

**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI**

GAZÂLÎ'DE DİNÎ TECRÜBE

**Hazırlayan
Abdullah AKGÜL**

**Danışman
Prof. Dr. Ramazan ERTÜRK**

Yüksek Lisans Tezi

**Haziran 2016
KAYSERİ**

**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI**

GAZÂLÎ'DE DİNÎ TECRÜBE

(Yüksek Lisans Tezi)

**Hazırlayan
Abdullah AKGÜL**

**Danışman
Prof. Dr. Ramazan ERTÜRK**

**Haziran 2016
KAYSERİ**

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK

Bu çalışmadaki tüm bilgilerin, akademik ve etik kurallara uygun bir şekilde elde edildiğini beyan ederim. Aynı zamanda bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi, bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi belirtirim.


Abdullah AKGÜL

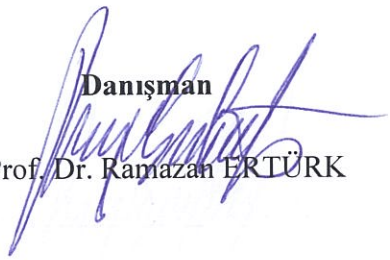
YÖNERGEYE UYGUNLUK SAYFASI

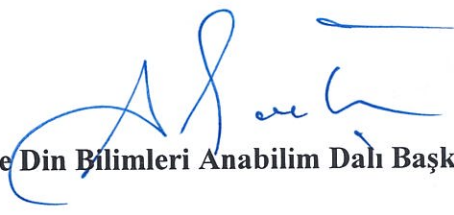
“Gazâlî’de Dinî Tecrübe” adlı Yüksek Lisans tezi, Erciyes Üniversitesi Lisansüstü Tez Önerisi ve Tez Yazma Yönergesi’ne uygun olarak hazırlanmıştır.

Hazırlayan


Abdullah AKGÜL

Danışman


Prof. Dr. Ramazan ERTÜRK


Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Başkanı

Prof. Dr. Abdulvahap TAŞTAN

Prof. Dr. Ramazan ERTÜRK danışmanlığında **Abdullah AKGÜL** tarafından hazırlanan “**Gazâlî’de Dinî Tecrübe**” adlı bu çalışma, jürimiz tarafından Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü **Felsefe ve Din Bilimleri** Anabilim Dalında **Yüksek Lisans** tezi olarak kabul edilmiştir.

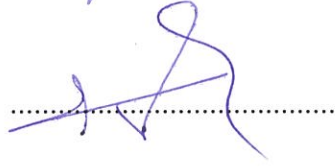
20 / 06 / 2016

JÜRİ:

Danışman : Prof. Dr. Ramazan ERTÜRK



Üye : Yrd. Doç. Dr. Rıza BAKIŞ



Üye : Yrd. Doç. Dr. Cenani KUVANCI



ONAY:

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulunun 27.06.2016 tarih ve14.... sayılı kararı ile onaylanmıştır.

27.06.2016
Prof. Dr. Celaleddin ÇELİK
Enstitü Müdürü



ÖNSÖZ

Din felsefesinin temel problemlerinden biri olan *dinî tecrübenin*, bir terim olarak doğması ve felsefenin gündemine girmesi Protestan bir arka plana dayanır. Zamanla kendisine yüklenen “anlık” “anlatılamaz” ve “sıra dışı” yaşanmışlıklar anlamıyla, ilgili terimin tüm dinlere uygulanması sıkıntılı gözükmemektedir.

Belli bir dönemin ürünü olan ve kendisine belli bir anlam sınırı çizilmiş olan bu terimin Müslüman bir düşünürde karşılığını aramanın güçlüğü aşikârdır. Biz de bu çalışmada, daha önceden incelediğimiz, dar kalıplara sıkıştırıldığını düşündüğümüz, başka eserlerde çokça geçtiğini fark ettiğimiz ve çalışmamızın sınırlarını da daha fazla zorlamak istemediğimiz için mevcut tartışmalara özellikle girmemeyi tercih ettik. Çalışmamızda, dinî tecrübeye Gazâlî özelinde yeni bir anlam alanı açmaya çalıştık. Bu amaçla dinî tecrübenin ontolojik arka planı olan Tanrı, âlem ve insanı öncelikle ele aldık. Sonra da insandan Tanrı’ya doğru olan kemâl yolculuğunu derinlemesine inceledik. Mevcut tartışmalara girmeyen ve daha çok ön açıcı bir tavırla yazılmış olan bu çalışmanın, yeni tartışmalar başlatmasını ve yeni açılımlara vesile olmasını diliyorum.

Her konuda teşekkürlerin en büyüğü, varlık kaynağım Yüce Yaratıcı’ya, varlık sebebim annem ve babama, varlığı anlamlandırmada yol göstericim olan büyüklerimdir. Böyle bir çalışmanın ortaya çıkmasına katkı sağlayan başta danışman hocam Prof. Dr. Ramazan ERTÜRK olmak üzere, Yrd. Doç. Dr. Cenani KUVANCI’ya, Yrd. Doç. Dr. Rıza BAKIŞ’a ve Yrd. Doç. Dr. Özcan AKDAĞ’a ayrı ayrı teşekkürü bir borç bilirim. Teşekkürlerin sonuncusu ve en latifi de varlığımı değerli kılan eşim ve çocuklarımdır.

Abdullah AKGÜL

Haziran 2016, KAYSERİ

GAZÂLÎ'DE DİNÎ TECRÜBE

Abdullah AKGÜL

Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
Yüksek Lisans Tezi, Haziran 2016
Danışman: Prof. Dr. Ramazan ERTÜRK

ÖZET

Bu çalışmanın temel amacı, Protestan düşüncenin ürettiği bir terim olan dinî tecrübeye, Gazâlî üzerinden yeni bir anlam alanı açmaktır. Bu amaç doğrultusunda, giriş bölümünde dinî tecrübe terimini üreten ortam ve bu ortamın terimin anlamlandırılması üzerindeki etkisi ele alınmış ve değerlendirilmiştir.

Çalışmanın birinci bölümünde, dinî tecrübenin ontolojik arka planını tespit etmek amacıyla, Tanrı, âlem ve insan konusunda Gazâlî'nin fikirleri ele alınıp incelenmiştir.

Çalışmanın ikinci bölümünde ise tespit edilen ontolojik arka plan üzerine Gazâlî'ye göre dinî tecrübenin mahiyeti ortaya konmaya çalışılmıştır.

Sonuçta ise, sıradışı, anlatılamaz, anlık yaşanmışlıklara sıkıştırılmış dinî tecrübenin, İslam temeli ve Gazâlî özelinde, daha geniş ve hatta insan varoluşunun tamamını kapsayan bir anlam çerçevesine sahip olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Gazâlî; Dinî Tecrübe; Marifet; Zevk.

RELIGIOUS EXPERIENCE IN AL-GHAZALI

Abdullah AKGUL

Erciyes University, Institute of Social Sciences

M. Sc. Thesis, June 2016

Supervisor: Prof. Dr. Ramazan ERTURK

ABSTRACT

The main purpose of this study is to introduce a new field of meaning to the term religious experience, which is created by Protestant thought, through al-Ghazâlî. For this purpose, in the introduction, the environment that created the term, religious experience, and its effects on the terms' interpretation was dealt and evaluated.

In order to identify ontological background of religious experience, al-Ghâzâlî's thoughts about God, universe and human was dealt and analysed in the first part of the dissertation.

In the second part of the dissertation, the nature of religious experience, according to al-Ghazâlî, was tried to be revealed in the basis of this ontological background.

In conclusion part, however, it was deduced that religious experience, which is unusual, inexpressible, compressed with instant experiences, has a wider meaning frame which comprises even the whole human existence, on the basis of Islam and especially al-Ghazâlî.

Key Word: al-Ghazâlî; Religious Experience; Gnosis; Tasting.

İÇİNDEKİLER

GAZÂLÎ'DE DİNÎ TECRÜBE

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK	i
YÖNERGEYE UYGUNLUK SAYFASI	ii
KABUL VE ONAY	iii
ÖNSÖZ	iv
ÖZET	v
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	vii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

DİNÎ TECRÜBENİN ONTOLOJİK ARKA PLANI

1. BİRİCİK VARLIK: TANRI	15
2. TANRI'NIN FİİLİ: ÂLEM	22
3. ÂLEMİN ÖZETİ: İNSAN	30

İKİNCİ BÖLÜM

DİNÎ TECRÜBENİN MAHİYETİ

1. İNSANIN VAROLUŞSAL İHTİYAÇLARI	45
1.1. Mutluluk	49
1.2. Tanrıyı Tanımak	52
2. İNSANIN KEMÂL YOLCULUĞU	60
2.1. Kalp Aynasını Parlatmak	69
2.2. Tevhidde Yok Olmak	83
SONUÇ	97
KAYNAKÇA	102
ÖZGEÇMİŞ	112

GİRİŞ

Dinî tecrübe, Din Felsefesi alanının son yüzyılda en çok gündeme gelen konularından biridir. En genel tanımıyla “*kutsal ile karşılaşma tecrübesi*”¹ olarak anlayabileceğimiz bu tecrübe aslında insanlık tarihi kadar eskilere götürülebilse de onun bir terim olarak felsefe literatüründe kullanılmaya başlanması 19. yüzyılın başlarına denk gelir.² Protestan gelenekte daha önce de kullanılagelen bu kavramı bir Tanrı kanıtı olarak felsefenin konusu haline getiren ilk kişi Alman filozof ve teolog Friedrich Schleiermacher (1768-1834)’dir.³ Daha sonraları felsefe ve ilahiyat eserlerinde *dinî tecrübenin* bir terim hüviyeti kazanmasında filozof ve psikolog William James (1842-1910)’in büyük tesiri olmuştur.⁴

Kutsal ile karşılaşma tecrübelerinin yeni bir terimle tekrar gündeme getirilmesinde ilgili dönemin etkisi yadsınamaz. Bizim de bu çalışmada temel tezimiz *dinî tecrübenin* terim olarak kullanılmaya başlandığı dönemin dinî ve felsefî zihniyetini yansıttığı ve terime İslam düşüncesi açısından yeni anlam alanları kazandırılması gerektiğidir. Bu nedenle amacımız hem otantik bir din felsefesi yapma hem de ilgili terime İslam düşüncesi açısından yeni bir anlam alanı kazandırma arayışı çerçevesinde Müslüman bir düşünürün perspektifinden *dinî tecrübenin* imkân ve mahiyetini ortaya koymaktır.

Gazâlî, yaşadığını söylediği ve başkaları tarafından da yaşanabileceğini düşündüğü zevk düzeyinde dinî hayata eserlerinde sıkça yer vermesiyle konunun İslam düşünce

¹ Ramazan Ertürk, *Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi: Çağdaş Bir Yaklaşım*, Fecr Yayınevi, Ankara 2004, s. 75.

² Ann Taves, “Religious Experience”, *Encyclopedia of Religion*, (Ed. Lindsay Jones), Thomson Gale, Farmington Hills 2005, XI, p. 7737.

³ Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Şehir Yayınları, İstanbul 2000, s. 100.

⁴ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2010, s. 82-83; Cafer Sadık Yaran, *Dinî Tecrübe ve Meûnet, Sıradan İnsanların Sıradışı Dinî Deneyimleri*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2009, s. 17.

tarihindeki en önemli temsilcilerinden birisi sayılabilir.⁵ O, Tus'ta doğmuş, erken yaşlarda temel İslami ilimleri tahsil etmiş, henüz 33 yaşındayken Bağdat Nizamiye Medresesi'nde baş müderrislik görevine kadar yükselmiştir. Daha sonra yaşadığı bazı haller neticesinde, ahiret saadeti için kalbin dünya ile ilgisini koparmak gerektiğine inanmış⁶ ve bunu başarabilmek için her şeyini geride bırakıp Şam, Kudüs ve Hicaz'da yaklaşık on yılını inziva ve halvet dönemi olarak geçirmiş, sonra kısa bir süreliğine Nişabur Nizamiye Medresesi'nde müderrislik yapmıştır. Ömrünün son iki yılını ise doğum yeri Tus'ta kendi yaptırdığı medresede eğitim vererek geçirmiştir. H. 450/505 – m. 1058/1111 yılları arasında yaşamış olan Gazâlî 53 yıllık ömrüne yüzlerce eser sığdırmış ve bu sürede sayısız öğrenci yetiştirmiştir.⁷

İslam tarihinde, *İslam'ın Delili (Hucetü'l-İslâm)*, *Dinin Süsü (Zeynu'd-Dîn)* ve *Dinin Yenileyicisi (Müceddid)* olarak anılmış, çok yönlü bir düşünür olan Gazâlî⁸ hakkında bugüne kadar pek çok kitap basılmış, çok sayıda akademik çalışma yapılmıştır. Özellikle onun tasavvufî yönünün ve mistik tecrübe anlayışının ele alındığı birçok bilimsel çalışmayla karşılaşmış olmakla birlikte felsefî açıdan dinî tecrübe anlayışını ele alan müstakil bir çalışma tespit edemedik. Bu sebeple tezimizin konusu olarak, entelektüel tarihimizin en etkili düşünürlerinden Gazâlî'nin dinî tecrübe anlayışını seçtik.

“Gazâlî’de dinî tecrübe” adını taşıyan tezimizde yöntem olarak analitik bakış açısını takip edecek ve bu yöntemle onun dinî tecrübe tasavvurunu tespit etmeye çalışacağız. Bunu yaparken dinî tecrübenin epistemolojik değeri ve Tanrı’nın varlığına bir delil teşkil edip etmediği tartışmalarına girmeyecek, çalışmamızı dinî tecrübenin imkân ve

⁵ Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, s. 102.

⁶ Gazâlî, “el-Munkızu mine'd-Dalâl”, *Mecmûatü Resâilî'l-İmâmi'l-Gazâlî*, (thk. İbrahim Emin Muhammed), el-Mektebetü't-Tevfikiyye, Kahire ty., s. 595-597; Ayrıca bk. Fehrullah Terkan, “Gazzâlî: Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında Bir Hayat”, *İslam Felsefesi, Tarih ve Problemler* (Ed. M. Cüneyt Kaya), İsam Yayınları, İstanbul 2013, s. 289-328.

⁷ Gazâlî'nin hayatı, fikirleri ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Sabri Orman, *Gazâlî: Hakikat Araştırması, Felsefe Eleştirisi, Etkisi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1986; Abdülhüseyin Zerrinkub, *Medreseden Kaçış İmam Gazâlî'nin Hayatı Fikirleri ve Eserleri*, Ağaç Yayınları, İstanbul 2007; Mehmed Ali Aynî, *İslam Düşüncesinin Zirvesi Gazâlî*, İnsan Yayınları, İstanbul 2011; Şiblî Nûmânî, *Gazâlî*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 2012; W. Montgomery Watt, *Müslüman Aydın Gazâlî Hakkında Bir Araştırma* (Çev. Hanifi Özcan), Etüt Yayınları, Samsun 2003; Duncan B. Macdonald, “The Life of al-Ghazali, with Especial Reference to His Religious Experience and Opinions”, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 20, 1899, p. 71-132; Abdurrahman Bedevî, *Müellefâtü'l-Gazâlî*, Daru'l-Kalem, Beyrut ty.

⁸ M. Said Şeyh, “Gazzâlî”, *İslam Düşüncesi Tarihi* (Ed. Mian M. Şerif) (Türkçe Ed. Mustafa Armağan), İnsan Yayınları, İstanbul 2014, s. 729.

mahiyeti konusuyla sınırlandıracağız. Ayrıca mevcut tartışmalara cevap yetiştirmek kaygısıyla tepkisel bir tavır sergilemek yerine daha ziyade ön açıcı bir yaklaşımla dinî tecrübenin imkân ve mahiyetini Müslüman bir düşünürün gözüyle yeniden ele almaya çalışacağız. Gazâlî temelinde yapılacak böyle bir çalışmayla, *dinî tecrübenin* imkân ve mahiyetine ilişkin genelde İslam'ın özelde Sûfilerin bakış açısının ortaya çıkarılmasına katkı sağlanacağı ve dar bir çerçeveye sıkıştırıldığını düşündüğümüz mevcut tartışmalara yeni boyutlar ve ilgili konuya farklı açılımlar getirilmiş olacağı kanaatindeyiz.

Dinî tecrübe sıradan bir kullanımda, büyük ölçüde belirsiz bir atıf çerçevesine sahiptir⁹ çünkü kişinin *din* ve *tecrübe* anlayışı, terimin anlamlandırılmasında belirleyici olmaktadır. Şüphesiz, *dini* insan fitratının tam da kendisi olarak gören Gazâlî'nin¹⁰ dinî tecrübe anlayışı ile dine karşı negatif bir tavır sergileyen aydınlanma dönemi¹¹ (terim her ne kadar bu anlayışa tepki olarak çıkmışsa da) ürünü olan *dinî tecrübe* anlayışı birbirinden farklı olacaktır.¹²

Çalışmamızın bu bölümünde, din felsefesi kitaplarında *dinî tecrübe* başlığı altında yer alan mevcut tartışmaları¹³ tekrarlamak yerine, ilgili kitaplarda pek de değinilmeyen *terimleşme sürecinden* bahsetmek istiyoruz.¹⁴ Öncelikle bu süreçte *din* ve *tecrübe* kelimelerinden ne anlaşıldığı konusunu irdelemek yerinde olacaktır.

Hem gündelik dilde kullanılan, hem de bazı sistematik düşünce yapılarında rol oynamış olan *tecrübe*;¹⁵ Gadamer'in tabiriyle, “*sahip olduğumuz en muğlak terimlerden*

⁹ M. Sait Reçber, *Tanrıyı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2004, s. 91-92.

¹⁰ Gazâlî, *İhyâü Ulumi'd-Dîn*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2005, s. 124. (Gazâlî bu görüşünü şu ayete dayanır: Rûm 30/30)

¹¹ Ramazan Ertürk, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş*, Yarı Yayınları, İstanbul 2012, s. 31-39; Adnan Aslan, *Din Felsefesine Giriş*, Ufuk Yayınları, İstanbul 2015, s. 13-15; Mustafa Günay, *Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu*, Karahan Kitabevi, Adana 2010, s. 100.

¹² Batı'nın *dinî tecrübeye* yüklediği anlamın, İslam'ın din fenomenine uygulanmasındaki eksikliği, her ikisinin vahiy anlayışlarının farklılığı temelinde ele alan bir çalışma için bk. Adnan Aslan, “What is Wrong with the Concept of Religious Experience?”, *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 14, No. 3, 2003, p. 299-312.

¹³ Mevcut tartışmalar için bk. Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach vd, *Akıl ve İnanç, Din Felsefesine Giriş* (Çev. Rahim Acar), Küre Yayınları, İstanbul 2006, s. 15-48; Abdüllatif Tüzer, *Dinî Tecrübe ve Mistisizm*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2006; Ertürk, *Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi*; Yaran, *Dinî Tecrübe ve Meûnet*.

¹⁴ “Dinî tecrübenin tarihçesi” başlığıyla konuyu felsefe, din ve post-modernizm açılarından ele alan kısa bir değerlendirme için bk. Yaran, s. 21-26.

¹⁵ Martin Jay, *Deneyim Şarkıları* (Çev. Barış Engin Aksoy), Metis Yayınları, İstanbul 2012, s. 21.

biridir.”¹⁶ Tecrübe mefhumuna ilişkin etimolojik bir araştırmayla temelde iki farklı anlam alanının ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Türkçede, *tecrübe*, *deneyim*, *görgü*; Arapçada, *cerabe* [جرب]; Almancada, *erlebnis*; İngilizcede, *experience*; Latince, *empeiria*; Yunancada, *pathos* kelimeleriyle karşılanan *tecrübe*; yaşanmışlıklardan elde edilenlerin bir birikimini; kendileri aracılığıyla *benin*, bir şeyin bilincine vardığı ruhsal olayları; kişiliği zenginleştirdiği kabul edilen ve bir anlamı olan bütün yaşanmışlıkları; kazanılmış davranış inceliğini; bilgi ve ustalığı; dolaysız, düşünüm öncesi ve kişisel olanı, çoğu zaman bireysel olanın tarafsızlığını; yaşanmışlıklardan edinilen dolaysız bilgiyi; bir olaya maruz kalan kişinin, bedeninde meydana gelen etkilenimler ve ruhunda meydana gelen duygulanımları; acı ve ıstırapı içerisinde barındırmakla edinimleri, öğrenimleri ve buna dair süreçleri içerir.¹⁷

Ayrıca bu kelime, Türkçede, *deneme*, *deney*, *sınama*; Arapçada, *habera* [خبر]; Almancada, *erfahrung*; İngilizcede, *empirical*; Latince, *experientia*; Yunancada, *peira* kelimeleriyle ifade edilen anlam alanına da sahiptir. Burada *tecrübe*, önceden planlanmış, belli bir amaç için gerçekleştirilen pratikleri; dışsal, duyuşal izlenimler ya da bunlar hakkındaki bilişsel hükümleri; bilgisel/epistemolojik olanı; deneyi sınamayı; değişken koşullarda canlı olarak tatbik etme biçiminde olayların oluşturulup araştırılmasını; doğanın akışına müdahaleyi; umumiliği ve kolektifliği; daha etkin ve pratik boyutları; aktif yapıp etmeleri, teşebbüsleri, risk almayı ve tehlike atlatmayı içerir.¹⁸

Her iki anlamda da *tecrübe*, kişiyi öylece bırakmayıp onu değiştiren bir şey olmakla birlikte, kendi içerisinde bazı paradokslar da taşır. Sözgelimi *tecrübe*, her ne kadar kişisel sahiplik olarak anlaşılabilir de başka bir şeyle/ötekiyle karşılaşmayı da içerir. Ayrıca dilsel dolayımın sınırları dışında anlamlı bir şeyin var olamayacağını savunan dil

¹⁶ Hans Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem* (Çev. Hüsamettin Aslan, İsmail Yavuzcan), Paradigma Yayınları, İstanbul 2009, II, s. 119.

¹⁷ Gerard Clauson, “Kör-”, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford University Press, London 1972, s. 736, 742; Şemseddin Sami, “Görgü”, *Kamus-i Türki*, İkdâm Matbaası, Dersaadet/İstanbul 1317/1901, s. 1195; İlhan Ayverdi, “Görgü”, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 2008, s. 1092; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut 1414/1994, I, s.259; Jay, s. 29-30; Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, TDK, Ankara 1979, s. 49-50, 194; Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü* (Çev. Hakkı Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul 2004, s. 281.

¹⁸ Ayverdi, s. 676, 2813; Sami, s. 613; Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 417; İbn Manzûr, IV, s. 226; Jay, s. 29-30; Akarsu, s. 49-50, 194; Raymond Williams, *Anahtar Sözcükler* (Çev. Savaş Kılıç), İletişim Yayınları, İstanbul 2012, s. 139; Peters, s. 281.

felsefelerine karşın paradoksal şekilde *tecrübe*, çoğu zaman kavramları aşan hatta bizatihi dili aşan bir şeye işaret etmek için kullanılmıştır. Bu anlamıyla alındığında, gerçekte edinilen *tecrübenin* muhtevasını yalnızca öznenin kendisi bilebilir.¹⁹

Tarihsel açıdan ele alındığında ise Eski Yunanda, “*geçmişe, âdetlere esir olmak*” şeklinde anlaşılan *tecrübe*, çoğu kez günlük hayatın karmaşıklığı ve belirsizliğine karşın, ideaları ve akli yücelten rasyonalist geleneğin hiyerarşi eğilimine bağlanmıştır.²⁰ Genel olarak Ortaçağda da bu miras devam etmiş, evrensel hakikat arayışı esnasında, gündelik hayatın pek uzun ömürlü olmayan hadiseleri kıyıda köşede kalmıştır. Zamanla, metafizik inancın ve büyük ölçüde doğa felsefesinin temelini, duyuların sunduğu kanıtlar ya da kontrollü deneyler yerine kilise doktrini ve antik zamanların otoriteleri oluşturmuştur. *Scientia* karşısında, deneysel gözlem güvenilir bir bilgi kaynağı olarak görülmemiş; *experimentum*, çoğunlukla sihir ve diğer değersiz görülen ilimlerle ilişkilendirilmiştir.²¹

Önceleri *experience* ve *experiment*, “deneme ve sına” anlamında aynı şey için kullanılırken; 16. yüzyıldan itibaren *experience* kelimesine, özel gözlemin yanı sıra gerçek olaylardan türetilen bilgiyi anlatmak üzere, geçmişin (denenmiş ya da sınanmış olanın) de katılmasıyla daha genel bir anlam yüklenmiştir. Eylem adı olan *experiment* ise basit anlamını korumuştur. 18. yüzyılın sonlarından itibaren *experience*, “bilinçli deneme ya da sına” anlamına gelmekle kalmamış, “denenen ya da sınanan hakkındaki bilinç,” buradan da “bir etki ya da durum hakkındaki bir tür bilinç” anlamını kazanmıştır. Dolayısıyla 18. yüzyıldan bu yana *experience* için iki ana anlam söz konusu olmuştur: Birincisi, ister bilinçli gözlemle, ister değerlendirme ve düşünmeyle olsun geçmiş olaylardan çıkarılan bilgi; ikincisiyse bazı bağlamlarda *akıl* ya da *bilgi*den ayırt edilebilen belli bir tür bilinç. Birinci anlamıyla *experience*, geçmiş tecrübeyi (dersler); ikinci anlamıyla ise şimdiki tecrübeyi (eksiksiz ve etkin farkındalık) ve

¹⁹ Jay, s. 22-24.

²⁰ Jay, s. 31-36; John Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, Henry Holt and Company, New York 1920, s. 92. İronik bir şekilde Platonculuk çoğu zaman *tecrübenin* epistemolojik bir kategori olarak kabul edilmesini engellemişse de, estetik ya da dinî *tecrübe* anlayışı söz konusu olduğunda, platonik sezgi nosyonu olumlu bir etkide bulunmuştur. Jay, s. 37.

²¹ Jay, s. 37-38; Williams, s. 139-140. Ortaçağda *tecrübeye* ilişkin genel küçümsemenin istisnası olarak Augustinus sayılabilir. Jay, s. 39.

düşünce kadar duyguyu da içeren, en eksiksiz, açık, etkin türden bir bilinci ifade eder olmuştur.²²

Aydınlanma çağıyla birlikte gerçekleşen bilimsel devrimle; 1) Yöntem fetişi ortaya çıkmış; 2) Tekrarlanabilir tecrübelerden genelleme yapma ideali *bilimsel yöntem* mertebesine yükseltilmiş; 3) *İç tecrübenin* biricikliği ve tarifsizliğinin yerini kontrollü deneyin öznel arası onaylamaya açık olan verileri almış; böylece *tecrübenin*, anlaşılır değil, aktarılabilir de olması gerektiği kabul edilmiş; 4) Bütün kişisel, tarihî ve kendine özgü hevesleriyle birlikte psikolojik özne, artık ayrı bir tür olarak kabul edilen epistemolojik öznenen ayrılmış; 5) Faniliğiyle yüzleşebilecek özne yerine, bilimsel tecrübenin öznesi (tarafsız araştırmacılardan oluştuğu kabul edilen ölümsüz topluluk) getirilmiş; sınır tecrübesi olan ölüm, bitimsiz bilgi arayışını aksatacak bir şey olarak görülmemiş; 6) *Tecrübe*, bireyin olabildiğince uzağına, aygıtlarla tespit edilen ve rakamlarla ifade edilen nicel özelliklere indirgenmiştir. Böylece, modern düşünürler; *deneyimi*, *deneyde* temellendirmeye çalışmışlardır. Bütün bu gelişmelerin sonucu olarak *tecrübe*, epistemolojik sorunlara, doğa bilimleriyle meşguliyyete, beş duyuya ve deneye indirgenmiş; onun ciddiye alınması ise kamusal ve nesnel araçlarla doğrulanabilir olmasına bağlanmıştır. Bilginin temeline tecrübeyi yerleştiren John Locke (1632-1704), David Hume (1711-1776) ve Immanuel Kant (1724-1804) ile birlikte, diğer boyutları ihmal edilen *tecrübe*, özünde pozitif/pozitivist yanı ağır basan epistemolojik bir soruna indirgenmiştir.²³

Tecrübenin kısıtlı ve sınırlı bir epistemolojik işleve indirgenmesi sürecine bir yanıt olarak, *estetik*, *dinî*, *siyasî* vs. *tecrübe* kipleri geliştirilmiş ve bunlar modern bilimle özdeşleştirilen kuru ve yavan *tecrübe* anlayışından daha yüksek bir mertebeye yerleştirilmişlerdir.²⁴ *Tecrübe* kipleri, *tecrübenin* indirgenmesine bir tepki olarak ortaya çıkmış olsa da bütüncül bir insan tecrübesinin kiplere bölünmüş olması başlı başına bir sorun olarak karşımızda durmaktadır. Bu konuda, Jay'ın sunduğu ve bizim de haklı olduğunu düşündüğümüz teklif; tecrübeyi, modernliğin yabancılaştırıcı çatlaklarından kurtarmak ve onun önceden sahip olduğu bütüncül anlamını tekrar inşa etmektir.

²² Williams, s. 139, 151-153.

²³ Jay, s. 56-69, 108; Benzer değerlendirmeler için bk. Temel Yeşilyurt, "Tanrı Bilgisinin Empirik Temelleri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 5, 2000, s. 337-354.

²⁴ Jay, s.108.

Tecrübe anlayışındaki bu indirgemeci yaklaşımın yanında ilgili dönemde, *dine* ilişkin bir indirgemeci yaklaşımın varlığı da göze çarpar. “*Dinin indirgenmesi problemi*” başlığı altında bu konuyu ele alan Ertürk, din fenomeninin aslında zannedildiğinden daha fazla boyutlu ve oldukça karmaşık bir yapıya sahip olduğunu savunur. O, günümüz din araştırmalarında da var olduğunu belirttiği bu indirgemeci yaklaşımı anlatırken dinin, rasyonel ve bireysel olana, dinî ritüellerin formaliteye, dinî değerlerin ise basit maddi değerlere indirgenmesi konularına şu şekilde açıklık getirir:

*Dinin rasyonel olana indirgenmesiyle; onun gerek sıra dışı (mucizevi/doğüstü), gizemli (mistik) ve diğer türden irrasyonel boyutları ve gerekse duygu, his, kalp, tutku vb. gibi insan varoluşunun doğrudan rasyonel boyutunun dışındaki diğer boyutlarına hitap eden yanları, ya görmezlikten gelinip yok sayılmaya ya da geri plana atılarak önemsiz addedilmeye başlanmıştır. Dinin bireysel olana indirgenmesi ise onun kişi ile Tanrı arasındaki bir mesele olduğu söyleminde dile gelmektedir. Bu söylem ise Batı ortaçağının sonlarında, dinin bireysel yanına vurgu yaparak ruhban sınıfının süiistimallerle dolu olan tanrısız hegemonyasını kırmak amacıyla ortaya atılmıştır. Fakat 18. yüzyıldan itibaren gittikçe artan sekülerleşmenin bir sonucu olarak, artık dini bireysel alana indirgeyen, hatta orayı bile çok görerek onu kalbe hapsedmek için kullanılan bir ifade şeklini almıştır.*²⁵

Ortaçağ'da Katolik Kilisesi'nin dinsel ve siyasal yapılanması, ekonomik ve sosyal alanda kurduğu tahakküm, çeşitli kesimlerin yoğun tepkisine neden olmuş ve sonunda reform hareketlerine dönüşecek olan bir dizi yenilikçi anlayışın oluşmasına zemin hazırlamıştı. Reformasyona zemin hazırlayan hareketler ise Kilise öncülüğündeki dogmatizme ve skolastik düşünceye bir eleştiri ve isyan hareketi olan *Rönesans* ile Roma Katolisizmi'nin inanç ve öğretilerine eleştiriler getiren *Hümanizm* olmuştur.²⁶ Hümanistlerin başlattığı Platoncu canlanma, yalnızca *Rönesans*'a ilham vermekle kalmamış, *Reformasyon* ve *Bilimsel Devrim* doğrudan ve dolaylı etkileriyle birlikte, süratle modern dönemin oluşumuna katkı verecek kadar geniş bir alana yayılmıştır.²⁷

Dinî tecrübenin terimleşme sürecine ilişkin dinsel etkinin kökenlerinin, Protestanlık ve Prutenliğin ortaya çıktığı Reformasyon dönemine ve o dönemdeki mistisizimden destek alan Katolik eleştirilerine kadar gittiğini söyleyebiliriz.²⁸ Her ne kadar pek çok dinsel formda kullanılsa da, “*bir durum ya da halin bilinçli olarak öznesi olma*” biçimindeki *experience*'in, içsel ve kişisel dinî tecrübeye uygulanması, Protestanlıkta önem kazanmıştır. Bu tür bir tecrübe özellikle Radikal Protestan hareketler tarafından daha

²⁵ Ertürk, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş*, s. 60-73.

²⁶ Şinasi Gündüz, *Hristiyanlık*, İsam Yayınları, İstanbul 2013, s. 127-128.

²⁷ Richard Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi*, (Çev. Yusuf Kaplan), Külliyat Yayınları, İstanbul 2013, I, s.354.

²⁸ Yaran, s. 23; Jay, s. 42.

fazla dayanak noktası haline getirilmiştir. Örneğin Metodizm’de, dinsel tecrübelerin aktarılması için, *deneyim toplantıları* (*experience-meetings*) düzenlenmiştir. Teolojide büyük tartışmalara konu olsa da bu toplantılarda paylaşılan sübjektif tanıklıklar, yalnızca doğru olarak değil aynı zamanda en sahici doğrular olarak sunulmuştur.²⁹

Temelde muhafazakar karakterli bir başkaldırı olan Reformasyon; kilisenin yerleşik inanç, ritüel ve örgütlü yapısına karşı bireysel vicdanı dile getirmiş ve dinî otoriteyi tartışmaya açmıştır. Luther, dinî otoriteyi, Kutsal Kitab’a dayanan Hristiyan birey olarak kabul etmiş ve böylece Kiliseyi, birey ile Tanrı arasından çıkarmıştır.³⁰ Luther’in Katolisizm karşıtlığıyla dile getirdiği öğretiler, zamanla, dinsel düşünce ve uygulamaların, dünyevî yaşamdan çıkarılarak, din için tanımlanan oldukça soyut ve manevi alana itilmesi sonucunu doğurmuştur.³¹

Zamanla, Lutheranism içinden Lutheran ortodoksinin katı iman düzenlemelerini reddeden bir anlayış ortaya çıkmıştır. Mistik bir nitelik taşıyan bu tepki hareketi, “*akıl dini*” yerine “*kalp dini*”ne vurgusuyla yeni bir dindarlık tanımı yapmış ve *pietizm* olarak adlandırılmıştır. Lutheranism içindeki bir reform hareketi olarak görülen Pietizm, 17. yy’da Philipp Jacob Spener (1635–1705)’ın liderliğinde ortaya çıkmış ve Alman Protestanlığının önemli hareketlerinden birisi olmuştur. Pietistler, Lutheran Kiliseye yeni bir hayat vermek umuduyla, Hristiyan inancı temelinde, tecrübe, duygu ve kişisel katılımı vurgulamışlardır. Spener, tüm inananların kendi kendisinin din adamı olabileceği anlayışını yayarak, ruhban sınıfı ile halk arasındaki ayrımı kaldırmayı hedeflemiştir. Akademik teolojiden çok pratik teolojinin öğretilmesini ve Hristiyan inancında bilgiler bütününden çok, davranışlara yer verilmesini vurgulayan Spener’in hedeflerinden biri de, Hristiyanlığı, entelektüel bir inanç yerine, aşkıta ifadesini bulan pratik iman olarak gerçekleştirmek olmuştur.³²

Birçok Protestan, tecrübeye başvurmayı, kutsala erişimde eşitlik olarak algılamış ve zamanla ruhanî hayatta kilise hiyerarşisinin aracılığının kaldırılmasıyla insan davranış

²⁹ Williams, s.153-154.

³⁰ Tarnas, II, s.32-34; Gündüz, s. 131-132.

³¹ Hakan Olgun, *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu: Protestanlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 249; Ayrıca bk. Hakan Olgun, *Luther ve Reformu: Katolisizmi Protesto*, Fecr Yayınları, Ankara 2001.

³² John Macquarrie, “Pietism”, *Encyclopedia of Philosophy*, (Ed. Donald M. Borchert), Thomson Gale, Farmington Hills 2006, VII, p. 575; Hakan Olgun, *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu: Protestanlık*, s. 99, 106; Tarnas, II, s. 322-323.

ve güdöleri daha çok inceleme konusu edilmeye başlanmıştır. Bu incelemeler, Pietist önder Nicolaus Zinzendorf (1700-1760)'un 1732'de belirttiği, “*dinin, kavramlar olmadan, yalnızca deneyim aracılığıyla kavranabilen bir mesele olması gerektiği*” inancında temellendirilmiş; güçlü ve özgül bir dinî tecrübe geleneği bu bağlamda ortaya çıkmıştır.³³

Pietizm, dinin olabildiğince kişiselleştirilmesini savunmuş ve dinsel inanç ve uygulamalar yönüyle kurumsallaşmasına karşı olmuştur. Luther'in söylemlerini duygusal ve ılımlı bir tarzda tekrar ele alan pietizm, kurumsal değil, bireysel olarak inanan insan ile Tanrı arasında duygusal bir iletişim amaçlamıştır.³⁴ Burada, dinî tecrübenin terimleşme sürecinde felsefî arka planının baş aktörleri olarak kabul edilen Immanuel Kant ve Friedrich Schleiermacher'in pietist gelenekten geldiklerini vurgulamak gerekir. Şimdi kısaca, bu kişilerin fikirleri üzerinde pietist geleneğın etkisini ele almak yerinde olacaktır.

Annesi bir pietist olan Kant, bu gelenek adına eğitim veren yatılı bir okula gönderilir. 8-16 yaşlarını geçirdiği bu okulda uygulanan katı disiplin ve fiziksel cezalar onu olumsuz etkilediği için; kendisi üzerinde pietizmin bir etkisinden söz edilecekse, bunun tepkisel bir etki olduğu söylenebilir. Söz gelimi Pietizm, Tanrı'ya olan sonsuz güveni ve inayeti ön plana çıkarıp, ahlaki otonomiye reddederken; Kant, insanüstü bir gücün insan iradesi üzerindeki etkisine dayanan herhangi bir ahlaki anlayışı reddetmiştir. Ona göre, otonomiden başka yol yoktur.³⁵

Pietizm'in, *dinî tecrübenin* duygusal yoğunluğu, kafa yerine kalp, dışsal itaat yerine içsel kanaat vurgusu, Kant'tan ziyade Schleiermacher'i ve oluşturduğu geleneği etkiler.³⁶ Schleiermacher üzerindeki pietist etki fikirlerinde açıkça hissedilir. Söz gelimi eserlerinde, *dini; mutlak bağımlılık duygusu* olarak tanımlaması, Almanya'daki Pietist geleneğın doğrudan bir yansımasıdır.³⁷

³³ Jay, s. 42.

³⁴ Hakan Olgun, *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu: Protestanlık*, s. 103.

³⁵ Ernst Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, (Çev. Doğan Özlem), İnkılap Yayınevi, İstanbul 1996, s. 25-31; Manfred Kuehn, *Kant A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, s. 54; Necmettin Tan, *İmana Yer Açmak Kant'ın Bilgi ve İman Felsefesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2014, s. 19-23.

³⁶ Jay, s.127.

³⁷ Macquarrie, p. 576; Schleiermacher'in din anlayışına ilişkin ayrıca bk. Cenan Kuvancı, “Friedrich Schleiermacher'e Göre Din”, *Felsefe Dünyası*, Sayı 57, 2013/1, s. 113-131.

Genelde, kutsala erişimde eşitlik istemiyle ortaya çıkan ve tüm inanlara kutsal metni yorumlama yetkisi veren Protestanlığın; özeldeyse kişisel ahlak ve duyguyu dindarlığın temel ögesi sayan Pietizmin, dinî tecrübenin terimleşme sürecinde dinsel arka planı oluşturduğu söylenebilir. Bununla birlikte pietist geleneğin yetiştirdiği *Kant* ve *Schleiermacher*'in felsefî tartışmalarıyla, dinî tecrübenin felsefe konusu haline geldiğini de hesaba katarsak; terimin doğuşunda Protestanlığın ne kadar etkili olduğu ortaya çıkmış olacaktır.

Tarihsel açıdan ilk olmamakla birlikte felsefî açıdan bakıldığında ve etkisi dikkate alındığında dinî tecrübenin terimleşme sürecinde ilk akla gelmesi gereken neden, Kant'ın metafiziğe ve özellikle ontolojik, kozmolojik ve teleolojik delillerden oluştuğu varsayılan klasik kanıtlara yönelttiği eleştirilerdir.³⁸ Hume ve Kant sonrası dönemde, içsel tecrübeye ilginin artması; Romantik akımın Aydınlanmaya bir karşı çıkışı olarak da görülebilir. Kişinin duygusal ve sezgisel yaşamının daha çok ilgi gördüğü bu dönemde, yeni bir ufuk açan en önemli figür; dinî duygunun önceliğine ısrarla vurgu yapan ve yaşamdan uzak fikrîsel temelde kalan dinsel doktrinlerden hoşlanmayan F. Schleiermacher olmuştur.³⁹ O, mümine Tanrı'nın varlığı hakkında doğrudan kanıt sunması bakımından dinî tecrübeyi savunmuştur.⁴⁰ Schleiermacher'ın düşüncelerinin oluşup şekillenmesinde “Diyaloglar”ını tercüme ettiği Platon’a ve edebî gelişiminde etkili olan Romantik çevreye çok şey borçlu olduğu söylenebilir.⁴¹

Önce John Locke ile İngiltere’de başlayan, sonra David Hume ile İskoçya’ya ve en sonunda Fransa ve Almanya’ya doğru yayılmış olan Aydınlanma; aklı, insan yaşamındaki mutlak yönetici ve yol gösterici yapma ve insan zihniyle bireyin bilincini, bilginin ışığıyla aydınlatma çabasıyla öne çıkan bir harekettir. Aydınlanma düşüncesinde başlarda şeklen dine saygı gösterilmiş ve bunun karşılığında dinin salt düşünme süreçlerine karışmaması istenmiştir. Aklın ön plana çıkarılması, zamanla dinî otoritenin hayatın her yönünü kontrol altında tutan egemenliğinin ortadan kaldırılmasına zemin hazırlamıştır. İlerleyen dönemlerde aklın hâkimiyetinin daha da artmasıyla,

³⁸ Yaran, s. 21; Bu eleştiriler için bkz. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Macmillan, London 1990, s. 495-531.

³⁹ Ranold W. Hepburn, “Religious Experince; Argument for the Existence of God”, *The Encyclopedia of Philosophy*, (Ed. Donald M. Borchert), Thomson Gale, Farmington Hills 2006, VIII, p. 405.

⁴⁰ Jay, s. 109.

⁴¹ Jay, s. 37; Abdurrahman Aliy, *Teolog Filozof F.D.E Schleiermacher Yaşamı Eserleri Felsefesi*, Elis Yayınları, Ankara 2012, s. 60.

teolojiyle hiçbir şekilde anlaşma yolu seçilmemiş ve sonuç olarak da teolojinin, kilisenin ve dogmanın bitirilme işi dine kadar götürülmüştür. Zaten Aydınlanmanın ortaya çıkmasının sebebinin de Kilise ve Hristiyanlık öğretileri olduğunu burada vurgulamak gerekir.⁴²

Dini bir problem olarak algılayan, ona karşı negatif, agnostik veya en azından yukarıdan bir tavır sergileyen Aydınlanma felsefesiyle⁴³ akıl, *ratio*'ya hapsedilmiş, yani sadece matematiksel çıkarım yapan bir boyuta indirgenmiştir. Bu akıl, ahlaksal eylemleri ve dinsel iddiaları, rasyonel bir temele oturmada için anlamsız görür. Bunun üzerine Kant, bilimsel aklın verilerinin her konuya cevap veremeyeceğini, bu dünyada müşahade edilemeyenlerin inkâr edilmemesi gerektiğini vurgulayarak⁴⁴, imana yer açmak amacıyla aklı sınırlar. İmanın aklın sınırlarını aştığını savunan Kant'a itiraz eden Schleiermacher, aslında ilgili alanın akıl ile bilinmeyeceğini kabul etmekle birlikte, bu alana ilişkin tecrübeyi bir çıkış yolu olarak ortaya atar.⁴⁵

Görüldüğü gibi, Kant'ın klasik teolojiye müracaatla dinin savunulması imkânını ortadan kaldıran felsefesi, bir kısım dindarları farklı arayışlara sevk etmiş; söz gelimi *tecrübeyi* doğru bilginin ve gerçeğin ölçüsü olarak ortaya koyması, dinin de tecrübe ile savunulması gerektiği fikrini doğurmuştur. F. Schleiermacher⁴⁶, R. Otto (1869-1937)⁴⁷ ve W. James⁴⁸ in çabalarını bu amaca matuf olarak değerlendirebiliriz.⁴⁹

⁴² Habib Şener, *John Locke ve David Hume, Din Felsefesi Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme*, Ötüken Neşriyat, Ankara 2014, s. 17-30; Cevizci, s. 165; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1999, s. 293.

⁴³ Aslan, *Din Felsefesine Giriş*, s. 13.

⁴⁴ Bülent Sönmez, *Modern Batı Düşüncesi Hristiyanlık ve Din Algısı*, Nüve Kültür Merkezi, Konya 2008, s. 168-169.

⁴⁵ Atilla Erdemli, "Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher Felsefe Tarihçisi Gözüyle Bir Tanıtma", *Felsefe Arkivi*, Sayı 28, 1991, s. 249-250.

⁴⁶ Dinin his ve duygu boyutuna dikkat çeken F. Schleiermacher'ın dinî tecrübe anlayışı için bk. F. Schleiermacher, *On Religion* (Trans. John Oman), K. Paul, Trench Trübner & Co., Ltd, London, 1893; Abdurrahman Aliy, *Teolog Filozof F.D.E Schleiermacher Yaşamı Eserleri Felsefesi*, Elis Yayınları, Ankara 2012.

⁴⁷ Dinin mistik yönünü öne çıkaran R. Otto'nun dinî tecrübe anlayışı için bk. Rudolf Otto, *Kutsala Dair* (Çev. Sevil Ghaffari), Altıkkırkbeş Yayınları, İstanbul 2014; Fetullah Kalın, *Rudolf Otto'da Din Kutsallık ve Mistik Tecrübe*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2014.

⁴⁸ Dinî tecrübe nosyonunu kavramlaştıran W. James'in dinî tecrübe anlayışı için bk. William James, *The Varieties of Religious Experience*, (Ed. Martin Marty), Penguin Books, New York 1985; Ömer Faruk Erdem, "William James'e Göre Dinî Tecrübe ve Epistemolojik Değeri", Necmettin Erbakan Üniversitesi SBE, Konya 2012 (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

⁴⁹ Aslan, *Din Felsefesine Giriş*, s. 16.

Hristiyanlık bağlamında kullanımı, en azından Thomas Aquinas (1225-1274)'a; Protestanlık bağlamında kullanımı ise 17. yüzyıla kadar geriye götürülebilen *tecrübe*; 19. yüzyılın başlarında İngilizce konuşulan dünyada, evanjelist protestanizme özgü bağlamda kullanılırken, zaman içinde evanjelik çağrışımlarını kaybetmiş, anlamı genişleyerek genel olarak her *din* için kullanılan bir terim haline gelmiştir.⁵⁰

Dinî tecrübenin Batı dünyasında ve bizde gelişen Din Felsefesi geleneğindeki terimleşme sürecine ilişkin çizmiş olduğumuz bu resmi göz önüne aldığımızda, onun hem din hem de tecrübe açısından indirgenmiş ve dar kalıplara sıkıştırılmış olduğunu görmekteyiz.

Aydın'ın tabiriyle, “*Sezar'ın hakkını Sezar'a veren bir Hristiyan için, İsa'nın getirdikleri hayatın küçük bir bölümünü işgal ettiği halde, bir Müslüman için İslam'ın getirdiklerinin, hayatın tamamını kuşattığını*”⁵¹ hesaba katarsak İslam düşünce tarihinde dinle ilişkili olmayan yani adına sadece dünyevî denen bir tecrübeden bahsedilmediğini söyleyebiliriz. Ancak burada dinin olumlu gördüğü ve olumsuz karşıladığı tecrübelerden bahsedilebilir⁵² ve ayrıca dinin olumsuz saydığı tecrübeler bir yana, olumlu kabul ettiği tecrübelerin yaşanmasındaki bir derinlik ve yoğunluk farklılığı gündeme getirilebilir. İslam tarihinde bu yoğun dinî tecrübelerin yaşanması konusunda ilk akla gelenler ise mutasavvıflardır. Bu anlamda yaşanan yoğun dinsel tecrübeler de tasavvufî/sûfî tecrübeler ismi verilmiştir.⁵³

Tezimizin bundan sonraki kısmında, *dinî tecrübeye* yeni anlam alanı kazandırmak amacıyla, büyük İslam düşünürü ve bir sûfî olan Gazâlî'nin bu konudaki görüşlerini tespit etmeye çalışacağız. Bir teist bakış açısıyla dinî tecrübenin özünde Tanrı-insan ilişkisi olduğunu söyleyebiliriz. Tanrıyı tanımayı, O'nun sıfatlarıyla sıfatlanmayı, O'nunla yakınlaşmayı, en temelde ‘*kendini bilme*’ye irca eden Gazâlî⁵⁴ söz konusu

⁵⁰ Ann Taves, s.7737.

⁵¹ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 5-6.

⁵² Bu konuda “*ef'al-i mükellefin*” sistemleştirmesi güzel bir örnektir. Bulûğ çağına gelmiş her Müslümanın fiili şu sekiz başlıktan birisine dâhil kabul edilir: *farz, vâcib, sünnet, müstehab, mübah, haram, mekruh ve müfsid*. Dolayısıyla bir Müslüman için her tecrübesi din sahası içerisinde gerçekleşmektedir.

⁵³ Bir dinî tecrübe olarak sûfî tecrübenin mahiyetine ilişkin geniş bilgi için bk. Ertürk, *Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi*, s. 75-116; Dinî tecrübeyi, sûfîlerin yaşadığı “tasavvufî hal” ile özdeş gören bir açıklama için bk. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, s. 82-93.

⁵⁴ Gazâlî, *Kimya-i Saâdet (Mutluluk Hazinesi)*, (Çev. A. Faruk Meyan) Bedir Yayınları, İstanbul 2015. s. 17.

olduğunda; dinî tecrübe anlayışının temelde, *insan anlayışına* dayandırılabilceğı kanaatindeyiz. Bu bakış açısından hareketle, tezimizin birinci bölümünde, Gazâlî'ye göre insanın Tanrı ve âlem karşısındaki konumunu, doğumundan itibaren bilkuvve sahip olduklarını ortaya koymak suretiyle dinî tecrübenin imkânı üzerinde duracağız. İkinci bölümde ise insanın sahip olduğı bu potansiyeli nasıl bilfiil hale getirebileceğini ortaya koymakla da, dinî tecrübenin mahiyetinin ne olduğunu tespit etmeye çalışacağız.



BİRİNCİ BÖLÜM

DİNÎ TECRÜBENİN ONTOLOJİK ARKA PLANI

Teist bakış açısından hareketle dinî tecrübenin imkânına ilişkin bir araştırmada böyle bir tecrübenin ontolojik temellerini *Tanrı, âlem ve insan* olarak belirleyebiliriz. Dolayısıyla Gazâlî açısından yapılacak bir çalışma şu sorular ışığında yürütülebilebilir: Aşkın/müteal olan, yaratılmışlara benzemeyen bir Tanrı, insan tecrübesine konu olabilir mi? Âleme ilişkin bir tecrübe dinî sayılabilir mi? İnsan, dinî tecrübe için gerekli yetilere sahip midir? Şayet sahip ise bu yetiler nelerdir? Bu sorulara cevap aramadan önce, Gazâlî'nin *tecrübe* ve *din* kelimelerini eserlerinde hangi anlamlarda kullandığına kısaca değinelim.

Tecrübe sözcüğünün referansta bulunduğu iki farklı anlam alanına giriş bölümünde değinmiştik. Her iki kullanımın da Gazâlî'nin eserlerinde mevcut olduğunu söyleyebiliriz. Söz gelimi o, *tecrübeyi* birçok yerde günlük dildeki “*bilfiil yaşanan şey*” anlamında kullanırken; aynı kökten türetilmiş *tecrîbiyyât* [تجربیات] ve *mücerrebât* [مجرّبات]’ı, kendileriyle kıyas düzenlenen öncüllerden biri olarak “*duyu ve akıldan elde edilen bilgiler*” anlamında kullanır.⁵⁵ Her ne kadar o, eserlerinde *tecrübeyi* bazen epistemolojik bağlamda kullanmış olsa da *dinî tecrübe* söz konusu olduğunda, varoluşun tüm boyutlarıyla ilişkili olan bir olgudan bahseder ve dinî tecrübe mefhumuyla ilişkilendirilebilecek *zevk, marifet, keşf, fenâ* vs. kelimelerine yer verir.⁵⁶

⁵⁵ Gazâlî, *Mekâsıdu'l-Felâsife*, (thk. Ahmed Ferid Mizyâdî). Daru'l-Kütübi'l İlmiyye, Lübnan 2008, s. 49; Gazâlî, *Mi'yaru'l-İlm (İlmin Ölçütü)*, (Çev. Ali Durusoy, Hasan Hacak), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013, s. 256; Başka yerlerde de, yakînî bilginin kaynaklarından biri olarak saydığı *tecrîbiyyâtı*; ateşin yakması, ekmeğin doyurması, taşın aşağı düşmesi gibi günlük hayattaki adetler anlamında kullanır. Gazâlî, *el-Mustasfâ: Min İlmi'l Usul* (Tah. Hamza b. Zühayr Hafız), Medine h. 1413, s. 141-143; Gazâlî, *Mihakku'n-Nazar*, (thk. Muhammed Bedreddin Na'sanî), Dâru'n-Nahdati'l Hadîse, Beyrut 1966, s. 59-60.

⁵⁶ Gazâlî'de dinsel deneyimi, bilgi edinme yöntemi olması açısından ele alan bir değerlendirme için bk. Mehmet Vural, *Gazâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011, s. 147-165.

Biz de çalışmamızda, *tecrûbe* kelimesini kullanırken “*duyu verileri vasıtasıyla üretilen bilgiler*” anlamındaki dar kapsamlı tecrübeyi değil, günlük dildeki anlamıyla kullanılan “*bilfiil yaşanan şey*” anlamındaki tecrübeyi ifade etmiş olacağız.

Gazâlî’nin din anlayışına gelince, bu başlı başına bir çalışma konusudur.⁵⁷ Aslında çalışmamızda Gazâlî’nin dinî tecrûbe anlayışını tespit ederken, dolaylı olarak dinden ne anladığını da ortaya çıkarmış olacağız. Dolayısıyla bu konuda detaylı bir tartışmaya girmek yerine, onun *dini* nasıl tarif ettiğine kısaca değinelim. Gazâlî’ye göre *din*, esasını kalbin ve vasıflarının hakikatine ilişkin marifetin oluşturduğu, kendisiyle kişinin ahiret yolunu kavrayıp [فقه]; dünyada Tanrı’ya ilişkin marifet ve ünsiyet, ahirette ise ebedî mutluluğu kazandığı, Tanrı’ya yapılan bir yolculuktur [سفر الى الله].⁵⁸ Görüldüğü gibi, Gazâlî’nin din anlayışında, birisi hakikati arayan *insan*, diğeri ise hakikat olan *Tanrı* vardır. Bu hakikatle bağlantının/ilişkinin kurulması da insanın ebedî mutluluğu elde etmesi için gereklidir. Bu bağlamda, dinî tecrübenin ontolojik arka planı olarak tespit ettiğimiz *Tanrı*, *âlem* ve *insandan* Gazâlî’nin ne anladığı konusuna geçebiliriz.

1. BİRİCİK VARLIK: TANRI

Gazâlî, mevcudatı Tanrı ve O’nun fiilleri olarak tespit eder.⁵⁹ Yani varlıklar kümesi temelde Tanrı’nın zatı, sıfatları ve fiillerinden meydana gelmiştir. Çalışmamızın bu kısmında, Gazâlî’nin varlık sınıflandırmalarına değinip, O’nun Tanrı anlayışını dinî tecrûbe açısından ele alalım.

Gazâlî, *Faysalu’t-Tefrika* adlı eserinde, varlık için beş sınıf sayar; His ve aklın dışında varlığı sabit olan *Zatî varlık*; kişiye mahsus olan *Hissî varlık*, *Hayalî*, *Aklî* ve *Şibhî varlık*.⁶⁰ Ayrıca O, *İhya*’da da âlemdeki varlıklara ilişkin dörtlü bir derecelendirme yapar. Bunlardan birincisi, varlığın cismani vücuttan önceki hali olan Levh-i Mahfuz’daki vücut; ikincisi, hakikî vücut; üçüncüsü, hayalde oluşan sureti;

⁵⁷ Gazâlî’nin din anlayışı hakkında, “*Din: öteki dünyaya aktif hazırlık*” başlığıyla yapılmış bir değerlendirme için bk. Fehrullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, Elis Yayınları, Ankara 2007, s. 92-101

⁵⁸ Gazâlî, *İhya*, s. 21, 718, 876; Gazâlî, *el-Erbâin fî Usûli’l-Dîn*, Dâru’l-Minhâc, Beyrut 2011, s. 104.

⁵⁹ Gazâlî, *el-Maksadü’l-Esnâ fî Şerhi Esmâillâhi’l-Hüsna*, (thk. Mahmud Bîcû), Matbaatü’s-Sabah, Dimeşk, 1999, s. 41; Gazâlî, *İhya*, s. 891, 1693, 1811; Gazâlî, *el-Erbâin*, s. 49; Gazâlî, “İlcâmü’l-Avâm an İlmi’l-Kelâm”, *Mecmûatü Resâili’l-İmâmi’l-Gazâlî*, (thk. İbrahim Emin Muhammed), el-Mektebetü’t-Tevfikîyye, Kahire ty., s. 337.

⁶⁰ Gazâlî, “*Faysalu’t-Tefrika*”, *Mecmûatü Resâili’l-İmâmi’l-Gazâlî*, (thk. İbrahim Emin Muhammed), el-Mektebetü’t-Tevfikîyye, Kahire ty., s. 257.

dördüncüsü ise kalpte oluşan suretidir. Bunlardan bazısının ruhani, bazısının da cismani olduğunu, ruhani olanların da kendi aralarında derecelerinin bulunduğunu söyler.⁶¹

Gazâlî, kaynağı açısından varlığı; varlığı kendinden olanlar ile var olmak ve varlığını devam ettirmek için başkasına muhtaç olanlar şeklinde ikiye ayırır. Birinci gruba “*Zatı gereği zorunlu [واجب بذاته] varlık*”, ikinci gruba ise “*mümkün varlık*” ismini verir.⁶² Varlığını başkasına borçlu olup, kendi başına var değil de başkasına nispetle var olana *varlık* denmesini de müstear olarak kabul eder. O halde *varlık* ismine layık olan yani gerçek manada var olan, varlığı kendinden olandır. Gerçek varlık Tanrı’dır, O’nun dışındaki her şey, kendi nefsiye bakan yönüyle yokluk, O’na bakan yönüyle varlık sayılır.⁶³ Kendi nefsiyle kaim olma, kendisi dışındaki varlıkların onun sayesinde ayakta durabilmesi ve O olmadan eşya için bir varlık tasavvur edilememesi anlamında *kayyum* [القَيُّوم] vasfı sadece O’na layıktır.⁶⁴

Kemâl açısından varlıkları, kâmil ve nakıs olarak ikiye ayıran Gazâlî’ye göre; kâmil olanlar daha üstün olmakla birlikte, onların da kendi içinde dereceleri vardır. Kemâlin en üst derecesi *Bir*’e yani Tanrı’ya mahsustur. Hatta O’nun dışındakiler için mutlak kemâl yoktur, sadece mutlak kemâle yakınlık dereceleri vardır. Gazâlî burada, varlıklar içinde en aşağı kısma, yani mutlak kemâlden en uzak noktaya cisimleri yerleştirir. O, her zaman yaptığı gibi, buradaki uzaklığın mekânsal değil, rütbe ve derece itibariyle olduğunu da vurgular. Canlı olup olmamaları açısından yaptığı ayrım da ise canlı olanları ölü olanlardan daha şerefli ve kâmil görür. Canlı varlıkları da kendi aralarında, melekler, insanlar ve hayvanlar olarak ayırır.⁶⁵

Bir mahalle ihtiyaç duyup duymama bakımından da varlığı ikiye ayıran Gazâlî; *araz* ve *sıfatları*, bir mahalle ihtiyaç duyanlar; *cevherleri* ise bir mahalle ihtiyaç duymayanlar olarak belirler. Araz ve sıfatlar bir mahalde bulunmaksızın var olamazlar. Cevherler ise her ne kadar bir mahal olmadan varlıklarını sürdürebilseler de, var olmaları ve varlıklarını devam ettirebilmeleri için bir başkasına muhtaçtırlar. Varlığı ve varlığının

⁶¹ Gazâlî, *İhya*, s. 897.

⁶² Gazâlî, *Meâricü’l-Kuds fî Medârici Ma’rifeti’n-Nefs*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1988, s. 161.

⁶³ Gazâlî, “Mişkâtü’l-Envâr”, *Mecmûatü Resâili’l-İmâmi’l-Gazâlî*, (thk. İbrahim Emin Muhammed), el-Mektebetü’t-Tevfikîyye, Kahire ty., s. 293-294; Gazâlî, *el-Maksad*, s.44-45.

⁶⁴ Gazâlî, *el-Maksad*, s. 109; Gazâlî, “el-Ecvibetü’l-Gazâlîyye fî’l-Mesâili’l-Uhreviyye el-Maznûnü’s-Sağîr”, *Mecmûatü Resâili’l-İmâmi’l-Gazâlî*, (thk. İbrahim Emin Muhammed), el-Mektebetü’t-Tevfikîyye, Kahire ty., s. 386.

⁶⁵ Gazâlî, *el-Maksad*, s. 31.

devamı kendinden olan, hatta bütün eşyanın var olmasının ve varlığını sürdürmesinin kaynağı olan Tanrı'dır.⁶⁶ Müslüman düşünür olarak Gazâlî açısından, tek olan ve tanrısal sıfatları kendisinde toplayan hakikî varlığın ismi *Allah* [الله]'tır. Bu isim, tüm tanrısal sıfatları kendisinde toplayan zata işaret eder. Aynı zamanda *Allah* lafzı, sıfatlara da referansta bulunur. Bu isim, mecaz ya da hakikî anlamda O'ndan başkası için kullanılmaz.⁶⁷

Gazâlî, eserlerinde Tanrı'dan bahsederken O'nun zatı, sıfatları ve fiilleri şeklinde bir ayrımı gözetir. O'nun zatına ilişkin bilgi verirken farklı sıralamalar sunar. Söz gelimi, *el-İktisâd* adlı eserinde on temel esas ortaya koyar. Bunlar; bir sebebe muhtaç olmamak; ezeli olmak; ebedî olmak; yer kaplamamak; cismanî olmamak; araz olmamak; yönü olmamak; arşa kurulmakla nitelenmekten münezzeh olmak; ahirette gözle görülebilmek ve bir olmaktır.⁶⁸ Gazâlî başka bir yerde de, *zâtı gereği zorunlu* [واجب بذاته] varlık için sekiz özellik belirler. Bu varlık, araz olamaz; cisim olamaz; suretin misli olamaz (çünkü suret maddeye taalluk eder); varlığı mahiyetinin gayrı olamaz; onun da kendisine taalluk edeceği bir şekilde başkasına taalluk edemez; birbirine illet olacak şekilde başka bir şeye taalluk edemez; iki tane olamaz; kendisi dışındaki tüm varlıkların kendisinden sadır olması gerekir.⁶⁹

Gazâlî'nin *İhya*'da ve daha sonra yazdığı eserlerinde Tanrı'yı söz konusu ettiği kısımlarda, üzerinde en çok durduğu ve sıklıkla vurguladığı konu takdis ve tenzih olmuştur. Burada onun Tanrı'ya ilişkin düşüncelerinde, insanların çoğunun O'nu cismanî olarak vehmetmelerini kuvvetle muhtemel gördüğünü söyleyebiliriz. "*Allah'ın ilmini bizim ilmimiz gibi, kudretini de bizim kudretimiz gibi düşünürsen, bunun sonu tecsime uzanır*"⁷⁰ diyen Gazâlî; vahiyle gelen müteşabih haberlere karşı, *avam* diye tabir ettiği, dini konularda derinlemesine bilgi sahibi olmayan kimselerin takınması gereken tavırları sıralarken birinci sırada takdisi sayar. Tanrıya ilişkin bir takdisten de, O'nu cismaniyetten ve cisimlerde bulunan özelliklere sahip olmaktan tenzih etmeyi

⁶⁶ Gazâlî, *el-Maksad*, s. 109-110.

⁶⁷ Gazâlî, *el-Maksad*, s. 45; Gazâlî, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, (thk. İ. Agâh Çubukçu, Hüseyin Atay), AÜİF Yayınları, Ankara 1962, s. 138.

⁶⁸ Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 24-73. Benzer bir sıralama için bk. Gazâlî, *İhya*, s. 124-127. Ayrıntılı bilgi için bk. S. Hayri Bolay, *Aristo ve Gazzâlî Metafizikleri*, Nobel Yayıncılık, Ankara 2013, s. 230-243; Ömer Bozkurt, "Gazâlî'nin Tanrı Anlayışı", *TYB Akademi*, Sayı 1, Ocak 2011, s. 87-109.

⁶⁹ Gazâlî, *Meâricü'l-Kuds*, s. 161-163.

⁷⁰ Gazâlî, "Mi'râcû's-Sâlikîn", *Mecmûatü Resâilî'l-İmâmi'l-Gazâlî*, (thk. İbrahim Emin Muhammed), el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire ty., s. 55.

anlar.⁷¹ O, bu konuda şöyle der: “Allah hakkında cismaniyet muhaldir ve O, bundan mukaddestir. Allah’ın uzuvlardan mürekkep bir cisim olduğunu düşünen kişi, bir puta kulluk ediyordur çünkü her cisim mahlûktur ve mahlûka ibadet küfürdür.”⁷² Müteşabih haberlere ilişkin sorularla karşılaşan vaizlerin, tevil ve tafsilata dalarak cevap vermelerini haram kabul eden Gazâlî, bu kişilere; takdis, teşbihi nefy ve cismaniyetten münezze olma konularında mübalağa etmeyi tavsiye eder.⁷³

İnsanların Tanrı’yı tanımak için kendi sıfatlarından yola çıktıklarını, kendilerindeki kemâl nitelikleri Tanrıya atfederken, noksan nitelikleri de tenzih ettiklerini söyleyen Gazâlî, Tanrı’nın her iki nitelemekten de münezze olduğunu savunur; “O, yaratılmışlar için tasavvur edilen tüm sıfatlardan ve bu sıfatların benzerlerinden de münezze ve mukaddestir” der.⁷⁴ Ayrıca, Allah’ın *el-Kuddûs* ismini açıklarken de; O’nun, duyuların idrak ettiği, hayalin tasavvur ettiği, içerisinde vehim barındıran, kalbi kaplayan, fikrin hüküm verdiği her şeyden münezze olduğunu vurgular.⁷⁵

Tanrı’ya imanın aşamalarında yaptığı üçlü bir sıralamada da Gazâlî, ilk sıraya takdisi koyar. Ona göre; kişi, mukaddes bir Tanrı anlayışı ile yola çıkarsa, O’nun kendisinden başka mukaddes olmayan tek mukaddes olduğunu da bilecektir ve bu tevhiddir. Tek olan Tanrı inancına ulaşan insan, üçüncü aşamada; âlemde mevcut olan her şeyin, sadece bu “bir”den olduğu marifetine ulaşır. Ulaştığı bu son nokta, takdis, tevhid, Tanrı’nın kudretinin kemâlini ve O’nun hakikî fail olmasını içerir.⁷⁶

Tanrı’ya ilişkin doğru bir inanç nasıl olmalıdır, sorusuna Gazâlî; “doğru inanç, ta’til, ilhad, teşbih, tecsim, tekyif, naks, hulûl, ittihad, ibaha içermemelidir. Doğru inançta, tenzih, azamet ve kibriya olmalıdır. Allah, cisim değil, cismani de değildir. Ruh değil, ruhânî de değildir. Cevher değil, cevherlerin kendisine hulûl ettiği de değildir” şeklinde cevap verir.⁷⁷ Gazâlî, *İhya*’nın *Kavâidü’l-Akâid* kitabına Tanrı hakkında tenzih ile başlar ve şunları söyler;

⁷¹ Gazâlî, *İlcâmü’l-Avâm*, s. 320.

⁷² Gazâlî, *İlcâmü’l-Avâm*, s. 321.

⁷³ Gazâlî, *İlcâmü’l-Avâm*, s. 324.

⁷⁴ Gazâlî, *el-Maksad*, s.51-52.

⁷⁵ Gazâlî, *el-Maksad*, s.51.

⁷⁶ Gazâlî, *İhya*, s. 1423.

⁷⁷ Gazâlî, “Ravzatü’t-Tâlibîn ve Umdetü’s-Sâlikîn”, *Mecmûatü Resâilî’l-İmâmi’l-Gazâlî*, (thk. İbrahim Emin Muhammed), el-Mektebetü’t-Tevfikîyye, Kahire ty., s. 140-141.

*Allah, musavver bir cisim, mahdud mukadder bir cevher değildir. Ne takdir ve ne de inkısamı kabul yönüyle cisimlere benzer. O, cevher değildir, cevherler ona hulûl etmez; araz değildir, arazlar kendisine hulûl etmez. Hiçbir varlık O'na misl değildir. Onun misli yoktur. O da hiçbir şeyin misli değildir. O'nun için miktar ve yer tayin edilemez. Cihetler O'nu ihata edemez. Yerler ve gökler O'nu çevreleyemez. Kuluna şah damarından daha yakındır. O'nun zatı, cisimlerin zatına benzemediği gibi yakınlığı da cisimlerin yakınlığı gibi değildir. O, hiçbir şeye hulûl etmez; O'na da hiçbir şey hulûl etmez. Zaman ve mekânı yaratmıştır ve onların kuşatma ve sınırlamasından yücedir.*⁷⁸

el-Erbain adlı eserinde de benzer bir tenzih vurgusunda bulunduktan sonra Gazâlî, “bunlarla birlikte O, kula her şeyden daha yakındır” cümlesini eklemeyi de ihmal etmez. Tanrı’nın insana ne kadar yakın olduğunu söylerken bile, bu yakınlığın cisimlerin yakınlığına benzemediğini de tekrar hatırlatır.⁷⁹ Dolayısıyla Tanrı insana en yakın olan fakat bu yakınlığı da cismani olmaktan münezzehtir.

İdrak edilebilen şeyleri, hayale giren ve hayale girmeyenler şekliyle ikiye ayıran Gazâlî; Tanrı’nın zatını ve ayrıca ilim, kudret, irade gibi cismani olmayan şeyleri hayale girmeyenler kısmında sayar.⁸⁰ Ona göre, en yüce olan varlık, cisim olmadığı gibi bir mekânda da değildir. Herhangi bir mekânda ve yönde bulunmayan varlığın kavranamaz [غير مفهوم] olacağı iddiasına şöyle cevap verir: Eğer kişi bu ifadeyle hayal ve tasavvur edilemeyen bir şeyi kastediyorsa, bu söz Tanrı için doğrudur fakat O’nun mevcudiyetinin, akli delil ile bilinmeyeceğini kastediyorsa, böyle bir iddia kabul edilebilir değildir. Zira O’nun varlığına dair akli deliller vardır. Söz gelimi utanma, kızarma ve sevgi gibi şeylerin bir rengi ve tasavvuru yoktur ve hayal edilemez ama bunlar açıkça bilinen hakikatlerdir.⁸¹ Buna göre Tanrı, idrak edilebilen fakat hayal edilemeyen yani hayale girmeyen bir varlıktır.

Gazâlî’nin, eserlerini yazarken kullandığı dili, ilgili muhatapları esas alarak belirlediği, genel kabul gören bir görüştür. Buradan yola çıkarak; Tanrı’yı aşkınlaştırıp âlemden uzaklaştırma ihtimali olan filozofları muhatap aldığı eserlerinde, O’nu âleme yakınlaştırma çabası içerisinde olduğunu; bununla birlikte, Tanrı’ya ulaşmaya

⁷⁸ Gazâlî, *İhya*, s. 106; Gazâlî, “Kavâidü’l-Akâid fi’t-Tevhîd”, *Mecmûatü Resâilü’l-İmâmi’l-Gazâlî*, (thk. İbrahim Emin Muhammed), el-Mektebetü’t-Tevfikîyye, Kahire ty., s. 174.

⁷⁹ Gazâlî, *el-Erbain*, s. 40-41.

⁸⁰ Gazâlî, *İhya*, s. 1675.

⁸¹ Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 49-50

çalışırken, O’nu insanla birleşme durumuna getirme ihtimali olan halkı ve sûfleri muhatap aldığı eserlerindeyse *takdis* ve *tenzih* edici bir dil kullandığını söyleyebiliriz.⁸²

Tanrı’nın zatına ilişkin bu kadar tenzihçi yaklaşan Gazâlî acaba O’nun sıfatları konusunda ne düşünmektedir? Bu konuda, iki temel fikrinden söz edebiliriz: birincisi, sıfatlar zat ile kaim olmalarına rağmen zatın kendisi değildirler; ikincisi ise sıfatları bilmek, zatın hakikatini bilmek değildir.

Gazâlî, *el-İktisâd* adlı eserinin, Tanrı’nın sıfatlarına ayırdığı ikinci bölümünde, yedi adet sıfatı, iki ayrı başlık altında inceler. Birincisinde, kudret, ilim, hayat, irade, işitme, görme, kelam sıfatlarını tek tek ele alıp açıklar. İkincisinde ise bu sıfatları birbirleriyle ilişkileri açısından ele alıp, ortak ve farklı yönlerine ilişkin dört hüküm ortaya koyar. Buna göre, O’nun sıfatları zatının kendisi değil fakat bu zat ile kaimdirler. Bununla birlikte sıfatlar hâdis değil, kadimdirler. Bu sıfatlardan türetilen isimler de O’nun için ezelî ve ebedî olarak kullanılabilirler.⁸³ Gazâlî, sıfatların Tanrı’nın zatında bir çokluğa sebep olduğu düşüncesini kabul etmez ve “*sıfatlar ne O’dur, ne de O’ndan başkasıdır*” görüşünü benimser.⁸⁴

“*Tanrı’nın sıfatlarını vahiyde geldiği şekliyle bilmek Tanrı’nın zatının hakikatini bilmek midir?*” sorusuna Gazâlî’nin cevabı ismin müsemmadan farklı olduğudur. Çünkü isimden sorulduğu zaman, “*o nedir?*” [ما هو] diye sorulur, müsemmadan sorulduğu zamansa çoğunlukla “*o kimdir?*” [من هو] diye sorulur.⁸⁵ “*İnsan nedir?*” sorusuna verilecek cevap onun âlim, uzun ve beyaz olması değildir. “*O âlimdir, kâtiptir*” şeklindeki bir cevap bu soruya uygun düşmez. Zira bu onun mahiyetini talep eden sorudur. *Kâtibin* mefhumu kendisinde kitabet fiili bulunan belirsiz bir şeydir. Bununla işaret edilenin bir insan olduğu anlaşılabilir fakat bu, lafzın mefhumu üzerine zait birtakım deliller ve harici şeylerle olur. Aynı şekilde *yaratıcı*, *yaratmanın* ismi değildir, *yaratma* ona dâhildir. *Yaratıcı*, kendisinden yaratma sadır olan zatın ismidir. Bu ismin

⁸² Benzer değerlendirmeler için bk. Gürbüz Deniz, “Gazâlî’yi Anlamanın Usûlü”, *Vefatının 900. Yılı Anısına Büyük Mütefekkir Gazâlî*, DİB Yayınları, Ankara 2013, s. 21-22; Özcan Akdağ, “Gazâlî ve Aquino’lu Thomas’a Göre Tanrı’nın Özgürlüğü”, Erciyes Üniversitesi SBE, Kayseri 2015 (Yayımlanmamış Doktora Tezi), s. 74.

⁸³ Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 79-159. Benzer bir sıralama için bk. Gazâlî, *İhya*, s. 127-129; Ayrıntılı bilgi için bk. S. Hayri Bolay, *Aristo ve Gazzâlî Metafizikleri*, Nobel Yayıncılık, Ankara 2013, s. 243-254; Ömer Bozkurt, s. 87-109.

⁸⁴ Gazâlî, “*el-Maznûnu bihi alâ Ğayri Ehlihî / Maznûnu Kebîr*”, *Mecmûatü Resâili’l-İmâmi’l-Gazâlî*, (thk. İbrahim Emin Muhammed), el-Mektebetü’t-Tevfikiyye, Kahire ty., s. 361.

⁸⁵ Gazâlî, *el-Maksad*, s.13.

mefhumu zattır fakat zatın hakikati değildir. Sadece o sıfatın kendisine izafe edilmesidir. Babalıktan anlaşılan şeyin kişinin zatı değil, çocuğun ona izafesi olduğu gibi.⁸⁶ Dolayısıyla Tanrı'nın sıfatlarını bilmek, O'nun hakikatini bilmek değildir.

Bir konuda akılların anlayışının [فهم] eksik kalmasını iki sebebe bağlayan Gazâlî, bunlardan birincisinin, fahmedilen şeyin gizliliğinden; diğerrinin ise çok açık olmasından kaynaklandığını belirtir. İkincisine örnek, yarasanın gece görüp, gündüz görmemesi gibidir. Görmemesinin sebebi gündüzün gizliliği değil, yarasanın gözünün zayıflığıyla birlikte gündüzün zuhurunun şiddetidir. Zıttı olmayan şeyin idraki zordur. Güneş hiç batmasa, ışığın ondan geldiğini çok zor idrak ederdik.⁸⁷

Gazâlî açısından, her ne kadar Tanrı, tecrübe ettiğimiz şeylerden münezzeh ve aşkın bir varlık olsa da, O'nun varlıklar kümesindeki en zâhir varlık olduğunu söyler fakat bilinip anlaşılması yönüyle durum bunun tam tersidir. Bir misal ile konuyu açıklayan Gazâlî, bir yazının varlığından hareketle, onu yazan kişinin hayat sahibi olduğu, yazı yazmak için bir ilminin olduğu, bunu yapmaya kudreti ve iradesi olduğu sonucuna ulaşırız. En açık şekilde bu sıfatları biliriz. Onun batınî sıfatları olan şehvet, gazap, sağlıklı olması veya hasta olması gibi halleri bilemeyiz. Bazı zahirî sıfatlarını da bilemeyiz. Söz gelimi, kişinin boyunu, ten rengini bilemeyiz. Zâhir ve bâtın hislerimizle idrak ettiğimiz ve şahit olduğumuz; taş, bitki, ağaç, hayvan, gök, yer, yıldız, deniz, ateş, hava, cevher ve araz gibi ne varsa hepsi zaruri olarak, Tanrı'nın varlığına, kudretine, ilmine ve diğerr sıfatlarına şahitlik eder. Âlemde olan her şey, yaratıcısının, müdebbir, musavvir, ve muharrikinin apaçık şahididir. Bu durum, yazıyı görüp, yazarının hayat sahibi olduğunu bilmek kadar açıktır. Âlemdeki her zerre, lisanı hal ile mevcudiyetinin ve hareketinin kendisinden olmadığını, bir yaratıcı ve hareket ettiriciye muhtaç olduğunu söyler.⁸⁸

Tecrübenin imkânı açısından zatı ve sıfatlarıyla Tanrı konusunu ele aldığımız buraya kadarki kısımdan hareketle Gazâlî'nin, Tanrı'ya ilişkin her ne kadar teşbihi bir dil kullansa da tenzihçi bir tavır takındığını rahatlıkla söyleyebiliriz.⁸⁹ Zat ve sıfatları itibariyle Tanrı yaratılmışlara benzemekten ve onlar tarafından ihata edilmekten

⁸⁶ Gazâlî, *el-Maksad*, s. 15-16.

⁸⁷ Gazâlî, *İhya*, s. 1686.

⁸⁸ Gazâlî, *İhya*, s. 1685.

⁸⁹ İslam kelimasında Tanrı'ya olumlu anlamda sıfat atfedilebileceğini savunanlar arasında Gazâlî'yi "teşbihte tenzihçiler" grubuna dâhil eden bir değerlendirme için bk. Fadlou Shehadi, *Ghazali's Unique Unknowable God*, E.J. Brill, Leiden 1964, p. 8-10.

münezzektir. Gazâlî'ye göre, Tanrı'ya atfedilen ve O'nun fiillerinden türetilmiş olan isimlerinin künhüne vakıf olmak ancak O'nun fiillerini bilmekle [فهم] mümkündür. Tüm mevcudat Tanrı'nın fiilidir ve insanların bunları mufassal olarak bilmeleri beklenemez. Fiilleri mücmel olarak bilmek ise mümkündür ve *"kişinin Allah'ın isimlerine ilişkin marifetten nasibi, fiillerine ilişkin marifetinin genişliği oranındadır."*⁹⁰

Sonuç olarak Tanrı, zatı ve zatıyla kaim sıfatlarıyla yaratılmışlara benzemez ve O, hakikatine kendisi dışındakilerin ulaşamayacağı bir varlıktır.⁹¹ Tanrı'nın zatı söz konusu olduğunda, diğer bir ifadeyle Tanrı'nın zatına ilişkin bir tecrübe gündeme geldiğinde Gazâlî'nin altını özellikle çizdiği ve kesinle vurguladığı şey tenzih ve takdistir. Şayet bu şekilde bir sınırlandırma getirilmezse insan, Tanrı'yla birleştiğini zannedebilir ki bu da temelde İslam'ın, özelde de Gazâlî'nin Tanrı anlayışına ters düşer. Tanrı'nın zatının künhünü ihata etme yolu kendisine kapalı olan insan, O'nun sıfatlarını da yine O'nun fiillerinden yola çıkarak tanıyabilir. Ancak, O'nun zatı dışındaki tüm mevcudatın, O'nun fiili olması ve fiillerinin de sonu olmaması sebebiyle sıfatlarının hakikatine ulaşmayı başarmak da mümkün gözükmemektedir. Bununla birlikte zatı ve sıfatları itibariyle münezzeh olan Tanrı'yı tanımanın ve O'nu tecrübe etmenin tek yolu fiilleridir. Şimdi Tanrı'nın fiilleri konusuna, diğer bir ifadeyle Gazâlî'nin, tamamını Tanrı'nın fiili olarak kabul ettiği *âlem* konusuna geçebiliriz.

2. TANRI'NIN FİİLİ: ÂLEM

Gazâlî'nin, Tanrı'nın fiilleri konusunda iki temel esasa dayandığını söyleyebiliriz. Bu esaslardan birincisi Tanrı'nın hakikî fail olması, ikincisi ise fiillerinde zorunlu olmamasıdır. Hakikatte failin bir olduğunu anlamayı, insanın ulaşabileceği bir kemâl derecesi olarak gören Gazâlî, *"mükâşefe kapıları sana açıldığı zaman; bu durum, göz ile müşahade etmekten daha tam bir şekilde açıklığa kavuşur"*⁹² der. Tanrı'dan başkasının fail olmaması ile insanın şariat tarafından fail görülüp sorumlu tutulması arasında görünüşte bir çelişki olduğunun farkında olan Gazâlî, burada fail kelimesine iki ayrı anlam verilerek meselenin halledilebileceğini düşünür. Şöyle ki mahkûmun

⁹⁰ Gazâlî, *el-Maksad*, s. 80.

⁹¹ Gazâlî'de Tanrı'nın bilinemezliğine ilişkin "The Unknowability of God in al-Ghazali" başlıklı bir çalışma için bk. David Burrell, *Faith and Freedom: An Interfaith Perspective*, Blackwell Publishing, Malden 2004, p. 20-33.

⁹² Gazâlî, *İhya*, s. 1606.

boynunu vuran cellat ile ona bu emri veren hâkimin ikisi de faildir fakat failliklerine yüklenen anlam farklıdır.⁹³

Gazâlî'ye göre âlemde, müsebbeplere yönelmesi için sebepler koymak suretiyle bir düzen oluşturan Tanrı, icmalî ve tafsili olarak tüm sebeplerin müsebbibidir [مسبَّب الأسباب].⁹⁴ Dolayısıyla âlemde her ne oluyorsa temelde hakikî faili Tanrı olmaktadır. Hatta Gazâlî Tanrı'dan başka failin olmadığını, failliğin hakikatte Tanrı için, mecazen başkaları için kullanıldığını söyler.⁹⁵

Tanrı'nın fiillerinde zorunlu tutulmayacağını kabul eden Gazâlî, *el-İktisâd* aslı eserinin ilgili bölümünün başında “O'nun tüm fiilleri mümkün/ihtiyarîdir [جائزة], bunlardan hiçbirisi zorunluluk [وَجوب] ile vasıflanamaz” ifadesini kullanır. Söz gelimi O, kullarına güç yetiremeyecekleri şeyleri mükellef tutmamak zorunda değildir; kullar için en uygun olanı [أصلح] gözetmek zorunda değildir; itaat edene mükâfat vermek zorunda değildir.⁹⁶ Peki, bu Tanrı'nın adaletine ters düşmez mi? Gazâlî'ye göre, O'nun haricinde var olan her şey en mükemmel şekilde, adaletinin bir tecellisi ile var olmuştur. O'nun adaleti kulların adaleti ile kıyas edilemez. Zira kulların adaleti, başkasının malında tasarrufa referansla açıklanır fakat her şey O'nun mülkü olduğu için kendi mülkü üzerindeki fiilleri, bizim anladığımız adalet kavramıyla açıklanamaz. Mülk O'nun olduğu için, zulüm de söz konusu değildir.⁹⁷

Zâtî bir varlık olan Tanrı'nın fiillerini, *âlemler* [عوالم] kelimesiyle karşılayan Gazâlî, *el-Munkız*'da, *âlemler* kelimesiyle varlık sınıflarını [أجناس الموجودات] kastettiğini söyler.⁹⁸ Çalışmamızın önceki kısmında işaret ettiğimiz gibi o, varlıklar kümesini *Tanrı* ve *âlem* şeklinde ikiye ayırmış, her ne kadar ikisi ayrı ayrı kendi başına varlık olsa da hakikatte varlığın kaynağını Tanrı'ya bağlamış ve âlemin varlığını ona tabi kılmıştı. Âlemler hakkında da Gazâlî:

⁹³ Gazâlî, *İhya*, s. 1615; İki fail paradoksuyla ilgili bir değerlendirme için bk. Temel Yeşilyurt, *Söz'ün Anlamı: Teolojik Dilin Paradoksal Görünümü Üzerine Bir Çözümleme*, İnsan Yayınları, İstanbul 2016, s. 198-203.

⁹⁴ Gazâlî, *el-Maksad*, s. 73; Gazâlî, *Mi'râcü's-Sâlikîn*, s. 82.

⁹⁵ Gazâlî, *İhya*, s. 1617.

⁹⁶ Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 160-201. Ayrıntılı bilgi için bk. S. Hayri Bolay, *Aristo ve Gazzâlî Metafizikleri*, Nobel Yayıncılık, Ankara 2013, s. 256-259.

⁹⁷ Gazâlî, *İhya*, s. 108; Gazâlî, *el-Erbâin*, s. 49.

⁹⁸ Gazâlî, *el-Munkız*, s. 598.

*Âlemler ikidir, ruhanî ve cismanî. Bunlara, hissî ve aklî ya da ulvî ve süflî diyebilirsiniz. Onlar, kendi nefisleri bakımından cismanî-ruhanî; gözü'n idraki bakımından hissî-aklî; birbirlerine nispetle de ulvî-süflîdir. Ayrıca birincisine mülk ve şehadet, ikincisine gayb ve melekût âlemleri de denir.*⁹⁹

Şeklinde bir açıklama yaparak, Tanrı'nın fiilleri dediği âlem konusunda da bu ikili ayrım uygulamasını devam ettirmiştir.¹⁰⁰

Gazâlî'ye göre, “*melekût âlemine nispetle şehadet âlemi, öze nispetle kabuk, ruha nispetle beden, nura nispetle zulmet, yükseğe nispetle aşağı gibidir.*” Bundan dolayı o, melekût âlemine ‘*ulvî, ruhanî, nuranî âlem*’, şehadet âlemine ise ‘*süflî, cismanî, zulmanî âlem*’ isimlerinin verilebileceğini söyler.¹⁰¹ Bu ikili ayrım, birinci sıradakiler duyuları aşan âlemi, ikinci sıradakiler ise duyularla algılanan yani hayvanlar ile insanların idrakte müşterek oldukları âlemi ifade etmektedir. Gazâlî, ayetlerde sıklıkla; “*gökler ve yer*” [السموات و الأرض] şeklinde geçen tabiri, bu ikili ayrımını desteklemek için kullanır.¹⁰² Burada dikkat çekilmesi gereken konu, ayetlerde yerin tekil, *göklerin* ise çoğul kullanılıyor olmasıdır. Dolayısıyla, hayvanlardan farklı olarak melekût âlemine yolculuk yapabilen insan için, şehadet âlemini aşmak söz konusu olsa da burada, şehadet âlemini aşmanın, melekût âleminin tamamına ulaşmak anlamına gelmediğini vurgulamak gerekir.¹⁰³ Bu ikili ayrım için; “burası ve orası” değil, “burası ve ötesi” tabiri durumu daha iyi açıklayacaktır. Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki; mülk de, melekût da Tanrı'nın fiili olan *âleme* ilişkin bir sınıflandırmadır ve mülk âleminde de melekût âleminde de yaşanan her tecrübe sonuç itibarıyla Tanrı'nın fiilleri sahası içerisinde gerçekleşmektedir.

Gazâlî'nin âleme ilişkin bu ikili ayrımının yanında, onun *dünya* ve *ahiret* şeklindeki bir ayrımıyla da karşılaşırız. O, eserlerinde dünya ve ahiretin ne olduğunu, genellikle birbirlerine olan nispetini esas alarak açıklar. Söz gelimi o, din yolunun konaklarından bir konak olarak tanımladığı dünyayı bazen bir tarlaya, bazen yolculuk esnasındaki bir

⁹⁹ Gazâlî, *Mişkât*, s. 298-299.

¹⁰⁰ O, âlemi mülk ve melekût olarak ikiye ayırırken, bazen bu ikisi arasına yerleştirdiği ceberut isminde bir âlemden bahseder. İnsanı da bu üç âlemden müteşekkil saydığı bir örnekte o; kalbi, melekût âlemine; organları, mülk âlemine; bu ikisi arasında yer alan göğsü [صدر] de ceberut âlemine benzetir. Gazâlî, *el-Erbâîn*, s. 81-82.

¹⁰¹ Gazâlî, *Mişkât*, s. 291.

¹⁰² Gazâlî, *Mişkât*, s. 291.

¹⁰³ Ontolojik olarak, gayb âlemi tek olarak kabul edilebilirken, epistemolojik olarak, derecelendirme yapılabilir. Söz gelimi, gayb âlemine ilişkin “Mutlak Gayb” ve “Aşkın Gayb” şeklindeki bir ayrım için bk. Alparslan Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2011, s. 141.

konaklama yerine, bazen yolcuları Tanrı'ya götüren bir yola, bazen de yolcuların azıklanması için kurulmuş süslü bir pazara benzetir.¹⁰⁴ Dünyanın ahiretin tarlası olmasını, “*dinin nizamı, dünyanın nizamına bağlıdır*”¹⁰⁵ şeklinde anlayan Gazâlî, dünyayı ahiret için bir azıklanma yeri olarak kabul eder. Ona göre, dünyanın yaratılış amacı, ahiret için kendisinden azıklanılmasıdır.¹⁰⁶

İnsanların ve içerisindeki sebepleriyle birlikte dünyanın Tanrı'ya ulaşmak [وصول] için yaratılmış olduğunu belirten Gazâlî, bunun sağlanması için zikir ve fikir gerektiğini, bunlar için de bedeninin devam etmesi gerektiğini belirtir. Bedenin devamını sağlayacak gıdalar, su ve hava iledir. Onların oluşması da yerin ve göğün yaratılmasına bağlıdır. Bunlar beden içindir, beden de beşerî ruhun [نفس] binitidir. “*Kim, bir şeyi Allah'a itaat dışında kullanırsa, O'nun nimetine nankörlük etmiş olur*”¹⁰⁷ diyen Gazâlî'ye göre, âlemdeki her şey kendisi vasıtasıyla Tanrı bilinsin diye yaratılmışlardır. İlgili amaçları dışında kullanımları nimete nankörlük etmek demektir.

Tanrı'ya ulaşabilmek [وصول] için, insanın bedende iskân etmesi ve dünyadan geçmesi gerektiğini savunan Gazâlî, en yüce konağa ulaşmanın yolunun en aşağıdaki konaktan geçmekle sağlanabileceğini söyler. Ona göre ahiretin tarlası olan dünya, hidayet konaklarından bir konaktır. İki konaktan aşağıda olanı olduğu için ona *dünya* ismi verilmiştir.¹⁰⁸

Gazâlî, dünyanın bir konak yeri olmasını, bazen bir deniz yolculuğu, bazen bir hac yolculuğu, bazen de Allah'a doğru olan bir yolculuk örnekleriyle anlatmaya çalışır. Deniz yolculuğu örneğine göre dünya, bu yolculuk esnasında asli ihtiyaçların giderilmesi amacıyla kısa süreliğine uğranılan bir ada gibidir. İşini çabucak halledenler yolculuğa devam edecek, adanın güzelliklerine dalıp gemiyi kaçıranlar vahşi hayvanlara yem olacaktır. Hac yolculuğu örneğine göre ise dünyaya dalmak, hac yoluna çıkıp çölde hayvanını yemlemek ve semirtmekle uğraşmaya dalarak arkadaşlarını ve haccı kaçırp, çölün tehlikeleriyle baş başa kalmak demektir. Allah'a yapılan bir yolculuk örneğinde ise dünya, bu yolculuğun konaklarından bir konak mesabesindedir. Dünya bu yolun

¹⁰⁴ Gazâlî, *Kimya*, s. 60.

¹⁰⁵ Gazâlî, *İhya*, s. 20; Gazâlî, *Mizânü'l-Amel*, (thk. Süleyman Dünya), Dâru'l-Meârif, Mısır 1964, s. 372.

¹⁰⁶ Gazâlî, *el-Erbâin*, s. 180.

¹⁰⁷ Gazâlî, *İhya*, s. 1432.

¹⁰⁸ Gazâlî, *İhya*, s. 880-881; Gazâlî, *Kimya*, s. 60.

ortasına kurulmuş bir han gibidir. Yol için gerekli erzaklar bu handa mevcuttur. Bu handan ahireti için ihtiyacı kadarıyla yetinen kurtulacak, handaki lezzetlere dalanlarsa helak olacaktır.¹⁰⁹ Bu konuda Gazâlî şu tavsiyede bulunur: “*Sen yolcusun, menzilin ise ahirettir. Yolcu, rahat edemez, zorluklara tahammül etmek zorundadır. Şayet durur da, rahat edeyim derse, yolda kalır ve helak olur.*”¹¹⁰

Yolculuk örneklerinden de anlaşıldığı üzere Gazâlî’ye göre dünya, uzun bir yolculuğun kısa süreli konağı olmaktan başka bir şey değildir. Dünyaya gelmeden önce var olan ruh, bedenle birlikteliğinden sonra da var olmaya devam edecektir. Dolayısıyla, ruh için bedenle geçirdiği süre, kendi uzun yolculuğuna nispetle çok kısadır. Bu dünya, ruhun yolculuğunun devamı için, uğranılması ve azıklanılması açısından zorunlu ve fakat uzun süre kalmayı isteyip, kendisine kalıcıymış gibi yaklaşılması açısından ise zararlı bir yerden ibarettir. Gazâlî şöyle der: “*Dünya hakkında Allah’ın sünneti, orada kalanlar için değil, oradan geçenler için bir ağırlama yeri olmasıdır.*”¹¹¹ Başka bir yerde de o, dünya hakkında şu açıklamayı yapar: “*Dünya, kendisini sürekli kalınacak bir yer ya da bir vatan olarak görenleri değil; bir vasıta [آلة] ve bir konaklama yeri olarak görenleri Allah’a ulaştırır.*”¹¹² Dolayısıyla dünya, ahiretin kazanılması için uğranması zorunlu bir yerdir, sonsuz mutluluğu kazandıracak olmasıyla çok değerlidir ve fakat ahiretin kaybedilmesine sebep de olabileceği için tehlikesi de görülmelidir.

Kendisinde hem hayrı hem de şerri barındırması açısından dünyayı bir yılan benzeten Gazâlî, onda zehrin de panzehrin de mevcut olduğunu, işi bilen kişinin ondan panzehir elde ederken, gafil kişinin onun zehri ile öleceğini belirtir.¹¹³

“*İnsanın ölümden önceki haleti, dünyası; ölümden sonraki haleti ise ahiretidir*”¹¹⁴ diyen Gazâlî, ölümden sonra kişiye eşlik etmeyecek her şeyin de dünyadan olduğunu kabul eder.¹¹⁵ İlim, marifet ve hürriyeti ise dünyada oldukları halde dünyadan olmayan şeyler olarak görür. Ona göre, ölümden sonra kişiyle kalacak olan bu şeyler basîret ehline haz vericidir. Bu üçü dışında, insana haz veren her şey kişinin kendi

¹⁰⁹ Gazâlî, *el-Erbaîn*, s. 180-181; Gazâlî, *Kimya*, s. 61.

¹¹⁰ Gazâlî, *el-Erbaîn*, s. 333.

¹¹¹ Gazâlî, *el-Erbaîn*, s. 185.

¹¹² Gazâlî, *İhya*, s. 20.

¹¹³ Gazâlî, *Mizânü'l-Amel*, s. 372.

¹¹⁴ Gazâlî, *el-Erbaîn*, s. 179; Gazâlî, *Kimya*, s. 60.

¹¹⁵ Gazâlî, *er-Risâletü'l-Va'ziyye*, s. 316.

dünyasındandır.¹¹⁶ Dünya ve ahiret ilişkisini, “*gündüz ahirete, gece dünyaya delildir, uyku da ölümün şahididir*”¹¹⁷ şeklinde açıklayan Gazâlî; *Mişkât*’ta, dünya ve ahireti, beşeri nurani cevhere arız olan, birbirine karşılıklı/muvâzî [مُتَقَابِل] ve hizalı/paralel [مُتَحَاذِي] iki şey olarak tanımlar.¹¹⁸ Ona göre, dünya ve ahiret her ne kadar birbirlerine benzeseler de, gece geldiğinde gündüzün, gündüz geldiğinde gecenin gitmesi gibi birbirlerini dışlarlar. Dünya ve ahiretin birbirini dışlamasına ilişkin Gazâlî’nin bir başka benzetmesi ise aynı kocaya eş olan ve birbirlerini çekemeyen, dolayısıyla da birisi memnun edildiğinde diğeri kırılacak olan iki kıskanç kadın örneğidir.¹¹⁹

Bazen de âlemin tümünü bir insan vücuduna benzeten Gazâlî, göklerdekilere, yerdekilere ve aralarında bulunanların tamamını da ayrı ayrı görevleri olup birbirlerine yardımda bulunan organlara benzetir. Bu organlar arasındaki tertip ve düzen, en güzel şekliyle Tanrı tarafından oluşturulmuştur.¹²⁰

Başka amaçlarla da kullandığı ayna benzetmesini dünya ve ahiret için de kullanan Gazâlî, “*dünya ahiretin aynasıdır*” der. Bu görüşünü açıklarken de, dünyanın şehadet âleminde, ahiretin ise gayb âleminde ibaret olduğunu söyler. Buradan hareketle şehadet âleminin gayb âlemi için bir ayna konumunda olduğu anlaşılır. Aynadaki suretin, kendisine bakan kişinin suretine tabi olması gibi, şehadet âlemi de gayb âlemine tabidir. Her iki âlem arasındaki benzerliğin ortaya konması açısından ayna örneği yeteri kadar açık olmakla birlikte Gazâlî, aynaya ilişkin başka bir şeye daha dikkat çekerek; “*aynadaki suret, vücut mertebesi olarak ikinci sırada yer alsa da, görülme bakımından ilk sırada yer alır*” der. Diğer bir ifadeyle kendisini görmek isteyen kişi, önce aynadaki suretini görür, daha sonra benzetme/hikâye [مَحَاكَاة] yoluyla kendi suretine ilişkin bir marifet edinir. Aynı şekilde mülk ve şehadet âlemi, gayb ve melekût âlemi için bir benzerdir/simülasyondur [مَحَاكَاة لَهُ].¹²¹ Melekût âlemi varlıkta önce olup şehadet âlemi onun yansıması olarak sonra gelse de melekût âlemine ilişkin marifet söz konusu olduğunda, şehadet âlemi önce gelmektedir. Dolayısıyla melekût âlemine ilişkin

¹¹⁶ Gazâlî, *el-Erbaîn*, s. 179; Gazâlî, *Mizânü’l-Amel*, s. 372.

¹¹⁷ Gazâlî, “*Minhâcü’l-Ârifîn*”, *Mecmûatü Resâilü’l-İmâmî’l-Gazâlî*, (thk. İbrahim Emin Muhammed), el-Mektebetü’t-Tevfikîyye, Kahire ty., s. 229.

¹¹⁸ Gazâlî, *Mişkât*, s. 301.

¹¹⁹ Gazâlî, *Minhâcü’l-Âbidîn ilâ Cenneti Rabbi’l-Âlemîn*, (thk. Mahmud Mustafa Halâvî), Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1989, s. 83.

¹²⁰ Gazâlî, *el-Maksad*, s. 60.

¹²¹ Gazâlî, *İhya*, s.1445.

marifetlerin şehadet âlemine ilişkin tecrübelerden yola çıkılarak elde edilebileceği rahatlıkla söylenebilir.

Gazâlî, Tanrı'nın fiili olarak âlemin O'nu tanımaya bir vasıta olmasını, *merdiven* ve *yazı* örnekleriyle açıklar. İki farklı seviyeyi birleştiren, aşağıda olan ile yukarıda olan arasındaki bağlantıyı sağlayan merdiven gibi, âlem de Tanrı ile insan arasındaki bağlantıyı sağlayan bir vasıta. “*Hissî âlem, aklî âleme bir merdivendir*” diyen Gazâlî, her iki âlem arasında bir bağ [إتصال] ve uygunluğun [مناسبة] bulunmaması halinde, aklî âleme yükselme yolunun kapanmış olacağı kanaatindedir. Bu yolun kapalı olması ise Tanrı'ya yaklaşmayı imkânsız kılacaktır.¹²² Başka bir yerde de Gazâlî, âlemi akıllı kimselerin kendi dereceleri oranında okuyabildikleri Tanrısal manalar içeren bir yazıya benzetir. Bu yazıyı okumayı da “*her şeyi, konulduğu hikmet üzere anlamak*” şeklinde açıklar.¹²³ Kâtibin yazdığı bir kelimeyi gören kişide, o kâtibin, âlim, kadir, işiten ve gören sıfatlarına sahip olduğuna ilişkin yakinî bilgi hâsıl olur. Hatta kâtibi görmese de sadece yazılmış bir kelimeyi görse, yine âlim, kâdir, işiten, gören, hayat sahibi vs. sıfatlarına sahip bir kâtibin varlığına ilişkin kişide yakinî bilgi hâsıl olur. Nasıl bir kelime dahi bu sıfatlara kesin olarak şahitlik ediyorsa, aynı şekilde, göklerde ve yerde her bir zerre, onları takdir ve tahsis etmiş bir düzenleyiciye şahitlik ederler.¹²⁴

Tanrı dışında, varlık sahasında bulunan her şey, O'nun fiili ve yaratığıdır. Cevher, araz, sıfat ve mevsuftan her zerrede O'nun hikmet, kudret, celal ve azametini ortaya koyan harikalar [عجائب] ve şaşılabacak şeyler [غرائب] vardır. Bunları saymak ise mümkün değildir.¹²⁵ Mademki Tanrı dışındaki her şey O'nun fiilidir, o halde mevcudata O'nun fiilleri olarak bakan kişi, onları bir gök ya da ağaç olarak değil, O'nun bir sanatı olarak görecektir. Dolayısıyla mevcudata ilişkin her marifet rubûbiyet sahası içinde yer alacaktır.¹²⁶ Eşyaya, Tanrı'nın fiili olarak bakan kişinin; “*O'ndan başka bir şey bilmiyorum*” ya da “*O'ndan başkasını görmüyorum*” demesi mümkündür. Bu durumu Gazâlî, ufukta güneşi ve ışığını gören kişinin; “*güneşten başkasını görmüyorum*”

¹²² Gazâlî, *Mişkât*, s. 298-299.

¹²³ Gazâlî, *Mi'râcû's-Salikin*, s. 54.

¹²⁴ Gazâlî, *el-Maksad*, s.114.

¹²⁵ Gazâlî, *İhya*, s. 1811.

¹²⁶ Gazâlî, *el-Maksad*, s. 41-42.

demesine benzetir. Aslında ışık güneşstendir ve onun dışında bir şey değildir. Bunun gibi, tüm mevcudat da, ezeli kudretin nurlarından bir nur, eserlerinden bir eserdir.¹²⁷

Âlemi Tanrı'nın fiili olarak gören Gazâlî'nin bakış açısıyla; acaba âleme ilişkin herhangi bir tecrübe Tanrı'ya ilişkin bir tecrübe sayılabilir mi? “*Varlıkta Allah ve fiillerinden başkası olmadığı için, O'nun zat, sıfat ve fiillerine ilişkin hakikî marifet, bütün mevcudatı bilmek demektir*” diyen Gazâlî'ye göre mesele, varlıklara Tanrı'nın fiilleri olarak bakıp bakmamakla alakalıdır. Sözelimi, O'nun fiili olarak bakılmadığı sürece, bedenın sırf tıbbî gayelerle incelenmesinde ya da âlemin, yıldızlar hakkında hüküm çıkarmak amacıyla incelenmesinde hiçbir kıymet yoktur.¹²⁸ Âlemin tamamı, Tanrı'nın sanatı [صُنْع] ve tasnifidir. Güzel bir eser gören kişi, sahibinin fazileti hakkında marifet edinir ve ona karşı muhabbet duyar. Hatta daha güzel bir eserini görse, ona karşı muhabbeti artar. Bir şiiri beğenen kişi şairini sever, daha güzel bir şiirini duyarsa sevgisi daha da artar. “*Tanrı'nın harika [عجائب] sanatına muttali oldukça insanın marifeti ve muhabbeti artar. Fazla bilen, fazla sever*”¹²⁹ diyen Gazâlî'ye göre Tanrı'nın marifetinden önceki her marifet, aslında O'nun marifetine bir basamaktır.¹³⁰

Gazâlî, *el-Maksad*'da insanın şerefının ilim sayesinde olduğunu belirttikten sonra, Tanrı'ya ilişkin marifetin, marifetlerin en yücesi olduğunu vurgular. Ayrıca burada, Tanrı dışındaki şeylere ilişkin marifetlerin aslında O'nun fiillerine ilişkin bir marifet olmaları hasebiyle şerefli olduklarına da dikkat çeken Gazâlî, Tanrı dışındaki şeylerin marifeti ile ya O'nun fiillerinin bilinmiş olacağını, ya O'na yaklaştıran yolların bilinmiş olacağını ya da O'nun marifetine ulaşmayı kolaylaştıracak şeylerin bilinmiş olacağını söyler. O, âleme ilişkin bunun dışındaki herhangi bir yaklaşımın değeri olmadığı kanaatindedir.¹³¹ Eşyayı olduğu hal üzere bilmeyi, insanın hayvandan ayrılan yönü olarak belirten Gazâlî, şu tespitte bulunur; “*eşyayı yaratan ve onu eşya kılan Allah'tır. Bir insan, Allah'tan başka her şeyi bilse, aslında o, hiçbir şey bilmemiş gibidir.*”¹³²

Sonuç olarak insan, idrak yetilerinin elverdiği oranda âleme ilişkin birçok tecrübeler edinebilir. Tecrübe edilen ve edilemeyen kısımlarıyla âlemin tamamının Tanrı'nın fiili

¹²⁷ Gazâlî, *el-Maksad*, s. 41-42.

¹²⁸ Gazâlî, *el-Erbâin*, s. 175-176.

¹²⁹ Gazâlî, *İhya*, s.1684.

¹³⁰ Gazâlî, *el-Maksad*, s. 113.

¹³¹ Gazâlî, *el-Maksad*, s. 69.

¹³² Gazâlî, *İhya*, s. 945.

olduğu hesaba katıldığında, insanın tüm tecrübeleri Tanrı'nın fiilleri sahası içerisinde cereyan ettiği söylenebilir. “*Kim fiilleri, fiil olarak bilirse, edineceği şey, faili bilmekten başka bir şey değildir*”¹³³ diyen Gazâlî'ye göre şayet kişi, hakkında bilgi sahibi olmak istediği şeyin, bir şahsın fiili olduğunun bilincindeyse bu fiile ilişkin edineceği her bilginin aslında faile ilişkin bir bilgi olduğunu fark edecektir. Âleme Tanrı'nın fiili olarak yaklaşan kişi, ona ilişkin her ne öğreniyorsa aslında onun faili olan Tanrı'ya ilişkin bir şeyler öğrendiğini bilir. Dolayısıyla, doğru bakış açısını barındırdığı takdirde, âleme ilişkin her tecrübe Tanrı'ya ulaştırıcıdır ve dinîdir.

3. ÂLEMİN ÖZETİ: İNSAN

Gazâlî'nin insan anlayışı iki açıdan ele alınabilir. Bunlardan birincisi, insan olarak dünyaya gelmek anlamında *insan doğmak*; ikincisi ise insan doğmanın gereklerini yerine getirmek anlamında *insan olmaktır*. Yaptığımız bu ayrımı belirleyen temel etken ise içerisinde insanın özel bir gayretinin bulunup bulunmamasıdır. Dolayısıyla burada *insan doğmaktan* kastımız onun potansiyel olarak sahip oldukları ve ayrıca zaman içerisinde aktüelleşen fitrî kuvvet ve yetileridir. Çalışmamızın bu kısmında Gazâlî'ye göre insanın âlemdeki ve diğer canlılar arasındaki konumunu belirleyip doğumu itibariyle potansiyel olarak sahip olduklarına değinelim.

Gazâlî, insanın tamamının âlemlere ve onların parçalarına uyumlu olduğunu düşünür. Ona göre insan, ruhuyla yüce âleme; su, hava, ısı ve topraktan meydana gelen unsurlarıyla yeryüzünün cevherlerine; hayvanî ruhu ile hayvanlara; vücut yapısında, mevcut damarlarla ve gıdalanıp büyümesiyle bitkilere; kemikleriyle de cansız varlıklara [جمادات] benzer. Bunu küllî bir benzeyiş olarak kabul eden Gazâlî; “*eğer insan vücudunun parçaları âlemin her bir parçası ile karşılaştırılsa, aralarında bir benzerlik olduğu görülür*” der.¹³⁴ Ayrıca o, *Kimya* adlı eserinde de âlemdeki her şeyin insanda bir numunesinin var olduğunu, kemikleri dağlara, damaları nehirlerle, kılları ağaçlara, beyni göklere, duyu organlarını yıldızlara benzeterek açıklar.¹³⁵

İnsanî suretin [الشكل الإنساني], hem kendisini yaratana delalet ettiğini hem de âlemdeki harikalara [عجائب] delalet ettiğini savunan Gazâlî; “*Âlemde hiçbir garip ve müşkül iş*

¹³³ Gazâlî, *İhya*, s.753.

¹³⁴ Gazâlî, *Mi'râcû's-Sâlikîn*, s. 58.

¹³⁵ Gazâlî, *Kimya*, s. 38.

yoktur ki, insanda onun ilminin anahtarı bulunmasın” der.¹³⁶ Ona göre mevcudat idrak edilirken, varlık önce histen hayale, oradan da kalbe aktarılır. Kişiyi bu şekilde ulaşmayan bir şey asla idrak edilemez. Şayet âlemin tümü için insanın kendisinde birer misal bulunmazsa, insan onun hakkında bir malumat da edinemez.¹³⁷ İlahi hikmetin insanı her şeyi toplamış [جامع] bir defter kılmasının faydasını gayb için anahtar olması açısından değerlendiren Gazâlî’ye göre insan, kendisinde şahit olduğu şeyleri müşahade edemediği şeylere delil getirir. İlahi hikmet de gaibi şahide kıyas yapıp tümevarım ve temsil yoluyla delil getirebilsin diye insanî suretleri âlemlerin harikaları [عجائب] ve şaşılabacak şeylerine [غرائب] benzer tahsis etmiştir.¹³⁸ İnsanın hacminin küçüklüğüne rağmen, neredeyse bütün âlemin harikalarını kendi şahsında toplamasını Tanrı’nın kullarına rahmeti olarak açıklayan Gazâlî, üzerinde düşünüldüğü takdirde, insanoğlunun âlemin bir özeti şeklinde yaratılmış olmasının Tanrı’yı bilmeye vasıta olabileceği kanaatindedir.¹³⁹ Dolayısıyla insanın âlemi bilmesi için kendisinde tüm âlemde birer numune yaratılmış ve âlemin tümünün örnekliğini kendisinde barındırması vasıtasıyla da onun Tanrı’yı tanıması sağlanmıştır.

İnsanı küçük bir âleme benzetmekle birlikte acaba Gazâlî, âlemdeki canlılar arasında insanı nasıl konumlandırmaktadır? Öncelikle O, canlı olmanın anlamını ve kendi aralarındaki dereceleriyle âlemdeki canlıları belirlerken iki temel kıstası esas alır; “idrak edici olmak” [دراك] ve “fail olmak” [فعل]. Gazâlî’ye göre bu ikisine ilişkin sahip olunacak herhangi bir üstünlük, canlılar arasındaki üstünlüğün vesilesi olacaktır. Buradan hareketle o, melekler, insanlar ve hayvanlar olmak üzere üç tür canlıdan bahseder. İdrak ve fiillerinde noksanlık olması hasebiyle hayvanları canlıların en aşağı derecesine yerleştirir. Ona göre, hayvanların idraklerindeki eksiklik, duyularla sınırlı kalmalarındandır, çünkü duyularda dokunma ya da yeterli yakınlık oluşmadan idrak gerçekleşmez. Hayvanların fiillerindeki eksiklik ise şehvet ve gazaplarıyla hareket etmelerindendir, çünkü onlara, şehvet ve gazap dışında farklı bir şey yaptıracak akıllarının olmaması bir eksikliktir. Melekler ise âlemdeki canlılar içerisinde en üst derecede olanlardır. Onların idraklerindeki üstünlük, cisimlere mahsus olan uzaklık ve

¹³⁶ Gazâlî, *Mi'râcû's-Sâlikîn*, s. 60.

¹³⁷ Gazâlî, *İhya*, s. 897.

¹³⁸ Gazâlî, *Mi'râcû's-Sâlikîn*, s. 54-55.

¹³⁹ Gazâlî, *Mizânü'l-Amel*, s. 200.

yakınlığın idraklerine mani olmamasındandır; fiillerindeki üstünlük ise şehvet ve gazaplarıyla değil, Tanrı'ya yakınlaşma isteği ile hareket etmelerindendir.¹⁴⁰

Canlılığı, “*idrak edici ve fail olmak*” şeklinde tanımlayıp, canlıları da melekler, insanlar ve hayvanlar olarak sınıflandıran Gazâlî; “*sanki insan, meleklik ve hayvanlıktan mürekkeptir*” demek suretiyle insanın bunlardan her ikisinin de kuvvet ve sıfatlarına sahip olduğunu vurgular. O, insanın melekî ve hayvanî kısımlardan mürekkep olmasını, şehvete uyup uymama açısından ele alarak, hayvanların şehvetleriyle hareket ettiklerini; meleklerin şehveti bulunmayıp, hazreti rubûbiyetin cemâlini mütalaa ile meşgul olduklarını; insanların ise varlık sahasına çıkışı itibarıyla her iki duruma da müsait olduklarını belirtir.¹⁴¹ İnsanı, hayvanlığın en alt derecesinden melekliğin en yüksek derecesine yükselebilecek potansiyelde gören Gazâlî, insan hakkında “*alçalmak ve yükselmek onun işidir. Meleklerin ve hayvanların yeri bellidir, insan ise bu ikisi arasında tehlikededir*” der.¹⁴² Dolayısıyla insan için melekler ya da hayvanlara benzeme yani şehvetlerine uyup uymama konusunda bir seçim yapabilme kudreti söz konusudur ve bu seçimi sonucu o, hayvanlar derecesine düşebilmekte ya da melekler derecesine yükselebilmektedir. Burada bir düşüş ve yükseliş arasında insanın yaşadığı bir gerilimden ve mücadeleden bahsedilebilir.

Bitkileri, fâil ve müdrik olmak anlamında canlılardan saymamış gözüксе de Gazâlî, insanın beslenmek ve çoğalmak yönüyle bitkilere benzediğini de kabul eder. Ona göre beslenmek ve çoğalmak yönüyle bitki, hayvan ve insanlar ortak iken idrak edici ve fail olmak yönüyle hayvanlar ve insanlar, bitkilerden ayrılırlar. Hissetmek, hareket etmek, yemek, cinsî münasebette bulunmak, görmek vs. insan ve hayvanların benzer özellikleridir.¹⁴³

İnsan ve hayvan her ne kadar duyu ve hayal (*duyusal verileri kaydetme*) yönleriyle birbirlerine benzeseler de Gazâlî'ye göre insanın sahip oldukları daha şerefli bir tarzdadır, çünkü ondakiler daha yüksek bir gaye için yaratılmışken hayvandakiler, sadece besin elde etmede ve insanlara hizmet etmede vasıta olmaları içindir. Ona göre

¹⁴⁰ Gazâlî, *el-Maksad*, s. 31-32.

¹⁴¹ Gazâlî, *Mizânü'l-Amel*, s. 209; Gazâlî, *el-Maksad*, s. 32; Gazâlî, *İhya*, s. 884; Gazâlî, *el-Erbâin*, s. 249.

¹⁴² Gazâlî, *Kimya*, s. 89.

¹⁴³ Gazâlî, *Mizânü'l-Amel*, s. 210; Gazâlî, *İhya*, s. 884, 945.

insandaki duyu ve hayal, süflî âlemden, yüce dinî marifetlerin esaslarını avlamaya yarayan birer ağ gibidirler. İnsanlar bunlarla idrak ettikleri şeylerden, akıl vasıtasıyla umumi mutlak manalar iktibas ederler.¹⁴⁴ İnsanın hayvanlardan üstünlüğünün onlarla ortak olduğu duyular ve vehim dışında, akliyatın hakikatini idrak etmede olduğunu vurgulayan Gazâlî, bu hakikati idrak etmeye insanın susamış olduğunu ve fitraten buna hazırlıklı olduğunu söyler. Bu potansiyele engel olarak da, onun bedenî şehvetlerle meşguliyetini gösterir.¹⁴⁵ Dolayısıyla Gazâlî'ye göre fitraten akliyatın hakikatlerini idrak etmeye ihtiyaç duyan insan, dine ilişkin marifetlerin esaslarını temin için duyularını ve hayal kuvvetini kullanır. Burada, fiziksel dünyadan edinilen duysal verilerin, kendileriyle Tanrı'ya ilişkin marifetlerin sağlandığı araçlar olduğunu vurgulamak gerekir.

Âlemi, Tanrı'nın bir fiili ve insanı da âlemin bir özeti olarak gören Gazâlî, insanın hakikati hakkında ne düşünmektedir? İnsanı, melekî ve hayvanî niteliklerden müteşekkil gören Gazâlî, âlem için yaptığı ikili ayrımın benzerini insan için de yapar ve onun *ruh* ve *bedenden* yaratılmış olduğunu kabul eder.¹⁴⁶ Onun ifadesiyle insan, “*zahirî gözle [بصر] idrak edilen bir ceset ve batınî gözle [بصيرة] idrak edilen bir ruhtan*” meydana gelir.¹⁴⁷ “*Allah insanı iki farklı şeyden yaratmıştır; bunlardan birisi beden [جسم], diğeri ise ruhtur*”¹⁴⁸ diyen Gazâlî, bazı yerlerde de insanın “beden” ve “kalp”ten yaratılmış olduğunu söyler. Buradaki kalbi de marifetullahın yeri olan insan ruhunun hakikati olarak açıklar.¹⁴⁹ Bu bağlamda o, insanın hakikatinin onun ruhu olduğunu belirtir.¹⁵⁰

Gazâlî'ye göre, insan özeti olduğu âlemin ikili yapısını içinde barındıran bir bütündür. O, mülk ve melekûtta; hayvanlık ve meleklikten; beden ve ruhtan¹⁵¹ meydana gelmiştir. Âlem için daha önce bahsettiğimiz “burası ve ötesi” tabiri insan için “beden

¹⁴⁴ Gazâlî, *Mışkât*, s. 304-305.

¹⁴⁵ Gazâlî, *Mizânü'l-Amel*, s. 195-196

¹⁴⁶ Gazâlî, *Kimya*, s. 18

¹⁴⁷ Gazâlî, *İhya*, s. 934.

¹⁴⁸ Gazâlî, “er-Risâletü'l-Ledünniyye”, *Mecmûatü Resâilü'l-İmâmi'l-Gazâlî*, (thk. İbrahim Emin Muhammed), el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire ty., s. 241.

¹⁴⁹ Gazâlî, *el-Munkız*, s. 601.

¹⁵⁰ Gazâlî, *İhya*, s.880.

¹⁵¹ Gazâlî eserlerinde, “insanın hakikati” dediği şey için; bazen ruh, bazen de, kalp, akıl, nefis, insanî nefis, nefis-i natika, nefis-i mutmainne, ruh-u mutmainne, ruh-u emrî, ruh-u mutlak, beşerî ruh isimlerini kullanır. Biz karışıklığa yol açmaması için, ilgili manaya atıfla; “ruh” “beşerî ruh” ve “kalp” tabirlerini kullanacağız.

ve ötesi” şeklinde kullanabilir, diğer bir ifadeyle insanın duyularla idrak edilen bir bedeninin ve bunları aşan boyutlarının olduğunu söyleyebiliriz. “İnsan” der Gazâlî;

Tertipli ve muhkem fiilleriyle zâhir, duyuların idraki açısından ise bâtındır. Duyular, dış görünüşe taalluk ederler. Hâlbuki insan, dış görünüşüyle insan değildir. Çünkü insanın dış görünüşü ve hatta uzuvları değişse, yine o, aynı insandır. İnsanların uzuvları sürekli değişir, belki de büyüdüklerinde sahip oldukları uzuvları, küçükken sahip olduklarından tamamen farklıdır. Dış görünüş değişir, fakat hüviyet değişmez. Hüviyet de duyular için gizlidir, eserleri ve fiillerinden istidlal ile akıl için açıktır.¹⁵²

Genel olarak eserlerinde insanı, ruh ve beden şeklinde iki şeyden müteşekkil gören Gazâlî; bazen ruhu, *tabiî ruh*¹⁵³, *hayvanî ruh*¹⁵⁴ ve *beşerî ruh* şeklinde üçlü bir ayrıma tabi tutar. İlk bakışta böyle bir ayrımla insanın, beden ve üç tür ruhtan meydana geldiği söylenebilse de *tabiî ruh* ve *hayvanî ruh*, bedeninin canlılığıyla ilgili olup *tabiî ruh*, bedene; beden de *hayvanî ruha* hizmet eder konumdadır. Sıfatları, hazmetmek ve fazlalıkları vücuttan atmak olan *tabiî ruh*, gıda isteme kuvvesidir. Bu ruhun sahip olduğu kuvveler bedene hizmet ederler.¹⁵⁵ Bedeni bir cisim, *hayvanî ruhu* ise latif bir cisim¹⁵⁶ olarak kabul etmesi de Gazâlî’nin, bunları cismanî âleme nispet ettiğini gösterir.¹⁵⁷ Dolayısıyla, bedeninin canlılığıyla ilgili olan *tabiî ruh* ve *hayvanî ruh*, cismani âleme yani şehadet âlemine ait iken insanı hayvandan ayıran *beşerî ruh*, ruhani âleme yani gayb âlemine aittir. Şimdi Gazâlî’nin, insanı oluşturan beden, hayvanî ruh ve beşerî ruhtan ne anladığını detaylandıralım.

Beden hakkında “O bir cisimdir. Cisim kesiftir, karartıcıdır [مظلم]; her an için oluş ve bozuluş durumundadır; topraktan yaratılmıştır, mürekkeptir; kendi kendinin tamamlayıcısı değildir”¹⁵⁸ diyen Gazâlî’ye göre insanın bedeni cisimdir; onda his ve hareket kaynağı, latif bir cisim olan hayvanî ruh bulunur. Gazâlî onu, kalp sırtçasındaki bir kandile benzetir ve “hayat bu kandilin ışığı; kan onun yağı; his ve hareket onun nuru; şehvet onun harareti; gazap ise dumanıdır” der. Bu kandilin sönmesi ise bedeninin ölmesidir. Hayvanî ruh, ilim öğrenmez ve şeriatın yüklediği mükellefiyetler bu ruha

¹⁵² Gazâlî, *el-Maksad*, s. 115; Gazâlî’nin ruh anlayışıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Timoty J. Gianotti, *al-Ghazali’s Unspeakable Doctrine of The Soul*, Brill, Leiden 2001.

¹⁵³ Gazâlî, *tabiî ruh*’a bazı yerlerde *nebatî ruh* ismini de verir.

¹⁵⁴ Gazâlî bazen aynı anlamda; *ruh* ve *nefs* kelimelerini de kullanır. Biz anlatım bütünlüğü açısından “*hayvanî ruh*” kelimesini kullanacağız.

¹⁵⁵ Gazâlî, *er-Risâletü’l-Ledünniyye*, s. 241.

¹⁵⁶ Gazâlî, *er-Risâletü’l-Ledünniyye*, s. 241-242.

¹⁵⁷ Gazâlî’ye göre ruhun varlığı, mahiyeti ve çeşitleri için bk. Ruhattin Yazoğlu, *Ruh, Ölüm ve Ötesi*, Gazâlî Üzerine Bir Araştırma, İz Yayıncılık, İstanbul 2014, s. 39-86.

¹⁵⁸ Gazâlî, *er-Risâletü’l-Ledünniyye*, s. 241; Gazâlî, *Mi’râcû’s-Sâlikîn*, s. 55.

değildir.¹⁵⁹ Cism-i latif olan bu ruh vasıtasıyla, kalpten doğan his ve hareket organlara taşınır. Tıp ilminin ilgilendiği ve ölümle yok olan, insan ve hayvanlarda bulunan bu ruh¹⁶⁰ bizim canlılık dediğimiz şeye karşılık gelir. Başka bir eserinde onu, damarlarda dolaşan şey olarak tanımlayan Gazâlî, “*bu, damarlara ve adalelere gönderilen tabî bir hararettir. Hayvanlarda da olan ve kendisiyle canlılık sağlanan şey budur*” der.¹⁶¹ Mutasavvıfların, *nefs* olarak isimlendirdikleri ve verdikleri şeyin de bu *hayvanî ruh* olduğunu belirtir.¹⁶²

Beden ve ruhtan müteşekkil insanın zahîrî ve batınî suretlerinden bahseden Gazâlî, her biri için güzel ya da çirkin bir biçimin [هيئة] olduğunu söyler. O, zahîrî surete *halk* [خلق]; batınî surete ise *hulk* [خُلُق] (huy, karakter) ismini verir. Ona göre, basîret ile idrak edilen, arif ve müdrik bir cevher olan ruh, mertbe olarak daha yüksektir (*kadri yücedir*). Allah, onu kendi nefesine izafe etmiş, bedeniye çamura izafe etmiştir.¹⁶³ Zahirî güzellik için, ilgili uzuvların tümünün güzelliği gerektiği gibi, batınî güzellik için de ilim, gazap, şehvet ve adl kuvvetlerinin düzgün ve uyumlu olması gerekir.¹⁶⁴

Gazâlî, insanın hakikati olarak kabul ettiği *beşerî ruha* ilişkin, çeşitli eserlerinde farklı isimler kullanır. Söz gelimi, *İhya* ve *Kimya*’da ona “kalp” derken; *Mişkât*’ta “akıl”; *Mi’râcus’s-Sâlikîn*’de de “nefs” der. Ayrıca o, *İhya*’da “kalp”, “ruh”, “nefs” ve “akıl” kelimelerini ayrı ayrı ele alıp açıkladığı bölümde, bunlardan her birisi için iki farklı anlam verir.¹⁶⁵ Verdiği bu anlamlardan birinci sıradakiler birbirlerinden farklı dört şeye işaret ederken; ikinci sıradakiler, aynı şeye yani insanın hakikati olan, bizim “ruh” dediğimiz kısma işaret etmektedir. Dolayısıyla bu kelimeler, bir yönüyle farklı anlamlarda kullanılmakla birlikte, diğer yönüyle *beşerî ruha* referansta bulunurlar. Gazâlî, *beşerî ruha* farklı isimler verilmesini başka bir yerde şu şekilde açıklar:

*Hikmet ehli ona ‘nefs-i natika’ der. Kur’an ‘nefs-i mutmainne’ ve ‘ruh-u emrî’ tabirlerini kullanır. Mutasavvıflar ise ‘kalp’ derler. Lafızlar ayrı olmakla birlikte bu isimlerin hepsi de hayat sahibi [الحي], fail [الفعل], idrak edici [المدرک] cevher’i ifade eder.*¹⁶⁶

¹⁵⁹ Gazâlî, *er-Risâletü’l-Ledünniyye*, s. 242.

¹⁶⁰ Gazâlî, *el-Erbâin*, s. 310.

¹⁶¹ Gazâlî, *Mi’râcü’s-Sâlikîn*, s. 55-56.

¹⁶² Gazâlî, *er-Risâletü’l-Ledünniyye*, s. 241.

¹⁶³ Şu ayetlere atıf vardır: “Bir zaman Rabbin meleklerine: ‘Muhakkak ben, kuru bir çamurdan, şekil verilebilen bir balıktan bir insan yaratacağım’ demişti. ‘Onu tasarlayıp da ruhumdan üflediğim zaman, siz hemen ona secde ederek yere kapanın’ (buyurmuştu).” Hicr, 15/28-29.

¹⁶⁴ Gazâlî, *el-Erbâin*, s. 214-215.

¹⁶⁵ Gazâlî, *İhya*, 877-879

¹⁶⁶ Gazâlî, *er-Risâletü’l-Ledünniyye*, s. 241.

Beşerî ruh, kendisi bir cevher olduğu halde cisimle yani bedenle nasıl bir ilişki içerisinde olabilir? Gazâlî'ye göre, ruh bir mahalle hulûl etmez, bir mekânda iskân etmez. Dolayısıyla beden ruhun mekânı olamaz. Ruhun zatı, bedene ne bitişik ne de ondan ayrıdır. Ruh, bedene yönelmiştir, ona fayda ve feyz verir.¹⁶⁷ Gazâlî, ruhun bedenle ilişkisinin başlangıcını anlatabilmek için ayna örneğini kullanır. Ona göre, nutfenin gerekli düzeni sağlayıp bu istidadı kazandığı zaman ona ruh verilmesi; tıpkı, aynanın cilalanmasından sonra görüntünün ortaya çıkması gibidir. Gazâlî'ye göre, böyle bir açıklama, ruhun nutfeden sonra meydana geldiği sonucunu doğurmaz, çünkü suret sahibi (ruh), aynadaki görüntüsünden (nutfe) önce de mevcuttur. Nutfeden önce var olması, ruhun kadim olduğu anlamına da gelmez, çünkü kadim olan sadece Tanrı'nın zatı ve sıfatlarıdır; bunun dışındaki her şey Tanrı'nın dilemesiyle sonradan var olmuştur.¹⁶⁸

İhya adlı eserinde ruhun bedene yönelmiş olmasını yine ayna örneği ile açıklayan Gazâlî'ye göre, Allah'ın emrinden olan ruhun sırrı için bir vücut vardır. O vücudun sureti kalpte hazırdır. Buradaki kalpten kasıt, et ve kandan oluşan organ değil, bu organla gizli bir ilişkisi olan latif bir sırdır. Ruhun kalpte hazır olması, ayna ve üzerindeki görüntü gibidir. Aynanın kendi rengi yoktur, karşısındakinin rengini alır.¹⁶⁹ Genellikle eserlerinde, ruhun kalbe yansımından bahseden Gazâlî, *er-Risâletü'l-Ledünniyye* adlı eserinde beyni [دماغ], ruhun nurunun ilk ortaya çıktığı yer olarak işaret eder.¹⁷⁰ İnsanı insan yapan şeyin, Gazâlî'nin *latif sır* dediği kalbe ruhun yansıması şeklinde anlaşılabilir. Bu ruhu taşıyan beden, hayvanlardan farklı istidatlar ortaya koyması ruhun nurunun beyinde zuhuru iledir. “*Bulûğa erişince kişide akıl nurunun parlaması*”¹⁷¹ olarak tasvir edilen şey bu olsa gerektir. Dolayısıyla Gazâlî, *beşerî ruh* için *kalp* ismini kullansa da bu kelimeyle göğüs boşluğundaki et parçasını kast etmemiş fakat ruh ile beden ilişkisini kuran organın da bu et parçası olduğunu vurgulamıştır. Ona göre insan bedeni, kalp adı verilen organ sayesinde ruhla ilişki kurar ve kişi bulûğ çağına geldiğinde Gazâlî'nin tabiriyle “ruhun nuru” beyinde parlamaya başlar. Sonuç olarak, beden ruhla ilk ilişki kurduğu yerin kalp olduğunu ve ruhun nurunun diğer bir ifadeyle etkilerinin ortaya çıktığı yerin beyin olduğunu söyleyebiliriz.

¹⁶⁷ Gazâlî, *er-Risâletü'l-Ledünniyye*, s. 243.

¹⁶⁸ Gazâlî, *Ravzatü't-Tâlibîn*, s. 127-128.

¹⁶⁹ Gazâlî, *İhya*, s. 764.

¹⁷⁰ Gazâlî, *er-Risâletü'l-Ledünniyye*, s. 243.

¹⁷¹ Gazâlî, *el-Maksad*, s.32.

Ruhun madde âlemine ait olmadığı ve bedenın ise madde âlemine ait olduğu halde, ruhun bedeni hareket ettirmesi nasıl mümkün olabilir? Gazâlî bu soruyu mıknatıs örneği ile cevaplar. Bu örneğe göre, nasıl ki mıknatıs durduğu yerden demir parçalarını hareket ettirebiliyorsa, ruh da bedene etki eder ve onun birtakım fiiller gerçekleştirmesini sağlar.¹⁷² Başka bir örnekte de Gazâlî, avcının bineğini kullanması gibi, ruhun da bedeni kullandığını söyler.¹⁷³ Beden için binek hayvanı benzetmesini birçok yerde tekrar eden ve bedeni ata, ruhu da süvariye benzeten¹⁷⁴ Gazâlî başka yerde de bedeni, sahibi *beşerî ruh* olan bir memlekete benzetir. Ona göre, birbirleriyle yardımlaşan çeşitli organlarıyla birlikte beden, aslında tek bir memleket gibidir. Âlemi de tek bir şahsa benzeten Gazâlî, onun parçalarını da insanın organlarına benzeterek “*sanki âlem, maliki Allah olan bir memleket gibidir. İnsanın memleketi de bedenidir*” der.¹⁷⁵

Gazâlî, *beşerî ruh*un özellikleri hakkında neler düşünür? O, *Kimya* adlı eserinin giriş kısmında, “Müslümanlığın aslı” dediği dört marifetten bahsederken bunlardan birincisi ve diğerlerinin de temelini oluşturan marifet olarak *kendini bilme* [معرفة النفس]’yi verir. Ona göre, insanın kendisini bilmesi, kendi hakikatini bilmesidir ve insanın hakikati bedeni değil ruhudur. Ruhun hakikatının bilinmesi ise *marifet* kelimesiyle tanımlanmasından da anlaşılacağı üzere, kitaplardan okunarak ya da duyularak edinilecek bir şey değildir. Onun hakkında başkasından bir şey dinlemeye kişinin takat getiremeyeceğini savunan Gazâlî’ye göre kişinin kendi hakikatini bilmesinin tek yolu mücahededir ve bu mücahede sonucu marifet kendiliğinden hâsıl olur. Tanrı’yı ve ahireti tamamen bilmek de bu ruhu tam bilmeye bağlıdır. “*Şeriat de beşerî ruh hakkında konuşmaya müsaade etmemiştir*” diyen Gazâlî, eserlerinde ruh hakkında birçok şey söylemiş gibi görünse de, aslında onun hakikatine ilişkin hiçbir sırrı söylemediğini de ayrıca vurgulamayı ihmal etmez.¹⁷⁶

Gazâlî’ye göre *beşerî ruh*un hususi özelliği, “*eşyayı olduğu hal üzere marifet*” [معرفة الأشياء على ما هي عليه], kendisinin diğer bir ifadesiyle “*eşyanın hakikatlerini marifet*”tir [معرفة حقائق الأشياء].¹⁷⁷ Bu ruh, insan ile hayvanı birbirinden ayırır. O, kendi nefsiyle kaim, bir mahalde olmayan ve hiç bir şeye hulûl etmeyen bir cevherdir. Tanrı onu

¹⁷² Gazâlî, *Mi'râcû's-Sâlikîn*, s. 79.

¹⁷³ Gazâlî, *el-Erbaîn*, s. 312.

¹⁷⁴ Gazâlî, *Kimya*, s. 39.

¹⁷⁵ Gazâlî, *el-Maksad*, s. 117-118; Gazâlî, *Kimya*, s. 21.

¹⁷⁶ Gazâlî, *Kimya*, s. 20, 72,

¹⁷⁷ Gazâlî, *İhya*, s. 884, 945.

kendisine izafe etmiştir.¹⁷⁸ Tezekkür, tehaffuz, tefekkür, temyiz ve ru'yet onun halleridir [شأن]. Tüm ilimleri ve maddeden soyutlanmış suretleri kabul eder. Bu cevher, ruhların reisi, kuvvelerin emiridir.¹⁷⁹ *Mi'râcû's-Sâlikîn*'de Gazâlî, dört unsur [العناصر الأربعة] un birbirlerine dönüşümleriyle cisimlerin meydana geldiğini ve ay altı âlemde bulunanlar için bu değişim ve dönüşümün kaçınılmaz olduğunu söyler. Ona göre, bu değişim ve dönüşümü geçirmeyenler ise cevherlerdir. Beşerî ruh da bu cevherlerdendir.¹⁸⁰ Bu ruh, cisim ve araz değildir. O, Allah'ın emrindendir. “*Allah'ın emri cisim ve araz olmaz*” diyen Gazâlî; onun, akl-ı evvel, levh-i mahfuz ve kalem gibi, ilahi bir kuvvet olduğunu söyler. Bu cevherler, mahsusatın dışında, akledilebilen soyut ziyalardır. Ruh ve kalp de bozulmaz, yok olmaz, ölmez. Bedenin fesadıyla ondan ayrılır. Bölünmez bir cevher olan ruh, kâmilidir, bizatihi diridir, aynı zamanda dinin selameti de fesadı da ondan doğar. İnsana has olan ruh ölmez, sadece hal değiştirir. Bedenin ölmesiyle birlikte, bir menzilden diğer menzile geçmiş olur. İdrak eder, aydınlatıcıdır, faildir, hareket ettiricidir, aletleri ve cisimleri tamamlayıcıdır.¹⁸¹

Beşerî ruhu *emir âlemine* ait olmakla vasıflandıran ve ona *emr-i rabbânî*¹⁸² ismini veren Gazâlî, bunu yapmakla âlemlere ilişkin ikili ayrımlarına bir yenisini daha eklemiş ve âlemi, *halk* [خلق] ve *emir* [أمر] şeklinde ikiye ayırmış olmaktadır.¹⁸³ “*Hakikî vücud, emir ve melekût âlemi içindir ve kalp de emir âlemindendir*” diyen Gazâlî, cisimler ve sıfatlarının *halk âleminden*; insanların ruhlarının ve meleklerin ise *emir âleminden* olduğunu kabul eder. O, burada *halk* kelimesinin yaratmakla alakalı olmadığını, takdir [تقدير] anlamına geldiğini vurgular. *Emir âlemi*, histen, hayalden, yönden, mekândan ve ayrıca nicelik içermediği için takdirden uzak varlıklardan ibarettir. *Halk âleminden* olanlar insanın takdir edebildiği şeyler iken, *emir âleminden* olanlar, takdirin kendisine ulaşmadığı, diğer bir ifadeyle insanın, hakikatini takdir edemediği şeylerdir. Bu ifade, emir âlemindekilerin ezeli olduğu anlamına gelmez. Her iki âlemdenkiler yaratılmış olsalar da aralarındaki fark, gölge ve asıl arasındaki fark gibidir. Gazâlî'ye göre, cisimlerin gölgelerinin hakikî varlığı olmadığı gibi, cismanî âlemin de hakikî varlığı yoktur. Aynı şekilde gölge, insanın hakikati olmadığı gibi şahıs/beden de hakikî vücuda

¹⁷⁸ Gazâlî, *Mi'râcû's-Sâlikîn*, s. 55-56.

¹⁷⁹ Gazâlî, *er-Risâletü'l-Ledünniyye*, s. 241.

¹⁸⁰ Gazâlî, *Mi'râcû's-Sâlikîn*, s. 64.

¹⁸¹ Gazâlî, *er-Risâletü'l-Ledünniyye*, s. 241-243; Gazâlî, *el-Erbâîn*, s. 311.

¹⁸² Gazâlî'nin bu isimlendirmeleri şu ayete dayanarak yapar: “*Sana ruhu sorarlar. De ki: Ruh Rabbimin emrindendir. Size ilimden pek az şey verilmiştir.*” İsrâ, 17/85.

¹⁸³ Gazâlî, *el-Erbâîn*, s. 86; Gazâlî, *Ravzatü't-Tâlibîn*, s. 128.

sahip değil, sadece hakikatin gölgesi durumundadır.¹⁸⁴ Dolayısıyla buradan hareketle insanın bedeninin, kendi ruhunun bir gölgesi diğer bir ifadeyle ruhun kendi bulunduğu âlemden bu âleme bir yansıması olduğu söylenebilir fakat Gazâlî eserlerinde ruh-beden ilişkisini asıl ve gölge olarak değil, binici ve binek ilişkisi olarak açıklar.

Gazâlî, ruhun *emr-i rabbanî* olması ve ilahi işlerle [الأمور الإلهية] münasebeti olan gizli bir sırta sahip olması dolayısıyla, insana Tanrısal sıfatların sevimli geldiğini ve hatta insana en çok haz veren şeyin bunlar olduğunu vurgular. Sözgelimi varlıkta tek olmak Tanrı'ya mahsustur ve O'nunla birlikte hakikî varlık yoktur. İnsan aslında bunu arzu eder, “*ben sizin en yüce Rabbinizim*”¹⁸⁵ demek ister. O, varlıkta tek olmayı başaramadığı için, istediği gibi tasarrufta bulunmak amacıyla mevcudatı istila etmek ve üstün olmak ister. Bunu da Tanrısallık olarak vasıflayan ve insan bunu da başaramayınca, “*bu sefer de ilmi ile istila etmek ister*” diyen Gazâlî, aslında yüceliği ve kemâli istemenin bizatihi kötü bir şey olmadığını hatta bunlarla Tanrı'ya yaklaşılabilirliğini kabul eder. Ona göre, asıl kötü olan, insanların hakikî değil, vehmî kemâli istemeleridir. Hakikî kemâl, ilim, kudret ve hürriyete irca olunurken vehmî kemâl, mal ve makam kudretidir.¹⁸⁶

Kalbin, melekût âlemine açılan ve mülk âlemine açılan iki kapısı olduğunu söyleyen Gazâlî,¹⁸⁷ başka bir yerde de *ruh* tabirini kullanarak, birisi *mele-i a'laya*, diğeri ise *süflî âleme* yönelmiş iki yönünden bahseder. Ona göre ruh her iki yöne de riayet etmekle sorumludur. Bunlardan birincisi, meleklerle yönelmesi, faziletlerde onlara benzemesidir; ikincisiyse cisimle olan alakasıdır. Cisim sanki bir ülke ve ruh da onun hükümdarıdır ve onun imarı için çalışır.¹⁸⁸ Ruh, Tanrı'nın emrinden olduğu için, bedende bir garip gibidir. Yönelişi, aslına ve kaynağıdır. Tabiî kirlerle kirlenmediği ve kuvvetli olduğu takdirde, şahsiyet tarafından edildiği faydadan daha çok, aslı tarafından faydalara nail olabilir.¹⁸⁹

Gazâlî'ye göre insan, varlık sınıflarından [اجناس الموجودات] habersiz olarak dünyaya gelir. Sahip olduğu idrak vasıtalarının her biri farklı varlık sınıflarına vakıf olmak içindir yani

¹⁸⁴ Gazâlî, *el-Erbaîn*, s.86.

¹⁸⁵ Ayette geçen, Firavun'un sözüne atıftır. Nâziât, 79/24.

¹⁸⁶ Gazâlî, *el-Erbaîn*, s.174-176.

¹⁸⁷ Gazâlî, *İhya*, s. 897.

¹⁸⁸ Gazâlî, *Mi'râcû's-Sâlikîn*, s. 77-78.

¹⁸⁹ Gazâlî, *er-Risâletü'l-Ledünniyye*, s. 243.

insanın onlara ilişkin bilgisi, idrakleri vasıtasıyladır.¹⁹⁰ Gazâlî, *idraki*, *zahirî* ve *batınî* olarak ikiye ayırır. Ona göre, *zahirî* olan, beş duyu; *batınî* olansa mahalli kalp olan bir latifedir. İnsan ile hayvan beş duyuya sahip olmada ortak iken *batınî* idrak insana mahsustur. Bu idrake, *akıl*, *kalp*, *nur*, *altıncı his* [الْحِسَّ السَّادِسَ] isimlerinin de verilebileceğini söyleyen Gazâlî, insanın idraklerini beş duyu ile sınırlamanın, onu hayvanlarla eşdeğer görmek anlamına geleceğini belirtir.¹⁹¹ Burada *batınî* idrakin insana mahsus olduğunu söyleyen Gazâlî, başka bir yerde de koyunun kurdu gözüyle görüp, kalbiyle onun düşmanlığını bilmesini *batınî* idrak olarak açıklar.¹⁹² Zahiren çelişkili gibi görülen bu durum, hayvanlardaki *batınî* idrakin şهادet âlemine ilişkin, insandaki *batınî* idrakin ise hem şهادet hem de gayb/melekût âlemine ilişkin olduğu şeklinde açıklanabilir.

Canlılar arasında *idraki* bir üstünlük vasıtası olarak gören Gazâlî, insanda yaratılmış olan her bir idrak vasıtasıyla, farklı varlık sınıflarının idrak edilebileceğini söyler. Kendileriyle farklı varlık sınıflarının *zâhir* olduğu nurlar olarak tanımladığı beşerî ruh için beş tür sıralar. Bunlar, 1. Algılayıcı ruh [الروح الحساس]; hayvanî ruhun aslı ve evvelidir. Bununla canlı, canlı olur. Süt emen çocukta da vardır. 2. Hayalî ruh [الروح الخيالي]; duyuların getirdiklerini kaydeder, gerektiği zaman aklî ruha arz eder. 3. Aklî ruh [الروح العقلي]; his ve hayalin dışındaki manaları idrak eder. Hayvanlarda ve çocuklarda bulunmayan, insana has cevherdir. 4. Fikrî ruh [الروح الفكري]; sırf akli ilimleri alarak aralarında telif ve terkipler yapar ve kıymetli bilgilere ulaşır. Ulaştığı neticeleri de telif ederek yepyeni sonuçlar elde eder ve bu sonsuza kadar devam eder. 5. Nebevî kudsî ruh [الروح القدسي النبوي]; nebilere ve bazı velilere mahsustur. Gaybın programı [الوحي], ahiretin hükümleri, göklerin ve yerin melekûtunun bilgileri, hatta aklî ve fikrî ruhların ulaşamadığı rabbani marifetler bu ruhta tecelli eder. Duyuların ve temyizinin ulaşmakta aciz kaldıkları acayip ve garaip akla keşfolunduğu gibi, aklın ötesinde bir kademenin olup akla *zahir* olmayan şeylerin orada *zahir* olması uzak bir ihtimal değildir.¹⁹³

“Ruhun [النفس] özelliklerinden biri de *gayba* ilişkin malumatı idrak etmektir” diyen Gazâlî, ruha ait *ilmiyye* ve *ameliyye* şeklinde iki kuvvet sayar. Ona göre, *amelî kuvvet*, insan bedenini harekete geçirir; *ilmî kuvvet* ise madde ve suretten mücerret olan

¹⁹⁰ Gazâlî, *el-Munkız*, s. 598.

¹⁹¹ Gazâlî, *İhya*, s. 1660; Gazâlî, *el-Erbâin*, s. 286-287.

¹⁹² Gazâlî, *İhya*, s. 882.

¹⁹³ Gazâlî, *Mışkât*, s. 304-305.

ilimlerin hakikatlerini idrak eder ve bu kuvvet sonsuz derecede ilimleri kabule bil kuvve istidatlıdır. Gazâlî ayrıca, *hayal*, *vehim* ve *müfekkire* olarak üç tür batınî kuvvet sayar. *Hayalî kuvvet* görülen şeyler gözden kaybolduktan sonra onların suretlerinin devamını sağlar. *Vehmî kuvvet* manaları idrak eder, suretleri ve maddeleri olmaksızın manaları muhafaza eder. *Müfekkire kuvveti* ise suretler arasında terkipler kurar¹⁹⁴

Kalbi, “*kendisinde âlemin hakikati ve suretinin hâsıl olması tasavvur edilendir*” şeklinde açıklarken Gazâlî, bunun iki yolla olabileceğini savunur. Ona göre insan, duyular ve levh-i mahfuz vasıtasıyla bunu gerçekleştirebilir. Bunun örneğinin güneşe bakmakla, güneşin yansıdığı suya bakmak gibi olduğunu söyleyen Gazâlî burada, levh-i mahfuz vasıtasıyla âlemin hakikatinin kalpte oluşmasını, güneşin kendisine bakmaya benzetmiş olur. Güneşin sudaki yansıması ise duyularla edinilen âlemin suretidir. Suya bakmanın, güneşin kendisine bakmakla aynı olmadığını belirten Gazâlî, levh-i mahfuzdan edinilen faydanın daha asıl ve gerçek olduğunu düşünür. Bu konuda onun diğer bir örneği, kalbin levh-i mahfuzla arasındaki perdelerin kalkmasının, yer altından suların fişkırmasına benzetilmesidir. Yeraltından su çıktığı takdirde, yer üstündeki sulara ihtiyaç kalmadığı gibi, levh-i mahfuzdan istifade edildiğinde, duyu verilerine ihtiyaç kalmaz. Hatta Gazâlî’ye göre, bu durumdayken, duyulardan edinilen hayallere yönelmek, levh-i mahfuzu mütalaaya engel teşkil eder.¹⁹⁵ Dolayısıyla insanın duyularla algılanan bir bedeninin ve duyuları aşan bir ruhunun olması gibi, âlemin de duyularla algılanan bir suretinin ve duyuları aşan bir hakikatinin olduğunu söyleyebiliriz. O halde, âlemin hakikatine ulaşmak, kalbe ilişkin bir şeydir ve kalp onu elde ettiğinde, duyulardan elde edilenler değersiz kalmaktır.

“*Kalbin öyle bir yetisi vardır ki, eşyanın hakikatinin tümünün kendisinde tecellisi mümkündür*” diyen Gazâlî ayna örneğini kullanarak, kalbi ve levh-i mahfuzu karşılıklı iki aynaya benzetir. Ona göre, kalp aynasıyla, Tanrı’nın hükmünün/kazasının tümünün yazılı olduğu levh-i mahfuz arasında perdeler olmadığı takdirde, bir aynadan diğer aynaya görüntülerin yansıdığı gibi ilimlerin hakikatleri de kalp aynasına yansır. Bu perdeler, bazen el ile bazen de esen rüzgârın hareket ettirmesiyle kalkabilir. Bazen bu durum rüyada olabilir ve kişi gelecekte olacak şeyleri bilebilir. Hayattayken perdelerin hepsinin kalkması mümkün değildir. Onların tamamen kaldırılması ancak ölümle

¹⁹⁴ Gazâlî, *Mî'râcû's-Sâlikîn*, s. 62-63.

¹⁹⁵ Gazâlî, *İhya*, s. 897.

gerçekleşir. Bazen uyanıklık halinde de Allah'ın lütfu ile perdeler kalkabilir. Gayb örtüsünün ardındaki garip ilimlerden bir şey kalpte parıldar. Bu durum, bazen anlık bir şimşek çakması gibi olur, bazen de belli bir dereceye kadar devam eder fakat sürekli devam etmesi pek nadirdir.¹⁹⁶

Gazâlî'ye göre *ruh*, yolculuğu müddetince, ilim talebinden başka bir şeyle iştilgal etmez çünkü ilim, ahirette ruhun ziyneti olur. Nasıl, göz bakılanları görmekle meşgul, *kulak* sesleri duymakla vazifeli, *dil* kelimeleri terkip etmeye uygun, *hayvanî ruh* gazabî lezzetleri isteyici, *tabîî ruh* da yeme ve içmeyi seven ise *ruh-u mutmainne* yani *kalp* de sadece ilmi ister ve sadece onunla razı olur, ömrü boyunca ilim tahsil eder.¹⁹⁷ Gazâlî, ruhun Tanrı'ya/hakikate ilişkin marifetlere ihtiyacı olduğunu kabul ederek, onu bir avcıya benzetir. Avlanma ihtiyacı duyan avcının, binek ve av aletleri kullanması gibi ruh da bedeni ve onun hassalarını kullanır.¹⁹⁸ Dolayısıyla beden ve onun hassaları, marifetin kendisiyle elde edilebileceği araçlar konumundadır. Buradan hareketle, ilgili amaç için kullanıldığı sürece, her türlü duyuşsal tecrübenin Tanrı'yı tanımaya ilişkin bir tecrübe olacağı söylenebilir.

Gazâlî, ruhunun *emr-i rabbanî* olduğunu söylediği insan hakkında, “*Allah, Âdem'i kendi suretinde yarattı*”¹⁹⁹ cümlesine eserlerinde sıklıkla yer verir. İnsanbiçimci Tanrı anlayışını kabul etmeyen Gazâlî, ilgili sözün zâhir anlamının bunu çağrıştırdığının farkındadır. “*Kısa görüşlüler, Allah'ın suretinde yaratılmayı, duyularla algılanan zahirî suretler zannedip, teşbih ve tecsime düştüler. Hâlbuki Allah, cahillerin söylediklerinden yüce ve büyüktür*”²⁰⁰ diyerek insanbiçimci anlayışa sahip olanları cahillikle suçlar. İlgili sözün zâhir suretinin yanında, bâtın suretinin de olduğunu ve bu batınî anlamın esas alınması gerektiğini savunur. Bununla birlikte Tanrı'yı tenzih ve takdis anlayışını da özellikle vurgular. Ona göre bu söz, insanın Tanrı'nın misli [مثل] olması anlamına gelmez, ancak misal [مثال] olarak anlaşılmalıdır. İnsan Tanrı'nın misli değil, misali olabilir. Şayet insan Tanrı'nın misali olmasaydı, diğer bir ifadeyle kudret, ilim, semi,

¹⁹⁶ Gazâlî, *İhya*, s.894-895.

¹⁹⁷ Gazâlî, *er-Risâletü'l-Ledünniyye*, s. 243-244.

¹⁹⁸ Gazâlî, *el-Erbaîn*, s. 312.

¹⁹⁹ Hadis olup olmadığı tartışılabilir, bu söz Gazâlî'nin görüşleriyle tam bir uygunluk içerisindedir. O, Tanrı-insan ilişkisini göstermesi açısından, insanın yeryüzünde Tanrı'nın halifesi olması anlamındaki ayetleri de bu söze delil gösterir. Gazâlî, *İhya*, s. 1670; Gazâlî bazı yerlerde bu sözün açıkça hadis olduğunu söylemese de söz gelimi *Kimya*'da, insanın kendisinden yola çıkarak Tanrıyı tanımmasının imkânından bahsettiği bölümde bu sözü bir hadis-i şerif olarak nakleder. Gazâlî, *Kimya*, s. 46.

²⁰⁰ Gazâlî, *İhya*, s.1610.

basar gibi sıfatlarla sıfatlanmasaydı, Tanrı'yı bilemezdi. “*Kim kendini bilirse, Rabbini bilir*” sözünü de sıklıkla kullanan Gazâlî'ye göre, burada insan kendisinin ilim, kudret ve irade sahibi olduğunu bilir. O halde buradan yola çıkarak, kişinin kendisini bilmesiyle Tanrı'yı bilmiş olacağı sonucuna ulaşabilir miyiz? Gazâlî burada bir ayrıntıya dikkat çekerek şöyle der: “*Fakat Tanrı'yı ancak Tanrı'nın kendisi bilir.*” Ona göre, siyah, arazdır, renktir ve vardır demekle beyaz arazdır, renktir ve vardır tanımı siyah ve beyazın özdeş/aynı olmasını gerektirmez. Benzer şekilde insanın da âlim, kadir vs. olması O'nun Tanrı ile aynı olmasını gerektirmez. “*Tanrı hakkında misal caiz, ama misl batıldır/mümtenedir.*”²⁰¹

Gazâlî, insanın Tanrı suretinde yaratılmasını bazen, insanın kendi âlemindeki tasarrufunun, Yüce Yaratıcının büyük âlemdeki tasarrufuna benzemesiyle²⁰² bazen de, insanın âlemin benzeri bir yapıda [خَلْقَة] yaratılmış olmasıyla açıklar.²⁰³ Tanrı'nın nurlarından bir numunedir dediği akıl için de benzer açıklamayı yaparak: “*Numune olan şey, aslına tam olarak benzemese de, ona benzemekten de hâlî değildir*” der.²⁰⁴

Gazâlî, ilgili sözde geçen ve müşterek bir kelime olan “*suret*” ile bazen, kulak, göz, ağız gibi cisimlerden oluşan şeklin kastedildiğini, bazen de, cisim, cisimdeki şekil ya da cisimlerdeki düzen dışında başka bir şey kastedildiğini söyler. Ona göre her müminin, Tanrı hakkında birinci mananın kullanılmayacağını kabul etmesi gerekir. Tanrı, cisimlerin ve suretlerin yaratıcısıdır ve onlara benzemekten münezzehtir. O halde ikinci manada ne kastedilmiştir diye aklına gelenler için, bununla emrolunmadıklarını söyler. Hatta takatleri yetmedikleri konulara dalmamaları konusunda emrolunduklarını belirtir. Kişiye düşen, bu lafızla, cismaniyet dışında, Tanrı'nın celal ve azametine uygun bir mananın kastedildiğine inanmaktır.²⁰⁵ Tanrı ile insan arasında, suret ve şekil açısından değil de, batınî manalarda gizli bir ilişki olduğunu ve bu ilişkinin bir kısmının yazılmasının uygun olmadığını düşünen Gazâlî'ye göre, bu yola giren ve yolculuğun şartlarını tamamlayanlar, yolculuk esnasında ona takılıp farkına varacaklardır.²⁰⁶

²⁰¹ Gazâlî, *Maznunu Kebir*, s.359-362; Gazâlî'nin misal anlayışıyla ilgili ayrıca bk. Cenân Kuvancı, “Gazzâlî Düşüncesinde Temsil”, *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu*, Isparta 2014, s. 115-124.

²⁰² Gazâlî, *Ravzatü't-Tâlibîn*, s. 128-129.

²⁰³ Gazâlî, *Mî'râcû's-Sâlikîn*, s. 55.

²⁰⁴ Gazâlî, *Mişkât*, s.289.

²⁰⁵ Gazâlî, *İlcâmü'l-Avâm*, s. 321.

²⁰⁶ Gazâlî, *İhya*, s. 1670.

Buradan da anlaşıldığı üzere, bazı şeyler anlatmakla anlaşılmamakta, fakat yeterli seviyeye ulaşıldığında tecrübe yoluyla kendiliğinden kavranabilmektedir.

Miškât adlı eserinde Gazâlî ilgili sözü biraz değiştirip yeni bir kelime kullanarak, insanın “Allah suretinde” değil, “Rahman suretinde” yaratılmış olduğunu savunur ve şöyle der:

İnsanın suretinde bir tertip varsa bu rahmanın sureti üzere olmaktadır. ‘Rahmanın sureti’ ile ‘Allah’ın sureti’ demek arasında fark vardır. Allah Âdem’e lütfetti, âlemde olanların tamamını kapsayan muhtasar bir suret verdi. Sanki o, âlemde olanların tamamı ya da âlemin muhtasar bir nüshasıdır. Eğer bu rahmet olmasaydı, insanoğlu rabbini bilmekten aciz kalırdı çünkü ancak kendi nefisini bilen rabbini bilebilir. İşte bu, rahmetin eserlerinden olduğundan, rahman suretinde oldu, Allah suretinde değil.²⁰⁷

Sonuç itibarıyla, insan olarak dünyaya gelmek, beşerî ruha sahip olmak demektir. Her ne kadar insan bedeniyle cisimler âlemine ait olsa da diğer boyutlarıyla bu âlemin ötesinde aittir. Tanrı’nın kendi nefesine nispet ettiği ruh, eşyanın hakikatinin tümünün kendisinde tecellisine istidatlıdır. Bu ruh hakikate ilişkin bilgilere susamıştır. Tabiatı gereği insana Tanrısal sıfatlar sevimli gelir ve ona haz verir.²⁰⁸

²⁰⁷ Gazâlî, *Miškât*, s. 301.

²⁰⁸ Gazâlî’nin insan anlayışı hakkında daha geniş bilgi için bk. Murtaza Korlaelçi, “Gazzâlî’nin İnsan Anlayışı”, 900. *Vefât Yılında Gazzâlî Sempozyumu*, İFAV, İstanbul 2012, s. 759-786.

İKİNCİ BÖLÜM

DİNÎ TECRÜBENİN MAHİYETİ

Çalışmamızın birinci bölümünde, dinî tecrübenin ontolojik arka planını oluşturan temel unsurlar olarak belirlediğimiz *Tanrı*, *âlem* ve *insan*, Gazâlî'nin bakış açısıyla ele aldık. İnsan tarafından, Tanrı'nın zatının tecrübe edilemez ve sıfatlarının da hakikati ihata edilemez olduğu için, dinî tecrübe konusunda üzerinde konuşulması gereken temel unsurların Tanrı'nın fiili olarak âlem ve insan olduğuna, diğer bir ifadeyle Tanrı'nın kendi fiilleri üzerinden tanınabileceğine ilişkin kanaatimizi belirttik. İnsanın, insan doğmasını sağlayan ruhundan ve bilkuvve yetilerinden bahsettik. Şimdiyse dinî tecrübenin mahiyetini tespit amacıyla, insan üzerindeki çalışmamızı biraz daha derinleştirerek; onun geçirdiği doğal süreçleri diğer bir ifadeyle zaman içerisinde aktüelleşen varoluşsal ihtiyaçlarını ve ardından da bir gayret sonucu elde edebileceği kazanımları yani kemâl tecrübelerini ayrı ayrı ele alalım.

1. İNSANIN VAROLUŞSAL İHTİYAÇLARI

Gazâlî'ye göre, insan dünyaya gelmesinden itibaren bir gelişim süreci içerisine girer. Şöyle ki, çocukta, sırasıyla; dokunma, görme, işitme, tat alma duyuları yaratılır. Yaklaşık yedi yaşına geldiğinde ise temyiz kuvveti yaratılır. Bu aşamada iken, duyular âleminde bulunmayan, onun ötesindeki şeyleri idrak edebilir hale gelir. Bu aşmadan sonra yeni bir aşamaya yükselir ve kendisi için akıl yaratılır. Burada akıldan kasıt, kişinin, vacipleri, caizleri, muhalleri ve daha önceki aşamalarda bulunmayan şeyleri idrak etmesidir.²⁰⁹ Dolayısıyla, insanın doğumuyla birlikte önce duyuları, sonra temyiz kuvveti ve en sonunda aklî melekeleri gelişir.

²⁰⁹ Gazâlî, *el-Munkız*, s. 598-599.

Gazâlî'ye göre gazap, şehvet, his ve hareket, mahalli maddi kalp olan hayvanî ruha hizmet ederler. İnsanoğlunun ilk zamanlarında yani çocukluk yıllarında, hayvanî tarafı ağır basar. İdrakin sadece duyularla sınırlı olduğu bu yaşlarda, şehvet ve gazap kalbe hâkimdir. Aynı şekilde, şehvet, gazap, zâhir ve bâtın duyular insanlarda olduğu gibi, hayvanlarda da vardır. Fakat insanın, bulûğa ermesinden itibaren akıl ordularının temelleri ya da başka bir ifadeyle, akıl nuru ortaya çıkar. Bu ordular ya da bu nur, insan kırk yaşına gelip kemâle erinceye kadar sürekli gelişim ve artış gösterirler.²¹⁰ Dolayısıyla Gazâlî, insanın çocukluk yıllarındaki idrakinin duyularla sınırlı olduğu ve ayrıca şehvet ve gazabıyla fiilde bulunduğu için hayvanî ruh tarafının ağır bastığını; ilerleyen yaşlarda akıl nurunun ortaya çıkmasıyla, şehvet ve gazaba galebe çalındığı takdirde meleklerle benzeyeceğini söyler.²¹¹

Gazâlî'ye göre yaratılış itibariyle insanda dört sıfat bulunur. Bunlar, hayvanî [بهيمة] sıfat, yırtıcılık [سبيعية] sıfatı, şeytanî sıfat ve rubûbiyet sıfatıdır. İnsanın duygu ve fiillerinin kaynağı bunlardır. İnsanın hayvanî sıfatından, şehvet, şer, fücür; yırtıcılık sıfatından öfke, haset, düşmanlık, buğz; şeytanî sıfatından hile, aldatma; rubûbiyet sıfatından ise büyüklük, yücelik, övülmeyi sevme gibi sıfatlar ortaya çıkar. Huyların asılları olan bu dört şey, insanın yaratılışındandır ve bunların karanlıklarından kurtulmak, akıl ve şeriattan edinilen iman nuru ile mümkündür. İnsanda ilk yaratılan hayvanî sıfattır; o, çocuklukta hırs ve şehvetin galebe çalmasıdır. Yırtıcılık sıfatının yaratılmasıyla; düşmanlık ve benlik galebe çalar. Şeytani sıfat yaratılınca; hile ve aldatma galebe çalar. Sonra rubûbiyet sıfatı zâhir olur ve o da, büyüklük [كبر], sahiplenme [استيلاء] ve yücelik [علو] isteğidir. Daha sonra, kendisinde iman nurunun açığa çıktığı akıl yaratılır. Diğer sıfatlar şeytanın ordularıyken akıl Tanrı'nın taifesinden ve meleklerin ordusundandır. Aklın ordularının temelleri bulûğ çağında ortaya çıkar, kırk yaşında kemâle erer. Şeytanın orduları ise bulûğdan önce kalbe gelir ve onu ele geçirir. Akıl nuru, bunlara karşı çıkıncaya kadar, kişi onlara uyar. Akıl nuruyla birlikte, kalp meydanı bir çatışma yerine döner.²¹²

Bir yönüyle şehvetlerine uyarak hareket eden hayvanlara, diğer yönüyle şehvete sahip olmayan meleklerle benzeyen insanın bu durumunu Gazâlî, birbirleriyle çatışan iki farklı

²¹⁰ Gazâlî, *el-Erbâîn*, s. 226

²¹¹ Gazâlî, *el-Maksad*, s.32.

²¹² Gazâlî, *el-Erbâîn*, s. 226-227

orduya sahip olmak şeklinde tasvir eder. Burada ordulardan birisi, Tanrı ve melekleri tarafından olan akıl ve onun icap ettirdiği şeyler [بواعثه]; diğeryse şeytan tarafından olan şehvet ve onun harekete geçirdiği şeylerdir [دواعيها]. İnsan bulûğa ulaşınca aklın ve dinin icap ettirdiklerinin meydana çıkması ile artık kişinin bakışı işlerinin sonucuna yönelir ve böylece şeytanın ordularıyla savaş başlar.²¹³ “*Mesele, gazap ve şehvet kuvvetine karşı, akıl kuvvetini galip kılmaktır*” diyen Gazâlî, şehvet ya da gazabın davet ettiği şeyin zıttına davet etmekte olan akıl ya da dinin davet ettiği şeyde sebat etmek gerektiğini vurgular.²¹⁴ Burada dikkat çekilmesi gereken konu, aklın ve dinin gerektirdiği şeylerin aynı kabul edilmesidir. Akıllı ve dini aynı amaca hizmet ediyor olarak kabul eden Gazâlî’ye göre,²¹⁵ hayvanda olmayan akıbet düşüncesinin akıllı olmanın bir sonu olduğu ve dinin de bu konuda akla yol gösterici olduğu söylenebilir.

Gazâlî bu savaşın kalpte olduğunu söyler. Burada bir isimlendirme problemi de karşımıza çıkmaktadır. Gazâlî kalp kelimesini, bazen insanın hakikati anlamındaki ruh kelimesine karşılık olarak kullanırken; bazen de, ruhun bedenle ilişkisini kuran, ruhun kendisine yansıdığı bir ayna anlamında kullanır.²¹⁶ Bu ikinci anlamıyla kalp, insan olma istidadına sahip nutfeye ruhun yansımaları sağlayan, beden ile ruh arasındaki iletişimin ilk noktası olmaktadır. Buradaki anlatım zorluğu hakkında Gazâlî’nin hakkını teslim etmek gerekir. Çünkü aynanın kendisiyle onda oluşan görüntünün arasını ayırabilmek, bu ikisinden ayrı ayrı bahsedebilmek gerçekten güçtür.

Gazâlî, kalbi bir savaş meydanı olarak tasvir ettiği yerlerde, acaba onu hangi anlamda kullanmıştır? Birinci anlamdaki kalp ruhun kendisi olduğu ve ruh da emir âleminde, Tanrı’ya atfedilen bir cevher olduğu için, onun savaş meydanı olması düşünülemez. Dolayısıyla, savaş meydanı olan yerin, ruhun bedene yansıdığı ilk nokta olduğunu söyleyebiliriz. Şimdi bu anlamı göz önünde bulundurarak, Gazâlî’nin kalbin savaş meydanı olması tasvirini ele alalım.

Gazâlî, farklı yerlerde farklı isimler saysa da başta şehvet ve gazabı, bunlarla birlikte nefsi, diğer bir ifadeyle hayvanî ruhu ve hizmetçilerini, şeytanın orduları olarak kabul

²¹³ Gazâlî, *el-Erbaîn*, s. 249.

²¹⁴ Gazâlî, *el-Maksad*, s. 125.

²¹⁵ Hüsamettin Erdem, “Gazâlî’de Akıl Bilgisi ve Değeri”, *Vefatının 900. Yılı Anısına Büyük Mütefekkir Gazâlî*, DİB Yayınları, Ankara 2013, s. 87.

²¹⁶ Gazâlî, *Ravzatü’t-Tâlibîn*, s. 127.

eder. Bunların karşısında da, akıllı ve bazı yerlerdeyse hayrı ilham eden meleği, Tanrı'nın taifesi ya da meleklerin orduları olarak tanımlar.²¹⁷

Savaş meydanı olan kalpteki ordulara *bâtın orduları* ismini veren Gazâlî; şehvet, gazap ve akıl olmak üzere üç komutandan bahseder. Bunları, güzel ve kötü huyların kendilerinden doğduğu ana sıfatlar olarak kabul eder. Ona göre kişi, şehvetle kendisi için faydalı olan şeyleri çeker; gazapla, kendisine zarar veren şeyleri defeder; akılla da işlerini düzenler ve tebaasını gözetir. İnsanı, gazabıyla yırtıcı bir köpeğe, şehvetiyle bir ata²¹⁸, akılla da bir hükümdara benzeten Gazâlî'ye göre insan bunların yardımıyla ebedî mutluluğu kazanabilir. Bunu başarmak için de kişi, onların aralarında adaleti gözetmek, haklarına riayet etmek ve onlardan istifade etmekle sorumludur. O bu konuda şöyle der: “*Şayet, atı uysallaştırır, köpeği terbiye eder ve aklın emrine verirsен, talep ettiğin zafere ulaşman kolaylaşır.*”²¹⁹

“*Şeytanın orduları, bulûğdan önce kalbe gelmiş ve onu ele geçirmiştir. Akıl nuru bunlara karşı çıkıncaya kadarki süreçte kişi onlara uymaya devam eder. Akıl nurunun doğmaya başlamasıyla artık kalp meydanı bir çatışma yerine döner*”²²⁰ diyen Gazâlî'ye göre, insan hayatta olduğu sürece, şeytanın kapıları kalbe açıktır ve ölüme kadar bu mücadele devam eder.²²¹ Gazâlî bu savaşı, insanların fitratı gereği olarak görür ve şöyle der: “*Babanın hilkatinin kurtulamadığı şeyden, evladın hilkati de kurtulamaz. Bu, âdemoğulları üzerine yazılmış ezelî ve değişmez bir hükümdür.*”²²²

Burada çatışmanın tarafları açısından, kalbi sahiplenme savaşı göze çarpmaktadır. Her iki taraf da kendisinin asıl olduğunu ve arızî olanla mücadele edilmesi gerektiğini savunur. Şöyle ki, ruh açısından bakıldığında, kendisi bedenden önce var olduğu için, onun yansıdığı kalpteki şehvet ve gazap sonradan meydana gelmiştir. Beden açısından bakıldığında ise bulûğ çağına kadarki süreçte şehvet ve gazap kalbe hâkim iken, ruhun nuru olan akıl sonradan meydana gelmiştir. Mücadelede şöyle bir ayrıntı da dikkat çekmektedir: Şehvet ve gazap orduları akıllı tamamen yok etmeye çalışırken; akıl ve orduları, şehvet ve gazabı kendi emirleri altına almayı hedefler. Bu durum şuna

²¹⁷ Gazâlî, *Ravzatü't-Tâlibîn*, s. 162.

²¹⁸ Gazâlî, başka eserlerinde de şehveti domuzla benzetir. bk. Gazâlî, *Kimya*, s. 23.

²¹⁹ Gazâlî, *el-Erbaîn*, s. 104-105; Gazâlî, *Ravzatü't-Tâlibîn*, s. 159.

²²⁰ Gazâlî, *İhya*, s. 905; Gazâlî, *el-Erbaîn*, s. 227

²²¹ Gazâlî, *İhya*, s. 908.

²²² Gazâlî, *el-Erbaîn*, s. 227

benzetilebilir; ehlileştirilmemiş bir at, üzerine binmeye çalışan kişiyi düşürüp ondan tamamen kurtulmak isterken; üzerine binmeye çalışan kişi odan kurtulmak değil onu ehlileştirmek için uğraşır.

Yaratılışı itibariyle, meleğin ve şeytanın tesirini kabul etmeye eşit mesafede olan kalbin, bunlar arasında yapacağı tercih çok önemlidir. Şehvet ve gazaba uyarsa, kalp şeytanın merkezi olur. Şayet onlarla mücadele edip, onları nefesine hâkim kılmazsa, meleklerin ahlakına benzer ve kalbi meleklerin mekânı olur.²²³ Şeytanın galibiyeti demek, hayvanî ruhun kişiye hâkim olması; meleğin galibiyeti ise aklın yani beşerî ruhun isteklerinin kişiye hâkim olması anlamına gelir. Gazâlî, *el-Erbaîn* adlı eserinde, şöyle bir değerlendirme yapar:

Bir insan, boynundan veya ayaklarından bir iple asıldığında iki sıfatın zıtlığından dolayı elem duyar. Bunlar, tabii sıfatı gereği aşağıya düşmek isteği ve buna engel olan iptir. İşte elem bu iki şeyin mukavemetinden doğar. Beşerî ruh da, asıl fıtratı itibariyle, ilahî ruhanî âleme aittir. Ruhlar âlemi olan bu yüce âleme karşı ve mele-i a'lâyâ eşlik etmeye [مرافقة] karşı bir özlem ve şevk içindedir fakat şehvetin zincirleri onu aşağıların en aşağısına doğru çeker. Bunlar da, tabii sıfata galip gelen [قهر], sonradan ortaya çıkmış olan bir sıfattır ki, o da dünya şehvetleridir. Bu sonradan arız olan sıfat, beşerî ruhun kendisinin ihtiyaç duyduğu şeylere ulaşmasına engel olurlar. İşte elem, bu ikisi arasında doğar. İster harici, ister dâhili sebepten kaynaklansın, zıtlık mutlak surette elem vericidir.²²⁴

Dolayısıyla Gazâlî, ruh ve beden; meleklik ve hayvanlık gibi farklı uçları kendisinde toplayan insanın varoluşsal olarak yaşadığı gerilim ve acıyı hatırlatarak, insanın hayatta ihtiyaç duyduğu en büyük şeyin mutluluk olduğu sonucuna varır.

1.1. Mutluluk

İnsan bulûğ çağına ulaştığında akıl nuru kendisinde parlamaya başlamış ve böylece kalbi bir savaş meydanına dönmüştür. Kaçınılmaz bir şekilde ömrünün sonuna kadar bu gerilimin içerisinde olmak zorunda kalan insanın ulaşmak isteyeceği en değerli şey ise mutluluk [سعادة] olacaktır. Eserlerinde bu konuya ayrı bir önem veren Gazâlî, insanın en büyük gayesinin mutluluk olduğunu sıklıkla vurgular. O, mutluluğu; mutlak ve mukayyet olarak ikiye ayırır. Mutlak olan, dünyada başlayıp sonsuza kadar sürendir.

²²³ Gazâlî, *İhya*, s. 904.

²²⁴ Gazâlî, *el-Erbaîn*, s. 329.

Mukayyet olan ise belli bir hal ve zamana mahsustur.²²⁵ “İnsan için derecelerin en yücesi sonsuz mutluluktur”²²⁶ diyen Gazâlî’ye göre, hakikî mutluluk, mutlak olan yani uhrevi olandır. Bunun dışındaki mutluluklar ise mecazîdir. Ahiret mutluluğuna vesile olan diğer şeyler, ona ulaştırması bakımından mutluluk olarak isimlendirilip, değerli sayılırlar.²²⁷

Gazâlî’nin, meşakkatlerle dolu, uzun ve çetin bir yol olarak tarif ettiği ebedî mutluluğa²²⁸ nasıl ulaşılabilir? Bu soruya, “Önceki ve sonrakilerin istediği şey olan mutluluğa, ancak ilim ve amel ile ulaşılabilir”²²⁹ şeklinde bir cevap veren Gazâlî; amelin keyfiyetine de ancak ilimle ulaşılacağı için, dünya ve ahiret mutluluğunun temelini ilim olduğunu söyler. Burada kastettiği ilim; kendisiyle Tanrı’ya yakınlık sağlanabilen bilgidir.²³⁰ Ona göre hakikî dinî ilim, mutluluğu getirendir.²³¹ O, başka bir yerde de, “ilim ve marifet dışında bir mutluluk yoktur” der. Burada marifetleri de, Tanrı’ya kavuşmak [لقاء] için ilerlemeyi sağlayan nurlar olarak açıklar.²³² Burada ilim ve marifet ayrımıyla bilginin, birincisi amelin keyfiyetini bildiren, kitaplarda yazılıp okunarak öğrenilen kısmı; ikincisiyse amellere devam etmekle edinilen kısmı olmak üzere iki kısmı söz konusudur. Ayrıca ilmi takip etmesi gereken amelin, sadece zahirî azalarla yapılanları değil, batınî olanları yani kalp ile yapılanları da kapsadığını belirtmek gerekir.

Gazâlî’ye göre, mutluluğun derecesi, marifet ve imanın derecesi ile doğru orantılıdır. Bu da tıpkı, mal sahibi olmakla zengin olunduğu halde, malın çokluğuna göre zenginliğin derecesinin değişmesi gibidir.²³³ İman etmiş olmak bir mutluluk vesilesidir fakat imanı ve bu iman sonucu edineceği marifeti oranında kişinin mutluluğu da değişir. Ahirette ulaşılacak mutluluğun derecesi buna göredir. Şöyle ki, inanç esaslarının sadece delillerini bilenle, onların sırlarına vakıf olanların yaşayacakları mutluluk farklıdır.²³⁴ Dolayısıyla insan Allah’a inanmakla ahirette kurtuluşa erebilir, kitaplardan okuyarak ve

²²⁵ Gazâlî, *Mî'râcû's-Sâlikîn*, s. 95; Ayrıca bk. S. Muhammed Nakib el-Attas, *İslam Metafiziğine Prolegomena* (Çev. İlker Kömbe), Küre Yayınları, İstanbul 2016, s. 85-100.

²²⁶ Gazâlî, *İhya*, s.20.

²²⁷ Gazâlî, *Mîzânü'l-Amel*, s. 304-305.

²²⁸ Gazâlî, *Minhâcû'l-Âbidîn*, s. 48.

²²⁹ Gazâlî, *Mîzânü'l-Amel*, s.179.

²³⁰ Gazâlî, *İhya*, s.20.

²³¹ Gazâlî, *Mîzânü'l-Amel*, s. 343.

²³² Gazâlî, *İhya*, s. 898.

²³³ Gazâlî, *İhya*, s. 898.

²³⁴ Gazâlî, *el-Erbâîn*, s.53.

başkalarından duyarak bilgiler edinebilir fakat gerçek mutluluğa ulaşması ancak inandıklarını ve bildiklerini bizzat tecrübe etmesiyledir.

Gazâlî, insanı, sermayesi ömür olan bir tüccara benzetir. Bu tüccar, sermayesini doğru kullanırsa kazancı, sonsuz mutluluk ve Tanrı'ya kavuşmak [لقاء]; doğru kullanmaz ise zararı, sonsuz bedbahtlık ve Tanrı'dan mahrumiyet olacaktır.²³⁵ Görüldüğü gibi, insanın en büyük mutsuzluğu Tanrı'dan mahrum kalması, O'na ulaşamaması; gerçek mutluluğu ise O'na kavuşması [لقاء] ve yaklaşması [قرب] ileldir.²³⁶ Mutluluğun aslı, şeriatın *iman* dediği şey yani marifetullahtır. İnsan, Tanrı'yı bildiği oranda sever ve sevgisi oranında da cennet nimetlerine ulaşır.²³⁷ Dolayısıyla gerçek mutluluğu sağlayacak şey *muhabbettir* ve muhabbetin oluşması da marifete bağlıdır²³⁸ “*Ahirette mutluluğa ulaşacak kişiler, Allah'ın huzuruna, marifet ve muhabbet sahibi olarak gelenlerdir*”²³⁹ diyen Gazâlî'nin burada *imanı*, *marifetullah* olarak açıklaması dikkate değerdir.

Gazâlî, mutluluğun elde edilebilmesi için iki aşamalı bir yol gösterir. Bunlardan birincisi kalbin Tanrı dışındaki her şeyden temizlenmesi [طهارة]; ikincisi ise kalbin O'nun marifetiyle doldurulmasıdır [امتلاء]; bu ikisini bir arada toplamak ise *güzel ahlaklı olmak* demektir. Âlemin yaratılması ve peygamberlerin gönderilmesindeki ana hedefin marifetullah olduğunu düşünen Gazâlî, peygamberlerin, insanın batınî suretini düzeltmek, onu temizlemek ve itidalinin kemâline kavuşturmak için gönderilmiş olduğunu kabul eder.²⁴⁰ Dolayısıyla insan aradığı hakikî mutluluğa, nefsini tezkiye etmek ve onu kemâle erdirmekle ulaşabilir.²⁴¹ Ona göre, ahiret mutluluğu için, takva ve nefsin arzularına engel olmaktan başka yol yoktur. İşin başı da, kalbin dünyaya olan ilgisini kesmektir.²⁴² Daha sonra da kulun, kemâli ve mutluluğu, Tanrı'nın ahlakıyla ahlaklanması ve mümkün olduğu ölçüde, O'nun isimleri ve sıfatlarının manalarıyla süslenmesi yoluyladır.²⁴³ Özetle Gazâlî, insanın en büyük amacı dediği mutluluğu, ebedî mutluluğa; ebedî mutluluğu insanın kemâline; kemâli, Tanrı'yı sevip, O'nun

²³⁵ Gazâlî, *el-Erbaîn*, s. 332.

²³⁶ Gazâlî, *İhya*, s.1508.

²³⁷ Gazâlî, *İhya*, s.1678.

²³⁸ Gazâlî, *İhya*, s.1508.

²³⁹ Gazâlî, *el-Erbaîn*, s. 182.

²⁴⁰ Gazâlî, *Ravzatü't-Tâlibîn*, s. 158-159.

²⁴¹ Gazâlî, *Mizânü'l-Amel*, s. 254.

²⁴² Gazâlî, *el-Munkız*, s. 595.

²⁴³ Gazâlî, *Ravzatü't-Tâlibîn*, s. 137; Geniş bir açıklama için bk. Ali Akpınar, “Allah'ın Ahlâkı ile Ahlâklanmak” *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, cilt: II, sayı: 6, 2001, s. 61-80.

ahlakı ile ahlaklanmaya; Tanrı'yı sevmeyi ise O'nu tanımaya bağlar. Dolayısıyla insanın aradığı hakiki mutluluğun temelinde Tanrı'yı tanımaya [معرفة الله] bağlı olduğu söylenebilir. O halde bundan sonraki kısımda Gazâlî'nin, insanın varoluşsal bir ihtiyacı olarak gördüğü Tanrı'yı tanımakla neyi kastettiği konusunu ele alalım.

1.2. Tanrıyı Tanımak

Gazâlî, Tanrı'yı tanımayı diğer bir ifadeyle marifetullahı, âlemin yaratılması ve peygamberlerin gönderilmesindeki ana hedef²⁴⁴ ve aynı zamanda fitrî bir ihtiyaç olarak görür. O, fitrî ihtiyaç olmayı, sağlıklı olmak örneği ile açıklar. Ona göre, beden her azası kendisine has bir iş için yaratılmıştır. Azaların hastalığıysa yaratılış amacındaki fiilini yerine getirememesidir. Söz gelimi, yaratılış amacı görmek olan gözün hastalığı görememesidir. Yaratılış amacı ilim, hikmet, marifet, Tanrı ve O'na kulluk [عبادة] sevgisi, O'nu zikirden lezzet duymak, her şehvete karşı O'nu tercih etmek olan kalbin bunları yerine getirememesi, onun hastalığıdır. Ayrıca her uzvun bir faydasının olduğunu söyleyen Gazâlî, kalbin faydasını ise hikmet ve marifet olarak açıklar.²⁴⁵ Başka bir yerde de sağlıklı olmayı kurtuluşa vesile olmak açısından ele alan Gazâlî, beden her mutluluğa vesile olan sağlıklı hali gibi, harap olmasına sebep olan hastalıklı halinin olduğunu hatırlatarak, aynı durumun kalp için de geçerli olduğunu söyler. Ona göre, kalbin de kurtuluşa vesile olan sağlıklı hali ve ebedî helâke sebep olan hastalıklı hali vardır. Tanrı'yı tanımamak, O'nu bilmemek kalp için öldürücü bir zehirken; nefsin arzularına uyarak Tanrı'ya isyan etmekse kalbi hasta edici bir iletir. Bunun karşılığı olarak, kalbe hayat veren panzehir marifet; ona şifa veren ilaç ise nefsin arzularına muhalefetle Tanrı'ya itaat etmektir.²⁴⁶

Marifeti, insan tabiatının gerektirdiği ve kendisinden lezzet aldığı şey olarak açıklarken, “lezzetler, idraklere tabidir” diyen Gazâlî, insanın sahip olduğu her kuvvet ve hasletin [غريزة] bir lezzeti olduğunu düşünür. Ona göre her birinin lezzeti, yaratılış tabiatının gerektirdiği şeylere ulaşmasıdır. Hiçbir kuvvet ve haslet boş yere yaratılmamıştır. Her biri, tabiatının gerektirdiği bir iş için yaratılmıştır. Söz gelimi, gazap hasleti, intikam [إنتقام] için yaratılmıştır, tabiatının gereği galibiyet ve intikam ister; yemek şehveti ise

²⁴⁴ Gazâlî, *Ravzatü't-Tâlibîn*, s. 158

²⁴⁵ Gazâlî, *İhya*, s. 945.

²⁴⁶ Gazâlî, *el-Munkız*, s. 601.

hayatın devamı için gerekli gıdayı almak amacıyla yaratılmıştır, tabiatının gereği bu gıdaya ulaşmak ister. Gözün lezzeti görmek, kulağınki duymak, burnunki ise koklamaktır. Hiçbir haslet, idrak ettiği şeylere izafetle, lezzet ve elemenden hâlî değildir. Bedenin organı olan kalbin de kendine ait hasletinin olduğunu belirten Gazâlî, ona *ilahî nur*, *akıl*, *batınî basîret*, *iman nuru* ve *yakîn nuru* isimleri verildiğini söyler. Ona göre kalp, duyuların ve hayalin idrak edemediği manaları idrak edebilmesi yönüyle, bedenin diğer azalarından ayrılır. Sözgelimi o, âlemin yaratılmış olduğunu ve kadim, müdebbir, hakîm, ilahi sıfatlarla muttasıf bir yaratıcıya muhtaç olduğunu anlar. Kendisini hayvanlardan ayıran bu özelliğiyle insan, marifetullahı idrak eder. Bu haslet, işlerin hakikati kendisiyle bilinsin diye yaratılmıştır. Onun tabiatının gerektirdiği ve kendisiyle lezzet aldığı şey, marifet ve ilimdir. İlim, rububiyet sıfatlarındandır ve kemâlin en yüksek derecesidir.²⁴⁷

Gazâlî, marifetin edinme yeri olarak vücuttaki diğer azalar arasından kalbi işaret eder çünkü ona göre kalp, Tanrı'yı bilir, O'na yaklaşır, O'nun için amel eder, O'nun için gayret eder, O'nun katındakileri keşfeder. Diğer organlar ise ona tabidir ve onun hizmetçileri, aletleridir. Tanrı katında, O'ndan gayrısından salim olan kalp makbul iken, O'ndan gayrısı ile dolu olan kalp ise O'ndan perdelidir.²⁴⁸ Kalp marifet edinirken bazen şahadet âleminden bazen de gayb âleminden faydalanır. Gazâlî'nin kesbî ilim ile ilhamî ilmin farklarını açıklarken kullandığı havuz örneği burada verilebilir. Bu örneğe göre, her iki ilim türünün de kendisinde meydana geldiği kalp, iki farklı şekilde dolan bir havuz gibidir. Bunlardan birincisi, dışarıdan gelen nehirler; ikincisiyse havuzun dibinin kazılması sayesinde yeraltından fışkıran sular vasıtasıyladır. Yeraltından çıkan suyun diğerine oranla daha temiz ve devamlı olduğunu belirten Gazâlî; kalbi, havuza; ilmi, suya; nehirleri beş duyuya benzetir. Ona göre, kalbe ilmin dolması iki şekilde olabilir; ya duyu nehirleriyle; ya da halvet ve uzletle nehirleri kesmek, kalbin derinliklerine yönelip onu temizlemek, ilgili perdeleri kaldırmak suretiyle kendi derinliklerinde ilmin fışkırmasıyla.²⁴⁹ Gazâlî, havuzun iki şekilde dolması örneği ile aynı manaya gelebilecek, kalbin mevcut iki kapısı örneğini vererek, nebi ve velilerin ilminin

²⁴⁷ Gazâlî, *İhya*, s. 1671.

²⁴⁸ Gazâlî, *İhya*, s. 876.

²⁴⁹ Gazâlî, *İhya*, s.896.

melekûta açılan kapıdan; âlimlerin ve hakîmlerin ilminin ise mülke açılan kapıdan edinildiğini söyler.²⁵⁰

Bedenin bir organı anlamındaki kalbin kendisindeki haslet vasıtasıyla marifetullahı idrak edebileceğini belirten Gazâlî²⁵¹, ruh anlamındaki kalp için de marifetullahı gıdaya benzetir. Şöyle ki, beden için gıda ne ise ruh için marifet odur. Gazâlî'ye göre “*her şey için en münasip olan kendi hususiyetidir.*” Söz gelimi güzel ses, göz için uygun değildir çünkü gözün böyle bir özelliği yoktur. İnsan ruhunun hususiyeti de, hakikatleri bilmektir. Bilinen şeyin şerefine göre, onun bilinmesinin lezzeti artar. Tanrı'dan daha şerefli ve yüce bir şey olmadığına göre O'nu, sıfatlarını, zatını, mülk ve melekûtta acayibini bilmek, kalp için en lezzet verici şeydir.²⁵² Gazâlî, Allah'ın *er-Rezzâk* ismini açıklarken, rızkın zâhir ve bâtın olmak üzere iki türü olduğunu söyler. Zâhir olan bedenın muhtaç olduğu rızıklardır. Bâtın olansa kalbin ihtiyaç duyduğu marifet ve mûkaşefelerdir. Bâtın olan rızık, zâhir olandan daha yücedir.²⁵³ Dolayısıyla, marifetullah, kalbin kendisiyle beslendiği bir gıda ve insanın edinebileceği rızıkların en yücresi olmaktadır.

Gazâlî başka bir yerde marifeti “*kalbin ışığı*” olarak açıklar. “*Allah dünyayı karanlık yaratıp, güneşi onda bir ışık yaptığı gibi; kalbi karanlık yaratmış, marifeti de onda bir ışık yapmıştır*” diyen Gazâlî, dünya sevgisi geldiğinde kalpteki marifet nurunun kaybolmasını bulut geldiğinde güneş ışığının kaybolmasına benzetir. Marifetin alametini, kalbin Tanrı ile hayat bulması olarak belirten Gazâlî, onun hakikatının müminin kalbine atılan bir nur olduğunu ve kalp için bu nurdan daha değerli bir şey olmadığını söyler.²⁵⁴ Dünyada hayatın devamının güneşin ışığına bağlı olması gibi, kalbin hayatını da marifete bağlayan Gazâlî'ye göre, marifetin ve dolayısıyla imanın olmaması, kalbin ölmesi²⁵⁵ demektir.

²⁵⁰ Gazâlî, *İhya*, s. 898.

²⁵¹ Gazâlî'ye göre marifet, kalbin kavramsız ve doğrudan bilmesidir. Geniş bilgi için bk. Mevlüt Uyanık, *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması: Gazzâlî Örneği*, Araştırma Yayınları, Ankara 2005, s. 91-125.

²⁵² Gazâlî, *el-Erbâîn*, s. 292-293.

²⁵³ Gazâlî, *el-Maksad*, s. 67.

²⁵⁴ Gazâlî, *Ravzatü't-Tâlibîn*, s. 120-121.

²⁵⁵ Kalbin ölmesi, bedenın ölmesinden farklıdır. Bedenin ölümü yok olması demektir fakat kalp yok olmaz, onun ölümü Tanrı'yı tanımamasıdır. Ölümün hakikatine ilişkin bir açıklama için bk. Gazâlî, *Kimya*, s. 68-70.

Aynı zamanda Gazâlî, eserlerinde marifet hakkında bazen “*derin*” ve bazen de “*dibi olmayan deniz*” tabirlerini kullanır. *İhya*’da ilimlerin övülen miktarını anlattığı bölümde Gazâlî, azı da çoğu da övülen ilimler başlığı altında, Tanrı’nın zatını, sıfatlarını, fiillerini, yaratılmışlar üzerindeki sünnetini bilmeyi açıklarken; “*bu ilim, derinliği idrak edilemeyen bir denizdir*” der ve herkesin kendisine müyesser kılındığı oranda onun kıyılarında dolaştığını söyler. Peygamberler, veliler ve derinlik sahibi [راسخ] âlimler Tanrı’nın kendileri hakkındaki takdiri ve kendi kuvvetleri oranında onun kıyılarına dalarlar.²⁵⁶ O, ehil olmayan kişilerin bu denize dalmasının engellenmesi gerektiğini düşünür ve normal denizde boğulanın fani hayatını, marifet denizinde boğulanın ise ebedi hayatını kaybedeceğini belirtir.²⁵⁷ Dolayısıyla, bedenin suya ihtiyacı olduğu gibi, ruhun da marifete ihtiyacı olmakla birlikte, su bazen bedenin ölümüne yol açtığı gibi, marifet de ruhun ölümüne yol açabilir. Yüzme bilmeyenin denizde boğulması gibi, gerekli ilmî altyapısı olmayıp, amelî olgunluğa ulaşmamış kişilerin Tanrı’ya ilişkin marifet araştırmaları, yanlış yollara sapmalarına sebep olabilir. Bu konuda ehil olanların, henüz bu olgunluğa ulaşmamış olanları ilgili meselelere dalmaktan men etmeleri gerektiği söylenebilir.

Gazâlî, aynı zamanda *marifetullahı*, insanın ileri yaşlarında kendisinde yaratılan şehvetlerden biri olarak da görür.²⁵⁸ Ona göre, yaşı ilerledikçe insanda yeni şehvetler yaratılır ve her yeni şehvet bir öncekinden daha kuvvetlidir. Söz gelimi, çocukluk yıllarında yemek şehveti; sonraları ise cinsî münasebet şehveti yaratılır. İnsan cinsî münasebet şehveti için yemek şehvetini küçümser ve onu terk eder. Yaşı ilerledikçe kişide riyaset ve makam şehveti yaratılır. Makam elde etmek yolunda kişi diğer şehvetleri küçümser. Daha sonra ise marifet şehveti yaratılır. Dünyadaki şehvetlerin sonuncusu ve en kuvvetlisi olan bu şehvetle birlikte kişi artık riyaset ve makam sahibi olmayı küçümser.²⁵⁹

²⁵⁶ Gazâlî, *İhya*, s. 49.

²⁵⁷ Gazâlî, *İlcâmü’l-Avâm*, s. 326; Gazâlî’nin marifet anlayışına ilişkin ayrıntılı bir çalışma için bk. Bedriye Reis, *Gazâlî’de Ahlâk-Marifet İlişkisi*, Emin Yayınları, Bursa 2011, s. 213-433.

²⁵⁸ Burada şehveti, kalbin savaş meydanında akılla çarpıştığını söylediğimiz bedensel şehvetle karıştırmamak gerekir. Buradaki şehvet, insan olgunlaştıkça kalbin aldığı manevi/ruhanî lezzet anlamındadır.

²⁵⁹ Gazâlî, *el-Erbâîn*, s. 292-293; Gazâlî, *Cevâhiru’l Kur’an*, (thk. Muhammed Reşid Rıza el-Kabbânî), Dâru İhyâi’l-Ulûm, Beyrut 1990, s. 82.

Her yeni şehvetin yaratılmasıyla kişinin önceki geçirdiği aşamaları hakir gördüğünü ve henüz tatmadığı üstteki aşamaların lezzetini ise bilemediğini [إنكار] belirten Gazâlî'ye göre, söz gelimi, çocuk, cinsel münasebet şehvetini bilmez ve nikâh külfeti altına girene şaşırır. İlgili şehvet aşamalarını geçemeyip bunlardan herhangi birine takılanların durumunu ise Gazâlî, hasta olup da mizacı bozulan ve bir şey yemeyerek ya da toprak gibi zararlı şeyleri yiyerek ölen kişiye benzetir. Sözelimi kişide riyaset ve makam şehveti bir hastalık haline gelir de, marifetullah şehvetini bilemez diğer bir ifadeyle marifetullah zevkini tadamaz. Hastalığı, marifeti inkâr etmek ve marifet ehline buğzetmek seviyesine ulaşan bir kalp de artık tedaviyi kabul etmeyen bir ölü mesabesindedir.²⁶⁰

Tanrı'yı marifet istidadı, insanı diğer yaratılmışlardan üstün kılan şeref ve fazilettir. İnsanın dünyadayken, cemali, kemâli, onuru; ahiretteyse donanımı ve birikimi bu marifet sayesinde.²⁶¹ İnsanın kurtuluş ve mutluluğunu marifet ilmine bağlayan Gazâlî'ye göre, tüm ilimlerin gayesi olan bu ilim hürdür ve tüm ilimler ona hizmetçiyken, o başkasına hizmet etmez.²⁶² Marifeti tüm ilimlerin üstünde bir ilim sayan Gazâlî'ye göre onun diğer ilimlerden farkı nedir? Gazâlî, sûfîlerin anlayışına göre *marifetin*, konusu Tanrı'nın zatı ve sıfatları olması itibariyle içerisinde şüphe bulunmayan ilim olduğunu nakleder. Burada Tanrı'nın zatını marifet; O'nun mevcut, tek, zat, büyük, nefsiyle kaim ve başka hiçbir şeye benzemeyen olduğunu bilmektir. Sıfatlarını marifet ise O'nun, diri, âlim, kadir, işiten, gören vs. sıfatlarını bilmektir.²⁶³ İlmin şerefi ve yüceliğinin o ilmin konusuyla doğru orantılı olduğunu belirten Gazâlî, konusu Tanrı olması itibariyle en şerefli ve yüce ilmin marifetullah olduğunu söyler.²⁶⁴

Ravzatü't-Tâlibîn'de, *ilim* ile *marifet* arasındaki farkı; ateşi görmek ve ona dokunmak arasındaki farkla açıklayan Gazâlî'ye göre, ilim ateşi görmek, marifet ise ona dokunmak yani bizzat yaşamak ve tatmaktır. Ayrıca, sadece parmağın ateşe dokunmasıyla tüm vücudun etkilenmesi gibi, marifetin kalbi sarmasıyla da tüm organlar bundan etkilenir.²⁶⁵ Dolayısıyla, dar anlamıyla ilmin daha bilişsel boyutta kaldığını; marifetin ise beş duyunun ötesinde, insan varoluşunun tüm boyutlarıyla yaşanarak edinilen ve

²⁶⁰ Gazâlî, *el-Erbâîn*, s. 293.

²⁶¹ Gazâlî, *İhya*, s. 876.

²⁶² Gazâlî, *Mizânü'l-Amel*, s. 350.

²⁶³ Gazâlî, *Ravzatü't-Tâlibîn*, s. 120.

²⁶⁴ Gazâlî, *İhya*, s. 1667.

²⁶⁵ Gazâlî, *Ravzatü't-Tâlibîn*, s. 120

insanın sahip olduğu tüm boyutlarda yaşantıya dönüşen tecrübî bir bilgi olduğunu söyleyebiliriz. Dar anlamda ilim söz konusu olduğunda, tecrübe beş duyu ve bunların verilerini değerlendiren akıl ile sınırlandırılabilirken, marifet söz konusu olduğunda tecrübe, insan varoluşunun tüm boyutlarıyla ilişkilendirilebilir.²⁶⁶

İnsan, kitaplardan okuyarak veya başkalarından duyarak marifet edinebilir mi? Gazâlî'ye göre hakikî anlamda marifetullah kitaplardan okunarak, başkasından duyularak edinilecek bir şey değildir. Marifet, bizzat tecrübe edilerek kazanılır. Gazâlî bu konuda, taklidin sahih bir marifet olmadığı kanaatini taşır. Peygamberin dünya ve ahirete ilişkin durumlar hakkındaki marifetinin de Cebrail'i taklitten kaynaklanmadığı örneğini verir ve *"Peygambere eşya keşfolunmuş, O da, beden gözüyle mahsusatı müşahade ettiği gibi, eşyayı basiret nuruyla müşahade etmiştir"* şeklinde bir açıklama getirir.²⁶⁷

*"Tanrı'ya ilişkin marifet üçtür; zatını, sıfatlarını ve fiillerini marifet"*²⁶⁸ diyen Gazâlî, *el-Maksad* adlı eserinde Tanrı'ya ilişkin marifetin; birincisi âlemle, ikincisi ise Tanrı'yla ilgili iki yönü olduğunu ileri sürer. Âlemle ilgili olan, onun bir müdebbire ihtiyacı olduğunun bilinmesidir, Tanrı ile ilgili olansa zatının hakikat ve mahiyetine dâhil olmayan ve sıfatlardan türemiş olan isimlerdir. Âlemle ilgili olan kısım güzel yazı örneği ile açıklanabilir. Güzel bir yazıyı herhangi bir kişiye göstersek ve *"yazarını bilir misin [عرف]?"* sorusunu sorsak; *"evet bilirim, bunu yazan hayat sahibi, işiten, sağlam bir eli olan, kudreti olan, yazma sanatına vakıf olan bir insandır"* derse, doğrudur. Ya da *"bilmem"* derse bu da doğrudur çünkü hakikatte onu yazanı bilmemektedir. Yazıdan hareketle hayat sahibi, âlim, işiten, kâdir, gören, eli sağlam, yazı yazma sanatına sahip birisinin bunu yapacağı sonucuna varır. Bu âlem de böyledir ve insanlar âlemden hareketle âlemin müdebbirine ulaşırlar. Başka bir örnek de, *"Ebubekir'i bilir misin"* şeklindeki bir soruya verilebilecek olumlu ve olumsuz cevabın doğru olduğudur. Şöyle ki birinci kişi, Ebubekir'i bildiğini söyler çünkü onun çok meşhur olduğunu, ismini ve menkıbelerini kendisinin ve birçok insanın duyduğunu iddia eder; diğer kişiye ise onu bilmediğini, onu bilmenin kendisinin haddi olmadığını, onu ancak onun seviyesindeki

²⁶⁶ Gazâlî'de ilim ve marifet farkına ilişkin benzer bir değerlendirme için bk. Necip Taylan, *Gazâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, İFAV Yayınları, İstanbul 2013, s. 96-98.

²⁶⁷ Gazâlî, *el-Keşf ve't-Tebyîn* (thk. Abdullatif Âşûr), Mektebetü'l-Kur'an, Kahire ty., s. 463; Gazâlî'nin taklide yüklediği anlam hakkında bir çalışma için bk. Hatice K. Arpaguş, "Gazzâlî'nin Penceresinden Akıl ve Taklid", 900. *Vefat Yılında Gazzâlî Sempozyumu*, İFAV, İstanbul 2012, s. 305-325.

²⁶⁸ Gazâlî, *el-Keşf ve't-Tebyîn*, s. 468.

insanların bilebileceğini söyler. Bu iki ifade her ne kadar birbirine zıt görünseler de aslında iki ifadenin sahibi de doğru söylemiştir ancak ikinci kişi daha tazimkâr ve hürmetkâr bir ifade tarzı kullanmıştır. Aynı şekilde, “*Tanrı’yı bilirim*” diyen ile “*Tanrı’yı bilmem*” diyen iki kişi de doğru söylemiştir. Marifetin Tanrı ile ilgili kısmında, O’nun zatı değil, sıfatlarından türetilmiş olan isimlerinin bilinmesi söz konusudur. Gazâlî, burada isimleri bilmenin gerçek marifet olamayacağını vurgulayarak, gerçek marifetin ilgili şeyin hakikat ve mahiyetini bilmek olduğunu söyler. Söz gelimi, “*bu nedir?*” sorusuna, canlı için “*uzundur*”, su için “*soğuktur*”, ateş için “*sıcaktır*” demek, mahiyete ilişkin bir cevap değildir. Aynı şekilde Tanrı hakkında “*âlim*”, “*kadir*”, “*vâcibu’l-vücûd*” demek zattan değil zata izafe edilen bir şeyden haber vermektir.²⁶⁹

Peki, bu durumda Tanrı hakkında marifet nasıl olacaktır?²⁷⁰ Gazâlî bu konuda, biri *yetersiz* [قاصر], diğeri ise *kapalı* [مستود] olarak nitelendirdiği iki yoldan bahseder. Birincisi, insanın bildiği şeylere benzetme yoluyla Tanrı’nın isim ve sıfatlarından bahsedilmesidir. Söz gelimi, bilen, gücü yeten, hayat sahibi ve konuşan oluşumuzu kendimizden yola çıkarak bilir, sonra Tanrı için de aynı sıfatların olduğunu vahiy ya da delil ile öğreniriz. Henüz yaşı küçük olan bir çocuğa cinsî münasebetin lezzeti, ancak kendisinden lezzet duyduğu yiyecek ve içeceklere, örneğin şekerle benzetme yapılarak anlatılabilir. Gerçekte ona benzemeyen bir şeye benzetmek ise vehim oluşturmaktan öteye gitmez. Sağır birisinin Tanrı’nın işiten olduğunu kavrayamaması gibi insan kendisinde münasebetini kuramadığı şeyleri de kavrayamaz. Dolayısıyla, cinsi münasebetin lezzetinin, şekerin lezzetinden farklı olması gibi, bizim kendimizden bildiğimiz sıfatlarımız ile Tanrı’nın sıfatları birbirinden farklıdır çünkü hiçbir şey O’nun misli değildir. Marifetin kapalı olan ikinci yoluna gelince bu da kulun, rububiyet sıfatlarının tümünü elde edip rab oluncaya kadar beklemesi ve bizzat rab olmayı tecrübe ederek bilmesidir. Tanrısal sıfatlara Tanrı’nın kendisinden başkasının sahip olması ise imkânsızdır. Hakiki marifetin yolu bu olduğu halde, bu yol Tanrı’dan başkasına

²⁶⁹ Gazâlî, *el-Maksad*, s.34-35.

²⁷⁰ Gazâlî’nin Tanrı’yı bilmeye ilişkin nasıl bir yol izlediği ile ilgili, üç görüş ön plana çıkar. Buna göre Gazâlî Tanrı’yı bilmek için, 1. Mistik tecrübeyi tercih eder, 2. Entelektüel çabayı etkili bulur, 3. Bu iki görüşü birleştiren M. Watt’ın görüşüdür. Ona göre Gazâlî, hem mistik tecrübeyi hem de entelektüel çabayı, bazen aynı anda bazen farklı zamanlarda kullanmak suretiyle benimsemiştir. Gazâlî’nin Tanrı bilgisine ulaşmak için entelektüel çabayı en iyi yol olarak seçtiğini savunan bir görüş için bk. Binyamin Abrahamov, “al-Ghazali’s Supreme Way to Know God”, *Studia Islamica*, Vol. 77, 1993, p. 141.

kapalıdır. Dolayısıyla, Tanrı'ya ilişkin hakiki marifet O'nun dışındakiler için mümkün değildir.²⁷¹ Gazâlî için marifetin sırrı ve ruhu tevhiddir. O'nun hayatını, ilmini, kudretini, işitmesini, görmesini, konuşmasını, yaratılmışların sıfatlarına benzetmekten tenzihtir. Onun misli yoktur.²⁷² Dolayısıyla Tanrı'yı marifet O'nun sıfatlarının bizdeki misallerinden yola çıkmak suretiyledir. Hakiki marifet ise o sıfatların aynısını edinmekle olur ki bu Tanrı olmak demektir ve imkânsızdır.

Gazâlî, *er-Risâletü'l-Ledünniyye* adlı eserinde, *ruh* anlamında *nefs* kelimesini; *marifet* anlamında ise *tevhid ilmi* tabirini kullanır. İlmin şerefi, bilinenin şerefi kadardır. Bilinen şeylerin en yücesi ve en şerefli Tanrı'dır, o halde ilimlerin en faziletli ve en yücesi O'nu bilmeye ilişkin olan *tevhid ilmi*dir. Bu ilmi tahsil etmek, akıllı olan herkes için zorunludur.²⁷³ Gazâlî, şer'i ilimlerin asıllarından birisi olarak belirlediği tevhid ilmi hakkında bilgi verirken şunlara değinir: Tevhid ilmi, Allah'ın zatı, sıfatları, peygamberler ve ümmetleri, hayat, ölüm ve ölüm sonrasına ilişkin bilgiler verir. Bu ilmin kaynakları ise sırasıyla Kur'an, hadisler, akli deliller ile kıyasi burhanlardır.²⁷⁴ Tevhid ilminin, her ne kadar zatı itibariyle şerefli olsa da, diğer ilimleri nefyetmeyeceğini vurgulayan Gazâlî, hatta bu ilmin başka birçok mukaddem ilim olmadan meydana gelmeyeceğini de söyler. Söz gelimi, göklerin, feleklerin ve bütün masnûatın ilmi gibi. O, tevhid ilminden farklı ilimler ortaya çıktığını da belirtir.²⁷⁵

Tanrı'nın sıfatları ve fiillerinin bilinmesini, ilimlerin en şerefli olarak tanımlayan Gazâlî, insanın kemâl ve mutluluğunun ancak bununla sağlanabileceği kanaatindedir.²⁷⁶ İnsanın aradığı mutluluk, kendi kemâlidir ve bunu sağlamak için marifete ihtiyacı vardır. Burada dikkat çekilmesi gereken husus, bir taraftan marifetlerin kemâli artırırken diğer taraftan kemâlin de marifetleri artırıyor olmasıdır. Dolayısıyla insanın varoluşsal ihtiyacı olan mutluluğu elde edebilmesi için bir gayret göstermesi, Gazâlî'nin ifadesiyle, bir yola girmesi gerekir. Şimdi de insanın marifetinin artması için yapması gereken bu kemâl yolculuğundan bahsedelim.

²⁷¹ Gazâlî, *el-Maksad*, s. 35-37; Sûfiler, salt akli ve formlarını, Tanrı'yı kavramaya zaten yeterli ve yetkin görmezler ama aynı yetkinsizliğin müşahade ve marifet için de geçerli olduğunu ifade ederler. O'nu manevi ve biçimsel sınırlılıktan uzak tutarlar. Şahin Filiz, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, Say Yayınları, İstanbul 2014, s. 228.

²⁷² Gazâlî, *Ravzatü't-Tâlibîn*, s. 120.

²⁷³ Gazâlî, *er-Risâletü'l-Ledünniyye*, s. 240.

²⁷⁴ Gazâlî, *er-Risâletü'l-Ledünniyye*, s. 244.

²⁷⁵ Gazâlî, *er-Risâletü'l-Ledünniyye*, s. 240.

²⁷⁶ Gazâlî, *İhya*, s. 884.

2. İNSANIN KEMÂL YOLCULUĞU

Çalışmamızın buraya kadarki kısmında, *insan doğmak* şeklinde adlandırdığımız, insanın potansiyel olarak sahip olduklarına ve ayrıca zaman içerisinde aktüelleşen fitrî kuvvet ve yetilerine değindik. Bu fitrî kuvvet ve yetilerin insanın bir gayreti olmadan zaman içerisinde ortaya çıkmasına *fitrî süreç* ismini verirsek; bundan başka bir de insanın gayretleri sonucu ortaya çıkabilecek kuvvet ve yetilerinden bahsedebilir ve bu sürece de *iradi süreç* ismini verebiliriz. Çalışmamızın bu bölümünde mutluluğu ve Tanrı'yı tanımayı varoluşsal ihtiyaçları olarak tespit ettiğimiz insanın bunları sağlayabilmesi, diğer bir ifadeyle bilkuvve insanın bilfiil insan olabilmesi için yapması gerekenleri ve bu gayreti sonucu elde edebileceği kazanımları ele alalım.

Daha önce de değindiğimiz gibi Gazâlî'ye göre dünya, uzun bir yolculuğun kısa bir konağı mesabesindedir ve bu yolculuğun kendisinden sonraki kısmının iyi ya da kötü devam etmesinde belirleyici bir konumdadır. Burada ironik bir şekilde Gazâlî, konak olarak tanımladığı dünyada bir yolculuk yapılmasını ister. Peki, o bu yolculukla neyi kastetmektedir?

Gazâlî, *mi'raç*, *irtika*, *sefer* vs. kelimelerini kullanarak insanın yaşayabileceği bir ilerlemeye ve yükselişe eserlerinde sıklıkla değinir. Hatta *mi'raç* kelimesini, *Mi'râcu's-Sâlikîn*, *Meâricu'l-Kuds* şekliyle eserlerine isim olarak da kullanmıştır. *Dini* [الدين] de Tanrı'ya yolculuk [السفر إلى الله] olarak anlayan Gazâlî;²⁷⁷ “*Sebeplerde irtika etsinler*”²⁷⁸ ayetine atıfta bulunarak *irtika* kelimesini; “*En bayağı olandan en şerefli olana doğru, ta ki Vâcibü'l-Vücûd'da son bulana kadar devam eden bir yükseliş*” olarak açıklar.²⁷⁹ Ona göre insanın hakikati, diğer bir ifadeyle rabbanî latîfe olan kalbi, bir yolculuk [سفر] için yaratılmıştır. Tanrı'ya doğru olan bu yolculuk, O'nunla karşılaşmak [لقاء] için menziller kat etmek, mesafeler aşmak anlamındadır.²⁸⁰

Gazâlî, Tanrı'nın mekândan münezzeh olduğunu kabul ettiği halde, O'na doğru bir yolculukla neyi kasteder? “*Allah'a yakınlık, mekân olarak değil kemâl olaraktır*” diyen Gazâlî, bu durumu öğrencinin hocasını çok sevip, kemal olarak ona benzeme isteğiyle

²⁷⁷ Gazâlî, *el-Erbaîn*, s. 104.

²⁷⁸ Sad, 38/10.

²⁷⁹ Gazâlî, *Maznunu Kebir*, s. 356.

²⁸⁰ Gazâlî, *İhya*, s. 880.

açıklar. Şöyle ki, öğrencinin kemâli ilimle uğraşmasıyla ve bu da yavaş yavaş, azar azardır, bir defada gerçekleşmez. Gazâlî burada sözü, insanın aşağıların en aşağısından yücelere doğru yaptığı bir yolculuğa getirir ve “*âlim olmayan kişiye düşen görev, peygamber varisi olan âlimlere benzemeye çalışmasıdır*” der. Ona göre âlimler, velilerle, nebiler de meleklerle benzerlik gösterirler, ta ki beşerî sıfatlar onlardan gitsin de meleklerle dönüşsünler. Meleklerin de kendi aralarında dereceleri vardır. En yüceleri mukarreb meleklerdir ki onlar cemali en temiz olanlardır. Allah’ın rububiyet haziresinin cemaline nazaran diğer tüm kemâl ve cemaller hakirdir.²⁸¹ “*Mekân yönünden değil de sıfat yönünden Hakk’a yaklaşmak*”²⁸² tabirini kullanan Gazâlî’ye göre buradaki yolculuktan kastın maddî bir yolculuk olmadığı ve kendisi cisim olmayan Tanrı’ya cisimsel bir yaklaşmanın muhal olduğu açıktır. Ayrıca Tanrı’ya yaklaşmak diğer bir ifadeyle O’na doğru yolculuk yapmak insanın kendi kemâlini sağlamasıyla ve Kulun kemâli ve mutluluğu da Tanrı’nın ahlakıyla ahlaklanması ve mümkün olduğu ölçüde O’nun isimleri ve sıfatlarının manalarıyla süslenmesi yoluyla.²⁸³ Dolayısıyla Tanrı’ya yolculuk insanın kemâl yolculuğudur. İnsanın kemali de Tanrısal ahlak edinmesiyle.

Gazâlî, Tanrı’ya yolculuğu, şahadet âleminden gayb âlemine bir yolculuk olarak da kabul eder. Birinci bölümde onun âlemlere ilişkin ikili yaklaşımına ve bu ikili âlem tanımları arasında bir ilişkinin mevcudiyetine değinmiştik. Böyle bir ayrımın yapılmasındaki temel etkenin insanın duyu idraklerinin sınırları olduğunu belirtmiştik. Söz gelimi melekûtî ulvî âleme *gayb* denmesi bu âlemin çoğu insana gizli olmasındandır. Hissî âlem ise herkesin şahit olması yönüyle şahadet âlemidir. Şahadet âlemini melekût âlemine bir merdiven, bir yükselme yeri olarak gören Gazâlî, melekût âlemine yükselişi, “*doğru yol [صراط مستقيم] üzere olmak*” şeklinde tanımlar. Ayrıca bu yola, *din* veya *hüda menzilleri* isimlerinin de verilebileceğini söyler. İki âlem arasındaki benzerliği;

*Bu âlemde hiçbir şey yoktur ki diğer âlemdeki bir şeyin misali olmasın. Bazen bir tek şey, melekûtta nice şeylere bir misaldir. Bazen de melekûtta bir tek şey için şahadet âleminde nice misaller vardır. Misal olmaksızın bir çeşit benzeyiş ve uygunluktur*²⁸⁴

²⁸¹ Gazâlî, *Mizânü’l-Amel*, s. 403-404.

²⁸² Gazâlî, *el-Maksad*, s.30.

²⁸³ Gazâlî, *Ravzatü’l-Tâlibîn*, s. 137.

²⁸⁴ Gazâlî, *Mişkât*, s. 298.

şeklinde açıklayan Gazâlî'ye göre şayet bu iki âlem arasında bir münasebet ve bağlantı olmasa birinden diğerine yükselme tasavvur edilemez. O, böyle bir benzerliğin mevcudiyetini ise Tanrı'nın rahmeti ile açıklar. Dolayısıyla Tanrı rahmeti gereği, insanların duyularıyla şahit oldukları âlemi, şahit olamadıkları âleme benzer kılmış ve buradan oraya yükselmenin yolunu açmıştır. Şayet aralarında bir bağ [إِئْصَال] ve münasebet bulunmasaydı aklî âleme yükselme yolu kapanırdı. Bu yolun kapalı olmasıyla da *rububiyet haziresine* yolculuk [سفر] yani Tanrı'ya yaklaşma mümkün olmazdı.²⁸⁵

“İnsan olmanın özelliği, şehadet âleminden melekût âlemine yolculuk yapmaktır” diyen Gazâlî, daha aşağı seviyede olduğunu kabul ettiği şehadet âleminde kalıp da bu yolculuğu gerçekleştirmemeyi hayvanlarla eşit olmaya benzetir. Hatta ona göre hayvanların buraya yükselecek kanatları olmadığı yani fitratlarında böyle bir özellik bulunmadığı için bir insanın şehadet âleminde kalmayı yeğlemesi aslında hayvanlardan aşağı olması demektir.²⁸⁶ Dolayısıyla hayvanlarla ortak olduğumuz duyular âleminde duyular üstü âleme olduğu anlaşılan bu yolculuğun diğer bir boyutunun da beden ve ruhtan müteşekkil insanın, kendi bedeninden ruhuna, diğer bir ifadeyle kendisinden yine kendisine yaptığı bir yolculuk olduğu da söylenebilir. Gazâlî açısından bakıldığında bu yolculuğu gerçekleştirmek, insanı insan yapan şeydir. İnsan bu yolculuğu oranında gerçek insanlığa ulaşacaktır. Biz de onun bu yükseliş anlayışını kemâl yolculuğunda olmak, diğer bir ifadeyle olgunlaşmak/yetkinleşmek olarak anlıyoruz.²⁸⁷

“İnsanın derecesi idraki miktarıncadır”²⁸⁸ diyen Gazâlî, bu yolculukta ruhun idrak edebileceği varlıklara ilişkin bir sınıflandırma yapar ve bunları bedenın konaklarına benzetir. Şöyle ki bedenın yapılan yolculuk esnasında yeni yerlere ulaşılması ve oralarda konaklanması gibi ruhen yapılan yolculuk esnasında da ulaşılan ve konaklanan yerler vardır. Ruhun bu konaklama yerlerine Gazâlî, *idrak âlemleri* ismini verir. Yani ruh yolculuğu esnasında belli safhalarda yeni varlık sahalarını idrak eder. Söz gelimi duyularla algılanan şeyler [محسوسات] ruhun ilk menzildir. Hayal edilen şeyler [متخیلات] ikinci, vehmedilen şeyler [موهومات] ise üçüncü menzildir. Gazâlî bu menzillerin aşılması

²⁸⁵ Gazâlî, *Mişkât*, s. 299.

²⁸⁶ Gazâlî, *Mişkât*, s.291.

²⁸⁷ İslam düşüncesinde, insanın kemâle ermesi ve yetkinleşmesi üzerine geniş bilgi için bk. Osman Mutluel, *İslam Düşüncesinde Yetkinlik Kavramı ve İnsanın Yetkinleşmesi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2013; İsa Çelik, *Tasavvufî Düşüncede İnsan-ı Kâmil*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2010.

²⁸⁸ Gazâlî, *el-Erbâîn*, s. 321.

gerektiğini düşünür. Ona göre insan, birinci menzilde kurtçuk ve pervane mesabesinde olur. Söz gelimi pervanede hayal kuvveti yoktur, şayet buna sahip olsaydı birinci defa eza gördüğü ateşe tekrar yaklaşmazdı. İnsan ikinci menzildeyken nâkıs havyan mesabesinde olur. Söz gelimi kuşlar ve diğer havyanlar tahayyül kuvvetleri sayesinde bir kere eza gördükleri şeyden kaçıp bir daha ona dönmezler. Bu seviyede olan, eza görmediği bir şeyin kendisinden sakınılması gereken bir şey olup olmadığını idrak edemez. İnsan üçüncü menzildeyken de kâmil hayvan mesabesinde olur. Söz gelimi at, aslandan daha önce bir eza görmüş olmasa da ondan sakınır ya da koyun, kurdu görünce ondan sakınır fakat kurttan daha büyük olan deve ve sığırı görünce böyle bir şey yapmaz. Bu üçü insanların hayvanlarla ortak oldukları menzillerdir.²⁸⁹ Dolayısıyla hissetmek, hayal etmek ve vehmetmek hususunda insanlar bazı hayvanlarla benzerlik göstermektedir. Peki, bunun ötesinde, insandan beklenen şey nedir?

Gazâlî'ye göre insandan beklenen his, hayal ve vehmi aşmak; ruh, akıl ve kalple uçuşa geçmek ve onun ifadesiyle “*insaniyet âlemine yükselmek*”tir. Bu aşamada insan duyu, hayal ve vehme girmeyen şeyleri idrak edebilir duruma gelir. Koyunun kurdu gördüğü andaki sakınmasında olduğu gibi sadece şimdiki zamana has değil, gelecekteki şeylerden de sakınır. Bu aşamadan sonra kendi hakikatine ulaşır. İnsanın hakikati, Tanrı'ya nispet edilen ruhudur. Ulaştığı bu âlemde insana melekûtun kapıları açılır ve örtülerinden mücerret şekilde ruhlar onun tarafından müşahade edilir. Cisimlerin nihayetsiz olması tasavvur edilemediği gibi cisimlere yakın ve onlarla bitişmiş olan duyu [محسوسات], hayal [متخيلات] ve vehim [موهومات] âlemlerinin de nihayetsiz olması tasavvur edilemez. Duyular âleminde [محسوسات] kalmayı toprak üzerinde yürümeye, buradan yükselmeyi de su üzerinde yürümeye ve oradan yükselmeyi de havada yürümeye benzeten Gazâlî'ye göre insan, hayvanlar âlemini geçtikten sonra şeytanlar âlemine, oradan da melekler âlemine ulaşır ve orada karar kılar. “*Bütün âlemler hidayet menzilleridir [منازل الهدى]*” diyen Gazâlî, Tanrı'ya nispet edilen hidayetin [الهدى] ise dördüncü âlem olan ruhlar âleminde bulunduğunu söyler. Ona göre bu âlemler insanın hayvanlık derecesinden meleklik rütbesine yükselmesi için yolculuk menzilleridir. Sonra insan âşıklar rütbesine yükselir. Onlar Tanrı'nın veçhinin cemâlini mülâhaza ile meşguldürler ve gece gündüz onun veçhini tesbih ve takdis ederler.²⁹⁰ Dolayısıyla his,

²⁸⁹ Gazâlî, *el-Erbâîn*, s. 319-320.

²⁹⁰ Gazâlî, *el-Erbâîn*, s. 320-321.

hayal ve vehmi aşan insan önce şeytanlar sonra da melekler âlemine ulaşmış olur. Eserlerinde hayvanlık ve meleklikten müteşekkil olduğunu ve bu ikisi arasında gelip gittiğini söylediği insan için Gazâlî burada yeni bir kategori daha eklemiş ruhlar âleminden ve âşıklar mertebesinde bahsetmiştir.

Hayvanlardan farklı olup böyle bir yolculuğa ihtiyaç duyan insan, nasıl bir yolculuk yapacağını kendi başına tespit edebilir mi, yoksa bir yol göstericiye ihtiyacı var mıdır? Daha önce de değindiğimiz gibi bulûğ çağına geldiğinde insanda ortaya çıkan akıl yetisini Gazâlî, iman nurunun mahalli olarak tanımlamış, dinin ve aklın çağırdığı şeyin aynı olduğunu, kötü sıfatlarla mücadelenin ancak akıl ve şeriatten edinilen iman nuru ile mümkün olabileceğini belirtmişti. Biz de öncelikle tecrübeye dinî vasfını kazandıran şey olarak düşündüğümüz vahyi ve kemâl yolculuğunda akılla olan ilişkisini, Gazâlî'nin bakış açısıyla ele alalım.

Gazâlî akıl kelimesini hangi anlamda kullanır? Onun, *akıl* kelimesini kullandığı yerlerde hangi anlamı kastettiğini tespit etmek zordur. Söz gelimi o, bazen akıllı insanın hakikati olan beşerî ruh anlamında kullanırken bazen de beşerî ruhun bir nuru ya da onun bir hasleti [غريزة] anlamında kullanır. O, *İhya*'da ise akla ilişkin dört mana sıralar. Buna göre akıl; 1. İnsanı diğer canlılardan ayıran haslettir [غريزة], 2. Doğuştan getirilen zaruri ilimlerdir, 3. Tecrübeden elde edilen ilimdir, 4. Akıbeti düşünüp şehveti yenecek dereceye ulaşmaktır. Dördüncü tanım, aklın son meyvesi ve ondan beklenen neticedir. Birinci ve ikinciler tabîî, üçüncü ve dördüncüler ise kesbîdir.²⁹¹ Diğer üç kısım, birinci kısım olan hasletin içindedir. Şu kadar ki harice çıkmasını iktiza eder bir sebep bulunduğu zaman bu ilimleri dışarıdan bir şey katılmamış ve kendi içerisinde saklıymış gibi vücuda çıkarır. Gazâlî ilgili durumu küçük bir kazı sonucu hariçten kendisine bir şey katılmadan bir araya toplanıp meydana çıkan yeraltı suyuna benzeterek açıklar. Yine o, bademde olan yağ, gülde olan gül suyu benzetmelerini de kullanır.²⁹² Dolayısıyla burada aklın, doğuştan getirilen ve sonradan kazanılan kısımlarının var olduğu anlaşılır.

Peki, akıl her şeyi ihata edebilir mi? Gazâlî'ye göre akıl bazı şeylerin künhünü ihata edip bazılarını ise ihata edemez. O, bu durumu gözün görmesine benzetme yaparak

²⁹¹ Gazâlî, *İhya*, s. 101.

²⁹² Gazâlî, *İhya*, s. 102.

açıklar. Söz gelimi göz bir fili aynı anda tümüyle görebildiği gibi bazı şeyleri tümüyle ihata ve idrak edebilir. Hâlbuki dünyayı ya da gökleri aynı anda tamamını kuşatıcı bir şekilde göremez. Akıl da aynı durumdadır, onun ihata edebildiği şeyler dışında ihata edemeyeceği şeyler de vardır. Gazâlî aklın ihata edemeyeceği şeyleri de ikiye ayırır: Birinci kısımda olanlar, çoğu akıllar tarafından ihata edilemeyen fakat bazı akıllar tarafından ihata edilmesi tasavvur edilebilen; ikinci kısımdakilerse hakikatinin künhüne hiçbir aklın kesinlikle ulaşamayacağı şeylerdir. İkinci kısma giren ve aklın sınırlarını aşan bu şey, Tanrı'dır.²⁹³ Dolayısıyla Tanrı'nın zatı, kendisi dışındakiler tarafından ihata edilemezken kendi zatı dışında kalan her şey diğer bir ifadeyle âlem, tüm insanlar tarafından olmasa da bazı insanlar tarafından akledilebilirdir. Burada aklın herkeste eşit olmadığı ve onun artıp eksilebileceği meselesi ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda bir akıl artış göstermektedir. Gazâlî *İhya*'da bir hadise dayanarak, yasaklardan kaçıp farzları yerine getirmekle aklın artabileceğini düşünür.²⁹⁴

Kalbi, bedenle ilişkisinden sonra hastalanmış olarak vassfeden Gazâlî, bu hastalıktan kurtulmanın yolunun akıl sermayesiyle mümkün olamayacağını savunur. Buradaki akıl, yukarıda verilen üçüncü manadaki akla yani tecrübeden elde edilen ilme işaret etmektedir. Şöyle ki Gazâlî, "*Ahirette fayda sağlayacak ve zarar verecek şeyleri, doktorun bildiği gibi tecrübe ile bilmeye imkân yoktur*" der. Buradaki tecrübî ilimlerden maksat, tekrar tekrar müşahade yoluyla edinilenlerdir. Hâlbuki ahirete gidip de orada fayda sağlayan ve zarar veren şeyleri müşahadeyle idrak edip geri dönen sıradan bir kimse yoktur. Aklî kıyasla da bir idrak sağlanamaz, çünkü akıllar bu konuda eksiktir [قاصر]. "*Akıllı olanlar aklın ölümden sonrası için yol gösteremeyeceğini, günahın zararı ve taatin faydası açısından yönlendirme yapamayacağını itiraf etmişlerdir*" diyen Gazâlî'ye göre bunlar ancak nübüvvet nuruyla idrak olunurlar; çünkü o nur, geçmiş ve gelecekteki gayba ilişkin şeylerin kendisiyle idrak edildiği, aklın ötesinde bir kuvvettir.²⁹⁵ Söz gelimi doktorlar ilaçların fayda ve zararlarını hastalarından dönütlerle tespit edebilir, fakat ölüp de sonradan dünyaya dönen yoktur ki insana fayda ve zarar veren şeyleri tespit edip bize bildirebilsin. Gazâlî, aklın tek başına bu işi başaramayacağını, bedenin hastalığı ve tedavisine benzetme yaparak da açıklar. Şöyle

²⁹³ Gazâlî, *el-Maksad*, s.84; Gazâlî'nin metafizik sahada akli yadsımasıyla ilgili bir değerlendirme için bk. İsmail Hanoğlu, Gazâlî Düşüncesinde Nominalizm ve Eşyanın Hakikati Sorunu, *Birey ve Toplum*, Cilt 2, Sayı 3, Bahar 2012, s. 91.

²⁹⁴ "*Allah'ın yasak ettiği haramlardan kaçın, farzları yerine getir ki akıllı olasın.*" Gazâlî, *İhya*, s. 102.

²⁹⁵ Gazâlî, *İlcâmü'l-Avâm*, s. 338.

ki, bedeni tedavi etmenin yolu ilaçlardır. Akıl ilaçların özelliklerini idrak edemez ve bu konuda doktorlara tabi olur. Aynı şekilde kalbin tedavisi için de ilaçlara ihtiyaç vardır ve bu ilaçlar ibadetlerdir. Onların tedavi ediciliği peygamberler tarafından belirlenmiş miktar ve ölçülerle olup ibadetlerin tesiri akıl sahibi kimselerin akıl sermayesiyle anlaşılamaz. Bilakis bu konuda, ibadetlerin özelliklerini kendi sahip oldukları bir nurla bilebilen peygamberlerin taklit edilmesi gerekir.²⁹⁶ Dolayısıyla insanın kendi kalbini tedavi sürecinde yapması gereken şey tedavi yolunu işin ehlinde öğrenmektir. Gazâlî kalbin paslardan temizlenmesinin ancak peygamberlerin izinden yürümekle mümkün olabileceğini savunur.²⁹⁷ Ona göre mutluluğun anahtarı sünnete ittibadır²⁹⁸ ve vahyin yol göstericiliğinde yaşanacak mutluluk gerçek mutluluk olacaktır. “*Hakikî dinî ilim mutluluğu getirendir*” der Gazâlî. Bu ilmin nuru kişinin kalbinde meydana geldiğinde ahlakı güzelleşir. Bu ilmin en düşük derecesi, günahların ebedî hayatı helak ettiğini bilmektir.²⁹⁹

Şeriatı bir bina, akı da onun temeli kabul eden, şeriatı harici bir akıl, akı da dâhili bir şeriat olarak tanımlayan ve “*akıl göze, şeriat de ışığa benzer*”³⁰⁰ diyen Gazâlî’ye göre insan aradığı hakikî mutluluğa vahyin ışığında ulaşabilir. Vahyin yol göstericiliğini kabul etmek için öncelikle kişinin iman etmiş olması gerektiği açıktır. Dinî tecrübenin başlangıç noktasının burası olduğu söylenebilir. Eşyayı sıradan bir şey olarak tecrübe etmekle Tanrı’nın bir fiili olarak tecrübe etmek arasındaki fark iman olsa gerektir. Her ne kadar iman etmeden önce de kişinin tüm tecrübeleri Tanrı’nın fiilleri sahası içerisinde gerçekleşiyor olsa da iman etmesiyle birlikte bu tecrübeleri başka bir anlam boyutu kazanır. Söz gelimi Gazâlî’ye göre eşyaya natüralist [طبیعیون] olarak yaklaşan kişilerin dalalet ve şekaveti artarken Tanrı’nın fiili olarak yaklaşan kişilerin hidayeti ve mutluluğu artar. Âlemdaki her bir zerreye Tanrı’nın fiil ve sanatı olması itibarıyla bakan bir kimse, bu bakışından O’nun celal ve azametinin marifetini edinir ve bununla hidayet olunur. Bu bağlamda Gazâlî, Tanrı’yı hesaba katmaksızın mevcudata salt natüralist bir

²⁹⁶ Gazâlî, *el-Munkız*, s. 601; Gazâlî’ye göre insanın kemâle ulaşması için eksene Peygamberi koyması gerektiğine ilişkin bir değerlendirme için bk. Çağfer Karadaş, “Gazzâlî’nin Düşünce Eksenî: Hakikatü’n-Nübüvve”, 900. Vefat Yılında Gazzâlî Sempozyumu, İFAV, İstanbul 2012, s. 327-343.

²⁹⁷ Gazâlî, *İhya*, s. 29; Gazâlî’ye göre metafizik alana taşan akıl yürütmelerin eleştirilmesi ve bu alanda nassın kılavuzluğunun gerekliliğine ilişkin bir değerlendirme için bk. Mustafa Tekin, “Gazâlî’de Aklın Nass Bağlamında Eleştirisi”, *Vefatının 900. Yılı Anısına Büyük Mütefekkir Gazâlî*, DİB Yayınları, Ankara 2013, s. 201-219.

²⁹⁸ Gazâlî, *el-Erbaîn*, s. 122.

²⁹⁹ Gazâlî, *Mizânü’l-Amel*, s. 343.

³⁰⁰ Gazâlî, *Meâricü’l-Kuds*, s. 73

sebeplilik açısından bakan yaklaşımı şu şekilde yermektedir: “*Kimin bakışı eksik kalıp da bunlara sebeplerin müsebbibi [مسبب الأسباب] ile bağlantısı yönünden değil de bazısının bazısına tesiri yönüyle bakarsa kötü duruma düşer ve helak olur.*”³⁰¹ Genelde tabiattan, özelde ise hayvanlardan farklı bir yanı olduğunu anlayıp, beş duyunun ötesinin de mevcudiyetini kabul etmek sonucu bir yaratıcının varlığına ulaşmak anlamında iman, bilinçli dinî tecrübenin ilk aşaması sayılabilir.

İman etmeyi “ahirette azaba uğramamak” anlamındaki kurtuluş için yeterli gören Gazâlî’ye göre iman, mutluluk yolunda birinci aşamadır. O, “*bundan ötede iki derece daha vardır*” der. Bunlardan birincisi, sırlarına dalmadan bu inançların delillerini bilmektir; ikincisiyse bunların sırlarını, manalarının özlerini ve zahirlerinin hakikatini bilmektir. Ahirette azaptan kurtuluşun bu iki basamak olmadan da sağlanabileceğini düşünen Gazâlî, asıl mutluluğun nimetlerin son noktasına ulaşmak olduğunu belirtir.³⁰² Dolayısıyla ebedî mutluluk arayışında olan insana bunu sağlayacak şey temelde iman olmakla birlikte, imanın da kendi içerisinde dereceleri vardır ve bunlar ahiretteki mutluluğun oranını belirlemektedir.

Gazâlî eserlerinde imanın derecelerine ilişkin farklı misaller getirerek açıklamalarda bulunur. Ona göre, iktidarsız bir kişinin kendisine güvendiği başka birisinden cinsî münasebet şehvetinin varlığını duyarak kabul etmesi imandır. Başka bir şeye kıyasla bunu delillendirmesi, söz gelimi yemek şehvetiyle cinsellik şehvetini kıyas etmesi ilimdir. Gazâlî’nin konuya ilişkin verdiği başka bir örnek de *hastalıktır*. Hastalık hakkında hiçbir bilgisi olmayan kişi hastalığın varlığını bilir. Doktorun, hastalığı delilleriyle bilmesi ilimdir fakat bunu delille bilen doktor hasta olmadığı sürece hastalığın gerçek tadını bilemeyecektir.³⁰³ Gazâlî insan gruplarını esas alarak *imanı*; avamın taklitten ibaret imanı, istidlal ile karışmış kelamcının imanı, yakîn nuruyla müşahade eden ariflerin imanı şeklinde üçe ayırır. Söz gelimi Ahmet’in evde olduğunu tasdik etmek üç türdür: Birincisi, doğru sözlü olduğunu bildiğin bir kişiden duyarak onun evde olduğunu tasdik etmektir ki bu avamın imanı gibidir; ikincisi, evin içinden sesini duyarak onun evde olduğunu kabul etmektir; üçüncüsü ise eve girip görerek onun evde olduğunu tasdik etmektir. Hakiki marifet ve yakînî müşahade bu üçüncü kısımda

³⁰¹ Gazâlî, *İhya*, s. 1824.

³⁰² Gazâlî, *el-Erbâîn*, s. 53; Ruhun mutluluk ve mutsuzluk açısından sınıflandırmasına ilişkin bk. Yazoğlu, s. 122-133.

³⁰³ Gazâlî, *el-Erbâîn*, s.89

gerçekleşir.³⁰⁴ “İlim imandan sonra hâsıl olur, onun arkasından gelir”³⁰⁵ diyen Gazâlî’ye göre, sahabe zamanında ilim kelimesi Tanrı’yı, ayetlerini, kullarına ve yaratıklarına karşı fiillerini bilmek anlamında kullanılmıştır.³⁰⁶ Böylece o, Tanrı’ya ilişkin bazı marifetlerin, imandan sonra meydana geldiğini kabul etmiş olmaktadır. Dolayısıyla, Tanrı’ya ilişkin hakiki marifet, bizzat yaşayıp tecrübe etmekle edinilir.

“Burhan ile tahkik, ilim; o halin kendisiyle hâllenmek, zevk; duyma ve tecrübe etme sonucu hüsnü zan ile kabul etmek ise imandır” diyen Gazâlî, bunlardan hiçbirisini yaşamamış olanları cahil kimseler olarak vasıflandırır. Ona göre cahil kimseler yaşanan halleri inkâr eder ve söylenenler karşısında hayrete düşerler. Onlar anlatılanları dinler ve sonrasında alay ederek, “Hayret! Bunlar nasıl da sayıklıyorlar” derler.³⁰⁷ Gazâlî bu konuda şu tavsiyede bulunur:

*Nebevî ruhtan bir parça nasibi olan zevk ehlerinden olmaya çalış. Buna gücün yetmezse zikredilen kıyas ve teşbihlerle ilim ehlerinden olmaya çalış. Buna da gücün yetmezse en azından iman ehlerinden ol. İlim imanun üstündedir, zevk de ilmin üstündedir.*³⁰⁸

Buradan da anlaşıldığı üzere, zihinsel olarak bilmenin ötesinde bizzat yaşayarak tecrübe etmeye karşılık olarak Gazâlî, zevk [ذوق] kelimesini kullanır. O, zevki tanımlarken, bunun “bizzat şahit olmak [مشاهدة] ve elle tutmak gibi” olduğunu belirtir.³⁰⁹ Burada da görüldüğü gibi Gazâlî, iman etmenin en üst derecesi olarak tarif ettiği zevkin yani bizzat tecrübe etmenin gerekliliğini ve hakikî marifetin bu şekilde sağlanabileceğini sürekli vurgulamıştır.³¹⁰

Gazâlî, *mi’raç* [معراج] kelimesini kullanarak tasvir ettiği bu süreçte yaşanacaklara ilişkin, mükâşefe ilminin sınırlarına girdiği ve şeriatte bunun anlatılmasının yasak olduğu gerekçesiyle çok açıklama yapmayıp bunların yaşanarak bilinebileceğini savunsa da, söz gelimi *Mişkât*’ta insanın yaşayacağı ilk miraçtan bahsetmiştir.

³⁰⁴ Gazâlî, *İhya*, s. 891. Ayrıca bk. Gazâlî, “el-Kıstâsu’l-Müstakîm”, *Mecmûatü Resâilü’l-İmâmî’l-Gazâlî*, (thk. İbrahim Emin Muhammed), el-Mektebetü’t-Tevfikiyye, Kahire ty., s. 218.

³⁰⁵ Gazâlî, *İhya*, s. 948.

³⁰⁶ Gazâlî, *İhya*, s. 43.

³⁰⁷ Gazâlî, *el-Munkız*, s. 598.

³⁰⁸ Gazâlî, *Miškât*, s. 305.

³⁰⁹ Gazâlî, *el-Munkız*, s. 600.

³¹⁰ Gazâlî’nin, *hakikatin tecrübesine* karşılık *zevk/tatmak* kelimesini metafor olarak kullanmasına ilişkin bir değerlendirme için bk. Eric L. Ormsby, “The Taste of Truth: The Structure of Experience in al-Ghazali’s *al-Munqidh min al-Dalal*”, *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*, (Ed. Wael B. Hallaq, Donald P. Little), E. J. Brill, Leiden 1991, p. 133-152.

Gazâlî'nin yükselmekten kastının yukarı doğru çıkmak olmadığı açıktır. Ona göre melekût âleminin yüksek/yüce [عُلُوِي] olması gökyüzünde olması anlamına gelmez. Gökyüzünün yüksekliği insan ve hayvanların duyularına açıktır ve onlar tarafından algılanabilir. Hâlbuki gerçek yükseklik, hayvanlarla ortak olunan his ve hayalin üstüne çıkabilmektir. Gazâlî, “*ilk miraç*” dediği durumu şöyle açıklar:

Kendisi nazarında “yer” başka bir yere ve “gökler” başka göklere dönüşmedikçe, ayrıca his ve hayaline girenler onun yeri/arzı, bunun dışındakiler de onun gökyüzü/seması olmadıkça, insana melekûtun kapıları açılmaz ve o melekûtî (melekût âlemine mensup) olmaz.³¹¹

Sonuç olarak, insan bu dünyaya bir yolculuk yapmak için gönderilmiştir. Tanrı’ya doğru olan bu yolculuk, şehadet âleminde gayb âlemine, bedenden ruha doğru bir yolculuktur. Tanrı’ya yaklaşmak ise mekân olarak değil kemâl olaraştır diğer bir ifadeyle O’nun sıfatlarıyla sıfatlanmak vasıtasıyladır. İnsanın kemâl yolculuğu, vahiy ışıyla aydınlanmış bir akıl vasıtasıyla, bizzat yaşanarak gerçekleştirilebilecek bir yolculuktur. Şimdi bu yolcuğun süreçlerine geçebiliriz.

2.1. Kalp Aynasını Parlatmak

Tanrı’ya giden bir yola girmeye, bu yolculuk vesilesiyle O’na yaklaştırmaya eserlerinde sıklıkla değinen Gazâlî, ilgili yolculuğu bazı yerlerde hac yolculuğuna benzetir. Bizzat yaşamakla gerçekleştirilen ve kutsal bir vazife olan hac benzetmesinden hareketle o, Tanrı’ya olan bu yolculuğun kutsallığına vurgu yapmakla birlikte, tecrübe etmek ve bizzat yaşamının gerekliliğini sürekli ön planda tutar. Çalışmamızın bu kısmında, kurtuluşun, diğer bir ifadeyle sonsuz mutluluğun bilmek ve yaşamakla mümkün olacağını savunan³¹² Gazâlî’ye göre, bilmenin ve bildiklerini bizzat tecrübe etmenin önemine değinip, *yola çıkmak* ve tabii ki *yolda olmak* olarak da anlayabileceğimiz kalp aynasının parlatılması konusunu ele alalım.

Gazâlî cehaletin zıttı olan *bilmeyi* bizatihi şerefli addeder. Ona göre, cehalet karanlık [ظُلْمَة] ve sükûn ile eşdeğerdir. Sükûn yokluğa yakındır, batıl ve dalalet bu kısımda vuku bulur. İlim varlığa, cehalet ise yokluğa benzer. Varlık yokluktan hayırlı ve şerefli olduğu için ilim de cehaletten şerefli. Cehalet cismin levazımı, ilimse bedenden daha

³¹¹ Gazâlî, *Mişkât*, s. 291.

³¹² Gazâlî, *Mizânü’l-Amel*, s. 194.

şerefli olan *beşerî ruhun* [النفس] sıfatlarındandır. İlmin mahallini cisimler değil nefis olarak kabul eden Gazâlî, cisimlerin sınırlı olduğunu, nefsin ise hiçbir engellemeye, hiçbir sıkışmaya ve hiçbir zevale meydan kalmadan bütün ilimleri kabul edebilecek durumda olduğunu söyler.³¹³

Kırk kitaptan müteşekkil *İhya* adlı eserinin ilk kitabını ilim konusuna ayıran Gazâlî, ilmin bizatihi şerefli olduğunu kabul etmekle birlikte, insanlara fayda ve zarar vermesi açısından ilimleri sınıflandırır. Bu itibarla bazı ilimleri edinmenin kötü olduğu kabul edilirken, bazılarını edinmeninse övülmüş olduğunu söyler. O, iman eden herkesin sahip olmak için çalışması gerektiğini belirttiği ilme *ahiret ilmi* ismini verir. Ahiret ilmini de muamele ve mükâşefe olarak ikiye ayıran Gazâlî, iman eden herkesin bilmesi gereken kısmın muamele ilmi olduğunu belirtir. Temelde vahye dayanan muamele ilmi, kitaplardan okumak ya da kulaktan duymak suretiyle edinilebilir. Adından da anlaşılacağı üzere bu ilme sahip olmaktan maksat kendisiyle amel edilmesidir. Burada Gazâlî'nin amelden kastının sadece vücudun azalarıyla sınırlı kalmayıp kalbi de, diğer bir ifadeyle sadece zahirî hareketleri değil, batınî hareketleri de kapsadığını belirtmek gerekir.³¹⁴ O, *İhya* adlı eserinin ilk iki cildini vücudun dış azalarının (*zahirî*) amellerine ayırmışken, son iki cildini de kalbin (*batınî*) amellerine ayırmıştır. Gazâlî, sadece zahiri amellerle meşgul olup kalplerini ihmal edenleri, ilaçlarını yarım kullanan uyuz hastalarına benzetir. Doktor ona yarasına sürmesi için bir merhem ve içmesi için de bir ilaç vermiştir. O ise sadece merhemi kullanıp zahiren yaraları kapatmaya çalışır fakat ilacı içip de hastalığın içteki kaynağını gidermeye çalışmaz. Böyle devam ettiği sürece hastalığın hiç eksilmemesi gibi, kalpteki pislikler giderilmediği sürece de etkileri azalarda görülmeye devam edecektir.³¹⁵

“İlim ve amel iki cevherdir” diyen Gazâlî için acaba hangisi daha ön plandadır? O, göklerin, yerin ve ikisi arasındakilerin ilim ve amel için yaratılmış ve bunlar için kitapların indirilmiş, peygamberlerin gönderilmiş olduğu fikrine sahiptir.³¹⁶ Mücerret ilmin, kişinin kendisi için kurtuluşu sağlayacağını ve onu amelden müstağni kılacağını düşünmenin yanlış olduğunu ve bu düşüncenin felsefecilerin itikadı olduğunu

³¹³ Gazâlî, *er-Risâletü'l-Ledünniyye*, s. 240-241. Gazâlî, bu eserinde, *beşerî ruh* için *nefs* kelimesini kullanır.

³¹⁴ Gazâlî, *İhya*, s. 29.

³¹⁵ Gazâlî, *el-Keşf ve't-Tebyîn*, s. 466.

³¹⁶ Gazâlî, *Minhâcü'l-Âbidîn*, s. 59.

vurgulayan Gazâlî; “*Amellerden müflis olma, hallerden hâlî kalma! Kesin bir şekilde bil ki mücerred ilim senin elinden tutmaz*” tavsiyesinde bulunur. Bunun misalini de on tane kılıcı olup, kendisine aslan saldırdığı halde kılıçlarını kullanmayan kişiye benzetir. Hâlbuki böyle bir kişinin aslandan kurtulmak için hareket etmesi ve ona vurması gerekirdi. Bunun gibi, bir kişi yüz bin ilmî mesele öğrendiğinde, onlarla amel etmedikçe kendisine bir fayda sağlamaz. Söz gelimi ateşli hastalığı olan birisi yanındaki ilaçları kullanmadığı sürece bundan kurtulamayacaktır. Aynı şekilde kişi yüz sene ilim tahsil etse ve bunları bir kitapta toplasa, amel etmediği sürece Tanrı’nın rahmetine layık olamaz.³¹⁷ Şer’î ve aklî ilimlerde derinleşip de azalarını günahlardan korumayı ve onları taate yönleltmeyi ihmal edenleri aldananlardan sayan Gazâlî, bildiklerini hayata geçirmeyenleri, kendileri hasta oldukları halde tedavi yollarını kendilerine uygulamayıp başkalarını tedavi ile meşgul olan doktorlara benzetir.³¹⁸ İlmin amelden daha şerefli olduğu üzerinde ittifak olduğunu, bununla birlikte amelin de ilmin tamamlayıcısı konumunda bulunduğunu belirten Gazâlî, “*İlim daha şereflidir, bununla birlikte amelsiz ilim de boşa gider*” der. Amel ilmin hizmetçisi, onun taşıyıcısı ve yükselticisi konumundadır. Başka bir izahla ilim ağaç, ibadet ise onun meyvesi gibidir.³¹⁹

İnsanın Tanrı’ya olan yolculuğunu, kalbin yani insanın hakikati olan ruhun gerçekleştirdiğini savunan Gazâlî, kalbin bu yolculukta bedeni, binek; ilmi ise azık edindiğini söyler. İlim bu yolculukta azık olmakla birlikte, kalbi bu aزیğa ulaştıran ve onun bu azıktan istifade etmesini sağlayan sebepler salih amellerdir.³²⁰ “*Dünya ve ahiretin yaratılmasındaki maksat da ilim ve ibadettir*”³²¹ diyen Gazâlî’nin, ilimle daha önce de bahsettiğimiz muamele ilmini, amelle de ibadetleri kastettiği açıktır. Burada ibadet kelimesini de o, ilgili ayete³²² vurgu yaparak *kulluk* anlamında kullanır. İnsana düşen görevin hem ilim hem de amelle meşguliyet olduğunu, ilimle birlikte ibadet olmazsa ilmin boşa gideceğini belirten Gazâlî, ilmin önde olmasını ise iki sebebe bağlar. Bunlardan birincisi, ilmin ibadetin sahih olmasını sağlaması, ikincisiyse faydalı ilmin Tanrı’ya karşı bir haşyet ve titreme meydana getirip kulu taate sevk etmesi ve masiyetten alıkoymasıdır. Gazâlî öncelikle ibadet edilecek varlığın bilinmesi gerektiğini

³¹⁷ Gazâlî, “Eyyühe’l-Veled”, *Mecmûatü Resâilî’l-İmâmî’l-Gazâlî*, (thk. İbrahim Emin Muhammed), el-Mektebetü’t-Tevfikîyye, Kahire ty., s. 275.

³¹⁸ Gazâlî, *el-Keşf ve’t-Tebyîn*, s. 465.

³¹⁹ Gazâlî, *Mizânü’l-Amel*, s. 194; Gazâlî, *Minhâcü’l-Âbidîn*, s. 60.

³²⁰ Gazâlî, *İhya*, s.880.

³²¹ Gazâlî, *Ravzatü’t-Tâlibîn*, s. 136.

³²² “Cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.” Zariyât, 51/56.

ve ancak bundan sonra ona ibadet edilebileceğini belirterek, “İsimlerini, sıfatlarını, zatını, O’nun hakkında vacip ve muhal olanları bilmediğin bir mâbûda nasıl ibadet edebilirsin!” der.³²³ İmanı da “dil ile ifade, kalp ile tasdik ve gereği gibi amel etmektir” şeklinde tanımlarken o, amel etmedikçe sevap alınamayacağı kanaatindedir.³²⁴ Ona göre, amelsiz ilim ahmaklıktır ve ilimsiz amelse mümkün değildir. Bu konuda o, şunu da ekler: “Bugün seni günahlardan alıkoymayan ve itaate sevk etmeyen ilim, yarın seni cehennem azabından da uzaklaştıramayacaktır.”³²⁵

Gazâlî, *Mizânü’l-Amel*’de ilmi, gereken şeyleri tahsil, ameli ise gerekmeyen şeyleri izale etmek olarak yorumlar ve “gereken şeyi yerine koymak için gerekmeyen şeyi yok etmek şarttır” der. Söz gelimi aynanın kemâli suretleri oldukları hal üzere yansıtabilmesidir. Bunu sağlamanın yolu, önce üzerindeki kirleri temizlemek, sonra da istenilen tarafa çevirmektir. İnsanın nefsi de Hak tarafına çevrildiğinde her şeyi yansıtabilecek bir ayna gibidir ve insan nefsinin kemâli budur. Bu özellik hayvanlarda yoktur, meleklerdeyse temiz suyun görüntüleri yansıtması gibi bilfiil, insanlarda ise bilkuvve mevcuttur.³²⁶ Tanrı’nın rahmetinin ve cömertliğinin bol olup, kişiye has olmadığını vurgulayan Gazâlî, kişiye düşen görevin kötülüklerden arındırıp nefsini temizlemek suretiyle bu rahmeti almaya istidat kazanmak olduğunu söyler. Kişide suretlerin görüntüsünün oluşmamasını, demirin kirli olmasına benzeten Gazâlî şöyle devam eder: “Şuna da inanman gerekir ki; perde senin tarafındandır yoksa ilahi rahmet tarafından değildir.”³²⁷ Dolayısıyla hakikatleri yansıtmak, diğer bir ifadeyle eşyanın ve ef’âlin hakikatlerine vakıf olmak meleklerde bilfiil haldeyken, insanlarda bilkuvvedir. Bu konuda melekler suya, insanlarsa demire benzer. Su her hâlükârda yansıtma özelliğine sahiptir fakat demir ancak temizlenip cilalandığı takdirde yansıtıcı olabilir. İnsanların eşyanın hakikatine ulaşabilmeleri için kendilerindeki bu özelliği ortaya çıkarmaları yani mücahede yoluyla kalp aynalarını temizlemeleri gerekir.³²⁸

³²³ Gazâlî, *Ravzatü’l-Tâlibîn*, s. 136; Gazâlî, “Bidâyetü’l-Hidâye”, *Mecmûatü Resâilü’l-İmâmî’l-Gazâlî*, (thk. İbrahim Emin Muhammed), el-Mektebetü’t-Tevfikîyye, Kahire ty., s. 411.

³²⁴ Gazâlî, *Eyyühe’l-Veled*, s. 276.

³²⁵ Gazâlî, *Eyyühe’l-Veled*, s. 277.

³²⁶ Gazâlî, *Mizânü’l-Amel*, s. 217-218.

³²⁷ Gazâlî, *Mizânü’l-Amel*, s. 207-208.

³²⁸ Tasavvufun mücahede yaklaşımı hakkında bir değerlendirme için bk. Mehmet Demirci, “İçe Dönük Cihad: Mücahede” *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı 19, 2007, s. 9-21.

Kalpde iman nurlarının meydana gelmesini, marifet nurlarının parlaması şeklinde anlayan Gazâlî, bunu sağlamak için kalbin temizlenmesi [تَصْفِيَّة], arındırılması [تَرْكِیَّة] ve parlatılması [جَلَاء] gerektiğini vurgular. Bir aynaya benzetilen kalbin cilalanıp parlatılması ancak amellerle mümkündür ve amellerin asıl amacı da budur.³²⁹ Uzuvarın doğru amelleri sayesinde kalp iyiliklere meyleder ve kötülüklerden nefret eder; sonrasında ise marifet ve ünsiyete ulaştırır fikir ve zikirle dolar. Marifet ve ünsiyet de ahiret mutluluğunun sebepleridir.³³⁰ Marifetin edinilmesi için, tezkiye gereklidir.³³¹ Mutluluğa ulaşmak için de takva ve nefsin arzularına engel olmaktan başka yol yoktur. Bunların başı da kalbin dünyaya olan ilgisini kesmektir.³³² Dolayısıyla insan aradığı ebedî mutluluğa kalbini [نَفْس] tezkiye etmek ve onu kemâle erdirmekle ulaşabilir.³³³

Gazâlî, insanın kalbini temizlemek için yaptığı mücahedenin sonucunda müşahedeye ulaşacağını söyler. Kalp ilminin inceliklerini bilmek kalpte hikmet pınarlarının oluşmasını sağlar. Daha önce havuz örneğinde de geçtiği gibi, dışarıdan giren sular, dipten çıkan sular kadar berrak ve temiz değildir. Ona göre kalpten çıkan hikmet pınarlarının insana kazandıracağı şeyleri kitaplar ve talim sağlayamaz. Mücahede, murakabe, zâhir ve bâtın amellere devam, safi düşünce ve huzur-u kalple masivadan alakayı kesip Tanrı ile halvette olmanın ilhamın anahtarı, keşfin kaynağı olduğunu savunan Gazâlî şöyle der: “Nice insanlar vardır ki ilmin mühim olanıyla iktifa edip amel ve kalbî murakabeyi artırmışlar, Allah da onlara akıl sahiplerini hayrete düşürecek hikmetin inceliklerini açmıştır.”³³⁴

Gazâlî müşahededen ne anladığını açıklarken göz ile görmek örneğini kullanır. Şöyle ki, duyularla algıladığımız âlemin sureti zihnimize işlenir ve gözümüzü kapattığımız zaman hayalini görürüz. Bu hayal gözümüzü açtığımızda gördüğümüzle aynı şeydir. Aralarındaki tek fark netliktir. Hayal ve duyulara dâhil olmayan şeylerin idraki de iki seviyededir, tıpkı hayal ve gözle görmek gibi aralarında netlik farkı vardır. İkinci ve net olan seviyeye müşahede ve ru’yet denir. Göz kapaklarının kapanmasının cisimlerin keşfine engel olması gibi şehvetlerin kirleri ve kalbin onlarla meşgul olması da asıl müşahedeye engel olur. Kalpteki perdeler tümüyle ancak ölümle kalkar. İşte o zaman

³²⁹ Gazâlî, *İhya*, s. 891.

³³⁰ Gazâlî, *el-Erbaîn*, s. 264.

³³¹ Gazâlî, *Ravzatü ’t-Tâlibîn*, s. 158-159.

³³² Gazâlî, *el-Munkız*, s. 595.

³³³ Gazâlî, *Mizânü ’l-Amel*, s. 254.

³³⁴ Gazâlî, *İhya*, s. 85.

tıpkı hayalin görmeye dönüşmesi gibi marifet aynen müşahedeye dönüşür. Herkes için marifeti oranında müşahade gerçekleşir.³³⁵ Gazâlî'ye göre insan duyular âleminden edindiği verilerle marifetler edinir. Bununla birlikte duyu verileriyle edinilen marifetin hakikate nispeti; hayalin, gözle görmeye nispeti gibidir. Dolayısıyla kalp aynasının parlatılması oranında müşahedeler artmakla birlikte, perdesiz gerçek müşahade ölümden sonra gerçekleşecektir.³³⁶

Gazâlî'ye göre Tanrı'nın zatını, sıfatlarını, fiillerini, yaratılmışlar üzerindeki sünnetini bilmek, kitaplarda yazılmayan gizli [مکنون] bir ilimdir. Kişi, kalp aynasının parlatılması için gerekli olan ahiret âlimlerinin hallerini gözlemlemek, mücahede, riyazet, kalbi tasfiye ve onu dünya alakalarından kesmek konusunda nebî ve velilere benzemeye gayret etmelidir. Peki, bunu yaptıktan sonra kişinin ilgili ilmi edinmesi kesin midir? Gazâlî'ye göre bu yolda matluba ulaşmak gösterilen çabayla değil takdir edilen rızıkla doğru orantılıdır. Bununla birlikte o şunu da söylemeyi ihmal etmez: “*Yine de mücahede olmadan olmaz. Çünkü mücahede hidayetin anahtarıdır ve ondan başka anahtar da yoktur.*”³³⁷ Dolayısıyla, Tanrı'ya ilişkin marifet edinme yolunda mücahedenin gerekli olduğu fakat yeterli olmadığını, diğer bir ifadeyle ilgili durumun insanın çabasına bağlı (kesbî) bir tarafı olmakla birlikte, Tanrı'nın vergisine bağlı olan (vehbî) bir tarafının da bulunduğunu söyleyebiliriz.

Kalp aynasını parlatma çabası [مجاهدة], ölünceye kadar devam edecek bir süreçtir. Demir³³⁸ cilalandığı oranda görüntüleri yansıtmaya başlayacak, cilalanma sonucu meydana gelen ayna da temiz tutulduğu oranda görüntüleri düzgün yansıtmaya devam edecektir. Temizlik yapıldıkça yeni görüntüler oluşacak, yeni görüntüler de yeni

³³⁵ Gazâlî, *el-Erbâin*, s. 294-295; *Keşf* bir şeyi üzerindeki örtüyü kaldırmak, perdenin arkasındaki şeyleri görmek anlamına gelir. Burada söz konusu olan gayb âlemi ile şehadet âlemi arasındaki perdenin kalkması ve o âlem hakkında bilgi edinilmesidir. Geniş bilgi için bk. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Kültüründe Keşif ve Kerâmet*, Sûfî Kitap, İstanbul 2008, s. 37.

³³⁶ Gazâlî'ye göre fiziksel objeler için temel biliş seviyesi, hayal (imagination) ve bu bilişin en net hali, görmeklemdir (vision). Fiziksel olmayan objeler için temel biliş seviyesi, akletmektir (intellection) ve bu bilişin en net hali müşahededir (witnessing). Alexander Treiger, *Inspired Knowledge in Islamic Thought*, Routledge, New York 2012, s. 57.

³³⁷ Gazâlî, *İhya*, s. 49.

³³⁸ Gazâlî, yaratılışının başlangıcı itibarıyla kalbi, kendisinden parlak ayna yapılan demire benzetir ve onun hakkında “*dikkat edilirse temiz olur, edilmezse tamamen pas tutar*” şeklinde açıklama yapar. Gazâlî, *Kimya*, s. 25.

temizliklerin yapılmasını sağlayacaktır.³³⁹ Daha önce de bahsettiğimiz gibi bu yolculukta, her kemâl yeni marifetleri açığa çıkaracak, her marifet de yeni kemallere zemin hazırlayacaktır.

Mücahedenin mahiyeti ve nasıl yapılacağı konusu, ayrı bir akademik çalışmayı gerektirdiği ve tezimizin sınırlarını aşacağı için burada giremeyeceğiz. Sadece mücahedenin sonucunda kişinin elde edebileceği kazanımlara kısaca değinelim. Biz burada, üç tanesinden bahsetmek istiyoruz: yeni bir gözün açılması, yeni bir ilmin edinilmesi ve Tanrı'ya karşı duyulan muhabbet ve korkunun artması.

İnsanın mücahede sonucu sahip olacağı göze Gazâlî *basiret* ismini verir. Ona göre insanda iki tür göz vardır. Zâhir varlıklar zâhir gözüyle, hakikatlerse kalbin akıl gözüyle görülür. Bu göz gaybı idrak eder. Tanrı bir kuluna hayır murat ettiği zaman zâhir gözünün göremediği şeyleri görebilmesi için o kişinin kalbini açar.³⁴⁰ Onun, “*göz için her şeyin zâhir olması zâhir nurla olduğu gibi, batınî basiret için her şeyin zahir olması Tanrı ile dir*”³⁴¹ sözüyle de basiretin açılması için vahyin gerekliliğine vurgu yaptığı söylenebilir. Şeytan ve meleğin etkisine açık olan kalbin bunlar arasında kararsız kalması ve doğru yolu bulamamasını Gazâlî, gece karanlığında çölde, birçok yolun ortasında kalmış, yolunu seçemeyen bir yolcu benzetmesiyle açıklar. Bu kişinin yolunu bulabilmesi için ancak basîret gözüne ve güneşin ışığına ihtiyacı vardır. “*Basîret gözü, takva ile temizlenmiş kalp; güneşse Allah'ın kitabı ve Rasulünün sünnetinden edinilen ilimdir.*”³⁴² Dolayısıyla amacına ulaşması için bu yolculuk, vahiy ışığında, basîret gözüyle gerçekleşmelidir.

Gazâlî, basireti bazen *akıl* olarak açıklar. “*Bâtın gözü akıldır*”³⁴³ diyen Gazâlî, başka bir yerde de basireti aklın bir yetisi olarak tanımlar ve akla nispetle basiretin, göze nispetle gözün nuru gibi olduğunu söyler. Basirete nispetle marifet ise gözün nuru için güneşin kendisi gibidir. Bu sayede insan gizli ve açık olan şeyleri idrak eder.³⁴⁴ Gazâlî'nin *basiret* dediği bu göze, *akıl* ismini vermiş olması dikkate değerdir. Buradan şöyle bir

³³⁹ Gazâlî'ye göre metafizik alanı kavramakta aklın yetersizliği ve hakikat bilgisinin mistik tecrübe ile edinilebileceğine ilişkin bir çalışma için bk. Yaşar Aydın, “Gazâlî'de Mistik Tecrübe ve Akıl”, *Vefatının 900. Yılı Anısında Büyük Mütefekkir Gazâlî*, DİB Yayınları, Ankara 2013, s. 191-200.

³⁴⁰ Gazâlî, *er-Risâletü'l-Ledünniyye*, s.243.

³⁴¹ Gazâlî, *Mışkât*, s. 297.

³⁴² Gazâlî, *İhya*, s. 908.

³⁴³ Gazâlî, *Mizânü'l-Amel*, s.338.

³⁴⁴ Gazâlî, *Ravzatü't-Tâlibîn*, s. 122.

sonuç çıkarılabilir: İnsanların hemen hemen hepsinin bulûğ çağına geldiklerinde kendiliğinden ortaya çıkan bir akılları vardır. Hayvanlarda olmayan bu aklın ortaya çıkmasıyla insanın benliği kendi şehvet ve gazabıyla savaş meydanına döner. İşte bu savaşta akıl hâkim kılınır, yani kalp meydanı savaştan arındırılırsa -ki bunu tamamen sağlamak mümkün değildir- insanda yeni bir akıl ortaya çıkar. Diğer bir ifadeyle bu bir gözdür ki insan bu gözle hakikatleri görür. Bu da bizi, herkeste zâhir göz olduğu halde, bundan farklı olarak bâtın gözü açık olanların, diğerlerinin göremediklerini görebilmesi gibi, herkeste aklın ortak olması fakat mücadele sonucu edinilen aklın, ilk aklın göremeyeceği şeyleri görebileceği sonucuna ulaştırır. Dolayısıyla basiret sahibinin aynı dünyaya aynı gözlerle bakmaya devam ettiği halde farklı dersler çıkarması gibi, tüm insanlarla ortak olarak sahip olunan aynı akli kullanıp, mücadele sonucu onu geliştirerek önceki aklın ulaşmadığı sonuçlara ulaşmak da söz konusudur.

Peki, batınî basiret ile zâhir göz arasında nasıl bir ilişki vardır? Bâtın gözünü zâhir gözünden daha kuvvetli³⁴⁵ ve daha şerefli³⁴⁶ kabul eden Gazâlî, ehli için batınî basiretle idrak olunan şeylerin zahirî görmekle idrak olunanlardan daha doğru ve daha açık olduğunu savunur.³⁴⁷ “*Basiret nuru suretleri değil manaları mülâhaza eder*”³⁴⁸ derken o, bâtını basiretin açılmasıyla kişinin melekût âlemine ilişkin her şeyi görebileceğini mi kasteder? Hayır, o burada zâhir gözle kıyaslama yapmak suretiyle bir açıklama getirir. Şöyle ki, zâhir gözün bazı şeyleri tümüyle görüp, bazı şeyleri ise kuşatıcı bir şekilde göremediği herkesçe malumdur. Bunun gibi bâtın gözü [بصيرة] sahipleri de bazı şeyleri ihata edebilirler fakat bazı şeyler için aynı durum söz konusu değildir.³⁴⁹ Gazâlî’ye göre basiret sahipleri her ne kadar gördükleri her şeyle beraber Tanrı’yı görüyor olsalar da kendi aralarında farklı derecelere sahiptirler. Söz gelimi, bunlardan bazıları sıddîk derecesinde olan müşahede sahipleri, bazıları da istidlal derecesinde olan râsih âlimlerdir. Aralarındaki farkı ise o, “*birinci gruptakilerin eşyayı Tanrı’yla görmesi, ikincilerinse Tanrı’yı eşya ile görmesidir*” şeklinde açıklar.³⁵⁰

Tüm insanlar zâhir gözleriyle şehadet âlemine baktıkları halde, basiret sahipleri gördüklerinden farklı anlamlar çıkarırlar. Şöyle ki, akıl sahibi olmalarıyla birlikte farklı

³⁴⁵ Gazâlî, *İhya*, s. 401.

³⁴⁶ Gazâlî, *Mizânü'l-Amel*, s.338.

³⁴⁷ Gazâlî, *el-Erbaîn*, s. 300.

³⁴⁸ Gazâlî, *İhya*, s. 61.

³⁴⁹ Gazâlî, *el-Maksad*, s. 84.

³⁵⁰ Gazâlî, *Mişkât*, s. 297.

insanların kendi akıllarını kullanarak farklı anlam boyutlarına geçebildikleri gibi, basiret sahipleri de ekstra bir gözle ekstra boyutlara (mülk üzerinden melekût boyutuna) geçebilme kabiliyeti kazanırlar. Gazâlî bu durumu “*i’tibar bakışı [نَظَرُ الْإِغْتِبَارِ] kendisine kolaylaştırılmış kişi mülk âleminde neye baksa onunla melekût âlemine geçer ve bu geçişine ‘ibret’ denir*” şeklinde açıklar. Ona göre basîreti kör olanlar bu geçişi gerçekleştiremeyip mülk ve şehadet âleminde tıkanır kalırlar. Bu durum onlar için cehennem ateşi olur da onun acısını ancak perdelerin kalktığı an olan ölümle birlikte duyarlar.³⁵¹ Gazâlî, basiretinin kör olmasının kişiye vereceği zararı da binici ve at örneğiyle açıklar. Şöyle ki, batınî basîret bir biniciye, beden ise ata benzer. Binicinin kör olması, atın kör olmasına oranla kendisine daha çok zarar vericidir.³⁵²

Basiret gözü açılmış olan kişilerin neler görebileceklerine ilişkin Gazâlî bir şey söylemiş midir? O, ölmeyi mülk ve şehadet âleminden gayb ve melekût âlemine geçiş [تَحَوُّل] olarak tanımlar ve ona göre, ölen kişiler baş gözüyle değil her insanın kalbinde yaratılmış olan başka bir gözle görülebilirler. Peygamberler melekût âleminin acayıplıklarına şahit olur ve ölümlerden haber verirler. Bu tür müşahedeler ancak peygamberler ve onlara dereceleri yaklaşmış olan velilerden beklenir.³⁵³ Ahirette gerçekleşecek azabın sınıflarından bahsederken Gazâlî, bu sınıfların kendisine müşahade ile zahir olduğunu söyler ve bu zahir oluşun, göz ile görmekten daha açık/net [أَوْضَح] olduğunu bildirir.³⁵⁴ Basiret gözüyle görülebilecek olan ölümlerin halleri ve ahiret azabının sınıflarından başka Gazâlî’ye göre, arifler Tanrı’nın celal ve cemaline basiret gözüyle şahit olurlar.³⁵⁵ Burada ariflerin, Tanrı’nın zatını değil de celal ve cemalini müşahade ettiklerini vurgulamak gerekir.

Şimdi de mücahede sonucu basiret gözü açılmış kişinin elde edeceği ilme değinelim. Gazâlî, insanın bir şeyi icmali olarak idrak etmesiyle, tafsili olarak tahkik ve zevk/tecrübe etmesini birbirinden ayırmak suretiyle iki tür ilimden bahseder. Ona göre bu ilimlerden birincisi sanki *kabuk*, ikincisiye *öz* gibi ya da birincisi *zâhir*, ikincisi *bâtın* gibidir. Gazâlî bu durumu, uzakta ya da karanlıkta görülen kişi benzetmesiyle açıklar. Şöyle ki, bir şahsın uzakta ya da karanlıktaki görünmesiyle, yaklaştığında ya da

³⁵¹ Gazâlî, *İhya*, s. 1445.

³⁵² Gazâlî, *İhya*, s. 893. Gazâlî, burada biniciyi *batınî basirete* benzetirken başka bir yerde de *nefse* benzetir. Gazâlî, *Mizânü’l-Amel*, s. 338.

³⁵³ Gazâlî, *İhya*, s. 1888.

³⁵⁴ Gazâlî, *el-Erbaîn*, s. 322.

³⁵⁵ Gazâlî, *İhya*, s. 401.

karanlık geçtiğindeki görünmesi arasında bir fark vardır fakat sonraki öncekinin zıttı değil, tam tersine onun tamamlayıcısıdır. İlim, iman, tasdik sıralamasının da bunun gibi olduğunu belirten Gazâlî, aşk, hastalık ve ölüm örneklerini kullanarak bir açıklama yapar. Bunlar kişinin başına geldiğinde, kişi önceki bilgisini en mükemmel şekilde tahkik etmiş olur. Burada üç durum söz konusudur; 1. Vukuundan önce vücudunu tasdik; 2. Vukuu anındaki tasdik; 3. Geçtikten sonraki tasdik. “*Aç içen açlığı tahakkukun [تحقق] ile açlığın geçtikten sonraki açlığı tahkikin [تحقيق] farklıdır*” diyen Gazâlî, dinî ilimlerde de durumun böyle olduğunu belirtir. Ona göre dinî ilimler, bizzat tecrübe edildiğinde [ذوق] kemale erer ve bu durum önceki haline göre batın gibi olur. Burada zahir ve batın uyumsuzluğu değil, batının zahirin bir tamamlayıcısı ve kabuğa göre öz olması söz konusudur.³⁵⁶ Dolayısıyla dinî ilimleri okuyarak/duyarak bilmek *zâhir*, bildiklerini bizzat tecrübe etmekse *bâtındır*. Bunlar birbirlerinin zıttı değil tamamlayıcılarıdır.

Gazâlî yine *İhya*’da mücahede sonucu edinilebilecek ilme ilişkin yaptığı açıklamada *ilim-amel-ilim* sıralaması yapar ve iki tür ilimden bahseder ve birinci sıradaki ilimle muamele ilmini kasteder. Bu ilim kitaplardan okunarak ve insanlardan duyularak öğrenilebilir ve bu ilmin gayesi ameldir. Amel, kalbin saflaştırılması ve temizlenmesi demektir. Amelin gayesi ise marifettir. Kalbin temizliği sonucunda Hak tecelli eder ve kalp marifet ilmiyle süslenir. “*Marifet ilmi mükâşefe ilmidir*”³⁵⁷ diyen Gazâlî’ye göre birinci ilim *muamele ilmi* iken, amel sonucu yani bizzat yaşama ve tecrübe etme sonucu edinilen ikinci sıradaki ilim ise *mükâşefe ilmi* diğer adıyla *marifettir*. Dolayısıyla Tanrı’ya ilişkin bir marifet, tecrübe sonucu edinilen bir bilgidir. Basireti açılmış olan kişi yeni bir gözle yeni bilgiler edinir, daha doğru bir ifadeyle *keşfeder*. *Gaybî-ledünnî ilim* ismini verdiği bu ilmi inkâr etmeyi Gazâlî, ilim tahsil yollarını, beşerî ruhu [النفس الإنساني] ve sıfatlarını, bu ruhun melekût ilmi ve gaybın tesirlerini kabulünün keyfiyetini bilmemekle eşdeğer tutar.³⁵⁸

Mükâşefe ilminin adından da anlaşılacağı üzere, bu ilim kişinin bizzat keşfettiği bilgilerdir. Bu tecrübeyi yaşamayanlar için hakikatler sadece iman edilme

³⁵⁶ Gazâlî, *İhya*, s. 121; Gazâlî’ye göre hakikatin soyut kavramlarla değil doğrudan tecrübe edilmesini ele alan bir çalışma için bk. Cenân Kuvancı, “Gazâlî’ye Göre Mahrem Tecrübe: Huzûrî Bilgi”, *Bilimname*, Sayı 30, 2016/1, s. 75-95.

³⁵⁷ Gazâlî, *İhya*, s. 1681.

³⁵⁸ Gazâlî, *er-Risâletü'l-Ledünniyye*, s. 239.

konumundadır. Gazâlî bir hakikati bizzat keşfetmekle o hakikate inanmak arasındaki farkı, Firavun’un sihirbazları ile Samirî’nin adamları arasındaki farka benzeterek açıklar. Firavun’un sihirbazları uzun tecrübe ve müşahedeleriyle sihrin tesirinin nihayetine muttali olmuşlardı. Hz. Musa bu sınırı aştığında, işin hakikati kendilerine keşfolunmuş ve Firavun’un tehditlerine kulak asmamışlardı. Samirî’nin adamlarına gelince, onların imanı yılanın zahirine bakmaktan kaynaklandığı için Samirî’nin buzağısına bakınca hemen ona yönelmişlerdi. Gazâlî, “*yılana bakarak mümin olanın, buzağıya baktığında kâfir olması kaçınılmazdır*” diyerek her ikisinin de şahadet âleminde olduğu halde işin hakikatini bilenler ile bilmeyenlerin birbirlerinden nasıl ayrıldıklarını açıklar.³⁵⁹

Gazâlî’ye göre ilim tahsil etmenin, insanî ve rabbanî olmak üzere iki yolu vardır. Birincisi herkes tarafından bilinen yoldur ki her akıl sahibi bu yolla ilim tahsil edebilir. Bu da harici ve dâhili olmak üzere iki şekildedir. Harici olan talim yoluyla tahsildir, dâhili olansa tefekkürle meşgul olmaktır. Bâtına ilişkin tefekkür zâhirdeki taallüm gibidir. Taallümde bir şahsın cüzî şahıstan istifadesi varken tefekkürde nefsin küllî nefsten istifadesi söz konusudur. Küllî nefsin tesirinin şiddeti ve taliminin kuvvetinin tüm âlim ve akıllılarınkinden daha fazla olduğunu söyleyen Gazâlî, ilimleri nefislerin asıllarında bilkuvve mevcut olarak kabul eder. Ona göre ilim tahsili, bilkuvve mevcut olan şeyleri çıkarıp bilfiil hale getirme talebidir. Bu anlamda âlimi ziraatçıya, ilim talibini ise toprağa benzeten Gazâlî, “*bilkuvve ilim, topraktaki tohum, bilfiil ilim ise bitki mesabesindedir*” der. O, Rabbanî öğretimin de vahiy ve ilham olmak üzere iki suretinden bahseder ve şöyle der:

*Zatı kemâle erdiği ve tabii pisliklerden arındığı zaman nefs rabbine yönelir. Allah da ona yönelerek onu levh edinir, nefs-i külliye de kalem edinip tüm ilimleri ona nakşeder. Burada akl-ı külli, muallim; nefs-i kudsi ise müteallimdir.*³⁶⁰

İlham ise külli nefsin cüzî insanî nefsi, saflığı kabulü ve istidadı oranında uyarmasıdır [تَنْبِيْه]. Vahiyden hâsıl olan ilme *nebevi ilim*; ilhamdan hâsıl olan ilme ise *ledünni ilim* ismini veren Gazâlî, ledünni ilmin husûlünde de nefis ile Tanrı arasında vasıta olmadığını, onun gayb kandilinden gelen bir ışık gibi saf, boş ve latif kalbe doğduğunu;

³⁵⁹ Gazâlî, *İhya*, s.1612.

³⁶⁰ Gazâlî, *er-Risâletü'l-Ledünniyye*, s.247-249.

ilhamın vahye nispetle zayıf, rüyaya nispetle kuvvetli olduğunu söyler.³⁶¹ Dolayısıyla, rabbani yolla ilim tahsilinin gerçekleşmesi de kalbin temizlenmiş olmasına bağlanmıştır.

Kalp aynasını parlatmayı ilim elde etme yolu olarak da gören Gazâlî'ye göre âlimler ve veliler ilim elde etmek için iki farklı yöntem izleyen insanlardır. Âlimler ilimleri kazanmak ve kalbe getirmekle uğraşırlarken veliler kalbi parlatmak ve temizlemekle uğraşırlar. Gazâlî bunların durumunu Romalı ve Çinli iki grup sanatkârın katıldıkları bir yarışmaya benzetir. Yarışma esnasında, aralarında perde olan iki duvarın bir tarafına Romalılar işlemelerini yaparken, Çinliler sadece duvarı parlatmakla meşgul olurlar. Aradan perde kalktığı zaman Romalıların yaptığı süslemelerin çok daha güzel bir şekilde karşı duvarda yansıdığı görülür ve Çinliler yarışmayı kazanırlar. Dolayısıyla Gazâlî'ye göre kendisine ilahî ilimlerin nakşedilme yeri olan insanî nefsin bu ilimleri tahsil için iki yolu vardır; bunlardan birincisi Romalıların yaptığı gibi nakşin kendisini yapmak, ikincisiyse dışarıdan nakşı kabule istidat kazanmaktır. Burada dışarıdan maksat, levh-i mahfuz ve meleklerin nefisleridir.³⁶²

İlham ve *taallüm*ün farkını kaleme aldığı bölümdeyse Gazâlî zaruri olmayan ilimlerin meydana gelmesinin çeşitli şekillerde olduğundan bahseder. Şöyle ki, ilimler bazen nereden geldiği bilinmeden sanki kalbin üzerinde atılmışçasına kalbe hücum eder şekilde olur, bazen de istidlal ve taallüm yoluyla elde edilir. Delil ve iktisab yoluyla edinilmeyen ilme ilham denir. İstidlal ile edinilen ilme i'tibar [اعتبار] ve istibsâr [استيصار] denir. Taallüm ve ictihad olmaksızın kalbe vaki olan ilim de kulun nereden ve nasıl geldiğini idrak etmesi ve etmemesi şeklinde ikiye ayrılır. Bu ilmin sebebini idrak etmek ilmi kalbine atan meleği müşahade etmektir. Birincisine vahiy, ikincisine ilham ve gönüle doğma [نَفَثٌ فِي الرُّوْعِ] denir. Vahiy, nebilere; ilham, evliya ve asfiyaya; istidlal ile elde edilen ilimse ulemaya mahsustur.³⁶³ Gazâlî, kesbî ilim, ilham ve vahyin aralarındaki farkı da şöyle açıklar: *İlham* ile *iktisabın* ilim olmak, aynı mahalde yer almak, aynı sebebi paylaşmak açılarından aralarında fark yoktur. Aralarındaki fark perdelerin kalkmasıyla alakalıdır ki bu da kulun ihtiyarı dışındadır. *Vahiy* ve *ilhamın* edinilmesinde ise ilmi getiren meleğin görülmesi dışında bir fark yoktur. Kalplerde

³⁶¹ Gazâlî, *er-Risâletü 'l-Ledünniyye*, s.249-250.

³⁶² Gazâlî, *İhya*, s. 898; Gazâlî, *Mizânü 'l-Amel*, s. 225-226.

³⁶³ Gazâlî, *İhya*, s.894.

oluşan ilim melekler vasıtasıyladır.³⁶⁴ “*Nefs, ruhani olduğu için, ruhani olanların tesirlerine açıktır*” diyen Gazâlî, onun bilkuvve âlim olduğunu ve şayet harici olarak melekler adı verilen akılların yardımı olmasa insanın makûlâtı akledemeyeceğini söyler. Ona göre melekler bu bilkuvveyi bilfiil hale getirir ve insanı bilfiil âlim yaparlar. Bu istifadeyi sağlamakta en yüksek tabakadakiler peygamberlerdir, sonra diğer insanlar gelir. Bu da nefsin terbiye edilmiş olması ile orantılıdır.³⁶⁵

Mücadeleyle kalbini temizleyen kişinin basireti açılıp kendisi yeni ilimler edindikçe, diğer bir ifadeyle Tanrı’ya ilişkin yeni marifetler kazandıkça, O’na olan muhabbeti de artar. İnsan ancak bildiği şeyi sevebilir. Marifet ve idrak olmaksızın muhabbet tasavvur edilemediği gibi³⁶⁶ Tanrı’yı marifetten önce de O’nu sevmek kesinlikle tasavvur edilemez.³⁶⁷ Tanrı en kâmil olan varlıktır ve kâmil olduğu için de sevmeye en layık olandır.³⁶⁸ “*Muhabbet, tevhid ve marifetin mirasıdır*”³⁶⁹ diyen Gazâlî’ye göre, marifetin alameti, muhabbetir. Kim Allah’ı bilirse O’nu sever,³⁷⁰ fazla bilense daha fazla sever.³⁷¹ Tüm güzellikler, o güzellikleri idrak eden kişi için sevimli gelir. Zahirî güzellikler göz duyusuyla, batınî güzelliklerse kalple idrak edilir. Söz gelimi “*filanca güzel bir insandır*” denildiğinde, bazen güzel suret değil de güzel sîret kastedilir. “*Allah da güzeldir [جميل] ve güzeli [جمال] sever*” diyen Gazâlî’ye göre Tanrı hakkında marifete sahip olan kişi muhakkak O’nu sever. Marifetini artıran kişinin muhabbeti de artar. Muhabbetin çok fazla olmasına ise *aşk* denir. Gazâlî, ariflerin Allah’a olan sevgilerini vasfetmek için *aşk* kelimesinin kullanılmasının bile yetersiz kaldığını düşünür.³⁷²

Tanrı kâinattaki güzelliklerin kaynağı olduğundan O’na ilişkin bir idrak ve cemalini temaşa söz konusu olduğunda, kişinin nazarında cennet nimetlerinin ve zahiri suretlerin güzelliğinin değersizleşeceğini düşünen Gazâlî, “*güzelliği idrak edilen şey, mahbup ve maşuktur*” der. Ona göre ariflerin yanında Allah da mahbuptur. Bu tıpkı, zahiri güzel suretlerin mahbup olması gibidir. “*Fakat görenler için durum budur, kör olanlar için*

³⁶⁴ Gazâlî, *İhya*, s.895.

³⁶⁵ Gazâlî, *Mi'râcû's-Sâlikîn*, s. 65.

³⁶⁶ Gazâlî, *İhya*, s.1659.

³⁶⁷ Gazâlî, *el-Keşf ve't-Tebyîn*, s. 476.

³⁶⁸ Gazâlî, *İhya*, s.1664.

³⁶⁹ Gazâlî, *Ravzatü't-Tâlibîn*, s. 130.

³⁷⁰ Gazâlî, *İhya*, s. 945.

³⁷¹ Gazâlî, *İhya*, s.1684.

³⁷² Gazâlî, *İhya*, s. 752.

değil.³⁷³ İnsan lezzetini idrak ettiği şeye meyleder ve ona sevgi duyar. “*O halde Allah sevgisini, hayvanların derecesinde kalıp, beş duyuyu geçemeyenler dışında kimse inkâr etmeyecektir.*”³⁷⁴ Dolayısıyla Tanrı sevgisi, O’nu tanımakla ortaya çıkan kaçınılmaz bir durumdur. “*Marifeti, muhabbet; muhabbeti de lezzet takip eder*”³⁷⁵ diyen Gazâlî’ye göre bunu ancak tatmayanlar inkâr ederler.

“*Marifetin artması muhabbetle birlikte zorunlu olarak O’ndan korkmayı [خَوْف] da gerektirir*”³⁷⁶ diyen Gazâlî, *aldananlar* olarak vasıflandırdığı insanlardan bahsederken, mükâşefe ilmine sahip olduğu iddiasında bulunanlara da değinir. Bu kişiler mükâşefe ilmine sahip olduklarını iddia edip amelleri ihmal eder, Allah’ın emirlerine ve hudutlarına riayet etmezler. Bunlar, aldanişı en şiddetli olanlardır. Bu kişinin takvada kusurlu davranması ve şehvetlerine uyması; kendisine, Tanrı’nın marifetine ilişkin manaların değil sadece isimlerin keşfolunduğunu gösterir. “*Şayet Allah’ı hakkıyla bilseydi, O’ndan korkar [خَشِيَ] ve sakınırdı [اتَّقَى]*” diyen Gazâlî, akıllı bir kişinin aslanı bilip de ondan korkup sakınmamasının tasavvur edilemeyeceğini belirtir. Aslanın sadece ismini, rengini ve şeklini bilen ondan korkmayabilir, o kişi aslanı gerçekte bilmiyor gibidir.³⁷⁷ Tanrı’ya ilişkin marifet sahibi olan kişi, O’nun imtihanından [مَكْر] emin olamaz.³⁷⁸ Dolayısıyla, insanın kemâl yolculuğunda, Tanrı’ya ilişkin marifetinin artmasıyla birlikte O’na olan sevgisinin ve korkusunun da artması, kişinin doğru yolda olduğunun bir göstergesi kabul edilebilir.

Sonuç olarak, kemâl yolculuğunda insandan beklenen şey mücahededir diğer bir ifadeyle mücahede yolculuğun kendisidir. İnsanın kendi kemalini artırması, kendini tanıması ve dolayısıyla Tanrı’yı tanımasının temel şartı budur. Bu yolculukta bilişsel bilgiler gerekli olmakla birlikte kendi başına yeterli değildir, bazı şeyler bizzat yaşanarak öğrenilebilir. Söz gelimi, Tanrı’yı marifet bir yana insan kendi hakikati olan ruhunu bile başkalarından duyarak değil, mücahede sonucu kendinden tecrübe ederek tanır. Burada iki tür bilgi söz konusudur, birincisi yaşanacak tecrübeyi öğreten, ikincisi tecrübe sonucu kendiliğinden öğrenilendir. İnsan, mücahedeyle kalp aynasını parlatır ve

³⁷³ Gazâlî, *el-Maksad*, s. 95-96.

³⁷⁴ Gazâlî, *İhya*, s. 1660.

³⁷⁵ Gazâlî, *İhya*, s. 1681.

³⁷⁶ Gazâlî, *el-Erbaîn*, s. 234.

³⁷⁷ Gazâlî, *İhya*, s. 1307-1308.

³⁷⁸ Gazâlî, *el-Keşf ve t-Tebyîn*, s. 464.

o aynada hakikatler yansımaya başlar. Mücadele sonucu insan Tanrı'yı daha çok tanır ve onu tanıdıkça, ona olan sevgisi artar ve bu sevgi içerisinde korkuyu da barındırır.

2.2. Tevhidde Yok Olmak

Buraya kadarki anlatılanlardan, kalp aynasını parlatmanın insanın gayretiyle sağlanabileceği ve bu sayede insanın, eşyanın hakikatine ilişkin bir kavrayış kazanabileceği açıklık kazanmış oldu. Peki, insanın bu kemâl yolculuğunda ya da diğer bir ifadeyle Tanrı'ya olan yolculuğunda ulaşabileceği en son nokta neresidir?

Gazâlî'ye göre insanın gayretiyle ulaşabileceği yolun başlangıcı ve anahtarı Tanrı'nın zikrine gark olmak ve kalbi O'nun dışındakilerden temizlemek; sonu ise Tanrı'da fani olmaktır. İnsanın ihtiyarı ve kesbiyle elde edebileceği kısım buraya kadardır. Ancak, Tanrı'da fani olmak, bunun ötesinde yaşanacaklara nispetle yolun başlangıcı sayılır. Önceki yaşananların hepsi yola giriş koridoru mesabesindedir.³⁷⁹ Dolayısıyla Tanrı'da fani olmak, kemâl yolculuğunda insanın gayretiyle ulaşabileceği en yüksek mertebeyken bunun ötesinde ulaşılabilecek daha birçok mertebelerin varlığı da anlaşılmaktadır. Gazâlî, bundan ötesini sözlerle ifade etmeye çalışmanın hatalar içereceği ve yanlış anlaşılmalara sebep olacağı kanaatindedir³⁸⁰ ve bu konuda fazla bir şey söylemez.

İnsanın kemâl yolculuğunu, ihtiyar ve kesble edinilebilecek kısmı ve bunu aşan kısmı şeklinde ikiye ayıran Gazâlî, *el-Erbâin* adlı eserinde ise bu yolculuğu *Allah'a doğru* [الى الله] ve *Allah'ta* [في الله] şeklinde bir ayrıma tabi tutar. O, “*Yolun başı, Allah'a doğru gitmektir, hidayet ise sonra gelir. İlk etapta O'na doğru, sonra O'nda gidilir*” şeklinde yaptığı bu ayırmada ikinci kısma *fenâ ve istiğrak hali* ismini verir. Bu halin, başlarda şimşek çakması gibi olduğunu ve sonraları sabit bir âdet haline geldiğini belirtir. Gazâlî'ye göre, ulaşılan bu hal vesilesiyle en yüce âleme çıkılır [عُرِجَ بِهِ], en safi hakiki vücuda vakıf olunur. Bu durumdaki kişiye meleklerin nakşı vurulur, kendisinde ilahi kutsiyet tecelli eder. Bu âlemde kişiye ilk olarak görünenler [يَتَمَنَّى لَهُ], meleklerin cevherleri ve güzel bir surette enbiya ve evliyanın ruhlarıdır. Onlar vasıtasıyla bazı hakikatler kendisine akar. Bu başlangıçta böyledir ve bunları aştığı zaman her şeyde

³⁷⁹ Gazâlî, *el-Munkız*, s. 597.

³⁸⁰ Gazâlî, *el-Munkız*, s. 597-598.

Hakk'ın açıklığı ile karşılaşır. Gölge mesabesindeki bu âleme döndüğündeyse kendi gördüklerinden mahrum olan halkı görünce onlara merhamet dileğiyle bakar. Bu âlem ile kanaat ettiklerini görünce de şaşırır.³⁸¹ Burada şunu da vurgulamak gerekir ki Gazâlî, Tanrı'da fani olmak, O'nda yok olmak tabirlerini sıklıkla kullanmamak konusunda hassas davranmaktadır. Çünkü bu tür ifadeler ittihat ve hululü çağrıştırmakta ve insanlarda yanlış inanışlara sebep olabilmektedir. Bazı eserlerinde *Tanrı'da fani olmak* ifadesini kullansa da genellikle o, muhtemelen aynı anlamda *tevhidde fani olmak* tabirini kullanmayı tercih eder. Biz de çalışmamızda bu tabiri kullanacağız. Şimdi bu halin mahiyeti ve onun ötesinin anlatılamazlığı meselelerini ele alalım.

Gazâlî, *fenâ* kelimesini hangi anlamda kullanır? O'nun ifadeleriyle *fenâ*; “*kişinin zahirî azalarını hissetmeyecek derecede kendinden ve ayrıca haricî ve batınî her şeyden geçmesidir. Hatta bu geçmesinden bile geçmesidir.*”³⁸² *Fenâ* öyle bir haldir ki onda duyular durgunlaşır ve meşgul etmez, hayal de sükûna erer ve karışıklık yapmaz [يَتَوَشَّ]. Mağlup edilmiş hayalden geriye kalan da ancak kudsiyet âleminden tecelli edenleri hikâyeye eder ve böylece nebiler, melekler, mukaddes ruhlar, hayal kalıplarında temessül eder.³⁸³ Dolayısıyla *fenâ*, duyuların etkisinden kurtulup sükûna ermiş bir hayalin yardımıyla kutsiyet âleminden istifade etme halidir.

İnsanın kemalini, kendi nefsinden ve hallerinden tamamen geçmek [فنى] olarak kabul eden Gazâlî, ilgili ayete³⁸⁴ atıfla kemâlî, “*Mısır kadınlarının kesik ellerine önem vermedikleri/farkında olmadıkları [أَلْتَفَات] gibi, kişinin nefsini unutup ona önem vermemesi/farkında olmamasıdır*” şeklinde açıklar. Ona göre kemâl, hakikatlerin derinliklerine dalıp, amel ve hal sahilini geçerek tevhidin saflığı ile bütünleşmek, beşerî sıfatlara iltifattan fânî olmaktır. Burada *fenâ*dan kastının, cesedin değil kalbin fenâsı olduğunu belirten Gazâlî,³⁸⁵ insanın kemalini kalben/ruhen tevhidde yok olmakla eşleştirmiştir.

³⁸¹ Gazâlî, *el-Erbaîn*, s. 87.

³⁸² Gazâlî, *el-Erbaîn*, s.85

³⁸³ Gazâlî, *el-Erbaîn*, s. 88

³⁸⁴ Yusuf, 12/31. “... (Kadınlar meyveleri soymaktayken, Yusuf'a:) ‘Çık karşılarına!’ dedi. Onlar bunu görünce, (gözlerinde) onu çok büyüttüler, (adeta büyülendiler de meyve yerine) ellerini kestiler ve ‘Allah’ı tenzih ederiz, bu bir insan değildir. Bu ancak güzel bir melektir’ dediler.

³⁸⁵ Gazâlî, *İhya*, s.764.

Peki, Gazâlî *tevhid* ile neyi kastetmektedir? “*Tevhid aslında mükâşefe ilmine aittir*” diyen Gazâlî, onu sahili olmayan engin bir denize benzetir. Tevhid konusunun daha iyi anlaşılması adına, muamele ilmine taalluk eden kısmından bahsederken ona ilişkin dört merteye sayar. Bunlar, 1. Kalbi ondan gafil ya da inkâr etmiş haldeyken dil ile tevhid kelimesini söylemek (*münafıkların hali*); 2. Dil ile söylediği lafzın manasını kalp ile de tasdik etmek (*Müslümanların hali*); 3. Tasdik ettiği manayı hak nuru vasıtasıyla keşf yoluyla³⁸⁶ müşahede etmek. Birçok şey görüp, aslında onların bir olandan meydana geldiğini görmek (*mukarreblerin hali*); 4. Varlıkta sadece *Bir*’i görmek (*sıddıkların hali*). Bu sonuncusunun *fenâ fi’-t-tevhid* olarak isimlendirildiğini söyleyen Gazâlî, bu dereceye ulaşanların tevhidin içinde müstağrak olduklarından, kendilerinden de fani olup, kendilerini ve yaratılmışları görmediklerini belirtir.³⁸⁷ O, *tevhidi* bazen de *ceviz* benzetmesiyle açıklar. Bu örneğe göre tevhid, bir öz, bir özün özü olan yağ, kabuk ve kabuğun kabuğu olmak üzere dört tabakadan oluşur. Kabuk, dille “*La ilahe illallah*” demektir. İç kabuksa kesin olarak kalp ile inanmaktır. Delil ile bilmek de bu kısımdandır. Tevhidin özüyse Tanrı’nın nuruyla bu tevhid hakikatinin ve sırrının kalpte inkişaf etmesidir. Bu derecedeki kişi birçok şeyi kavrar. Var olan her şeyin bir tertip üzere olduğunu, bunun da tek bir failden sadır olduğunu bilir [يعلم]. Bu sebepler silsilesinin keyfiyetini ve bunların sebeplerin müsebbibi ile olan irtibatını tanır [يعرف]. Bu kadar çok olan fiillerin bir faille ilişkisini görür [يرى]. Özün özüne gelince, bu da var olan her şeyin hakikatte bir olduğunu bilmektir. “*Kişinin elini, başını ayağını parça görmektesin ama bunların hepsini bir insan olarak kavramaktasın*” diyen Gazâlî, bunun gibi sema ve arzı ayrı ayrı şeyler değil de tek bir bütün olarak kavlıyor olduğumuzu hatırlatarak, *tevhidde fenânın* da bunun gibi olduğunu vurgular. Ona göre tevhidde fânî olmak, tek gerçeklikte boğulup başka bir şeye değer vermemektir.³⁸⁸ Dolayısıyla Tevhid’in dört mertebesi sırasıyla; Tanrı’nın bir olduğunu dille söylemek, O’nun birliğini delille ya da içtenlikle kabul etmek, tüm fiilleri tek kaynaktan bilmek, tüm mevcudatı tek kaynaktan bilmek şeklinde özetlenebilir. Gazâlî’ye göre tevhidde fânî olma mertebesinin üst noktasının, mevcudatın hakikatte birliği müşahedesi olan bu dördüncü merteye olduğunu söyleyebiliriz.

³⁸⁶ Gazâlî’nin keşf anlayışına ilişkin bk. Ayşe Sıdika Oktay, “Gazâlî’ye Göre Dinî Tecrübe Delili Olarak Keşfin Niteliği ve Değeri”, *Kutadgubilig*, Sayı 21, 2012, s. 55-73.

³⁸⁷ Gazâlî, *İhya*, s.1604; Gazâlî’de tasdik kavramı ve uzanımları üzerine bir değerlendirme için bk. Aydın Işık, *İnanç Krizi: Augustinus, Gazâlî, Kant, Russell*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2009, s. 111-176.

³⁸⁸ Gazâlî, *el-Erbâîn*, s. 275-276.

Gazâlî, tevhidin üçüncü mertebesi olan, tüm fiilleri tek kaynaktan bilmek konusunda insanın yetersizliğini, yazan kalemi gören bir karınca örneğiyle açıklar. Şöyle ki, karınca beyaz bir zemin üzerine yazılan siyah çizgilerin kalemin hareketiyle meydana geldiğini görünce, bu fiili kaleme izafe eder. Çünkü o, kalemi hareket ettiren parmakları, onları hareket ettiren eli, oradan eli hareket ettiren kudreti, oradan kudreti ona münhasır kılan iradeyi, oradan da iradeyi buna uygun kılan bilgiyi, oradan da kudret, ilim ve iradenin sahibine ulaşmakta yetersiz kalır. İşte burada olduğu gibi insan da nihai sebebe ulaşmakta zayıf kaldığı için, insanların fiillerini kendi irade, kudret ve marifetlerine izafe eder.³⁸⁹

Tevhidin dördüncü mertebesi olan tüm mevcudatı tek kaynaktan bilmek konusunda dikkatimizi çeken konu, Gazâlî'nin kendisinden sonra *vahdet-i vücûd* olarak isimlendirilecek ve birçok tartışmalara yol açacak fikrin temellerine benzer şeyler söylediğidir. İleride de değineceğimiz gibi, kendisinden önceki mutasavvıfların da sahip olduğunu anladığımız bu tür fikirlerin insanların yanlış anlamalarına mahal vermemek için anlatılmamış olduğu kanaatindeyiz. Belki de bizzat tecrübe edilerek yaşanacak bir halin, kitaplarda yazılmak suretiyle bir felsefe olarak ortaya konması, birçok yanlış anlaşılmalara ve tartışmalara sebep olmuştur. Gazâlî, tevhid konusunda fenânın nasıl olduğunu açıkladığı bir yerde şu ifadeleri kullanır; “*İman, hüsnü zan ile kabul; ilim, kıyas etmek; zevk ise müşahade etmektir. Müşahade ehlinde olmaya çalış. Haber/duymak, bizzat görmek gibi değildir.*”³⁹⁰ Dolayısıyla Gazâlî, tevhidde fânî olmayı, hüsnü kabulle inandığı ve bildiği şeyleri, bizzat yaşayarak tecrübe etmek olarak anlar.

“*Bir insanın, yeri, göğü ve birçok cisimleri algılıyor olduğu halde bu çokluğun bir olması ne demektir?*” şeklindeki bir soruya Gazâlî, “*bu, mûkaşafe ilminin sınırındır. Bu ilmin kitaplarda yazılması caiz değildir. Arifler, ‘rububiyet sırrını ifşa küfürdür’ derler*” şeklinde cevap verir ve bir şeyin bir yönüyle tek, bir yönüyle çok olabileceğini söyler. Söz gelimi insanın parçaları ele alındığında çoktur fakat bir bütün olarak düşünüldüğünde tek bir insan olur. Bu konuda o, kişinin henüz erişemediği makamı inkâr etmemesi gerektiğini vurgular. Ona göre kişi imanının kuvveti oranında bundan

³⁸⁹ Gazâlî, *el-Erbâîn*, s. 277.

³⁹⁰ Gazâlî, *el-Erbâîn*, s.89; Gazâlî’de zevk ve müşahadeyi birlikte ele alan bir değerlendirme için bk. Treiger, s. 48-60.

nasiplenir. Tek olan Hakk'ı [الواحد الحق] müşahede hali bazen devam eder, bazen de bir şimşek gibi anlıktır. Çoğunlukla böyle anlık olur, devamlı olması ise nadir görülür.³⁹¹

Hakikat semasına yükseldikten sonra ariflerin “varlıkta, tek olan Hakk'tan [الواحد الحق] gayrısını görmedikleri” konusunda ittifak halinde olduklarını belirten Gazâlî'ye göre, bu seviyeye ulaşan kişilerin Tanrı'yla birleşmiş oldukları söylenebilir mi? Gazâlî, bu kişilerin nazarında çokluğun tamamıyla kalkmış olduğunu ve onların sırf tekliğe [الفردانية] dalmış olduklarını söyler. Onlar, Tanrı'dan gayri her şeyi hatta kendilerini bile unutmuşlardır. Bu sarhoşluk halinde, ‘ben hakkım’ [أنا الحق]³⁹², ‘kendimi tesbih ederim, şanım ne yücedir’ [سبحني ما أعظم شاني], ‘cübbemin içinde Allah'tan başkası yok’ [ما في الجبة إلا الله] gibi sözler söylemişlerdir. Bu hal geçip de aklın hâkimiyetine döndürüldüklerinde, yaşadıklarının gerçek bir birleşme/ittihat olmayıp ona benzer bir şey olduğunu bilmişlerdir. Yaşanan bu durumu bir anda ayna ile karşılaşan insanın, aynayı görmeyip gördüğü sureti ayna ile bitişik zannetmesine benzeten Gazâlî, başka bir örnek olarak da şişede şarabı görenin, şarabı şişenin rengi sanmasını verir. ‘Şarabın kadeh olması’ ile ‘şarabın kadeh gibi olması’ farklı şeylerdir. Bu hal galebe çalınca halin sahibine izafetle, *fenâ* hatta *fenâu'l-fena* dendiğini söyleyen Gazâlî bu halin, müstağrak olunan şeye izafetle mecazen “ittihad”, hakikatte ise “tevhid” olduğu kanaatindedir.³⁹³ Sufilerin sözlerinin sufi olmayanlar için hulûl ve ittihat manasını vehmettirebileceğini kabul eden Gazâlî, aslında söylenenlerin bu anlamda olmadığını savunur.³⁹⁴ Eserlerinde bu tür sözlere de yer verirken onların, kendi ifadelerinde genellikle mecaz ve istiare yolunu tercih ettiklerinin bilinmesini ister. Kendisi de bu sözleri zahir anlamında değil, tevil etmek suretiyle nakleder. Tanrı'nın zikrine tutkun olan ve ölümü hatırlamaktan müstağni olan arifin halini *tevhidde fenâ* olarak tanımlarken Gazâlî, bu durumdaki kişinin geçmiş, gelecek ve şimdiki hale iltifat etmediğini, onun, içinde bulunduğu vaktin oğlu [ابن الوقت]³⁹⁵ olduğunu belirtir. Bu

³⁹¹ Gazâlî, *İhya*, s.1605.

³⁹² Hallâc'a atfedilen bu sözün, dinî tecrübe açısından bir değerlendirmesi için bk. Rıza Bakış, *Aşığın Tevhidi Hallâc'a Göre Varlık ve Dinî Tecrübe*, İnsan Yayınları, İstanbul 2014, s. 78-87.

³⁹³ Gazâlî, *Mişkât*, s. 294-295; Gazâlî'nin şâthiyeler konusundaki görüşleri için ayrıca bk. Mehmet Demirci, “Gazâlî'nin Şâthiyelere Bakışı”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt 13, Sayı 3-4, 2000, s. 448-450.

³⁹⁴ Gazâlî, *el-Maksad*, s.126; Fenâ'nın ittihat anlamına gelmediği ile ilgili bir değerlendirme için bk. Ferid Jabre, “Plotin'in Vecd'i ve Gazzâlî'nin Fenâ'sı” (Çev. İbrahim Ağâh Çubukçu), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 8, 1960, s. 138-139.

³⁹⁵ İbnü'l-Vakt: Arapça, “vaktin oğlu” demektir. Tasavvufta geçmiş ve gelecek endişesinden kurtulmuş, şimdiki ânı yaşayan sûfiye *ibnü'l-vakt* denir; geçmiş ve gelecek kendisini ilgilendirmez, onu daima

kişinin durumunu da “*O, zikrettiğiyle birleşmiş gibidir*” şeklinde tavsif ederken O, “*zâtı ile birleşmiştir*” demediğini ve bu konuda gaflet edilip hataya düşülmemesi ve kendisi hakkında su-i zan yapılmaması konusunda uyarır.³⁹⁶ Dolayısıyla Gazâlî’ye göre Tanrı’yla birleşme zannı, yaşanan yoğun halin bir sonucudur. Hakikatte ise böyle bir şey mümkün değildir.³⁹⁷

Kemâl yolculuğunda insanın ihtiyarı ve kesbiyle elde edebileceği en üst mertebe olarak saydığı *fenâ*dan sonrası için Gazâlî *bekâ* mertebesinde de bahseder. Ona göre, kul *fenâ* halinde devam eder, kemâli artar; böylece sürekli Tanrı ile meşgul olur ve kalbinde O’ndan başkasına iltifat kalmaz hale gelirse o zaman *bekâ* makamına ulaşmış olur.³⁹⁸ Zâtı fani olduğu, sıfatları kayb olduğu ve bakiliğiyle faniliğinden sıyrıldığı vakit kişiye “*Kulum benimle iştir, benimle görür*”³⁹⁹ elbisesi giydirilir. Bu makamda Tanrı, kulunun sorumlusu [مَوْلَى] ve dostu/yardımcısı [وَالِي] olur. Kul konuştuğu zaman O’nun zikriyle konuşur, baktığı zaman O’nun nuruyla bakar, hareket edince O’nun kudretiyle hareket eder. Bu durumda ikilik gider ve ayrılık ortadan kalkar [تَذْهَبُ الْإِثْنَيْنِيَّةُ وَاسْتِحَالَتِ [الْبَيْنِيَّةُ]].⁴⁰⁰

Gazâlî eserlerinde bazen de Tanrı’ya kavuşma anlamında *vusûl* kelimesini kullanır. O, *vusûl* için öncelikle *sulûk*un gerekli olduğunu vurgular. O’na göre *sulûk*, ahlakı, amelleri ve marifetleri güzelleştirmektir. Bu da zâhir ve bâtını imar ile meşgul olmak anlamına gelir. *Sâlik*, Tanrı’ya vusûle istidat için bâtını temizlemekle meşgul olan kişidir.⁴⁰¹ Bu durumda, bâtını temizlemek vasıtasıyla insanın Tanrı’ya kavuşmasının mahiyeti nedir? “*Vusûl, Hakk’ın güzelliğinin [حُلْيَةٍ] kula keşfolunması ve kulun onda gömülüp kaybolmasıdır [استغراق]*” diyor Gazâlî’ye göre, kul kendi marifetine bakar, Tanrı’dan başkasını bilmez; kendi himmetine/gayretine bakar, O’ndan başkasını görmez. Kul müşahade ve himmet açısından tüm varlığı ile O’nunla meşguldür, yani

içinde bulunduğu vakit ilgilendirir. Böylece insan, o anda kendisi için en uygun şeyle ilgilenir. Abdurrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü* (Çev. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 588.

³⁹⁶ Gazâlî, *el-Erbain*, s. 309.

³⁹⁷ Gazâlî’de aklın rasyonallitesi ile mistik tecrübenin birlikteliği ve Tanrı ile birleşme iddialarına karşı Gazâlî’nin tutumuna ilişkin bir değerlendirme için bk. Claudia Reid Upper, “al-Ghazali’s Thought Concerning the Nature of Man and Union with God”, *The Muslim World*, Vol. 42, Issue 1, 1952, p. 23-32.

³⁹⁸ Gazâlî, *Ravzatü’l-Tâlibîn*, s. 130.

³⁹⁹ “...Kulum bana nafile ibadetlerle yaklaştırmaya devam eder, sonunda sevgime erer. Onu bir sevdim mi artık ben onun işittiği kulağı, gördüğü gözü, tuttuğu eli, yürüdüğü ayağı olurum...” (Buhârî, *Rikak* 38) kudsî hadisine atıf yapılmıştır.

⁴⁰⁰ Gazâlî, *Ravzatü’l-Tâlibîn*, s. 105.

⁴⁰¹ Gazâlî, *Ravzatü’l-Tâlibîn*, s. 108.

zâhiri yönü itibariyle ibadetle ve bâtinî yönü itibariyle de ahlakını güzelleştirmekle uğraşır. Bu uğraşın nihayeti ise nefsinden sıyrılıp O'na hasrolmak ve O gibi olmaktır. “İşte vusûl budur” diyen Gazâlî, vusûlü, “dünyada iken kalbin sırrıyla ahirette ise baş gözüyle müşahede ve ru'yettir” şeklinde özetler ve “yoksa vusûlün manası, bir zatın Allah'ın zatı ile ittisali değildir. Allah bundan yücedir”⁴⁰² diyerek, vusûlün yani Tanrı'ya kavuşmanın, O'nunla birleşmek anlamına gelmediğini de vurgular.

Gazâlî, vusûlün derecelerinden bahsederken, Tanrı'yı fiiller yoluyla bulanlar (*kendi ve başkalarının fiillerini Tanrı'dan bilmek*); sıfatların tecellisiyle heybet ve üns makamına ulaşanlar; bâtinîni yakîn ve müşahede nurları bürümüş şekilde fenâ makamına yükselenler şeklinde üç kısım sayar ve bunların birer derece olduğunu belirtir. Ona göre en yüksek derece ise *hakka'l yakîn* mertebesidir. Gazâlî, havas olarak tabir ettiği, bu yolda ilerleme katetmiş seçkin kullar için dünyada manevi parıltılar olduğunu söyler. Müşahede nurunun, ruhu, kalbi, nefsi ve hatta kalıbına kadar kulun bütününe sirayet etmesiyle hakikatler ortaya çıkar ve kul bu yüce hallerdeyken bilir ki kendisi daha ilk menzildedir. Dolayısıyla Gazâlî en yüksek kabul ettiği mertebeyi bile kulun hala başlangıç seviyesinde olduğunu fark etmesi olarak anlar ve şu soruyu sorar; “Vusûl yolunun menzilleri ahirette bile son bulmayacakken bu kısa dünyalık ömürde son bulması nasıl olabilir?”⁴⁰³

“Allah'a vusûl ancak marifetledir”⁴⁰⁴ diyerek, vusûlü de marifete bağlayan, diğer bir ifadeyle Tanrı'ya kavuşmanın ancak Tanrı'yı bilmekle sağlanabileceğini düşünen Gazâlî'ye göre, arifler için marifetin sonu da Tanrı'ya ilişkin hakikî marifetten aciz kaldıklarını bilmeleridir ve ayrıca onların bildikleri, Tanrı'yı hakkıyla bilemedikleridir.⁴⁰⁵ Rububiyet sıfatlarının künhünü ihata edecek hakiki marifet, Tanrı'nın dışındakiler için muhaldir.⁴⁰⁶ Tanrı'nın marifetine ilişkin insanların ulaşabileceği son noktayı bu şekilde belirten Gazâlî, bu görüşünü desteklemek için de farklı eserlerinde; “Ben seni övmeye güç yetiremem, sen kendi nefsini övdüğün

⁴⁰² Gazâlî, *Ravzatü't-Tâlibîn*, s. 113-114.

⁴⁰³ Gazâlî, *Ravzatü't-Tâlibîn*, s. 114-115.

⁴⁰⁴ Gazâlî, *Minhâcü'l-Ârifîn*, s. 229.

⁴⁰⁵ “نهاية معرفة العارفين عجزهم عن المعرفة. ومعرفةهم بالحقيقة أنهم لا يعرفونه.”

⁴⁰⁶ Gazâlî, *el-Maksad*, s. 38.

gibisin”⁴⁰⁷ hadisini ve Hz. Ebubekir’in “*idrakte aciz olduğunu idrak etmek de bir idraktır* [العَجْزُ عَنْ دَرَكِ الْإِدْرَاكِ إِدْرَاكٌ] sözünü nakleder.⁴⁰⁸

Peki, Tanrı’yı hakkıyla marifet mümkün değilse, melekler, peygamberler ve veliler arasında Tanrı’yı tanıma hususunda bir farklılıktan söz edilebilir mi? Gazâlî, her ne kadar Tanrı’nın zatının hakikatının kendisinden başkası tarafından bilinmesinin muhal olduğunu savunsa da, ariflerin marifetlerinin genişliğinin [إِتْسَاع] farklılık gösterdiğini kabul eder. Ona göre, marifetteki farklılık Tanrı’nın isim ve sıfatlarına ilişkin marifetlerdir. Şöyle ki onlar, Tanrı’nın sonsuz ilminden, kudretinin acayıplıklarından, dünya ve ahiretteki ayetlerinin güzelliklerinden kendilerine keşfolunduğu ölçüde marifet edinirler.⁴⁰⁹ Bu şekilde edinilen marifetler arttıkça ariflik derecesi de artar. Tanrı hakkında marifetin artmasını, O’nun isim ve sıfatlarına ilişkin marifetin artmasıyla doğru orantılı gören Gazâlî’ye göre, Tanrı’nın zatına ilişkin mülahazalarda kulun elde edebileceği, hayret ve dehşetten başka bir şey değildir.⁴¹⁰

Marifeti sahili olmayan bir denize benzeten Gazâlî, Tanrı’nın celalinin künhünü ihata etmenin ve O’nun zatıyla sıfatlarının künhünü bilmenin muhal olduğu kanaatindedir.⁴¹¹ Söz gelimi insan Tanrı’nın sıfatlarını bile anlarken kendi sıfatlarıyla kıyaslama yapar, fakat O’nun sıfatları insanlarınkine benzemekten münezzehdir. Peygamberliği, tam manasıyla peygamberden başkasının bilememesi gibi, Tanrı’yı da hakkıyla marifet, kendisi dışındakiler için muhaldir.⁴¹² Zatı gereği zorunlu olan [واجب الوجود بذاته] bir Tanrı’nın, bu özelliğini kimseyle paylaşmamasından dolayı dünyada ve ahirette O’nu kendisi dışında kimsenin hakkıyla bilmeyeceği konusunda yemin eden⁴¹³ Gazâlî, kullara

⁴⁰⁷ “لَا أَحْصِي ثَنَاءَ عَلَيْكَ أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ” Müslim, *Salât* 222.

⁴⁰⁸ Gazâlî, *İhya*, s.119; Gazâlî, *el-Maksad*, s. 38; Gazâlî, *İlcâmü’l-Avâm*, s. 324; Tanrı’ya ilişkin marifetin imkânı ve bu konuda ulaşılabilecek nihai duruma ilişkin, Gazâlî’nin *el-Maksad* adlı eserindeki tespitlerden yola çıkarak yapılmış ayrıntılı bir çalışma için bk. Fadlou Shehadi, *Ghazali’s Unique Unknowable God*, E.J. Brill, Leiden 1964.

⁴⁰⁹ Gazâlî, *Ravzatü’t-Tâlibîn*, s. 138.

⁴¹⁰ Gazâlî, *el-Maksad*, s.39; Ayrıca bk. Hasan Aydın, “Gazzâlî’nin Dinî Felsefî Düşüncesinde Tanrı’nın Neliği Sorununa Epistemolojik Bir Yaklaşım”, *Kelam Araştırmaları*, Sayı 5:2, 2007, s. 92.

⁴¹¹ Gazâlî, *İhya*, s. 1679; Gazâlî, *Ravzatü’t-Tâlibîn*, s. 122.

⁴¹² Gazâlî, *Ravzatü’t-Tâlibîn*, s. 122.

⁴¹³ Gazâlî, *el-Maksad*, s. 33.

düşenin, en nihayetinde O'nun celal ve azametini marifetten acziyetlerini itiraf etmek olduğunu belirtir.⁴¹⁴

el-Maksad adlı eserini “Allah’ın ahlakı ile ahlaklanın” hadisinin anlam ve önemini açıklamak için yazan⁴¹⁵ Gazâlî’ye göre yaratılmışlara benzemediğini kabul ettiği bir Tanrı’nın ahlakı ile ahlaklanmak, O’nunla bir tür benzerliği gerektirmez mi? Gazâlî için Tanrı’nın mislinin olmaması konusu çok açık ve nettir. Zaten bu konuda vahye dayandığını da müteaddit defalar ifade eder. O, burada şunu vurgular: “*Vasıflarda ortaklık, denkliği [مماثلة] gerektirmez.*” İki şey birbirlerine zıt oldukları halde birçok nitelikte ortak olabilirler. Söz gelimi siyah, araz olmak, renk olmak, gözle görülmek açısından beyazla ortaktır. İşitmek, görmek, bilmek, konuşmak, irade etmek hem Tanrı’nın hem de insanların sıfatlarıdır. Hâlbuki insanlar Tanrı’ya denk değildirler. Denk olmak [مماثلة], cins/tür [نوع] ve nitelikte [ماهية] ortaklıktır. Tanrı olmanın özel vasfı, mümkün varlıkların kendisiyle vücut bulduğu, Zatı gereği zorunlu [واجب الوجود] olmasıdır. O’nun bu sıfatında kendisi dışındaki varlıklarla ortak olması tasavvur edilemez. Dolayısıyla merhametli, sabırlı, işiten, gören olmak, Tanrı ile mümaseleti gerektirmez.⁴¹⁶

Bu söylemlerden anlaşılıyor ki, Tanrı’nın ahlakıyla ahlaklanmak, O’na denk olmak değildir ve bu durum O’nun biricikliğine gölge düşürmez. Bununla birlikte acaba bu sıfatlar kulda nasıl meydana gelmektedir, söz gelimi bir intikal mi, yoksa bir hulûl mü vardır. Gazâlî, Tanrı’nın sıfatlarının kulda meydana gelmesine ilişkin beş tane ihtimal sayar ve bunlardan sadece birincisinin doğru olduğunu söyler. Bu ihtimaller şunlardır: 1. Kulda, Tanrı’nın sıfatlarına biraz münasebeti olan fakat tam anlamıyla denk olmayan, sadece isimde müşterek olan birtakım sıfatların meydana gelmesidir. 2. Tanrı’nın sıfatlarının aynıyla kulda hâsıl olmasıdır ki bu muhaldir. Tanrı yeri ve göğü yaratmışken, yaratma sıfatının aynen kula da geçmesi kendi kendisini yaratmış olmasını gerektirir. Ya da bu sığata sahip iki kişi yarattıkları tarafından yaratılmış olurlar ki bunların hepsi muhaldir. 3. Rububiyet sıfatlarının kula intikal etmesidir ki bu da muhaldir. Çünkü sıfatların mevsuflarından ayrılması imkânsızdır. Ahmet’in ilminin

⁴¹⁴ Gazâlî, *İhya*, s. 1818; Gazâlî’de Tanrısal özün bilinebilmesine ilişkin ayrıntılı bir tartışma için bk. Hasan Aydın, *Gazzâlî: Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri*, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2012, s. 155-232.

⁴¹⁵ Mehmet Aydın, “Gazâlî’nin Kurb Nazariyesinde Allah’ın Sıfatlarının Anlam ve Önemi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 22, 1978, s. 308.

⁴¹⁶ Gazâlî, *el-Maksad*, s. 32-33.

aynen Mehmet'e intikali tasavvur edilemez. Sıfatlar mevsuflarıyla kaimdirler. Tanrı'nın sıfatlarının zatından ayrılması ve kendisinin o sıfatlardan mahrum kalması muhaldir. 4. Bu da ittiḥad manasında '*kul, rab oldu*' sözü gibidir ki kendi içinde çelişki barındırır ve batıllığı açıktır. Hâlbuki Tanrı böyle şeylerden münezzehtir. Gazâlî'ye göre, '*bir şeyin başka bir şey olması*' mutlak olarak muhaldir. Söz gelimi Ahmet'in Mehmet olduğu ve onunla birleştiği söylenirse, burada dört ihtimal vardır: a) Ya ikisi de varlıklarını korur; her ikisi de var olursa, bu durumda biri diğerinin aynı olmamıştır ve her ikisi de mevcuttur, aynı mekânda olmaları kastedilmiş ise bu da ittiḥad değildir; b) Ya ikisi de yok olur; bu durum ittiḥad değil yok olmadır. Yeni bir şey meydana gelmişse bu da onlardan ayrı üçüncü bir şey olur; c) Ya Ahmet var olur, Mehmet var olmaz; d) Ya Mehmet var olur, Ahmet var olmaz. Bu iki durumda da mevcut olan bir şey madum ile birleşmez. 5. Hulûlün gerçekleştiğine ilişkin sözler doğru olsa bile, hulûl edenin sıfatları, hulûl ettiğinin sıfatı olmaz, hulûl edenin sıfatı kendi olduğu halde kalır. Hulûlden iki şey anlaşılır: a) Cisim ile mekân arasındaki nispet; bu ancak cisimler arasında olur ki Tanrı bundan müzzehtir; b) Araz ve cevher arasındaki nispet; araz cevherle kaim olduğundan ona hulûl etmiş olduğu söylenebilir fakat kendisiyle kaim olan şeyler için hulûl imkânsızdır. Gazâlî, hulûlün iki kul arasında bile tasavvur edilemediği halde Tanrı için nasıl tasavvur edilebileceğini sorar.⁴¹⁷ Ona göre, hulûlün kendisi ve ona inanılması sırf hatadır, sırf aptallıktır.⁴¹⁸

Tanrı'ya ilişkin marifet edinebilme hususunda insanlar arasında farklılıklar var mıdır? Altın, gümüş ve diğer cevherlerin madenleri gibi insanların da birbirlerinden farklı olarak yaratılmış olduğunu düşünen Gazâlî'ye göre kalpler de marifet cevherlerinin kaynağıdır [معاین]. Bazısı nübüvvet, velilik, ilim ve marifetullah, bazısı ise hayvanî şehvetler ve şeytanî ahlak kaynağıdır. Söz gelimi günlük hayatta insanlar farklı meslek ve sanat dallarında uzmanlaşmışlardır. Bazısının el becerisiyle yaptığı şeyi diğeri ömür boyu uğraşa yapamaz. Marifetullah da böyledir. Mafiret denizine dalma konusunda insanlar farklı kısımlara ayrılır. Kimisi korkak ve acizdir, kimisi yüzmeye çekinir, kimisi dalmaya çekinir, kimisi de nefis cevherlerin bulunduğu derinliklere dalamaz.⁴¹⁹

⁴¹⁷ Gazâlî, *el-Maksad*, s.127-131. Ayrıca bk. Shehadi, s. 23-36.

⁴¹⁸ Gazâlî, *Mî'râcû's-Sâlikîn*, s. 85.

⁴¹⁹ Gazâlî, *İlcâmü'l-Avâm*, s. 336-337.

Gazâlî, insanların farklı derecelerde olması meselesinin daha kolay anlaşılabilmesi için ilahlığı sultanlığa benzeterek bir açıklama yapar. Şöyle ki sultanın bir sarayı vardır ve onun etrafında bir meydan bulunur. Halk buraya giremez sadece ülkenin ileri gelenlerinin girmesine izin verilir. Onların da mevkilerine göre uzak ya da yakın oturmalarına müsaade edilir. Özel makama ise sadece vezir girebilir. Sultan memleketin idaresiyle ilgili sırlardan dilediği kadarını vezire bildirir. Gazâlî, sultanın hâkimiyet alanında birçok insanın olması fakat bazılarının saraya girebilmesi gibi, Ulûhiyet alanında [الْحَضْرَةُ الْإِلَهِيَّة] avamın değil sadece ariflerin geçebileceği bir eşikten bahseder. Onlar her ne kadar avamdan ayrıлып bu eşiği aşmak konusunda ortak olsalar da uzaklık ve yakınlıklarına göre meydanın belli kısımlarında dolaşmaları açısından aralarında çok farklar vardır. Meydanın ortasındaki *hazîratü'l-kuds* [حَظِيرَةُ الْقُدُس]⁴²⁰ ise ariflerin ayaklarını basamayacakları kadar yüce, bakanlarınsa göremeyecekleri kadar yüksektir.⁴²¹ Gazâlî, ariflerin ne kadar çok marifet edinseler de marifetullah denizini tamamen kuşatabileceklerini kabul etmez. Ne kadar derin ve geniş olsa da mahlûkatın ilminin Tanrı'nın ilmine nispetle çok az olduğunu hatırlatan Gazâlî, marifetullah'ın künhüne Tanrı'nın kendisinden başkasının ulaşamayacağı fikrini her fırsatta tekrar vurgular.⁴²² Dolayısıyla insanlar Tanrı'nın hakikatini ihata edememek bakımından aynı olsalar da Tanrı'ya yakınlıkları bakımından birbirlerinden farklıdırlar.

Çalışmamızın bu başlığı altında, insanın kemâl yolculuğunda ulaşabileceği son noktalara ilişkin Gazâlî'nin fikirlerine değindik. Şimdi de günümüz dinî tecrübe tartışmalarında, *sıra dışı şeyler yaşamak* ve *ifade edilememek* problemlerine de bu bakış açısıyla kısaca değinmek istiyoruz. Acaba insanlar bu yolculukta sıra dışı şeyler yaşarlar mı? Burada öncelikle, yolculuğa çıkmanın bizzat kendisinin, yolculuğa çıkmamaya göre sıra dışı bir şey olduğunu söylemek gerekir.⁴²³ Yola koyulup da kendisine marifet kapıları açılmaya başlayan kişilerden bahsederken Gazâlî, bu kişilerden bazılarının marifetin başlangıç noktalarından bir koku alınca şaşkınlığa düşerek bunlarla sevinip garipliklerine hayran olduklarını, böylece maksada ulaşmaktan mahrum kaldıklarını belirtir. Bunun bir aldanma olduğunu ve Tanrı yolunun acayipliklerinin nihayetinin

⁴²⁰ Sözlükte, حَظِيرَة: Hayvanları, soğuk ve rüzgara karşı korumak için etrafı odun, taş vb. ile çevrilmiş yerdir. Genel anlamıyla, etrafı çevrilmiş alan için kullanılır. حَظِيرَةُ الْقُدُس: Kutsal yer/alan demektir. Hadislerde “cennet” anlamında kullanılmıştır. İbn Manzur, IV, s. 204, 478; el-Erbaîn'de *hazîratü'l-kuds*, peygamberlerin kalplerine doğan keşfin kaynaklandığı yer olarak geçer. Gazâlî, *el-Erbaîn*, s. 52.

⁴²¹ Gazâlî, *İlcâmü'l-Avâm*, s. 337.

⁴²² Gazâlî, *İlcâmü'l-Avâm*, s. 327.

⁴²³ “Yolcular mukimlere muhalif olurlar., işleri birbirine uymaz.” Gazâlî, *Kimya*, s. 90.

olmadığını söyleyerek bu durumdakileri, sultanın yanına gitmek için yola çıkıp meydan kapısının önündeki bahçenin çiçek ve ışıklarına takılıp görüşme saatini kaçıran kişilere benzetir.⁴²⁴ Dolayısıyla kemal yolculuğunda insanın, garip/sıra dışı şeyler tecrübe etmesi normal karşılanırken bunlara takılıp kalması doğru bulunmamıştır.

Peki, insanın ilerlediği bu kemâl yolculuğunda yaşadığı her şeyi anlatabilmesi mümkün müdür? Bu yolculuğu sûfiler üzerinden anlatan Gazâlî'ye göre onlar bu yolun başından itibaren müşahade ve mûkaşefeler yaşarlar. Hatta uyanıkken melekleri ve peygamberlerin ruhlarını müşahade ederler. Onların seslerini duyar ve onlardan pek çok fayda elde ederler. Sonra kişinin hali, suret ve misalleri müşahadeden sözle ifade edilemeyecek derecelere yükselir. Bu halini ifade etmeye çalışan kişinin sözleriye kaçınılması mümkün olmayan apaçık hatalar içerecektir. Tanrı'ya yakın olma durumu o dereceye varır ki, bazıları bunun hulûl, bazıları ittihad, bazıları da vusûl olduğunu tahayyül eder. Gazâlî'ye göre bu bir hatadır, *“böyle bir hal yaşayan kişinin şundan fazlasını söylememesi gerekir”* der ve İbnü'l-Mu'tez'in şu beytini nakleder: *“Olan oldu, ama ne olduğunu hatırlamıyorum, dolayısıyla hayır düşün ve bir şey sorma.”*⁴²⁵

Sadece riyazetle ulaşılabilecek olan bazı ilimlerin varlığından bahsederken Gazâlî, bu ilimlerin kitaplarda yazılamayacağını ve bu konuda herhangi bir nimete erişememiş olanlara onlardan bahsedilemeyeceğini söyler. Bu ilimler sadece ehliyle paylaşılır. Bir hadiste geçen, *gizli ilmin [الْعِلْمُ الْخَفِي]*⁴²⁶ de bu ilim olduğunu belirtir.⁴²⁷ Demek ki bizzat tecrübe ederek edinilen bilgilerin bazı kısımları anlatılabilir fakat ehli olmayana anlatmak, karşıdaki insanın ya yanlış anlamasına ya da söyleyenin hatalı olduğunu düşünüp ona zarar vermesine sebep olabilir. Gazâlî bir başkasından nakille şunları söyler: *“Kalplerinin saflığı son haddine ulaşmış olanların edindikleri ilimden dolayı onlara halk tarafından taşlanmak vardır.”* Yani o kişinin sözleri halkın akıllarını aşar da onu deli ya da kâfir addederler.⁴²⁸ Gazâlî'nin bu konudaki yöntemi, insanlardan selamette olmak ve insanların kendisinden hakkıyla istifade edebilmelerini sağlamak

⁴²⁴ Gazâlî, *el-Keşf ve't-Tebyîn*, s. 477-478.

⁴²⁵ “وكان ما كان مما لست أذكره، فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر” İbnü'l-Mu'tez, *Divan*, Dâru Sadr, Beyrut 2010, s. 247.

⁴²⁶ “Marîfetullah ehlinden başkasının bilemediği gizlenmiş ilimler vardır...”

⁴²⁷ Gazâlî, *İhya*, s. 29.

⁴²⁸ Gazâlî, *İhya*, s. 1674-1675.

için “*karşıdakinin akli miktarınca konuşmak*”⁴²⁹tır. Söz gelimi Gazâlî, insanın hakikati dediği ruhtan bahsetmez ve bu konuda peygamberi örnek aldığını belirtir.⁴³⁰ O, “*şeriat, insana mahsus ruhun hakikatinden bahsetmeye izin vermemiştir*” der; çünkü herkes bunu kaldırabilecek durumda olmayabilir. Gazâlî burada ilginç bir şekilde, insan ruhunun öyle özelliklerinin olduğunu, bunları halkın çoğunun Tanrı hakkında bile düşünemeyeceğini söyler.⁴³¹ Buradan da anlaşıldığı gibi insanın kemâl yolculuğunda, sözle ifade edemeyeceği bazı tecrübeler yaşaması mümkün olmakla birlikte sözle ifade edebileceği fakat bilinçli olarak anlatmamayı tercih ettiği tecrübeler de vardır.

“*Mahiyetini bilmediğin, henüz ulaşmadığın bir hale ilişkin söylenecek bir söz vasıtasıyla o hale ilişkin bir ilim elde etmen muhaldir*” diyen Gazâlî sadece tatmakla ilgili olan şeyler hakkında sözle niteleme yapmanın uygun olmadığı kanaatindedir. Bu da tatlının tatlılığının ya da acının acılığının tümüyle ancak tadılarak bilinmesi gibidir. Şöyle ki, iktidarsız biri mektupla cinsel birleşmenin lezzetini arkadaşına sorar ve o da cevaben şunları yazar: “*Ben seni sadece iktidarsız sanıyordum fakat şimdi öğrendim ki sen aynı zamanda ahmaksın. Çünkü bunun lezzeti tatmakladır. Şayet ona ulaşırsan (bizzat tadarsan) bilirsin. Bu mümkün değilse zaten onu yazmak veya söylemek uygun değildir.*”⁴³²

Sonuç olarak, Gazâlî’ye göre *tevhidde fenâ*, insanın gayretiyle ulaşabileceği yolun sonu olduğu halde, Tanrı’ya olan yolculuğunda yolun başı mesabesindedir. İnsanın kemâl yolculuğunun sonu olmadığı gibi, onun Tanrı’yla birleşmesi de söz konusu değildir. Bazı insanlar tarafından söylenmiş olan, Tanrı’yla birleşme ifadeleri de yaşanan yoğun halin bir sonucudur; o hal geçince böyle bir şeyin gerçekliğinin olmadığı, söyleyen kişi tarafından da anlaşılır. İnsanlar bu kemâl yolculuğunda aynı kabiliyete sahip değillerdir, bazıları daha çabuk ilerlerken, bazıları yola çıkmaya bile cesaret edemez. Her ne kadar bu yolda gayret gerekli ise de yeterli değildir. Gayretle birlikte Tanrı’nın lütfu da gereklidir. Yola çıkmanın kendisi çıkmamaya göre sıra dışı bir şey yaşamaktır. Burada hedefe yoğunlaşıp, yaşanan sıra dışı şeylere takılmamak gerekir. Yapılan yolculuğun bir

⁴²⁹ Gazâlî Peygamberlere vahiy olarak gelmiş olduğunu söylediği şu iki cümleyi nakleder: “*İnsanlara, akıllarının alacağı şekilde söyleyiniz*”, “*Bizim sıfatlarımızdan insanların anlayamayacakları bir şey söylemeyin, sonra inkâr ederler ve ziyan ederler. Bilecekleri kadar söyleyin.*” Gazâlî, Kimya, s. 72.

⁴³⁰ Gazâlî, “Kânûnu’t-Te’vîl”, *Mecmûatü Resâili’l-İmâmi’l-Gazâlî*, (thk. İbrahim Emin Muhammed), el-Mektebetü’t-Tevfikîyye, Kahire ty., s. 629.

⁴³¹ Gazâlî, *el-Erbaîn*, s. 311.

⁴³² Gazâlî, *Eyyühe’l-Veled*, s. 278.

kısmı sözle anlatılabilir, bir kısmı ise anlatılamazdır. Onun anlatılabilecek kısmı yolda olanlarla paylaşılabilir niteliktedir fakat bu yola çıkmamış onu bizzat tecrübe etmemiş olanlara anlatıldığında yanlış inanışlara sebep olabileceği düşüncesiyle onlara anlatılmamalıdır.



SONUÇ

Din ve tecrübe gibi geniş anlam alanına sahip iki kavramın birleşiminden oluşması, *dinî tecrübenin* sıradan bir kullanımda belirsiz bir atıf çerçevesine sahip olmasının sebeplerinden biridir ve bireylerin *din* ve *tecrübe* anlayışları *dinî tecrübe* anlayışlarını belirleyicidir. Bir terim olarak 19. yüzyılda felsefe literatürüne girmiş olsa da, *dinî tecrübenin* terimleşme sürecinin kökenleri Reformasyon dönemine ve o dönemdeki mistisizmden destek alan Katolik eleştirilerine kadar dayanır.

Reformasyon, kilisenin inanç, ritüel ve örgütlü yapısına karşı bireysel vicdanı dile getirmiş, dinî otoriteyi tartışmaya açmış ve böylece birey ile Tanrı arasından kiliseyi çıkarmayı amaçlamıştır. Bu da kutsala erişimde insanların eşitliğinin sağlanması anlamına gelir. Artık Tanrı'yla diğer insanların iletişimlerini sağlayan ruhban sınıfının kendilerine özgü tecrübelerine alternatif olarak her bireyin Tanrı'ya ilişkin yaşadığı tecrübeler ön planda çıkarılmış, sınıfsal tecrübe, sıradan bilmeye açık hale getirilmiştir. Bu dönemin ilk zamanlarında bireylerin Tanrı'ya ilişkin tecrübeleri önemli sayılıp doğru kabul edilirken, Aydınlanmanın etkisiyle akıl ön plana getirildikçe, kilisenin aradan çıkarılma işi dinin de oldukça soyut ve manevî alana itilmesi sonucunu doğurmuştur.

Hristiyanlık bağlamında doğuşu Evanjelist Protestanizme özgü olan dinsel tecrübe kullanımı, zamanla tüm dinler için kullanılan bir terim haline dönüşür. Doğuşu itibariyle kilise ile modern batı arasındaki dönüşümün sonucu olan bu kavramsallaştırmanın aynı anlamıyla başka dinlere uygulanması diğer bir ifadeyle Aydınlanma dönemine ait bir terimin evrenselleştirilmesi sorunlu gözükmektedir.

İlgili dönemin dine karşı olan bu indirgemeci yaklaşımının yanında, bütüncül bir insan tecrübesine karşı parçacı yaklaşımı da göze çarpar. Bilginin temeline tecrübeyi

yerleştiren ampiristlerle birlikte diğer boyutları ihmal edilen *tecrübe*, özünde pozitif/pozitivist yanı ağır basan epistemolojik bir soruna indirgenir. *Estetik, dinî, siyasî* vs. tecrübe kipleri bu sürece bir yanıt olarak geliştirilmiş olsa da bütüncül bir insan tecrübesinin kiplere bölünmüş olması başlı başına bir sorun olarak karşımızda durmaktadır.

Reformasyonla birlikte başlarda en sahici doğrular olarak kabul edilen Tanrısal tecrübeler zamanla, akıl dışı kabul edilen, sebebi açıklanamayan, başkalarına aktarılamayan, epistemolojik değeri tartışmalı anlık yaşanmışlıklara indirgenmiş olarak tarihteki yerini almıştır.

Peki, Bir Müslüman için *dinî tecrübe* neyi ifade eder? Varoluşun tüm boyutlarını kapsayan bütüncül bir insan tecrübesini göz ardı edip, ona parçacı yaklaşmanın problemli olduğunu göz önünde bulundurarak Gazâlî özelinde bu soruya ilişkin verilebilecek en kısa cevap şudur: “*Din, Tanrı’ya bir yolculuktur*” dolayısıyla dinî tecrübe de Tanrı’ya yolculuk tecrübesinden ibarettir.

Burada Tanrı, yol ve yolcu bu tecrübenin gerçekleşmesi için gerekli ontolojik arka planı oluşturur. Gazâlî açısından bakıldığında varlık kümesi, Tanrı’nın zatı ve O’nun fiillerinden müteşekkildir. Tanrı, zatı itibarıyla biricik varlıktır ve O’nun dışındaki hiçbir varlık ne bilgi ne de tecrübesiyle O’nu ihata edemez. Tanrı’ya iman ilk aşaması da O’nu takdis ve tenzihtir. Dolayısıyla zatı mukaddes olan Tanrı’yı tanımanın yolu O’nun fiillerini tecrübe etmekten geçer.

Bu yolculukta yol, Tanrı’nın fiillerinden ibaret olan âlemdir. Âlem, insanın duyularına açık olup olmaması açısından temelde mülk ve melekût olarak ikiye ayrılır. Melekût âlemine nispetle mülk âlemi, öze nispetle kabuk, ruha nispetle beden, nura nispetle zulmet ve yüксеğe nispetle aşağı gibidir. Tanrı rahmeti gereği, insanların duyularıyla şahit oldukları âlemi, şahit olamadıkları âleme benzer kılmış ve buradan oraya yükselmenin yolunu açmıştır. Varlıklar, Tanrı ve fiillerinden meydana geliyorsa ve Tanrı’nın fiillerine âlem ismini veriyorsak, insanın Tanrı’ya yolculuğu dediğimizde âlemler içerisindeki bir yolculuğu kastetmiş oluruz. Dolayısıyla Tanrı’ya yapılan yolculuk, mülk âleminden melekût âlemine bir yolculuktur. O halde, insan âleme ilişkin

her ne tecrübe ederse, bu tecrübe Tanrı'nın fiilleri sahası içerisinde gerçekleşmiş olur. Bu anlamda her tecrübe Tanrı'ya ilişkindir, Tanrısaldır ve dinîdir.

Beden, ruhu; mülk âlemi, melekût âlemini; dünya, ahireti; bütün âlem ise Tanrı'yı tanıtıcıdır. Birinciler ikincilere yükselmeyi sağlayan merdivenler gibidir. Melekût âlemine ve Tanrı'ya yolculuk yapmanın başlangıç noktası mülk âlemi ve insanın kendi bedenidir. Tanrı'yı tanımanın yolu, beden vasıtasıyla yani duyuyla mülk âlemini tecrübe etmekten geçer. Âleme Tanrı'nın fiili olması açısından yaklaşıldığı takdirde duyu verileri Tanrısal marifetlerin sağlandığı temel araçlar haline gelir.

Tanrı'ya âlem vasıtasıyla yapılan bu yolculukta yolcu ise insandır. Âlemin bir özeti olarak dünyaya gelen insanın tamamı âlemden misaller taşır diğer bir ifadeyle âlemdeki her şeyin insanda bir karşılığı vardır. O, mülk ve melekûtta; hayvanlık ve meleklikten; beden ve ruhtan meydana gelmiştir. Bedeniyle mülk âlemine, ruhuyla melekût âlemine aittir. Bedeni itibariyle hayvanlara ve ruhu itibariyle meleklerle benzeyen insan, bu iki özelliği kendisinde barındırır.

İnsanın bedeni topraktır ve bedenine ait olduğu cisimler âlemi, varlık sınıflarının en alt derecesidir. Bununla birlikte onun ruhu Tanrı'ya nispet edilmiştir ve tanrısal vasıflar taşır. Bu anlamda insan Tanrı suretinde yaratılmıştır. Her ne kadar insan, bedeniyle cisimler âlemine ait olsa da diğer boyutlarıyla bu âlemin ötesinde aittir. Tanrı'nın kendisine nispet ettiği beşerî ruh, hakikate ilişkin bilgilere susamıştır. Tabiatı gereği insana Tanrısal sıfatlar sevimli gelir ve haz verir.

Beşerî ruh eşyanın hakikatının tümünün kendisinde tecellisine istidatlıdır. Bunun sağlanması, birincisi duyuyla ikincisi levh-i mahfuz vasıtasıyla olmak üzere iki yolla gerçekleşir. İnsan duyuyla mülk âlemini tecrübe ederken, ruhuyla melekût âlemini tecrübe edebilir.

Doğumundan bulûğ çağına gelinceye kadar insanın kalbi şehvet ve gazabın hâkimiyeti altında olur. Bulûğla birlikte akıl nuru insanda parlamaya başlar ve kalp bir savaş meydanına döner. Hayvanlığı ve melekliği bir arada barındırmak olarak da anlayabileceğimiz bu haliyle insan bir gerilim ve bir sıkıntı içerisinde. Varoluşsal ve kaçınılmaz olan bu iç savaşında insan, mutluluğu sürekli aramaktadır. Aranan gerçek

mutluluk aslında ebedi olandır. Ebedi mutluluğun elde edilmesi, kalbin Tanrı dışındaki her şeyden temizlenmesi ve O'nun marifetiyle doldurulması sayesinde elde edilebilir. Dolayısıyla insanın aradığı gerçek mutluluk, kendisinin fitratı gereği ihtiyaç duyduğu Tanrı'yı tanınması iledir. Tanrı'yı tanıdıkça mutlu olur. Bu onun gıdası ve sağlıklı halidir. Tanrı'yı tanımamak ise onun için öldürücü bir zehirdir.

Tanrı'yı tanınması yani marifet nurlarının kendisinde parlaması için kalp aynasının parlatılması gerekir. Mutluluğa ulaşmak için de takva ve nefsin arzularına engel olmaktan başka yol yoktur. İnsan aradığı ebedî mutluluğa kalbini tezkiye etmek ve onu kemâle erdirmekle ulaşabilir. Buna mücahede denir ve mücahede ölünceye kadar devam etmesi gereken bir süreçtir ki bu da demirden yapılmış aynanın sürekli temiz tutulmasına benzer.

Tanrı'yı tanınması da insanın kemaliyle birlikte olduğu yani insan marifet edindikçe kemale erer, kemale erdikçe marifetleri artar. İnsanın Tanrı'ya yaklaşması mekân olarak değil kemâl olaraktır. İnsanın kemâl ve mutluluğu da Tanrı'nın ahlakıyla ahlaklanması ve mümkün olduğu ölçüde O'nun isim ve sıfatlarının manalarıyla süslenmesi yoluyla olur. Dolayısıyla Tanrı'ya yolculuk insanın kemâl yolculuğudur. İnsanın kemâli de Tanrısal ahlâk edinmesiyledir. Bu sayede mülk âleminden melekût âlemine yolculuk eden insan, aslında insaniyet âlemine bir yolculuk gerçekleştirmiş ve gerçek manada insan olmuş olur.

İşte bu kemâl yolculuğunda insan için yol gösterici vahiydir. Akıl bir göz, vahiyse bir ışık gibidir ve insan aradığı hakikî mutluluğa vahyin ışığında ulaşabilir. Vahyin ışığında yolunu bulan akıl, artık sıradan bir akıl değildir. Mücahede sonucu edinilen bu akla, *batınî göz*, *basiret*, *kalp gözü* isimleri de verilir. Dolayısıyla insanın eşyanın ve efalin hakikatine ulaşması, vahyin yol göstericiliğinde mücahede sonucu edindiği akıl iledir. Bulûğ çağına ulaşmış herkeste aklın olması, mücahede ile edinilecek aklın potansiyelini ifade edebilir.

İnsan, mücahede sonucu sahip olduğu bu yeni gözle yeni ilimler elde eder ve Tanrı'ya karşı muhabbet ve korkusu artar. Mücahede sonucu kalbini Tanrı dışındakilerden temizleyince Tanrı'da fani olur. Bu fani olma haline kadarki süreç insanın ihtiyar ve

kesbiyle elde edilebileceği kısımdır. Yolun bundan sonraki kısmına göre bu kısım yolun başlangıcı sayılır.

Sonuç olarak, şayet *dinî tecrübe* ile dinin sınırları içerisinde olan, dine ilişkin bir tecrübe kastediliyorsa, bir Müslümana göre İslam insan varoluşunun tüm boyutlarına hitap ettiği için dinin sınırları içerisine girmeyen herhangi bir insan tecrübesi yoktur ve bir Müslüman için kendi tüm tecrübeleri dinî tecrübedir. Burada dinin emrettiği ve yasakladığı tecrübelerden diğer bir ifadeyle olumlu ve olumsuz dinî tecrübelerden bahsedilebilir. Şayet *dinî tecrübe* ile Tanrı'ya ilişkin bir tecrübe kastediliyorsa, burada iki durum vardır: Tanrı'nın zatı ve sıfatlarının hakikati söz konusu olduğunda, insan tecrübesi buraya ulaşamaz ve bu anlamda bir dinî tecrübe mümkün değildir. Tanrı'nın fiilleri söz konusu olduğunda ise kendi zatı dışındaki her şey Tanrı'nın fiili olduğu ve varlık âleminde her ne oluyorsa Tanrı'nın fiilleri sahası içerisinde gerçekleşiyor olduğu için bu anlamda insanların yaşadığı tüm tecrübeler dinî tecrübedir. Burada insanların bunun farkında olup olmamalarından diğer bir ifadeyle bilinçli ve bilinçsiz bir dinî tecrübenin varlığından bahsedilebilir ki bunu belirleyici olan şey de imandır. O halde iman, bilinçli dinî tecrübenin ilk basamağıdır. Bu bilinçli dinî tecrübenin daha yoğun ve derin yaşanması da imanın kuvvetlenmesini diğer bir ifadeyle Tanrı'ya yaklaşmayı sağlayan bir yolculukta ilerlemeyi ifade eder. İnsan varoluşunun temel ihtiyacı olan ve Tanrı'ya yapılan bu yolculukta, yaşanacak tecrübelerin yoğunluğu ve derinliğine bir sınır çizmek zor olsa da, en üst dinî tecrübenin vahiy olduğunu ve sonu olmayan bu yolculukta Tanrı'nın zatının hakikatine de ulaşılmayacağını söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

A. GAZÂLÎ'NİN ESERLERİ

- _____, “Bidâyetü'l-Hidaye”, *Mecmûatü Resâili'l-Îmâmi'l-Gazâlî*, (thk. İbrahim Emin Muhammed), el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire ty., s.391-430.
- _____, *Cevâhiru'l Kur'an*, (thk. Muhammed Reşid Rıza el-Kabbânî), Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut 1990.
- _____, “el-Ecvibetü'l-Gazâliyye fî'l-Mesâili'l-Uhreviyye el-Maznûnu's-Sağîr”, *Mecmûatü Resâili'l-Îmâmi'l-Gazâlî*, (thk. İbrahim Emin Muhammed), el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire ty., s. 381-391.
- _____, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, (thk. İ. Ağâh Çubukçu, Hüseyin Atay), AÜİF Yayınları, Ankara 1962.
- _____, *el-Kesf ve't-Tebyîn -Esnâfu'l-Mağrûrîn-* (thk. Abdullatif Âşûr), Mektebetü'l-Kur'an, Kahire ty.
- _____, “el-Kıstâsu'l-Müstakîm”, *Mecmûatü Resâili'l-Îmâmi'l-Gazâlî*, (thk. İbrahim Emin Muhammed), el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire ty., s. 194-229.
- _____, *el-Maksadü'l-Esnâ fî Şerhi Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, (thk. Mahmud Bîcû), Matbaatü's-Sabah, Dimeşk, 1999.
- _____, “el-Maznûnu bihî alâ Ğayri Ehlihî / Maznûnu Kebîr” *Mecmûatü Resâili'l-Îmâmi'l-Gazâlî*, (thk. İbrahim Emin Muhammed), el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire ty., s. 355-381.
- _____, “el-Munkızu mine'd-Dalâl”, *Mecmûatü Resâili'l-Îmâmi'l-Gazâlî*, (thk. İbrahim Emin Muhammed), el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire ty., s. 578-608.
- _____, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, (Tah. Hamza b. Züheyr Hafız), Medine h.1413.
- _____, *el-Erbâîn fî Usûli'd-Dîn*, Dâru'l-Minhâc, Beyrut 2011.

- _____, “er-Risâletü’l-Ledünniyye”, *Mecmûatü Resâili’l-Îmâmi’l-Gazâlî*, (thk. İbrahim Emin Muhammed), el-Mektebetü’t-Tevfikıyye, Kahire ty., s. 239-253.
- _____, “Eyyühe’l-Veled”, *Mecmûatü Resâili’l-Îmâmi’l-Gazâlî*, (thk. İbrahim Emin Muhammed), el-Mektebetü’t-Tevfikıyye, Kahire ty., s. 274-286.
- _____, “Faysalu’t-Tefrika”, *Mecmûatü Resâili’l-Îmâmi’l-Gazâlî*, (thk. İbrahim Emin Muhammed), el-Mektebetü’t-Tevfikıyye, Kahire ty., s. 253-274.
- _____, *İhyâu Ulûmi’d-Dîn*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2005.
- _____, “İlcâmü’l-Avâm an İlmi’l-Kelâm”, *Mecmûatü Resâili’l-Îmâmi’l-Gazâlî*, (thk. İbrahim Emin Muhammed), el-Mektebetü’t-Tevfikıyye, Kahire ty., s. 319-355.
- _____, “Kânûnu’t-Te’vîl”, *Mecmûatü Resâili’l-Îmâmi’l-Gazâlî*, (thk. İbrahim Emin Muhammed), el-Mektebetü’t-Tevfikıyye, Kahire ty., s. 623-630.
- _____, “Kavâidü’l-Akâid fi’t-Tevhîd”, *Mecmûatü Resâili’l-Îmâmi’l-Gazâlî*, (thk. İbrahim Emin Muhammed), el-Mektebetü’t-Tevfikıyye, Kahire ty., s. 174-178.
- _____, *Kimya-i Saadet (Mutluluk Hazinesi)*, (Çev. A. Faruk Meyan) Bedir Yayınları, İstanbul 2015.
- _____, *Meâricü’l-Kuds fî Medârici Ma’rifeti’n-Nefs*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1988.
- _____, *Mekâsıdu’l-Felâsife*, (thk. Ahmed Ferid Mizyâdî). Daru’l-Kütübi’l İlmiyye, Lübnan 2008.
- _____, “Mi’râcü’s-Sâlikîn”, *Mecmûatü Resâili’l-Îmâmi’l-Gazâlî*, (thk. İbrahim Emin Muhammed), el-Mektebetü’t-Tevfikıyye, Kahire ty., s. 50-100.
- _____, *Mi’yâru’l-İlm (İlmin Ölçütü)*, (Çev. Ali Durusoy, Hasan Hacak), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013.

- _____, *Mihakku 'n-Nazar*, (thk. Muhammed Bedreddin Na'sanî), Dâru'n-Nahdati'l Hadîse, Beyrut 1966.
- _____, *Minhâcü'l-Âbidîn ilâ Cenneti Rabbi'l-Âlemîn*, (thk. Mahmud Mustafa Halâvî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1989.
- _____, “Minhâcü'l-Ârifîn”, *Mecmûatü Resâili'l-Îmâmi'l-Gazâlî*, (thk. İbrahim Emin Muhammed), el-Mektebetü't-Tevfîkiyye, Kahire ty., s. 229-239.
- _____, “Mişkâtü'l-Envâr”, *Mecmûatü Resâili'l-Îmâmi'l-Gazâlî*, (thk. İbrahim Emin Muhammed), el-Mektebetü't-Tevfîkiyye, Kahire ty., s. 286-312.
- _____, *Mîzânü'l-Amel*, (thk. Süleyman Dünya), Dâru'l-Meârif, Mısır 1964.
- _____, “Ravzatü't-Tâlibîn ve Umdetü's-Sâlikîn”, *Mecmûatü Resâili'l-Îmâmi'l-Gazâlî*, (thk. İbrahim Emin Muhammed), el-Mektebetü't-Tevfîkiyye, Kahire ty., s. 100-174.

B. DİĞER ESERLER

- Abrahamov, Binyamin, “al-Ghazali's Supreme Way to Know God”, *Studia İslamica*, Vol. 77, 1993, p. 141-168.
- Açıkgenç, Alparslan, *Bilgi Felsefesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2011.
- Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, TDK, Ankara 1979.
- Akdağ, Özcan, *Gazâlî ve Aquino'lu Thomas'a Göre Tanrı'nın Özgürlüğü*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2015 (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- Akpınar, Ali, “Allah'ın Ahlâkı ile Ahlâklanmak” *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2001, cilt: II, sayı: 6, s. 61-80.
- Aliy, Abdurrahman, *Teolog Filozof F. D. E. Schleiermacher: Yaşamı, Eserleri, Felsefesi*, Elis Yayınları, Ankara 2012.

Arpağuş, Hatice K., “Gazzâlî’nin Penceresinden Akıl ve Taklid”, *900. Vefat Yılında Gazzâlî Sempozyumu*, İFAV, İstanbul 2012, s. 305-325.

Aslan, Adnan, *Din Felsefesine Giriş*, Ufuk Yayınları, İstanbul 2015.

_____, “What is Wrong with the Concept of Religious Experience?”, *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 14, No. 3, 2003, p. 299-312.

Aydın, Hasan, “Gazzâlî’nin Dinî Felsefî Düşüncesinde Tanrı’nın Neliği Sorununa Epistemolojik Bir Yaklaşım”, *Kelam Araştırmaları*, Sayı 5:2, 2007, s. 85-94.

_____, *Gazzâlî: Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri*, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2012.

Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2010.

_____, “Gazzâlî’nin Kurb Nazariyesinde Allah’ın Sıfatlarının Anlam ve Önemi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 22, 1978, s. 307-314.

Aydınlı, Yaşar, “Gazzâlî’de Mistik Tecrübe ve Akıl”, *Vefatının 900. Yılı Anısında Büyük Mütefekkir Gazzâlî*, DİB Yayınları, Ankara 2013, s. 191-200.

Aynî, Mehmed Ali, *İslam Düşüncesinin Zirvesi Gazzâlî*, İnsan Yayınları, İstanbul 2011.

Ayverdi, İlhan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 2008.

Bakış, Rıza, *Âşığın Tevhîdi Hallâc’a Göre Varlık ve Dinî Tecrübe*, İnsan Yayınları, İstanbul 2014.

Bedevî, Abdurrahman, *Müellefâtü’l-Gazzâlî*, Daru’l-Kalem, Beyrut ty.

Bolay, Süleyman Hayri, *Aristo ve Gazzâlî Metafizikleri*, Nobel Yayıncılık, Ankara 2013.

Bozkurt, Ömer, “Gazzâlî’nin Tanrı Anlayışı”, *TYB Akademi*, Sayı 1, Ocak 2011, s. 87-109.

Burrell, David, *Faith and Freedom: An Interfaith Perspective*, Blackwell Publishing, Malden 2004.

- Cassirer, Ernst, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi* (Çev. Doğan Özlem), İnkılap Yayınları, İstanbul 1996.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2010.
- Clauson, Gerard, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford University Press, London 1972.
- Çelik, İsa, *Tasavvufî Düşünce'de İnsan-ı Kâmil*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2010.
- Demirci, Mehmet, “Gazâlî'nin Şathiyelere Bakışı”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt 13, Sayı 3-4, 2000, s. 448-450.
- _____, “İçe Dönük Cihad: Mücadele” *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı 19, 2007, s. 9-21.
- Deniz, Gürbüz, “Gazâlî'yi Anlamanın Usûlü”, *Vefatının 900. Yılı Anısına Büyük Mütefekkir Gazâlî*, DİB Yayınları, Ankara 2013, s. 17-41.
- Dewey, John, *Reconstruction in Philosophy*, Henry Holt and Company, New York 1920.
- el-Attas, S. Muhammed Nakib, *İslam Metafiziğine Prolegomena* (Çev. İlker Kömbe), Küre Yayınları, İstanbul 2016.
- Erdem, Hüsamettin, “Gazâlî'de Akıl Bilgisi ve Değeri”, *Vefatının 900. Yılı Anısına Büyük Mütefekkir Gazâlî*, DİB Yayınları, Ankara 2013, s. 83-96.
- Erdem, Ömer Faruk, *William James'e Göre Dinî Tecrübe ve Epistemolojik Değeri*, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2012 (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- Erdemli, Atilla, “Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher Felsefe Tarihçisi Gözüyle Bir Tanıtma”, *Felsefe Arkivi*, Sayı 28, 1991, s.243-276
- Ertürk, Ramazan, *Sufi Tecrübenin Epistemolojisi: Çağdaş Bir Yaklaşım*, Fecr Yayınevi, Ankara 2004.

Ertürk, Ramazan, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş*, Yarın Yayınları, İstanbul 2012.

Filiz, Şahin, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, Say Yayınları, İstanbul 2014.

Gadamer, Hans-Georg, *Hakikat ve Yöntem* (Çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan), Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2009.

Gianotti, Timoty J., *al-Ghazali's Unspeakable Doctrine of The Soul*, Brill, Leiden 2001.

Günay, Mustafa, *Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu*, Karahan Kitabevi, Adana 2010.

Gündüz, Şinasi, *Hristiyanlık*, İsam Yayınları, İstanbul 2013.

Hanoğlu, İsmail, “Gazâlî Düşüncesinde Nominalizm ve Eşyanın Hakikati Sorunu”, *Birey ve Toplum*, Cilt 2, Sayı 3, Bahar 2012, s. 85-97.

Hepburn, Ranold W., “Religious Experince; Argument for the Existence of God”, *The Encyclopedia of Philosophy*, (Ed. Donald M. Borchert), 2nd Edition, Thomson Gale, Farmington Hills 2006, Vol. 8, p. 404-411.

Işık, Aydın, *İnanç Krizi: Augustinus, Gazâlî, Kant, Russell*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2009.

İbn Manzur, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, 3. Baskı, Dâru Sâdır, Beyrut 1414/1994.

Jabre, Ferid, “Plotin'in Vecdi ve Gazzâlî'nin Fenâsı” (Çev. İbrahim Ağâh Çubukçu), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 8, 1960, s. 135-147.

James, William, *The Varieties of Religious Experience*, (ed. Martin Marty), Penguin Books, New York 1985.

Jay, Martin, *Deneyim Şarkıları*, (Çev. Barış Engin Aksoy), Metis Yayınları, İstanbul 2012.

Kalın, Fetullah, *Rudolf Otto'da Din Kutsallık ve Mistik Tecrübe*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2014.

Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, Macmillan, London 1990.

Karadaş, Cağfer, “Gazzâlî’nin Düşünce Eksenî: Hakikatü’n-Nübüvve”, 900. Vefat Yılında Gazzâlî Sempozyumu, İFAV, İstanbul 2012, s. 327-343.

Kâşânî, Abdurrezzak, *Tasavvuf Sözlüğü* (çev. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul 2004

Korlaelçi, Murtaza, “Gazzâlî’nin İnsan Anlayışı”, 900. Vefat Yılında Gazzâlî Sempozyumu, İFAV, İstanbul 2012, s. 759-786.

Kuehn, Manfred, *Kant: A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

Kuvancı, Cenan, “Friedrich Schleiermacher’e Göre Din”, *Felsefe Dünyası*, Sayı 57, 2013/1, s. 113-131.

_____, “Gazzâlî Düşüncesinde Temsil”, *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu*, Isparta 2014, s. 115-124.

_____, “Gazzâlî’ye Göre Mahrem Tecrübe: Huzûrî Bilgi”, *Bilimname*, Sayı 30, 2016/1, s. 75-95.

Macdonald, Duncan B., “The Life of al-Ghazali, with Especial Reference to His Religious Experience and Opinions”, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 20, 1899, p. 71-132.

Macquarrie, John, “Pietism”, *Encyclopedia of Philosophy*, (Ed. Donald M. Borchert), Thomson Gale, Farmington Hills 2006, Vol. 7, p. 575-576.

Mutluel, Osman, *İslam Düşüncesinde Yetkinlik Kavramı ve İnsanın Yetkinleşmesi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2013.

Nûmânî, Şiblî, *Gazzâlî*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 2012.

Oktay, Ayşe Sıdika, “Gazzâlî’ye Göre Dinî Tecrübe Delili Olarak Keşfin Niteliği ve Değeri” *Kutadgubilig*, Sayı 21, Mart 2012. s. 55-73.

Olgun, Hakan, *Luther ve Reformu Katolisizmi Protesto*, Fecr Yayınları, Ankara 2001.

_____, *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu Protestanlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.

- Orman, Sabri, *Gazâlî; Hakikat Araştırması, Felsefe Eleştirisi, Etkisi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1986.
- Ormsby, Eric L., “The Taste of Truth: The Structure of Experience in al-Ghazali’s al-Munqidh min al-Dalal”, *İslamic Studies Presented to Charles J. Adams*, (ed. Wael B. Hallaq, Donald P. Little), E. J. Brill, Leiden 1991, p. 133-152.
- Otto, Rudolf, *Kutsala Dair*, (Çev. Sevil Ghaffari), Altıkkırkbeş Yayınları, İstanbul 2014.
- Peters, Francis E., *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü* (Çev. Hakkı Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul 2004.
- Peterson, Michael, William Hasker, Bruce Reichenbach vd., *Akıl ve İnanç, Din Felsefesine Giriş* (Çev. Rahim Acar), Küre Yayınları, İstanbul 2006.
- Reçber, M. Sait, *Tanrı’yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2004.
- Reis, Bedriye, *Gazâlî’de Ahlâk-Marifet İlişkisi*, Emin Yayınları, Bursa 2011.
- Schleiermacher, Friedrich, *On Religion*, (Trans. John Oman), K. Paul, Trench Trübner & Co., Ltd, London 1893.
- Shehadi, Fadlou, *Ghazali’s Unique Unknowable God*, E. J. Brill, Leiden 1964.
- Sönmez, Bülent, *Modern Batı Düşüncesi Hristiyanlık ve Din Algısı*, Nüve Kültür Merkezi, Konya 2008.
- Şemseddin Sami, *Kamus-i Türki*, İkdâm Matbaası, Dersaadet/İstanbul 1317/1901.
- Şener, Habib, *John Locke ve David Hume, Din Felsefesi Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme*, Ötüken Neşriyat, Ankara 2014.
- Şeyh, M. Said, “Gazzâlî”, *İslam Düşüncesi Tarihi* (Ed. Mian M. Şerif) (Türkçe Ed. Mustafa Armağan), İnsan Yayınları, İstanbul 2014, s. 729-800.
- Tan, Necmettin, *İmana Yer Açmak: Immanuel Kant’ın Bilgi ve İman Felsefesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2014.

- Tarnas, Richard, *Batı Düşüncesi Tarihi*, (Çev. Yusuf Kaplan), Külliyyat Yayınları, İstanbul 2013.
- Taves, Ann, “Religious Experience”, *Encyclopedia of Religion*, (Ed. Lindsay Jones), 2nd Edition, Thomson Gale, Farmington Hills 2005, Vol. 11, p. 7736-7750.
- Taylan, Necip, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Şehir Yayınları, İstanbul 2000.
- _____, *Gazâlî’nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, İFAV Yayınları, İstanbul 2013.
- Tekin, Mustafa, “Gazâlî’de Aklın Nass Bağlamında Eleştirisi”, *Vefatının 900. Yılı Anısına Büyük Mütefekkir Gazâlî*, DİB Yayınları, Ankara 2013, s. 201-219.
- Terkan, Fehrullah, *Çatışmanın Dinamikleri Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, Elis Yayınları, Ankara 2007.
- _____, “Gazzâlî: Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında Bir Hayat”, *İslam Felsefesi, Tarih ve Problemler* (ed. M. Cüneyt Kaya), İsam Yayınları, İstanbul 2013, s. 289-328.
- Treiger, Alexander, *Inspired Knowledge in Islamic Thought*, Routledge, New York 2012.
- Tüzer, Abdüllatif, *Dinî Tecrübe ve Mistisizm*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2006.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Kültüründe Keşif ve Kerâmet*, Sûfî Kitap, İstanbul 2008
- Upper, Claudia Reid, “al-Ghazali’s Thought Concerning the Nature of Man and Union with God”, *The Muslim World*, Vol. 42, Issue 1, 1952, p. 23-32.
- Uyanık, Mevlüt, *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması: Gazzâlî Örneği*, Araştırma Yayınları, Ankara 2005.
- Vural, Mehmet, *Gazâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011
- Watt, W. Montgomery, *Müslüman Aydın Gazâlî Hakkında Bir Araştırma* (çev. Hanifi Özcan), Etüt Yayınları, Samsun 2003;

Williams, Raymond, *Anahtar Sözcükler* (Çev. Savaş Kılıç), İletişim Yayınları, İstanbul 2012.

Yaran, Cafer Sadık, *Dinî Tecrübe ve Meûnet; Sıradan İnsanların Sıradışı Dinî Deneyimleri*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2009.

Yazoğlu, Ruhattin, *Ruh, Ölüm ve Ötesi Gazâlî Üzerine Bir Araştırma*, İz Yayıncılık, İstanbul 2014.

Yeşilyurt, Temel, “Tanrı Bilgisinin Empirik Temelleri”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 5, 2000, s. 337-354.

_____, *Söz’ün Anlamı: Teolojik Dilin Paradoksal Görünümü Üzerine Bir Çözümleme*, İnsan Yayınları, İstanbul 2016.

Zerrinkub, Abdülhüseyin, *Medreseden Kaçış İmam Gazâlî’nin Hayatı Fikirleri ve Eserleri*, Ağaç Yayınları, İstanbul 2007.

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı, Soyadı: Abdullah AKGÜL

Uyruğu: Türkiye (TC)

Doğum Tarihi ve Yeri: 16.06.1980, Kahramanmaraş

Medeni Durumu: Evli

Tel: +90 553 3288624

email: abduallahakgul@erciyes.edu.tr

Yazışma Adresi: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 38039 Talas/KAYSERİ

EĞİTİM

Derece	Kurum	Mezuniyet Tarihi
Lisans	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	2003
Lise	Alanya İmam Hatip Lisesi	1997

İŞ DENEYİMLERİ

Yıl	Kurum	Görev
2014- Halen	Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	Arş. Gör.
2013-2014	Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	Arş. Gör.
2011-2013	Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	Arş. Gör.
2004-2011	Milli Eğitim Bakanlığı	Öğretmen

YABANCI DİL

İngilizce, Arapça