



T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
DİN EĞİTİMİ BİLİM DALI

KEMÂL KAVRAMI BAĞLAMINDA ĞAZZÂLÎ DÜŞÜNCESİNDE EĞİTİM

(DOKTORA TEZİ)

ÜMMÜĞÜL BETÜL KANBUROĞLU ERGÜN

BURSA – 2019



T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
DİN EĞİTİMİ BİLİM DALI

**KEMÂL KAVRAMI BAĞLAMINDA ĞAZZÂLÎ
DÜŞÜNCESİNDE EĞİTİM**

(DOKTORA TEZİ)

Ümmügül Betül KANBUROĞLU ERGÜN

**Danışman:
Dr. Öğr. Üyesi Turgay GÜNDÜZ**

BURSA – 2019

TEZ ONAY SAYFASI

T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Eğitimi Bilim Dalı'nda 711221021 numaralı Ümmügül Betül Kanburoğlu Ergün'ün hazırladığı "Kemal Kavramı Bağlamında Gazzâlî Düşüncesinde Eğitim" konulu Doktora tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 19/04/2019 günü 14.00.....- 15.30... saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin / çalışmasının (Başarılı / Başarısız) olduğuna (Oy birliği / Oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

imza

Üye

Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ
Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

imza

Üye

Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP
Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

imza

Üye

Doç. Dr. Bülent ÇELİKEL
Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

imza

Üye

Doç. Dr. Mehmet BAHÇEKAPILI
İzmir Katip Çelebi Ün. İslami İlimler
Fakültesi

imza

(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyon Başkanı)
Dr. Öğrt. Üyesi Turgay GÜNDÜZ
Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

..19../04../2019



**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS / DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU**

**ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞINA**

Tarih: 25/03/2019

Tez Başlığı / Konusu: "Kemâl Kavramı Bağlamında Gazzâlî Düşüncesinde Eğitim"

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam xv + 256 sayfalık kısmına ilişkin 25/03/2019 tarihinde şahsım tarafından **Turnitin** adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı 4'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç/dâhil
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esaslarını inceledim ve bu Uygulama Esaslarında belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

25 /03/ 2019

İmza

Adı Soyadı: Ümmügül Betül KANBUROĞLU ERGÜN
Öğrenci No: 71122102
Anabilim Dalı: FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ
Programı: DİN EĞİTİMİ
Statüsü: Y.Lisans Doktora

imza

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Turgay GÜNDÜZ

25/03/2019

YEMİN METNİ

Doktora tez olarak sunduğum “**Kemâl Kavramı Bağlamında Ğazzâlî Düşüncesinde Eğitim**” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntılarım kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

25.03.2019



Adı Soyadı : Ümmüğü Betül KANBUROĞLU ERĐÜN
Öğrenci No : 711221021
Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Programı : Din Eğitimi
Statüsü : Doktora

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	: Ümmügül Betül KANBUROĞLU ERGÜN
Üniversite	: Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı	: Din Eğitimi
Tezin Niteliği	: Doktora Tezi
Sayfa Sayısı	: xv + 256
Mezuniyet Tarihi	: ... / / 2019
Tez Danışmanı	: Dr. Öğr. Üyesi Turgay GÜNDÜZ

KEMÂL KAVRAMI BAĞLAMINDA ĞAZZÂLÎ DÜŞÜNCESİNDE EĞİTİM

Eksik fakat tamamlanma isteği ile dünyaya gelen insan, ömrü boyunca farklı yetkinlik arayışlarının peşinden gitmektedir. Eğitimin bu yetkinlik arayışının neresinde olduğu ya da olması gerektiği sorusu, tarih boyunca pek çok düşünürün gündeminde olmuştur. Bu çalışma insanın kemâlinin anlamı, imkânı, sınırı ve bu kemâli elde etmenin yollarını Ğazzâlî'nin perspektifinden ele almaktadır. Bu çerçevede en temelde “İnsanın aslî tabiatı onun kemâline nasıl etki eder?” ve “İnsanın kemâli elde etmesinde eğitimin rolü nedir?” sorularına cevap aramaktadır. Ğazzâlî düşüncesinde eğitimle amaçlanan, insanın varlığının hakikatini kavramasını ve bu sayede nihâî mutluluğu olan kemâlini elde etmesini sağlamaktır. Bu kemâli elde etmenin yolu ilim ve ameldir. İnsanın kalıcı mutluluğu anlamına gelen bu kemâlin derecesi, kişinin yaratıcısına dair bilgisini ifade eden *ma'rifetullâha* erişmesi ölçüsünce dir.

Ğazzâlî düşüncesi ve bu düşüncenin beslendiği felsefî ve tasavvufî kaynakları tetkik eden çalışmada, insanın kemâli ve bu süreçte eğitimin rolü bağlamında ortaya konan temel tespitler şunlardır: İnsan, *fitrat* ve *mizâc* olarak ifade edilen aslî tabiatlarla dünyaya gelir. Bu tabiatlar insana belli potansiyel ve yatkınlıklar sağlar. Eğitim ise bu potansiyellerin farkına varılmasını (*idrâk*), açığa çıkarılmasını (*keşf*) ve söz konusu yatkınlıkların mutedil olana yönlendirilmesini ifade eder (*tevcîh*). Bu üç temel üzerinde işleyen eğitim süreci, tedricî davranma ve kişilere özgü nitelikleri göz önünde bulundurma ilkeleri doğrultusunda ilerlemelidir.

Anahtar Kavramlar: Kemâl, yetkinlik, ahlâk eğitimi, Ğazzâlî, fitrat, mizaç.

ABSTRACT

Name and Surname	: Ümmügül Betül KANBUROĞLU ERGÜN
University	: Uludag University
Institution	: Institute of Social Science
Field	: Philosophy and Religious Studies
Branch	: Religious Education
Degree Awarded	: PhD
Page Number	: xv + 256
Degree Date	: / / 2019
Supervisor	: Assistant Professor Turgay GÜNDÜZ

EDUCATION IN AL-GHAZĀLĪ'S THOUGHT IN THE CONTEXT OF *AL-KAMĀL*

Man that comes into the world as an imperfect being has desire to be perfect. For this reason he/she strives to attain perfection. Many thinkers have asked questions regarding place of education in seeking perfection throughout history. This research approaches the meaning, possibility and limits of human perfection and the ways of attaining this perfection from al-Ghazālī's perspective. In this context, it seeks answers to these main questions: "How does human nature affect his/her perfection?", and "What is the role of education in the context of achieving human perfection?". According to al-Ghazālī's thought, the aim of the education is to make human being able to realize the reality of his/her being and support him/her to attain the perfection that is his/her final goal. The way of attaining the perfection is the knowledge and the action. The level of this perfection that means human's eternal happiness is evaluated based on the amount of human's knowledge of his/her Lord [*ma'rifetullāh*].

This study that analyzes al-Ghazālī's thought and its philosophical and the Sufi sources, presents evaluations regarding human perfection and the function of education in human perfection: Human being comes into the world with two natures: temperament [*fiṭrah*] and disposition [*mizāj*]. These natures provide some potentials and abilities for him/her. Education makes human being able to be aware of and discover these potentials, and to direct these abilities to the desired ways. For al-Ghazālī the education should be implemented based on the principles of gradation and uniqueness of the individual.

Key words: al-Kamāl, perfection, moral education, al-Ghazzālī, temperament [*fiṭrah*], disposition [*mizāj*].

ÖNSÖZ

Modern dünya bir yandan geleneksel ahlâkî ilkelerden hızla uzaklaşıp çoğu değerini içini boşaltırken, bir yandan da yasa yahut toplumsal kurallarla yerini ikâme edemediği ahlâkî değerleri yeniden kazanmanın yollarını aramaktadır. Bizi klasik dönemin ahlâk ve eğitim anlayışına yönelten başlıca saikin, modern dünyanın ahlâkla olan bu paradoksal ilişkisi olduğunu söyleyebiliriz.

Ahlâktan yoksun bir eğitimin insanlığın hayrına olmadığı gerçeği, günümüz dünyasında yaşanan insanî krizlerin müsebbibi yüksek eğitimli siyasî iradelerden, alâde gazete haberlerindeki seri katillerin eğitim hayatlarındaki başarı öykülerine kadar hayatın hemen her alanında karşımıza çıkmaktadır. Bu durum bizi ahlâkın modern dünyada uygulanan eğitimin neresinde konumlandığı ve konumlanması gerektiği soruları ile karşı karşıya bırakır. Bu sorulara kuşatıcı cevaplar sunabilmek, pek tabii bir doktora çalışması sınırlarında mümkün değildir. Bu çalışmanın amacı, modern insanın gerek fiziksel gerekse bilişsel açıdan hayatının en verimli dönemlerini vakfettiği kurumsal eğitim sürecinde, ahlâkî yetkinliği de içeren bir formasyon kazanması gerektiği fikrine dayanan bir teorik arka plana katkı sağlamaktır. Gerek ilmî yetkinliği gerekse meselelerin pratik boyutunu da ele alan bakış açısıyla bu teorik düşüncüyü besleyeceğini düşündüğümüz âlim, klasik dünyanın zirve isimlerinden Ebû Hâmid el-Ğazzâlî olmuştur.

Ğazzâlî düşüncesinde insanın kemâlinin anlamı ve bunun elde edilmesinde eğitimin rolüne odaklanan bu çalışma üç bölümden oluşmaktadır. *Birinci* bölümde eğitimin muhatabı olması yönüyle insanın nasıl bir varlık olduğuna odaklanılmıştır. Burada Ğazzâlî'nin perspektifinden insan; âlemdeki yeri, varlık yapısı, tabiatı, bu tabiatla değişimin mümkün olup olmadığı, doğuştan getirdiği ve sonradan kazandığı/kazanabildiği nitelikleri bağlamında ele alınmıştır. Eğitimin gâyesine kuşatıcı bir yanıt bulabilme gayretiyle *ikinci* bölümde insanın kemâline odaklanılmıştır. Burada, ilk bölümde yapısal ve niteliksel açıdan ele alınan insanın kemâlinin imkânı, sınırı ve onun kemâle ulaşmasının yolları söz konusu edilmiştir.

İlk iki bölümdeki tahliller neticesinde Ğazzâlî düşüncesine göre belli potansiyellerle yaratılmış ve yönlendirilebilir bir varlık olan insanın, bütüncül anlamda yetkinlik kazanabilmesinin eğitimle mümkün olabileceği fikri oluşmuştur. Bu bağlamda çalışmanın son bölümü olan *üçüncü* bölümde, Ğazzâlî düşüncesinde insanın gerek fizik gerekse metafizik yönüyle ilişkili olan eğitimin anlamı, sınırları, diğer varlıklarla ilişkisi, hangi temel ilkeleri doğrultusunda işlemesi gerektiği ve eğitim sürecinde eğitici ve talebenin sorumluluklarına dair tahlillere yer verilmiştir. Burada eğitim, insanın, kendi varlığının hakikatini kavraması ve bu sayede nihâî mutluluğu olan kemâlini elde etmesini amaçlayan bir süreç olarak ele alınmıştır. Eğitimin işlevi, kişinin bu dünyadaki yerini anlamasını sağlamak ve o yeri mümkün olan en iyi şekilde doldurması için kişiyi yönlendirmekten ibarettir.

Bu tezin hikâyesi, yoğun bir final döneminde bir makale denemesi yazmak için yirmi dört saatimin olduğu bir Aralık gecesine uzanır. O gece zihnime düşen kemâl

fikri, zaman içinde çokça dönüştü ve kendi mecrasında üstâd Ğazzâlî'yi buldu. Bu âlimin düşüncesini, bana bir doktora çalışması dikkati ve yoğunluğunda okumayı nasip eden Allah'a hamdolsun. Okuduklarımızın neden bir türlü içimize işlemediğine dair kişisel bir hatıradan, yaşadığımız dünyaya dair entelektüel bir soruya dönüşen *kâl-hâl* ilişkisine dair sorgulamalarım, bu tezde bir nebze olsun içimi ferahlattı. Kendimle ilgili sorulara aradığım cevaplar, aynı zamanda alana mütevazı bir katkı sağlarsa hamd O'nadır.

Bu çalışmanın yoğun zamanlarının kaderi, Ğazzâlî'nin kriz dönemindeki savruluşlarına benzedi. Çeşitli vesilelerle tezin satırlarını İstanbul'dan New York'a, Amman'dan Bursa'ya farklı coğrafyalarda kaleme almak nasip oldu. Umarım yolların ve şehirlerin bereketi, biraz olsun satırlara da sirâyet etmiştir. Bu süreçte maddî ve manevî desteğini gördüğüm çok kimse oldu. Uzun teşekkür listem için okuyucunun affına sığınırım.

Her doktora sürecinin sancılı dönemleri vardır. Benimkilerin her anında yanı başımda bulduğum ve bıraktığımda kalemimi tekrar elime veren annemdi. Kendisine minnetârim. Koşulsuz desteği ve ilim uğraşına verdiği değeri bir teşekkür ifadesiyle karşılamam mümkün olmasa da babama teşekkürlerimi sunarım. Abimin motivasyon dolu konuşmaları, Tuğba'nın omzumdaki kardeş eli, neşe kaynağım Fezâ'nın gülücükleri, kardeşimin "Abla naber?" soruları ve ananeciğimin duaları olmasa sanırım bu tezin bitmesi mümkün olmazdı. Destek ve anlayışları için her birine teşekkürü bir borç bilirim.

Akademik hayatımdaki desteği, yoldaşlığı, ama en çok kardeşliği için Merve Betül Üçer'e çok teşekkür ederim. Araştırma görevlisi olduğum dönemde aynı odayı paylaştığım, fakülteadaki asistanlık işlerimi çoğu zaman bana intikâl ettirmeden halleden, akademinin sancılı dönemlerinde sevgi ve desteklerini gördüğüm Dr. Seda Ensarioğlu ve Dr. Büşra Kılıç Ahmedi'ye teşekkür ederim. Bu süreçte hem ilmî hem insanî anlamda yanımda olan ve adlarını saymakla bitiremeyeceğim arkadaşlarıma teşekkürlerimi sunarım.

Akademiye intisap edene kadar doktoramın ilk iki yılında beni bursiyeri olarak destekleyen Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM)'ne ve kaynak temini konusunda kütüphane sınırlarını aşan yardımları için İSAM kütüphanesi çalışanlarına teşekkür ederim. Doktora sürecimde yurtiçi (2211) ve yurtdışı araştırma (2214-A) dönemindeki maddi destekleri için TÜBİTAK Bilim İnsanı Destekleme Daire Başkanlığı (BİDEB)'na teşekkürlerimi arz ederim.

Columbia University Teachers College'ta misafir araştırmacı olduğum dönemde danışmanlığımı yapan ve beni alanımla ilgili her faaliyete dahil ederek motivasyonumu arttıran Prof. David Hansen'a, kemâl fikri bağlamında Ğazzâlî'ye odaklanmanın ne kadar yerinde bir karar olduğu noktasında beni yüreklendiren ve tereddütlerimi bertaraf eden Prof. Seyyid Hüseyin Nasr'a, tezin içeriği ve sınırlarını netleştirme konusundaki yardım ve önerileri için Prof. Wael b. Hallaq ve Prof. Souleymane Bachir Diagne'ye şükranlarımı sunarım. Kaynak temini konusundaki cömert yardımları ve sundukları nezih çalışma ortamı için Butler ve Gottesman kütüphaneleri çalışanlarına teşekkür ederim.

Tez dönemim boyunca bana mutlak yollar çizmeyip yolumu açtığı, asistanlık meşgalelerinden mümkün olduğunca uzak tutup akademik çalışmalarına odaklanmam için destek olduğu ve tüm gecikmelerime sabır gösterdiği için danışman Hocam Dr.

Öğr. Üyesi Turgay Gündüz'e çok teşekkür ederim. Yüksek lisans tezimde olduğu gibi doktora dönemimin de ilk yılında danışmanlığımı yapan, akademideki gerek ilmî gerekse insanî örneği ile bana motivasyon sağlayan Hocam Dr. Öğr. Üyesi Emine Keskiner'e çok teşekkür ederim. Tez izleme komitemde bulunan ve bir araya gelerek yaptığımız tartışmalarda bu çalışmanın temel fikirlerinin olgunlaşmasına katkı sağlayan saygıdeğer Hocalarım Prof. Dr. Kasım Küçükalp ve Prof. Dr. Cağfer Karadaş'a teşekkürlerimi sunarım. Tez jürimde bulunan ve çalışmamı titizlikle okuyarak fikirlerini benimle paylaşan Hocalarım Doç. Dr. Bülent Çelikel ve Doç. Dr. Mehmet Bahçekapılı'ya teşekkür ederim.

Onun kendini yorma pahasına beni yormaktan imtinâ eden fedakârlıkları olmasa bu tezin iki kapak arasına girmesi daha epey vakit alırdı. Zihnimdeki ağırlıkların yanında içimdeki ağırlıkları da kaldırmama vesile olduğu ve her şeyden öte her koşulda yanımda olduğu için eşim Cemalettin'e minnettârım.

Ümmügül Betül Kanburoğlu Ergün
Güzelyalı-Bursa / Mart-2019

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU.....	iii
YEMİN METNİ	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT	vi
ÖNSÖZ.....	vii
İÇİNDEKİLER	x
ŞEKİLLER	xiii
KISALTMALAR	xiv
TRANSKRİPSİYON KURALLARI	xv
GİRİŞ	1
1. ÇALIŞMANIN KONUSU	2
2. ÇALIŞMANIN PROBLEMİ.....	5
3. ÇALIŞMANIN AMACI	6
4. ÇALIŞMANIN YÖNTEMİ.....	7
5. LİTERATÜR.....	17
5.1. ĞAZZÂLÎ'NİN ENTELEKTÜEL BİYOGRAFİSİNE DAİR LİTERATÜR	17
5.2. ĞAZZÂLÎ ESERLERİNİN NİSBETİNE DAİR TARTIŞMALAR.....	19
5.3. LİTERATÜRDEKİ İLGİLİ ĞAZZÂLÎ ÇALIŞMALARININ DEĞERLENDİRİLMESİ	30
6. el-MUNĖİZ ÜZERİNDEN KEMÂLÎ OKUMAK	35
6.1. İKÂZ	35
6.2. ARAYIŞ.....	37
6.3. KRİZ	40
6.4. UYANIŞ.....	42

BİRİNCİ BÖLÜM: İNSAN

1. İNSAN VE YAPISI	50
1.1. İNSAN: RUH-BEDEN İLİŞKİSİ	50
1.2. İNSAN RUHUNUN ÖZELLİKLERİ.....	53
1.3. İNSANIN RUHU ANLAMINDA KULLANILAN İFADELER.....	58
2. İNSANIN TABİATI.....	63
2.1. İNSANIN RUHÎ YÖNÜNÜN TABİATI: FITRAT	63
2.2. İNSANIN BEDENÎ YÖNÜNÜN TABİATI: MİZÂC	73
2.3. İNSANIN AYIRT EDİCİ ÖZELLİKLERİ.....	82
3. AHLÂK.....	85
3.1. AHLÂKIN ANLAMI.....	87
3.2. NAZARÎ VE AMELÎ AHLÂK.....	90
3.2.1. Nefsin Amelî Kuvvetlerinin Yönetimi ve İ'tidâl	93
3.2.2. Ahlâkın Vehbî yahut Kesbî Olması	97
3.3. GÜZEL AHLÂK VE AHLÂKI GÜZELLEŞTİRMENİN YOLLARI.....	103
3.3.1. Ahlâkı Güzelleştirmenin İlk Basamağı: Kişiyi Tanıma.....	104
3.3.2. Zıddıyla Tedavi Yoluyla Ahlâkı Güzelleştirme.....	105
3.3.3. İbadetlerin Ahlâkın Güzelleşmesine Etkisi.....	106
3.3.4. Ahlâkın Taklitle Değişmesi	107

İKİNCİ BÖLÜM: KEMÂL

1. KEMÂL MESELESİNİN MAHİYETİ.....	111
1.1. VARLIK BAĞLAMINDA KEMÂL	111
1.2. BİLGİ BAĞLAMINDA KEMÂL	117
1.3. NEFSİN KEMÂLİ VE BEDENİN NEFSİN KEMÂLİ İLE İLİŞKİSİ	120
1.4. MUTLULUK - KEMÂL İLİŞKİSİ.....	126
1.5. HAKİKÎ KEMÂL - VEHMÎ KEMÂL.....	135
1.6. MUTLAK KEMÂL - İZÂFÎ KEMÂL.....	138
2. İNSANIN KEMÂLİ	142
2.1. KEMÂLİN ÖN ŞARTI: KENDİNİ TANIMA	142
2.2. İNSANIN KEMÂLE ULAŞMASININ YOLLARI	147
2.2.1. Kemâle Ulaşma Yolu Olarak İlim	149

2.2.1.1. Muâmele İlmi	152
2.2.1.2. Mükâşefe İlmi	155
2.2.2. Kemâle Ulaşma Yolu Olarak Amel	159
2.2.2.1. Düşünme Kuvveti ve Nefsin Kemâline Etkisi	161
2.2.2.2. Şehvet Kuvveti ve Nefsin Kemâline Etkisi.....	163
2.2.2.3. Öfke Kuvveti ve Nefsin Kemâline Etkisi.....	166
2.2.3. Kemâle Ulaşmada İlim ve Amelin Birbiriyle İlişkisi	168
2.3. İNSANIN KEMÂLİNİN TEZÂHÜR BAKIMINDAN BİRİCİKLİĞİ.....	173

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: EĞİTİM

1. EĞİTİMLE İLİŞKİLİ KAVRAMLAR	178
1.1. TA'LİM VE TE'ALLUM.....	179
1.2. TERBİYE.....	187
1.3. TE'DÎB.....	191
1.4. TEHZÎB	202
1.5. TEZKİYE VE TAŞFİYE	205
1.6. İŞLÂH.....	207
1.7. DİĞER KAVRAMLAR.....	209
2. EĞİTİMİN ANLAMI VE GÂYESİ	211
3. EĞİTİMİN İMKÂNI VE SINIRI	213
4. EĞİTİMİN İLKELERİ	218
4.1. KİŞİYE GÖRELİK İLKESİ	218
4.2. TEDRİCİLİK İLKESİ.....	224
4.3. İTİDAL İLKESİ.....	225
5. EĞİTİCİNİN GEREKLİLİĞİ.....	226
5.1. EĞİTİCİNİN SAHİP OLMASI GEREKEN ÖZELLİKLER	230
5.2. TALEBENİN SAHİP OLMASI GEREKEN ÖZELLİKLER	233
SONUÇ.....	239
BİBLİYOGRAFYA	247
ÖZGEÇMİŞ.....	255

ŞEKİLLER

Şekil 1: İhyâ'da Kalbin Yardımcıları	83
Şekil 2: Ledün'deki İlimler Tasnifi	86
Şekil 3: Mîzân'daki İlimler Tasnifi	92
Şekil 4: İhyâ'daki İlimler Tasnifi	151
Şekil 5: Elde Edilme Biçimine Göre Bilgi Türleri.....	186
Şekil 6: Gazzâlî'nin Eğitim ile İlişkili Kavramları Kullandığı Anlamlar	212

KISALTMALAR

Kısaltma	Bibliyografik Bilgi
a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
b.	: Baskı
bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
ed.	: Editör
h.	: Hicrî
haz.	: Hazırlayan
inc.	: İnceleme
İSAM	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi
Karş.	: Karşılaştırmamız
m.	: Miladî
No.	: Sayı
nşr.	: Neşir
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfalar
S.	: Sayı
thk.	: Tahkik
tsh.	: Tashih
t.y.	: Basım tarihi yok
Vol.	: Cilt
yay. haz.	: Yayına hazırlayan
y.y.	: Yayın yeri yok

TRANSKRİPSİYON KURALLARI

Arapça Harf		Transkripsiyon Alfabeti
ء	→	’
ث	→	ṡ
ح	→	ḥ
خ	→	ḫ
ذ	→	z
ص	→	ṣ
ض	→	ḍ
ط	→	ṭ
ظ	→	ẓ
ع	→	‘
غ	→	ġ
ق	→	q
اى	→	â
و	→	û
ي	→	î

GİRİŞ

Ahlâkın modern eğitimle kazanılabilir olup olmadığı ve ahlâktan yoksun bir faaliyetin eğitim olarak nitelendirilmesinin ne derece anlamlı olduğu meseleleri, modern dünyanın aksine, bilginin entelektüel bir faaliyetten ibaret olmayıp eylemden ayrı düşünülmediği klasik dönemde ahlâk ile eğitim arasındaki irtibatın nasıl olduğunu düşündürür. Bu noktada ilk planda beliren soru, klasik dönemde ahlâk eğitiminin, eğitim sürecinin bir parçası olarak mı, yoksa sürecin bütününe sirayet eden bir unsur olarak mı tasavvur edildiği; dolayısıyla “ahlâk eğitimi” terkinin, klasik dönem için anlamlı bir ifade olup olmadığıdır.

Günümüzde ahlâk eğitimi olarak ifade edilen disiplin, ilahiyat alanının fıkıh, kelam, tasavvuf, felsefe, din psikolojisi ve din eğitimi dalları ile irtibatı olan çok boyutlu bir alandır. En yalın ifadesiyle ahlâk eğitimi, kişinin, mükellef olması yönüyle *fıkıhla*; irade meselesi ve ahlâkî önermelerin kaynağı yönüyle *kelamla*; kişinin toplum hayatında aşikâr olmayıp kendine saklayabildiği ahlâkî durumları ve manevî hayatı açısından *tasavvufla*; varlığa dair yönüyle *felsefeye*; insanın gelişim özellikleri yönüyle *din psikolojisiyle*; bu eğitimin kim tarafından, nasıl ve hangi metotlar kullanılarak uygulanacağı bakımından *din eğitimiyle* doğrudan irtibatlıdır. Dolayısıyla böylesine çok yönlü bir konunun, bu alanların tamamına büyük ölçüde hâkim bir zihnin klavuzluğunda tetkik edilmesi önemlidir. Burada gerek klasik dönemde İslâm düşüncesinin tedvîn edilmiş temel disiplinlerine dair telifleri, gerekse günümüz İslâm dünyasının zihnî ve siyasî krizine benzerlik gösteren bir dönemde yaşamış olması yönüyle tebârüz eden isim, Ebû Hâmid el-Ğazzâlî [Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Ğazzâlî et-Tûsî (d. 450/1058, ö. 505/1111)]¹

¹ Literatürde Ğazzâlî'nin isminin yazımı ile ilgili iki görüş bulunmaktadır: Birinci görüş, doğduğu yerin adı olan Gazâl köyüne nisbetle “Ğazzâlî” yazımını; ikinci görüş ise yün eğirici [*gazzâlî*] olan babasının mesleğine nisbetle “Ğazzâlî” yazımını benimsemektedir. Zehebî'nin (ö. 748/1348) *Sîyeru a'lâmü'n-nübelâ*'da, -ilgili cümlenin ravi zincirine de yer vererek- kaydettiğine göre Ğazzâlî, “İnsanlar bana ‘Ğazzâlî’ [çift ‘z’li olarak] diyorlar. Ben Ğazzâlî değilim, Gazâl köyüne mensubum, Gazâlîyim.” demiştir. Bkz. Zehebî, *Sîyeru a'lâmü'n-nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnaût, C. XIX, Beyrut: Müessesetu'r-risale, 1984, s. 343. Griffel, etimolojik olarak “Ğazzâlî” kullanımının daha mâkul olduğunu ifade etmekle birlikte, Ğazzâlî'nin, Zehebî'de geçen Ğazzâlî'nin kendi isminin kullanımı ile ilgili ifadesine

olmuştur. Yaşadığı dönemde de, en az vefatından sonra olduğu kadar etkili olan Ğazzâlî, kendi ifadesiyle “asrının müceddidi”²dir. En başta ifade edilen soruya geri dönülecek olursa, ahlâk eğitimi Ğazzâlî düşüncesinde eğitimden ayrı tasavvur edilmediği için, bu çalışmada onun eğitim düşüncesi söz konusu edilmekte ve “ahlâk eğitimi” terkihi kullanılmamaktadır.

Ğazzâlî’nin yaşadığı dönemde müslümanların pek çok açıdan günümüz İslâm dünyasıyla aynı kaderi paylaştığı söylenebilir. Abbasî hilafetinin gücünü yitirmesinin ardından siyasî ve dinî iktidar boşluğu içinde, Bâtınî tehlikesi ve Haçlı tehdidi ile çevrelenmiş olan on birinci yüzyıl İslâm coğrafyası; günümüzde, özellikle Arap Baharı sonrasında İslâm coğrafyasında yeniden alevlenen –sözde– mezhep kavgaları, siyasî iktidar krizleri, bölünmüşlük ve halihazırda yaşanmaya devam eden sıcak savaş halinin bir misali gibidir. Nitekim Ğazzâlî düşüncesini tahlil ederken de, bu düşüncenin, burada ifade edilen şartlarda şekillendiğini hatırd tutmak yerinde olacaktır.

1. ÇALIŞMANIN KONUSU

Ğazzâlî düşüncesine odaklanan bu çalışmanın konusu, insanın kemâlinin imkânı, anlamı, sınırı ve kemâli elde etmenin yollarıdır.³ Bir teori yahut bir düşünürün, eğitimi ele alırken eğitim sürecinin amacını ve bu sürecin nasıl işleyeceğini dayandırdığı en temel unsur, insanı nasıl tanımladığı ile ilgilidir. Zira insan, eğitimin

referansla “Ğazâlî” kullanımını tercih etmektedir. Bkz. Frank Griffel, “Al-Ghazâlî or al-Ghazzâlî? On a Lively Debate Among Ayyûbid and Mamlûk Historians in Damascus”, *Islamic Thought in the Middle Ages, Studies in Trans-mission and Translation in Honour of Hans Daiber*, ed. Anna Ayşe Akasoy ve Wim Raven, Leiden: Brill, 2008, ss. 101-112. Oryantalistlerin çoğunun da “Ğazâlî” kullanımını benimsedikleri görülmektedir. *DİA*’da ise, erken dönem tarih ve tabakât kitaplarında onun genellikle Ğazzâlî olarak anılması ve o dönemde bir kimseyi mesleğine nispetle anma adedinin yaygın olmasından dolayı çift ‘z’li kullanım tercih edilmektedir. Bkz. Mustafa Çağrı, “Ğazzâlî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C. XIII, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1996, s. 489. *DİA*’da sunulan deliller daha müteber kabul edilerek çalışmada çift ‘z’li kullanım tercih edilmiştir.

² Ebû Hâmid el-Ğazzâlî, *el-Munķız mine’-d-dalâl*, thk. Muhammed Ebû Leylah, Nürşif Abdurrahîm Rif’at, Washington, D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy, 2001, s. 293. (Sonraki atıflarda bu eser *el-Munķız* olarak anılacaktır.)

³ Çalışma Ğazzâlî düşüncesi ile sınırlandırıldığı için insanın kemâli meselesi, Ğazzâlî ve ona tesir eden düşünürler bağlamında incelenmektedir. Batı dünyasında insanın yetkinliğinin Platon’dan günümüze nasıl anlaşıldığı, Hıristiyanlığın bu anlayış üzerindeki etkisi ve bu anlayışın nasıl evrildiğini anlamak için Passmore’ın çalışması nitelikli bir başvuru eseri olarak değerlendirilebilir. Çalışmanın temel fikri, Rönesans’tan sonra Batı’da yetkinlik fikrinin açıklanmasında metafizik terimlerin yerine ahlâkî terimlerin ikâme edildiğidir. Bkz. John Passmore, *The Perfectibility of Man*, 3. b., Indianapolis: Liberty Fund, 2000. Hint dünyasında insanın yetkinliğinin nasıl anlaşıldığı hakkında fikir sahibi olmak için ise Guenon’un çalışması iyi bir giriş kitabı sayılabilir. Bkz. Rene Guenon, *İnsan ve Halleri: Vedanta’da Kâmil İnsan*, İstanbul: Nefes Yayınları, 2016.

hem öznesi hem de nesnesi durumundadır. Ayrıca bir eğitim teorisinin/düşüncesinin insan tasavvuru, eğitimin imkânı ve içeriğine doğrudan etki etmektedir. Buna istinaden çalışmada öncelikle insana odaklanılmaktadır. Bu bağlamda insan tanımına dair kavramların incelendiği *İnsan* başlıklı birinci bölümde “neyin eğitimi” sorusuyla, Ğazzâlî’nin insanı varlık açısından nasıl ele aldığı, insanın tabiatı bağlamında *fitrat* ve *mizâc* kavramlarıyla ne ifade ettiği, ahlâkı nasıl tanımladığı ve ahlâkın değişmesinin imkânı hakkındaki görüşü üzerinde durulmaktadır.

İnsanı, ruh ve bedenden oluşan bir varlık olarak ele alan Ğazzâlî’nin insan tasavvurunda gerek Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşâî felsefenin önde gelen isimlerinin, gerekse Sünnî tasavvuf geleneğinin önemli isimlerinden el-Muhâsibî, Cüneyd-i Bağdâdî, el-Mekkî ve el-İsfahânî’nin izlerini görmek mümkündür. Onun bu iki gelenekten beslendiğini düşündüğümüz fikirlerine yer verilirken, bu fikirlerin Meşşâî felsefe ve Sünnî tasavvuf geleneğindeki aslî kaynaklarına genellikle dipnotlarda yer verilmektedir.

Çalışmanın *Kemâl* başlıklı ikinci bölümünde “eğitimin gâyesi nedir?” sorusuyla, Ğazzâlî düşüncesinde insanın kemâlinin anlamı ve imkânına odaklanılmaktadır. Burada öncelikle kemâl meselesi varlık ve bilgi bağlamında ele alınmakta; insanın kemâlinin onun ruhuna mı, bedenine mi yoksa bir bütün olarak insan varlığına mı ait olduğu soruşturulmaktadır. Burada insanın kemâlinin saâdet ile ilişkisi ve Allah’ın kemâline olan nisbeti de ortaya konmaktadır. Bölümün temel konuları ise, insanın kemâle ulaşmasının yolları ve kemâle ulaşmada insanların farklılaşmasının sebepleridir.

Kemâl ifadesi bu çalışmada, ahlâkî bir varlık olan insanın dünyadaki varlığının amacını anlamasını ve öte dünyaya hazırlanmasını sağlayan bir süreç olarak ele alınmaktadır. Ğazzâlî insanın kemâlini nefse ait bir durum olarak ele almakla birlikte beden de dolaylı olarak nefsin kemâlini etkilediğini kabul etmektedir. Bu bağlamda kemâl, salt nefse ait olmayıp, bedenlenmiş nefis için söz konusu olmaktadır. Ona göre bu kemâle ulaşmanın yolu ilim ve ameldir. Ğazzâlî, Meşşâî felsefede olduğu gibi, insanın saâdetinin aynı zamanda onun kemâli olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte son dönem eserlerinde onun, saâdet-kemâl ilişkisinin ötesinde, kemâlin ma’rifetullâhla irtibatına yöneldiği görülmektedir.

Çalışmanın *Eğitim* başlıklı üçüncü ve son bölümünde “nasıl bir eğitim” sorusuyla, Ğazzâlî'nin eğitimi nasıl ele aldığı, insanın kemâli elde etmesinde eğitime nasıl bir rol verdiği ve bu sürecin nasıl planlanması gerektiği hususlarındaki görüşlerine odaklanılmaktadır. Bu bağlamda öncelikle, günümüzde -bazılarını- genellikle “eğitim” olarak nitelediğimiz, fakat kullandıkları bağlamlarda farklı anlamları içeren *ta'lim-te'allum, terbiye, te'dib, tehzib, tezkiye-tasfiye, ıslâh, taklid, 'uzlet ve murâkabe-muhâsebe* kavramlarını, Ğazzâlî'nin hangi anlamlarda kullandığı irdelenmekte ve bu sayede onun eğitimi nasıl tanımladığı ortaya konmaya çalışılmaktadır. Burada Ğazzâlî'ye göre eğitimin imkân ve sınırı, eğitimin hangi ilkeler doğrultusunda yapılması gerektiği, eğitim sürecinde eğitici ve talebeden hangisinin daha aktif olduğu ve süreci kimin yönettiği gibi meselelere açıklık getirilmektedir.

İnsanın tabiatı itibariyle sahip olduğu potansiyellerini açığa çıkardığı ve yeni bilgi-beceriler edindiği süreci anlatırken Ğazzâlî'nin kullandığı kavramlar tahlil edildiğinde, onun eğitimi, kişiyi kabiliyetleri doğrultusunda yönlendirme faaliyeti olarak kurguladığı söylenebilir. Bu bağlamda Ğazzâlî, kişinin kendi kendini eğittiği sınırlı durumları görmezden gelmemekle birlikte, bir eğitici rehberliğinde yapılan eğitimden yanadır. Hatta kişinin kendi kendini eğittiği durumlarda bile, onu bu sürece yönlendiren bir eğiticinin varlığı söz konusudur. O, eğitici ile çoğu zaman –kendi dönemindeki anlayış bağlamındaki tanımıyla- *şeyhi*; nazarî ilimlerin öğretimi söz konusu olduğunda ise, ilgili ilimde ehil olan *mu'allimi* kastetmektedir.

Çalışmanın yukarıda temel çerçevesi ifade edilen ilgili bölümleri boyunca temellendirilmeye çalışılan, Ğazzâlî düşüncesinde eğitimin nihâî gâyesinin kemâl bulmak olarak okunabileceği tezidir. Bu noktada, bu fikri temellendirirkenki perspektifimizi ifade etmek yerinde olacaktır. Kanaatimizce insanın kemâli, modern eğitim düşüncelerinde –farklı içeriklerle de olsa- varolan; ancak teorik temellerindeki zayıflık ve parçacı bakış açısının yanında, pratik anlamda geri plana atılan ve gereğince önemsenmeyen bir meseledir. Kendini gerçekleştirmiş birey, toplumla uyumlu yaşayan birey, topluma fayda sağlayan birey, devletinin maddî refahına katkı sağlayan birey ve itaatkâr vatandaş gibi çıktılar, günümüz eğitimindeki “parçalanmış *kemâl* anlayışı”nın bir tezâhürüdür. Bu bağlamda çalışmanın temel iddiası ise, parçalanmış bir *kemâl* anlayışının insan için anlamlı olmadığı ve bunun gerek birey gerekse toplum düzeyinde

mahzurlu olduğudur. Çalışmanın Ğazzâlî düşüncesi ile sınırlandırılmış olması da, Ğazzâlî'nin bu perspektifi besleyen fikirlere sahip olmasından ileri gelmektedir.

Ğazzâlî düşüncesinde ortaya konan kemâl anlayışı, insanın ferdî ve toplumsal tüm rollerini kapsayan, onun hem bu dünya hem de öte dünyadaki konumunu ilgilendiren, çok yönlü ve bütüncül bir kemâl fikridir. Kanaatimizce modern insanın, varlığının gâyesine dair arayışları ve anlam dünyasında yaşadığı krizlerde, eğitim yoluyla kendisine öğütlenen “parçalanmış *kemâl* anlayışı”nın etkisi vardır. Söz gelimi; yaşamı boyunca başarılı bir bilim adamı olmaya kodlanmış birey, artık “o” olduğunda, anlam dünyasındaki sorularının hâlâ canlı olduğunu fark etmekte ve yaşadığı kriz daha da derinleşmektedir. Çünkü akademik başarıdaki yetkinlik, her koşulda kişinin iç huzuru ve dinginliğini sağlayacak güçte olmayabilir.

2. ÇALIŞMANIN PROBLEMİ

Bu çalışma, İslâm dünyasında eğitim yoluyla yetiştirilmek istenen insan modelinin nasıl olduğuna dair geniş ölçekli bir sorunun, eğitimin gâyesine dair yönünü yanıtlamaya yöneliktir. Çalışmanın temel hipotezi, Ğazzâlî düşüncesinde eğitimin nihâî gâyesinin “insanın kemâli” olarak okunabileceğidir. Bu bağlamda şu soruların cevabı aranmaktadır:

1. Ğazzâlî'nin insan tasavvuru, onun kemâl tasavvurunu hangi yönlerden etkilemektedir?
2. Ğazzâlî'nin ortaya koyduğu yahut benimsediği nefis teorisinde beden durumunu, nefsi etkiler mi? Bu durumun kişinin kemâline olan etkisi nedir?
3. Ğazzâlî'ye göre insanın tabiatı ve ahlâkı değişebilir mi? Bu durumun onun kemâli bağlamında anlamı nedir?
4. Ğazzâlî düşüncesinde insanın kemâlinin imkân, anlam ve sınırı nedir? Kemâl, kişinin tabîî haline dönmesini mi, yoksa bu dünyadaki yapıp etmeleri sonucunda kazandığı bir yetkinlik halini mi ifade eder?
5. Ğazzâlî düşüncesinde insanın kemâli, hangi ilim/ler dahilinde tartışılabilir?
6. Ğazzâlî'ye göre insanın kemâli elde etmesi kişinin kendi gayretiyle mi yoksa bir eğiticinin eşlik ettiği bir eğitim süreciyle mi gerçekleşebilir?
7. Ğazzâlî'ye göre her insanın eğitim yoluyla değişmesi mümkün müdür?

8. Kemâl kavramını merkeze almış bir eğitim düşüncesi hangi ilkeler doğrultusunda hareket etmelidir?

Çalışmada yukarıda yer alan sorular ve bu sorular etrafındaki problemlere odaklanılmaktadır. Ancak Ğazzâlî düşüncesinin kendisinden sonra İslâm dünyasındaki kemâl fikrini nasıl ve hangi yönde etkilediği soruları, çalışmanın sınırlarının korunması açısından konu dışında bırakılmıştır.

3. ÇALIŞMANIN AMACI

Ğazzâlî'nin eğitim düşüncesini gâye yönüyle ele alan bu çalışmanın temel amacı, kemâlin, Ğazzâlî düşüncesinde eğitimin nihâî gâyesi olarak okunabileceği tezini ortaya koymak ve temellendirmektir. Bu tez, iki temel argüman üzerine inşa edilmektedir:

i. Parçalanmış kemâl anlayışının reddi yahut bütüncül kemâl anlayışının gerekliliği argümanı.

ii. Her insanın, kemâli, kendi potansiyel ve yeterlilikleri ölçüsünce elde ettiği argümanı.

Bütüncül kemâl anlayışı, kişinin, gerek ruh ve beden anlamındaki bütünlüğünü gerekse yaşarken edindiği çeşitli toplumsal roller bağlamındaki kemâlini ifade etmektedir. Bununla birlikte onun hem bu dünya hem de öte dünyadaki varlığını kapsamına almaktadır. Bu perspektife göre kişinin bedenen kusursuz ve sağlıklı olmasının, onun ruhen de aynı durumda olması için yeterli olmaması gibi; kişinin kariyerinde başarılı yahut toplum hayatında saygın biri olması da o kişinin her açıdan ahlâklı olması anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla eğitimde odaklanılması gereken, kişinin bireysel, toplumsal, maddî, manevî, fizikî, ruhî, vb. tüm boyutlarını göz önünde bulunduran bir kemâl anlayışıdır.

Her insanın, kemâli kendi potansiyel ve yeterlilikleri ölçüsünce elde etmesi ise, varlık olarak insanın kemâlinin belirli bir anlamı olmakla birlikte, herkesin bu kemâle aynı düzey ve nitelikte erişmesinin mümkün olmadığını ifade etmektedir. Burada kemâlin herkeste farklı biçimde tezâhür etmesinin adaletle mugayir olmaması ise, herkesin sorumluluğunun sahip olduklarına göre belirlenmesiyle açıklanmaktadır.

4. ÇALIŞMANIN YÖNTEMİ

Konunun odağı bağlamında Ğazzâlî düşüncesini tasvirin ötesinde tahlil etme gayretinde olan çalışmada, tezin temel kaynaklarını oluşturan, konuyla doğrudan yahut dolaylı olarak irtibatı bulunan Ğazzâlî eserlerinin tamamı, insanın kemâli ve bunun elde edilmesinde eğitimin rolü bağlamında irdelenmiştir. Bu eserlerdeki insan, ahlâk ve eğitimle ilgili kavrayışlar ise, insanın kemâli meselesini tartışmaya zemin hazırlaması ve onu beslemesi yönüyle çalışmaya dahil edilmiştir.

Çalışmada, öncelikle Ğazzâlî'nin doğrudan kendi eserleri tahlil edilmiş, ikincil kaynaklara daha sonraki aşamada müracaat edilmiştir. Bu usûlün takip edilmesindeki amaç, müellifin kemâle dair bakış açısını kendi fikir dünyamızla irtibatlandırarak okumaktır. Bu sayede ilgili ikincil kaynaklarla boş bir zihinle değil, temel kaynakların kendileriyle ilk elden irtibat kurduktan sonra karşılaşmak ve böylece bu eserlerde ortaya konan fikirlerin sağlamasını yapmak, yanlışlığını delillendirmek ve eksiklik/fazlalıklarını ortaya koymak amaçlanmıştır.

Ğazzâlî'nin eserleri, öncelikle kronolojik sıra ile okunmuş ve eserlerin yazılış amacı, muhatap kitlesi ve biliniyorsa yazıldığı dönemin şartları göz önünde bulundurularak değerlendirilmiştir. Sonrasında ise konu merkezli bütüncül bir üst okuma yapılmış ve bu aşamada, müellifin farklı eserlerinde çelişki gibi görünen farklılıklar, Ğazzâlî'nin ilmî serüveni, eserlerin muhatapları ve yazılış amaçları çerçevesinde değerlendirilmiştir.

Ğazzâlî eserlerini genellikle Arapça olarak kaleme almış, ancak bazı eserlerini Farsça yazmayı tercih etmiştir. Ğazzâlî'nin Farsça eserlerinden bu çalışmada kullanılan *Kimyâ-i sa'âdet*⁴ ve *Zâdü'l-âhîre* Türkçe tercümelerinden, *Naşihatü'l-mülûk* ise eserin Arapça tercümesi olan *et-Tibru'l-mesbûk fi naşihati'l-mülûk*'tan⁵ takip edilmiştir. Kullanılan diğer eserlerin tümü, varsa tahkikli yoksa neşredilmiş Arapça nüshalarından okunmuştur.

Çalışmada kullanılan Ğazzâlî eserleri, yazım usûlü açısından tematik eserler ve polemik eserleri olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Tematik eserler *Mîzânu'l-'amel*⁶ ve *el-Me'ârifü'l-'akliyye*⁷ gibi herhangi bir dış etki olmaksızın Ğazzâlî'nin kendi gündemi

⁴ Sonraki atıflarda bu eser *Kimyâ* olarak anılacaktır.

⁵ Sonraki atıflarda bu eser *et-Tibru'l-mesbûk* olarak anılacaktır.

⁶ Sonraki atıflarda bu eser *Mîzân* olarak anılacaktır.

⁷ Sonraki atıflarda bu eser *el-Me'ârif* olarak anılacaktır.

doğrultusunda kaleme aldığı eserleridir. Polemik eserleri olarak nitelediğimiz grupta ise *Tehâfütü'l-felâsife*⁸ ve *Fedâ'ihü'l-bâtıniyye*⁹ gibi belli bir grubun görüşlerini çürütme amacı güden eserler yer almaktadır. Polemik eserleri, çoğunlukla belirli bir siyasî amaç doğrultusunda kaleme alındığından, çalışma boyunca, polemik eserleri ile tematik eserleri arasında bir çelişki söz konusu olduğunda tematik eserlerindeki görüşler esas alınmıştır.

Çalışmada Ğazzâlî'nin eserlerinden *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*¹⁰ ve *Mizân* merkeze alınmıştır. Bunlara ilaveten *el-Munkız*, Ğazzâlî'nin kendi kemâl yolcuğunun haritasını sunması yönüyle merkeze alınan bir diğer eser olmuştur. *el-Me'ârif*, *Bidâyetü'l-hidâye*,¹¹ *Kimyâ*, *Zâdü'l-âhire*, *Cevâhiru'l-Ķur'ân ve dürreruhû*,¹² *Eyyuhe'l-veled*, *el-MaĶşâdu'l-'esnâ fi şerhi'l-esmâi'l-husnâ*,¹³ *er-Risâletü'l-ledüniyye*,¹⁴ *Kitâbu mişkâtü'l-envâr*,¹⁵ *Me'âricu'l-Ķuds fi medârici ma'rifeti'n-nefs*,¹⁶ *Fedâ'ih*, *MaĶâşidu'l-felâsife*,¹⁷ *Tehâfüt*, *Mi'yâru'l-'ilm*,¹⁸ *Mihakku'n-nazar*,¹⁹ *el-Ķıstâsü'l-müstakîm*,²⁰ *Fayşalu't-tefriĶa beyne'l-İslâm ve'z-zendeĶa*,²¹ *el-Ķânûnu'l-küllî fi't-te'vil*,²² *İlcâmu'l-'avâm 'an 'ilmi'l-Ķelâm*,²³ *et-Tibru'l-mesbûk* ve *el-İĶtisâd fi'l-i'tikâd*²⁴ başlıklı eserler ise konuyla irtibatları nisbetinde çalışmaya dahil edilmiştir. Bu noktada çalışmada kullanılan bu eserlerin içeriği ve hangi yönleriyle çalışmaya katkı sağladıklarını ifade etmek yerinde olacaktır.

Çalışmada merkeze alınan eserlerin başında gelen *İhyâ*, her biri on ayrı kitaptan oluşan dört ciltten müteşekkil, geniş hacimli ve belli bir ilim dalı ile kayıtlanması mümkün olmayan çok yönlü bir eserdir. Ğazzâlî'nin başyapıtı olarak değerlendirilen eserin ilk cildi, ibadetlerin zâhir yönlerini fikhî boyutuyla ele alan bir

⁸ Sonraki atıflarda bu eser *Tehâfüt* olarak anılacaktır.

⁹ Sonraki atıflarda bu eser *Fedâ'ih* olarak anılacaktır.

¹⁰ Sonraki atıflarda bu eser *İhyâ* olarak anılacaktır.

¹¹ Sonraki atıflarda bu eser *Bidâye* olarak anılacaktır.

¹² Sonraki atıflarda bu eser *Cevâhir* olarak anılacaktır.

¹³ Sonraki atıflarda bu eser *el-MaĶşâdu'l-'esnâ* olarak anılacaktır.

¹⁴ Sonraki atıflarda bu eser *Ledün* olarak anılacaktır.

¹⁵ Sonraki atıflarda bu eser *Mişkât* olarak anılacaktır.

¹⁶ Sonraki atıflarda bu eser *Me'âric* olarak anılacaktır.

¹⁷ Sonraki atıflarda bu eser *MaĶâşid* olarak anılacaktır.

¹⁸ Sonraki atıflarda bu eser *Mi'yâr* olarak anılacaktır.

¹⁹ Sonraki atıflarda bu eser *Mihakku* olarak anılacaktır.

²⁰ Sonraki atıflarda bu eser *el-Ķıstâs* olarak anılacaktır.

²¹ Sonraki atıflarda bu eser *Fayşalu't-tefriĶa* olarak anılacaktır.

²² Sonraki atıflarda bu eser *el-Ķânûn* olarak anılacaktır.

²³ Sonraki atıflarda bu eser *İlcâm* olarak anılacaktır.

²⁴ Sonraki atıflarda bu eser *el-İĶtisâd* olarak anılacaktır.

fıkıh kitabı niteliğindeki; sonraki ciltlerde ibadetlerin bâtin yönlerine yönelerek bir tasavvuf kitabı niteliği kazanmaktadır. *İhyâ*, Gazzâlî'nin veciz şekilde kaleme aldığı, kısaca *Ḳavâ'idü'l-akâid* olarak bilinen *er-Risâletü'l-ḳudsiyye fi ḳavâ'idü'l-akâid* başlıklı kelam risalesini²⁵ içermesi ve farklı kitaplarında kelam meselelerine yer vermesi yönüyle bir kelam kitabıdır. İnsanlar arası ilişkilerin usûl ve inceliklerinden söz ederken bir psikoloji ve sosyoloji kitabı izlenimi vermektedir. Ele aldığı konularla irtibatlı olarak yer verdiği anekdotlar ve tarihî şahsiyetlerin söz ve eserlerine atıflarıyla aynı zamanda bir İslâm tarihi kaynağı niteliğindedir. Eserin her bir kitabında, konuyla ilgili yer verdiği ayet ve hadisleri yorumlama usûlü; bunun yanında *Ḳur'ân*'ı okumak, anlamak, tefsir usûlü ve bir müfessirin bilmesi gerekenler üzerine yazdığı bölümleriyle aynı zamanda bir tefsir ve hadis kitabı olduğu söylenebilir.²⁶

İhyâ hacmi ve derinliği ile, hem çalışmanın odağı olan insanın kemâli meselesine, hem de bu konuyu besleyen çalışmadaki hemen her konuya yer vermesi yönüyle çalışmada merkeze alınan çalışmaların başında yer almaktadır. Özellikle *Kitâbu'l-ilm*, *Kitâbu 'acâ'ibi'l-ḳalb* ve *Kitâbu riyâzeti'n-nefs*'in, çalışmanın temel argümanlarının inşa edilmesinde temel alındığı söylenebilir.

Gazzâlî'nin Bağdat'ta kaleme aldığı eserleri arasında olan *Mîzân*, amelin ölçüsüne dair bir eser olması yönüyle çalışmada merkeze alınan eserler arasındadır. Gazzâlî'nin ahlâka dair görüşlerini takip açısından bu eser *İhyâ*'dan hemen sonra zikredilebilir. Nitekim eserin bazı bölümleri *İhyâ* ile birebir benzerlik göstermektedir.²⁷

²⁵ *İhyâ*'nın ilk cildinin ikinci kitabının üçüncü ve dördüncü babından oluşan bu risale (Bkz. İmâmü'l-Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmu'd-dîn*, thk. Komisyon, 3. b., Beyrut-Lübnan: Dâru'l-minhâc, 1437/2016, C. I, ss. 381-460.), kelama dair özet ve öz bilgi sunması itibariyle *İhyâ*'dan bağımsız olarak da yaygınlık kazanmıştır. Söz konusu risalenin sonunda Gazzâlî, bu kısmın adını *er-Risâletü'l-ḳudsiyye fi ḳavâ'idü'l-akâid* şeklinde not etmekte ve bu kısmı Kudüs'te yazdığını bildirmektedir (*İhyâ*, C. I, s. 380.). Gazzâlî *İhyâ*'nın farklı kitaplarında bazen *er-Risâletü'l-ḳudsiyye* (Örneğin bkz. *İhyâ*, C. I, s. 357.) bazen de *Ḳavâ'idü'l-akâid* (Örneğin bkz. *İhyâ*, C. I, s. 597.) adıyla bu risaleye atıfta bulunmaktadır. *Cevâhir*'de *er-Risâletü'l-ḳudsiyye* (Bkz. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Cevâhiru'l-Ḳur'ân ve dürruhu*, thk. İhyâi't-türasi'l-arabî Encümeni, 6. b., Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedîdî, 1411/1990, s. 21.), *Tehâfüt*'te ise *Ḳavâ'idü'l-akâid* ismiyle anılmaktadır. Gazzâlî *Tehâfüt*'te, bu kitabı filozofların delillerini çürütüp onların tutarsızlıklarını göstermeye hasrettiğini, bundan sonra kaleme alacağı *Ḳavâ'id*'i ise savunma ve isbata hasredeceğini kaydetmektedir. Dolayısıyla *Tehâfüt*'ün “yıkma”, *Ḳavâ'id*'in ise “yapma” kitabı olduğunu ifade etmektedir. (Bkz. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife [Filozofların Tutarsızlığı]*, nşr. & çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu, 3. b., İstanbul: Klasik Yayınları, 2009, s. 46-47.)

²⁶ Gazzâlî'nin kendisi, *İhyâ*'da kullandığı bazı hadislerin zayıf yahut mevzû olduğu iddiaları üzerine *el-İmlâ' fi'r-reddi 'ale'l-İhyâ* adlı eseri yazmıştır. Başta Murtaşâ ez-Zebîdî (ö. 1205/1791) olmak üzere pek çok âlim tarafından şerh edilen *İhyâ*, Gazzâlî'nin kardeşi Muhammed Gazzâlî tarafından tek ciltte *Lübâbu'l-İhyâ* ismiyle özetlenmiştir.

²⁷ Örneğin karşı. Gazzâlî, *İhyâ*, C. I, s. 181-198 & Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Mîzânü'l-amel*, Mısır: Matba'atu kurdîstân el-ilmîyye, 1328/1910, s. 148-168.

Eserin kendi içinde de zaman zaman tekrarların yapıldığı görülmektedir. *Mîzân*'ı bu çalışma özelinde önemli kılan bir diğer yön, eserin nisbeten erken dönemde kaleme alınmış olması yönüyle, Ğazzâlî'nin kemâl düşüncesindeki farklılaşan yönelim ve değişimi yansıtması itibariyledir.

Ğazzâlî'nin otobiyografisi olarak ifade edebileceğimiz *el-Munķız* çalışmanın merkezinde yer alan eserlerdendir. Tezde Ğazzâlî'nin kendi kemâl yolculuğu olarak nitelediğimiz yaşam öyküsü, bu eser temel alınarak inşa edilmiştir. Eseri çalışma açısından değerli kılan, Ğazzâlî'nin eserlerinde teorik anlamda ifade ettiği kemâli, kendi yaşam öyküsündeki kırılmalar üzerinden aktarması ve bu yönüyle eserin, insanın kemâlini pratik boyutuyla ifade ediyor olmasıdır.

Ğazzâlî'nin risale formatında kaleme aldığı eserlerinden biri olan *el-Me'ârif*, eserin sonunda kendisinin de belirttiği gibi *havâşş* için yazılmıştır. Dolayısıyla içeriği yoğun, dili ağır ve kullanılan terimler itibariyle ancak ehil olan kimselerin anlayabileceği niteliktedir. Çalışmada *el-Me'ârif*'e özellikle insanın tabiatı, mizacın yapısı ve öğretim [*te'allum*] meseleleri bağlamında başvurulmaktadır.

Ğazzâlî'nin Arap avam kesimi için kaleme aldığı *Bidâye*'de, temizlik, ibadet ve insanlarla ilişkilerin âdâbı anlatılmaktadır. Farsça mukâbili olan *Zâdü'l-âhira*'ye nisbetle daha ayrıntılı bahisler içeren kitapta, özellikle ibadetlerle ilgili tavsiye edilen nafil ibadetlerin ağır olduğu göze çarpmaktadır. Bu durum çalışmada, Ğazzâlî'nin halkı ibadetle meşgul kılarak kalblerinin halini düzeltme amacına mâtuf olarak değerlendirilmiştir. Çalışmada *Bidâye*, insanın kemâle ulaşma yollarından amelin incelikleri bağlamında faydalanılan eserler arasındadır.

Kimyâ, Ğazzâlî'nin *İhyâ*'da ele aldığı meselelerin bir kısmını aynı bölümlerle sistemi ile Farsça olarak kaleme aldığı eseridir. Çalışmada genellikle *İhyâ*'daki fikirleri desteklemesi yönüyle kullanılmıştır.

Ğazzâlî'nin *Kimyâ*'yı anlayamayan avamdan bazılarının isteği üzerine kaleme aldığı *Zâdü'l-âhira* ise, Arapça olan *Bidâye*'nin Farsça'sıdır.²⁸ Ğazzâlî, bir Müslümanın yaşamının ve ibadetlerinin âdâbını muhtasar şekilde anlattığı bu kitabın sonunda, bunların ahiret yolunun başlangıcı olduğunu, takvanın sırlarına erişmek isteyen kimselerin bu kitaptan sonra *Kimyâ* ve *İhyâ*'yı okuyabileceğini söylemektedir.²⁹ Söz

²⁸ Nitekim Ğazzâlî de bunu eserinde ifade etmektedir. Bkz. Ğazzâlî, *Yolculuk Azığı [Zâdü'l-âhira]*, çev. Muzaffer Özcanoglu, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2015, s. 115.

²⁹ Ğazzâlî, *Yolculuk Azığı [Zâdü'l-âhira]*, s. 191, 207.

konusu dört eser, Ğazzâlî'nin farklı dil ve anlayış seviyesindeki muhataplarına göre yazdığı ve bir müslüman için hayat rehberi olabilecek nitelikte eserlerdir. Bunlardan *İhyâ* Arap *havâşş* kesimi için, *Kimyâ* Fars *havâşş* kesimi için, *Bidâye* Arap avam kesimi için, *Zâdü'l-âhira* ise Fars avam kesimi için kaleme alınmıştır. Çalışmada *Zâdü'l-âhira*'ye ahlâkla ilgili konularda başvurulmuştur.

Ğazzâlî'nin ahiret ilmine yönelik muhtasar şekilde kaleme aldığı eseri olan *Cevâhir*,³⁰ içerdiği konular itibariyle *İhyâ* ve *Kimyâ* ile benzerlik taşımaktadır. Nitekim Ğazzâlî *Mustaşfâ*'nın girişinde bu benzerliği şöyle ifade eder: “(...) Daha sonra ahiret yolunun ilmine ve dinin bâtınî sırlarını bilme ilmine yöneldim ve bu konuda da *İhyâu 'ulûmi'd-dîn* gibi geniş, *Cevâhiru'l-Ķur'ân* gibi kısa ve *Kimyâ-i sa'âdet* gibi orta büyüklükte kitaplar yazdım.”³¹ Ğazzâlî *Cevâhir*'in başında, kişinin kalbini kötü sıfatlardan temizlemesi ve onu iyi sıfatlarla süslemesi üzerine kaleme aldığı eserlerine atıfta bulunarak, bu eserleri hangi amaçlarla ve hangi içerikte yazdığını ifade etmekte, bu yönüyle okuyucuya eserleriyle ilgili bir değerlendirme sunmaktadır. Çalışmada da özellikle bu yönden faydalanılan eser, çalışmadaki diğer eserlerin nisbet ve tarihlendirilmesi bağlamında katkı sağlamıştır.

Ğazzâlî'nin talebelerinden birinin sorduğu sorulara cevap olarak kaleme aldığı risale formatındaki *Eyyuhe'l-veled* amel vurgusu olan bir eserdir. Genel düşüncesinde ilim ile ameli birbirinin tamamlayıcı olarak görmekle birlikte ilmi amele önceleyen Ğazzâlî'nin bu eserde amele yoğun vurgu yapmasının sebebi, kanaatimizce, muhataba göre konuşması bağlamında değerlendirilmelidir. Çalışmada *Eyyuhe'l-veled*, eğitim sürecinin nasıl planlanması gerektiği, eğitici konumundaki kimsenin vasıfları başta olmak üzere Ğazzâlî'nin eğitime dair fikirlerini özlü şekilde sunması itibariyle yol gösterici olmuştur.

³⁰ Burada Ğazzâlî'nin *Kitâbu'l-erba'in fi uşûli'd-dîn* isimli eseri üzerine bir açıklama yapmak yerinde olacaktır. Bu kitap müstakil bir kitap olmayıp, *Cevâhir*'in üçüncü ve son bölümüdür. Ancak Ğazzâlî, *Cevâhir*'in girişinde kitabın muhtevâsından bahsederken, *Cevâhir*'de not ettiği ayetlerden çıkan esasları not ettiği üçüncü bölümün aslında müstakil bir kitap olduğunu ve adının da *Kitâbu'l-erba'in fi uşûli'd-dîn* olduğunu kaydeder. Burada *Erba'in*'i ilim ve amel olmak üzere iki kısma, amel kısmını da zâhir ve bâtın ameller olmak üzere iki kısma ayırdığını söyler. Bâtın ameller de övülen ve yerilen sıfatlar olmak üzere iki kısma; buradaki her kısım da kendi içinde on bölüme ayrılır. Ğazzâlî buradaki toplam kırk aslin Kur'ân'daki tüm önemli bilgileri içerdiğini ve adının da *Kitâbu'l-erba'in fi uşûli'd-dîn* olduğunu söyler (Ğazzâlî, *Cevâhir*, s. 6.). Buradaki sistematik, *İhyâ* ve *Kimyâ*'daki dört ayrı kısım içindeki onar bölümlük tasnifle benzerlik taşır.

³¹ Ğazzâlî, *Mustaşfâ*, çev. Yunus Apaydın, İstanbul: Klasik Yayınları, 2006, C. I, s. 5.

Ġazzâlî'nin bir arkadaşının Allah'ın güzel isimlerini açıklamasını ısrarla istemesi üzerine kaleme aldığı *el-Makşâdu'l-'esnâ*, insanın Allah'ın sıfatları ile ahlâklanarak ona yakınlık kazanabilmesini konu edinen bir kitaptır. Ġazzâlî bu eserde insanın gerçek mutluluğunun Allah'a olan yakınlığı nisbetinde olduğunu vurgular. Bu yönüyle eser, Ġazzâlî düşüncesinde kemâlin ma'rifetullâh ile ilişkisini tahlil ederken ufuk açıcı olmuştur.

Ledün, Ġazzâlî'nin bir arkadaşının isteği üzerine kaleme aldığı risale formatındaki eseridir. Çalışmada bu eser, varlık, nefis, nefis anlamında kullanılan ifadeler ve özellikle *te'allumun* anlamı bağlamında kullanılmıştır. Çalışmanın temel meseleleri bağlamında bu eserde diğer eserlerdeki fikirlerle çelişen bir pasajla karşılaşılmamış olmakla birlikte, eserin Ġazzâlî'ye olan nisbeti literatürde tartışmalı olduğu için ihtiyatlı davranılmış ve diğer eserlerindeki fikirleri desteklemesi ölçüsünde çalışmaya dahil edilmiştir.

Ġazzâlî'nin kendisine sorulan bazı sorulara cevap niteliğinde risale formatında yazdığı *Mişkât*, “Allah göklerin ve yerin nurudur. (...)”³² ayetinin tefsiri mahiyetindedir. Çalışmada bu eser, Ġazzâlî'nin varlık fikri, insanın varoluşu ve yetilerini edinme süreci bağlamında kullanılmıştır.

Me'âric Ġazzâlî'nin metafizik alanla ilgili kaleme aldığı son dönem eserleri arasındadır. Literatürde eserin nisbet tartışmalarının sonuçlandırılmaması sebebiyle - çalışmanın temel meselelerine temas etmesine rağmen- çalışmanın merkezinde yer alan eserler arasına alınmamıştır. Bununla birlikte özellikle insanın ruhî yönüne dair metafizik meselelerde, nefsin kuvvetleri ve nefis anlamında kullanılan ifadeler bağlamında çalışmayı besleyen eserler arasında olmuştur. Ancak söz konusu nisbet tartışması sebebiyle eserdeki fikirler, Ġazzâlî'nin ilgili diğer eserlerini desteklediği ölçüde çalışmaya dahil edilmiştir.

el-Mustazhirî olarak da anılan *Fedâ'ih*, Ġazzâlî'nin Bâtınîliğin reddine dair kaleme aldığı en ayrıntılı eseridir. Bu eser, ilim-amel meselesi ve *ta'lîm* ile öğrenilen ve öğrenilemeyen ilimler hakkında ayrıntılara yer vermesi yönüyle çalışmayı besleyen eserler arasındadır.

³² en-Nûr, 24/35.

Maḳâşid,³³ Ğazzâlî'nin filozofların tutarsızlıklarını ortaya koyduğu eseri *Tehâfüt*'ü yazmadan önce onların iddialarının ne olduğunu kaleme aldığı ve bu şekilde kendi felsefe bilgisini de ortaya koyduğu eseridir. Burada filozofların görüşlerini doğru yahut yanlış şeklinde herhangi bir yorumda bulunmadan sunar.³⁴ Dolayısıyla bu kitap, Ğazzâlî'nin kendi fikirlerini yansıtmadığı için tezimizin temel kaynakları arasında bulunmamaktadır. Bununla birlikte Ğazzâlî'nin kemâl düşüncesinin, Meşşâî felsefenin İslâm dünyasındaki önde gelen temsilcileri Fârâbî ve İbn Sînâ'dan ne ölçüde etkilendiğini tespit noktasında fikir sunması yönüyle çalışmaya dahil edilmiştir.

Ğazzâlî'nin filozofların tutarsızlıklarını ortaya koyduğu eseri *Tehâfüt*, bir polemik eseri olması yönüyle çalışmanın merkezinde yer alan eserlerden olmamakla birlikte, Allah'ın kemâli ve kemâlin elde edilmesinde ilim-amel ilişkisi bağlamında çalışmada başvurulan eserler arasındadır.

Mi 'yâr, Ğazzâlî'nin mantığa dair kaleme aldığı eseridir. Ğazzâlî, *Tehâfüt*'ün anlaşılması için gerekli mantık bilgisini *Mi 'yâr*'da anlatacağını;³⁵ hatta bu kitabı *Tehâfüt*'ün eki gibi kaleme alacağını kaydeder.³⁶ *Mi 'yâr*'ın başında da bu kitabı kaleme almasının sebeplerinden birinin, *Tehâfüt*'te kullandığı bazı terimleri açıklamak olduğunu ifade eder.³⁷ Bu çalışma özelinde de eser, içinde yer alan tanım kitabı ile çalışmaya katkı sağlamıştır.

Ğazzâlî'nin kıyas çeşitlerini, ayetlerden örnekler sunarak anlattığı *el-Ḳıstâs*, mantık ilmini kullanarak Bâtînîlerin iddialarını çürütmek için kaleme aldığı eseridir. Dolayısıyla bir polemik eseri olduğu söylenebilir. Ğazzâlî bu kitapta, yolculuklarından birinde karşılaştığı bir Bâtînî ile –kendi deyimiyile *ehli ta'lim*'den olan biriyle- yaptığı konuşmayı, soru-cevap tarzında sunar. Eserin muhatabı, *havâşş* olan kesimdir.

³³ *Maḳâşid*, literatürde *Tehâfüt*'ün girişi olarak kabul edilmektedir. Eserin tahkikli neşrini yapan Süleyman Dünya, neşrin başında bu eseri *Tehâfüt*'ün mukaddimesi ön adıyla sunar. Ğazzâlî de eserin başında filozofların iddialarını ayrıntılarıyla ortaya koymadan onları eleştirmek doğru olmayacağı için bu eseri kaleme aldığını (İmâmu'l-Ğazzâlî, *Maḳâşidu'l-felâsife*, thk. Süleyman Dünya, Mısır: Dâru'l-ma'ârif, 1961, s. 31.) ve adını zikretmese de bu kitaptan sonra filozofların doğru olmayan fikirlerini ortaya koyacağı bir eser yazacağını müjdelere (*Maḳâşid*, s. 32.). Hakkında bilgi sahibi olmadığı mesele üzerine fikir üretmekten kaçınan Ğazzâlî, *el-Munḳız*'da bir mezhebi anlamadan ve özüne vakıf olmadan onu reddetmeyi “cahillik” olarak nitelendirir. Bkz. *el-Munḳız*, s. 179.

³⁴ Bkz. Ğazzâlî, *Maḳâşid*, s. 32.

³⁵ Ğazzâlî, *Tehâfüt*, s. 13.

³⁶ Ğazzâlî, *Tehâfüt*, s. 127.

³⁷ Ebû Hâmid el-Ğazzâlî, *Mi 'yâru'l-ilm* [İlmin Ölçütü], çev. Ali Durusoy, Hasan Hacak, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, s. 31.

Çalışmada bu eser, Ğazzâlî'nin *ta'limi* kullandığı bağlamlar çerçevesinde yapılan tartışmayı beslemesi yönüyle kullanılmıştır.

Fayşalu't-tefrika isimli eseri Ğazzâlî, hangi durumlarda tekfirin mümkün olduğunu izah etmek³⁸ için kaleme almıştır. Burada farklı fırkaların, farklı tevil anlayışlarından neşet ettiğini söyler. Çalışmada bu eser, yalnızca *taklîd* meselesi bağlamında kullanılmıştır.

el-Kânûn, Ğazzâlî'nin kendisine sorulan imanla ilgili bazı ayet ve hadislerin nasıl anlaşılacağına ilişkin sorulara³⁹ verdiği cevaplardan oluşan, risale formatında yazılmış bir eserdir.⁴⁰ Risalenin önemi, Ğazzâlî'nin risalenin sonlarına doğru, “şeytanın kemikle beslendiği”nden yahut “havz ve berzahla ilgili hadislerin anlamı”nı açıklamasını isteyen sorulara cevap olarak, “bu sorunun cevabını verebilmek için derin bir hadis bilgisi gerektiği, hâlbuki kendisinin hadis bilgisinin zayıf olduğu”nu itiraf etmesidir.⁴¹ Bu kayıt, hem Ğazzâlî'nin kalemindeki titizliği, hem de ilmî bir konuyu kayıt altına alırken gösterilmesi gereken hassasiyete işaret etmesi yönüyle önemlidir. Çalışmada bu eser, onun hadis ilmindeki zayıflığının delili ve taklit hususundaki görüşleri ile sınırlı olarak kullanılmıştır.

İlcâm Ğazzâlî'nin Allah'ın zâtı ve sıfatlarıyla ilgili müteşabih ayet ve hadislerin nasıl anlaşılmasıyla ilgili olarak kaleme aldığı eseridir. Burada halkın ve kendisini ma'rifetullâha erişmeye adayanlar hariç tüm âlimlerin tevilden mutlak surette uzak durması gerektiğini⁴² ifade eder. Çalışmada taklit meselesi ile sınırlı olarak kullanılmıştır.

³⁸ Bu noktada Ğazzâlî'nin kolayca tekfir etme taraftarı olmadığı ifade edilmelidir. Söz gelimi bu eserde kelime-i şahadet getiren ve buna zıt davranışlar göstermeyen kimseye söz söylemekten kaçınmak gerektiğini ifade eder. Bkz. Ebû Hâmid el-Ğazzâlî, *Fayşalu't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeke*, tsh. Mustafa el-Kabânî ed-Dimeşkî, Mısır: Matbaatu't-türkî, 1319/1901, s. 56.

³⁹ Muhammed Abdü'nun tespitine göre risaledeki sorular, Ğazzâlî'nin uzlet sonrası Bağdat'a geri döndüğü 490/1097 yılının yaz aylarında kendisiyle tanışıp öğrencisi olan Endülüslü Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) tarafından Ğazzâlî'ye sorulmuştur. Bkz. Muhammed Abdü (nşr.), *Ecvibetü'l-Ğazzâlî 'an es'ileti İbni'l-'Arabî*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 2012, s. 7-44'den aktaran Mahmut Kaya, M. Cüneyt Kaya, “Giriş”, *Kelâm ve Halk*, nşr. & çev. & inc. Mahmut Kaya, M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2018, s. 18.

⁴⁰ Söz konusu soruların amel ile değil, bilgiyle ilgili olması, Ğazzâlî'nin bu sorulara kerhen cevap vermesine sebep olmuştur. Nitekim risalenin başında, bu tür soruların cevaplarının kişinin dünya hayatına bir katkı sağlamayacağından dolayı cevaplamayı tercih etmeyeceği sorular olduğunu bildirir. Ancak yine de soran kişiye yardımcı olmak için fikirlerini ifade eder.

⁴¹ Ğazzâlî, “*el-Kânûnu'l-küllî fi't-te'vil*”, *Kelâm ve Halk*, nşr. & çev. & inc. Mahmut Kaya, M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2018, s. 115.

⁴² Ğazzâlî, “*İlcâmu'l-'avâm 'an 'ilmi'l-keîlâm*”, *Kelâm ve Halk*, nşr. & çev. & inc. Mahmut Kaya, M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2018, s. 44.

Ğazzâlî'nin yönetici konumunda olan kimselere yönelik öğütlerine yer verdiği Farsça eseri *Naşîhatü'l-mülûk*, bir talebesi tarafından *et-Tibru'l-mesbûk* ismiyle Arapça'ya çevrilmiştir. Zaman içinde *et-Tibru'l-mesbûk*, *Naşîhatü'l-mülûk*'den daha çok yaygınlık kazanmıştır. Eserdeki öğütler, sahabelerin ve halifelerin yöneticilikle ilgili uygulamalarına dair anekdotlar üzerinden verilmektedir. Dolayısıyla eserde, Ğazzâlî'nin konuyla ilgili kendi özgün fikirleri azınlıktadır. Çalışmada bu eser direk olarak kullanılmamış, Ğazzâlî'nin ahlâkî duruşunu anlamak açısından faydalanılmıştır.

el-İktisâd, Ğazzâlî'nin ehli sünnet inancını güçlendirmek için kaleme aldığı bir kelim kitabıdır. Ehli Sünnet çizgisi dışında kalan kelim ekollerinin görüşlerini inceleyerek iddialarını çürütmesi yönüyle bir polemik eseri olarak değerlendirilebilir. Çalışmada sınırlı konuda bu esere başvurulmuştur.

Çalışmada kullanılan Ğazzâlî eserlerinin değerlendirmesi bu şekilde yapıldığında göre, çalışmanın sac ayaklarını oluşturan temel disiplinler, çalışmanın yöntemi açısından ele alınmalıdır. Çalışmada Ğazzâlî'nin kemâl fikri, İslâm dünyasında tebârüz eden üç ilmin bakış açıları ışığında okunmuştur: (i) Nefs teorisi ve amelî nefsin kuvvetleri bağlamında *İslâm felsefesi*; (ii) fiillerin zâtî değerinin olup olmaması ve irade bağlamında *kelâm*; (iii) her insanın kemâl yolculuğunun biricikliği bağlamında *tasavvuf* düşüncesi. Söz konusu üç disiplin, kemâlin eğitim bağlamında nasıl anlaşılması gerektiği hususunda yol gösterici olmuştur. Bu bağlamda, Ğazzâlî düşüncesine etkisi müsellem olan Fârâbî [Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türkî (ö. 339/950)] ve İbn Sînâ [Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ (ö. 428/1037)] başta olmak üzere Meşşâî felsefenin önde gelen İslâm filozoflarının ve Sünnî tasavvuf geleneğinin önemli isimlerinden Hâris el-Muhâsibî [Ebû Abdillâh Hâris b. Esed el-Muhâsibî el-Anezî (ö. 243/857)]⁴³, Cüneyd-i Bağdâdî [Ebu'l-Kâsım Cüneyd b. Muhammed el-Hazzâz el-Kavârîrî (ö. 297/909)], Ebû Tâlib el-Mekkî [Ebû Tâlib

⁴³ Ğazzâlî *İhyâ*'da Muhâsibî'den alıntılar yaparak onun muamele ilminde en âlim kimse olduğunu kaydeder. Bkz. Ğazzâlî, *İhyâ*, C. VI, s. 223. *İhyâ*'da geniş şekilde yer bulan, kişinin kendisini tanıması ve bu sayede muhtemel kalp hastalıklarına karşı teyakkuzda olması, başta riyâ olmak üzere ucb, kibir, hased gibi kalp hastalıkları ile ilgili bahislerdeki vurgularda, Muhâsibî'nin *er-Ri'âye*'sinden izler bulmak mümkündür. Bkz. el-Muhâsibî, *er-Ri'âye*, çev. Şahin Filiz, Hülya Küçük, İstanbul: İnsan Yayınları, 1998, s. 289-587. İbn Haldun'un *Muqaddime*'sindeki tesbitine göre, Muhâsibî'nin *er-Ri'âye*'sinde tasavvuf için takva ve nefis muhasebesi esas alınmış, Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'sinde sûfîlerin âdâbıyla mânevi zevk ve vecd halleri üzerinde durulmuş, Ğazzâlî'nin *İhyâ*'sında ise bu iki eserdeki yaklaşımlar birleştirilmiştir. Bkz. Mustafa Çağrı, *Ğazzâlî'ye Göre İslâm Ahlakı*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013, s. 35.

Muhammed b. Alî b. Atıyye el-Mekkî el-Acemî (ö. 386/996)]⁴⁴ ve Râgıb el-İsfahânî [Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî (ö. 5./11.yüzyılın başları)]'nin⁴⁵ eserlerinin Ğazzâlî'nin insana bakışı ve kemâl kavrayışını anlama hususunda bir bakış açısı sağladığı ifade edilmelidir. Ğazzâlî genellikle İslâm filozoflarına atıfta bulunmaktan imtinâ etse de; el-Mekkî'nin *Ķûtu'l-Ķulûb*'ünü, Hâris el-Muhâsibî'nin kitaplarını, Cüneyd-i Bağdâdî, Şiblî ve Bâyezît-i Bistâmî gibi tasavvuf erbablarının eserlerini okuduğunu belirtir.⁴⁶ Onun gerek İslâm felsefesi gerekse tasavvuf

⁴⁴ Literatürde Ğazzâlî'nin özellikle *İhyâ*'yı kaleme alırken *Ķûtu'l-Ķulûb*'ten oldukça istifade ettiğine dair yaygın bir kanaat vardır. Ğazzâlî de *İhyâ*'nın *Ķitâbu't-tevbe*'sinde Ebû Tâlib el-Mekkî'den aldığını ifade ettiği rivayetlere yer verir. (Bkz. Ğazzâlî, *İhyâ*, C. VII, s. 63.) *Kimyâ*'da ise Mekkî'nin *Ķûtu'l-Ķulûb*'unu ismen zikrederek bu esere atıfta bulunur. (Bkz. Ğazzâlî, *Kimyâ*, C. II, s. 713.) Demirli'ye göre *İhyâ* mufassal bir *Ķûtu'l-Ķulûb*'tür (Bkz. Ekrem Demirli, "Ğazzâlî ve Tasavvuf", *Ğazzâlî Komuşmaları*, yay. haz. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2012, s. 279.). Ormsby, çalışmasında odaklandığı Ğazzâlî'nin "mümkün dünyaların en iyisi" ifadesinin benzerine el-Mekkî'nin eserinde de rastlandığını belirtmekte; ayrıca *Ķûtu'l-Ķulûb*'un *İhyâ*'nın yazılışında Kuşeyrî ve Muhâsibî'nin eserleriyle birlikte Ğazzâlî'nin kullandığı en gözde tasavvufî kaynak olduğunu söyler (Bkz. Eric Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde 'İlahi Adalet' (Teodise) Sorunu*, çev. Metin Özdemir, Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2001, s. 52.). Eserin takdiminde de bu hususla ilgili iddialar yer almaktadır. (Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Ķûtü'l-Ķulûb [Kalplerin Azığı]*, çev. Yakup Çiçek, Dilaver Selvi, 5. b., C. I, İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014, s. 68-71.) Kanaatimizce Ğazzâlî, özellikle *İhyâ*'da kullandığı hadis ve tarihî anekdotlar anlamında *Ķûtu'l-Ķulûb*'tan istifade etmiştir; ancak *İhyâ* ile *Ķûtu'l-Ķulûb* arasında belirgin farklılıklar bulunmaktadır. Öncelikle *İhyâ*'nın kurgusu ve konuların ele alınış sistemi *Ķûtu'l-Ķulûb*'tan bütünüyle farklıdır. Ğazzâlî eserine her müslüman için farz olan ibadet ve durumlar ile başlayıp belli bir düzen dahilinde kişinin kalp hastalıkları ve bunların giderilmesi meselelerini ele alırken; el-Mekkî başlangıçta nafîle ibadet ve zikirlerle başlamakta ve tasavvuf yolunun usûlleri ile devam etmektedir. Farz ibadetlere ayırdığı kısım, eserin ikinci yarısında yer almaktadır. Ayrıca iki eserin temel görüşleri arasında da farklılıklar bulunur. Söz gelimi el-Mekkî, sûfî vasfını eserine yansıtarak halvet/uzleti tavsiye etmekte ve zorunlu bir durum olmadıkça insanlar arasına karışmayı doğru bulmamaktadır (Bkz. *Ķûtu'l-Ķulûb*, C. I, s. 392-402.). Halbuki Ğazzâlî için uzlet, kişinin kemâl yolculuğunda yalnızca sınırlı süre başvurduğu bir içe dönüş halidir. Ona göre insan insanla imtihan olmakta ve bu imtihanlarla baş ederek kemâl bulma yolunda ilerlemektedir. Bazı kimseler için uzletin bazı kimseler için ise insanlar arasına karışmanın daha üstün olduğunu belirten Ğazzâlî (Bkz. İmam Gazâlî, *Kimyâ-yı Sa'âdet [Mutluluğun Formülü]*, çev. Ali Arslan, İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2004, C. I, s. 362.), kişi insanlarla bir aradayken kendisine ahirette faydalı olacak işlerle meşgul olamıyorsa uzlete çekilmesi gerektiğini söyler (Bkz. *Bidâye*, s. 93-94.). Bununla birlikte meseleyi *İhyâ*'da çok boyutlu olarak ele alarak, insanlar arasına katılmanın faydalarından söz etmekte (Bkz. *İhyâ*, C. IV, s. 317.) ve kişinin uzlet halinde mahrum kalacağı faydalı halleri sıralamaktadır (Bkz. *İhyâ*, C. IV, s. 299.). Ona göre ahlâkını düzeltmeyen ve şehvetleri hususunda şeriâtın sınırlarına uyamayan kimseler için insanların arasında bulunmak, uzletten daha hayırlıdır (Bkz. *İhyâ*, C. IV, s. 307.). Zira kişi, çevresindekilerin eziyetlerine tahammül ederek ahlâkını düzeltebilir. Dolayısıyla iki eser arasındaki benzerlik hususunda daha net ifadelerden söz edebilmek için derinlikli çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

⁴⁵ Ğazzâlî *el-Munkız*'da eserlerini okuduğunu söylediği sûfiler arasında el-İsfahânî'nin adını zikretmese de literatürde Ğazzâlî'nin kendisinden etkilendiği, hatta onun *ez-Zerî'a ilâ mekârimi's-şerî'a* isimli eserini yanından ayırmadığına dair rivayetler söz konusudur. Bkz. Ebu'l-Yezîd Ebû Zeyd el-Acemî, "Râgıb İsfahânî ve 'Zerî'a' Kitabının Önemi", *Erdemli Yol [ez-Zerî'a ilâ mekârimi's-şerî'a]*, thk. & inc. Ebu'l-Yezîd el-Acemî, çev. Muharrem Tan, 2. b., İstanbul: İz Yayıncılık, 2010, s. 25, 47, 53; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Ahlakî Aklı [el-'Aklü'l-ahlâkiyyü'l-'arabî]*, çev. Muhammed Çelik, İstanbul: Mana Yayınları, 2015, s. 727, 749-750.

⁴⁶ Ğazzâlî, *el-Munkız*, s. 240-246.

düşüncesi bağlamında istifade ettiği kaynakları tespit etmek, tezde odaklandığımız düşüncesini berraklaştırma noktasında kayda değer katkı sağlamıştır.

Ğazzâlî'nin farklı ilim dallarında eserler kaleme almış olması, kemâl fikrini farklı boyutlarıyla ortaya koyma olanağı sağlarken, yöntem açısından özellikle terminoloji takibinde fazladan dikkat gerektirmiştir. Şöyle ki Ğazzâlî'nin kullandığı bir kavramın, felsefi bir eserdeki anlamı ile tasavvufi bir eserdeki anlamı birbirinden farklı olabilmektedir. Bu sebeple çalışmada, aynı kavramın farklı ilmî disiplinler içindeki bağlamsal anlamlarını takip edebilmek için, eserlerin yazılış amacı, biliniyorsa yazıldığı dönem ve irtibatlı olduğu ilmî disiplin göz önünde bulundurularak kavramlara anlam vermeye âzamî dikkat edilmiştir.

Çalışmanın yöntemi bağlamında dile getirilmesi gereken son husus ise, şekilsel yazım özellikleri ile ilgilidir. Çalışmada Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (U. Ü. SBE) tez yazım kılavuzunda yer almayan yazım, tahkik ve transliterasyon kuralları söz konusu olduğunda, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM)'ın benimsediği yazım esasları tercih edilmiştir.

5. LİTERATÜR

Bu bölümde çalışmanın ait olduğu literatür Ğazzâlî'nin kemâl yolculuğu olarak adlandırdığımız entelektüel biyografisi, çalışmada kullanılan Ğazzâlî eserlerinin nisbeti ve çalışmanın konusu bağlamındaki ikincil kaynaklar hakkında olmak üzere üç bölümde değerlendirilmektedir.

5.1. ĞAZZÂLÎ'NİN ENTELEKTÜEL BİYOGRAFİSİNE DAİR LİTERATÜR

Ğazzâlî'nin hayatı ve ilmî kişiliği konusunda ilk başvuru kaynakları İbn Asâkir (ö. 581/1176)'in *Târîhu Dimeşk*'i, İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1201)'nin *el-Muntazam fi târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*'i,⁴⁷ İbnu'l-Esîr (ö. 636/1239)'in *el-Kâmil fi't-târîh*'i, İbn Hallikân (ö. 681/1282)'in *Vefayâtü'l-a'yân*'ı, ez-Zehebî (ö. 748/1348)'nin *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*'sı, Tâcuddîn es-Subkî (ö. 771/1370)'nin *Tabakâtu's-şâfi'iyyeti'l-kübrâ*'sı,⁴⁸ İbn Kesir (ö. 774/1373)'in *el-Bidâye ve'n-nihâye*'si ve Taşköprülüzade (ö.

⁴⁷ Sonraki atıflarda bu eser *el-Muntazam* olarak anılacaktır.

⁴⁸ Sonraki atıflarda bu eser *Tabakât* olarak anılacaktır.

962/1365)'nin *Miftâhu's-sa'âde*'si gibi erken dönem tarih ve tabakât kitaplarıdır. Bu kitaplardaki bilgiler birarada değerlendirildiğinde, Ğazzâlî'nin hangi tarihte, nerede, kimlerle ve ne ile meşgul olduğu hususlarında farklı bilgiler ortaya çıkmaktadır.

Subkî'nin Şâfiî âlimlerin biyografilerini kaleme aldığı *Tabakât*'ı, ilgili diğer eserlerin çoğunun referansı durumundadır.⁴⁹ Bu eserde Ğazzâlî'nin Nişabur'da olduğu dönemde onunla birlikte İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085)'nin⁵⁰ talebesi ve onun gençlik yıllarının yakın şahidi olan Abdülgâfir el-Fârisî (ö. 529/1134)'nin kendisine dair kişisel gözlemleri de yer alır. Murtaza ez-Zebidî (ö. 1205/1791)'nin *İhyâ*'ya yazdığı şerhin başına eklediği Ğazzâlî'nin hayatını anlatan kısım, büyük ölçüde Subkî'nin *Tabakât*'ına dayanıyor olsa da onun biyografisine dair başvuru kaynakları arasında sayılabilir.⁵¹ Modern döneme gelindiğinde ise MacDonald'ın kaleme aldığı makale, özellikle Batı düşünce geleneğinden gelen araştırmacıların öncelikli referansı durumundadır.⁵²

Çalışmada Ğazzâlî'nin *kemâl yolculuğu* olarak nitelediğimiz entelektüel biyografisi, otobiyografisini kaleme aldığı *el-Munķız* isimli eseri merkeze alınarak inşa edilmektedir. Bununla birlikte *el-Munķız*'ın yazılma amacı, Ğazzâlî'nin kendi hayatını ayrıntılarıyla paylaşmak olmadığından, bu eserden ayrıntılı bir hal tercemesi ortaya koymak mümkün değildir. Çalışmada, metnin bütünlüğünü sağlamak için yaşam öyküsündeki boşluklar, Subkî'nin *Tabakât*'ındaki bilgiler öncelenerek tamamlanmaktadır. Ğazzâlî'nin hayatının ayrıntılarına yer veren diğer eserler arasından *Tabakât*'ın öncelenme sebebi, bu husustaki diğer eserlerin büyük ölçüde dayandığı kaynağın *Tabakât* olmasıdır.

Çalışmanın amacı Ğazzâlî'nin biyografi ve kişisel özelliklerini ayrıntılarıyla ortaya koymak olmadığından, çalışmada onun hayatının kronolojisine dair ayrıntılara yer verilmemektedir. Onun kemâl yolculuğu bağlamındaki entelektüel biyografisinin *el-Munķız*'daki kendi ifadeleri doğrultusunda aktarılma tercihinin iki sebebi bulunmaktadır:

⁴⁹ İlgili eserde Ğazzâlî'ye ayrılan bölüm için bkz. Tacuddîn es-Subkî, *Tabakâtu's-şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, thk. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, Mahmûd Muhammed Tanâhî, Kahire: Matbaatü İsa el-Babi el-Halebî, 1964, C. VI, ss. 191-389.

⁵⁰ Künyesi: Ebu'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâi en-Nîsâbüri

⁵¹ Murtaza ez-Zebidî, *İthâfu's-sâdeti'l-muttakîn bi-şerhi İhyâi 'ulûmi'd-dîn*, [y.y.]: Dâru'l-Fikr, [t.y.], C. I, s. 6-51.

⁵² Duncan B. MacDonald, "The Life of al-Ghazzâlî, with Especial Reference to His Religious Experiences and Opinions", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 20 (1899), ss. 71-132.

Birincisi tarih yazımı ile ilgilidir. Bilindiği gibi her tarih kitabı, müellifinin perspektifinin yanında, rivayet ettiği anlatıların sahiplerinin de perspektiflerini yansıtır. Söz gelimi Ğazzâlî gibi gerek ilmî gerekse siyasî açıdan güçlü birinin, farklı görüşteki müelliflerce birbiriyle taban tabana zıt iki ayrı biyografisi pekâlâ kaleme alınabilir. Bununla beraber kanaatimizce kişinin kemâl yolculuğunun diğer insanlara aşikâr olan bir yönü olsa da, zâhir olmayıp kişinin kendinde saklı kalan yönü daha ağır basmaktadır. Bu yön, başkalarının gözlemlenip aktarılamayacağından, burada kişinin hayatıyla ilgili kendi anlatılarının temel alınması daha sağlıklı olacaktır. *İkinci* sebep ise, bazı Batılı kaynaklarda kaydedildiği gibi⁵³ Ğazzâlî'nin *el-Munkız*'daki amacının kendi hayatıyla ilgili algıyı yönlendirmek olduğu iddiasına katılmamızdır.

5.2. ĞAZZÂLÎ ESERLERİNİN NİSBETİNE DAİR TARTIŞMALAR

Ğazzâlî eserlerinin nisbeti ile ilgili çalışmaların çoğunun Batılı müelliflere ait olduğu söylenebilir. Ğazzâlî eserlerinin kataloglanması ve tarihlendirilmesi konusunda farklı yöntemler kullanılarak yapılan ilk çalışmalar Duncan B. Macdonald,⁵⁴ Maurice Bouyges,⁵⁵ Carl Brockelmann,⁵⁶ W. Montgomery Watt,⁵⁷ George F. Hourani,⁵⁸ Hava Lazarus-Yafeh⁵⁹ ve Abdurrahman Bedevî⁶⁰ tarafından yapılmıştır. Bu çalışmalarda bazen birbirine paralel, bazense özgün yöntemler kullanılarak Ğazzâlî'nin eserlerinin

⁵³ Bu fikri paylaşan Griffel'in argümanları ve bu konuyla ilgili Batılı literatür için bkz. Frank Griffel, *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology*, New York: Oxford University Press, 2009, s. 9, 20-21. Söz konusu argümanları eleştiren ve bizimle aynı görüşü paylaşan Abu-Sway'ın ilgili çalışması için bkz. Mustafa Mahmoud Abu-Sway, "al-Ghazâlî's 'Spriritual Crisis' Reconsidered", *al-Shajarah: Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC)*, Vol. 1, No. 1-2 (1996), ss. 77-94.

⁵⁴ Macdonald, a.g.m.

⁵⁵ Bkz. Maurice Bouyges, *Essai de Chronologie des Oeuvres de al-Ghazali*, ed. Michel Allard, Beyrut: Imprimerie Catholique, 1959.

⁵⁶ Bkz. Carl Brockelmann, *History of the Islamic Peoples*, çev. Joel Carmichael, Moshe Perlmann, New York: Capricorn Books, 1960, s. 174-175. Eserin orjinali için bkz. Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur – Supplementbände (GAL Suppl.)*, 3 Vols., Leiden: Brill, 1937-1942. Eserin ikinci baskısı iki cilt şeklinde yayımlanmıştır. Bkz. Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur (GAL)*, 2. b., 2 Vols. Leiden: Brill, 1943-1949.

⁵⁷ Bkz. W. Montgomery Watt, "The Authenticity of the Works Attributed to al-Ghazâlî", *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, No. 1/2 (Nisan 1952), ss. 24-45; W. Montgomery Watt, "The Study of Ghazâlî", *ORIENS*, Vol. 13/14, 1960/1961, ss. 121-131.

⁵⁸ Bkz. George F. Hourani, "The Chronology of Ghazâlî's Writings", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 79, No. 4 (Ekim-Aralık 1959), ss. 225-233. Hourani bu çalışmayı 1984'ten yılında gözden geçirerek tekrar yayımlamıştır. Bkz. George F. Hourani, "A Revised Chronology of Ghazâlî's Writings", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 104, No. 2 (Nisan-Haziran 1984), ss. 289-302.

⁵⁹ Bkz. Hava Lazarus-Yafeh, "Philosophical Terms as a Criterion of Authenticity in the Writings of al-Ghazzâlî", *Studia Islamica*, S. 25 (1966), ss. 111-121.

⁶⁰ Bkz. Abdurrahman Bedevî, *Mü'ellesâtü'l-Ğazzâlî*, 2. b., Kuveyt: Vekâletü'l-matbûât, 1977. Sonraki atıflarda bu eser *Mü'ellesât* olarak anılacaktır.

nisbetiyle ilgili bilgiler sunulur. Bouyges'in çalışmasında Ğazzâlî'ye nisbet edilen 404 eserden söz edilirken, Bedevî'nin çalışmasında 450 eserin adı geçer.

Watt'ın çalışması büyük ölçüde Macdonald'ın çalışmasına⁶¹ dayanır. Nitekim çalışmasının sonunda Macdonald'ın nisbetle ilgili görüşlerini kaydeder. Buna göre *Ledün* Ğazzâlî'ye ait olmayan,⁶² *Mîzân* Ğazzâlî'ye aidiyeti şüpheli olan,⁶³ *Bidâye* ve *Mişkât* ise bazı bölümleri Ğazzâlî'ye ait olmayan⁶⁴ eserlerdir. Watt'ın kendisi ise, *Ledün* ve *Mîzân*'ın Ğazzâlî'ye ait olmadığını; çok emin olmamakla birlikte *Me'âric*'in de Ğazzâlî'ye ait olmayabileceğini; *Bidâye* ve *Mişkât*'ın ise bazı bölümlerinin Ğazzâlî'ye ait olmadığını kaydeder.⁶⁵ Bununla birlikte Watt, *Mişkât*'ın nisbeti konusunda daha önce kaleme aldığı makalesinde, eserin son bölümünün sahte olduğunu iddia etmekte, geri kalan kısmın ise otantikliğini kabul etmektedir.⁶⁶

Hourani, Ğazzâlî eserlerinin kronolojisine yer verdiği iki makalesinden ikincisinde, çalışmada kullanılan Ğazzâlî eserlerinin kronolojisini şu sıra ile verir: *Maķâşid*, *Tehâfüt*, *Mî'yâr*, *Mihakk*, *Fedâ'ih*, *el-İktisâd*, *Mîzân*, *İhyâ*, *Eyyuhe'l-veled*, *Maķşâdu'l-esnâ*, *Bidâye*, *Cevâhir*, *Mişkât*, *el-Kıstâs*, *Fayşalu't-tefriķa*, *Kimyâ*, *Naşihatü'l-mülük*, *el-Munķız*, *Mustaşfâ*, *İlcâm*.⁶⁷ Hourani, her iki makalesinde de çalışmada kullanılan *el-Me'ârif*, *Ledün* ve *Me'âric*'i zikretmez.

Lazarus-Yafeh ise eserlerin Ğazzâlî'ye nisbetini tespit etmede yukarıda zikredilen çalışmalardan farklı bir yöntem geliştirmiştir. Bu yöntem, Ğazzâlî'nin kullandığı *'ukûl*, *'aklu küllî*, *nefsu külliye*, *'aklu fa'âl*, *'aklu heyûlânî*, *madde* gibi felsefî terimlerin takibine dayanır.⁶⁸ Lazarus-Yafeh, -çalışmamız kullanılan eserlerden- *Ledün*, *Me'âric* ve *el-Me'ârif* te bu kavramların kullanıldığını,⁶⁹ fakat içerik ve dil açısından bu eserlerin Ğazzâlî'ye ait olma ihtimalinin zayıf olduğunu; bunların hem Ğazzâlî'nin diğer otantik eserlerinden hem de İbn Sînâ gibi filozofların eserlerinden kopyalanmış olabileceğini iddia eder.⁷⁰ Bunun yanında Watt'ın çalışmasına da atıf yaparak, *Mişkât*'ın son bölümünde kullanılan Neoplatonik içeriğin Ğazzâlî'nin benzer konulardaki diğer

⁶¹ Bkz. Macdonald, a.g.m.

⁶² Watt, "The Authenticity of the Works Attributed to al-Ghazâlî", s. 33-34.

⁶³ Watt, "The Authenticity of the Works Attributed to al-Ghazâlî", s. 38-40.

⁶⁴ Watt, "The Authenticity of the Works Attributed to al-Ghazâlî", s. 40-42.

⁶⁵ Watt, "The Authenticity of the Works Attributed to al-Ghazâlî", s. 30.

⁶⁶ W. Montgomery Watt, "A Forgery in al-Ghazâlî's 'Mishkât'?", *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, No. 1 (Nisan 1949), ss. 5-22.

⁶⁷ Bkz. Hourani, "A Revised Chronology of Ghazâlî's Writings", ss. 289-302.

⁶⁸ Bkz. Lazarus-Yafeh, a.g.m., s. 111-112.

⁶⁹ Lazarus-Yafeh, a.g.m., s. 114-115.

⁷⁰ Lazarus-Yafeh, a.g.m., s. 115-116.

çalışmaları ile uyuşmadığı gerekçesiyle bu eserin Ğazzâlî'ye ait olmadığı kaydeder.⁷¹

Bedevî'nin *Mü'ellefât*'ı,⁷² eserlerin nisbetiyle ilgili literatürdeki çoğu kaydı ihtivâ etmesi yönüyle dikkate alınması gereken bir eserdir. Bu eserde Bedevî, Ğazzâlî'ye nisbet edilen eserleri yedi kısma ayırarak, *birinci* kısımda Ğazzâlî'ye aidiyeti kesin olan eserleri, *ikinci* kısımda Ğazzâlî'ye aidiyeti şüpheli olan eserleri, *üçüncü* kısımda ise Ğazzâlî'ye ait olmayan eserleri sıralar. Bu eser temel alındığında, *Me'âric* dışında çalışmada kullanılan tüm eserlerin Ğazzâlî'ye olan nisbeti kesindir. *Me'âric* ise şüpheli eserler arasındadır.⁷³ Ona göre diğer çalışmalarda nisbet konusunda farklı görüşler sunulan *el-Me'ârif*,⁷⁴ *Ledün*⁷⁵ ve *Mişkât*'in⁷⁶ Ğazzâlî'ye olan nisbeti kesindir.

Ğazzâlî eserlerinin nisbeti konusundaki çalışmalar tezde kullanılan eserler bağlamında değerlendirildiğine göre zikredilen bazı çalışmalarda nisbeti sorunlu olarak görülen *el-Me'ârif*, *Me'âric*, *Ledün* ve *Mişkât*'ın teze neden dahil edildiği meselesine geçilebilir.⁷⁷ Öncelikle şu ifade edilmelidir ki bu eserlerin hiçbiri çalışmanın merkezine alınan, dolayısıyla Ğazzâlî'nin kemâl fikrinin kendisi üzerine inşa edildiği eserler arasında değildir. Bu eserler, tezin temel iddiaları beslemeleri bağlamında çalışmaya dahil edilmiştir. Bu eserlere yapılan atıflar, büyük ölçüde Ğazzâlî'nin otantikliği kesin olan eserlerinden sağlaması yapılmış fikirlerdir. Ancak yine de, gerek literatürdeki diğer

⁷¹ Lazarus-Yafeh, a.g.m., s. 113.

⁷² Griffel, *Mü'ellefât*'ın Maurice Bouyges'in *Essai de Chronologie des Oeuvres de al-Ghazali* isimli Fransızca çalışmasının Arapça tercümesi olduğunu kaydeder (Bkz. Griffel, *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology*, s. 20.). Eser büyük ölçüde Bouyges'in eserinin tercümesi niteliğinde olsa da, Bedevî'nin kitaba ilave ettiği bilgiler de bulunmaktadır. Söz gelimi Bouyges'in çalışmasından farklı olarak Bedevî, tarih ve tabakât kitaplarında geçen Ğazzâlî'nin eserleri ile ilgili bölümleri derleyerek eserin sonuna dahil etmiştir (Bkz. Bedevî, a.g.e., s. 471-550.). Bunlara ilaveten Griffel, Bouyges, Brockelmann ve Bedevî'nin, Ğazzâlî'nin eserlerinin nisbeti ve dönemlendirilmesi ile ilgili görüşlerini, Müslüman biyografi yazarlarından Hacı Halife (Katip Çelebi) (ö. 1067/1657), Tâcuddîn es-Subkî (ö. 771/1370) ya da el-Vâsîti (ö. 776-1374) gibi daha erken dönem biyografi yazarlarına dayanarak oluşturdukları söyler. Bu alanda nitelikli çalışmalara ihtiyaç duyulduğunu kaydeden Griffel, -bahsi geçen araştırmacıların çalışmalarından sonraki dönemi kapsayan- 1950'lerden sonra yapılan çalışmalarda ortaya konan yeni yöntemlerin, Ğazzâlî'nin eserlerinin nisbetini ortaya koyma konusunda çok başarılı olmadığını ifade eder (Bkz. Griffel, *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology*, s. 13.). Anlaşıldığı kadarıyla Griffel burada Watt (1952), Hourani (1959, 1984) ve Lazarus-Yafeh (1966)'ın çalışmalarını kastetmektedir.

⁷³ Bkz. Bedevî, a.g.e., s. 244-248.

⁷⁴ Bedevî, a.g.e., s. 93-97.

⁷⁵ Bedevî, a.g.e., s. 270.

⁷⁶ Bedevî, a.g.e., s. 193-198.

⁷⁷ Bu eserler arasında Watt'ın Ğazzâlî'ye ait olmadığını söylediği *Mizân* dahil edilmemiştir. Zira Ğazzâlî'nin kendi kendine yaptığı atıfla bu eserin ona ait olduğu aşikardır. *Mi'yâr*'ın sonunda, dünya ve ahiret mutluluğuna bilgi ve amel ile ulaşıldığını, bu kitapta hakiki bilginin [*el-'ilmu'l-hakîki*] ölçütünü ortaya koyduğunu, insana ahirette fayda sağlayacak olan amelleri faydasız amellerden ayırt edebilmek için de amelin ölçütüne dair *Mizân* isminde bir kitap kaleme alacağını ifade eder. Bkz. Ğazzâlî, *Mi'yâr*, s. 529.

eserlere gerekse bizim tespitlerimize referansla çalışmaya neden dahil edildiklerini ifade etmek gerekmektedir.

el-Me'ârif, Bedevî'ye göre Gazzâlî'ye nisbeti kesin olan eserlerden olmasının yanında,⁷⁸ Gazzâlî'nin yaşadığı döneme yakın tarihlerde kaleme alınan İbn Tufeyl'in *Hayy bin yakzân*'ında geçmesine dayanarak Gazzâlî'ye ait olduğuna kanaat getirip çalışmaya dahil ettiğimiz bir eserdir. İbn Tufeyl, *Hayy bin yakzân*'ın başında, bir arkadaşının eşyanın hakikatiyle ilgili sırları açıklaması isteği üzerine, İbn Sînâ, Fârâbî ve Gazzâlî'nin bu hususa dair görüşleri ile ilgili değerlendirmelerde bulunur. Burada elde ettiği ilmi, Gazzâlî ve İbn Sînâ'nın yazdıklarını inceleyerek tetkik etmek, bunlara kendi zamanında ortaya konan görüşleri eklemek ve bunlar üzerine düşünmekle kazandığını ifade eder;⁷⁹ Gazzâlî'nin eserleri ve içeriklerinden söz ederken, *Tehâfüt*, *Mizân*, *el-Munkız* ve *Cevâhir*'den haberdar olduğunu kaydeder. Bu kitaplardaki Gazzâlî'nin sembolik dilini, farklı kitaplardaki görüşlerinin zaman zaman birbirini nakzettiğini bildirdikten sonra ise, bahsi geçen kitaplardan hiçbirinin Endülüs'e ulaşmadığını ifade eder. İbn Tufeyl'in ifadesine göre Gazzâlî'nin eserlerinden onun eline ulaşanlar *el-Me'ârifu'l-'akliyye*, *en-Nefh* ve *t-tesviye* ve *Mesâ'ilu mecmû'at*'tır. İbn Tufeyl, bazı kimselerin bu eserlerin Gazzâlî'nin *madnûn*ları olduğunu söylediğini, fakat bunun gerçek olmadığını söyler.⁸⁰ İbn Tufeyl, Gazzâlî'nin bu kitaplarının, onun meşhur kitaplarında farklı başlıklar altında yazdıklarının biraraya gelmesinden ibaret olduğu ve meşhur kitaplarındaki ifadelerine yeni bir şey ekmediği görüşündedir. *el-Me'ârif*'in muhakkiki Ali İdris ise, tahkikin başında kaleme aldığı "Takdim" bölümünde, İbn Tufeyl'in *Hayy bin yakzân*'da ve Katip Çelebi'nin *Keşfü'z-zunûn*'da bu eserden bahsetmelerinin, eserin Gazzâlî'ye olan nisbetini kuvvetlendirdiğini ifade eder.⁸¹

Me'âric, İbn Seb'in ve Subkî tarafından Gazzâlî'nin eserleri arasında sayılır. İbn Seb'in, *Buddu'l-'ârif* isimli eserinde "akıl" ile ilgili söylenenleri sıralarken öncelikle fıkıhçıların sonra Eşarîlerin bu konuda neler söylediğini sıralar; sonrasında ise

⁷⁸ Bedevî, a.g.e., s. 93-97.

⁷⁹ İbn Tufeyl el-Endülüsî, "*Hayy bin yakzân*", *Felsefetü İbn Tufeyl ve kışsatu Hayy bin yakzân*, haz. Abdulhalîm Mahmûd, Kâhire: Dâr ğarib, 2000, s. 86-100.

⁸⁰ İbn Tufeyl, a.g.e., s. 96-98.

⁸¹ Ali İdris, "Takdim", *el-Me'ârifu'l-'akliyye*, thk & inc. 'Ali İdrîs, Şafâkes-Tunus: el-Te'âdudiyyetu'l-'ummâliyye, 1988, s. 14-16.

filozofların görüşlerine yer verir.⁸² Burada Fârâbî ve İbn Rüşd gibi filozofların görüşlerine de yer verdikten sonra Ğazzâlî'nin konuyla ilgili söylediklerine yer vererek, onun bu hususta *İhyâ*'nın bir kitabı olan *'Acâ'ibi'l-ğalb*'i şerh ettiği *Me'âricu'l-'akliyye* isimli eserinde akıl, ruh, nefis kavramlarını açıkladığını, *Mişkâtü'l-envâr*'da ise ruhun kısımlarından söz ettiğini ve bunların İhvânu's-safâ'nın risalelerinde geçtiğini söyler.⁸³ Konumuzun odağı açısından burada önemli olan, *Me'âric* ve *Mişkât*'in Ğazzâlî'ye ait olan eserler arasında zikredilmiş olmasıdır. İfadelerde geçen meseleler, eserlerin içeriği ile de uyumludur.⁸⁴ Subkî ise *Tabakât*'ında Ğazzâlî'ye ayırdığı bölümde, onun eserlerinin isimlerine yer verirken hem *Mişkât*⁸⁵ hem de *Me'âric*'i⁸⁶ Ğazzâlî'nin eserleri arasında zikreder.

Me'âric'i notlandırarak İngilizce'ye tercüme eden Shammas, *Me'âric* ile *İhyâ*'nın *Kitâbu 'acâ'ibi'l-ğalb*'inin benzerliğine dikkat çekerek, bu eserin büyük ihtimalle *el-Munkız*'dan sonra yazılmış bir son dönem eseri olduğunu ifade eder.⁸⁷ Ancak burada kaydedilmesi gereken husus, *Me'âric*'de herhangi bir *İhyâ* atfının olmamasıdır. Bununla birlikte eserin bazı yerlerinde *İhyâ*'da kullandığı örneklerin aynılarını kullanmış olması, eserin nisbet tartışmalarında olumlu yönde kayda değer deliller sunar.⁸⁸

Çalışmada kullanılan nisbeti tartışmalı eserler arasında, nisbetine dair teknik delilleri en zayıf olan eser *Ledün*'dür. Buna rağmen çalışmaya dahil edilmesindeki ısrarın sebebi, çalışma ile ilgili meselelerin *Ledün*'deki işleniş biçiminin, Ğazzâlî'nin diğer eserleri ile paralellik göstermesidir. Eser, *Mü'ellesât*'ta Ğazzâlî'ye olan nisbeti şüpheli eserler arasındadır. Bedevî *Ledün*'ü nisbeti şüpheli eserler arasında tasnif etmekle birlikte konuyla ilgili bir değerlendirme sunmamakta, yalnızca eserin Ğazzâlî'ye nisbet edildiği ve nisbet edilmediği kaynakları sıralamaktadır.⁸⁹ Bununla

⁸² İbn Seb'in, *Buddu'l-'arif*, thk. Corc Ketture, Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1978, s. 136-144.

⁸³ İbn Seb'in, a.g.e., s. 144-145.

⁸⁴ *İhyâ*'nın bir kitabı olan *'Acâ'ibi'l-ğalb* ile *Me'âric*'in bu anlamdaki karşılaştırması için bkz. Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 13-18 & Ebû Hâmid el-Ğazzâlî, *Me'âricu'l-ğuds fî medârici ma'rifeti'n-nefs*, Beyrut-Lübnan: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1409/1988, s. 39-42. *Mişkât*'te geçen ruhun kısımları bölümü için bkz. Ğazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, nşr. & çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2016, s. 62-64.

⁸⁵ Subkî, a.g.e., s. 225.

⁸⁶ Subkî, a.g.e., s. 226. Burada eserin ismi yalnızca *el-Mi'râc* olarak geçer. Bununla *Me'âric*'in kastedilip kastedilmediği tetkik edilmelidir.

⁸⁷ Yusuf Easa Shammas, *al-Ghazâlî's the Ascent to the Divine through the Path of Self-Knowledge [Me'ârij al-ğuds fî madârij ma'rifat al-nafs]*, (Doktora Tezi), Hartford, Connecticut, ABD: The Hartford Seminary Foundation, 1958, s. LXI-LXVIII.

⁸⁸ Örneğin karşı. Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 13-18 & *Me'âric*, s. 39-42.

⁸⁹ Bedevî, a.g.e., s. 270-271.

birlikte eserin, İbn Arabî'nin nefis ve ruh hakkındaki risalesi ile büyük ölçüde örtüştüğü, dolayısıyla *Ledün*'ün İbn Arabî'den derlenen bir eser olduğu iddiasının yerinde olmadığını belirtir. Dayanağı ise, *Ledün*'ün İbn Arabî'den önceki döneme rast gelen ve 1953'te Beyrut'ta neşredilen bir nüshasının bulunmasıdır.⁹⁰ Margaret Smith de çalışmasında bu fikri paylaşır. Bunun yanında *Ledün*'de panteist unsurlar olduğu fikrine karşı çıkar ve bu eserdeki fikirlerin özellikle *İhyâ* ile aynı doğrultuda olduğunu savunur.⁹¹

Mişkât ise *Buddu'l-ârif*'te Ğazzâlî'ye ait bir eser olarak anılır ve bu eserde onun ruhun kısımlarından söz ettiği belirtilir.⁹² Aslında *Mişkât*'in literatürde problemlen görülen kısmı, üçüncü bölümüdür. Bölümün başında kaydedildiği gibi Watt, *Mişkât*'ın son bölümünün sahte olduğunu iddia etmekte, geri kalan kısmın ise otantikliğini kabul etmektedir.⁹³ Ebu'l-Alâ Afîfi ise Watt'ın söz konusu iddiasının delillerinin yetersiz olduğunu ifade etmekte; ayrıca üçüncü bölümün de otantik olduğunu ileri süren deliller ortaya koymaktadır.⁹⁴ Bu çalışmada ihtiyaten *Mişkât*'ın üçüncü bölümü kullanılmamıştır. Ancak kanaatimizce *Mişkât*'in nisbeti konusunda, Ğazzâlî'nin otantikliği ittifakla kabul edilen eseri *Kimyâ*'da *Mişkât*'a atıfta bulunmuş olması önemli bir kayıttır.⁹⁵ *Mişkât*'ta ise, *İhyâ*'nın *Kitâbu 'acâ'ibi'l-ğalb*'ine,⁹⁶ *Mi'yâr*'a,⁹⁷ *Mihakkâ*'a,⁹⁸ *el-Mağşâdu'l-esnâ*'ya⁹⁹ ve *el-Kıştâs*'a¹⁰⁰ atıf olduğu ifade edilmelidir.

Literatürdeki bilgilere yer verdikten sonra konuyla ilgili kendi tespitlerimize geçebiliriz. Ğazzâlî'nin eserlerinin içeriğinden yola çıkarak yaptığımız nisbet

⁹⁰ Bkz. Bedevî, a.g.e., s. 271.

⁹¹ Margaret Smith, *al-Ghazâlî the Mystic*, Lahore: Hijra International Publishers, 1983, s. 234-235.

⁹² İbn Seb'in, a.g.e., s. 144-145.

⁹³ Watt, "A Forgery in al-Ghazâlî's 'Mishkât'?", s. 5-22.

⁹⁴ Ebu'l-Alâ Afîfi, "Risalenin Eleştirel Tahlili", *Mişkâtü'l-envâr*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2016, s. 27-28. Afîfi gibi *DİA*'da da *Mişkât*, herhangi bir bölüm ayrımı yapılmaksızın Ğazzâlî'ye nisbeti kesin olan eserler arasında sayılmaktadır. Bu iddia, *Mişkât*'ın gerek Ğazzâlî'nin hayatından söz eden klasik eserlerde geçmesi, gerekse İbn Rüşd'ün *el-Keşf* inde ve İbn Tufeyl'in *Hayy bin yakzân*'ında bulunan atıflara dayandırılır. Bkz. H. Bekir Karlığa, "Ğazzalî (Eserleri)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1996, C. 13, s. 522.

⁹⁵ Söz konusu atıf şu şekildedir: "Bu sebeple Rasûlullah buyurur: 'Şüphesiz Allah'ın yetmiş nur ve zulmet perdesi vardır. Eğer onları açarsa, güzelliği bütün bakanları yakar.' Bu hadisin diğer tafsilatı *Mişkâtü'l-envâr* ve *Miçfatü'l-esrâr* kitaplarımızda geçmektedir. Arzu edenler oraya baksın." *Kimyâ*, C. I, s. 70.

⁹⁶ Ğazzâlî, *Mişkât*, s. 38.

⁹⁷ Ğazzâlî, *Mişkât*, s. 39.

⁹⁸ Ğazzâlî, *Mişkât*, s. 39.

⁹⁹ Ğazzâlî, *Mişkât*, s. 46.

¹⁰⁰ Ğazzâlî, *Mişkât*, s. 65.

tartışmalarına dair tespitler, üç esasa dayanmaktadır: “Fıtrat hadisi”nin¹⁰¹ kullanımı, aynı örnek kullanımı, cümle yapısı eşleşmesi.

I.

Tesbitimize göre Ğazzâlî, fıtrat bahsi söz konusu olduğunda, eserin hangi ilim bağlamında kaleme aldığı fark etmeksizin çoğunlukla “fıtrat hadisi”ne yer verir. Fıtrat hadisinin bu şekilde kullanılmasına ona nisbeti kesin olan *Mizân*,¹⁰² *İhyâ*¹⁰³ ve *el-Munkız*’da¹⁰⁴ rastlanması önemlidir. Aynı kullanıma *el-Me’ârif*,¹⁰⁵ *Me’âric*¹⁰⁶ ve *Ledün*’de¹⁰⁷ de rastlanıyor olması, bu şüpheli eserlerin ona aidiyetini destekler niteliktedir.

II.

Ğazzâlî’nin yazım üslûbunun en belirgin özelliklerinden biri, onun meseleleri örneklerle açıklama tarzıdır. Bu özelliği kullanarak, tartışmalı eserlerde kullanılan örneklerin, nisbeti kesin olan eserlerde kullanılan örneklerle eşleştiği kısımlara dayandırdığımız tespitler şunlardır:

Birincisi, Ğazzâlî’nin nefsin kuvvetlerinin birbiriyle ilişkili olarak nasıl çalışması gerektiği bağlamında *İhyâ*’nın *Kitâbu ‘acâ’ibi’l-kalb*’inde yer verdiği avcılık örneğidir.¹⁰⁸ Ğazzâlî’nin aklı avcıya, şehveti onun atına, öfkeyi ise onun av köpeğine benzettiği bu örnek, nisbeti kesin olan eserlerden *Mizân*,¹⁰⁹ *Fedâ’ih*¹¹⁰ ve *Kimyâ*’da¹¹¹ geçmekle birlikte, nisbeti tartışmalı olan *Me’âric*’de¹¹² de yer almaktadır.

İkincisi, *Me’âric*’de verilen bir örneğin, *İhyâ*’da verilen örnekle birebir uyuşmasıdır. Ğazzâlî *Me’âric*’de ruhun dört anlamda kullanıldığını ve bunlardan ilkiyle kastedilenin kaynağı kalp olan latif bir buhar olduğunu anlatırken, bu buharı bir kandile, hayatı bu kandilin ışığına, bu buharın bedendeki etkisini ise, kandilin evin her yerini

¹⁰¹ Çalışma boyunca “fıtrat hadisi” ifadesiyle şu hadis kastedilmektedir: “Her doğan fıtrat üzere doğar. Sonra anne-babası onu Hıristiyan, Yahudi ya da Mecusi yapar.” Buhârî, “Tefsîr”, 2; Müslim, “Kader”, 22.

¹⁰² Ğazzâlî, *Mizân*, s. 77-78.

¹⁰³ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 216, 260-261.

¹⁰⁴ Ğazzâlî, *el-Munkız*, s. 162.

¹⁰⁵ Ğazzâlî, *el-Me’ârif*, s. 66.

¹⁰⁶ Ğazzâlî, *Me’âric*, s. 103.

¹⁰⁷ Ebû Hâmid el-Ğazzâlî, *er-Risâletu’l-leduniyye*, haz. Riyâd Muşafâ el-‘Abdullah, Dımaşk: Dâru’l-hikme, 1406/1986, s. 105-106.

¹⁰⁸ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 29.

¹⁰⁹ Ğazzâlî, *Mizân*, s. 61.

¹¹⁰ Ebû Hâmid el-Ğazzâlî, *Fedâ’ihu’l-bâtuniyye*, thk. Abdurrahman Bedevî, Kâhire: ed-Dâru’l-kavmiyye, 1383/1964, s. 200.

¹¹¹ Ğazzâlî, *Kimyâ*, C. II, s. 466.

¹¹² Ğazzâlî, *Me’âric*, s. 106.

aydınlatması gibi bu buharın da bedene canlılık vermesine benzetmektedir.¹¹³ Ğazzâlî aynı benzetmeyi *İhyâ*'nın *Kitâbu 'ş-şabr ve 'ş-şükr*'ünde de kullanmaktadır. Burada, dört karışımdan yükseldiğini söylediği latif buharın yani ruhun sayesinde kalbin istikrarlı şekilde çalıştığını söylemekte; devamında da bu latif buharı bir kandile benzettiği *Me 'âric*'deki örneği kaydetmektedir.¹¹⁴

III.

Son tespitimiz, nisbeti kesin olan eserde geçen bir fikrin, aynı cümle ile nisbeti tartışmalı olan eserde yer almasına dayanmaktadır. *Birincisi*, nisbeti kesin olan *Mîzân*'da geçen “Kemâl, *i'tidâldedir. İ'tidâlin ölçüsü akıl ve şeriattir.*”¹¹⁵ ifadesinin, aynı cümle yapısıyla nisbeti tartışmalı olan *Me 'âric*'de de yer almasıdır.¹¹⁶

İkincisi, Ğazzâlî'nin *Mîzân*'da ifade ettiği, “insanın, kendi kemâline erişip Allah'a yakınlık kazanarak meleklerden üstün olmakla –ki bu onun saâdetidir; hayvanlarla ortak olan özelliklerinden şehvet ve öfkesine boyun eğmesi sebebiyle bezendiği reziletler sebebiyle hayvanların da aşağısına düşerek helak olmak –ki bu onun şevketidir- arasında olduğu”¹¹⁷ ifadesinin, birebir aynı cümle yapısıyla *Me 'âric*'te de geçmesidir.¹¹⁸

Üçüncüsü, Ğazzâlî'nin nisbeti kesin olan *Tehâfüt*'te kaydettiği, “nefs bedenle meşguliyetini arttırdıkça kemâline erişme yönündeki fitrî şevkinden zevk duymadığı gibi, kemâlini elde edememenin ruhuna verdiği eziyetin de farkına varamadığı”¹¹⁹ ifadesinin, *Me 'âric*'te de geçiyor olmasıdır.¹²⁰ Kanaatimizce bu tespitler, *Ledün* için kısmen delil oluştursa da, *Me 'âric*'in nisbeti konusunda güçlü deliller ortaya koymaktadır.

Yukarıda ortaya konan tespitler, söz konusu şüpheli eserlere dair otantiklik ihtilafını bütünüyle giderecek kesinlik ve yeterlilikte olmamakla birlikte, bu eserlerin Ğazzâlî'ye aidiyetiyle ilgili olumsuz yönde bir karar vermenin kolay olmadığını ortaya koymaktadır.

¹¹³ Ğazzâlî, *Me 'âric*, s. 40.

¹¹⁴ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. VII, s. 377-378.

¹¹⁵ Ğazzâlî, *Mîzân*, s. 88.

¹¹⁶ Ğazzâlî, *Me 'âric*, s. 97-98.

¹¹⁷ Ğazzâlî, *Mîzân*, s. 102.

¹¹⁸ Ğazzâlî, *Me 'âric*, s. 100.

¹¹⁹ Ğazzâlî, *Tehâfüt*, s. 210-211.

¹²⁰ Ğazzâlî, *Me 'âric*, s. 152.

Çalışmada kullanılan eserlerin nisbeti ile ilgili açıklamaların tümü ortaya konduğuna göre Ğazzâlî eserlerinin kronolojisine geçilebilir. Bu kronoloji, çalışmada kullanılan Ğazzâlî eserlerinde, Ğazzâlî'nin kendi kendine yaptığı atıflar tespit ve takip edilerek oluşturulmuştur:

Ğazzâlî *Tehâfüt*'te filozofları reddettiği meselelerde kullandığı terimleri anlayamayan kimseleri *Mi'yâru'l-'ilm*'e yönlendirir.¹²¹ Ancak bu kitabı henüz yazmadığını, *Tehâfüt*'ün anlaşılması için gerekli mantık bilgisini *Mi'yâru'l-'ilm*'de anlatacağını;¹²² hatta bu kitabı *Tehâfüt*'ün eki gibi kaleme alacağını kaydeder.¹²³ *Mi'yâr*'ın başında da bu kitabı kaleme almasının sebeplerinden birinin, *Tehâfüt*'te kullandığı bazı terimleri açıklamak olduğunu ifade eder.¹²⁴ Dolayısıyla *Mi'yâr*, *Tehâfüt*'ten sonra kaleme alınmıştır.

Mihakk, Ğazzâlî'nin *Mi'yâr*'dan sonra kaleme aldığı mantık eseridir. Ğazzâlî *Mihakk*'ın sonunda ayrıntı bilgi isteyenleri *Mi'yâr*'a yönlendirir. Ayrıca burada *Mi'yâr*'ı *Mihakk*'tan önce yazdığını, fakat yeniden gözden geçirilmesi gerekli yerleri olduğu için henüz “yayınlamadığını” kaydeder.¹²⁵ Ğazzâlî *Mihakk*'ta *Tehâfüt*'ü de zikreder.¹²⁶ Dolayısıyla bu üç eser arasındaki kronolojik sıra *Tehâfüt*, *Mi'yâr*, *Mihakk* şeklindedir.

Ğazzâlî *Mi'yâr*'ın sonunda, dünya ve ahiret mutluluğuna bilgi ve amel ile ulaşıldığını, bu kitapta hakiki bilginin ölçütünü ortaya koyduğunu, insana ahirette fayda sağlayacak olan amelleri faydasız amellerden ayırt edebilmek için de amelin ölçütüne dair *Mizân* isminde bir kitap kaleme alacağını ifade eder.¹²⁷ Bununla birlikte *Mizân*'ın çeşitli yerlerinde de *Mi'yâr*'a atıfta bulunur.¹²⁸ Dolayısıyla *Mi'yâr* ve *Mizân*'ın en azından bazı bölümlerinin eşzamanlı olarak yazıldıkları söylenebilir.

Ğazzâlî *Cevâhir*'de eserleriyle ilgili geniş bir değerlendirme yaptığı için burada çoğu eserine atıfta bulunur. “Filozofların tutarsızlığı hakkında yazdığım *Tehâfütü'l-felâsife* adlı kitap” diyerek, *Tehâfüt*'e atıfta bulunur. Mantık ilmi bilinmediği takdirde kişinin iddialarını delillendiremeyeceğini ifade ederek, bir alet ilmi olarak tanımladığı mantık ilmini *Mihakku'n-nazar* ve *Mi'yâru'l-'ilm*'de ortaya koyduğunu; bu ilmi

¹²¹ Ğazzâlî, *Tehâfüt*, s. 11.

¹²² Ğazzâlî, *Tehâfüt*, s. 13.

¹²³ Ğazzâlî, *Tehâfüt*, s. 127.

¹²⁴ Ğazzâlî, *Mi'yâr*, s. 31.

¹²⁵ Ebû Hâmid el-Ğazzâlî, *Mihakku'n-nazar*, thk. Refik el-Acem, Beyrut: Dâru'l-fikri'l-Lübânî, 1994, s. 162.

¹²⁶ Ğazzâlî, *Mihakk*, s. 104.

¹²⁷ Ğazzâlî, *Mi'yâr*, s. 529.

¹²⁸ Ğazzâlî, *Mizân*, s. 153, 156.

bilmeyen kimsenin iddialarını delillendirmesine güvenilemeyeceğini ifade eder. İnkâr edenlerin iddialarını *el-İktisâd*'ta çürüttüğünü ifade eder. Kelamcıların üstlendiği inkârcılarla mücadele etme ve onların iddialarını reddetmek işini *er-Risâletü'l-kudsiyye* ve *el-İktisâd* kitaplarında iki ayrı düzeyde ele aldığını belirtir.¹²⁹

er-Risâletü'l-kudsiyye, *İhyâ*'nın kitaplarından olan *Ḳavâ'idu'l-'akâid*'in diğer adıdır. Nitekim Ğazzâlî *Tehâfüt*'te *Ḳavâ'idu'l-'akâid*'i yazacağını müjdeler.¹³⁰ Ğazzâlî *İhyâ*'nın çeşitli bahislerinde, ilgili meselelerde konuyu uzatmamak adına okuyucuyu *el-İktisâd*'a yönlendirir.¹³¹ Bunlardan biri kelimelerle ilgili eserleri ile ilgilidir. *Ḳavâ'idu'l-'akâid*'te, ilimlerin *iktisar*, *iktisad* ve *istiksa* dereceleri olduğunu, kelâm ilmi için *Ḳavâ'idu'l-'akâid*'in *iktisar* derecesinde olduğunu, *el-İktisâd*'ı okumanın ise *iktisad* derecesi olduğunu söyler.¹³² *el-İktisâd*'ta, *Mihakk*,¹³³ *Mi'yâr*¹³⁴ ve *Tehâfüt*'e¹³⁵ atfın olması, eserin bunlardan sonra kaleme alındığını gösterir.

Ğazzâlî *Cevâhir*'de, Bâtınlığın reddine dair yazdığı kitaplar arasında *Fedâ'ih/el-Mustazhiri*'yi ilk sırada zikreder.¹³⁶ *İhyâ*'da ise *Fedâ'ih/el-Mustazhiri*'ye atıfta bulunmanın yanında,¹³⁷ bu kitabı hangi eserden faydalanarak yazdığını da ifade eder: “Bâtınîlerden olan Râfızîleri red için, Kadı Ebû't-Tayyib'in telif ettiği *Keşfü'l-esrâr ve hetkû'l-estâr* adlı eserinden alınarak *el-Mustazhiri* adı ile yazdığımız eserde, bu hususa dair açıklama vardır.”¹³⁸ Bu atıflar *Fedâ'ih*'in *İhyâ* ve *Cevâhir*'den önce yazıldığını gösterir.

İhyâ Ğazzâlî eserleri içinde, Ğazzâlî'nin kendi kendisine en çok atıf yaptığı eserdir. Ğazzâlî zaman zaman farklı eserlerinde başka yapıtlarını zikretse de, hiçbirine *İhyâ* kadar atıfta bulunmaz.¹³⁹ Bu atıflar *İhyâ*'nın *Eyyuhe'l-veled*, *el-Maḳşâdu'l-'esnâ*,

¹²⁹ Ğazzâlî, *Cevâhir*, s. 21.

¹³⁰ Ğazzâlî *Tehâfüt*'te, bu kitabı filozofların delillerini çürütüp onların tutarsızlıklarını göstermeye hasrettiğini, bundan sonra kaleme alacağı *Ḳavâ'id*'i ise savunma ve isbata hasredeceğini kaydeder. Bu bağlamda *Tehâfüt*'ün “yıkma”, *Ḳavâ'id*'in “yapma” kitabı olduğunu ifade eder. Bkz. Ğazzâlî, *Tehâfüt*, s. 46-47.

¹³¹ Bkz. Ğazzâlî, *İhyâ*, C. I, s. 150, 358; C. III, s. 537; C. VIII, s. 208.

¹³² Ğazzâlî, *İhyâ*, C. I, s. 150.

¹³³ Ğazzâlî, *el-İktisâd fi'l-'itikâd [İtikadda Orta Yol]*, nşr. & çev. Osman Demir, 2. b., İstanbul: Klasik Yayınları, 2014, s. 29.

¹³⁴ Ğazzâlî, *el-İktisâd*, s. 29.

¹³⁵ Ğazzâlî, *el-İktisâd*, s. 97-98, 176.

¹³⁶ Ğazzâlî, *Cevâhir*, s. 21.

¹³⁷ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. I, s. 138.

¹³⁸ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. III, s. 536-537.

¹³⁹ Ğazzâlî'nin *İhyâ*'ya yaptığı kendi atıfları için bkz. *Tehâfüt*, s. 47 (müjdeleme bağlamında); *Eyyuhe'l-veled*, thk. & inc. 'Alî Muḫyî'd-dîn 'Alî el-Ḳaradâġi, Kahire: Dâru'l-'itîşâm, 1983, s. 103; *el-Maḳşâdu'l-'esnâ fi şerḫi'l-'esmâi'l-'ḫusnâ*, haz. Ahmed Kabânî, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, t.y., s.

Cevâhir, *Bidâye*, *Mişkât*, *Kimyâ*, *el-Ķânûn*, *Mustaşfâ* ve *İlcâm*'dan önce yazıldığını gösterir.

Ġazzâlî, *Kimyâ*'da *Bidâye*'ye,¹⁴⁰ *Bidâye*'de ise *İhyâ*'ya¹⁴¹ atıfta bulunur. Görebildiğimiz kadarıyla *İhyâ* ile *Kimyâ* arasında yazılan eserlerde *Bidâye*'ye atıf yoktur. Dolayısıyla *Bidâye*'nin *İhyâ* ile *Kimyâ* arasında yazılmış olduğunu ifade etmekte yetinilmelidir.

Ġazzâlî *Cevâhir*'de *Âyete'l-kürsî*'nin diğer ayetler içindeki üstün konumunun sebebini izah ederken, Allah'ın *'aliyy* ve *'azîm* sıfatlarının açıklaması için okuyucuyu *el-Mağşâdu'l-'esnâ*'ya yönlendirir.¹⁴² Dolayısıyla *el-Mağşâdu'l-'esnâ*, *Cevâhir*'den önce yazılmıştır. *el-Ķıstâs*'ta *Cevâhir*'e atıfta bulunmuş olması¹⁴³ ise *el-Ķıstâs*'ın *Cevâhir*'den sonra yazıldığını gösterir.

Ġazzâlî *Kimyâ*'da *Mişkât*'a atıfta bulunur.¹⁴⁴ *Mişkât*'ta *İhyâ*'nın *Kitâbu 'acâ'ibi'l-ğalb*'ine,¹⁴⁵ *Mi'yâr*'a,¹⁴⁶ *Mihakk*'a,¹⁴⁷ *el-Mağşâdu'l-'esnâ*'ya¹⁴⁸ ve *el-Ķıstâs*'a¹⁴⁹ atıf vardır. *Kimyâ*'da ise Allah'ın hakikatini kendisinden başka hiçkimsenin tam manasıyla bilemeyeceğini ifade ederek, bunun açıklamasını öğrenmek isteyenleri *Me'ânî-i esmâ'ullah* olarak zikrettiği *el-Mağşâdu'l-'esnâ*'ya yönlendirir¹⁵⁰ ve *Cevâhir*'e de atıfta bulunur.¹⁵¹ Bu atıflar, bir önceki paragraftaki atıflarla birlikte değerlendirildiğinde kronolojik sıra, *el-Mağşâdu'l-'esnâ*, *Cevâhir*, *el-Ķıstâs*, *Mişkât*, *Kimyâ* şeklinde olmaktadır.

88; *Cevâhir*, s. 23, 24, 38, 39, 42; *Bidâyetü'l-hidâye*, thk. Muhammed Haccâr, 7.b., Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1410/1990, s. 81, 88, 152, 174, 180, 189, 215; *Mişkât*, s. 38; *Kimyâ*, C. I, s. 54, 89, 227, 236, 239, 405; C. II, s. 659, 690, 713, 728, 741, 754, 852, 882, 911, 953; “*el-Ķânûn*”, s. 114-115; *Mustaşfâ*, C. I, s. 5; C. II, s. 188; “*İlcâm*”, s. 75.

¹⁴⁰ Bkz. Ġazzâlî, *Kimyâ*, C. I, s. 233.

¹⁴¹ Bkz. Ġazzâlî, *Bidâye*, s. 81, 88, 152, 174, 180, 189, 215.

¹⁴² Ġazzâlî, *Cevâhir*, s. 46.

¹⁴³ Bkz. Ebû Hâmid el-Ġazzâlî, *el-Ķıstâsü'l-müstakîm* [*Dosdoğru Ölçü*], çev. & yay. haz. İbrahim Çapak, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016, s. 105/16^b.

¹⁴⁴ Söz konusu atıf şu şekildedir: “Bu sebeple Rasulullah buyurur: ‘Şüphesiz Allah'ın yetmiş nur ve zulmet perdesi vardır. Eğer onları açarsa, güzelliği bütün bakanları yakar.’ Bu hadisin diğer tafsilatı *Mişkâtü'l-envâr* ve *Mişfatü'l-esrâr* kitaplarımızda geçmektedir. Arzu edenler oraya baksın.” *Kimyâ*, C. I, s. 70.

¹⁴⁵ Ġazzâlî, *Mişkât*, s. 38.

¹⁴⁶ Ġazzâlî, *Mişkât*, s. 39.

¹⁴⁷ Ġazzâlî, *Mişkât*, s. 39.

¹⁴⁸ Ġazzâlî, *Mişkât*, s. 46.

¹⁴⁹ Ġazzâlî, *Mişkât*, s. 65.

¹⁵⁰ Ġazzâlî, *Kimyâ*, C. I, s. 50.

¹⁵¹ Bkz. Ġazzâlî, *Kimyâ*, C. I, s. 236.

Ğazzâlî *Fayşalu't-tefrika*'da *el-Kıstâs*¹⁵² ve *Mihakk*'a¹⁵³ atıfta bulunur. *el-Kânûn*'da ise *İhyâ*'nın *Kitâbu'acâ'ibi'l-ğalb*'ine atıfta bulunur.¹⁵⁴ *İlcâm*'da *Cevâhir*,¹⁵⁵ *el-Mağşâdü'l-esnâ*,¹⁵⁶ *İhyâ*¹⁵⁷ ve *el-Kıstâs*'a¹⁵⁸ atıf yapar. Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshasında bulunan ferağ kaydına göre *İlcâm* h.505'te Cumâde'l-âhira ayında (m. Aralık/1111) tamamlanmıştır. Dolayısıyla Ğazzâlî'nin son eseridir.¹⁵⁹ Bu bilgi, literatürdeki telif tarihi h.503 olan *Mustaşfâ*'nın onun son kitabı olduğu bilgisini de değiştirmektedir.¹⁶⁰ Nitekim Hourani de 1959 ve 1984'te yayımladığı makalelerinde *İlcâm*'ın Ğazzâlî'nin son eseri olduğunu belirtir.¹⁶¹

Yukarıda kaydedilen atıflar doğrultusunda Ğazzâlî eserleri kronolojisi hususunda net olan sıralama şu şekildedir: *Tehâfüt* → *Mi'yâr* = *Mîzân* → *Mihakk* → *el-İktisâd* →¹⁶² *Feğâ'ih* → *İhyâ* → *el-Mağşâdu'l-esnâ* → *Cevâhir* → *el-Kıstâs* → *Mişkât* → *Kimyâ* → *İlcâm*

5.3. LİTERATÜRDEKİ İLGİLİ ĞAZZÂLÎ ÇALIŞMALARININ DEĞERLENDİRİLMESİ

Literatürde Ğazzâlî'nin düşüncesini insanın kemâli meselesine odaklanarak ele alan çalışma bulunmamaktadır. Bununla birlikte onun ahlâk düşüncesini eğitim bağlamında ele alan sınırlı sayıda çalışma mevcuttur. Bunlar Mahmut Çamdibi'nin *Şahsiyet Terbiyesi ve Gazali* kitabı,¹⁶³ Hasan Asari'nin *The Educational Thought of al-Ghazali: Theory and Practice* başlıklı yüksek lisans tezi,¹⁶⁴ Bülent Çelikel'in *Gazali ve*

¹⁵² Bkz. "Beş önemli kıstasın neler olduğunu *el-Kıstâsü'l-müstakim*'de anlattık." Ğazzâlî, *Fayşalu't-tefrika*, s. 48.

¹⁵³ Bkz. "(...) Bunlar *Mihakkü'n-nazar*'da izah edilmiştir." Ğazzâlî, *Fayşalu't-tefrika*, s. 49.

¹⁵⁴ Bkz. Ğazzâlî, "*el-Kânûn*", s. 114-115.

¹⁵⁵ Ğazzâlî, "*İlcâm*", s. 58.

¹⁵⁶ Ğazzâlî, "*İlcâm*", s. 64. Eser burada *el-Mağşâdü'l-akşâ min me'ânî esmâ'llahi'l-hüsâ* adıyla geçmektedir.

¹⁵⁷ Ğazzâlî, "*İlcâm*", s. 75.

¹⁵⁸ Ğazzâlî, "*İlcâm*", s. 100.

¹⁵⁹ Mahmut Kaya, M. Cüneyt Kaya, "Giriş", s. 9, 23.

¹⁶⁰ Bkz. Yunus Apaydın, "Mustaşfâ Hakkında", *Mustaşfâ*, çev. Yunus Apaydın, İstanbul: Klasik Yayınları, 2006, s. XVII.

¹⁶¹ Hourani, "The Chronology of Ghazâlî's Writings", s. 233; "A Revised Chronology of Ghazâlî's Writings", s. 302.

¹⁶² *el-İktisâd* ile *Feğâ'ih* arasındaki öncelik sonralık ilişkisi burada kaydedilen atıflara göre net değildir.

¹⁶³ Mahmut Çamdibi, *Şahsiyet Terbiyesi ve Gazali*, 5. b., İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2014.

¹⁶⁴ Hasan Asari, *The Educational Thought of al-Ghazali: Theory and Practice*, (Yüksek Lisans Tezi), Montreal, Kanada: McGill University Institute of Islamic Studies, 1993.

Eğitim kitabı¹⁶⁵ ve Cemil Oruç'un *Gazzâlî'de Değerler Sistemi ve Eğitim-Öğretim* isimli çalışmasıdır.¹⁶⁶

Türkiye'de din eğitimi alanında doktora düzeyinde Gazzâlî düşüncesine odaklanan ilk çalışma olma özelliğini taşıyan Çamdibi'nin *Şahsiyet Terbiyesi ve Din Eğitimi* başlıklı eseri, öncelikle psikoloji alanında Batı'da yapılmış kaynaklara dayanarak insanın karakterinin oluşumuna dair teorilere yer verir. Devamında Gazzâlî düşüncesini hem psikoloji hem de eğitim alanının perspektifinden ele alan yazar, insanın şahsiyeti bağlamında *kalp* kelimesine odaklanır. İnsanın eğitilmesini genellikle *terbiye* kelimesiyle ifade eder¹⁶⁷ ve Gazzâlî'nin eğitimle ilişkilendirdiği *tâ'lim*, *tehzîb*, *tezkiye*, *riyâzet* gibi kavramlara oldukça sınırlı yer verir. *Te'dîbe* ise görebildiğimiz kadarı ile hiç yer vermez. Bununla birlikte eserin sonunda insanın mutluluğu meselesi işlenirken, Gazzâlî düşüncesinde insanın mutluluğu ile kemâlini ilişkilendiren pasajlardan bazılarına yer verilmekle birlikte bu düşüncenin tahlil edilmediği, alıntılarla yetinildiği görülür.¹⁶⁸ Bunlara ilaveten, -çoğu çalışmada görmezden gelinen, ancak Gazzâlî düşüncesinde insanın kemâlinin özgün taraflarından biri olduğunu düşündüğümüz- insanın kemâl isteğinin onun üstünlük sevgisi bağlamında değerlendirilmesine, eserde, insanın kötü karakteri bağlamında yer verildiği ifade edilmelidir.¹⁶⁹

Asari'nin *The Educational Thought of al-Ghazali: Theory and Practice* başlıklı çalışması yüksek lisans düzeyinde olduğu için Gazzâlî'nin eğitim düşüncesini oldukça sınırlı ve yüzeysel şekilde ele alır. Çalışmada Gazzâlî'nin eğitime nasıl bir anlam verdiği sarîh şekilde ortaya konmaz. Bunun yanında eğitimin gâyesi "kalbi temizlemek ve kötü sıfatlardan arınmakla elde edilen manevî bilgi" olarak ifadelendirilir; kemâl ile saâdet arasında herhangi bir ilişki kurulmaz.¹⁷⁰

Çelikel'in doktora çalışması olan *Gazzâlî ve Eğitim* başlıklı eseri, yeti ve güdüleri bağlamında insanın psikolojik yapısını ve değişebilirliğini Gazzâlî düşüncesi özelinde ele alır. Ayrı bir bölüm dahilinde olmasa da, burada değerlendirilen diğer çalışmalar içinde Gazzâlî düşüncesinde insanın kemâli meselesine en çok yer ayrılan

¹⁶⁵ Bülent Çelikel, *Gazali ve Eğitim*, İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı, 2008.

¹⁶⁶ Cemil Oruç, *Gazzâlî'de Değerler Sistemi ve Eğitim-Öğretim*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2011.

¹⁶⁷ Çamdibi, a.g.e., s. 225-231.

¹⁶⁸ Çamdibi, a.g.e., s. 273-274.

¹⁶⁹ Çamdibi, a.g.e., s. 203-206.

¹⁷⁰ Asari, a.g.e., s. 121-122.

çalışmanın *Gazzâlî ve Eğitim* olduğu söylenebilir.¹⁷¹ Bu çalışmada da konu kemâl kavramı bağlamında incelenmediğinden, kemâl fikrinin Gazzâlî'nin düşünsel serüveni içindeki evrimine yer verilmez.

Oruç, doktora çalışması olan *Gazzâlî'de Değerler Sistemi ve Eğitim-Öğretim* başlıklı eserinde Gazzâlî'nin eğitim düşüncesine odaklanır. Çalışmanın genelinde Gazzâlî'nin eğitim bağlamındaki fikirlerini özellikle gelişim psikolojisi alanının terimleriyle ifade etme gayreti dikkat çeker -ki burada kullanılan bazı terim karşılıklarına katılmadığımız ifade edilmelidir.¹⁷² Bunun yanında eserde insanın mutluluğuna değinilmekle birlikte, Gazzâlî düşüncesinde insanın mutluluğu ile yetkinliği -*kemâli*- arasındaki ilişkiye verilmez.¹⁷³

Literatürde Gazzâlî'nin ahlâk düşüncesine odaklanan çalışmalardan öne çıkanları Mustafa Çağrıncı'nın *Gazzâlî'ye Göre İslâm Ahlakı*¹⁷⁴, Zeki Mübarek'in *el-Ahlâk 'inde'l-Gazzâlî*¹⁷⁵ ve M. Umaruddin'nin *The Ethical Philosophy of al-Ghazzâlî*¹⁷⁶ başlıklı çalışmalarıdır. Arap dünyasındaki ahlâk düşüncesine odaklanmakla birlikte Gazzâlî düşüncesine de yer verdiği için Muhammed Âbid el-Câbirî'nin *Arap Ahlakî Aklı [el-'Aklı'l-ahlâkiyyu'l-'arabî]*¹⁷⁷ eseri de burada zikredilmelidir.

Çağrıncı'nın doktora çalışması olan *Gazzâlî'ye Göre İslâm Ahlakı*, öncelikle İslâm dünyasında Gazzâlî'ye kadar olan dönemdeki ahlâk düşüncesini değerlendirmekte, sonrasında Gazzâlî'nin ahlâk düşüncesini teorik ve pratik ahlâk tasnifiyle ele almaktadır. Yazarın özellikle fitrat, irade, yükümlülük ve değer problemlerine yer vermesi çalışmamız açısından yol gösterici olmuştur.

¹⁷¹ Çelikel, a.g.e., s. 30, 34-35, 56-57, 84-85.

¹⁷² Söz gelimi yazarın nefis yahut insan ruhu için *sâzice* ile *tabula rasa* ifadelerini birbiri yerine kullanması bunlardan biridir (Bkz. Oruç, a.g.e., s. 35, 147.). Kanaatimizce Gazzâlî'nin *el-Me'ârif*'teki “insanın, fitratın başında [*fi bidâyeti'l-fitra*] saf [*sâzice*] bir cevher olduğu” (Bkz. *el-Me'ârif*, s. 65-66.) yahut *İhyâ*'daki “çocuğun kalbinin temiz [*et-tâhir*] ve saf [*sâzice*] bir cevher olduğu” (Bkz. *İhyâ*, C. V, s. 254.) ifadeleri, ontolojik olarak insanın iyi yahut kötü tabiatlı yaratılmamış olduğunu ifade eder. Nitekim Gazzâlî'nin insanın tabiatına dair ifadeleri de bunu doğrular. (Bkz. 2. *İNSANIN TABİATI*) Buna mukâbil bir empirist olan John Locke'un epistemolojik teorisi olan *tabula rasa* fikrinde insanın zihni “boş bir levha” olarak kabul edilir ve onun doğuştan hiçbir bilgi getirmedeği, tüm bilgilerini duygu ve deneyimleri aracılığı ile edindiği savunulur. Buna ilaveten Gazzâlî düşüncesinde yer alan “zorunlu akli bilgiler” ve “fitrata işli Allah'ın varlığı bilgisi”, kanaatimizce onun düşüncesinde insanın *tabula rasa* olarak değerlendirilmesine imkân vermez.

¹⁷³ Bkz. Oruç, a.g.e., s. 236-239.

¹⁷⁴ Çağrıncı, *Gazzâlî'ye Göre İslâm Ahlakı*.

¹⁷⁵ Zeki Mübarek, *el-Ahlâk 'inde'l-Gazzâlî*, Beyrut: Dâru'l-cil, 1988.

¹⁷⁶ M. Umaruddin, *The Ethical Philosophy of al-Ghazzâlî*, Delhi, Hindistan: Adam Publishers, 1996.

¹⁷⁷ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Ahlakî Aklı [el-'Aklı'l-ahlâkiyyu'l-'arabî]*, çev. Muhammet Çelik, İstanbul: Mana Yayınları, 2015.

Ġazzâlî'nin ahlâk anlayışı üzerine yapılan bir diğerk doktora çalışması, Mısırlı araştırmacı Mübarek'in *el-Ahlâk 'inde'l-Gazzâlî* isimli çalışmasıdır. Ġazzâlî'nin insanın tabiatına dair görüşü ve eğitim anlayışı ile ilgili belli tespitler sunmakla birlikte, çalışma genel anlamda Ġazzâlî düşüncesine dair bütüncül bir bakış açısına sahip değildir. Eserle ilgili benzer bir tespit Çağırcı tarafından da yapılmıştır.¹⁷⁸ Söz gelimi eserde Ġazzâlî'nin genel düşünme tarzı göz önünde bulundurulmadığı için, onun eğitici-talebe ilişkisine dair ifadeleri, sorgulamadan uzak ve teslimiyetçi olarak değerlendirilir.¹⁷⁹ Halbuki İslâm eğitim geleneğinde eğitcinin *âlim, hakîm, mu'allim, mürşîd, üstâd*; öğrencinin *tâlib, talebe, muhibbu'l-hikme, tâlibu'l-ilm, mürîd* gibi eğitimde irade ve bağımsızlığa vurgu yapan isimlerle anılması¹⁸⁰ bile bu yorumun haksızlığını ortaya koymak için yeterlidir. Zira Ġazzâlî'nin eğitici ve talebe için kullandığı ifadeler de bunlardır. Ayrıca Ġazzâlî'nin saydığı talebenin sorumlulukları, onun eğitici olarak konumlandırığı kimsenin nitelikleri ve bu eğitcinin sorumlulukları göz önünde bulundurarak değerlendirilmelidir.¹⁸¹

M. Umaruddin'nin *The Ethical Philosophy of al-Ghazzâlî* isimli çalışması, gerek Ġazzâlî düşüncesine etki eden felsefi ve tasavvufi kaynaklara atıfta bulunması, gerekse onun ahlak düşüncesini insanın tabiatı, irade meselesi, muâmele-mükâşefe ilmi, müşâhede, fazilet ve reziletler çerçevesinde geniş bağlamli olarak ele almış olması yönüyle literatürde ön plana çıkmaktadır.

el-Câbirî, *Arap Ahlakî Akli [el-'Aklu'l-ahlâkiyyu'l-'arabî]* başlıklı Arap dünyasındaki ahlâk düşüncesinin tarihsel gelişim ve dönüşümüne dair geniş ölçekli ve kısmen kuşatıcı çalışmasında, Ġazzâlî düşüncesini Mübarek'in bakış açısına yakın şekilde ele alır.¹⁸² Yazara göre Ġazzâlî'nin ahlâk alanında kaleme aldığı iki önemli eser olan *Mizân* ve *İhyâ* birbirinden bütünüyle farklıdır. Ġazzâlî *Mizân*'da felsefi eserler silsilesini tamamlarken, *İhyâ* ile doğuda felsefenin bitişini ve onun yerini tasavvufun

¹⁷⁸ Mübarek, Ġazzâlî'nin az yemek yemenin faziletine dair ifadelerini "tasavvufun yaşayanların değil, ölümlerin mezhebi olduğu" şeklinde değerlendirmiştir. Bkz. Mübarek, a.g.e., s. 131. Halbuki Ġazzâlî bu ifadedeki bağlamda insanlara daimî olarak az yemek yemeyi öğütlememekte, yeme-içme şehveti yüksek olan kimselerin mutedil duruma gelebilmeleri için onları az yemeye teşvik etmektedir. Çağırcı da bu bağlamda Mübarek'in ifadelerinin yerinde olmadığını belirtir. Bkz. Çağırcı, *Gazzâlî'ye Göre İslâm Ahlakı*, s. 211-212.

¹⁷⁹ Mübarek, a.g.e., s. 259-264.

¹⁸⁰ Turgay Gündüz, *İslam, Gençlik ve Din Eğitimi*, Bursa: Düşünce Kitabevi, 2002, s. 56.

¹⁸¹ Bkz. Ġazzâlî, *Mizân*, s. 169.

¹⁸² Yazarın Mübarek savunusu için bkz. el-Câbirî, a.g.e., s. 8-9.

alışını başlatmıştır.¹⁸³ *Mizân* konusu, yöntemi ve tasnif sistemiyle Yunan felsefi mirasına;¹⁸⁴ *İhyâ* ise ruhu ve hedefiyle sûfî mirasa, yöntemi ve tasnif sistemiyle beyânî mirasa, derin yapısıyla ise Yunan mirasına dayanır. Ayrıca *İhyâ*, el-İsfahânî ve Mâverdî'nin değil, Muhâsibî'nin bakış açısıyla aynı doğrultudadır.¹⁸⁵

el-Câbirî *İhyâ*'nın ahlâk ve tasavvuf kitaplarından harfi harfine kopyalanarak oluşturulduğunu -özellikle el-Mekkî'nin *Ķûtu'l-Ķulûb*'unun ve Muhâsibî'nin *er-Ri'âye li-huĶûĶillâh*'ının büyük bölümünün aynen aktarıldığını-, ayrıca sıhhati şüpheli hadislerle dolu olduğunu ve Yunan mirasına dayalı Miskeveyh'in *Tehzibu'l-ahlâk* ve el-İsfahânî'nin *ez-Zerî'a*'sından alıntılandığını söyler.¹⁸⁶ Bu şekilde eserde Ğazzâlî'ye ait bir fikrin olmadığını ima eder. Ayrıca *İhyâ*'yı "ihtilafın ölümü", "içtihat kapısının kapanışının ilanı" ve "Arap kültüründeki değerler düzeninde bulunan en şiddetli uyuşturucu unsurlardan biri" olarak niteler.¹⁸⁷ İbn Rüşd düşüncesine hayranlık duyan ve İslâm felsefesinin büyük ölçüde Antik Yunan düşüncesinin bir taklidi olduğunu düşünen bir yazarın bu fikirleri serdetmesi şaşırtıcı değildir.¹⁸⁸ Çalışmanın teze katkısı, Ğazzâlî'ye dair farklı bir bakış açısına yer vermesi ve Ğazzâlî'ye etki ettiğini düşündüğü düşünürlere yer vermesi yönüyledir.

Konumuz bağlamında literatürde öne çıkan eserlerden son olarak Hasan Hüseyin Bircan'ın *İslâm Felsefesinde Mutluluk* isimli çalışmasına¹⁸⁹ değinmek yerinde

¹⁸³ el-Câbirî, a.g.e., s. 744.

¹⁸⁴ el-Câbirî, a.g.e., s. 14, 744.

¹⁸⁵ el-Câbirî, a.g.e., s. 744-745.

¹⁸⁶ el-Câbirî, a.g.e., s. 753-755. Benzer şekilde el-Câbirî, Ğazzâlî'nin *el-MunĶız*'da Muhâsibî'nin itiraflarını ve çağındaki fırkalara yönelik eleştirilerini, *İhyâ*'da ise yine Muhâsibî'nin *er-Ri'âye li-huĶûĶillâh* eserini kopyaladığını imâ etmektedir. Üstelik Muhâsibî'nin eleştirilerinin tekfir düzeyine çıkmayıp ahlâk sınırlarında kaldığını söylemekte; Ğazzâlî'nin eleştirisini ise tekfire varan, ahlâk dışı ve ideolojik bir eleştiri olarak değerlendirilmektedir (Bkz. el-Câbirî, a.g.e., s. 692.).

¹⁸⁷ el-Câbirî, a.g.e., s. 756. el-Câbirî, el-İzz b. Abdüsselâm [Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdüsselâm b. Ebi'l-Kâsım es-Sülemî ed-Dımeşkî eş-Şafîi] (ö. 660/1262)'in *Şeceretü'l-me'ârif* isimli eserini *İhyâ*'ya karşı yazılmış Kur'ânî bir alternatif olarak görür (el-Câbirî, a.g.e., s. 763.).

¹⁸⁸ Kanaatimizce el-Câbirî'nin Ğazzâlî'nin ahlâk düşüncesine yönelik eleştirileri önyargılı ve çoğunlukla herhangi bir delile dayanmayan slogan düzeyindeki ifadelerdir. Ayrıca bu eleştirilerin en önemli problemi, Ğazzâlî'nin satırlarının bağlamsız ve dar bir bakış açısı ile değerlendirmesidir. Söz gelimi el-Câbirî, *Mizân*'da kişiyi mutluluğa götüren yolların neye göre seçileceği hususunda Ğazzâlî'nin yaşlılara sûfî yolunu, genç ve akıllı kimselere ise ilim yolunu tavsiye ettiğini söyler. Bu doğru bir aktarımdır; fakat belli bir bağlamda ifade edilmiştir. el-Câbirî ise Ğazzâlî'nin burada dolaylı yoldan kendi şahsi tecrübesini -bir diğer ifadeyle tasavvuf yoluna girmeyi- tavsiye ettiğini belirtir (Bkz. el-Câbirî, a.g.e., s. 745-746.). Ğazzâlî'nin bu tavsiyelerinin bağlam ve açıklamasına, çalışmanın *1.4. Mutluluk-Kemâl İlişkisi* başlıklı bölümünde yer verildiğinden burada yalnızca şunu ifade etmek yerinde olabilir: *Mizân*, Ğazzâlî'nin Bağdat döneminde kaleme aldığı eserlerindedir. Dolayısıyla onun *Mizân*'da kendi sûfî tecrübesinden söz etmesi mümkün değildir. Dolayısıyla el-Câbirî'nin bu eleştirisi tutarsızdır.

¹⁸⁹ Hasan Hüseyin Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.

olacaktır. Bircan, İslâm filozoflarının mutluluk meselesini nasıl ele aldıklarını ortaya koyarken Gazzâlî'ye ayrı bir bahis ayırmamış olsa da, *kemâlin* mutluluk ile ilişkisi bağlamında, konunun İslâm dünyasında nasıl anlaşıldığı ile ilgili genel bir çerçeve sunması açısından çalışmamız için yol gösterici olmuştur.

Çalışmamız, Ğazzâlî düşüncesinde insanın kemâli meselesine ahlâk ve eğitim alanlarıyla ilişkili olarak odaklanmasının yanında insanın kemâli meselesinin Ğazzâlî düşüncesindeki serüvenini de ortaya koyan –tespit edebildiğimiz kadarıyla- literatürdeki tek çalışmadır. Bununla birlikte çalışmanın, dayandığı tüm Ğazzâlî eserleri ile ilgili nisbet tartışmalarını değerlendirmesi, odaklanılan meselelerde Ğazzâlî üzerine etki etmiş olması muhtemel felsefe ve tasavvuf kaynaklarına işaret etmesi ve eğitimle ilişkili kullandığı kavramların tahliline yer vermesi yönüyle literatürdeki benzer çalışmalardan farklılaştığı söylenebilir.

6. *el-MUNKIZ* ÜZERİNDEN KEMÂLİ OKUMAK

Ğazzâlî'nin *insanın kemâlini*, teorik ve pratik anlamda nasıl anlamlandırıldığını ayrıntılarıyla ortaya koymadan evvel, “kemâl yolculuğu” olarak ifadelendirdiğimiz kendi entelektüel biyografisine yer vermek,¹⁹⁰ gerek konuya genel bir giriş sağlamak, gerekse meselenin Ğazzâlî için bir hakikat arayışı olmasının yanında, bu arayışın kendi kemâlini bulmaya nasıl dönüştüğünü görmek açısından dikkate değerdir.

6.1. İKÂZ

Günümüzde İran sınırları içinde yer alan Tûs bölgesinde h. 450/m. 1058 yılında dünyaya gelen Ğazzâlî, eğitimine de burada başlar. Daha sonra Tûs

¹⁹⁰ Ğazzâlî'nin hayatına dair literatürdeki çalışmaların çoğunun aslî kaynağı olması yönüyle bkz. Subkî, a.g.e., s. 191-389; bir dönem Ğazzâlî'nin hayatının yakın şahidi olmuş bir arkadaşının kaleme almış olması yönüyle bkz. Abdülgafir el-Farisî, *Kitâbu's-siyâk li-târîhi Nisâbûr*, haz. Muhammed Kazım el-Mahmûdî, Kum: Cemâ'atü'l-müderrişîn, 1403/1982, ss. 83-85; Ğazzâlî'nin hayatı ve ilmi serüveni ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Ebû Leylah, Nürşif Abdurrahîm Rif'at, “İmam Gazzâlî'nin Hayatı ve İlmî”, *el-Munkızu mine'd-Dalâl*, Washington, D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy, 2001, s. 5-43; Ğazzâlî'nin farklı yönlerini ele alan biyografisi için bkz. Çağfer Karadaş, “Çok yönlü bir âlim portresi: Gazzâlî”, *Dîvân: İlmî Araştırmalar Dergisi*, C. 6, S. 10 (2001/1), ss. 215-225; Ğazzâlî'nin hayatının kronolojisine dair yeni iddiaların yer aldığı ayrıntılı ve eleştirel bir biyografi için bkz. Griffel, *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology*, s. 19-59; Ğazzâlî'nin entelektüel biyografisini *el-Munkız* merkezli ele alan özgün bir çalışma için bkz. Fehrullah Terkan, “Ğazzâlî: Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında Bir Hayat”, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. Cüneyt Kaya, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, ss. 289-328; Ğazzâlî'nin hayatını dönemin siyasi olaylarına dikkat çekerek ele alan bir çalışma için bkz. Sabri Orman, *Ğazzâlî: Biyografisi, Hakikat Araştırması, Felsefe Eleştirisi, İhya Hareketi, Etkisi*, 2. b., İstanbul: İnsan Yayınları, 2013, ss. 33-52.

yakınlarındaki dönemin ünlü ilim merkezlerinden Cürcân şehrine giderek bir süre burada ilim tahsil eder.¹⁹¹ Tûs'a geri dönüş yolunda Ğazzâlî'nin içinde bulunduğu kabile, o dönem için mutâd bir hadise olarak eşkiyaların baskınına uğrar ve eşkiyalar, Ğazzâlî'nin Cürcân'da olduğu dönemde öğrendiklerini kaydettiği ders notlarını (*ta'likâ*) alır:

(Eşkiyaların reisine hitap ediyor) “Ders notlarımı [*et-ta'likatî*] bana geri verin.” dedim. (Reisleri) “Ders notları nedir?” dedi. “İçinde ilmî kitapların olduğu heybedir.” dedim ve ona (ilim tahsili için Tûs'tan Cürcân'a gidiş) hikâyemi anlattım. O da, “Bu nasıl öğrenmedir ki ben senden ders notlarımı aldığım da sen ilimsiz kalıyorsun.” dedi. Sonra ders notlarımı bana geri verdiler. Dedim ki bu Allah'ın beni bu kimse vasıtasıyla doğru yola iletmek için uyarmasıdır. Ben de Tûs'a döndüm ve bu uyarıyı dikkate alarak üç yıl içinde tüm notlarımı ezberleyinceye kadar onlar üzerine çalıştım.¹⁹²

Kanaatimizce bu hadise,¹⁹³ Ğazzâlî'nin ilim-amel birlikteliğine dayanan kemâl yolculuğunun ilk durağıdır. O, yaşadığı bu olay sayesinde ilim sahibi olmanın, o ilimle her an zihinsel irtibat kurabilme yakınlığında olmayı ve onu özümseyip sahiplenmeyi gerektirdiğini tecrübe ederek öğrenmiştir. Nitekim Tûs'a döndüğünde üç yıl içinde tüm notlarını derinlemesine okuyarak hafızasına kaydettiğini ifade etmektedir.

Ğazzâlî'nin tahsil hayatının en önemli dönemi, Nişabur'daki *Nizâmiye Medresesi*'ne¹⁹⁴ giderek el-Cüveynî'nin¹⁹⁵ talebesi olduğu ve özellikle fıkıh ve kelim alanlarında yetkinleştiği dönemdir. Hatta bu dönemde hocası el-Cüveynî'yi gölgede bırakacak eserler kaleme aldığı rivayet edilir. Öyle ki İbnu'l-Cevzî, el-Cüveynî'nin, Ğazzâlî'nin onun derslerinde aldığı notlar üzerine imâl-i fikr ederek oluşturduğu *el-*

¹⁹¹ Kendisinin böyle bir beyanı olmasa da, literatürde Ğazzâlî'nin Cürcân'da Ebû Nasr el-İsmâilî'den ders aldığı rivayet edilir. Bkz. İbnu'l-'Adîm, *Buğyetu't-taleb fi târîhi Haleb*, thk. el-Mehdi Uyd er-Ravadiyye, Londra: al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 2016, C. V, s. 611. Aynı bilgi Subkî'nin *Tabakât*'inde da geçer. Bkz. Subkî, a.g.e., s. 195.

¹⁹² İbnu'l-'Adîm, a.g.e., C. V, s. 611. Bu hadise Subkî'nin *Tabakât*'inde da geçer. Bkz. Subkî, a.g.e., s. 195-196.

¹⁹³ Griffel, bu hadisenin gerçekte yaşanıp yaşanmadığının şüpheli olduğunu kaydeder. Ayrıntılı bilgi ve konuyla ilgili iddiaları için bkz. Griffel, *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology*, s. 27-28.

¹⁹⁴ Başta Bağdat ve Nişabur'da olmak üzere çevre şehirlerde faaliyet gösteren Selçuklu veziri Nizâmülmülk himayesindeki *Nizâmiye Medreseleri* hakkında ayrıntılı bilgi ve bu medreselerde görev yapan müderrisler için bkz. Ahmad Shalaby, *History of Muslim Education*, Karachi: Indus Publications, 1979, s. 140-142.

¹⁹⁵ O dönemde Ğazzâlî'nin yaşadığı bölge civarında iki büyük İslâm âliminin olduğu söylenir. Bunlardan biri kendisinin talebesi olduğu el-Cüveynî, diğeri ise Bağdat'ta müderrislik yapan Ebû İshak Şirazî'dir. Nişabur Bağdat'a nisbetle Tûs'a daha yakın olduğu için Ğazzâlî el-Cüveynî'nin yanına gitmiştir. Nişabur yerine Bağdat'a gitmiş olsaydı, Ğazzâlî'nin ilmî serüveninin nasıl olacağı sorusu, - mutlak cevabı olmasa da- kanaatimizce üzerine düşünmeye değer bir sorudur.

Menhûl isimli eseri için “Beni toprağa gömdün. Ben ölene kadar sabredemez miydin?” dediğini kaydeder.¹⁹⁶

6.2. ARAYIŞ

Ğazzâlî *el-Munķız*’da, hakikat iddiasında bulunan grupları tek tek ele alarak onların bu iddialarının yerinde olup olmadığını ortaya koymaktadır.¹⁹⁷ Bu grupların ilki kelamcılardır. Son dönem eserlerine nisbetle ilk dönem eserlerinde kelâmı daha muteber bir ilim olarak gören Ğazzâlî’nin perspektifinde ve meseleleri ele alış tarzında Eş’arî kelamının belirgin etkisi takip edilebilir olmakla beraber o, kelâmın varlık gâyesinin, dinin temel iddialarını savunmaktan öteye geçmesini kabul edilemez görmektedir.¹⁹⁸ *el-Munķız*’daki değerlendirmesinde ise kelâmı, Ehl-i Sünnet inancını koruma gâyesi bakımından yeterli, fakat kendi hakikat arayışı açısından yetersiz bulunduğunu ifade etmektedir.¹⁹⁹

Ğazzâlî, hakikatin bilgisine nasıl ulaşılabacağı arayışını sürdürdüğü, Şâfiî fıkhı ve Eş’arî kelâmı ile ilgili bilgilerini derinleştirdiği bu dönem için daha sonraları hayıflanacak ve şöyle diyecektir: “Ahiret yoluna faydası olmayan önemsiz ilimlerle uğraşmışım.”²⁰⁰ Fakat kanaatimizce Ğazzâlî, bu dönemde tahsil ettiği ilmî derinliğe sahip olmasaydı, hayatının son döneminde hâl ilminde yaşadığı deneyimleri hakkıyla ifade edemeyecekti. Nitekim Ğazzâlî’nin buradaki “gereksiz” değil, “önemsiz” ilimler

¹⁹⁶ Ebu’l-Ferec İbnu’l-Cevzî, *el-Muntaẓam fî târîhi’l-mülûk ve’l-ümem*, [tıpkıbasım: Haydarabad: Dâiretu’l-maârifî’l-Osmâniyye, 1359.] Beyrut: Dâru Sâdr, [t.y.], C. IX, s. 168-169.

¹⁹⁷ Terkan, Ğazzâlî’nin bu dört grubu incelemesindeki asıl gâyenin hakikat arayışı olmadığını; onun burada yaptığının, “zihinsel krizden kurtulup kesin bilginin nasıl elde edileceği konusunda bir karara varmış olarak, çevresinde gördüğü hakikat iddiasında bulunan yaklaşımları kendi kriterine göre test etmek” olduğunu söylemektedir. Bkz. Terkan, “Ğazzâlî: Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında Bir Hayat”, s. 296. Biz de bu düşünceye katılmaktayız. Ğazzâlî’nin *el-Munķız*’daki ifadelerini, nereye varacağı bilinmeyen bir hakikat arayışı olarak değil, hakikatin nasıl elde edileceğinin bir açıklaması olarak okumak daha isabetli görünmektedir.

¹⁹⁸ Ğazzâlî, son dönem eserlerinden *Kimyâ*’da kelâm ilmini öğrenmenin *farz-ı kifâye* olduğunu söyler. Bkz. Ğazzâlî, *Kimyâ*, C. I, s. 123.

¹⁹⁹ Ğazzâlî, *el-Munķız*, s. 175. Ğazzâlî’nin buradaki kelâm eleştirisi, kelâm ilminin kendisi ile değil, o dönemin kelamcılarının kelâm anlayışlarıyla ilgilidir. Çünkü kelâm ilminin amacından sapması, kelamcılarının bu ilmin temel problemlerinde yaptıkları değişiklikten kaynaklanmaktadır. Bununla beraber “Kelâm ilmi amacından saptırılmamış olsa, bizi hakikatin bilgisine ulaştırır mı?” diye sordüğümüzde kanaatimizce Ğazzâlî’nin cevabı yine “Hayır.” olacaktır.

²⁰⁰ Ğazzâlî, *el-Munķız*, s. 249.

ifadesinden, bu ilimlerin, gerekli fakat nihâî gâye haline getirilmemesi gereken ilimler oldukları anlaşılabilir.²⁰¹

Ġazzâlî *el-Munkız*'da, Nişabur'da kaldığı dönemden sonra Bağdat'a nasıl gittiğinin ayrıntısını vermez. Ancak *Tabakât*'ta kaydedildiğine göre Ġazzâlî, hocası el-Cüveynî'nin vefatından sonra Nişabur'dan ayrılır ve Selçuklu veziri Nizâmülmülk'ün himayesinde olan âlimler meclisinin bir parçası olur.²⁰² Burada ilmî yetkinliği ile ön plana çıkan Ġazzâlî, Nizâmülmülk tarafından Bağdat'taki *Nizâmiye Medresesi*'ne müderris olarak atanır.²⁰³ Ġazzâlî burada fıkıh kürsüsüne atanınca, kendisinden önce bu kürsüde görev yapmakta olan Ebû Abdullah Taberî ve Ebû Muhammed el-Fâmî eş-Şirâzî görevden alınır.²⁰⁴

Ġazzâlî'nin Bağdat'a geldiği dönem, Selçukluların hâkim olduğu İslâm coğrafyasında farklı düşünce ekollerinin revaç bulduğu ve dolayısıyla Sünnî İslâm düşüncesinin güçlendirilmesi gereken bir dönemdir. Bu ortamda Ġazzâlî, hakikat iddiasında olan bir diğer grup olan filozoflar zümresinin temel iddialarına, bir diğer ifadeyle felsefeye yönelir:

Kelam ilmini incelikleriyle öğrendikten sonra felsefe ilmine başladım. Kesin olarak anladım ki, bir kimse herhangi bir ilmin yanlışlığını, o ilmi tüm inceliklerine kadar kavramadıkça bilemez. Hatta bu ilmin kendi mensuplarından en iyisinin düzeyine gelmeli ve onu aşmalıdır ki, o ilimde otorite olan kişinin farkına varmadığı derinliğin ve tehlikenin farkına varsın. İşte o zaman o şeyin yanlışlığı ile ilgili iddiası gerçekçi olur.²⁰⁵

Burada Ġazzâlî felsefenin, hakikatin bilgisini sunmadığını söylemenin ötesinde önemli bir yöntem bilgisi sunar: Bir şeyi reddebilmek, o şeye dair her şeyi tüm incelikleriyle bilmeyi gerektirir. Dolayısıyla o, bir felsefecinin kendisinden felsefe öğrenebileceği düzeye geldikten sonra bu ilmin yanlışlık ve tutarsızlıklarını açıklayarak, onun hakikatin bilgisini sunmaktan uzak olduğunu ortaya koyar.

²⁰¹ Ġazzâlî *Cevâhir*'de yarı ömrünü hilaf ilmine harcadığını kaydeder. Dolayısıyla *el-Munkız*'da geçen "önemsiz ilimler" ifadesiyle atıfta bulunduğu ilimlerden biri hilaf ilmi olabilir. Bkz. Ġazzâlî, *Cevâhir*, s. 22.

²⁰² Subkî, a.g.e., s. 196-197. Onbirinci yüzyıl Bağdat'ında kurumsallaşmış eğitimin nasıl işlediği, hangi kurumlarda hangi ilim dallarında eğitim verildiği ve buralarda kimlerin görev yaptığı hususunda fikir edinmek için bkz. George Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim*, çev. Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2007, s. 203-272.

²⁰³ Subkî, a.g.e., s. 197, 205.

²⁰⁴ Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim*, s. 238-239.

²⁰⁵ Ġazzâlî, *el-Munkız*, s. 178-179.

Felsefeye dair bilgisini iki yıl gibi kısa bir sürede otodidaktik yolla edindiğini ifade eden Ğazzâlî, bu dönemde *Nizâmiye Medresesi*'nde üç yüz talebeye ders vermeye devam ettiğini, öğretimden ve kaleme aldığı eserlerden arda kalan zamanlarında felsefeye vakit ayırdığını belirtir.²⁰⁶ Sonrasında bir yıl da öğrendikleri üzerine derinlemesine düşünen Ğazzâlî, farklı derecelerde de olsa filozofların hepsinin küfre düştüğünü,²⁰⁷ dolayısıyla hakikatin bilgisini ifadeden uzak olduklarını kaydeder.²⁰⁸

Ğazzâlî'nin bu dönemde kaleme aldığı felsefe eseri *Maķâsıd*, felsefenin mahiyetini öylesine titiz ve derinlikli şekilde ortaya koymaktadır ki, eseri okuyan ortaçağ Hıristiyan mütefekkirleri, bu eserin müellefinin İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi bir *feylesûf* olduğunu düşünmüşlerdir.²⁰⁹ Yine bu dönemde kaleme aldığı ve filozofların tutarsızlıklarını ortaya koyduğu felsefe başyapıtı *Tehâfüt*'te ise Ğazzâlî, yirmi meseleden bahsetmekte; bunların on yedisinde filozofların hatalı düşündüğünü, diğer üç mesele ile ilgili görüşleri sebebiyle ise onları tekfir etmek gerektiğini ifade etmektedir.²¹⁰ Ğazzâlî, bu şekilde felsefe ilmindeki kendine göre yanlışlıkları ortaya koyduktan sonra, o dönemde hakikat iddiasında olan bir diğer grup olan Bâtınîlerin (*mezhebu't-ta'lim*) görüşlerini incelemeye koyulur.²¹¹

²⁰⁶ Ğazzâlî, *el-Munkız*, s. 179-180. Griffel burada alıntılanan satırlara kuşkuyla yaklaşır. Ona göre Ğazzâlî'nin bu satırlardaki amacı, dinî ilimleri öğrenmeden önce felsefî metinlere aşına olduğuna dair algıyı bertaraf etmektir. Griffel'a göre Ğazzâlî Bağdat'a, bir eser niteliğinde olmasa da felsefe ile ilgili ileride bir kitap olabilecek eskizlerle gelmiş olmalıdır. Bkz. Griffel, *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology*, s. 35-36. Griffel'in kendisi böyle bir alıntıya yer vermiyor olsa da bu iddiasının kaynağı, *Ṭabaķât*'ta geçen, Ğazzâlî'nin Nişabur'da el-Cüveynî nezaretinde ilim tahsil ederken okuduğu derslerden birinin felsefe olduğu bilgisi (Bkz. Subkî, a.g.e., s. 196.) ve Ğazzâlî'ye karşı olan grupta yer alanların ifadelerinden olan, "din ilimlerinde derinleşmeden önce felsefe okuduğu" iddiasına dayanıyor olabilir. (Bkz. Subkî, a.g.e., s. 241.)

²⁰⁷ Konuyla direkt irtibatlı olmasa burada -özellikle Oryantalist literatürde- hâkim görüş olan Ğazzâlî'nin bir ilim olarak felsefeyi reddettiği tezine dair şu husus ifade edilmelidir. Ğazzâlî'nin reddettiği, felsefenin kendisi değil, filozofların -ki kastettiği Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşâî filozoflardır-metafiziğe dair söylemleridir (Bkz. Ğazzâlî, *el-Munkız*, s. 200-201.). O, dine yardımcı olmak amacıyla felsefî ilimlere karşı çıkmanın, dine yardım etmek bir yana, ona zarar vermek anlamına geldiğini söylemekte ve dinin de bu ilimlere karşı olmadığını savunmaktadır (Bkz. Ğazzâlî, *el-Munkız*, s. 195-196.). Ona göre felsefeden uzak tutulması gereken âlimler değil, hakkı batıldan ayırma vasfı olmayan halktır (Bkz. Ğazzâlî, *el-Munkız*, s. 207-208.). Üstelik Ğazzâlî, kendilerini kafir saysa da yeri geldiğinde bu filozofları takdir etmekten de imtina etmez: " (...) Bununla birlikte hiç bir İslâm filozofu, bu iki kişinin (Fârâbî ve İbn Sînâ) yaptığı gibi Aristoteles'in ilmini aktaramamıştır." (Ğazzâlî, *el-Munkız*, s. 188-192.). Dolayısıyla Ğazzâlî'nin eleştirisinin, felsefe ilminin bizâtihi kendisine değil, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın aktardığı şekliyle Aristoteles felsefesine yönelik olduğu ifade edilmelidir.

²⁰⁸ Ğazzâlî, *el-Munkız*, s. 180-181.

²⁰⁹ Massimo Campanini, "Gazali", *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, çev. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu, 2. b., İstanbul: Açılım Kitap, 2011, C. I., s. 307.

²¹⁰ Ğazzâlî, *Tehâfüt*, s. 12-13, 225.

²¹¹ Terkan, Ğazzâlî'nin Bâtınîleri dikkate alıp onlara hakikat arayıcısı tasnifinde yer vermesinin, siyasî nedenlerin ötesinde daha zorlayıcı bir sebebi olması gerektiği fikrindedir. Ona göre bu sebep, bu

Bâtînîlerin görüşlerini tetkik etmek, Ğazzâlî'nin kendi entelektüel ilgisinin bir parçası olmakla birlikte hilafet makamından gelen resmî bir görevdir. O, Bağdat'ta müderrisliğe devam ettiği dönemde, halk arasında yayılan Batinî tehlikesini bertaraf etmek amacıyla bu mezhebin iç yüzünü ortaya koyacak bir eser kaleme almakla görevlendirilir.²¹² *Feğâ'ih* yahut *el-Mustazhırî* ismiyle anılan bu eserde Ğazzâlî, her şeyin manasının, masum imam aracılığı ile bilindiği fikrini öne süren Bâtînîlerin iddialarını çürütürken, onların görüşlerini o kadar ayrıntılı tasnif eder ki, bu eserin onların görüşlerini derli toplu şekilde ortaya koyması yönüyle aslında onlara hizmet ettiği eleştirisine maruz kalır. Kendisi de *el-Munkız*'da, söz konusu eleştirilerde haklılık payı olduğunu itiraf eder.²¹³ Diğer iki gruba kıyasla iddiaları oldukça zayıf olan Bâtînîlerin görüşlerindeki şüpheli unsurları ortaya çıkaran Ğazzâlî, farklı dönemlerde kaleme aldığı beş eserinde²¹⁴ onların fikirlerinin yanlışlığını ortaya koymuş ve böylece onların da hakikatin bilgisine sahip olmadıklarını göstermiştir.

6.3. KRİZ

Yıllardır sürdürdüğü ilim serüveninde aradığını bulamayan ve tahsil ettiği hiçbir ilimle sükûna eremeyen Ğazzâlî'nin zihinsel sancılarını daha da yoğunlaştıran,

hareketin günlük hayatı ve toplumsal düzeni bozan, ayrıca şiddet eylemlerinin söz konusu olduğu bir hareket olmasıdır. Ğazzâlî'nin amacı ise, "gittikçe yaygın hale gelen bu akımın teorik yapısını sorgulayıp, dinî ve felsefî açıdan dayandığı temellerini çürütmek ve dinî bir temele dayanmadığını göstererek rağbet görmesini engellemektir." Bkz. Terkan, "Ğazzâlî: Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında Bir Hayat", s. 303. Kutluer de Batinîlerin bu gruba dahil edilmiş olmasının konjonktürel ilgisi olduğu fikrindedir: "Batinîler haddizatında müstakil bir grup değildir. Onlar bir itikadî fırka olarak kelâm ilminin, felsefî metinlerle irtibatı yüzünden felsefe tarihinin ve Sünnî İslâm'ın dışladığı ilmî otorite ve dinî te'vîl anlayışları nedeniyle marjinal gnostik cereyanların çerçevesine sokulabilirlerdi. Ancak Batinîliğin Ğazzâlî'nin listesinde yer alması tamamen konjonktürel alakalıdır." Bkz. İlhan Kutluer, "Ğazzâlî ve Felsefe", *Ğazzâlî Konuşmaları*, yay. haz. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2012, s. 26.

²¹² Ğazzâlî, *el-Munkız*, s. 215.

²¹³ Ğazzâlî, *el-Munkız*, s. 216.

²¹⁴ Bunlar *Feğâ'ih/el-Mustazhırî*, *Huccetu'l-hakk* (Kayıptır.), *Mufaşşalu'l-hilâf* (Kayıptır.), *Kitâbu'd-derc* (Kayıptır.) ve *el-Kıstâs*'tır. Ğazzâlî'nin eserlerin içeriği ile ilgili açıklaması için bkz. Ğazzâlî, *el-Munkız*, s. 235-237. İbrahim Agah Çubukçu bu eserlere *Ğavâsım el-Bâtınîye*'yi de ilave ederek, onun Bâtînîlikle ilgili altı eseri olduğunu kaydeder. (Bkz. İbrahim Agah Çubukçu, *Ğazzâlî ve Batinîlik*, Ankara: Resimli Posta Matbaası, 1964.). Bu eser, *Feğâ'ih/el-Mustazhırî*'nin altıncı kısım olan, "akıl yürütmenin bâtil olması ve masum imamdan öğrenmenin gerekliliği" iddialarını ele alıp reddettiği bölümün özeti niteliğindedir. Eserin Türkçe tercümesi için bkz. Ahmed Ateş, "Ğazzâlî'nin 'Bâtînîlerin Belini Kıran Deliller'i 'Kitâb Kavâsım al-Bâtınîye'", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 3, S. 1-2 (1954), ss. 23-55. Aynı eserin yeni bir baskısı için bkz. İmam Ğazzâlî, *Kitâb-ı Ğavâsımu'l-Bâtınîye [Bâtînîlerin Belini Kıran Deliller]*, çev. Ahmed Ateş, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017, ss. 17-77. Ğazzâlî'nin kendisi ise Bâtînîlerin iddialarının reddine dair yazdığı eserlerini sayarken bunlardan *el-Mustazhırî*, *Huccetu'l-hakk*, *Ğavâsımu'l-bâtınîyye* ve *Mufaşşalu'l-hilâf fî uşûli'd-dîn*'i saymaktadır. Bkz. Ğazzâlî, *Cevâhir*, s. 21.

Bağdat'ta müderrislik yaptığı dönemde yaşadığı entelektüel krizdir. İki ay süren bu kriz döneminde Ğazzâlî, Sofistlerin şüphe haline benzer bir hal yaşadığını ifade eder.²¹⁵ Bu dönemde sahip olduğu tüm bilgilerden şüphe eder ve ömrünü adadığı ilim yolculuğunda edindiği tüm bilgilerin sıhhati üzerine düşünmeye başlar: Kesin bilgi nedir ve ona nasıl ulaşılır?

Bir bilginin kesin bilgi olduğundan nasıl emin olunabileceğine dair sancılı sorgulamaları Ğazzâlî'yi kesin bilginin [*el- 'ilmu' l-yaķîn*] üç temel özelliği olduğu noktasına getirir: Şüphe taşımaması, vehimden uzak olması, kalbin bilginin kesinliğinden emin olması.²¹⁶ Bu noktadan sonra o vakte kadar edindiği bilgileri duyuları vasıtasıyla edindiği bilgiler [*maħsûsât*] ve akla dayalı zorunlu bilgiler [*darûriyyât*] olmak üzere ikiye ayıran ve her ikisini de bu özellikler doğrultusunda gözden geçiren Ğazzâlî, duyulara dayalı bilgilerinden vazgeçer: “Uzun bir şüphe sürecinden sonra *nefsim*, duyulardan elde ettiği bilgilere olan güvenini kaybetti.”²¹⁷

Duyular vasıtasıyla edindiği bilgilere olan güvenini yitirmesi, Ğazzâlî'nin krizini daha da derinleştirir. Çünkü bu noktada şu soru ile karşı karşıya kalır: “Akıl, duyuların bilgisine güvenilemeyeceğini ortaya koyduğuna göre, bir başkasının da akla güvenilemeyeceğini ortaya koymayacağını kim söyleyebilir?”²¹⁸

Sürecin sonunda Ğazzâlî, zorunlu aklî bilgilerinin kesinliğinden tam anlamıyla emin olarak şifa bulur ve bu krizden kurtulmasının kendi gayreti ile değil, “Allah'ın kalbine bıraktığı bir nur”²¹⁹ sayesinde mümkün olduğunu söyler. Burada Ğazzâlî, -adeta bir filozof gibi- kesin bir dille akla dayalı bilgilerin güvenilir olduğunu ifade eder. Ancak onu bu kabul durumuna getirenin, kendi akıl yürütmeleri değil Allah'ın inayeti olduğunu söylemesi, keşfi²²⁰ bir bilgi edinme yolu olarak benimsediğini göstermekte ve onu yöntem olarak filozoflardan farklılaştırmaktadır.

²¹⁵ Ğazzâlî, *el-Munkız*, s. 168.

²¹⁶ Ğazzâlî, *el-Munkız*, s. 163.

²¹⁷ Ğazzâlî, *el-Munkız*, s. 165.

²¹⁸ Ğazzâlî, *el-Munkız*, s. 166.

²¹⁹ Ğazzâlî, *el-Munkız*, s. 169.

²²⁰ *Keşf* olarak kaydettiğimiz ifade metinde *zevk* olarak geçmektedir.

6.4. UYANIŞ

Ğazzâlî'nin hakikat arayışındaki son durağı tasavvuftur.²²¹ O, mutasavvıfların yolunu ve bu yolun nereye vardığını şöyle anlatır:

Bu ilimlerde (kelâm, felsefe, bâtinîlik) inceleyeceğim bir şey kalmadıktan sonra bütün ilgimi sufilerin yoluna yönlendirdim. Anladım ki onların yolu ancak bilmek ve bildiği ile eylemekle tamamlanır. Onların ilimlerinin vardığı yer, kalbin Allah'tan başka her şeyden hâlî olup, onun zikriyle bezenene kadar nefsin kişiyi engellemelerine son vermek ve kötü ahlâk ile çirkin vasıflardan arınmaktır.²²²

Ğazzâlî'nin tasavvufla ilmî anlamda ilgilenmesi, entelektüel krizinin yoğunlaştığı dönemin öncesindedir. O, tasavvufu önce kitabî olarak öğrendiğini, yaşadığı kriz döneminin sonunda ise kitaplardan öğrendiği halleri bizzat tecrübe ettiğini ifade eder.²²³ Dolayısıyla Ğazzâlî'nin tasavvufla olan irtibatı öncelikle *hâl* ile değil, *kâl* ile başlar. O, tasavvufa dair kitabî bilgilerini nasıl edindiğini şöyle anlatır:

²²¹ Literatürde Ğazzâlî'nin tasavvufa olan ilgisinin, *el-Munķız*'da belirttiği dönemden çok daha öncesine dayandığına dair iddialar mevcuttur. Bunların başlıcaları; babasının vefat etmeden önce kendisi ve kardeşini emanet ettiği dostunun bir sufi olması, kardeşiyle birlikte bir süre bu sufünün himayesinde ders almaları (Subkî, a.g.e., s. 193.) ve Nişabur'da olduğu dönemde bir Nakşî şeyhi olan Ebû Alî el-Fârmedî (ö. 465/1084)'den tasavvufa dair bir ders aldığı (Subkî, a.g.e., s. 209.) iddialarıdır. Ancak *el-Munķız*'da bu iddiaları destekleyebilecek herhangi bir bilgi yer almaz. Ğazzâlî'nin bu husustaki tek ifadesi, tasavvufla olan alakasının öncelikle yaşamakla değil, okumakla başladığıdır. *Tabakât*'ta Ğazzâlî'nin kendisinden tasavvuf dersi aldığı söylenen Nakşî şeyhi olan Ebû 'Alî el-Fârmedî, Abdülkerim el-Kuşeyrî (ö. 477/1077)'nin öğrencisidir. Tespitimize göre Ğazzâlî'nin kendisine nisbeti kesin olan üç eserinde bu kimsenin ismini zikretmiş olması, onun el-Fârmedî ile bir şekilde karşılaştığını gösterir: *Kimyâ*'da kaydettiği bir anekdot için "Bunu Şeyh Ebû 'Alî el-Fârmedî'den duydum." ifadesini kullanır (Bkz. *Kimyâ*, C. II, s. 486.). Ğazzâlî *el-Maķşâdu'l-esnâ*'da doksan dokuz esmayı açıkladıktan sonra, Allah'ın ahlâkiyle ahlâklanmak meselesinin, o dönemde bazı sufilerin söylediği gibi *ittihad* yahut *hulûl* gibi bir anlama gelmediğini ifade ederek, "Bu hususta Ebû Alî el-Fârmedî'den, şeyhi Ebu'l-Kâsım el-Kürkanî'den naklettiği şu cümleyi dinledim." diyerek, "Şüphesiz doksan dokuz isim, kendini ibadete veren bir sâlik için birer vasıf olabilir. Ancak o, henüz sülûktadır, vâsıl değildir." ifadesini kaydeder (Bkz. *el-Maķşâdu'l-esnâ*, s. 120.). Ğazzâlî *İhyâ*'da ise, Ebû Alî el-Fârmedî'den, "müridin şeyhine karşı saygılı olması gerektiği gibi, içinden bile olsa onun söylediğini reddetmemesi gerektiği" ifadesini duyduğunu kaydeder (Bkz. Ğazzâlî, *İhyâ*, C. VII, s. 586.). Bu kayıtlar tek başına Ğazzâlî'nin çocukluk döneminde Ebû Alî el-Fârmedî'den tasavvuf dersi aldığını kanıtlamıyor olsa da, Ğazzâlî'nin *İhyâ*'yı yazdığı dönem öncesindeki hayatının bir yerinde karşılaştığı, sohbetinde bulunduğu yahut ders halkasına katıldığı bir kimse olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte Ebû Alî el-Fârmedî'nin de Ğazzâlî gibi Tûs doğumlu olması, *Tabakât*'taki kaydı desteklemektedir. (el-Fârmedî'nin ismi ile ilgili literatürde el-Fârmedî, el-Fârmezî ve el-Fârmedî şeklinde farklı kullanımlar mevcuttur.)

²²² Ğazzâlî, *el-Munķız*, s. 240.

²²³ Bu noktada Ğazzâlî'nin eserlerinde hiçbir zaman kendisini sufiler safında saymadığı ifade edilmelidir. Söz gelimi Ğazzâlî'nin "biz mutasavvıflar" ya da "biz sufiler" gibi bir ifadesi bulunmaz. Kanaatimizce bu durum, Ğazzâlî'nin, dönemindeki tasavvuf şeyhlerinin çoğunda gördüğünü ifade ettiği sorunlu durumlardan kaynaklanmaktadır. Ğazzâlî özellikle riyâ içinde olan ve şatahat kabilinden sözler sarfeden sufileri eleştirir. Özellikle son dönem eserlerinde insanlara, kendilerini doğru yola sevkedecek bir şeyh bulmalarını teşvik etmekte, ancak sıraladığı üstün niteliklere sahip bir şeyhi

İlim bana amelden daha kolay gelmişti. Bu yüzden sufilerin yolunu önce kitaplardan öğrenmeye başladım: Ebû Tâlib el-Mekki'nin *Kûtu'l-kuşûb*'ünü, Hâris el-Muhâsibî'nin kitaplarını, Cüneyd (el-Bağdâdî), Şiblî, Ebî Yezîd el-Bistâmî (Bâyezît-i Bistâmî) ve diğer şeyhlerin sözlerini, (onların) ilimlerinin özünü kavrayıncaya ve (onların) yoluna dair okumak ve dinlemekle öğrenilebilecek bir şey kalmayıncaya kadar okudum. Anladım ki sufilerin yaşadığı özel hallere öğrenmekle değil, tatmak [*zevk*], yaşamak [*hâl*] ve (kötü) sıfatları değiştirmekle erişmek mümkün olur.²²⁴

Mutasavvıfların yolunu hakkıyla anlayabilmek için yaşamının şart olduğunu vurgulayan Ğazzâlî, -her meseleyi örneklerle açıklayan uslûbuyla- bu durumu bir sarhoşun hali üzerinden anlatır: Bir doktor, kişinin sarhoş olduğunda vücudunda hangi değişikliklerin olduğunu bilir; ancak kendisi bizzat sarhoş olmadıkça sarhoşluğun nasıl bir şey olduğunu anlayamaz.²²⁵ Bunu idrâk ettikten sonra Ğazzâlî için yalnızca, zihinsel olarak doğruluğundan emin olduğu tasavvufî halleri bizzat yaşayarak tecrübe etmek kalmıştır.

Derin sorgulamaları sonunda Ğazzâlî'de, ahiret mutluluğuna ancak takva sahibi olmak ve nefsin isteklerinden yüz çevirmekle erişilebileceğine dair bir kanaat oluşur. Bunun yolu, geçici olan dünya hayatıyla irtibatı azaltarak Allah'a yönelmektir. Peki bu nasıl mümkün olacaktır? Ğazzâlî, bunun ancak makam ve servetten yüz çevirmek, dünyaya dair meşguliyet ve ilişkilerden uzaklaşmakla mümkün olabileceğine kani olur.²²⁶ Bu noktada kendi durumu, karakteri, meşgul olduğu iş ve insanlar üzerine düşünmeye başlar:

Sonra kendi halimi düşündüm. Gördüm ki dünyevî olana dalmışım ve bunlar benim her yanıma sarmış. Amellerimi düşündüm. (Amellerimin) en güzeli *tadrîs* ve *ta'lim* idi. Fakat gördüm ki ahiret yoluna faydası olmayan önemsiz ilimlerle uğraşmışım. Sonra *tadrîs*le ilgili niyetim üzerine düşündüm. Fakat ondaki niyetimin de hâlis olmadığını, bunu Allah rızası için değil, makam talebi ve şöhret için yaptığımı fark ettim. Bu halimle cehenneme yakın olduğumu ve eğer durumumu düzeltmezsem ateşe düşmek üzere olduğumu anladım.²²⁷

bulmanın -kendi dönemini kastederek- çok zor olduğunu söylemektedir (Bkz. Ğazzâlî, *Eyyuhe'l-veled*, s. 113-114.). Ğazzâlî, tasavvufun kişiyi hakikate sevkdebileceğine kani olmakla birlikte bu ilimdeki tehlikelerin de farkındadır: "Tasavvuf yolunda olduğu kadar hiçbir şeyde yanılma olmaz." (Ğazzâlî, *Kimyâ*, C. I, s. 401.)

²²⁴ Ğazzâlî, *el-Munkız*, s. 240-246.

²²⁵ Ğazzâlî, *el-Munkız*, s. 246-247.

²²⁶ Ğazzâlî, *el-Munkız*, s. 248.

²²⁷ Ğazzâlî, *el-Munkız*, s. 249-250.

Dönemin en ünlü medreselerinden birinde müderris olmasının yanında, hem devleti yönetenler hem de halk nezdinde rağbet gören bir âlim olmak, her insan gibi Ğazzâlî'nin de nefesine hoş gelen bir durumdur. Bağdat'ı ve müderrisliği terk etmeden önce yaşadığı gelgitler, onun kemâl yolculuğundaki nefis mücadelesinin kayda değer örneklerini sunar:

Bir gün Bağdat'tan çıkmaya ve o bağlarımından kurtulmaya kesin karar veriyor, ertesi gün bu düşünceden vazgeçiyordum. (...) Dünyaya ait cezbedici şeyler beni makam sevgisine çekiyordu. Orada iman çıkıyor ve bana şöyle sesleniyordu: "Terket! Terket! Fazla bir ömrün kalmadı. Yakında uzun yolculuk [*ahiret*] var. Ona ne hazırladın? Sende ilim ve amel adına olanlar riyâ ve aldatmacadır." (...) Bu sese kulak verip gitmeye karar verdiğimde şeytan geri geliyor ve "Bu hal geçicidir, sendeki bu istek hemen kaybolacaktır. Sana pek çok imkân sağlayan bu mevkiyi, rahat hayatını ve düşmanlarının sana sıkıntı veremediği güvenli durumunu terk edersen, geri dönmek istediğinde onları bulman kolay olmaz." diyordu.²²⁸

Ğazzâlî'nin yaşadığı bu kararsızlık hali tam altı ay sürer.²²⁹ Bu dönemde 37-38 yaşlarında olan Ğazzâlî, *Nizâmiye Medresesi*'ndeki görevine de devam etmektedir. Entelektüel krizinin bu sorgulamalarla daha da derinleşmesi, onun fizikî durumunu da etkileyerek işini yapamamasına sebep olur.²³⁰ Bu noktada Allah'a sığınır ve kendisine bir çıkış yolu göstermesi için Allah'a dua eder:

Acziyetimi ve irademi yitirdiğimi hissedince Allah'a sığındım. Darda kalanın duasını kabul eden, benim duamı da kabul etti. Kalbimin makam, mal, aile, evlat ve etrafımdakilerden yüz çevirmesini kolaylaştırdı.²³¹

Bu pasaj Ğazzâlî'nin kemâl yolculuğuna dair önemli bir ayrıntı sunmaktadır. O burada, yalnızca yönelip dua ettiğini ifade etmekte; ne yapacağına karar verip yola çıkmasının, Allah'ın inayeti ile gerçekleştiğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla Ğazzâlî'nin bakış açısından kemâl yolculuğunun, öncelikle yönelmeyle ilgili bir durum olduğu söylenebilir. Kişinin çıkmaya niyet ettiği "o yola" koyanın Allah olması, kişinin irade ve sorumluluğunu âtil hale getirmez. Ğazzâlî, her ne kadar burada iradesini yitirdiğini hissettiğini ifade ediyor olsa da, dua etmek ve yönelmenin, iradî ve ihtiyarî bir durum olduğu kaydedilmelidir.

²²⁸ Ğazzâlî, *el-Munkız*, s. 250-251.

²²⁹ Ğazzâlî, *el-Munkız*, s. 251.

²³⁰ Ğazzâlî, *el-Munkız*, s. 251-252.

²³¹ Ğazzâlî, *el-Munkız*, s. 253.

Kararsızlık halinden kurtulan Ğazzâlî, hacca gitmek bahanesiyle medresedeki görevini bırakır ve Bağdat'ı terk eder.²³² Bu terk ediş, onun kemâl yolculuğunun kırılma noktasıdır. Zira bu kararı alana kadarki süreçte Ğazzâlî, sahip olduğu bilgilerin sihhatinin yanında, kendi ahlâkını da sorgular. Nitekim erken dönem tarih ve tabakât kitaplarındaki bazı rivayetler, Ğazzâlî'nin olumsuz bazı ahlâkî durumlarına işaret etmektedir. Subkî, hocası el-Cüveynî'nin Ğazzâlî'nin ilmî yetenek ve kapasitesini takdir etse de,²³³ içten içe ona kızdığını kaydeder.²³⁴ Nişabur'da olduğu dönemde medrese arkadaşlarından biri olan Abdülğâfir el-Fârisî ise, onun gençliğinde insanlara tepeden bakan, kibirli ve makam peşinde biri olduğunu rivayet eder.²³⁵

Entelektüel kriz dönemi sonrasında kaleme aldığı *İhyâ*'da Ğazzâlî, eğitici konumunda olan kişinin görevlerini sıralarken bunlardan birinin de “yaptığı öğretime karşılık ücret talep etmemek” olduğunu kaydeder.²³⁶ Hâlbuki kendisinin görev yaptığı *Nizâmiye Medresesi*, devlet himayesinde olan bir kurumdur ve Ğazzâlî'nin Bağdat'ta geçimini sağlayacak toprağı olduğuna dair bir kayıt bulunmamaktadır. Bu gibi durumlar, *el-Munkız*'daki kendi hayatıyla ilgili cesur ve samimi sorgulamaları ile birlikte düşünüldüğünde, kemâl yolculuğı ile ilgili bir başka ipucu daha sunmaktadır: Bu yola çıkmaya niyet eden, öncelikle kendini tanımalı ve -en azından ve en başta- kendisine karşı dürüst olmalıdır.

Bağdat'tan ayrıldıktan sonra Şam'a giden²³⁷ Ğazzâlî, burada iki yıl uzlet hayatı yaşadığını ifade etmektedir. Sonrasında Kudüs'e geçerek uzlet hayatını *Ķubbetu's-Şahra*'da devam ettirir. Buradan Mekke ve Medine'ye giderek hacc vazifesini yerine getirir. Uzlet, halvet, riyâzet ve mücahede ile geçen bu yıllarda Ğazzâlî, dile dökülmesi mümkün olmayan haller yaşadığını kaydeder.²³⁸

Hacc vazifesini tamamladıktan sonra kendisi çok gönüllü olmasa da ailesinin onun eve dönmesi isteğini geri çeviremeyerek Bağdat'a geri döner ve Şam ile Kudüs'teki kadar maneviyatı yüksek olmasa da, burada da uzlet hayatını sürdürür.²³⁹ Bu

²³² Ğazzâlî, *el-Munkız*, s. 253.

²³³ Subkî, a.g.e., s. 196, 202.

²³⁴ Subkî, a.g.e., s. 196.

²³⁵ Subkî, a.g.e., s. 208.

²³⁶ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. I, s. 207-209.

²³⁷ Ğazzâlî burada Şam ile, günümüzde Dimeşk olarak bilinen şehri değil, Suriye ve Filistin civarını içine alacak genişlikte olan Şam bölgesini kastetmektedir.

²³⁸ Ğazzâlî, *el-Munkız*, s. 255-256.

²³⁹ Ğazzâlî, *el-Munkız*, s. 256.

süreçte Ğazzâlî, kemâl yolculuğunun hangi ilmin kılavuzluğunda sürdürüleceğinden emin olmuştur. Kişiyi hakikate ulaştırabilecek ilim, tasavvuftur:

Kesin olarak anladım ki özellikle sufiler, Allah yolunun yolcularıdır. Yaşantıların en güzeli, yolların en doğrusu, ahlâkların en temizini onlarındır. Hatta akıllıların aklı, filozofların hikmeti ve âlimlerden şeriatın inceliklerine hâkim olanlarının ilmi bir araya gelip onların yaşantı ve ahlâkından daha iyisini ortaya koymaya çalışsa, bunu başaramazlar.²⁴⁰

Ğazzâlî, yaklaşık on yıl yaşadığı uzlet hayatında, bazısı tasavvufî tecrübeye [zevk], bazısı mantıkî delillere [el- 'ilmu' l-burhânî], bazısı ise imânî kabule dayanan bilgiler edindiğini ifade etmektedir. Söz konusu bilgilerden biri de, insanın beden ve kalpten yaratıldığıdır. Ancak burada kalp ile organ olan kalp değil, Allah'ı tanımanın mahalli olan ruhun hakikati kastedilmektedir.²⁴¹ Bu anlamdaki kalp için hastalanmak ve şifa bulmak söz konusudur. Ona göre kalbin (ruhun hakikatinin) hastalanması, Allah'ı tanımaması ve hevâsına uyarak O'na karşı gelmesi; şifa bulması ise, O'nu tanınması ve kendi isteklerine karşı koyarak O'na itaat etmesidir.²⁴² Bu noktada Ğazzâlî, kemâl yolculuğunun esasını ortaya koyar: Kişinin Allah'ı tanınması [ma'rifetullâh]. Bu yolda insanın kendisini tanınması ise, aslında Rabbini tanınması için gerekli olan bir üst gâyeye yöneliktir.

Ğazzâlî'nin bu dönemdeki en önemli meşguliyeti kendi kemâl yolculuğudur. Bir taraftan kendi ahlâkî durumu ve uzlette ona malum olan düşünceler üzerine düşünmeye devam ediyor olsa da, diğer taraftan toplumu önemseyen yanı ağır basmakta ve onu toplumdaki yozlaşmanın sebepleri üzerine düşünmeye sevk etmektedir. Halkta gözlemediği iman zaafı ve İslâm'ı hakkıyla yaşamaktan uzaklaşma hali üzerine düşünmeye koyulan Ğazzâlî, bu durumun sebeplerini şöyle sıralar: Felsefeyle gereğinden fazla meşgul olma (ki bu kimseler hikmete eriştiklerini ve dolayısıyla kendileri için dinî yükümlülüğün ortadan kalktığını iddia etmektedir), tasavvuf yolunda haddi aşmak veya ifrâğ yoluna sapma (ki bu kimseler ibadete ihtiyaç kalmayan bir

²⁴⁰ Ğazzâlî, *el-Munkız*, s. 257-258.

²⁴¹ Ğazzâlî, *el-Munkız*, s. 279. Ğazzâlî kalbin bu anlamını *Kitâbu 'acâ'ibi'l-kalb*'te ayrıntılarıyla açıklamaktadır. Bkz. Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 13-14. Ayrıca bkz. 1.3. *İNSANIN RUHU ANLAMINDA KULLANILAN İFADELER*

²⁴² Ğazzâlî, *el-Munkız*, s. 279-280.

mertebeyle ulaştıklarını iddia etmektedir), Bâtınî düşünceyi benimseme, ilim adamlarının dinî ve ahlâkî zafiyetlerinin halka yansması.²⁴³

Toplumdaki yozlaşmanın boyutlarını fark ederek sebeplerini yukarıda kaydedildiği şekilde ortaya koyan Ğazzâlî, bir taraftan avam bu durumda iken kendisinin uzlet hayatına devam etmesini bir lüks olarak görüp onların ıslahı için uğraşması gerektiğini düşünmekte; diğer taraftan toplumsal yozlaşmanın boyutlarının kendisini aştığını ve bu durumun ancak güçlü bir siyasî idâre eliyle düzeltilebileceğini öngörmektedir. Ğazzâlî bu düşünceler içindeyken dönemin sultanından kendisine, toplumdaki fitnenin ortadan kalkmasına destek olması için Nişabur'a gitmesine dair kesin bir emir gelir.²⁴⁴

Sultandan gelen emri bir işaret olarak değerlendiren Ğazzâlî, "kendi tecrübe ettiği kişisel 'marifet' yoluyla uhrevî kurtuluşun herkes için olmadığını farkında olarak ve bu ben-merkezli kurtuluş yolunun tüm ümmete şamil kılınması gerektiğini içine sindirmiş bir şuurla"²⁴⁵ Nişabur'a gider. Ğazzâlî Nişabur'a, on bir yıl önce bıraktığı öğretim hayatına geri dönmek için gider. Ancak yaşadığı uzlet hayatı, onun ilim tasavvurunu bütünüyle değiştirmiş görünmektedir. Şu satırlar, ilmin ne için öğrenilmesi ve öğretilmesi gerektiği ile ilgili kendisinin yaşadığı dönüşümü oldukça sarıh şekilde ifade etmektedir:

O zaman (Bağdat'taki *Nizâmiye*'de müderris olduğu dönem) ben, yüksek mevki kazandıracak ilmi öğretiyor, söz ve davranışlarımla (talebelerimi) buna teşvik ediyordum. (İlim öğretmekteki) amaç ve niyetim buydu. Oysa şimdi öğreteceğim, yüksek mevkilerin değersizliğini bildirerek onu terk ettirecek olan ilimdir.²⁴⁶

Bu bilinçle Nişabur'a giden Ğazzâlî, buradaki *Nizâmiye Medresesi*'nde yukarıda ifade ettiği ilmi talebelerine öğretmekle meşgul olur.²⁴⁷ Onun Nişabur'a gelmesinde etkili olan vezir *Fahrü'l-Mülk*'ün Bâtınîler tarafından öldürülmesinden sonra ise doğduğu bölge olan Tûs'a geri döner. Burada kendisine hânkâh ve medrese yaptıran Ğazzâlî, ahirete irtihal ettiği h.505/m.1111 yılına kadar buralarda dersler

²⁴³ Ğazzâlî, *el-Munķız*, s. 282-286.

²⁴⁴ Ğazzâlî, *el-Munķız*, s. 289-290.

²⁴⁵ Fehrullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, Ankara: Elis Yayınları, 2007, s. 166.

²⁴⁶ Ğazzâlî, *el-Munķız*, s. 294.

²⁴⁷ Subkî, a.g.e., s. 200.

vermeye, *hâl* ilmi üzerine sohbet etmeye, eserlerini kaleme almaya ve ibadetle meşgul olmaya devam eder.²⁴⁸

Ğazzâlî'yi Tûs'taki son yıllarında ziyaret eden Abdülğâfir el-Fârisî'nin onun ahlâkına dair kaydettikleri dikkat çekicidir. Eski Ğazzâlî'yi insanlara tepeden bakan, onları küçümseyen, kibirli ve makam peşinde biri olarak tarif ederken; şimdi karşılaştığı Ğazzâlî'yi kendisini tüm bu kötü vasıflardan temizlemiş biri olarak anlatmaktadır. Ğazzâlî'deki bu değişim Abdülğâfir el-Fârisî'yi o kadar şaşırtmıştır ki, başlangıçta onun kendisine yapmacık davrandığını bile düşünmüştür.²⁴⁹

Ebû Mansûr er-Rezzâz isimli bir çağdaşının anlattıkları da Ğazzâlî'nin değişimini yansıtmaya yönüyle kayda değerdir. Bu kişi, Ğazzâlî Bağdat'taki *Nizâmiye*'ye müderris olarak geldiğinde, üzerindeki elbise ve bineğinin değerinin beş yüz dinar kadar olduğunu tahmin ettiklerini ifade ederken, zühdü tercih ederek Bağdat'tan ayrılan ve bir süre sonra sufi olarak şehre geri dönen Ğazzâlî'nin üzerindeki elbise ve bineğinin değerinin elli kırat kadar olduğunu tahmin ettiklerini ifade etmektedir.²⁵⁰ Bu rivayet, Bağdat'ta müderris olan genç Ğazzâlî'nin, entelektüel kriz sonrasındaki Ğazzâlî'den, o vaktin para birimine göre iki yüz kat daha değerli giyim eşyası ve binek hayvanı ile gezmekte olduğunu bildirmektedir.

Burada büyük ölçüde kendi ifadeleriyle sunulan Ğazzâlî'nin entelektüel serüveni, hangi zaman ve mekânda olursa olsun, varlığa ve dünyaya dair soruları olan uyanık bir zihnin yaşayabileceği bir tecrübedir. Kanaatimizce bu noktada Ğazzâlî'yi özel kılan, gerek soruları gerekse bu sorulara verdiği cevaplarla yaşadığı dönemde hem siyasî iktidar hem de toplum tarafından itibar görmüş, maddî refah ve ilmî şöhret sahibi olduğu bir zamanda “olmuş gibi görünmeyi” değil “olmayı” tercih etmiş ve ömrünün

²⁴⁸ Subkî, a.g.e., s. 200; Ahmad Shalaby, *History of Muslim Education*, Karachi: Indus Publications, 1979, s. 31. Bu noktada literatürde, Ğazzâlî'nin Haçlı Seferleri hususundaki kayıtsızlığına yapılan eleştiriye değinmek yerinde olabilir. Ğazzâlî, hayatının son dönemlerine rastlayan ve Kudüs'teki Müslüman hakimiyetinin sona ermesi ile sonuçlanan (1099) Haçlı Seferleri ile ilgili herhangi bir eser kaleme almamıştır. Bazı araştırmacılar onun Müslümanlara cihat çağrısı yapmamış olmasını eleştirmiş ve bu durumu, Ğazzâlî'nin içe dönük mizacı ile ilişkilendirmiştir (Bkz. Mübarek, a.g.e., s. 26-28.). Kanaatimizce bu yerinde bir eleştiri değildir. Zira tek başına *İhyâ* bile, Ğazzâlî'nin aktivizminin ilmî yönünü temsil etmektedir. Zira günümüzde olduğu gibi o dönemde de Kudüs'ün kaybedilmesi, yalnızca askerî gücün yahut cihad ruhunun zayıflamasının değil, İslâm dünyasındaki yozlaşmanın ve dinî bilincin yitirilmesi ile ilgili çok boyutlu bir hadisenin sonucudur. Nitekim Ğazzâlî'nin *İhyâ* ile gerçekleştirmek istediği de meselenin ilmî ve amelî boyutuna odaklanarak istikamet üzere olan ruhu canlandırmaktır. Ayrıca bir gerçeğin altını çizmekte de fayda vardır. Terkan'ın belirttiği gibi Ğazzâlî'nin hayatı boyunca farklı gruplarla yaptığı hücum ve savunmaların tamamı güçlü ve ciddi bir muhalefet ile ilmî bir düzlemde gerçekleşmiştir. Bkz. Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, s. 167.

²⁴⁹ Subkî, a.g.e., s. 208.

²⁵⁰ İbnu'l-Cevzî, a.g.e., s. 170.

son demlerinde tüm bu tecrübeleriyle birlikte hikâyesini açık yüreklilikle kaleme alarak tarihte iz bırakmış bir âlim olmasıdır.

Ġazzâlî'nin kendi kemâl yolculuğunun haritasını sunduğunu düşündüğümüz *el-Munkız*, duygusal bir otobiyografi metni olmasının ötesinde, onun hakikat arayışının nerede sonuçlandığını göstermeden evvel, hangi duraklarda soluklandığını göstermesi yönüyle bu yolculuğu kendisinin kılavuzluğunda inşa edeceğimiz bir metindir. Çünkü bu çalışma, “insanın kemâl yolculuğu” olarak ifade ettiğimiz ahlâkî gelişim sürecini ilmî olarak ifade etmenin ötesinde, bunu bizzat tecrübe etmiş biri olması yönüyle Ġazzâlî'nin kemâl anlayışı ve bunun eğitimle olan ilişkisini ele almaktadır.



BİRİNCİ BÖLÜM: İNSAN

Ğazzâlî düşüncesinde insanın kemâlinin anlamı ve bunun elde edilmesinde eğitimin rolünü ele alan bu çalışma, öncelikle insanın nasıl bir varlık olduğu konusuna odaklanmaktadır. Bunun sebebi, insanın eğitimin hem öznesi hem de nesnesi olmasıdır. Ayrıca kanaatimizce insanın fizikî ve ruhî yapısı, nitelikleri, diğer varlıklarla ilişkisi ve âlemdeki konumu ortaya koyulmadığı takdirde, Ğazzâlî'nin “potansiyeli açığa çıkarma ve kabiliyet doğrultusunda yönlendirme faaliyeti” olarak ele aldığını düşündüğümüz eğitimin nasıl kurgulanacağı ve nereye varacağı söz konusu edilemez.

Ğazzâlî'ye göre bir sıfatın yahut bir fiilin değeri, o sığata sahip olan kişinin durumuna yahut o fiili eyleyen kimsenin irade ve niyetine göre belirlenir. Bu sebeple Ğazzâlî'nin odağı insandır. O, insanın farklı potansiyellerine ve biricik durumlarına odaklanarak, akıl ve şeriatın kılavuzluğunda disipline ettiği düşüncesinin merkezine insanı koyar ve eserlerinde insanı farklı yönleriyle ele alır:¹ İnsanın âlemdeki yeri, ontolojik yapısı, insanın tabiatını ifade eden fitrat ve mizaç hakkındaki değerlendirmeleri, bunlarda değişimin mümkün olup olmadığı, insanın değişebilen niteliklerinin nasıl değiştiğı ve bu değişime insanın kendisinden başka birinin eşlik edip etmediğı gibi çok boyutlu tahliller içeren değerlendirmeleri söz konusudur. Dolayısıyla insanın kemâli meselesini ve bu bağlamda kullanılan kavramları sağlam bir zeminde tartışabilmek için öncelikle yukarıda dile getirilen meseleler bu bölümün ilgili başlıkları altında tahlil edilecektir.

1. İNSAN VE YAPISI

1.1. İNSAN: RUH-BEDEN İLİŞKİSİ

Ğazzâlî insanı ruh ve bedenden oluşan bir varlık olarak tasavvur eder. İfadesine göre Allah insanı birbirinden farklı iki şeyden yaratmıştır. Bunlardan biri karanlık

¹ Ğazzâlî düşüncesinde insanın nasıl ele alındığı hususunda muhtasar bir çalışma örneğı olarak, el-Attas'ın insanın mahiyeti ve insan nefsinin psikolojisini Ğazzâlî düşüncesine odaklanarak ele aldığı çalışmasına bakılabilir: Seyyid Muhammed Nakib el-Attas, “IV. İnsanın Mahiyeti ve İnsan Nefsinin Psikolojisi”, *İslâm Metafizğine Prolegomena*, çev. İlker Kömbe, İstanbul: Küre Yayınları, 2016, ss. 127-152.

[muzlim], yoğun [kesîf], oluş-bozuluşa tâbî, topraktan oluşmuş [mürekkeb] ve biraraya gelmiş olan [mü'ellef], kendi başına iş göremeyen cisim [cism]; diğeri ise birleşik olmayan [müfred], aydınlık veren [münîr], idrâk eden [müdrîk], eyleyen [fâ'il], hareket ettiren [muḥarrîk], aletleri [âlât] ve cisimleri tamamlayan [mütemmim] cevherî nefstir.² İnsanın bedenî ve ruhî yönüne ait nitelemeleri bu şekilde sıralayan Ğazzâlî, ruh ile beden arasındaki ilişkiyi ise bedenın ruhın aleti olması şeklinde açıklamaktadır.

Cevher olan nefis,³ bir mahalde durmaz ve bir mekâna yerleşmez. Dolayısıyla beden de ruhın mahalli ve mekânı değildir. Bilakis beden, ruhın aleti [âletu'r-rûh], kalbin aygıtı [edâtu'l-kalb] ve nefsin bineğidir [merkebu'n-nefs]. Ruhın kendisi, bedenın parçalarına ne bitişik ne de onlardan ayrıdır. Bilakis o bedenden öncedir; ona fayda sağlar ve onu feyizlendirir.⁴ Ğazzâlî burada ruhın bedene olan üstünlüğünü vurgular ve bedenın ruha hizmet etmek için varlık kazandığına işaret eder. Ayrıca başta “cevher” olduğunu söylediği “nefs”i, bir sonraki cümlede “ruh” olarak niteler.⁵

Ğazzâlî'ye göre nefis, marifetin mahallidir [maḥallu'l-me'ârif] ve bu, insanın tüm hayvanlara karşı üstünlüğünün bir göstergesidir. Bununla beraber Allah'a kavuşma istidadında olan [el-müsta'id li-likâi'l-Allâh], Allah'ın emirlerine muhatap olan ve nihayetinde mükafat ve ceza görecek olan da nefstir. Bu sebeple Ğazzâlî, insanın nefsinı arındırdığında [zekkâ] kurtuluşa ereceğini, onu kötü işler için kullandığında ise hüsrana uğrayacağını ve zarar göreceğini ifade eder.⁶

Ğazzâlî'nin burada cevher olduğu ifade ettiği nefsin kirlenmesinin ve tezkiye edilerek temizlenmesinin mümkün olduğuna işaret etmesi üzerine düşünülmelidir. Zira cevher, öz itibarıyla oluş ve bozuluşa tabi olmayandır. Nefsin cevher olması bağlamında kirlenme ve temizlenmenin oluş ve bozuluşa işaret etmesi soru işareti oluşturabilir. Meselenin devamında çelişkili görünen bu duruma nisbeten açıklık getiren Ğazzâlî,

² Ebû Hâmid el-Ğazzâlî, *er-Risâletu'l-leduniyye*, haz. Riyâd Muştafâ el-'Abdullah, Dımaşk: Dâru'l-ḥikme, 1406/1986, s. 29-30.

³ Nefsin cevher olduğu fikri, İbn Sînâ felsefesinin temelinde yer almaktadır (Bkz. İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil [Risâle fi's-se'âde ve'l-ḥuceci'l-aşere]*, thk. & çev. Fatih Toktaş, 2. b., Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015, s. 23-69.). Griffel'a göre, Ğazzâlî'nin kelâm ilmiyle ilgili eserleri incelendiğinde, onun özellikle ontoloji, insan nefsi ve peygamberlikle ilgili fikirlerinin İbn Sînâ düşüncesi tarafından şekillendiği ortaya çıkmaktadır (Bkz. Frank Griffel, *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology*, New York: Oxford University Press, 2009, s. 7.).

⁴ Ğazzâlî, *Ledün*, s. 47-48.

⁵ Ğazzâlî düşüncesinde ruh, nefis, kalp ve akıl kelimelerinin hangi bağlarla birbiri yerine kullanıldığı meselesi için bkz. 1.3. İNSANIN RUHU ANLAMINDA KULLANILAN İFADELER

⁶ Ebû Hâmid el-Ğazzâlî, *Me'âricu'l-kuds fi medârici ma'rifeti'n-nefs*, Beyrut-Lübnan: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1409/1988, s. 55.

nefste değişikliğin söz konusu olmadığını, değişenin beden ve bedeninin sıfatları olduğunu kaydeder. Buna göre nefis, beden ve bedeninin sıfatlarından olan bir şey değildir. Nefsin bedenle olan bağlantısı, onu idare etmek [*tedbîr*] ve onu kullanmak [*taşarruf*] yönüyledir.⁷

Ġazzâlî insanın ruh ve bedenden müteşekkil yapısını *Lediin* ve *Me'âric*'de kullandığı nitelermelerinden farklı olarak *Kimyâ*'da “iki ruh” olarak niteler. Bu ruhlardan biri hayvanların ruhunun cinsinden olup *hayvanî ruh*; diğeri ise meleklerin ruhunun cinsinden olup *insanî ruh* olarak adlandırılır.⁸ *Hayvanî ruh* kaynağı kalptir. Burada “kalp” ile organ olan “yürek” kastedilir.⁹ *Hayvanî ruh* cisim kabilinden olup bâkî değilken; *insanî ruh* cisim değildir ve bâkîdir.¹⁰ Ġazzâlî'nin buradaki nitelermelerinden anlaşıldığı üzere o, *hayvanî ruh* ile bedeni, *insanî ruh* ile nefsi kasteder. Nitekim devamındaki mizaç ile ilgili açıklamalar da bunu teyit eder.

Hayvanî ruhta kan, balgam, safra ve sevdadan doğan *mizâc* bulunur; *insanî ruh* ise Allah'ı marifetin yeri olduğu için bölünme kabul etmez. *İnsanî ruh hayvanî ruha* tabi değildir; onun aslıdır ve onun bozulmasıyla bozulmaz.¹¹ Ġazzâlî burada bedeninin bir özelliği olan mizaca atıfta bulunarak *hayvânî ruhun* mürekkebi, yani ifade ettiği dört unsurdan oluşan yapısına dikkat çeker. *İnsânî ruhun* bölünme kabul etmemesi, onun mürekkebi yapıda olmamasından kaynaklanır. Çünkü burada söz konusu edilen cevher olan nefstir. *İnsanî ruhun hayvanî ruhun* bozulmasıyla bozulmamasının anlamı ise, bedenî yönün tabiatı olan mizacın bozulabildiği, fakat bu bozulmanın *insanî ruhun* – nefsin- yapısını etkilemediğidir.

Ġazzâlî *Kimyâ*'da ruh ve bedeninin güzelliği ile neyin kastedildiği ve bunların beslenmesinin nasıl olduğu üzerinde de durur: Hem bedeninin hem de ruhunun iyi ve kötü tarafları vardır. Bedenin iyi tarafı ile yüz güzelliği ve organların birbiriyle uyumlu olması gibi fizikî güzellikler; ruhunun iyi tarafı ile ise, bânın yönünün güzel olması kastedilir. Bu da nefsin dört kuvvetinin¹² güzel olması anlamındadır. Nefsin dört

⁷ Ġazzâlî, *Me'âric*, s. 55-56.

⁸ Ġazzâlî eserleri içinde mutlak olarak *hayvanî ruh* ifadesi ile bedenî yönün, *insanî ruh* ifadesi ile ruhi yönün kastedildiği tek eserin *Kimyâ* olduğu belirtilmelidir.

⁹ İmam Gazzâlî, *Kimyâ-yı Sa'âdet [Mutluluğun Formülü]*, çev. Ali Arslan, İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2004, C. I, s. 90.

¹⁰ Ġazzâlî, *Kimyâ*, C. I, s. 92.

¹¹ Ġazzâlî, *Kimyâ*, C. I, s. 92.

¹² Ġazzâlî düşüncesinde amelî nefsin kuvvetleri için bkz. 3.2. NAZARÎ VE AMELÎ AHLÂK

kuvvetinin güzel olması ise, nefsin kuvvetlerinin birbiriyle uyumlu olarak aklın –yani düşünme kuvvetinin– kılavuzluğunda yönetilmesini ifade eder.¹³

Ruh ve beden beslenmesi konusunda ise Ğazzâlî öncelikle bedenin gıdasından söz eder. Bunun sebebini de, bedenin beslenmesinin haddizatında ruh için olduğu şeklinde açıklar. İfadesine göre bedenin üç ihtiyacı vardır: Bedenin beslenmesi için yiyecek, bedenin korunması için giyecek ve bedenin güvende olmasını sağlamak için ikamet edilecek mesken. Ğazzâlî bu üçünün beden için, bedenin kalp için, kalbin ise Allah için olduğunu söyleyerek,¹⁴ aslında bedeni beslemenin kalbi¹⁵ beslemek anlamına geldiğini imâ eder. Kalbin beslenmesi, Allah'ın bilgisi [*ma'rifetullâh*] ve sevgisi [*muhabbetullah*] ile olur. Çünkü her şeyin gıdası, o şeyin yaratılışı gereği arzuladığı şeydedir.¹⁶

1.2. İNSAN RUHUNUN ÖZELLİKLERİ

Ğazzâlî için insanda aslolan ruhtur. O, insanın melekelerini ve bu melekelerin onun fiziksel gelişimine paralel olarak nasıl çeşitlendiğini, onun ruhunun geçirdiği merhaleler üzerinden anlatır. Bir sonraki bölümde ayrıntılı olarak ortaya konacağı üzere Ğazzâlî ruhu, farklı bağlamlarda farklı isimlerle adlandırmaktadır.

Ğazzâlî insan ruhunu, “eyleyen [*fa'âle*], idrâk eden [*derrâke*] ve çokça bilen [*allâme*] canlı bir cevher”¹⁷ olarak niteler ve bu cevherin mahiyetini şöyle anlatır:

Bu cevher, fitratın başında [*fi bidâyeti'l-fitra*], embriyo [*müdğâ*] haline ilk yönelişinde işlenmemiş [*ğayri menkûşe*], saf [*sâzice*] bir cevherdir; fakat o, suretleri alabilir durumda [*kâbile li-s'süver*] ve ilimleri tahsil etmeye kabiliyetlidir [*müsta'ide*]. Ona ne iyilik [*ğayr*] ne kötülük [*şerr*] ne ilim [*ilm*] ne de cehalet [*cehl*] nakşedilmiştir.¹⁸

¹³ Ğazzâlî, *Kimyâ*, C. II, s. 465-466.

¹⁴ Ğazzâlî, *Kimyâ*, C. I, s. 84.

¹⁵ Bağlamı gereği Ğazzâlî *Kimyâ*'da ruhu *kalb* kelimesi ile ifade etmektedir. Dolayısıyla bu ifadelerdeki kalp, insan ruhunu ifade etmektedir.

¹⁶ Ğazzâlî, *Kimyâ*, C. I, s. 82.

¹⁷ Ebû Hâmid el-Ğazzâlî, *el-Me'ârifü'l-'akliyye*, thk. & inc. 'Ali İdris, Şafâkes-Tunus: el-Te'âdudiyetu'l-'ummâliyye, 1988, s. 65.

¹⁸ Ğazzâlî, *el-Me'ârif*, s. 65-66. Ğazzâlî'nin *el-Me'ârif*'teki bu ifadeleri, İhvân-ı safâ'nın insanın ruhunun [*nefs*] tabiatı itibarıyla canlı, *bi'l-kuvve* bilgin [*allâme*] ve *bi'l-kuvve* aktif [*fa'âle*] olduğu ifadelerini çağrıştırmaktadır. Bkz. İhvân-ı Safâ, “İhvân-ı Safâ Risâleleri [*Resâilü İhvâni's-şafâ ve hullâni'l-vefâ*]”, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, haz. & çev. Mahmut Kaya, 4. b., İstanbul: Klasik Yayınları, 2007, s. 223.

Bu şekilde insan ruhunun tabiatını (*fiṭrat*) bütünüyle bir potansiyelin ifadesi olarak açıklayan Ğazzâlî, bunun hemen akabinde –fıtrattan bahsettiği yerlerde mütad olduğu üzere- fıtrat hadisini paylaşır.¹⁹

Ğazzâlî niteliklerini bu şekilde açıkladığı ruhun bedene iliştğini [*te'alluk*] –ki o bunun hulûl ve ittisal gibi bir ilişme durumu olmadığını özellikle belirtir- ancak ruhun bedende yerleşik durumda [*ğayri mütemekkine*] ve beden bir ciheti olmadığını; bilakis beden ruhtan sonra geldiğini ve ruh tarafından yönetildiğini söyler.²⁰ Ğazzâlî'nin bu ifadeleri, insanın ruhuna ait olduğunu ifade ettiği fıtratın, iyilik ve kötülükten uzak saf bir cevher olduğunu, bunun yanında ruh-beden ilişkisinde ruhun asıl ve yönetici konumunda bulunduğunu vurgular.

Ğazzâlî, yaratıldığında ne akılla ne de duyularla bilinen bilgilerden hiçbirine sahip olmayan nefsin, eşyanın bilgisini nasıl idrâk ettiği sorusunu da cevaplandırır. Buna göre insanın bilgileri edinme süreci *tedricen* gerçekleşir. Fıtratın başında [*bidâyetu'l-fiṭra*] nefis, akılla bilinen kavramları [*ma'ânî el-ma'külât*] anlayabilir durumda değildir. Duyular vasıtasıyla bilinenleri [*idrâku'l-maḥsûsât*] anlayacak kadar güçlü de değildir. Nefsin bu halinde küllîler ile cüz'îler arasındaki farklar gibi evvelî ilimler [*ulûmu'l-evveliyât*] de bulunmaz. Ğazzâlî'ye göre nefis, embriyo halinden [*cenîn*] bebeklik dönemine [*tufûlet*] geçtiğinde onun bazı duyuları kuvvetlenir; çocukluk çağına geçtiğinde ise tüm duyuları tamamlanır ve onlarla hissedebilir duruma gelir. Sonrasında nefis, yaratılmışları öğrenebilir hale gelir ve ğarizî akıl [*'aklun ğarîza*] olur. Gençlik dönemine geldiğinde ise akılla bilinenlerden bazılarını idrâk eder ve mürekkepleri [*mürekkebât*] öğrenmeye güç yetirebilir hale gelir.²¹

Ğazzâlî bilgilerin elde edildiği bu tedricî süreçte, nefsin içinde bulunduğu döneme ve o dönemde edinebildiklerine göre değişen isimlerini de sırasıyla kaydeder. Bu süreçte hangi çağa, nefsin hangi isimli halinin karşılık geldiği net değildir. Bununla birlikte burada dikkat çekilmesi gereken, Ğazzâlî'nin kişisel farklılıkları göz önünde

¹⁹ Ğazzâlî, *el-Me'ârif*, s. 66. Ğazzâlî, insanın aslı meselesi söz konusu olduğunda burada olduğu gibi genellikle fıtrat hadisini kaydetmektedir. Bkz. *Mizânu'l-'amel*, Mısır: Maṭba'atu kurdîstân el-'ilmiyye, 1328/1910, s. 77-78; *İhyâu 'ulûmu'd-dîn*, thk. Komisyon, 3. b., Beyrut-Lübnan: Dâru'l-minhâc, 1437/2016, C. V, s. 216, 260-261; *el-Munḳızu mine'd-ḡalâl*, thk. Nûrşif Abdurrahîm Rif'at, Washington, D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy, 2001, s. 162; *Ledün*, s. 105-106; *Me'âric*, s. 103.

²⁰ Ğazzâlî, *el-Me'ârif*, s. 66. Ğazzâlî'nin bu ifadeleri, aynı meseleyle ilgili *Ledün*'deki ifadelerine paraleldir. Bkz. *Ledün*, s. 47-48.

²¹ Ğazzâlî, *el-Me'ârif*, s. 66-67.

bulunduran düşünce yapısının bir tezâhürü olarak mutlak bir yaş aralığından değil, dönemlerden söz etmesidir.

İlk haldeki nefis “saf nefis [*nefsu sâzice*]” olarak isimlendirilir. Sonraki hal “ğarizî akıl [*aḳlun ġarîza*]” olarak isimlendirilir ki bu ismin, nefsin bebeklik dönemindeki haline karşılık geldiği söylenebilir. Sonra “yeti ve meleke sahibi akıl/kuvve halindeki akıl [*aḳlu bi'l-ḳuvveti ve'l-meleke*]” olarak isimlendirilir ki bu da çocukluk dönemindeki haline tekâbül ediyor görünmektedir. Sonrasında ise “kazanılmış akıl [*aḳlu bi'l-iktisâb*]” olarak isimlendirilir ki nefsin bu hali, ilk gençlik dönemindeki haline karşılık geliyor olabilir. Nefsin kazanılmış akıldan [*aḳlu bi'l-iktisâb*] sonraki hali ise “fiil halindeki akıl [*aḳlu bi'l-fi'l*]” olarak isimlendirilir. Fiil halindeki akıl durumunda olan nefis, akılla bilinen suretleri [*ṣuveru'l-ma'ḳûlât*] edinebilir durumda olduğunda akıl [*aḳl*]; akılla bilinenleri [*ma'ḳûlât*] ifade etmeye güç yetirebildiğinde ise konuşma yeteneği [*nutḳ*] olarak isimlendirilir.²² Görüldüğü gibi Ğazzâlî'ye göre tüm bu isimlendirmeler, nefsin farklı hallerine aittir.²³

Ğazzâlî, *el-Me'ârif*'te anlattığı nefsin tedricen edindiği özelliklere göre aldığı isimleri, *Miṣḳât*'te de benzer merhaleler üzerinden derecelendirip ruhun mertebeleri olarak anlatır. Burada ruhların mertebe mertebe olduğunu ifade ederek, bu mertebeleri özellikleriyle birlikte sıralar. Buna göre *birinci* sıradaki ruh, duyuşal ruhtur [*er-rûhu'l-ḥassâs*]. Bu ruh, duyuşlardan gelen bilgileri alır ve hayvan ruhunun [*er-rûhu'l-ḥayevân*] aslı durumundadır. Ğazzâlî bu ruhun süt emme döneminde olan bebekte bulunduğunu söyler. *İkincisi* hayalî ruhtur [*er-rûhu'l-ḥayâlî*]. Bu ruh, duyuşlardan aldıklarını gerektiğinde onun üstünde olan aklî ruha [*er-rûhu'l-aḳlî*] iletmek için saklar. Ğazzâlî bu ruhun, gelişiminin başında olan süt emen bebekte bulunmadığını; bu sebeple onun ilgisini çeken bir şeyi almaya çalıştığını, o şey ondan saklandığında ise onu unuttuğunu ve almak için çabalamadığını kaydeder. Bu dönemdeki bebek biraz büyüdüğünde ise kaybolan şeyi farketmekte ve ağlayarak onu istemektedir. Ğazzâlî'ye göre bunun

²² Ğazzâlî, *el-Me'ârif*, s. 67-68.

²³ Ğazzâlî'nin *el-Me'ârif*'te açıkladığı akıl ile ilgili bu isimlendirmeler, Meşşâî felsefedeki aklın aşamaları ile ilgili isimlendirmelerle benzerlik taşımaktadır. *el-Me'ârif*'te nefsin aşamaları olarak kaydedilen ifadeler, Fârâbî'nin Aristoteles'in *Kitâbü'n-nefs* [*De Anima*]’inden öğrendiği ve benimsediği bilkuvve akıl, bilfiil akıl, müstefâd akıl ve fa'âl akıl (Bkz. Fârâbî, “Aklın Anlamları [*Risâle fî me'âni'l-aḳl*]”, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, haz. & çev. Mahmut Kaya, 4. b., İstanbul: Klasik Yayınları, 2007, s. 130-136.) ile İbn Sînâ'nın bilkuvve akıl [*el-aḳl bi'l-ḳuvve*], meleke halindeki akıl [*el-aḳl bi'l-meleke*], bilfiil akıl [*el-aḳl bi'l-fi'l*] ve kazanılmış akıl [*el-aḳl bi'l-müstefâd*] aşamalarını (Bkz. Hidayet Peker, *İbn Sina'nın Epistemolojisi*, Bursa: Arasta Yayınları, 2000, s. 59-66; Ömer Mahir Alper, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy-Felsefe-Din İlişkisi*, 2. b., İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2008, s. 172-179.) karşılaştırmaktadır.

sebebi, o şeyin suretinin bebeğin hayalinde korunmuş olmasıdır. O, bu ruhun bazı hayvanlarda bulunup bazılarında bulunmadığını söyler.²⁴

Üçüncüsü, aklî ruhtur [*er-rûhu 'l-'aklî*]. Bu ruh, his ve hayal dışındaki zorunlu küllî bilgileri [*el-me 'ârifu 'd-darûriyyetu 'l-küllîyye*] idrâk eder. Ğazzâlî bu ruhun insana özgü bir cevher olduğunu, çocuklarda ve hayvanlarda bulunmadığını söyler. Dördüncüsü fikrî ruhtur [*er-rûhu 'l-fikrî*]. Bu ruh, saf aklî bilgileri alarak bunları bir araya getirir, birbiriyle eşleştirir ve bunlardan değerli bilgiler elde eder. Beşinci ve sonuncusu ise kutsal peygamberlik ruhudur [*er-rûhu 'l-ğudsîyyu 'n-nebevî*]. Ğazzâlî bu ruhun peygamberlere ve bazı velilere mahsus olduğunu; aklî ve fikrî ruhun idrâk edemeyeceği ahirete dair hükümlerin, gökteki ve yerdeki melekler gibi gaybî bilgilerin bu kudsî ruhta tecelli ettiğini söyler. Ğazzâlî daha sonra “nurlar” olarak bahsettiği bu ruhlardan birinin diğerine basamak olduğunu; söz gelimi duyuşal ruhun hayalî ruh için bir hazırlık olduğunu ifade eder.²⁵ Bunun anlamı, bu ruhların aşama aşama olduğu ve birinin atlanarak diğerine erişilmesinin mümkün olmadığıdır. Dolayısıyla bir insanın aklî ruh durumunu atlayarak, hayalî ruh aşamasından fikrî ruh durumuna geçmesi mümkün değildir. Çünkü her aşamada farklı bir yeti kazanmakta ve bu yeti, kişiyi bir sonraki aşamaya hazırlamaktadır.

Ğazzâlî *Mişkât*'te varlıkların türlerinin bu ruhlardan ortaya çıktığını söyler. Ancak burada insanlarla hayvanlar arasında ortak olan duyuşal ve hayalî ruhun, insanda daha yüksek ve daha yüce bir formda olduğunu söyler. Çünkü bu ruhlarda hayvanlarda beslenmek ve insanların işlerini görmek için yaratılmışken; insanda süflî âlemden dinî bilgilerin ilkelerine [*mebâdi 'u 'l-me 'ârifi 'd-dîniyyeti 'ş-şerîfe*] bir ağ olması için yaratılmıştır.²⁶ Ğazzâlî'nin buradaki son ifadesi, bu sürecin insanın kemâl yolculuğunda ruhunun geçirdiği merhaleler olarak okunabilmesine kapı aralamaktadır.

İnsanın varoluşu ve yetilerini edinme süreci, *el-Me 'ârif* ve *Mişkât*'teki ifadelere benzer şekilde *el-Mağşâdu 'l-'esnâ*'da da söz konusu edilir. Ğazzâlî burada Allah'ın *el-Bâ'is*, yani yeniden diriltten isminin açıklamasını yaparken, insanın ilk yaratılışının mahiyetini de anlatır. Buna göre meni [*el-nutfe*] topraktan; embriyo [*el-mudğa*] meniden; alaka [*el-'alaka*] embriyodan; ruh [*er-rûh*] alakadan neşet eder. Ruhun aslı yaratıldıktan sonra ise hissî idrâklar, yani duyu yetileri yaratılır. Yedi yaşında ayırt etme

²⁴ Ğazzâlî, *Mişkâtü 'l-envâr*, nşr. & çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2016, s. 62.

²⁵ Ğazzâlî, *Mişkât*, s. 62-63.

²⁶ Ğazzâlî, *Mişkât*, s. 64.

yetisi [*et-temyîz*]; yaklaşık on beş yaşında ise akıl [*el-‘akl*] yaratılır. Özel bir rızık olan velâyet niteliği akıldan sonra; peygamberlik [*en-nübüvve*] niteliği de bundan sonra yaratılır. Ğazzâlî burada, beşikteki bir bebeğin, henüz temyiz yeteneği olmadığı için bunun hakikatini anlaması ne kadar zorsa, mümeyyiz kişi için de aklın hakikatini anlamasının o kadar zor olduğunu ifade ederek, bunların *tedricen* kazanıldığına dikkat çeker.²⁷ Ğazzâlî'nin *el-Me‘ârif*'te akıl, *Mişkât*'te ruh, *el-Mağşâdu'l-'esnâ*'da bir başka yaratılış ifadesi üzerinden ele aldığı bu merhaleler üzerine düşünüldüğünde bazı sorular ortaya çıkmaktadır:

Ruhun geçirdiği bu merhaleleri zâtî bir değişiklik olarak mı, yoksa niteliksel bir değişiklik olarak mı okumak gerekmektedir? Söz gelimi *Mişkât*'te ifade edilen süreçte ruh, zatında olmayan yetiler mi kazanmaktadır; yoksa zaten potansiyel olarak sahip oldukları vakti gelince fiilî duruma mı geçmektedir? Bunun yanında her insan ruhu bu süreci geçirmekte midir? Söz gelimi bir insanın hayalî ruh seviyesinde kalması mümkün müdür ve eğer bu mümkünse, bu seviyede kalan bir kimsenin durumu ne olur?

Kanaatimizce bu merhaleler, niteliksel değişikliklere işaret eder. Çünkü burada insanda ontolojik bir değişiklik söz konusu değildir. Bunun yanında kişinin süreçte edindiği yetilerin, kişi gerekli olgunluğa eriştiğinde kuvveden fiilî duruma geçtiği anlaşılmaktadır. Ancak velayet ve nübüvvet söz konusu olduğunda, her insanda bu yönde istidat olmakla birlikte bunların özel bir rızık olarak ifade edilmiş olması, Allah'ın inayetiyle gerçekleşen nasipler olduğunu gösterir. Bu da her insanın bu merhalelere erişmesinin mümkün olmadığını gösterir.

İnsanın ruhî yönüne ait bu mertebelerin çalışmada söz konusu edilmesinin sebebi, bunları insanın kemâl sürecinde geçirdiği manevî gelişim merhaleleri olarak okumamızdır. Bunun yanında Ğazzâlî'nin üç eserinde farklı isimlendirmelerle geçen bu merhaleler –ki kanaatimizce farklı isimlendirmelerin altında o dönem ilgilendiği ilimlerden ve okuduğu eserlerden izler bulunmaktadır- insanın kemâli neden birden elde edemediğini de açıklar. Söz gelimi bir bebeğin yahut oyun yaşındaki bir çocuğun kemâli elde etmesinin neden mümkün olamadığının cevabını verir. Bunun sebebi, insanın zihnî melekelerinin yetkinliğe erişebilmesi için Ğazzâlî'nin sözünü ettiği merhalelerden geçmesi gerektiğidir.

²⁷ Ebû Hâmid el-Ğazzâlî, *el-Mağşâdu'l-'esnâ fî şerhi'l-esmâi'l-husnâ*, haz. Ahmed Kabânî, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, t.y., s. 95.

1.3. İNSANIN RUHU ANLAMINDA KULLANILAN İFADELER

Kemâl fikrinin en temel kavramlarından biri olan nefis, Ğazzâlî’de bazen ruh, bazen kalp, bazen de akıl ifadeleri ile karşımıza çıkar.²⁸ Her biri kendi bağlamlarında kimi zaman aynı kimi zaman da farklı anlamlar ihtiva edebilen bu kavramları incelemek, Ğazzâlî’nin kemâl düşüncesini ortaya koyabilmenin önemli basamaklarından biridir. Çünkü bu kavramlar arasındaki nüanslar çözümlenmeden, onun, insanın kemâlini nasıl anladığını ortaya koymak mümkün değildir.

Ğazzâlî nefis, ruh, kalp ve akıl kelimelerini bazen birbiri yerine, bazen ise bütünüyle farklı anlamlarda kullanır. Eserin dili, muhatabı ve sorularının merkezinde yer alan ilmin ne olduğu, bu kavramların kullanımında belirleyici olur. Söz gelimi onun tasavvufî bir eserinde *kalb* ifadesine rastlamak, *nâtık nefis* ifadesine rastlamaktan daha olasıdır. Bunun yanında onun bu kavramları bazen özel bir dikkat olmaksızın kullandığı da görülür. Bu kavramların anlamlarını ve Ğazzâlî’nin onlara hangi anlamları yüklediğini, bu meseleye ayrı birer bahis ayırdığı *İhyâ* ve *Me’âric* başta olmak üzere, *Ledün* ve *Kimyâ*’daki açıklamalarından da yola çıkarak ortaya koymak mümkündür.

Ğazzâlî, *İhyâ*’nın *Kitâbu ‘acâ’ibi’l-ğalb*’inde nefis, ruh, kalp ve akıl kelimelerini sık kullandığı ve bunların anlamlarının tam anlaşılmadığını düşündüğü için kitabın hemen başında bu dört kavramın anlamlarını açıklayacağını ifade eder. Burada öncelikle *kalb* ifadesini ele alır ve kalbin iki anlamı olduğunu kaydeder. Bunlardan ilki, tıp ilminde kullanılan ve insanın vücudundaki özel bir et parçasını ifade eden anlamdır ki *Kitâbu ‘acâ’ibi’l-ğalb*’te kalp kelimesi ile bu anlamı kastetmediğini belirtir.²⁹ Kalbin ikinci anlamı ise insanın hakikati olan ve cismanî kalbin de kendisiyle bağlantılı olduğu “latif rabbani bir ruhâniyet [*latîfetun rabbâniyyetun rûhâniyye*]” olmasıdır. Ğazzâlî insanın bu anlamdaki kalbi ile vahye muhatap olduğunu söyler. Ona göre insanın hakikati anlamındaki kalp ile organ olan kalp arasındaki bağlantıyı idrâk hususunda çoğu kimsenin zihni karışık. Bu ikisi arasındaki bağlantı, arazların cisimlerle, sıfatların bu sıfatlarla vasıflanmışlarla ya da aletlerin o aletleri kullananlarla olan bağlantısının bir benzeridir.³⁰

²⁸ İslâm felsefesinde nefsin nasıl anlaşıldığı bağlamındaki temel yaklaşımlar için bkz. Atilla Arkan, “Psikoloji: Nefis ve Akıl”, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. Cüneyt Kaya, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, s. 574-579.

²⁹ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 13.

³⁰ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 14. Benzer şekilde Cürcânî kalbi, “cismanî kalp ile irtibatı olan latif-i rabbani” olarak tanımlamakta ve onun, “insanın hakikati” olduğunu kaydetmektedir. Bkz. es-Seyyid eş-Şerif el-

Ġazzâlî insanın hakikati olan kalp ile cismanî kalp arasındaki ilişkiyi yukarıda ifade edilen ilişkilere benzetse de, bu ilişkinin mahiyeti üzerine açıklama yapmaktan imtina eder ve bunun iki sebepten kaynaklandığını söyler: *Birinci* sebep *İhyâ*'nın muâmele ilmi³¹ dahilinde yazılmış bir kitap olmasıyla ilgilidir. Zira bu ilişki, mükâşefe ilmi dahilinde açıklanabilecek bir meseledir. *İkincisi* ise, bu ilişkiyi açıklamanın ruhun sırrını ifşa etmeyi gerektirmesi; ancak bu mesele hakkında ne Hz. Peygamber'in kendisinin ne de bir başkasının konuşmamış olmasıdır.³² Bu açıklamalardan yola çıkarak Ġazzâlî'nin kalbi, anlamını tam olarak açıklamadığı bir manada kullandığı düşünülebilir. Ancak bu açıklamanın devamında, "kalbi bu anlamla kullanmasındaki maksadının, kalbin sıfatlarını ve hallerini kastetmek olduğunu, onun zâti anlamdaki hakikatinden söz etmek olmadığını" kaydeder. Çünkü kalbin hakikatinden söz etmek, muâmele ilminin altından kalkabileceği bir mesele değildir.³³ Bunlara ilaveten, *İhyâ*'nın *Kitâbu esrâri't-tahâra*'sında peygamberlerin ve sıddıkların temizliği olarak ifade edilen *sırr*, kalbin Allah'tan başka her şeyden temiz olduğu halini³⁴ nitelemek için kullanılır. Kanaatimizce *sırr*, ma'rifetullâha ulaşmış, dolayısıyla mükâşefe ilmi kendisine mâlum olmuş olan kişinin kalbinin aldığı anlamı ifade eder. Dolayısıyla insanın hakikati anlamındaki kalb, ma'rifetullâha eriştiğinde *sırr* olmaktadır.

Ġazzâlî *Me'âric*'de de kalbin iki anlamı olduğunu ifade eder. *Birincisi*, insanın sol tarafındaki göğüs boşluğunda yer alan çam kozalağı şeklindeki et parçasıdır ve bu anlamdaki kalb, yalnızca insanlarda değil tüm hayvanlarda bulunur. *İkincisi* –ki *Me'âric*'de kalbi bu anlamda kullandığını ifade eder-, Allah'ın emanetini yüklemiş ve fitratta içine ma'rifetullâh ilmi yerleştirilmiş olan insanî ruhtur [*er-rûhu'l-insânî*].³⁵ Nitekim Ġazzâlî, *İhyâ*'daki açıklamasında da kalbi bu şekilde anlatmakta ve onun bu anlamıyla vahye muhatap olduğunu söylemekteydi.

Ġazzâlî *Kimyâ*'da ise insan ruhunu kalp olarak andığını belirtir. Burada kalbin anlamını açıklarken, Allah'ın insanda zâhirî ve bâtinî olmak üzere iki şey yarattığını; bunlardan zâhirî olanının beden olduğunu; bâtinî olanının ise bazen nefis, bazen ruh,

Cürcânî, *Mu'cemu't-ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî, Kahire: Dâru'l-fağîle, t.y., s. 150.

³¹ Ġazzâlî'ye ait bir ilim tasnifi olan muamele ilmi-mükâşefe ilmi ayrımının ne ifade ettiği, *2.2.1.Kemâle Ulaşma Yolu Olarak İlim* başlığı altında açıklanmaktadır.

³² Ġazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 14. Ruh ile beden arasındaki ilişki için ayrıca bkz. Ġazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 212.

³³ Ġazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 15.

³⁴ Ġazzâlî, *İhyâ*, C. I, s. 464.

³⁵ Ġazzâlî, *Me'âric*, s. 40.

bazen de kalp olarak ifadelendirildiğini kaydeder. O ise, insanın hakikatini ifade eden bu bâtinî yöne kalp ismini verdiğini ve bununla insanın organlarından olan kalbi kastetmediğini ifade eder.³⁶

Ruhun tanımına gelindiğinde yine iki anlam karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan ilki, latif bir cisim [*cismun laţifun*] / latif bir buhardır [*buhârun laţifun*] ve bunun kaynağı cismanî kalp boşluğudur. Bu latif cisim, kalpten bedenin tüm kısımlarına yayılarak onlara canlılık kazandırır. Ğazzâlî doktorların ruh ile bu anlamdaki ruhu kastettiklerini söyler.³⁷ İkinci anlam ise insanda latif olan [*el-laţife*], bilen [*el-‘âlîme*] ve idrâk edendir [*el-müdrîke*]. Ğazzâlî ruhun bu anlamını, kalbin ikinci anlamını anlatırken ifade ettiğini ve çoğu aklın, ruhun bu anlamının hakikatini anlamaktan aciz olduğunu söyler.³⁸

Me‘âric'de ruhun dört anlamı olduğundan söz edilir. Bunlardan *birincisi*, -*İhyâ*'daki gibi- kaynağı kalp olan latif bir buhardır [*buhârun-latîf*]. Bu buhar, vücutta vardığı her bölgede *mizâcına* ve *isti‘dâdına* göre etki oluşturur. Ğazzâlî bu buharı bir kandile, hayatı bu kandilin ışığına, bu buharın bedendeki etkisini ise kandilin evin her yerini aydınlatması gibi bu buharın bedene canlılık vermesine benzetir.³⁹ Ruhun *ikinci* anlamı bilgilerin, vahyin ve ilhamın mahalli olan kalbe can veren [*el-mebde‘u‘ş-şâdr*] olması,⁴⁰ *üçüncü* anlamı tüm melekler içinde ilk yaratılmış ruh anlamına gelen kutsal ruh [*rûhu‘l-kuds*] olması, *dördüncü* anlamı ise Kur‘ân anlamına gelmesidir.⁴¹

Nefs ifadesi için de iki anlam söz konusudur. *Kitâbu ‘acâ‘ibi‘l-kalb*'teki ifadeye göre ilk anlam, insandaki öfke ve şehvet kuvvetlerinin toplandığı şeydir.

³⁶ Ğazzâlî, *Kimyâ*, C. I, s. 32.

³⁷ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 15.

³⁸ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 16. Bu noktada şu da ifade edilmelidir ki Ğazzâlî, Hz. Peygamber'in ruhun hakikatini bildiği görüşündedir. Ona göre Hz. Peygamber'e ruha dair az bilgi verildiğine işaret eden ayet (el-İsrâ, 17/85) ve Hz. Peygamber'in insanları ruhun mahiyeti hakkında soru sormaktan men etmesi, ruhun mahiyetinin ancak *havâşş* tarafından anlaşılacak bir bilgi olmasıyla ilgilidir. O *İhyâ*'da bazı ince şeyleri ancak *havâşş*ın anlayabileceğini ve *havâşş*ın bunları '*avâm* ile paylaşmaması gerektiğini belirtir. Çünkü bu ince sırlar, '*avâm* tarafından tam olarak anlaşılacak için fitneye sebep olabilir. Ğazzâlî Hz. Peygamber'in ruhun sırrını gizleyip bunun açıklanmasını men etmesinin de bunun gibi bir durum olduğunu ifade eder. Çünkü ruhu bilmeyen nefsinin bilemez; nefsinin bilmeyen de Rabbini bilemez. Dolayısıyla ruhun hakikatini peygamberlerle birlikte, bazı veli ve âlimlerin de bildiği ihtimal dahilindedir. Bkz. Ğazzâlî, *İhyâ*, C. I, s. 367-368.

³⁹ Ğazzâlî, *Me‘âric*, s. 40. Ğazzâlî aynı benzetmeyi *İhyâ*'nın *Kitâbu‘ş-şabr* ve '*ş-şükr*'ünde de kullanır. Burada, dört karışımın [*el-aĥlâtu‘l-erba‘a*] yükseldiğini söylediği latif buharın [*buhârun latîf*] yani ruhun sayesinde kalbin istikrarlı şekilde çalıştığını söyler; devamında da bu latif buharı bir kandile benzettiği *Me‘âric*'deki örneği sunar. O burada ayrıca, doktorların da ruh ile bu latif buharı kastetiklerini söylemektedir. Bkz. Ğazzâlî, *İhyâ*, C. VII, s. 377-378.

⁴⁰ Ğazzâlî, *Me‘âric*, s. 40.

⁴¹ Ğazzâlî, *Me‘âric*, s. 41.

Ġazzâlî tasavvuf ehlinin nefsi bu anlamda kullandığını; çünkü onların nefis ile, insanda yerilen sıfatların toplandığı kaynağı kastettiklerini ifade eder.⁴² Nitekim *Me'âric*'de de nefsin ilk anlamıyla yerilen sıfatların toplandığı hayvanî kuvvetlerin kastedildiğini; mutasavvıfların da nefsi bu anlamda kullandıklarını belirtir.⁴³

Nefsin ikinci anlamı ise, kalp ve ruhun ikinci anlamlarında olduğu gibi, “insanın hakikati” anlamıdır. Nefsin bu anlamı, insan nefsi ve onun zâtı anlamına gelir. Ancak insan nefsi, farklı hallerine göre farklı niteliklerle vasıflanır. Buna göre şehvetlerine karşı koyan ve bu karşı koyma sebebiyle herhangi bir ızdırıp oluşmayan sükûn bulmuş nefis, tatmin olmuş nefis [*en-nefsu'l-muṭmainne*] olarak; sükûn bulmamakla birlikte şehvetlere karşı direnç gösteren nefis ise kendini ayıplayan nefis [*en-nefsu'l-levvâme*] olarak isimlendirilir. Nefis, şehvetlerin isteklerine karşı çıkmayı bırakarak onlara uyduğu ve şeytana itaat ettiğinde kötülüğü emreden nefis [*en-nefsu'l-emmâra*] olarak isimlendirilir ki Ġazzâlî, bunun, ilk anlamda ifade ettiği nefis olduğunu söyler. Dolayısıyla nefsin ilk anlamı, yerilen nefis anlamına; ikinci anlamı ise övülen nefis anlamına gelir.⁴⁴ Ġazzâlî *İhyâ*'daki bu tanımlamaya paralel olarak *Me'âric*'de de nefsin ikinci anlamını, âdemin hakikati ve zâtı olarak anlatmakta ve melekût âleminde olduğunu söylediği bu cevherin makûlâtın mahalli olduğunu kaydetmektedir. Buradaki ifadesine göre bu nefis, ma'rifetullâhta sükûn bulduğunda tatmin olmuş nefis [*en-nefsu'l-muṭmainne*] olarak isimlendirilir.⁴⁵

Ġazzâlî *Ledün* risalesinde de nefis cevherinin farklı isimlendirmeleri üzerinde durmaktadır: Nefis cevherini filozoflar nâtık nefis [*en-nefsu'n-nâtıka*]; Kur'ân, tatmin olmuş nefis [*en-nefsu'l-muṭmainne*] ve ruhu'l-emr [*er-rûhu'l-emr*]; sufiler ise kalb [*kalb*] olarak isimlendirir. Ġazzâlî burada farklı isimler söz konusu olsa da bunların hepsinin manaca aynı anlamı taşıdıklarını belirtir. Kendisi ise, kalb, ruh ve tatmin olmuş nefsin hepsinin nâtık nefsin isimleri olduğunu; nâtık nefsin de canlı, eyleyen, idrâk edici bir cevher olduğunu söyler. *Ledün*'de mutlak ruh [*er-rûhu'l-muṭlak*] ya da kalb [*kalb*] dediğinde bu cevheri kastettiğini ifade eder.⁴⁶

⁴² Ġazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 16.

⁴³ Ġazzâlî, *Me'âric*, s. 39.

⁴⁴ Ġazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 16-17.

⁴⁵ Ġazzâlî, *Me'âric*, s. 39.

⁴⁶ Ġazzâlî, *Ledün*, s. 31-33. Ġazzâlî aynı eserin ilerleyen kısmında tatmin olmuş ruh [*er-rûhu'l-muṭmainne*] ile ilim isteyen ve yalnızca ilim ile razı olan kalbi kastettiğini yineler (Bkz. *Ledün*, s. 50.). Onun burada ilim ile mükâşefe ilmini kastettiği aşikârdır.

Ġazzâlî -*İhyâ* ve *Me'âric*'de belirttiği gibi- *Ledün*'de de mutasavvıfların ve bazı ayetlerde Kur'ân'ın hayvanî ruhu [*er-rûhu'l-hayvânî*] “nefs” olarak isimlendirdiğini söyler.⁴⁷ Ancak insanın his, hareket, şehvet ve öfke kuvvetleri olan ve tüm hayvanlarda bulunan hayvanî ruhu [*er-rûhu'l-hayvânî*] ile değil, ona özgü olan nâtık nefis [*en-nefsu'n-nâtık*]/tatmin olmuş ruh [*er-rûhu'l-muṭmainne*] ile Allah'ın hitabına muhatap olarak yükümlü olduğunu söyler. Kaydedilmesi gereken, diğer iki eserden farklı olarak burada nâtık nefis anlamındaki ruhun, cisimlenmiş ve dolayısıyla arazlarla birlikte olmadığıdır.⁴⁸ Dolayısıyla Ġazzâlî burada bedenlenmiş olan insan ruhundan söz etmemekte, insanın bedenlenmeden önceki ontolojik yapısını anlatmaktadır.

İnsanın ruhu anlamında kullanılan son ifade ise ‘akıldır. Ġazzâlî *Kitâbu 'acâ'ibi'l-kalb*'de ‘akılın iki farklı anlamı olduğunu, bunları *Kitâbu'l-'ilm*'de de anlattığını söyler. Bu anlamlardan ilki, işlerin hakikatinin ilmidir [*el-'ilmu bi-ḥaḳâiki'l-umûr*] ki bu da mahalli kalp olan ilim sıfatından ibarettir. İkincisi ise bilgileri idrâk edendir [*el-müdrîku'l-'ulûm*] ki o da latif buhar olan kalptir.⁴⁹

Me'âric'de ise aklın üç anlamından söz edilir. *Birinci* anlam, insanda yaratılan ilk şey olmasıdır. *İkinci* anlam, insanî nefistir [*en-nefsu'l-insâniyye*]. *Üçüncü* anlam ise nefsin, makûlâtı idrâk etmeye istidatlı olan sıfatı anlamıdır. Gözün mahsûsâtı idrâk etmeye istidatlı olup görmenin vasıtası olması gibi, nefis de bu anlamdaki akıl vasıtasıyla makûlâtı idrâk etmeye istidat kazanmaktadır.⁵⁰

Ġazzâlî *Me'âric*'de, burada anlamları açıklanan insanın ruhu anlamındaki nefis, ruh, kalb ve akıl ifadeleriyle “makûlâtın mahalli olan insanî nefis”i kastettiğini belirtir.⁵¹ Diğer eserlerindeki açıklamalarını da göz önünde bulundurarak, ifadenin devamında herhangi bir kayıt yoksa, Ġazzâlî eserlerinde bu dört ifadenin genelde “marifetin mahalli” anlamında kullanıldığı söylenebilir. Hangi eserde hangi ifadenin kullanılacağını belirleyen ise genelde eserin muhatapları ve hangi ilim çerçevesinde kaleme alındığıdır.

⁴⁷ Ġazzâlî, *Ledün*, s. 34.

⁴⁸ Ġazzâlî, *Ledün*, s. 37-38.

⁴⁹ Ġazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 17-18.

⁵⁰ Ġazzâlî, *Me'âric*, s. 42.

⁵¹ Ġazzâlî, *Me'âric*, s. 42.

2. İNSANIN TABİATI

2.1. İNSANIN RUHÎ YÖNÜNÜN TABİATI: *FİTRAT*

Genel anlamıyla insanın aslî tabiatına işaret eden fitratın⁵² Gazzâlî düşüncesindeki ifadesini tespit edebilmek ayrıntılı bir tahlil gerektirmektedir. Çünkü Gazzâlî, eserlerinde bu kavramı sıkça kullansa da fitratın hangi anlamlara geldiğini birarada ve sarîh şekilde açıklamaz. Dolayısıyla onun fitratla neyi kastettiğini anlayabilmek için, fitratı kullandığı bağlamları bir araya getirerek tahlil etmek gerekir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Gazzâlî fitratı üç farklı bağlamda kullanır.

Gazzâlî'nin fitratı kullandığı bağlamlardan en çok öne çıkanı, onun fitrat ile Allah'a iman arasında kurduğu ilişkiye dairdir. O, fitratı marifetin mahalli olan kalbin bir özelliği olarak anlar. İmanın insanların fitratında olan bir tabiat olduğunu ifade etmesi buna işaret eder. *Kitâbu'l-ilm*'de "Fitrat, Allah'ın insanları onun üzerine yoktan varettiği fitrattır."⁵³ ayetini paylaştıktan sonra bu ayetin anlamını, "her insanın Allah'a iman etmek üzere yoktan var edildiği ve eşyanın bilgisini her ne ise o şekilde idrâk etmek istidadıyla yaratıldığı" şeklinde açıklar.

İmanı, fitrat olarak nefslerin yaratılışında yerleşik bulunan [*merkûz fi'n-nüfûsi bi'l-fitra*] bir özellik olarak ifade ettikten sonra ise, insanların bu hususta iki gruba ayrıldığını ifade eder: bu yaratılıştaki hallerini unutarak imandan uzaklaşıp kâfir olanlar ve bu fitrat halini hatırlayarak iman edenler.⁵⁴ Bu ifadeler, Gazzâlî'nin fitratı en temelde nefslerin *elest bezminde* Allah'a verdikleri "belâ" cevabını dünya hayatında hatırlamaları olarak anladığına işaret eder.

el-Attas da bu anlamdaki kullanıma paralel olarak, ayette geçen⁵⁵ "belâ" ifadesine atıfta bulunup insanın bedenlenmeden önce *ma'rife* yetisi -bir diğer ifadeyle hakikati tanıma yetisi- ile donatıldığını ve bu sayede kendisini yaratmanın bilgisine sahip

⁵² Fitratın Kur'an, hadis ve bazı klasik sözlüklerdeki anlamları için bkz. Frank Griffel, "al-Ghazâlî's Use of 'Original Human Disposition' (*fiṭra*) and its Background in the Teachings of al-Fârâbî and Avicenna", *The Muslim World*, Vol. 102, No. 1 (Jan. 2012), s. 2-3. (DOI: 10.1111/j.1478-1913.2011.01376.x) Sonraki atıflarda bu çalışmanın adı "al-Ghazâlî's Use of 'Original Human Disposition'" şeklinde kullanılacaktır.

⁵³ el-Rûm, 30/30.

⁵⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, C. I, s. 318. Buradaki ifadeyle aynı paralelde olarak Çağrı, *İhyâ* ve *Mustaşfâ*'ya atıfla Gazzâlî'nin fitrat terimi ile eşyanın gerçeklerini idrâk yeteneği olan "aklı" kastettiğini ve bu yeteneğin, Kur'an'da sadece insana sunulduğunu bildirilen emanetin (el-Ahzâb, 33/72) taşıyıcısı olduğunu belirtmektedir. Bkz. Mustafa Çağrı, *Gazzâlî'ye Göre İslâm Ahlâkı*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013, s. 96-97.

⁵⁵ el-Arâf, 7/172.

olduğunu ifade eder.⁵⁶ Ona göre bilgi ve din, Allah'ın insanı yaratmış olduğu insan doğasında [*el-fiṭrat*] doğal olarak birbiriyle ilişkilidir. Bu yüzden insanın gâyesi Allah'ı bilmek ve O'na kulluk etmek [*'ibâdet*];⁵⁷ görevi de Allah'a itaat etmektir [*tâ'at*].⁵⁸ el-Attas, bilgi ve din arasındaki bu ilişkiden dolayı Allah'a itaatin insanın aslî doğasına uygun olduğunu söyler.⁵⁹

Ġazzâlî fitratı *el-Munkız*'da da aynı bağlamda kullanır. Burada kendisinden söz ederken, işlerin hakikatlerini idrâk etmeye dair ilgisinin iradesine bağlı olmayıp, Allah tarafından kendisine verilen fitrat [*fiṭrat*] ve tabiattan [*garîze*] ileri geldiğini ifade eder.⁶⁰ Bu ifade ilk bakışta Ġazzâlî'nin kendi fitratında bulunan ve başkalarından farklı bir karakter özelliğine işaret ediyor görünmektedir. Ancak metnin bağlamı göz önünde bulundurulduğunda, Ġazzâlî'nin burada fitratında olduğunu söylediği meyil, -yukarıda *İhyâ*'ya atıfla açıklandığı gibi- onun Allah'ın ve eşyanın bilgisine yönelik istidadını ifade eder. Nitekim devamında fitrat hadisini alıntılıyarak, Hıristiyan çocuklarının Hıristiyan, Yahudi çocuklarının Yahudi yetiştiğini gözlemlediğini ve çocuk yaşlardan itibaren taklitten uzaklaşıp fitratın aslının hakikatine [*hakîkatu'l-fiṭratu'l-aşliyye*] yöneldiğini ifade eder.⁶¹ Bu durum, onun fitratında olan Allah'a iman meylinin bir sonucudur.

Ġazzâlî, nefslerin ilimleri tahsil etmedeki mertebelerinden söz ederken, her insanın tüm ilimleri elde edebilir durumda olduğunu, fakat beklenmeyen bazı harici sebeplerden dolayı bunun mümkün olmadığını söyler ve devamında fitrat hadisini kaydeder. Burada insanın, fitratının saflığı sayesinde akledilir suretleri [*eş-şuveru'l-ma'kûle*] almaya [*kaḅûl*] yatkın [*müsta'id*] olduğunu söylemektedir ki burada fitratı *fiṭrat* ifadesi ile değil, aslî temiz kuvvet [*kuvvetu tahâretu'l-aşliyye*] ve ilk saflık hali [*şafâu'l-evvel*] ile ifade eder.⁶² Burada *kaḅûlu* kullanıyor olması, bunların onun zatında olduğuna işaret eder.

Ġazzâlî meselenin devamında bazı kimselerin bu dünyada hastalandığını ve çeşitli hastalıklar ve farklı arazlar sebebiyle hakikatleri idrâk etmekten kaçındıklarını;

⁵⁶ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Concept of Education in Islâm*, Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1991, s. 23; Seyyid Muhammed Nakib el-Attas, *İslâm Metafiziğine Prolegomena*, çev. İlker Kömbe, İstanbul: Küre Yayınları, 2016, s. 150.

⁵⁷ ez-Zâriyat, 51/66.

⁵⁸ er-Rûm, 30/30.

⁵⁹ el-Attas, *İslâm Metafiziğine Prolegomena*, s. 128.

⁶⁰ Ġazzâlî, *el-Munkız*, s. 161.

⁶¹ Ġazzâlî, *el-Munkız*, s. 162.

⁶² Ġazzâlî, *Ledün*, s. 105.

bazılarının ise hastalanmadan ve bozulmadan aslî sıhhat [*eş-şihhatu'l-aşliyye*] –yani *fitriat-* üzere kaldıklarını söyler. Bu şekilde kalanların ise nebevî ruhlar olduğunu; bunların aslî sıhhat üzere bâki kaldıklarını ve mizaclarının hastalıklarla bozularak değişmediğini söyler. Ayrıca burada ayrıca peygamberleri, ruhların doktoru ve yaratılmışları sağlıklı fitrata [*şihhatu'l-fitra*] davet eden kimseler olarak niteler.⁶³

Marifetin mahalli olan kalbin Allah'ı bilme özelliği anlamındaki fitratta bozulmanın mümkün olup olmadığının tahlil edilmesi gerekmektedir. Ğazzâlî bu meseleyi, halkı neden kelam ilminden uzak tutmak gerektiğini açıkladığı *İlcâm*'da, “hakikatin bilgisine taklitle iman etmediği gibi, gerek aklî gerekse naklî deliller ile de ikna olmayan kimsenin durumunu ve ona nasıl davranılması gerektiği”ni anlatırken ayrıntılarıyla ele alır.

Ğazzâlî, hakikatin bilgisine taklitle iman etmediği gibi gerek aklî gerekse naklî deliller de ikna olmayan kimseyi hasta olarak niteler. Bu kimsenin tabiatının [*tab'ahû*] da, sağlıklı fitrattan [*şihhatu'l-fitra*] ve selîm olan aslî yaratılıştan [*es-selâmetu'l-hilkati'l-aşliyye*] saptığını ifade eder. Bu sebeple Ğazzâlî, böyle bir kimsenin karakter özelliklerine bakılması gerektiğini, eğer inatlık ve tartışmanın, onun tabiatında baskın olduğu anlaşılırsa onunla tartışılmaması gerektiğini ifade eder.⁶⁴ Burada bölümün bağlamı itibarıyla dikkat çekilmesi gereken, Ğazzâlî'nin sağlıklı fitrat durumundan sapıldığını ifade ederken kullandığı “yöneldi [*mâle*]” fiilidir. Bu fiil, fitratın bozulmadığını, fakat onun sağlıklı durumundan saptığını ifade eder. Hâlbuki mizaç bölümünde kaydedileceği gibi Ğazzâlî mizacın bozulmasından söz ederken burada olduğu gibi *mâle* fiilini değil, “bozuldu” anlamına gelen *fesede* fiilini kullanır.

Bu noktada fitratı aslından sapmış olan kimseye nasıl davranılacağı sorusu akla gelmektedir. Ğazzâlî bu durumdaki kimsenin bazı kelâmî deliller sayesinde hakikate yaklaşabileceği düşünülüyorsa, onun kelâm ile “tedavi” edebileceğini söyler. Ancak burada, bu durumdaki kimseye anlatılan kelâmî delillerin herkesle paylaşılması gerektiğini vurgular. Çünkü burada ilaç, yalnızca “tedavi edilecek olan hasta”ya verilmelidir. Bu delilleri herkesle paylaşmak, sağlıklı kimselere ilaç vermeye benzer ki bu doğru değildir. Zira sağlıklı olan aslî fitrat [*el-fitratü's-şahîhatü'l-aşliyye*], tartışma yapmaksızın ve delillerin hakikati olmaksızın imanı kabul eder. Bu sebeple sağlıklı durumdakilerin bu delillerden haberdar olmasının yol açacağı zarar, hasta

⁶³ Ğazzâlî, *Ledün*, s. 105-106.

⁶⁴ Ğazzâlî, “*İlcâm*”, s. 99.

durumdakilerin bu delillerden haberdar olmamasının yol açacağı zarardan daha fazla olur.⁶⁵ Kanaatimizce Ğazzâlî'nin bu satırları, imanî meselelerin eğitiminde göz önünde bulundurulması gereken üç önemli ilke sunar:

i. İnsan yaratılışın başlangıcında hakikati kabul etmeye –iman etmeye- yatkın olarak yaratılmıştır ki bu “fitratın sağlıklı hali”dir.

ii. Kişinin hakiki bilgiye dair herhangi bir sorusu yahut şüphesi yoksa ona bu bilginin delillerinin ayrıntıları anlatılmamalıdır.

iii. Kişiyi ihtiyacı olmayan bilgiyi öğretmek, onu ihtiyacı olan bilgiden mahrum etmek kadar ona zarar verebilir.

Griffel, Ğazzâlî'nin fitratı nasıl anladığı ve bu anlayıştaki Fârâbî ve İbn Sînâ etkisini ortaya koyma amacındaki çalışmasında Ğazzâlî'nin fitrata belirgin ve tek bir anlam yüklediğini kaydeder. Ona göre Ğazzâlî düşüncesinde fitrat, tüm insanlarda olan ve onların hakikate varmasını mümkün kılan bir anlama gelir.⁶⁶ Ancak Griffel bu anlamdan çok, Ğazzâlî'nin Fârâbî ve İbn Sînâ'dan etkilendiğini düşündüğü fitratın bir başka anlamına odaklanır. Fitratın epistemolojik anlamını soruşturarak ulaştığı bu anlam için esas aldığı eserler *Mi 'yâr* ve *Mihakk*'tır.

Griffel'in kaydettiğine göre Fârâbî düşüncesinde fitrat, hemen hemen her insanda ortak olan, ilk akledilirleri [*el-ma 'kûlâtu 'l-evvel*] algılama kabiliyetidir ve her akıllı insan, faal akıldan ilk akledilirleri alma yatkınlığındadır.⁶⁷ Ayrıca Fârâbî fitratı – Ğazzâlî gibi- kişisel kabiliyet [*individual talent*] anlamında da ele alır.⁶⁸ Sıkı bir Fârâbî takipçisi olan İbn Sînâ ise fitratı Fârâbî'nin bıraktığı yerden ele almaktadır: Ona göre fitrat *apriori bilgi* değildir; her insanda ortak olan bilgidir.⁶⁹ Ahlâkî hükümler fitratın bir parçası değildir ve fitrat, neyin iyi neyin kötü olduğunu çoğu zaman ayırt edemez.⁷⁰

Fârâbî'den farklı olarak İbn Sînâ fitratı daha katı iki teknik anlamda kullanır: ilk akledilirler [*evveliyât*] ve tahmin yetisine bağlı hükümler [*vehmiyyât*]. Bu ikisi, yetişme tarzı ve eğitimden bağımsız olarak her insanın ulaşabildiği bilgi türlerini temsil eder. Ancak Fârâbî'den farklı olarak İbn Sînâ'da fitratın “kişisel kabiliyet” anlamında kullanıldığına rastlanmaz. Griffel'a göre İbn Sînâ'nın fitrat kullanımı, *Mihakk*'ta fitratın

⁶⁵ Ğazzâlî, “*İlcâm*”, s. 100.

⁶⁶ Griffel, “al-Ghazâlî's Use of ‘Original Human Disposition’”, s. 6.

⁶⁷ Griffel, “al-Ghazâlî's Use of ‘Original Human Disposition’”, s. 9-11.

⁶⁸ Griffel, “al-Ghazâlî's Use of ‘Original Human Disposition’”, s. 29.

⁶⁹ Griffel, “al-Ghazâlî's Use of ‘Original Human Disposition’”, s. 19.

⁷⁰ Griffel, “al-Ghazâlî's Use of ‘Original Human Disposition’”, s. 23-25.

hangi anlamda kullanıldığını anlamaya yardım etmektedir. Kaydettiğine göre Ğazzâlî’de de fitrat, nasıl yaşadıkları ve nasıl eğitim aldıkları önemli olmaksızın her insanın üzerinde hemfikir olduğu bir takım hükümlerdir.⁷¹ Kanaatimizce *Mihakk* bağlamında doğru olmakla birlikte, Ğazzâlî’nin fitrata yüklediği asıl anlam bu değildir. Ayrıca Ğazzâlî’nin fitrata yüklediği anlamı onun mantık eseri üzerinden çözümlenmek de doğru olmayabilir. Zira *İhyâ* merkeze alındığında ortaya çıkan, fitratın Ğazzâlî düşüncesindeki asıl anlamının kişinin tabiat olarak yaratıcısının bilgisini idrâk potansiyelinde olduğudur.

Ğazzâlî’nin fitratı kullandığı ilk ve temel anlam olan “kişinin hakikati kabul etme yatkınlığı” ayrıntılarıyla tahlil edildiğine göre ikinci anlama geçilebilir. Onun fitratı kullandığı *ikinci* anlam, nefsin amelî kuvvetlerinin çift yönlü potansiyele sahip olmasıyla ilişkilidir. Ğazzâlî ahlâkın nefsin amelî kuvvetlerinden ibaret olmadığını anlatırken, bunların kişide fazilet ve reziletler bağlamında bir potansiyelin ifadesi olduğuna işaret eder. Buna göre her insan fitrat olarak [*bi’l-fitra*] cömert ve cimri olabilme gücünde yaratılmıştır ve bu durum, kişinin cimri ya da cömert olmasını gerektirmez.⁷² Dolayısıyla insan hem fazilet hem de reziletleri elde etmeye muktedir şekilde yaratılmıştır. Ancak fazilet ve reziletlerin kendileri, yaratılışın aslında olmayıp, kişinin sonradan kazandığı sıfatlardır. Ğazzâlî’nin buradaki ifadeleri, nefsin amelî kuvvetleri bağlamında fitratın, “hem iyi hem de kötü olana eşit derecede meyyâl bir tabiat” olduğunu anlatmaktadır.

Aynı doğrultuda Ğazzâlî, kalbin⁷³ fitratının aslı itibarıyla [*el-ğalbu bi aşli’l-fitra*] meleklik belirtileri ve şeytanlık alametlerini benimsemeye [*ğabûl*] eşit derecede elverişli olduğunu ve bu iki durumdan birinin diğerine göre fitratta daha baskın durumda olmadığını ifade eder. Bu iki taraftan birini tercih etmek, *hevâya* uyarak şehvetlerin peşinden gitmek ya da bunlardan yüz çevirip onlara karşı çıkmakla olmaktadır.⁷⁴ Ğazzâlî’nin bu ifadesi, kişinin yaratılışın başında şehvetlere uymak yahut onlardan uzak durmak noktasında eşit derecede potansiyel sahibi olduğunu gösterir. Bunun yanında burada -kemâl meselesinde olduğu gibi- *ğabûl* fiilinin kullanılmış olması, kişinin her iki sıfatı da kendi zâtında potansiyel olarak taşıdığına işaret eder.

⁷¹ Griffel, “al-Ghazâlî’s Use of ‘Original Human Disposition’”, s. 25-28.

⁷² Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 192.

⁷³ Ğazzâlî burada *ğalb* ile insan nefsini kastetmektedir.

⁷⁴ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 99.

Yukarıdaki ifadeler bağlamında dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus, Ğazzâlî'nin kalbin fitratından söz ediyor olmasıdır. Ğazzâlî'nin eserlerinde bedeninin fitratından söz etmemekte; fitratı, nefsin yahut kalbin tabiatını ifade ederken kullanmaktadır. Buna ilaveten mizaç meselesinde ifade edileceği üzere, yalnız insan değil hayvan gibi diğer canlıların da mizacından söz edilebilirken, insandan başka hiçbir varlığın fitratından söz edilememektedir. Çünkü mizaç, kişinin bedensel yönüne ait bir özellik olması yönüyle farklı canlılarda da bulunabilen bir özellik iken; fitrat, yalnızca insana mahsus olup, marifetin mahalli olan kalbin bir özelliğidir.

Ğazzâlî insanların huy ve sıfatlarının çok olduğunu; ancak onları günah hususunda güdüleyen dört sıfatın olduğunu söyler: rablık sıfatı [*sıfâtun rubûbiyye*], şeytanlık sıfatı [*sıfatun şeytâniyye*], hayvanlık sıfatı [*sıfâtun behîmiyye*] ve yırtıcılık sıfatı [*sıfâtun sebu'iyye*]. İnsanın hamuru [*înetu'l-insân*] çeşitli karışımlardan [*ahlâtu muhtelife*] yoğurulmuştur ve bu karışımlardan her biri bu hamura [*ma'cûn*] kendi özelliğini vermek ister.⁷⁵ Rablık sıfatının kişide oluşturduğu eğilimler, kibir, sonsuz olma sevgisi, “Ben sizin en yüce Rabbinizim.” demeyi isteyecek kadar her şeyi hâkimiyeti altına alma isteği iken; şeytanlık sıfatının sebep olduğu eğilimler, hased ve nifak gibi sıfatlardır. Hayvanlık sıfatı kişide açgözlülük, tamahkarlık, hırs, mide ve cinsellikle ilgili şehvetlere yenik düşme eğilimine sebep olmakta; yırtıcılık sıfatı ise insanın öfkeli, kızgın, insanlara zarar verme eğilimine yol açmaktadır.⁷⁶ Ğazzâlî'ye göre bu sıfatlar fitratta tedricen [*tedrîcun fi'l-fiṭra*] gelişir. Diğerleri üzerine ilk galebe çalan hayvanlık sıfatıdır [*eş-şifâtu'l-behîmiyye*]. Bunu, yırtıcılık sıfatı [*eş-şifâtu's-sebu'iyye*] takip eder. Bu ikisi bir araya gelince akılı aldatma, kurnazlık ve hilede kullanırlar ki bu şeytanlık sıfatıdır [*eş-şifâtu's-seytâniyye*]. En son galebe çalan sıfat ise rablık sıfatıdır [*eş-şifâtu'r-rubûbiyye*] ki bu kibirlenmek, büyüklenmek, gururlanmak, iktidar olma isteği ve tüm yaratılmışlara tahakküm etme gâyesidir.⁷⁷ Kanaatimizce Ğazzâlî'nin burada sözünü ettiği fitrat, burada açıkladığımız fitratın ikinci anlamdaki kullanımıyla ilişkilidir.

Kişinin hem iyi hem de kötü anlamda potansiyel sahibi olmasını Ğazzâlî bazı eserlerinde meleklik ve şeytanlık yönündeki potansiyel olarak ifadelendirir. Ğazzâlî'ye

⁷⁵ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. VII, s. 57.

⁷⁶ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. VII, s. 58.

⁷⁷ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. VII, s. 59. Ğazzâlî nefsin amelî kuvvetlerinin yaratılış sırasını anlatırken de aynı sıralamayı kaydetmektedir. Ona göre insanda ilk yaratılan şehvet kuvveti (Bkz. *Me'âric*, s. 91.), son yaratılan ise akıldır [*kuvvetu'l-akliyye*] (Bkz. *Kimyâ*, C. II, s. 703.).

göre insan, fitratında eşit ölçüde yer alan bu meleklik ve şeytanlık potansiyelini nasıl işlediğine göre meleklik yahut şeytanlık vasfı kazanır. *Kitâbu esrâru's-şavm*'da belirttiğine göre ahiret (ilmi) âlimleri [*ulemâu'l-âhira*], oruç ile amaçlananın Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmak ve imkân ölçüsünde şehvetlerden uzak durup melekleri taklit etmek olduğunu söyler. İnsanın rütbesi, aklının nuru ile şehveti kırma gücünde olduğu için hayvanın rütbesinin üstünde, meleklerin rütbesinin altındadır. Çünkü şehvetler insanın varlığını istila etmiştir; dolayısıyla insan da sürekli olarak onlarla mücadele halindedir. İnsan kendisini tamamıyla şehvetlere kaptırdığında, hayvanların da aşağısı olan aşağıların aşağısına [*ilâ esfeli's-sâfilîn*] düşer. Şehvetlerini bütünüyle kontrol altına aldığı anda ise meleklerin de üstünde olan yükseklerin yükseğine [*ilâ 'alâ 'illiyîn*] çıkar. Ğazzâlî burada, meleklerin Allah'a yakın olduğunu, dolayısıyla onları örnek alıp ahlâk bakımından onlara benzeyenlerin Allah'a yaklaşacağını belirtir. Ancak bu yakınlığın mekânsal bir yakınlığa değil, sıfatsal bir yakınlığa işaret ettiğini de ekler.⁷⁸

Ğazzâlî insanın vasıf olarak meleklik ile hayvanlık arasında olma durumunu anlatırken, başlangıçta insanda hayvanlık [*behîmiyyetun*] yönünün baskın olduğunu ifade ettiği de belirtilmelidir. İnsan, öfke ve şehvetinin isteklerini kontrol altına aldığı anda meleklerle benzemektedir. Ğazzâlî burada meseleyi insanın idrâk ve akıl niteliklerine getirerek, insanın bu iki hususiyetini kullandığı ölçüde meleklik durumuna yaklaşıp hayvanlıktan uzaklaştığını belirtir. Melekliğe yaklaşmanın anlamı Allah'a yaklaşımdır.⁷⁹ Kanaatimizce başlangıçta insanın hayvanlık yönünün meleklik yönünden baskın olması, nefsin amelî kuvvetlerinin yaratılış özelliklerine bağlı bir durumdur. Zira Ğazzâlî'nin belirttiğine göre insandaki düşünme kuvveti, şehvet ve öfke kuvvetine göre daha geç olgunlaşmaktadır.⁸⁰

Ğazzâlî'ye göre nefsin kuvvetleri arasında sürekli bir mücadele durumunu söz konusudur. Nefs kimi zaman akıl tarafına meylederek makûlâtı elde eder ve ibadetler hususunda titiz davranır. Kimi zamansa kuvvetler (şehvet ve öfke) onu ele geçirir ve bu durumda o, hayvanların derecesine düşer. Bu sebeple nefsin ilim, fazilet ve iyi amellerle donatan kimse meleklerin ufku yükselir ve insanlıkla yalnızca sûret yönünden ortaklığı kalarak, adeta cismanî bir melek olur.⁸¹ Dolayısıyla insanı meleklik

⁷⁸ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. II, s. 117.

⁷⁹ Ğazzâlî, *el-Mağşâdu'l-'esnâ*, s. 28-29.

⁸⁰ Bu durumun ayrıntılı açıklaması 2.2.2. *Kemâle Ulaşmak Yolu Olarak Amel* başlıklı bölümde yer almaktadır.

⁸¹ Ğazzâlî, *Me'âric*, s. 39-40.

seviyesine taşıyan, nefsindeki düşünme kuvvetidir. Ğazzâlî diğer eserlerinden farklı olarak bu kuvveti *el-Me'ârif*'te *nuṭṭ* olarak niteler. İnsanın Allah'ın hitabına muhatap olması, Şeriatı yüklenmesi, kulluğu kabul etmesi, peygamberleri tasdik etmesi ve rubûbiyeti isbat etmesi, insanda *nuṭṭ*un varlığı sebebiyledir.⁸² Ğazzâlî, burada saydığı durumların hepsinin düşünmeyi gerektirmesinin, insanı hayvanlardan ayıran ve onu meleklerle benzeten özelliğin düşünmek [*nuṭṭ*] olduğunu gösterdiğini ifade eder ve bunun (*nuṭṭ*) da Allah'ın kullarına bağışladığı kabiliyetlerden biri olduğunu söyler.⁸³

İnsanın meleklik seviyesine yükselebilmesi yahut hayvanların seviyesinden de aŐađıya düşebilmesi bağlamında Şu husus ifade edilmelidir: Ğazzâlî burada insandaki niteliksel bir özellikten bahsetmekte, ontolojik bir değişimden söz etmemektedir. Dolayısıyla meleğe yahut Şeytana benzemek, yalnızca vasıfsal bir benzemeye işaret eder. İnsanın meleklik ile Şeytanlık arasında olması da, onun ontolojik olarak bu iki varlık grubu arasındaki pozisyonunu değil, niteliksel durumunu ifade etmektedir. Nitekim Ğazzâlî'nin *Kimyâ*'da belirttiği gibi insanın en yüksek makamdaki meleklerin seviyesine çıkması mümkün olduğu gibi, hayvanların seviyesinin altına inmesi de mümkündür.⁸⁴

Buraya kadar olan ifadelerde Ğazzâlî, düşünme kuvvetine vurgu yapar ve insanın bu kuvveti gereğince kullanmayıp Şehvet ve öfkesinin yönlendirmeleriyle yaŐadığında, hayvanların da aşağısına düşeceğini anlatır. Bu durumdaki insanın hayvanlarla eşdeğer değil, onlardan da aşağıda konumlandırılıyor olması dikkat çekicidir. Nitekim bu nitelemenin altında kayda değer bir tespit bulunur: Hayvanlardan farklı olarak insan, Şehvetleriyle mücadele edebilecek ilim ve kudrete sahiptir. Bunları kullanmadığı için onlardan aşağı konumda nitelenir. Ğazzâlî bu durumu Şu beyit ile ifade eder: "Tamam olmaya muktedir iken eksik kalanın kabahati gibi kabahat görmedim insanda."⁸⁵

⁸² Ğazzâlî'nin, insanın hangi yönüyle ilâhi kelâma muhatap olduğuna dair açıklamaları için *1.3. İNSANIN RUHU ANLAMINDA KULLANILAN İFADELER* başlıklı bölüme bakılabilir.

⁸³ Ğazzâlî, *el-Me'ârif*, s. 58-59.

⁸⁴ Ğazzâlî, *Kimyâ*, C. I, s. 115. İnsanın vasıf açısından melek ile hayvan arası bir varlık olduğu onun eserlerinin çoğunda geçen bir ifadedir. Örneğin bkz. *el-MaŐşâdu'l-'esná*, s. 28.

⁸⁵ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. VII, s. 234. Tahkik komisyonunun tespitine göre bu beyit Mütenebbî'nin *Divân*'ında geçmektedir. Bu ifadenin bir benzeri Yahya ibn Adî'nin eserinde de geçer: "Yetkinliğe [*et-temâm*] ulaşabilecek birinin noksan olması ve kemâle [*el-kemâl*] ulaşmaya hazırken bundan aciz kalması ne kötü bir durumdur!" Bkz. Yahya ibn Adî, *Tehzibu'l-ahlâk [Ahlâk Eğitimi]*, çev. Harun Kuşlu, ed. İlhan Kutluer, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013, s. 100.

Ġazzâlî aynı hususu *Kitâbu't-tefekkür*'de de dile getirir. İnsan, hayvanlarla ortak olan yemek-içmek ve münasebette bulunmak gibi özelliklerine değil, onu hayvanlardan ayıran özelliğine odaklanmalıdır ki bu özellik, âlemi müşâhede ederek ma'rifetullâha erişmek ve böylece Allah'a yaklaşmaktır:

İnsanın özelliği, yeryüzü ve gökyüzüne, afak ve enfüsün hayret verici hallerine bakarak hayvandan ayrılıp ma'rifetullâha erişmektir. Bununla (ma'rifetullâh ile) kul, Allah'a en yakın melekler arasına girer; peygamberler ve Allah'a yakın olan sıddıklar ile birlikte haşrolur. Hayvanlar için böyle bir mevki yoktur. Dünyada hayvanî şehvetleri ile hemhal olanlar için de [böyle bir mevki] yoktur. Bu kimseler hayvanlardan daha kötü durumdadır; çünkü hayvanların böyle bir gücü yoktur. Hâlbuki bu kimseler, Allah onlarda bu gücü yaratmış olmasına rağmen, bu gücü aâtıl hale getirerek Allah'ın verdiği nimete nankörlük ederler.⁸⁶

Ġazzâlî'nin farklı eserlerinden atıflarla ortaya konduğu üzere insan, fitrat olarak hem meleklik hem de şeytanlık vasıflarını kazanmaya müsaittir. Onun bu ikisinden hangisine yöneleceğini belirleyen ise, onu diğer tüm varlıklardan ayıran *düşünme kuvveti, akıl, insanî ruh, marifetin mahalli olan kalb, nuḡ* gibi farklı nitelendirmelerle ifade edilen özelliğini gereğince kullanıp kullanmamasıdır.

Ġazzâlî'nin fitratı kullandığı *üçüncü* anlam ise, kişide olan herhangi bir kalıtsal özelliğin tabiat halini ifade eder. O, *Kitâbu kavâ'id*'l-'akâ'id'te, kişiye inkişaf olunan mükâşefe ilmindeki farklılığın, onun mücâhede ve bâtinî temizlik derecesine göre olduğunu belirtir ve bu farklılığı, kişilerin farklı zekâ ve idrâk kabiliyetlerine benzettir. İnsanlar tıp, fıkıh ve diğer ilimlerin içyüzlerini anlama hususunda, gayretlerindeki [*bi-ihtilâfi'l-ictihâd*] ya da zekâ ve idrâk fitratlarındaki farklılık [*ihtilâfu'l-fitratî fi'z-zekâ ve'l-fetânet*] sebebiyle sayılamayacak kadar çok çeşitli seviyelerde oldukları gibi, mükâşefe ilminde de farklı derecelerde olurlar.⁸⁷ Burada “zekâ ve idrâkin fitratı” ifadesindeki fitrat, bir şeyin doğası ve yaratılış yapısı anlamındadır. Dolayısıyla bu bağlamdaki fitrat, ruhî anlamda kişinin tabiatı olan duruma değil, kalıtsal bir yaratılış özelliğine işaret etmektedir.

Ġazzâlî'nin *fitrat* kelimesini kullandığı pasajlar birarada değerlendirildiğinde ortaya çıkan üç anlam şu şekilde ifadelendirilebilir:

⁸⁶ Ġazzâlî, *İhyâ*, C. IX, s. 281. Ġazzâlî aynı tesbiti *Kitâbu't-tevhîd ve't-tevekkül*'de ise hayvandan farklı olarak kemâli elde etmeye muktedir olan insanın buna gayret etmemesi üzerinden açıklar. Bkz. Ġazzâlî, *İhyâ*, C. VIII, s. 259-260.

⁸⁷ Ġazzâlî, *İhyâ*, C. I, s. 345.

Birinci anlamda fitrat, marifetin mahalli olan kalbe ait bir özellik olarak insanın ruhî yönünün tabiatını ifade eder. Ğazzâlî fitratı bu anlamıyla, insanın yaratıcısını bilme istidatı olarak ele alır. Kanaatimizce bu anlam, Ğazzâlî'nin fitrata yüklediği asıl manadır. Fıtrat kişinin ma'rifetullâha ilişkin bilgiye ve iman etmeye aşına olarak yaratılmış olmasının ifadesidir. Dolayısıyla kişinin Allah'ı bilmesi ve ona iman etmesi doğuştan gelen bir yönelimdir. Fıtratın, kişinin Allah'ı bilme yetisini ifade eden bu yönü herkes için ortaktır. Cürcânî de bu anlama paralel olarak fitratı, “dini kabule hazır olan yaratılış [*cibille*]” olarak tarif eder.⁸⁸ Kavramın İslâm düşüncesinde nasıl anlaşıldığına ilişkin değerlendirmede de bu kavramın büyük ölçüde “insanın tabiatına Allah tarafından nakşedilmiş olan, yaratanını tanıma yatkınlığı” olarak anlaşıldığını görülmektedir.⁸⁹

İkincisi fitratın, nefsin amelî kuvvetleri bağlamında insandaki olumlu ve olumsuz anlamda çift yönlü potansiyelinin ifadesi olmasıdır. Ğazzâlî fitratta, nefsin amelî kuvvetlerinin hangi yönde çalışacağı hususunda kuvvetler arasında baskın bir meyil bulunmadığını ifade eder. Kişi hem itidale yönelerek faziletleri elde etmeye, hem de itidalden uzaklaşarak reziletlerle sahip olmaya fitraten eşit ölçüde meyyâldir. Bu durum, herkes için ortaktır.

Üçüncüsü fitratın, “bir şeyin doğası” anlamında kullanması ile ilişkilidir. Bu kullanım insanlar arası farklılığın temelinde olan zekâ, anlayış, çabuk öğrenme gibi yetilerin fitratta –bir diğer ifadeyle kişinin yaratılışında- farklı derecelerde olmasını ifade eder. Dolayısıyla fitratın bu yönü insanlar arasında ortak değildir. Bu anlamda herkesin fitratı farklıdır. Bu durumun adalete mugayir olmaması, herkesin sahip olduğu yetiler üzerinden sorumlu olmasıyla açıklanabilir. Her insanın dünya hayatında tabi tutulduğu imtihanların farklı olması bununla ilişkilendirilebilir. Dolayısıyla birinci ve ikinci ele alınış şeklinde fitratın herkes için ortak olması, üçüncü ele alınış şeklinde ise herkesin farklı fitratlara sahip olması adaletin gereğidir.

Birinci anlamda fitrat herkes için ortak olmasaydı, Allah bazılarını Zât'ını bilmeye muktedir, bazılarını ise Zât'ını bilmekten uzak, âsi tabiatlı yaratmış olacak ve kullarına zulmetmiş olacaktı. *İkinci* anlamda fitrat herkes için ortak olmasaydı, bazı insanların iyi bazı insanların kötü olması, onların tabiatlarının bir zorunluluğu olmuş

⁸⁸ Cürcânî, a.g.e., s. 141.

⁸⁹ Bkz. Hayati Hökekleli, “Fıtrat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1996, C. 13, s. 47-48.

olacak, bu durumda kötü tabiatla dünyaya gelen insanlara Allah zulmetmiş olacaktır. Üçüncü anlamda fitrat herkeste aynı olsaydı, insanlar arası farklılıklar söz konusu olmayacak ve böylece dünya hayatında herkesin diğ erinde olmayan yönü tamamladığı bütüncül düzenden bahsedilemiyor olacaktır.

2.2. İNSANIN BEDENİ YÖNÜNÜN TABİATI: MİZÂC

Mizaç, “unsurların niteliklerinin birbiriyle birleşmeleri [*ictimâ*] ve birbirlerine temas etmeleri yoluyla karşılıklı etkileşimlerinden [*tefâ’ul*/reaksiyon] hâsıl olan bir nitelik”⁹⁰ olarak tanımlanmaktadır. Fiziksel bir durum olarak ele alınan mizaç, beden bir özelliği olarak ele alınmaktadır.

Fitrat meselesinde olduğu gibi, Ğazzâlî’nin mizacı tüm ayrıntılarıyla ve derli toplu şekilde ele aldığı müstakil bir risale yahut kitap bölümü bulunmamaktadır. Dolayısıyla farklı eserlerinden konuyla ilgili iz sürerek, onun ortaya koyduğu bazı fikirleri biraraya getirip mizaca ilişkin düşüncelerini anlamak mümkün olmaktadır. Bununla birlikte bu düşünceler birarada değerlendirildiğinde Ğazzâlî’nin özgün bir mizaç nazariyesinin olmadığı, onun mizaca ilişkin düşüncelerinin, kendi dönemindeki mizaç anlayışının bir yansıması olduğu anlaşılmaktadır.⁹¹ Dolayısıyla Ğazzâlî’nin mizaç düşüncesine geçmeden önce, onun mizaç düşüncesine etki ettiği düşünülen Galen [*Câlinûs*] ve İbn Sînâ’nın görüşlerine kısaca yer vermek yerinde olacaktır.

Mizaca ilişkin tanım ve kavramların İslâm dünyasına taşınmasının Galen’in eserleri yoluyla olduğu ifade edilir. Galen, Platonculuğun Stoacı yorumunu Hipokrat fizyolojisiyle birleştiren bir filozof olarak, İslâm ahlâk felsefesindeki huy ve mizac teorisinin gelişmesinde önemli bir kaynak olmuş ve rûhânî tıp [*et-tıbbu’r-rûhânî*] disiplininin teşekkülünde kayda değer bir rol oynamıştır.⁹²

Hipokrat’ın tıbbında dört karışım (kan, sarısafr a, karasafr a, balgam) ve dört nitelik (sıcaklık, soğukluk, kuruluk, yaşlık) olarak bilinen kavramlar, yalnızca beden

⁹⁰ Seyfüddin Ali b. Muhammed el-Âmidî, “mizâc”, *Mantık, Felsefe ve Kelâm Terimleri Sözlüğü* [*el-Mübîn fî şerhi me’ânî elfâzı’l-hukemâi ve’l-mütekellimîn*], çev. Bilal Taşkın, Osman Nuri Demir, İstanbul: İz Yayıncılık, 2016, s. 99.

⁹¹ Ğazzâlî öncesinde İslâm dünyasındaki mizâc düşüncesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. M. Zahit Tiryaki, Kübra Bilgin Tiryaki (ed.), *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, Ankara: İLEM Kitaplığı & Nobel Yayın, 2016.

⁹² İlhan Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü*, (Doktora Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1989, s. 40. Bu noktada Galen’in ahlâk felsefesine dair *Perihtos* isimli eserinin günümüze yalnızca Arapça tercümesi olan *Kitâbu’l-ahlâk li Câlinûs* ile ulaştığı ve Galen’in nefis teorisini tüm dünyanın bu tercüme üzerinden öğrendiği kaydedilmelidir. Bkz. Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü*, s. 40-41.

tıbbına ait olarak geliştirilmişti. Galen ise bu karışım ve niteliklerin çeşitli şekillerde terkiibinden doğan mizacı, insanın ahlâkî yapısını belirleyen faktörlerden biri olarak görerek meseleyi “rûhânî tıp” bağlamına taşımıştır.⁹³ Ancak Galen, nefsin bedenden bağımsız bir cevher olmadığını, bilakis bedenin bir uzantısı olduğunu savunması⁹⁴ ve nefsin beden tarafından kontrol edildiğini düşünmesi⁹⁵ yönüyle Ğazzâlî'nin ruh-beden ilişkisi görüşünden bütünüyle ayrı düşer.

Galen'in mizaç düşüncesinin Ğazzâlî'deki etkisi, Galen'in kökü Hipokrat'a dayanan mizaç fikrinin bir bütün olarak İslâm dünyasındaki mizaç düşüncesini etkilemesi bağlamındadır. Galen'in dört unsurun karışım oranındaki farklılığın varlıklar arasındaki farklılığı oluşturduğu,⁹⁶ ahlâkî olarak doğru olan eylemin iki aşırılığın ortasındaki mutedil eylemde olduğu,⁹⁷ mizacın eğitimle bir üst mizaca çıkarılamayacağı, eğitimin bu konudaki işlevinin doğuştan getirilen mizaçta bulunan bilkuvve erdemleri bilfiil hale getirmek olduğu, ayrıca eğitimin herkeste aynı sonucu doğurmayacağı, bazıları kolay eğitilirken bazılarının eğitimden hiçbir elde edemeyeceği görüşleri, Ğazzâlî'nin paylaştığı görüşlerdir.⁹⁸

Ğazzâlî'nin mizaç düşüncesinde belirgin etkisi görülen diğer isim olan İbn Sînâ'nın mizaç anlayışı da ilk planda Galen düşüncesine paralel görünür. *Kitâbu'n-nefs*'te belirttiğine göre ruh, dört temel sıvı olan kan, balgam, sarı ve siyah safranın [*ahlâṭ-ı erba'a*] özel bir surette imtizacından meydana gelmiştir ve dolayısıyla da kendisine has bir mizaca sahiptir.⁹⁹ Onun eserlerinde *mizâc* terimi, bedenin dört unsur ve dört nitelikten yahut da bir ileriki aşama olan dört temel sıvıdan müteşekkil maddi yapısını ifade eder. Sonraki dönemlerde maddi yapının yanında onun neden olduğu psikolojik yapıları, duygular ve karakterleri de ifade eder hale gelmiş olsa da, İbn Sînâ düşüncesinde mizaca bu bağlamda bir anlam yüklenmez.¹⁰⁰

⁹³ Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü*, s. 146.

⁹⁴ Harun Kuşlu, Metin Aydın, “Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlâka Tesiri”, *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, ed. M. Zahit Tiryaki, Kübra Bilgin Tiryaki, Ankara: İLEM Kitaplığı & Nobel Yayın, 2016, s. 11.

⁹⁵ Kuşlu, Aydın, a.g.e., s. 16.

⁹⁶ Kuşlu, Aydın, a.g.e., s. 9.

⁹⁷ Kuşlu, Aydın, a.g.e., s. 19.

⁹⁸ Kuşlu, Aydın, a.g.e., s. 22-23. Galen'e göre kişi uygun mizaca sahip değilse, bu kişinin eğitimle iyi ahlâklı bir insan olması söz konusu değildir. Bkz. a.g.e., s. 24.

⁹⁹ İbrahim Aksu, “İbn Sînâ Felsefesinde Mizaç-Ahlâk İlişkisi”, *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, ed. M. Zahit Tiryaki, Kübra Bilgin Tiryaki, Ankara: İLEM Kitaplığı & Nobel Yayın, 2016, s. 141.

¹⁰⁰ Aksu, a.g.e., s. 129.

İbn Sînâcı mizaç teorisi, Antik dönemin en etkili iki mizaç teorisiyle, yani Aristotelesçi ve Galenci yaklaşımla önemli farklılıklar barındırır ve mizaç teorileri açısından istisnâî bir yöne sahiptir.¹⁰¹ İbn Sînâ'ya göre zâtî ya da arazî herhangi bir fiil ve yetkinliğin bir cisimde tahakkuku, maddede o anlamı kabule yönelik bir istidadı gerektirir. Bu istidadı ortaya çıkaran şey mizaçtır.¹⁰² Dolayısıyla mizaç, fiziksel hazırlanma sürecinden ibarettir.¹⁰³ Ğazzâlî'nin mizaç bağlamında İbn Sînâ ile paylaştığı görüş ise, “organlardan cinsiyete, yaştan psikolojik durumlara varıncaya kadar canlı organizma ile bir şekilde ilişkide bulunan her şeyin mizacı etkileyebilmesidir.”¹⁰⁴ Ğazzâlî de İbn Sînâ gibi “sağlığın ve hastalığın temel sebebinin mizaç olduğunu, sağlığın mizaçtaki dengenin, hastalığın ise mizaçtaki dengesizliğin bir sonucu olduğunu”¹⁰⁵ düşünür.

Ğazzâlî'nin mizaç bağlamında etkilendiği görüşler kısaca ortaya konduğuna göre onun eserlerindeki mizacla ilgili ifadelerin tahliline geçilebilir. *el-Me'ârif*, mizacın yapısı ve oluşumuna dair diğer eserlerine göre nisbeten ayrıntılı açıklamalar sunduğu için Ğazzâlî düşüncesinde mizaç meselesinin tahliline bu eser ile başlamak yerinde olabilir. Buradaki ifadeye göre Allah insan bedenini yeryüzündeki iyi-kötü, sert-yumuşak, kırmızı-siyah-beyaz tüm topraklardan yaratmış ve her bir kişi için belli bir birleşim [*terkîb*] ve o kişiye has bir sentez [*te'lîf*] oluşturmuştur. Bu birleşim ve sentez de, kişinin tabiatının durumu, gücünün [*tâkat*] ölçüsü ve yetisine [*kuvve*] göre kullanacağı ona has bir mizacı [*mizâcu mahşûs*] meydana getirir.¹⁰⁶ Buraya kadar olan ifadeler, mizacın ruhun değil bedeninin bir özelliği olduğunu¹⁰⁷ ve her mizacın kişiye özgü olduğunu gösterir. Devamında ise Ğazzâlî, oluşumunu anlattığı mizacın insana has

¹⁰¹ İbrahim Halil Üçer, “İbn Sînâ'nın Mizaç Tanımı Üzerine: *eş-Şifâ/el-Kevn ve'l-Fesâd*, VI'nın Karşılaştırmalı Bir Analizi”, *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, ed. M. Zahit Tiryaki, Kübra Bilgin Tiryaki, Ankara: İLEM Kitaplığı & Nobel Yayın, 2016, s. 97.

¹⁰² Üçer, a.g.e., s. 100.

¹⁰³ Üçer, a.g.e., s. 119.

¹⁰⁴ Aksu, a.g.e., s. 131-132.

¹⁰⁵ Aksu, a.g.e., s. 133. Karş. Ğazzâlî, *İhyâ*, C. I, s. 75.

¹⁰⁶ Ğazzâlî, *el-Me'ârif*, s. 115.

¹⁰⁷ Ğazzâlî, mizacın bedeninin bir özelliği olduğuna çeşitli vesilelerle değinmektedir. Örneğin *Kitâbu'l-ilm*'de fıkıh ilmi ile ahiret ilmi arasındaki ilişkiden söz ederken, insanın azalarının eylemlerine bakıldığında, bu eylemlerin kaynağı ve menşeinin kalplerin sıfatları olduğunu, övülen sıfatların övülen ahlâktan, yerilen sıfatların da yerilen ahlâktan sudür ettiğini ifade eder. Buradan hareketle Ğazzâlî, azaların kalple olan ilişkisinin gizli olmadığını, kişinin eylemleriyle kalbindeki sıfatların ortaya çıktığını söyler. Bu yönüyle de ahiret yolu ilmini, insanın eylemlerini konu edinen fıkıh ilminin komşusu olarak niteler. Sihat ve hastalık durumuna gelindiğinde ise bu ikisinin de mizâc ve karışımların [*ahlât*] sıfatlarından kaynaklandığını, bunların da (mizâc ve karışımlar) kalbin değil bedeninin vasıfları olduğunu kaydeder. Bkz. *İhyâ*, C. I, s. 74-75.

olmayıp, hayvanlar, bitkiler ve cansızlara kadar tüm yaratılmışları kapsayan bir durum olduğunu söyler.¹⁰⁸ Dolayısıyla yalnızca insanın değil, bitki ve hayvanların mizacından da söz etmek mümkündür.

Ğazzâlî mizacın oluşumunu yukarıda ifade edildiği şekliyle ortaya koyduktan sonra bedeninin bir özelliği olan mizacın, nefis ile bir araya gelmesinin ölçüsünü anlatır. Buna göre kişi, *mizâcî* ve yatkınlığı [*isti'dâd*] ölçüsünce nefsi almakta [*kabile*] ve mizâcî, ölçülülüğe [*i'tidâl*] yaklaştığı ölçüde yatkınlığı çok olmaktadır. Yatkınlığı çok olduğunda ise nefsi kuvvetli [*aķvâ*] olmakta ve bu durumda, nefsin kuvvetlerinden düşünme kuvveti¹⁰⁹ çok olmaktadır. Düşünme kuvveti çok olduğunda da iyi yönetim [*ħusnü't-tedbîr*] ortaya çıkmakta, iyi yönetim de âlemin düzenli olmasını [*nizâmu'l-âlem*] sağlamaktadır.¹¹⁰ Bu noktada *isti'dâd*ın “bi'l-kuvve olan bir şeyin fiil durumuna yakın ya da uzak olması durumu”¹¹¹ anlamına geldiğini kaydetmek, meseleyi daha anlaşılır kılmak için yerinde olacaktır.

Mizacın ölçülülük ile ilişkisi, bir yönüyle insan nefsinin bitki ve hayvan nefsinde nasıl farklılaştığını da açıklar. Çünkü mizacın ölçülülüğe yakın olmasının anlamı, nefsin üç amelî kuvvetinin *ifrât* ve *tefrîf* olarak ifade edilen iki uç durumunun ortasında olmasıdır. Dolayısıyla insan nefsi, bu ölçülülüğe diğer nefslerden daha yakın olduğu için insan mizacını kabul etmeye layık olur. Bir diğer ifadeyle insan, bir mizacının olması ile değil, canlı-cansız tüm varlıklar içinde mizacî ölçülülüğe en yakın varlık olmasıyla diğer varlıklardan ayrılır. Ğazzâlî bu durumu, nefsin daha güçlü olması [*aķvâ*] olarak ifade eder. Nefsin güçlü olması ise aslında nefsin düşünme kuvvetinin güçlü olması anlamına gelir. Bu durumda düşünme kuvveti, nefsin diğer iki kuvveti olan şehvet ve öfke üzerinde hâkimiyet kurarak onların gerektiği şekilde iş görmesini sağlar. Ğazzâlî'nin iyi yönetim [*ħusnü't-tedbîr*] olarak ifade ettiği de budur.¹¹²

Ğazzâlî meselenin devamında, insan mizacının ölçülülüğe [*i'tidâl*] diğer mizaçlardan daha yakın olduğu için,¹¹³ onun suretinin diğer tüm suretlerden daha güzel [*aħsen*] olduğunu ve insan nefsinin kuvvetlerinin diğer nefslerden daha yetkin [*ekmel*]

¹⁰⁸ Ğazzâlî, *el-Me'ârif*, s. 115.

¹⁰⁹ Ğazzâlî burada nefsin amelî kuvvetlerinden düşünme kuvvetini kastetmekle birlikte metinde bunu akıl kuvveti [*kuvvetu'l-akl*] olarak kullanır.

¹¹⁰ Ğazzâlî, *el-Me'ârif*, s. 115-116.

¹¹¹ Cürcânî, a.g.e., s. 22.

¹¹² Nefsin amelî kuvvetlerinin birbiriyle ilişkisinin ayrıntılarına 2.2.2. *Kemâle Ulaşma Yolu Olarak Amel* başlıklı bölümde yer verilmektedir.

¹¹³ Ğazzâlî *Mizân*'da mizâcın aslında baskın olanın *i'tidâl* olduğunu ifade eder. Bkz. *Mizân*, s. 77.

ve daha güçlü [*aḳvâ*] olarak ortaya çıktığını söyler.¹¹⁴ Bu durum, mizacın bedene ait bir özellik olmakla birlikte, insanı insan yapan nefsin niteliğini etkilediğini de göstermektedir.

Ġazzâlî'nin *Kimyâ*'daki mizaç açıklamasında ise beden mizacının ölçülülüğü ile nefse layık olması söz konusudur. Ġazzâlî burada *hayvanî ruhta* kan, balgam, safra ve sevdadan doğan *mizâcın* bulunduğunu;¹¹⁵ *hayvanî ruhun* değişken veya mutedil olmasının da, sıcaklık, soğukluk, nemlilik ve kuruluğun değişikliği ile ilişkili olduğunu söylemektedir. Tıp ilminin amacını da, bu dört tabiatın *hayvanî ruhta* itidal üzere olmasını korumak olarak açıklar.¹¹⁶ Bunun anlamı, mizacındaki bu dört tabiatın itidal üzere olmasının, aynı zamanda insanın sağlıklı olması anlamına geldiğidir. Nitekim *Kitâbu riyâzeti'n-nefs*'te de beden mizacındaki itidalin [*el-i'tidâl fî mizâci'l-beden*], onun sıhhat durumu [*şihhatun leh*]; itidalden sapması ise beden hastalık durumu [*marîḍun fih*] olarak ifadelendirilir.¹¹⁷

Ġazzâlî *Kimyâ*'da meselenin devamında, mizacı mutedil olduğunda *hayvanî ruhun* meleklerin cevherinden olan *insanî ruha* (nefs), binek ve alet olmaya layık olduğunu söyler.¹¹⁸ Dolayısıyla mizacın nefse dolaylı ilişkisi söz konusudur. Ancak insanın bedensel yönüne ait bir özellik olan mizacın, insanın hakikati anlamına gelen nefse ilişkisinin hakikati, Ġazzâlî'nin üzerine konuşmaktan imtinâ ettiği bir husustur. Çünkü ona göre bu mesele muâmele ilmi dahilinde konuşulamaz. Bu sebeple de o, bu ilişkiyi hakikati yönüyle değil, sıfat ve hal yönüyle söz konusu etmektedir.

Mizacın nefse doğrudan ilişkisi olmadığını gösteren bir diğer ifadeye *el-Munḳız*'da rastlanır. Ġazzâlî burada tabiatçı (natüralist) filozofların [*tabî'ıyyûn*] görüşlerini anlatıp yanıldıkları konulardan söz ederken, onların mizaç ile nefsin kuvvetleri arasında kurdukları ilişkide yanıldıklarını kaydeder. Naturalist filozoflar, hayvanî kuvvetlerin -yani şehvet ve öfkenin- nefsi yöneten konumda olmasında mizacın ölçülülüğünün [*i'tidâlu'l-mizâc*] büyük etkisi olduğunu zannetmişlerdir. Bununla birlikte insandaki düşünme kuvvetinin o kişinin mizacına bağlı olduğunu ve insanın mizacı bozulduğunda düşünme kuvvetinin de yok olacağını sanmışlardır.¹¹⁹ Ġazzâlî'nin

¹¹⁴ Ġazzâlî, *el-Me'ârîf*, s. 116.

¹¹⁵ Ġazzâlî, *Kimyâ*, C. I, s. 92.

¹¹⁶ Ġazzâlî, *Kimyâ*, C. I, s. 94.

¹¹⁷ Ġazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 216.

¹¹⁸ Ġazzâlî, *Kimyâ*, C. I, s. 94.

¹¹⁹ Ġazzâlî, *el-Munḳız*, s. 183.

natüralistlerin yanıldıklarını söylediği bu iki husus, mizacın nefsin amelî kuvvetleriyle doğrudan bir ilişkisinin olmadığını göstermektedir.

Bedenin bir özelliği olarak mizaç, Gazzâlî'nin "bedenin merkezi" olduğunu söylediği "organ olan kalb"i doğrudan etkilemektedir. Onun, *el-Munkız*'da ayrıntılı olarak ele aldığı entelektüel krizi, mizaç ile kalp arasındaki etki/etkilenme ilişkisinin nasıl olduğuna örnek teşkil etmektedir. Gazzâlî burada yaşadığı bunalımın yemek yiyememek ve konuşamamak gibi fiziksel durumunu da etkilediğini ifade ederek doktorların kendi haliyle ilgili şunları söylediğini kaydeder: "(Öyle bir haldeydim ki) doktorlar şifadan ümidi kesmişti ve 'Bu durum kalbe etki etmiş, oradan da mizaca sirayet etmiş. Bu durumun, ruhu derdinden kurtararak rahatlatmaktan başka şifası yoktur.' diyorlardı."¹²⁰ Bu ifadeler insanın sıkıntılarının kalbi (organ olan) etkilediğini, bu durumdaki kalbin de mizaca olumsuz yönde tesir edebildiğini göstermektedir. Mizaçtaki değişiklik ise kişinin bedensel sağlığının bozulmasına sebep olabilmektedir.

Yeniden ölçülülük [*i'tidâl*] meselesine dönecek olursa, ölçülülüğün insan mizacıyla ilgili bir yönü daha bulunmaktadır. Bir nefsi insan nefsi yapan ve onu diğer varlıklardan ayıran, onun kabul ettiği mizacın ölçülülüğe olan yakınlığı olması gibi; insanı kendi türü içinde farklılaştıran da bu ölçülülüğe olan yakınlığın derecesidir. Şöyle ki mizacı ölçülülüğe daha yakın olan kimse, nefsinin kuvvetlerini gereğince kullanarak faziletleri elde etmeye çabalayan kimse olduğundan, böyle olmayan kimselerden ahlâkça daha üstün konumda olmaktadır.¹²¹ Dolayısıyla ölçülülük, insanı hem diğer varlıklardan ayıran, hem de kendi türü içindeki diğer insanlardan farklılaştıran bir özelliktir.

Gazzâlî insanların, mizaçlarının ölçülülüğü bağlamında farklı düzeylerde olmasını *el-Me'ârif*'te, duyuları da meseleye dahil ederek açıklar. Buna göre insanlar, nefslerinin daha yetkin [*ekmel*] ve daha güçlü [*aqvâ*] olması noktasında aynı mertebede değildir; bilakis her birinin mizacı ve yapısı vardır. Herkesin bir mizacı ve yapısının olmasının anlamı da insanların duyularındadır. Gazzâlî burada birinin daha iyi görmesinin, birinin konuşmasının daha anlaşılır olmasının, bir diğerinin ise işitmesinin daha güçlü olmasının, onların mizaçlarının farklılığından ileri geldiğini söyler. Yine

¹²⁰ Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 252.

¹²¹ Bu düşünce İbn Sînâ'da yer almaktadır. İbn Sînâ, bedenin sağlıklı olma durumuna –ki bunun anlamı mizacın itidale yaklaşmasıdır- paralel olarak nefsin nazarî ve amelî güçlerine ilişkin yetkinlikleri kazanmasının ve ahlâkın güzelleşmesinin de o derece kolay olacağını söyler. Meselenin ayrıntısı için bkz. Hasan Hüseyin Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2001, s. 318.

insanların zihinsel farklılıklarından dolayı idrâklerindeki [*başîret*] çeşitliliğin bir sonucu olarak, bazısı, birçok problemi kısa bir süre içinde akıl yürütme kuvveti ve zihninin berraklığı sayesinde çözerken, bir diğeri bütün ömrünü zâhir ilme tahsil etmeye harcamakta, fakat buna muvaffak olamamaktadır. Ğazzâlî'nin burada meseleyi taşıdığı nokta, insanların görülür olan idrâklerde [*idrâku 'z-zevâhir* -bir diğeri ifadeyle *maḥsûsât*] bile farklılaştığı ortadayken, bunlara göre daha ince ve çetrefilli olan düşünceler ve anlayışlar [*el-ḥavâtır ve 'l-efhâm* -bir diğeri ifadeyle *ma'kûlât*] hususunda farklı olacaklarına şüphe olmadığıdır.¹²² Dolayısıyla Ğazzâlî burada insanların zihinsel kabiliyetleri ve duyuşal yetilerindeki farklılıkları, onların farklı mizaçlarda olmalarıyla açıklar.

Ğazzâlî mizacın ölçülülüğü hususuna *el-Maḥşâdu'l-'esnâ*'da kayda değer bir yorum getirir. Allah'ın *el-ḥafîz* ismini açıklarken, bu ismin anlamının bir yönünü de, Allah'ın varlıktaki su ile ateş arasındaki zıtlık gibi zıtlıklardan birini diğeriinden korumak olarak açıklar. Bu zıtlıklardan birinin diğeriinden üstün gelip diğeriini yok edemeyecek şekilde oluşunu ise mizacın itidali [*i'tidâlu 'l-mizâc*] olarak ifadelendirir.¹²³

Ğazzâlî'nin mizacı nasıl değerlendirdiği ile ilgili ele alınması gereken son mesele ise mizaçta bozulma yahut düzelme yönünde bir değişimin mümkün olup olmadığıdır. Bozulma bağlamındaki cevap, mizacın bozulmasının mümkün olduğudur. Bu, kötü davranışları eyleye eyleye alışkanlık haline getirme ya da insanın biyolojik olarak sağlık durumunun bozulması şeklinde olabilmektedir. Nitekim *Zâdü'l-âḥira*'de mizacın alışkanlıklar yoluyla değişebileceğine işaret edilir. Ğazzâlî burada, Hakk yolunun yolcusuna tavsiyelerini sıralarken, dilini yalandan koruması gerektiğini, şayet yalan, mizacına yerleşirse artık yalanın dilinde yer edeceğini ve sürekli yalan konuşacağını söyler.¹²⁴ Bu ifade, mizacın sonradan değişebileceğine, üstelik mizaçtaki değişimden sonra eski hale dönmesinin de hemen hemen imkânsız olduğuna işaret eder. Bunun yanında bu değişimin sürekli yalan söyleye söyleye, bir diğeri ifadeyle yalanı alışkanlık haline getirmekle gerçekleşmesi, mizacın alışkanlıklar yoluyla değişbildiğini gösterir.

¹²² Ğazzâlî, *el-Me'ârif*, s. 116-117.

¹²³ Ğazzâlî, *el-Maḥşâdu'l-'esnâ*, s. 83-84.

¹²⁴ Ğazzâlî, *Yolculuk Azığı [Zâdü'l-âḥira]*, çev. Muzaffer Özcanoglu, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2015, s. 172.

Görebildiğimiz kadarıyla Ğazzâlî mizaçtaki değişimi ifade ederken yalnızca bozulma anlamına gelen *fesede* fiilini kullanır.¹²⁵ Söz gelimi *Kitâbu't-tevbe*'de mizacın bozulması bu fiille ifade edilir: Günahların imana verdiği zarar, bazı yiyeceklerin bedene zarar vermesine benzer. Zararlı yiyecekler midede toplana toplana mizaçtaki karışımları değiştirir [*teğayyiru mizâce'l-ahlât*] ve mizaç bozulana [*yefsude el-mizâc*] kadar kişi bunun farkına varmaz. Mizacı bozulduğunda da kişi birden hastalanır ve ölür. Bu bağlamda Ğazzâlî, günahların da birike birike kişinin imanını ortadan kaldırdığını ifade eder.¹²⁶ Burada çalışmanın odağı açısından önemli olan ifade, mizacın bozulmasının kişinin bedensel sağlığını etkileyerek onu hasta edebilmesidir. Kanaatimizce bu, mizacın bedene ait bir özellik olmasından kaynaklanır.

Kitâbu kesri's-şehveteyn'de insanın açlık durumundan mizacın etkilenebileceğinin ifade edilmesi de konumuzun odağı açısından kayda değerdir. Ğazzâlî burada mide şehvetini dindirme yolu olarak riyâzeti açıklarken, bu riyâzetin bir yönünün de yemek yemeyi azaltmak olduğunu söyler: Riyâzet tedricî olarak -bir diğer ifadeyle aşama aşama- uygulanmalıdır. Aksi takdirde çok yemeye alışkın olan bir kimse birden yemeği azaltırsa mizacı buna dayanamaz ve zayıf düşer.¹²⁷ Ğazzâlî burada mizaç ile insanın fiziksel sağlık durumunu aynı anlamda kullanmaktadır.

Beslenme ile mizacın bozulması arasındaki ilişki bağlamında Ğazzâlî'nin çocukların eğitimi ile ilgili ifadelerine de değinilmelidir. Ona göre çocuğun helal rızık ile beslenmesi önemlidir. Bu sebeple onun süt annesinin dindar ve salih bir kadın olmasına dikkat edilmelidir. Zira haramla beslenen kimsenin sütünden beslenen çocuk, ileride kötü işlere meyleder.¹²⁸ Süt annenin kötü ahlâkı çocuğa sirayet eder ve huyu harama yatkın olur. Ğazzâlî, bu durumun etkisinin çocuk bulûğa erdikten sonra meydana çıkacağını kaydetmektedir.¹²⁹

Mizacın geri döndürülemezliği bağlamında Ğazzâlî, mezhebin anlamı ve insanların mezhep konusundaki ihtilaflarından bahsederken, bu hususlarda konuşulabilecek kimsenin, zeki ve nefsinde yetişme şeklinden kaynaklanan taassup ve kökleşmiş bâtil bir inanç bulunmaması gerektiğini söyler. Çünkü kalp kökleşmiş bir

¹²⁵ Örneğin "*fesâd fi'l-mizâc*" bkz. Ğazzâlî, *İhyâ*, C. III, s. 119.

¹²⁶ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. VII, s. 31.

¹²⁷ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 319.

¹²⁸ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 254.

¹²⁹ Ğazzâlî, *Kimyâ*, C. II, s. 481.

inanca boyandığında bunu kazımak mümkün değildir.¹³⁰ Bu durumdaki kimsenin mizacı bozulmuştur [*fesede mizâcehu*] ve doğruluk haline [*şalâh*] geri dönmesinden ümit kesilmiştir. Kökleşmiş fikirlerine aykırı olarak söylenen her şey, onu ikna etmediği gibi, bilakis ona söylenen şeylerin yanlış olduğu hususundaki hırsını arttırır. Ğazzâlî bu durumdaki bir kimseye nasıl davranılması gerektiği hususunda keskin bir duruş sergiler: Bu tutuma sahip kişi karşısında susulmalı ve onu, olduğu hal üzere bırakmalıdır.¹³¹

Mizaç bedene ait bir özellik olarak ele alındığında, çürüyen bir elmanın tekrar sağlam haline geri döndürülmesinin imkânsız olması gibi, mizaç da kimyasal bir değişim geçirerek bozulduğunda, yeniden eski sıhhatli durumuna döndürülmesinin imkânsız olması anlaşılabilir. Ancak nefis ile beden arasındaki ilişki düşünüldüğünde, bozulan mizacın nefsi hangi sınıra kadar etkileyebileceği sorusu akla gelmektedir. Çünkü bozulan mizacın geri döndürülemezliği ile tevbenin her durumdaki kişi için geçerli olması fikri arasında ciddi bir çelişki söz konusudur. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Ğazzâlî bu çelişkiyi açıklamamaktadır.

Ğazzâlî'ye göre mizacın değişimi yalnızca bozulma yönünde olmakta, mizaçta düzelme gibi bir durum söz konusu edilmemektedir. Çünkü o, bozulan mizacın tekrar eski haline döndürülemeyeceği fikrindedir. Nitekim *Lediin* risalesinde, bozulan mizacın iyileşmesinin mümkün olmadığını kaydeder [*el-mizâc izâ fesede lâ yakbelu 'l- 'ilâc*].¹³²

Sonuç olarak Ğazzâlî'nin fitrat ve mizacı nasıl ele aldığı birarada değerlendirildiğinde, fitratın insanın ruhî yönüne, mizacın ise bedensel yönüne ait bir nitelik olduğu ortaya çıkmaktadır.¹³³ Literatürde zaman zaman birbiri yerine kullanıldığı görülen bu iki kavram, İslâm filozoflarında olduğu gibi Ğazzâlî düşüncesinde de birbirinden oldukça farklı anlamlar taşır. Ğazzâlî düşüncesinde bu kavramlar arasında en temelde üç farklılık olduğu ifade edilebilir:

Birincisi, fitrat yalnızca marifetin mahalli olan kalbe sahip tek varlık olan insana ait bir özellik iken; mizaç, diğer varlıkların da sahip olduğu bir özelliktir.

İkincisi, fitrat yalnızca insan türüne ait bir özellik olmakla birlikte her insan için tek ve değişmez bir özelliktir ki bu, insanın yaratıcısı olan Allah'ı bilme

¹³⁰ Ğazzâlî, *Mizân*, s. 214.

¹³¹ Ğazzâlî, *Mizân*, s. 215.

¹³² Ğazzâlî, *Lediin*, s. 107.

¹³³ Bu noktada mizacın bedene ait bir özellik olduğunun, dönemin hekimlerinin de dile getirdiği bir husus olduğu ifade edilmelidir. Bkz. Ebû Zeyd el-Belhî, *Meşâlihu 'l-ebdân ve 'l-enfûs* [*Beden ve Ruh Sağlığı*], çev. Nail Okuyucu, Zahit Tiryaki, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2012, s. 101, 111, 223.

yatkınlığını ifade eder. Mizaç ise kişinin kendisine özgü bir özellik olup, onun huy ve yönelimlerine etki eden biyolojik bir durumu anlatır. Ğazzâlî'nin insan davranışlarında onların mizaçlarını göz önünde bulundurmak gerektiği vurgusu da buna işaret eder. Zira o bu bağlamda kişilerin fitratlarına göre davranılması gerektiğinden bahsetmez; çünkü fitrat, her insan için ortaktır.

Üçüncüsü ise, mizacın yönlendirilebilen ve bozulabilen bir özellik olması; fitratın ise bozulmayan ancak aslından saptırılabilen ve üzeri örtülebilen bir özellik olmasıdır. Dolayısıyla eğitim, kişinin mizacı göz önünde bulundurularak şekillendirilmesi gereken bir süreçtir. Eğitimin işlevi, kişinin mizacındaki yönelim ve yatkınlıklarının farkına varmasına yardımcı olarak bu yönlerini geliştirmesi için kişiyi yönlendirmektir. “Koruyucu hekimlik” bağlamında eğitimin fitrat hususundaki işlevi, fitrat halini korumaktır. Fitratla ilgili eğitimin imkânı ise, kişinin hakikatten uzaklaştığı durumda ona özünü hatırlatmaktan ibarettir.

2.3. İNSANIN AYIRT EDİCİ ÖZELLİKLERİ

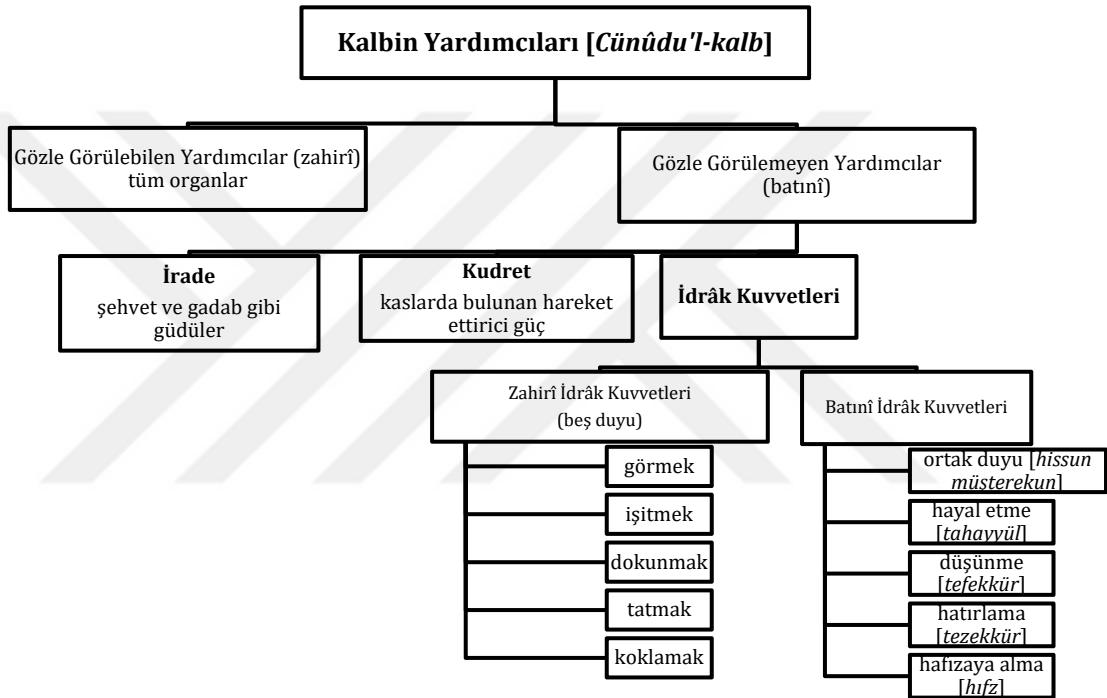
Ğazzâlî düşüncesinde, insanın gerek ontolojik yapısı gerek tabiatı gerekse nitelikleri söz konusu olduğunda vurgulanan, onun diğer varlıklarda bulunmayan, kendisiyle *ma rifetullâha* kabiliyet kazandığı ve bu sayede kemâl bulduğu özelliğidir. Bu özelliğin ne olduğu sorusunu cevaplayabilmek, öncelikle onun sahip olduğu yeti ve özellikleri tahlil etmeyi gerekli kılmaktadır.

Ğazzâlî *Kitâbu 'acâ'ibi'l-ğalb*'te kalbe bilgi sağlayan kuvvetlerden söz eder. “Kalbin askerleri [*cünûdu'l-ğalb*]” olarak nitelendirdiği bu kuvvetlerle kalbe hizmet eden ve ona yardımcı olanları kastettiğini belirtir. İfadesine göre kalbin, gözle görülen ve gözle görülmeyip ancak basiretle anlaşılan yardımcıları vardır. El, ayak, göz, kulak, dil ve diğer görünen ve görünmeyen organlar, insanın gözle görülen yardımcılarıdır. Bu organlar, kalbe itaat etme yaratılışıyla yaratılmışlardır ve kalbin emirlerine karşı çıkmaya güç yetiremezler. Göz açılması emredildiğinde açılmakta; ayak, hareket etmesi emredildiğinde hareket etmektedir.¹³⁴

Ğazzâlî, kalbin gözle görülmeyen askerlerini ise üç sınıfta derler. Bunlardan *birincisi* iradedir. Burada irade ile kişi için yararlı şeyleri elde eden şehvet ile zararlı şeyleri uzaklaştıran öfke gibi güdüler [*bâis*] kastedilir. *İkincisi* ise kudrettir. Bu,

¹³⁴ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 21.

organların amaçlarını elde etmek için onları hareket ettiren [*muḥarrik*] gücün ifadesidir. Ğazzâlî kalbin bu askerinin kaslara, onlardan da tendonlara iletilmiş durumda olduğunu belirtir.¹³⁵ Üçüncüsü ise idrâk eden [*müdrîk*] ve tanıyan [*müte'arrif*] kuvvetlerdir. Bunlar da kendi içinde zâhirî ve bâtinî olmak üzere ikiye ayrılır: Zâhirî olanlar işitmek, görmek, koklamak, tatmak ve dokunmak olarak ifadelendirilen beş duydur [*el-havâssu'l-ḥamse*]. Bâtinî olanlar ise beyin boşluğunda konumlanmış olan ortak duyu [*hissun müsterekun*],¹³⁶ hayal etme [*tahayyül*], düşünme [*tefekküür*], hatırlama [*tezekküür*] ve hafızaya alma [*hıfz*].¹³⁷



Şekil 1: İhyâ'da Kalbin Yardımcıları (C. V, s. 21-25)

¹³⁵ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 23.

¹³⁶ Ortak duyu olarak ifadelendirilen *hissi müsterek*, “duyusal cüz’î suretlerin [*şuveru'l-cüz’iyyâti'l-mahsûse*] kendisine nakşolduğu kuvvet” olarak tarif edilmekte ve “beş duyunun onun casusları gibi olduğu” ifade edilmektedir (Bkz. Cürçânî, a.g.e., s. 77.). Ğazzâlî *Kitâbu's-sabr ve ş-şükr*'de beş duyunun yaratılış sırasını anlattıktan sonra, bunların *hissi müsterek* denilen ve beyin [*dimağ*] ön kısmında bulunan bir merkeze bağlı olduğunu; *hissi müsterek* olmasa, beş duyunun bir işlevinin olmayacağını söyler (Bkz. Ğazzâlî, *İhyâ*, C. VII, s. 363-364.).

¹³⁷ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 24. Ğazzâlî'nin buradaki gerek zahirî gerekse batınî idrâk kuvvetleri ile ilgili tasnifi, İbn Sînâ tarafından ayrıntılı olarak analiz edilen nefsin hayvansal gücüne ait dış ve iç idrâk yetileri tasnifine benzemektedir. Bkz. Arkan, a.g.e., s. 581-589; Peker, a.g.e., s. 30-46. Ayrıca İbn Sînâ düşüncesinde insan ruhunun nebatî, hayvanî ve insanî ruhuna ait yetilerinin bir arada yer aldığı şema için bkz. Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü*, s. 238.

Ġazzâlî, kalbin yardımcıları olarak anlattığı bu özelliklerin, insanlarla hayvanların ortak özelliklerinden olduğunu kaydeder.¹³⁸ İnsanın kemâlinin insan türüne has olduğu düşünüldüğünde bu özellikler içinde onun kemâline vesile olacak bir özelliğin olmadığı açıktır. Çünkü bu özellik, insanın ayırt edici özellikleri arasında yer almalıdır.

Ġazzâlî, aynı kitapta (*Kitâbu 'acâ'ibi'l-ğalb*) insan kalbinin kendine has niteliği [*ğâşşıyyetu ħalbi'l-insân*] olarak ifadelendirdiği iki özellikten bahseder. İnsan, bu iki özellikle hayvanlar ve diğer canlılardan ayrılır ve Allah'a yakınlık sağlamaya layık olur ki bunlar, ilim ve iradedir.¹³⁹ Burada ilim, insanın dinî ve dünyevî şeylerin bilgisini [*el-'ilmu bi'l-umûri'd-dünyeviyyeti ve'l-âhiriyye*] ve aklî hakikatlerin bilgisini [*el-'ilmu'l- ħağâiku'l-'akliyye*] bilmesini ifade eder. Bunlar duyuyla elde edilen bilgilerden [*mağsûsât*] ötedir. Zorunlu küllî bilgiler [*el-'ulûmu'l-külliyetu'd-ğarûriyye*] aklın niteliğindedir [*ğavâşşu'l-'akl*].¹⁴⁰ Wan Daud da, İslâm'da insanın bilgiye ulaşmasının yalnızca mümkün değil, aynı zamanda mükellef her müslüman için farz ve zorunlu olduğuna dikkat çekerken, Ġazzâlî'nin “insanın yalnızca bilmek için yaratıldığı” düşüncesini paylaşmaktadır.¹⁴¹

İnsana has diğer nitelik olan irade ise, kişi, aklı ile bir işin neticesini ve ondaki iyi yönü idrâk ettiğinde, kendi içinde bu yönde bir istek oluşmasını ve ona yönelmesini ifade eder.¹⁴² İnsan, ilim ve irade özellikleri ile yalnızca hayvanlardan değil, küçük yaştaki çocuklardan da [*eş-şabiyyu fi evveli'l-fitra*] ayrılır. Çünkü bu iki özellik, kişi ergenlik çağına geldiğinde ortaya çıkmaktadır.¹⁴³

¹³⁸ Ġazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 30. Nitekim İbn Sinâ düşüncesinde de bu özellikler hayvanî nefsin güçlerini ifade eder.

¹³⁹ Bu noktada Ġazzâlî'nin *Me'âric*'de, insanı hayvanlardan *-İhyâ*'da olduğu gibi ilim ve irade hususiyeti ile değil- yalnızca aklî algıları [*el-meşâ'iru'l-'akliyye*] ile ayırt etmesine dikkat çekmek yerinde olabilir. O, *Me'âric*'de insan nefsinin, nebâti nefis ve hayvanî nefste olan herşeye sahip olmakla birlikte, duyuyla anlaşılabilenlerin dışında kalan şeyleri idrâk edebilme özelliğiyle onlardan ayrıldığını belirtmekte; bunların örneği olarak da bütünün parçadan büyük olduğunu anlayabilme, cüz'î olan şeyleri [*el-cüz'ıyyât*] beş duyu [*el-ğavâşşu'l-ğamse*] ile idrâk etme, küllî olan şeyleri [*el-küllıyyât*] aklî algılamalarla [*el-meşâ'iru'l-'akliyye*] ile idrâk etmeyi saymaktadır. Burada belirttiğine göre insan, beş duyuya sahip olma noktasında hayvanlarla ortak iken, aklî algılara [*el-meşâ'iru'l-'akliyye*] sahip olma yönüyle onlardan farklılaşmaktadır. Bkz. Ġazzâlî, *Me'âric*, s. 43.

¹⁴⁰ Ġazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 30.

¹⁴¹ Wan Mohd Nor Wan Daud, *İslam Bilgi Anlayışı ve Çoğulcu Bir Toplumun Eğitim Sistemine Yansımaları*, çev. Fuat Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002, s. 85.

¹⁴² Ġazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 30-31.

¹⁴³ Ġazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 31. Nitekim Ġazzâlî nefsin amelî kuvvetlerinin yetkinleşme sırasını anlatırken de düşünme kuvvetinin, şehvet ve öfke gücüne göre daha geç yetkinleştiğini ifade eder. Bkz. *İhyâ*, C. VII, s. 33; *Mizân*, s. 68-69.

Ġazzâlî, insanın iki hususiyetinden ilim¹⁴⁴ üzerinde daha fazla durmakta ve insanın ilim hususiyeti ile *kemâl* bulduğunu ifade etmektedir. En şerefli ilim Allah'ı, onun sıfatlarını ve fiillerini bilmektir; çünkü bu ilimde insanın kemâli [*kemâlu'l-insân*] vardır. Kısaca *ma'rifetullâh* olarak ifade edebileceğimiz bu ilim, insanın kemâli, mutluluğu, kurtuluşudur; mutlak kemâl ve celâl sahibine olan yakınlığına vesiledir. Ġazzâlî bu ilmi, insanın amacı [*makşâdu'l-insân*] ve ayırt edici özelliği [*hâssiyyetu*] olarak niteler. Nefs bu ilmin mahallidir¹⁴⁵ ve beden de bu ilmin mahalli olan nefis için bir binek mesabesindedir.¹⁴⁶

3. AHLÂK

Ġazzâlî düşüncesinde ahlâk, iyi ve kötünün belirlenmesi yönüyle dinî kaidelere bağlı/şer'î olmakla birlikte, insanın bâtinî durumu ile ilgili bir mesele olduğu için fikhın kapsamı dışındadır. Nitekim *Kitâbu'l-ilm*'de, fakîhin yalnızca dili –bir diğer ifadeyle görüleni ve duyulana– dikkate aldığı, kalbin ise fakihin sorumluluk alanının dışında olduğu ifade edilmekte; devamında ise Hz. Peygamber'in “Kalbini yarıp baktın mı?”¹⁴⁷ hadisi delil getirilmektedir.¹⁴⁸

İlimler tasnifinde de ahlâk ilmi amelî ilimler içinde, ancak fikhın dışında kalır. *Ledün*'deki tasnife göre ilimler, şer'î ve aklî olmak üzere iki kısma ayrılır. Şer'î ilim de ikiye ayrılır ve bunlardan ilki usûle dair olan tevhid ilmi,¹⁴⁹ ikincisi ise fûrû ilmidir. Burada usûl ilmi *ilmî* iken, fûrû ilmi *amelî*dir. Ġazzâlî amelî olan fûrû ilmini de üçe ayırır: *Birincisi* Allah'ın hakkı [*haqqullâh*] olarak ifade ettiği, temizlik, namaz, zekat, vb. ibadetlerin prensiplerini kapsar. *İkincisi* kulların hakkı [*haqqu'l-ibâd*] olarak ifade ettiği insanlar arası ilişkilerin prensiplerini içerir. *Haqqu'l-ibâd*] kendi içinde alışveriş, ortaklık, borç, vb. söz konusu olduğu *mu'âmele* ile; nikah, boşanma, vb. söz konusu olduğu *mu'âkade* olmak üzere ikiye ayrılır. Ġazzâlî ilk iki kısım olan ibadetlerin

¹⁴⁴ Ġazzâlî buradaki ilmi, zorunlu evvelî ilimler [*el-'ulûmu'd-darûriyyetü'l-evveliyye*] ile deneyim ve düşünme yoluyla kazanılan ilimler [*el-'ulûmu'l-müktesebetü bi't-tecârîbi ve'l-fikr*] olmak üzere ikiye ayırır. Bkz. Ġazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 31-32. Bu ilimlerin açıklaması için bkz. *İhyâ*, C. V, s. 60.

¹⁴⁵ Bu bölümde, 1.3. *İNSANIN RUHU ANLAMINDA KULLANILAN İFADELER* başlıklı kısımda ayrıntılarıyla açıklandığı gibi, Ġazzâlî hem nefis hem de kalbi “marifetin mahalli” olarak kullanır. Nitekim burada nefsin ilmin mahalli olduğunu söylerken, aynı kitabın bir başka yerinde de kalbin ilmin mahalli olduğunu ifade eder. Bkz. Ġazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 47.

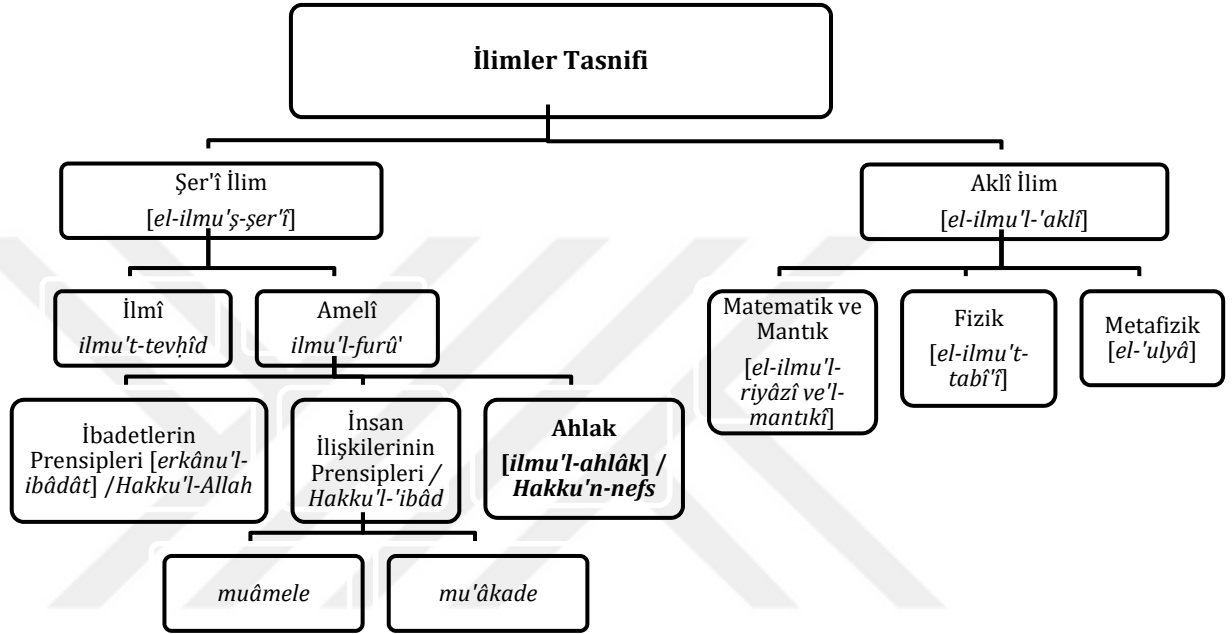
¹⁴⁶ Ġazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 34.

¹⁴⁷ Buhârî, “Megâzî”, 45; Müslim, “İmân”, 158.

¹⁴⁸ Ġazzâlî, *İhyâ*, C. I, s. 69.

¹⁴⁹ Ġazzâlî, *Ledün*, s. 53-54.

prensipleri ile insanlar arası ilişkilerin prensiplerinin “fıkıh” olarak adlandırıldığını kaydeder. *Üçüncüsü* ise –fıkha dahil olmayan- kişinin hakkı [*hakku'n-nefs*] olarak ifade edilen ahlâk ilmidir [*ilmu'l-ahlâk*]. Ahlâk ilmi de kişinin terketmesi ve söküp atması gereken yerilen ahlâk [*mezmûm*] ile kişinin elde etmesi ve nefsinin onunla süslemesi gereken övülen ahlâk [*mahmûd*] olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.¹⁵⁰



Şekil 2: *Ledün*'deki İlimler Tasnifi (s. 53-81)

Ğazzâlî *Ledün*'de şer'î ilmin amelî kısmı içinde tasnif ettiği ahlâk ilmini, *Kimyâ*'da “insanın ruhî yönüyle ilgilenen bir ilim” olarak ifade eder. İnsanın bedenî yönünü *hayvanî ruh*, ruhî yönünü ise *insanî ruh* ifadesiyle karşıladığı *Kimyâ*'da belirttiğine göre süflî olan *hayvanî ruh*un bir ahengi vardır ve *tıp ilmi* onu her çeşit hastalıktan koruyup, helak olmaktan muhafaza etmek için itidal sebeplerini bildirir. Benzer şekilde kalbin hakikatinden doğan ve ulvî olan *insanî ruh*un da itidali vardır ve bu itidali bildiren ise *ahlâk ve riyâzet ilmidir*.¹⁵¹ Dolayısıyla tıp ilmi, insanın bedenî yönüyle ilgilenirken, ahlâk ve riyâzet ilmi, onun ruhî yönüyle ilgilenir. Ancak bu, ahlâk ve riyâzet ilminin kişinin bedenî yönüyle hiçbir ilişkisinin olmadığını ifade etmez.

¹⁵⁰ Ğazzâlî, *Ledün*, s. 64-72. Tasnifte ikinci kısım olan aklî ilim [*el-ilmu'l-'aklî*] ise, matematik ve mantık ilmi [*el-ilmu'l-riyâzî ve'l-mantıkî*], fizik olarak karşılayabileceğimiz tabii ilim [*el-ilmu't-tabî'î*] ve metafizik olarak ifade edebileceğimiz varlık araştırması yapan ilim [*el-'ulyâ*] olmak üzere üçe ayrılır. Bkz. *Ledün*, s. 72-79.

¹⁵¹ Ğazzâlî, *Kimyâ*, C. I, s. 94-95.

Nitekim insanın tabiatından söz ederken ortaya konduğu üzere, Ğazzâlî düşüncesinde ruh ve beden ayrı birer gerçeklik olmakla birlikte birbiri ile ilişkilidir. -Ğazzâlî bu ilişkinin mahiyetinden söz etmekten kaçınır ve bu meseleyi sıfat yönüyle söz konusu eder.- Dolayısıyla ahlâk, insanın bedenî yönünden de etkilenir ve onu etkiler. Aksi taktirde insanın bedenî yönünün tabiatı olan mizaç ile ahlâk arasında hiçbir ilişkinin olmadığı ortaya çıkar ki bu, doğru değildir.

3.1. AHLÂKIN ANLAMI

Ğazzâlî *Kitâbu riyâzeti'n-nefs*'te ahlâkın hakikatinden değil, belli sonuçlarından söz edildiğini ve onun mahiyetini ortaya koyan kapsamlı bir tanımın yapılmadığını ifade etmektedir. Burada el-Hasan,¹⁵² el-Vâsîfî, el-Kirmânî, Ebû Osmân, Sehl et-Tüsterî, Hz. Ali, Hüseyin b. Mansûr¹⁵³ ve Ebû Sa'îd el-Harrâz'ın ahlâkla ilgili tanımlamalarına yer verir; ancak bunların ahlâkın kendisini değil, onun faydalarını söz konusu ettiklerini belirtir.¹⁵⁴ Devamında ise ahlâkla [*el-hulk*]¹⁵⁵ ilgili kendi tanımını ortaya koyar:

Yaratılış [*halk*] ve ahlâk [*hulk*] birlikte kullanılan iki ifadedir. “Falan adamın güzel yaratılışı ve ahlâkı [*hüsnü'l-halki ve'l-hulki*]” denildiğinde, onun dış ve iç güzelliği kastedilir. Yaratılış ile dış görünüşü [*eş-şûratu'z-zâhir*], ahlâk ile iç durumu [*eş-şûratu'l-bâtin*] kastedilir. (...) (Ahlâk), düşünme [*fikr*] ve derinlemesine kafa yormaya [*reviyye*] gerek olmaksızın fiillerin kendisinden kolaylıkla ortaya çıktığı [*yeşdüru*] nefste kökleşmiş eylemler bütünüdür. Bu heyetten [*el-hey'etü*] aklî ve şer'î olarak güzel olan övülen fiiller sâdır olduğunda o, iyi ahlâk [*huluğan hasenen*] olarak isimlendirilir. Kötü fiiler sâdır olduğunda ise bu heyet, kötü ahlâk [*huluğan seyyi'en*] olarak isimlendirilir.¹⁵⁶

Ahlâkın düşünmeye gerek olmaksızın kişiden sâdır olan bir *hey'et* olduğu fikri, bazı nüanslarla ifade edilse de Galen'den¹⁵⁷ Yahya ibn Adî'ye,¹⁵⁸ İbn Miskeveyh'ten¹⁵⁹

¹⁵² Hasan-ı Basrî

¹⁵³ Hallâc-ı Mansûr

¹⁵⁴ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 188-190.

¹⁵⁵ Arap kültüründe ahlâkın anlamı bağlamında klasik sözlüklere dayalı bir değerlendirme için bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Ahlakî Aklı* [*el-'Aklü'l-ahlâkiyyu'l-'arabî*], çev. Muhammet Çelik, İstanbul: Mana Yayınları, 2015, s. 36-49.

¹⁵⁶ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 190-191.

¹⁵⁷ Galen ahlâkı şöyle tanımlar: “Ahlâk, insanın kendi fiillerini düşünüp taşınma [*reviyye*] ve önceden düşünülmüş bir tercih [*ihtiyâr*] olmaksızın yapmasına sebep olan nefsin bir hâlidir.” Bkz. Galen, “*Kitâbü'l-ahlâk*”, *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri Seçme Metinler*, çev. & haz. Hümeyra Özturan, Ankara: İLEM Kitaplığı & Nobel Yayın, 2015, s. 10.

İhvân-ı Safâ¹⁶⁰ ve İbn Sînâ¹⁶¹ düşüncesine kadar aşinâ olduğumuz bir ahlâk tanımımızdır. Ğazzâlî'nin farkı ise bu tanımı teorik ve pratik yönüyle incelemesi, ayrıca örneklerle ifade ederek meseleyi daha anlaşılır kılmasıdır.

Ğazzâlî, yaptığı tanımda ahlâka “kökleşmiş heyet [*hey'etün râsiha*]” demesinin sebebini şu şekilde açıklamaktadır: Kişinin nefsinde cömertlik yerleşik olarak sabit olmadıkça, geçici bir durum sebebiyle malından infak eden kimseye “Onun ahlâkı cömertliktir.” denemez.¹⁶² Kişinin herhangi bir zorlama olmadan, kendiliğinden yaptığı eylem onun ahlâkı olarak nitelendirilebilir. Bu noktada ahlâkın, eyleme dönüştüğünde anlaşılabilen bir durum olduğu düşünülebilir. Halbuki Ğazzâlî ahlâkı, eylemden ibaret görmez.

Ğazzâlî iyi ve kötü ahlâkın dört hususu olduğunu kaydeder: *Birincisi* güzel ve çirkin fiil; *ikincisi*, bu fiilleri yapmaya güç yetirebilmek [*el-kudret*]; *üçüncüsü*, bunların güzel ve çirkin olduğunun bilgisi [*el-ma'rifet*]; *dördüncüsü*, nefste bu iki taraftan birine meyleden ve güzel ya da çirkin kendisi için kolaylaştıran bir heyettir [*hey'etün*].¹⁶³ Ğazzâlî bu hususları tek tek açıklayarak, ahlâkın nefste kökleşmiş bir *hey'et* olmasını temellendirir:

¹⁵⁸ Yahya ibn Adî ahlâkı şöyle tanımlar: “Ahlâk [*hulk*], insanın düşünüp tetkik etmeden kendisiyle fiillerini ortaya koyduğu nefsin bir halidir. Ahlâk, bazı insanlarda doğa ve mizaç olarak bulunabildiği halde, bazılarında ancak alışkanlık kazanma ve belli bir çaba sonucunda oluşmaktadır.” Bkz. Yahya ibn Adî, a.g.e., s. 8.

¹⁵⁹ İslâm dünyasında bilinen ilk müstakil ahlâk eseri olan *Tehzîbü'l-ahlâk ve tahtîru'l-a'râk*'ta İbn Miskeveyh ahlâkı şöyle tanımlar: “Ahlâk, nefsin düşünüp taşınmadan kendi fiillerini ortaya koymasını sağlayan durumdur. Bu durum ikiye ayrılır: Birincisi mizaçtan kaynaklanan tabii ahlâktır. (...) Öbürü de alışkanlık ve eğitimle kazanılan ahlâktır.” Bkz. İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırma [Tehzîbü'l-ahlâk ve tahtîru'l-a'râk]*, çev. Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihad Tunç, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983, s. 36. Çağırıcı bu tanımın Ğazzâlî'nin yaptığı ahlâk tanımına esas teşkil ettiğini, fakat Ğazzâlî'nin tanımına göre eksik olduğunu belirtmektedir. İbn Miskeveyh ahlâkın nefste alakası ve fiilleri kolaylıkla yapmayı sağlayan yönünü vurgularken; Ğazzâlî, bu tarifteki “hal” kelimesini kullanmayı uygun bulmamış, bunun yerine, “nefste yerleşmiş bir melekeler bütünü [*heyetun naşihatun fi'n-nefs*]” ibaresini tercih etmiştir. Zira hal gelip geçicidir. Bkz. Mustafa Çağırıcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, 4. b., İstanbul: DEM Yayınları, 2012, s. 225.

¹⁶⁰ İhvân-ı Safâ ahlâkı şöyle tanımlar: “Yaratılıştan insanın tabiatına işlenmiş olan ahlâk [*ahlâk-ı merkûze*]; bedeninin organlarından her birinde (bir şeye) ‘hazır ve yatkın olma’ halidir. Bu yatkınlık sayesinde nefse herhangi bir davranış ya da ameli, herhangi bir sanatı ortaya koymak, ilimlerden herhangi birini, bir edep ve ahlâkı ya da bir siyaseti (uzun uzun) düşünüp taşınmadan öğrenmek kolaylaşır.” Bkz. İhvân-ı Safâ, “*Resâilu ihvâni's-şafâ ve hullânü'l-vefâ [İhvân-ı Safâ Risaleleri]*”, *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri Seçme Metinler*, çev. İsmail Çalışkan, Enver Uysal, haz. Hümevra Özturan, Ankara: İLEM Kitaplığı & Nobel Yayın, 2015, s. 47.

¹⁶¹ İbn Sînâ ahlâkı şöyle tanımlar: “Ahlâk [*hulk*], bir düşüncenin öncelemesi olmaksızın kimi fiillerin nefisten kolaylıkla meydana çıkması sağlayan bir melekedir.” Bkz. İbn Sînâ, “*Şifâ: mâ ba'de't-tabîa [Metafizik II]*”, *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri Seçme Metinler*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, haz. Hümevra Özturan, Ankara: İLEM Kitaplığı & Nobel Yayın, 2015, s. 12.

¹⁶² Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 191.

¹⁶³ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 191.

Ahlâk, *birinci* husus olan fiilden ibaret değildir. Nitekim cömert ahlâklı olup, verecek malı olmadığı ya da vermeye engeli olan kimseler olduğu gibi; cimri ahlâklı olup, belli bir amaç ya da riya için infakta bulunan kimseler de olabilir. Ahlâk, *ikinci* husus olan kuvvetten de ibaret değildir. Çünkü her insan fitrat olarak [*bi'l-fiṭra*] hem cömert hem de cimri olmaya muktedir yaratılmıştır.¹⁶⁴ Ancak bu, kişinin cimri ya da cömert ahlâklı olmasını zorunlu kılmaz. Ahlâk, *üçüncü* husus olan bilgiden de ibaret değildir. Kişinin hem güzel hem de çirkin olana yönelik bilgisi olur; fakat bu ikisinden birine yönelmesi ile sonuçlanmayabilir. Ahlâk, *dördüncü* hususta açıklanan, nefsin istekli olduğu ve bu sayede kendisinden cimrilik ya da cömertlik fiilinin sadır olduğu nefsin *hey'etinden* [*hey'etü'n-nefs*] ibarettir.¹⁶⁵ Dolayısıyla ahlâk, nefsteki bir durumun ifadesidir. Nefsin heyeti olarak ifade edilen ahlâkın, hangi durumda güzel ahlâk olacağı ise nefsin kuvvetlerinin itidali ve birbiriyle uyumlu şekilde işlemesi ile mümkün olur.

Ġazzâlî'nin *Kitâbu riyâzeti'n-nefs*'te ayrıntılarıyla açıkladığı ahlâk tanımı, farklı kitaplarında da geçer. *Kitâbu zemmi'l-kibr*'de ahlâkın, kişiye külfet olmaksızın ve düşünmeksizin ondan kolaylıkla sâdır olan fiil olduğu ifade edilir.¹⁶⁶ Benzer şekilde *Mizân*'da, bir şeyin kişi için fazilet olabilmesi için, onun düşünmeksizin ve zorlanmadan kişiden sadır olması gerektiği; reziletin de kişinin sıfatı olabilmesi için ona zor gelmemesi ve düşünmeksizin ortaya çıkması gerektiği belirtilir.¹⁶⁷ *Me'âric*'de ise ahlâk, eylemlerin herhangi bir düşünme olmaksızın kolaylıkla sadır olduğu bir meleke olarak tanımlanır ve övülen ahlâkın, yerilen iki aşırı ucun [*ifrât ve tefrîf*] ortası olduğu ifade edilir.¹⁶⁸

Ġazzâlî'nin ahlâk tanımında, “eylemlerin kişiden düşünmeksizin sadır olması” ifadesinde geçen “düşünmeksizin” kaydı, bu eylemlerin iradî olmayan davranışlar olduğunu düşündürebilir. Kanaatimizce bu ifadeyi *Kimyâ*'da geçen, bir eylemin kişinin ahlâkı haline gelmesi süreci ile birlikte okumak gerekmektedir. Ġazzâlî burada kalbin - bir diğer ifadeyle nefsin-, beden eylemlerinden etkilendiğini ve kişi güzel eylemlerde buldukça kalbin hali değişerek, güzel ahlâkın kalbe sirayet ettiğini ifade eder. Onun burada dikkat çektiği husus, söz konusu güzel eylemlerin gaflet halinde yapılmamış

¹⁶⁴ Burada fitrat, 2.1. *İNSANIN RUHİ YÖNÜNÜN TABİATI: FITRAT* bölümünde ifade edilen ikinci anlamda kullanılmaktadır.

¹⁶⁵ Ġazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 191-192.

¹⁶⁶ Ġazzâlî, *İhyâ*, C. VI, s. 573.

¹⁶⁷ Ġazzâlî, *Mizân*, s. 75-76.

¹⁶⁸ Ġazzâlî, *Me'âric*, s. 152.

olmasıdır. Çünkü farkında olmadan yapılan eylemler, kalbin halini değiştirmeye etki etmez. Kalbe sirayet edip, onun sıfatını değiştiren eylem, kişinin bilinçli şekilde yaptığı eylemleridir.¹⁶⁹ Buradaki ifadeye göre bir özelliğin kişinin ahlâkı haline gelebilmesi için iradî olarak defalarca tekrarlanması gerekir. Bu süreç öyle bir hal alır ki, artık o özellik/o davranış kişiden düşünmeksizin kolaylıkla sâdır olur. Dolayısıyla ahlâkta nefsin bir heyeti olarak o davranışın kişiden düşünmeksizin sâdır olması, bilinçsizce yapılan bir eyleme değil, bir benimseme durumuna işaret eder. Zira söz konusu davranış, kişinin tabiatı haline gelmiştir. Söz konusu davranışın ahlâka dönüşmesi sürecinde de bu eylem, iradî olarak bilinçli şekilde eyleyerek kişinin ahlâkı haline gelmiştir.

3.2. NAZARÎ VE AMELÎ AHLÂK

Ğazzâlî eserlerinde nefsin kuvvetlerini genellikle ahlâk bağlamında söz konusu ettiği için nefsin kuvvetleri ile “nefsin amelî kuvvetleri”ni kasteder. Dolayısıyla bu kuvvetlerin açıklamasına geçmeden önce nefsin nazarî ve amelî kuvvetleri ayrımını ortaya koymak açıklayıcı olacaktır.

Akleden nefsin [*en-nefsu 'l-âkıletu 'l-insâniyye*] bilme kuvveti [*kuvvetun 'âlîme*] ve yapma kuvveti [*kuvvetun 'âmîle*] olmak üzere iki gücü vardır.¹⁷⁰ Bilme kuvveti madde, mekân ve boyuttan uzak olan soyut nitelikli akledilirlerin [*ma 'kûlât*] hakikatini idrâk etmek içindir. Bu, insanın meleklerle dönük yönü olup, kişi hakiki ilimleri meleklerden bu kuvveti sayesinde alır. Nefsin yapma kuvveti ise nefsin bedene dönük yönünü temsil etmekte olup, beden yönetimi ve ahlâkın düzeltilmesine [*ıslâh*] yöneliktir.¹⁷¹ Ğazzâlî nefsin kuvvetlerini *Me 'âric*'de de benzer şekilde anlatır:

Ğazzâlî nâtik insanî nefsin [*en-nefsu 'l-insâniyyetu 'n-nâtıkātun*] kuvvetlerinin, eyleyen kuvvet [*kuvvetun 'âmîle*] ve bilen kuvvet [*kuvvetun 'âlîme*] olarak ikiye ayrıldığını; bu ikisinin de akıl [*akl*] olarak isimlendirildiğini söylemektedir,¹⁷² ki bu

¹⁶⁹ Ğazzâlî, *Kimyâ*, C. II, s. 471-472.

¹⁷⁰ Ğazzâlî bu bahsin sonunda, hayvanî kuvvet ve insanî kuvvet hususundaki açıklamanın özetinin bu olduğunu, konu itibarıyla gerekli olmadığı için nebatî kuvvete yer vermediğini kaydeder. Metinde belirtmese de, kendisi bunları İbn Sînâ'nın insanî nefsin yetileri tasnifinden öğrenmiş olmalıdır. Devamında bu ayrımı aynen benimsediğini, çünkü bunların gözleme dayalı olduğunu ve bunlarda şeriate aykırı bir husus bulunmadığını ifade eder. (Bkz. Ğazzâlî, *Tehâfütü 'l-felâsife* [*Filozofların Tutarsızlığı*], nşr. & çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu, 3. b., İstanbul: Klasik Yayınları, 2009, s. 181.). İbn Sînâ'nın insanî nefsin yetileri ile ilgili görüşü için bkz. Peker, a.g.e., s. 47-56.

¹⁷¹ Ğazzâlî, *Tehâfüt*, s. 180-181.

¹⁷² Ğazzâlî, *Me 'âric*, s. 67.

ifade, İbn Sînâ'nin *eş-Şifâ*, *en-Necât* ve *Risâle fi'n-nefs*'inde de geçmektedir.¹⁷³ *Me'âric*'e göre eyleyen kuvvet, insan bedenini hareket ettiren ilkedir [*mebde'un tahrikun*]. Bu kuvvet, bedenî kuvvetleri hakimiyeti altına alarak onlara üstün gelmelidir. Bedenî kuvvetleri hakimiyeti altına aldığı anda güzel ahlâk, aksi durumda ise kötü ahlâk ortaya çıkar. Eyleyen kuvvet, beden ve onun yönetimi ile ilgiliyken; bilen kuvvet insanın öte âlemden etkilendiği ve faydalandığı tarafıdır. Bu bağlamda ruhun iki yönü vardır: birincisi bedene, ikincisi ise yüce ilkelere [*mebâdi'u'l-âliyye*] ve bi'l-fiil akıllara [*el-ukûlu bi'l-fi'l*] yöneliktir. Bilen (nazarî) kuvvet, nefis cevherinin yetkinleşmesi için; eyleyen (amelî) kuvvet ise nazarî kemâlin sağlanması için bedenî yönetilmesidir.¹⁷⁴

Nâtık nefsin bilen [*âlîme/nazarî*] ve yapan [*âmîle/amelî*] olmak üzere iki kuvvete sahip olduğu fikri, İbn Sînâ düşüncesinde yer almaktadır. Ona göre cevher olan insanî nefis, kendi üstünde [*âli*] ve altında bulunan [*süflî*] alanla çift yönlü ilişkilidir. Teorik akıl gücü, nefsin kendi üstünde bulunan ulvî alanla ilişkisini sağlarken; pratik akıl gücü, nefsin kendi altında bulunan süflî alanla ilişkisini temin etmektedir ki bu, nefsin bedeni yönetmesinin ifadesidir.¹⁷⁵

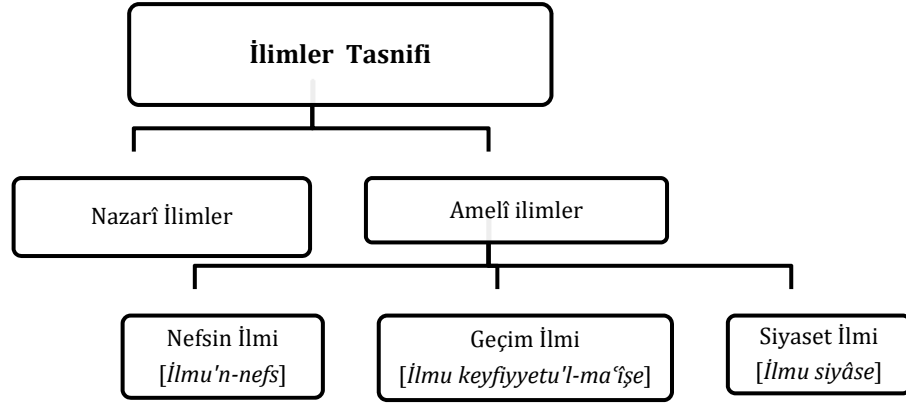
Bölümün başında belirtildiği gibi, Gazzâlî nefsin kuvvetlerini genellikle ahlâk bağlamı söz konusu ettiği için nefsin amelî kuvvetlerinden söz eder. Dolayısıyla çalışma boyunca nefsin kuvvetleri ile nefsin amelî kuvvetleri olan düşünme, öfke ve şehvet kuvvetleri kastedilmektedir. Bu kuvvetlerin ahlâk ile ilişkisini, Gazzâlî'nin *Mizân*'da kaydettiği ilim tasnifinde¹⁷⁶ yer alan amelî ilmin kısımları üzerinden okumak, meseleyi berraklaştırmaktadır:

¹⁷³ Peker, a.g.e., s. 48.

¹⁷⁴ Gazzâlî, *Me'âric*, s. 67-68.

¹⁷⁵ Alper, a.g.e., s. 176. İbn Sînâ'ya göre nefsin hem nazarî hem de amelî gücünün, yatkınlık (kuvve) ve yetkinlik (fi'l) hali vardır. Yetkinlik hali, nefsin her bir gücünün kendine mahsus fiilini gerçekleştirebilmesidir. Yetkinliğinin meydana gelmesi ise onun mutluluğudur. Bkz. Hasan Hüseyin Bircan, *İslam Ahlak Felsefesine Giriş: İlk Dönem İslam Felsefesinde Temel Ahlak Problemleri*, Konya: Çizgi Kitabevi, 2016, s. 69-70.

¹⁷⁶ Gazzâlî'nin nazarî ilim-amelî ilim tasnifi için bkz. 2.2.3. *Kemâle Ulaşmada İlim ve Amelin Birbiri ile İlişkisi*



Şekil 3: Mîzân'daki İlimler Tasnifi (s. 53-54)

Amelî ilim, kişinin ahlâkı ve sıfatlarının bilgisi ile ilgili olan “nefsin ilmi” -ki bu ilim riyâzet ve hevâyla mücâhedeyi ifade eder-, kişinin eşi, çocukları, hizmetçileri ve etrafındakilerle olan ilişkileri ile ilgili olan “geçim ilmi”, yaşadığı yer ve etrafındaki bölgenin idaresi ile ilgili olan “siyaset ilmi” olmak üzere üçe ayrılır. Bunlardan en önemlisi, nefsin *tehzîbi* ve bedeninin idaresidir.¹⁷⁷ Nefsin *tehzîbi* ve bedeninin idaresi ile kastedilen, nefsin amelî gücünün üç kuvvetinin mutedil olması için *tehzîb* edilmesi ve bu kuvvetlerin birbiriyle uyumlu olacak şekilde işlermesidir. Nefsin amelî gücünün üç kuvveti düşünme kuvveti [*kuvvetu't-tefekür*], şehvet kuvveti [*kuvvetu's-şehveyye*] ve öfke kuvvetidir [*kuvvetu'l-ğadab*]. Bunların *tehzîbi* ile sırasıyla hikmet, iffet ve hilm faziletleri elde edilir.¹⁷⁸

Ğazzâlî *Mîzân*'da nefsin amelî kuvvetlerini üç kuvvet olarak (düşünme, öfke, şehvet) sayar.¹⁷⁹ Adaleti [*el-'adâlet*] ise, bu kuvvetlerin birbiri ile uyumlu ve itidal üzere işlermesi şeklinde anlatır.¹⁸⁰ Aynı ifadeler, *Me'âric*'de de geçer.¹⁸¹ *Kitâbu riyâzeti'n-nefs*'te ise ahlâkın dört unsuru olduğunu ve güzel ahlâkın, bu dört unsurun itidal üzere ve uyumlu şekilde birarada olmasıyla elde edileceğini ifade eder. Bunlar ilim kuvveti [*kuvvetu'l-'ilm*], öfke kuvveti [*kuvvetu'l-ğadab*], şehvet kuvveti [*kuvvetu's-şehvet*] ve bu üç kuvvet arasında olan adalet kuvvetidir [*kuvvetu'l-'adl*].¹⁸² Ğazzâlî'nin burada

¹⁷⁷ Ğazzâlî, *Mîzân*, s. 54-55.

¹⁷⁸ Ğazzâlî, *Mîzân*, s. 55-56. Bu kuvvetlerin nasıl *tehzîb* edildiğinin açıklaması için 2.2.2. *Kemâle Ulaşma Yolu Olarak Amel* başlıklı bölümün alt başlıklarına bakılabilir.

¹⁷⁹ Ğazzâlî, *Mîzân*, s. 55-56.

¹⁸⁰ Ğazzâlî, *Mîzân*, s. 83.

¹⁸¹ Ğazzâlî, *Me'âric*, s. 88-93.

¹⁸² Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 192. Ğazzâlî *Kimyâ*'da da nefsin dört kuvveti olduğunu söyler ve bu kuvvetleri *İhyâ*'da açıkladığı gibi anlatır. Bkz. *Kimyâ*, C. II, s. 465.

adaleti ayrı bir kuvvet olarak zikretmiş olması, nefsin ameli kuvvetlerinin üç değil, dört olduğunu düşündürebilir. Ancak adalet kuvveti ile ilgili açıklaması meseleyi berraklaştırmaktadır.

Kitâbu riyâzeti 'n-nefs''te ahlâkın dört unsurundan biri olarak ifade edilen adalet kuvveti, “şehvet ve öfkeyi, akıl ve şeriatın emrettikleri doğrultusunda kontrol altına almak [*dabt*]”¹⁸³ olarak açıklanır. Bu açıklama, *Mizân*'da ifade edilen adaletin işlevi ile aynı doğrultudadır. Benzer şekilde *Me'âric*'de de adalet, nefsin üç kuvvetinin birbiri ile uyumlu ve olması gereken düzende olması hali olarak anlatılır.¹⁸⁴ Dolayısıyla *İhyâ*'da geçen farklılık, içerikle değil, ifadeyle ilgili bir farklılıktan ibarettir.

3.2.1. Nefsin Amelî Kuvvetlerinin Yönetimi ve *İ'tidâl*

İnsandaki bir potansiyelin ifadesi olan nefsin kuvvetleri,¹⁸⁵ kişinin onları yönetme durumuna göre onun kemâline vesile olmakta yahut şekâvet olarak ifadelendirilen onun kötü ahlâklı olmasına neden olmaktadır. Nitekim Ğazzâlî bu üç kuvvetin ruha bazen yardımcı bazense engel olduğunu belirtir.¹⁸⁶ Bu durumda bu kuvvetlerin nasıl yönetilmesi gerektiği ve hangi durumda nefse yardımcı olarak onun faziletleri kazanıp kemâline vesile olduğunu ortaya koymak gerekir.

Ğazzâlî nefsin kuvvetlerinin nasıl çalışması gerektiğini anlatırken başrolü akla verir. Buna göre akıl,¹⁸⁷ öfke kuvvetini edeblendirerek [*eddebet*] onu kontrol eder ve öfke kuvvetini şehvet kuvveti üzerine salarak onu hâkimiyeti altına almasını sağlarsa; nefsin tüm kuvvetleri olması gereken itidal hali üzere olur.¹⁸⁸ Bu kuvvetlerin birbiriyle ilişkili olarak nasıl çalışması gerektiği, *Kitâbu 'acâ'ibi'l-ğalb*'te bir avcılık örneği üzerinden anlatılır:

Akıl, ava çıkan bir avcı gibidir. Şehveti, onun atı; öfkesi ise onun (av) köpeği gibidir. Avcı usta, at itaatkâr, (av) köpeği de eğitimli olursa, (avcı) muvaffak olmaya şayan olur. Avcı hantal, at dik başlı, (av) köpeği de kudurmuş olursa; at yerinden kımıldamaz,

¹⁸³ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 193.

¹⁸⁴ Ğazzâlî, *Me'âric*, s. 99.

¹⁸⁵ Ğazzâlî *Kitâbu riyâzeti 'n-nefs'*'te ahlâkın kişiden bulunan kuvvetlerden (nefsin amelî kuvvetleri) ibaret olmadığını anlatırken, bunların kişide fazilet ve reziletler bağlamında bir potansiyelin ifadesi olduğuna işaret ederek, her insanın fitrat olarak [*bi'l-fitra*] cömert ve cimri olabilme gücünde yaratıldığını; ancak bu durumun, kişinin cimri ya da cömert olmasını zorunlu kılmadığını ifade eder. Bkz. Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 192.

¹⁸⁶ Ğazzâlî, *Me'âric*, s. 88.

¹⁸⁷ “Düşünme kuvveti” olarak da ifade edilebilir.

¹⁸⁸ Ğazzâlî, *Me'âric*, s. 105.

(av) köpeği avcının yönlendirmesine itaat etmez, avcı da zarara uğrar.¹⁸⁹

Bu örnekte hantal olan avcı, cahil insana; dik başlı at, şehvetin –özellikle mide ve cinsellik şehvetinin- galip gelmesine, köpeğin kudurması ise, öfkenin o kimseyi istila etmesine benzetilmektedir.¹⁹⁰

Ğazzâlî, nefsin kuvvetlerinin çalışma düzeninde başrolü akla verse de, kişinin kurtuluşu yani ahiret mutluluğuna ulaşması için diğer iki kuvvetin de önemli rolü olduğunu ifade eder. Çünkü kişi ibadetlerini yerine getirmek için bedenine muhtaçtır. Şehvet ve öfke kuvveti sayesinde bedenini ayakta tutarak, onu ahiret mutluluğuna ulaştıran ibadetlerini yerine getirir. Şehvet olmaksızın kişinin beslenip ayakta kalması, öfke olmaksızın kişinin kendisini koruyup hayatından emin olması mümkün olmaz. Bu sebeple Ğazzâlî, bu iki kuvveti bedenin bekası için gerekli hizmetçilere benzetir.¹⁹¹

Ğazzâlî nefsin bedendeki konumunu, bir valinin, valisi olduğu şehirdeki konumuna benzetir.¹⁹² Bunun anlamı, bedenin tüm yönetiminin nefsin kuvvetleri tarafından gerçekleştiğidir. Düşünme kuvveti [*el-kuvvetu'l-`aqliyyetu'l-mufekkira*] yol gösteren bir akıl hocası ve akılı başında bir vezir gibi diğer iki kuvvete rehberlik eder. Öfke kuvvetini yola getirerek onu şehvet kuvvetinin üzerine yönlendirir ve öfke kuvveti de şehvet kuvvetini hâkimiyeti altına alır. Bu düzende çalışmanın semeresi ise iyi ahlâkın elde edilmesidir.¹⁹³

Anlatılan çalışma düzeninde şehvet kuvvetini yola getiren öfke kuvveti olmakla birlikte asıl hareket ettirici, düşünme kuvvetidir. Dolayısıyla düşünme kuvveti, diğer iki kuvvetten üstün, fakat onların desteği olmaksızın çalışamayan bir rehber konumundadır. Dolayısıyla bu kuvvetler müstakil olarak iş göremedikleri için,

¹⁸⁹ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 29.

¹⁹⁰ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 29. Ğazzâlî aynı örneğe *Me'âric*'de (bkz. *Me'âric*, s. 106.), *Mizân*'da (bkz. *Mizân*, s. 61), *Fedâ'ih*'te (bkz. *Fedâ'ihu'l-bâtiniyye*, thk. Abdurrahman Bedevî, Kâhire: ed-Dâru'l-kavmiyye, 1383/1964, s. 200) ve *Kimyâ*'da (bkz. *Kimyâ*, C. II, s. 466) da yer verir. Bunun yanında Ğazzâlî'nin verdiği örnek ile birebir uyuşmasa da bu ifadeler, Galen'in *Kitâbu'l-ahlâk*'ında geçen örneği çağırır. Galen burada gadabî nefsin nâtik nefis ile ilişkisini, köpek ile avcı arasındaki ilişkiye benzetir: Köpek avcıya istediği şey hususunda yardımcı eder. Eğer köpek hatalı davranışlarda bulunursa hem köpek hem de avcı helâk olur. Köpeğin hareketlerinin ölçülü olmasını sağlayacak olan avcıdır (Bkz. Galen, "*Kitâbu'l-ahlâk*", s. 41.). Nitekim İbn Miskeveyh de aynı örneğe farklı bir kurguyla yer verir ve bu anlatımın, eskilerin nefsin üç kuvveti bağlamında verdikleri örnek olduğunu kaydeder. Dolayısıyla İbn Miskeveyh burada eskiler derken Galen'i kastediyor olmalıdır (Bkz. İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırma* [*Tehzîbu'l-ahlâk ve tahtîru'l-a'râk*], s. 54-55.).

¹⁹¹ Ğazzâlî, *Fedâ'ih*, s. 200.

¹⁹² Ğazzâlî, *Mizân*, s. 57-58.

¹⁹³ Ğazzâlî, *Mizân*, s. 58-59.

birbirlerinin *mütemmim cüzü* (tamamlayıcısı) olarak değerlendirilebilirler. Yukarıda alıntılanan avcı hikâyesi örneği de, bu ortaklaşa çalışma düzeninin somut halini anlatmaktadır.

Ğazzâlî düşüncesine paralel olarak el-Attas, hayvanî nefsin itaatkâr hale getirilerek nâtık nefse tâbi kılınması durumunda insanın, yaratılış ve varoluş amacını gerçekleştirmek suretiyle özgürlüğü elde ettiğini ifade etmektedir. İnsan böylece mutlak huzura kavuşmakta; kaderin adeta karşı konulamaz prangalarından, rahatsız edici çekişmelerinden, insanoğlunun kötülüklerinin cehenneminden kurtulup özgürlüğe kavuşmak suretiyle ruhu mutmain olmaktadır.¹⁹⁴

Nefsin kuvvetlerinin gereğince yönetilmesinin anlamı, bu kuvvetlerin *i'tidâl* üzere olmasıdır. Bu bağlamda *i'tidâl* üzere olmanın, bir başka ifadeyle *mu'tedil* hale gelmenin nasıl mümkün olacağı ifade edilmelidir. *İ'tidâl* kavramı, Ğazzâlî'nin yalnızca ahlâk düşüncesinin değil, bir bütün olarak ilme ve insana bakış açısının temelinde olan kavramlardandır. O, hemen her meselede *i'tidâl* noktası olan orta yolu seçme ve bu noktadan konuşma eğilimindedir. Bu noktada *i'tidâl*in ne olduğu ve nasıl belirleneceği sorusu akla gelmektedir.

Ğazzâlî'ye göre kemâl, *i'tidâl*dedir; *i'tidâl*in ölçüsü ise akıl ve şeriattir.¹⁹⁵ O *Mizân*'da belirttiği bu ilkeyi, *Me'âric*'de de kaydeder.¹⁹⁶ Orta olanın istenen ve erdem olarak kabul edilen bir durum olduğu fikri, Aristoteles düşüncesine dayanmaktadır. Ancak bu düşüncede orta olmanın ölçütü, Ğazzâlî'nin ortaya koyduğu ölçütten farklıdır.

Özturan'ın belirttiğine göre Aristoteles'in *orta olma* fikrinde orta noktası, eylemde bulunacak kişinin tikel durum ve şartlarına göre belirlenir. Ahlâkî hususlarda da hem bireyin kendisine ilişkin şartları, hem de eylemin gerçekleşeceği zaman, mekân gibi dışsal şartları bilmek gereklidir. “Gereken”i belirlemek, pratik aklın en temel görevidir.¹⁹⁷ Ğazzâlî ise itidalin ölçütünü şeriat ve akıl olarak belirlemekle birlikte, tikel ve biricik durumları da göz ardı etmez. Söz gelimi bir kimsede fazilet olan cömertlik eyleminin itidali, bir diğeri için ifrat sınırına yakın olabilir. Bu durum kişinin cömertliğe tabîi yatkınlığı ile ilişkilidir. Ayrıca bir durumda şecaat örneği olan bir eylem, bir başka durumda zulüm olarak ifadelendirilebilir. Bunu belirleyen, o eylemin kime karşı ve

¹⁹⁴ el-Attas, *İslâm Metafiziğine Prolegomena*, s. 59.

¹⁹⁵ Ğazzâlî, *Mizân*, s. 88.

¹⁹⁶ Ğazzâlî, *Me'âric*, s. 97-98.

¹⁹⁷ Hümeýra Özturan, *Akıl ve Ahlak: Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014, s. 136-137.

hangi niyetle gerçekleştiğidir. Nitekim Fârâbî düşüncesi de aynı paraleldedir. Fârâbî *Fuṣūl*'de şöyle der: “(...) Örneğin öfke. Onun mutedili, kime öfkelenildiği, ne için öfkelenildiği, öfkenin zamanı ve yerine bağlıdır.”¹⁹⁸

İ'tidâl, yukarıda ifade edildiği gibi Ğazzâlî'nin genel düşünme tarzında aşına olduğumuz bir fikir olmakla birlikte, aslen nefsin kuvvetlerinden kaynaklanan sıfatların fazilet yahut rezilet olarak nitelenmesiyle ilgilidir. Sıfatların ölçüyü aşan [*ifrât*] ve ölçüden aşağı olan [*tefrîṭ*] iki yönü vardır; güzel kabul edilen hal, bu iki uç durumun ortasıdır.¹⁹⁹ Ğazzâlî faziletlerin [*fedâ'il*] sayıca çok olmakla birlikte onları teşmil eden temel faziletleri dört grupta toplamanın mümkün olduğunu söyler. Bunlar bilgelik [*hikmet*], cesaret [*secâ'at*], iffet [*iffet*] ve adalettir [*adâlet*]. Bunlardan bilgelik düşünme kuvvetinin [*kuvvetu'l-'akliyye*], cesaret öfke kuvvetinin [*kuvvetu'l-ğadab*] ve iffet şehvet kuvvetinin [*kuvvetu'ş-şehviyye*] faziletidir. Adalet²⁰⁰ ise bu üç faziletin gerekli düzende işlemeden ibarettir.²⁰¹ Adalet, bu üç kuvvetin birbiriyle uyumlu şekilde çalışmasını sağlar.²⁰² Ğazzâlî'nin faziletlerle ilgili bu tasnifi, İslâm filozoflarının tasnifi ile birebir aynıdır.²⁰³ Fakat o, bu meseleleri anlattığı bahislerde bu filozoflardan hiçbirine atıfta bulunmaz.

Ğazzâlî *i'tidâlî*, *şırât-ı mustakîm* olarak da ifade eder.²⁰⁴ Daha önce ifade edildiği gibi, *i'tidâlî* ölçütlerinden biri şeriat olduğuna göre, onun *şırât-ı mustakîm* ile özdeşleştirilmesi mâkuldür. Nitekim *Mizân*'da, sıfatların *ifrât* ve *tefrîṭ* halleri arasında bulunan ve fazilet kabul edilen orta hali, “orta olma” anlamına gelen *tevaşşuṭ* ve “doğruluk” anlamına gelen *istikâmet* ifadeleriyle karşılanır. İnsan, her fazilet için bu vasatı elde ettiğinde kemâle ulaşarak Allah'a yakınlaşmaktadır.²⁰⁵

¹⁹⁸ Fârâbî, *Fuṣūl*, s. 38'den aktaran Özturan, a.g.e., s. 138.

¹⁹⁹ Ğazzâlî, *Kimyâ*, C. II, s. 467.

²⁰⁰ Bu fazilet bazen 'adl bazen 'adâlet şeklinde geçer. 'Adl olarak geçtiği yerlere örnek olarak bkz. Ğazzâlî, *Mizân*, s. 90.

²⁰¹ Ğazzâlî, *Mizân*, s. 83. Ğazzâlî, aynı tasnifi *Me'âric*'de aynı cümlelerle anlatır. Bkz. *Me'âric*, s. 93.

²⁰² Ğazzâlî, *Mizân*, s. 90.

²⁰³ Nefsin üç kuvvetinin olduğu fikri, İslâm filozoflarını etkileyen isimlerden biri olan Galen'in “*Fî enne kuva'n-nefs tevâbî' li-mizâci'l-beden*” başlıklı risalesinde geçmektedir. Galen burada, derece açısından çocuk ve yetişkinlerde birbirinden farklı olmakla birlikte nefsin *fikrî*, *gadabî* ve *şehvânî* olmak üzere üç gücü olduğunu söylemektedir. Bkz. Galen, “*Fî enne kuva'n-nefs tevâbî' li-mizâci'l-beden*”, *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri Seçme Metinler*, çev. & haz. Hümeýra Özturan, Ankara: İLEM Kitaplığı & Nobel Yayın, 2015, s. 38-39.

²⁰⁴ Ğazzâlî, *Kimyâ*, C. II, s. 467.

²⁰⁵ Ğazzâlî, *Mizân*, s. 102. Faziletin itidalde olduğu düşüncesi Meşşâî felsefede yer almaktadır. Aristoteles'in düşüncesini benimseyen İbn Sînâ fazileti “ortaya uygun fiil” olarak açıklamakta, rezileti de ifrat ve tefride kaçan fiiller olarak ifadelendirmektedir. Bkz. Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, s. 317.

İnsanın ahlâkını güzelleştirmek için nefsinin kuvvetlerini *i'tidâle* yönlendirmesi, nefsini kemâle yaklaştırarak ebedî mutluluğa ulaşması için gerekli bir eylem olsa da, insanın mutlak manada *i'tidâle* ulaşmasının mümkün olmadığı da ifade edilmelidir. Nitekim Ğazzâlî'nin “insanın, nefsinin kuvvetlerini eğiterek *i'tidâle* yönlendirmesi yoluyla kemâle yaklaşması” vurgusundaki kastı da bu değildir. O, nefsin üç kuvvetinin de mümkün olduğunca *i'tidâle* yaklaştırılması gerektiğini ifade eder. Zira *Me'âric*'de belirttiği gibi, insanın mutlak manada *i'tidâl* sınırında olduğu bir an tasavvur edilse, bu durumda ruh bedenden ayrılarak onunla herhangi bir alakası kalmayacaktır.²⁰⁶ Dolayısıyla insan için hakiki anlamda *i'tidâl* sınırında olmak, gerek sıfat açısından gerekse ontolojik açıdan mümkün değildir.

İ'tidâl fikri bağlamında son olarak *i'tidâl* ile mizaç arasındaki ilişkiye yer vermek yerinde olacaktır. Ğazzâlî'ye göre bedenın sıhhat bulmak için ilaca ihtiyaç duyması gibi; *nefsin* şıfası da reziletleri yok edip [*mahv*], faziletleri kazanmaktadır [*kesb*]. *Mizâcın* aslında baskın olan *i'tidâl*dir.²⁰⁷ Ğazzâlî buradaki bağlamda mizaç ile insanın mizacını kasteder. İnsanın mizacında baskın olanın *i'tidâl* olduğu vurgusu oldukça önemlidir. Nitekim *Mizâc*²⁰⁸ bölümünde kaydedildiği gibi insanın, insan nefsinı kabul etmesi, onun mizacının *i'tidâle* diğeri varlıkların mizacından daha yakın olması sayesinde. Dolayısıyla insanın reziletlerden kurtulup faziletleri kazanması, aslında “insan olma vasfını” berraklaştırması olarak da okunabilir. Hatta bu düşünceyi bir adım ileri taşıyarak, fazilet sahibi olmanın “daha çok insan olmak”, rezilet sahibi olmanın ise “daha az insan olmak” anlamına geldiği söylemek mâkul görünmektedir.

3.2.2. Ahlâkın Vehbî yahut Kesbî Olması

Ahlâkın tabiata işlenmiş bir nitelik mi olduğu yoksa sonradan mı kazanıldığı sorusu, ahlâkın değişebilir olup olmadığına da etki eden temel bir sorudur. Ğazzâlî'nin bu soruya verdiği cevapta ne ahlâkın bütünüyle tabiatın kaynaklanması ne de bütünüyle sonradan kazanılması söz konusudur.²⁰⁹

²⁰⁶ Ğazzâlî, *Me'âric*, s. 96.

²⁰⁷ Ğazzâlî, *Mizân*, s. 77.

²⁰⁸ Bkz. 2.2. İNSANIN BEDENİ YÖNÜNÜN TABİATI: MİZÂC

²⁰⁹ İslâm dünyasında bu soruya verilen cevaplara bakıldığında Ğazzâlî'nin İbn Miskeveyh ve İhvân-ı Safâ ile aynı paralelde görüşe sahip olduğu söylenebilir. İbn Miskeveyh ahlâkı ikiye ayırır; birincisinin tabii, ikincisinin ise alışkanlıklar ve eğitim yoluyla kazanılan ahlâk olduğunu ifade eder (Bkz. İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırma [Tehzibu'l-ahlâk ve taḥḥiru'l-a'râk]*, s. 36.). Benzer şekilde İhvân-ı Safâ'ya göre de ahlâkın iki yönü vardır. Bunlardan birincisi, yaratılıştaki nefsin tabiatına yerleşmiş

Ġazzâlî'nin nefsin kuvvetlerini “insandaki bir potansiyel” olarak ifade etmesi, insanın tabiatı itibariyle fazilet yahut rezilet sahibi olmadığı, bununla birlikte her ikisine de istidatlı olduğuna işaret etmektedir. Ahlâkın da nefsin kuvvetlerinin itidali ile ilişkili olduğu göz önünde bulundurulduğunda, yukarıdaki sorunun, ahlâkın sonradan kazanıldığı şeklinde cevaplanması gerekmektedir. Ancak Ġazzâlî bu soruya tek yönlü bir cevap sunmamaktadır.

Ġazzâlî'ye göre faziletler, nazarî [*fennu nazarî*] ve amelî [*fennu 'amelî*] olarak sınırlandırılmıştır ve ikisi de, iki şekilde elde edilir [*yaḥşilu*]. Birinci edinme şeklinde beşerî öğrenme [*bi-te'allumi beşeriyî*] ve iradî olarak bu süreci üstlenme söz konusudur. Burada zamana, alışkanlık haline getirmeye, tatbikat [*mümârese*] ve o fazileti kişide yavaş yavaş güçlendirmeye ihtiyaç vardır. Kişilerin zeki ve ahmaklık durumuna göre az bir tatbikat yeterli olmaktadır. İkinci edinme şeklinde ise Allah'ın bahşetmesi [*bi-cûdi İlâhî*] söz konusudur. Ġazzâlî burada Hz. İsa [*'Îsâ bin Meryem*], Hz. Yahya [*Yaḥyâ ibn Zekeriyâ*] ve diğer peygamberleri örnek vererek, bunların, öğretici [*mu'allim*] olmadan âlim doğan kimseler olduklarını ifade eder. Ayrıca peygamberlerin işlerin hakikatini öğretimsiz elde ettiklerini belirtir.²¹⁰ Burada ifade edilen iki yol arasındaki temel farklılık, kişinin bu faziletleri gayret göstererek öğrenmesi yahut vehbî olarak sahip olmasındadır. Faziletlerin kazanılmasının birinci şekli tahlil edildiğinde, Ġazzâlî düşüncesinde faziletlerin iradî olarak öğretiler olduğu ortaya çıkmaktadır. Faziletlerin kazanılmasının ikinci şeklinde ise herhangi bir öğretici yahut edinme süreci olmadan fazilete sahip olmanın da mümkün olduğu anlaşılmaktadır.

Ġazzâlî aynı eserde (*Mizân*) meseleyi açıklarken, faziletin bazen doğuştan [*bi't-tab*], bazen alışkanlıkla [*bi'l-i'tiyâd*], bazense öğrenme ile [*bi't-te'allum*] elde edildiğini; bu üç açıdan da fazilet sahibi olan kimsenin, faziletin en üst derecesinde, bu üç açıdan da rezilet sahibi olan kimsenin ise, reziletin en üst derecesinde olduğunu söyler. Bu açılardan farklılaşan kişinin durumu, bu iki derece arasındadır.²¹¹ Dolayısıyla faziletin hem tabiat hem de sonradan kazanma ile ilişkisi bulunmaktadır. Bununla

olan ahlâktır. İkincisi ise sürekli yapa yapa kişide adet haline gelmiş olan kazanılmış ahlâktır (Bkz. İhvân-ı Safâ, “*Resâilu İhvâni's-Safâ*”, s. 119-120.).

²¹⁰ Ġazzâlî, *Mizân*, s. 76. Burada Râgıb el-İsfahânî'ye herhangi bir atıf yoktur. Ancak kişiye ait faziletlerin nazarî ve amelî faziletler olduğu ve bunları iki yolla elde edildiği, verilen örnekler dahil olmak üzere *ez-Zerî'a ilâ mekârimi's-şerîa*'da geçer. Bkz. el-İsfahânî, a.g.e., s. 105-106.

²¹¹ Ġazzâlî, *Mizân*, s. 77.

birlikte faziletin en üst derecesi, tabiat açısından buna yatkın, çokça eyleyerek bunu alışkanlık haline getirmiş ve bu fazileti ayrıntılarıyla öğrenmiş kimseye aittir.

Ahlâkı güzelleştirmenin yollarını anlatırken fitrat hadisini kaydeden Ğazzâlî, hadiste geçen, fitrat üzere doğan çocuğun sonradan Hıristiyan, Yahudi ya da Mecusi olmasıyla kastedilenin, “reziletlerin, öğretim [*ta lîm*] ve alışkanlıklar yoluyla sonradan kazanılması” olduğunu söyler. Beden başlangıçta tam yaratılmayıp, sonradan büyüme ve gıda ile beslenme yoluyla tamamlanması gibi; nefis de başlangıçta eksik yaratılmış olup, tezkiye, ahlâkın güzelleşmesi ve ilimle gıdalanmak suretiyle yetkinleşir [*tekmilu*].²¹² Ğazzâlî'nin bu ifadelerinin, *Mizân*'ın bir önceki bahsinde dile getirdiği “faziletlerin doğuştan olan bir yönünün de olduğu fikri” ile çeliştiği düşünülebilir. Ancak o ifadeler,²¹³ peygamberlere ait olan vehbî bir lutûfla ilgili olup istisnai bir durumdur. Çünkü Ğazzâlî'nin bu husustaki temel fikri, herkesin tabiat olarak hem fazilet hem de rezilete kabiliyetli eşit potansiyelde yaratılmış olduğudur. Nitekim *Kitâbu riyâzeti'n-nefs*'te, her insanın fitrat olarak [*bi'l-fiṭra*] cömert ve cimri olabilme gücünde yaratıldığı ve bu durumun, kişinin cimri ya da cömert olmasını gerektirmediği ifade edilir.²¹⁴

Ahlâkın nasıl edinildiği ve ahlâkı güzelleştirmenin yolları, *Kitâbu riyâzeti'n-nefs*'te *Mizân*'a yakın ifadelerle anlatılır. Güzel ahlâk, başta düşünme kuvvetinin itidali olmak üzere nefsin tüm kuvvetlerinin itidalindedir. Bu itidal, iki yönden elde edilir. *Birinci* yön, Allah'ın bahşetmesi olan kemâl fitratıyladır [*bi-cûdin ilâhiyyin ve kemâlin fiṭriyyin*]. Kişi kâmil bir düşünme kuvveti, yani güzel ahlâk [*hüsnü'l-hulḳ*] üzere doğar ve şehvet ile öfkeyi hakimiyetine almaya muktedir olur. Bu durumda olan kimse, Hz. İsa, Hz. Yahya ve diğer peygamberler gibi öğrenme olmaksızın [*bi-ğayri te'allum*] bilgili, edeplendirme olmaksızın [*bi-ğayri te'eddübin*] edebli olur. Kazanma ile erişilenin, tabiat ve fitratta olması [*fi't-tab'i ve'l-fiṭra*] muhtemeldir. Çocuk doğru konuşma, cömertlik ve gözü pek olma tabiatında olduğu gibi, bunun aksi tabiatda da olabilir. Bu durumda da, bunu alışkanlıkla [*bi'l-i'tiyâd*], bu ahlâkla ahlâklanmış kimselerle birarada olmakla ve belki de öğrenme ile [*bi't-te'allum*] elde eder.²¹⁵

²¹² Ğazzâlî, *Mizân*, s. 77-78.

²¹³ Bkz. Ğazzâlî, *Mizân*, s. 76.

²¹⁴ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 192.

²¹⁵ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 207.

Güzel ahlâka sahip olmak için itidali elde etmenin *ikinci* yönü ise, bu ahlâkın - *mücâhede* ve *riyâzet* ile elde edilmesidir [*iktisâb*]. Ğazzâlî burada *mücâhede* ve *riyâzet* ile, nefsi istenen ahlâk [*el-huluku'l-maflûb*] için gerekli olan amellere zorlamayı kastettiğini söyler. Söz gelimi cömertlik ahlâkını elde etmek isteyen kimse, cömertlik eylemini alışkanlık haline getirmek için kendisini zorlamalı; cömertlik onun tabiatı olup onun için kolaylaşana kadar, kendisini zorlamaya devam ederek nefsiyle *mücâhede* etmelidir. Aynı şekilde kendisinde kibir baskın olan, fakat *tevâzu* ahlâkında olmak isteyen kimse, uzun süre *mütevâzı* davranmaya azmetmeli, bu durum onun huyu ve tabiatı olana kadar bu hususta nefsi ile mücadele edip onu zorlamalıdır. Övülen huyların hepsi bu yolla elde edilir. Ğazzâlî bu süreçle amaçlanan halin de, söz konusu fiillerden zevk almak olduğunu söyler. Söz gelimi cömert olan kimse, infak ederken zorlanmaz, bilakis vermekten zevk alır.²¹⁶ Bu durum, aynı zamanda kişinin ahlâkının değişmesinin de ölçüsü olarak düşünülebilir. Bir davranış yahut hal, kişi için zor olmadığı, bilakis onu yapmaktan zevk aldığı durumda onun için ahlâk haline gelmiş olmaktadır.

Ğazzâlî güzel ahlâkı elde etmenin *riyâzetle* mümkün olduğunu söyler; *riyâzeti* de, kişinin tabiatı haline gelinceye kadar kendisini güzel fiillere zorlaması olarak açıklar. Bu noktada kişinin bedeniyle yaptığı fiillerin ruhuna sirayet edip tabiatı haline gelmesinin nasıl mümkün olduğu sorusu akla gelmektedir. Ğazzâlî bu soruyu nefis ile beden arasındaki harikulade [*acîb*] ilişki olarak cevaplar: Kalp [*el-ğalb*] ile azalar [*el-cevârih*] arasında harikulade bir ilişki vardır. -O burada kalp ile *nefsi* kastettiğini kaydeder.- Kalpte ortaya çıkan her sıfat, etkisini azalar üzerinde gösterir. Azalarla gerçekleşen her fiilin etkisi de kalbe yükselir. Bu ilişki böyle karşılıklı devam eder.²¹⁷ Dolayısıyla kalpteki sıfatlar bedeni, beden eylemleri de kalbi etkiler.

Ğazzâlî *Kitâbu riyâzeti'n-nefs*'te güzel ahlâkın bazen tabiat, bazense *riyâzet* ve *mücâhede* ile kazanıldığını ifade etmişti. Konunun sonunda ise *riyâzet* ve *mücâhede* ile kazanılan yönü, alışkanlık ve örnek alma yoluyla güzel ahlâkı elde etmek olarak ifade etmektedir:

Güzel ahlâk [*el-ahlâku'l-ğasen*] bazen tabiat ve fitratla [*bi't-tab'i ve'l-fitra*], bazen güzel fiilleri alışkanlık haline getirmekle [*bi-i'tiyâdi'l-ef'âli'l-cemile*], bazense güzel davranan kimseleri görmek ve onlarla

²¹⁶ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 207-208.

²¹⁷ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 212.

hasbihal etmektedir [bi-müşâhedeti erbâbi'l-ef'âli'l-cemîleti ve müsâhabetihim].²¹⁸

Mîzân'da ifade ettiği gibi,²¹⁹ burada da (*Kitâbu riyâzeti'n-nefs*) bu üç yön kendisinde gereğince tezâhür eden, yani tabiat olarak, alışkanlık olarak ve öğrenme olarak fazilet sahibi olan kimsenin, faziletin en üst derecesinde olduğunu söyler. Âdi tabiatlı [*rızlen bi't-tab'i*], kötü arkadaşlarıyla birarada olan ve onlardan öğrenen kimsenin ise, bunu alışkanlık haline getirinceye kadar kolaylıkla kötülük işleyebildiğini ve bu kimsenin Allah'tan en uzak olan kimse olduğunu kaydeder.²²⁰

Kanaatimizce Ğazzâlî'nin güzel ahlâkın edinilme yolları hususunda serdettiği yönlerde tabiat olarak iyi yahut kötü olma meselesi tartışmaya açıktır. Bu fikir, onun “nefsin kuvvetlerinin herkeste ortak olan bir potansiyel olduğu” fikriyle çeliştiği gibi, kişinin kendisini o hal üzere bulduğu bir durumdan söz ediyor olması yönüyle de adil görünmemektedir. Bu ifade, Ğazzâlî'nin tabiatı [*tab'*] bu bağlamda bir yatkınlık ifadesi olarak kullanmış olabileceği düşünülebilir. Zira hem *tab'* ifadesinin “yatkınlık” anlamı bulunmaktadır, hem de bu değerlendirme Ğazzâlî'nin ahlâkla ilgili düşüncesinin bütünü açısından tutarlı olmaktadır. Nitekim o, fazilet ve reziletlerin elde edilmesi bağlamındaki ifadelerinin çoğunda, “sonradan kazanma, edinme” anlamına gelen *ke-se-be* fiili kullanır. Bu noktada bu kullanımın birkaç örneğine yer vermek yerinde olabilir.

Ğazzâlî filozofların ruhun ezeli olduğu iddialarına karşı çıkararak, beşerî ruhların hâdis olduğunu delilleriyle ortaya koyarken, bu delillerden birinin de, ruhların bedenle ilişki kurduktan sonra ilim [*el-ilm*], cehalet [*el-cehl*], saflık [*es-şafâ'*], kötülük [*el-*

²¹⁸ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 214-215. Burada kaydedilen üçüncü yönde, öğrenme [*te'allum*] ifade edilmemekte; güzel ahlâk sahibi kimselerle birarada olarak onlardan etkilenme ve zamanla onlara benzeme söz konusu edilmektedir. Bu da üçüncü yönün taklit ederek güzel ahlâkı kazanma olarak değerlendirilebileceğini düşündürmektedir. Fakat devamındaki ifadede Ğazzâlî üçüncü yönü öğrenme [*te'allum*] olarak ifade etmektedir (Bkz. *İhyâ*, C. V, s. 215.). Nitekim *Mîzân*'da da üçüncü yön taklit olarak değil, öğrenme [*te'allum*] olarak ifade edilmektedir (Bkz. *Mîzân*, s. 77.). Bu kullanım, güzel ahlâkın kazanılması *kesbî* olarak gerçekleşiyorsa, iradî olarak gerçekleşen bilinçli bir kazanımın söz konusu olduğunu göstermektedir.

²¹⁹ Ğazzâlî, *Mîzân*, s. 77.

²²⁰ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 215. Ğazzâlî *Mîzân* ve *İhyâ*'nın *Kitâbu riyâzeti'n-nefs*'inde kaydettiği güzel ahlâkın üç yönünü, *Kimyâ*'da da aynı şekilde anlatmaktadır. Buradaki ifadesine göre güzel ahlâkın üç sebebi vardır. *Birincisi*, fitratın aslında güzel ahlâk olmasıdır. Bu yalnızca Allah'ın ihsanı ile gerçekleşir. Allah kulunu cömertlik, mütevazilik, haya ehli olmak gibi güzel ahlâk üzere yaratır. *İkincisi*, kişinin kendisini zorlaması ve güzel eylemlerle uğraşması ile bu güzel eylemlerin onda tabiat haline gelmesi ve bu sayede güzel ahlâklı olmasıdır. *Üçüncüsü* ise, güzel ahlâka sahip kimselerle arkadaşlık eden kimsenin, farkında olmadan, bu kişilerin güzel sıfatlarının kendisine yerleşmesi yoluyla güzel ahlâklı olmasıdır. Bu üç yönden güzel ahlâklı olan kimse kemâl derecesinde olurken, bu üç halden mahrum olan kimse bedbahtlığın en aşağı derecesinde olmaktadır. Bkz. *Kimyâ*, C. II, s. 471.

kudûra], güzel ahlâk [*hüsnü'l-ahlâk*] ve kötü ahlâk [*kubhahâ*] gibi çeşitli sıfatlar elde etmeleri [*iktisâb*] olduğunu kaydeder.²²¹ Kanaatimizce bu ifade, ahlâkın, bedenlenmiş ruha ait bir özellik olduğunu ve tabiattan kaynaklanmayıp sonradan kazanıldığını anlatır.

Ğazzâlî nefsin ilacının, reziletleri yok edip [*bi-mahvi'r-rezâ'il*], faziletleri kazanmakta [*bi-kesbi'l-fedâ'il*] olduğunu ifade ederken de *ke-se-be* fiilinden türeyen *iktisâbı* kullanır.²²² Aynı eserde nefsin temizlenmesi ve yetkinleşmesi ile kişinin mutluluğa erişebileceğini ifade eder; nefsin yetkinleşmesinin ise, faziletlerin tümünü ayrıntılarıyla öğrenerek onların hepsini kazanmakla [*bi-iktisâbi'l-fedâ'ili küllühâ*] olduğunu söyler.²²³ Burada da yine faziletlerin elde edilmesini ifade ederken *iktisâbı* kullanır. Bunun yanında “faziletlerin tümünü ayrıntılarıyla öğrenerek onları kazanmak” ifadesi dikkat çekicidir. Bunun anlamı, bilmeden eylemenin fazileti kesbetmeyi sağlamadığıdır. Olması gereken, kişinin söz konusu faziletin *ifrât* ve *tefrîfi*ni bilerek, onun itidalini temsil eden fazilet gereğince eylemesidir. Bu düşünceden hareketle, cömertliğin fazilet, cimriliğin ise rezilet olduğunu bilmeyen kişinin, cömert davranmakla cömertlik faziletini kazanmış olmayacağı söylenebilir.²²⁴

Tab ' ifadesinin “yatkınlık” anlamında kullanılmış olabileceğini destekleyen *ke-se-be* fiilinin kullanıldığı pasajlara ek olarak, *Kitâbu riyâzeti'n-nefs*'te ahlâkı güzelleştirmenin yolları bahsindeki ifadeler de bu değerlendirmeyi desteklemektedir. Buradaki ifadeye göre beden mizacındaki itidal onun sıhhat durumunu, itidalden sapması ise onun hastalık durumunu ifade etmesi gibi; ahlâkta itidal, nefsin sıhhat durumunu, itidalden sapması ise nefsteki hastalık ve bozukluğu ifade eder. Ğazzâlî burada ahlâkın reziletlerden arındırılarak güzelleştirilmesini, beden tedavi edilmesi örneği üzerinden anlatır: Bedenin mizacında baskın olan itidal olup, sonradan ortaya çıkan durumlar sebebiyle hastalanmaktadır. Bunun gibi her doğan mutedil ve sahih olan fitrat üzere doğmakla birlikte sonradan babası onu Yahudi, Hristiyan ya da Mecusi yapmaktadır. Bunun anlamı, reziletlerin, alışkanlık ve öğretimle kazanıldığıdır. Beden başlangıçta tam yaratılmayıp, gıdayla beslenerek yetkinleştiği ve güçlendiği gibi; nefis de, başlangıçta eksik fakat kemâle kabiliyetli olarak yaratılmış olup, sonradan ahlâkı

²²¹ Ğazzâlî, *Me'âric*, s. 110.

²²² Ğazzâlî, *Mizân*, s. 77.

²²³ Ğazzâlî, *Mizân*, s. 74.

²²⁴ Ğazzâlî'nin bu husustaki açıklaması için bkz. Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 191-192.

temizleme, güzelleştirme ve ilimle gıdalanma yoluyla yetkinleşir.²²⁵ Bu ifadeler, herkesin fazilet ve reziletleri kazanma hususunda eşit potansiyelde yaratıldığını ve ahlâkını güzelleştirerek yetkinleştiğini ifade eder.

3.3. GÜZEL AHLÂK VE AHLÂKİ GÜZELLEŞTİRMENİN YOLLARI

Ğazzâlî düşüncesinde eğitim, büyük ölçüde kalbin hallerini değiştirerek kişinin ahlâkî açıdan güzel sıfatlara sahip olmasıyla ilişkilidir. Ayrıntıları *Eğitim*²²⁶ bölümünde ortaya konan bu düşünce bağlamında, güzel sıfat ile kastedilenin ne olduğu ve bir sıfatın güzel olmasının ölçüsünü ortaya koymak gerekir. Zira bu, değiştirilmek istenen ahlâkın yönlendirileceği mecranın neresi olacağı sorusunun da cevabını verir.

Ğazzâlî düşüncesinde güzel ahlâk, nefsin amelî kuvvetlerinin yerli yerinde ve birbiriyle dengeli olarak çalışmasını ifade eder. Güzel ahlâk [*el-ḥulku 'l-cemîl*], iki aşırı uç [*ifrat* ve *tefrîṭ*] arasında mutedil olan vasattır [*el-vaşafu 'l-mu'tedîl*].²²⁷ Her işte ve ahlâkta istenen en nihâî durum orta olandır [*el-vaşaf*].²²⁸ *Mu'tedil* olanın, bir diğer ifadeyle *i'tidâlin* ölçüsü, akıl ve şeriattır.²²⁹ Güzel ahlâkî elde etmenin nihâî amacı ise, dünya sevgisini nefsten söküp atarak, oraya Allah sevgisini yerleştirmektir.²³⁰ Bu bağlamda İslâm dünyasında bu ameliyeyi konu edinen *et-tıbbu'r-rûḥânî*den söz etmek yerinde olabilir. “Kalplerin kemâlâtını, afetlerini, hastalıklarını, tedavilerini ve onların sağlık ve itidalini korumanın keyfiyetini bildiren ilim”²³¹ olarak tarif edilen “ruhanî tıp [*et-tıbbu'r-rûḥânî*]” terimi, Ğazzâlî tarafından kullanılmamakla birlikte, onun *İhyâ*'da ayrıntılarıyla yöntemlerini ortaya koyduğu “kalbin hastalıklarını tedavi etme meselesi”nin bu ilme dahil olduğu söylenebilir. Ebû Bekir er-Râzî'nin²³² bu isimle kaleme aldığı eserinde de *-İhyâ*'ya göre oldukça sınırlı da olsa- ucub, kıskançlık, öfke, cimrilik gibi kalp hastalıklarından söz edilmektedir.²³³

²²⁵ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 216.

²²⁶ Bkz. 2. *EĞİTİMİN ANLAMLI*

²²⁷ Ğazzâlî, *Mizân*, s. 81.

²²⁸ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 345.

²²⁹ Ğazzâlî, *Mizân*, s. 88; *Me'âric*, s. 97-98.

²³⁰ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 209-210.

²³¹ Cürcânî, a.g.e., s. 118.

²³² Ebû Bekir Muhammed b. Zekerîya b. Yahya er-Râzî (d. 251/865 - ö. 313/925)

²³³ Bkz. Ebû Bekir Râzî, *Ruh Sağlığı* [*et-Tıbbu'r-rûḥânî*], çev. & inc. Hüseyin Karaman, 3. b., İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

3.3.1. Ahlâkı Güzelleştirmenin İlk Basamağı: Kişiyi Tanıma

Ahlâkın güzelleşmesi, reziletlerden arınıp faziletlerle bezenmeyi ifade eden bir süreçtir. Gazzâlî düşüncesinde ahlâkın güzelleşmesi, herkesin kendi durumuna göre şekillenen farklı bir sürece işaret eder. Çünkü ona göre insanlar birbirinden farklıdır. Kişinin reziletlerden arındırılıp faziletlerle bezenmesi onun ruhunu tedavi etmektir. Söz konusu tedavi için de öncelikle kişiyi tanımak, bir diğer ifadeyle teşhis gereklidir.²³⁴ Zira kimin hangi özellikten kurtulmaya yahut hangi özelliği kazanmaya ihtiyacı olduğu bilinmeden tedavi aşamasına geçilemez. Gazzâlî'nin *Kitâbu'l-ilm*'de belirttiği gibi kalbin yerilen halleri, ancak dereceleri, sebepleri, göstergeleri ve tedavisi bilinerek giderilebilir.²³⁵

Gazzâlî kalbin hastalıklarının tedavisini, tıptaki teşhis sonrası tedavi ilkesi üzerinden örneklendirerek; bedene ait bir hastalığın tedavisi için o hastalığın teşhis edilmesi ne kadar önemli ise, kalbin hastalıklarını tedavi etmek için de hangi hastalığın kalbi hastalandırıldığını teşhis etmenin o kadar önemli olduğunu söyler. Burada teşhis, hasta kalpleri tedavi edecek şeyhin, söz konusu kişinin ahlâkını tanımasını ifade etmektedir. Kendisine tâbi olunan şeyh, kişinin durumu, yaşı, kaldırabileceği tedavi türü gibi özelliklerini göz önünde bulundurarak müridi tedavi eder; duruma göre ona riyâzet yahut tekellüfte bulunmak gibi tedaviler uygular.²³⁶ Dolayısıyla kişinin ahlâkını tanımak, onu tedavi edebilmenin ön şartıdır.

Kişiyi tanıyarak neye ihtiyacı olduğu tespit edildiğinde tedavi aşamasına geçilir. Gazzâlî tedaviyi anlatırken, beden üzerinden örnek vermeye devam eder: Hasta olan bir vücut için yapılması gereken onu iyileştirmek; sağlıklı bir vücut için yapılması gereken söz konusu sıhhat durumunun devamını sağlamaktır. Bunun gibi saf, temiz ve iyi sıfatlarla süslenmiş ahlâktaki bir *nefs* için yapılması gereken, onun bu sıhhat halini korumak ve ondaki bu temizlik halinin devamını sağlamak olurken; kemâl [*kemâl*] ve saflığın [*şafâ*] olmaması durumunda yapılması gereken, onu itidal durumuna getirmek için çalışmaktır.²³⁷ Bu ifadeler yalnızca saflığı bozulmuş olan nefslerin ahlâkını düzeltmenin değil, sıhhat durumunda olan nefslerin ahlâkî durumlarının da

²³⁴ Bu sürece paralel işleyen diğer süreç olan kişinin kendisini tanıması meselesinin ayrıntıları için bkz. 2.1. KEMÂLİN ÖN ŞARTI: KENDİNİ TANIMA

²³⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, C. I, s. 60-61.

²³⁶ Gazzâlî, *Mizân*, s. 79.

²³⁷ Gazzâlî, *Mizân*, s. 78.

devamlılığını sağlamanın –bir diğer ifadeyle koruyucu hekimliğin- gerekli olduğunu gösterir.

3.3.2. Zıddıyla Tedavi Yoluyla Ahlâkı Güzelleştirme

Ğazzâlî'nin ahlâkı güzelleştirmek için önerdiği en temel yöntem, zıddıyla tedavi yöntemidir. Bu yöntemin esası, kişide bulunan noksanlık yahut kötü sıfat tespit edildikten sonra, kişinin kendisinin yahut bir başkasının, onu, bu durumun tersine davranmaya zorlamasına dayanır. Dolayısıyla yöntemin temelinde, alışkanlık haline getirinceye kadar devamlı olarak güzel davranmak vardır.

“Zıddıyla tedavi” olarak ifade ettiğimiz bu yöntemi Ğazzâlî, zaman zaman riyâzet olarak da isimlendirir. Nitekim *İhyâ*'da riyâzeti, kişinin kendisini zorlayarak güzel bir işe devam etmesi, onu alışkanlık haline getirmesi ve bu sayede söz konusu güzel işin kişinin tabiatı haline gelmesi olarak ifade eder.²³⁸ Güzel ahlâkı riyâzetle elde etmek [*iktisâb*] mümkündür. Riyâzet, kişinin tabiatı haline gelinceye kadar kendisini güzel fiillere zorlamasıdır.²³⁹

Reziletleri olan eksik [*nâkış*] bir *nefs*in ilacı, bunun zıddındadır. Bilgisizliğin tedavisi öğretimle, cimriliğin tedavisi cömert davranmaya kendini zorlamakla, kibrin tedavisi kendini tevazuya zorlamakla, aç gözlülüğün tedavisi arzulanan şeyden kendini uzak tutmaya zorlamaktır.²⁴⁰ Ğazzâlî'nin bu ifadelerinde, kişi her ne hal üzereyse o hali itidal çizgisine yönlendirebilmek için, kişiyi o durumun tersi olan davranışa zorlayarak tedavi etme söz konusudur. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, itidal sınırının korunmasıdır. Çünkü “haddini aşan, zıddına döner.”²⁴¹

Ahlâkın güzelleşmesi, Ğazzâlî düşüncesinde genellikle kalbin hastalıklarının giderilmesi bağlamında ele alındığı için, kalbin hastalıklarının ayrıntılarıyla anlatıldığı *İhyâ*'nın çeşitli kitaplarında “zıddıyla tedavi yöntemi” bir tedavi yolu olarak sunulmaktadır. *Kitâbu âfâti 'l-lisân*'da, dili gıybetten korumanın çareleri bahsinde, kötü huyların tedavisinin ilim ve amelde olduğu, her hastalığın tedavisinin de, onun sebebinin zıddı ile olduğu dile getirilir.²⁴² Benzer şekilde *Kitâbu 'l-ğadab ve 'l-hıkd*'da, kıskançlığın kalplerin büyük hastalıklarından biri olduğu ve kalplerin hastalıklarının,

²³⁸ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 207-208.

²³⁹ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 212.

²⁴⁰ Ğazzâlî, *Mizân*, s. 78.

²⁴¹ Ğazzâlî, *Mişkât*, s. 50.

²⁴² Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 525.

ancak ilim ve amel ile tedavi edildiği kaydedilir. Burada bahsedilen kıskançlığı ilimle tedavi etmenin yolu, kıskançlığın yol açacağı kötü durumları ve bunun örneklerini bilmek; amel ile tedavi etmenin yolu ise, kıskançlığın gerektirdiği davranışların tersini yapmaktır.²⁴³ *Kitabu zemmi 'l-mâl ve 'l-buhl'* da ise, cimriliğin tedavisinin ilim ve amel ile olduğu; burada ilim ile cimriliğin zararlarını ve cömertliğin faydalarını bilmenin; amel ile ise, zorlama yoluyla bolca bağışlamanın kastedildiği belirtilir.²⁴⁴ Bu bağlamda kişinin zorla yükümlü tutulduğu amel, hastalığının zıddı olan durumun gerektirdiği ameldir.

“Zıddıyla tedavi yöntemi”, *Kimyâ*'da ise kötü ahlâkın giderilmesinin tek yolu olarak sunulmaktadır: Kötü bir ahlâkı kendisinden gidermek isteyen kimse için tek yol, nefsi neyi emrediyorsa onun tersini yapmaktır. Çünkü şehvet ve arzu, ona karşı çıkmaktan başka bir şeyle kırılmaz. Her şey zıddı ile kırılır. Kişi kendini zorlayarak iyi işleri adet edindiğinde güzel ahlâk meydana gelir. Onun kendini zorlama ile adet edindiği her şey, onun tabiatı ve huyu haline gelir.²⁴⁵ Bu noktada “kendini zorlama” meselesine de açıklık getirmek gerekmektedir. Gazzâlî, her meselede olduğu gibi bu hususta da tedricilikten yanadır. Bu da kişinin kötü sıfatının tersine davranmaya zorlanmasının aşama aşama uygulamasını ifade eder. Nitekim müritte meydana gelen kötü sığata göre tedricen ilaç verilmesi gerektiği belirtilir. Bütün ilaçlar birden yüklenmemelidir. Çünkü o, buna güç yetiremez.²⁴⁶

3.3.3. İbadetlerin Ahlâkın Güzelleşmesine Etkisi

Gazzâlî'ye göre ibadetlerin amacının bir yönü de kişinin ahlâkını değiştirmekle ilişkilidir. Bu fikir, ibadetlerin ahlâka nasıl etki ettiğini anlama açısından da kayda değerdir. *Kitâbu 'n-niyet ve 'l-ihlâş'* ta belirtildiğine göre ibadetlerle [*e't-tâ'ât*] amaçlanan, azaları değil, kalpleri değiştirmek [*teğayyîru el-kulûb*] ve onun sıfatlarını dönüştürmektir [*tebdîlu şîfâtihâ*]. Secde etmekteki gâye, yüz ile yeri biraraya getirmek değil; kulun kalbindeki tevazu sıfatını kuvvetlendirmektir. Benzer şekilde kalbinde yetime karşı yumuşaklık hisseden kimse onun başını okşayıp öptüğünde, kalbindeki

²⁴³ Gazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 701-711.

²⁴⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, C. VI, s. 217.

²⁴⁵ Gazzâlî, *Kimyâ*, C. II, s. 469.

²⁴⁶ Gazzâlî, *Kimyâ*, C. II, s. 475.

yumuşaklık kuvvetlenir.²⁴⁷ Yalnız bu değişimlerin yaşanabilmesi için Ğazzâlî'nin önemli bir vurgusu vardır. Bu eylemler, niyete tabi olmalıdır.

Ğazzâlî'ye göre niyetsiz yapılan amelin faydası yoktur. Çünkü yetimin başını okşarken kalbinden habersiz [*ġâfil*] olan ya da onun başını bir elbiseye dokunuyor zannıyla okşayan kimsenin azalarının hareketi, kalbine sirayet ederek ondaki yumuşaklığı kuvvetlendirmez. Bunun gibi, gafil ve dünyayla meşgulken secde eden kimsenin alnını yere koyması, kalbine etki ederek ondaki tevazuyu kuvvetlendirmez. Ğazzâlî, niyetin amelden hayırlı olma yönünü de bu şekilde açıklar.²⁴⁸ İbadetle amaçlanan, kalbin halini değiştirmektir. Bunun için de ibadetin tam bir bilinç ve sahih bir niyet ile yapılması gerekir.

Kitâbu riyâzeti'n-nefs'te peygamberler ve evliyaların ölümü kerih görmesi de bu fikirle açıklanır. Uzun ömür sayesinde daha çok ibadet edilir ve bu ibadetler sayesinde kişinin nefsi daha temiz ve pak [*en-nefsu ezkâ ve aþhar*], ahlâkı da daha güçlü ve sağlam [*el-aþlâku akvâ ve ersaþ*] olur. Zira ibadetlerle amaçlanan, bunların kalbe etki etmesidir.²⁴⁹

Ğazzâlî düşüncesinden edindiği perspektifle Hallaq, ibadeti kalbin ameli olarak değerlendirmekte ve ibadetlerin güzel ahlâkı elde etmenin bir yolu olduğunu söylemektedir. Kişi eyleye eyleye edindiği ve zamanla kendisinin ikinci tabiatı haline gelen güzel sıfatlarla Allah'a yakınlık kesbetmektedir.²⁵⁰

3.3.4. Ahlâkın Taklitle Değişmesi

Ğazzâlî düşüncesinde ahlâkın değişmesinin bir diğer yolu, kişinin yakın ilişki içinde olduğu kimselerin hal ve davranışlarını zamanla taklit ederek değişmesidir. Ancak burada birlikte olduğu kimselere benzeyen kimse bilinç halinde olmayıp, farkında olmadan onları taklit etmektedir. Bu bağlamda öncelikle Ğazzâlî'nin taklidi nasıl ele aldığını ifade etmek yerinde olabilir.

Ğazzâlî'ye göre *taqlid*, bilgi [*ma'rifet*] değil, ancak doğru bir inançtır [*i'tikâdun şahiḥun*].²⁵¹ Nitekim *el-Ḳanûn* isimli kısa risalesinde, akledilir bilgiler [*ma'kûlât*] söz

²⁴⁷ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. IX, s. 29.

²⁴⁸ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. IX, s. 29-30.

²⁴⁹ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 209.

²⁵⁰ Wael B. Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*, New York: Columbia University Press, 2014, s. 132-133.

²⁵¹ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. VI, s. 616.

konusu olduğunda taklidin kişiye yarar sağlamayacağını belirtir. Ğazzâlî risalenin bu kısmında bağlam olarak mükâşefe ilmi dahilindeki bilgilerden söz ettiği için, bu konularda keşf söz konusu olduğunu, kişinin kendisine keşfolanı aşikâr etme noktasında ruhun sırrından söz etmemiş olan Hz. Peygamber gibi davranarak onu aşikâr etmeyip dile dökmemesinin daha uygun olduğunu kaydeder.²⁵² Bu ifadeden anlaşılan, nazarî bilginin taklit yoluyla elde edilemeyeceğidir.

Ğazzâlî'ye göre “taklit eden kişi, taklidin ne olduğunu ve kendisinin taklit ettiğini bilmez. Bilakis kendisinin tahkik eden bir arif olduğunu sanır.”²⁵³ Dolayısıyla bir eylemin taklit olması için, eyleyen kişinin taklitçi olduğunun farkında olmaması gerekir. Nitekim *el-Munkız*'da da belirtildiği gibi, “taklit eden [*el-muğallid*] olmanın şartı, kendisinin taklit eden olduğunu bilmemektir.”²⁵⁴ Bu noktada burada kullanıldığı bağlam itibariyle taklidin anlamını belirginleştirmek yerinde olacaktır.

Bir terim olarak *taklîd*, avam veya fakîh hakkında kullanımına göre birbirine zıt iki anlam ihtiva eder. Avam hakkında kullanıldığında “yetkiyle donatmak” anlamına gelirken, fakîh hakkında kullanıldığında “köle gibi taklîd” anlamına gelir.²⁵⁵ *Taklîd*, fıkhî bir terim olarak fakîh için istisnâî olarak kullanılır. Bu durumda *taklîd*, söz konusu fakîh için yergiyi hakeden bir kelimedir ve meslektaşlarının kendisini eleştirmesini yol açar. Halbuki avamın taklidi, fakîhin görüşünü yetkilendirir. Dolayısıyla taklit etmek avamın hakkıdır ve bu terim onun hakkında kullanıldığında övgüye değer bir şeydir.²⁵⁶

Ğazzâlî de genel itibariyle *avam* için taklidi bir öğrenme yolu olarak olumlar ve bunun gerekli olduğunu düşünür.²⁵⁷ Ancak yanlış bir itikadı taklit söz konusu olduğunda taklidi tenkit eder ve bu durumdaki bir kimsenin doğru yola dönmesinin oldukça zor olduğunu söyler: Bir kimse küfrü, belli bir mezhebin görüşlerine karşı çıkmak olarak tanımlıyorsa, o kişi taklitte zihnini belli bir mezhebe bağlamış ve

²⁵² Ğazzâlî, “*el-Kânûnu 'l-küllî fi 't-te 'vil*”, *Kelâm ve Halk*, nşr. & çev. & inc. Mahmut Kaya, M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2018, s. 114.

²⁵³ Ğazzâlî, “*İlcâm*”, s. 98.

²⁵⁴ Ğazzâlî, *el-Munkız*, s. 173.

²⁵⁵ George Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, çev. Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2007, s. 341-342.

²⁵⁶ Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, s. 329.

²⁵⁷ Ğazzâlî, “*İlcâm*”, s. 60-61, 96-97.

hakikate körleşmiştir. Bu durumdaki kişiyi yola getirmekle uğraşmak zaman kaybıdır.²⁵⁸

Kişi birlikte olduğu kimselere dikkat etmelidir; çünkü belli bir süre sonra birlikte olduğu kimselere benzer. Kiminle bir arada olursa o kimsenin sıfatı kişiye sirayet eder ve kişi bu durumun farkında olmaz. Gafil kimselerle arkadaşlık eden kişilerin tabiatı, farkında olmadan onların tabiatından günahların tohumlarını alır. Ğazzâlî bu ifadelerinin devamında Hz. Peygamber'in şu hadisini kaydetmektedir: "Kötü arkadaş demirci gibidir. Demircinin yanına gidersen, elbisen yanmasa da, dumanı sana gelir. İyi arkadaş ise, güzel kokular satan gibidir. Sana misk, anber vermese de, onların kokusunu alırsın."²⁵⁹ Hadiste anlatılan taklittir. Zira taklitte, kişinin farkında olmadan karşısındakinin hal ve hareketlerini benimsemesi söz konusudur.

Ğazzâlî -kendi dönemini kastederek- zamanın fakihleriyle birlikte oturup kalkan kimsenin tabiatında tartışma ve münakaşanın baskın hale geleceğini ve sâkinliğin onlar için zorlaşacağını ifade eder. Çünkü kötü âlimler, bu fakihlere tartışmayı bir fazilet olarak göstermişler ve ağız dalaşı yapmakla övünmüşlerdir.²⁶⁰

Ğazzâlî benzer bir uyarıyı dünya hırsı olan kimselerle arkadaşlık edilmemesi hususunda yapmaktadır. Ona göre dünyaya hırsı olan kimse ile sohbet etmek, öldürücü bir zehirdir. Çünkü tabiat [*et-tab*'] ona benzemeye ve onu taklit etmeye meyyâldir. Üstelik kişi, karşısındakinin tabiatı kendi tabiatına sirayet ederken bunun farkında olmaz. Dünya hırsı olan kimselerle birarada olmak kişinin dünya hırsını, zahitlerle birarada olmak ise kişinin zühdünü artırır.²⁶¹ Burada kaydedilen ifadelerin ortak vurgusu, birlikte olduğu kimselerin tabiatının kişiye sirayet ettiği ve kişinin, bu sürecinin farkında olmadığıdır. Burada ifade olarak taklit geçmese de bu süreç, taklidi ifade etmektedir.

Ğazzâlî, çocukların eğitimi söz konusu olduğunda da çevrenin kişiye sirayet etmesi bağlamındaki uyarıyı yapar. Hatta ona göre küçük çocuğu *te'dib* etmenin esası, onu kötülerle birarada olmaktan uzaklaştırmadır.²⁶²

²⁵⁸ Ebû Hâmid el-Ğazzâlî, *Fayşalu't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeķa*, tsh. Mustafa el-Kabânî ed-Dimeşki, Mısır: Matbaatu't-türki, 1319/1901, s. 11-13.

²⁵⁹ Ğazzâlî, *Kimyâ*, C. I, s. 366.

²⁶⁰ Ebû Hâmid el-Ğazzâlî, *Bidâyetü'l-hidâye*, thk. Muhammed Haccâr, 7. b., Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1410/1990, s. 169.

²⁶¹ Ğazzâlî, *Bidâye*, s. 199.

²⁶² Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 259.

Ġazzâlî'nin taklitle ahlâkın değişmesi bağlamındaki ifadeleri birarada değerlendirildiğinde şu hususun ifade edilmesi gerekmektedir: Kanaatimizce Ġazzâlî taklidi, halk kesimi ve küçük yaştaki çocuklar için ahlâkın güzelleşmesinin bir yolu olarak görmektedir. Zira güzel ahlâkta istenen, kişinin faziletleri hem ilmî hem de amelî yönüyle bilip eylesidir. Halbuki taklit yoluyla elde edilen faziletlerin ilmî yönü yoktur. Kişi, taklit yoluyla kazandığı güzel hasletleri farkında olmadan edinmektedir.



İKİNCİ BÖLÜM: KEMÂL

İnsanın kemâli meselesinin bu çalışmada söz konusu edilmesinin ana amacı, “Eğitimin gâyesi nedir?” sorusuna kuşatıcı bir yanıt bulabilmektir. Bu amaçla bölümde en genel ifadesiyle kemâl meselesinin mahiyeti, mutlulukla ilişkisi, insanın kemâlinin imkânı ve insanın kemâle ulaşmasının yolları üzerinde durulmaktadır. İnsanın kemâli bağlamında öncelikli soru, kemâlin, insanın ruhuna mı, bedenine mi yoksa her ikisine mi ait olduğu sorusudur. Bu sorunun yanıt bulması, öncelikle Ğazzâlî’nin ruh ile beden arasındaki ilişkiyi nasıl anladığını tespit etmeyi zorunlu kılmaktadır. Bu sebeple bölümde, *İnsan* başlıklı ilk bölümde yapısal ve niteliksel olarak ele alınan ruh-beden ilişkisinin kemâl boyutuna odaklanılmaktadır.

Kemâl, İslâm felsefesinde genel itibariyle mutluluk (*sa’âdet*) ile ilişkilendirilerek ele alınan bir meseledir. Ğazzâlî de buna paralel olarak insanın kemâlinin aynı zamanda onun mutluluğu (*sa’âdet*) olduğunu ifade etmektedir. Çalışmada bu fikrin, Ğazzâlî’nin kendi düşünsel serüveninde nasıl evrildiği ve nereye ulaştığı değerlendirilmektedir. Bunu ortaya koyabilmek için de, Ğazzâlî’nin dünyevî mutluluğu nasıl ele aldığı, bunu insanın nihâî mutluluğunun neresine yerleştirdiği ve insanın kemâlinin gerek dünyevî mutluluğu gerekse nihâî mutluluğu ile nasıl ilişkilendirdiği soruları yanıtlanmaya çalışılmaktadır.

1. KEMÂL MESELESİNİN MAHİYETİ

1.1. VARLIK BAĞLAMINDA KEMÂL

Kemâl, literatürde genellikle *insân-ı kâmil* terkihiyle ve tasavvuf ilmine ait bir terim olarak karşımıza çıkmaktadır.¹ Kemâl, Kur’ân’da Allah’a ya da insana izâfe edilmemiş olup, “tam” anlamıyla kullanılmaktadır.² Hadislerde ise kâmil ve daha kâmil

¹ “Kemâl, zât, vücut ve sıfat bakımından yetkin olma halini ifade eden bir tasavvuf terimidir.” Bkz. Süleyman Uludağ, “kemâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2002, C. 25, s. 222.

² Bkz. Rağıb el-İsfahanî, *Müfredât [Kur’ân Kavramları Sözlüğü]*, çev. Abdülkâki Güneş, Mehmet Yolcu, 3. b., İstanbul: Çıra Yayınları, 2012, s. 237.

iman sahibi müslümanlardan söz edilmektedir.³ Kemâl, *et-Ta'rifât*'ta şu şekilde tanımlanmaktadır:

Kemâl [*el-kemâl*], türün [*nev'*] zat ya da sıfat bakımından kendisi ile yetkinleştirildiği şeydir. Birincisi, türün zat bakımından kendisi ile yetkinleştirildiği şeydir ve o, türden önce olduğu için birinci kemâldir. İkincisi, türün sıfat bakımından kendisi ile yetkinleştirildiği şeydir, arazlardan türe bağlı olandır ve türden sonra olduğu için ikinci kemâldir.⁴

Bu tanım, İslâm filozoflarının çoğunun benimsediği kemâl kavrayışını yansıtıyor olsa da,⁵ Gazzâlî'nin kemâl anlayışı ile doğrudan örtüşmez. Kavramın sözlük anlamlarında "yetkinleşmek" yahut "olgunlaşmak" gibi bir anlam bulunmamakla birlikte, tasavvuf literatüründe bu anlamda kullanıldığı görülür. Gazzâlî kemâli tasavvuf literatüründe kazandığı anlamına yakın şekilde kullansa da, yeri geldiğinde sözlük anlamıyla da kullanır.⁶ Bununla birlikte bir terim olarak kemâl kavramının Gazzâlî düşüncesinde daha derin ve incelikli anlamlar kazandığı söylenebilir. Gazzâlî kemâli metafizik boyutuyla ele almış ve onu merkezî bir ahlâk terimi haline getirmiştir.

Ğazzâlî var olmakla iyilik arasında doğrudan bağlantı kurarak şöyle der: “Şüpheden uzak kesin şekilde biliriz ki iyilik [*el-hayr*] varlıkta [*vücûd*]; kötülük [*el-şerr*] yokluktadır [*‘adem*].”⁷ Buna göre varolmak, yok olmaktan üstün bir durumdur. Ayrıca “eksik [*nuşşân*] olmak, yok olmaktan [*helâk*] daha hayırlıdır.”⁸ Dolayısıyla eksik olmak, kâmil olana göre daha aşağı bir durumu ifade ediyor olsa da hiç olmamaktan evlâdır. Ayrıca eksik olmak, kâmil olmanın varlığı için zorunlu bir durumdur. Gazzâlî bu durumu *Kimyâ*'da şöyle anlatır:

³ Uludağ, a.g.e., s. 222.

⁴ es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî, *Mu'cemu't-ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî, Kahire: Dâru'l-fağile, t.y., s. 157.

⁵ Söz gelimi İbn Sînâ'nin *eş-Şifâ*'da belirttiğine göre yetkinlik genel olarak, ilk yetkinlik [*el-kemâlü'l-evvel*] ve ikinci yetkinlik [*el-kemâlü's-sânî*] olmak üzere ikiye ayrılır. İlk yetkinlik, türün kendisiyle bilfiil tür haline gelmesidir; kılıcın şekli gibi. İkinci yetkinlik ise, türün kendine özgü olan fiillerini yapabilmesidir; kılıcın kesmesi gibi. Bkz. Hasan Hüseyin Bircan, *İslam Ahlak Felsefesine Giriş: İlk Dönem İslam Felsefesinde Temel Ahlak Problemleri*, Konya: Çizgi Kitabevi, 2016, s. 107.

⁶ “... tam olarak” (Bkz. Ebû Hâmid el-Ğazzâlî, *el-Munkızu mine'd-đalâl*, thk. Nürşif Abdurrahîm Rif at, Washington, D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy, 2001, s. 214.); “Öğretimi tamam ettikten sonra...” (*el-Munkız*, s. 222.).

⁷ Ebû Hâmid el-Ğazzâlî, *el-Me'ârifü'l-'aqliyye*, thk & inc. 'Ali İdrîs, Şafâkes-Tunus: el-Te'âdudiyyetu'l-'ummâliyye, 1988, s. 58.

⁸ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-'itikâd [İtikadda Orta Yol]*, nşr. & çev. Osman Demir, 2. b., İstanbul: Klasik Yayınları, 2014, s. 103.

Çirkin olan şeyin kemâli çirkinliğindedir. Eğer çirkin olmasaydı, eksik olup bir hikmet bulunmamış olurdu. Mesela hiçkimse güzelliğin kıymetini bilmeyip güzellikten rahat bulmazdı. Zira eksik olmasaydı, kâmil olmaz ve kâmilin kemâlden lezzet alması da olmazdı. Çünkü kemâl, kâmilî ve eksiği birbirine kıyas etmekle bilinir.⁹

Ğazzâlî'nin iyilik ve varlık arasında kurduğu ilişkiye dair bu ifadeleri, Aristoteles'in *entelekheia* kavramını çağırıştırır.¹⁰ "Aristoteles'e göre nefis, bilkuvve hayata sahip beden sahibi cismin ilk *entelekheiasıdır*."¹¹ *Entelekheia*, "gâyesine erme, gâyesi üzere bulunma, tamam hale gelme" anlamına gelir.¹² Fârâbî ise *el-Mesâilu'l-felsefiyye ve'l-ecvibetü 'anhâ* eserinde Aristoteles'in nefsi, "bilkuvve hayata sahip tabii bir cismin ilk istikmâli" olarak tanımladığını aktarır ve Özturan, Fârâbî'nin burada *entelekheia* için kullandığı *istikmâl* karşılığının kusursuz olduğunu ifade eder.¹³ Dolayısıyla Ğazzâlî düşüncesinde de varlık iyilik ile ilişkilendirilir ve bir adım ileriye taşınır.

Ğazzâlî *Kitâbu riyâzetü'n-nefs*'te kemâli, varlık tasnifi üzerinden temellendirir. Varlıklar, insanoğlunun herhangi bir dahlinin ve iradesinin söz konusu olmadığı gökyüzü, yıldızlar, bedenin organları gibi varlığı ve kemâli [*kâmil*] hâsıl olmuş varlıklarla; eksik [*nâkıs*] olup, belli şartlar bulunduğu kemâli kabul etme [*li-ka'bûli'l-kemâl*] kuvvetine sahip şekilde yaratılmış varlıklar olmak üzere ikiye ayrılır.¹⁴ Bu varlık tasnifi, *İhyâ*'dan önce kaleme alınan *Mizân*'da da aynı cümlelerle yer alır.¹⁵ Ancak *Mizân*'da, *İhyâ*'dan farklı olarak, bu tasnifin İmam Şâfi'den alındığı belirtilmektedir.¹⁶

Ğazzâlî hem *Mizân* hem de *İhyâ*'da *kemâli*, *ke-se-be* fiilinden türeyen, kazanma ve edinme anlamındaki *iktisâb* ile değil; *ka-bi-le* fiilinden türeyen, kabul etme, benimseme ve icabet etme anlamındaki *ka'bûl* ile kullanmış olmasına dikkat çekilmelidir. Kanaatimizce bu kullanımın sebebi, Ğazzâlî'nin nefis nazariyesi ile

⁹ İmam Gazâlî, *Kimyâ-yı Sa'âdet [Mutluluğun Formülü]*, çev. Ali Arslan, İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2004, C. II, s. 886.

¹⁰ Aristoteles ve Ğazzâlî'nin varlık anlayışları bakımından benzeştikleri ve ayrıştıkları noktaların ayrıntıları için bkz. Süleyman Hayri Bolay, *Aristo ve Ğazzâlî Metafizikleri*, 6. b., Ankara: Nobel Yayıncılık, 2013, s. 271-306.

¹¹ Hümeyra Özturan, *Akil ve Ahlak: Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014, s. 37.

¹² Özturan, a.g.e., s. 38.

¹³ Özturan, a.g.e., s. 39.

¹⁴ İmâmu'l-Ğazzâlî, *İhyâ'u 'ulûmu'd-dîn*, thk. Komisyon, 3. b., Beyrut-Lübnan: Dâru'l-minhâc, 1437/2016, C. V, s. 200.

¹⁵ Ebû Hâmid el-Ğazzâlî, *Mizânu'l-'amel*, Mısır: Matba'atu kurdîstân el-'ilmiyye, 1328/1910, s. 68.

¹⁶ Burada ilginç olan, Ğazzâlî'nin nefsin kuvvetleri meselesini ele alırken bu fikirleri ödünç aldığı filozoflardan bahsetmeyip, buradaki tasnifi İmam Şâfi'den aldığını belirtmesidir.

ilişkilidir. Bu, kemâlin, insanın sonradan kazandığı bir durum değil, “yaratılışında zatında bulunan bir potansiyel” olduğuna işaret eder. Nitekim Ğazzâlî, *Kitâbu âfâti’-lisân*’ın mukaddimesinde, Allah’ın insanı en güzel şekilde yarattığını, ilim hazinelerini onun kalbine akıtarak onu kemâle erdirdiğini [*fe-ekmelehû*] ve sonra kendi rahmetinden bunu örtecek bir perde verdiğini söyler.¹⁷ Dolayısıyla insanın, üzeri örtük ve potansiyel haldeki bir kemâlatla dünyaya geldiği söylenebilir. Bu durumda, insanın potansiyel [*bi’l-kuvve*] olarak sahip olduğu kemâle nasıl eriştiği sorusu akla gelmektedir.

Ğazzâlî’ye göre insan hayvanlardan akıl niteliği ile farklılaşır ve insanın kemâli akıl iledir:

Hayvanlara ve yırtıcılara her ne verilmiş ise, insana da verilmiştir. İnsanlara fazla olarak bir de kemâl verilmiştir ki o, akıldır. Allah Teala’yı onunla tanır, bütün acayip işlerini onunla anlar, onunla kendini gazab ve şehvetin elinden kurtarır. Bu ise, meleklerin sıfatıdır. (...) O halde insanın hakikati akıldır. Zira insanın kemâl ve şerefi akıllıdır. Diğer sıfatları ve başka halleri yabancı ve emanettir.¹⁸

Ğazzâlî burada insanın hayvanlarla paylaştığı özelliklerini onun aslî özelliklerinden saymaz. Akıl ise insanı hem diğer varlıklardan ayıran hem de onun kemâlini kendisi ile elde ettiği özelliğidir.

Ğazzâlî *Kimyâ*’da “akıl” olarak ifade ettiği özelliği, *Mizân*’da “düşünme kuvveti” olarak ifade eder. Onun insanın kemâlini açıklarken kullandığı kavramların birbiriyle ilişkisini tahlil etmek, konunun derinliğini anlamak açısından önemlidir. Ğazzâlî insanın kemâlini, *sa’âdet*, *fıtrat*, *isti’dâd* ve *i’tidâl* kavramlarını birbiriyle ilişkilendirerek açıklar. Ona göre her şeyin mutluluğu, o şeyin kendisine özgü olan kemâline [*el-kemâlu’l-ħaşş*] ulaşmasıyla.¹⁹ Dolayısıyla her varlığın kendine özgü bir kemâli vardır. O halde insanın kemâli nedir?

¹⁷ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 389.

¹⁸ Ğazzâlî, *Kimyâ*, C. I, s. 41-42.

¹⁹ Ğazzâlî, *Mizân*, s. 19. Bu düşünce İhvân-ı Safâ ve İbn Miskeveyh’te de yer almaktadır: “İnsanın kemâle ermesi, ancak kendi düşünme gücünün ürünü olan bilgiyi ortaya çıkarmasıyla gerçekleşir. Doğuştan gelen düşünme [*nutk*], ayırt etme özelliğine sahip olan aklın formu [*şûret*] sayılır. O akıl ki, insan onun için vardır ve onun sayesinde öteki canlılara üstün kılınmıştır. Şöyle ki bu alemde var olan her bir varlığın kendine özgü bir fiili vardır ve o fiili gerçekleştirmek için yaratılmıştır.” (Bkz. İhvân-ı Safâ, “İhvân-ı Safâ Risâleleri [*Resâilü İhvâni’s-şafâ ve ħullâni’l-vefâ*]”, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, haz. & çev. Mahmut Kaya, 4. b., İstanbul: Klasik Yayınları, 2007, s. 222-223.). “Her varlığın mutluluğu kendisine has olan fillerinin ondan tam ve kâmil olarak meydana gelmesine bağlıdır.” (Bkz. İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırma* [*Tehzîbu’l-aĥlâk ve taḥîru’l-a’râk*], çev. Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihad Tunç, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983, s. 21.). İbn Miskeveyh aynı eserde, “her cevherin kendine has bir mükemmelliği bulunduğunu ve onun mahiyeti itibarıyla başkasıyla ortak olmadığı bir fiilin bulunduğunu *er-Risâletü’l-mus’ide* adlı eserinde anlattığını” belirtir (Bkz. *Ahlâkı Olgunlaştırma* [*Tehzîbu’l-aĥlâk ve taḥîru’l-a’râk*], s. 42.).

Ġazzâlî insanın *kemâli* için “insana özgü yetkinlik” olarak tercüme edebileceğimiz *el-kemâlu'l-ħaşşu bi'l-insân* ifadesini kullanır: “İnsanın kendisine özgü kemâli, onun hayvanlarla ortak olan vehimleri ve hisleri olmaksızın aklın hakikatlerini oldukları şey üzere idrâk etmesidir. *Nefs*, zât itibariyle buna aç ve *fiṭrat* itibariyle buna *isti'dâd*lıdır.”²⁰ Burada insanın *kemâle* ulaşmak istemesinin bizzat kendi varlığından gelen bir yönelim olduğu ve insanın da yaratılış itibariyle kendi *kemâline* ulaşmaya yetenekli olduğu vurgulanır. Bu durumda insanı bu yönelimden alıkoyan şeyin ne olduğu sorusu akla gelmektedir. Ġazzâlî bu soruyu “insanın bedenî şehvetleriyle olan meşguliyeti”²¹ olarak cevaplar. Kişi hayvanlarla ortak olarak sahip olduğu şehvetleriyle meşguliyetini arttırdığı ölçüde yaratılış olarak istidatlı olduğu kemâlinden uzaklaşır. Bu hususta *Me'âric*'de önemli bir ayrıntı kaydedilir: Bedeniyle meşgul olan kimse, kemâline erişme yönündeki fitrî şevkinden zevk duyamadığı gibi, kemâlini elde edememenin ruhuna verdiği eziyetin de farkına varamaz.²² Dolayısıyla bedenî şehvetlerle meşguliyet, kişinin yalnızca kemâlini elde etme yönündeki fitrî şevkini perdelemez; aynı zamanda bundan duyulacak rahatsızlık haline dair bilinci de ortadan kaldırır. Halbuki kişi kendi kemâline dair derin bir sevgi besler.

Ġazzâlî kişinin kendi kemâline olan sevgisini *Kitâbu'l-muħabbeti ve'ş-şevk*'inde şöyle anlatır: “Her canlının ilk sevdiği kendi zatı, zatının kemâli ve bunların devamlılığıdır.”²³ Hatta Ġazzâlî, insanın çocuğunu sevmesini de bu sevgiye bağlar. Çünkü kişi için kendi çocuğu, bir yönüyle kendisinin bu dünyadaki bekâsıdır. Kendisi ölse de, ondan bir parça bu dünyada yaşamaya devam edecektir.

Her varlık, kendisi için mümkün olan *kemâli* arzular [*müştâķ*].²⁴ Buna eriştiğinde ait olduğu âlemin ötesine eklemelerken; ondan uzaklaştığında ait olduğu âlemin aşağısına düşer. İnsan da kendi kemâline erişip Allah'a yakınlık kazanarak meleklerden üstün olmak –ki bu onun saâdetidir- ile hayvanlarla ortak olan özelliklerinden şehvet ve öfkesine boyun eğdiğinde kazandığı reziletler sebebiyle

²⁰ Ġazzâlî, *Mizân*, s. 19.

²¹ Ġazzâlî, *Mizân*, s. 19.

²² Ebû Hâmid el-Ġazzâlî, *Me'âricu'l-ħuds fi medârici ma'rifeti'n-nefs*, Beyrut-Lübnan: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1409/1988, s. 152.

²³ Ġazzâlî, *İhyâ*, C. VIII, s. 376.

²⁴ Varlıkların kendi kemâline iştîyak duyması fikrine, hem Fârâbî hem de İbn Sînâ düşüncesinde rastlanır. Fârâbî'nin “İnsanın kendi yetkinliğine karşı tabî [*ġarîzî*] bir isteği [*şevk*] vardır.” görüşünü devam ettiren İbn Sînâ'ya göre, insanın her bir kuvveti için bir fiili vardır, o fiil onun yetkinliğidir. Yetkinliğinin meydana gelmesi de onun mutluluğudur. Bkz. Bircan, *İslam Ahlak Felsefesine Giriş*, s. 108.

hayvanların da aşağısına düşerek helak olmak –ki bu onun şekavetidir- arasındadır.²⁵ İnsanın bu iki halden hangisine yöneleceğini belirleyen ise, onu hayvanlardan ayıran özelliği olan aklını kullanıp kullanmamasıdır.²⁶ Ğazzâlî insanın bu durumunu şöyle anlatır: İnsan, meleklik sıfatı ve hayvanlık sıfatından mürekkeptir. İnsan da bu iki sıfat arasında gidip gelen bir şaşkın gibidir. Onun meleğe benzemesi, ilim, ibadet, iffet, adalet ve övülen sıfatlarla olur. Hayvanlara benzemesi ise şehvet, öfke, kindarlık ve yerilen sıfatlarla olur. Gayretini ilim, amel ve ibadete sarfeden melekler arasına katılmaya layık olur; gayretini şehvetlere ve bedeninin kendisine sarfeden ise hayvanlardan sayılır.²⁷

Ğazzâlî'nin kemâl meselesinin varlık bağlamındaki yönüne dair yukarıdaki ifadeleri bir arada değerlendirildiğinde, onun insanın kemâlini, en sarih ifadesiyle, kişinin fitratındaki potansiyeli gerçekleştirilmesi olarak anladığı söylenebilir. Ancak bu, insanın yaratılışı itibarıyla kemâl sahibi olduğu anlamına gelmez. Yaratılıştaki kemâl, insanın fitraten *bi'l-kuvve* sahip olduğu bir kemâl halini anlatır. Çünkü kâmil olan bir varlık, zatı gereği bozulma kabul etmez. İnsanın kemâlinin fitrat haline dönüşü ifade ettiği söylendiğinde ise bu, kâmil olanın bozulmaya açık olduğunu gösterir ki bu muhaldir. Ayrıca bu durum, Ğazzâlî'nin Allah'ın kemâli konusunu açıklamasında daha net bir izah bulmaktadır.

Ğazzâlî düşüncesinde mutlak kemâl yalnızca Allah'a mahsustur. Dolayısıyla zatında değişiklik yahut bozulma kabul etmeyen kemâl, yalnızca Allah'ın kemâlidir. Hâlbuki insanın kemâli izafî bir kemâldir.²⁸ Ayrıca Ğazzâlî'ye göre insan dünyaya noksan olarak, fakat kâmil olma kabiliyeti ile birlikte gelir: “İnsan başta basit ve noksan yaratılmıştır. Ancak maddesindeki kabiliyet ile kemâl kazanıp meleklik suretini kalbine nakşetmeye muktedir olur.”²⁹ Dolayısıyla başta dile getirdiğimiz, insanın kemâlinin,

²⁵ Ğazzâlî, *Mizân*, s. 102. Ğazzâlî aynı cümleleri *Me'âric*'de de kaydeder. Bkz. *Me'âric*, s. 100.

²⁶ İbn Miskeveyh de insanın kemâlini benzer şekilde anlatır. Ona göre kişi, kemâlini sağlayan ve yaratılış amacını teşkil eden kendisine has fiillere karşı arzu duymalı, bunlara ulaşmaya çabalamalı ve kendisini bunlara ulaşmaktan alıkoyan ve onlardan elde edeceği zevki azaltan kötülüklerden uzak durmalıdır. Bkz. İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırma [Tehzîbu'l-ahlâk ve tahtîru'l-a'râk]*, s. 20.

²⁷ Ebû Hâmid el-Ğazzâlî, *Fedâ'ihu'l-bâitîyye*, thk. Abdurrahman Bedevî, Kâhire: ed-Dâru'l-kavmiyye, 1383/1964, s. 200-201. el-İsfahânî de insanı yeme-içme ve üreme gibi bedensel ihtiyaçları bakımından hayvana; hikmet, adalet ve cömertlik gibi ruhanî güçleri bakımından da meleğe benzetir. Bkz. Râgıb el-İsfahânî, *Erdemli Yol [ez-Zerî'a ilâ mekârimi's-şerî'a]*, thk. & inc. Ebu'l-Yezîd el-Acemî, çev. Muharrem Tan, 2. b., İstanbul: İz Yayıncılık, 2010, s. 83.

²⁸ Ğazzâlî düşüncesinde mutlak kemâl-izafî kemâl ayrımının ayrıntısı için bkz. *1.6. MUTLAK KEMÂL – İZAFÎ KEMÂL*

²⁹ Ğazzâlî, *Kimyâ*, C. I, s. 81.

“kişinin fitratındaki potansiyeli gerçekleştirilmesi” anlamına geldiği fikri, insanın fitratı itibariyle *bi'l-kuvve* kemâl durumunda olduğunu ifade eder. *Fıtrat*³⁰ bölümünde ifade edilen, Ğazzâlî'nin fitrata yüklediği asıl anlamın iman ile ilişkili olması da bunu anlatır.

1.2. BİLGİ BAĞLAMINDA KEMÂL

Kemâl meselesinin bir diğer yönü, onun bilgi boyutudur. Kemâl, aklın hakikî bilgiyi elde etmesiyle ilişkilidir. Bu durumda mümkün sınırlar dahilinde bu bilginin mahiyeti üzerinde durmak gerekmektedir. Bu meseleye Ğazzâlî'nin *kemâl* ile *i'tidâl* arasında kurduğu ilişkiden başlamak yerinde olabilir. Ğazzâlî düşüncesinde *kemâl*, *i'tidâle* olan yakınlıkla ölçülür. “Ölçüyü aşma [*ifrâf*] ve ölçüden aşağı olma [*tefrîf*] eksiklidir; *kemâl*, *i'tidâl* üzere olmaktır.” *I'tidâl*in ölçüsü ise, akıl ve şeriattir.³¹ Kanaatimizce Ğazzâlî'nin kemâl anlayışının *i'tidâl*le ilişkisi, bu düşünceyi tasavvuftaki kemâl anlayışından ayıran unsurlardan biridir. Çünkü tasavvuf, kemâlî büyük ölçüde hakikat dairesi içinde ele almaktadır. Tasavvufta, kemâl bulduğu söylenen bir şeyhin şeriat dairesini aşan ifade ve uygulamaları, hakikat dairesi içinde *şatahat* yahut *cezbe hali* olarak adlandırılarak mazur görülebilir. Ğazzâlî ise bunları kabul etmez.

Ğazzâlî, kemâl bulmuş kimsenin konumunda dahi, mutedil bakış açısından vazgeçmez. Bu fikrini ifade ettiği *Mişkât*'in ilgili pasajında, isim vermese de Hallac-ı Mansur gibi hakikati müşâhede ettiği anda şeriat dairesinin sınırlarını anlamsız gören mutasavvıfların durumlarını eleştirir. Burada Haşvîlerin zâhire, Bâtınîlerin ise bâtına odaklandıklarını; hâlbuki kâmil olanın, zâhir ile bâtını dengeleyen kimse olduğunu söyler. Ayrıca mutasavvıfların “Kâmil o kimsedir ki, marifetinin nuru dindarlığının [*vera*] nurunu söndürmez.” sözünü paylaşarak, bu dereceye yükselmiş kimsenin şeriat dairesinden çıkarak ibadetlerini terketmeyeceğini ifade eder.³² Dolayısıyla kanaatimizce Ğazzâlî'nin kemâl anlayışı, şeriat dairesinin sınırlarından çıkmamakta, ancak hakikat dairesine varmaktadır. Bu fikrin ayrıntılarını *İhyâ* ve *Kimyâ*'dan takip etmek mümkündür.

Ğazzâlî'ye göre kemâl, mutasavvıfların yaşadığı vecd halinin üzerinde bir durumdur. Nitekim *Kitâbu's-semâ' ve'l-vecd*'de musikinin usûl, âdâb ve etkilerinden söz ederken, *semâ'*ın dört derecesinden söz eder. Burada *semâ'* ile ilgili, anlamadan

³⁰ Bkz. 2.1. İNSANIN RUHİ YÖNÜNÜN TABİATI: FITRAT

³¹ Ğazzâlî, *Mizân*, s. 88.

³² Ğazzâlî, *Miškâtü'l-envâr*, nşr. & çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2016, s. 59-60.

yalnızca dinleyip etkilenmek, anlamak ve bunun etkisiyle titreyerek kendisinden geçmek gibi hallerden söz ettikten sonra bu hallerle kemâl halini karşılaştırır. Buna göre kemâl derecesi, burada anlatılan *semâ*‘ hallerinden üstündür; çünkü *semâ*‘ beşeri sıfatlarla ilintili bir tür kusurdur. Hâlbuki kemâl, nefsi ve onun tüm hallerini unutup, onlardan geçmeyi ifade eder.³³

Kemâl, *semâ*‘ yahut *vecd* gibi kişide keşfin doğmasına sebep olan haller gibi geçici bir beşerî hal değildir. *Vecd*, *semâ*‘nın akabinde kişinin içinde vârid olan bir haldir. Dolayısıyla *semâ*‘, keşfin doğmasına sebep olan uyarıcılardan biridir. *Semâ*‘ kalbi saflaştırır [*taşfiyetü'l-kalb*]; bu da keşfi doğurur. Bu şekilde kişi bazı manevî durumları müşâhede edebilir hale gelir.³⁴ Ğazzâlî bu müşâhedelerin hakikatini anlatan ilmin muâmele ilmi haricinde olduğunu ifade eder.³⁵

Ğazzâlî’ye göre hakikî kâmillik, kişinin şehvetlerini dizginlemesi ve marifet ilmine yönelmesiyledir. Halbuki insanlar genellikle servet ve makam sahibi olmakla kemâle ereceklerini zannederler.³⁶ Ona göre tam kemâl hali, Allah’tan başka her şeyden yüz çevirerek, varlık ve yokluğu müsavî görmekle gerçekleşir. Bu durumdaki kişi için servetinin eksilmesinin yahut artmasının herhangi bir değeri olmaz.³⁷ Bu müstağni olma durumunun ayrıntılı açıklaması, *Kitâbu'l-fakr ve'z-zühd*’de yer alır:

Fakîr olmanın derece derece olan beş hali vardır. Bunun en alt derecesi “çaresizlik hali”dir. Bu haldeki kişi muhtaçtır, muhtaç olduğu şeyi temin etmek kendisi için zorunludur, ancak buna güç yetiremez. Bunun üstündeki hal, “hırs hali”dir. Bu haldeki kimsenin elinde olmayan şeyi elde etmek için hırsı vardır, fakat imkânı olmadığı için onu elde edemez. Bunun üstündeki hal “kanaat hali”dir. Bu haldeki kimse, elde ettiği şeyin varlığına yokluğundan daha çok sevinir. Bunun üzerindeki hal “rıza hali”dir. Burada elde edilen şeye ne üzülmek ne de sevinmek vardır. Fakîr olmanın en üstün hali olan beşinci derece ise “zühd hali”dir. Bu haldeki kimse, muhtaç olduğu şey kendisine verilse bile onunla meşgul olmak istemediği için onu almak istemez. Ğazzâlî bu beş halden daha üstün bir halden daha söz eder ki o da “müstağni” olmaktır. Bu haldeki kişi için varlık ve yokluk müsavî olur. O, bir şeyi elde ettiğinde sevinip

³³ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. IV, s. 485.

³⁴ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. IV, s. 491-493.

³⁵ Ğazzâlî burada mükâşefe ilmine atıfta bulunur. Onun muamele ilmi-mükâşefe ilmi ayrımının ayrıntıları için bkz. 2.2.1. *Kemâle Ulaşma Yolu Olarak İlim*

³⁶ Ğazzâlî, *Kimyâ*, C. II, s. 612. Ğazzâlî bu fikri *İhyâ*’da vehmî kemâl-hakikî kemâl ayrımı üzerinden derinleştirir. Bkz. 1.5. *HAKİKİ KEMÂL - VEHMİ KEMÂL*

³⁷ Ğazzâlî, *Kimyâ*, C. II, s. 802.

üzülmediği gibi, o şeyi kaybettiğinde de bundan sevinç yahut üzüntü duymaz.³⁸ Çünkü sevinmek yahut üzülme, bir şekilde dünya ile meşgul olmak anlamına gelir.

Dünyadan hoşlanmayan kimse, dünyaya hevesli kimse gibi yine dünyayla meşguldür ve bu meşguliyet, Allah ile kul arasında bir perdedir. Ğazzâlî bu durumu, âşık ile mâşuk arasına giren rakîb örneği üzerinden anlatır: Hakiki âşık, kızmak için bile gözünü mâşuktan ayırıp rakîb ile alakadar olmaz. Eğer olursa, bu, kalbini bütünüyle mâşukuna bağlamadığına işaret eder. Çünkü hakikî âşık, mâşukuyla ilgilenmekten rakîbin farkına bile varmaz. Dolayısıyla kemâl, kalbin sevilenden başkasına ne severek ne de öfke duyarak iltifat etmemesidir.³⁹ O kadar ki Ğazzâlî, gerçek kemâli şöyle anlar: “Gerçek kemâl [*kemâlu fi hakık*], su ve servetin senin nazarında eşdeğer olmasıdır.”⁴⁰

Ğazzâlî temizlik meselesine de aynı anlayışla yaklaşır: Temizlik dört derecedir ve temizliğin en düşük derecesi, fizikî temizlik olarak ifadelendirebileceğimiz, beden ve giyimin temiz olmasıdır. Bunun bir üst derecesi, bedeninin azalarının yalan söylemek ya da namahreme bakmak gibi haram olan şeylere hizmet etmekten uzak olmasıdır. Bunun bir üst derecesi ise, kalpte bulunan kıskançlık, kibir, ucub gibi kötü sıfatları temizlemektir. Temizliğin en üst derecesi ise, kalbin, Allah’tan başka her şeyden temiz olmasıdır.⁴¹ Aslında bunun anlamı, kemâlin en üst derecesini anlatırken ifade ettiğimiz, “kişi için varlık ve yokluğun müsavî olması”dır. Allah’tan başka her şeyden temiz olmak, O’nun dışında hiç bir şeyin kişiyi meşgul etmemesi/edememesi anlamına gelir.

Ğazzâlî, temizlik ile kalbin Allah’tan başka her şeyden uzak olması arasında kurduğu ilişkiye, *İhyâ*’da daha derinlikli olarak yer verir. *Kitâbu esrâru’l- tahâret*’teki ifadesine göre temizlik dört derecedir: *Birinci* derece kişinin gözle görülebilen her türlü pislikten temizlenmesidir. *İkinci* derece kişinin suç ve günah olan durumlardan kendisini uzaklaştırmasıdır. *Üçüncü* derece kalbin yerilen ahlâk ve reziletlerden temizlenmesidir. *Dördüncü* ve son derece ise, ruhun [*sırr*], Allah dışındaki her şeyden temizlenmesidir ki bu, peygamberler ve sıddıkların temizliğidir. Ğazzâlî burada ameldeki en üst gâyeyi, ilmin en üst derecesi ile eşitleyerek, çalışmanın odağı açısından kayda değer bir ifadeye yer verir: “Ameldeki en üst gâye [*el-gâyetu’l-kusvâ*], Allah’ın

³⁸ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. VIII, s. 12-13.

³⁹ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. VIII, s. 15-16.

⁴⁰ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. VIII, s. 17.

⁴¹ Ğazzâlî, *Kimyâ*, C. I, s. 135-136.

ve onun azametinin ruha [*sırr*] inkişaf etmesidir.”⁴² Bu, en üstün ilim olan mükâsefe ilminin en üst gâyesidir ki bu aynı zamanda insanın kemâlinin nihâî halini ifade eder.

1.3. NEFSİN KEMÂLİ VE BEDENİN NEFSİN KEMÂLİ İLE İLİŞKİSİ

Kemâlin nefis ve bedenle ilişkisi bağlamında bazı temel sorular ortaya çıkmaktadır: Kemâl meselesi yalnızca nefis ile ilişkili bir konu mudur? Kemâl bulan nefsin bizatihi kendisi midir; yoksa bedenlenmiş olan nefis midir? İnsanın bedenî yönünün kemâle etkisi nedir? Bu soruların cevabını verebilmek için öncelikle Ğazzâlî'nin nefis ile beden arasındaki ilişkiyi nasıl anladığını ortaya koymak gerekmektedir.

İnsan bölümünde ayrıntılarıyla açıklandığı gibi Ğazzâlî insanı ruh ve bedenden müteşekkil bir varlık olarak tasavvur eder. *el-Munķız*'da insanın beden ve kalpten yaratıldığını, burada da kalp ile organ olan kalbi değil, Allah'ı tanımanın [*ma'rifetullâh*] mahalli olan ruhun hakikatini kastettiğini belirtir.⁴³ Onun burada ruhun hakikati dediği kalbi Allah'ı tanımanın mahalli olarak açıklaması, kemâle istidadı olanın beden değil ruh olduğunu gösterir. Ancak kemâl, ruhla ilgili bir mesele olmakla birlikte beden ile de irtibatlıdır. Zira insanın beslenme şekli, alışkanlıkları, hal ve hareketleri bedeninin durumunu etkileyerek tabiatına sirayet eder; ahlâkında oluşan değişim de kemâlini etkiler. Ğazzâlî bu ilişkiyi özellikle *Me'âric*, *Mîzân* ve *Kimyâ*'da tartışır.

Bedenin hayatiyetini sürdürmesi ve idrâk organlarının gereğince iş görebilmesi için beslenmeye ihtiyacı vardır. Kişinin ilimleri öğrenmesi ve işlerin hakikatini [*hakâiku'l-umûr*] idrâk etmesi, bedenini beslenerek ayakta kalması ile mümkün olur. Bu sayede kişi, üstün bir merteye olan meleklerle benzer ki bu onun kemâli ve mutluluğudur [*sa'âdet*]. Beslenmedeki asıl maksadın “kemâli elde etmek için hayatiyetini sürdürmek” olduğunu anlayan kimse, yemekleri lezzetleri için değil, ibadet hayatını kuvvetlendirmek için yer.⁴⁴ Ğazzâlî bu hususu *İhyâ*'da bir adım ileriye taşıyarak, kişinin aslı bir ihtiyaç olarak hayatiyetini sürdürmek için değil, canı istediği için yediği her şeyin onun *nefsini* şımartacağını ve kalbini katılaştıracağını kaydeder.⁴⁵ Çünkü beslenmek, bedeninin devamlılığını sağlamak içindir. Beden, nefse hizmet eden bir “alet”

⁴² Ğazzâlî, *İhyâ*, C. I, s. 464.

⁴³ Ğazzâlî, *el-Munķız*, s. 279.

⁴⁴ Ğazzâlî, *Me'âric*, s. 98.

⁴⁵ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 329.

mesabesindedir. Beslenmenin gâyesi ise, bedenın devamlılığını sağlayarak nefsin tekmilini [*tekmîlu'n-nefs*] temin etmektir.⁴⁶

Ġazzâlî, beslenme ile kişinin ahlâkî durumu ve manevîyatı arasında oldukça güçlü bir bağ kurar ve *İhyâ* başta olmak üzere çeşitli eserlerinde bu fikre yer verir. Bu bağlamda *Kitâbu kesri's-şehveteyn*'de açlığın on faydasından söz eder. Kan dolaşımı açlık durumunda yavaşladığından basiretin açılması, kişinin duadan lezzet alması ve zikirten etkilenmesini sağlayan kalp yumuşaklığı [*rikkatu'l-kalb*] ve kalbin saflaşmasına [*şafâuhû*] vesile olması, açlık durumunda acziyetin anlaşılacak nefsin kırılması, yemek yemenin diğer tüm şehvetlerin beslendiği kaynak olması yönüyle açlık durumunda tüm şehvetlerin kırılması⁴⁷ bu faydalardan bazılarıdır. Bu faydaların hemen hepsinin, doğrudan ya da dolaylı olarak kişiye mükâşefe kapılarının açılmasına katkı sağlaması dikkat çekicidir. Zira bu, kişiyi kemâle ulaştıran yoldur. Ġazzâlî'nin belirttiğine göre tokluk, kalbi katılaştırır, zihni bulandırır, hafızayı zayıflatır ve ilim ile amel için uğraşmayı vücuda yük haline getirir.⁴⁸ Dolayısıyla mide şehvetini kontrol altında almak, kişinin kemâli için öncelikli meselelerden biridir.

İbadetle amaçlanan, marifete ulaştıracak fikre sahip olmak ve basiret gözü ile Hakk'ın hakikatini keşfetmektir; hâlbuki tokluk hali bu keşf kapısını kapatır.⁴⁹ Ġazzâlî burada beslenmekteki asıl gâyeyi hatırlatır. Olması gereken, beslenmede de itidale uymaktır. Kişi ne tokluğunun ağırlığını ne de açlığının eziyetini hissedecek kadar yemelidir. Çünkü yeme-içmenin gâyesi, hayatiyeti sürdürmek ve ibadet edecek güçte olmaktır. Kişi açlık yahut tokluğunu hissetmediğinde, ibadet ve tefekkür onun için kolay hale gelir.⁵⁰

Ġazzâlî'nin bedenın beslenmesi ile nefsin kuvvetlenmesi yahut zayıf düşmesine ilişkin ifadeleri, bedenın insanın kemâline dolaylı etkisinin olduğunu gösterir. Bu durumda beden ile nefis arasındaki bu etki/etkilenme ilişkisinin yönünün nasıl olduğu sorusu akla gelmektedir.

Ġazzâlî bu sorunun cevabını *Kimyâ*'da verir. Ona göre ruh (kalb), bedenın eylemlerinden etkilenir. Ruh melekût âleminde, beden ise fizik âleminde.

⁴⁶ Ġazzâlî, *Mizân*, s. 179.

⁴⁷ Ġazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 301-307.

⁴⁸ Ebû Hâmid el-Ġazzâlî, *Bidâyetü'l-hidâye*, thk. Muhammed Haccâr, 7. b., Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1410/1990, s. 173.

⁴⁹ Ġazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 302.

⁵⁰ Ġazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 346.

Dolayısıyla bu ikisi birbirinden ayrıdır. Fakat aralarında metafizik bir ilişki vardır. İnsanın güzel eylemlerinden kalpte bir aydınlık [*nûr*] oluşurken; çirkin eylemlerinden bir karanlık [*zulmet*] meydana gelir. İnsan, güzel eylemlerde bulunmaya devam ettikçe güzel ahlâk kalbine sirayet eder ve kalbinin hali değişir. İnsan bu şekilde bedenini aracı kılarak onun güzel eylemleri vasıtasıyla nefsinde kemâl sıfatlarını elde eder.⁵¹ Amel ile kalbin halinin değişmesi ve bu halin kişinin tabiatına sirayet ederek onun ahlâkı haline gelmesinin anlamı budur. Kişinin amel vasıtasıyla kemâl bulması bu yolla gerçekleşir.

Cisimler ve onlara ait kuvvetler [*el-kuvâ'l-cismâniyye*] nefslere hizmet etmek için yaratılmıştır. Ancak bu durum, nefslerin arınmışlığı [*şafâu'n-nüfûs*] ve kuvvetliliği nisbetinde değişiklik gösterir.⁵² Gazzâlî'nin bu ifadelerindeki “nefsin arınmışlığı ve kuvvetliliği”nin anlamı, nefsin düşünme kuvvetinin, şehvet ve öfke kuvveti üzerindeki etkisinin kuvvetliliğidir. Düşünme kuvveti, şehvet ve gazabı kontrol edip, itidale doğru yönlendirdiği ölçüde nefis kuvvetli olmaktadır.

Ğazzâlî burada nefsin bedenle ilişkisi bağlamında nefsin beden yapısında olmayıp ondan bağımsız olduğunu; ancak tabiatından gelen bir yönelim olarak onu yönetme [*tedbîr*] eğilimi ve isteğinde olduğunu kaydeder.⁵³ Burada nefis ile beden arasındaki *tedbîr* ilişkisinin iki yönü vardır: *Birinci* durumda nefsin amelî kuvvetlerinden düşünme kuvveti, diğer iki kuvvet olan şehvet ve öfkeyi hâkimiyeti altına alır ve bedeni o yönetir. Bu durumda beden, nefsin kemâlatına hizmet eder ve onun kemâlini destekleyen bir alet konumunda olur. *İkinci* durumda ise şehvet ve öfke kuvveti, nefsin düşünme kuvvetini etkileyerek ona hükmeder ve bu ikisi bedeni yönetir. Bu durumda ise beden, nefsin arınarak meleklerin üzerinde bir konuma çıkmasına değil, hayvanlardan da aşağı bir duruma düşmesine hizmet eder.⁵⁴ Dolayısıyla Ğazzâlî'ye göre insanın kemâlinde beden rolü bulunmakta; ancak beden olumlu yahut olumsuz

⁵¹ Ğazzâlî, *Kimyâ*, C. II, s. 471-472.

⁵² Ğazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife* [*Filozofların Tutarsızlığı*], nşr. & çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu, 3. b., İstanbul: Klasik Yayınları, 2009, s. 164-165.

⁵³ Ğazzâlî, *Tehâfüt*, s. 164-165. Ğazzâlî *Me'âric*'de ruh-beden ilişkisi bağlamında ruhun bedende yerleşik olmadığını, onun beden ile bağlantısının onu kullanmak [*taşarruf*] ve yönetmek [*tedbîr*] olduğunu söyler. Bununla birlikte ölümü de, ruh ile beden arasındaki bu iki ilişkinin kesilmesi olarak anlatır. Bkz. *Me'âric*, s. 120.

⁵⁴ Nefs ve beden arasındaki bu *tedbîr* ilişkisi, İbn Sînâ düşüncesinde de yer alır. İnsanı nefis ve bedenden müteşekkil bir varlık olarak gören ve Ğazzâlî gibi nefsin cevher olduğunu kabul eden İbn Sînâ'ya göre insanî nefsin bedenle ilişkisi, onun beden üzerinde tasarruflarda bulunması ve belli bir kemâle ermesi yönünde bedeni kendisine boyun eğdirmesi şeklindedir. Bkz. Ömer Mahir Alper, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy-Felsefe-Din İlişkisi*, 2. b., İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2008, s. 174.

anlamda iş göreceği, onun nefsin hangi kuvveti tarafından yönetildiğine göre değişmektedir.

Buraya kadar olan ifadelerde ortaya konduğu üzere Gazzâlî düşüncesinde nefsin bedenle ilişkili olması, onun kemâli elde etmesinde mutlak manada olumsuz bir durum değildir. Nefs, düşünme kuvveti aracılığıyla bedene hâkim olduğu ve beden de nefis için bir alet mesabesinde olduğu müddetçe beden, nefsin kemâli için gerekli ve faydalı bir araçtır. Hatta Gazzâlî, düşünme kuvvetinin hayvanî kuvvetlerden (şehvet ve öfke) etkilenmeyip, bilakis onları etkiler konumda olmasını “nefsin tabiatı üzerine olması” olarak ifadelendirir.⁵⁵ Dolayısıyla nefsin yaratılışında aslanan, düşünme kuvvetinin şehvet ve öfke kuvvetini kontrol eder durumda olmasıdır. Kişinin kemâli elde edebilmek için nefsin arındırmasının yolu da, nefsin düşünme kuvvetinin, nefsin yönetimine hâkim olmasıyla gerçekleşir. Peki bu nasıl mümkün olacaktır?

Ğazzâlî’ye göre akıl, kemâl bulmak için beden ile meşguliyetini en aza indirmelidir.⁵⁶ Çünkü düşünme kuvvetinin nefsin yönetimini ele alamaması, onun tabiatından kaynaklanan bir eksiklikten değil; aklın bedenle meşgul olmasından kaynaklanır.⁵⁷ Bu noktada nefsin bedenle meşgul olmasının içeriğini irdelemek yerinde olacaktır.

Nefsin bedenle meşgul olmasının anlamı, nefsin hayvanî kuvvetlerin (şehvet ve öfke) tesiriyle eylemde bulunması ve bu bedenî meşguliyetlerin, nefsin kendi kemâline erişme yönündeki fitrî şevkini unutturmasıdır. Nefs⁵⁸ bedenle meşguliyetini arttırdıkça, kemâline erişme yönündeki fitrî şevkinden zevk duymadığı gibi, kemâlini elde edememenin ruhuna verdiği eziyetin de farkına varamaz.⁵⁹ Dolayısıyla nefsin bedenle meşgul olmasının kişinin kemâline erişmesine iki yönlü olumsuz etkisi vardır: *Birincisi*, onun kendi kemâline duyduğu iştihakı unutturması; *ikincisi* ise bu kemâle

⁵⁵ Ğazzâlî, *Me’âric*, s. 152.

⁵⁶ Ğazzâlî burada marifetin mahalli olan ruhun hakikati olarak ifade ettiği “kalb” yerine “akıl” ifadesini kullanır.

⁵⁷ Ğazzâlî, *Me’âric*, s. 129.

⁵⁸ Ğazzâlî *Me’âric*’in bu kısmında, öncesinde (Bkz. s. 129) “akıl” olarak ifade ettiği “marifetin mahalli”ni bu kez “nefs” olarak ifade eder. Bu ifadelerin Ğazzâlî düşüncesinde hangi anlamda birbiri yerine kullanıldıklarının açıklaması için bkz. *1.3. İNSANIN RUHU ANLAMINDA KULLANILAN İFADELER*

⁵⁹ Ğazzâlî, *Me’âric*, s. 152. Ğazzâlî aynı fikri *Tehâfüt*’te de dile getirir. Bkz. *Tehâfüt*, s. 210-211. Bedenin ve ona ait kuvvetlerin, bir yönüyle nefsin kemâlinin şartı olması, diğer yönüyle ise nefsin kemâli elde etmesinin önündeki bir engel olması fikri İbn Sînâ düşüncesinde de yer alır. Bkz. Hasan Hüseyin Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2001, s. 319.

erişememekten kaynaklanan sıkıntısının farkına varamamasına sebep olmasıdır. Ğazzâlî bu durumu *Tehâfüt*'te yer verdiği teşbihli üslubuyla daha anlaşılır kılmaktadır:

Şehvet kuvvetinin hazzı [*lezzet*] arzuladığını elde etmekte, görme kuvvetinin hazzı güzel bir resme bakmakta olduğu gibi –ki diğer nefsî ve bedenî kuvvetlerde de durum böyledir- düşünme kuvvetinin gıdası ve lezzeti de akledilirleri [*ma'kûlât*] idrâk etmektedir. Onu akledilirlere vakıf olmaktan alıkoyan ise, bedenî meşguliyetleri, duyuları ve şehvetleridir. Bunların kişiye kendi kemâline ulaşamamasının verdiği ızdırabı unutturması, uyuşturulan bir kimsenin ateşi hissetmemesine benzer. Uyuşturucunun etkisi geçtiğinde kişi büyük bir acı duyar.⁶⁰ Burada uyuşturucu etkisi, dünyevî meşguliyetlerin kişiyi hâkimiyeti altına alarak ona aslî amacını unutturmasına benzetilmektedir. Uyuşturucu etkisinin geçmesi ise, kişinin geçici dünyevî irtibatlarından ayrıldığı ölüm anından sonra, kendi kemâlini elde etmemiş halde olmasının verdiği ızdırabı hatırlamasını anlatmaktadır.

Burada bir parantez açarak Ğazzâlî'nin yukarıda “lezzet” ifadesiyle kastını berraklaştırmak yerinde olabilir. Ğazzâlî lezzetleri, insanla ilgisi bakımından üç kısma ayırır: *Birincisi* aklî lezzetlerdir. Bunlar ilim ve hikmetten duyulan lezzetlerdir. *İkincisi*, insanların tamamında ve bir kısım hayvanlarda görülen bedenî lezzetlerdir. Bunlar, başkaları üzerinde hakimiyet kurup onları yönetmenin verdiği lezzetlerdir. *Üçüncüsü* ise, insanların bütün hayvanlarla birlikte sahip olduğu lezzetlerdir. Bunlar yeme-içme ve cinsel hazlar gibi lezzetlerdir. Aklî lezzetler daha az varlık tarafından idrâk edilmekle birlikte lezzetlerin en değerlisidir. Çünkü aklî lezzetlerin hem bu dünyada hem de ahirette sürekliliği vardır. Diğer ikisi ise geçicidir.⁶¹

Ğazzâlî'nin verdiği uyuşturucu etkisi örneğine tekrar dönmek gerekirse; ölüm gerçekleştiğinde kişinin alışkanlık haline getirerek nefsinde yer edindirdiği bedenî meşguliyetler kişiye iki açıdan zarar verecektir: *Birincisi* bunların, nefse ait lezzetlerden olan meleklerle temas kurma ve ilâhî güzelliklere vâkıf olmaya engel olmasıdır. Kişinin bunları idrâk edememekten duyduğu ızdırabı kendisine unutturan beden de ölümle

⁶⁰ Ğazzâlî, *Tehâfüt*, s. 207-208.

⁶¹ Mustafa Çağrı, *Ğazzâlî'ye Göre İslâm Ahlâkı*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013, s. 170-174. İbn Sînâ, geçici hazların [*el-lezzât*] hiçbirinin mutluluk sayılamayacağını, çünkü her birinin içinde bir çok kusur barındırdığını ifade eder. Bu hazlar çabucak sona erer, geçicidir. Kişiyi daha fazlasını elde etmeye sevk eder. Şehvetin doyuma ulaşması sonrasında ortaya çıkan durum gibi, bu hazların ardından usanç gelir. Bunlara kendini kaptırmış kimsenin kalbine ilahi sekinelerin feyzinin akışı kesilir. Dolayısıyla bu hazlara yönelik istekler ancak sanal mutluluk sağlarlar. Bkz. İbn-i Sîna, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil* [*Risâle fi's-se'âde ve'l-ħuceci'l-'aşere*], thk. & çev. Fatih Toktaş, 2. b., Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015, s. 27-31.

birlikte yok olduğu için, nefis bu durumda derin bir ızdırap içinde olacaktır. *İkincisi* ise, beden yok olsa da nefste alışkanlık haline getirerek yer edindirdiği hırs ve dünya meylinin onda kalmış olmasıdır.⁶² Kanaatimizce Ğazzâlî'nin bunları dile getirirken vurgulamak istediği, kişinin bu dünyada sıfat yahut alışkanlık edinirken, bunların geçici dünyayla kayıtlı olup olmadığını, bir başka ifadeyle öte dünyaki durumuna fayda sağlayıp sağlamayacağını göz önünde bulundurması gerektiğidir.

Dünyevî meşguliyetlerin kişiyi aldatmasının bir başka yönü daha vardır. Kişinin bedenî meşguliyetlerinin onda bir alışkanlık haline gelmesi ve şehvetleriyle arasında ünsiyet oluşması, onun normalde akledilirleri idrâk ettiğinde duyduğu lezzet derecesinin çok altında tatmin duymasına neden olmaktadır. Ğazzâlî bu hali, hastalık sebebiyle tat alma duygusu zayıfladığı için tatlı olan bir yiyeceğin hasta kişiye tadı bozuk gibi gelmesine benzetir. Buna mukabil ilimle kemâl bulan nefisleri [*en-nüfûsu'l-kâmiletu bi'l-'ulûm*], ölüm vaki olup bedenden ve onun meşguliyetlerinden kurtulduklarında, hastalığı sebebiyle yiyeceklerden tat alamayan kimsenin iyileşerek bu leziz yemeklerden birden büyük bir tat almaya başlamasındaki haline benzetir. Hatta Ğazzâlî, burada örnek verdiği yemeklerden alınan lezzet gibi hazların, ruhânî aklî lezzetlere [*el-lezzâtu'l-rûhâniyyetu'l-'akliyye*] nisbetle aşağı bir haz olduğunu, ancak insanların bu dünyada tecrübe ettiklerinden örnek vermekle anlamaları mümkün olacağı için bu örneği verdiğini söyler.⁶³

Kişi, ölüm gerçekleşmeden önce, bedeninin onun kemâline olan iştiyakını unutturmasına izin vermeyerek, kemâlini elde etmeye çalışmalıdır. Aksi takdirde nefsin kemâli elde etmesi için bir alet olan beden, gereğince kullanılmamış ve onunla kötü sıfatlar kazanılmış olur. Ölüm vâki olup beden yok olduğunda ise, kişinin o bedenle nefsinde edindiği kötü sıfatlar kişide kalır ve bu da onun azap çekmesine sebep olur.⁶⁴ Kişiyi bu iflas durumundan kurtaracak olan ise, nefisini hevâdan alıkoymak, dünyadan yüz çevirmek ve ilim ile takvaya yönelmektir. Bu sayede kişi, henüz bedenden ayrılmadan öte dünyayla olan ilişkisi için güç kazanmış olur. Ancak bu noktada Ğazzâlî, insanın tabiatını göz önünde bulunduran gerçekçi üslûbuyla, insanın dünyaya olan meylini nefsinden bütünüyle atmasının mümkün olmadığını, dinin de bu sebeple

⁶² Ğazzâlî, *Tehâfüt*, s. 210.

⁶³ Ğazzâlî, *Tehâfüt*, s. 208.

⁶⁴ Ğazzâlî, *Me'âric*, s. 153.

insana iki aşırı uç arasındaki itidal durumunu öğütlediğini kaydeder. İnsanın elinde olan, yalnızca bu ilgileri zayıflatmaktır.⁶⁵

Ölüm gerçekleştiğinde yukarıda anlatılan senaryonun gerçekleşmemesi için kişinin bedeniyle olan meşguliyetini azaltarak, nefsinin kötü sıfatlardan temizlemeye ve onu güzel sıfatlarla süslemeye uğraşması gerekir. Ğazzâlî bunun ilim ve amel ile gerçekleşebileceği söyler.⁶⁶ Nefsin kötü sıfatlardan temizlenerek güzel sıfatlarla bezenmesi ve bu sayede kemâl bulması, ilim ile mümkündür. Ancak nefis, bu ilme hazırlanmak için amele ihtiyaç duyar. Çünkü “amel ve ibadet, nefsin arınması [*zekâu 'n-nüfûs*] için gereklidir.”⁶⁷

Sonuç olarak Ğazzâlî insanın kemâlinde söz ederken aslında nefsin kemâlinde söz eder. O, bedeninin nefsin kemâline etki ettiğini kabul etmekle birlikte kemâlin insanın ruhuna ait bir özellik olduğu görüşündedir. Bunun yanında kemâl, bedeninin nefisle olan ilişkisi açıklanırken belirtildiği gibi bedenlenmiş nefse ait bir özelliktir.⁶⁸ Ğazzâlî'nin *İhyâ*'daki şu ifadesi, kemâlin insanın bu dünyadayken Allah'ı bilmeye olan istidadıyla ve ona erişmesiyle kazandığı bir durum olduğunu gösterir: “İnsanın şeref ve fazileti, onu tüm yaratılmışlardan üstün kılan Allah'ı bilmeye [*ma'rifetullâh*] istidadıdır ki bu istidat, onun bu dünyadaki güzelliği, kemâli ve gururu; öte dünyaya olan hazırlığı ve sermayesidir.”⁶⁹ Kemâlin nefse ait bir özellik olması, nefsin cevher, bedenine ise oluş-bozuluşa tabi olması bir araz olması ile de ilişkilidir. Çünkü kişinin kemâli elde etmek için kazandığı sıfatlar ruha aittir ve bu sıfatlar, ölümle birlikte beden yok olduğunda ruh ile birlikte baki kalmaktadır.

1.4. MUTLULUK - KEMÂL İLİŞKİSİ

İslâm filozofları mutluluk meselesini iki şekilde ele alırlar. Bunlardan ilki, Kindî'nin *Def'ul-ahzan* risalesindeki gibi, mutluluğun “üzüntünün giderilmesi” şeklinde ele alınması; ikincisi ise Fârâbî'nin *Tahsîlu's-sa'âde*'indeki gibi “mutluluğun elde edilmesi” şeklinde ele alınmasıdır. Ğazzâlî dünyevî mutluluğu hem üzüntünün

⁶⁵ Ğazzâlî, *Tehâfüt*, s. 211.

⁶⁶ Bu meselenin ayrıntısı için bkz. 2.2. *İNSANIN KEMÂLE ULAŞMASININ YOLLARI*

⁶⁷ Ğazzâlî, *Tehâfüt*, s. 210.

⁶⁸ *Kemâlin* bedenlenmiş nefse ait bir özellik olduğu İbn Sinâ düşüncesinde de vardır. “İnsan, bir bedenle birleşerek hem ferdiyetini kazanmakta hem de onu kullanarak kendine özgü yetkinliğini elde etmektedir. Dolayısıyla yetkinlik ve mutluluk, ancak bir bedenle birleştikten sonra ve mutlaka *bir beden ile birlikte iken* kazanılmaktadır.” Bkz. İbn Sinâ, *eş-Şifa*, “el-İlahiyât”, C. II, s. 428, 429, 431'den aktaran Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, s. 214.

⁶⁹ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 9-10.

giderilmesi hem de mutluluğun elde edilmesi şeklinde, uhrevî mutluluğu ise mutluluğun elde edilmesi şeklinde ele alarak söz konusu iki yönelimi telif etmektedir.

Ğazzâlî dünyevî mutluluğu *Mîzân*'da "üzüntünün giderilmesi" şeklinde tarif ederek bu üzüntülerin sebeplerini ele alır.⁷⁰ Buradaki ifadesine göre dünyadaki üzüntüler, kişinin geçmişte yaşadığı bir üzüntüye kederlenmekten kendisini alıkoyamamasından, gelecek kaygısından ya da hali hazırdaki dertlerinden kaynaklanır.⁷¹ Bu tür üzüntüler selim bir akıl ve razı olmuş bir gönül ile giderilebilir. Söz konusu üzüntü, geleceğe dair gerçekleşmesi mümkün olmayan yahut ölüm gibi kaçınılması imkânsız bir durum için ise, bunlara üzülmeyen bir anlamı yoktur. Şayet gerçekleşmesi mümkün bir üzüntüyse, kişi selim bir akıl ile onun üstesinden gelmenin yollarına bakmalı; eğer üstesinden gelmeye gücü yetmiyorsa Allah'tan gelen hükme razı olmalı ve bu üzüntüyü sabırla karşılamalıdır.⁷²

Üzüntünün giderilmesine dair Ebû Bekir er-Râzî de benzer cümleleri kaydeder. Ona göre eğer üzüntünün nedeni, ortadan kaldırılması mümkün olmayan bir şey ise, o zaman üzülmek yerine söz konusu nedeni ortadan kaldırmak için çareler aramaya başlanır. Eğer üzüntünün nedeni ortadan kaldırılması mümkün olmayan bir şey ise, hemen dikkatini başka yöne çevirerek onu unutmaya, düşünceden ve nefsten çıkarıp atmaya çalışılır.⁷³ Ğazzâlî üzüntünün giderilmesinde selim bir akıl ve razı olmuş bir gönüle vurgu yaparken, Ebû Bekir er-Râzî yalnızca akli ön plana çıkarır ve akıllı bir kimsenin üzülmeyenin mümkün olmadığını söyler. Ona göre akıllı kimse, üzüntünün ortadan kaldırılabilir bir sebebi varsa bu sebebi ortadan kaldırmaya odaklanır. Söz konusu sebebin ortadan kaldırılması mümkün değilse düşüncesini başka tarafa yönlendirerek kendisini teselli eder.⁷⁴

İhyâ'da ise dünyevî mutluluğu, "mutluluğun [*sa'âdet*] elde edilmesi" şeklinde ele alan Ğazzâlî, insanın bu dünyada üç yolla mutlu olabileceğini söyler: *Birincisi*, ilim ve güzel ahlâk gibi ruhî faziletler [*el-fedâ'ilu'n-nefsiyye*] yoluyla mutlu olmaktır. *İkincisi* bedenî sağlığı ve selamette olması gibi bedenî faziletler [*el-fedâ'ilu'l-*

⁷⁰ Ğazzâlî'nin Kindî'nin *Def'ul-ahzân*'ından istifade ettiğine yönelik argümanlar için bkz. Mustafa Çağrı, "Def'ul-ahzân'ın Tesirleri", *Üzüntüden Kurtulma Yolları [Def'ul-ahzân] – Ya'kub b. İshak el-Kindî*, inc. & thk. & çev. Mustafa Çağrı, 2. b., Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015, s. 35-38.

⁷¹ Ğazzâlî, *Mîzân*, s. 193.

⁷² Ğazzâlî, *Mîzân*, s. 195-196.

⁷³ Ebû Bekir Râzî, *Ruh Sağlığı [et-Tıbbu'r-rûhânî]*, çev. & inc. Hüseyin Karaman, 3. b., İstanbul: İz Yayıncılık, 2015, s. 110.

⁷⁴ Ebû Bekir Râzî, a.g.e., s. 140.

bedeniyye] sebebiyle mutlu olmaktır. *Üçüncüsü* ise servet sahibi olmak gibi, beden haricindeki sebeplerle [*el-fedâ`ilu`l-hâricetu`ani`l-beden*] mutlu olmaktır. Bu mutlulukların en üstünü, ruhî faziletler sebebiyle elde edilen mutluluk; en aşağı derecesi ise, servet gibi harici sebeplerle elde edilen mutluluktur.⁷⁵ Kanaatimizce Ğazzâlî'nin ruhî faziletlerle edinilen mutluluğu bu dünyadaki en üstün mutluluk [*sa`âdet*] sayması, diğer iki mutluluğun aksine, bu mutluluğun öte dünyada da devam etmesiyle ilişkilidir.

Ğazzâlî *İhyâ*'da kaydettiği dünyaya ait bu üç mutluluk türüne, ondan önce kaleme aldığı *Mizân*'da ahiret mutluluğunu da dâhil edilerek beş tür mutluluk sayar: *Birinci* sırada yer alan ahiret mutluluğu, bâkî bir mutluluk olması yönüyle insanın en üstün mutluluğudur. *İkincisi*, nefsin faziletleriyle elde edilen mutluluktur. Ğazzâlî bunları iffet, şecaat, mücâhede ve adalette kemâl seviyesine çıkmak olarak ifade eder. *Üçüncüsü* bedenî faziletlerle elde edilen mutluluktur. Bunlar sağlık, kuvvetlilik, güzellik ve uzun ömür olmak üzere dört vasıfla elde edilir. *Dördüncüsü* insanın doğrudan dahlinin olmadığı faziletleri yoluyla elde ettiği mutluluktur. Bunlar servet, aile, izzet ve ailevî asalet sahibi olmak üzere dört özellikle elde edilir. *Mizân*'da sıralan *beşinci* ve son mutluluk türü ise *İhyâ*'da yer almayan *tevfikî* yani Allah tarafından kişiye bahşedilen faziletler yoluyla edinilen mutluluktur. Ğazzâlî bunların *hidâyet*, doğruyu ayırt etme bilinci olan *rüşd*, hayra yönelme bilinci olan *tesdîd* ve doğru olanı destekleme bilinci olan *te`yîd* olmak üzere dört nitelikle elde edildiğini ifade eder.⁷⁶

Ğazzâlî'nin mutlulukla ilgili her iki tasnifi de insan gerçeğini göz ardı etmeyen tasniflerdir. Burada Ğazzâlî, gerçekçi bir bakış açısıyla insanı bu dünyada mutlu eden durumları sıralamakta, bunların insanı bir yönüyle mutlu ettiğini kabul etmekte; fakat insanın bu mutluluklardan kendisi için kalıcı olana yönelmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bununla birlikte bedenî özellikler yahut maddî refah gibi sebeplerle elde edilen mutluluğun da hayırda kullanıldığında kişinin kalıcı mutluluğu olan ahiret mutluluğuna etki edeceğini kaydetmektedir. Dolayısıyla Ğazzâlî düşüncesinde "Mutluluk nedir?" sorusunun cevabı, yalnızca bu dünyayla ilişkili bir mutluluk değildir. Gerçek mutluluk, ebedî olan ahiret mutluluğudur.⁷⁷ Ona göre ahiret mutluluğu dışındaki

⁷⁵ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. VI, s. 125.

⁷⁶ Ğazzâlî, *Mizân*, s. 109-110.

⁷⁷ Ğazzâlî, *Mizân*, s. 3.

dünyevî mutluluklar, bir mecazdan ibarettir.⁷⁸ Ahiret mutluluğunu elde etmek ise, bu dünyada ilim sahibi olmak ve onunla amel etmekle mümkündür.⁷⁹

İlim ve amelin kişinin ahiret saâdetine vesile olması, bunların kalıcılığı ile ilgilidir. Ğazzâlî, ilim ve amelin dünyada kazanıldığını, fakat dünyadan olmadıklarını ifade eder. Ameller kişinin amel defterinde dolaylı olarak öte dünyaya taşınmakta, ilim de insanda ebedî olarak kalmaktadır.⁸⁰ İlimin insanda ebedî olarak kalması, ilmin sonlu olan beden ile değil, ebedî olan ruh ile kâim olmasıylaadır. Beden öldüğünde ruh bâki kalacağından, ilim de onunla birlikte ebedî olacaktır.⁸¹ Dolayısıyla dünyada kemâl sayılan servet, makam sahibi olmak, asil bir aileye mensup olmak gibi hallerin ebedî mutluluğa vesile olamaması, onların bu dünya ile kayıtlı olmalarıyla ilişkilidir. Hâlbuki ilim ve amel, ebedî olmaları yönüyle kişinin ahiret mutluluğuna vesiledir.

Ğazzâlî'ye göre en nihâî mutluluk [*es-sa'âdetü'l-kuşvâ*], Allah'a yakınlık elde etmektir. Bu elbette mekânsal bir yakınlığı değil; nefsin ilim ve amelle kemâl bulmasıyla elde ettiği metafizik bir yakınlığı ifade eder. Nefsin ilim ve amel ile kemâl bulması, işlerin hakikatine [*haqâiku'l-umûr*] vakıf olmak ve güzel ahlâk [*hüsnü'l-ahlâk*] ile kazanılır.⁸² Bir şeyin fazileti, o şeyin kişiyi ahirette Allah'a kavuşmak mutluluğuna ulaştırmasına katkısı ölçüsündedir ve kul için, Rabbiyle yakınlık kurmaktan öte bir mutluluk yoktur.⁸³

Ğazzâlî, ahiret mutluluğunun elde edilebilmesi için dinî düzenin zorunlu olduğunu ifade eder. Dinî düzenin sağlanabilmesi için de dünyevî düzen zorunludur.⁸⁴ Kişiyi ahiret mutluluğuna ulaştıracak olan dinî düzen, bilgi [*ma'rifet*] ve ibadetleedir. Kişi beden sağlığı, hayatın devam etmesi, giyim, mesken, beslenme ve en büyük sıkıntılardan olan güvenlik ihtiyacının gereğince karşılanması durumunda bilgiye ulaşabilir ve ibadet edebilir. Burada sayılan zarurî ve önemli durumlardan emin olunmadığı durumda dinî düzen de sağlanamaz. Çünkü sürekli olarak güvenliği tehdit altında olan ve rızkını bulmak zorunda olan kimsenin ilim ve amele vakit ayırabilmesi düşünülemez.⁸⁵ Dolayısıyla Ğazzâlî, siyasî idarenin, dinî düzenin varlığı ve devamlılığı

⁷⁸ Ğazzâlî, *Mîzân*, s. 117.

⁷⁹ Ğazzâlî, *Mîzân*, s. 17.

⁸⁰ Ğazzâlî, *Kimyâ*, C. I, s. 88.

⁸¹ Ğazzâlî, *Kimyâ*, C. II, s. 611.

⁸² Ğazzâlî, *Mîzân*, s. 108.

⁸³ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. VII, s. 527.

⁸⁴ Ğazzâlî, *el-İktisâd*, s. 192-193.

⁸⁵ Ğazzâlî, *el-İktisâd*, s. 192.

için zorunlu olduğunu ifade eder. Dinî düzen, kişinin temel ihtiyaçlarını karşılayabildiği durumda mümkün olabilir.⁸⁶

Gerçek mutluluğun ahiret saâdeti olduğu, buna da ilim ve amel ile erişilebileceği ortaya konduğuna göre meselenin pratik boyutuna geçilebilir. Ğazzâlî mutluluğu elde etmede kimin amele, kimin ilme yönelmesi gerektiğini ve bunların şartlarını tahlil eder. Kimin mutluluğu nasıl elde edeceği sorusunun cevabında Ğazzâlî düşüncesinde “kişiye görelilik” olarak ifade ettiğimiz ilke yol göstericidir. Çünkü Ğazzâlî, kişinin mutluluğu nasıl elde edeceği ile ilgili genel geçer bir reçete sunmaz; insanın biricikliğini ön plana çıkarır.

Ğazzâlî’ye göre mutluluğu elde etmenin iki yolu olan ilim ve amelden hangisiyle kişinin mutluluğa erişilebileceği, kişilerin durumuna göre farklılık gösterir. Onun yaşlı kimselere mutluluğa erişmeleri için gösterdiği tek yol, sürekli ibadet halinde olmayı ve dünyayla olan irtibatı mümkün olduğunca azaltmayı salık veren tasavvuf yoluna girmektir.⁸⁷ Bunun anlamı, bu kimselerin yalnızca amelle meşgul olmalarıdır. Yaşlı kimseler için önerilen yolda, insanlar arasında bulunmak ve onların eziyetlerine tahammül göstererek ahlâkî faziletler elde etmenin bulunmaması dikkat çekicidir. Kanaatimizce bu, Ğazzâlî’nin insana bakışının derinliğiyle ilgilidir. Çünkü yaşlı kimselerin ahlâkî sıfatlarının olumlu yahut olumsuz anlamda değişmesi oldukça zordur. Dolayısıyla Ğazzâlî de bu kimselere, hangi ahlâkî hal üzerelerse o hali ibadet ve dünyayla asgari irtibat kurma yoluyla korumalarını tavsiye eder.

Ğazzâlî gençlerin durumu söz konusu olduğunda ise öncelikle onların yaratılış [tab] ve zekâ seviyelerine bakmak gerektiğini söyler. Şayet gencin aklî hakikatlerin inceliklerini anlama yönünde kabiliyeti yoksa, amelle meşgul olmalıdır. Çünkü onun nazarî ilimlerle uğraşmasının bir faydası olmaz. Şayet genç, zeki ve ilmî yetenek sahibi, fakat yaşadığı bölgede yahut çağında ehil bir âlim bulunmuyorsa, ilimden uzak durmalı ve amelle meşgul olmalıdır. Ğazzâlî burada, ilme kabiliyeti olsa da bir kimsenin ehil bir âlim olmaksızın tek başına ilim sahibi olmasının beşerî gücün haricinde olduğunu; bu mümkün olsa bile uzun zaman gerektireceğini ifade eder. Geriye zeki, ilme yetenekli ve nefslerini de tezkiye etmiş sınırlı bir kesim kalmaktadır. Ğazzâlî bu özellikteki kimselere mutluluğu elde etmek için, –o dönemin âlimlerinin genelinde olan- taklit

⁸⁶ Ğazzâlî’nin burada ifade ettiği kişinin temel ihtiyaçlarının, Maslow’un *İhtiyaçlar Hiyerarşisi*’nin temelinde yer alan ihtiyaçlarla örtüşmesi dikkat çekicidir.

⁸⁷ Ğazzâlî, *Mizân*, s. 49.

hastalığından uzak bir âlimin tedrisine girmeyi ve hakikî ilimleri öğrenmekle meşgul olmayı tavsiye eder. Ancak burada ameli de ihmal etmez ve bu gençlerin, hem ilim hem de amel ile mutluluğu elde edebileceklerini söyler.⁸⁸ Dolayısıyla Ğazzâlî, mutluluğa (*sa'âdet*) ilim sahibi olmak ve reziletlerden uzaklaşıp faziletleri elde edecek şekilde eylemekle erişileceğini söyler. Ona göre kimin amele kimin ilme yönelmesi gerektiği, kişilerin kendilerine has durumlarına bağlıdır.⁸⁹

Ğazzâlî'nin düşüncesinde mutluluğun hangi yönleriyle ele alındığı, gerçek mutluluğun ne olduğu ve nasıl elde edileceği ortaya konduğuna göre, mutluluğun insanın kemâli ile ilişkisine geçilebilir. Ğazzâlî özellikle erken dönem eserlerinde *kemâli*, mutluluk olarak tercüme edilen *sa'âdet* kelimesi ile beraber kullanarak “bir şeyi mutluluğu [*sa'âdet*] ve *kemâli*”⁹⁰ şeklinde ifade eder. Mutluluk [*sa'âdet*] burada, bir şeyin varoluş gâyesini gerçekleştirme anlamına gelir. Bir varlığın kemâlinin aynı zamanda onun mutluluğu olması, Meşşâî felsefede de izini sürebildiğimiz bir düşüncedir.

Sa'âdet, “bir şeyin, kendisi için mümkün olan bütün yetkinlik niteliklerini elde etmesi”dir.⁹¹ İslâm filozofları da mutluluk için genellikle *es-sa'âde* ifadesini kullanmakta; bununla birlikte bahse konu ettikleri mutluluğun, “mutluluk zannedilen şeyler” dedikleri *yanlış* mutluluk anlayışlarından ayırmak için, en yüce mutluluk anlamına gelen *es-sa'âdetü'l-kuşvâ*, *es-sa'âdetü'l-uzmâ*, *es-sa'âdetü'l-ulyâ* gibi nitelermeler kullanmayı tercih etmektedir. Bunun yanında en yüksek iyi [*el-hayru'l-lâ*], nihâî yetkinlik [*el-kemâlu'l-aqşâ*] ve en son gâye [*el-gâyetü'l-kuşvâ*] nitelermeleri de en yüce ve gerçek mutluluk anlamında kullanılan nitelermelerdir.⁹² Ğazzâlî de eserlerinde bu nitelermelerin çoğunu kullanır.⁹³

Kemâl ile mutluluğun ilişkilendirilmesi, Aristoteles düşüncesine dayanır. Aristoteles, bir gâye için değil kendisi için istenen tek şeyin mutluluk olduğunu ifade ederek, mutluluğu ahlâkın gâyesi olarak görür. Ona göre insan yetkinleştirilebilirdir ve

⁸⁸ Ğazzâlî, *Mizân*, s. 50-51.

⁸⁹ Söz konusu iki yolun ayrıntılı tahlili için bkz. 2.2. *İNSANIN KEMÂLE ULAŞMASININ YOLLARI*

⁹⁰ Ğazzâlî, *Mizân*, s. 40.

⁹¹ Seyfüddin Ali b. Muhammed el-Âmidî, “saâdet”, *Mantık, Felsefe ve Kelâm Terimleri Sözlüğü* [*el-Mübîn fi şerhi me'ânî elfâzi'l-hukemâi ve'l-mütekellimîn*], çev. Bilal Taşkın & Osman Nuri Demir, İstanbul: İz Yayıncılık, 2016, s. 118.

⁹² Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, s. 17-18.

⁹³ Ğazzâlî *Mizân*'da ahiret saâdetinin mahiyetini açıklarken “en nihâî mutluluk” anlamına gelen *es-sa'âdetü'l-kuşvâ* ifadesini (Bkz. *Mizân*, s. 108.); *Tehâfüt*'te en son yetkinliğin yalnızca Allah'a ait olduğunu anlatırken *el-kemâlu'l-aqşâ* ifadesini kullanır (Bkz. *Tehâfüt*, s. 150.).

o bunu *eudaimonia* ile ifade eder. *Eudaimonia*, insanın iyiliği ve mutluluğudur.⁹⁴ Bu kavram, hem maddî hem de manevî koşullar bakımından hâli vakti yerinde olmayı veya iyi durumda bulunmayı ifade eder.⁹⁵

Eudaimonia ifadesini *saâdet* ile karşılayan⁹⁶ Fârâbî düşüncesinde de insanın nihaî gâyesi mutluluktur. Ancak o, Aristoteles'ten farklı olarak mutluluğu, dünya ve ahiret mutluluğu şeklinde ikiye ayırır: İlk yetkinlik [*el-kemâlu'l-evvel*], dünyada iken bütün erdemli fiilleri bilfiil yerine getirmektir. Son yetkinlik [*el-kemâlu'l-'âhir*] ise, bu dünyada değil, bu dünyadaki ilk yetkinliği elde ettikten sonra ahiret hayatında olacaktır.⁹⁷ Onun *Tahsîlu's-saâde*'deki ifadesine göre bir yetkinlik olarak mutluluk, insanın varoluşunun sebebidir. Çünkü her varlık en son yetkinliğe ulaşmak için yaratılmıştır ve her varlık, kendine özgü yetkinliğe ulaşabilecek durumdadır. Bu yetkinlikten insana özgü olana “en yüce mutluluk” denir.⁹⁸

“Aristoteles ve Fârâbî, ‘mutluluğun insanoğlunun nihai gâyesi’ olduğunu temellendirmek için ‘kendine yeterlik argümanı’ni kurmaktadır.”⁹⁹ Buna göre âlemde her şeyin bir gâyesi vardır. İnsanoğlunun nihaî gâyesi mutluluktur. Çünkü mutluluk “kendine yeter” bir şeydir (kendine yeterlik argümanı). Her şeyin, kendi gâyesi olan “karakteristik işi”ni [*ergon*] yapması, o şeyin mutluluğudur (ergon argümanı). İnsanın karakteristik işi de, akla uygun hayat sürmesidir.¹⁰⁰

Mutluluk konusunda genel olarak Fârâbî’yi takip ediyor görünen İbn Sînâ’ya göre de en yüce mutluluk, tam olarak ahirette gerçekleşecek olan yetkinleşmiş natık nefsin mutluluğudur.¹⁰¹ Ona göre mutluluk dışındaki hiçbir şey, kendi zatı için istenen şeyler değildir. Mutluluk ise zatı için istenir.¹⁰² Her var olanın en son amacı, kendi

⁹⁴ John Passmore, *The Perfectibility of Man*, 3. b., Indianapolis: Liberty Fund, 2000, s. 9. Aristoteles'te insanın yetkinliği fikrinin ayrıntısı ve bu düşüncenin Plato ile irtibatı için bkz. Passmore, a.g.e., s. 58-65.

⁹⁵ Francis E. Peters, “eudaimonía”, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. & haz. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004, s. 121.

⁹⁶ Bircan, İslâm felsefesindeki mutluluk öğretisinin, Kur’ân’ın mutluluk görüşüne daha yakın olduğunu ve İslâm filozoflarının *es-saâdesi* ile Yunan filozoflarının *eudaimoniasının* birbirine karıştırılmaması gerektiğini söyler (Bkz. Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, s. 489.). Bu düşüncede Yunan filozoflarının mutluluk görüşünde öte dünyadaki mutluluğun dikkate alınmadığı fikri vardır. Burada ise *es-saâde* ile karşılanan *eudaimonia* ifadesi, Aristoteles’in kullandığı anlamla “insanlar için nihâî pratik iyi” (Bkz. Peters, “eudaimonía”, a.g.e., s. 122) anlamına gelir.

⁹⁷ Özturan, a.g.e., s. 52.

⁹⁸ Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, s. 71.

⁹⁹ Özturan, a.g.e., s. 48.

¹⁰⁰ Özturan, a.g.e., s. 49, 56.

¹⁰¹ Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, s. 89.

¹⁰² İbn-i Sîna, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, s. 27.

türüne ait kemâle ermektir. Bu düzeyden aşağı düşmek, o şeyin kendisinden aşağıdakilere nisbetle kemâl sayılsa da, gerçekte onun için bir eksiklikdir.¹⁰³

Yukarıda muhtasar şekilde ifade edildiği üzere Fârâbî ve İbn Sînâ düşüncesinde mutluluk, insana özgü nâtık nefsin mutluluğu olarak ele alınır ve bu mutluluğun, öte dünyada erişilecek bir mutluluk olduğu söylenir. “Zira yetkinleşme, nefis bedenden ayrılıncaya kadar devam eden bir süreçtir. Dolayısıyla en son yetkinlik de ancak ölümden sonra gerçekleşecektir.”¹⁰⁴

Ğazzâlî de Meşşâî felsefeye paralel şekilde, her şeyin mutluluğunun o şeyin kendisi için yaratıldığı şeyi temin etmekte olduğunu söyler.¹⁰⁵ Söz gelimi şehvet kuvveti arzusuna kavuştuğunda yahut öfke kuvveti düşmanından intikam aldığı anda bundan lezzet alır ve bu onun mutluluğu olmuş olur. *Kimyâ*'da “kalbin lezzeti” olarak ifade ettiği düşünme kuvvetinin lezzeti ise işlerin hakikatini idrâk etmektedir. Kalbin bir diğer ifadeyle düşünme kuvvetinin lezzeti, yalnızca insana mahsustur. Şehvet ve öfkeyi insanla ortak özellik olarak paylaşan hayvanların bu lezzete ulaşmaları mümkün değildir.¹⁰⁶ Allah'ı bilmekten daha üstün bir marifet olmayacağına göre kalbin kendisini bilmek için yaratıldığı şey, bir diğer ifadeyle onun mutluluğu, *ma'rifetullâha* erişmektir.¹⁰⁷

Kişinin kalbinin bu lezzeti alması, irade ve kudretini nasıl kullandığıyla ilgilidir. Bunu anlaşılır kılmak için Ğazzâlî insanın âzâlarından örnekler verir. Söz gelimi görmek için yaratılan göz, kusursuz bir şekilde nesnelere olduğu gibi görülmesini sağladığında sağlıklı sayılır ve yaratılış gâyesini yerine getirmiş olur. Bunun gibi kalbin sağlığı da, varlık gâyesini yerine getirmesiyledir. Meselenin iradeyle ilişkisi, kişinin, hiçbir şeyi *ma'rifetullâhtan* çok sevmeme iradesi göstermesindedir. Çünkü besinlerin beden için gıdası olması gibi, kalbin gıdası da *ma'rifetullâhtır*. Meselenin kudretle ilişkisi ise, Allah'ın emirlerine itaat etmenin kalbi zorlamamasıdır. Öyle ki kalp, yaratılışının bir gereği olarak Allah'ın emirlerine zorlanmadan uymalı ve bu sayede sükûn bulmalıdır.¹⁰⁸

¹⁰³ İbn-i Sîna, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, s. 33.

¹⁰⁴ Bircan, *İslam Ahlak Felsefesine Giriş*, s. 117.

¹⁰⁵ Ğazzâlî, *Kimyâ*, C. I, s. 54.

¹⁰⁶ Ğazzâlî, *Kimyâ*, C. I, s. 53.

¹⁰⁷ Ğazzâlî, *Kimyâ*, C. I, s. 54, 74. İlim ve amel, insanın Allah'a yaklaşmasını sağlayarak onun ebedî mutluluğuna vesile olması meselesinin bir diğer açıklaması için bkz. Ğazzâlî, *İhyâ*, C. I, s. 47-48.

¹⁰⁸ Ğazzâlî, *Kimyâ*, C. II, s. 475.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Ğazzâlî düşüncesindeki mutluluk-kemâl ilişkisinde, onun düşünce serüvenine paralel bazı değişiklikler söz konusudur. Ğazzâlî, insanın kemâlinin aynı zamanda onun nihâî mutluluğu olduğu düşüncesini entelektüel krizi öncesinde kaleme aldığı *Mizân*'da işler. Yukarıda muhtasar şekilde ifade ettiğimiz gibi bu düşünce, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşâî filozofların eserlerinde de geçmektedir.¹⁰⁹ Ğazzâlî'nin Bağdat'tan ayrıldıktan sonra kaleme aldığı *İhyâ ve Kimyâ* gibi eserlerinde ise bu düşüncenin, “insanın kemâlinin ma‘rifetullâha erişmek ile mümkün olduğu” fikrine evrildiği görülür. Kanaatimizce Ğazzâlî'nin kemâl düşüncesini, nihâî mutluluk fikrinden onun bir adım ötesi olan ma‘rifetullâha taşımış olması, onun tasavvufla hemhâl olmasının bir sonucu olarak görülebilir. Dolayısıyla Ğazzâlî, kemâlin aynı zamanda kişinin mutluluğu olduğu düşüncesini benimsemekle birlikte, bu düşüncüyü ma‘rifetullâha taşıyarak, mutluluk-kemâl ilişkisine yeni bir boyut kazandırdığı söylenebilir.¹¹⁰

Kanaatimizce Ğazzâlî'nin kemâl düşüncesinin merkez eseri *İhyâ*'dır. Ğazzâlî'nin bu eserde ortaya koyduğu mükâşefe ilmi-muâmele ilmi tasnifi, insanın kemâlinin belli bir süreç dahilinde açıklanmasını ifade etmektedir. Ğazzâlî'nin Meşşâî filozofların izinde başladığı kemâl düşüncesi, *İhyâ*'da özgün haline kavuşmakta ve insanın kemâlinin, düşünme kuvvetini gereğince kullanılmasının ötesinde, ma‘rifetullâha erişmekle mümkün olduğu ortaya konmaktadır. Halbuki Ğazzâlî'nin ahlâk teorisinin merkezine *İhyâ*'yı değil, *Mizân*'ı koyan çalışmalar, Ğazzâlî'nin kemâl düşüncesindeki evrimi takip edememiş ve onun mutluluk düşüncesini, Aristoteles düşüncesi ve dünyevî-uhrevî mutluluk bağlamında Fârâbî düşüncesindeki mutluluk fikri ile sınırlandırmıştır.¹¹¹

¹⁰⁹ Bkz. Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, s. 269-284, 311-325; Hasan Hüseyin Bircan, “Ahlâk: Mutluluk ve Erdem”, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. Cüneyt Kaya, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, s. 672-676.

¹¹⁰ el-Attas'ın İslâm filozoflarının “kendinde bir gâye” olarak açıkladıkları mutlulukla ilgili Ğazzâlî düşüncesinden izler taşıyan değerlendirmesi kayda değerdir: “Mutluluk [*sa‘âdet*] kendinde bir gaye değildir. Bu dünyadaki en yüce iyi, Allah aşkıdır. Yaşamdaki mutluluğun sürekliliği, insandaki fizikî yapıya, hayvanî nefse ve insanın bedenine isnat edilemeyeceği gibi; zihni bir duruma, geçici hallere maruz kalan bir duyguya ya da hazzâ ve eğlenceye de isnat edilemez. Mutluluk, nihâî Hakikatın kesinliğiyle [*yakîn*], insandaki sürekliliği ifade eden ve insanın manevî biliş organı olan *kalp* vasıtasıyla idrâk edilen şey için tabii olanı bilme durumunun sürekli bir halidir. Mutluluk huzur, emniyet ve kalbin imtihanıdır. Mutluluk bilmektir [*ma‘rifet*] ve marifet ise hakikî *imândır*.” Bkz. Seyyid Muhammed Nakib el-Attas, *İslâm Metafizikine Prolegomena*, çev. İlker Kömbe, İstanbul: Küre Yayınları, 2016, s. 41.

¹¹¹ Macid Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004, s. 268, 277-283.

1.5. HAKİKÎ KEMÂL - VEHMÎ KEMÂL

Ġazzâlî'nin hakikî kemâl-vehmî kemâl ayrımı, kemâl meselesini derinleştiren tasniflerinden biridir. Bu tasnif, insanların kemâl zannettikleri durumlarla gerçek kemâlin ayrımını berraklaştırmanın yanında, insan psikolojisine dair kayda değer tahliller sunar. Ġazzâlî *Kitabu zemmi'l-kibr ve'l-ucb*'da kemâl sıfatlarını dinî ve dünyevî olmak üzere ikiye ayırır: Dinî kemâl, ilim ve ameldedir. Dünyevî kemâl ise, soyluluk, güzellik, kuvvetlilik, servet, yandaşlarının çokluğundadır.¹¹² Ona göre asıl [*hakikî*] kemâl ilim ve ameldedir; ölüm ile yok olacak diğer şeylerde ise vehmî kemâl söz konusudur.¹¹³ Dolayısıyla hakikî kemâlin ölçütü, o kemâlin ölümle yok olmamasıdır.

Hakikî kemâl-vehmî kemâl ayrımının açıklaması, büyük ölçüde *Kitabu zemmi'l-câh ve'r-riyâ*'da geçer. Ġazzâlî burada insanın kemâl iştiyaki ile makam sevgisi arasında, insanın rububiyet vasfı üzerinden dikkate şayan bir bağlantı kurar. Ona göre kalbin dört vafâ meyli vardır. Bunlar yemek yemek ve cinsel ilişkide bulunmak gibi hayvanî vasıf; öldürmek, dövmek ve eziyet etmek gibi yırtıcılık vasfı; hileyle aldatmak, kurnazlık yapmak ve kışkırtmak gibi şeytanî vasıf ve kibirlenmek, büyüklenmek, üstünlük taslamak ve yüksek makamda olma isteği gibi rubûbiyyet vasfıdır. Ġazzâlî'ye göre kalp, kendisinde emri rabbani bulunduğu için yaratılışı gereği rubûbiyyeti sever. Rubûbiyyetin manası ise, kemâlde tekleşmek [*tevaḥḥud bi'l-kemâl*] ve bağımsız olma yoluyla varlıkta tekleşmektir [*et-teferrüd bi'l-vücûd 'alâ sebîli'l-istiklâl*]. Kemâl de ilahî sıfatlardan [*nu'ûtu'l-ilâhiyye*] biri olduğu için insan yaratılışı gereği onu sevmektedir ki kemâl, varlıkta tekleşmektir [*teferrüd bi'l-vücûd*].¹¹⁴

Yukarıdaki açıklama, insandaki rubûbiyyet vasfının tezâhürünün nasıl olacağını düşündürmektedir. Ġazzâlî'ye göre her insan, tabiatı gereği rubûbiyyeti, bir diğer deyişle varlıkta tekleşmeyi arzu eder. Hatta burada bir şeyhin dediği, “Her insanın içinde Firavun’un ‘Ben sizin en yüce Rabbinizim!’ sözü vardır; fakat bunu açığa vurmaya güç yetiremez.” sözünü kaydederek, bu sözün haklı olduğunu söyler. Çünkü kulluk, nefsi kahreder. Yaratılışı gereği kişiye sevimli gelen, rubûbiyyettir. Fakat nefis, kemâlin en nihâi halini [*münteha'l-kemâl*] –bir diğer ifadeyle Allah’ın kemâlini- idrâkten aciz

¹¹² Ġazzâlî, *İhyâ*, C. VI, s. 503.

¹¹³ Ġazzâlî, *İhyâ*, C. VI, s. 546-547.

¹¹⁴ Ġazzâlî, *İhyâ*, C. VI, s. 280.

olduğu için kemâl talebini devam ettirir.¹¹⁵ Ğazzâlî bu noktada insanın kemâl iştiyaki ile yüksek mevki [*câh*] arzusu arasındaki irtibatı kurar. Buna göre varlıkta tekleşmek anlamına gelen kemâl, mevcut olan şeylerin varlığı kendisinden olmaktır ki bu, diğer tüm varlıklara hükmetmenin [*istîlâ*] ötesindedir. İşte Ğazzâlî de, insan için varlıkta tekleşmek yani diğer varlıkların varlığı kendisinden olmanın imkânı olmadığı için, insandaki kemâl isteğinin onda diğer varlıklara hükmetme isteği olarak tezâhür ettiği fikrindedir. Ona göre “yüksek mevki arzusunun anlamı, kalpleri kendisine bağlama isteğidir. Kalplerin kendisine bağlandığı kimse, kudret ve hüküm sahibidir ki kudret ve *istîlâ* ‘ kemâldir ve rubûbiyet vasıflarındandır.”¹¹⁶

Bir şeyi hükmü altına almak, ona etki etmek ve onu isteğine göre değiştirmek anlamına gelir. İnsan da varolan herşeyi hükmü altına almak ister. Varlıklar iki kısımdır: *Birincisi*, Allah’ın zâtı ve sıfatları gibi kendinde değişiklik kabul etmeyendir. *İkincisi* ise, kendinde değişikliği kabul edenlerdir. Bunlar da kendi içinde ikiye ayrılır. İlk grupta felekler, yıldızlar, melekler, cinler, şeytanlar, dağlar, denizler ve dağlarla denizlerin altındakiler gibi insan gücünün değiştirmeye güç yetiremeyeceği değişiklikleri kabul eden varlıklar yer alır. İkinci grupta ise madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanların kalbi gibi, insanın değiştirmeye gücü yettiği değişiklikleri kabul eden varlıklar bulunur.¹¹⁷ Ğazzâlî bu ayımla meseleyi berraklaştırdıktan sonra insanın hükmetmesinin anlamını, değiştirmeye gücünün yettiği varlıklar üzerinde tasarrufta bulunmak, değiştirmeye gücünün yetmediği varlıkların sınırlarına ise ilim ile vâkıf olmak olarak değerlendirir. Ğazzâlî’nin vehmî kemâl-hakikî kemâl ayırımı da bu değerlendirme üzerine kuruludur.

Ğazzâlî’ye göre kalplerin istediği kemâl, ilim ve kudrette kemâldir. Bunda sayılamayacak kadar çok ve farklı dereceler vardır. Her insanın mutluluğu [*surûr*] ve o kemâlden aldığı lezzet [*lezzetuhû*], kemâlden idrâk ettiği kadarıdır.¹¹⁸ Bu, aynı zamanda insanın kemâlinin tezâhüründeki biricikliğe de işaret eder.

İnsan, değiştirmeye gücünün yetmediği varlıkların sınırlarına ilim ile vakıf olarak kemâl elde ederken, değiştirmeye gücünün yettiği varlıklar üzerindeki tasarrufu

¹¹⁵ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. VI, s. 280.

¹¹⁶ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. VI, s. 284.

¹¹⁷ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. VI, s. 282.

¹¹⁸ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. VI, s. 284.

kudretteki kemâli ile mümkün olur. Ğazzâlî'nin hakikî kemâl ifadesi, ilim ile elde edilen kemâle; vehmî kemâl ifadesi ise kudret ile elde edilen kemâle işaret eder.

İnsanın ilimde kemâl sahibi olmasının ne anlama geldiğini tahlil edebilmek için Ğazzâlî'nin Allah'ın ilminin kemâlini nasıl ifadelendirdiğine dikkat etmek gerekmektedir. Ona göre Allah'ın ilminin kemâlinin üç yönü vardır: *Birincisi*, miktar yönüdür. Allah'ın ilmi, tüm malûmâtı kuşatacak genişliktedir. *İkincisi*, bilinenin ne olduğu yönüdür. Allah'ın ilmi, bilinenin tüm yönlerinin olduğu gibi açık ve net şekilde inkişafıdır. *Üçüncüsü*, kalıcılık yönüdür. Allah'ın ilmi, ezeli ve ebedidir; onun değişmesi tasavvur edilemez. İnsan, malûmâta ilişkin ilminde bu özelliklere yaklaştığı ölçüde Allah'a yaklaşır.¹¹⁹ Ğazzâlî burada malûmatı değişenler [*müteğayyirât*] ve değişmeyenler [*ezeliyyât*] olmak üzere ikiye ayırır. En özlü ifadesiyle mükâşefe ilmi dışında kalan dinî yahut dünyevî her türlü bilgi “değişenler [*müteğayyirât*]”, mükâşefe ilmi dahilindeki bilgiler ise “değişmeyenlerdir [*ezeliyyât*]”. Hakikî kemâl de kişiyi Allah'a yaklaştıran bu bilgileri bilmektedir.¹²⁰

Ğazzâlî'nin ilimde kemâl sahibi olmayı hakikî kemâl olarak ifadelendirmesi, kudretteki kemâlden farklı olarak ilimdeki kemâlin, kişi öldükten sonra da onunla kalmasıyla ilişkilidir. Ğazzâlî'ye göre insanların çoğu ölümle birlikte yok olacak şeyleri kemâl sanma cehaletindedir. Onlar, insanlara hükmetmek, bolca zenginlik elde etmek ve yüksek mevki sahibi olarak hürmet görmeyi kemâl zannederek bunları sever. Bunları sevdikleri için de onları elde etme talebinde olarak onlarla meşgul olur ve sonuçta perişan hale düşerler [*helâk*]. Halbuki bunların hepsi vehmî kemâldir; hakikî kemâl ise Allah'a yakınlık elde etmekle mümkün olur. Ğazzâlî bu noktada hakikî kemâle ilimden başka “hürriyet”i de ekler. İfadesine göre hürriyet, şehvetin esaretinden ve dünya sıkıntılarından kurtularak şehvet ve öfkenin etki edemediği meleklerle benzemektir.¹²¹ Kanaatimizce Ğazzâlî'nin buradaki hürriyet tanımı, Allah'a kul olup onun dışındaki her şeyin esaretinden müstağni olmayı ifade eder.

Meseleye hürriyeti dahil etmek, konuyu daha da derinleştirmektedir. Yukarıda ifade edildiği gibi çoğu kimse öfke ve şehvetlerine uyararak onlardan etkilenir ve nefslerinde değişiklik meydana gelir. Hâlbuki mutlak kemâl sahibi olan Allah'ın ne zât ne de sıfatlarında değişiklik söz konusu olamaz. Dolayısıyla kişi Allah'a benzemeye

¹¹⁹ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. VI, s. 286.

¹²⁰ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. VI, s. 287-288.

¹²¹ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. VI, s. 289-290.

çalışarak kemâle yaklaşacaksa, onun da değişimden uzak olmaya gayret etmesi gerekir. Ğazzâlî, bu şekilde etki ve değişimden uzak olma halini “hürriyette kemâl” olarak ifadelendirir. Dolayısıyla *Kitâbu zemmi'l-câh ve'r-riyâ*’daki tahlile göre kemâl üç şeydedir: ilmin kemâli [*kemâlu'l-ilm*], kudretin kemâli [*kemâlu'l-kudret*] ve hürriyetin kemâli [*kemâlu'l-hurriyet*]. Hürriyetin kemâli, şehvetlere kulluk etmeyi ve dünyevî sebepleri istememektir. Kudretin kemâli kul için, ilmin kemâli ve hürriyetin kemâlini elde etmenin aracıdır; çünkü kudretin kemâli, ilim ve hürriyetin kemâlinin ebedîliğinden farklı olarak ölümle birlikte varlığını yitirir. Hâlbuki ilim ve hürriyetin kemâli, ölümden sonra da kişide bir kemâl olarak kalarak onun Allah’a yakınlığına vesile olur.¹²²

Ğazzâlî yukarıdaki açıklamanın devamında, bu metafizik meseleyi pratik alana getirerek halk içinde kemâli yanlış yerde arayanların durumunu, ahireti satıp dünyayı alan kimseler olarak ifadelendirir. Çünkü bu kimseler, ebedî olarak onlarla olacak olan ilim ve hürriyet kemâlinden uzaklaşıp, kudretin kemâlini yüksek makam ve servette ararlar. Hâlbuki mal ve mevki ile kudretin kemâli, asıl kemâl olmayıp vehmi bir kemâldir [*kemâlun zanniyyun*].¹²³

1.6. MUTLAK KEMÂL - İZÂFÎ KEMÂL

Ğazzâlî düşüncesinde insanın kemâli mutlak, değişmez ve kusursuz bir kemâl anlayışını ifade etmez. Bu bağlamda onun yalnızca Allah’a izâfe ettiği mutlak kemâl ile insan için kullandığı izâfî kemâl arasındaki farkın gerek ontolojik gerekse niteliksel boyutunu ortaya koymak gerekir.

Ğazzâlî’ye göre varlığın kemâli iki özellik ile ilgilidir. *Birincisi* o varlığın ezeli ve ebedî olmasıdır. Çünkü bir başlangıcı yahut sonu olan her varlık noksanıdır. *İkinci* özellik ise, tüm varlıkların o varlığın varlığından *sudûr*¹²⁴ etmiş olmasıdır. Öyle ki tüm varlıklar kendi nefsinde kâmil olan bu varlıktan meydana gelir.¹²⁵ Bu ifadeye göre mutlak anlamda kemâl sahibi yalnızca Allah’tır.

Ğazzâlî Allah’ın sıfatlarından olan rubûbiyyetin manasını açıklarken, rubûbiyyetin anlamının kemâlde tekleşmek [*tevaḥḥud bi'l-kemâl*] olduğunu, kemâlin de varlıkta tekleşmek [*teferrüd bi'l-vücûd*] anlamına geldiğini ifade eder. Çünkü varlıkta

¹²² Ğazzâlî, *İhyâ*, C. VI, s. 290-291.

¹²³ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. VI, s. 292.

¹²⁴ Ğazzâlî burada *yesduru* fiilini kullanmaktadır.

¹²⁵ Ebû Hâmid el-Ğazzâlî, *el-Maḫşâdu'l-esnâ fi şerḥi'l-esmâi'l-ḥusnâ*, haz. Ahmed Kabânî, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, t.y., s. 82.

ortaklık, kaçınılmaz olarak eksikliklerdir. Burada güneşi örnek veren Ğazzâlî, güneşin kemâlinin onun tek olmasından kaynaklandığını; eğer bir güneş daha olsa, gerçekte onun eksik olacağını ifade eder. Dolayısıyla varlıkta tek olan Allah'tır. Varlıkta O'na eş olan yoktur. Çünkü beraberlikte, rütbede eşit olmak vardır ve rütbede eşitlik, kemâlde eksiklik anlamına gelir. Hâlbuki kemâl, rütbede kendisine denk olmayandır.¹²⁶ Ğazzâlî eksik olanın varlığının mükemmelin varlığı için gerekli olduğunu ve biri olmazsa, diğersinin olmayacağını kabul eder.¹²⁷ Çünkü biz, daha mükemmel olanı daha az mükemmel olan şey vasıtasıyla tanırız.¹²⁸

Ğazzâlî eserlerinde Allah'ın kemâlini ifade etmek için, bağlama göre O'nun kemâlinin farklı yönlerine vurgu yapan birbirinden farklı tamlamalar kullanır. Bu kullanımlarla ilgili olarak kaydedilmesi gereken husus, yukarıda da belirtildiği gibi Ğazzâlî düşüncesinde mutlak anlamda kemâlin ancak Allah'a ait olduğu, ancak kemâlin insanlar için de mümkün olduğudur.

el-Mağşâdu'l-'esnâ'da varlıkları kâmil ve nâkıs olarak ikiye ayıran Ğazzâlî, kemâlin farklı dereceleri olduğunu, fakat en son derecesinin yalnızca mutlak kemâl sahibi olan Allah'a ait olduğunu ifade eder. Burada O'nun kemâli için *el-kemâlu'l-muṭlaḳ* ifadesini kullanır. Nâkıs varlıkların kemâlinin ise farklı dereceleri vardır ve onlar için ancak *izâfi kemâl* söz konusudur.¹²⁹ Dolayısıyla Allah'ın kemâli ile insanın kemâli arasındaki en temel farklılık, Allah'ın kemâlinin mutlak ve en nihâî noktada olması; insanın kemâlinin ise belli şartlarla kayıtlı izâfi bir durum olup, farklı derecelerinin olmasıdır.

Mîzân'da Allah'ın kemâli için *el-kemâlu'l-ettemm* ifadesi kullanılır.¹³⁰ Bu ifade de kemâlin Allah'a mahsus olmadığını; ancak kusursuz kemâlin yalnızca O'na mahsus olduğunu gösterir. *Tehâfüt*'te ise bağlam olarak meleklerin konumundan bahsedildiği için Allah'ın kemâlinin en yüce noktada olduğunu ifade etmek üzere *el-kemâlu'l-aksâ* tamlaması kullanılır:

(...) En son yetkinlik [*el-kemâlu'l-akṣâ*] üzere bâkî olmak, yüce Allah'a özgüdür. Allah'a yakın olan melekler için mümkün olan

¹²⁶ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. VI, s. 280-281.

¹²⁷ Eric Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde 'İlahi Adalet' (Teodise) Sorunu*, çev. Metin Özdemir, Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2001, s. 74.

¹²⁸ Ormsby, a.g.e., s. 87.

¹²⁹ Ğazzâlî, *el-Mağşâdu'l-'esnâ*, s. 28. Mutlak kemâlin yalnızca Allah'a ait olduğu meselesinin ayrıntıları için ayrıca bkz. *el-Mağşâdu'l-'esnâ*, s. 87-88.

¹³⁰ Ğazzâlî, *Mîzân*, s. 102.

yetkinlik ise, bilfiil onlarla birlikte bulunmaktadır; çünkü onlarda kuvve halinde olan bir şey yoktur ki fiil alanına çıksın. O halde onların yetkinliği yüce Allah'tan başkasına nispetle en üst düzeydedir.¹³¹

Bu ifade, varlıklar içinde kemâl mertebesi Allah'a en yakın varlıkların melekler olduğuna işaret eder. Ontolojik olarak varlıklar içinde kemâl derecesi Allah'a en yakın melekler olsa da, insanın bedenî meşguliyetlerinden mümkün olduğunca uzaklaşarak niteliksel anlamda meleklerin kemâlinden üstün bir kemâle erişmesi mümkündür. Zira Ğazzâlî, insanın şehvet ve öfkesine boyun eğdiğinde hayvanların aşağısına düştüğünü, kendi kemâline erişip Allah'a yakınlık kazandığında ise meleklerden üstün olduğunu söyler.¹³²

İhyâ'da ise Allah'ın kemâli, *ekmelü'l-kemâl* terkihi ile ifade edilir. Ğazzâlî'nin buradaki ifadesine göre kemâlin en üst ifadesi, başkasının varlığı kendinden olmaktır.¹³³ Dolayısıyla tüm varlıkların varlığı kendisinden olan Allah'ın kemâli, *ekmelü'l-kemâl*dir.

Ğazzâlî, her varlığın kendi kemâlini sevmesi ve bundan lezzet alması (haz) bağlamında da Allah'ın kemâli ile diğer varlıkların kemâlini birbirinden ayırır: Allah'ın sahip olduğu kemâl her tür kemâlin üstünde, O'nun kendi kemâlini sevmesi ve âşık olması her tür sevginin üstünde, O'nun bundan aldığı lezzet her türlü lezzetin üstündedir. Diğer varlıkların kendi kemâllerinden aldığı lezzetin O'nunkisi ile benzerliği yoktur.¹³⁴ Dolayısıyla tüm varlıklar kendi kemâline iştihak duyduğu gibi, Allah da kendi kemâlini sever. Ancak bu sevginin diğer varlıkların sevgisi ile karşılaştırılması mümkün değildir. Üstelik Ğazzâlî, Allah'ın kemâlini kendisinden başkasının hakkıyla bilebilmesinin mümkün olmadığını söyler.¹³⁵ Dolayısıyla Allah'ın kemâlini diğer varlıkların kemâline benzeterek anlamaya çalışmak, her ne kadar beşerî aklın Allah'ın kemâlini anlamasının tek yolu gibi görünse de, O'nun hakkıyla ancak Kendisi tarafından idrâk edilebileceğinin farkında olmak gerekir.

Allah'ın mutlak kemâli ile insanın izafî kemâli arasında gerek ontolojik gerekse nitelik açısından bir karşılaştırma yapmak anlamlı olmasa da, insanın, Allah'ın kemâline benzeyebilmesinin imkânı soruşturulabilir. Ğazzâlî bu meseleyi, Allah'ın güzel isimleri bağlamında ele alır ve bu isimleri, kullarının O'nun ahlâkıyla

¹³¹ Ğazzâlî, *Tehâfüt*, s. 150.

¹³² Ğazzâlî, *Mîzân*, s. 102; *Me'âric*, s. 100; *Fedâ'ih*, s. 200-201.

¹³³ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. VI, s. 281.

¹³⁴ Ğazzâlî, *Tehâfüt*, s. 95.

¹³⁵ Ğazzâlî, *Kimyâ*, C. I, s. 23.

ahlâklanması şeklinde açıklar. Hatta *el-Mağşâdu'l-'esnâ*'da, kulun kemâlinin nasıl mümkün olabileceğine dair bahsin ilgili bölümün başlığı “Kulun kemâl ve mutluluğunun [*kemâlu'l-'abd ve sa'âdetuhû*], Allah Teâlâ'nın ahlâkı ile ahlâklanmakta, mümkün olduğunca O'nun sıfat ve isimlerinin manalarına sahip olmakta yer aldığını açıklama hakkındadır”¹³⁶ şeklindedir. Ğazzâlî, bu bahiste *muğarrabûn* olarak ifade ettiği Allah'a yakın kulların, O'nun güzel isimlerinin anlamlarına yönelik üç nasiplerinin olduğunu ifade eder:

Birinci nasip, bu isimlerin anlamlarının mükâşefe ve müşâhede yoluyla bilinmesidir ki bu suretle onlar, bu isimlerin hakikatlerini yanlış anlamamanın mümkün olmadığı burhan yoluyla bilir ve Allah'ın sıfatları onlara açık seçik şekilde aşikâr olur. *İkinci* nasip, onlara mükâşefe yoluyla aşikâr olan *celâl* sıfatının büyüklüğünü idrâk ederek Allah'a yakınlık elde edebilmek için bu sığata erişme çabasına girmeleridir. Bunun için kişinin kalbini Allah'tan başka her şeyden boşaltması gerekir. *Üçüncü* nasip ise, Allah'ın sıfatlarından elde edilmesi mümkün olanları elde etmesi [*iktisâb*], onlarla ahlâklanması [*et-tehalluk bihâ*] ve nefsinin bu sıfatların güzellikleri ile süslemesidir. Kişi bu sayede Allah'a yakınlık elde ederek meleklerin yüce topluluğu olan *meleu'l-'a'lâ*'ya yoldaş olur.¹³⁷

Kişinin Allah'ın sıfatlarına benzemeye çalışarak O'nun ahlâkıyla ahlâklanması meselesinin şeriate aykırı olabilecek bir yönü de vardır. Bu sebeple Ğazzâlî, Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmak meselesini anlattığı bölümün sonuna bir açıklama kısmı ekleyerek, bu bahsin, kendisinin döneminde bulunan bazı tasavvuf erbabının yaptığı gibi *hulûl* yahut *ittihâd* meselesiyle karıştırılmaması gerektiğine dikkat çeker. Hatta burada, Ebû Ali el-Farmedî'den duyduğunu söylediği şu sözü kaydeder: “Doksan dokuz isim, sülûkta olan bir kul için birer sıfat olabilir. Fakat o, daha sülûktadır; ulaşmış [*vâsıl*] değildir.”¹³⁸ Buna göre Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmak bağlamında elde edilen sıfatlar, o sıfatı edinen tasavvuf yolundaki kimsenin mutlak anlamda sahip olduğu özellikler değildir.

Sonuç olarak Ğazzâlî düşüncesinde Allah'ın kemâli ile insanın kemâli, varlık açısından “mutlak kemâl” ve “izâfî kemâl” olarak ifadelendirilirken; sıfat açısından da “hakikî kemâl” ve “vehmî kemâl” olarak ifadelendirilir. Bu bağlamda Allah'ın

¹³⁶ Ğazzâlî, *el-Mağşâdu'l-'esnâ*, s. 26.

¹³⁷ Ğazzâlî, *el-Mağşâdu'l-'esnâ*, s. 26-27.

¹³⁸ Ğazzâlî, *el-Mağşâdu'l-'esnâ*, s. 120.

kemâlinin mutlak ve kusursuz bir kemâli ifade ettiği, bu kemâlde herhangi bir yetkinleşme sürecinin söz konusu olmadığı ve bu kemâlin mahiyetinin, yalnızca Kendisi tarafından bilinebilecek bir kemâl hali olduğu söylenebilir.

Bu noktada Ğazzâlî düşüncesinde Hz. Peygamber'in kemâlinin nasıl ele alındığına birkaç cümle ile değinmek yerinde olabilir. Ekberî gelenekte kemâl meselesi, genellikle Hz. Peygamber üzerinden işlenmekte ve *insân-ı kâmil* terkihi, Hz. Peygamber ile özdeşleştirilmektedir. Ğazzâlî'nin kemâl anlayışını incelendiğinde ise böyle bir kullanıma rastlanmaz. O, eserlerinde Hz. Peygamber'in kemâlinin ziyade Allah'ın kemâlinin boyutları üzerinde durur. Hz. Peygamber'in kemâli bağlamında ise, Hz. Peygamber'in, temel faziletler olan hikmet, şecaat, iffet ve adalette kemâl mertebesinde olduğunu, insanların da ahlâk olarak Hz. Peygamber'in sahip olduğu bu kemâl seviyesine yaklaştıkları ölçüde Allah'a yaklaşacaklarını bildirir.¹³⁹ Bu, Ğazzâlî'nin gerek *İhyâ*'nın farklı kitaplarında, gerekse ahlâkla ilgili diğer müstakil eserlerinde dile getirdiği bir husustur. Ancak o, Hz. Peygamber'in kemâli için, Allah'ın kemâlini ifade ederken olduğu gibi özel nitelemeler kullanmamaktadır.

2. İNSANIN KEMÂLİ

2.1. KEMÂLİN ÖN ŞARTI: KENDİNİ TANIMA

*İnsan*¹⁴⁰ bölümünde ahlâkı güzelleştirme bağlamında söz konusu edilen “ahlâkı güzelleştirmenin ilk basamağı olarak kişiyi tanıma” meselesinde, kişinin ahlâkını güzelleştirmesine rehberlik edecek şeyh konumundaki kimsenin kişiyi tanıyıp, ona has özelliklerine göre kişiyi yönlendirmesi söz konusu edilmişti. Ahlâkın güzelleştirilmesi, kişinin kemâlinin önemli bir parçası olmakla birlikte sürecin tamamını ifade etmemektedir. Çünkü ahlâk konusunda kişinin aşikâr etmediği, kendinde saklı kalan ve ancak derin muhâsebeler sonucu farkına varıp değiştirebileceği durumlar söz konusudur. Bu bağlamda kemâlin ön şartı olarak “kendini tanıma” meselesinde, kişinin başkaları tarafından fark edilmesi zor olan ahlâkî hastalıklarının farkına vararak bunlarla mücadele etmesi tahlil edilmektedir.

Ğazzâlî'ye göre insanı müştak olduğu kemâlinin uzaklaştırıcı, bedeniyle meşgul olması ve bu sebeple aklının hakikatleri idrâk etmekten uzaklaşmasıdır. İnsanın

¹³⁹ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 196-197.

¹⁴⁰ Bkz. 3.3.1. *Ahlâkı Güzelleştirmenin İlk Basamağı: Kişiyi Tanıma*

bu durumla nasıl baş edebileceği meselesinin çözümünde Ğazzâlî, öncelikle insanın kendisine odaklanır. Ona göre bu mücadelenin esası, insanın kendisini tanımaya dayanır. Çünkü, “nefsin ıslahı [*ıslâhu'n-nefs*], nefsi tanımakla [*ma'rifetu'n-nefs*] mümkün olabilir.”¹⁴¹ Üzerine giydiklerinden haberi olmayan kimsenin kıyafetlerinin kirli olduğunun farkına varmayıp onları temizlememesi gibi, nefsinin tanımayan kimse de onun eksik yönlerini bilmediği için onunla mücadele edemez.¹⁴² Dolayısıyla insanın öncelikle güçlü ve zayıf yönlerini bilmesi, buna göre mücadelesini şekillendirerek kendi kemâline ulaşmaya gayret sarfetmesi gerekir.

Kendini tanıma meselesi, Ğazzâlî'nin son dönem eserlerinden *Kimyâ*'nın en temel meselelerindedir. Kitabın ilk bölümü bu mesele üzerine tasnif edilmiştir. Burada tartışılan dört konu olan insanın kendi hakikatini bilmesi, Allah'ı tanınması, dünyanın hakikatini bilmesi ve ahiretin hakikatini bilmesi bahisleri, insanın kendisini tanımaya meselesine dayandırılır.¹⁴³ Ğazzâlî'ye göre kişinin Allah'ı tanınmasının anahtarı, kendisini tanımaya dayanır.¹⁴⁴ Ancak bu, kolay bir mesele değildir.¹⁴⁵

İnsanın kendisini tanımaya, onun Allah'ı tanınmasına kapı aralar. Söz gelimi insan bedenini tanımaya çalışan kimse, Allah'ın onu nasıl muazzam bir düzende yarattığı nazarıyla meseleye yaklaştığında, bu sistemin sınırlı bir kısmının bile düzenini sağlamaya gücü yetmeyen kendisinin aciziyet ve noksanlığını idrâk eder. Böylece kendisini tanımaya dair bir bilgi, onun için *ma'rifetullâha* açılan bir kapı olur.¹⁴⁶ Dolayısıyla insanın kendisini tanımaya, kişiyi yaratıcısının bilgisine yöneltmesi şekilde okumak gerekir.

İnsan kendisini nasıl tanıyabilir? Bu sorunun cevabı bağlamında Ğazzâlî, *İhyâ* ve *Kimyâ*'da, insanın kendisini tanımaya yönelik bazı yöntemler ortaya koymaktadır. Bunlar genel anlamda insanın kendisini hesaba çekmesi (*muḥâsebe*), insanlar arasında bulunması, seyahat etmesi ve ehil bir şeyhin gözetiminde olması olarak sıralanabilir.

Ğazzâlî murâkabe ve muḥâsebeyi, kişinin kendisini tanımaya bir yolu olarak görür. Kişi sürekli olarak kendisini hesaba çektiğinde, doğru ve yanlışları üzerine

¹⁴¹ Ğazzâlî, *Fedâ'ih*, s. 198-199.

¹⁴² Ğazzâlî, *Mizân*, s. 22.

¹⁴³ Ğazzâlî, *Kimyâ*, C. I, s. 28.

¹⁴⁴ Ğazzâlî, *Kimyâ*, C. I, s. 31, 64.

¹⁴⁵ Ğazzâlî, *Kimyâ*, C. I, s. 57-58.

¹⁴⁶ Ğazzâlî, *Kimyâ*, C. I, s. 59. İhvân-ı Safâ, insanın kendisini tanımaya [*ma'rifetu'n-nefs*] en üstün bilgi sayar; bununla birlikte insanın ruhî ve ahlâkî tekâmülünün, onun kendisini tanımaya bağlı olduğunu söyler. Bkz. Mustafa Çağrıncı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, 4. b., İstanbul: DEM Yayınları, 2012, s. 152-153.

düşünme imkânı olur. Bu sayede kişi, henüz bu dünyada iken yapıp yapmadıklarının farkına vararak ebedî helak durumundan kurtulabilir.¹⁴⁷ Dolayısıyla insanların bu dünyadayken murâkabe ve muhâsebeğe yönelmesi, onların ebedî mutluluğu için gereklidir.

Murâkabe ve muhâsebenin anlamını belirginleştirmek bağlamında, Ğazzâlî'nin insanın nefsiyle olan mücadelesinde kaydettiği altı makamdan söz edilebilir: *Birincisi*, *müşâreke* (ortaklık) makamıdır. Bu makamda kişi, nefisle bir ortak gibi çalışmakta, sürekli onu kontrol etmektedir. *İkincisi*, *murâkabe* makamıdır. Murâkabe, bir şeye gözcülük yapıp onu korumaktır. Bu makamda nefsin her an gözcüye ihtiyacı vardır. *Üçüncüsü*, *muhâsebe* makamıdır. Amelden sonra yapılan, muhâsebedir. *Dördüncüsü*, *mu'âtebe* (kınama, cezalandırma) makamıdır. Bu, nefsi cezalandırmaktır. Söz gelimi şüpheli bir şey yiyen nefsi açıklıkla cezalandırmaktır. *Beşincisi*, *mücâhede* (uğraşma) makamıdır. *Altıncısı* ise, *mu'ahaze* (cezalandırma) makamıdır. Bu, nefsi azarlama ve tekdir makamıdır. Ğazzâlî, kişinin nefsiyle mücadelesindeki bu makamlardan söz ettikten sonra, nefsin hayırdan kaçıp şerre meyletmek sıfatında yaratıldığını, tembellik yapma ve şehvetlere uyma eğiliminde olduğunu kaydeder.¹⁴⁸

Ğazzâlî düşüncesinde insanın kendisini tanımmasının bir diğer yolu, insanlar arasında bulunmaktır. Çünkü yalnız yaşayan bir kimse için ahlâkın oldukça sınırlı bir uygulama alanı vardır. Ahlâk, diğer varlıklarla ilişkide ortaya çıkan bir durumdur. Ğazzâlî insanlar arasında bulunmanın (*ihtilât*) faydalarından söz ederken, bunlardan birinin de “kişinin kendi gizli vasıflarından haberdar olması” olduğunu söyler. En önemli tecrübe, kişinin kendi ahlâkını ve gizli özelliklerini denemesidir ki bu da uzlet halindeyken mümkün değildir. Çünkü insan yalnızken onun için her şey kolaydır. Sınırlı yahut kindar kimseler yalnız olduklarında bu özellikleri kendilerinde görülmez; bunlar ancak toplum içinde anlaşılabilen hastalıklardır.¹⁴⁹

Ğazzâlî bu durumu bir benzetmeyle anlatır: İçi iltihap dolu çıban, üzerine dokunulmadıkça içinde ne olduğu anlaşılmaz; kişinin kendisine de çok eziyet vermez. Ancak biri dokunup da içinden irin aktığı vakit, ne kadar ağır bir yara olduğu hem kişi hem de başkaları tarafından anlaşılır. Kalbi kin, çekememezlik, cimrilik ve hiddet gibi huylarla dolu kimsenin durumu da böyledir. Kalplerin tezkiyesi [*tezkiyetu'l-kulûb*] ile

¹⁴⁷ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. IX, s. 119.

¹⁴⁸ Ğazzâlî, *Kimyâ*, C. II, s. 840-852.

¹⁴⁹ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. IV, s. 317.

uğraşanlar da, kalblerinin içinde ne olduğunun farkına varmak ve onları temizlemek için insanlar arasına karışır.¹⁵⁰ Ğazzâlî'nin anlattığı bu durumun en özlü ifadesi “insanın insana ayna olması”dır.

İnsan için devamlı bir *ihtilât* –insanlar arasına karışma- hali olan yolculuk, Ğazzâlî düşüncesinde insanın kendisini tanımmasının yollarından biri olarak görülür. Kendi döneminin bir deyişi olan “Yolculuk, karakteri ortaya döker [*es-sefer yusfiru 'ani'l-ahlâk*].”¹⁵¹ ifadesini paylaşan Ğazzâlî, insanlarla birarada bulunmanın insandaki kötü sıfatları ortaya çıkarması bakımından faydalı olduğunu kaydeder.¹⁵² Hatta yolculuğun insanın gerçek ahlâkını ortaya çıkararak yönünü, bizzat yolculuğun kelime anlamından yola çıkarak anlatır: Yolculuğun açmak, aydınlanmak, parlamak anlamlarına da gelen *sefer* olarak adlandırılması, onun insanın ahlâkını ortaya çıkararak yönüyle ilişkilidir.¹⁵³ Dolayısıyla yolculuk, kişinin hem kendisinin hem de birlikte yol aldığı kimselerin gizli ahlâkını tanımalarının bir yoludur.

Ğazzâlî *Kitâbu âdâbi's-sefer*'de yolculukla ilgili bir ilke ortaya koyar. Buna göre bir yolculuğu vâcib yahut nafîle olmasını belirleyen, o yolculukla elde edilecek ilmin niteliğidir.¹⁵⁴ Bu bağlamda kişinin kendi ahlâkını tanımak için yolculuğa çıkmasının önemli olduğunu şu gerekçelerle açıklar:

Kişi için ahiret yolu olan *sülûka* girmek, ancak ahlâkını güzelleştirmek [*tahsînu'l-hulk*] ve onu süslemekle [*tehzîbu-hû*] mümkündür. Kendi iç ahvalini ve kötü vasıflarını bilmeyen kimse, kalbini bu kötülüklerden temizleyemez [*tathîru'l-kalb*]. Dolayısıyla kişi, kendi ahlâkını anlamak ve düzeltmek maksadıyla yolculuğa çıkar. Çünkü yolculuk, kişinin ahlâkını açığa çıkarır.¹⁵⁵

Ğazzâlî, yolculuğun kişinin ahlâkını açığa çıkarmasını, insan psikolojisini göz önünde bulunduran bir bakış açısıyla açıklar: Yolculuk, yolcuya sıkıntı veren bir durumdur. Bazı güzel ahlâklı kimseler, sıkıntılı yolculuk sürecinde bu iyi hallerini

¹⁵⁰ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. IV, s. 318.

¹⁵¹ Aynı ifade *Ķûtü'l-kuşûb*'te de geçer: “Yolculuk, kişinin ahlâkını ortaya çıkardığı için buna ‘sefer’ denilmiştir.” Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Ķûtü'l-kuşûb [Kalplerin Azığı]*, çev. Dilaver Selvi, Ali Kaya, 7. b., İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014, C. IV, s. 265.

¹⁵² Ğazzâlî, *İhyâ*, C. IV, s. 319. el-Mekkî, yolculuğun bir imtihan olduğunu, kişinin gerçek ahlâkını ortaya çıkardığını, çünkü yolculuğun insanın sınırlarını gerdiğini ve insanın içinde gizli olan sıfatları açığa çıkarttığını belirtir (Bkz. el-Mekkî, a.g.e., C. IV, s. 275-276.). Yolculukla ilgili el-Mekkî'nin *Ķûtü'l-kuşûb*'taki ifadeleri ile Ğazzâlî'nin *İhyâ*'daki ifadeleri birbirine paraleldir.

¹⁵³ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. II, s. 223; C. IV, s. 335.

¹⁵⁴ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. IV, s. 333.

¹⁵⁵ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. IV, s. 335.

koruyamazlar. Halbuki güzel ahlâklı kimseler, zorluk durumunda da faziletli davrananlardır. Üstelik herhangi bir zorluk yahut kötülük durumu olmadığında kişinin kötü ahlâk sergilemesi pek karşılaşılan bir durum da değildir.¹⁵⁶

İnsanın kendisini tanimasının bir diğer yolu ise, ehil bir şeyhin gözetimine girmektir. Ğazzâlî bu yöntemi, kişinin kendi kusurları bilmesinin yollarını anlatırken ifade eder. Kişi kendi kusurlarını dört yolla bilebilir: *Birinci* yol tarikat ehli bir şeyhin gözetiminde olup, bu şeyhin kişiye kötü ahlâkını göstermesi şeklindedir -ki Ğazzâlî buna ehil şeyhlerin kendi döneminde nadirâttan olduğunu söyler. Bu, kişinin kusurlarını bilmesinin en temel yoludur. Kişi böyle birini bulursa diğer yollara başvurmasına gerek kalmaz. *İkinci* yol kişinin kendisine yoldaş olacak bir dost edinmesidir. Öyle ki bu dost, kişinin kusurlarını örtmeyeceği gibi, onu kıskanarak hatalarını abartıp yüzüne vurmuyacaktır. Ğazzâlî böyle dostların da kendi döneminde az bulunduğunu ifade eder. *Üçüncü* yol kişinin düşmanlarının eleştirilerini dikkate almasıdır. Çünkü düşman olan kimse kişinin kusurlarına odaklanır. *Dördüncü* ve son yol ise diğer insanların hallerini iyi gözlemlemektir. Kişi bu yolla onların hallerinde gözlemlediği kötü davranışların kendisinde de olup olmadığını kontrol edebilir. Ğazzâlî bu bağlamda önemli bir tavsiye de verir: Akılsız kimseler kendileri için hüsnü zan sahibi olup, iyi olduklarını zannederler. Akıllı kimseler ise, kendileri için suizan sahibi olup, kusurlarına odaklanırlar.¹⁵⁷

Ğazzâlî'nin *İhyâ* ve *Kimyâ*'da kişinin hata ve kusurlarının farkına varması bağlamında söz ettiği yöntemlerden olan, "kişinin kusurlarını, dost ve düşmanının eleştirilerinden öğrenmesi"ne İslâm filozofları da eserlerinde yer verir. Bu meseleye "İnsanın Kendi Hatalarını Bilmesi Hakkında" şeklinde ayrı bir başlıkta yer veren Ebû Bekir er-Râzî, insanın yakın ve güvenilir bir arkadaşından ona kötü davranışlarını açıkça söylemesini istemesinin yerinde bir davranış olacağını söyler. Kendisi bu bölümde ifade ettiklerinin, Galen'in "İnsanın Kendi Hatalarını Bilmesi Hakkında" başlıklı makalesinin bir özeti olduğunu kaydeder. Belirttiğine göre kişinin hatalarını yüzüne vurmaktan zevk alan bir düşmanı varsa, hata ve kötülüklerini öğrenmesi daha

¹⁵⁶ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. IV, s. 353. Ğazzâlî yolculuğu, insanın kendisini tanimasının bir aracı olarak *Kimyâ*'da da benzer cümlelerle anlatır. Bkz. *Kimyâ*, C. I, s. 378.

¹⁵⁷ Ğazzâlî, *Kimyâ*, C. II, s. 476. Ğazzâlî burada anlattığı insanın kendi kusurlarının farkına varmasının yollarını aynı sıra ve benzer cümlelerle *Kitâbu riyâzeti'n-nefs*'te de anlatmaktadır. Bkz. *İhyâ*, C. V, s. 227, 229-230. Bununla beraber hem *İhyâ* hem de *Kimyâ*'da yolculuğun insanın gizli ahlâkını aşikâr ettiğine vurgu yaparken, burada sistemli bir şekilde sıraladığı "insanın kendi kusurlarını bilmesinin yolları" arasında yolculuğu saymamış olması dikkat çekicidir.

kolay olacaktır. Ebû Bekir er-Râzî burada yine Galen'in kaleme aldığı "Düşmanlarından Faydalanan İyi İnsanlar Hakkında" başlıklı esere atıfta bulunur.¹⁵⁸

İbn Miskeveyh meseleye daha gerçekçi yaklaşarak, gerçek hayatta Galen'in işaret ettiği "kişiye hatalarını söyleyecek bir dost"un olamayacağını söyler. Ona göre kişinin düşmanı bu hususta kişiye dostundan daha çok yararlı olabilir.¹⁵⁹ Yahya ibn Adî ise bu yöntemi özellikle hükümdarlara önerir. Ona göre kusurlarından kurtulmak isteyen bir hükümdar, etrafında bulunan güvenilir ve akıllı hizmetçilerinden kendisinin ayıp ve kusurlarını gözetlemelerini istemeli ve bunları kendisine bildirmelerini emretmelidir. Kendisine ayıplarını söyleyen kişiden hoşnut olmalı ve bunları öğrenmekten dolayı mutlu olmalıdır. Hükümdar bu şekilde kendisini kusurlarından temizlemeye ve faziletleri edinmeye adanmış olduğunda, yetkinliğin [*et-temâm*] sonuna kadar ilerleyecek ve sonunda kemâle [*el-kemâl*] yükselerek insanî saadeti elde edecektir.¹⁶⁰

İnsanın kendi kusurlarının farkına varması hususunda anlattığı bu yollarda Ğazzâlî'nin vurguladığı, hastalığı bilinmeyen hastanın tedavisinin mümkün olmaması gibi; kusurlarının farkında olmayan kimsenin de bunlardan kurtulmasının imkânı olmamasıdır. Dolayısıyla kanaatimizce insanın kendisiyle ilgili farkındalığının, ahlâkını güzelleştirmesinin ve bu sayede kemâl bulmasının ilk ve en temel aşaması olduğu söylenebilir. Nitekim Ğazzâlî de, zor olan aşamanın insanın kusurlarının farkına varması olduğunu, kusur bilindikten sonra onu tedavi etmenin kolay olduğu söylemektedir. Hatta bunu veciz bir ifadeyle şöyle anlatmaktadır: "Başkasının gözünde çapak olsa göre insan, kendi gözündeki tomruğa kördür."¹⁶¹

2.2. İNSANIN KEMÂLE ULAŞMASININ YOLLARI

İnsanın hakikî mutluluğu olan ahiret mutluluğunun, ilim ve amel ile elde edilebileceği ifade edilmişti.¹⁶² Ahlâk bölümünde ise nefsin kuvvetleri anlatılırken insan

¹⁵⁸ Ebû Bekir Râzî, a.g.e., s. 72-74.

¹⁵⁹ İbn Miskeveyh, *Ahlâkî Olgunlaştırma* [*Tehzîbu'l-ahlâk ve tathîru'l-a'râk*], s. 168.

¹⁶⁰ Yahya ibn Adî, *Tehzîbu'l-ahlâk* [*Ahlâk Eğitimi*], çev. Harun Kuşlu, ed. İlhan Kutluer, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013, s. 96-98.

¹⁶¹ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 227.

¹⁶² Ğazzâlî, *Mi'yâr*'ın sonunda dünya ve ahiret mutluluğuna yalnızca ilim ve amel ile ulaşıldığını; ancak hakikî ilim ile hakikî olmayan ilim birbirine karıştırıldığından bir değerlendirme ölçütüne ihtiyaç duyulduğu için bu eseri kaleme aldığını; benzer şekilde ahirette fayda sağlayacak salih amelin, böyle olmayan amelle birbirine karıştırıldığından, bunlardan hakikî olan amelin anlaşılması için *Mizân*'ı yazacağını ifade eder. Bkz. Ebû Hâmid el-Ğazzâlî, *Mi'yârü'l-ilm* [*İlmin Ölçütü*], çev. Ali Durusoy, Hasan Hacak, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, s. 529.

nefsinin bilme ve yapma olmak üzere iki gücü olduğu,¹⁶³ bilme gücünün insanın makûlâtı idrâk ettiği meleklerle dönük yönü olduğu, yapma gücünün ise nefsin bedene dönük yönünü temsil ettiği ve bedenin yönetimi ve ahlâkın düzeltilmesine yönelik olduğu ifade edilmişti.¹⁶⁴

Nefsin nazarî [*bilen/‘âlîme*] ve amelî [*yapan/‘âmîle*] gücü ile ilgili açıklamalar, insanın nazarî gücü ile yetkinleşip kemâl bulunduğunu gösterir. Çünkü nefsin kendi üstündeki âlemle irtibatını sağlayan nazarî güçtür. Bu durumda akla şu soru gelmektedir: İnsan kemâlini nazarî gücü ile elde ediyorsa, kemâli elde etmekle ilgili olarak neden nefsin amelî gücünün kuvvetleri ve bunların gereğince yönetilmesi –somut ifadesiyle ahlâkın güzelleştirilmesi- üzerinde durulmaktadır? Bu soruyu Ğazzâlî düşüncesi bağlamında yanıtlamadan evvel, bu bağlamda onun düşüncesine etki eden Fârâbî ve İbn Sînâ’nın ‘faal akıl’ ile ittisal mertebesine dair Bircan’ın şu tespitini kaydetmekte yarar vardır: “Fârâbî ve İbn Sînâ’nın ‘faal akıl’ ile ittisal mertebesi, öncelikle nazarî bir yetkinliğe işaret ediyor görünse de, bu mertebeye ulaşmak için nazarî ve amelî yetkinlik birlikte gerekmektedir.”¹⁶⁵

İbn Miskeveyh de “filozofların görüşü” olarak ifade ederek amelî ve nazarî yetkinlik meselesine değinmekte ve bunun mutlulukla ilişkisini belirtmektedir: İnsana has mükemmellik iki ayrılır. Çünkü insanın bilme (*nazarî*) ve yapma (*amelî*) olmak üzere iki gücü vardır. İnsan bilme gücü ile bilgi ve marifetlere yönelirken, yapma gücü ile işleri bir düzen ve sıraya koyar. Filozoflar bu iki güçteki yetkinlik üzerine dururlar ve insanın bu ikisinde yetkinlik kazanınca, mutluluğa tam olarak eriştiğini kaydederler. Bilme gücünün kemâli olan nazarî yetkinlik “sûret” hükmünde, yapma gücünün kemâli olan amelî yetkinlik ise “madde” hükmündedir. Biri olmadan öteki tamamlanmaz. Zira ilim bir başlangıç, uygulama da onu bütünleyen şeydir.¹⁶⁶

Yukarıdaki açıklamalar, Ğazzâlî düşüncesinde nefsin kemâli nazarî kuvvet ile elde edilmesine rağmen, kemâl meselesinin neden amelî kuvvetin kemâli üzerinden ele

¹⁶³ Ğazzâlî bu bahsin sonunda, hayvanî kuvvet ve insanî kuvvet hususundaki açıklamanın özetinin bu olduğunu, konu itibarıyla gerekli olmadığı için nebatî kuvvete yer vermediğini kaydeder. Metinde belirtmese de, kendisi bunları İbn Sînâ’nın insanî nefsin yetileri tasnifinden öğrenmiş olmalıdır. Devamında bu ayrımı aynen benimsediğini, çünkü bunların gözleme dayalı olduğunu ve bunlarda şeriate aykırı bir husus bulunmadığını ifade eder (Bkz. Ğazzâlî, *Tehâfüt*, s. 181.). İbn Sînâ’nın insanî nefsin yetileri ile ilgili görüşü için bkz. Hidayet Peker, *İbn Sina’nın Epistemolojisi*, Bursa: Arasta Yayınları, 2000, s. 47-56.

¹⁶⁴ Ğazzâlî, *Tehâfüt*, s. 180-181.

¹⁶⁵ Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, s. 404.

¹⁶⁶ İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırma [Tehzîbu’l-ahlâk ve taḥîru’l-a’râk]*, s. 43-44.

alındığını açıklar mahiyettedir. Ğazzâlî bu bağlamda yukarıda görüşleri kaydedilen filozofların görüşlerini benimser ve insanın mükâşefe ilmini elde ederek kemâle ermesi –filozofların ifadesiyle nazârî yetkinliği kazanması- için, öncelikle nefsin amelî kuvvetlerini gereğince yönetmesi –filozofların ifadesiyle amelî yetkinliği kazanması- gerektiğini düşünür. Dolayısıyla insanın kemâle ulaşmasının yolları olan ilim ve amelden, ilim amelden üstündür; ancak amel ilimden daha önceliklidir.

2.2.1. Kemâle Ulaşma Yolu Olarak İlim

Ğazzâlî hemen hemen her eserinde ilmin kıymetine dair ifadelere yer verir. Kanaatimizce bu vurgunun iki sebebi vardır: *Birincisi* ilmin insanı diğer varlıklardan ayıran bir özellik olması; *ikincisi* ise, ilmin kalıcı olması ve dolayısıyla insanın nihâî mutluluğuna vesile olmasıdır. Nitekim *Kimyâ*'da ilmin geçici olan beden ile değil, kalıcı olan ruh ile varolduğu; dolayısıyla bedenin varlığı sona erse de, ilmin ruh ile birlikte bakî kalacağı kaydedilir.¹⁶⁷

Ğazzâlî'nin “ilim” ile insanların dünyada kemâl saydıkları “servet” arasında yaptığı karşılaştırma, ilmin kalıcılığını daha somut ifade etmesi açısından kayda değerdir. Servetin başkasına aktarılması için sahibinden ayrılması gerekir; hâlbuki ilim, âlimin kalbinde yerleşiktir ve âlim onu bir başkasına öğrettiğinde, bir başkasına geçmekle birlikte sahibinden de ayrılmaz. Buna ilâveten servet, maddî bir varlık olduğu için sınırlıdır; hâlbuki ilmin bir sonu yoktur.¹⁶⁸ İlim ile servet arasındaki fark, *İhyâ*'nın bir başka kitabında daha ayrıntılı işlenmektedir: İlim, fizikî bir varlık olmadığından korunmaya muhtaç değildir; hâlbuki servet sürekli olarak korunmaya muhtaçtır. Üstelik ilim, manevî olarak sahibini korurken, servet sahibi sürekli olarak servetini korumak mecburiyetindedir. İlim, başkasına öğretildiğinde çoğalırken; servet, başkasına verildiğinde azalır. Bunun yanında maddî varlık çalınabilir ve sahibinden alıkonabilir; hâlbuki ilim için böyle bir tehlike söz konusu değildir. Ğazzâlî kaydettiği bu özelliklerden dolayı ilim sahibi kimsenin daima güvende olduğunu; mal varlığı olan kimsenin ise, neredeyse sürekli olarak tehlike içinde olduğunu söyler.¹⁶⁹

¹⁶⁷ Ğazzâlî, *Kimyâ*, C. II, s. 611.

¹⁶⁸ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 698.

¹⁶⁹ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. VII, s. 335-336.

İnsanoğlunun en üstün uğraşı ilimdir.¹⁷⁰ Ancak insanın faydalı ilimle meşgul olması gerekir. Ğazzâlî'ye göre faydalı ilim, dünyanın kötülüğünü ve ahiretteki muhtemel kötü halleri anlatan ilimdir.¹⁷¹ Buna göre faydalı ilim, insana ebedî mutluluk sağlamayacak olan dünyayla meşguliyetini azaltmayı salık veren ve dünyayla meşgul olduğu takdirde öte dünyada karşılaşılabileceği muhtemel helak durumlarını anlatarak onu hala vakti varken uyaran ilimdir.

Ğazzâlî eserlerinde ameli ötelemeyen fakat ilmi önceleyen bir anlayışla, ilmin amelden üstün olduğunu vurgular. Peki Ğazzâlî ilim ile hangi ilmi kastetmektedir? İnsanoğlunu nihâî mutluluğa eristirecek ilim hangi ilimdir ve nasıl elde edilir? Bu soruları Ğazzâlî perspektifinden yanıtlamak için öncelikle onun ilimleri neye göre derecelendirdiğini ifade etmek yerinde olabilir. *Me'âric*'de belirttiğine göre bir ilmin yüceliği [*şeref*], o ilimle elde edilen bilginin yüceliğine; bu bilginin yüceliği ise, kişiyi mutluluğa ulaştırmasına nisbetlidir.¹⁷² Dolayısıyla kişinin ebedî mutluluğunu temin edecek ilim, en yüce ilim olacaktır.

Ledün risalesinde de benzer şekilde bir ilmin şerefının malumunun şerefiyle eşdeğer olduğu ifade edilir. Bir diğer ifadeyle, bir ilim ile bilinen şey ne kadar kıymetliyse, o ilim de o kadar kıymetli olmaktadır.¹⁷³ Bununla beraber Ğazzâlî, malumdan vareste olarak da ilmin bizâtihi şerefli olduğu düşüncesindedir. Bunun sebebi, ilmin cehaletin zıddı olmasıdır. Varlık yokluktan üstün olduğu için, ilim de cehaletten daha şereflidir.¹⁷⁴ Sonuçta Ğazzâlî, ilme bizâtihi değer vermekle birlikte farklı ilimler arasındaki derecelendirmeyi o ilim ile bilinen şeyin kıymetine göre yapar.

Ğazzâlî düşüncesinde en yüce ilmin hangi ilim olduğu ve nasıl elde edileceği, kanaatimizce onun muâmele ilmi ve mükâşefe ilmi tasnifi üzerinden tahlil edilmelidir. Ğazzâlî, ahiret yolu ilmi [*ilmu tarîkı'l-âhire*]¹⁷⁵ olarak nitelediği kişinin öte dünyasına fayda sağlayan ilimleri, gizli ilim [*ilmu'l-bâtin*] olduğunu söylediği mükâşefe ilmi¹⁷⁶ ve kalbin hallerinin ilmi [*ilmu ahvâli'l-ğalb*] olduğunu söylediği muâmele ilmi¹⁷⁷ olmak

¹⁷⁰ Ğazzâlî, *Kimyâ*, C. I, s. 132.

¹⁷¹ Ğazzâlî, *Kimyâ*, C. I, s. 134.

¹⁷² Ğazzâlî, *Me'âric*, s. 147.

¹⁷³ Ebû Hâmid el-Ğazzâlî, *er-Risâletu'l-leduniyye*, haz. Riyâd Muştafâ el-'Abdullah, Dimaşk: Dâru'l-hikme, 1406/1986, s. 22.

¹⁷⁴ Ğazzâlî, *Ledün*, s. 24-25.

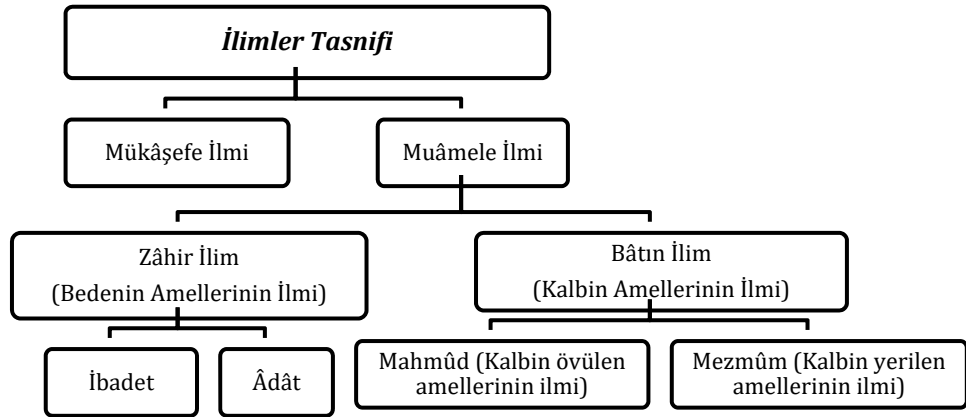
¹⁷⁵ Ğazzâlî bu ilmi *ilmu'l-âhira* olarak da anar. Bkz. Ğazzâlî, *İhyâ*, C. I, s. 79.

¹⁷⁶ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. I, s. 75.

¹⁷⁷ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. I, s. 79.

üzere ikiye ayırır.¹⁷⁸ Mükâşefe ilmi, Allah’ın ve onun sıfatlarının ilmidir ve “marifet ilmi” olarak da isimlendirilir. Muâmele ilmi ise, helal ve haramı, *nefsin* yerilen ve övülen ahlâkî durumlarını, bunların yerilenlerinden kurtulma ve uzak durma yollarını bilmek gibi amel gerektiren ilimdir. Ğazzâlî muâmele ilminin, kendisiyle amel edilmediği takdirde bir kıymeti olmayan, bütünüyle amele dayalı bir ilim olduğunu ifade eder.¹⁷⁹

Ğazzâlî’nin farklı eserlerinde yaptığı farklı ilim tasnifleri içinde mükâşefe ilmi ve muâmele ilmi tasnifi, yalnızca *İhyâ*’da işlenen bir tasniftir. Nitekim *İhyâ*’nın mukaddimesi başta olmak üzere *İhyâ*’nın farklı kitaplarında Ğazzâlî, bu eseri yalnızca muâmele ilmi dahilindeki meseleleri açıklamak için yazdığını; dolayısıyla eser boyunca muâmele ilmi sınırlarını koruduğunu ifade eder.¹⁸⁰ *İhyâ*’nın mukaddimesinde, kendisiyle ahirete yönelen ilmi, muâmele ilmi ve mükâşefe ilmi olarak ikiye ayırdığını; burada mükâşefe ilmi ile yalnızca malumun keşfini, muâmele ilmi ile ise, malumun keşfi ile beraber onunla amel etmeyi kastettiğini belirtir. *İhyâ*’yı ise yalnızca muâmele ilmini açıklamak maksadıyla kaleme aldığını ve bu eserde, kitaplara emanet edilmesine müsade edilmeyen mükâşefe ilminden bahsetmediğini söyler.¹⁸¹ Çünkü mükâşefe ilmi, mahiyeti gereği kaleme dökülmeye uygun değildir.



Şekil 4: *İhyâ*’daki İlimler Tasnifi (C. I, s. 13-14)

¹⁷⁸ Ğazzâlî burada mükâşefe ilmini “bâtın ilim” olarak ifade etmekle birlikte, *İhyâ*’nın mukaddimesinde muamele ilmini görünen amellerin ilmi olan “zâhir ilim [‘ilmu’z-zâhir]”, kalbin amellerinin ilmi olan “bâtın ilim [‘ilmu’l-bâtın]” olarak ikiye ayırır. Bunlardan zâhir ilim ile *İhyâ*’nın ilk iki cildi olan *ibâdet* ve *âdâtı*, bâtin ilim ile ise *İhyâ*’nın son ciltleri olan *mahmûd* ve *mezmûmu* kastettiğini ifade eder. Bkz. *İhyâ*, C. I, s. 14.

¹⁷⁹ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. VI, s. 636.

¹⁸⁰ Örneğin bkz. Ğazzâlî, *İhyâ*, C. I, s. 367; C. V, s. 14; C. VI, s. 712; C. VIII, s. 230.

¹⁸¹ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. I, s. 13-14.

Mükâşefe ilmi, muâmele ilminden üstündür. Hatta mükâşefe ilmi, ilimlerin en faziletlisidir. Muâmele ilmi bağlamında ise Gazzâlî, muâmele ilmi olmaksızın yapılan amelin, kendisiyle amel edilmeyen muâmele ilminden üstün olduğunu kaydeder.¹⁸² Çünkü muâmele ilminin faydası, ameli düzeltmektir [*ıslâh*]. Ameli düzeltmenin faydası ise kalbin halini düzeltmektir. Kalbin halini düzeltmenin faydası ise Allah'ın zâtı, sıfatları ve eylemlerinin kişiye inkişaf olmasıdır. Mükâşefe ilminin en üst noktası da *ma'rifetullâhtır*. Zaten kişinin peşinde olduğu asıl gâye de budur; çünkü mutluluk, *ma'rifetullâha* erişmekleedir.¹⁸³ Dolayısıyla kişi, muâmele ilmi vasıtasıyla mükâşefe ilmine ulaşır. Çünkü amelini düzeltmeyenin, kalbinin hallerini düzeltmesi mümkün değildir.

Bu çalışmada “kemâl yolculuğu” olarak ifade ettiğimiz insanın yetkinleşme süreci, bu iki ilmin kılavuzluğunda mümkün olmaktadır. Kişinin sonsuz mutluluğa ulaşması anlamına gelen *ma'rifetullâha* erişmek, bir diğer ifadeyle kişinin kemâl bulması, öncelikle kişinin ibadetlere devam edip, insanlar arası ilişkilerini düzeltmesiyle; bunun devamında ise, kalbinin amelleri olarak ifade edilen ruhundaki kötü vasıflardan kurtulup, bunların yerini övülen sıfatlarla bezemesiyledir. Bu şekilde amel ve kalbini ıslah eden kişide Allah'ın zât ve sıfatları tecelli eder ve kişi, en üstün ilim olan *ma'rifetullâha* erişerek sonsuz mutluluğu elde eder.¹⁸⁴ İnsanın kemâlinin anlamı da budur.

2.2.1.1. Muâmele İlmi

Ğazzâlî'nin başyapıtı olan *İhyâ*, yalnızca muâmele ilmine tahsis edilmiştir. Eserin bölümlenmesi ve ele aldığı konular, bu ilmin sınırları içinde yapılmıştır. Nitekim bir önceki bölümde belirtildiği gibi, *İhyâ*'nın farklı kitaplarında¹⁸⁵ Ğazzâlî, bu kitabı

¹⁸² Ğazzâlî benzer şekilde kötülük işleyen [*fâcir*] âlimin azabının da, kötülük işleyen câhil kimseden fazla olacağını ifade eder. Bkz. Ğazzâlî, *İhyâ*, C. VII, s. 32.

¹⁸³ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. VII, s. 450-451.

¹⁸⁴ el-Attas insanın nefsinin ıslah ederek ebedî mutluluğa erişmesini din kavramı ile ilişkilendirerek şu şekilde açıklar: “Müslümana ilişkin olarak *din* kavramı, insanda nefsin ıslahına dönük ulvî emeller taşıyan üstün bir insan tipinin ortaya çıkmasını gerekli görür; buradaki nefsin ıslahı, kâmil bir insan olmak için kendisinde aslen mevcut olan güç ve kabiliyetin fiile çıkarılmasından başka bir şey değildir. (...) Bu insan davranışının itici gücü, ebedî saadettir; yani belki burada bile tadabileceği, fakat asıl öteki Dünya'nın eşliğine adım atıp nihaî mutluluğu el-Mâlik'in Muhteşem Cemâli'ni seyretmek olacağı öteki Mülk'ün bir sakini, bir vatandaşı olduğunda kendisine ihsân edecek olan mutlak selâmet yurduna girer.” Bkz. el-Attas, *İslâm Metafiziğine Prolegomena*, s. 57-58.

¹⁸⁵ Örneğin bkz. Ğazzâlî, *İhyâ*, C. I, s. 367; C. V, s. 14; C. VI, s. 712; C. VIII, s. 230.

muâmele ilmi sınırlarında yazdığını, ehil olmayan kimselerin öğrenmesi kendileri için zararlı olabileceğinden, mükâşefe ilmi dahilinde olan meselelere bu kitapta yer vermediğini ifade eder.

Mükâşefe ilmi-muâmele ilmi tasnifinde muâmele ilmi ikiye ayrılmaktadır.¹⁸⁶ Bunlar, bedenin amellerinin ilmi olan “zâhir ilim” ile kalbin amellerinin ilmi olan “bâtın ilim”dir. Zâhir ilim kendi içinde “ibadet” ve “âdât”, bâtın ilim de kendi içinde “kalbin övülen amellerinin ilmi” ve “kalbin yerilen amellerinin ilmi” olmak üzere ikiye ayrılır.¹⁸⁷

Ğazzâlî muâmele ilmini en temelde “kalbin hallerinin ilmi” olarak ele alır. Buna göre muâmele ilmi, kalbin övülen hallerinden sabır, şükür, rıza, zühd, takva, kanaat, cömertlik, ihsan, hüsnü zann, güzel ahlâk, ihlas gibi güzel hallerin hakikat ve sınırlarını, bunları elde etme yollarını ve bu hallerin neticelerini bildirir. Ğazzâlî’ye göre kalbin hallerini ve onun sevilmeyen hallerinden uzaklaşma yollarını anlatan bu ilmin öğrenilmesi -ahiret ilmi ulemasına göre- herkes için farzdır [*farz-ı ‘ayn*].¹⁸⁸ Kanaatimizce muâmele ilminin her müslüman için *farz-ı ‘ayn* olmasının anlamı, kendini tanımanın herkes için *farz-ı ‘ayn* olduğu şeklinde okunabilir.¹⁸⁹ Nitekim bu çalışma boyunca vurgulanan, kişinin kemâlinin, onun öncelikle kendisini tanıması, iyi ve kötü sıfatlarının farkında olmasına bağlı olduğudur. Çünkü kişi, yalnızca kendisine aşikâr olan kalbinin iyi ve kötü hallerini tanımadan, onları tedavi etmesi yahut daha da iyi hale getirmeye gayret etmesi mümkün değildir.

Tartışmanın buraya kadar olan kısmı, çalışmanın temel sorularından biri olan “Ğazzâlî’ye göre insanın kemâli, hangi ilim dahilinde tartışılabilir?” sorusunun cevaplanmasını mümkün hale getirmiştir. Kanaatimizce bu sorunun cevabı, bir bütün olarak “ahiret yolu ilmi [*ilmu tarîkı’l-âhire*]”ni kapsar. Çünkü Ğazzâlî insanın kemâlini, ahiret ilmi olarak ifadelendirdiği muâmele ilmi ve mükâşefe ilmi dahilinde anlatır.

İnsanın kemâl yolculuğu, öncelikle muâmele ilmi dahilindedir. Burada insanın ibadete devam edip, toplumsal ilişkilerini iyileştirerek kalbinin hallerini düzeltmesi söz konusudur. Muâmele ilminin ilk basamağı ibadet olduğundan, kemâle erişmek isteyen

¹⁸⁶ Bkz. *Şekil 3: İhyâ’daki İlimler Tasnifi*

¹⁸⁷ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. I, s. 13-14.

¹⁸⁸ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. I, s. 79-80.

¹⁸⁹ Çamdibi de çalışmasında “kalbin ahvâlini öğrenmenin farz-ı ayn olduğunu” ifade eder. Bkz. H. Mahmut Çamdibi, *Şahsiyet Terbiyesi ve Din Eğitimi*, 3. b., İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2008, s. 119.

kişi için ibadetteki düzen ve devam önemlidir. Aslında Ğazzâlî'ye göre kemâlinin peşinde olan bir kimsenin bir gün ibadetten uzak olması, onu kemâl yolculuğundan bütünüyle uzaklaştırmaz. Ancak -küçük günahların zamanla büyük günahlara yol açması gibi- bir gün ibadetten uzaklaşmak başka günleri de beraberinde getireceği ve zamanla kişiyi ibadetten soğutarak tembelleğe sevkedeceği için tehlikelidir.¹⁹⁰ Dolayısıyla kişinin kemâl yolculuğunda devamlılık önemlidir.

Muâmele ilminin kişiyi mükâşefe ilmine taşıması bağlamında Ğazzâlî, mükâşefe ilmi dahilinde olan *ma'rifetullâhın*, devamlı olarak Allah'ın fiil ve sıfatları üzerine düşünülerek elde edileceğini ifade eder. Bunun yolu da devamlı olarak sevilenin, yani Allah'ın zikridir. Hatta Ğazzâlî'ye göre insan, yaratılış itibarıyla çabuk sıkılan bir yapıda olduğu için farklı vakitlerin farklı zikir ve ibadetleri bulunmaktadır.¹⁹¹

Devamlı olarak zikir ile meşgul olup ibadetlerine devam eden ve toplumsal ilişkilerini iyileştiren kimse, kalbinin yerilen sıfatlarını düzeltir ve övülen sıfatlarını daha güzel hale getirir. Bu şekilde muâmele ilmini elde eden kimsede Allah'ın zât ve sıfatlarının tecellileri görülmeye başlar. İnsanın kemâl yolculuğu, bu andan itibaren mükâşefe ilmi dahiline girer.

Mükâşefe ilminin kağıda dökülmesi uygun görülmediğinden Ğazzâlî kişinin kemâl yolculuğunun bu kısmı hakkında ayrıntılı bilgi vermez; yalnızca imâ ve işaretlerle yetinir. Ğazzâlî'nin otobiyografisini kaleme aldığı ve bizim onun kendi kemâl yolculuğunu anlattığı eseri olarak değerlendirdiğimiz *el-Munkız*'da alıntılacağı ifade, kanaatimizce mükâşefe ilmi dahilinde olan hallerden biridir. "Öyle bir haldi ki anlatılır değil. / Soru sorma ondan, say ki o hayırdır."¹⁹²

Ğazzâlî'nin *Eyyuhe'l-veled* risalesinde talebesine şu cevabı verdiği mesele de kanaatimizce mükâşefe ilmine dahil olan bir konu hakkındadır:

Bana sorduğun meselelerden birinin cevabı, yazarak ve anlatarak verilmeye uygun değildir. Onun ne olduğuna ancak o halin ne olduğunu bildiğinde ulaşırsın. Bunun bilinmesi muhaldir. Bunlar tadarak bilinen şeylerdendir [*zevkıyye*]. Onların niteliği sözle anlatılmaz, tadarak anlaşılır. Tatlının tatlılığını, acının acılığını tadarak anlamak gibi.¹⁹³

¹⁹⁰ Ğazzâlî, *Mîzân*, s. 72-73.

¹⁹¹ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. II, s. 459.

¹⁹² Ğazzâlî, *el-Munkız*, s. 262.

¹⁹³ Ebû Hâmid el-Ğazzâlî, *Eyyuhe'l-veled*, thk. & inc. 'Ali Muhyî'd-dîn 'Ali el-Ğaradâğî, Kahire: Dâru'l-i'tişâm, 1983, s. 102.

Mükâşefe ilminin bahsi geçen sır yönü göz önünde bulundurularak şu ifade edilmelidir ki Ğazzâlî'ye göre muâmele ilmini öğrenmek –bir diğer ifadeyle kemâl yolculuğuna çıkmak- herkes için farzdır. Ancak kişinin kemâl bulması anlamına gelen mükâşefe ilmini idrâk etmek, herkes için farz değildir. Hatta herkesin bu aşamaya ulaşması mümkün de değildir. Dolayısıyla kanaatimizce Ğazzâlî düşüncesine göre kişi, kemâl yolculuğuna çıkmakla mükellef, ancak bu yolculuğun nihâî noktasına varmakla mükellef değildir.

2.2.1.2. Mükâşefe İlmî

Ğazzâlî'nin mükâşefe ilmi¹⁹⁴ dahiline aldığı meseleler, dinî literatürde *gaybî bilgi* olarak ifade edilen konulardır. Ğazzâlî, sıddıkların ve Allah'a yakın olan kimselerin [*muḳarrabûn*] ilmi olduğunu söylediği mükâşefe ilmini, kötü sıfatlardan temizlenen ve tezkiye edilen kalpte zuhûr eden bir “nûr”dan ibaret görür. Bu nur sayesinde öncesinde kişinin yalnızca ismini duyduğu şeyler ona aşikâr olur. Hatta kişi Allah'ın zâtının, sıfatlarının ve fiillerinin hakikatini keşfeder. Bunun yanında Allah'ın dünya ve ahirette yarattıklarının hikmeti, vahyin ve peygamberliğin manası, melek ve şeytanların lafızlarının anlamı, şeytanın insana olan düşmanlığının keyfiyeti, meleklerin peygamberlere görünmesinin keyfiyeti, peygamberlere vahyin nasıl ulaştığı, göklerde ve yerdeki meleklerin bilgisi, kalbin bilgisi, cennet, cehennem, kabir azabı, sırat, mîzân ve hesabın anlamları, Allah ile karşılaşmak ve onun vechine nazar etmenin mahiyeti kişiye aşikâr olur. Ğazzâlî, bunlardan başka mükâşefe ilmiyle bilinebileceklerin ve bunların ayrıntılarının daha da uzatılabileceğini kaydeder.¹⁹⁵ Mükâşefe ilmi dahiline girenlerin öte dünyayı çağrıştıran manevî nitelikli meseleler olması, ontolojik farklılığa rağmen bu iki âlem arasındaki bilgi akışının nasıl mümkün olabileceği sorusunu akla getirmektedir.

Ğazzâlî, bizim bu dünya ve öte dünya olarak nitelediğimiz iki âlemi, varlık açısından *cismânî* ve *rûhânî*, idrâk açısından *hissî* ve ‘*aklî*, değer açısından ‘*ulvî* ve *süflî* olarak isimlendirir. Ona göre bu âlemler birbirinden ayrı olsalar da aralarında irtibat söz konusudur. Ğazzâlî burada hissî âlemi, aklî âleme giden bir merdiven olarak tasavvur eder. Nitekim kişinin Allah'a yaklaşması, bu âlemler arasındaki irtibat sayesinde

¹⁹⁴ Ğazzâlî'nin *İhyâ*'da “mükâşefe ilmi” olarak isimlendirdiği en üstün nazarî ilmi, diğer eserlerinde nasıl ele aldığı ve bu ilmin hangi meseleleri kapsamına aldığı ile ilgili kapsamlı bir analiz için bkz. Alexander Treiger, “Al-Ghazâlî's Classifications of the Sciences and Descriptions of the Highest Theoretical Science”, *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, C. 16, S. 30 (2011/1), ss. 1-32.

¹⁹⁵ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. I, s. 76-77.

mümkün olur.¹⁹⁶ Bu noktada bu irtibatı sağlamanın herkes için mümkün olup olmadığı sorusu akla gelebilir. Ğazzâlî'ye göre bu iki âlem arasındaki irtibatın varlığını idrâk ederek mükâşefe ilmîni elde etmek herkes için farz değildir. Bununla birlikte herkes bu ilmi elde etmeye kabiliyetlidir. Çünkü insan cevheri, fitrat olarak bu mertebeyi elde etmeye layıktır; ancak şehvetler, dünya hırsı ve günahların kişinin kalbine yerleşmesi, onun bu liyakatini bozar.¹⁹⁷ Hatta Ğazzâlî, insanın diğer tüm varlıklar içinde en şerefli varlık olmasının da onun *ma'rifetullâha* olan istidatıyla ilişkili olduğunu düşünmektedir.¹⁹⁸

Yaratılışı itibariyle [*bi'l-fitra*] her ruh [*kalb*], hakikatlerin bilgisini [*ma'rifetu'l-hakâik*] bilmeye istidatlıdır. Ancak günahlarla kirlenmek ve şehvetlerinin esiri olmak buna engel olur.¹⁹⁹ Bununla birlikte herkes, marifeti ölçüsünce mutluluğa erişecektir: “Kişinin mutluluğu ancak ilim ve marifet ile olur. Ancak bazılarının mutluluğu bazılarının üstündür. (...) Mutluluğun dereceleri, marifet ve imanın farklılığına göre değişir.”²⁰⁰ Mutluluk, kişinin kemâli anlamına gelir. Kişi *ma'rifetullâha* ilişkin nasibi ölçüsünce mutluluktan pay alır ve o ölçüde kemâl bulur.

Ğazzâlî kişinin *ma'rifetullâh* peşinde olmamasını bir hastalık durumu olarak değerlendirir. Bedendeki her âzâ, kendisiyle belli bir eylemin yapılması için yaratılmıştır. Onun hastalanması ise, bunu yapmamasıdır. Kalp de ilim, hikmet, *ma'rifetullâh*, Allah sevgisi, Allah'a ibadet, Allah'ı zikirten zevk almak, Allahu Teala'yı bütün arzuları üzerine tercih etmek [*îsâr*] ve bütün şehvî arzularına karşı Allah'tan yardım dilemek [*isti'âne*] için yaratıldığından, bunları yerine getirmediği durumda hastalanır.²⁰¹ Dolayısıyla kişi, tabiatında olan marifete ulaşma çabasından geri durduğunda, varlığının gâyesini yerine getirmemiş olur. Peki kişi, onu marifete ulaştıracak olan mükâşefe ilmi nasıl elde edebilir?

Ğazzâlî'ye göre kişinin kendi başına mükâşefe ilmîni elde etmesi kolay değildir. Onun bir mürşide ihtiyacı vardır. Ancak mürşidin varlığı, kişinin bu ilmi elde etmesini garanti etmez. Her ekin ekenin o ekini her koşulda biçmesinin mümkün olamaması gibi bu yola çıkan herkesin mutlak surette bu mertebeye varma garantisi de

¹⁹⁶ Ğazzâlî, *Miškât*, s. 66.

¹⁹⁷ Ğazzâlî, *Kimyâ*, C. I, s. 46.

¹⁹⁸ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 9-10.

¹⁹⁹ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 52.

²⁰⁰ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 80.

²⁰¹ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 222.

yoktur. Yola çıkmak kişinin kendi iradesinde olsa da, varmak Allah'ın inayetiyledir.²⁰² Dolayısıyla kişiye düşen yalnızca yönelmektir; bu ilme erişmek ise bir nasip meselesidir.

Mükâşefe ilminin elde edilmesindeki nasip yönü bu şekilde ifade edildiğine göre bu ilmin en faziletli ilim olmasının nedenini açıklamaya geçilebilir. Ğazzâlî'ye göre fıkıh, kelim gibi ilimler kişinin sülûkunda farklı makamlardan geçerken gerekli birer alet ilmi mesabesinde. Bu ilimler zâtı için değil, bu ilimler vasıtasıyla *ma'rifetullâha* erişmek için istenir. Hâlbuki *ma'rifetullâh* ilmi, bizzat kendisi için istenen bir ilimdir. O bir alet ilmi değil, sülûk yolunun ilmidir ki bu, kişiyi Allah'a ulaştıran yolun bilgisinin kendisidir. Bu sebeplerle de en şerefli ilimdir. Ğazzâlî bu ilmin üç derece olduğunu, önce Allah'ın fiillerinin bilindiğini, fiillerin bilgisinden sıfatların bilgisine geçildiğini, sıfatlardan ise zâtın bilgisine geçildiğini ifade eder. Bunların en üst derecesi zâtın bilgisidir ve çoğu zihin bu bilgiyi kaldıramaz.²⁰³

Yukarıdaki derecelendirmede de görüldüğü gibi Ğazzâlî, mükâşefe ilmi kapsamına giren meseleleri birer başlık olarak ifade etse de, bunların mahiyetini açıklamaktan kaçınır ve her fırsatta akılların çoğunun bunların mahiyetini anlayamayacağını, hatta bunların açıklanmasının çoğu zihne zarar vereceğini yineler. Bu sebeple onun mükâşefe ilmini konu edinen bir kitap yazmamış olduğu düşünülebilir. Hâlbuki kendisinin *Cevâhir*'de kaydettiğine göre, *ma'rifetullâh* ilmini anlatan bir kitap kaleme almış; fakat bu eserin içeriğini anlayamayacak ehil olmayan kimselerin eline geçebileceği endişesiyle ortaya çıkarmamıştır. Bilebildiğimiz kadarıyla bu eser günümüze ulaşmamıştır. Ğazzâlî'nin havas içinde dolaşıma sokmadığını bildiğimiz bu eseri hakkındaki açıklaması şöyledir:

Bu dört (mükâşefe) ilimden, yani zât ilmi, sıfatlar (ilmi), fiiller (ilmi) ve ahiret ilminden [*ilmu'l-me'âd*], şu kısa ömürde, çokça meşguliyetlerin içinde, bâdirelere [*âfât*], yardımcısızlık ve yoldaşsızlığa rağmen rızıklandığımız kadarını toplayarak kitaplarımızdan birine emanet ettik. Fakat onu (bu kitabı) açığa çıkarmadık. Çünkü çoğu akıl ondan körelir ve zayıf olan kimseler ondan zarar görür ki bunların çoğu, ilimle uğraşmakta fakat onu tahsil edememektedir. Bu kitap, bu kimseler için değil; ancak, zâhir ilimleri hakkını vererek güzelce öğrenmiş, nefsinin riyâzeti tamamlanmaya kadar nefsindeki yerilen sıfatlarını kontrol etme ve mücahede yolunda

²⁰² Ğazzâlî, *Kimyâ*, C. I, s. 47.

²⁰³ Ebû Hâmid el-Ğazzâlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân ve dürruhu*, thk. İhyâi't-türasi'l-arabî Encümeni, 6. b., Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedîdi, 1411/1990, s. 24.

sülûk etmiş ve doğru yolda müstakim olmuş, o kadar ki (artık) dünyaya dair bir hazzı ve Hakk'tan başka isteği kalmamış, bunların yanında basiret, zekâ, yerinde söz söyleme, anlayış, sâfiyet ile rızıklandırılmış kimseler içindir. Bu kitabı eline geçiren kimsenin, söz konusu sıfatları kendinde toplamış olan kimseden başkasına onu göstermesi haramdır.²⁰⁴

Bu açıklama, Ğazzâlî'nin mükâşefe ilmini tahsil etmeye ehil kimsenin özelliklerini ortaya koyması yönüyle önemlidir. Bununla birlikte başka eserlerinde bu ilmin mahiyeti gereği dile dökülemeyeceğini söylerken, burada, bu ilimden rızıklandığı kadarını bir kitabına not ettiğini ifade etmesi de dikkat çekicidir.

Bu noktada Ğazzâlî'nin marifet ile kastının ilim olup olmadığı tahlil edilmelidir. O, mutasavvıfların “İlim, marifet yoluna engeldir.” cümlesini haklı bulur ve marifetin, ilimden üstün olduğunu söyler. Ancak burada kastedilen ilim, beş duyu vasıtasıyla elde edilen zâhirî ilimlerdir. Marifet ise mükâşefe ilmine işaret eder. Ğazzâlî mutasavvıfların bu sözünü kalp üzerinden yaptığı bir benzetmeyle açıklar: Kalp bir havuz, beş duyu da bu havuza akan ırmaklar gibidir. Kişinin duyu organları ile elde ettiği bilgiler genel geçer ve her koşulda doğru olan bilgiler değildir. Hatta duyular çoğu zaman yanıltıcı olabilirler. Duyu organları vasıtasıyla elde edilen bazı yanlış bilgiler havuzda birikerek onu kirletir. Havuzu, yani kalbi, berrak bir su haline getirmek için öncelikle havuzdaki tüm suyu boşaltıp içindeki kirlerden arındırmak gerekir.²⁰⁵ Kişi kalbini dünya ile meşgul eden zâhirî ilimlerden temizledikçe ona marifetin kapıları açılır.²⁰⁶

Ğazzâlî yukarıdaki şekilde açıkladığı mutasavvıfların “İlim, marifet yoluna engeldir.” sözü ile ilgili önemli bir de şerh düşer: Bu söz, mükâşefe derecesine ulaşmış bir kimsenin ağzından çıkmaktadır.²⁰⁷ Dolayısıyla cümlenin zâhiriyle yetinilmeyip, bâtın anlamlarına da odaklanmak gerekir. Bununla birlikte şu da ifade edilmelidir ki Ğazzâlî, zâhirî ilimlerin bir yönüyle kişiyi *ma'rifetullâha* yaklaştıracığını kabul eder. Ancak bu, o ilme hangi bakış açısıyla yaklaşıldığı ile ilgilidir. Söz gelimi anatomi ilmini Allah'ın insanı hayrete düşüren işlerini anlamak maksadıyla okuyanlar, bu ilim sayesinde Allah'ın kudret, âlim ve rahîm sıfatlarını öğrenir. Çünkü Allah, sonsuz

²⁰⁴ Ğazzâlî, *Cevâhir*, s. 25.

²⁰⁵ Çağrı, Descartes'in *Metot Üzerine Konuşmalar*'da Ğazzâlî'nin kendisinden 550 yıl evvel ortaya koyduğu düşünmenin üç ilkesini (hakikat sevgisi, şüphecilik, düşünce özgürlüğü) tekrarladığını düşünmektedir. Bkz. Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 274-275, 96 nolu dipnot.

²⁰⁶ Ğazzâlî, *Kimyâ*, C. I, s. 51-52.

²⁰⁷ Ğazzâlî, *Kimyâ*, C. I, s. 52.

kudretiyle insanın yaşamını sürmesi için gereken her şeyi yerli yerinde bilerek yaratmış ve sonsuz merhametiyle yalnızca ihtiyacı olan organları değil, estetik açıdan onu güzel kılacak saç, yüz şekli gibi güzellikleri de ondan esirgememiştir. Ğazzâlî bu yönüyle anatomi ilmini değerli bir ilim olarak görür.²⁰⁸

Ğazzâlî'nin zâhirî bir ilim olan anatomi ilmini değerli bir ilim olarak değerlendirmesi, onun ilimlerin yüceliği için verdiği ölçü cihetinden okunduğunda, çoğu ilmin, o ilme bakış açısına bağlı olarak kişinin *ma'rifetullâha* erişmesine vesile olabileceği söylenebilir. Bununla birlikte kişinin zihni, onun dünyayla ilişkisini kuvvetlendiren zâhirî ilimlerle meşgulken, onun bu ilimlerde hakikati arama hususundaki farkındalığının zayıf olabileceği de kanaatimizce hesaba katılmalıdır.

Son olarak mükâşefe ilminin Allah sevgisiyle irtibatına değinmek yerinde olabilir. Ğazzâlî'ye göre *ma'rifetullâhı* elde eden bir kimsenin Allah'ı müşâhede edebilmesi için *muhabbetullahı* olmalıdır. Mutluluğun kemâli olan müşâhede -Allah'ı görebilmek- için marifet yeterli değildir. Bunun için Allah sevgisi de gereklidir.²⁰⁹ Kulun kemâli de Allah sevgisinin kalbine hâkim olmasıyla ki bu sevginin hakikatının anlaşılması güçtür.²¹⁰ Sonuçta en özlü ifadesiyle Ğazzâlî'ye göre mutluluğun kemâli, muhabbetin kemâliyledir.²¹¹

2.2.2. Kemâle Ulaşma Yolu Olarak Amel

İlim ve amel, Ğazzâlî düşüncesinde insanın kemâlini elde etmesinin yollarıdır. Burada aslolan ilim olsa da, amel de bu ilmi sağlamlaştırması ve onu kalıcı kılması yönüyle gerekli, hatta zorunludur. Amel bağlamında ilk planda ibadet ve iyi eylemler akla gelse de, meselenin amel boyutu Ğazzâlî düşüncesinde ahlâkın güzelleştirilmesine tekâbül eder.

Amel meselesine Ğazzâlî'nin İslâm düşüncesinde amelin nasıl ele alındığına dair değerlendirmesi ile başlamak yerinde olabilir. Ona göre mutasavvıflar [*tarîku's-şûfiyye*] ve İslâm filozofları ile mütekellimler [*tarîku'n-nazâr*], amelle amaçlananın nefsin kötü ahlâktan temizlenmesi olduğu konusunda hemfikirdir.²¹² Ancak ilim konusunda aynı fikri paylaşmazlar. Mutasavvıflara göre mücahede, yerilen sıfatlardan

²⁰⁸ Ğazzâlî, *Kimyâ*, C. I, s. 56-57.

²⁰⁹ Ğazzâlî, *Kimyâ*, C. II, s. 921.

²¹⁰ Ğazzâlî, *Kimyâ*, C. II, s. 907-909.

²¹¹ Ğazzâlî, *Kimyâ*, C. I, s. 235-236.

²¹² Ğazzâlî, *Mizân*, s. 43.

kurtulmak ve tüm şeylerle ilgiyi kesmenin yoludur. Kişi bu dünyada öğretim [*te'allum*] olmaksızın, zühd ile dünyadan yüz çevirerek ve onunla tüm alakasını keserek Allah'tan gelen himmete tutunup kemâle erişebilir. Onların yolu, her şeyden temizlenip saflaşmaktan ibarettir. Bundan sonrası yalnızca istidatlarına göre erişecekleri Allah'ın himmetini ummaktır.²¹³ Nazar ehli ise mutasavvıfların yaşadıkları bu halleri reddetmez; fakat mücahedenin mizacı bozabileceği, akli karıştırabileceği, bedeni hastalandırabileceği ve kişiyi melankoliye [*mâlihulyâ*] sürükleyebileceğini söyler. Onlara göre bunun yolu burhandır. Kişi eşyanın hakikatini burhan yoluyla kavrar.²¹⁴

Ğazzâlî *el-Munkız*'da ise *Mizân*'daki bu değerlendirmesinde ifade etmediği bir tespiti daha kaydeder: Ona göre filozoflar, nefsin sıfatları ve ahlâkı ile ilgili görüşlerini sufilere almışlardır. Allah'ı zikretmede sebatkâr olan, hevalarına uymayan ve dünyevî zevklerden yüz çevirmiş olan sufilere, mücahedeleri esnasında nefsin ahlâkı, kusurları ve amellerindeki tehlikeler [*âfât*] âşikar olmuştur. Filozoflar da bunları kendi sözleri arasına karıştırarak kendilerine mal etmişlerdir.²¹⁵

Amel meselesi bağlamında Ğazzâlî, ahlâkı güzelleştirmeden –bir diğer ifadeyle kalbin kötü sıfatlarını düzeltmeden- yapılan zâhir amelleri eleştirir. *Kitâbu'l-ilm*'de kişinin kendisini düzeltmeden [*ışlâh*] başkasını düzeltmeye kalkışmaması gerektiğini söyler. Kendisini düzeltmekle meşgul olan kimse, kendisine farz olan temizlik, namaz, oruç gibi farzları öğrenmelidir. Ğazzâlî burada farzları öğrenerek kişinin kendisini düzeltmesini önemsiz saymamakla birlikte, çoğu kimsenin ihmal ettiği hırs, kıskançlık, riya, kibir, gurur gibi kalp hastalıklarına dikkat çeker. Ona göre bu sıfatlardan kurtulmayı ihmal edip zâhir amellerle uğraşmak, vücuttaki apseyi tespit edip iltihabı dışarı çıkararak tedavi etmek yerine, apsenin üstünü sıvamaya benzer. Çoğu kimsenin kalbini temizlemek [*tañhîru'l-kulûb*] yerine bedenle yapılan zâhir ibadetlere yönelmesi,

²¹³ Ğazzâlî, *Mizân*, s. 44-46. Ğazzâlî'nin *Mizân*'daki bu değerlendirmesinde mutasavvıfların yoluna dair ayrıntılı tespit ve tahlilleri, -*Mizân*'ı Bağdat'tan ayrılmadan kaleme aldığı göz önünde bulundurulduğunda- entelektüel krizi öncesinde tasavvuf ilmiyle alakasının basit bir tanışıklıktan ibaret olmadığına işaret eder.

²¹⁴ Ğazzâlî, *Mizân*, s. 46. Ğazzâlî bunun devamında bu iki anlayışın yöntemleri arasındaki farkı anlatmak için Çin ve Rum ehli arasında geçen malûm hikâyeyi paylaşır: Hikâyeye göre işleme ve resmetme sanatları konusunda yarış içinde olan Çin ve Rum sanatkarlar arasında bir yarışma düzenlenir. İki grup arasında yalnızca bir perde vardır. Çinli sanatkarlar kendi taraflarını ince nakış ve boyamalarla donatırken, Rum sanatkarlar yalnızca kendi taraflarındaki duvarları parlatıp cilalamakla meşgul olur. Yarışma sonlanıp aradaki perde kaldırıldığında ise Çinli sanatkarların eşsiz sanat eseri, Rum sanatkarların tarafına aksederek çok daha canlı ve parlak bir görünüm kazanır. Ğazzâlî burada nazar ehlini Çinli sanatkarlara, mutasavvıfları ise Rum sanatkarlara benzetmektedir. Bkz. *Mizân*, s. 47.

²¹⁵ Ğazzâlî, *el-Munkız*, s. 204.

kalble uğraşmanın zor, zâhir amellerin ise kolay olmasından kaynaklanır. Dolayısıyla ahirete istekli olup kurtuluşunu isteyen kimse, kalbinin hastalıkları ve bunların tedavisi ilmi ile [*bi- 'ilmi' l- 'ileli' l-bâtıneti ve 'ilâcihâ*] meşgul olmalıdır.²¹⁶

Ğazzâlî düşüncesinde kemâle ulaşmanın amel boyutunun ahlâkın güzelleştirilmesine karşılık gelmesi, faziletler ve reziletler bağlamında nefsin amelî kuvvetlerinin çalışma düzenini ele almayı gerekli kılar. Dolayısıyla nefsin amelî kuvvetlerinin nefsin kemâline nasıl etki ettiği ve hangi durumda onun kemâli için gerekli şartları sağladığı tahlil edilmelidir.

2.2.2.1. Düşünme Kuvveti ve Nefsin Kemâline Etkisi

Düşünme kuvveti [*el-kuvvetu' l- 'akliyye*],²¹⁷ nefsin diğer amelî kuvvetleri olan şehvet ve öfke kuvvetinden farklı olarak yalnızca insanî nefste bulunan ve insanın, hayvanlarla paylaşmadığı özelliğidir. Nefsin kemâl bulması, temelde düşünme kuvvetinin gereğince işlemesiyle mümkün olur. Düşünme kuvvetinin fazileti hikmet [*el-hikme*]; reziletleri ise, ifrat ucu olan hilekarlık [*el-habb*] ve tefrid ucu olan ahmaklıktır [*el-beleh*].²¹⁸

Ğazzâlî'ye göre düşünme kuvvetinin [*el-kuvvetu' l-mütehayyile*] iki yönü vardır. *Birinci* yön, Ğazzâlî'nin *es-şuveru' l-mahsûsat* olarak ifade ettiği, beş duyu vasıtasıyla edinilen duyulara yönelik tarafıdır. Bu kuvvetin hissî yönü kişiye, duyulara dayalı gerçek [*hakikat*] ya da gerçek olmayan [*mecâz*] duyusal bilgi sağlar. *İkinci* yön ise, Ğazzâlî'nin *eş-şüretu' l-ma'küle* olarak ifade ettiği, akla yönelik tarafıdır. Bu kuvvetin aklî yönü kişiye, akla dayalı doğru [*hakık*] ya da yanlış [*bâtıl*] aklî bilgi sağlar. Düşünme kuvvetinin gerek hissî gerekse aklî boyutunun hangi yönde çalışacağını belirleyen bu kuvvetin istikamet üzere olup olmamasıdır.²¹⁹ İstikamet üzere olmak, düşünme kuvvetinin itidal üzere olmasını ifade eder.²²⁰

²¹⁶ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. I, s. 146-147. Ğazzâlî burada vücuttaki apse örneği bağlamında Haşvî âlimleri eleştirerek, bu kimselerin yaranın dışını temizleyen doktorlar gibi zâhir amellere odaklandıklarını; ahiret âlimlerinin ise kötülüğü kökünden çıkarmak ve onun kaynağını ortadan kaldırmak için bâtını – yani kalbi- temizlemeye [*bi-tathîri' l-bâtın*] dikkat çektiklerini söyler.

²¹⁷ Ğazzâlî nefsin düşünme kuvvetini eserlerinde farklı kelimelerle ifade eder. Örneğin *kuvvetu' l- 'akliyye* (Bkz. Ğazzâlî, *Mizân*, s. 83; *Me'âric*, s. 94.), *kuvvetu' l- 'akl* (Bkz. *el-Me'ârif*, s. 115.), *kuvvetu' l- tefekkur* (bkz. *Mizân*, s. 54-55, 68-69.), *el-kuvvetu' l-mütehayyile* (bkz. *Me'âric*, s. 88-89.), *el-kuvvetu' l- 'akliyyetu' l-müfekkira* (bkz. *Mizân*, s. 58-59.).

²¹⁸ Ğazzâlî, *Me'âric*, s. 94-95.

²¹⁹ Ğazzâlî, *Me'âric*, s. 88-91.

²²⁰ İtidâl meselesinin ayrıntılı açıklaması için bkz. 3.2.1. *Nefsin Amelî Kuvvetlerinin Yönetimi ve İ'tidâl*

Nefsin amelî kuvvetlerinin diğerk ikisi olan şehvet ve öfke kuvveti, insanın varlığını devam ettirmek için gerekli kuvvetler olsalar da, düşünme kuvvetinin bu ikisinden daha üstün olması, bu kuvvetlerden elde edilen “lezzet” ile ilgilidir. Nefsin üç kuvveti ile irtibatlı olarak lezzetleri üç dereceye ayıran Ğazzâlî, en düşük derecede olan lezzetin, hayvanlarla insanların ortak özelliğı olan şehvet kuvvetinden kaynaklanan beslenme ve cinsellikle ilgili lezzet olduğunu söyler. Bunun üzerindeki lezzet, nefsin öfke kuvvetinden kaynaklanan, üstün olma ve liderlik lezzetidir ki bazı hayvanlar da bu lezzeti tadabilmektedir. En üstün lezzet ise, nefsin düşünme/akıl kuvvetinden kaynaklanan, Allah’ı tanımak ve onun acayip işlerini anlamak lezzetidir ki bu meleklerin sıfatıdır ve hiç bir hayvan bu lezzeti tadamaz. Ğazzâlî, bu lezzetlerden yalnızca düşünme kuvvetinden kaynaklanan Allah’ı tanımak lezzetinden tat alan kimsenin kâmil olduğunu ifade eder.²²¹ Çünkü ilim ve marifet lezzeti, diğerk lezzetlerden üstündür.²²²

Düşünme kuvvetinin lezzeti, diğerk kuvvetlerin lezzetinden üstündür; ancak insanın bu kuvvetin lezzetine yönelmesi kolay değildir. Ğazzâlî bu durumu, nefsin kuvvetlerinin yaratılış sırasına bağılı olarak gelişen güçlülük durumları ile ilişkilendirir: İnsanda önce şehvet, sonra öfke ve en son düşünme kuvveti oluşur.²²³ Bu durum da şehvet kuvvetinin düşünme kuvvetinden daha güçlü olmasına sebep olmaktadır.

Ğazzâlî *Kitâbu’t-tevbe*’de nefsin kuvvetleri arasındaki güçlülük farkını, yetkinleşme sırası olarak açıklar. Burada belirttiğıne akıl güdüsünün [*ğarîzeti’l-‘akl*] kemâli, şehvet ve öfke güdüsünün kemâli [*kemâlu Ğarîzeti’ş-şehvet ve’l-ğadab*] ve şeytanın insanı yoldan çıkarmasına sebep olan diğerk yerilen sıfatların kemâlinden sonradır. Zira akıl, yedi yaşından sonra ortaya çıkmaya başlayıp, ergenlik döneminde tamamlansa da aklın kemâli [*kemâlu’l-‘akl*], kişi kırkına yaklaştığında gerçekleşir. Şehvetler şeytanların, akıllar ise meleklerin askerleridir. Dolayısıyla bir araya geldiklerinde zorunlu olarak çatışırlar. Ğazzâlî bu çatışmayı gecenin gündüzle mücadelesine benzeterek, birinin üstün gelmesi durumunda diğerkinin zorunlu olarak yenildiğini söyler. Şehvetler, çocukluk ve gençlik döneminde -aklın henüz yetkinleşmediğı dönemde- kemâle erdiğinden, şeytanın askerleri akıldan önce kalbi²²⁴

²²¹ Ğazzâlî, *Kimyâ*, C. II, s. 749.

²²² Ğazzâlî, *Kimyâ*, C. II, s. 918.

²²³ Ğazzâlî, *Mizân*, s. 68-69.

²²⁴ Ğazzâlî burada *mekân* ifadesini kullanmakta; ancak bağlama bakıldığında bununla kalbi kastettiğı anlaşılmaktadır.

ele geçirip, onunla yakınlık ve aşinalık kurar. Bu da kaçınılmaz olarak şehvetlerin isteklerinin birer alışkanlığa dönüşmesine ve bunların kalpte baskın olmasına sebep olur. Bu durumda da kalbi bunlara meyletmekten kurtarmak zorlaşır.²²⁵ Peki doğal süreçten kaynaklanan bu durum bir kader midir? Bir diğer ifadeyle, şehvet ve öfkenin kendisinden önce kalp ile aşinalık kurmuş olması, düşünme kuvvetinin hiçbir zaman bu iki kuvvetten üstün gelemeyeceği anlamına mı gelir?

Ğazzâlî'ye göre akıl kemâl bulup kuvvetlenirse şehvetleri kırabilir ve kalbi özüne [tab] döndürerek, onu ibadetlere yöneltebilir. Nitekim tevbe de, kişinin şeytanın gardiyan olduğu yoldan uzaklaşıp Allah'ın yoluna dönmesi anlamına gelir.²²⁶ Ğazzâlî'nin bu ifadeleri, insanda şehvetlerin neden güçlü olduğunu açıkladığı gibi, tabiatı itibariyle hem iyi hem de kötü yönde eşit potansiyel sahibi insanın neden şehvetlere daha meyilli olduğuna dair ipucu verir. Bu durum kişinin tabiatı itibariyle kötülüğe meyyâl yaratılmış olmasından değil; düşünme, şehvet ve öfke kuvvetlerinin insanın gelişimine bağlı olarak farklı dönemlerde kemâl bulmasından kaynaklanır. Şehvetler, kişinin küçük yaşlarından itibaren yetkinlik kazanırken, düşünme kuvvetinin –bir diğer ifadeyle aklın- ancak kişi kırklı yaşlarında iken tam olarak yetkinleşebilmesi, insanın şehvetlere daha meyilli olmasına sebep olur.

Kemâl bölümünün odağı açısından yukarıdaki ifadeler, “insanın doğuştan bilfiil kemâl sahibi olduğu” fikrini bütünüyle geçersiz kılar. Zira insanın kemâl bulmasının bir yönü de, nefsin kuvvetlerinin düşünme kuvveti –buradaki ifadesiyle akıl-kılavuzluğunda yönetilmesidir. Ancak düşünme kuvvetinin kemâlinin kişinin olgunluk çağında gerçekleşebilmesi, bir bebeğin yahut bir çocuğun kemâl sahibi olmasının imkânsız olduğunu gösterir. Kanaatimizce Ğazzâlî'nin, aklın gelişiminin ergenlik döneminde tamamlandığını ifade etmesi de, mükellefiyetin bu dönemde başlamasıyla ilişkilidir. Bu durum, mükellef olmayan kimsenin kemâlinde söz etmeyi anlamsız kılar. Dolayısıyla kemâl, mükellef ve iman sahibi kimse için söz konusu edilebilir.

2.2.2.2. Şehvet Kuvveti ve Nefsin Kemâline Etkisi

Şehvet kuvveti, düşünme kuvvetinden farklı olarak hayvanlarda da bulunan bir kuvvettir. Bu kuvvet, düşünme kuvveti tarafından gereğince yönetildiği durumda nefsin

²²⁵ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. VII, s. 33.

²²⁶ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. VII, s. 34.

kemâline olumlu yönde etki eder; düşünme kuvvetini kendi hakimiyeti altına aldığı anda ise, nefsin kemâlini olumsuz yönde etkiler.

Şehvet kuvvetinin [*el-kuvvetu's-şehviyye*] fazileti iffettir. Ğazzâlî iffeti, şehvet kuvvetinin düşünme kuvvetine kolaylıkla itaat etmesi olarak açıklar. Bu kuvvetin reziletleri, ifrad ucu olan açgözlülük [*şereh*] ve tefrid ucu olan şehvetsizliktir [*humûdu's-şehve*].²²⁷

Şehvet kuvvetinin kişinin kendi varlığını ve neslini korumasıyla ilgili iki yönü vardır. *Birincisi* kendi hayatının devamlılığını sağlamak için beslenmeyle ilgili yön olan midenin şehvetidir [*şehvetu'l-baṭn*]. *İkincisi* ise neslinin devamını sağlayan cinsel organın şehvetidir [*şehvetu'l-ferc*]. Ğazzâlî'ye göre şehvet kuvvetinin bu iki yönü kontrol altında tutulmazsa, bu kuvvet kişinin hem dünya hem de ahiretteki âfeti olur. Ancak aklın -bir diğer ifadeyle düşünme kuvvetinin- kontrolünde, itidal üzere olursa kişiyi övülen bir duruma getirir.²²⁸ Dolayısıyla düşünme kuvveti gibi şehvet kuvvetinin de her iki yönü, nasıl yönetildiğine bağlı olarak nefsin kemâline katkı sağlamakta ya da nefsin kemâlinde uzaklaşmasına sebep olmaktadır.

Şehvet kuvveti kontrol altında tutularak gereğince kullanıldığında kişinin mutluluğuna vesile olur. Hatta onun yokluğu durumunda kişinin mutluluğa ulaşması imkansızdır. Bunun sebebi, şehvet kuvvetinin yukarıda ifade ettiğimiz iki yönüyle ilişkilidir. Kişinin ebedî mutluluğunu ifade eden ahiret mutluluğunu elde etmesi için ibadet etmesi, bunun için de hayatta kalması gerekir. Hayatta kalmak, bedeni diri tutmak için gerekli gıdaları almakla mümkündür. Beslenmek, şehvet kuvvetinin mideyle ilgili yönünü ifade eder. Dolayısıyla şehvet kuvveti olmaksızın insanın beslenmesi mümkün olmadığı gibi, hayatta kalması da mümkün değildir.²²⁹

Şehvet kuvveti, nefsin kuvvetleri arasında en güçlü olan kuvvettir. Bu durum, onun etkisinin şiddetiyle ilgilidir. Ğazzâlî bunun sebebini *Me'âric*'de şehvet kuvvetinin yaratılış sırasıyla açıklar: Şehvet, insandaki en eski (ilk yaratılan) ve en şiddetli kuvvettir. Bu sebeple ıslah edilmesi en zor kuvvet, şehvettir.²³⁰ *Mizân*'da da insanda

²²⁷ Ğazzâlî, *Me'âric*, s. 97.

²²⁸ Ğazzâlî, *Me'âric*, s. 92-93.

²²⁹ Ğazzâlî, *Me'âric*, s. 91.

²³⁰ Ğazzâlî, *Me'âric*, s. 91. Benzer şekilde *Kitâbu riyâzeti'n-nefs*'de Ğazzâlî, insanda ilk yaratılan kuvvetin şehvet olması sebebiyle bunu değiştirmenin zor olduğunu belirtir. Buradaki ifadeye göre çocuk yaratılışın başındayken [*fî mebd'e'i'l-fiṭra*] onda şehvet yaratılır. Sonra o yedi yaşlarındayken onda öfke yaratılır. Bundan sonra ise onda ayırt etme kuvveti [*kuvvetu't-temyîz*] yaratılır. Bkz. *İhyâ*,

önce şehvet, sonra öfke ve en son düşünme kuvvetinin oluştuğu belirtilir.²³¹ *Kimyâ*'da ise hikâyevârî bir üslupla insanın ilk yaratılışında akılsız olarak yaratıldığı, şeytanın aleti olan şehvetlerin insana musallat edildiği, meleklerin nûrundan olan aklın ise bu şehvetlerden sonra yaratıldığı anlatılır.²³² Dolayısıyla şehvet kuvvetinin düşünme kuvvetine üstünlük kurabilmesi, şehvetin daha önce yetkinleşmesi sebebiyle sağladığı güç ile ilişkilidir.

Şehvet kuvveti genellikle cinsel arzularla ilişkilendirilse de Ğazzâlî, şehvet kuvvetinin iki organı olan mide ve cinsel organdan, midenin insana verdiği zararın daha tehlikeli olduğuna dikkat çeker. Çünkü tüm isteklerin kaynağı midedir. Ayrıca midenin arzusu, diğer arzular içinde en kuvvetli olandır. Ğazzâlî bunu şöyle açıklar: İnsan, midesinin isteğini yerine getirerek karnını doyurduğunda cinsellik arzusunu hissetmeye başlar. Kişinin mevki ve şöhret sahibi olmasıyla bu ikisini elde etmek kolaylaştığından, mide ve cinsel organının arzularını yerine getiren kimsede mevki ve şöhret hırsı oluşur. Dolayısıyla mideyi kendi haline bırakarak onun isteklerine boyun eğmek, insanın başına gelebilecek her türlü kötü duruma kapı aralar. Az yiyerek midenin isteklerini kontrol etmek ise, söz konusu kötü durumlara engel olur.²³³

Ğazzâlî *Kitâbu kesri'-şehveteyn*'de de insan için en büyük tehlikenin mide şehveti [*şehvetu'l-baṭn*] olduğuna dikkat çeker. Çünkü *Kimyâ*'da da ifade ettiği gibi insanda bulunan iki şehvetten diğeri olan cinsel organın şehveti [*şehvetu'l-ferc*] de aslında mide şehvetine bağlıdır. Kişi mide şehvetine yenik düşüp, onun isteklerini yerine getirdiğinde cinsel organın şehveti kuvvetlenir. Hâlbuki yeterince beslenmemiş, aç kimsenin bu şehveti hissedecek hali olmaz. Bu sebeple Ğazzâlî, öncelikle daha tehlikeli olan mide şehvetinin ıslah edilmesi üzerinde durur.²³⁴

C. V, s. 201. Ğazzâlî burada yaratma ifadesini kullanmakla birlikte kanaatimizce yeni bir oluşumdan değil, yetkinleşmeden söz eder.

²³¹ Ğazzâlî, *Mizân*, s. 68-69.

²³² Ğazzâlî, *Kimyâ*, C. II, s. 703. Ğazzâlî burada nefis akıldan önce şehvetlerle tanıştığından, nefsi zabteden şehvetlerden kurtulması için tevbe ve mücahedeye ihtiyaç duyduğunu ifade eder.

²³³ Ğazzâlî, *Kimyâ*, C. II, s. 489.

²³⁴ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 284. Bu noktada şu da ifade edilmelidir ki Ğazzâlî her ne kadar en tehlikeli şehvetin mide şehveti olduğunu söylese de, *riyâ*' söz konusu olduğunda fikrini değiştirir. O, mide şehvetinin âfetlerinden söz ettikten sonra, bu şehveti kırıp yemeği azaltanlara musallat olabilecek bir âfetten –*eş-şehvetu'l-ḥaṣṣiyye*– daha söz eder ki bu da Ğazzâlî'nin *İhyâ* boyunca en çok vurguladığı âfettir: *riyâ*'. "Yemek şehvetinden kaçıp, riya şehvetine [*şehvetu'r-riyâ*'] düşenler, akrepten kaçıp yılanın kucağına düşenler gibidir. Zira riya şehveti, yemek şehvetinden daha zararlıdır [*eḍurru kesîr min şehveti't-ta'am*]." Bkz. *İhyâ*, C. V, s. 357.

Çok yemek yemek kimyasal olarak da insan bedenini olumsuz etkiler. Ğazzâlî, çok yemekten meydana gelen buharın beyne yükselerek insanı ahmak yaptığını ve zihnindeki düşünceleri dağıttığını belirtir. Bu sebeple tüm mutluluklarının başı, nefsin kontrol altına alınmasıylaadır. İnat hayvanın açlıktan başka şeyle yola gelmesinin mümkün olmaması gibi; insan nefsi de ancak aç kalmak, oruç tutmak ve riyâzetle kontrol altına alınabilir.²³⁵ Çünkü şehvetler yemek içmekle kuvvetlenir.²³⁶

İnsanın bu dünyadaki amacı, Allah'a yakınlaşarak kendi kemâline ulaşmaktır. Ğazzâlî'ye göre midisini dolduran kimse bu anlamda perdelenir. Ancak kişinin yalnızca midisini boşaltması da Allah ile arasındaki perdenin kalkması için yeterli değildir. Bunun için Allah'tan başka hiçbir şeye meyletmemesi gerekir. Yemeği azaltmak, bunun başlangıcıdır.²³⁷ Dolayısıyla kişinin midesinin arzularını dizginlemesi tek başına onun kurtuluşunu sağlamaz; ancak bu yoldaki ilk basamağı aşmasını sağlar.

Ğazzâlî'nin şehvet kuvvetiyle ilgili açıklamalarında görüldüğü gibi onun kastı, insanın şehvetlerinden tamamen uzaklaşması değildir. O, insanın şehvetlerinden tamamen kurtulmasını câiz olmadığını, hatta bunun mümkün de olmadığını ifade eder. Çünkü insan beslenmezse ölür; münasebette bulunmazsa nesli kesilir. Ancak bunların bir sınırı olmalıdır.²³⁸ Bu noktada *şehvet* ile *hevâ* arasındaki farka dikkat çekmek, söz konusu sınırın anlaşılmasına katkı sağlayabilir. Ğazzâlî, bu ikisinin ibare olarak birbiri yerine kullanılmasında bir sakınca görmemekle birlikte kendisinin *hevâ* ile tüm şehvetlerin yerilen durumlarını kastettiğini ifade eder. Övülen ise, insan nefsinin iyilik hali ve beden devamlılığı için gerekli olan şehvettir.²³⁹ Dolayısıyla Ğazzâlî burada şehveti, "itidal halinde olan şehvet"; hevâyı ise, "şehvetin *ifrât* hali" olarak anlatmaktadır.

2.2.2.3. Öfke Kuvveti ve Nefsin Kemâline Etkisi

Öfke [*ğadab*] kuvveti, insan nefesine has olmayıp bazı hayvanlarda da bulunabilen bir özelliktir. Şehvet kuvveti gibi, düşünme kuvveti tarafından gereğince yönetildiği durumda nefsin kemâline olumlu yönde etki etmekte; düşünme kuvvetini yönlendirdiğinde ise nefsin kemâlini olumsuz yönde etkilemektedir.

²³⁵ Ğazzâlî, *Kimyâ*, C. II, s. 492-493.

²³⁶ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. II, s. 101.

²³⁷ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. II, s. 115. Beslenmenin kişinin bedeni ve manevî durumuna etkisi için bkz. 2.2. İNSANIN BEDENİ YÖNÜNÜN TABİATI: MİZÂC

²³⁸ Ğazzâlî, *Kimyâ*, C. I, s. 75.

²³⁹ Ğazzâlî, *Mizân*, s. 66.

Öfke kuvvetinin fazileti olan şecaat, aşırı kızgınlık [*tehevür*] ve korkaklık [*cebîn*] reziletlerinin ortasında yer alan itidal halini temsil eder. Ğazzâlî, ayette geçen “inkâr edenlere karşı kızgın, müminlere karşı merhametli olma”²⁴⁰ halini örnek vererek, her koşulda kızgın yahut her koşulda merhametli olmanın güzel ahlâklılık olmadığını, akıl ve şeriat ölçüsüne uygun şekilde davranmanın fazilet sayıldığını ifade eder.²⁴¹ Dolayısıyla düşünme kuvvetinde dile getirildiği gibi, öfke kuvvetinin faziletlerinde de mutlaklık söz konusu değildir. Belli bir koşulda cesaret örneği olan davranış, şartlar değiştiğinde zulme dönüşebilir.

Kişi öfke kuvvetinin iki aşırı ucu olan *ifrât* ve *tefrîten* kaçınılmalıdır. Bu kuvvetin *ifrâtı* olan kişinin son derece sabırsız, fazla öfkeli yahut kibirli olması gibi durumlar, onu helâke sürükler. *Tefrît* hali olan kişinin fazlaca sabırlı, son derece sakin veya aşırı mütevazı olması da yerilen durumlardır. Hâlbuki olması gereken, öfke kuvvetinin itidal üzere olmasıdır. Bu durumda kişide hilm, sebât, vakâr gibi faziletler hâsıl olur.²⁴² Ğazzâlî’ye göre şecaatin *ifrât* ve *tefrîti* olan saldırganlık ve korkaklık, kimi zaman akıl eksikliğinden [*nûkşânu’l-‘akl*], kimi zamansa mizaçtaki aşırılıkların sebep olduğu bozukluktan kaynaklanır. Kemâl ise şecaat olarak tabir edilen itidal durumundadır.²⁴³

Ğazzâlî her ne kadar düşünme kuvvetini, öfkeden üstün görse de bu kuvveti gereksiz görmez. Bilakis öfkenin insan için gerekli olduğunu söyler. Olması gereken, öfkeyi akla ve şeriata aykırı olmayacak şekilde kontrol etmektir. Ğazzâlî’ye göre bu, riyâzet ve cihat yoluyla gerçekleştirilebilir.²⁴⁴ Hatta ona göre öfke kuvveti, şehvet kuvvetini hâkimiyeti altına almadan kişinin riyâzeti tamamlanmaz. Öfke kuvveti akıl ve dinin sınırları dahilinde, gerektiği yerde hamiyet, gerektiği yerde yumuşaklık [*hilm*] gösterebilmelidir. Allah’ın kullarını yükümlü tuttuğu da, öfke kuvvetinin yok edilmesi değil, onun lüzûmunca kullanılmasıdır.²⁴⁵ Her durumda sert ya da her durumda merhametli olmak, kemâl hali değildir.²⁴⁶ Kemâl, sertliği ve merhameti yerli yerinde kullanmaktadır.

²⁴⁰ el-Fetih, 48/29.

²⁴¹ Ğazzâlî, *Me’âric*, s. 96.

²⁴² Ğazzâlî, *Me’âric*, s. 93.

²⁴³ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. IV, s. 584.

²⁴⁴ Ğazzâlî, *Kimyâ*, C. II, s. 545.

²⁴⁵ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 602.

²⁴⁶ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 198.

Ġazzâlî *Kitabu zemmi 'l-ğadab ve 'l-hıkd ve 'l-ħased'*inde öfkenin hakikatinden söz ederken, kişinin kendisini dış tehlikelerden korumak için onda yaratılmış öfke tabiatından söz eder ve insanın hamurunun [*tînet*] bu özellikle birlikte yoğurulduğunu anlatır. İfadesine göre insanların öfke potansiyeli farklı farklıdır: “Yaratılışın başında [*fî evveli 'l-fiṭra*] insanlar öfke kuvvetinde üç derecededirler: *tefrîd*, *ifrâd* ve *i'tidâl*.”²⁴⁷ Bu ifadenin anlamı, kişinin öfke kuvvetinde yaratılıştan gelen bir kuvvetlilik yahut zayıflık durumunun olduğudur.

Kişide öfkenin hâkim olması bazen doğuştan [*ğarîziyye*], bazense alışkanlıklardır [*i'tiyâdiyye*]. Ġazzâlî bu durumu şöyle anlatır: “Bazı insanlar fitrat olarak hızla öfkelenmeye yatkındır; o kadar ki onların yüzlerinden öfke akar. Kalbin harâret mizacı [*ħarâretü mizâci 'l-ķalb*] da buna destek verir.”²⁴⁸ Kanaatimizce Ġazzâlî'nin burada ifade ettiği kalp, *İhyâ'*da genellikle ruh anlamında kullandığı kalp değil, organ olan kalptir. Çünkü Ġazzâlî düşüncesinde mizaç, insanın bedenî yönünün bir özelliğidir. Bununla birlikte burada nefsin öfke kuvvetindeki aşırılık durumuna, beden mizacının da destek verdiği ifadesi, Ġazzâlî düşüncesinde ruh ve beden arasındaki etkilenme ilişkisini gösterir.

2.2.3. Kemâle Ulaşmada İlim ve Amelin Birbiriyle İlişkisi

Kemâle ulaşmada ilim ile amel arasında nasıl bir ilişki olduğunu tahlil etmede *Mizân*'daki ilimler tasnifi bize yardımcı olabilir. Ġazzâlî burada ilimleri, nazarî ilim [*nazarî*] ve amelî ilim [*amelî*] olmak üzere ikiye ayırır: Nazarî ilimler sayıca çoktur; nahiv ve şiir, nazarî ilimlerden. Nazarî ilimlere dahil bir ilim daha vardır ki bu ilmin malûmu –o ilim ile bilinen şey- ebedîlerin ebedîsidir. Ġazzâlî burada isim olarak zikretmese de kastettiği ilim, Allah'ın zât, sıfat ve fiillerinin bilgisi, bunun yanında meleklerinin, kitaplarının, peygamberlerinin, yerde ve gökteki meleklerinin, insanî ve hayvanî nefslerin acayip hallerinin bilgisini ifade eden ve *İhyâ'*da “mükâşefe ilmi” olarak adlandırdığı ilimdir. Ġazzâlî bu ilmin, nazarî ilimlerin vardığı en üst derece olduğunu ifade eder. Amelî ilim ise kişinin ahlâkı ve sıfatlarının bilgisi ile ilgili olan nefsin ilmi [*ilmu 'n-nefs*] -ki bu ilim, riyâzet ve hevâ ile mücâhedeyi ifade eder-, kişinin eşi, çocukları, hizmetçileri ve etrafındakilerle olan ilişkileri ile ilgili olan geçim ilmi

²⁴⁷ Ġazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 596-597.

²⁴⁸ Ġazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 598.

[*'ilmu keyfiyyeti 'l-ma 'iše*] ve yaşadığı yer ve etrafındaki bölgenin idaresi ile ilgili olan siyaset ilmidir [*'ilmu 's-siyâse*]. Ğazzâlî amelî ilmin bu üç kısmından en önemlisinin nefsin *tehzîbi* ve bedeninin idaresi olduğunu söyler.²⁴⁹ Peki bu ilimlerin kendi içinde herhangi bir üstünlük ilişkisi var mıdır?

Ğazzâlî'ye göre ilim amele mukaddemdir. Ancak bu ifadedeki ilim, fıkıh gibi amel için tahsil edilen bir amelî ilim ise, bu ifade geçerli olmaz. Çünkü amelî ilim ile bu ilmin ameli birbirine denktir. Ğazzâlî bunu, amelî ilmin bizâtihî kendisi için tahsil edilmiyor oluşuyla açıklar. Amelî ilim, bir amelin hakikat ve inceliklerini öğrenmek için tahsil edilir ve onunla amelden daha üstün bir gâyeye ulaşılmaz. Ahlâk ilmi [*'ilmu 'n-nefs*] de amelî ilimlerden biri olduğundan, ahlâk ilminin ilmi ile ameli birbirine eşdeğerdir. Çünkü ahlâk ilmi, kendisiyle amel etmek için edinilir. Söz gelimi cömertlik faziletinin hakikati ve inceliklerine dair bilgi, bu bilgiyle amel etmek yani cömert davranmak içindir. Buna mukabil cömert olmayan birinin, cömertliğe dair ilminin olmasının bir değeri yoktur.

Ğazzâlî eserleri, odak ve muhatabından bağımsız okunduğunda onun ilim ve amel arasındaki üstünlük ilişkisine dair iki farklı görüşe sahip olduğu düşünülebilir.²⁵⁰ Ancak bu doğru değildir. Söz gelimi Ğazzâlî *Eyyuhe 'l-veled*'te, ilim ile amel arasında bir üstünlük ilişkisinden söz etmez; ilim ile ameli birbirlerinin tamamlayıcısı olarak görür. Ğazzâlî burada, filozofların “eylem olmadan yalnızca ilim ile kurtuluşa erişilebileceği” görüşünü bir aldanış olarak değerlendirir; ayrıca kendisiyle amel edilmeyen ilmin kişinin aleyhine olacağını söyler.²⁵¹ Ğazzâlî'nin bu risalede kurduğu ilim-amel ilişkisi o kadar kuvvetlidir ki o, burada hitap ettiği talebesine şöyle der: “Ey oğul! Eylemsiz ilim bir delilik; ilimsiz eylem ise hiçbir şeydir.”²⁵² Kanaatimizce Ğazzâlî'nin bu risalede ilim ile amel arasında bir üstünlük ilişkisinden söz etmemiş olması, bu risalede söz konusu edilen ilmin, amelî ilim olmasıyla ilgilidir. Çünkü ona göre amelî ilmin ilmi ile ameli arasında bir üstünlük ilişkisi yoktur; ikisi de aynı ölçüde değerlidir.

²⁴⁹ Ğazzâlî, *Mizân*, s. 53-54.

²⁵⁰ Ğazzâlî düşüncesindeki ilim-amel (bilgi-eylem) ilişkisi ve bilginin nihaî hedefinin mutluluk olduğu hususlarının değerlendirmesi için bkz. Yaşar Aydın, *Ğazzâlî: Muhafazakar ve Modern*, Bursa: Arasta Yayınları, 2002, s. 37-50.

²⁵¹ Ğazzâlî, *Eyyuhe 'l-veled*, s. 76-77.

²⁵² Ğazzâlî, *Eyyuhe 'l-veled*, s. 91.

Ġazzâlî (amelî) ilmin yalnız başına kişiye fayda vermeyeceğini şu örnekle anlatır: Kırsal kesimde yanında etkili silahlar olan, cesaretli ve bu silahları kullanmaya ehil bir kimse, heybetli bir arslan kendisine saldırdığında eğer bu silahları kullanmazsa, o silahların kendi kendine bu kişiyi koruyabileceği düşünülemez. Bunun gibi bir kimse yüz bin ilmî meseleyi okuyup öğrense, onlarla amel etmediği durumda bunların kendisine bir faydası olmaz.²⁵³

Ġazzâlî düşüncesinde hangi ilmin amelden üstün olduğu meselesi, *İhyâ*'da çözümlenir. Ġazzâlî burada ilmin amelden üstün olmasının üç yönü olduğunu ifade eder. *Birincisi*: bir şeyin gâyesinin o gâyeye ulaştırıcı vasıtadan üstün olması gibi, ilim de amelden üstündür.²⁵⁴ Çünkü amel, kişinin ebedî mutluluğunun aracıdır. Hâlbuki ilim, söz konusu ebedî mutluluğun bizzat kendisidir. *İkincisi*: ilim herkese yararlıdır ve onun faydası çok yönlüdür. Hâlbuki amelin faydası, yalnızca onu eyleyen kimseyedir.²⁵⁵ *Üçüncüsü*: Amelden üstün olan ilim, Allah'ın, onun sıfatlarının ve fiillerinin ilmidir. Bu ilim, tüm amellerden üstündür. Amellerdeki gâye, kişileri *ma'rifetullâh* ve Allah sevgisine yönelmek için kalplerini yaratılıştan yaratıcıya döndürmektir. Amel ve amelî ilimdeki gâye, bu ilimdir (*ma'rifetullâh*). Bu ilim, müridlerin gâyesidir. Amel de onun şartıdır.²⁵⁶ Ġazzâlî'nin buradaki açıklamasından anlaşılan, onun amelden üstün saydığı ilmin "mükâşefe ilmi" olduğudur.

Mükâşefe ilmi ve muâmele ilmi bahislerinde ifade edildiği gibi, herkesin mükâşefe ilmini elde edebilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla bazı kimselerin kemâl derecesi muâmele ilmiyle sınırlı kalırken, bazılarının kemâl derecesi mükâşefe ilmine yükselebilir. Ġazzâlî de kişilerin durumlarını göz önünde bulundurarak, muâmele ilmine gücü yetenlere ibadet ve iyi geçimi, mükâşefe ilmine istidâdı olanlara ise ilmi tavsiye eder.

Ġazzâlî bir müslümana sırasıyla şu dört hali tavsiye eder: *Birinci* hal, en faziletli durum olan kişinin faydalı ilim talebinde olmasıdır. *İkinci* hal, ibadettir. İlim tahsiline güç yetiremeyenler zikir, Kur'ân okumak, dua ve namaz gibi ibadetlerle

²⁵³ Ġazzâlî, *Eyyuhe'l-veled*, s. 80.

²⁵⁴ Ġazzâlî, *İhyâ*, C. IV, s. 319.

²⁵⁵ Ġazzâlî burada güzel amelin başkalarına örnek olarak onların da hallerini düzeltmesini sağlayan yönünü zikretmez. Ancak kişinin ahlâkını düzeltmesinin yollarını ifade ederken, iyi davranan kimselerle bir arada bulunmanın ahlâkı güzelleştirmenin yollardan biri olduğunu belirtir. Bkz. Ġazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 214-215.

²⁵⁶ Ġazzâlî, *İhyâ*, C. IV, s. 319.

meşgul olmalıdır.²⁵⁷ Ğazzâlî *Kimyâ*'da kalbinin dünyayla alakasını kesmeye güç yetiremeyenlere de ibadete devam etmeyi tavsiye eder. Çünkü ibadet ve zikir alışkanlığı kalbe hâkim olduğunda, bunların sevgisi dünya sevgisini bastırabilir.²⁵⁸ Zira kanaatimizce ibadet ve zikrin bir amacı da, kalbi Allah'ın zikri ile meşgul ederek onun dünyaya meyletmesine engel olmaktır.

Bir müslümana tavsiye edilen *üçüncü* hal, hayırla meşgul olmaktır. Bu da sûfi ve din ehli kimselere hizmet etmek, sık sık onların yanına uğramak, fakirlerin iâşesine gayret göstermek, hastaları ziyaret etmek, cenazelere katılmak gibi nafilelerin en faziletli olan sâlih amellerde bulunmaktır. *Dördüncü* hal ise, bunları yapamayan kimsenin kendisi ve ailesinin geçimi için kazanç sağlamakla meşgul olmasıdır.²⁵⁹ Ğazzâlî bu halin de aşağısında yer alan durumlardan söz eder. Eğer kişi insanlarla bir aradayken kendisine ahirette faydalı olacak dininin gerektirdiği şeylerle meşgul olamıyorsa, uzlete çekilmelidir. Şayet uzletten bile Allah'ın razı olmayacağı vesveseler zihnini sarıyorsa ve bunları bastırmaya güç yetiremiyorsa, onun ibadeti uyumaktır. Çünkü uyumak, bunlardan daha iyi bir haldir.²⁶⁰ *Bidâye*'nin muhatabının Arap avâmı olduğu göz önünde bulundurulduğunda Ğazzâlî'nin bu tavsiyelerindeki amel vurgusu daha anlaşılır olur. Zira onun havasa tavsiyesi, ilimle meşgul olarak mükâşefe ilmi derecesine varmak ve böylece kemâlin ileri derecesini yükseltmektir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Ğazzâlî'nin ilim-amel ilişkisine dair iki temel fikri vardır: Bunlardan ilki ilmin asıl, amelin ise onun bir sonucu olduğudur. *Feğâ'ih*'te ilmin asıl [*aşl*], amelin ise onun dalı [*fer'u leh*] olduğunu;²⁶¹ *Kitâbu't-tevhîd ve't-tevekkül*'de ilmin asıl [*aşl*], amelin ise meyve [*semere*] yani beklenen netice olduğunu;²⁶² *Kitâbu'n-niyet ve'l-ihlâs*'ta ise ilmin amelin aslı ve şartı olduğu için amelden önce geldiğini, amelin ise ilmin meyvesi [*semeratuhû*] ve dalı [*fer'uhû*] olduğu için ilme tâbi olduğunu ifade eder.²⁶³ Bu ifadelerde ilmin, amelin şartı, dalı yahut meyvesi olmasının anlamı, amelin meydana gelmesinin kendisine bağlı olduğu şeyin ilim olduğudur.

²⁵⁷ Ğazzâlî, *Bidâye*, s. 87-89.

²⁵⁸ Ğazzâlî, *Kimyâ*, C. I, s. 106.

²⁵⁹ Ğazzâlî, *Bidâye*, s. 90.

²⁶⁰ Ğazzâlî, *Bidâye*, s. 93-94.

²⁶¹ Ğazzâlî, *Feğâ'ih*, s. 195.

²⁶² Ğazzâlî, *İhyâ*, C. VIII, s. 201.

²⁶³ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. IX, s. 20.

Ġazzâlî'nin ilim-amel ilişkisine dair ikinci fikri ise, ilimlerin ameller sayesinde sağlamlaştığıdır. İlimler, amel ile pekiştirildiğinde kökleşip nefste yerleşik hale gelir.²⁶⁴ Ġazzâlî *Kitâbu'l-ilm*'de amelin bu yönünü ifade etmek üzere Seriiyyu's-Sakatî'den duyduğu bir anekdotu paylaşır: Seriiyyu's-Sakatî, zâhiri ilmi öğrenmeye aşırı istekli olan bir adamın ilim öğrenmeyi bırakarak ibadet için uzlete çekildiğini görünce ona bunun sebebini sorar. O da rüyasında birinin ona, “ne zamana kadar ilmini zâyî edeceğini” sorduğunu, adamın da buna anlam veremeyerek, sürekli olarak ezber yaptığını ve zayi ettiği şeyin ne olduğunu anlamadığını söyler. Bunun üzerine rüyasındaki kişi adama “İlmi korumak, onunla amel etmektir.” der. Adam da Seriiyyu's-Sakatî'ye bu rüyadan sonra ilmi bırakıp amele sarıldığını söyler.²⁶⁵ Anekdotta vurgulanan, ilmi sağlamlaştırmak ve onun devamlılığını sağlamanın, amelle mümkün olduğudur. Dolayısıyla Ġazzâlî düşüncesinde ilim asıl, amel ise söz konusu ilmin kök salıp yerleşik hale gelmesi için gereklidir. Bununla birlikte nazarî ilim, hem amelî ilim hem de amelden üstündür. Amelî ilim ise amelin kendisi ile eşdeğerdir; çünkü amelî ilim, kendisiyle amel etmek için edinilir.²⁶⁶

Sonuç olarak Ġazzâlî, kemâlin ilimle mi yoksa amelle mi elde edileceği sorusunun cevabını “ilim” olarak yanıtlar; ancak amel olmaksızın yalnızca ilimle kemâli elde etmenin yani *ma'rifetullâha* erişmenin mümkün olmadığını söyler. “*Kemâl* bilgiyle, arınmak [*zekâ*] ise (iyi) davranışla [*amel*] gerçekleşir.”²⁶⁷ Dolayısıyla nefsin kemâli bilgiyle ilgili bir meseledir. Ancak nefsin düşünme kuvvetini *ma'rifetullâhi* idrâk etme seviyesine getirebilmek için iyi davranışlarda bulunarak nefsin düşünme kuvvetini kuvvetlendirmek gerekir. Kemâl ilimle ilgili bir mesele olmakla birlikte, iyi eylemlerde bulunmayan kimse söz konusu “bilme” seviyesine çıkamaz. Neticede kanaatimizce kemâl konusunda ilim-amel ilişkisinin özü şu şekilde ifade edilebilir: İyi eylemde bulunan herkes kemâl bulamayabilir; ancak her kemâl bulan iyi eylemde bulunmuştur.

²⁶⁴ Ġazzâlî, *Fedâ'ih*, s. 202.

²⁶⁵ Ġazzâlî, *İhyâ*, C. I, s. 239.

²⁶⁶ Bu noktada İslâm'daki bilgi-eylem ilişkisinin özgün yanına dikkat çeken Wan Daud'un ifadelerini zikretmek meseleyi zenginleştirebilir. Wan Daud İslâmî bilgi anlayışının, ameli, bilgi kavramının bir parçası sayması yönüyle, eylemi ön planda tutan Çinlilerin bilgi anlayışından yahut eylemi arka plana atarak soyut düşünmeye odaklanan Hintlilerin bilgi anlayışından farklılaştığına dikkat çeker. O bu hususu Arapça'daki '*âlim*' kelimesinin sözlük anlamı ile de bağlantılandırır. Zira âlim, yalnızca bilgi sıfatına sahip olan kişiyi değil, gramatik yapısıyla “bu bilgiye uygun şekilde davranan kimse”yi de ifade etmektedir. Bkz. Wan Mohd Nor Wan Daud, *İslam Bilgi Anlayışı ve Çoğulcu Bir Toplumun Eğitim Sistemine Yansıması*, çev. Fuat Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002, s. 92-93.

²⁶⁷ Ġazzâlî, *Tehâfüt*, s. 207.

2.3. İNSANIN KEMÂLİNİN TEZÂHÜR BAKIMINDAN BİRİCİKLİĞİ

Ġazzâlî düşüncesinde insanın kemâlinin tüm insanlar için geçerli tek bir anlamı olsa da, insanların bu kemâle ne derece ulaşabileceği her insan için biricik bir durumdur. Bu bağlamda öncelikle türün kemâli, sonrasında ise bu kemâlin tezâhür açısından biricikliğini ortaya koymak yerinde olacaktır.

Ġazzâlî *Kitabu'l-maḥabbet ve 'ş-şevk'*te her şeyin kemâlinin, ona has olan özelliklerinde olduğunu ifade eder. Bir şeyin mutluluğunun aynı zamanda o şeyin kemâli olması gibi; bir şeyin güzelliği de o şeyin kemâlidir (mutluluk=kemâl=cemâl).²⁶⁸ Her şeyin güzelliği ve iyiliği, onun için mümkün olan ve kendisi ile kemâline uygun olduğu şeydedir.²⁶⁹ Bir şey kendisi için mümkün tüm kemâlâtı kendisinde topladığında, güzelliğin son noktasında olur. Kemâlin bir kısmı onda olduğunda ise, bu kısma nisbetle güzel olur. Ġazzâlî bunu örneklerle açıklayarak, güzel at dediğimizde şekil, renk, hızlı hareket edebilme gibi bir varlığı at yapan her özelliğin kendisinde bulunduğu atı kastettiğimizi söyler. Yine güzel yazıyı güzel yapan, harfleri uyumu, belli bir düzen için yazılmış olmaları gibi yazıya yaraşan tüm özelliklerin o yazıda bir araya gelmiş olmasıdır.²⁷⁰

Her türün kendine has niteliklerle kemâl bulması bağlamında şu husus ifade edilmelidir: Bir türün kendisiyle kemâl sahibi olduğu bir nitelik, bir başka tür için bunu sağlamaz. Ġazzâlî bunu şöyle açıklar:

Her şeyin güzelliği, ona yaraşan kemâlinedir. Bir başkasına yaraşan şey, onun zıddıdır. İnsan, atı güzelleştiren şeyle güzel olmaz. Yazı, sesi güzelleştiren şeyle güzel olmaz. Kapkacak, kıyafetleri güzelleştiren şey ile güzel olmaz. Diğer şeylerde de durum böyledir.²⁷¹

Her türün güzelliği ve kemâli birbirinden farklıdır; bir türü güzel ve kâmil yapan şey, bir başka türü çirkin ve nâkıs yapabilir. İnsan türü söz konusu olduğunda ise Ġazzâlî, türe ait bir kemâlden söz etmekle birlikte, bu kemâlin her insan için ayrı ve biricik tecellilerinden söz eder. İnsan türünün kemâli, *ma'rifetullâha* erişip Allah'a

²⁶⁸ İnsanın kemâlinin aynı zamanda onun mutluluğu olduğu meselesi, *1.4. MUTLULUK – KEMÂL İLİŞKİSİ* başlıklı bölümde ayrıntılarıyla yer almaktadır.

²⁶⁹ Ġazzâlî aynı fikre *Kimyâ*'da da yer verir: “Demek ki güzellik ve cemâlin manası, her şeyde mümkün olan kemâlin bulunmasıdır. Her şeyin kemâli ayrıdır. Yazının kemâli, harflerin birbiriyle mütenasib olması ve diğer hususların yerli yerinde olmasıdır.” Bkz. Ġazzâlî, *Kimyâ*, C. II, s. 911.

²⁷⁰ Ġazzâlî, *İhyâ*, C. VIII, s. 380.

²⁷¹ Ġazzâlî, *İhyâ*, C. VIII, s. 380-381.

yakınlık kesbetmektir. Ancak insanların bu yakınlığa ulaşabilme yolları ve dereceleri farklı farklıdır. Ğazzâlî buna farklı eserlerinde dikkat çekmektedir.

Mîzân'a göre mutluluğu elde etmenin yolu, ilim ve ameldir. Ancak kişilerin bunlardan hangisi ile mutluluğa erişeceği, onların durumuna göre farklılık gösterir.²⁷² *Kitâbu zemmi'l-câh ve'r-riyâ*'da belirtildiğine göre kemâlin sayılamayacak kadar çok ve farklı dereceleri vardır; her insanın mutluluğu ve kemâlden aldığı haz da idrâk ettiği kemâl değerindedir.²⁷³ *Kitâbu 'acâ'ibi'l-ğalb*'e göre bazılarının mutluluğu bazılarından üstündür; çünkü mutluluğun dereceleri, marifet ve imanın farklılığına göre değişir.²⁷⁴ *Me'âric*'de, marifetin farklı derecelerde olduğu; tecellinin de bu derecelere göre değiştiği belirtilir. Tecellideki farklılık, marifetteki farklılığa nispetlidir. Bu durum, tohuma nispetle ondan oluşan bitkilerin farklı farklı olmasına benzer. Tohumun kalitesi, çok veya az oluşu, kuvvetli veya zayıf oluşu bitkinin vereceği mahsulü etkiler.²⁷⁵ *el-Mağşâdu'l-'esnâ*'da ise, Allah'ın kemâli *el-kemâlu'l-mutlak* ile ifade edilir ve O'nun kemâlinin tek olduğu, diğer varlıkların kemâlinin ise farklı dereceleri olduğu vurgulanır.²⁷⁶ Bu ifadelerin hepsinde vurgulanan, insanın kemâli tek olmakla birlikte kemâlin her bir kişideki tecellilerinin farklı ve biricik olduğudur. Burada oluşan derece farklılığını belirleyen ise, kişilerin ulaştığı marifet seviyesidir.

Ğazzâlî *Kitâbu esrâri's-şalâh*'da, ibret veren ayetler okunduğunda sahabelerin düşüp bayılma, titreme gibi halleriyle ilgili bazı rivayetleri kaydeder. Ona göre bazı sahabelerde görülen bu haller, onların diğerlerinden farklı olan anlayış derecelerinden kaynaklanır. Kişilerin anlayış derecelerine göre [*bi-hasbi derecâti'l-fehm*] onlara farklı anlamlar malum olur. Bu anlayışın derecesi, ilmin çokluğu [*vüfûru'l-'ilm*] ve kalbin berraklığına [*şafâ'u'l-ğalb*] göredir. Ğazzâlî'ye göre bu dereceler sayılamayacak kadar çoktur.²⁷⁷ Ayetlerdeki sırlar, kişilerin bilgilerinin çokluğu ve kalplerinin berraklığı ölçüsünce [*bi-ğadri gazâрати 'ulûmihim ve şafâi kulûbihim*] o kimselere aşikâr olur.²⁷⁸

Ğazzâlî insanların Allah'ı bilme [*ma'rifetullâh*] hususunda neye göre farklılaştıklarını *İlcâm*'da ise şöyle anlatır:

²⁷² Ğazzâlî, *Mîzân*, s. 49.

²⁷³ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. VI, s. 284.

²⁷⁴ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 80.

²⁷⁵ Ğazzâlî, *Me'âric*, s. 159.

²⁷⁶ Ğazzâlî, *el-Mağşâdu'l-'esnâ*, s. 28. Mutlak kemâlin yalnızca Allah'a ait olduğu meselesinin ayrıntıları için ayrıca bkz. *el-Mağşâdu'l-'esnâ*, s. 87-88.

²⁷⁷ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. I, s. 624.

²⁷⁸ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. II, s. 337.

İnsanlar altın, gümüş ve diğer mücevherât gibi farklı farklı yaratılmıştır. Bunların farklılığını; şekil, renk, özellik ve değer açısından birbirlerinden ne kadar uzak olduklarını bir düşün! İşte bunun gibi kalpler de marifet mücevherlerinin kaynaklarıdır. Bazısı peygamberlik, velilik, ilim ve yüce Allah'ı bilmenin kaynağı iken, bazısı da hayvanî arzuların, şeytanî ruhların kaynağıdır. Öte yandan insanların meslek ve zanaatlar açısından da farklı olduğunu görmektesin; birisi, herhangi bir zanaatın bırakın son noktasına ulaşmayı, ömür boyu eğitimini alsa bile o zanaata dair ilk bilgilere bile ulaşmayı hayal edemezken, bir başkası elinin hafifliği ve zanaatındaki ustalığı nedeniyle (pek çok) hususun üstesinden gelebilmektedir. İşte yüce Allah'ı bilme [*ma'rifetullâh*] de böyledir.²⁷⁹

Neticede Ğazzâlî'ye göre insanlar fizikî açıdan birbirlerinden farklı oldukları gibi, ruhî açıdan da farklı farklıdır. Nefs, feyizlenmede [*el-istifâda*] ve kabiliyette [*el-isti'dâd*] çeşitlilik arzeder. Bazı nefis, ateşe değmeden aydınlatacak yağ gibidir. Bunların feyizleri süreklidir. Bir başka nefis, çokça düşünse de faydalı bir fikir elde edemez. Bazı nefis ise bu iki durumun arasındadır. Ğazzâlî bu orta durumda, sayılamayacak kadar çok ve farklı merteye olduğunu söyler. İnsanlar da bu farklı derecelerdeki nefisleri sebebiyle Allah'a yakınlık noktasında farklı konumlardadır.²⁸⁰

Kemâlin nâlık nefse özgü olduğu fikri, Ğazzâlî'nin Meşşâî felsefe ile paylaştığı bir düşüncedir. Ancak kanaatimizce Ğazzâlî, tür olarak insanın kemâlinin tek olmakla birlikte, bu kemâlin her insanda farklı derecelerde tezâhür ettiği düşüncesiyle Meşşâî felsefeden farklılaşmakta ve meseleye yeni bir boyut kazandırmaktadır.

Kemâlin her insanda farklı derecede tezâhür etmesi bağlamında son olarak şu hususa da dikkat çekmek yerinde olacaktır. Ğazzâlî insanın kemâli bahsinde herhangi bir fitrî imkansızlıktan söz etmez. Burada fitrî imkansızlıkla kastedilen, kadın ya da erkek olma, hür ya da köle olma, fiziken sağlıklı ya da sağlıklı olmama gibi durumlardan herhangi biri olabilir. Ğazzâlî insanları bu tür kategorilere ayırmaz ve her insanın yaratılışı gereği (*tab'an*) kemâli elde etmeye istidatlı olduğunu söyler. Ancak bölüm boyunca ayrıntılarıyla ifade ettiğimiz gibi, kemâlin her insanda farklı tezâhür ettiğini ve herkesin kemâli elde etme noktasında aynı derecede olmadığını belirtir. Buna mukâbil Ğazzâlî'nin bazı konularda istifade ettiği Meşşâî felsefede insanın yetkinliği bağlamında bazı fitrî imkansızlıklar söz konusu edilir.

²⁷⁹ Ğazzâlî, "İlcâmu'l-'avâm 'an 'ilmi'l-keâm", *Kelâm ve Halk*, nşr. & çev. & inc. Mahmut Kaya, M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2018, s. 63-64.

²⁸⁰ Ğazzâlî, *Me'âric*, s. 77-78.

Aristoteles ve Fârâbî, bazı insanların yaratılış itibariyle (*tab'an*) teorik ve pratik akıl yetkinliğine ulaşacak durumda olmadıklarını belirtir. Bazı insanlar yaratılışları itibariyle ilk akledilirleri almaya hiçbir surette yatkın değildir. Bazı insanlar ise bunları kolayca ve olduğu gibi kavrayıverir. Bu kişilerin her birinin kavrama hızı da aynı değildir. Kimisi hızla, doğrudan kavranken; kimisi uygun hoca elinde eğilmek suretiyle kavrayabilir noktaya gelir.²⁸¹

Aristoteles, tabiat bakımından erkekleri kadınlardan, hürleri kölelerden üstün sayar ve kadınlar ile kölelerin teorik ya da pratik bilgeliğe ulaşmalarının söz konusu olmadığını söyler.²⁸² O, kadın, çocuk ve köleleri ahlâkî yetkinlik açısından aşamayacakları tabî engellere sahip oldukları için onları “ahlâkî özne” olarak kabul etmez.²⁸³ Gazzâlî ise bu gruplardan yalnızca çocuklar için yetkinliğin söz konusu olmadığını söyler. Bunun sebebi de çocukların, nefsin düşünme kuvveti açısından henüz yeterli olgunluğa erişmemiş olmalarıdır.

²⁸¹ Özturan, a.g.e., s. 172-173.

²⁸² Özturan, a.g.e., s. 176-177.

²⁸³ Özturan, a.g.e., s. 215.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: EĞİTİM

Bir eğitim düşüncesinden söz edilebilmesi için öncelikle eğitimin muhatabı olan insan hakkındaki anlayışın ortaya konması gerekir. Zira eğitim düşüncesi, insanın nasıl bir varlık olduğuna ilişkin anlayış yahut kabul çerçevesinde şekillenir. Söz gelimi insanın değişimine imkan tanımayan veya bunu çok sınırlı gören bir düşüncede eğitimin imkanından söz etmek mümkün olmaz. Buna mukabil, insanın tümüyle eğitimle şekillendiğini düşünen bir anlayışta, insanın değişim ve gelişiminde eğitime mutlak bir rol atfedilir. Bu düşünceyle *İnsan* başlıklı ilk bölümde Ğazzâlî'nin insanı nasıl ele aldığı tahlil edilmiştir. Ayrıntılarıyla ortaya konduğu gibi Ğazzâlî, insanı değişime açık bir varlık olarak ele alır. Belli potansiyellerle yaratılmış olan insan, eğitim yoluyla iyi yahut kötü anlamda yönlendirilebilir. Dolayısıyla Ğazzâlî, eğitimin imkânını kabul eder.

Ğazzâlî'nin söz konusu ettiği eğitimin bir yönü, nefsin amelî kuvvetlerinin akıl ve şeriatın ölçü alındığı itidal durumuna yönlendirilmesi ile ilişkilidir. Dolayısıyla Ğazzâlî düşüncesinde eğitimin insanın metafizik yönüyle ilişkili olduğu söylenebilir. Bu eğitimin amacı, insanın varlığının hakikatini kavraması ve bu sayede nihâî mutluluğu olan kemâlini elde etmesidir. Bu ifade, Ğazzâlî'nin eğitimi yalnızca insanın ahlâkî davranışlarına konu olan yönünün eğitimi olarak ele aldığını düşündürebilir. Ancak diğer iki bölümde de belirtildiği gibi Ğazzâlî insanı bir bütün olarak ele alır. Söz gelimi insanın beslenmesi, onun tabiatını etkileyerek davranışlarının değişmesine sebep olabilir; yahut kişinin içinde yetiştiği toplumsal yapı, onun farkında olmadan kazandığı alışkanlıklarının kaynağı olabilir. Dolayısıyla insanın ahlâkî niteliklerinin değişimi, onun biyolojik, psikolojik, toplumsal ve manevî yönlerini kapsayan geniş bir değişim alanını ifade eder.¹

Kanaatimizce Ğazzâlî düşüncesine dayandırılan bir eğitim nazariyesinin temel ilkeleri *kişiyeye görelilik*, *tedricilik* ve *itidal* ilkesi olmalıdır. *Kişiyeye görelilik*, eğitimin merkezinde insanın olduğunu, kişinin kendisine has özelliklerinin bilinmesi gerektiğini ve onun ihtiyaçlarına göre eğitimin yönlendirilmesini ifade eder. *Tedricilik ilkesi*, hem

¹ Çalışmada ele alınan meseleler günümüzde "ahlâk eğitimi" adıyla ayrı bir disiplin içinde tartışılıyor olsa da, Ğazzâlî'nin bütüncül bakış açısının bir gereği olarak çalışmada "ahlâk eğitimi" terimi kullanılmamaktadır.

eğitime konu olan meselenin kolaydan zora ve aşama aşama eğitim sürecine dahil edilmesini, hem de eğitimin yönünün, kişinin kendisinden başlayarak önce yakın çevresi, daha sonra da aşama aşama ulaşabileceği insanlara doğru ilerlemesini ifade eder. *İtidal ilkesi* ise, dinî yahut dünyevî insana dair her meselede –ki Ğazzâlî dinî-dünyevî ayrımını, yalnızca ifadenin insanlar tarafından rahat anlaşılması için kullanır- iki aşırı uçtan kaçınılmasını ifade eder.

1. EĞİTİMLE İLİŞKİLİ KAVRAMLAR

Ğazzâlî ele aldığı konunun bağlamına göre değişen içerikler çerçevesinde eğitimle ilişkilendirdiği farklı ifadeler kullanmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla o, eğitimle ilişkili olarak *ta'lim-te'allum*,² *terbiye*, *te'dib*, *tehzib*, *tezkiye-taşfiye*, *ıslâh*, *murâkabe-muhâsebe*, *'uzlet* ve *taqlid*³ ifadelerini kullanmaktadır. Cevizci bu kavramlar arasındaki farkı şöyle açıklar:

İslam dünyasında fikrî, dinî ve pratik temellerini vahiy, sünnet ve gelenek kaynaklarından alan eğitim, terbiye, tedip ve talim sözcükleriyle ifade edilmiştir. Bunlardan terbiye, bireysel potansiyelin gelişip gerçekleşmesine ve çocuğa bir bütünlük, tamlık ya da olgunluk haline varıncaya kadar rehberlik edip, onu layığıyla yetiştirme sürecine işaret eder. Tedip ise daha ziyade karakter gelişimi süreciyle toplum içinde ahlâki ve sosyal davranış için gerekli temeli öğrenip kazanma sürecine işaret eder. Buna mukabil talim, bilgiyi öğretim, alıştırma vs. yoluyla aktarma ve alma sürecini tanımlar.⁴

² Makdisi, Tabib Ahmed b. Ebi'l-Eş'as (ö. 360/970 civarı)'ın yazdığı bir tıp eserinde *te'allumu* eğitim sürecinin ilk seviyesi olarak gördüğünü kaydeder. Adı geçen hekim eserinde eğitim sürecini iki ana seviyeye ayırır: 1) *te'allum*: Bilginin tenkide tabi tutulmaksızın alındığı seviye. 2) *tefaqquh*: Tenkid seviyesi. Bkz. George Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında ve Hıristiyan Batı'da Beşeri İlimler*, çev. Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2009, s. 289. Makdisi'nin kendisi ise çalışmasında *ta'limi*, günümüzde lisans eğitimine karşılık gelen temel eğitim olarak kullanır. Bkz. Makdisi, *Beşeri İlimler*, s. 77.

³ Çelikel bu kavramlardan *ta'lim* ve *te'allumun* bilişsel alanla; *te'dib*, *tehzib*, *tezkiye* ve *ıslâhın* duyuşsal alanla ilgili olduğunu söyler. Bkz. Bülent Çelikel, *Ğazzâlî ve Eğitim*, İzmir: İzmir İlâhiyat Vakfı Yayınları, 2008, s. 28.

⁴ Ahmet Cevizci, "İslamda eğitim", *Eğitim Sözlüğü*, İstanbul: Say Yayınları, 2010, s. 284. Ayhan, Cumhuriyet döneminin en eski din eğitimi çalışmalarından biri olan kitabında, talim ve terbiye daha zengin manalar taşımasına rağmen, bunlar yerine eğitim ve öğretim kelimelerinin kullanılmalarının yaygınlaştığını ifade eder. Ona göre çoğu zaman birbiri yerine kullanılan, fakat ayrı anlamlar taşıyan bu kelimelerden eğitim genel bir mana ifade ederken, öğretim insana bilgi kazandırmak, insanda mevcut pek çok kabiliyetten yalnız aklı kabiliyetleri geliştirmek için yapılan çalışmaların adıdır. Dolayısıyla öğretim, eğitimin pek çok konusundan yalnız birine yönelmiştir. Öğretimden yalnız bilgi elde etmek, bunu hafızada tutarak yeri geldiğinde hatırlamak anlaşılır. Eğitimden ise, insanda mevcut bütün kabiliyet ve temayülleri birlikte dikkate alarak, yetiştirmek, geliştirmek anlaşılır. Bkz. Halis Ayhan, *Eğitime Giriş ve İslâmiyetin Eğitime Getirdiği Değerler*, 2. b., İstanbul: Damla Yayınevi, 1986, s. 53-54.

Ġazzâlî'nin bu kavramlara yüklediği anlamlar tahlil edildiğinde ise, onun bu ifadeleri Cevzici'nin kaydettiği gibi net ayrımlarla anlamlandırmadığı görülecektir. Nitekim Ġazzâlî ahlâkı güzelleştirmek anlamında⁵ kullandığı *terbiyeyi*, bitkiyi sulamak ve bakımını yapmak anlamında⁶ da kullanır. Yahut şeyhin müridini tasavvufî anlamda edeblendirme anlamında⁷ kullandığı *te'dîbi*, fiziksel müdahalede bulunarak yalnız bir davranıştan vazgeçirmek anlamında⁸ da kullanır. Bu durum onun bu kavramları birbiriyle tutarlı olmayan anlamlarda kullandığını düşündürülebilir. Ancak bu anlamların tahlili, Ġazzâlî'nin eğitimle ilişkili kavramları farklı anlam ve bağlamlarda kullanmasının, onun eğitim düşüncesine farklı boyutlar kazandırdığını ve zenginleştirdiğini gösterecektir.

1.1. TA 'LÎM VE TE 'ALLUM

Ġazzâlî'nin eğitimle ilişkili kullandığı kavramlardan günümüzde “öğretim” kelimesinin kullanıldığı anlama en yakın olan ifade, 'a-li-me kökünden türeyen “öğretme” ve “öğrenme” anlamlarına gelen *ta'lîm* ve *te'allum* ifadeleridir. Ġazzâlî *Kitâbu'l-ilm*'de “öğretmenin fazileti [*fağiletu't-ta'lîm*]”⁹ ve “öğrenmenin fazileti [*fağiletu't-te'allum*]”¹⁰ meselelerine müstakil bölümler ayırmakta; öğretme ve öğrenme anlamında bu ifadeleri kullanmaktadır.

Aklın değerinin [*şerefu'l-'akl*] ortaya çıkması için öğrenim [*et-te'allum*] gereklidir. Ġazzâlî'ye göre insan nefsi, ilim ve hikmetin kaynağıdır. Bunlar ateşin taştta, suyun yeraltında, hurma ağacının çekirdekte -potansiyel halde- bulunması gibi; ilk fitrat durumunda [*fî evveli'l-fiṭra*] nefse yerleşik vaziyette [*merkûzetun fihâ*] potansiyel halde bulunur. Suyu çıkarmak için kuyu kazmak gerektiği gibi, ilim ve hikmeti fiil durumuna çıkarmak için de çaba gerekir.¹¹ Ġazzâlî burada insanda yaratılış itibariyle potansiyel halde bulunan ilmin fiil durumuna geçmesi için gösterilen bu çabayı *te'allum* ile ifade eder. Ancak bu çabanın derecesi, kişilerin zeka durumlarına göre değişmektedir.¹²

⁵ Bkz. Ebû Hâmid el-Ġazzâlî, *Eyyuḥe'l-veled*, thk. & inc. 'Ali Muḥyî'd-dîn 'Ali el-Ġaradâġi, Kahire: Dâru'l-i'tiṣâm, 1983, s. 112-113.

⁶ Bkz. İmâmu'l-Ġazzâlî, *İḥyâu 'ulûmu'd-dîn*, thk. Komisyon, 3. b., Beyrut-Lübnan: Dâru'l-minhâc, 1437/2016, C. I, s. 343.

⁷ Ġazzâlî, *İḥyâ*, C. IV, s. 348.

⁸ Ġazzâlî, *İḥyâ*, C. III, s. 196-197.

⁹ Ġazzâlî, *İḥyâ*, C. I, s. 39-53.

¹⁰ Ġazzâlî, *İḥyâ*, C. I, s. 34-38.

¹¹ Ebû Hâmid el-Ġazzâlî, *Mizân*'l-'amel, Mısır: Maṭba'atu kurdîstân el-'ilmiyye, 1328/1910, s. 142.

¹² Ġazzâlî, *Mizân*, s. 142-143.

Dolayısıyla *te'allumun* derecesi, kişilerin anlayış seviyelerine göre değişmektedir. Ğazzâlî bu hususa *Kitâbu'l-'ilm*'de de yer vererek, ahmak olan kişinin *mu'allimin* uzun süreli uğraşı ile, zeki kimsenin en basit imâ ve işaretlerle, peygamberler gibi kâmil kimselerin ise işlerin hakikatini öğretme olmaksızın [*bidûni't-ta'lîm*] idrâk ettiklerini söyler.¹³

Ğazzâlî'nin yukarıdaki ifadeleri, tüm insanların dünyaya bilgisiz fakat potansiyel anlamda bu bilgileri almaya elverişli durumda geldiğini; bu potansiyelin ise öğrenim anlamına gelen *te'allum* ile açığa çıktığını anlatır. İnsanın öğretime ihtiyacı olduğu, herkesin aynı süre ve çaba ile öğrenemeyebileceği ve öğretimin, dışarıdan verilen bir bilgiyi değil, insanın yaratılışında hali hazırda varolanı açığa çıkarmayı ifade ettiği, Ğazzâlî'nin *ta'lîm* ve *te'allumu* kullandığı anlamlar bağlamında vurgulanması gereken düşüncelerdir. Ğazzâlî'nin burada insanın fitratında potansiyel halde bulunan ilimle kastettiği, ayette geçen nefslerin *elest bezmindeki belâ* ikrarıdır.¹⁴ Allah'a iman fitrî olarak nefslerde yerleşiktir.¹⁵ Ğazzâlî'nin bu değerlendirmesi bağlamında onun eğitimi bir yönüyle "hatırlatma" olarak gördüğü düşünülebilir. Bu açıdan düşünüldüğünde eğitim insanlara, *tab'an* bilgisine sahip oldukları hakikati hatırlamalarını sağlama yahut bunu kolaylaştırma üzerine kurulu olmalıdır. İnsan, bedenlenmiş varlık bulmadan önce *elest bezminde* ruhen Allah'ın onun Rabbi olduğunu ikrar etmiş; ancak bedenlenerek dünyaya geldiğinde bu ahdini unutmuştur. Dolayısıyla insanın bu dünyadaki varlığının amacı, *belâ* cevabını verdiği o ânı hatırlamaktır. İnsan, bu ânı hatırladığı ölçüde kemâline yaklaşmış olur.

Ğazzâlî yukarıda geçen *Mîzân*'daki ifadelerine ayetlerden deliller getirdikten sonra, bu minvalde bazı muhakkiklerin şöyle dediğini kaydeder: "Öğrenim, insana dışarıdan bir şey vermek değil; bilakis fitratta nefslerde olanı, örtüyü kaldırarak açığa çıkarmaktır."¹⁶ Ğazzâlî'nin burada öğrenme [*te'allum*] ile ilgili kaydettikleri, yalnızca fitratın ifadesi olan Allah'a imanın açığa çıkarılması olarak anlaşılabilir gibi, genel anlamda öğretim meselesine de teşmil edilebilir. Nitekim onun *ta'lîm* ve *te'allumu* zorunlu aklî bilgilerin öğretimi ve öğrenimini ifade ederken kullanıyor olması da bunu destekler.

¹³ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. I, s. 323-324.

¹⁴ el-A'raf, 7/172.

¹⁵ Ğazzâlî, *Mîzân*, s. 143-144.

¹⁶ Ğazzâlî, *Mîzân*, s. 144. İfadenin aslı şöyledir: *et-te'allum leyse yeclibu li'l-insâni şey'en min hâricin; bel yekşifu'l-giâ' 'ammâ haşale fi'n-nüfûsi bi'l-fitra.*

Ġazzâlî, *Mîzân* ve *İhyâ*'daki ifadelerine paralel olarak *Ledûn* risalesinde de *te'allumu* kişinin aslî fitrat durumundaki potansiyelini açığa çıkarma anlamında kullanır. Buradaki ifadesine göre nefslerin aslına potansiyel halde yerleştirilmiş olan bilgiler [*el-'ulûmu merkûzetun fî aşli'n-nüfûs bi'l-kuvve*], topraktaki tohum, denizin yahut madenin derinliklerindeki cevher gibidir. Öğrenme [*te'allum*], potansiyel halde olan bu şeyi fiil haline çıkarma isteğidir. Öğretim [*ta'lîm*] ise, bunu potansiyel halden fiil haline [*min kuvvetin ilâ fî'l*] çıkarmadır.¹⁷ Ġazzâlî bu meseleyi insanî öğretim-rabbanî öğretim ayrımında geniş şekilde ele alır.

İlimler, insanî öğrenim [*et-te'allumu'l-insânî*] ve rabbanî öğrenim [*et-te'allumu'l-rabbânî*] olmak üzere iki yolla elde edilir. *Birinci* yol olan insanî öğrenim, alışlageldiği gibi ilmin duyular aracılığı ile elde edilmesini ifade eder. *İkinci* yol olan rabbanî öğrenimin ise iki yönü vardır: Birinci yön, harici olup öğrenim [*te'allum*] ile elde edilir. İkinci yön ise dahili olup, düşünme [*tefekür*] ile meşgul olunarak kazanılır. Ġazzâlî burada öğrenimi [*te'allum*], bir kişinin başka bir kimseden [*eş-şahşu'l-cüz'î*] yararlanması; düşünmeyi [*tefekür*] ise, bir nefsin, külli nefsten [*en-nefstü'l-küllî*] yararlanması olarak açıklar. Küllî nefsten yararlanma daha etkili, tüm âlim ve âkillerin öğretimlerinden daha güçlüdür.¹⁸ Burada dikkat çekilmesi gereken husus, hem öğrenmede [*te'allum*] hem de düşünmede [*tefekür*] kişinin kendi kendisinden değil, bir başkasından öğrenmesinin söz konusu olmasıdır.

Ġazzâlî'ye göre öğrenmeyi kolaylaştıran ve zorlaştıran durumlar vardır. Bedenî kuvvetler (şehvet ve öfke) nefste üstün geldiğinde, talebe [*müte'allim*] daha fazla öğrenmeye ve uzun zamana ihtiyaç duyar; zahmete katlanarak yorulur. Akıl nuru [*nûru'l-aql*] olarak ifade ettiği düşünme kuvveti, hissî sıfatlara –yani öfke ve şehvet hissine- üstün geldiğinde ise, talebe [*tâlib*] başkasına muhtaç olmadan az bir düşünme [*tefekür*] ile çok şey öğrenir. Onun için bazı insanlar bilgileri öğrenme [*te'allum*], bazıları ise düşünme [*tefekür*] ile elde eder. Bununla birlikte öğrenme ve düşünme birbirinden bütünüyle ayrı süreçler değildir. Öğrenme [*te'allum*] düşünmeyi [*tefekür*] gerektirir. Tüm zanaatler [*eş-şinâ'i'u'l-bedeniyye*] ve ilimler [*eş-şinâ'i'u'l-nefsâniyye*]

¹⁷ Ebû Hâmid el-Ġazzâlî, *er-Risâletu'l-leduniyye*, haz. Riyâd Muşafâ el-'Abdullah, Dimaşk: Dâru'l-hikme, 1406/1986, s. 91. Çelikel bu ifadeyi “cevherin kuvveden fiile çıkması için bir kimsenin yaptığı çalışmaya ‘taallüm (öğrenme)’, onun kuvveden fiile çıkması için bir başkasının yardım etmesine ‘talim (öğretme)’ denir.” şeklinde değerlendirir. Bkz. Çelikel, a.g.e., s. 29.

¹⁸ Ebû Hâmid el-Ġazzâlî, *er-Risâletu'l-leduniyye*, haz. Riyâd Muşafâ el-'Abdullah, Dimaşk: Dâru'l-hikme, 1406/1986, s. 89-91.

başlangıçta öğrenme [*te'allum*] ile elde edilir; sonrasında ise düşünme [*tefekür*] ile ortaya çıkarılır.¹⁹

Ğazzâlî'nin yukarıdaki ifadelerine göre, nefsinin kuvvetlerini gereğince yöneten, -bir diğer ifade ile şehvet ve öfkesine tabi olmayıp düşünme kuvvetinin yönlendirmesiyle hareket edebilen- kişi, bir öğreticiye ihtiyaç duymaz ve düşünme (*tefekür*) yoluyla öğrenebilir. Dolayısıyla kişinin eğitim sürecinde bir başkasının rehberliğine ihtiyaç duymasının sebebi, onun nefsinin kuvvetlerini gereğince yönetememesinden kaynaklanır ki Ğazzâlî'nin ifadeleri, insanların genelde nefsin kuvvetlerini gereğince yönetme hususunda başarısız olduklarına işaret eder.

Ğazzâlî ilimlerin tüm insanî nefslerde [*en-nüfûsü'l-insâniyye*] yerleşik [*merkûze*] durumda olduğunu ve tüm nefslerin, ilimlerin hepsi için kabiliyetli olduğunu ifade eder; devamında da fitrat hadisini kaydeder. Nâtık olan insanî nefis, aslî temiz kuvvetleri [*kuvvetu tahâratu'l-aşliyye*] ve ilk saf hali [*şafâu'l-evvel*] ile küllî nefsten [*en-nefsü'l-küllîyye*] akledilir suretleri alma [*li-kabûlu's-şuveru'l-ma'kûle*] kabiliyetindedir [*müste'id*]. Ancak bazı nefsler bu dünyada hastalanarak, hastalıkları sebebiyle hakikatleri idrâk etmekten kaçınırlar. Bazıları ise hastalanmadan ve bozulmadan asli sıhhat [*es-şihhatu'l-aşliyye*] üzere kalır. Bu sağlıklı nefsler, vahiy alabilen nebevî nefslerdir. Onlar, nefslerin doktorudur ve insanları bu sağlıklı fitrat haline davet ederler.²⁰

Hastalanmış nefsler merteye mertebedir. Hastalıktan zayıf şekilde etkilenenler, öğrenme [*te'allum*] ile meşgul olarak az bir tedavi ile hastalıklarını ortadan kaldırırlar. Bazıları ise ömürleri boyunca çabalar, ilim tahsili ile meşgul olur; fakat bozuk mizaçları sebebiyle hiçbir şey anlamazlar. “Çünkü mizaç bozulduğunda [*el-mizâc izâ fesede*], iyileşmez [*lâ yakbelu'l-ilâc*].”²¹ Bu bağlamda *ta'lim* ve *te'allumun* bir yönünün de kişiyi sağlıklı fitrat haline döndürmek olduğu söylenebilir.

Ğazzâlî'nin hastalanmaktan kastı, kişinin dünya hayatına dalıp, şehvet ve öfkesinin esiri olması ve onların yönlendirmelerine göre davranmasıdır. Dolayısıyla bazılarının hakikatleri kolay idrâk etmesi, bazılarının ise ömürleri boyunca buna muvaffak olamaması doğuştan değildir. Bu, kalıtsal bir tabiat halinden değil, dünyaya meyilden kaynaklanan bir farklılaşmadır. Çünkü yaratılışın aslında her insan nefsi, bu

¹⁹ Ğazzâlî, *Ledün*, s. 91-94.

²⁰ Ğazzâlî, *Ledün*, s. 105-106.

²¹ Ğazzâlî, *Ledün*, s. 107.

hakikatleri idrâk etmeye yeteneklidir. Ancak dünya hayatında yapıp ettikleri, mizaçlarının değişmesine yahut bütünüyle bozulmasına sebep olmakta, bu durumun boyutu da o kişinin hakikati belli ölçüde idrâk etmesi ya da hakikati hiçbir surette idrâk edememesi ile sonuçlanmaktadır.

Te'allum ile gerçekleşen, nefsin cevherine dönmesi ve zâtını yetkinleştirmek [*li-tekmîli zâtihî*] ve mutluluğa ulaşmak [*neylu sa'âdetuhâ*] için özünde olanı ortaya çıkarmasıdır. Bu hususta nefsler zayıf oldukları için kendi cevherlerinin hakikatine ulaşamamakta ve onlara yol gösterecek bir *muallime* ihtiyaç duymaktadır.²²

Ğazzâlî *Mizân*, *İhyâ* ve *Ledün*'de *te'allumu*, kişinin nefsinde potansiyel halde bulunan bilgileri açığa çıkarmak olarak ifade ederken, *el-Me'ârif*'te ise aynı fikri farklı şekilde ifade eder: Şeylerin bilgisi [*ma'rifetü'l-eşyâ*] olan ilmî sanatları [*eş-şinâ'i'u'l-ilmîyye*] ve onların hakikatini tasavvur etmek, bunun yanında onların suretlerini oldukları hal üzere idrâk etmek ancak öğrenim ile [*bi't-te'allum*] elde edilebilir.²³ Öğrenim nefsin kemâlini istemek [*talebu kemâli'n-nefs*], nefsi aklî suretlerle donatmak [*tahliyetu-hâ bi's-suveri'l-'akliyye*] ve onu cismanî reziletlerden [*rezâ'ili'l-cismâniyye*] temizlemektir [*tezkiye*].²⁴ Ğazzâlî *el-Me'ârif*'in içeriği gereği meseleyi felsefî terimlerle ifade ediyor olsa da *te'allumla* ilgili ifadeleri, *Mizân*, *İhyâ* ve *Ledün* ile aynı doğrultudadır.

Ğazzâlî'nin *ta'lîmi* olumsuz yönde öğretim için de kullandığı kaydedilmelidir. Ğazzâlî reziletlerin, öğretme [*ta'lîm*] ve alışkanlık [*i'tiyâd*] yoluyla kazanıldığını söyler.²⁵ Burada reziletlerin öğretimi söz konusu edildiği için *ta'lîm* olumsuz yönde öğretimi ifade eder.

Ta'lîmi Ğazzâlî'nin hakikat eleştirisinde ele aldığı Bâtınîlik bağlamında da tartışmak gerekmektedir. Çünkü *ta'lîm*, onun Bâtınîlik eleştirisinin temelinde yer alır. Ğazzâlî'nin *ehl-i ta'lîm* ya da *ta'lîmiyye* ismiyle andığı Bâtınîler, akıl yürütmenin bâtil olduğunu ve masum imamdan *ta'lîm* etmenin gerekli olduğunu iddia ederler.

²² Ğazzâlî, *Ledün*, s. 109.

²³ Ebû Hâmid el-Ğazzâlî, *el-Me'ârifü'l-'akliyye*, thk & inc. 'Ali İdris, Şafâkes-Tunus: el-Te'âdudiyyetu'l-'ummâliyye, 1988, s. 97.

²⁴ Ğazzâlî, *el-Me'ârif*, s. 97. Aynı doğrultuda Ğazzâlî, *Kitâbu'l-'ilm*'de *ta'lîm* ile aynı kökten gelen *mu'allimin* yaptığı işi ahlâkî bağlamı olarak anlatır. Burada kaydettiğine göre muallim, kişinin kalbini yetkinleştirmek [*tekmîl*], donatmak [*tahliye*], temizlemek [*te'tahhîr*] ve onun kalbini Allah'a yakınlık kurmaya sevk etmekle meşguldür. Bkz. *İhyâ*, C. I, s. 52.

²⁵ Ğazzâlî, *Mizân*, s. 78.

Dolayısıyla Ğazzâlî'nin Bâtînîler özelinde kullandığı *ta'lim*, bu düşüncede otorite olan masum imamın öğretmesi anlamına gelir.

Ğazzâlî, onun dönemindeki Bâtînî grubun *Ta'limiyye* adıyla anılmasının sebebini *Fedâ'ih*'te²⁶ açıklar. Buradaki ifadesine göre bu grubun temel doktorini, akılı fes etmek, akılla hareket etmeyi fes etmek ve insanları masum imamdan öğrenmeye [*et-ta'lim mine'l-imâmi'l-ma'sûm*] çağırmasıdır. Onlara göre hakikat ya akıl ile [*re'y*] ya da öğretim [*ta'lim*] ile bilinir. Ancak kişilerin akıl yürütmeleri çeşitlilik gösterdiğinden hakikati idrâk etmek için akla başvurmak geçersizdir. Bu sebeple hakikati idrâk etmenin tek yolu *ta'lim*dir. Ğazzâlî, temel doktrinlerini bu şekilde açıkladığı kendi asrındaki bâtînîler için en uygun ismin *ta'limiyye* olduğunu söyler. Çünkü onların dayanağı öğrenmeye çağırma [*ed-da'vetu ile't-ta'lim*] ve masum imama uymanın gerekliliğidir.²⁷

Ğazzâlî *Fedâ'ih*'te Bâtînîlerin masum imamdan öğrenme iddialarını çürütürken, hangi ilimler için *ta'lim* söz konusu olduğunu, öğretici konumunda olan kimsenin özelliklerini ve bu yolla elde edilen bilgilerin sıhhat derecelerini ortaya koyar. Böylece öğreticinin niteliklerini belirleyen eğitimin içeriği olduğu fikrinin olgunlaşmasını sağlar.

Ğazzâlî Bâtînîlerin, öğrenmenin [*te'allum*] gerekli olduğu iddialarına değil, öğrenmenin yalnızca masum imamın rehberliğinde yapılabileceği iddialarına karşı çıkar. O bu eleştiriyi yaparken, öğrenme yoluna göre ilimleri üç kısma ayırarak her bir ilim grubunun kimden ve nasıl öğrenilebileceğini, ayrıca elde edilen bilginin sıhhat derecesini ifade eder. Ğazzâlî'nin bu tasnifi *ta'lim* ve *te'allum* ifadelerinin hangi ilimler için ve nasıl kullanıldığı hakkında fikir vermektedir.

Ğazzâlî öğrenme şekline göre bilgileri üç kısma ayırır: *Birinci* gruptaki bilgiler, yalnızca duyma ile tahsil edilebilen bilgilerdir. Geçmişte yaşanmış olan olaylardan, peygamberlerin mucizelerinden, kıyamette olacıklardan, cennet ve cehennemdekilerin durumlarından haber vermek, bu türdendir. Ğazzâlî bu gruptakilerin ancak masum

²⁶ Fahreddin er-Râzî, Ğazzâlî'nin *Fedâ'ih*'teki değerlendirmelerini eleştirerek, Ğazzâlî'nin bu kitaptaki Bâtînî muhatabının akıl konusunda söylediklerini çürütme konusunda yetersiz kaldığını söyler; ayrıca bilgilerin masum imama –Hz. Peygamber bile olsa– gerek olmaksızın yalnızca akıl ile bilinebileceğini iddia eder. Razi'nin bu eleştirisi kapsamlı bir değerlendirmeyi hak etmekle birlikte ilk planda şu ifade edilebilir ki *el-Kıstâs*'ın, *Tehafüt* gibi bir polemik eseri olduğu göz önünde bulundurulduğunda, Ğazzâlî'nin bu kitaptaki akıl ile ilgili görüşlerini, onun bu husustaki kendi görüşlerinin özünü yansıtmış gibi değerlendirmek, kanaatimizce doğru bir okuma biçimi değildir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Fahreddin er-Râzî, “Onuncu Tartışma: Ğazzâlî ve Bâtînîlik Eleştirisi”, *Münâzarât: Dinî ve Felsefî Tartışmalar*, çev. Ömer Ali Yıldırım, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016, ss. 79-82.

²⁷ Ebû Hâmid el-Ğazzâlî, *Fedâ'ihu'l-bâtiniyye*, thk. Abdurrahman Bedevî, Kâhire: ed-Dâru'l-kavmiyye, 1383/1964, s. 17.

peygamberden [*en-nebiyyu 'l-ma 'şûm*]²⁸ duyma yolu ile ya da ondan edinilen mütevatir haber ile öğrenileceğini ifade eder. Ayrıca söz konusu bilgi, tek bir kişi kanalıyla ulaşırsa, bunun zannî bilgi olacağını, yakinî bilgi olmayacağını belirtir.²⁹ Bu kısımda tek yönlü eğitim yapılmakta olup, vahiy yahut peygamber aracılığıyla gelen haberin öğretimi söz konusudur.

İkinci gruptaki bilgiler akıl yoluyla bilinen nazarî bilgilerdir [*el- 'ulûmu 'n-nazariyyetu 'l- 'akliyye*]. Fıtratta kişiyi bu bilgilerin delillerine yönlendiren bir şey bulunmaz. Ayrıca bu bilgiler, öğreticinin [*mu 'allim*] taklit edilmesi yoluyla da öğrenilemez. Burada öğreticinin kişiye söz konusu delillerin yolunu gösterip uyarması [*tenbih*], akıl sahibi kimsenin de bunları kendi kendine nazar yoluyla [*bi-nazarihi*] idrâk etmesi söz konusudur. Ğazzâlî akıl yoluyla bilinen bu nazarî bilgileri idrâk ederken kişiye rehberlik eden öğreticinin, herhangi biri -hatta insanların en günahkârı ya da en yalancısı- olabileceğini ifade eder. Burada öğreticiyi taklit söz konusu olmadığı için onun masum olmasına da gerek yoktur. Çünkü burada burhan yoluyla öğrenme söz konusudur. Ğazzâlî bu ilimlere aritmetik ve geometriyi örnek vererek, bunların fitraten bilinmediğini ve bunları öğrenmek için bir öğreticiye ihtiyaç duyulduğunu belirtir.³⁰

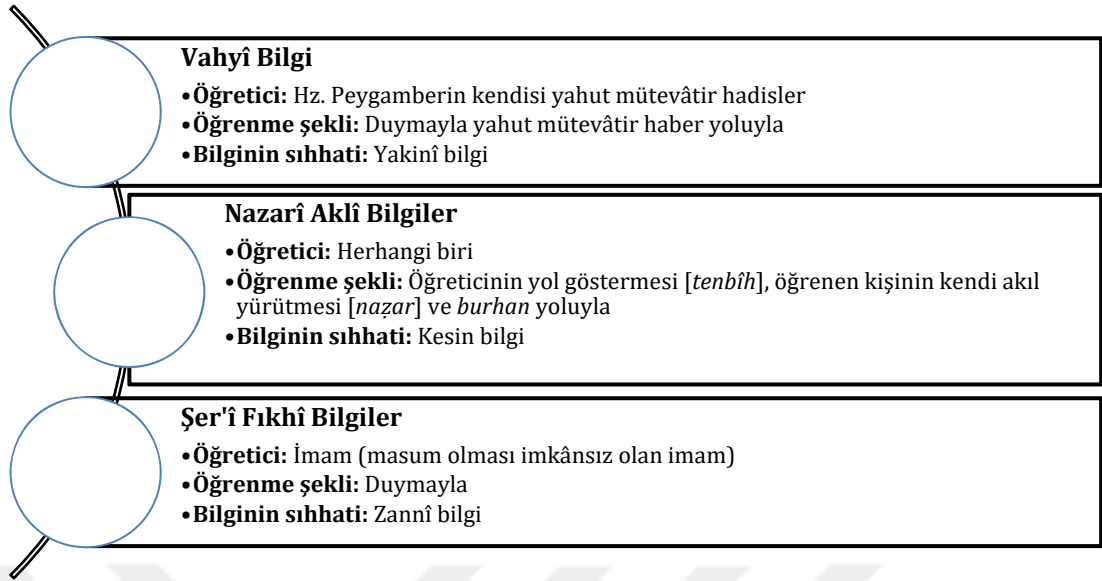
Üçüncü ve son gruptaki bilgiler ise helal, haram, vacib, mendubların bilgisi gibi şer'î fikhî bilgilerdir [*el- 'ulûmu 'ş-şer 'iyyetu 'l-fikhiyye*]. Bu ilmin esası şariat sahibinden duymakla edinilir. Ondan duyan da bu ilme vâris olur. Bu bilgilerin öğrenileceği kimsenin de masum imam olmasına gerek yoktur.³¹ Ğazzâlî bu tasnifle, hangi bilgileri öğrenirken öğreticinin zorunlu olduğunu ortaya koymaktadır.

²⁸ Ğazzâlî'nin bu eserdeki muhatabı Bâtinîler olduğu için “*ma 'şum* peygamber” ifadesini kullanmaktadır. Zira onun diğer eserlerinde peygamberler için böyle bir niteleme kullandığına rastlanmaz.

²⁹ Ğazzâlî, *Fedâ'ih*, s. 87.

³⁰ Ğazzâlî, *Fedâ'ih*, s. 87. Ğazzâlî'nin bu kısımda zikrettiği ilimler nazarî ilimler olduğu için, bu ilimlerin amelî boyutundan söz edilemez. Dolayısıyla bunları öğreten kimselerin de örnek alınması söz konusu olmadığı için onlarda yüce bir ahlâk aranmaz. Bununla birlikte kanaatimizce öğrenen kimse bu ilimlere yüksek bir değer atfettiğinde, kendisine bu ilimleri öğreten kimseye saygı duyması ve ona gıpta ile bakması söz konusu olabilir. Sonuçta da talebe –belki farkında olmadan- bu ilimleri öğreten kimseye söz, hal ve davranış itibarıyla benzemeye çalışabilir.

³¹ Ğazzâlî, *Fedâ'ih*, s. 87-89.



Şekil 5: Elde Edilme Biçimine Göre Bilgi Türleri (Feğâ'ih, s. 87-90)

Ġazzâlî, Bâtinîlerin masum imamdan *ta'lim* etmenin gerekli olduğu iddiasına Hz. Peygamber'den *ta'lim* etmenin zorunlu olduğu fikri ile karşı çıkar. O, *Kıstâs*'ın hemen başında, *ehl-i ta'lim*'den olan birinin “Bilginin hakikatini hangi mîzân ile ölçüyorsun? Re'y ve kıyas mizanıyla mı?”³² sorusunu, “Kıstâsü'l-müstakîm ile...” cevabını vererek, bunun ne olduğunu şöyle açıklar: “Allah'ın kitabında tenzîl ettiği ve elçilerine onlarla ölçmelerini öğrettiği beş mîzândır. Kim Rasûlüllah'tan *ta'lim* eder ve Allah'ın mîzânlarıyla (bilgilerini) tartarsa hidayet bulur. Ve kim bundan yüz çevirip re'y ve kıyasa yönelirse, hakikatten sapmış ve yüksekten yere çakılmış olur.”³³ Burada Ġazzâlî, Hz. Peygamber'den *ta'lim* etmekten söz etmektedir. Muhatabı bunun üzerine Kur'ân'da mîzânın nerede olduğunu sorar. Ġazzâlî bu sorunun cevabına ayet ve hadisten delil getirerek, burada söz konusu olan mîzânın Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, elçilerini, mülkünü ve melekûtunu tanımanın mîzânı olduğunu söyler ve bu mîzânı nasıl kullanacağını, Allah'ın nebilerinden öğrenmesi gerektiğini ifade eder. Devamında da muallimin kim olduğu konusuna açıklık getirerek, bu dünyadaki muallimlerin peygamberler olduğunu söyler: “İlk muallim [*el-mu'allimu'l-evvel*] Allah, ikincisi Cebrail ve üçüncüsü Resûlüllah'tır. Bütün mahlûkat peygamberlerden öğrenir.

³² Ebû Hâmid el-Ġazzâlî, *el-Kıstâsü'l-müstakîm [Dosdoğru Ölçü]*, çev. & yay. haz. İbrahim Çapak, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016, s. 44/1^b.

³³ Ġazzâlî, *Kıstâs*, s. 48/2^b.

Peygamberler dışında onları marifete götürececek bir yol yoktur.”³⁴ Ğazzâlî burada Bâtînîlerin masum imamdan *ta'lim* etme öğretisine, Hz. Peygamber'den *ta'lim* etme ile karşılık vermektedir.

Sonuçta şu ifade edilebilir ki Ğazzâlî'nin Bâtînîlik eleştirisindeki *ta'lim* vurgusu, bildirmek, aktarmak yahut öğretmek olarak nitelendirebilecek olan eylemin içeriği ile ilgili değildir. Bu eğitimin tek yönlü olması ile ilgili de değildir. Onun eleştirisi, eğitenin kimliğine yöneliktir. Ğazzâlî burada hakikatin ancak “masum imam”dan öğrenilebileceği iddiasına karşı çıkar. *Ta'limiyye*'nin iddialarını kendi argümanları üzerinden çürüterek, onların “hakikatin masum bir imamdan öğrenilebileceği” iddialarını kabul eder; ancak söz konusu masum imamın, onların iddia ettiği gibi Hz. Ali değil, Hz. Peygamber olduğunu söyler. Kanaatimizce Ğazzâlî'nin buradaki vurgusunun anlamı, Hz. Peygamber'in öğreticiliği dışındaki tüm tedrisin tahkike dayanmak zorunda olduğu ve taklidin tek istisnasının Hz. Peygamber olduğudur.

Ğazzâlî'nin *ta'lim* ve *te'allum* kavramları ile ilgili kullanım ve açıklamaları birarada değerlendirildiğinde, onun bu kavramları genelde bir meselenin, bir ilmin, bir olayın öğretilmesi/öğrenilmesi anlamında kullandığı görülür. Ğazzâlî, nazarî ilimlerin öğretimi (*ta'lim*) söz konusu olduğunda, bu hususta bilgi sahibi/ehil herhangi birinden bu ilimlerin öğrenilebileceğini söyler. Nazarî ilimlerde taklit söz konusu olmadığı için *ta'lim*de öğretici konumunda olan kişinin ahlâklı yahut dindar olmasına gerek yoktur. Ancak net olan, *ta'lim*in bir öğreticinin yönlendirmesiyle yapılan bir faaliyet olduğudur.

1.2. TERBİYE

Ğazzâlî'nin eğitim ile ilişkilendirdiği kavramlardan *terbiye* kelimesinin *r-b-b* ve *r-b-v* olmak üzere iki farklı kökten türediğine ve buna göre farklı anlamlar kazandığına dair literatürde iki farklı görüş bulunmaktadır.³⁵ Klasik kaynak ve sözlüklerde geçen anlamlara göre *r-b-v* kökünden türeyen *terbiye*, “korumak, ıslah etmek, gözetmek, yükseltmek”, “çocuğu veya ekini besleyip büyütmek, geliştirmek”,

³⁴ Ğazzâlî, *Kıstâs*, s. 50/3^a.

³⁵ Bu iki anlamın klasik sözlüklere ve İslâm dünyasındaki düşünürlerin eserlerinde geçen kullanımına dayalı tahlili için bkz. Turgay Gündüz, *İslam, Gençlik ve Din Eğitimi*, Bursa: Düşünce Kitabevi, 2002, s. 24-33.

“bir şeyi derece derece geliştirerek kemâline ulaştırmak” anlamlarına gelir.³⁶ Elmalılı Hamdi Yazır da benzer bir tanımla benimseyerek, *Hak Dini Kur'an Dili*'nde terbiyeyi şu şekilde tarif eder: “Terbiye bir şeyi kademe kademe tedric ile kemâline eriştirmektir ki bunun eseri istifâ ve tekâmül olur.”³⁷

Ğazzâlî, eserlerinde kullandığı terbiye için herhangi bir kök bilgisi vermemiş olsa da onun kullandığı anlamda terbiyenin *r-b-v* kökünden türediği söylenebilir. Ğazzâlî eserlerinde *terbiye* insanın beslenmesi, biyolojik açıdan büyütülmesi, çocuğun yetiştirilmesi, hal-tavır açısından eğitilmesi, manevî açıdan yetiştirilmesi, olumsuz yönde eğitilmesi ve bitkinin yetiştirilmesi anlamlarında kullanılır. Bunlardan en sık kullanılan anlamın, çocuğun yetiştirilmesi anlamı olduğu söylenebilir.³⁸

Ğazzâlî nefsin yetkinleşmesinden söz ederken bunu bedenın yetkinleşmesine benzeter ve *terbiyeyi* “bedenin beslenmesi” anlamında kullanır. İfadesine göre başlangıçta tam [*kâmil*] yaratılmamış olan beden, sonradan büyüme [*neşv*] ve gıda ile beslenme yoluyla [*et-terbiyetu bi'l-ğizâ'i*] tamamlanır.³⁹

Kitâbu âdâbu'n-nikâh'da ise *terbiye*, çocuğun büyütülmesi ve yetiştirilmesi anlamlarında kullanılır: Evliliğin faydalarından biri de öldükten sonra ardında kendisi için dua edecek hayırlı bir evlat bırakmaktır. *İhyâ*'nın yazım tarzı gereği muhtemel itirazları da Ğazzâlî kendisi kaydedip cevap verdiğinden, burada bazı evlatların hayırlı olmadığı itirazını gündeme getirir ve bu itiraza şöyle cevap verir: “ ‘Belki de çocuk hayırlı [*şâlih*] olmaz.’ denilmesi önemli değildir. Çünkü o (çocuk) mümindir. Özellikle terbiyesinde [*'alâ terbiyetihi*] kararlı olunursa ve hayırlı olmaya teşvik edilirse, din sahibi kimselerin evlatlarında hayırlılık üstün gelir.”⁴⁰ Ğazzâlî burada *terbiyeyi* “çocuğun iyi bir şekilde yetiştirilmesi” anlamında kullanmıştır.

Ğazzâlî *Kitâbu âdâbi'n-nikâh*'ta evliliğin bir diğer faydasının ise nefis mücahedesı ve riyâzeti olduğunu söyler ve bunun bir yönünü de, çocukların terbiyesini

³⁶ Ziya Kazıcı, Halis Ayhan, “Tâlim ve terbiye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010, C. 39, s. 515.

³⁷ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, İstanbul, 1966, C. 1, s. 64-65'den aktaran Ayhan, a.g.e., s. 24.

³⁸ Modern Arapça'daki kullanıma bakıldığında ise *terbiyenin* “eğitim”in karşılığı olarak kullanıldığı görülür. Örneğin Mübarek çalışmasında “Karakterin Eğitimi”ni *Terbiyetü'l-hulk*, “Çocukların Eğitimi”ni *Terbiyetü'l-etfâl* ifadesiyle karşılar. Bkz. Zeki Mübarek, *el-Ahlâk 'inde'l-Ğazzâlî*, Beyrut: Dâru'l-cil, 1988, s. 153-155, 254-258.

³⁹ Ğazzâlî, *Mizân*, s. 78.

⁴⁰ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. III, s. 113.

yerine getirmek [*el-kıyâmu bi-terbiyeti'l-evlâd*] olduğunu ifade eder.⁴¹ Buradaki bağlamda da Ğazzâlî *terbiyeyi* “çocuğun iyi bir şekilde yetiştirilmesi” anlamında kullanmıştır. Ğazzâlî aynı kitapta evlenilecek kadında aranması gereken özelliklerden söz ederken, *terbiyenin* türediği *r-b-v* fiilini “çocuk yetiştirmek” anlamında; *te'dîb* ve *terbiyeyi* ise “âdab öğretmek” anlamında kullanır. Burada kaydettiğine göre evlenilecek olan kadın, dindar ve iyi bir aileden olmalıdır. Çünkü o, bu evlilikten doğacak çocukları yetiştirecektir [*seterabbî*]. Eğer kendisi edepli [*müeddebe*] olmazsa, *te'dîb* ve *terbiye* veremez.⁴²

Ğazzâlî'nin *terbiyeyi* “çocuk yetiştirmek” anlamında kullandığı bir diğer bahse, *Kitâbu zemmi'd-dünyâ*'da rastlanır: İnsan tek başına yaşayamayacak şekilde yaratılmıştır. Kendi türünden olan başka kimselerle birarada yaşamak zorundadır. Bunun iki sebebi vardır. *Birinci* sebep insan neslinin devam etme gerekliliğidir ki bu, ancak erkek ve kadının bir toplum hayatı içinde birlikte yaşaması ile mümkündür. *İkinci* sebep ise beslenme, korunma ve çocuk yetiştirme [*terbiyetü'l-veled*] hususlarında dayanışma içinde olma gerekliliğidir.⁴³

Ğazzâlî *terbiyeyi* “kötü ahlâktan arındırıp iyi ahlâkı yerleştirmek” anlamında da kullanır. İfadesine göre şeyh, müridi [*sâlik*] *terbiye* ederek [*bi-terbiyetihî*] onu kötü ahlâktan arındırır ve ona iyi ahlâkı yerleştirir. Ğazzâlî *terbiyenin* buradaki anlamını çifçinin yaptığı işe benzetir. Çifçinin ekinler arasında biten yabancı otları temizleyerek, ekinin daha kaliteli olmasını sağlaması gibi; *sâlik* için de onu *terbiye* edecek ve Allah yoluna sevkedecek bir şeyh gerekir.⁴⁴ *Terbiye* burada “tasavvufî eğitim” bağlamında kullanılmaktadır. Gündüz, Ğazzâlî'nin buradaki ekin benzetmesinden yola çıkarak, insanların kötü ortamlardan uzak tutularak tabîî gelişimlerine fırsat verilmesi gereğine işaret eder ve bu bağlamda *terbiyeyi* de “yetiştirme çağına olan çocuklar için doğal gelişim ortamı hazırlamak” şeklinde değerlendirir.⁴⁵

Kitâbu riyâzeti'n-nefs'de *terbiye*, “manevî açıdan beslemek” anlamında kullanılır. Ğazzâlî burada müridin riyâzetinin nasıl olacağını anlattıktan sonra meseleyi şu cümleyle sonlandırır: “Bu usûl, Allah'a ulaşmak için müridin tedricî riyâzet ve

⁴¹ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. III, s. 133.

⁴² Ğazzâlî, *İhyâ*, C. III, s. 169.

⁴³ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. VI, s. 95.

⁴⁴ Ğazzâlî, *Eyyuhe'l-veled*, s. 112-113.

⁴⁵ Gündüz, a.g.e., s. 32.

*terbiyesidir.*⁴⁶ Ğazzâlî'nin burada insanın manevî gelişimini ifade ederken riyâzet ile birlikte *terbiyeyi* kullanmış olması dikkat çekicidir. Zira bu kullanım *terbiyenin Ledün*'de de kullanıldığı gibi “tasavvufî eğitim” bağlamında kullanıldığını gösterir.

Ğazzâlî *terbiyeyi* “doğru yönde eğitmek” anlamında kullandığı gibi, “yanlış yönde eğitmek” anlamında da kullanır. *Mîzân*'da insanların huylarını değiştirmenin neye göre kolay ya da zor olduğunu açıklarken, yanlış [*fâsid*] inanç üzere yetişmiş, bu yanlış inançla amel etmek üzere terbiye olmuş [*terbiyetu-hû*] ve kötü olanda çokça fazilet gören kimselerin değişimin çok zor olduğunu ifade eder.⁴⁷ Burada *terbiye*, “doğru olmayan bilgiyle eylemde bulunmaya alıştırma ve yanlış yönde eğitme” anlamında kullanılmaktadır.

Son olarak Ğazzâlî'nin *terbiyeyi* “bitkinin yetişmesi” anlamında da kullandığı kaydedilmelidir. *Kitâbu kavâ'id-i'l-'aķâid*'de ilk iman telkini, kalbe tohumu yerleştirmeye; ibadete devam etmek ve Kur'ân okumak gibi sebepler ise, bu tohumu sulamaya ve bakımını yapmaya [*terbiye*] benzetilir.⁴⁸ Benzer şekilde *terbiye*, *Mîzân*'da da “bitkinin yetişmesi” anlamında kullanılır. Ğazzâlî burada varlıkları tam [*kâmil*] ve eksik [*nâķış*] olarak ikiye ayırır ve ikinci grupta yer alan, *kâmil* olmamakla birlikte kemâl bulma potansiyelinde yaratılmış olan varlıkların, tercihe baēlı olan terbiye koşulu [*şartu't-terbiye*] ile kemâli kabul ettiklerini ifade eder. Bunu da tohum örneēi üzerinden anlatır: Tohum, tohum haliyle ne elma ne de hurmadır. Ancak hurma çekirdeēi, elma deēil hurma olma potansiyeli taşıdığı için *terbiye* ile hurma haline gelir.⁴⁹ Dolayısıyla burada *terbiyenin* bitkilerin tohumlarında saklı özlerini ortaya çıkarmak için gerekli bir ameliye olduğuna işaret edilir. *Terbiyenin* bitkiler bağlamındaki işlevi, bitkinin özünde varolmayan bir özelliēi kazandırmak deēil, bitkinin özünde *bi'l-ķuvve* bulunamı *bi'l-fi'l* durumuna getirmektir.

Ğazzâlî'nin *terbiyeyi* kullandığı bağlamlar birarada deēerlendirildiēinde, kavramın tek bir anlamda kullanılmadığı, “çocuēun yetiştirilmesi” anlamı ön planda

⁴⁶ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 278.

⁴⁷ Ğazzâlî, *Mîzân*, s. 70. Ğazzâlî bu meseleyi *Kitâbu riyâzeti'n-nefs*'de de aynı cümlelerle anlatır ve burada da “yanlış inanç üzere yetişmiş kimsenin bu inançla amel etmek üzere yetiştirildiēi [*terbiyetu-hû*]” ifadesi geçer. Bkz. *İhyâ*, C. V, s. 202.

⁴⁸ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. I, s. 343.

⁴⁹ Ğazzâlî, *Mîzân*, s. 68. Ğazzâlî burada kaydettiēi varlıkların kâmil/tam ve nâķis/eksik olma durumlarına göre yaptıēı tasnife *Kitâbu riyâzeti'n-nefs*'te de yer verir ve konuyu aynı örnekle açıklar. Kaydettiēine göre meyve çekirdeēi ne elma ne de hurmadır; ancak *terbiye* ile hurma olması mümkün olacak şekilde yaratılmıştır. Ancak çekirdeēin aslı hurma olduğuna için *terbiye* edilse de elma olamaz. Bkz. *İhyâ*, C. V, s. 200.

olmak üzere, insanın beslenmesi, biyolojik açıdan büyütülmesi, hal-tavır açısından eğitilmesi, olumsuz yönde eğitilmesi ve bitkinin yetiştirilmesi anlamlarında kullanıldığı görülmektedir. *Terbiyede* süreci yönlendiren, kişinin kendisinden başka biridir. Bunun anlamı, *terbiye* sürecinde kişinin kendi kendine iş görmediğidir.

1.3. TE'DİB

Ğazzâlî'nin eğitim ile ilişkili olarak kullandığı kavramlardan *te'dib*, İslâm dünyasındaki eğitim anlayışı bağlamında literatürde en geniş yer bulan kavramdır.⁵⁰ Bu sebeple Ğazzâlî'nin *te'dibi* nasıl ele aldığını tahlil etmeden önce literatürdeki bu kavramla ilgili tartışmalara yer vermek yerinde olacaktır. Literatürdeki diğer çalışmalara öncülük etmesi bağlamında öncelikle el-Attas'ın çalışmaları zikredilmelidir. el-Attas'a göre *terbiye* terimi, İslâmî anlayıştaki eğitimi ifade etmez.⁵¹ Bu ifade Batılı anlayıştaki *education*'un karşılığıdır. O, terbiyenin *rabâ* ve *rabbe* kökünden türeyen anlamını benimseyerek, bunun beslemek, büyütme, yetiştirme anlamındaki *ğizân*'ın karşılığı olduğunu söyler. Terbiye bitki, hayvan ve diğer türlerin de yetişmesini ifade etmektedir; halbuki el-Attas, İslâmî anlayışta eğitimin yalnızca insana özgü olduğunu söyler.⁵² Ona göre *terbiye* kavramı bilgiden [*ilm*] çok merhamete [*rahmet*] vurgu yaparken; *te'dib* kavramı merhametten çok ilme vurgu yapar. Ayrıca *te'dib*, kendi kavramsal yapısı içinde ilim, talim, terbiyeyi de içerir.⁵³

el-Attas *edeb* ile *adaleti* birbiri ile ilişkilendirir. Ona göre *edeb* beden, zihin ve ruhun eğitilmesidir. Bu eğitim kişinin fizikî, entelektüel ve manevî kapasite ve potansiyeli ile ilişkili olarak kişinin âlemde olması gerektiği yeri bilmesini sağlar. Bir şeyin yerli yerinde olması adalettir. Edeb de olması gereken yerde olma işinin gerçekleştirilmesinin metodudur.⁵⁴

Makdisi, İslâm'ın klasik çağı ile ilgili yaptığı araştırmasında *edeb* terimini ve bununla ilişkili olarak *te'dib* ve *te'eddübün* nasıl anlaşıldığına ilişkin tahlillere yer verir. Makdisi'ye göre İslâm'ın klasik çağında *edeb* terimi filoloji ve edebî sanatları içerir ve *edeb*, günümüzde ilk ve ortaokul derecesine tekabül eden eğitim kurumlarında

⁵⁰ *Edeb* ve *te'dib* kelimelerinin Kur'ân, hadis ve klasik sözlüklerde geçen anlamlarının tahlili için bkz. Gündüz, a.g.e., s. 34-42.

⁵¹ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Concept of Education in Islâm*, Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1991, s. 13.

⁵² el-Attas, *The Concept of Education in Islâm*, s. 28-29.

⁵³ el-Attas, *The Concept of Education in Islâm*, s. 34.

⁵⁴ el-Attas, *The Concept of Education in Islâm*, s. 22.

öğretilir.⁵⁵ Bu bağlamda kendi döneminde nahiv ve sözlük bilgisi alanında önde gelen âlimlerden olan nahivci Zevâvî (ö. 628/1231)'nin, Kahire'nin Eski Câmii'nde *edeb* dersleri verdiğiinden söz eder.⁵⁶

Te'dîb terimi, eğitimin hazırlık dönemlerinde, talebenin edebî sanatları öğrendiği sırada aldığı eğitimi ifade eder. Makdisi burada “edebî sanatlar” olarak ifade edilen “edeb disiplinleri” ile hangi ilimlerin kastedildiğini Zemahşerî'nin yaptığı şu tanımla açıklar: “Edeb disiplinleri, kişinin, kadîm Arapların konuşma ve yazmadaki kelimeleri hususunda hatalardan korunmasını sağlayan dallardır.” Sekkâkî'nin ise bu ilimleri “sarf, iştikâk, nahiv, meânî ve beyân, aruz ve kafiye” olarak listelediğini aktarır.⁵⁷ Hatta Ğazzâlî'nin *Ledün*'de tefsir ve hadis ilmi için şart saydığı *nahiv*, *terkîbu'l-lafz* gibi ilimleri⁵⁸ edeb ilminin dalları olarak ifadelendirir.⁵⁹ Makdisi, çalışmasında edeb (çoğul olarak âdâb) teriminin kullanıldığı bir diğer anlama da yer verir. Buna göre *edeb*, “bir vazifeyi yürütürken riayet edilmesi gereken disiplin” anlamına da gelmektedir.⁶⁰

Bu noktada *edeb* kelimesinin Arap edebiyatındaki tarihsel seyrine yer vermek, kelimenin içerdiği anlamları berraklaştırmaya katkı sağlayabilir. Arap edebiyatçısı Taha Hüseyin, *edeb* kelimesinin Emevîler döneminde yaygın şekilde kullanıldığını ve kelimenin ilk kullanımında “eğitim” anlamının ön planda olduğunu söyler. Ancak bu kelimenin fiil kalıbı olan *eddebe* ve ismi fâil kalıbı olan *müeddib* kelimelerinin, hadis ve din ilimlerinin eğitimi bağlamında değil; şiir, haber ilimlerinin eğitimi ve aristokrat kesimin çocuklarının meylettiği alanlardaki eğitim bağlamında kullanıldığına dikkat çeker.⁶¹

el-Câbirî'nin kaydettiğine göre İbn Kuteybe '*Uyûnu'l-ahbâr*'da *nefsin edebi* ve *dilin edebinden* söz eder. Buradaki ifadeye göre nefsin edebi, nefis için en güzel olanı edinmek, gümüşü pisliğinden ayırdıkları gibi nefsi kötü ahlâkî özelliklerden arındırmak ve nefsi güzel alışkanlıklarla bezeli bir ahlâk kazandırmaktır. Dilin edebi ise, hitâbette kendini iyi ifade edebilmek ve yazıda sanatlı ifadeler kullanarak anlamı

⁵⁵ Makdisi, *Beşerî İlimler*, s. 57.

⁵⁶ Makdisi, *Beşerî İlimler*, s. 61.

⁵⁷ Makdisi, *Beşerî İlimler*, s. 106-108.

⁵⁸ Bkz. Ğazzâlî, *Ledün*, s. 62-63.

⁵⁹ Makdisi, *Beşerî İlimler*, s. 132.

⁶⁰ Makdisi, *Beşerî İlimler*, s. 408.

⁶¹ Taha Hüseyin, *el-Edebu'l-câhili*, 12. b., Kahire: Dâru'l-me'ârif, 1977, s. 23-28'den aktaran Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Ahlaki Aklı [el-'Aklü'l-ahlâkiyyu'l-'arabi]*, çev. Muhammet Çelik, İstanbul: Mana Yayınları, 2015, s. 52.

güzelleştirmektedir.⁶² el-Câbirî'ye göre *edeb* kelimesi, Arap kültürünün geç dönemlerine kadar dilin edebi ve nefsin edebi anlamlarından her ikisini de bünyesinde taşımaya devam etmiştir. Günümüzde ise içerdiği farklı anlamlar azalarak ve daralarak başlıca iki terimsel anlama özgü hale gelmiştir: *i.* Hikâye, roman gibi türleri içine alan edebiyat terimi. *ii.* Bazı dini uygulamalarda ya da bazı mesleklerde uyulması gereken davranış kurallarını ifade eden anlam. el-Câbirî'ye göre *edeb* kelimesine ahlâk anlamı veren tasavvuf literatürüdür. Hatta Ğazzâlî'nin de bu kervana katılarak *edebi* ahlâk anlamında kullandığını belirtir. İddiasına göre “ahlâk” yerine “edeb” kelimesini kullanan Fârisî mirastır ve tasavvuf geleneği de bu mirastan beslenir. Halbuki ona göre saf Arapça'da edebın asıl anlamı, dilin edebidir.⁶³

Ğazzâlî'nin eserlerine dayalı bir tahlil ise *te'dîb*ın tasavvufî anlamda kişiyi yetiştirmek, Allah'ın kulumu edeplendirmesi, hal ve hareketi belli bir düzene sokmak, nefsin kuvvetlerini itidal durumuna getirmek, fiziksel müdahalede bulunarak yalnız bir davranıştan vazgeçirmek, uyararak yola getirmek anlamlarında kullanıldığını gösterir.⁶⁴ Buradaki tüm anlamlarda *te'dîb* sürecinde eğitici konumunda olan birinin varlığı söz konusudur.

Ğazzâlî *Kitâbu âdâbi'l-uzlet*'te uzletin âfetlerinden söz ederken, kişinin uzlet halinde mahrum kalacağı faydalı hallerden söz eder.⁶⁵ Bu faydalı haller, öğretmek ve öğrenmek [*ta'lîm* ve *te'allum*], faydalı olmak ve başkalarından istifade etmek, edeplendirmek ve edeplenmek [*te'dîb* ve *te'eddüb*], insanlarda kendisine, kendisinde ise insanlara karşı ünsiyet oluşturmak, alışmak ve insanları kendine alıştırmak, sevap kazanmak, haklara saygı göstermek, mütevazı olmayı alışkanlık haline getirmek ve insanların hallerini görerek bunlardan tecrübe edinmektir.⁶⁶ Ğazzâlî'nin burada ifade ettiği toplumda yaşamanın faydalarının çoğu eğitimle ilgilidir.

⁶² el-Câbirî, a.g.e., s. 249-251.

⁶³ el-Câbirî, a.g.e., s. 58-62.

⁶⁴ Literatürde Ğazzâlî'ye isnad edilen ve *Mecmû'âtu resâ'ili'l-İmâmi'l-Ğazzâlî* içinde neşri yapılmış olan *el-Edebu fi'd-dîn* başlıklı kısa risale, Bedevî tarafından Ğazzâlî'ye nisbeti şüpheli eserler içinde tasnif edildiğinden çalışmaya dahil edilmemiştir. Bkz. Abdurrahman Bedevî, *Mü'ellesâtu'l-Ğazzâlî*, 2. b., Kuveyt: Vekâletu'l-matbûât, 1977, s. 241-242. Ayrıca eser *DİA*'da Ğazzâlî'nin eserleri ile ilgili bölümde apokrif eserler arasında dahi geçmemektedir. Bkz. H. Bekir Karlığa, “Ğazzâlî (Eserleri)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1996, C. 13, ss. 518-524. Eserde edeb/âdâb, bir müslümanın hayatının farklı boyutlarında riâyet etmesi gereken kural/kurallar şeklinde kullanılmaktadır. Bkz. Ğazzâlî, “*el-Edebu fi'd-dîn*”, *Mecmû'âtu resâ'ili'l-İmâmi'l-Ğazzâlî*, haz. İbrahim Emin Muhammed, Kahire: Mektebetu'l-tevfikî, t.y., ss. 430-447.

⁶⁵ Bunlar aynı zamanda insanlar arasına karışmanın/toplumda yaşamanın faydalarıdır.

⁶⁶ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. IV, s. 299.

Ġazzâlî, yukarıda saydıklarından biri olan edeplenmekle [*te`eddüb*] kastının, insanlara tahammül etmekle kendini ve nefsini olgunlaştırmak [*irtiyâd*], onların eziyetlerine katlanarak mücâhede etmek [*mücâhede*], nefsi kırmak ve şehvetlere boyun eğdirmek olduğunu söyler. Bunların tümü insanlarla birarada bulunmakla elde edilen faydalardandır. Ahlâkını düzeltmeyen ve şehvetleri hususunda şeriatın sınırlarına uyamayan kimseler için insanlar arasında bulunmak uzletten daha hayırlıdır.⁶⁷ Ġazzâlî'nin buradaki vurguları, insanın insanla eğitildiğini ifade eder. Nitekim Ġazzâlî'nin genel düşünce tarzında da toplum vurgusu bulunmaktadır. O, insanın toplumda yaşamakla “daha insan” olduğu görüşündedir.

Ġazzâlî aynı bahiste edeplendirmek [*te`dib*] ile başkasını eğitmeyi [*en yeravviza ġayrahû*] kastettiğini söyler. Bunun da ancak bir tasavvuf şeyhinin durumunda olduğu gibi, şeyhin müridleri ile birarada olmasıyla onların ahlâkını düzeltebileceğini [*tehziib*] ifade eder.⁶⁸ Kanaatimizce Ġazzâlî'nin burada şeyhin yaptığı işi anlatırken yalnızca onlarla birarada bulunmaktan söz etmesi önemli bir husustur. Zira bu, edeplendirme [*te`dib*] ve ahlâkı düzeltme [*tehziib*] sürecinde şeyhin müridlerine, yapma yahut yapmama hususunda direk bir telkinde bulunmadığına; yalnızca kendi hal ve davranışlarıyla müridlerine örnek olarak onları edeplendirdiğine işaret eder. Ayrıca edeplendirme [*te`dib*] ve ahlâkı düzeltmenin [*tehziib*] birarada kullanılması, bu ikisinin birbirini destekleyen ve birbirine paralel ilerleyen süreçler olduğunu gösterir.

Ġazzâlî *Kitâbu âdâbi's-sefer*'de de edeplendirmeyi [*te`dib*] şeyhlerin yaptığı bir eylem anlamında kullanır. Burada kendi döneminde tasavvuf ehli geçinen fakat riya yapmakta olan şeyhlerden bahsederken, onların müridlerine faydalı bir bilgi ve davranış kazandıramadıklarından [*te`dib*] söz eder.⁶⁹ Çünkü bilgi ve davranış kazandırma (*te`dib*), önce kendi hal ve hareketleriyle örnek olmayı gerektirir.

Ġazzâlî *Kitâbu't-tevbe*'de -Türkçe literatürde genelde nefis terbiyesi olarak kullanılan- tasavvufî eğitim sürecinden bahsederken, bazı şeyhlerin, mücahede [*mücâhede*] ve nefis terbiyesine [*te`dibu'n-nefs*] ihtiyaçları kalmadığı halde, sırf müridine bu süreci kolaylaştırmak için ona farkettirmeden, kendilerinin âzâde [*ferağ*] olduğu riyâzet türünden uygulamaları müridiyle birlikte yaptıklarından söz eder.⁷⁰

⁶⁷ Ġazzâlî, *İhyâ*, C. IV, s. 307.

⁶⁸ Ġazzâlî, *İhyâ*, C. IV, s. 308.

⁶⁹ Ġazzâlî, *İhyâ*, C. IV, s. 348.

⁷⁰ Ġazzâlî, *İhyâ*, C. VII, s. 145.

Burada *te'dību'n-nefs*, kişinin kendi kendini eğitmesi anlamındadır. Kendisini *te'dibe* ihtiyacı kalmamış olmasına rağmen şeyhin bu sürece devam etmesi, müridin *te'dību'n-nefsi*, yani kendi kendisini nasıl eğiteceğini öğrenmesi içindir.

Ğazzâlî'nin *te'dibi* kullandığı bir diğer anlam ise, “Allah’ın kulunu/kullarını edeplendirmesi”dir. *Kitâbu âdâbi'l-ma'îşe*'nin mukaddimesinin *hamdele* kısmında -Hz. Peygamberin “Rabbim beni en güzel *te'dib* ile edeplendirdi.” hadisine telmihle- “Hz. Peygamberi en güzel edeplendirme [*aḥsene te'dibehu*] ile edeplendiren Rabbe hamdolsun.”⁷¹ ifadesini kullanır. Aynı kitapta yer alan “Allah’ın Hz. Peygamber’i *Qur’ân* ile edeplendirmesinin beyanı [*beyânu te'dibi Allahu Teâlâ ḥabîbehû ve şafîyyehû Muhammed (SAV) bi'l-Qur’ân*]” başlıklı bölümde ise, Allah’ın *Qur’ân*’ı Hz. Peygamber’e indirdiğini ve onu, *Qur’ân* ile edeplendirdiğini [*eddebehû bihî*] kaydeder. Bu edeplendirmenin örneği olan bazı ayetleri sıraladıktan sonra da, bu minvaldeki ayetlerin burada kaydedilenlerle sınırlanamayacak kadar çok olduğunu ifade eder.⁷² Ğazzâlî bu konuyu, ilk edeplendirilmiş ve ahlâkı güzelleştirilmiş olanın Hz. Peygamber olduğuna bağlar.

İlk edeplendirilen ve ahlâkı güzelleştirilen [*el-maḫşûdu'l-evvelu bi't te'dibi ve't-tehziḫ*] Hz. Peygamber'dir. Sonra bu nur ondan parlayarak tüm yaratılmışlara yansımıştır. Ğazzâlî'nin ifadesine göre Hz. Peygamber *Qur’ân* ile edeplenmiş [*'üddibe bi'l-Qur’ân*] ve insanlar onunla edeplenmiştir [*'üddibe'l-halku bihî*]. Hz. Peygamber'in “Güzel ahlâkı [*mekârime'l-aḥlâḳ*] tamamlamak için gönderildim.” buyurmasının sebebi de budur.⁷³ Burada kaydedilen ifadeler, *te'dibin* yalnızca insanın değil, Allah’ın da edeplendirmesini ifade ederken kullanıldığını gösterir.

Kitâbu'l-ezkâr ve'd-de'avât'ta ise *yü'eddibe* fiili, Allah’ın kullarını eğitmesi anlamında kullanılır. Burada dualar bahsinde Ğazzâlî, İbn Mübârek'in bir kuraklık zamanında şahit olduğu bir kölenin duasını alıntılar ve burada *yü'eddibe* fiili, “Allah’ın kullarını yola getirmek için onları imtihan etmesi” minvalinde kullanılmaktadır. Buradaki duada köle, Allah’ın, kullarının günahları sebebiyle onlara yağmur yağdırmadığını ve bunun sebebinin, onların yaptıklarının üzerinde düşünüp davranışlarını gözden geçirmelerini sağlamak olduğunu [*li-tü'eddibe*], onları kuraklıkla

⁷¹ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. IV, s. 709.

⁷² Ğazzâlî, *İhyâ*, C. IV, s. 711-712.

⁷³ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. IV, s. 713.

eğittiğini ifade eder.⁷⁴ *İhyâ*'nın bir başka kitabında ise, Allah'ın rasûlünü eğiterek [*eddebe*] “Bir şey için inşallah demeden bunu yarın yapacağım deme.”⁷⁵ buyurduğunu söyler.⁷⁶ Burada da Allah'ın nebisini (*SAV*) eğitmesi *eddebe* ile ifade edilir. Bu noktada şu da vurgulanmalıdır ki tespit edebildiğimiz kadarıyla Ğazzâlî, Allah'ın eğitmesinden söz ederken yalnızca *eddebe* fiilini ve bu fiilden türeyen kelimeleri kullanmaktadır.

Ğazzâlî *Me'âric*'de ise *te'dîbi* insanın davranışlarını belli bir disipline sokmak anlamında kullanır. İfadesine göre hayvanî davranışların *tehziibe* muhtaç olması gibi, insanî davranışlar da *te'dîbe* muhtaçtır. Tüm hareketlerini her yönüyle faydasız olma kusurundan, yalandan ve kötülükten arındıran kimseler “Rabbim beni en güzel *te'dîb* ile edeplendirdi” demeyi hakeder. Bu kimseler, başkasını edeplendirmeye [*en yü'eddebe ğayrahû*], ahlâkını güzelleştirmeye [*en yühezzibe*], (nefsini) arındırmaya [*en yüzekkâ*], (nefsini) temizlemeye [*en yuṭahhira*], öğretmeye ve hatırlatmaya ehil olurlar.⁷⁷

Me'âric'de geçen bu alıntıda eğitim bağlamında söz konusu ettiğimiz fiillerin çoğunun birarada kullanılmış olması önemlidir. Bu kullanım, söz konusu fiillerin yakın anlamlar taşısa da birbiri yerine geçmediğini, hepsinin ayrı çağrışımlarının olduğunu gösterir. Bunun yanında Ğazzâlî'nin burada başkasını edeplendirecek yahut ahlâkını güzelleştirecek olan kimselerin, hali hazırda edeplenmiş ve güzel ahlâklı kimseler olduğuna işaret ettiği vurgulanmalıdır.⁷⁸ Ğazzâlî kişinin kendi kendine değil, bir başkasının rehberliğinde hal ve ahlâkını düzeltmesinden söz etmektedir. Ancak bu kişinin de bu süreci tamamlamış bir kimse olmasını şart koşturmaktadır.

Ğazzâlî yukarıda *Me'âric*'deki kullanıma benzer şekilde *Fedâ'ih*'te küllî maslahatla yapılmak istenen anlatırken, *te'dîbi* “kişinin fikhî hükümlere uyararak belli kurallar dahilinde yaşamayı öğrenmesi” anlamında kullanır. Burada küllî maslahatın, şer'î mükellefiyeti bulunan kimselerin tüm eylemleri, konuşmaları ve inançlarında, istedikleri gibi hareket eden hayvanlar gibi olmamaları için, şeriat ile disipline oluncaya [*te'dîb*] kadar onları belli kanunlarla sorumlu tuttuğunu ifade eder.⁷⁹ Buradaki ifade,

⁷⁴ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. II, s. 392.

⁷⁵ el-Kehf, 18/23-24.

⁷⁶ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. I, s. 448.

⁷⁷ Ebû Hâmid el-Ğazzâlî, *Me'âricu'l-ğuds fi medârici ma'rifeti'n-nefs*, Beyrut-Lübnan: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1409/1988, s. 59.

⁷⁸ Ğazzâlî aynı fikri *Fedâ'ih*'te *ıslâh* üzerinden anlatarak, kendisi düzeltmeye güç yetiremediği halde başkasını düzeltmeye kalkanı, aldanmış olarak niteler ve kendisini düzeltmekten aciz olan kimsenin [*men acz min ıslâhi nefsihi*] başkasını düzeltmeye [*ıslâhu ğayrahu*] kalkışmasını, kör bir kimsenin başka kör kimselere yol göstermesine benzetir. Bkz. Ğazzâlî, *Fedâ'ih*, s. 199.

⁷⁹ Ğazzâlî, *Fedâ'ih*, s. 99.

te'dīb amacına ulaştığında, kişinin bir başkasının uyarı ve yönlendirmesi olmaksızın kendiliğinden olması gerektiği gibi davranacağına işaret eder. Dolayısıyla *te'dible* amaçlanan, sürekli bir eğitime hali değil, kişi söz konusu disiplini edininceye –bunu meleke haline getirinceye- kadar onu belli kurallarla sorumlu tutmak olduğu söylenebilir.

Klasik kaynaklarda da *te'dīb*in “bir kişinin davranışını düzeltmek” anlamında kullanıldığına rastlanır. Galen'in *Fî enne kuva'n-nefs tevâbî' li-mizâci'l-beden* başlıklı risalesinde, kişinin kötülük durumu onun bedeninden -bir diğer ifadeyle beden mizacından- kaynaklanıyorsa, o kişinin *te'dīb* edilemeyeceği ifadesi geçmektedir.⁸⁰ Burada *te'dīb*, kişinin kötü eylemde bulunma durumundan vazgeçirilmesi ve onun iyiliğe yönlendirilmesi anlamına gelir. Benzer şekilde İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk ve tathîru'l-a'râk*'ta Aristoteles'in görüşlerinden söz ederken, onun *Kitâbu'l-ahlâk ve Kitâbu'l-ma'kûlât* kitaplarında (eserlerin Arapça tercümelerinin ismi geçmektedir) kötülüğün *te'dīb* ile iyiliğe dönüştürülebileceği fikrinde olduğunu, ancak bunun mutlak bir değişimi ifade etmediğini, ancak tavsiye ve *te'dīb*in tekrar edilmesiyle olduğunu belirtir.⁸¹ İbn Miskeveyh de aynı eserde gençlerin eğitiminden söz ederken *te'dīb*i kullanmaktadır.⁸²

Ğazzâlî *Kitâbu 'acâ'ibi'l-ğalb*'de nefsin kuvvetlerini itidale getirerek nefsin ahlâkını güzelleştirmekten söz eder. Burada nefsin akıldan (düşünme kuvveti) yardım isteyip öfke kuvvetini eğittiğinde [*eddebe*], öfke kuvvetini şehvet kuvveti üzerine hâkim kıldığını ve bu sayede nefsin kuvvetlerini itidale getirerek nefsin ahlâkını güzelleştirdiğini [*hasenet ahlâkuhâ*] anlatır.⁸³ Burada nefsin öfke kuvvetini eğitmesini -yani itidale getirmesini- ifade ederken *eddebe* fiilini kullanır; edeplenmiş olan öfke kuvvetinin de şehvet kuvvetini sultanı altına aldığı söyler. Dolayısıyla *eddebe* fiili, nefsin öfke kuvvetinin itidale getirilmesi anlamında kullanılmaktadır.

Ğazzâlî *Kitâbu 'acâ'ibi'l-ğalb*'te ifade ettiği nefsin itidale getirilmesi meselesini *Fedâ'ih*'te de aynı şekilde anlatır. Yalnız burada aklın yanına şeriatı da ilave eder. Nefs, kuvvetlerinin yönetimi [*tedbîr*] hususunda şeriat ve akıldan [*eş-şer'u ve'l-*

⁸⁰ Galen, “*Fî enne kuva'n-nefs tevâbî' li-mizâci'l-beden*”, *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri Seçme Metinler*, çev. & haz. Hümevra Özturan, Ankara: İLEM Kitaplığı & Nobel Yayın, 2015, s. 39.

⁸¹ İbn Miskeveyh, “*Tehzîbu'l-ahlâk ve tathîru'l-a'râk*”, *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri Seçme Metinler*, çev. & haz. Hümevra Özturan, Ankara: İLEM Kitaplığı & Nobel Yayın, 2015, s. 49.

⁸² İbn Miskeveyh, “*Tehzîbu'l-ahlâk ve tathîru'l-a'râk*”, s. 147.

⁸³ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 27.

‘akl] yardım ister, öfke kuvvetini yalnızca akıl ve şeriatın talimatına gereksinim duyuncaya kadar edeplendirir [*eddebe*] ve onu (öfke kuvveti) şehvete hâkim kılar, istikrâra kavuşur.⁸⁴ Burada da *eddebe* fiili, nefsin öfke kuvvetinin itidale getirilmesi anlamında kullanılmaktadır.

Kitâbu ‘acâ’ibi’l-‘kalb ve *Fedâ’ih*’teki kullanım *Mîzân*’da da geçmektedir. Ğazzâlî burada nefsin kuvvetlerinin çalışma düzenini anlatırken, düşünme kuvvetinin [*el-kuvvetu’l-‘akliyyetu’l-müfekkira*] yol gösteren bir akıl hocası ve akli başında bir vezir gibi, diğer iki kuvvete rehberlik ettiğini söyler. Buna göre nefis, akıldan yardım isteyip öfkeyi [*el-‘hamiyyetu’l-‘ğadabiyye*] edeplendirdiğinde [*eddebet*], öfke şehveti sultasına alır, nefsin kuvvetleri dengede olur ve böylece ahlâk güzelleşir.⁸⁵ Burada da *eddebe* fiili, nefsin öfke kuvvetinin itidale getirilmesini ifade ederken kullanılmaktadır.

Kitâbu kesri’ş-‘shveteyn’de ise *te’dîb*, herhangi bir kuvvet özelinde değil, nefsin genel anlamda itidal durumuna gelmesi bağlamında kullanılmaktadır. Burada kişinin aç kalarak kendisine eziyet vermesi ve böylece nefsin itidale getirmesi söz konusudur. Ğazzâlî’nin ifadesine göre insan, açlık ve doymuşluk hissetmediğinde onun için ibadet ve düşünme kolaylaşır ve bu durumda kendinde hissettiği canlılığın gücüyle hareket eder. Fakat bu hal (açlık ve tokluğu hissetmeme), nefsinin denge haline gelmesinden sonradır [*hâzâ ba‘de i’tidâli’t-‘tab*]. Çünkü başlangıçta nefis şehvetlere istekli ve aşırılığa meyyâl iken, onun kontrolü zordur. İtidal ona kar etmez. Bu durumda ona zorunlu olarak ağır bir açlık gerekir. Nefs kendini daimî açlığa alıştırdığında, itidal haline geri döner ve bu durumda açlığın sıkıntısını hissetmez. Ğazzâlî, şeyhin müridine ona ağır gelenleri emretmesindeki sırrın bu olduğunu söyler. Şeyh müridine açlığı emrederken kendisi aç kalmaz. Çünkü şeyh kendi *te’dîbini* tamamlamış [*li-‘ennehû kad ferağa min te’dîbi nefsihî*], eziyete [*el-ta’zîb*] ihtiyacı kalmamıştır. Devamında ise Ğazzâlî *ıslâhı* kullanarak, nefste şehvetler baskın olduğu için onu açlıkla yola getirmek [*ıslâh*] gerektiğini, böylece şehvetlerin kırılacağını söyler. Burada açlıkla amaçlanan da nefsi itidal durumuna getirmektir. Nitekim nefis itidal haline eriştiğinde ölçülü olarak gıda verilir.⁸⁶

⁸⁴ Ğazzâlî, *Fedâ’ih*, s. 199.

⁸⁵ Ğazzâlî, *Mîzân*, s. 58-59.

⁸⁶ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 347-348. Yahya ibn Adî de ahlâkı düzeltmeye odaklandığı eserinde *te’dîb* başta olmak üzere *eddebe* fiilinden türeyen ifadeleri hem şehvî nefsi eğitmek [*yüeddibe*, *te’dîb*, *et-te’eddub*] (s. 14-16), hem gazabî nefsi eğitmek [*eddebe*] (s. 20), hem de düşünen nefsi eğitmek [*te’dîb*] (s. 22) anlamında kullanır. Onun bu bağlamda kullandığı diğer ifadeler ise *tehzîb* ve *ıslâh*’tır.

Te'dibin kullanıldığı bir diğer anlam ise kişiyi uyarmak, cezalandırmak ve gerekirse fiziksel müdahalede bulunarak kişiyi yanlış bir davranıştan vazgeçirmektir. Ğazzâlî *Kitâbu âdâbi'n-nikâh*'da evlilikte erkeğe düşen görevlerden söz ederken, bunlardan birinin de geçimsizlik [*nüşûz*] söz konusu olduğunda erkeğin kadına nasıl davranması gerektiği ile ilgili olduğunu söyler. Buradaki ifadesine göre geçimsizlik kadından kaynaklanıyorsa, erkekler kadınlardan daha *ķavvâm* oldukları için, erkek eşini edeplendirir [*yü'eddibehâ*]. Kadın namazı terk ediyorsa, onu zorla ibadetle sorumlu tutar. Ancak erkeğin kadını edeplendirmede [*fi te'dibihâ*] tedricî olması gerekir.⁸⁷

Ğazzâlî burada ifade ettiği *te'dibin* içeriğini şöyle anlatır: Önce kadına öğüt vermeli [*va'z*] ve uyarmalıdır [*tahzîr*]. Bu işe yaramazsa, eşine sırtını dönerek uyumalı ya da üç gün boyunca başka odada uyumalıdır. Bu da işe yaramazsa şiddetli olmayacak şekilde ona vurmalıdır.⁸⁸ Ğazzâlî, erkeğin eşine tedricen uygulaması gereken *te'dibi* bu şekilde anlatır. Fıkıhta erkeğin kadına fiziksel müdahalede bulunmasına müsaade edilen durumlarda da aynı tedricî süreç uygulanmaktadır. Burada konumuz açısından önemli olan husus ise, Ğazzâlî'nin doğru olmayan bir davranış söz konusu olduğunda, sözle nasihat etmeyi, yaptırım uygulamayı ve fiziksel müdahalede bulunmayı içeren süreci *te'dib* olarak nitelmiş olmasıdır.

İhyâ'nın bir başka kitabında da *te'dib*, fiziksel müdahalede bulunarak yola getirmek anlamında kullanılmaktadır. Burada kaydedildiğine göre Hz. Ömer, bir dilenci görür ve başka bir adama ona yemek vermesini söyler. Aynı kişiyi hala dilencilik yaparken görünce, adama dilenciye yemek verip vermediğini sorar. Adam dilenciye doyurduğunu ifade edince Hz. Ömer dilencinin yanına gider ve onun çantasının yemek dolu olduğunu görür. Dilenciye “Sen dilenci değil, tüccarsın.” diyerek onu döver. İhtiyacı yokken dilenmenin haram olduğunun anlatıldığı bu bahiste Hz. Ömer'in uygulaması, bu meseleyi değerlendiren fakih tarafından edeplendirme olarak nitelenir: “Onu darb etmesine gelince [*emmâ ğarbhû*], o edeplendirmedi [*fe-huve te'dibun*].”⁸⁹

Ğazzâlî'nin *Kitâbu âdâbi's-şuhbe*'de komşu haklarından söz ederken, Hasan b. İsa Nişaburî'den aktardığı bir anekdotta ise *edeb*, “yanlış bir davranıştan dolayı uyarma, dersini verme” anlamında kullanılmaktadır. Aktarılan anekdottaki mesele şöyledir:

Bkz. Yahya ibn Adî, *Tehzîbu'l-ahlâk [Ahlâk Eğitimi]*, çev. Harun Kuşlu, ed. İlhan Kutluer, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

⁸⁷ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. III, s. 196-197.

⁸⁸ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. III, s. 197.

⁸⁹ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. VIII, s. 80.

Hasan b. İsa Nişaburî, Abdullah b. Mübarek'e gelir ve komşusu olan bir adamın ona gelerek kölesini ona şikayet ettiğini; ancak kölesinin şikayet edilen durumu inkâr ettiğini söyler. Hasan b. İsa Nişaburî, kölesinin suçsuz olma ihtimalini düşünerek onu bırakmaktan kaçınmış; ancak aynı zamanda komşusunun, kölesini onun yanında görmesinden de çekinmiştir. Abdullah b. Mübarek'e ne yapması gerektiği hususunda fikir danışır. O da, kölesinin belki de edebi [*el-edeb*] hakettiğini, bunu (edeplendirmeyi) saklı tutmasını; eğer komşusu şikayet ederse, bu mesele için kölesini edeplendirmesini [*eddibhu*] söyler.⁹⁰ Buradaki kullanımda *edeb*, ahlâkı güzelleştirme anlamında değil, kişiyi hatalı bir eylemi sebebiyle cezalandırma yahut yola getirme anlamındadır.

Buraya kadar olan kısımda farklı eserlerdeki kullanımlar üzerinden tahlil edildiği üzere Ğazzâlî, *eddebe* fiili ve bu fiilden türeyen *te'dîb* ve *müeddeb* gibi kavramları tasavvufî anlamda kişiyi ehlileştirmek, Allah'ın kulunu edeplendirmesi, hal ve hareketi belli bir adaba sokmak, nefsin kuvvetlerini itidal durumuna getirmek, fiziksel müdahalede bulunarak yalnız bir davranıştan vazgeçirmek, uyararak yola getirmek anlamlarında kullanılmaktadır. Bu noktada bu ifadelerin kullanımının insana has olup olmadığı sorusu akla gelebilir. Ğazzâlî'nin eserleri incelendiğinde onun bu ifadeleri hayvanlar için de kullandığı görülür. Onun *Fedâ'ih*'te verdiği örnekteki kullanımı bunlardan biridir. Aynı örnek, *İhyâ*'nın iki ayrı kitabında da geçer.

Ğazzâlî nefsin gazab ve şehvet kuvvetlerinin nasıl yönetilmesi gerektiğini anlatırken, bu iki kuvvete hâkim olamayıp onların isteklerine boyun eğen kimsenin durumunu atlı bir avcı örneği üzerinden anlatır. Burada insanın şehvet kuvvetini avcının atına, öfke kuvvetini ise avcının köpeğine benzeterek; eğer süvari mâhir, at terbiye edilmiş [*muravvaḍ*], köpek öğretilmiş [*mu'allim*] ve eğitilmiş [*müeddeb*] ise, süvarinin bu avdan isteğini alabileceğini söyler.⁹¹ Ğazzâlî burada köpek için hem *mu'allim* hem de *müeddeb* sıfatlarını kullanmıştır.

Ğazzâlî aynı örneği *Kitâbu 'acâ'ibi'l-ḳalb* ve *Kitâbu riyâzeti'n-nefs*'de de verir. *Kitâbu 'acâ'ibi'l-ḳalb*'te nefsin kuvvetlerinin birbiriyle ilişkili olarak nasıl çalışması gerektiğini anlatırken, aklın ava çıkan bir avcı, şehvetin onun atı, öfkenin ise onun (av) köpeği gibi olduğunu söyler: "Avcı usta, at itaatkâr, (av) köpeği de eğitilmiş [*müeddeben mu'allimen*] olursa, avcı muvaffak olur. Avcı hantal, at dik başlı, (av) köpeği de kudurmuş olursa; at yerinden kimıldamaz, (av) köpeği de avcının

⁹⁰ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. IV, s. 218.

⁹¹ Ğazzâlî, *Fedâ'ih*, s. 200.

yönlendirmesine itaat etmez, avcı da zarara uğrar.”⁹² Ğazzâlî bu örnekte hantal olan avcıyı cahil olan insana; dik başlı atı şehvetin –özellikle mide ve cinsellik şehvetinin- galip gelmesine, köpeğin kudurmasını ise, öfkenin o kimseyi istila etmesine benzetir.⁹³ Burada da av köpeği için hem *mu'allim* hem de *müeddeb* sıfatlarının kullanmış olması dikkat çekicidir.

Kitâbu riyâzeti'n-nefs'de ise öfke kuvvetinin av köpeğine benzediğini, onun emre uyması ve şehvetin heyecanına kapılmaması için edeplenmesi gerektiğini [*yuhtâcu ilâ en yüeddebe*] ifade eder. Şehvet kuvvetini de av için binilen ata benzeterek, bazı atın terbiyeli [*müravvezun*] ve eğitilmiş [*müeddeben*] olduğunu, bazısının ise kontrol edilmesi zor, dikbaşlı olduğunu söyler.⁹⁴ Ğazzâlî burada köpeğin ehlileştirilmesi için *eddebe* fiilini, at için ise *müeddeb* sıfatını kullanmıştır.

Ğazzâlî aynı kitapta (*Kitâbu riyâzeti'n-nefs*) insanın ahlâkının değişebilir olduğuna deliller getirir ve Hz. Peygamber'in “Ahlâklarınızı güzelleştiriniz.” öğüdünü hatırlatarak, insan değişmeyecek olsaydı, bu öğüdün geçersiz olacağını söyler. Ayrıca hayvanların değiştiğini, dolayısıyla hayvanların bile değişmesi mümkünken, insanın değişmeyeceğinin düşünülmesinin muhal olduğunu söyler. Hayvanların değişimi bağlamında da şahin kuşunun yabaniyken evcilleşebilmesini ve köpeğin av hayvanını yeme iştahında olmasına rağmen edeplendirildiğinde [*teeddüb*] hayvanı tutup avcıya getirmesi örneklerini verir.⁹⁵ Görüldüğü gibi Ğazzâlî burada *teeddübü* köpeğin eğitilmiş oluşunu ifade ederken kullanır. Bu eylemi gerçekleştiren insan olsa da edeplenen bir hayvandır.

Ğazzâlî aynı kitapta (*Kitâbu riyâzeti'n-nefs*) nefsin edeplenmesinin, kuşların ve binek hayvanlarının edeplenmesine benzediğini [*tüeddebu'n-nefsu kemâ yüeddebu't-tayru ve'd-devâbb*] ifade eder⁹⁶ ve burada da hayvanların ehlileştirilmesi anlamında *eddebe* fiilini kullanır.

Kitâbu't-tevbe'de verdiği bir örnekte, avcının avda kullandığı at ve köpeği ehlileştirme yolunu bilmede mâhir olma [*kaviyyen ve âlimen bi-țarîki te'dîbihima*]

⁹² Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 29.

⁹³ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 29. Ğazzâlî aynı örneği *Me'âric*'de (Bkz. *Me'âric*, s. 106.), *Mizân*'da (Bkz. *Mizân*, s. 61), *Fedâ'ih*'te (Bkz. *Fedâ'ih*, s. 200) ve *Kimyâ*'da (Bkz. *Kimyâ-yı Sa'âdet [Mutluluğun Formülü]*, çev. Ali Arslan, İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2004, C. II, s. 466) da verir.

⁹⁴ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 193.

⁹⁵ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 199-200. Ğazzâlî aynı kitabın bir başka bölümünde de şahin kuşunun ehlileştirilmesi örneğini verir ve bu süreci ayrıntılı şekilde anlatır. Burada da şahinin ehlileştirilmesini ifade ederken *te'dîbi* kullanır. Bkz. *İhyâ*, C. V, s. 241.

⁹⁶ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 242.

durumunu anlatırken *te'dibi* kullanır.⁹⁷ *İhyâ*'nın bir başka kitabında da örnek verirken, eğitilmiş köpeğin [*el-kelbu'l-müeddeb*] dövme gerektiren köpekten daha kâmil olduğunu söyleyerek,⁹⁸ köpek için *müeddeb* sıfatını kullanır.

Ğazzâlî'nin kullandığı bazı hadislerden yola çıkarak *te'dibin* hadislerde de hayvanlar için kullanıldığı söylenebilir. Nitekim *Kitâbu's-semâ' ve'l-vecd*'de musikinin haramlığı ile ilgili konuda, Ukbe b. Âmir'den riyaset edilen bir hadiste Hz. Peygamberin “İnsanın, atını eğitmesi [*te'dibehû fersehû*], ok atması ve eşiyile şakalaşması dışında oyalandığı her şey faydasızdır [*bâtil*].”⁹⁹ buyurduğu kaydedilir. Burada da atın eğitilmesini ifade etmek için *te'dib* kullanılmıştır.

Mizân'da ise *te'dibin* fiil hali kurt için kullanılmaktadır. Ğazzâlî burada huylarının değişmesi zor olan kimselerin durumunu anlatırken, böyle kimseler için şu sözün denildiğini kaydeder: “Edeplendirmek için [*li-yete'eddebe*] kurdu ehlileştirmek [*tehzîb*], beyazlasın diye çulu [*el-mişh*]¹⁰⁰ yıkamak, eziyettir.”¹⁰¹

Ğazzâlî'nin farklı konular bağlamında verdiği örneklerde görüldüğü gibi, o, hayvanlar için *eddebe* fiilini ve bu fiilden türeyen kavramları kullanmaktadır. Bu kullanım, eğitim ile ilişkili kavramlar bağlamında *te'dibin* yalnızca insanın eğitimi için kullanılan bir kavram olmadığını göstermektedir.

1.4. TEHZÎB

Ğazzâlî'nin eğitim bağlamında kullandığı kavramlardan *tehzîbi* hangi anlamlarda kullandığı tahlil edildiğinde, genelde *tehzîbu'l-ahlâk* ifadesi ile karşılaşılır. Bu ifade, ahlâkı düzeltmek/güzelleştirmek anlamına gelmektedir. Modern Arapça'da da *tehzîbin* “ahlâkın düzeltilmesi” anlamında kullanıldığı söylenebilir.¹⁰² Ğazzâlî *ta'lîm* ve *terbiyeyi* hem olumlu hem de olumsuz anlamda öğretim için kullanılırken, *tehzîb* ve *te'dib* yalnızca olumlu yönde eğitim için kullanılır.

Ğazzâlî *tehzîbi*, eğitimle ilişkilendirdiği diğer kavramlara göre daha belirgin ve sınırlı bir anlamda kullanır. Onun eserlerinde *tehzîb*, tespit edebildiğimiz kadarıyla yalnızca “nefsin düşünme kuvvetinin itidal durumuna getirilmesi” –ki bu neticede

⁹⁷ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. VII, s. 141.

⁹⁸ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. VII, s. 462.

⁹⁹ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. IV, s. 467.

¹⁰⁰ Beyaz olmayan yünden dokunmuş kaba kumaş.

¹⁰¹ Ğazzâlî, *Mizân*, s. 70.

¹⁰² Mübarek, a.g.e., s. 160-161.

ahlâkın düzeltilmesi anlamına gelir- ve “ahlâkın düzeltilmesi/güzelleştirilmesi” anlamlarında kullanılır. Bununla birlikte *tehzîb* bazı durumlarda şeyh gibi bir eğiticinin yönlendirmesiyle gerçekleşmekte; bazı durumlarda ise, kişinin kendi kendine ahlâkını düzeltilmesi/güzelleştirmesi (*tehzîb*) söz konusu olmaktadır.

Ğazzâlî *Mîzân*'da *tehzîbi* “nefsin kuvvetlerini mutedil olana yönlendirme” anlamında kullanır. Amelî ilim-nazarî ilim ayrımında amelî ilmi, kişinin ahlâkını ve sıfatlarının bilgisi ile ilgili olan nefsin ilmi [*'ilmu'n-nefs*], kişinin eşi, çocukları, hizmetçileri ve etrafındakilerle olan ilişkileri ile ilgili olan geçim ilmi [*'ilmu keyfiyyeti'l-me'îşe*] ve yaşadığı yer ve etrafındaki bölgenin idaresi ile ilgili olan siyaset ilmi [*'ilmu's-siyâse*] olmak üzere üçe ayıran Ğazzâlî, bunlardan en önemlisinin nefsin *tehzîbi* [*tehzîbu'n-nefs*] ve bedeninin idaresi [*siyâsetu'l-beden*] olduğunu söyler.¹⁰³ O burada genel olarak nefsin (kuvvetlerinin) *tehzîb*inden söz ediyor olsa da devamında, nefsin düşünme kuvvetinin *tehzîbi* (mutedil hale getirilmesi) ile “hikmet” faziletinin elde edileceğini ifade ederken; diğer iki kuvvetin mutedil hale getirilmesini *ıslâh* ile ifade eder. Buna göre şehvet kuvvetinin *ıslâhı* ile “ıffet” fazileti, öfke kuvvetinin *ıslâhı* ile ise “hilm” fazileti elde edilir.¹⁰⁴ Burada *tehzîb*in yalnızca nefsin düşünme kuvvetinin itidal durumuna getirilmesi için kullanılmış olması kayda değerdir.

Mîzân'da *tehzîb*, *tehzîbu'l-ahlâk* şeklinde “ahlâkın güzelleştirilmesi” anlamında da kullanılır. Ğazzâlî burada bedeninin başlangıçta mükemmel şekilde yaratılmayıp, sonradan büyüme ve gıdayla beslenme ile yetkinleşmesi gibi; *nefs*in de başlangıçta eksik yaratıldığını, *tezkiye*, ahlâkın güzelleştirilmesi [*tehzîbu'l-ahlâk*] ve ilimle gıdalanmak suretiyle yetkinleştiğini ifade eder.¹⁰⁵ Burada geçen *tehzîb* ifadesi tahlil edildiğinde, yine nefsin düşünme kuvvetinin itidale getirilmesi anlamında kullanıldığı söylenebilir. Çünkü ahlâkın güzelleştirilmesinin [*tehzîbu'l-ahlâk*] anlamı, nefsin kuvvetlerinin itidal durumuna getirilmesidir. Bu da düşünme kuvvetinin itidal durumuna getirilip, diğer iki kuvveti hâkimiyeti altına almasıyla sağlanır.

Ğazzâlî *Kitâbu âdâbi's-sefer*'de de *tehzîbi* “ahlâkı güzelleştirmek” anlamında kullanır. Ğazzâlî bu kitapta yolculuğun insanın kendisine ve ahlâkına dair farkındalığını

¹⁰³ Ğazzâlî, *Mîzân*, s. 54-55.

¹⁰⁴ Ğazzâlî, *Mîzân*, s. 55-56.

¹⁰⁵ Ğazzâlî, *Mîzân*, s. 78.

arttıran yönüne vurgu yapar ve ahiret yolunda sülûkun ancak ahlâkı düzeltmek [*bi-tahsîni 'l-hulk*] ve onu güzelleştirmekle [*tehzîb*] mümkün olduğunu söyler.¹⁰⁶

Kitâbu âdâbi 'l- 'uzlet'te ise *tehzîb* kelimesinin kendisinden türediği fiili “ahlâkı düzeltmek” anlamında kullanır. Burada insanlarla birarada olmanın faydalarından söz ederken, insanın toplum içinde diğer insanların eziyetlerine katlanırken nefsiyle mücahede ederek onu kırdığını söyler. Bu, ancak insanlarla bir arada yaşarken mümkündür. Bu sebeple Ğazzâlî, ahlâkını düzeltemeyen kimsenin [*men lem tetehezzeb ahlâkühû*] insanlar arasında bulunmasının, uzlete çekilmesinden daha iyi olacağını ifade eder. Aynı kitapta *tehzîbi* yine “ahlâkı düzeltmek” anlamında kullanarak, şeyhlerin ancak müridlerinin arasında bulunmakla onların ahlâkını düzeltebileceğini [*tehzîbihim*] kaydeder.¹⁰⁷ Bu ifade *te'dîbde* olduğu gibi, *tehzîb* sürecinde de örnek olmanın önemli bir yeri olduğuna işaret eder.

Görebildiğimiz kadarıyla Ğazzâlî *tehzîbi* yalnızca insan için ve onun ahlâkının düzeltilmesi anlamında kullanır. Ancak bu kullanımın iki istisnası vardır ve ikisinde de *tehzîb* “hayvanın ehlileşmesi” anlamında kullanılır. Ğazzâlî *Me'âric*'de hayvanî davranışların [*ihtâcet el-hareketu 'l-hayvâniyyetu ilâ tehzîbi*] *tehzîbe* muhtaç olması gibi, insanî davranışların da *te'dîbe* muhtaç olduklarını ifade eder.¹⁰⁸ Burada *tehzîb* “hayvanların eylemlerinin ehlileştirilmesi” anlamına gelir. *Mizân*'da ise *tehzîbi*, “kurdun ehlileştirilmesi” anlamında kullanır. Ğazzâlî burada huylarının değişmesi zor olan kimseler için şöyle denildiğini kaydeder: “Edeplendirmek için kurdu ehlileştirmek [*tehzîb*], beyazlasın diye çulu [*el-miş*]¹⁰⁹ yıkamak, eziyettir.”¹¹⁰ Burdaki ifade, kurdu *tehzîb* etmenin onun doğasına aykırı olduğu ve dolayısıyla kurdun *tehzîbinin* mümkün olmadığı şeklinde de okunabilir.

Ğazzâlî'nin *tehzîble* ilgili ifadeleri birarada değerlendirildiğinde, onun bu ifadeyi genellikle *tehzîbu 'l-ahlâk* şeklinde ve ahlâkı düzeltmek/güzelleştirmek anlamında kullandığı ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte *tehzîbin* yalnızca olumlu yönde değişim için kullanıldığı, olumsuz anlamda eğitime işaret etmediği de kaydedilmelidir.

¹⁰⁶ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. IV, s. 335.

¹⁰⁷ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. IV, s. 307-308.

¹⁰⁸ Ğazzâlî, *Me'âric*, s. 59.

¹⁰⁹ Beyaz olmayan yünden dokunmuş kaba kumaş.

¹¹⁰ Ğazzâlî, *Mizân*, s. 70.

1.5. TEZKİYE VE TAŞFİYE

Ğazzâlî eserlerinde *tezkiye* ve *taşfiyeyi* genellikle birarada kullanır ve bunlarla, kişinin iyi eylemleri ile nefsini temizlemesini ve saflaştırmasını ifade eder. Ğazzâlî'nin *tezkiye* ve *taşfiyeyi* “temizlemek ve saflaştırmak” anlamları dışında kullandığına rastlanmamaktadır. *Tezkiye* ve *taşfiye* sürecinde dışarıdan bir kimsenin bu süreci gözlemlemesi mümkün olmadığı için, burada kişinin kendi nefis hastalıklarının farkında olarak kendi kendine nefsini temizlemesi ve saflaştırması söz konusudur. Bununla birlikte kişi belli bir riyâzet sürecindeyse, bir şeyhin yönlendirmesinden söz edilebilir.

Genel itibariyle Ğazzâlî *tezkiyeyi* nefis ile [*tezkiyetü 'n-nefs*],¹¹¹ *taşfiyeyi* ise kalp ile [*taşfiyetü 'l-kulûb*]¹¹² birlikte kullanır. Nitekim otobiyografisine yer verdiği *el-Munkız*'da, Bağdat'tan ayrıldıktan sonra yaşadığı hayatı anlatırken burada söz konusu ettiğimiz ifadelerin çoğunu bir arada kullanır: “Şam'a geldikten sonra yaklaşık iki yıl boyunca mutasavvıfların kitaplarından edindiğim uzlet, halvet, riyâzet, mücâhede, nefis temizliği [*tezkiyetü 'n-nefs*], ahlâkı güzelleştirmek [*tehzîbü 'l-ahlâk*] ve Allah zikri için kalbi saflaştırmaktan [*taşfiyetü 'l-kalb*] başka hiçbir şey ile meşgul olmadım.”¹¹³

Ğazzâlî *Me'âric*'de tüm ibadet ve eylemlerin amacının, kalbi saflaştırmak [*taşfiyetü 'l-kalb*], onu temizlemek [*tezkiyetuhû*] ve parlatmak olduğunu söyler. *Tezkiye* ile amaçlananı da, kalpte marifet nurlarının hâsıl olması şeklinde açıklar.¹¹⁴ *Mizân*'da ise bunu riyâzet ve mücâhede ile sınırlayarak; sâlih ameller ile mücâhede ve riyâzetin amacının, nefsin ahlâkını güzelleştirmek için nefsi yetkinleştirmek, onu temizlemek [*tezkiyetuhâ*] ve onu saflaştırmak [*taşfiyetuhâ*] olduğunu söyler. Ğazzâlî burada nefsi temizlemenin [*tezkiyetü 'n-nefs*] yolunu, iyi eylemleri sürekli tekrarlayarak alışkanlık haline getirmek ve böylece bu eylemlerin nefsin tabiatındaymış gibi kendiliğinden sâdir olması olarak açıklar.¹¹⁵ Dolayısıyla *tezkiye*, iyi sıfatların gerektirdiği fiillerin alışkanlık haline getirilerek nefsin kötü sıfatlardan temizlenmesi olarak ifadelendirilebilir.

Ğazzâlî *Mağâsîd*'ta mantık ilminin faydasını, dolaylı olarak *tezkiye* ile bağlantılandırır ve *tezkiyenin* ne olduğunu açıklayarak nefsin neyden temizleneceğine

¹¹¹ Bkz. Ğazzâlî, *İhyâ*, C. I, s. 8; *İhyâ*, C. V, s. 199.

¹¹² Bkz. Ebû Hâmid el-Ğazzâlî, *Fayşalu't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka*, tsh. Mustafa el-Kabânî ed-Dimeşki, Mısır: Matbaatu't-türki, 1319/1901, s. 69. Ğazzâlî kalbin temizliğini ifade ederken *tahâratu 'l-kalb* ifadesini de kullanır. Bkz. *İhyâ*, C. I, s. 362.

¹¹³ Ebû Hâmid el-Ğazzâlî, *el-Munkızu mine'd-dalâl*, thk. Nürşif Abdurrahîm Rif'at, Washington, D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy, 2001, s. 255.

¹¹⁴ Ğazzâlî, *Me'âric*, s. 104.

¹¹⁵ Ğazzâlî, *Mizân*, s. 70-71.

açıklık getirir. Buradaki ifadeye göre mantığın faydası, ilmi cehaletten ayırt etmektir. İlmın faydası ise kişiyi ebedî saâdete ulaştırmaktır. Ebedî saâdete ulaşmak, nefsin yetkinleşmesine bağlıdır. Nefsin yetkinleşmesi de iki şeyle gerçekleşir: *tezkiye* ve *taḥliye*. Tezkiye [*et-tezkiye*], nefsi ahlâkın reziletlerinden pak etmek [*teḥîru-hâ*] ve onu yerilen sıfatlardan arındırmak; tahliye [*et-taḥliye*] ise, ilahî hakikatler nefste inkişaf edene kadar *hakk* olduğu aşikâr olanları nefse nakşetmektir.¹¹⁶ Dolayısıyla buradaki açıklamaya göre *tezkiyenin* anlamı, nefsi kötü sıfatlardan -bir diğer ifadeyle reziletlerden- temizlemektir.

Ğazzâlî *Kitâbu't-tevbe*'de kalbin aslen selîm yaratıldığını, her doğanın fitrat üzere doğduğunu, günahların kiri ve karanlığı ile selâmetini yitirdiğini söyler. Ğazzâlî'nin burada “nefs”i değil “kalb”i kullanmış olması, meselenin *İhyâ*'nın *mün-ciyât* kısmında geçmesiyle ilgilidir. Zira yukarıda geçen eserlerde kullanılan *nefs* gibi, buradaki *kalb* de “marifetin mahallî” anlamındadır. Ğazzâlî burada kalbi şehvetlerde kullanmanın onu kirlettiğini ve onu temizlemek gerektiğini ifade eder. Temiz kıyafetin makbul olması gibi, her temiz kalp makbuldür ve kalbi temizlemek [*tezkiye*] ve pak etmek [*taḥîr*] kişinin elindedir.¹¹⁷ Ğazzâlî *Bidâye*'de ise, azalarını korumak isteyen kimsenin kalbini temizlemesi [*taḥîru'l-ḳalb*] gerektiğini, kalbin temizlenmesinin de içteki takva [*taḳvâu'l-bâṭın*] olduğunu söyler.¹¹⁸

Ğazzâlî'nin yukarıdaki ifadeleri, şehvetlerle kirlenmiş olan kalbi temizlemenin mümkün olduğunu gösterir. Ancak burada önemli bir kayıt vardır: Kalp temizliği geciktirilmemelidir. Elbisenin üzerinde uzun süre kalıp biriken kirin temizlemekle lekesinin çıkmaması gibi, günahlar da birike birike tabiata sirayet eder ve kalbe hâkim olur. Bu durumdaki kalp de eski temiz haline dönemez ve tevbe edemez.¹¹⁹ Buna göre nefsin *tezkiyesi* mümkündür; ancak eyleye eyleye alışkanlık haline gelmiş ve kişinin tabiatına sirayet etmiş olan kötü sıfatları terketmek –bir diğer ifadeyle nefsi bu kötü sıfatlardan (*rezâ'il*) temizlemek- oldukça zordur.

Ğazzâlî *Mizân*'da ise nefsin başlangıçta eksik yaratılmış olup *tezkiye*, ahlâkın güzelleşmesi ve ilimle gıdalanmak suretiyle yetkinleştiğini kaydeder.¹²⁰ Buradaki

¹¹⁶ İmâmu'l-Ğazzâlî, *Maḳâşıdu'l-felâsife*, thk. Süleyman Dünya, Mısır: Dâru'l-maârif, 1961, s. 36.

¹¹⁷ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. VII, s. 46-47.

¹¹⁸ Ebû Hâmid el-Ğazzâlî, *Bidâyetü'l-hidâye*, thk. Muhammed Haccâr, 7. b., Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1410/1990, s. 179.

¹¹⁹ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. VII, s. 47.

¹²⁰ Ğazzâlî, *Mizân*, s. 77-78.

ifadede nefsin yetkinleşmesi bir diğer ifadeyle *kemâl* bulması, öncelikle nefsin temizlenmesi [*tezkiye*], sonra ahlâkın güzelleştirilmesi [*tehzîbu'l-ahlâk*] ve ilim ile beslenmesi [*et-tagziyetu bi'l-ilm*] yoluyla gerçekleşir.

Tezkiye'nin kullanıldığı yukarıdaki bağlamların tümü göz önünde bulundurulduğunda *tezkiyenin* eylem alanına dair olumlu yönde bir davranış değişikliğini ifade ettiği söylenebilir. Söz gelimi *tezkiye*, *tehzîbte* olduğu gibi nefsin kuvvetlerinin yönlendirilmesi gibi düşünce alanına dair bir değişimi ifade etmez. Bunun yanında *tezkiye*, nefsin yetkinleşme sürecindeki ilk basamaklardan biridir. Zira *tezkiye* edilmemiş nefsin *tehzîbi* mümkün değildir.

1.6. İŞLÂH

Ğazzâlî'nin eğitim bağlamında kullandığı bir diğer kavram olan *ışlâh*, Ğazzâlî eserlerinde genellikle “kişinin kendisini ve çevresini ahlâk ve davranış açısından düzeltmesi” anlamında kullanılır.¹²¹ Bu ifadelerde *ışlâh*, farz ibadetlere dikkat etmek gibi görünen eylemleri düzeltmeyi ifade ettiği gibi, kişinin kalbindeki kötü sıfatları düzeltmesini de ifade eder. Çünkü Ğazzâlî, kişinin kalp hastalıklarından kurtulmadığı durumda yaptığı zâhirî ibadet ve doğru davranışların bir anlam ifade etmediği görüşündedir. Bu doğrultuda *ışlâhı* kullandığı ikinci anlam da, nefsin şehvet ve öfke kuvvetinin itidal durumuna getirilmesidir. Nitekim *ışlâhın* sonucunda elde edilen faziletler sayesinde kişinin kalp hastalıkları tedavi edilmiş olur. Dolayısıyla *ışlâh*, hem kişinin kendi kendisine hem de bir eğitici vasıtasıyla gerçekleşen eğitim sürecini ifade eder.

Ğazzâlî *Fedâ'ih*'te Allah'ın halifesi olduğunu ifade ettiği din işleri ve devlet başkanlığı konumunda olan kimsenin görevlerini sayarken *ışlâhtan* söz eder. İfadesine göre Allah'ın halifesi olmanın anlamı, halkı düzeltmektir [*ışlâh*]. Kendi halkını düzeltmeyen [*ışlâhu ehli beledihi*], dünya halkını düzeltmeye [*ışlâhu ehli'd-dünyâ*] güç yetiremez. Kendi ev ahalisini düzeltmeyen [*ışlâhu ehli menzilihi*], halkının durumunu düzeltmeye güç yetiremez. Kendi durumunu düzeltmeyen [*ışlâhu nefsehû*] de, ev ahalisinin halini düzeltmeye güç yetiremez. Kendini düzeltmeyen kimsenin öncelikle

¹²¹ Ğazzâlî *ışlâhı*, bitki ve hayvanların insanın yiyebileceği duruma gelmesi için geçirilmesi gereken evreleri anlatırken de kullanır. Söz gelimi buğdayın ekmek haline getirilinceye kadar geçirdiği safhaları *ışlâh* ile anlatmaktadır. Bkz. Ğazzâlî, *İhyâ*, C. VII, s. 392.

kalbini düzeltmesi [*ıslâhu'l-kalb*]¹²² ve nefsinı yönetmesi [*siyâsetu'n-nefs*] gerekir. Kendini düzeltmeden başkasını düzeltmeye kalkan aldanmıştır.¹²³

Ğazzâlî'nin *ıslâh*ın yönünü kişinin kendisini *ıslâh* etmesinden başlatmış olması önemlidir. Hatta burada yerinde bir örnek vererek, kendisini düzeltmekten aciz olan kimsenin başkasını düzeltmeye kalkışmasını, kör bir kimsenin başka kör kimselere yol göstermesine benzetir ve kişinin kendisini nasıl düzelterceğı ile ilgili kayda değer bir prensip ortaya koyar: “Kendini düzelterbilmek [*ıslâhu'n-nefs*], kendini tanımakladır [*bi-ma'rifeti'n-nefs*].”¹²⁴ Dolayısıyla *ıslâh* meselesinin temeli, kişinin kendisini tanımısına dayanır. Kendi eksik ve kusurlarının farkında olan kimse kendisini düzelterbilir; kendisini düzeltertikten sonra da yakın çevresinden başlamak üzere etrafındaki kimselerin durumlarını düzelterbilir. Hatta burada “*ıslâh*ın kendini tanımakla mümkün olduğı” ilkesi genele teşmil edilerek, başkasını *ıslâh* edecek kimsenin de öncelikle o kişiyi iyi tanınması gerektiğı söylenebilir.

Ğazzâlî kişinin kendisini düzeltmeden (*ıslâh*) başkasını düzeltmeye (*ıslâh*) kalkışmaması gerektiğı meselesini, *Kitâbu'l-ilm*'de de söz konusu eder. Burada ilimle ilgili tavsiyelerde bulunurken ilim talebinde olan kimseye, kendiyile meşgul olmasını [*meşğûlen bi-nefsike*] söyleyerek şu tavsiyede bulunur: “Kendini düzeltmeden önce sakın başkasını düzeltmekle meşgul olma!” Ona göre kendisini düzeltmekle meşgul olan kimse, kendisine farz olan temizlik, namaz, oruç gibi farzları öğrenmelidir. Bunun yanında -çoğı kimsenin ihmal ettiğı- hırs, kıskançlık, riya gibi kalbin kötü sıfatlarını öğrenmeli ve bunlardan kendisini temizlemelidir.¹²⁵

Ğazzâlî *Kitâbu's-sabr ve's-şükr*'de ise *ıslâh*ı, “ameli -bir başka ifadeyle görünür olan bir durumu- düzeltmek” anlamında kullanır. Buradaki ifadesine göre muâmele ilminin faydası, ameli düzeltermektir [*ıslâhu'l-amel*]. Ameli düzeltermenin faydası ise kalbin halini düzeltermektir [*ıslâhu hâli'l-kalb*]. Kalbin halini düzeltermenin faydası ise, Allah'ın zâtı, sıfatları ve eylemlerinin kişiye inkişaf olmasıdır.¹²⁶ Dolayısıyla *ıslâh*ın yönü, kişinin görünür davranışlarından, görünmeyen iç haline doğrudur.

¹²² Ğazzâlî *İhyâ*'nın başında da *ıslâh*ı, *ıslâhu'l-kalb* şeklinde kullanır. Bkz. Ğazzâlî, *İhyâ*, C. I, s. 8.

¹²³ Ğazzâlî, *Feğâ'ih*, s. 198-199.

¹²⁴ Ğazzâlî, *Feğâ'ih*, s. 199.

¹²⁵ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. I, s. 146.

¹²⁶ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. VII, s. 450-451.

Ġazzâlî'nin genelde “kişinin hem kendisini hem de başkalarını düzeltmesi” olarak manalandırıldığı *ıslâhı* kullandığı bir başka anlam, “nefsin şehvet ve öfke kuvvetlerini olması gereken itidal durumuna getirmek”tir. Ġazzâlî nefsin *tehzîbi*nden söz ederken, nefsin düşünme kuvvetinin *tehzîbi* –bir diğer ifadeyle mutedil hale getirilmesi- ile “hikmet” faziletinin elde edileceğini söyler ve diğer iki kuvvetin mutedil hale getirilmesini ise *ıslâh* ile ifade eder. Buna göre şehvet kuvvetinin *ıslâhı* ile “iffet” fazileti, öfke kuvvetinin *ıslâhı* ile ise “hilm” fazileti elde edilir.¹²⁷ Burada *ıslâh*, “nefsin amelî kuvvetlerinin mutedil hale getirilme süreci”ni ifade eder. Bu bağlamdaki kullanımda *ıslâh*, fiil alanına ait bir değişikliği ifade etmez; ancak *ıslâh*ın sonuçları fiil alanına yönelik olur. Çünkü nefsinin şehvet ve öfke kuvvetlerini *ıslâh* ederek itidal durumuna getiren kimse, artık şehvet ve öfkesinin yönlendirmeleriyle hareket etmeyecektir.

1.7. DİĞER KAVRAMLAR

Ġazzâlî'nin eğitim bağlamında kullandığı ve çalışmanın odağı gereği ayrı başlıklar altında tahlil edilen kavramların yanında, onun eğitimle ilişkilendirdiği başka kavramlar da vardır. Bunlar *riyâzet* ve *mücâhede*, *murâkabe*, *uzlet* ve *taklîd* olarak sıralanabilir.

Riyâzet ve *mücâhede*, Ġazzâlî'nin özellikle insanın kemâli bağlamında sıklıkla kullandığı bir eğitim sürecine işaret eder. Onun genellikle birarada kullandığı bu iki kavram, kanaatimizce insanın kemâli elde etme sürecindeki yapıp etmelerine dair geniş kapsamlı şemsiye bir kavramdır. Nitekim Ġazzâlî'nin söz konusu ettiği eğitim süreçlerinin çoğu, *riyâzet* ve *mücâhedenin* bir parçası olarak değerlendirilebilir. *Riyâzet*, kişinin kendisini zorlayarak güzel bir işe devam etmesi, onu alışkanlık haline getirmesi ve bu sayede söz konusu güzel işin, kişinin tabiatı haline gelmesini ifade eder.¹²⁸ Bu, güzel ahlâkın edinilmesinin yoludur. *Riyâzette*, kişinin tabiatı haline gelinceye kadar kendisini güzel fiillere zorlaması söz konusudur.¹²⁹

¹²⁷ Ġazzâlî, *Mizân*, s. 55-56. Ġazzâlî *Tehâfüt*'te de *ıslâhı* nefsin amelî kuvvetlerini düzeltmek [*ıslâhı*] anlamında kullanır. Fakat burada *Mizân*'da olduğu gibi yalnızca şehvet ve öfke kuvvetlerinin *ıslâhı*ndan değil, bir bütün olan nefsin amelî kuvvetinin [*kuvvetu 'âmile*] *ıslâhı*ndan söz eder. Bkz. *Tehâfütü'l-felâsife* [*Filozofların Tutarsızlığı*], nşr. & çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, 3. b., İstanbul: Klasik Yayınları, 2009, s. 180-181.

¹²⁸ Ġazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 207-208.

¹²⁹ Ġazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 212.

Hallaq İslâm'da eğitimin, kalbin yönlendirmeleriyle gerçekleşen, insanın hem ruhuna hem de bedenine yansıyan ve Allah'a yakınlık kesbetmekle sonuçlanan süreci ifade ettiğini söyler.¹³⁰ O, Foucault'un *the technologies of the self* terimini işleyerek, İslâm'daki eğitim anlayışını Ğazzâlî'nin riyâzete verdiği anlam üzerinden yorumlar.¹³¹ Hallaqa göre *riyâzet*, İslâm'da ahlâkî özneyi –bir diğer ifadeyle kulu- eğitmek için kişinin tâbi tutulduğu, süreklilik arzeden ve belli bir düzeni olan ibadet ritüelini ifade eder.¹³²

Çağrıcı ise, *riyâzet* ve *mücâhedeyi* “iradenin eğitimi” olarak değerlendirir. Ona göre tasavvuf ahlâkı, gâye olarak benimsediği en yüksek mutluluğa yani *ma'rifetullâha* ulaşmak için güçlü bir irade eğitimini öngörür. Bu eğitimin tasavvuftaki adı, *riyâzet* ve *mücâhededir*.¹³³

Ğazzâlî'nin eğitimle ilişkilendirdiği bir diğer kavram *murâkabedir*. Tasavvufta kalbi gözetleme ve denetleme anlamlarında kullanılan *murâkabeyi* Ğazzâlî, kalbi ıslah etmenin yollarından biri olarak değerlendirir. Ona göre ameller, kalpte bulunan iyi ve kötü sıfatlardan kaynaklanır. Dolayısıyla kalbin temiz tutulması önemlidir. Ğazzâlî bunu “kalbin takvası” olarak değerlendirir ve azaların doğru eylemesi için kalbin temizlenmesi [*teteħahhir*] gerektiğini ifade eder. Ona göre kalbin ıslahı da, *murâkabeye* devam etmektedir.¹³⁴

Uzlet de Ğazzâlî'nin eğitimle ilişkilendirdiği kavramlardan biri olarak değerlendirilebilir. Ğazzâlî farklı eserlerinde uzletin hangi durumlarda ve hangi kimseler için gerekli olduğunu tartışır. Ona göre kişinin uzlete çekilmesi yahut insanlar arasına karışmasından (*iħtilât*) hangisinin daha hayırlı olduğu hususundaki hüküm, kişinin durumuna göre verilir. Bazı hallerde kişi için *uzlet* hayırlı iken, bazı durumlarda iħtilât daha hayırlıdır. Ğazzâlî ahlâkın güzelleştirilmesi bağlamında ise, insan için devamlı bir *uzlet* halinin mümkün olmadığını söyler. Ona göre *uzlet*, nefis tezkiyesindeki ilk aşamadır.¹³⁵ Kişi bu süreçte kendisine odaklanarak başkalarına âşıkarmetmekten kaçındığı gizli sıfatlarını farketmeye çalışır. Böylelikle kalbinin hastalıklarından haberdar olan kimse bunlardan kurtulmaya yönelir. Dolayısıyla Ğazzâlî için *uzletin*,

¹³⁰ Wael B. Hallaqa, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*, New York: Columbia University Press, 2014, s. 132-136.

¹³¹ Hallaqa, a.g.e., s. 110-138.

¹³² Hallaqa, a.g.e., s. 218.

¹³³ Çağrıcı, *Ğazzâlî'ye Göre İslâm Ahlâkı*, s. 118.

¹³⁴ Ğazzâlî, *Bidâye*, s. 179.

¹³⁵ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. IV, s. 307-308; *Kimyâ*, C. I, s. 362.

daimî bir yaşam hali değil, kişinin nefsinin yetkinleştirme sürecinde belli bir süre başvurduğu bir içe bakış hali olduğu söylenebilir.

Ġazzâlî'nin eğitimle ilişkilendirdiği kavramlardan son olarak *taġlîde* yer vermek yerinde olabilir. Ahlâkın “bilinçsizce” değişmesinin yolu olarak ayrıntılarını değerlendirdiğimiz taklit,¹³⁶ Ġazzâlî'nin ahlâk düşüncesi bağlamında iman ve eylemde söz konusudur. Bilgide taklidin anlam ve değeri yoktur; bilginin taklit edilmesi de mümkün değildir. Nitekim Ġazzâlî akledilir bilgiler [*ma'kûlât*] söz konusu olduğunda taklidin kişiye yarar sağlamayacağını kaydeder.¹³⁷

Taklit sürecinde kişi taklit ettiğinin farkında değildir, kendisinin bilerek eylediğini düşünmektedir: “Mukallit ne taklidi, ne de kendisinin mukallit olduğunu bilir. Bilakis o, kendisinin gerçeği bilen ârif bir kişi olduğunu düşünür.”¹³⁸ Ġazzâlî halk için taklidi bir öğrenme yolu olarak olumlar ve bunun gerekli olduğunu savunur. Ancak yanlış bir itikadı taklit söz konusu olduğunda taklidi tenkit eder ve bu durumdaki bir kimsenin doğru yola dönmesinin oldukça zor olduğunu anlatır. Söz gelimi küfrü, belli bir mezhebin görüşlerine karşı çıkmak olarak tanımlayan kişinin zihninin taklitle belli bir mezhebe bağladığını, hakikate körleştğini ve bu durumdaki kişiyi yola getirmekle uğraşmanın zaman kaybı olacağını ifade eder.¹³⁹

2. EĞİTİMİN ANLAMI VE GÂYESİ

Ġazzâlî'nin eğitim ile ilişkili olarak kullandığı ifadeler ve onun eğitimi hangi bağlamlarda ele aldığı göz önünde bulundurulduğunda, eğitimin iki yönü olduğu ortaya çıkmaktadır: nazarî ilimlerin öğretimi ve ahlâkın güzelleştirilmesi. Eğitimin *birinci* yönü, Ġazzâlî'nin *ta'lim* ve *te'allum* ile ifade ettiği, nazarî ilimlerin öğretimi ve öğrenimini ifade eden teknik bir boyuttur. Burada öğrenilmek istenen herhangi bir nazarî konunun, o ilmin erbabı olan kimseden tahsil edilmesi söz konusudur. Bu kimsenin hangi dine mensup olduğu yahut ahlâkî özellikleri, öğretim süreci açısından herhangi bir değer taşımaz. Önemli olan tek husus, öğreticinin o ilmin ehli biri olmasıdır.

¹³⁶ Bkz. 3.3.4. *Ahlâkın Taklitte Değişmesi*

¹³⁷ Ġazzâlî, “*el-Ġânûnu'l-küllî fi't-te'vîl*”, *Kelâm ve Halk*, nşr. & çev. & inc. Mahmut Kaya, M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2018, s. 114.

¹³⁸ Ġazzâlî, “*İlcâmu'l-'avâm 'an 'ilmi'l-keîâm*”, *Kelâm ve Halk*, nşr. & çev. & inc. Mahmut Kaya, M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2018, s. 98.

¹³⁹ Ġazzâlî, *Fayşalu't-tefriķa*, s. 11-13.

	Olumlu anlamda kullanım	Olumsuz anlamda kullanım	İnsana özgü kullanım	Ahlâk için kullanım
<i>ta'lim / te'allum</i>	✓	✓	✓	✓
<i>terbiye</i>	✓	✓	✗	✓
<i>te'dīb</i>	✓	✗	✗	✓
<i>tehzīb</i>	✓	✗	✓	✓
<i>tezkiye</i>	✓	✗	✓	✓
<i>taşfiye</i>	✓	✗	✓	✓
<i>ıslâh</i>	✓	✗	✗	✓

Şekil 6: Ğazzâlî'nin Eğitim ile İlişkili Kavramları Kullandığı Anlamlar

Ğazzâlî düşüncesinde eğitimin *ikinci* yönü ise, bütünüyle kişinin ahlâkî durumu ile ilişkilidir. İlk bakışta bu yön, eğitimin oldukça sınırlı bir alana hasredildiği izlenimini verebilir. Ancak meselenin tahlilinde bu yönün, aslında eğitimin temeli olduğu ortaya çıkmaktadır. Zira Ğazzâlî düşüncesinde eğitimle amaçlanan, kalbin hallerini değiştirmektir ki bu, kişinin ruhunu güzel sıfatlarla bezemektir. Burada güzel sıfatın ölçütü, akıl ve şeriate uygunluktur. Ğazzâlî'nin ifade ettiği şekilde kalbin hallerinin değişmesi, kişide çok yönlü ve bütüncül bir iyilik hali sağlar. Kanaatimizce bu hal üzere olan kimse, iç huzuru olan mutlu bir insan, hayırlı bir aile ferdi, çevresiyle iyi geçinen ve topluma faydalı bir birey, -modern ifade ile- uyumlu bir vatandaş ve makbul bir kuldur.

Ğazzâlî'nin ifade ettiği eğitim anlayışında kişinin kendi rızası olmaksızın zorlanması değil; onu tanıyarak tabiatında olana saygı gösterilmesi, potansiyelleri doğrultusunda yönlendirilmesi ve bu potansiyellerin açığa çıkarılması söz konusudur. Bu anlamda onun eğitimi “bir yönlendirme faaliyeti” olarak ele aldığı söylenebilir. Bu bağlamda Ğazzâlî'nin eğitim yaklaşımında kaybedilmiş insan yoktur. O, insanı hangi hal üzere bulursa, o hal üzerinden değerlendirir ve yönlendirir. Bu durum şu şekilde somutlaştırılabilir:

İnsanların hallerinin bir daire içindeki farklı koordinatlara denk gelen noktalar olduğunu düşünelim. Bu dairenin merkezi de itidal noktasını temsil etsin. Ğazzâlî insanların farklı yaratılış ve yeterliliklerde olduğunu göz önünde bulundurarak herkesin aynı çizgiden yürüyerek itidal noktasına varması düşüncesinde değildir. O, öncelikle kişiyi tanıyarak onun dairenin neresinde olduğunu tespit eder; sonrasında ise herkesi kendi potansiyeline uygun yoldan yürümesini telkin ederek, akıl ve şeriat ölçüsüne belirlenmiş olan itidal noktasına yönlendirir. O burada kişiyi, itidale varıp varmaması

üzerinden değil; bulunduğu konumdan merkeze ne ölçüde yaklaştığı üzerinden değerlendirir.

Ğazzâlî'nin *te'allum* ile ifade ettiği, “kişinin nefsinde potansiyel halde bulunan ilmi açığa çıkarma ameliyesi” bağlamında ise eğitimi “bir keşf faaliyeti” olarak tasavvur ettiği söylenebilir. Bu bağlamdaki eğitim, kişinin *tab'an* bilgisine sahip olduğu hakikati hatırlamasını sağlamak ya da bu hatırlamayı kolaylaştırmak üzerine kuruludur.

Ğazzâlî'nin eğitimle ilişkili kullandığı kavramlarda ortak olan, eğitim olarak değerlendirebileceğimiz her faaliyetin nihâi gâyesinin Allah'ı tanımak ve O'nunla yakınlık kesbetmek olduğudur. Nitekim bu çalışma da insanın kemâline odaklanmaktadır. İki ifadeyi biraraya getirdiğimizde ortaya çıkan, Ğazzâlî düşüncesinde eğitimin nihâi gâyesinin insanın kemâli olduğudur.

3. EĞİTİMİN İMKÂNI VE SINIRI

Ğazzâlî eğitim ile ilişkili olarak birbiri ile benzer ve farklı anlamlar içeren ifadeler kullanır. Bu ifadeler onun eğitimin imkânını kabul ettiğini açık şekilde gösterir. Dolayısıyla burada söz konusu edilmesi gereken, ona göre insanda eğitimle değişebilen ve değişemeyenlerin ne olduğudur. Bu açıdan Ğazzâlî düşüncesinde eğitimin imkânı, “eğitimin sınırı” bağlamında tartışılacaktır.

Ğazzâlî *Kitâbu riyâzeti'n-nefs*'de ahlâkın riyâzet yolu ile değişebileceğini anlatırken, riyâzet, mücâhede, nefis tezkiyesi [*tezkiyetü'n-nefs*] ve ahlâkı güzelleştirme [*tehzîbu'l-ahlâk*] kendisine zor gelen kimselerin, huyların [*tibâ'*] değişmeyeceğini iki delille savunduklarını kaydeder: *Birinci* delil fizikî görünüşün [*şûratu'z-zâhir*] değişmesinin mümkün olmaması gibi, insanın iç durumu olan [*şûratu'l-bâtin*] ahlâkın [*hulûk*] değişmesinin de mümkün olmadığı tezidir. *İkinci* delil ise, ahlâkın güzelleşmesinin şehvet ve öfkeyi bastırmakla elde edildiği, halbuki tecrübe edildiği üzere, kişinin mizaç [*el-mizâc*] ve huylarının [*et-tab'*] insanoğlundan ayrılmadığıdır. Bu görüşte olan kimseler mücâhede ile uğraşmanın vakit israfı olduğunu söyler. Ğazzâlî ise, bunların geçerli olmadığını iddia ederek, şayet ahlâkta değişim mümkün olmasaydı, nasihatler [*veşâyâ*], öğütler [*mevâ'iz*] ve eğitmelerin [*et-te'dibât*] boşa olacağını ve Hz. Peygamber'in “Ahlâklarınızı güzelleştirin [*hassinû ahlâkaküm*].”

demeyeceğini kaydeder.¹⁴⁰ Ğazzâlî ahlâkta değişimin imkânını [*beyânu imkâni teğayyiri'l-hulk*] tartıştığı bahiste de aynı hadisi kaydederek, eğer insanın ahlâkının değişmesi mümkün olmasa, peygamberin böyle bir emrinin olmayacağını söyler.¹⁴¹

İnsanların yaratılışları çeşitlidir [*el-cibillât muhtelif*]. Bazısının değişimi zor, bazısının değişimi kolaydır. Bu iki sebebe râcidir: Birincisi nefsin amelî kuvvetlerinin yetkinleşme sırası ile ilgilidir. İnsanda ilk önce şehvet, sonra öfke ve en son düşünme kuvveti yetkinleştięi¹⁴² için, önce yetkinleşen şehvet ve öfke kuvvetinden kaynaklanan ahlâkın/huyların değişimi zor olmaktadır.¹⁴³ Bu sebep her insan için ortaktır. Kanaatimizce Ğazzâlî'nin bu sebebi ahlâkta değişimin bazen zor bazen kolay olmasının sebeplerinden biri olarak sayması, her insanda bu kuvvetlerin yetkinleşmesinin farklı zamanlara tekâbül etmesinden kaynaklanıyor olabilir. Nitekim düşünme kuvveti, kişinin ergenlik döneminden itibaren yetkinleşen bir kuvvettir ve kişilerin ergenlik dönemine girme yaşı farklılık gösterir.

İkinci sebep ise, insanların doğru olmayan şeyleri çokça eyleyerek bunları pekiştirmeleri ve bu yanlışların doğru olduğuna inanmalarıdır. Ğazzâlî bu bağlamda insanları eğitilebilir olma durumlarına göre dört gruba ayırır: *Birinci* gruptakiler hak [*hakık*] ve batılı [*bâtıl*], güzel [*cemil*] ve çirkini [*kabih*] bilmezler; bu sebeple hem itikattan, hem de şehvetlerin peşinde olmaktan uzaktırlar. Bu kimseler için yalnızca öğretim [*ta'lim*], rehber [*mürşid*] ve söylenenlere uyma isteği gerekir. Bunlar sağlandığında kısa sürede huyuları güzelleşir. Ğazzâlî bu gruptakileri bilgisiz [*câhil*] olarak niteler. *İkinci* gruptakiler çirkinin çirkin olduğunu bilirler, fakat doğru eylemde [*el-'amelu's-sâlih*] bulunmayıp şehvetlerine boyun eğerler ve yanlış eylemlerde bulunurlar. Bu kimseler, ahlâklarına yerleşmiş kötü âdetlerden vazgeçmek ve neflerini yaptıkları kötü eylemlerin aksine riyâzete yönlendirmek suretiyle düzelebilirler. Ğazzâlî bu gruptakileri bilgisiz ve doğru yoldan sapmış [*dâll*] olarak niteler.¹⁴⁴

¹⁴⁰ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 199-200. Benzer bir argüman Râğıb el-İsfahânî'nin *ez-Zerî'a ilâ mekârimi's-şerî'a*'sında da geçer. Bkz. Râğıb el-İsfahânî, *Erdemli Yol [ez-Zerî'a ilâ mekârimi's-şerî'a]*, thk. & inc. Ebu'l-Yezîd el-Acemî, çev. Muharrem Tan, 2. b., İstanbul: İz Yayıncılık, 2010, s. 100.

¹⁴¹ Ğazzâlî, *Mizân*, s. 67.

¹⁴² Metinde yetkinleşme değil, "varolma [*vücüd*]" ifadesi kullanılmaktadır. Ancak kanaatimizce Ğazzâlî düşüncesinin bütünü göz önünde bulundurularak burada "yetkinleşme" ifadesini kullanmak daha doğrudur. Nitekim *İhyâ*'da aynı mesele "nefsin kuvvetlerinin yaratılış sırası" olarak değil, "yetkinleşme sırası" olarak açıklanmaktadır. Bkz. Ğazzâlî, *İhyâ*, C. VII, s. 33. Meselenin diğer eserlerle birlikte tahlili için bkz. 2.2.2.2. *Şehvet Kuvveti ve Nefsin Kemâline Etkisi*

¹⁴³ Ğazzâlî, *Mizân*, s. 68-69.

¹⁴⁴ Ğazzâlî, *Mizân*, s. 69.

Üçüncü gruptakiler kötü huyların [*el-ahlâku'l-ķabîh*] hak ve güzel olduğuna inanan ve bu inanç üzerine yetişmiş kimselerdir. Bu kimselerin sapkınlık [*dalâl*] durumu ileri derece olduğu için doğruluk [*şalâh*] durumuna dönmeleri nâdirâtandır. Ğazzâlî bu gruptakileri bilgisiz, doğru yoldan sapmış ve günahkâr [*fâsık*] olarak niteler. Dördüncü gruptakiler yanlış [*fâsid*] inanç üzere yetişmiş [*nüşû'*], bu yanlış inançla amel etmek üzere terbiye olmuş [*terbiye*] ve kötü olanda çokça fazilet gören kimselerdir. Bu gruptakilerin düzelmesi çok zordur. Ğazzâlî böyle kimseler için “Edeplendirmek için [*li-yete'eddebe*] kurdu ehlileştirmek [*tehzîb*], beyazlasın diye çulu [*el-miş*]¹⁴⁵ yıkamak, ziyettir.” denildiğini kaydeder ve onları bilgisiz, doğru yoldan sapmış, günahkâr ve kötü [*şerîr*] olarak niteler.¹⁴⁶

Birinci gruptakilerde neyin doğru neyin yanlış olduğunu bilmeme söz konusudur ve bu kimseler öğretim [*ta'lim*] ile doğru olanı öğrenerek huylarını güzelleştirebilirler. İkinci gruptakilerde bilgi açısından eksiklik olmamakla birlikte, doğru bilgiyle eylememe, bir diğer ifadeyle ilmiyle âmil olmama söz konusudur. Bunlar da kötü eylemlerinden vazgeçmek yoluyla huylarını güzelleştirebilirler. Üçüncü gruptakiler hem bilgi hem de eylem noktasında yanlış tutum içinde oldukları ve bu durum kendilerinde kökleştiği için düzelmeleri oldukça nâdirdir. Diğer iki gruptan farklı olarak Ğazzâlî bu kimselerin günahkâr olduğunu söyler. Dördüncü gruptakiler ise, yanlış bilgi ve eylem üzere yetiştirilmiş olmakla birlikte, bu tutumlarını fazilet gördükleri için değişimleri en zor grup olarak nitelenir. Burada dikkat çekilmesi gereken husus ise, Ğazzâlî'nin bu gruplandırmadaki kimselerin eğitilebilirliği noktasında az ihtimallerden söz etse de, hiçbirinin değişimini “imkânsız” olarak nitelememesidir.

Ğazzâlî, bazılarının ahlâkının zor bazılarının ahlâkının kolay değişebildiği meselesini *Kitâbu riyâzeti'n-nefs*'de de *Mizân*'daki cümlelerle aynı paralelde dile getirir.¹⁴⁷ Bunun yanında ahlâkta değişimin mümkün olmadığına işaret eden “İnsanoğlu yaşadığı müddetçe öfke, şehvet, dünya sevgisi ve bu gibi huylar ondan ayrılmaz.”

¹⁴⁵ Beyaz olmayan yünden dokunmuş kaba kumaş.

¹⁴⁶ Ğazzâlî, *Mizân*, s. 69-70.

¹⁴⁷ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 201-202. Ğazzâlî *Kimyâ*'da da insanların kısa iken uzun boylu, çirkin iken güzel olamaması gibi, onların ahlâkî durumunun da değişmeyeceğini söyleyenlerin yanlışlıklarını söyler. Ona göre bu kimseler haklı olsa, terbiye, riyâzet ve nasihat fayda etmemelidir. Halbuki bu doğru değildir. Şehvet ve öfkenin aslı, insanın iradesiyle yok edilemez. Ancak *te'dîb*, *terbiye* ve *riyâzet* yoluyla mutedil hale getirilebilir. Ğazzâlî burada bazılarını mutedil hale getirmenin zor, bazılarının ise kolay olmasını ve bunların sebeplerini *Mizân* ve *Kitâbu riyâzeti'n-nefs*'de anlattığı şekliyle dile getirir. Bkz. *Kimyâ*, C. II, s. 468-469.

iddiasını çürütür. Ğazzâlî'ye göre bu düşüncede olan kimselerin yanıldıkları ilk husus, mücâhededeki maksadın bu sıfatları tümüyle baskılamak ve yok etmek olduğunu sanmalarıdır. Halbuki şehvet, fayda için yaratılmıştır ve onun tabiatıta [*fi'l-cibilleti*] bulunması zorunludur. Yeme şehveti olmazsa insan ölür; birlikte olma şehveti olmazsa nesil kesilir. Öfke bütünüyle yok olursa, insan kendisini onu helak edecek şeylere karşı koruyamaz. Dolayısıyla mücâhededeki maksat, bunları bütünüyle ortadan kaldırmak değil, iki aşırı uç arasındaki itidale [*el-i'tidâl*] yönlendirmektir.¹⁴⁸ Ğazzâlî'nin bu ifadeleri, eğitimin bir yönlendirme faaliyeti olduğuna işaret eder. O, insanın aslı özellikleri olduğunu inkâr etmez. İnsanın bunlarla ilgili yapabileceğinin, onları iyiye yönlendirmek olduğunu ifade eder.

İnsan, tabiatında olanı söküp atmakla sorumlu olmadığı gibi, buna muktedir de değildir. Nitekim Ğazzâlî kıskançlıktan söz ederken, bu sığata meyyâl yaratılışa sahip kimse ile ilgili şunları dile getirir:

Sen kendi tabiatını değiştirmekle mükellef değilsin. Zira kendi tabiatını değiştirmek senin kudretinde ve imkânında değildir. Ama iki şeyle mükellefsin: Biri, bu hali sözünde ve fiilinde asla izhâr etmeyeceksin. Diğeri de, kendinde mevcut olan bu kötü sığatı beğenmeyeceksin, onu kendinden izâle etmeyi isteyeceksin.¹⁴⁹

Eğitim imkân ve sınırı hususunda Ğazzâlî'nin ifadeleri birarada değerlendirildiğinde onun eğitimin imkânını kabul ettiği, eğitimin sınırını da kişinin tabiatına göre belirlediği söylenebilir. Kişinin tabiatında olanı tamamıyla yok etmesi mümkün olmamakla birlikte, onu itidale yönlendirmesi mümkündür. Eğitim de bu "itidale yönlendirme faaliyeti"nin adıdır. Ahlâk açısından düşünöldüğünde ise, Ğazzâlî düşüncesinde fazilet yahut reziletlerin kazanılması, kişinin tabiatını değiştirmek değil, tabiatındaki potansiyeli açığa çıkararak onu yönlendirmek anlamına gelir.

Eğitimin sınırı bağlamında son olarak, Ğazzâlî düşüncesinde *müfredat* bağlamındaki sınırlılıklardan söz etmek yerinde olabilir. Wan Daud, İslâmî eğitimin müfredat programının muhtevâsının sınırsız olduğunu ifade eder. Ona göre bu müfredat, hem farklı tarihsel gelişmelere uyacak şekilde, hem de bu gelişmeleri şekillendirecek şekilde düzenlenebilir. Farzı ayn ve farzı kifaye olan ilimlere yönelik gruplandırma,

¹⁴⁸ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 203.

¹⁴⁹ Ğazzâlî, *Kimyâ*, C. II, s. 562.

müfredatta esas alınır.¹⁵⁰ Gazzâlî perspektifinden bakıldığında eğitimin müfredatının “sınırsız” olduğu ifadesini kullanmak doğru olmayabilir. Gazzâlî eğitime konu olabilecek ve olamayacak ilim ve meseleleri özel bir bahiste tartışmamakla birlikte, eğitimin müfredatının sınırsız olduğu fikri onun genel düşünme tarzı ile bağdaşmaz. Kelâm gibi dinî bir ilmin tahsiline bile sınır getiren bir âlimin, sihir yahut büyü ilminin tahsiline cevaz vermesi düşünülemez.

Kanaatimizce Gazzâlî'nin perspektifinden beslenen bir eğitim anlayışında öncelikle kişinin ilim talebinde olan kimsenin, ilim tahsili ile ilgili sahih niyete sahip olması gerekir. Sonrasında tahsil edilecek ilmin kişinin dünya ve ahiret hayatıyla ilişkisine bakılmalıdır. Tahsil edilecek ilimle elde edilen faydada dünyalık menfaat bütünüyle yok sayılmamakla birlikte, asıl faydanın kişinin ahiret hayatına olması gerekir. Bu da kişinin hangi ilimle meşgul olursa olsun o ilmi mutlak hakikati idrâk etmenin bir yolu haline getirebilmesiyle ilişkilidir. Nitekim Gazzâlî anatomi ilmini Allah'ın insanı hayrete düşüren işlerini anlamak maksadıyla okuyanların, bu ilim sayesinde Allah'ın kudret, âlim ve rahîm sıfatlarını öğreneceğini kaydeder.¹⁵¹

Yaş, zekâ, mizaç, kabiliyet gibi yeterlilikler bağlamında tahsil edilecek ilmin kişiye uygun olup olmadığı sorgulanmalıdır. Bu hususta kişinin hangi özelliğinin daha önemli olduğu, tahsil edilecek ilmin niteliğe göre değişir. Söz gelimi diğer tüm yeterliliklerinden bağımsız olarak herkesin mizacı adlî tıp uzmanı olmaya uygun olmayabilir. Eğitimin müfredatının sınırları bağlamında ifade edilebilecek son mesele ise eğitimde toplumun ihtiyaçları ile kişinin ilgi ve ihtiyacı birbiriyle mutabık olmadığına hangisinin öncelenmesi gerektiğidir. Gazzâlî düşüncesinden hareketle bu mesele hususunda net bir cevap vermek güçtür. Gazzâlî toplumcu yanı ağır basan bir âlim olmakla birlikte, eğitimde kişinin ilgi ve dikkatinin canlı tutulması gerektiğine dair vurguları göz önünde bulundurularak ilim tahsilinde kişisel tercihleri ön planda tutacağı düşünülebilir.

¹⁵⁰ Wan Mohd Nor Wan Daud, *İslam Bilgi Anlayışı ve Çoğulcu Bir Toplumun Eğitim Sistemine Yansımaları*, çev. Fuat Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002, s. 134.

¹⁵¹ Gazzâlî, *Kimyâ*, C. I, s. 56-57.

4. EĞİTİMİN İLKELERİ

4.1. KİŞİYE GÖRELİK İLKESİ

Ğazzâlî düşüncesinin temel niteliklerinden biri olan *kişiyeye görelik*, onun eğitim düşüncesinde de belirgindir. Ğazzâlî eğitimde muhatap olunan kimsenin zekâ, anlayış seviyesi gibi kalıtsal özelliklerinin yanında; yaş, ihtiyaç, içinde bulunulan durum gibi arızî durumlarını da göz önünde bulunduran bir anlayışla, her ferдин kendine has durumuna göre eğitilmesi gerektiği ifade eder.¹⁵²

Ğazzâlî'ye göre insanların anlayış seviyelerini dikkate alarak konuşmak oldukça önemlidir. Nitekim kendisinin yazım üslûbu da bu şekildedir. O, eserlerinde ele aldığı mesele kadar, söz konusu meseleyi kime hitaben kaleme aldığını da önemser. Nitekim aynı konuyu farklı kesimlere hitaben iki ayrı üslûpla kaleme aldığı vâkidir.¹⁵³ Dolayısıyla Ğazzâlî'nin gerek düşünme tarzında gerekse yazım üslûbunda insan unsurunun oldukça merkezî konumda olduğu söylenebilir. Bu bağlamda özellikle *İhyâ*'da onun öncelikle meseleye değil, kişilerin durumuna odaklandığını gösteren pek çok örneğe rastlanır.

Ğazzâlî *Kitâbu 'acâ'ibi'l-ğalb*'de kişilerin bilgi edinme yollarının farklı olduğunu ve bazılarının kolay bazılarının zor öğrendiğini ifade eder: İnsanlar bilgilerinin az ya da çok olması, bilgilerinin kıymetli ya da değersiz olması ve bilgiyi etme yolları [*bi-tarîki tağşilihâ*] açısından farklı dereceldedir. Bazı kimseler mükâşefe yoluyla kalplerine gelen ilahî ilham ile [*bi'l-ilhâmi ilâhîyyi*], bazıları ise öğrenme ve kazanma ile [*bi-te'allumi ve iktisâb*] ilimleri tahsil eder. Bazıları hızlı öğrenirken, bazıları yavaş öğrenir. Bu bağlamda âlimler, filozoflar, peygamberler ve velilerin dereceleri sayılamayacak kadar çoktur.¹⁵⁴

Ğazzâlî *Mizân*'da da kişilerin farklı zekâ ve anlayış seviyelerinde olmasının, onların öğrenme yollarını etkilediğini belirtir. Ona göre ilim ve hikmet ilk fitrat durumunda [*fi evveli'l-fitra*] nefse yerleşik vaziyette [*merkûzetun fihâ*] potansiyel halde

¹⁵² Ayhan'a göre İslâm'ın getirdiği eğitim anlayışında, insanın bütün kabiliyet ve temayüllerini dikkatle görmek, fert ve cemiyetin huzuruna ve gelişmesine yardımcı olacak tarzda terbiye etmek esastır. İnsanın psikolojisini, onun mizaç, istek ve kabiliyetlerini tesbit etmeye çalışmak; bunun yanında biyoloji, psikoloji ve sosyal psikoloji araştırmaları yapmak ve bütün bu bilgilerin ışığında eğitim yapılması istenir. Bkz. Ayhan, a.g.e., s. 146-147.

¹⁵³ Bu durumun en bilinen örneği, Ğazzâlî'nin avam için kaleme aldığı *Bidâye* ile aynı konuyu çok daha ayrıntılı şekilde *havâs* için kaleme aldığı *İhyâ*'dır.

¹⁵⁴ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 32. Bu farklılıklar *Fitrat* bölümünde ifade edilen, kişinin tabiatında olan farklı özellikleriyle ilişkilidir. Ayrıntı için bkz. 2.1. *İNSANIN RUHİ YÖNÜNÜN TABİATI OLARAK FITRAT*

bulunur. Bu potansiyelin açığa çıkıp fiil durumuna gelmesi ise öğretimle [*te'allum*] gerçekleşir. Çeşitli yeraltı sularının farklı derecedeki çabalarla yeryüzüne çıkması gibi, insanlarda da potansiyel halde bulunan ilim ve hikmet farklı çabalar sonucu açığa çıkar. Peygamberlerin nefslerinde potansiyel halde bulunan ilim, beşerî öğretim olmaksızın [*bi-ğayri te'allumi beşeriyyi*] zahmetsizce fiil durumuna geçerek ortaya çıkar. Ahmak kimseler için uzun süreli çaba gerekirken, zeki çocukların durumunda olduğu gibi, bazıları için ise az bir çaba yeterli olur.¹⁵⁵ Ğazzâlî bu ifadelere *Kitâbu'l- 'ilm*'de de yer verir.

İnsanların akıl yetilerinin farklı olduğunu [*et-tefâvüt fi ğarîzeti'l- 'akl*] su götürmez bir gerçektir. İnsanlar, akılları birbirinden farklı olduğu için bilgileri idrâk etmede [*fi fehmi'l- 'ulûm*] farklılaşırlar. Ahmak olan kimse öğreticinin [*mu'allim*] uzun süreyle zahmeti ile; zeki kimse en basit imâ ve işaretlerle; peygamberler gibi kâmil olan ise işlerin hakikatini öğrenme olmaksızın [*bidûni't-ta'lim*] idrâk eder. Ğazzâlî bu bağlamda bazı insanların kendi kendilerine öğüt verip anladığını, bazılarının başkasının uyarması ve öğretmesi ile [*bi-tenbîhi ve ta'lim*] anladığını, bazılarına ise ne öğretim ne de uyarmanın fayda vermediğini ifade eder. Ona göre bu farklılık, nefslerin ve akıl yetilerinin farklılığından [*el-ihtilâfu fi'n-nüfûsi ve ğarîzeti'l- 'akl*] kaynaklanır.¹⁵⁶

Ğazzâlî insanların mükâşefe ilmi hususunda farklı anlayış derecelerinde olmalarını ise, zekâ yetileri ile değil, kalp temizlikleri ile ilişkilendirir. Kanaatimizce bu, Ğazzâlî düşüncesinde *fitratın* herkes için ortak olması fikrindeki tutarlılığı yansıtır. Zira zekâ gibi kalıtsal özelliklerle mükâşefe ilminde üstünlük elde etmek söz konusu olsaydı; Allah'ın, kendisini bilme noktasında bazı kullarına üstünlük sağlaması söz konusu olur ve bu da O'nun adaletine muğayir olurdu.

Ğazzâlî'ye göre insanların farklı anlayış seviyelerinde olmasının iki yönü vardır: *Birinci* yön kişinin tabiatından gelen, zekâ gibi kalıtsal özelliklerden kaynaklanır. *Kitâbu 'acâ'ibi'l-ğalb*'de ifade edilen bazı kimselerin kolay bazı kimselerin zor öğrenmesinin¹⁵⁷ ya da *Mîzân*'da kaydedilen kişilerin farklı zekâ ve anlayış seviyelerinde olmalarının¹⁵⁸ söz konusu kalıtsal özelliklerle ilgisi vardır. *İkinci* yön ise, kişinin kalbini temizleyip, reziletlerden arınması ve bilgisini arttırarak

¹⁵⁵ Ğazzâlî, *Mîzân*, s. 142-143.

¹⁵⁶ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. I, s. 322-325.

¹⁵⁷ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 32.

¹⁵⁸ Ğazzâlî, *Mîzân*, s. 142.

anlayışını güçlendirmesiyle ilişkilidir. *İhyâ*'da aynı ayetleri duymalarına karşın, ilimlerinin çokluğu ve kalplerinin berraklığı sayesinde bazı sahabelere daha farklı anlamların mâlum olması ifadesi¹⁵⁹ bu duruma işaret eder. Kişilerin farklı anlayış seviyelerinde olmasıyla ilgili bu ikinci yön, büyük ölçüde mükâşefe ilmiyle ilgilidir.

Ğazzâlî düşüncesinde kişiye göreliliğin bir diğer yönü yaş ile ilgilidir. Ğazzâlî, Hz. Peygamber'in torunu Hz. Hasan, sadaka olarak verilen hurmalardan birini ağzına attığında ona, "Bu yediğin haramdır!" demek yerine, tükür anlamına gelen "kîh kîh!" yansıma sesi ile onu uyardığını¹⁶⁰ örnek vererek, Hz. Peygamber'in çocuğun anlayacağı dil seviyesine indiğine dikkat çeker ve muhatabın seviyesine inerek konuşmanın önemli bir incelik olduğunu kaydeder.¹⁶¹

Eğitimde kişiye görelilik bağlamında ifade edilmesi gereken bir diğer husus, eğitimi kişinin ihtiyacı doğrultusunda düzenlemektir. Ğazzâlî *Kitâbu'l-ilm*'de dinî ilimlerin öğretimi yapılırken öncelikle kişinin ihtiyacı olan bilgidен başlanması gerektiğini vurgular. Kişinin aklına gelen düşünceleri berraklaştıracak kadar ilim öğrenmesi onun için zorunludur. Söz gelimi eğer kelime-i şhadetin anlamı hususunda zihninde bir şüphe oluşursa, bu şüpheyi giderecek kadar ilim öğrenmesi onun için zorunlu olur. Ğazzâlî'ye göre kişinin aklına gelen bu tür düşünceler bazen kişinin tabiatından [*tab*], bazense çevresinden duyduklarından kaynaklanır.¹⁶²

Ğazzâlî'nin bu ifadeleri eğitimin kişinin ihtiyaçları doğrultusunda planlanmasını vurgular ve herkesin ihtiyaçları farklı olabileceğinden, eğitimde kişiye göreliliği ön plana çıkarır. Zira ifade ettiği gibi bazıları şüpheli karakterde olup, diğerlerinin önemsemediği ayrıntılar üzerine düşünebilir. Zihninde herhangi bir şüphe bulunmayan kimseye delillerle açıklama yapmak, yalnızca kişinin zihninin karışmasına sebep olur. Bu sebeple eğitimde kişiyi tanıyarak onun ihtiyaçları doğrultusunda konuşmak oldukça önemlidir. Söz gelimi küçük yaştaki çocuklarla metafizik alanına giren konular hakkında konuşma hususunda, öncelikle onların bu bağlamdaki soruları beklenmelidir. Zira zihni henüz ölüm fikrini algılayacak olgunluğa erişmemiş bir çocuğa, kendisinin bir sorusu olmadan ölümden bahsetmek, yalnızca çocuğun zihninin karışmasına sebep olur.

¹⁵⁹ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. I, s. 624; C. II, s. 337.

¹⁶⁰ Buhârî, "Zekât", 60; Müslim, "Zekât", 161.

¹⁶¹ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. VII, s. 145-146.

¹⁶² Ğazzâlî, *İhyâ*, C. I, s. 59.

Ġazzâlî *Kitâbu't-tevbe*'de kişinin içinde bulunduğu duruma göre ona hitap etmenin önemine vurgu yapan şu veciz ifadeyi kaydeder: “Soru soranın durumuna göre konuşmak, konuşanın kendi durumuna göre konuşmasından evlâdır.”¹⁶³ Ġazzâlî burada, Hz. Peygamber'in kendisinden nasihat isteyenlere, tekdüze bir nasihat vermeyip, herkesin kendi durumu ve ihtiyaç duyduğu nasihate göre değişen karşılıklar verdiğinin örneklerini sunar.¹⁶⁴ Zira bu örneklerde amaç, soru soranın ihtiyacını gidermektir. Halbuki konuşan kişi meseleyi, kendi terminolojisi ve ilgisi çerçevesindeki örneklerle ifade ettiğinde, soruyu soran kimsenin cevaptan alacağı fayda azalır.

Kanaatimizce “soru soranın durumuna göre konuşmanın, konuşanın kendi durumuna göre konuşmasından evla olması”, eğitimde eğitici konumunda bulunan kimsenin, talebenin ilgisini kollamasının önemini gösterir. Öğretilmek istenen konuya ilgisi olmayan talebeyi, onun gündeminde olan meseleden yakalayarak, amaçlanan konuya yönlendirmek gerekir. Bu aynı zamanda ihtiyaca göre eğitimi destekleyen bir uygulamadır.

Ġazzâlî'nin kişiye görelilik bağlamında en çok vurguladığı husus, insanların içinde bulunduğu hâlin önemsenmesidir. O, *İhyâ* boyunca kalp hastalıklarının ancak ilim ve amel ile tedavi edilebileceğini söyler. Ancak her hastanın farklı bir ilim ve farklı bir amele muhtaç olduğunu belirtir.¹⁶⁵ Ona göre kendisinde cimrilik [*buhl*] ve mal sevgisi ağır basan bir zengin için servetinden bir dirhem vermek; gündüz oruç tutup, gece ibadet etmekten daha makbuldür. Çünkü oruç, mide şehvetini yola getirmek için bir ilaç olabilir. Bu durumda olan bir kimsenin hastalığını oruçla tedavi etmek ise, midesi rahatsız olana başağrısı ilacı vermek gibidir.¹⁶⁶ Kalp hastalıklarının tedavisi, hastalığın zıddına olan şeyi yapmakla mümkün olduğundan, cimri kimsenin tedavisi kişinin kendisini vermeye zorlamasıyla gerçekleştirilir.

Ġazzâlî aynı meselenin devamında, faziletin neyde olduğunun farklı durumlara göre değişiklik arz ettiğini; dolayısıyla bu hususta mutlak bir cevap vermenin yanlış olacağını söyler. Bu durumu bedeninin besin ihtiyacı üzerinden örneklendirerek, suyun mu yoksa ekmeğin mi daha makbul olduğunun, kişinin o an susuz yahut aç olmasına göre değişeceğini belirtir. Dolayısıyla ibadette de aslanan, kişinin ihtiyaç duyduğu hâl

¹⁶³ Ġazzâlî, *İhyâ*, C. VII, s. 186.

¹⁶⁴ Ġazzâlî, *İhyâ*, C. VII, s. 184-185.

¹⁶⁵ Ġazzâlî, *İhyâ*, C. VII, s. 257.

¹⁶⁶ Ġazzâlî, *İhyâ*, C. VII, s. 452.

değişikliğidir. Ğazzâlî burada meselenin başında verdiği cimri zengin örneğine geri dönerek, bu kimsenin infak etmeye yönlendirilmesindeki asıl manayı şu şekilde açıklar: Cimri bir kimsenin infak etmesi bir ameldir. Bu ameli eyleye eyleye kişinin cimriliği ortadan kalkar. Bu şekilde kalbindeki dünya sevgisi kaybolur ve bu sayede kalp, *ma'rifetullâh* ve Allah sevgisi için hazırlanmış olur. Nitekim en faziletli olan da marifettir. Onun altında hâl, onun altında da amel vardır.¹⁶⁷ Bunun anlamı, amellerin hâli değiştirdiği, hâl değiştiğinde ise ma'rifetullâha erişmenin mümkün hale geldiğidir.

Ğazzâlî *Me'âric*'de de faziletlerin mutlak olmadığına dikkat çeker. "Gönülden cömertçe vermek bir fazilettir. Fakat bu, bazı zamanlarda ve bazı kişiler için rezilet olabilir."¹⁶⁸ Dolayısıyla Ğazzâlî'nin ahlâk düşüncesinde faziletlerin itidale denk olma durumları net olmakla birlikte, tikel anlamda kişilerin bir sıfatı olarak göreceli oldukları söylenebilir. Kişinin yaratılış durumu ve içinde bulunduğu şartlar, aynı sıfatın fazilet yahut rezilet olmasını belirleyebilir.

Ğazzâlî, ahlâkın güzelleştirilmesi bağlamında herkese aynı riyâzet usûlünün telkin edilmemesi gerektiğini, tıp ilminden örnek vererek ortaya koyar: Doktorlar bir hastalığın neden kaynaklandığını anlamadan hastaya ilaç vermezler ve ilacın miktarını da, hastalığın durumu, hasta olan kimsenin mesleği, yaşı gibi durumları göz önünde bulundurarak ayarlarlar. Hasta nefsleri iyileştiren şeyhlerin de, müridlerinin ahlâklarını tanıyıp, hastalıklarının ne olduğunu anladıktan sonra onlara has riyâzet ve sorumluluklar yükleyerek onları iyileştirmeleri gerekir. Bir doktorun tüm hastalarına aynı ilacı verdiğiğinde onların çoğunun ölümüne sebep olacağı gibi,¹⁶⁹ şeyh de müridlerinin hepsine aynı tarzda nasihatte bulunduğunda, onların helak olmasına sebep olacak ve kalplerini öldürecektir. Bu sebeple şeyh, müridinin hastalığına, durumuna, yaşına, mizacına, bünyesinin riyâzetin ne kadarını kaldırabileceğine bakmalı ve müridinin riyâzetini de buna göre şekillendirmelidir.¹⁷⁰ Dolayısıyla burada vurgulanan, kişilerin ahlâkî hastalıklarının tedavisinde öncelikle hastalığın ne olduğu ve neyden kaynaklandığının teşhisinin iyi yapılması gerektiği; tedavinin ise tekdüze olmayıp herkesin kendisine özgü durumlarına göre oluşturulacak yöntemlerle gerçekleştirileceğidir.

¹⁶⁷ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. VII, s. 453.

¹⁶⁸ Ğazzâlî, *Me'âric*, s. 94.

¹⁶⁹ Ğazzâlî *Ledün*'de doktorların her kişiye mizacına göre [*bi-ḥasbi mizâcihi*] ilaç verdiklerini kaydeder. Bkz. Ğazzâlî, *Ledün*, s. 94.

¹⁷⁰ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 217-218. Ğazzâlî *Kimyâ*'da da riyâzetin kişiye göreliğine vurgu yaparak, herkesin riyâzetinin, sevdiği şeyden vazgeçmek ve çok istediği şeyin tersini yapmakla olacağını söyler. Bkz. *Kimyâ*, C. II, s. 478.

İhyâ'daki bir diğer kişiye görelilik vurgusu *Kitâbu âdâbi'l-uzlet*'te ¹⁷¹ geçmektedir. Buraya kadar örneklerle desteklenerek ortaya konan, Ğazzâlî'nin insanın değişen, dönüşen ve biricik hallerini göz önünde bulundurarak verdiği hükümlerden yola çıkarak, onun "kişinin uzlete çekilmesinde mi yoksa insanlar arasına karışmasında (ihtilât) mı daha çok hayır olduğu" sorusuna "kişinin durumuna göre" cevabı vereceği tahmin edilebilir. Nitekim o da bu soruyla ilgili hükme kişinin durumuna göre karar verileceğini söyler. Çünkü Ğazzâlî, değil insanların hallerinin birbirinden farklı oluşu, aynı insanın farklı zamanlardaki hallerinin bile farklı olacağını belirtir. Dolayısıyla aynı kişi için verilen hüküm bile vakte göre değişebilir. Ahlâkın güzelleştirilmesi bağlamında ise, insan için devamlı bir uzlet halinin mümkün olmadığını, uzletin nefsin tezkiyesinde yalnızca ilk aşamayı teşkil ettiğini ifade eder.¹⁷² Neticede Ğazzâlî için uzlet, daimî bir yaşam hali değil, kişinin nefsinin yetkinleştirme sürecinde belli bir süre başvurduğu bir içe bakış halidir.

Ğazzâlî ibadet ve zikirlerin bile, kişinin farklı hallerine göre çeşitlilik gösterdiğini ifade eder. Kişinin âbid, âlim, talebe, yönetici, meslek erbabı ya da yalnızca Allah'la meşgul olan kimse [*muvaḥḥid*] olması durumuna göre değişen nafîle ibadet ve zikirlerden söz eder.¹⁷³ Söz gelimi bir talebe için öğrenme ile uğraşması [*el-iştigâlu bi't-te'allum*] zikir ve nafîlelerle uğraşmasından daha faziletli iken,¹⁷⁴ yönetici olan bir kimsenin, müslümanların ihtiyaçlarını şeriatı üstün tutarak gidermesi ve bunu ihlasla yapması, gündüz zikirle meşgul olmasından daha faziletlidir.¹⁷⁵ Ğazzâlî, bu bağlamda "en makbul ibadetin ne olduğu" sorusunu da kişilerin durumlarını göz önünde bulundurarak cevaplamak gerektiğini belirtir.

Namazda kıyamda okunan ayetleri, anlamları üzerine düşünerek [*me'a't-tedebbür*] okumak tüm ibadetleri kapsar. Ancak en faziletli ibadet, kişilerin durumlarına göre [*bi-ihtilâfi ḥâli's-şahs*] çeşitlilik gösterir. Zira bunların [*evrâd*] amacı, kalbi temizlemek [*tezkiyetü'l-kalb*], onu arındırmak [*tathîru-hû*] ve onu Allah zikri ile donatmaktır [*teḥalleytü-hû bi-zikrillah*]. Bu sebeple mürid kalbine bakmalı ve hangi

¹⁷¹ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. IV, S. 243-326.

¹⁷² Ğazzâlî, *İhyâ*, C. IV, s. 307-308. Ğazzâlî benzer şekilde *Kimyâ*'da da âlimlerin, uzlete çekilmenin mi yoksa insanlara karışmanın mı daha faziletli olduğu hususunda ihtilaf ettiklerini söyler. Ona göre bu ihtilaf, bazı âlimlerin evliliğin, bazı âlimlerin ise evlenmemenin daha faziletli olduğunu ifade etmesi gibidir. Onun burada kaydettiği kendi görüşü ise, bazı kimseler için uzletin bazı kimseler için ise insanlar arasına karışmanın daha üstün olduğudur. Bkz. *Kimyâ*, C. I, s. 362.

¹⁷³ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. II, s. 523.

¹⁷⁴ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. II, s. 528.

¹⁷⁵ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. II, s. 531.

zikir ve ibadet kalbine en çok tesir ediyorsa ona devam etmeye gayret etmelidir.¹⁷⁶ Ğazzâlî'nin bu ifadesi, maksâdın şekil ve içerikten daha önemli olduğuna vurgu yapar. Amaç kalbi arındırmak olduğu için, kişide bunu neyin sağladığına bakmak gerekir. Bu da herkesin ihtiyacına göre değişmektedir. Kişi, kalbini hangi kötü sıfattan temizlemesi gerekiyorsa bunu sağlayan ibadete yönelmelidir.

4.2. TEDRİCİLİK İLKESİ

Ğazzâlî düşüncesinde eğitim bağlamında vurgulanan bir diğer husus, tedriciliktir. Ğazzâlî tedricilik ile, eğitime konu olan meselenin kolaydan zora ve aşama aşama eğitim sürecine dahil edilmesini ve eğitimin yönünün, kişinin kendisinden başlayarak yakın çevresi ve ulaşabileceği insanlara doğru aşama aşama ilerlemesini ifade eder.

Ahlâk Ğazzâlî'nin eğitim düşüncesinde her zaman ön plandadır. Ahlâkı güzelleştirmenin yollarından biri olan riyâzet süreci ile ilgili olarak da Ğazzâlî tedricilikten yanadır. *Kitâbu riyâzeti'n-nefs*'teki ifadesine göre mürid, alışkın olduğu kötü bir niteliği birden bırakmakta zorlandığında, onun bu özelliğini daha az zararlı bir nitelikle değiştirmesi istenmelidir. Mürid bu şekilde söz konusu kötü özellikten tedricen vazgeçirilir.¹⁷⁷ Normal şartlar altında bir şeyhin müridini herhangi bir kötü özelliğe yönlendirmesi kabul edilebilir değildir. Ancak Ğazzâlî, kişinin durumu bunu gerektirdiğinde, daha yüksek bir hayra ulaşmak için daha az zararlı bir şerre yönlendirmekte bir sakınca görmez.

Riyâzetin bir yönü de yemek yemeyi azaltmakla ilgilidir. Ğazzâlî riyâzetin bu yönünün de tedricî olarak uygulanması gerektiğini ifade eder. Aksi takdirde çok yemeye alışkın bir kimse birden yemeği azalttığında mizacı buna dayanamaz ve zayıf düşer.¹⁷⁸ Benzer şekilde *Kimyâ*'da da müritte meydana gelen her kötü sığata göre ona tedricen ilaç verilmesi gerektiğini, bütün ilaçların müride birden yüklenmesi durumunda onun buna güç yetiremeyeceğini vurgular.¹⁷⁹

Ğazzâlî eğitici konumundaki kimsenin talebesine yönelik sorumluluklarından söz ederken de tedricîliği vurgular. Eğitici olan kimse, talebesi bir ilmi tahsil etmeyi tamamladığında onu diğerine yönlendirmeli ve bu hususta tedricî davranmalıdır. Bu

¹⁷⁶ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. II, s. 524.

¹⁷⁷ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 219.

¹⁷⁸ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 319.

¹⁷⁹ Ğazzâlî, *Kimyâ*, C. II, s. 475.

aşamaları belirleyen hem ilimlerdeki zorluk derecesi hem de talebenin yeterlilikleridir. Ğazzâlî'nin bu yöntemi önerdiği bir diğer sorumluluk ise, hocanın talebelerini ilim hususunda anlayışlarına göre sınırlaması gerektiğidir. Eğitici konumundaki kimse, ilmin inceliklerini talebelerine öğretme hususunda hem onların kabiliyetlerini göz önünde bulundurmalı hem de aşikâr olandan zor anlaşılana doğru tedricî davranmalıdır. Ğazzâlî burada Hz. Peygamber'in muhatabın seviyesine göre davranmasına ve tedricilik hususuna vurgu yapan nakiller kaydeder.¹⁸⁰

Ğazzâlî'nin tedricilik vurgusunun bir diğer boyutu eğitimin yönü ile ilişkilidir. Buna göre kişi öncelikle kendisini düzeltmeli, sonrasında yakın çevresinden başlayarak ulaşabildiği ölçüde insanları düzeltmeye çaba sarfetmelidir. Nitekim *Fedâ'ih*'te din işleri ve devlet başkanlığı konumunda olan kimsenin görevlerini sayarken, ıslahı kişinin kalbini düzeltmesi [*ıslâhu'l-kalb*] ve nefsini yönetmesi [*siyâsetu'n-nefs*] ile başlatmaktadır: Kalbini düzelten kendi halini, kendi halini düzelten ailesini, ailesi düzelten halkının durumunu, halkının durumunu düzelten ise dünya halkının durumunu düzeltebilir.¹⁸¹

Tedricilik fikri İslâm dünyasındaki düşünürlerde sıkça rastlanan bir düşüncedir. Söz gelimi Kindî, ruhlarımızın ıslahının bizim iyiliğimize olan şeye tam bir kararlılıkta yönelmekte olduğu fikrindedir. Ona göre ruh, önce kendisi için yapılması kolay olan hafif bir işte iyi bir alışkanlık kazanmaya zorlanmalı, sonra o işten daha ağır olan başka bir işe yönlendirilmelidir. Nefs bunda da alışkanlık kazanınca daha da ağır olana yönlendirilmeli, bu durum derece derece yükseltilmelidir.¹⁸² Kanaatimizce Ğazzâlî'nin bu husustaki farkı, eğitim bağlamında bu ilkeyi gerek eğitimin yönüne, gerek ilimlerin zorluk derecesine ve gerekse kişilerin yeterliliklerine göre farklı boyutlarda uygulama örnekleri sunmasıdır.

4.3. İTİDAL İLKESİ

Ğazzâlî'nin genel düşünme tarzında ön plana çıkan orta yolu tutma ve aşırılıklardan kaçınarak orta noktadan konuşma eğilimi, onun eğitim düşüncesinde de belirgindir. Ğazzâlî, meselenin ne olduğundan bağımsız olarak her türlü durumda, iki aşırı uçtan kaçınılmasını tavsiye eder. Onun ahlâkın güzelleştirilmesi bağlamındaki

¹⁸⁰ Ğazzâlî, *Mîzân*, s. 174-175.

¹⁸¹ Ğazzâlî, *Fedâ'ih*, s. 198-199.

¹⁸² Ya'kub b. İshak el-Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları [Def'ul-ahzân]*, inc. & thk. & çev. Mustafa Çağrı, 2. b., Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015, s. 61-63.

eğitim fikri, nefsin amelî kuvvetlerinin akıl ve Şeriat ölçütlerinin baz alındığı itidal durumuna yönlendirilmesinden ibarettir. Çünkü kişi, tabiatında olanı yok edemeyeceği gibi, bununla sorumlu da değildir. Ancak tabiat, itidale yönlendirilebilir. Kanaatimizce Ğazzâlî düşüncesinde eğitim de bu itidale yönlendirme faaliyetinin adıdır.

Ğazzâlî'ye göre mücâhededeki maksat, kişinin Şehvet ve öfke güdülerini bütünüyle baskılamak ve yok etmek değildir. Çünkü bunlar bir fayda için yaratılmıştır ve kişinin tabiatında bulunması zorunludur. Yeme Şehveti olmazsa insan ölüş; birlikte olma Şehveti olmazsa nesil kesilir. Öfke bütünüyle yok olursa, insan kendisini onu helak edecek Őeylerden koruyamaz. Dolayısıyla mücâhededeki maksat, bunları iki aşırı uç arasında olan itidale [*el-i 'tidâl*] yönlendirmektedir.¹⁸³

İtidal, kişinin sıhhat durumunda olmasını ifade eder. Ğazzâlî ahlâkı güzelleştirmenin yollarını açıklarken, beden mizacındaki itidali onun sıhhat durumu, itidalden sapmasını ise onun hastalık durumu olarak anlatır. İfadesine göre beden mizacında baskın olan itidaldir; kişi bu itidalden sapma sebebiyle ortaya çıkan durumlardan dolayı hastalanır.¹⁸⁴

Ğazzâlî'nin ahlâkın güzelleştirilmesi bağlamında ifade ettiği “zıddıyla tedavi” yöntemi de itidal ilkesine dayanır. Bilgisizliğin tedavisinin öğretimle, cimriliğin tedavisinin kendini cömert davranmaya zorlamakla, kibrin tedavisinin kendini tevazuya zorlamakla, aç gözlülüğün tedavisinin kendini arzulanan Şeyden uzak tutmaya zorlamakla olmasında¹⁸⁵ amaçlanan, kişideki bu sıfatların itidal durumuna gelmesidir. Burada kişi her ne hal üzereyse o durumun tersi olan davranışa zorlanarak kişinin tedavi edilmesi yani itidale getirilmesi söz konusudur. Burada önemli olan, itidal sınırının korunmasıdır. Nitekim Ğazzâlî bu durumla ilgili *Mişkât*'ta kayda değer bir cümle sarfeder: “Haddini aşan, zıddına döner.”¹⁸⁶

5. EĞİTİCİNİN GEREKLİLİĞİ

Eğitimde eğiticinin rolünün mutlak olup olmadığı, eğitim sürecinde eğiticinin mi yoksa talebenin mi rolünün daha baskın olduğu, bir diğer ifade ile eğitim sürecini

¹⁸³ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 203.

¹⁸⁴ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. V, s. 216.

¹⁸⁵ Ğazzâlî, *Mizân*, s. 78.

¹⁸⁶ Ğazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, nşr. & çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2016, s. 50.

hangisinin yönetmesi gerektiği meseleleri, Ğazzâlî düşüncesinde eğitim bağlamında cevaplanması gereken sorulardır.¹⁸⁷

Ğazzâlî, kişinin kendi kendini eğitmesi yahut bir eğitici rehberliğinde eğitilmesi hususunda mutlak bir cevap sunmaz. *Kitâbu'l-ilm*'de bazı suların yerden kendiliğinden fişkırması, bazılarını kanallara taşımak için kazmaya gerek olması, bazı kurak yerlerde ise ne kadar kazılsa da su çıkmaması örneğini vererek; bunun gibi bazı insanların kendi kendilerine öğüt verip anladığını, bazılarının başkasının uyarması ve öğretmesi ile [*bi-tenbîhi ve ta'lîm*] anladığını, bazılarına ise ne öğretme ne de uyarmanın fayda vermediğini ifade eder. Ona göre bu farklılık, nefslerin ve akıl yetilerinin farklılığından [*el-ihtilâfu fi'n-nüfûsi ve ğarîzeti'l-akl*] kaynaklanır.¹⁸⁸

Ğazzâlî *Eyyuhe'l-veled*'te ise daha net bir tavır içinde olarak kişinin bir eğiticiye ihtiyaç duyduğunu kaydeder. Buradaki eğiticinin gerekliliği vurgusu, eserin odağı ve muhatabı göz önünde bulundurulduğunda daha anlaşılır olmaktadır. Zira onun burada eğitici-eğitilen ilişkisiyle kastı, şeyh-mürîd ilişkisidir. *Sâlik* olarak ifade ettiği ahiret yolu yolcusuna, onu terbiye ederek [*terbiye*] kötü ahlâktan arındırıp iyi ahlâkı yerleştirmek, onu irşad etmek ve doğru yolu göstermek için bir şeyh [*şeyhun mürşidun mürabbîn*] gerekir. Ğazzâlî burada *terbiyenin* anlamını çifçinin yaptığı işe benzetir. Çifçinin ekinler arasında biten yabanî otları temizleyerek ekinin daha kaliteli olmasını sağlaması gibi, sâlik için de onu terbiye edecek ve Allah yoluna sevkedecek bir şeyh muhakkak gereklidir. İnsanları irşad etmek için Allah'ın peygamberleri göndermesi ve Hz. Peygamber'in kendisinden sonra yerine halifeleri bırakması da bu gereklilikten ileri gelir.¹⁸⁹

Yukarıda kaydedilen ifadeler bağlamında -vehbî olan istisnâî durumlar haricinde- Ğazzâlî'nin kendi kendine eğitimden yana olmadığı söylenebilir. Kişinin kendi kendini eğittiği uzlet, murâkabe, muhâsebe gibi süreçler de aslında tasavvufî eğitim süreci içinde bir şeyhin kişiyi yönlendirdiği eğitim uygulamalarını ifade eder. Dolayısıyla bu süreçlerde kişi yalnız olsa da, onu bu sürece yönlendiren bir eğiticinin varlığı söz konusudur. Bununla birlikte bu durum, Ğazzâlî'nin genel düşünme tarzı

¹⁸⁷ İslâm dünyasında özellikle felsefe öğretimi söz konusu olduğunda uygulanan ve uygulanması tavsiye edilen öğrenim yolları hakkında genel bilgi için bkz. Mustakim Arıcı, "Entelektüel İlgilerin Kesişim Noktasında Felsefe ve Felsefe Eğitimi", *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. Cüneyt Kaya, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, s. 731-748.

¹⁸⁸ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. I, s. 325.

¹⁸⁹ Ğazzâlî, *Eyyuhe'l-veled*, s. 112-113.

açısından da tutarlılık arzeder. Zira o, -arizî durumlar haricinde- *ṭab‘an medenî* olduğunu düşündüğü insanın, insanlar arasında olmasını tavsiye etmekte ve insanın, insanla eğitildiğini düşünmektedir.

Allah insanı yaratmış ve onu diğer yaratılardan üstün kılmıştır. İnsan türünü, yalnız kalmayıp birbirlerine yardım ederek ve destek olarak birarada toplum içinde yaşamaları için onlardan birini diğerine yardımcı ve koruyucu kılmıştır. Ğazzâlî, Hz. Peygamber’in “İnsanlar denk olmada tarağın dişleri gibidir.”¹⁹⁰ ve “Bir mümin bir diğer müminle, birbirini kuvvetlendirmesi için yanyana dizilmiş iki bina gibidir.”¹⁹¹ hadisleri ile bunu kastettiğini ifade eder.¹⁹²

Eğitimle ilişkili olarak kullanılan kavramların anlamlarında sıklıkla karşılaşıldığı üzere Ğazzâlî’nin eğitim düşüncesinde toplum vurgusu, bir diğer ifadeyle insanın insanla değişip dönüştüğü fikri ağır basmaktadır. İnsanın toplumsal bir varlık olduğu fikri, Meşşâî felsefenin Aristoteles kaynaklı *zoon politikon/el-insânu ṭab‘an bi’l-medenî* düşüncesinin temelinde yer alır. İslâm filozoflarının çoğu da, insanın kendi başına nefisini yetkinleştirmesinin mümkün olmadığı kabul eder. Bunun anlamı, insanın bir eğiticiye ihtiyaç duyduğudur.

Bircan’ın belirttiğine göre İbn Miskeveyh, Râzî, İhvân-ı Safâ, Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından paylaşılan görüş, insanın, nefisini yetkinleştirmede kendine yeterli olmadığıdır. Fârâbî dışındaki filozoflar açıkça tartışmamış olsalar da, onların “Yetkinlik ve mutluluk, ancak bir toplumda yaşamakla kazanılabilir” şartını, filozoflar için değil, halk (*avâm*) için zorunlu gördüklerini söylemek mümkündür.¹⁹³

Ğazzâlî düşüncesinde eğitim, kişinin kendi kendini eğitmesiyle değil, bir eğitici rehberliğinde ilerleyen bir süreçtir. Bu süreçte kişinin kendi başına uyguladıkları ise, ya bir süre uzlete çekilmek gibi eğiticinin kendisine yapmasını telkin ettiği uygulamaları, ya da eğitim sürecinin belli bir döneminde uygulanması gereken arizî süreçleri ifade eder. Dolayısıyla kişinin kendi kendini eğitmesinin eğitim sürecini besleyen bir yönü olsa da eğitimin aslı eğitici rehberliğinde gerçekleşir. Bu sürecin hangi oranda kişinin kendi kendini eğitmesiyle, hangi oranda eğiticinin rehberliğiyle ilerleyeceği ise bireysel farklılıklar bağlamında kişiye göre değişmektedir. Ancak

¹⁹⁰ Bu rivâyet Buhârî ve Müslim’de geçmemektedir.

¹⁹¹ Buhârî, “Namaz”, 88; Müslim, “Birr”, 65.

¹⁹² Ğazzâlî, *el-Me‘ârif*, s. 96.

¹⁹³ Hasan Hüseyin Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2001, s. 399.

burada söz konusu edilen “kesbî eğitim” sürecidir. Zira Ğazzâlî’ye göre peygamberlerin eğitim sürecinde olduğu gibi, herhangi bir insan müdahalesi olmaksızın “vehbî eğitim” de mümkündür.

Ğazzâlî gençlerin mutluluğa ulaşmak için ilim ve amelden hangisine yönelmesi gerektiğini anlatırken, eğitimde eğiticinin merkezî bir rolü olduğunu vurgular. Bu mesele bağlamında öncelikle gençlerin yaratılış ve zekâ seviyelerine bakmak gerektiğini kaydeder: Aklî hakikatlerin inceliklerini anlamaya kabiliyeti olmayan genç, amele yönlendirilmelidir. Ancak genç, zeki ve ilmî yetenek sahibi, fakat yaşadığı bölgede yahut çağında ehil bir hoca bulunmuyorsa, ilimden uzak durmalı ve amelle meşgul olmalıdır. Çünkü ilme kabiliyetli olsa da bir kimsenin ehil bir âlim olmaksızın tek başına ilim sahibi olması beşerî gücün haricindedir. Bu mümkün olsa bile uzun zaman gerektirir. Sonuçta geriye, zeki, ilme yetenekli ve nefslerini de tezkiye etmiş sınırlı bir kesim kalmaktadır. Ğazzâlî bu özellikteki kimselere mutluluğu elde etmek için taklit hastalığından uzak bir âlimin tedrisine girmeyi ve hakikî ilimleri öğrenmekle meşgul olmayı tavsiye eder.¹⁹⁴

Ğazzâlî’nin yukarıdaki ifadelerinde dikkat çekilmesi gereken, kişinin bir eğitici olmaksızın tek başına ilim tahsil etmesinin beşerî gücün sınırlarını aştığı ve bu mümkün olsa bile uzun zaman gerektirdiği ifadeleridir. Bunun yanında ehil âlimin bulunması ile gencin ilme yetenekli olması hususlarından, ehil âlimin bulunmasını öncelemesi de dikkat çekicidir. O, eğitimde eğiticiye merkezî bir rol vermekle birlikte, bu konumda olan kimsenin de bu rolü hakedecek nitelikte olmasına vurgu yapmaktadır. Nitekim onun perspektifinde eğiticinin nitelikleri üst düzeyde olmakla birlikte sorumlulukları da oldukça ağırdır.¹⁹⁵

Eğiticinin gerekliliği meselesi bağlamında eğitici ile kimin kastedildiği de ifade edilmelidir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Ğazzâlî’nin eğitici ile ilgili mutlak bir tanımı yoktur. Eğiticinin hangi anlamda kullanıldığı eserin bağlamına göre değişmektedir. Söz gelimi *Kitâbu tertîbi’l-evrâd*’da kişilerin uğraştıkları iş ve durumlarına göre zikir ve ibadetlerinin değiştiğini anlatırken, âlim [*âlim*] ya da öğrenci [*müte’allim*] olan kimse için ilimle uğraşmanın nafiye ibadetlerle meşgul olmaktan daha evlâ olduğunu dile getirir¹⁹⁶ ve burada âlimle kastettiğinin, ilmiyle fetva veren, ders okutan ya da eser

¹⁹⁴ Ğazzâlî, *Mizân*, s. 50-51.

¹⁹⁵ Bkz. 5.1. EĞİTİCİNİN SAHİP OLMASI GEREKEN ÖZELLİKLER

¹⁹⁶ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. II, s. 526-530.

yazan kimse [*el-âlimu'llezî yenfe'u'n-nâse bi-'ilmihî fi fetvâ ev tadrîs ev taşnîf*] olduğunu söyler.¹⁹⁷ *Eyyuhe'l-veled*'te ise eğiticiyi “âlim vasfı olan bir şeyh” olarak niteleyerek, bu kimseyi kişilerdeki kötü ahlâkı temizleyerek onları terbiye eden ve onları Allah yoluna sevk eden kişi olarak anlatır.¹⁹⁸ Nazarî ilimlerin öğretimi hariç tutulursa, onun eserlerinin çoğunda eğitici ile tasavvufî gelenekten gelen bir şeyhi kastettiği söylenebilir.

Ğazzâlî'nin *Kitâbu'z-zekat*'ta *müeddib*, *mu'allim* ve *müderriş* ifadelerini aynı mesele içinde kullandığı pasaj, bu ifadeler arasındaki nüansı anlama noktasında fikir sunar. Kitabın zarurî bir ihtiyaç mı, yoksa zekata tabi bir mal hükmünde mi olduğunu tartışırken şöyle demektedir:

Ücret karşılığı çalışan *müeddib*, *mu'allim* ve *müderriş* gibilerin gelir elde etmek için yaptıkları öğretimde [*ta'lim*] kullandıkları kitaplar, terzinin ve diğer zanaatkarların aletleri gibi olduğundan, (bu kitaplar) fitre vermek için satılmazlar. (Ücretle değil) farzı kifayeyi yerine getirmek için okutuyorsa [*yüderrişu*] da satılmazlar.¹⁹⁹

Çalışmanın odağı açısından bu ifadede önemli olan husus, genelde eğitici olarak karşılanan *müeddib*, *mu'allim* ve *müderriş* ifadelerinin birarada kullanılıyor olmasıyla ayrı anlamlar ifade ettiğine işaret etmesi; bunun yanında bu işlerin ücret karşılığı yapılabildiğini göstermesidir.

5.1. EĞİTİCİNİN SAHİP OLMASI GEREKEN ÖZELLİKLER

Ğazzâlî eğitimde eğitici konumunda olan kimsenin özellik ve sorumluluklarına çeşitli kitaplarında yer vermektedir. Ancak bunları ifade etmeden önce belirtilmesi gereken öncelikli husus, onun ilme ve ilim sahibine verdiği değerdir. Öyle ki *Kitâbu tertîbi'l-evrâd*'da kişilerin uğraştıkları iş ve durumlarına göre zikir ve ibadetlerinin değiştiğini anlatırken, âlim [*'âlim*] ya da öğrenci [*müte'allim*] olan kimse için ilimle uğraşmanın, nafîle ibadetlerle meşgul olmaktan daha evlâ olduğunu dile getirir.²⁰⁰ Dolayısıyla âlimin ibadetinin, ilimle meşgul olmak olduğu söylenebilir.

Ğazzâlî, ilim tahsil eden kimsenin durumlarını anlatırken bu kimsenin eğitici olarak vasıflanabilmesi için hangi aşamalardan geçmiş olması gerektiğini tahlil eder.

¹⁹⁷ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. II, s. 526.

¹⁹⁸ Ğazzâlî, *Eyyuhe'l-veled*, s. 112-113.

¹⁹⁹ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. II, s. 60.

²⁰⁰ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. II, s. 526-530.

Burada ifade edilen *birinci* durum, ilimden istifâde eden ve ilim tahsil eden kimsenin durumudur. Kişi, bu durumda tahsil eden kimsedir [*muḥaṣṣıl*] ve ona sorulan soruları cevaplama yükümlülüğü yoktur. *İkinci* durumda derinlikli düşünme halindedir [*istibşâr*] ve tahsil ettikleri üzerine tefekkür etme durumundadır. *Üçüncü* durumda ise, hakikati anlatma [*tebşîr*] ve öğretme [*ta'lim*] halindedir ki bu, en üstün haldir.²⁰¹ İlim sahibi kimsenin ilmîni başkalarına aktarabilme ehliyetine sahip olması için bu aşamaları geçmiş olması gerekir. Ğazzâlî, bu aşamaları geçerek hakikati anlatma [*tebşîr*] ve öğretme [*ta'lim*] durumuna gelmiş olan kimsenin eğitici olabileceğini ve bu kimsenin sekiz sorumluluğu olduğunu belirtir. Onun bu konumdaki eğitici için kullandığı ifade *mu'allim mürşid*dir. Ğazzâlî *Mîzan*'da *vezâ'ifu'l-mu'allim* başlığı altında saydığı eğiticinin sorumluluklarını, *Kitabu'l-ilm*'de *beyânu vezâ'ifi'l-mürşidi'l-mu'allim* başlığı altında da aynı şekilde sıralar.²⁰² O burada eğitici ile *mu'allimi* kasteder.

Eğiticinin sorumluluklardan *birincisi*, talebesine kendi evladı gibi yaklaşmasıdır. Ğazzâlî burada hoca hakkının, baba hakkından üstün olduğunu dile getirir. Çünkü babası kişinin geçici hayatının [*ḥayâtuhu'l-fâniyye*] sebebi iken; hocası kişinin kalıcı hayatının [*ḥayâtuhu'l-bâkiyye*] sebebidir.²⁰³ *İkincisi*, şeriat sahibine –Hz. Peygamber- uyararak, ilmîne karşılık ücret ya da karşılık talebinde bulunmamasıdır. Ğazzâlî burada ilmiyle para talebinde bulunan ve ilminde dünyayı amaç edinen kimseyi, yüzünü ayakkabısının altıyla temizleyen ve onu şekilde güzelleştirmeye çalışan kimseye benzetir. Çünkü bu kimse kendisine hizmet edilmesi gerekeni [*maḥdûm*] hizmetçi [*ḥâdim*] yapan kimseye benzer. Halbuki ilim hizmetçi değil, kendisine hizmet edilmesi gerektir.²⁰⁴

Üçüncüsü talebesine ilim tahsil etmedeki gâye ile ilgili nasihatte bulunmaktır. Ona ilim tahsil etmedeki amacın ahiret saâdeti olduğu aşılmalı ve -ilimle meşgul olan kimseler için en büyük tehlikelerden olan- makam peşinde olmanın [*talebu'r-riyâse*] kötülüğü hususunda uyarılmalıdır. *Dördüncüsü* yasaklanması gereken şeyler hususunda talebede merak uyandırmayacak şekilde engellemede bulunmak ve onu herkesin içinde uyarmamaktır. Çünkü bu durumda onun utanma duygusu zedelenir. *Beşincisi*,

²⁰¹ Ğazzâlî, *Mîzân*, s. 169.

²⁰² Ğazzâlî, *İhyâ*, C. I, s. 205-216.

²⁰³ Ğazzâlî burada İskender'in kendisine sorulan "Hocam mı, yoksa babam mı senin için daha kıymetlidir?" sorusuna "Hocamdır." cevabını vermesini kaydeder. Bkz. Ğazzâlî, *Mîzân*, s. 170. İskender burada "hocam" ifadesi ile Aristoteles'i kastetmektedir.

²⁰⁴ Ğazzâlî, *Mîzân*, s. 169-171; *İhyâ*, C. I, s. 206-209.

talebesinin başka hocalardan tahsil ettiği ilmi yermemesidir. Eğiticinin yapması gereken, talebesi bir ilmi tahsil etmeyi tamamladığında onu diğerine yönlendirmek ve bu hususta tedricî davranmaktır.²⁰⁵

Altıncısı talebeyi ilim hususundaki anlayışı [*fehm*] ölçüsünce sınırlaması gerektiğidir. İlmün inceliklerini öğretme hususunda hem kabiliyetleri göz önünde bulundurmalı, hem de aşikâr olandan zor anlaşılana doğru tedricî davranmalıdır. Ğazzâlî burada Hz. Peygamber'in "Biz peygamberler, insanların seviyesine inmek ve onlara akılları ölçüsünce konuşmakla emrolunduk."²⁰⁶ hadisi başta olmak üzere, eğitimde muhatabın seviyesine göre muâmele etmeye ve tedricilik hususuna vurgu yapan nakiller kaydeder.²⁰⁷ Bunlardan biri de şu sözdür: "İlmi cahillere veren, ilmi zâyî etmiştir. İlmi hakedenden sakınan ise, ilme zulmetmiştir."²⁰⁸

Yedincisi talebeyi anlayışının kaldırabileceği kadarını anlatmasıdır. Anlayamayacağı incelikler olduğundan bahsederek onun şevkini kırmamalıdır. Ğazzâlî burada özellikle itikadî konularda kişilerin idrâk edemeyeceği meseleleri onlara açmanın zararları üzerinde durur ve bu kimselerin, tam olarak kavrayamadıkları meseleler yüzünden zarar göreceklerini dile getirir. *Sekizinci* ve son sorumluluk ise ilmiyle amel etme hususundadır. Eğitici [*mu'allim*] bilgisiyle eyleyen kimse olmalı; haliyle söylediklerini yalanlamamalıdır. Onun eylemi gözle görülebilir, fakat ilmi ancak basiretle anlaşılır. Bu sebeple insanlar onun ilmmini anlayamasalar da, eylemlerini hemen farkedebilirler. Çünkü amel, ilimden daha görünürdür.²⁰⁹ Ğazzâlî'nin eğiticinin sorumluluklarıyla ilgili ifadelerinde "ilmiyle âmil olma" vurgusuna sıkça rastlanmaktadır. O bu hususa *Bidâye*'de de yer vererek, şu ifadeyi kaydeder: "İlim tahsil etmeyen cahile bir kez, ilmiyle amel etmeyen âlime yüz kez yazıklar olsun!"²¹⁰

Ğazzâlî *Eyyuhe'l-veled*'te ise, eserin bağlamı gereği *mürşid* konumunda olan eğiticinin özelliklerini sıralar. Buna göre mürşid, öncelikle âlim olmalıdır. Fakat her âlim insanları ıslah etmeye ehil değildir. Dolayısıyla bu kişi âlim olmanın yanında, dünya ve makam sevgisinden yüz çevirmiş ve silsilesi Hz. Peygamber'e kadar giden basiretli bir şeyhe tabi olmalıdır. Ayrıca riyâzet yoluyla yemek, konuşma ve uykuyu

²⁰⁵ Ğazzâlî, *Mizân*, s. 171-174; *İhyâ*, C. I, s. 209-212.

²⁰⁶ Bu rivâyet Buhârî ve Müslim'de geçmemektedir.

²⁰⁷ Ğazzâlî, *Mizân*, s. 174-175; *İhyâ*, C. I, s. 212-214.

²⁰⁸ Ğazzâlî, *Mizân*, s. 175.

²⁰⁹ Ğazzâlî, *Mizân*, s. 175-178; *İhyâ*, C. I, s. 214-216.

²¹⁰ Ğazzâlî, *Bidâye*, s. 18.

azaltıp; namaz, sadaka ve orucu arttırarak nefsini ıslah etmiş [*muhsin*] ve basiretli bir şeyhe olan bağlılığı ile sabır, namaz, şükür, tevekkül gibi sıfatlarla bezeli güzel ahlâkı edinmiş olmalıdır. Ğazzâlî –kendi dönemini kastederek- bu nitelikte şeyhlerin nâdirâtından olduğunu da ekler.²¹¹ Onun burada ifade ettiği niteliklerde ibadet ve güzel ahlâk vurgusu ön plandadır ve bunlar, kişinin hem Allah hem de toplumla ilişkisine yöneliktir.

Ğazzâlî'nin ilimle uğraşan kimselerle ilgili ahlâk vurgusunun sebeplerinden biri de ilimle meşgul olanların sıradan insanlara göre ahlâken bozulma noktasında daha tehlikeli durumda olmalarıdır. Çünkü bu kimseler, içinde buldukları durum gereği bazı kötü sıfatları edinmeye daha meyyâldir. Söz gelimi ilimle meşgul olan kimse, edindiği ilim ile kibirlenmeye ve münakaşa etmeye daha yakındır. Halbuki sıradan kimsenin bu tür sıfatları edinmesi olası değildir.²¹² Bu sebeple Ğazzâlî, ilim talebinde olan kimsenin ahlâkî açıdan bozulma tehlikesinin, sıradan insanlara göre daha yüksek olduğu fikrindedir.

5.2. TALEBENİN SAHİP OLMASI GEREKEN ÖZELLİKLER

Ğazzâlî düşüncesinde ahlâk ile ilim tahsili arasında kuvvetli bir bağ vardır. Ona göre ilim ile güzel ahlâk arasındaki ilişkinin en belirgin yönü, güzel ahlâklı olmayan kimsenin ilmen yetkin olsa da, sahip olduğu ilmi kötü amaçlar uğruna kullanma ihtimalidir. *Mizân*'da eğiticinin talebeye güç yetirebileceği kadarını öğretmesi ve onun yeteneklerini göz önünde bulundurmasını ifade ederken, eski hocaların talebe seçerkenki uygulamalarına da yer verir: Rivayet edildiğine göre eski hocalar, talebenin ahlâkını bir süre gözlemler, şayet onda kötü ahlâkı yansıtan bir durum farkederlerse onun tahsil ettiği ilmi kötü amaçlı olarak kullanabileceğini göz önünde bulundurarak onu ilim tahsil etmekten men ederlermiş. Talebenin iyi ahlâklı olduğunu anarlarsa da ona ilim tahsili yaptırır ve yetkinleşmeden [*kable istikmâl*] icazet vermezlermiş. Ğazzâlî, “Yarım mütekellim ve yarım doktordan Allah'a sığınırım. Biri dini, diğeri dünya hayatını telef eder [*yüfsidu*].” sözünün de bu bağlamda söylendiğini belirtmektedir.²¹³

²¹¹ Ğazzâlî, *Eyyuhe'l-veled*, s. 113-114.

²¹² Ğazzâlî, *Bidâye*, s. 188.

²¹³ Ğazzâlî, *Mizân*, s. 176-177.

Ġazzâlî ilim öğrenen kimsenin uyması gereken kural ve sorumluluklara, *Mîzân* ve *Kitâbu'l-‘ilm*'de de aynı ifadelerle yer verir.²¹⁴ İfadesine göre bu sorumluluklar çoktur; fakat on başlıkta toplanabilir: *Birincisi* talebenin nefsinin kötü ahlâktan ve yerilen sıfatlardan temizlemeye öncelik vermesidir [*taĥâratu'n-nefs*]. Namazın makbul olması için abdestle zâhirî temizliğin yapılması gerektiği gibi, ilimle bâtinî anlamda ibadet etmek ve kalbi imâr etmek için de kötü ahlâk ve sıfatlardan temizlenmek gerekir.²¹⁵

İkincisi talebenin dünyayla ilgisini azaltması, aile ve memleketinden uzaklaşmasıdır. Çünkü insanın tek kalbi vardır ve bu uğraşlar onun zihninin bölünmesine sebep olur. Bu sebeple “Sen kendini ilme tamamen vermedikçe, o sana bir parçasını bile vermez [*el-‘ilmu lâ yu'tike ba'dahû hattâ tu'tiyehû külleke*].” denilmiştir.²¹⁶

Üçüncüsü talebenin ilimle büyüklük taslamaması ve hocanın arkasından iş çevirmemesidir. Ġazzâlî bu bağlamda talebenin hocasına yaklaşımını, yumuşak bir toprağın sağnak yağmuru hemen içine çekmesine benzetir. Talebe hocasının her söylediğini kabul etmeli, onu taklit edip kendi fikrini bırakmalıdır. Hocasının hatası talebeye kendi isabetli kararından daha fazla fayda sağlar. Çünkü tecrübe kişiyi, duyulduğunda yadırganan ancak büyük faydalar barındıran inceliklere yöneltir. Bu durum, doktorların hastalığı tedavi ederken ilacın etkisini güçlendirmek için önce hastanın ateşini yükseltecek ilaçlar vermesine benzer.²¹⁷ Ġazzâlî burada hocaya soru sormanın sınırından da söz eder. İfadesine göre soru sormaya elbette izin vardır; ancak hoca kendisine soru sormaya izin verildiğinde soru sorulabilir. Bunun sebebi, talebenin anlayışı yeterli seviyeye geldiğinde hocanın ona gerekli açıklamalarda bulunacak

²¹⁴ Ġazzâlî *Zâdü'l-âĥira*'de de talebenin hocasına nasıl davranması gerektiğini anlatır. Burada kaydettiği tavsiyelerde dikkat çeken husus, eserin muhatabının halktan kimseler (*avâm*) olduğu göz önünde bulundurularak, daha ziyade saygı içeren hususlara yer verilmiş olmasıdır: “(Talebe) önce selam versin ve onun (hocasının) yanında daha az konuşsun. İzin istemedikçe bir şey sormasın. Cevabı duyduğu zaman itiraz etmesin. ‘Falanca bunun hilafını söylemiş.’ demesin. Demesin ki, ‘bunun hilafı daha uygundur.’ Onun yanında kimsenin sırrını söylemesin, gözü önünde olsun. Hocası konuştuğu zaman onun yüzüne baksın. Her yere bakmasın ve saygılı bir şekilde otursun. Hocası üzüntüye kapıldığı zaman, sormayı ve okumayı başka zamanda yapsın. Ayağa kalktığı zaman sözünü kesmesin. Hoca ile birlikte ayağa kalksın. Yolda, eve ulaşıncaya kadar bir şey sormasın. Eğer onda hoşlanmadığı bir şey görürse, ‘O daha iyi bilir.’ diye düşünsün, kötü düşünceye kapılmasın. Onun belki bir yönü vardır ki öğrencinin ilmi ona ulaşamaz.” Ġazzâlî, *Yolculuk Azığı [Zâdü'l-âĥira]*, çev. Muzaffer Özcanoğlu, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2015, s. 195-196.

²¹⁵ Ġazzâlî, *İhyâ*, C. I, s. 181; *Mîzân*, s. 148-149.

²¹⁶ Ġazzâlî, *İhyâ*, C. I, s. 186; *Mîzân*, s. 150-151.

²¹⁷ Ġazzâlî, *İhyâ*, C. I, s. 187-188; *Mîzân*, s. 151.

olmasıdır. Hocanın izni olmadan talebe soru sorduğunda, henüz anlayamayacağı hususları sorma ihtimali olur.²¹⁸

Dördüncüsü talebenin ilim tahsilinin başlarında, hem dünyevî ilimlerde [*'ulûmu'd-dünyâ*] hem de uhrevî ilimlerde [*'ulûmu'l-âhira*] insanlar arasındaki ihtilafa kulak asmaktan sakınmasıdır. Çünkü bu ihtilaflar onun aklını şaşırır, zihnini karıştırır ve düşüncesini zayıflatır.²¹⁹ *Beşincisi* talebenin övülen ilimlerin [*el-'ulûmu'l-mahmûde*] hiçbir alanını [*fenn*] ve türünü [*nev'*] terketmemesi; en azından maksat ve gâyesini dikkate almasıdır. Çünkü ilimler birbiriyle ilişkilidir. Eğer ömrü vefa ederse, bir alanda derinleşmeli ve bu hususta en mühim ilimle uğraşmayı tercih etmelidir.²²⁰

Altıncısı, ömür tüm ilimleri tahsil etmeye yetmeyeceğinden, talebenin her ilmin en iyi yönünü öğrenmeye azmetmesi; geri kalan tüm gayretini ise en üstün ilim olan “ahiret ilmi”ne sarfetmesidir. Burada ahiret ilmiyle, muâmele ve mükâşefe ilmi kastedilir.²²¹ *Yedincisi* talebenin ilimler arasındaki sırayı [*tertîb*] gözetmesi ve bir ilim dalında derinleşmeden bir başkasına geçmemesidir.²²²

Sekizincisi talebenin ilimleri şereflendiren sebebi bilmesidir ki bununla iki şey kastedilir: “o ilmin faydasının değeri” ve “o ilmin delilinin isabet ve kuvvetliliği”. İlmin faydasının değeriyle ilgili olarak tıp ve din ilmi örnek verilebilir. Tıp ilminin faydası kişinin geçici hayatına dairedir. Din ilminin faydası ise kişinin ebedî hayatına dairedir. Dolayısıyla din ilmi, tıp ilminden üstündür. İlmin delilinin isabet ve kuvvetliliği ile ilgili olarak ise aritmetik ve astronomi ilmi örnek verilebilir. Aritmetiğin delilleri astronomi ilminden daha kuvvetli olduğu için, aritmetik astronomi ilminden üstündür. En şerefli ilim ise Allah'ı bildiren ve bu ilmi bilmeye yardımcı olan ilimlerdir. Bu sebeple talebe bu ilmi tercih etmelidir.²²³

Dokuzuncusu talebenin öğrenimdeki niyetinin, iç halini [*bâtın*] temizlemek, faziletleri edinmek ve en nihayetinde Allah'a yakınlık elde etmek olmasıdır. Talebe yöneticilik, servet edinmek ve makam sahibi olmak niyetinde olmamalıdır. Allah'a

²¹⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, C. I, s. 189; *Mizân*, s. 152-153.

²¹⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, C. I, s. 190. Gazzâlî *Mizân*'da bu sorumluluğu ifade ederken, dünyevî ve uhrevî ilimler ifadesini değil, nazarî ilimler ifadesini kullanır. Bkz. *Mizân*, s. 153.

²²⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, C. I, s. 192; *Mizân*, s. 154.

²²¹ Gazzâlî, *İhyâ*, C. I, s. 193. Gazzâlî *Mizân*'da bu vazifeyi ifade ederken, muâmele ve mükâşefe ilmini zikretmez. Bkz. *Mizân*, s. 155. Çünkü muâmele ilmi-mükâşefe ilmi tasnifi onun *İhyâ*'da ortaya koyduğu bir tasniftir.

²²² Gazzâlî, *İhyâ*, C. I, s. 194. Gazzâlî *Mizân*'da bu vazifeyi ifade ederken, kişinin yönelmesi gereken ilmin, onun kurtuluş ve saâdetine vesile olacak olan ilim olması gerektiğini, bu ilmin de bütün ilimlerin gâyesi olan *ma'rifetullah* olduğunu söyler. Bkz. *Mizân*, s. 156.

²²³ Gazzâlî, *İhyâ*, C. I, s. 195-196; *Mizân*, s. 158.

yakınlık elde etme niyetine en yakın ilim, ahiret ilmidir. Ancak Ğazzâlî burada *farz-ı kifâye*den olan diğer ilimleri küçümsemediğini de ekler.²²⁴ *Onuncusu* ise talebenin, ilimlerin kendisinin niyetine olan yakınlık ve uzaklığını bilmesidir. Talebenin niyeti, dünya ve ahireti için önemli olana olmalıdır. Hem dünya hem de ahiret için önemli olanı bir araya getirmek mümkün olmayacağından, geçici olan dünya için olana değil, ahiret için olana yönelmelidir.²²⁵

Ğazzâlî'nin ilim talebinde olan kişiye yüklediği sorumluluklar, birbirinden bağımsız ve eğiticinin nitelik ve sorumluluklarından ayrı değerlendirildiğinde; bu ifadelerin, talebeyi edilgen hale getiren, teslimiyetçi, dogmatik ve sorgulamaya yer vermeyen bir eğitim modelini yansıttığı söylenebilir. Ancak kanaatimizce bu sorumlulukların, Ğazzâlî'nin ifade ettiği ehil eğiticinin vasıfları çerçevesinde ve sıralanan sorumlulukların birbiriyle ilişkisi bağlamında değerlendirilmesi gerekir.

Meseleye yukarıda ifade edilen bakış açısıyla daha bütüncül yaklaşıldığında, ilim öğrenmenin disiplini ve iç tutarlılığı açısından bu sorumluluklarda herhangi bir dogmatik öğeye rastlanmaz. Çünkü burada kaydedilen “talebenin sorumlulukları”nda, mutlak bir teslimiyetçilik değil; belirli bir süre ve belli yetiler edinilinceye kadar ilmin disiplinine tâbi olma söz konusudur. Söz gelimi soru sormanın “sınırlandırılması” bağlamında şu ifade edilebilir: İlim tahsil eden kişi, o ilmin inceliklerine vâkıf olmadan yaptığı eleştiriler yahut bir başka talebe arkadaşından duyduğu itirazlar sebebiyle o ilmin özüne dair dikkatini kaybedebilir ve vaktini gereksiz tartışmalarda harcayabilir. Ayrıca burada söz konusu edilen eğitici, işinin ehli biri olmakla birlikte çok yönlü yetkinliğe sahiptir.²²⁶ Bunlara ilâveten Ğazzâlî'nin eserlerinin bütününden edinilecek bir perspektif de onun eğitime sorgulamadan uzak ve teslimiyetçi yaklaştığını iddia etmeye izin vermez.²²⁷ Zira böyle bir ilim anlayışını savunan kimsenin eserlerinde sürekli

²²⁴ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. I, s. 196-197. Ğazzâlî *Mîzân*'da dokuzuncu vazifeyi “ilimlerin çeşitlerini bilmek” olarak kaydeder. Ancak burada ilmin çeşitlerinden söz ederken “Allah'a yakınlık sağlamanın nefsin kemâli ile olduğu”nu söyler. Bunu da “ahlâk temizliği ve reziletlerden arınarak hakikatin kişide inkişaf etmesi” olarak açıklar. Bkz. *Mîzân*, s. 158, 163.

²²⁵ Ğazzâlî, *İhyâ*, C. I, s. 198. Ğazzâlî *Mîzân*'da bu vazifeyi, “talebenin öğrendiği her şeydeki niyetinin, yöneticilik, servet sahibi olmak, diğer âlimlere büyüklük değil; nefsin kemâle erdirmek ve nefsinde faziletleri edinmek olması gerektiği” şeklinde kaydeder. Bkz. *Mîzân*, s. 167-168.

²²⁶ Bkz. 5.1. EĞİTİCİNİN SAHİP OLMASI GEREKEN ÖZELLİKLER

²²⁷ Çağrııcı da Ğazzâlî'ye dair bütüncül bir okumanın bu değerlendirmeleri doğrulamayacağını belirtir. Ona göre Ğazzâlî'nin *el-Munkız*'daki “çocukluğundan beri mizacının aktarma bilgileri kabul etmeye yatkın olmadığı” ifadesi, Ğazzâlî'nin mütefekkir yönünü, burada talebenin sorumlulukları bağlamında kaydettikleri ise onun müşid yönünü yansıtmaktadır. Bkz. Mustafa Çağrııcı, *Ğazzâlî'ye Göre İslâm Ahlâkı*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013, s. 193. Ancak bize göre burada ifade edilenler Ğazzâlî'nin farklı yönlerinden ziyade, ilim öğrenmenin düzen ve disiplini ile ilgilidir.

olarak ilim öğrenmeyi değil, yalnızca bazı yetkin âlimleri taklit etmeyi tavsiye etmesi beklenirdi. Dolayısıyla kanaatimizce, literatürde, burada sıraladığımız unsurları göz önünde bulundurmadan yapılan ve bizim “haksız eleştiri” olduğunu düşündüğümüz iddiaları bu bağlamda yeniden değerlendirmek gerekir.²²⁸

Ğazzâlî *Eyyuhe'l-veled* risalesinde de talebelere yönelik bazı tavsiyelerde bulunur. Ancak burada kaydettiği tavsiyeler, *Mizân* ve *İhyâ*'da geçen sorumluluklardan büyük ölçüde farklıdır. Bu farklılık, bu risalede daha ziyade bir şeyh-mürîd ilişkisinden söz edildiği göz önünde bulundurularak anlaşılabilir. Ğazzâlî burada talebesine sekiz tavsiyede bulunur. Bunlardan dördünden kaçınmasını, diğer dördünü ise yapmasını öğütler. İfadelerinden anlaşıldığı kadarı ile burada söz konusu edilen talebe, öğrenimini tamamlamış ve ilmini başkalarına aktarmak için icazet almış biridir. Nitekim risalenin içinde bu talebesini “ruhî faziletlerini tamamlamış [*istikmâl*] eski talebelerimden biri”²²⁹ olarak anlatır.

Kaçınması gereken durumlardan *birincisi*, gücünün yetmeyeceği bir meselede biriyle tartışmamaktır. Çünkü bunun zararı faydasından çoktur. Ancak Ğazzâlî burada bir şerh koyar: Eğer kişinin tartışmadaki gâyesi hakikatin ortaya çıkması ise, müzakere [*bahs*] etmeye izin vardır. Fakat bunun iki şartı vardır: İlk şart, hakikatin kişinin kendi ağzından çıkması ile karşısındakinin ağzından çıkması arasında kişi için bir fark olmamalıdır. Bunun anlamı, tartışmaktaki amacın kişinin kendisinin galip gelmesi değil, hakikatin ortaya çıkması olduğudur. İkinci şart ise tartışmanın tenhada yapılmasını, insanlarla dolu bir ortamda yapılmasına tercih etmektir.²³⁰ Bu şart, tartışmayı diğer insanların izlemesini önleyerek, hem onların zihinlerinin karışmasını engeller, hem de hakikati ifade ederek tartışmayı kazanan tarafın kibirlenmesine mani olur.

Talebenin kaçınması gereken *ikinci* husus, kendisinin uygulamadığı bir amelle ilgili insanları uyarmaktan sakınmasıdır.²³¹ *Üçüncüsü*, idareciler ve sultanlarla aynı ortamda olmaktan ve onlarla görüşmekten kaçınmaktır. Çünkü bu kimselerin meclisinde bulunmanın zararı çoktur. *Dördüncüsü* ise helal yolla kazanıldığı bilinse bile,

²²⁸ Mübarek, Ğazzâlî'nin eğitici-eğitilen ilişkisine teslimiyetçi ve sorgulamadan uzak bir bakış açısıyla yaklaştığını iddia eder. Bkz. Mübarek, a.g.e., s. 259-264.

²²⁹ Ğazzâlî, *Eyyuhe'l-veled*, s. 69.

²³⁰ Ğazzâlî, *Eyyuhe'l-veled*, s. 121.

²³¹ Ğazzâlî, *Eyyuhe'l-veled*, s. 125-126.

idarecilerin verdiklerini ve onların hediyelerini kabul etmemektir. Çünkü bunlara tamah etmek dini bozar ve onların dalkavukluğunu yapmaya yol açar.²³²

Ġazzâlî'nin talebesine yapmasını öğütlediği dört tavsiye ise şöyledir: *Birincisi* Allah'a olan muamelesinin, kölesinin kendisine davrandığında razı olacağı şekilde olmasıdır. Mecâzî anlamda köle olanın efendiyi memnun etmeyen muamelesi, hakikî anlamda efendi olan Allah'ı da memnun etmez. *İkincisi* insanlara olan davranışların, kişinin kendisine davranıldığında razı olacağı şekilde olmasıdır. Çünkü kulun imanı, kendi için sevdiği şeyi diğer insanlar için de sevmedikçe kemâl bulmaz.²³³

Üçüncüsü okunan ve mütâla edilen ilmin, kalbi islah eden ve nefsi temizleyen ilim olması gerektiğidir. Ġazzâlî burada yalnız bir hafta ömrü kaldığını öğrenen insan örneğini verir. Bu kimse kalan vaktinde kendisine fayda vermeyeceğini bildiği fıkıh, hilâf, usûl, kelim gibi ilimlerle uğraşmaz. Kalb murâkabesi, nefsin sıfatlarını bilme, dünyayla ilişkiden yüz çevirme, nefsi kötü ahlâktan temizleme, Allah sevgisi ve ona ibadetle meşgul olur.²³⁴ *Dördüncüsü* bir seneye yetecek kadardan fazla dünyalık biriktirmemesidir.²³⁵

Ġazzâlî'nin gerek *Mizân* ve *İhyâ*'da, gerekse *Eyyuhe'l-veled*'te dile getirdiği sorumluluk ve tavsiyelerde ilim tahsil eden kimsenin ahlâkî sorumluluklarının ağır bastığı görülür. Bunun çalışmanın odağı bağlamındaki önemi ise, bahse konu olan ilim hangisi olursa olsun, ilim tahsilinin nihâî gâyesinin nefsi kemâle erdirmek olduğudur.

²³² Ġazzâlî, *Eyyuhe'l-veled*, s. 130.

²³³ Ġazzâlî, *Eyyuhe'l-veled*, s. 131-132.

²³⁴ Ġazzâlî, *Eyyuhe'l-veled*, s. 132-133.

²³⁵ Ġazzâlî, *Eyyuhe'l-veled*, s. 135.

SONUÇ

Kemâl isteğiyle dünyaya gelen insan, hayatı boyunca kendisiyle tamamlanacağını zannettiği varlık, mevkî, insanlara hükmetme gibi geçici üstünlük durumlarına sahip olmak ister. Ğazzâlî'ye göre bunlardan hiçbiri insana kalıcı bir mutluluk getirmeyeceği gibi, varoluşunun amacına erişme sukûneti ve her şeyden bağımsız olacağı azâdelik hâli de sağlamayacaktır. Çünkü insanın kemâli, varlığının hakikati olan yaratıcısının bilgisini idrâk ederek kalıcı mutluluğunu elde etmesiyledir. O, bu kemâle âşina olarak dünyaya gelmiştir.

İnsan, oluş ve bozuluşa tâbi beden ile cevher olan nefsten müteşekkildir. İnsanın hakikatini ifade eden nefis ile onun cismanî yönünü ifade eden beden arasında bir yönetme [*tedbîr*] ilişkisi vardır. Fakat bu ilişki, bâtın ilmini ifade eden mükâşefe dahilinde olduğu için Ğazzâlî bu ilişkinin mahiyeti üzerine konuşmayı reddeder. Bu ilişkinin niteliksel yönü, nefsin beden üzerindeki hakimiyetini sürekli kılmasına dayanır. Beden, nefis için bir alet mesabesinde olduğu müddetçe nefsin kemâli için gerekli ve faydalı bir araçtır. Dolayısıyla Ğazzâlî'nin benimsediği nefis nazariyesinde beden durumunu, ruha ait bir nitelik olan kemâl üzerinde dolaylı etkiye sahiptir.

Ğazzâlî'nin eserin konusu ve muhatabına göre (*nâtık*) nefis, kalb, akıl kavramlarıyla da ifade ettiği ruh, insanın hakikati ve marifetin mahalli olmakla birlikte, insanın tüm varlıklardan üstünlük kazandığı ve kendisiyle Allah'ın hitabına muhatap olduğu özelliğidir. İnsan bu özelliği sayesinde yaratıcısının bilgisine [*ma'rifetullâh*] erişerek kemâl bulur. Varlığının hakikatini idrâk ederek yaratıcısının bilgisine erişmek, nâtık nefse özgü bir kemâldir. İnsanın kemâlinin nâtık nefse özgü olduğu fikri, Ğazzâlî'nin Meşşâî felsefe ile paylaştığı bir düşüncedir. Ancak Ğazzâlî, tür olarak insanın kemâlinin tek olmakla birlikte bu kemâlin her insanda farklı derecelerde tezâhür ettiği düşüncesiyle Meşşâî felsefeden farklılaşır ve meseleye yeni bir boyut kazandırır:

İnsanın kemâli *ma'rifetullâha* erişmekledir; ancak her insanın bu anlamdaki kemâli farklı dereceldedir. Kemâlin her insandaki tezâhürü biriciktir. Bununla birlikte bu hususta herhangi bir fitrî imkânsızlık söz konusu değildir. Her insan yaratılışı gereği

kemâlini elde etmeye istidatlıdır. Ancak ona ne ölçüde erişebileceğini belirleyen, nefsinin tezkiye etmekle güçlendirebileceği anlayış seviyesi ve nasibidir. Dolayısıyla bu bakış açısına dayanan bir anlayışta eğitim, nefsin yetkinleşmesine, nefsi varlığının hakikatini idrâk etmekten uzaklaştırarak durumlardan temizlemeye ve bu sayede onun yaratıcısına yakınlık kurmasına hizmet etmelidir.

Ruh-beden ilişkisinin yanında insanın aslî tabiatları da onun kemâlini etkiler. İnsanın ruhî yönünün tabiatını ifade eden fitrat, Gazzâlî düşüncesinde üç ayrı bağlamda kullanılır. Bunlardan ilki fitratın asıl anlamı olup, insanın kemâli ile doğrudan ilişkilidir. Fitrat, marifetin mahalli olan kalbin bir özelliğidir ve yalnızca insana hastır. Bu özellik, insanın imân etme potansiyeli ile yaratılmış olmasını ifade eder ve her insanda bulunan ortak bir özelliktir. Dolayısıyla her insan, Allah'a imân potansiyelinde ve iyi ile kötüye eşit derece meyyâl olarak yaratılmıştır.

İman, fitrat olarak nefsin yaratılışında yerleşiktir. Bazı insanlar bu fitrat halini hatırlayarak kendisinde potansiyel halde bulunan imân istidadını bilfiil yerine getirip imân eder; bazıları ise Allah'a verdikleri *belâ* ahdini unutup fitratlarının üzerini örter. Eğitimin fitrat bağlamındaki işlevi, kişinin söz konusu imân potansiyelini açığa çıkarıp korumak yahut kişiye ahdini hatırlatarak onu imân etmeye yönlendirmektir. Buradaki eğitim sonuç değil, süreç odaklıdır. Çünkü sonuç, en nihayetinde hidayetle ilgili bir meseledir. Eğitim bu anlamıyla fitratın korunmasını yahut açığa çıkarılmasını sağladığında, kişinin hayatının her alanında dayanacağı metafizik ilkeler belirlenmiş olur. İmân kişiye, her meselede başvurabileceği bir esas ve değerlendirme ölçütü sunar. Dolayısıyla fitrat, insanın kemâlinin imkânıdır. Bunun anlamı, *ma'rifetullâh*ın insanın tabiatında bilkuvve bulunmasıdır. İnsan bu imkân sayesinde amelî ve nazarî yetkinliği elde ederek *ma'rifetullâha* erişebilir ve böylece kemâl bulabilir.

Fitratın ikinci anlamı, nefsin amelî kuvvetlerinin hem faziletleri elde etme hem de reziletleri kazanma yönünde potansiyele sahip olmasıdır. Bu anlam, insanın iyi yahut kötü tabiatla dünyaya gelmediğine delil oluşturduğu gibi, ahlâkın sonradan kazanılan yönünü de açıklar. Nefsin kuvvetlerinin *te'dib/tehzîb/tezkiye* edilerek güzel ahlâkın kazanılması, fitratın bu anlamıyla ilişkilidir. Çünkü fazilet ve reziletler, yaratılışın aslında olmayıp, kişinin sonradan kazandığı sıfatlardır. İnsanın niteliksel olarak meleklerin üstünde yahut hayvanlardan aşağı konumlanabilmesi de bununla ilişkilidir. Kemâlin kişinin tabiat haline geri dönmesini mi ifade ettiği, yoksa bu dünyadaki yapıp

etmeleri sonucunda kazandığı bir yetkinlik hali mi olduğu meselesi de fitratın bu anlamı ile berraklık kazanır.

İnsan aklî hakikatlerden ziyade şehvetlere meyyâldir. Bu durum, fitratın “kişinin iyi ve kötüye eşit derece meyyâl tabiatla dünyaya gelmiş olması” anlamına gelmesi bağlamında çelişki oluşturur. Çelişkili görünen bu durum, Ğazzâlî'nin nefsin amelî kuvvetlerinin yetkinlik kazanma sırası açıklamasıyla giderilebilir. Nefsin şehvet ve öfke kuvveti, insanın çocukluk yaşlarından itibaren yetkinlik kazanırken, düşünme kuvvetinin –bir diğer ifadeyle aklın- yetkinlik kazanmaya başlaması ergenlik çağı ile başlar ve kişinin kırklı yaşlarına kadar devam eder. Dolayısıyla insanın şehvetlere meyyâl olması, tabîî bir yatkınlık ile değil, nefsin amelî kuvvetlerinin insanın gelişimine paralel olarak farklı dönemlerde yetkinlik kazanması ile ilişkilidir. İnsanın kemâlinin onun tabiat haline dönmesini mi ifade ettiği, yoksa yapıp etmeleri neticesinde ulaştığı bir hal mi olduğu sorusu da bu minvalde yanıt bulur: Ğazzâlî düşüncesinde insanın kemâlini “fitrat haline geri dönme” olarak değerlendirmek doğru değildir. Zira ona göre insan, tabiatı itibarıyla bilkuvve kemâl sahibi -kemâle erişme potansiyelinde- olsa da, bilfiil kemâl sahibi değildir.

Ğazzâlî'nin fitrat meselesi bağlamındaki derin ve özgün tahlilleri, insanın bedenî yönünün tabiatını ifade eden mizaç bahsinde karşımıza çıkmaz. O, büyük ölçüde döneminin mizaç anlayışlarını mecederek benimsemiştir. Bedenin dört unsur ve dört nitelikten oluşan maddî yapısını ifade eden mizaç, fitrattan farklı olarak kişiye özgüdür. Tüm mizaçlar içinde ölçülü [*mu tedil*] olana en yakın mizaç, insan mizacıdır. Mizacın ölçülülüğe yakın olmasının anlamı, nefsin üç amelî kuvvetinin *ifrât* ve *tefrîf* olarak ifade edilen iki uç durumunun ortasına olan yakınlıktır. İnsanın mizacı, bu ölçülülüğe en yakın olma durumu sayesinde insanî nefsi kabul etmeye layık olur.

Mizaç, nefisle doğrudan ilişkili olmamakla birlikte beden bir sıfatı olması yönüyle ona etki edebilir. Dolayısıyla mizaç, insanın kemâli üzerinde dolaylı etkiye sahiptir. Bedenin beslenmesi yahut eylemleri mizaca etki ederek ruha tesir eder. Haramla beslenen çocuğa kötü ahlâk sirâyet eder ve reziletlere meyyâl olur. Kötü davranışlar, eyleye eyleye kişide alışkanlık haline gelir. Bu şekilde mizaca sirâyet eden özelliklerin değişmesi oldukça zordur. Dolayısıyla fitrattan farklı olarak mizaç değişebilir. Ancak bu değişim yalnızca bozulma şeklinde gerçekleşir ve bozulan

mizaç düzelmez. Bu durum, tevbenin her durumda mümkün olması bağlamında çelişki oluşturur. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Ğazzâlî bu çelişkiyi açıklamaz.

Beslenmenin mizaca etki edebilmesi, mizacın eğitim bağlamındaki imkânıdır. Söz gelimi mide şehvetini *te'dîb* etmenin yolu, açlık riyâzetidir. Açlık riyâzeti, tadrîcen uygulandığında kişinin şehvetini dizginlemesini yardımcı olur ve onu itidal durumuna yönlendirerek amelî yetkinlik kazanmasını sağlayabilir. Bunun yanında mizaç, “kişinin belli yatkınlıklarla dünyaya gelmiş olması” anlamına geldiği için eğitimin yönlendirme [*tevcîh*] boyutu insanın mizacıyla ilişkilidir.

İnsanlar, zekâ ve anlayış gibi kalıtsal özellikleriyle birbirinden farklılaştıkları gibi, kendilerine özgü olan mizaçları sebebiyle farklı yatkınlık ve yeterliliklere sahip olurlar. İnsana muâmelede göz önünde bulundurulması gereken bu farklılıklardır. Bu sebeple Ğazzâlî kişilere, fitratlarına göre değil, mizaçlarına göre davranılması gereğinden bahseder. Çünkü fitrat her insan için ortaktır. Halbuki mizaç kişiye özgüdür. Bu bağlamda eğitimin işlevi, kişinin mizacındaki yönelim ve yatkınlıklarının farkına varmasına yardımcı olarak bu yönlerini geliştirmesi için kişiyi yönlendirmektir.

Ğazzâlî insanın tabiatını yokedilemez fakat yönlendirilebilir olarak görür. İnsanın sorumlu olduğu da, bu itidale yönelme meselesidir. Bu, insanı tanıma ile başlar. İnsanın hangi ahlâkî özelliklerden kurtulması gerektiği yahut hangi faziletleri elde etmeye yatkın olduğu, onu tanımakla anlaşılır. Dolayısıyla insanın kemâl yolculuğunun ilk basamağı, “tanıma”dır. İnsan kemâli ilim ve amel yoluyla elde eder. İlmi sağlamlaştırmanın ve sürekli kılmanın yolu amel olduğu için ilim amelden üstündür; ancak amel, ilimden önceliklidir. Çünkü amel, kişinin ahlâkının değişebilmesinin yoludur.

Ahlâkî güzelleştirmenin en temel yöntemi, zıddıyla tedavidir. Bu yöntemde kişi, alışkanlık haline getirinceye kadar olumsuz davranışlarının tersine hareket etme konusunda kendisini zorlar. Sahih bir niyetle yapılan ibadet de kişinin kalbine sirâyet ederek ahlâkını güzelleştirir. Ahlâkın güzelleştirilmesinin en ibtidâî yolu ise taklittir. Taklit burada kişinin farkında olmadan birlikte olduğu kimselere ahlâken benzemesini ifade eder. Güzel ahlâkta istenen, kişinin faziletleri hem ilmî hem de amelî yönüyle bilip eylemesi olduğu için, taklit ancak çocuklar ve halk kesimi için ahlâkî güzelleştirmede geçerli bir yol olarak düşünülebilir.

Ahlâkın güzelleşmesi amelî yetkinliğin kazanılmasını ifade eder. Yukarıda pratik süreci ifade edilen ahlâkın güzelleştirilmesi, nefsin gereğince yönetilmesi anlamına gelir. Metafizik bir temizlenmeye işaret eden ve *te'dîb*, *tehzîb*, *tezkiye* kavramları ile ifade edilen bu ameliye, nefsin şehvet ve öfke kuvvetinin kişinin hevâları doğrultusunda kullanılmasından uzaklaştırılması ve itidale yönlendirilmesidir. Bu kuvvetlerin mutedil hale gelmesi ise, her iki kuvvetin de nefsin düşünme kuvvetinin yönetimine [*tedbîr*] boyun eğmesi ve onun kılavuzluğunda iş görmesidir. Öfke ve şehvet *te'dîb/tehzîb/tezkiye* edilip, düşünme kuvveti tarafından yönetildiğinde güzel ahlâk meydana gelir ki güzel ahlâka sahip olmanın anlamı, amelî yetkinliği kazanmaktır. İnsan amelî yetkinliğini kazandığında onun kemâlini ifade eden nazarî yetkinliğini kazanabilir. Dolayısıyla insanın tabiatının yönlendirilebilir olması ve ahlâkının değişebilmesi, onun kemâli elde etmesinin imkânıdır.

İnsanın kemâli elde etmesinin bir diğer yolu, ilimdir. Burada ilim ile kastedilen ahiret yolu ilmidir [*ilmu tarîkı'l-âhîra*] ki bu ilim, mükâşefe ve muâmele olmak üzere ikiye ayrılır. Mükâşefe ilmi bâtın ilmi olarak nitelenirken, muâmele ilmi kalbin hallerinin ilmidir. Dolayısıyla amelden üstün olan ilim, ahiret yolu ilmidir. Yoksa amelî ilmin ilmi ile ameli arasında bir üstünlük ilişkisi yoktur; bu ikisi birbirine denktir. Çünkü amelî ilmin ilmi ile amelden daha üstün bir gâyeye ulaşılmaz. Kişinin ilim ve amelden hangisiyle kemâli elde edebileceği ise onun kendine özgü durumuna göre değişir. Ğazzâlî genç, ilme yetenekli ve ehil âlim bulabilmiş kimselere ilmi, bunun dışındaki gruba genellikle ameli tavsiye eder.

Ğazzâlî düşüncesinde insanın kemâlinin amelî yetkinlik yönü muâmele ilmi çerçevesinde, nazarî yetkinlik yönü ise mükâşefe ilmi dahilinde tartışılabilir. Ahlâkı güzelleştirmek, kişinin amelî yetkinliğini kazanmasını; dolayısıyla muâmele ilmmini edinmesini sağlar. Muâmele ilmmini edinen kimsede Allah'ın zât, sıfat ve fiillerinin tecellileri görülmeye başlar. Bu noktada kişinin kemâl yolculuğu mükâşefe ilmi dâhiline girer. Bu ilmin mahiyeti gereği ifade edilebilmesi mümkün olmadığından, bu hususta yalnız imâ ve işaretlerle yetinilir. Çünkü mükâşefe ilmmini edinmekle kazanılacak nazarî yetkinlik, *ma'rifetullâha* erişmeyi ifade eder ki bu da ancak o noktaya erişen kimsenin mahiyetini idrâk edebileceği ve “tadabileceği” bir haldir.

İnsanın amelî yetkinliği elde ederek kemâline yaklaşması, kişinin kendi gayretiyle mümkün olabileceği gibi, bir rehberin kendisine eşlik ettiği eğitim süreci ile

de gerçekleşebilir. Ğazzâlî kişinin bir eğiticinin yönlendirmesiyle ahlâkını güzelleştirerek amelî yetkinliğini kazanması üzerinde daha çok durur. Çünkü ona göre insan, insanla “insan” olmaktadır. Vehbî olan istisnâî durumlar ve eğitimde belli süreler dâhilinde içe bakışı ifade eden süreçler haricinde eğitim, bir eğiticinin yönlendirmesiyle yapılır.

Eğitim, farklı kavramlarla ifade edilen çok yönlü bir hadisedir. Ehil bir eğiticinin nezaretinde yapılan *ta’lîm*, nazarî ilimlerin öğretimini ifade eder. İnsan dünyaya bilgisiz, fakat bilgi alma potansiyeli ile gelir. *Ta’lîm*, bu bilgiyi açığa çıkarma ameliyesini; *te’allum* ise bu bilginin açığa çıkmasını ifade eder. Dolayısıyla eğitim, bir yönüyle hakikati hatırlatma yahut bunu kolaylaştırmadır.

Te’dîb, *tehzîb*, *tezkiye-tasfiye*, *ıslâh* ifadeleri farklı bağlamli eğitim süreçlerini ifade etmekle birlikte, ortak anlam olarak, nefsin amelî kuvvetlerinin akıl ve şeriatın ölçü alındığı itidal durumuna yönlendirilmesini ifade eder. Bu sayede nazarî yetkinliğin elde edilebilmesinin önşartı olan amelî yetkinlik elde edilir. Bu eğitimin nihâî amacı, insanın varlığının hakikatini kavraması ve bu sayede nihâî mutluluğu olan kemâlini elde etmesidir.

Kişinin kusur ve hatalarını gözetlemesi ve kendini hesaba çekmesi anlamında olan *murâkabe* ve *muhâsebe*, nefsin yetkinleştirilmesi sürecinde belli süreyle kendisine başvurulmuş bir içe bakış hali olan *‘uzlet* ve kişinin farkında olmadan eğitilmesi anlamındaki *taklîd* de eğitim sürecinin farklı boyutlarına işaret eder. Bu ifadelerin tümü, Ğazzâlî’nin eğitim düşüncesine farklı boyutlar katarak bu düşüncüyü zenginleştiren ifadelerdir. Bu bağlamda şuna da değinilmelidir ki literatürde, İslâm düşüncesinde eğitimi ifade eden kavramın *te’dîb* olduğuna dair haklı bir kanaât mevcuttur. Ancak Ğazzâlî’nin eğitim düşüncesi bağlamında *te’dîb* kavramını ön plana çıkarmak, onun bütüncül bakış açısından uzaklaşmaya neden olabilir. Zira onun söz konusu ettiği eğitim çok boyutlu ve birçok açıdan onun metafizik düşüncesiyle doğrudan ilişkili bir yapıdadır. Dolayısıyla onun eğitim düşüncesini tek bir kavrama indirgemek mümkün değildir.

Ğazzâlî’nin eğitim düşüncesinde başlıca üç ilke ön plana çıkar: *kişiyeye görelik*, *tedricilik*, *itidal*. *Kişiyeye görelik*, eğitimde kişinin kendine özgü zekâ, idrâk seviyesi gibi nitelik ve durumlarını göz önünde bulundurmaya, bunun yanında eğitimin içeriğini de kişinin ihtiyaçlarına göre belirlemeyi ifade eder. *Tedricilik*, eğitime konu olan meselenin

kolaydan zora doğru ve aşama aşama eğitim sürecine dâhil edilmesini ifade etmekle birlikte; eğitimin, öncelikle kişinin kendisinden başlamasını, sonrasında yakınındakilere yönelerek, kademeli olarak genişletilmesi gerektiğini vurgular. *İtidal*, her mesele ve durumda iki aşırı uçtan kaçınmayı ifade eder. Eğitim, kişiyi akıl ve şeriat ölçülerine göre itidali temsil eden noktaya yönlendirmelidir. Kişinin tabiatında olan yok edilemez; fakat yönlendirebilir. İlim talebinde olan kimse, sahih bir niyetle, kabiliyet ve yeterlilikleri çerçevesinde kendisine hem dünya hem de ahirette fayda sağlayacak bir ilme yönelmeli ve hangi ilimle meşgul olursa olsun, o ilmi kendisi için mutlak hakikati idrâk etmenin bir yolu haline getirmelidir.

Neticede eğitim, ehil insan yetiştirmeye odaklanmalıdır. Kişinin hangi alanda ehil olacağını belirleyen onun potansiyel ve yatkınlıklarıdır. Bu bağlamda eğitim sürecinde kişiyi tanıyarak onu doğru şekilde yönlendirmek kadar, onun kendi kendisini iyi şekilde tanınmasının ortam ve motivasyonunu oluşturmak da önemlidir. Bu minvalde eğitimin en önemli unsurunun eğitici olduğu söylenebilir. Ehil bir eğitici, kabiliyet, yeterlilik ve kapasite açısından muhatabını kısa sürede tanıyabilir; bunun yanında onun kendisine özgü durumlarını göz önünde bulundurarak onu yönlendirebilir. Eğitim sürecinde muhatabı tanıma yahut onun kendisini tanınması meselesi doğru şekilde çözümlenmediğinde, başarılı ama mutsuz, akademik becerisi yüksek fakat ahlâkî açıdan zayıf yahut topluma fayda sağlayan ancak kendisi intiharın eşiğinde olan kimselerle karşılaşmak oldukça olasıdır.

Günümüzde Gazzâlî'nin eğitim düşüncesine yaslanan bir eğitim kurguladığımızda kurumsal eğitim bağlamında karşımıza çıkan bazı zorluklar olacaktır. Zira onun eğitimle ilgili ilkelerini uygulayabilmek için birebir eğitim süreçlerinden söz etmek gerekir. Kalabalık sınıf ortamında eğiticinin talebeyi incelikli şekilde tanınması güçtür. Bunun yanında değerlendirme bağlamında genel geçer imtihanların bu eğitim düşüncesi açısından bir değeri yoktur. Değerlendirmede esas olan talebenin kendi içindeki gelişimidir. Daha somut ifadesiyle bu düşünceye göre başarılı kimse, ortalamanın üstündeyken tam not alan talebe değil; eğitime düşük yeterlilikle başlayıp süreç sonunda ortalamanın üzerine çıkan talebedir. Bu yaklaşımda kaybedilmiş insan yoktur. İnsan hangi hal üzere bulunuyorsa, o hal üzerinden değerlendirilmeli ve yönlendirilmelidir.

Sonuç olarak Gazzâlî perspektifinden eğitim, birbirini izleyen *idrâk*, *keşf*,

tevcîh sürecinden müteşekkil olarak değerlendirilebilir. Aslî tabiatlar olan *fıtrat* ve *mizâc* insana belli potansiyel ve yatkınlıklar sağlar. Eğitim ise kişinin yeterlilik, kabiliyet ve kendisine özgü durumları açısından kendisinin farkında olması ve tanınmasını (*idrâk*), sahip olduğu potansiyellerin açığa çıkarılmasını (*keşf*) ve söz konusu potansiyellerin aşırılıklardan uzak olan itidale yönlendirilmesini (*tevcîh*) ifade eder.

Son olarak çalışmanın zayıf yönleri ve sonraki çalışmalar için soru oluşturmak bağlamında bir kaç hususa değinmek yerinde olabilir. Çalışmada Ğazzâlî'nin kemâl düşüncesinin kendisinden sonraki dönemde bu minvaldeki çalışmalara ne ölçüde ve hangi yönde kaynaklık ettiğine değinilmemiştir. Kanaatimizce İbn Arabî düşüncesini Ğazzâlî'nin kemâl fikri bağlamında okumak meseleye yeni pencereler açabilir. Bunun yanında çalışmada yer yer işaret edilen onun düşüncesini etkileyen felsefî ve tasavvufî kaynaklar, daha derin ve nitelikli bir analizi hak etmektedir. Ğazzâlî'nin kemâl düşüncesine İbn Sînâ yahut Hâris el-Muhâsibî özelinde odaklanmak, bu bağlamda daha sağlam tespitlerin ortaya çıkmasını sağlayabilir.

BİBLİYOGRAFYA

- ABU-SWAY Mustafa Mahmoud, “al-Ghazâlî’s ‘Spritual Crisis’ Reconsidered”, *al-Shajarah: Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC)*, Vol.1, No.1&2 (1996), ss. 77-94.
- AFÎFÎ Ebu’l-Alâ, “Risalenin Eleştirel Tahlili”, *Mişkâtü’l-envâr*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2016, ss. 11-30.
- AKSU İbrahim, “İbn Sînâ Felsefesinde Mizaç-Ahlâk İlişkisi”, *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, M. Zahit Tiryaki, Kübra Bilgin Tiryaki (ed.), Ankara: İLEM Kitaplığı & Nobel Yayın, 2016, ss. 125-154.
- al-ATTAS Syed Muhammad Naquib, *The Concept of Education in Islâm*, Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1991.
- ALPER Ömer Mahir, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy-Felsefe-Din İlişkisi*, 2.b., İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2008.
- APAYDIN Yunus, “Mustasfâ Hakkında”, *Mustasfâ*, çev. Yunus Apaydın, İstanbul: Klasik Yayınları, 2006, ss. XVII-XVIII.
- ARICI Mustakim, “Entelektüel İlgilerin Kesişim Noktasında Felsefe ve Felsefe Eğitimi”, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. Cüneyt Kaya, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, ss. 725-776.
- ARKAN Atilla, “Psikoloji: Nefis ve Akıl”, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. Cüneyt Kaya, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, ss. 569-602.
- ASARÎ Hasan, *The Educational Thought of al-Ghazali: Theory and Practice*, (Yüksek Lisans Tezi), Montreal, Kanada: McGill University Institute of Islamic Studies, 1993.
- ATEŞ Ahmed, “Gazâlî’nin ‘Bâtınîlerin Belini Kıran Deliller’i ‘Kitâb Kavâsım al-Bâtınîye’”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.3, S.1-2 (1954), ss. 23-55.
- AYDINLI Yaşar, *Gazâlî: Muhafazakar ve Modern*, Bursa: Arasta Yayınları, 2002.
- AYHAN Halis, *Eğitime Giriş ve İslâmiyetin Eğitime Getirdiği Değerler*, 2.b., İstanbul: Damla Yayınevi, 1986.
- BEDEVÎ Abdurrahman, *Mü’ellefâtü’l-Ğazzâlî*, 2.b., Kuveyt: Vekâletü’l-matbûât, 1977.
- BİRCAN Hasan Hüseyin, “Ahlâk: Mutluluk ve Erdem”, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. Cüneyt Kaya, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, ss. 655-684.
- BİRCAN Hasan Hüseyin, *İslam Ahlak Felsefesine Giriş: İlk Dönem İslam Felsefesinde Temel Ahlak Problemleri*, Konya: Çizgi Kitabevi, 2016.
- BİRCAN Hasan Hüseyin, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.

- BOLAY Süleyman Hayri, *Aristo ve Gazzâlî Metafizikleri*, 6.b., Ankara: Nobel Yayıncılık, 2013.
- BOUYGES Maurice, *Essai de Chronologie des Oeuvres de al-Ghazali*, ed. Michel Allard, Beyrut: Imprimerie Catholique, 1959.
- BROCKELMANN Carl, *History of the Islamic Peoples*, çev. Joel Carmichael, Moshe Perlmann, New York: Capricorn Books, 1960.
- CAMPANINI Massimo, “Gazali”, *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, çev. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu, 2.b., İstanbul: Açılım Kitap, 2011, C.I., ss. 307-324.
- CEVİZCİ Ahmet, “İslamda eğitim”, *Eğitim Sözlüğü*, İstanbul: Say Yayınları, 2010, ss. 283-287.
- ÇAĞRICI Mustafa, “Def’ul-ahzân’ın Tesirleri”, *Üzüntüden Kurtulma Yolları [Def’ul-ahzân]*, inc. & thk. & çev. Mustafa Çağrıcı, 2.b., Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.
- ÇAĞRICI Mustafa, “Ġazzâlî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1996, C.13, ss. 489-505.
- ÇAĞRICI Mustafa, *Gazzâlî’ye Göre İslâm Ahlâkı*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- ÇAĞRICI Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, 4.b., İstanbul: DEM Yayınları, 2012.
- ÇAMDİBİ H. Mahmut, *Şahsiyet Terbiyesi ve Din Eğitimi*, 3.b., İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2008.
- ÇELİKEL Bülent, *Gazzâlî ve Eğitim*, İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2008.
- ÇUBUKÇU İbrahim Ağâh, *Gazzâlî ve Batınîlik*, Ankara: Resimli Posta Matbaası, 1964.
- DEMİRLİ Ekrem, “Gazzâlî ve Tasavvuf”, *Gazzâlî Konuşmaları*, yay. haz. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2012, ss. 253-291.
- EBÛ LEYLAH Muhammed, Nûrşîf Abdurrahîm Rif’at, “İmam Gazzâlî’nin Hayatı ve İlmi”, *el-Munkızu mine’d-đalâl*, thk. Nûrşîf Abdurrahîm Rif’at, Washington, D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy, 2001, ss. 5-43.
- el-ACEMÎ Ebu’l-Yezîd Ebu Zeyd, “Râgıb İsfahânî ve ‘Zerî’a’ Kitabının Önemi”, *Erdemli Yol [ez-Zerî’a ilâ mekârimi’s-şerî’a]*, thk. & inc. Ebu’l-Yezîd el-Acemî, çev. Muharrem Tan, 2.b., İstanbul: İz Yayıncılık, 2010, ss. 19-59.
- el-ÂMİDÎ Seyfüddin Ali b. Muhammed, *Mantık, Felsefe ve Kelâm Terimleri Sözlüğü [el-Mübîn fî şerhi me’ânî elfâzi’l-hukemâi ve’l-mütekellimîn]*, “mizâc”, çev. Bilal Taşkın, Osman Nuri Demir, İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- el-ATTAS Seyyid Muhammed Nakib, *İslâm Metafiziğine Prolegomena*, çev. İlker Kömbe, İstanbul: Küre Yayınları, 2016.
- el-ATTAS Seyyid Muhammed Nakib, *İslami Eğitim*, çev. Ali Çaksu, İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991.

- el-BELHÎ Ebû Zeyd, *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfûs [Beden ve Ruh Sağlığı]*, çev. Nail Okuyucu, Zahit Tiryaki, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2012.
- el-CÂBİRÎ Muhammed Âbid, *Arap Ahlakî Akli [el-'Aklı'l-ahlâkiyyu'l-'arabî]*, çev. Muhammet Çelik, İstanbul: Mana Yayınları, 2015.
- el-CÛRCÂNÎ es-Seyyid eş-Şerif, *Mu'cemu't-ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî, Kahire: Dâru'l-fağîle, t.y.
- el-FARÎSÎ Abdülgafir, *Kitâbu's-siyâk li-târîhi Nisabur*, haz. Muhammed Kazım el-Mahmûdî, Kum: Cemâ'atü'l-müderrişîn, 1403/1982, ss. 83-85.
- el-ISFAHÂNÎ Râgıb, *Erdemli Yol [ez-Zerî'a ilâ mekârimi's-şerî'a]*, thk. & inc. Ebu'l-Yezîd el-Acemî, çev. Muharrem Tan, 2.b., İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- el-ISFAHÂNÎ Râgıb, *Müfredât [Kur'ân Kavramları Sözlüğü]*, çev. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu, 3.b., İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.
- el-MEKKÎ Ebû Tâlib, *Ķûtu'l-Ķulûb [Kalplerin Azığı]*, çev. Dilaver Selvi, Ali Kaya, 7.b., İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014, C.IV.
- el-MEKKÎ Ebû Tâlib, *Ķûtu'l-Ķulûb [Kalplerin Azığı]*, çev. Yakup Çiçek, Dilaver Selvi, 5.b., İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014, C.I.
- el-MUHÂSİBÎ, *er-Riâye*, çev. Şahin Filiz, Hülya Küçük, İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- er-RÂZÎ Ebû Bekir, *Ruh Sağlığı [et-Tıbbu'r-rûhânî]*, çev. & inc. Hüseyin Karaman, 3.b., İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- er-RÂZÎ Fahreddin, "Onuncu Tartışma: Ğazzâlî ve Bâtınîlik Eleştirisi", *Münâzarât: Dinî ve Felsefî Tartışmalar*, çev. Ömer Ali Yıldırım, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016, ss. 79-82.
- es-SUBKÎ Tacuddîn, *TabâĶātu's-şafiiyyeti'l-kübra*, "Ğazzâlî", thk. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, Mahmûd Muhammed Tanâhî, Kahire: Matbaatü İsa el-Babi el-Halebî, 1964, C.VI, ss. 191-389.
- ez-ZEBİDÎ Murtaza, *İthâfu's-sâdeti'l-muttakîn bi-şerhi İhyâi 'ulûmi'd-dîn*, y.y.: Dâru'l-fikr, t.y., C.I.
- FAHRÎ Macid, *İslam Ahlâk Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- FÂRÂBÎ, "Aklın Anlamları [Risâle fî me'ânî'l-'akl]", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, haz. & çev. Mahmut Kaya, 4.b., İstanbul: Klasik Yayınları, 2007, ss. 127-137.
- GALEN, "Fî enne Ķuva'n-nefs tevâbi' li-mizâci'l-beden", *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri Seçme Metinler*, çev. & haz. Hümevra Özturan, Ankara: İLEM Kitaplığı & Nobel Yayın, 2015.
- GALEN, "Ķitâbü'l-ahlâk", *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri Seçme Metinler*, çev. & haz. Hümevra Özturan, Ankara: İLEM Kitaplığı & Nobel Yayın, 2015.
- ĞAZZÂLÎ [Ebû Hâmid el-Ğazzâlî], *Bidâyetü'l-hidâye*, thk. Muhammed Haccâr, 7.b., Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1410/1990.

- ĞAZZÂLÎ [Ebû Hâmid el-Ğazzâlî], *Cevâhiru'l-Kur'an ve düreruhu*, thk. İhyâi't-türasi'l-arabî Encümeni, 6.b., Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedîdi, 1411/1990.
- ĞAZZÂLÎ, “*el-Edebu fi'd-dîn*”, *Mecmû'âtu resâ'ili'l-İmâmi'l-Ğazzâlî*, haz. İbrahim Emin Muhammed, Kahire: Mektebetu'l-tevfikî, t.y., ss. 430-447.
- ĞAZZÂLÎ [Ebû Hâmid el-Ğazzâlî], *el-Kıstâsü'l-müstakîm [Dosdoğru Ölçü]*, çev. & yay. haz. İbrahim Çapak, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- ĞAZZÂLÎ [Ebû Hâmid el-Ğazzâlî], *el-Makşâdu'l-esnâ fi şerhi'l-esmâi'l-ğusnâ*, haz. Ahmed Kabânî, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, t.y.
- ĞAZZÂLÎ [Ebû Hâmid el-Ğazzâlî], *el-Me'ârifu'l-aqliyye*, thk & inc. 'Ali İdrîs, Şafâkes-Tunus: el-Te'âdudiyyetu'l-'ummâliyye, 1988.
- ĞAZZÂLÎ [Ebû Hâmid el-Ğazzâlî], *el-Munkızu mine'd-dalâl*, thk. Nürşif Abdurrahîm Rif'at, Washington, D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy, 2001.
- ĞAZZÂLÎ [Ebû Hâmid el-Ğazzâlî], *er-Risâletu'l-leduniyye*, haz. Riyâd Muştafâ el-'Abdullah, Dımaşk: Dâru'l-ğikme, 1406/1986.
- ĞAZZÂLÎ [Ebû Hâmid el-Ğazzâlî], *et-Tibru'l-mesbûk fi naşîhati'l-mülûk*, Mısır: Matbaatu'l-âdâb, 1317/1900.
- ĞAZZÂLÎ [Ebû Hâmid el-Ğazzâlî], *Eyyuhe'l-veled*, thk. & inc. 'Ali Muhyî'd-dîn 'Ali el-Karadâğî, Kahire: Dâru'l-i'tişâm, 1983.
- ĞAZZÂLÎ [Ebû Hâmid el-Ğazzâlî], *Fayşalu't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka*, tsh. Mustafa el-Kabânî ed-Dimeşkî, Mısır: Matbaatu't-türkî, 1319/1901.
- ĞAZZÂLÎ [Ebû Hâmid el-Ğazzâlî], *Fedâ'ihu'l-bâtuniyye*, thk. Abdurrahman Bedevî, Kâhire: ed-Dâru'l-kavmiyye, 1383/1964.
- ĞAZZÂLÎ [Ebû Hâmid el-Ğazzâlî], *Me'âricu'l-kuds fi medârici ma'rifeti'n-nefs*, Beyrut-Lübnan: Dâru'l-kutubî'l-ilmîyye, 1409/1988.
- ĞAZZÂLÎ [Ebû Hâmid el-Ğazzâlî], *Mihâğku'n-nazar*, thk. Refik el-Acem, Beyrut: Dâru'l-fikri'l-Lübânî, 1994.
- ĞAZZÂLÎ [Ebû Hâmid el-Ğazzâlî], *Mi'yâru'l-ilm [İlmin Ölçütü]*, çev. Ali Durusoy, Hasan Hacak, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- ĞAZZÂLÎ [Ebû Hâmid el-Ğazzâlî], *Mizânu'l-âmel*, Mısır: Maţba'atu kurdistân el-ilmîyye, 1328/1910.
- ĞAZZÂLÎ [İmam Gazâlî], *İhyâu 'ulûmu'd-dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul: Bedir Yayınevi, 1974-1975.
- ĞAZZÂLÎ [İmam Gazâlî], *Kimyâ-yı sa'âdet [Mutluluğun Formülü]*, çev. Ali Arslan, İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2004.
- ĞAZZÂLÎ [İmâmu'l-Ğazzâlî], *İhyâu 'ulûmu'd-dîn*, thk. Komisyon, 3.b., Beyrut-Lübnan: Dâru'l-minhâc, 1437/2016.
- ĞAZZÂLÎ [İmâmu'l-Ğazzâlî], *Mağâşidu'l-felâsife*, thk. Süleyman Dünya, Mısır: Dâru'l-maârif, 1961.

- ĞAZZÂLÎ, “*el-Ķânûnu ’l-küllî fi ’t-te ’vîl*”, *Kelâm ve Halk*, nşr. & çev. & inc. Mahmut Kaya, M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2018, ss. 103-116.
- ĞAZZÂLÎ, “*İlcâmu ’l-avâm ’an ’ilmi ’l-keîâm*”, *Kelâm ve Halk*, nşr. & çev. & inc. Mahmut Kaya, M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2018, ss. 29-100.
- ĞAZZÂLÎ, *el-İktisâd fi ’l-i ’tikâd [İtikadda Orta Yol]*, nşr. & çev. Osman Demir, 2.b., İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- ĞAZZÂLÎ, *Mişkâtu ’l-envâr*, nşr. & çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- ĞAZZÂLÎ, *Mustaşfâ*, çev. Yunus Apaydın, İstanbul: Klasik Yayınları, 2006.
- ĞAZZÂLÎ, *Tehâfütü ’l-felâsife [Filozofların Tutarsızlığı]*, nşr. & çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu, 3.b., İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.
- ĞAZZÂLÎ, *Yolculuk Azığı [Zâdü ’l-âhira]*, çev. Muzaffer Özcanoglu, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2015.
- GRIFFEL Frank, “Al-Ghazâlî or al-Ghazzâlî? On a Lively Debate Among Ayyûbid and Mamlûk Historians in Damascus”, *Islamic Thought in the Middle Ages, Studies in Trans-mission and Translation in Honour of Hans Daiber*, ed. Anna Ayşe Akasoy, Wim Raven, Leiden: Brill, 2008, ss. 101-112.
- GRIFFEL Frank, “al-Ghazâlî’s Use of ‘Original Human Disposition’ (*fitra*) and its Background in the Teachings of al-Fârâbî and Avicenna”, *The Muslim World*, Vol.102, No.1 (Jan. 2012), ss. 1-32. (DOI: 10.1111/j.1478-1913.2011.01376.x)
- GRIFFEL Frank, *Al-Ghazâlî’s Philosophical Theology*, New York: Oxford University Press, 2009.
- GUENON Rene, *İnsan ve Halleri: Vedanta’da Kâmil İnsan*, İstanbul: Nefes Yayınları, 2016.
- GÜNDÜZ Turgay, *İslam, Gençlik ve Din Eğitimi*, Bursa: Düşünce Kitabevi, 2002.
- HALLAQ Wael B., *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity’s Moral Predicament*, New York: Columbia University Press, 2014.
- HÖKELEKLİ Hayati, “Fıtrat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1996, C.13, ss. 47-48.
- HOURANI George F., “A Revised Chronology of Ghazâlî’s Writings”, *Journal of the American Oriental Society*, Vol.104, No.2 (Apr.-Jun. 1984), ss. 289-302.
- HOURANI George F., “The Chronology of Ghazâlî’s Writings”, *Journal of the American Oriental Society*, Vol.79, No.4 (Oct.-Dec. 1959), ss. 225-233.
- İBN ADÎ Yahya, *Tehzîbu ’l-ahlâk [Ahlâk Eğitimi]*, çev. Harun Kuşlu, ed. İlhan Kutluer, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- İBN MİSKEVEYH, “*Tehzîbü ’l-ahlâk ve tathîru ’l-a ’râk*”, *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri Seçme Metinler*, çev. & haz. Hümevra Özturan, Ankara: İLEM Kitaplığı & Nobel Yayın, 2015.

- İBN MİSKEVEYH, *Ahlâkı Olgunlaştırma [Tehzîbu'l-ahlâk ve tathîru'l-a'râk]*, çev. Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihad Tunç, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983.
- İBN SEB'ÎN, *Buddu'l-ârif*, thk. George Ketture, Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1978.
- İBN SÎNÂ, “Şifâ: mâ ba'de't-tabîa [Metafizik II]”, *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri Seçme Metinler*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, haz. Hümeyra Özturan, Ankara: İLEM Kitaplığı & Nobel Yayın, 2015.
- İBN TUFEYL [İbn Tufeyl el-Endülüsî], “Hayy bin yakzân”, *Felsefetü İbn Tufeyl ve kıssatu hayy bin yakzân*, haz. Abdulhalîm Mahmûd, Kâhire: Dâr garîb, 2000, ss. 83-203.
- İBN-İ SÎNA, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil [Risâle fi's-se'âde ve'l-huceci'l-aşere]*, thk. & çev. Fatih Toktaş, 2.b., Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.
- İBNU'L-ADÎM, *Buğyetu't-taleb fi tâ'rîhi Haleb*, thk. el-Mehdi Uyd er-Ravadiyye, Londra: al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 2016, C.V.
- İBNU'L-CEVZÎ Ebu'l-Ferec, *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, [tıpkıbasım: Haydarabad: Dâiretu'l-maârifi'l-Osmâniyye, 1359.] Beyrut: Dâru Sâdr, t.y., C.IX.
- İHVÂN-I SAFÂ, “İhvân-ı Safâ Risâleleri [Resâilu ihvâni's-şafâ ve hullâni'l-vefâ]”, haz. & çev. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 4.b., İstanbul: Klasik Yayınları, 2007, ss. 215-228.
- İHVÂN-I SAFÂ, “Resâilu ihvâni's-safâ ve hullânü'l-vefâ [İhvân-ı Safâ Risaleleri]”, *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri Seçme Metinler*, çev. İsmail Çalışkan, Enver Uysal, haz. Hümeyra Özturan, Ankara: İLEM Kitaplığı & Nobel Yayın, 2015.
- KARADAŞ Cağfer, “Çok yönlü bir âlim portresi: Gazzâlî”, *Dîvân: İlmî Araştırmalar Dergisi*, C.6, S.10 (2001/1), ss. 215-225.
- KARLIĞA H. Bekir, “Gazzali (Eserleri)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1996, C.13, ss. 518-524.
- KAYA Mahmut, M. Cüneyt Kaya, “Giriş”, *Kelâm ve Halk*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2018, ss. 7-27.
- KAZICI Ziya, Halis Ayhan, “Tâlim ve terbiye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010, C.39, ss. 515-523.
- Kur'ân-ı Kerîm.
- KUŞLU Harun, Metin Aydın, “Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlâka Tesiri”, *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, ed. M. Zahit Tiryaki, Kübra Bilgin Tiryaki, Ankara: İLEM Kitaplığı & Nobel Yayın, 2016, ss. 9-30.
- KUTLUER İlhan, “Gazzâlî ve Felsefe”, *Gazzâlî Konuşmaları*, yay. haz. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2012, ss. 11-53.

- KUTLUER İlhan, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü*, (Doktora Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1989.
- LAZARUS-YAFEH Hava, “Philosophical Terms as a Criterion of Authenticity in the Writings of al-Ghazzâlî”, *Studia Islamica*, No.25 (1966), ss. 111-121.
- MACDONALD Duncan B., “The Life of al-Ghazzâlî, with Especial Reference to His Religious Experiences and Opinions”, *Journal of the American Oriental Society*, Vol.20 (1899), ss. 71-132.
- MAKDİSİ George, *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim*, çev. Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.
- MAKDİSİ George, *İslâm'ın Klasik Çağında ve Hıristiyan Batı'da Beşerî İlimler*, çev. Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.
- MÜBAREK Zeki, *el-Ahlâk 'inde'l-Gazzâlî*, Beyrut: Dâru'l-cil, 1988.
- ORMAN Sabri, *Gazâlî: Biyografisi, Hakikat Araştırması, Felsefe Eleştirisi, İhya Hareketi, Etkisi*, 2.b., İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- ORMSBY Eric Lee, *İslam Düşüncesinde 'İlahi Adalet' (Teodise) Sorunu*, çev. Metin Özdemir, Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2001.
- ORUÇ Cemil, *Gazâlî'de Değerler Sistemi ve Eğitim-Öğretim*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2011.
- ÖZTURAN Hümeýra, *Akıl ve Ahlak: Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- PASSMORE John, *The Perfectibility of Man*, 3.b., Indianapolis: Liberty Fund, 2000.
- PEKER Hidayet, *İbn Sina'nın Epistemolojisi*, Bursa: Arasta Yayınları, 2000.
- PETERS Francis E., “eudaimonía”, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. & haz. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004, ss. 121-122.
- SHALABY Ahmad, *History of Muslim Education*, Karachi: Indus Publications, 1979.
- SHAMMAS Yusuf Easa, *al-Ghazâlî's the Ascent to the Divine Through the Path of Self-Knowledge [Me'ârij al-quds fî madârij ma'rîfat al-nafs]*, (Doktora Tezi), Hartford, Connecticut, ABD: The Hartford Seminary Foundation, 1958.
- SMITH Margaret, *al-Ghazâlî the Mystic*, Lahore: Hijra International Publishers, 1983.
- TERKAN Fehrullah, “Gazzâlî: Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında Bir Hayat”, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. Cüneyt Kaya, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, ss. 289-328.
- TERKAN Fehrullah, *Çatışmanın Dinamikleri*, Ankara: Elis Yayınları, 2007.
- TİRYAKİ M. Zahit, Kübra Bilgin Tiryaki (ed.), *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, Ankara: İLEM Kitaplığı & Nobel Yayın, 2016.
- TREIGER Alexander, “Al-Ghazâlî's Classifications of the Sciences and Descriptions of the Highest Theoretical Science”, *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, C.16, S.30 (2011/1), ss. 1-32.

- ÜÇER İbrahim Halil, “İbn Sînâ’nın Mizaç Tanımı Üzerine: eş-Şifâ/el-Kevn ve’l-Fesâd, *VI*’nın Karşılaştırmalı Bir Analizi”, *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, ed. M. Zahit Tiryaki, Kübra Bilgin Tiryaki, Ankara: İLEM Kitaplığı & Nobel Yayın, 2016, ss. 97-123.
- ULUDAĞ Süleyman, “Kemâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2002, C.25, ss. 222.
- UMARUDDIN M., *The Ethical Philosophy of al-Ghazzâlî*, Delhi, Hindistan: Adam Publishers, 1996.
- WAN DAUD Wan Mohd Nor, *İslam Bilgi Anlayışı ve Çoğulcu Bir Toplumun Eğitim Sistemine Yansıması*, çev. Fuat Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- WATT William Montgomery, “A Forgery in al-Ghazâlî’s ‘Mishkât’?”, *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, No.1 (Apr. 1949), ss. 5-22.
- WATT William Montgomery, “The Authenticity of the Works Attributed to al-Ghazâlî”, *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, No.1/2 (Apr. 1952), ss. 24-45.
- WATT William Montgomery, “The Study of Ghazâlî”, *ORIENS*, Vol.13/14 (1960/1961), ss. 121-131.
- ZEHEBÎ, *Sîyeru a’lâmü’n-nübelâ*, thk. Şu’ayb el-Arnaût, Beyrut: Müessesetu’r-risale, 1984, C.XIX.

ÖZGEÇMİŞ

Adı-Soyadı	Ümmügül Betül KANBUROĞLU ERGÜN		
Doğum Yeri ve Yılı	Bursa - 1987		
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce - İleri Arapça - Orta		
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı	Kurum Adı	
Lise	2001	2005	Bursa İpekçilik Anadolu İmam Hatip Lisesi
Lisans	2005	2009	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü
Yüksek Lisans	2009	2011	Marmara Üniversitesi SBE Din Eğitimi Ana Bilim Dalı
Doktora	2011 2013	2013 (yatay geçiş) -	Marmara Üniversitesi SBE Din Eğitimi Ana Bilim Dalı Uludağ Üniversitesi SBE Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı
Çalıştığı Kurum (lar)	Başlama - Ayrılma Yılı	Çalışılan Kurumun Adı	
1.	2010	2013	İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) (Lisansüstü Bursiyeri)
2.	2013	2017	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Araştırma Görevlisi)
3.	2014	2015	Columbia University Teachers College [New York City, NY, ABD] (Misafir Araştırmacı)
Üye Olduğu Bilimsel ve Meslekî Kuruluşlar	İlmi Etüdler Derneği (İLEM)		
Katıldığı Proje ve Toplantılar	<p>Proje:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Türkiye’de Din Eğitiminin Dönüşümü (1997-2012) Araştırma Projesi, 2011-2012, İlke Derneği, İstanbul. [Proje asistanı] <p>Sözlü Bildiri:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. “Popüler Kültürle Örülü bir Dünyada İmam-Hatipli Olmak: Sanal Dünya ve facebook Örneği”, <i>Bilim ve Sanat Vakfı (BİSAV) 24. Öğrenci Sempozyumu</i>, 4 Mayıs 2013, İstanbul. 2. “Terbiyenin Menzili Olarak Kemâl Kavramı”, <i>II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi (TLÇK)</i>, 6-8 Mayıs 2013, Bursa. 3. “The Position of Religious Education in Turkey After the New Educational 4+4+4 Model: Towards Religious Oriented Education or Democratic Religious Education”, <i>RE 21 – Religious Education in a Global-Local World</i>, August 29-30, 2013, University College Cork, Cork, İrlanda. 		

	<p>4. "İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Benlik ve Kurum Algıları: 'Öteki' Olmadan 'İmam Hatipli' Olmak Mümkün mü?", <i>100. Yılında İmam Hatip Liseleri Uluslararası Sempozyumu</i>, 23-24 Kasım 2013, Değerler Eğitimi Merkezi (DEM), İstanbul.</p> <p>5. "The Nature and the Possibility of Religious Education in the Light of Ibn Tufayl's <i>Hayy b. Yaqzan</i>", <i>Ways of Knowing: 3rd Annual Graduate Conference on Religion</i>, Harvard Divinity School, October 23-25, 2014, Boston, MA, Amerika Birleşik Devletleri.</p> <p>6. "The Ultimate Aim of Moral Education: al-Kamal in Al-Ghazali's Thought", <i>Revisiting al-Ghazali: Reason and Revelation</i>, Zaytuna College, March 4-5, 2016, Berkeley, CA, Amerika Birleşik Devletleri.</p> <p>7. "Gazzâlî Düşüncesinde Mizâc-Kemâl İlişkisi", <i>Uluslararası İslam Eğitimi Kongresi</i>, YEKDER-DEA & MÜİF, 27-28 Nisan 2018, İstanbul.</p>
Yayınlar:	<p>Makale:</p> <p>1. " 'Mahalle' Dışında, Klavye Başında: İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Sosyal Hayatları ve Sosyal Medya Kullanımları", <i>İnsan & Toplum</i>, C.8, S.2 (2018), ss. 51-76. (DOI: 10.12658/M0236)</p> <p>Kitap Bölümü:</p> <p>1. "İslâm ve Batı Medeniyetine Hakim Bir İlim Adamı: Tahsin Görgün", <i>Türkiye'nin Birikimleri-1 İlâhiyatçılar</i>, İstanbul: İlke Yayıncılık, 2013, ss. 344-353.</p> <p>2. "Sorgulamayı İlmin Temel Düsturu Sayan Bir Akademisyen: Hüseyin Atay", <i>Türkiye'nin Birikimleri-1 İlâhiyatçılar</i>, İstanbul: İlke Yayıncılık, 2013, ss. 126-137.</p> <p>3. "İslam Tarihi Dersinin Öğretimi", <i>İmam Hatip Liselerinde Meslekî Din Öğretimi</i>, ed. Emine Keskiner, İstanbul: YEKDER Yayınları, 2018, ss. 203-216.</p> <p>Ansiklopedi Maddesi:</p> <p>1. "Abdulkarim el-Cilî", <i>İslam Düşünce Atlası (İDA)</i>, ed. İbrahim Halil Üçer, İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017, C.2, ss. 903-905.</p> <p>2. "İbn Kayyim el-Cevziyye", <i>İslam Düşünce Atlası (İDA)</i>, ed. İbrahim Halil Üçer, İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017, C.2, ss. 899-901.</p> <p>Kitap Değerlendirmesi:</p> <p>1. "Mustafa Usta - Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Kurumlaşma ve Ekolleşme Sorunu", <i>DEM Dergi</i>, S.8 (Ocak-Nisan 2011), ss. 120-122.</p> <p>2. "Robert Jackson ve diğerleri - Religion and Education in Europe: Developments, Contexts and Debates", <i>İslam Araştırmaları Dergisi</i>, S.23 (2010), ss. 165-169.</p> <p>3. "C. Christine Fair - The Madrassah Challenge: Militancy and Religious Education in Pakistan", <i>İslam Araştırmaları Dergisi</i>, S.29 (2013), ss. 135-140.</p>
İletişim (e-posta):	u.betul.kanburoglu@gmail.com
Tarih İmza Adı-Soyadı	25.03.2019 Ümmügül Betül KANBUROĞLU ERGÜN

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

TEZ ÇOĞALTMA VE ELEKTRONİK YAYIMLAMA İZİN FORMU

Yazar Adı Soyadı	Ümmügül Betül KANBUROĞLU ERGÜN
Tez Adı	KEMÂL KAVRAMI BAĞLAMINDA ĞAZZÂLÎ DÜŞÜNÇESİNDE EĞİTİM
Enstitü	SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Anabilim Dalı	FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
Tez Türü	DOKTORA TEZİ
Tez Danışman(lar)ı	Dr. Öğr. Üyesi Turgay GÜNDÜZ
Çoğaltma (Fotokopi Çekim) İzni Kısıtlama	<input checked="" type="checkbox"/> Genel Kısıt (6 ay) <input type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin veriyorum.

Hazırlamış olduğum tezimin belirttiğim hususlar dikkate alınarak, fikri mülkiyet haklarım saklı kalmak üzere Bursa Uludağ Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı tarafından hizmete sunulmasına izin verdiğimi beyan ederim.

Tarih : 20.05.2019

İmza :

