

## El-Ğazzālī ve Yunan Kaynakları\*

‘ABDURRAHMÂN BEDEVÎ

Tercüme: TUNA TUNAGÖZ  
Çukurova Üniv. İlahiyat Fakültesi

**Çevirenin notu:** Çevirisini yaptığımız bu makalenin amacı, büyük İslâm düşünürü Ebü Hâmid el-Ğazzālī'nin felsefî kaynaklarına işaret etmektir. Yazar makalede, el-Ğazzālī'nin mutlak bir felsefe düşmanı olduğu fikrinin yanlış olduğunu ve onun esasen İslâmî dinamiklerle örtüşen bir başka felsefe oluşturmaya çalıştığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Yazar bu bağlamda, el-Ğazzālī'nin her dönem Yunan felsefesiyle içli dışlı olduğuna ve Yunan felsefî literatüründen istifade ettiğine dair üç temel kanıt getirir. Bunlar: (1) el-Ğazzālī'nin *Tehâfutu'l-Felâsife*'deki âlemin kıdemi tartışmalarında Proklos ile İöannês Philoponos'un görüşlerini yeniden ifade ettiği; (2) *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn* ile Hermes'e nispet edilen *Mu'âzeletu'n-Nefs* eserlerindeki nefis teorilerinin benzerliği ve (3) *Mişkâtu'l-Envâr*'daki “nur” tasavvurunun Plôtinos'un *Enneadlar*'ından esinlendiği şeklinde özetlenebilir. Fakat müellif el-Ğazzālī'nin etkisiz bir aracı olduğunu da inkâr eder. Ona göre, el-Ğazzālī, kurmak istediği yeni dinî yapı adına, seçtiği Yeni-Eflatuncu düşünceleri İslâmî bünyeye yerleştirebilmiş ve Yunan felsefesine İslâm coğrafyasında meşruiyet kazandırmıştır.

[221] El-Ğazzālī'nin en yakın dostlarından birisi olan Ebü Bekr İbnu'l-'Arabî şöyle der: “Üstadımız Ebü Hâmid filozoflarla içli dışlı oldu (*dehale fi butûni'l-felâsife*), sonra onlardan uzaklaşmaya çalıştı; fakat başaramadı.”<sup>1</sup>

Bu, el-Ğazzālī'nin fikrî serüveninin bütününi özetleyebilecek isabetli bir tespittir. Bu tespit, aynı zamanda, İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzân*'da,<sup>2</sup> İbn Ruşd'un *Faşlu'l-Makâl*'de ve *Tehâfutu't-Tehâfu*'ta eleştirdiği, el-Ğazzālī'nin yaşamış olduğu sıkıntı ve kararsızlığa yönelik bir yorumdur. İbn Teymiyye de kitaplarında pek çok yerde buna dikkat çekmektedir. Biz bun-

\* Çeviriye esas olan metnin yayımlandığı eser: ‘Abdurrahmân Bedevî, “el-Ğazzālī ve Maşâdiruhu'l-Yünâniyye,” *Mihricânü'l-Ğazzālī fi Dimesşk: Ebü Hâmid el-Ğazzālī fi'z-Zikrâ el-Mi'eviyeti't-Tâsi'a li-Milâdihî*, ed. Zekî Necîb Maḥmûd (Kahire: Maḥbû'atu'l-Meclesi'l-'Alâ li-Rî'âyeti'l-Funûn ve'l-'Âdâb ve'l-'Ulûmi'l-İctimâ'îyye, 1962) içinde, ss.219-37.

Çeviri metinde, uygulamaya birliği sağlamak ve bazı sıkıntıları giderebilmek adına, aslından daha ayrıntılı hale getirilmiş dipnotlara metnin altında yer verilmiştir. Birkaç yerde de köşeli parantezlerle küçük ekler yapılmıştır.

<sup>1</sup> Taḳıyyuddîn İbn Teymiyye, *Muvâfakatu Şahîhi'l-Menkûl li-Şarîhi'l-Ma'kûl*, nşr. Muḥammed Muḥyiddîn 'Abdulḥamîd & M. Hâmid el-Fakî (Kahire: Maḥbû'atu's-Sunneti'l-Muḥammediyye, 1951), c.2, s.2; *Naḳdu'l-Mantîk*, nşr. Muḥammed b. Abdurrazzâk Ḥamze & Suleymân b. 'Abdurrahmân eş-Şanî (Kahire: Maḥbû'atu's-Sunneti'l-Muḥammediyye, 1951), s.56.

<sup>2</sup> İbn Tufeyl, “Ḥayy b. Yakzân,” Aḥmed Emin (nşr.), *Ḥayy b. Yakzân li-İbn Sînâ ve İbn Tufeyl ve's-Suhraverdî* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1952) içinde, s.64.

lardan, *Muvāfaqatu Şahîhi'l-Menkûl li-Şarîhi'l-Ma'kûl*<sup>3</sup> ile *Nağdu'l-Manîk*<sup>4</sup> anmakla yetiniyoruz.

Felsefe kitaplarını okumaya başlamasından sonra –ki biz bunun Hicrî 484 yılı içerisinde ve 34 yaşındayken gerçekleştiğini var sayıyoruz— el-Ğazzālî'nin düşüncesinin seyri değişti ve sonuçlarından birisi, kendi geleceksel inançlarından şüphe duyması şeklinde bir ruhsal bunalım yaşadı. Bu şüphe onu rasyonel ve bağımsız düşünmeye yönelten ilk etken idi. Kendisi bu şüphenin sağladığı açık faydayı [222] *Mîzānu'l-'Amel*<sup>5</sup> de itiraf eder. Der ki: “Şüphe etmeyen düşünemez. Düşünmeyen göremez. Görmeyen, körlük, şaşkınlık ve sapkınlık içerisinde kalır. İnsanın kurtuluşu ancak bağımsızlıktadır.” Şu beyti örnek getirir: “Gördüğünü al; duyduğun şeyi bırak. Güneş doğunca Venüs'e ihtiyacın kalmaz!”

El-Ğazzālî'nin davet ettiği bu yönetsel şüphe, onun felsefe kitaplarını incelemiş olmasının bir meyvesiydi. Bu şüphe yaklaşık Hicrî 487 yılında ortaya çıktı. Doğası yakîni bilgiye eğilimli olduğu ve Sünnî İslâm'ı *el-Mustazhiri*<sup>6</sup> ve *Huccetu'l-Hakk* isimli kitaplarıyla Bâtınlığa karşı savunup “Huccetu'l-İslâm” unvanını kazandıktan sonra kendisine ait bir rol ve ödev (*risāle*) olarak gördüğü yeni rolünü yerine getirmesi gerektiğini düşündüğü için, bu şüphe içerisinde sürekli kalamayacağını hissetti. İslâm'ı savunmayı kastediyorum, bir kelamcının veya fıkıhçının savunmasını değil; aksine, felsefeyle içli-dışlı birisinin savunmasını...

El-Ğazzālî, Eş'arî dostlarının anladığı ve hocası Ebû'l-Me'ālî el-Cuveynî'nin kendisine öğrettiği şekliyle İslâm'ın inançları ile Müslüman filozofların, özellikle de el-Fārâbî ve İbn Sînâ'nın metafiziğini zihninde karşılaştırdı. Bu ikisi arasında karşıtlık olduğunu kavramakta gecikmedi. İslâm'ı savunan birisi olarak, tutarsızlıklarını ortaya çıkarmak için, filozofları birbirine kırdırmaya başlaması gerektiğini düşündü. Hicrî 488 yılının başında yazdığı *Tehāfutu'l-Felāsife* isimli eseri bu vesileyle ortaya çıktı. Filozofların defterini dürdüğü gibi bir düşünceye kapılmasının akabinde; filozofların dayandıkları ve bu sebeple tutarsızlığa düştükleri, akıldan başka bir bilgi melekesi araştırmaya koyuldu. Son olarak bu melekeyi, sûfilerin manevî tecrübesinde (*zevk-keşf*) buldu. Bu ise, Hicrî 488 yılından başlayarak hayatının

<sup>3</sup> İbn Teymiyye, *Muvāfaqatu Şahîhi'l-Menkûl li-Şarîhi'l-Ma'kûl*, c.1, s.169.

<sup>4</sup> İbn Teymiyye, *Nağdu'l-Manîk*, s. 55-56.

<sup>5</sup> Ebû Hâmid el-Ğazzālî, *Mîzānu'l-'Amel*, nşr. M. Şabrî el-Kurdî (Kahire: el-Matba'atu'l-'Arabiyye, 1926), s.216.

<sup>6</sup> Bu eser *Feđā'ihu'l-Bâtıniyye ve Feđā'ihu'l-Mustazhiriyye* adıyla da bilinir. [ç.n.]

üçüncü ve son aşamasına –yani tasavvuf aşamasına— geçmesinin sebeplerindedir.

El-Ğazzālī'nin ruhsal gelişiminin seyri böyledir. Acaba o, filozoflarla içli dışlı olduktan sonra onlardan uzaklaşmayı başarabildi mi? Bu araştırmanın konusu budur. Felsefeyi kötülemesini ve özellikle bazı görüşlerinden dolayı filozofları tekfir etmesini izleyen aşamada Yunan felsefî mirasının el-Ğazzālī üzerindeki etkisini başka bir şekilde açıklamamız mümkündür. [223] Biz bu araştırmanın sonunda, el-Ğazzālī'nin, tüm çabalarına rağmen filozoflarla olan irtibatını asla koparamadığını göreceğiz.

1. El-Ğazzālī'nin *Tehāfut*'u ve Yahyā en-Nahvī'nin (Îōannēs Philoponos)\* Proklos'un âlemin ezeliği hakkındaki delillerine reddiyesi

Öncelikle, onun bu aşamada yazdığı ilk kitap olan, filozofları reddettiği *Tehāfut* kitabını ele alalım. el-Ğazzālī'nin bu kitapta, sadece, Yeni-Eflatuncu bir filozof olan Eflatuncu Proklos'un kitabına ve Îōannēs Philoponos'un bu kitap için yazdığı reddiyeye dayandığını göreceğiz. Bu kitap, şansımıza, İshāk b. Huneyn tarafından yapılmış Arapça eski bir tercümesini bulduğumuz *Hucecu Bruklus fī Kıdemi'l-Ālem* (Proklos'un âlemin ezeliği hakkındaki delilleri)<sup>7</sup> kitabıdır. Biz bu tercümeyi *el-Eflātūniyyetu'l-Muħdeſe ĩnde'l-Ārab* isimli kitabımızda yayımladık. Biz bu kitapta, bu delillerden, Yunanca aslında kaybolmuş olan ve bu tek Arapça tercümeden başka hiç bir yerde zikredilmeyen ilk delili bulmuştuk. Bu, Arapça mirasın Yunanca mirasa karşı kaydettiği büyük başarılarından bir tanesidir.

İskenderiyeli filozof Îōannēs Philoponos, bu on sekiz delili, âlemin hâdis olduğunu ve kadīm olmadığını ispat eden büyük bir kitapla reddetmiştir. Bu reddiye Arapça'ya tercüme edilmişti. Zira İbnu'l-Kıftī, Îōannēs Philoponos'un reddiyesinden çoğaltılmış bir nüshanın kendisinde bulunduğunu zikreder.<sup>8</sup> Diğer taraftan, el-Bīrūnī'nin, *Taħkīku mā li'l-Hind* isimli kitabında, üç yerde<sup>9</sup> Îōannēs Philoponos'un bu kitabından nakilde bulunduğ-

\* İslâm coğrafyasında Yahyā en-Nahvī (490-570) ismi ile tanınan filozofun orijinal ismi, Îōannēs Philoponos Grammatikos'tur (*Ιωάννης Φιλόπονος Γραμματικός/Gramerci Çilekeş Îōannēs*). Arapça literatürdeki yaygın kullanımın, filozofun Arapça yazıma elverişsiz isim ve sıfatını, Arapça karşılığı ile yazma isteğinden kaynakladığı açıktır. Çevirisini yaptığımız metinde de daima Yahyā en-Nahvī ismiyle anılmaktadır. Ancak, hem "el-Ğazzālī'nin Yunan Kaynakları" başlığını daha iyi yansıttığı hem de makaledeki orijinal isim ve kavram tercihimiz ile uyumlu olduğu için; Arapça *Yahyā en-Nahvī* veya İngilizce *John Philoponos* yerine, Grekçe *Îōannēs Philoponos* yazımını tercih ettik.

<sup>7</sup> [Proklos], "Hucecu Bruklus fī Kıdemi'l-Ālem," 'Abdurrahmān Bedevī (nşr.), *el-Eflātūniyyetu'l-Muħdeſe ĩnde'l-Ārab* (Kahire: Mektebetu'n-Nahđati'l-Mıſriyye, 1955) içinde, ss.34-42.

<sup>8</sup>İbnu'l-Kıftī, *Tārīhu'l-Hukema*, nşr. Julius Lippert (Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1903), s.89.

<sup>9</sup>El-Bīrūnī, *Taħkīku mā li'l-Hind min Maħbūle Maħbūle fī'l-Akl ev Merzūle*, ed. Edward Sachau (Londra: Trübner and Co., 1887), ss.17, 111, 114.

nu görmekteyiz. Eş-Şehristānî de *el-Milel ve'n-Nihāl*'de<sup>10</sup> bu kitabı zikreder ve [Proklos'un delillerinin] bir kısmına *Şubehu Bruklus fî Kıdemi'l-Ālem* (Proklos'un âlemin ezeliği hakkındaki şüpheleri) ismiyle yer verir. Eş-Şehristānî, bu şüphelere reddiye olarak müstakil bir kitap yazdığını ve ayrıca, Hicrî 407 yılından sonra vefat eden İbnu'l-Ĥammār'ın, İôannês Philoponos'un reddiyesini, *Enne Delîle Yahyâ en-Nahvî 'alâ Ĥadesi'l-Ālem evlâ bi'l-Ĥabûl min Delîli'l-Mutekellimîne Aşlen* (İôannês Philoponos'un âlemin hâdisliğine yönelik delili, kabul edilmeye, kelâmcıların delilinden daha çok layıktır) isimli küçük risalesiyle savunduğunu söyler. Biz bu risaleyi de bulmuş ve yayınlamıştık.

Bütün bunlar, Proklos'un delillerinin ve İôannês Philoponos'un reddiyesinin İslâm âleminde yaygınlığının boyutunu göstermektedir. [224] Dolayısıyla, el-Ġazzālî'nin Proklos'un delillerini ve İôannês Philoponos'un reddiyesini bilmesi çok doğaldır. El-Ġazzālî'nin *Tehâfutu'l-Felâsife* isimli kitabında Proklos'un ve İôannês Philoponos'un isimlerini anmamış olması aleyhte bir kanıt oluşturmaz. Zira el-Ġazzālî kaynaklarını zikretmemektedir. Burada da kaynağı İôannês Philoponos'u bilerek gizlemektedir; çünkü İôannês Philoponos bir filozoftur! Bir kimsenin, el-Ġazzālî'nin, İôannês Philoponos'un reddiyesinde söylediklerinin özetini aktardığını anlaması için, İôannês Philoponos'un âlemin kıdemi konusunda Proklos'a reddiye olarak yazdığı kitabı okuması yeterlidir. El-Ġazzālî esasa ilişkin hiçbir ilavede bulunmaz; farklılık ifadelerde, terimlerde ve tartışmanın biçimlendirilmesindedir.

El-Ġazzālî'nin zikrettiği ilk delil,<sup>11</sup> âlemin ezeliği fikrini benimseyenlerin dillendirdiği, hâdis bir şeyin kadîm varlıktan çıkmasının mutlak imkânsızlığı sözüdür. Bu delil, Proklos'un delillerinden üçüncü delildir ve İôannês Philoponos bu delili, el-Ġazzālî'nin de yaptığı gibi, itirazlar, kabule zorlayışlar ve itiraz ve kabule zorlayışları reddetmek suretiyle reddetmiştir. İkinci delil,<sup>12</sup> zamanın ezeliği fikrini benimseyenlerin delillerindedir –ki varlıktaki önceliğin zamansal olmasının imkânsızlığına dairdir— Proklos'un delillerinden beşinci delilin aynısıdır. En-Nahvî bunu, el-Ġazzālî'nin tekrarlayacağı gerekçelerle reddetmiştir. El-Ġazzālî'nin üçüncü delili,<sup>13</sup> Proklos'un delillerinden ikinci delile karşılıktır. *Mişâl* (idea), *memşûl* (ideadan pay alan)

<sup>10</sup> Eş-Şehristānî, *Kitābu'l-Milel ve'n-Nihāl*, ed. William Cureton (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1923), c.2, ss.338-43.

<sup>11</sup> El-Ġazzālî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, nşr. Maurice Bouyges (Beirut: Imprimerie Catholique, 1927), s.23.

<sup>12</sup> El-Ġazzālî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, ss.66-67.

<sup>13</sup> El-Ġazzālî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, ss.66-67.

veya *şūra* (biçim) ve ona benzer *muḥākī* (benzeyen/öykünen) kavramlarının yerine, *mumkin* (mümkün/zorunsuz) ve “*vācib* (zorunlu)” düşüncesi metafiziğe girmeye başladığı için, sadece terimler değişmektedir.

El-Ğazzālî'nin, âlemin, zamanın ve hareketin ebediliğine ilişkin filozoflara karşı ileri sürdüğü delillerin hepsinin benzerlerinin, Proklos'un delillerinde, özellikle yedinci, sekizinci ve dokuzuncuda ve İôannês Philoponos'un bunlara yönelttiği eleştirilerde yer aldığı da aynı şekilde söylenebilir.

Bundan dolayı, el-Ğazzālî'nin *Tehāfut*'te, filozofların bir kısmının görüşlerini diğer bir kısmının görüşleriyle reddetmiş olduğunu açıkça görüyoruz. Daha net bir ifadeyle, onun Meşşâîleri ve Proklos gibi onlarla aynı çatı altında yer alanları; bir dine inanan filozof olmaktan ziyade, metafizikte Aristotelês'ten çok Platôn'dan etkilenen [225] bir filozoftan ödünç aldığı sözlerle reddetmiş olduğunu görüyoruz. Kastettiğimiz filozof, kitabının on dördüncü makalesinin dördüncü paragrafına göre,<sup>14</sup> bu reddiyesini Miladî 529 yılında yazmış olan İôannês Philoponos'tur.

2. *İḥyā*"da “nefsin azarlanması ve kınanması” ve Hermes'e nispet edilen *Mu'āzeletu'n-Nefs* (nefsin azarlanması)

El-Ğazzālî'nin Yunan felsefî mirasının etkisinde olduğu ikinci konu, *İḥyā'u 'Ulūmi'd-Dīn* kitabının “el-munciyāt” (kurtarıcılar) isimli dördüncü çeyreğinin sekizinci kitabı olan, “murāqabe ve muḥāsebe” (gözetim ve denetim) kitabındaki “tevbīḥu'n-nefs ve mu'ātebetuhā” (nefsin azarlanması ve kınanması) babıdır.<sup>15</sup> Bu babda veya kendi ifadesiyle, “nefsin azarlanması ve kınanmasındaki altıncı bağlantı”da el-Ğazzālî; genellikle Hermes'e, nadiren de Platôn'a nispet edilen *Mu'āzeletu'n-Nefs* (nefsin azarlanması) isimli parlak bir Yunanca örnekten etkilenmiştir. Bu kitap, mutlak surette, geç dönem Helen çağında uydurulmuş, yazarı belirsiz kitaplardandır. Zaman zaman bazı yazmalarda *Kitābu Mu'āzeleti'n-Nefs* adıyla anılırken, bazen başka yazmalarda Aristotelês'e nispet edilir ve Kâtib Çelebi'nin işaret ettiği gibi<sup>16</sup> *Zecru'n-Nefs* (nefsin engellenmesi) ismiyle anılır. Biz bu kitabı *el-Eflātūniyyetu'l-Muḥdeşe 'inde'l-'Arab* isimli kitabımızın içerisinde yayımladık ve kitabımızın önsözünde, bu kitabın Miladî 3.-5. yüzyıllar arasındaki geç dönem Helen çağına, yani İslâmiyet öncesine ait olduğunu kesin biçimde

<sup>14</sup> Ioannes Philoponus, *De aeternitate mundi contra Proclum*, ed. Hugo Rabe (Lipsiae: B. G. Teubner, 1899), s.579, st.14.

<sup>15</sup> El-Ğazzālî, *İḥyā'u 'Ulūmi'd-Dīn* (Kahire, 1956), c.3, ss.355-60.

<sup>16</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunūn 'an Esāmī'l-Kutub ve'l-Funūn: Lexicon bibliographicum et encyclopaedicum*, nşr. Gustavus Fluegel (Londra: Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1838), no: 6846, c.3, s.540.

ortaya koyduk. Bu eser, geç dönem Yunan düşüncesini etkisi altına alan Hermetizmin eserlerinden birisidir ve yazarı muhtemelen, zahit ve Yeni-Eflatunculuk ile Gnostizm'e inanan bir putperesttir. Öyleyse, bu eser; Greko-Romen medeniyetin çözülme sürecinde, meçhul, genel ve kapalı bir isim olan Hermes adı altında korkunç bir biçimde yayılmış Hermetik literatüre dâhildir.

[226] Fakat el-Ġazzālî'nin etkilenişi, sadece biçimden ve yakarış (*munâcât*) tarzındadır. Bu eser Yunan edebiyatının bir örneği konumundayken, el-Ġazzālî bazen aynı kavramların tekrarlandığı bu modeli kullanıp onu İslâmî bir örneğe dönüştürmüştür. Fakat el-Ġazzālî, yüksek ruhanî bir zühdü ihtiva ediyor olsa da kaynağını, Yunan putperestliğinin kokusunu taşıyor olabileceği düşüncesiyle, İslâmî-Kur'anî bir renge büründürmeye olabildiğince gayret göstermiştir. El-Ġazzālî'nin *İhyâ'* kitabının bu faslını okuyan bir okuyucunun, el-Ġazzālî'nin kendi eliyle oluşturduğu modeli görüp de hayrete kapılmaması imkânsızdır. Zira biz bu modeli el-Ġazzālî'den önce veya sonra yaşayan hiçbir Müslüman yazarda bulamıyoruz.

Şimdi *İhyâ'*'nın bu faslıyla Hermes'e nispet edilen *Mu'âzeletu'n-Nefs* kitabı arasındaki benzerliklere bakalım:

Öncelikle iki başlığın benzeştiğini fark ediyoruz: el-Ġazzālî “fî Tevbîhî'n-Nefs ve Mu'âtebetihâ” (nefsin azarlanması ve kınanması hakkında) der; Hermes'in kitabının başlığı ise “*Mu'âzeletu'n-Nefs*”tir (nefsi azarlama).

Her iki fasıl –el-Ġazzālî'nin faslını ve Hermes'in risalesini kastediyorum— paragraflarla bölünmekte, her paragraf “Ey nefis!” (*yâ nefis*) hitabıyla başlamakta ve zaman zaman paragrafın devamında “Ey nefis!” (*yâ nefis / eyyetuhâ'n-nefs*) hitapları sıkça tekrar etmektedir. El-Ġazzālî, örneğin, başlangıçta şöyle der:

Ey nefis! Ne kadar cahilsin! İnsanların en aptalı, en ahmağı iken hikmet, zekâ ve akıl iddiasındasın! Ey nefis! Kölelerinden bir köle, hatta kardeşlerinden bir kardeş hoşlanmadığın bir şeyle karşına çıkarsa ona karşı kızgınlığın ve öfken nasıl olacak? Hangi cesaretle Allah'ın gazabının, intikamının, şiddetli azabının karşısında duracaksın?

Ey nefis! Sana yazıklar olsun! Sanki hesaba iman etmiyor gibisin; öldüğün zaman yanına kâr kalacağını ve kurtulacağını sanıyorsun. Eyvahlar olsun! Eğer sen bunların hepsini bilip onlara iman ediyorsan ölüm kapıda beklerken nasıl oluyor da ameli geciktiriyorsun? Ey nefis! Eğer sen bu açık şeyleri anlamıyor ve savsaklayıp duruyorsan, nasıl oluyor da hikmet iddia

ediyorsun! Hangi ahmaklık bu ahmaklığı geçebilir ki! Ey nefis! Sen yiyecek, giyecek, odun ve bütün gereksinimleri toplayarak uzun kışa hazırlanmıyor musun? [227] Ey nefis, yoksa sen Cehennem ayazının, kış ayazından daha hafif, daha kısa olduğunu mu zannediyorsun?

Ey nefis! Sana yazıklar olsun! Cehaletinden kurtul ve ahiretini dünyanla kıyasla. Eğer akıl ve zekânın olduğunu düşünüyorsan ey nefis; senin için ne kadar tuhaf, cehaletin ne kadar büyük, azgınlığın ne kadar belirgindir! Ey nefis! Belki seni makam sevgisi sarhoş etmiştir. Ebediyen kalacak bir şeyi, elli seneden fazla kalmayacak bir şeye karşılık olarak nasıl satarsın, ey nefis! Cehaletinden ve basiretinin körlüğünden dolayı, ahiret için dünyayı terk etmiyorsan da ey nefis; dünyadaki ortakların alçaklığından ve dünyanın ahmaklıklarından uzak kalmak için neden dünyayı terk etmiyorsun?

Ey nefis! Sana yazıklar olsun! Neredeyse helak olacaksın, ölüm yaklaştı ve uyarıcı geldi! Ölümden sonra senin namazlarını kim kılacak? Ölümden sonra senin oruçlarını kim tutacak? Ölümden sonra Rabbinin senden razı olmasını kim sağlayacak? Ey nefis! Ölümün akıbetin olduğunu, kabrin evin olduğunu, toprağın yatağın olduğunu, böceklerin arkadaşın olduğunu ve büyük korkunun önünde olduğunu bilmiyor musun? Seni alıp yanlarında götürünceye dek yerlerinden kıpırdamayacaklarına dair büyük yeminler etmiş olan ölümün askerlerinin kapıda seni beklediğini bilmiyor musun, ey nefis! Onların bir gün için bile olsa dünyaya dönmeyi temenni ettiklerini ve yapmış oldukları hataları düzeltmek isteyeceklerini bilmiyor musun, ey nefis!

Ey nefis! Günahkârın dışkıdan da pis olduğunu ve dışkının hiçbir şeyi temizleyemeyeceğini bilmiyor musun? Sen kendin temiz değilken nasıl başkasını temizlemeyi istersin? Ey nefis! Sana yazıklar olsun! Keşke kendini gerektiği gibi bilseydin! Ey nefis! Sana yazıklar olsun; ne kadar aldanmışsın! Ey nefis! Sana yazıklar olsun; ne kadar ahmaksın! Ey nefis! Sana yazıklar olsun; ne kadar cahilsin! Günahlara karşı ne kadar cesaretlisin! Sana yazıklar olsun! Ne zamana kadar karar verecek, sonra cayacaksın! Ne zamana kadar söz verecek, sonra sıvışacaksın!

Ey nefis! Sana yazıklar olsun! Bütün bu hatalarla beraber, sanki dünyadan hiç göç etmeyecekmiş gibi dünyanın imarı ile mi uğraşıyorsun? Kabirdekilere bakmıyor musun? Ey nefis, sana yazıklar olsun! Onlardan ibret almıyor musun? Onlara bakmıyor musun? Ey miskin nefis! Dünyada emir ve yasağına muhatap kıldığı hiçbir kulunu büyük-küçük, gizli-açık yaptıklarından sorguya çekmeden bırakmayacağına dair, Allah'ın kendine yemin

etmiş olduğu günden sakın! Allah'ın huzurunda hangi bedenle duracağını ve hangi dille ona cevap vereceğini düşün, ey nefis!

Ey nefis! Bil ki, ne dinin ne de imanın maddî bir bedeli vardır. [228] Ey nefis! Bu öğüdü dinle ve kabul et. Öğütten yüz çeviren kimse ateşe razı olmuştur. Görüyorum ki, sen ne ateşe razısın ne de bu öğüdü kavırıyorsun!

Aynı şekilde, Hermes'e nispet edilen *Mu'āzeletu'n-Nefs* isimli kitapta da bu usul ve üslubun hâkim olduğunu görüyoruz. Bunda da her paragraf "Ey nefis!" sözüyle başlamaktadır. Fakat bundaki paragraflar, tür olarak el-Ġazzālî'nin paragraflarından kısadır. Şimdi içerik olarak el-Ġazzālî'nin paragraflarıyla uyumlu olan Hermes'in bazı paragraflarına yer verelim.

El-Ġazzālî'nin metninde belirgin olan düşüncelerden birisi, nefsin helake sürüklendiği ve söz dinlemediğidir. Bundan dolayı ifadelerinde kötümserlik mevcuttur. Hermes bu hususta şöyle der:

Ey nefis! Ne zamana dek, nereye kadar, ben seni, benim ve senin için fayda ve kurtuluş sağlayan bir yola sevk edeceğim, sen girmeyeceksin; beni helak ve zarar yoluna sevk edeceksin, ben seninle gelmeyeceğim. Ey nefis! Sen ne insafsınsın ne adilsin ne de akıllısın!<sup>17</sup>

Ayrıca şöyle der:

Ey nefis! Senin durumunu düşünüyorum; şaşkınlığım artıp duruyor! Sen zorluk ve hüznü istemediğini söylüyorsun; oysa fiilen hüznü düşkün, ondan uzaklaşamayan, zorluk ve hüznü gönül verenlere imrenen birisisin."<sup>18</sup> Ayrıca şöyle der: "Ey nefis! Oluş ve bozulmuş âleminde iken başına gelen her olumsuzluğun sebebi ve aslı, iyi bil ki sendendir; senin yanlış ve hatalarından dolayıdır."<sup>19</sup>

El-Ġazzālî'de belirgin olan düşüncelerden bir diğeri, dünyadan yüz çevirmek ve onu terk etmenin gerekliliğidir. Bunu Hermes'in şu sözünde de bulabiliyoruz: "Ey nefis! Dünyadan yüz çevirmek, orada kalmaktan hoşnut olarak, orayı süslemeyi ve ıslah etmeyi bırakmak değildir. Gerçek zühd, ondan uzak durmak ve ondan ayrılmayı şiddetle istemektir."

Ayrıca:

Ey nefis! Tabiat âleminde yüz çevirmek, orada kalmaktan hoşnut olarak, onun lezzetlerini ve şehvetlerini terk etmek değildir. Gerçek zühd, sadece; ondan ayrılmayı gönülden arzulamak ve ondan, onun inadından, zıtlığından, farklılığından ve karanlığından uzaklaşmaktır. Öyleyse, sana düşen ey

<sup>17</sup> [Hermes], "Kitābu Mu'āzeleti'n-Nefs," nşr. 'A. Bedevī, *el-Eflāḫiyyetu'l-Muḥdeşe 'inde'l-'Arab*, s.83.

<sup>18</sup> [Hermes], "Kitābu Mu'āzeleti'n-Nefs," s.95.

<sup>19</sup> [Hermes], "Kitābu Mu'āzeleti'n-Nefs," s.99.



nefs, doğal ölümü istemek ve ondan hoşnut olmaktır. Ey nefis! [229] Doğal ölümle, darlıktan ferahlığa, fakirlikten zenginliğe, hüzünden sevince, kordudan güvene, yorgunluktan rahata, acıdan lezzete, hastalıktan sağlığa, karanlıktan aydınlığa geçeceğini bilmez misin?

Fakat kurgudaki ve bazı belirgin düşüncelerdeki bu açık benzerlik, iki yazar arasındaki farkı unutturmamalıdır. Hermes (sahtesi elbette), metinde, aklı ve onun nefis için baba konumunda olması; tabiatı ve eş (*zevce*) konumunda olması; duyumsanan âlemden ve akledilen âlemden, nefsin bedendeki hapis hayatından, sûrî cevherden bahsetmesi gibi, Yeni-Eflatuncu felsefenin kavramlarını yoğun biçimde kullanır.

El-Ğazzālî'ye gelince, Kur'an'ın fikir ve ifadelerinden beslenen sade bir dil kullanır ve hiçbir felsefî terime yer vermez. Tıpkı *İhyâ'* kitabının bütününde olduğu gibi; çünkü bu kitapta halka seslenir. Bu sebeple, genel bir tespit olarak, el-Ğazzālî'nin Hermes'e ait *Muâzeletu'n-Nefs* risalesinin önce genel havasından, sonra yazım üslubundan etkilenmiş olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte, söylediklerinin büyük çoğunluğu, hatta bütünü katışıksız İslâmî çerçeve içerisindedir. Örneğin, Hermes'in risalesinde hesap, ceza ve ahirete yönelik en küçük bir işaret bile bulunmazken, daha önce açıkladığımız üzere, el-Ğazzālî, nefsi kınarken ve engellemek için onu hesap, ceza ve ahiretle korkuturken, bu kavramları ön plana çıkarmaya olabildiğince gayret göstermiştir.

Bundan dolayı, Hermes'in risalesinden belli hususiyetleri ve açık göstergeleri olan bir felsefe çıkarmak mümkündür. El-Ğazzālî'nin *İhyâ'*'daki faslından ise vaazda etki edecek birkaç cümleden başkasını çıkaramayız. Fakat her ikisinin hedefi ve ulaşmaya çalıştıkları kitle farklı olduğundan, ikisi arasında bir üstünlük değerlendirmesi yapmaya girişmiyoruz.

### 3. El-Ğazzālî'nin *Mişkātu'l-Envār*'ı ve Plôtinos'un *Enneadları*

Şimdi bu araştırmanın üçüncü konusu olan, el-Ğazzālî'nin, *Mişkātu'l-Envār*'da, özellikle “gerçek nurun (*nūr*) Yüce Allah olduğunun ve O'nun dışındakilere ışık isminin verilmesinin gerçek değil, mutlak bir mecaz olduğunun açıklanması hakkında” başlıklı birinci faslında ileri sürdüğü nur tasavvurunda [230] Plôtinos'tan etkilenmesi konusuna geçiyoruz. Bu görüşü, daha önce bazı araştırmacılar da ifade etmiştir. Özellikle Wensinck bir makalesinde,<sup>20</sup> bu faslın, Plôtinos'a ait *Enneadlar*'daki<sup>21</sup> dördüncü Ennead'ın “görme

<sup>20</sup> Arent Jan Wensinck, “Ghazālî's Mishkât al-Anwâr (Niche of lights),” *Semietische Studien uit de nalatenschap*, ed. Hendrik Kraemer ve diğerleri (Leiden: A. W. Sijthoff, 1941) içinde, ss.192-212. Wensinck, bu görüşü ilk kez, *La pensée de Ghazzālî* (Paris: Adrien-Maisonneuve, 1940), 14. sayfada zikretmiştir.

üzerine” (*e peri opseôs*) başlığını taşıyan beşinci faslının geniş bir özetinden ibaret olduğunu açıkladı. Wensinck, el-Ġazzālî’nin dördüncü Ennead’ın bu beşinci faslının Arapça tercümesini okumuş olması gerektiğini, *Mişkātu’l-Envār*’ın birinci faslında<sup>22</sup> bundan faydalandığını veya bunu özetlediğini söyler.

Araştırmacıların, bu faslın tercümesinin yazılı kanıtlarını bulamamış olmaları, Wensinck’in iddiasını destekten yoksun hale getiren sebeplerden birisiydi. Biz bu yazılı kanıtı, Oxford Bodleian Kütüphanesi Marsh Doğu-539’da, Yunanlı Şeyh’e [Plôtinos] nispet edilen fragmanları içeren yazmada bulduk. Bu fragmanlar dördüncü Ennead’ın beşinci faslından alınmıştır; ilgilendiğimiz fasıl da budur. Biz bu parçaları *Eflūṭin ‘inde’l-‘Arab* isimli kitabımızda yayınlamıştık.<sup>23</sup> Böylece, Plôtinos’un dördüncü Ennead’ının beşinci faslının özet olarak Arapça’ya çevrilmiş olduğuna ve Plôtinos’taki asla uygun harfiyyen tercüme edilmiş büyük bir parçanın mevcut olduğuna yönelik kesin bir kanıt oluşmuş oldu.

Ne var ki, bizce Wensinck, “*Mişkātu’l-Envār*’ın birinci faslı, Plôtinos’a ait dördüncü Ennead’ın beşinci faslının geniş bir özettir” derken mübalağa etmektedir. Çünkü Plôtinos bu fasılda sadece görme ve idrak konusuna değinir. Göz ile görülen şey arasındaki görme sahasında yer alan aracının doğasından bahseder. [231] Bu aracının nur olduğunu ve nurun iki türlü olduğunu söyler: Gözde gizli nur ve aydınlatan kaynaktaki nur. Bu ikisinin arasında da her ikisini birbirine bağlayan aracı nur yer alır. Fakat Plôtinos aracıya görmede rol veren varsayımları dışlar; görmenin, aracıdaki etkisinden bağımsız olarak, sadece görülen şeyden göze doğru, doğrudan bir fiile dönük olduğunu söyler. Bundan dolayı Arapça tercümede, “göz, duyumsanana yöneldiğinde, kendisiyle duyumsanan arasında yer alan havaya ihtiyaç duymaz. Aksine, sadece ışığa (*ḍav’*) ihtiyaç duyar” denmektedir.<sup>24</sup>

El-Ġazzālî’ye gelirsek, *Mişkātu’l-Envār*’ın bu birinci faslında, görme ve aracı teorisiyle ilgilenmez. Onun öncelikli amacı, nurun; gözün nuruna ve aklın veya basiretin nuruna ortak isim olarak verilebildiğini ve ikincinin bu ismi almaya daha layık olduğunu söylemektir. Çünkü “Gözün nuru çeşitli eksikliklerle maluldür. Örneğin, [göz] başkasını görür; kendisini, uzağında-

<sup>21</sup> Plotinos, *Ennéades*, çev. Emile Bréhier (Paris: Les Belles Lettres, 1928), c.4, ss.154-67.

<sup>22</sup> El-Ġazzālî, “*Mişkātu’l-Envār*,” *el-Cevāhiru’l-Ġavālî min Rasā’ili’l-İmām Hucceti’l-İslām el-Ġazzālî*, nşr. M. Şabrî el-Kurdî (Kahire: Matba’atu’s-Sa’āde, 1934) içinde, ss.112-27.

<sup>23</sup> “Nuşuş Muteferrika li-Eflūṭin,” *Eflūṭin ‘inde’l-‘Arab*, nşr. ‘A. Bedevî (Kahire: Mektebetu’n-Nahḍati’l-Mişriyye, 1955) içinde, ss.189-92.

<sup>24</sup> “Nuşuş Muteferrika li-Eflūṭin,” s.192.

kini ve çok yakınındakini göremez. Perde arkasında olanı göremez. Şeylerin içini değil, dışını görür. Mevcutların hepsini değil, bir kısmını görür. Sonlu şeyleri görür, sonsuz olanları göremez. Görürken çoğu zaman yanılır; büyüğü küçük, uzağı yakın, hareketsizi hareketli, hareketliyi hareketsiz görür. Bunlar dış gözün sahip olduğu yedi kusurdur.” İnsanın kalbinde yer alan göz ise bunları idrak eder ve bu kusurlardan uzaktır. Bu, bazen akıl, bazen ruh, bazen insan nefsi diye anılan şeydir. İşte bu göz, yedi kusura sahip olmadığı için, nur diye isimlendirilmeye dış gözden daha layıktır:

- (1) Akıl kendisini ve başkasını idrak ederken; göz kendisini göremez.
- (2) Akıl için yakın, uzak fark etmezken; göz kendisine çok yakın olanı da uzak olanı da göremez.
- (3) Akıl, arşta, kürsîde, göklerinin perdesinin arkasında, mele-i a'lâ'da ve melekûtta, kendi âlemindeki gibi tasarrufta bulunurken, göz perde arkasındakini göremez.
- (4) [232] Göz şeylerin içini değil, dışını ve dış yüzeyini idrak eder. Akıl ise şeylerin içlerine, sırlarına dalıp onların hakikatlerini, özlerini idrak edip onların sebeplerine ulaşır.
- (5) Göz mevcutların bir kısmını görür. Akla gelince, sahası tüm mevcutlardır.
- (6) Akıl sınırsız olanları idrak ederken, göz sınırsız olanı göremez.
- (7) Son olarak, göz görmede yanılır. Akla gelince, vehim ve hayal örtüsünden sıyrılınca onun yanılması düşünülemez. Bilakis, şeyleri oldukları gibi görür. Bütün bunların sonucu, gözün değil, aklın nur ismini hak ettiğini söylemeyi doğrulayacak derecede, aklın nur ismini almaya gözden daha layık olduğudur.

Kendisini ve başkasını görebilen, nur ismini almaya daha layık olduğuna göre, başkasının görülmesini sağlayan, nur ismini almaya, başkası üzerinde hiçbir etkisi olmayandan elbette daha layıktır. Bundan dolayı, başkası üzerinde etkisi olan nur, başkasına taşıdığı için “aydınlatici kandil” (*sirâc munîr*) adını almaya da hak sahibidir. Bu özellik, kendisi vesilesiyle bilgi nuru halkın üzerine saçıldığı için, peygamberin kutsal ruhunda bulunur. Böylelikle, Allah'ın peygamber Muhammed'i (s.a.s) “aydınlatici kandil” diye isimlendirmesi anlaşılmış olur.

Nurların bir kısmı göğe ait, diğer bir kısmı da yere aittir. Nurlar, birbirlerinden kaynaklanmaları bakımından bir düzen oluştururlar: Kaynağa en yakın olan, en yüksek mertebede olduğu için nur ismini almaya daha layıktır. Fakat bu sıralanma dikey olarak sonsuza dek gitmez; aksine, nuru kendinden ve kendiyle olan ilk kaynağa kadar uzanır. Ona başkasından nur gelmez. Bü-

tün nurlar, sıralanmalarına göre, ondan doğarlar. Hatta nur ismi en çok onun hakkıdır, kendisi dışındakilere nazaran en çok ona yakışır. Nur ismi, ilk nur dışındakiler için ancak mutlak bir mecazdır. Çünkü onun dışındakilerin hiçbirisi, nura kendilerinden dolayı sahip değildir; aksine, nurları başkasından gelmiştir. Başkasından ödünç nur oluşları kendi başına devam etmez. Bundan dolayı gerçek nur Yüce Allah'tır.

Biz, el-Ġazzālî'nin bu fikirlerinin kökenlerini dördüncü Ennead'ın beşinci faslında değil, sadece beşinci Ennead'ın beşinci faslında bulabiliyoruz. Bu son fasıl, el-Fārābî'ye nispet edilen, [233] fakat gerçekte Plôtinos'un *Enneadlar*'ının beşincisinden yapılmış seçmelerden başkası olmayan *Risāletu'l-İlmi'l-İlāhî*'de özet biçimde yer almaktadır. Biz bu risaleyi *Eflūṭīn inde'l-Arab* içerisinde yayınlamıştık. Böylece, akıl nurundan söz eden el-Ġazzālî'nin bu eserden etkilenmiş olması gerektiği teyit edilmiş oldu.

Bu risalede şöyle denmektedir: “İlk fâilin ilk fiili akıldır. Akıl, tıpkı güneş ışığının (*ḍav*) şeylere Güneş'ten yayılması gibi, bu kıymetli cevherden yayılan bir ışıktır (*ḍav*). İlk fâil bütün aklî şeyleri bu yolla var etmiştir. Aklî şeyler bu aklın ışığından bir ışıktır. Işık, aklî şeylerde bakidir, onlardan ayrık değildir, onların kendisi de değildir. Aksine, onlardan başkadır.”<sup>25</sup> Bundan sonra şöyle der: “İlk Fâil şeyleri var etmeyi istediğinde, kendi ışığından bir ışık olan akli var eder. Sonra, aklın ışığından bir ışık olan hissî akli var eder.”

Bu aktardığımız yerler, özellikle beşinci Ennead'ın beşinci faslının yedinci ve sekizinci bendiyle örtüşür. Wensinck'in, el-Ġazzālî'nin dördüncü Ennead'ın beşinci faslını, bu fasılda özetlemiş olduğu iddiasının aksine, bunlar, el-Ġazzālî'nin *Miškātu'l-Envār*'ın birinci faslında fiilen etki altında kalması mümkün olan yerlerdir. *Eflūṭīn inde'l-Arab* adlı kitabımızda tercümesini neşrettiğimiz, Plôtinos'un Arapça'ya tercüme edilmiş beşinci Ennead'ının beşinci faslının yedinci ve sekizinci bentlerini keşfedene dek bu sonuca varmamız imkân dâhilinde değildi.

Fakat el-Ġazzālî'nin göz nuru ile akıl nuru arasında oluşturduğu bu farklılık ve ayrıntılardaki ve de Yeni-Eflatuncu nur teorisi ile en-Nūr suresindeki ayet-i kerime arasında kurduğu bağlantıdaki özgünlük hiç de azımsanmayacak derecededir: “Allah göklerin ve yerin nurudur. O'nun nuru içinde kandil bulunan bir oyuğa benzer. O kandil, cam fanus içindedir. O fanus, inci gibi parıldayan bir yıldızdır sanki! O kandilin yakıtı, doğuda ve batıda eşine rastlanmayan mübarek bir zeytin ağacındandır. Ve o ağacın yağı neredeyse ateş

<sup>25</sup> [El-Fārābî], “Risāle fî'l-İlmi'l-İlāhî,” *Eflūṭīn inde'l-Arab*, s.175.

değmeden de parıldayacaktır. Nur üstüne nur! Allah, dilediğini nuruna eriştirir.” [24/en-Nūr:35]

[234] Onun bu bağlantıya felsefî açıdan bir ilave yapmadığı doğrudur. Fakat bu konuda benimsediği yöntemde samimidir ve onu fikrî ödevi haline getirmiştir. Bu yöntem ise doğru felsefî nazariyelerin dindeki varlığının meşru hale getirilmesidir.

Gerçek şu ki, ben el-Ğazzālī'nin hayatının son aşamasındaki fikrî ödevinin bu yöntemi kullanmak olduğunu düşünüyorum. Bu kullanım onu bazen kullanılagelen felsefî terimlerden uzaklaşmaya zorlar ve nihayetinde felsefî terimler, dinî kavramlara veya Kur'an naslarına daha yakın gözükür.

El-Ğazzālī bunu en belirgin biçimde *el-Kıstāsu'l-Mustaķīm* isimli kitabında uygulamıştır. O, bu kitapta mantıksal kıyasların temellerini Kur'an'dan çıkarmak istemiştir. Nihayetinde, bu ölçütleri Kur'an'dan öğrendiğini söyleyebilmiş, metafiziğe ilişkin tüm bilgileri onlarla ölçmüş ve onların hepsini Kur'an'a uygun bulmuştur. Bundan dolayı, mantık terimlerinin isimlerini değiştirmek zorunda kalmıştır: Yüklemler kıyasın (*el-kıyāsu'l-ħamlī*) şekillerinden birinci şekil demek yerine, denklik (*te'ādul*) ölçütlerinden “büyük ölçüt” (*el-mīzānu'l-ekber*) der. İkinci şekil yerine, “orta ölçüt” (*el-mīzānu'l-evsať*) der. Üçüncü şekil yerine, “küçük ölçüt” (*el-mīzānu'l-aşgar*) der. Bitişik şartlı kıyas (*el-kıyāsu'ş-şartıyyu'l-muttaşıl*) yerine “ayrılmazlık ölçütü” (*mīzānu't-telāzum*) der. Ayrık şartlı kıyas (*el-kıyāsu'ş-şartıyyu'l-munfaşıl*) yerine, “uyuşmazlık ölçütü” (*mīzānu't-te'ānud*) der. Ayrıca, el-Ğazzālī, kendisinin türettiği bu isimlerin kullanılagelen terimlerle uyumlu olmadığını itiraf etmekle birlikte; bu isimlerin altına, mantık kitaplarında bilinenlere aykırı yeni herhangi bir şey koymaz.

Ehl-i Ta'lim'den bir muhatabı ona bir soru şöyle bir soru sorduğunda: “Bu isimleri sen mi icat ettin? Bu ölçütleri sadece sen mi çıkardın, yoksa herkesten önce mi çıkardın?” el-Ğazzālī şöyle cevaplar: “Bu isimleri ben icat ettim. Ölçütlere gelince, onları Kur'an'dan ben çıkardım. Onları ilk kez ben çıkardım diyemem. Son dönemdekilerden bazılarının çıkardıkları, benim zikrettiklerimden başka isimler de vardır. Muhammed (s.a.s) ile İsa'nın (a.s.) peygamberliğinin öncesinde yaşamış bazı ümmetlerin, İbrahim (a.s.) ile Musa'nın (a.s.) sahifelerinden öğrendikleri başka isimler de vardır. Fakat beni, bu isimlerin görüntüsünü, kullandıkları isimlerden başka isimlerle değiştir-

meye sevk eden şey, senin tabiatının zayıflığı ve nefsinin vehimlere olan düşkünlüğünden dolayı bilmemendir.”<sup>26</sup>

Bu, tek ve oldukça önemli bir pasajdır. Çünkü öncelikle, el-Ġazzālî'nin isimleri, insanların zihinlerine yaklaştırmak için değiştirmiş olduğunu bize göstermektedir. Öyleyse, el-Ġazzālî felsefeyi, dinî bir kisveye büründürerek geniş halk kitlelerine yaklaştırmaktadır.

İkinci ve en önemlisi, el-Ġazzālî, daha önce Yahudi Philôn ile Aziz Augustinus'un da söylediği gibi, 'Yunan felsefesi İbrahim ve Musa'nın sahifelerinden alınmıştır. Yunan filozofları felsefeyi İbrahim ve Musa'nın sahifelerinden öğrenmiştir ve ona farklı isimler vermişlerdir' şeklindeki meşhur delili zikrederek felsefeyi dine yaklaştırmaktadır. Daha önce Philôn ve sonrasında Aziz Augustinus'tan başkasının söylemediği zannedilen bu görüşün, bir Müslüman düşünür tarafından benimsendiğine ilk kez tanık oluyoruz. Bu iki düşünürün eserlerinden, el-Ġazzālî'nin bu ikisinden etkilenmesine dayanak teşkil edebilecek herhangi bir şeyin Arapça'ya tercüme edildiğini de bilmiyoruz. El-Ġazzālî, “büyük akıllar ortak noktada buluşur” sözünü ispat edercesine, diğer iki semavî dine mensup iki âlimin kendisine iştirak ettiği bu sözü, sadece engin ufku dolayısıyla söylemektedir.

Böylece, el-Ġazzālî'nin hayatının son aşamasında, en azından bu üç konuda, açık ve güçlü biçimde Yunan felsefesinden etkilenmiş olduğunu görüyoruz. Felsefeden uzaklaştığı ve filozofları tekfir ettiği bu aşama Hicrî 488 yılında başlamaktadır. Fakat gerçekte, Ebū Bekr İbnü'l-'Arabî'nin ifade ettiği gibi, filozoflarla içli dışlı olmuş ve tüm çabasına rağmen onlardan kopmamıştır. Felsefeye saldırıda bulunmuş görünmekle birlikte, felsefeyle dini birbirlerine yaklaştırma arayışında olduğundan, felsefenin sadece zahirine saldırıda bulunmayı amaçlar. Böylece, Sünnî dinî muhitte felsefeye meşruyet kazandırmaya çalışır. Onun felsefî terimleri değiştirme girişiminin de sadece bu yakınlaştırma amacına matuf olduğunu düşünüyoruz. Din ehlini felsefeden uzaklaştırmayı asla hedeflememiş; aksine, felsefenin din ehli nezdinde makbul olmasına çalışmıştır. Bundan dolayı, onun tutumunda zahirî bir çelişki bulunmaktadır.

Dar ufuklu olmasına rağmen keskin görüşüyle, el-Ġazzālî'nin tutumundaki çelişkiyi fark eden İbn Teymiyye, *Muvāfaqatu Şahîhi'l-Menkûl li-Şarîhi'l-Ma'kûl* isimli kitabında, 'el-Ġazzālî *Tehāfut*'te filozofların görüşlerine bazen Mu'tezile kelâmıyla, bazen Kerrâmiyye kelâmıyla, bazen

<sup>26</sup> El-Ġazzālî, “el-Ġıstâsu'l-Mustaġim,” *el-Cevâhiru'l-Ġavālî min Rasâ'li'l-İmâm Hucceti'l-İslâm el-Ġazzālî*, s.175.

Vākıfiyye kelâmıyla, bazen Eş'arī kelâmıyla karşılık veriyordu' derken doğru söylemiştir: “[el-Ğazzālī], filozofları incelerken farklı fikirler benimsedi; bundaki amacı onların çelişkilerini ortaya koymaktı.” “Filozoflar onu kendi çelişkisiyle yüz yüze bıraktıklarında ise hiçbir şey yapamadı.”

Bunun anlamı, el-Ğazzālī'nin felsefeyi yok etmeyi de filozofların bütün fikirlerinin peşinden gitmeyi de amaçlamadığıdır. O sadece kelamcılarla filozofları birbirlerine yaklaştırmayı istedi. Reddederken de tek bir tutum benimsemedi. Bundan dolayı, sadece, filozoflara kelamcılarının eliyle vurmadı; kelamcıları da birbiriyle çarpıştırdı. Tasavvuf yoluna girince, özellikle de tasavvuf evrelerinden ilk evreyi geçtikten sonra, felsefenin etki sahasında kaldı. Fakat Hicrî 484 yılından 487 yılına kadar felsefeyle uğraşması neticesinde, Aristotelês ile Yunan ve Müslüman Meşşâîliğinden eşit biçimde etkilendiği dönemden sonra gelip kendisini etki altına alan bu felsefe Yeni-Eflatuncu felsefedir.

Bundan dolayı, el-Ğazzālī'nin felsefeyi, başka bir felsefeye dönüştürmek için terk etmiş olduğu yorumunu tam bir gönül rahatlığı içinde yapabiliriz. O Aristotelês'in, Yunanlı ve Müslüman takipçilerinin felsefesini, Plôtinos ve genel olarak Yeni-Eflatunculuk felsefesine dönüştürmek için felsefeyi terk etmiştir. Ömrünün sonuna kadar da bu çizgisini samimi olarak devam ettirmiştir.

Birisi, öyleyse, “el-Ğazzālī'de yeni olan nedir?” diye bir soru sorabilir. Cevap açıktır: el-Ğazzālī'de yeni olan, (öncelikle), Plôtinosçu felsefe ile İslâm inancını birbirine yaklaştırmaya dayalı bir metotla Kur'an ayetlerini tevîl ederek ikisini birbirine bağlamaktır.

(İkincisi), bu Yeni-Eflatuncu düşünceleri, saf İslâmî bir kisvede göstermesidir. Bu esnada, onun Kur'an ve sünnetten, İslâmî olmayan hiçbir etkinin söz konusu olmadığı biçimde, katıksız olarak beslendiği izlenimi doğmaktadır.

(Üçüncüsü), özellikle, kendisinin felsefî açıdan en önemli kitabı saydığı *Miškātu'l-Envâr*'da, Kur'an ve sünnetle çok güçlü biçimde irtibatlandığı ayrıntılar ve tahliller oluşturması, Yeni-Eflatuncu felsefede gizli olan sonuç ve fikirleri üretmesidir. O bunları ortaya koymayı ve hakkıyla tahlil etmeyi başaramıştır.

El-Ğazzālī, bu sağlam bağlantı, hatta Yunan felsefesi ile kitap ve sünnetle temsil edilen İslâm inancı arasındaki kaynaştırma ve etkileşim sayesinde, felsefeye İslâm kültürü içerisinde tam vatandaşlık hakkı vermiştir.

