

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

GAZÂLÎ DÜŞÜNCESİNDE
İNSANIN YETKİNLİK SEVGİSİ

ALİ KARAKOYUNLUOĞLU
DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN:
PROF. DR. DİLAVER GÜRER

KONYA-2021

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ KONYA SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
---	--	--

DOKTORA TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	ALİ KARAKOYUNLUOĞLU		
	Numarası	148106013153		
		TEMEL İSLAM BİLİMLERİ / TASAVVUF		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
	Tez Danışmanı	PROF. DR. DİLAVER GÜRER		
Tezin Adı	GAZÂLÎ DÜŞÜNCEİNDE İNSANIN YETKİNLİK SEVGİSİ			

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan başlıklı bu çalışma .../.../.... tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1			
2			
3			
4			
5			

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
---	--	---

Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	ALİ KARAKOYUNLUOĞLU		
	Numarası	148106013153		
	Ana Bilim / Bilim	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ / TASAVVUF		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
	Tez Danışmanı	PROF. DR. DİLAVER GÜRER		
Tezin Adı	GAZÂLÎ DÜŞÜNÇESİNDE İNSANIN YETKİNLİK SEVGİSİ			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Adı Soyadı

İmza

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	---	---

ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	ALİ KARAKOYUNLUOĞLU		
	Numarası	148106013153		
	Ana Bilim / Bilim	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ / TASAVVUF		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora		X
	Tez Danışmanı	PROF. DR. DİLAVER GÜRER		
Tezin Adı	GAZÂLÎ DÜŞÜNÇESİNDE İNSANIN YETKİNLİK SEVGİSİ			

Gazâlî (ö. 505/1111) insanın yetkinliği (kemâl) doğal olarak sevip isteyen bir varlık olduğunu ileri sürmektedir. Bu düşünce, müellifin çeşitli eserlerinde ele aldığı bazı kavramları içermektedir. Bu kavramların en önemlileri kemâl, ruh, kudret ve bilgidir.

Bu çalışma, Gazâlî'nin bu kavramlara yaklaşımını araştırarak anılan düşünceyi incelemeyi amaçlamaktadır. Gazâlî söz konusu kavramlara ilişkin düşüncelerini ilgili eser ve metinlerinde ortaya koymuştur. Çalışmada bu kavramlardan kemâle girişte bir kısım, diğer üçüne ise birer bölüm ayrılmıştır.

Gazâlî'nin insanın yetkinlik sevgisine ilişkin düşüncesi, kemâl, ruh, kudret ve bilgiye ilişkin düşünceleriyle son derece uyumludur. Dahası, bu kavramlara ilişkin düşünceleri de başka kavramlara ilişkin düşünceleriyle irtibatlıdır. Meselâ Gazâlî'nin bilgi anlayışı bizi sevgiye dair düşüncelerini araştırmaya sevk etmiştir.

İnsanın yetkinlik sevgisi ile Allah sevgisi arasında çok yakın bir ilişki bulunmaktadır. Zira Gazâlî, insanın gerçek yetkinliğe ancak bilgi yoluyla erişebileceğini iddia etmektedir. Buna göre yetkinliği tabii olarak seven insan, yetkinlik için eğer – kudretin değil de– bilginin peşine düşerse kalbi ilahî sevgiyle dolarak yetkinleşebilecektir. İlahî sevgiye ulaştıracak bilgi yolu ise ilhamdır.

Anahtar sözcükler: İnsan, kemâl, ruh, kudret, bilgi, sevgi, Gazâlî.

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ KONYA SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	---	---

ABSTRACT

Author's	Name and Surname	ALİ KARAKOYUNLUOĞLU		
	Student Number	148106013153		
	Department	BASIC ISLAMIC SCIENCES / SUFISM		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D.)	X	
	Supervisor	PROF. DR. DİLAVER GÜRER		
Title of the Thesis/Dissertation	MAN'S LOVE OF PERFECTION IN GHAZALI'S THOUGHT			

Al-Ghazali (d. 505/1111) claims that man is a being who naturally loves and desires perfection (al-kamāl). This thought includes some concepts that the author has investigated in his various works. The most important of these concepts are perfection, soul, power and knowledge.

This study aims to study the aforementioned thought by investigating al-Ghazālī's approach to these concepts. Ghazali expresses his thoughts on these concepts in his related works and texts. In the study, one chapter was devoted to each of these concepts.

Ghazali's thought of human love of perfection is very much in line with his thoughts on the perfection, soul, power and knowledge. Moreover, his thoughts on these concepts are also related to his thoughts on other concepts. For example, Ghazali's understanding of knowledge dispatched us to investigate his thoughts on love.

There is a very close relationship between man's love of perfection and love of God. Because al-Ghazali claims that man can reach real perfection only through knowledge. According to this, if human who naturally loves perfection pursues knowledge –not power- for perfection, his heart will be filled with divine love and become perfect. The way of knowledge that leads to divine love is inspiration.

Key words: Human, perfection, soul, power, knowledge, love, al-Ghazali.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iii
ABSTRACT.....	iv
İÇİNDEKİLER	v
ŞEKİLLER DİZİNİ.....	viii
KISALTMALAR DİZİNİ	ix
ÖNSÖZ	x

GİRİŞ

I. Araştırmanın Sınırlılıkları.....	1
A. Araştırmanın Konusu ve Önemi.....	1
B. Araştırmanın Sınırları.....	2
C. Araştırmanın Amacı	3
D. Araştırma Soruları	3
E. Araştırmanın Yöntemi.....	4
F. Kaynakların Değerlendirilmesi	7
II. Gazâlî’de Yetkinlik ve Yetkinlik Sevgisi	10
A. Kemâl Kavramı	10
1. Sözlük ve Terim Anlamları	10
2. Mutlak Kemâl ve İzafî Kemâl	14
3. Hakikî Kemâl ve Vehmî Kemâl	18
B. Kemâl Sevgisi ve İsteği.....	23

BİRİNCİ BÖLÜM

GAZÂLÎ’DE YETKİNLEŞMENİN İMKÂNI OLARAK RUH

I. Ruh ve Beden	37
A. Gazâlî Öncesi Ruh Anlayışları	37
1. Kelamcılara ve Sûfilere Göre Ruh.....	37
a. Kelamcıların Yaklaşımı	37
b. Sûfilerin Yaklaşımı	43

2. İslâm Filozoflarına Göre Ruh	47
a. Kindî ve Fârâbî'nin Yaklaşımı.....	47
b. İbn Sînâ'nın Yaklaşımı	53
B. Gazâlî'nin Ruh Anlayışı	59
1. Ruhun Varlığı, Kaynağı ve Mahiyeti.....	59
2. Ruh-Beden İlişkisi	69
a. Sırlı Bir Durum Olarak Ruhun Bedene Taalluku	69
b. Ruhun Bedenden Üstünlüğü	74
c. Ruhun Güçleri.....	78
II. Ruhun Yetkinliğe İstidadı.....	87
A. Ruh ve Bilgi.....	87
B. Ruh ve Ahlâk.....	97
C. Ruh ve Âdem.....	104

İKİNCİ BÖLÜM

GAZÂLÎ'DE KUDRET BAKIMINDAN YETKİNLİK

I. Kudretin Mazharı Olarak Dünya	118
A. Dünyanın Tanımı	118
B. Dünya Meşguliyetleri	123
C. Dünya Sevgisi: Haset ve Rekabet	132
II. Mal ve Servet	138
A. Malın Fayda ve Zararları	138
B. Mala Nispetle Haller	145
C. Fakirlik ve Zenginlik	150
D. Aldanan Zenginler	155
III. Makam ve İtibar	158
A. Makam Sevgisi: Sebepleri ve Tedavisi	158
B. Riya: Makam Talebi.....	168
C. İdareciler, Âlimler, Âbitler ve Zenginlerin Riyası	173

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
GAZÂLÎ'DE BİLGİ BAKIMINDAN YETKİNLİK

I. Bilgi Anlayışı.....	180
A. Bilginin Değeri.....	180
B. Kalbin Bilgiye Mahal Olması.....	184
C. En Üstün Bilgi Kaynağı	189
1. Öğrenim ve İlham.....	190
2. Taklit ve Keşif	199
D. En Üstün İlim	204
1. İlim Tasnifleri	204
a. Birinci Tasnif	204
b. İkinci Tasnif.....	206
c. Üçüncü Tasnif.....	209
2. Ahiret Yolu İlmi	217
II. Bilgi ve Sevgi.....	221
A. En Yüksek Haz.....	221
1. Marifetullah	221
2. Rü'yetullah	227
B. Makul ve Makbul Sevgi	232
1. Sevginin Hakikati ve Sebepleri	232
2. Hakikî Sevgi: Allah Sevgisi	241
3. Sevginin Aşka Dönüşmesi.....	248
C. Bilgiyle Aldananlar	251
1. Aldanan Ulema	251
2. Aldanan Mutasavvıfa.....	257
SONUÇ	263
KAYNAKÇA.....	272

ŞEKİLLER DİZİNİ

Şekil 1. 1. Gazâlî'nin insanın kemâli bağlamında varlıklara ilişkin yaptığı taksim...	29
Şekil 2. 1. Mîzânü'l-amel ve Maâricü'l-kuds'te nefis ve nefsin güçleri	87
Şekil 3. 1. İhyâ'daki ilim tasniflerinden birincisi.....	206
Şekil 3. 2. İhyâ'daki ilim tasniflerinden ikincisi	209
Şekil 3. 3. İhyâ'daki ilim tasniflerinden üçüncüsü.....	217



KISALTMALAR DİZİNİ

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.mlf.	: Aynı müellif
<i>A.Ü.İ.F.D.</i>	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
D.E.Ü.	: Dokuz Eylül Üniversitesi
<i>DİA</i>	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.	: Editör
haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
İFAV.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
İ.Ü.	: İnönü Üniversitesi
krş.	: Karşılaştır
<i>M.Ü.İ.F.D.</i>	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
<i>N.E.Ü.İ.F.D.</i>	: Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
nşr.	: Neşreden
<i>P.Ü.İ.F.D.</i>	: Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
s.	: Sayfa
<i>S.Ü.İ.F.D.</i>	: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
thk.	: Tahkik eden
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
ts.	: Tarihsiz
ö.	: Ölüm tarihi
U.Ü.	: Uludağ Üniversitesi
v.dğr.	: ve diğerleri
Vol.	: Cilt
Yay.	: Yayınları
yy.	: Yüzyıl

ÖNSÖZ

Her çağ, kendinden önce vücut bulmuş çağ/ lar/ dan izler taşıdığı gibi kendine mahsus renkler, desenler ve hatta lekeler, özürler de bulundurur. Keşifler, icatlar ve zaferlerden ibaret değildir o; gafletleri, hataları ve hezimetleriyle bir bütün olarak vardır. Bütün o hatalar, yetersizlikler ve hezimetler o keşif, icat ve zaferlerin büyük veya küçük birer parçasıdır. Bu nedenle, çağa damgasını vuran bir şeyin değerinin günün birinde aşınacağını, yani aslı değerini bütünüyle değilse de büyük ölçüde yitireceğini iddia etmek pek güç değildir. Ama o, neticede –başka bir şey olarak değil– bir değer olarak varlığa çıkmış ve var olmuştur; asıl önemli olan da budur. Bunu şunun için söylüyoruz: Varlığını kendi zamanında güçlü bir şekilde hissettiren bir değer –bütün eksikliğine rağmen– insanların ilgisini kendi üzerine çekmeyi başarır, hatta bazen kendisini insanlara kendine özgü cazibesıyla dayatır. Öyle ki adeta çağını aşarak sonraki çağa katılmak ister. Kim bilir, belki de sonraki çağ onu antika bir eşya imiş gibi alıp incelemek ve böylece kendi bünyesine dâhil etmek istiyordur. Sözün kısası, Gazâlî birçok çağdaş araştırmacı için işte böyle bir değerdir.

Herhangi bir düşünürü sonraki çağlara taşıyan şey, sadece geçmişte bazı alanlarda etkili olmuş olması değil, bununla birlikte ele aldığı bazı konuların hâlâ tazeliğini koruyor olması, başka deyişle çözmek üzere ele aldığı insanın temel varoluşsal problemlerinin hâlâ nihai bir şekilde çözülememiş olmasıdır. Gazâlî'nin, bizim 'insanın yetkinlik sevgi ve isteği' diye ifade etmeyi tercih ettiğimiz ve temel konu olarak belirlediğimiz düşüncesinin de bu türden sorunlara bazı çözümleri ihtiva ettiğini, modern felsefe ve psikolojide geniş bir literatür oluşturan *insan doğası*, *bilgi*, *iktidar*, *bilgi-iktidar ilişkisi*, *mükemmeliyetçilik* (perfectionism) ve –elbette, F. Nietzsche'ye ait– *üstün insan* (Al. übermensch) ile *güç istemi* (Al. wille zur macht) gibi kavramlara aşına olanların dikkatinden kaçmayacağından kuşkuğumuz yoktur. Gazâlî külliyyatını nazariitibara aldığımızda, ancak belli belirsiz görünen söz konusu düşünceyi bize fark ettiren de esasen bu kavramlara aşinalığımız olmuştur.

Bir giriş, üç bölüm ve bir sonuçtan oluşan tezimizin, giriş kısmında çalışma konusu ve amacı, araştırma soruları ve yöntemi ortaya konmuş ve son olarak da bazı kaynaklar değerlendirilmiştir. Giriş bölümünde araştırmanın sınırlılıklarından

bahsettikten sonra Gazâlî'nin kemâle ve insanın kemâl sevgi ve isteğine dair düşüncesini ortaya koyduğu metin incelenmiştir. Birinci bölüm, Gazâlî'nin 'rabbanî bir emir' diye nitelediği ve insanın hakikati saydığı ruh meselesine ayrılmıştır. Bu bölümde ayrıca –ruh meselesiyle ilişkili görüldüğü için– Gazâlî düşüncesinde ruhun/insanın kemâle istidadı ele alınmıştır. İkinci bölüm ise Gazâlî'nin insanın doğasının bir gereği olarak yetkinlik için yöneldiğini ileri sürdüğü kudret ve iktidar konusuna hasredilmiştir. Bu bölümde Gazâlî düşüncesinde insanın kudret ve iktidarıyla yakından ilgili olan dünya, mal-servet, makam-itibar kavramları ele alınmaya çalışılmıştır. Üçüncü bölüm ise Gazâlî'nin hakikî yetkinlik kabul ettiği bilgi yetkinliğine tahsis edilmiştir. Bu bölümde düşünürün genel bilgi anlayışı ve bu anlayışın bir parçası olan sevgi konusu da işlenmiştir.

Bu çalışmada yardım ve ilgisini esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Dilaver Gürer'e, kıymetli görüş ve önerilerini benimle paylaşma lütfunda bulunan tez savunması jürisinden hocalarım Prof. Dr. Mehmet Akgül'e, Doç. Dr. Betül Gürer'e, Dr. Bedriye Reis'e, Dr. Mevlüt Özçelik'e ve son olarak hem maddî hem manevî varlığıyla kendisini her zaman yanımda hissettiğim eşim Emine Hanımefendiye teşekkürü bir borç bilirim.

Ali Karakoyunluoğlu

Konya-2021

GİRİŞ

I. Araştırmanın Sınırlılıkları

A. Araştırmanın Konusu ve Önemi

Tezimizin konusu, Gazâlî'nin insanın yetkinlik sevgi ve isteğine ilişkin düşüncesidir. Bir araştırmacı, İslâm düşünce tarihinde vücut bulmuş insan tasavvurlarını araştırmak istese aklına ilk gelen düşünürlerden birisi muhtemelen Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazâlî olacaktır. Fakat insan kavramıyla ilintili bir kavram olan kemâli araştırarak olsa Gazâlî ismini hatırlaması biraz zaman alabilir. Eğer insanın kemâle yönelik sevgi ve isteğini merak edecek olsa –ki bu oldukça düşük bir ihtimaldir– Gazâlî ismi belki hiç hatırına bile gelmeyecektir. Böyledir, çünkü Gazâlî'nin başta *İhyâu ulûmi'd-dîn*'i olmak üzere çeşitli eserlerinde insanı varlık, bilgi yahut ahlâk açısından yakından ilgilendiren birçok konuyu ele aldığı bilinen bir husustur. Fakat o, insana ilişkin bu düşüncelerini ortaya koyarken kemâli başlı başına bir mesele olarak değil, başka konular dolayısıyla adeta ivedilikle ele alıp geçmiştir. Ama onun bu konuyu genişçe ele almamış olması, birkaç sayfalık bir metinle sınırlı bir şekilde de olsa ele almış olmasını özellikle tasavvuf geleneği açısından kayda değer bir gelişme olarak değerlendirmemize mani değildir –hele ki insanın, kemâli tabiatı gereği seven bir varlık olduğu iddiası dikkate alındığında. Zira Gazâlî'nin, kemâl kavramına bu ölçüde değer veren ilk sûfi olduğu hususunda şüphe yoktur. O halde bütün bunlardan, Gazâlî'nin söz konusu düşüncesinin, makale düzeyinde bir incelemeden daha fazlasını hak etmediğini mi çikarmalıyız?

Hemen belirtelim ki söz konusu metin biraz dikkatle incelendiğinde hakkında böyle bir kanaate varmanın yanlışlığını anlamak zor değildir. Doğrusu biz, bu metinle ilk kez Gazâlî'nin insan anlayışını araştırırken karşılaştık ve tam o sırada kendimizi Gazâlî'nin kemâl anlayışının cazibesine kapılmış bir halde bulduk. Bir süre sonraysa o cazibenin büyük ölçüde *insanın kemâli tabiî olarak sevip isteyen bir varlık olduğu iddiasından* ileri geldiğini fark ettik ve ancak bundan sonra kaygıyla karışık bir heyecanla bu düşünceyi tez çalışmamıza konu edinmeye cesaret edebildik. Diyeceğimiz şu ki yukarıda sorduğumuz soruya verdiğimiz yanıtın olumsuz olmasının

nedeni, Gazâlî'nin bu düşüncesinin başka birçok düşüncesiyle yakından irtibatlı, yani yine Gazâlî'den hareketle genişletilip derinleştirilmeye ve dahası Gazâlî'ye dair yeni fikirlere ulaşmaya son derece elverişli olduğuna kanaat getirmiş olmamızdır. Gerçekten de konu olarak seçtiğimiz bu düşüncenin yer aldığı metne biraz dikkat kesilmek bile bu kanaatimizin temelsiz olmadığını anlamak için yeterli olabilir.

Şunu da belirtmeliyiz ki araştırmanın başlığındaki 'yetkinlik sevgisi' ne tasavvufi bir terimdir, –tespit edebildiğimiz kadarıyla– ne de Gazâlî'nin kullandığı bir tamlamadır. Gazâlî, kalbin yetkinliği 'sevip isteme'sini, 'yuhıbbü' fiili veya 'mahbûb' ismiyle ifade etmektedir. Buna göre 'yetkinlik sevgisi' (hubbü'l-kemâl), bizzat Gazâlî'nin de kullandığı makam sevgisi (hubbü'l-câh), dünya sevgisi (hubbü'd-dünyâ), başkanlık sevgisi (hubbü'r-riyâse) ve Allah sevgisi (hubbullâh) gibi tasavvufi terimlerden hareketle tarafımızca oluşturulmuş bir tamlamadır. Biz bu Arapça fiili ve ismi bazen 'sevip istemek' veya 'sevgi ve istek' şeklinde, bazen 'istemek' veya 'istek' olarak, bazen de sevilen şey aynı zamanda istenen bir şey olduğu mülâhazasıyla sadece sevmek fiiliyle veya –çalışmamızın başlığında olduğu gibi– sadece sevgi ismiyle tercüme etmeyi uygun bulduk.

B. Araştırmanın Sınırları

Söz konusu metne göre insan, rabbanî bir emirden ibaret olan ruhundan dolayı rablığı (rubûbiyyet) tabî olarak sevip istemektedir. Rablık, kemâl bakımından yegâne ve vücûd bakımından biricik olmak demektir. Şu halde insan, taşıdığı rabbanî özden dolayı varlıkta biricik olma mânâsına gelen kemâl sıfatını sevmekte ve bir yolunu bulup ona ulaşarak en yüksek hazlara erişmek istemektedir. Bunun kendisi için asla mümkün olmadığını anladığında ise –yine doğal kemâl sevgi ve isteğinden dolayı– ikinci derecede bir kemâl olarak varlığa hâkim olmayı (istîlâ) arzulamakta ve bunun için de önünde şu iki yolu bulmaktadır: bilgi ve kudret. Aslına bakılırsa burada ruh insanî hakikate, kudret ve bilgi ise bu hakikatle ilişkili iki insanî niteliğe işaret etmektedir. Buna göre varlıkta biricik olma anlamına gelen kemâli sevip isteyen, böyle bir kemâlin kendisi için mümkün olmadığını anladığında ise varlıklara hâkim olarak ikinci derecede bir kemâle erişmeyi arzulayan ve bunu gerçekleştirmek için de bilme veya kâdir olma gücüne başvuran şey insanın hakikatidir. İşte bu düşünce, Gazâlî'nin,

*insanî kemâl*in yanı sıra *ruh*, *kudret* ve *bilgi* hakkındaki düşüncelerini belli bir bütünlük içinde araştırmak suretiyle insanın yetkinlik sevgi ve isteğine dair fikrini inceleme imkânı vermektedir.

Biz de bu nedenle Gazâlî'nin *İhyâu ulûmi 'd-dîn*'inde oldukça az bir niceliğe tekabül eden bir düşüncesini, insanın kemâl sevgi ve isteğine dair ileri sürdüğü düşüncelerini irdelemeye çalıştık. Bunun için ise bu düşüncelerin temel yapı taşlarını oluşturan kavramları, Gazâlî külliyyatını ama bilhassa da *İhyâ*'yı esas alarak insanın kemâl sevgisiyle ilişkisi bakımından araştırıp anlamaya gayret gösterdik.

C. Araştırmanın Amacı

Bu çalışmanın amacı, Gazâlî'nin insanın yetkinlik sevgi ve isteğine dair düşüncesini incelemektir. Bu düşünce, Gazâlî'nin çeşitli eserlerinde üstünde önemle durduğu bazı kavramları içermektedir. Bu kavramların en başta gelenleri insanî kemâl, ruh, kudret ve bilgidir. Dolayısıyla çalışmada, Gazâlî'nin bu kavramlara yaklaşımının doğrudan ilgili eser ve metinlerine başvurularak araştırılması ve böylece insanın yetkinlik sevgi ve isteğine dair düşüncesinin daha anlaşılır hale getirilmesi amaçlanmaktadır. Gazâlî'nin gerek insana gerekse yukarıda belirtilen –ve belirtilmeyen ilgili başka– kavramlara dair düşüncelerinin tespitinde yeni bir perspektif sunmak ve böylece Gazâlî düşüncesinin pek bilinmeyen bazı gizli veçhelerini ortaya çıkarmak bu çalışmanın bir başka hedefini oluşturmaktadır.

D. Araştırma Soruları

Yukarıda belirtilen amaçlar doğrultusunda çalışmamızda cevap aranacak sorular esas itibariyle şunlardır:

- Gazâlî'nin kemâl kavramına yaklaşımı ve bununla birlikte insanın kemâline ilişkin düşüncesi nedir?
- Gazâlî'nin, insanın kemâl sevgi ve isteği düşüncesi ile insan tasavvuru arasında nasıl bir ilişki bulunmaktadır? Daha açık bir ifadeyle, insanın, kemâli doğal olarak sevip istediğini ileri süren Gazâlî, bu doğal sevgi ve isteğin kaynağı

olarak gördüğü ruhun varlığı, mahiyeti ve bedenle ilişkisi hakkında ne düşünmektedir?

- Ona göre beden, ruhun kemâl yolculuğunda ona fayda mı sağlamaktadır yoksa zarar mı vermektedir?
- Gazâlî, kendi ruh görüşünü benimserken hangi ekol ve isimlerden etkilenmiş olabilir?
- Ruh görüşüyle bağlantılı olarak Gazâlî, insanın kemâle istidadı hakkında ne düşünmektedir?
- İnsan, kudret üzerinden kemâle ulaşabilir mi veya ne ölçüde ulaşabilir? Gazâlî, insan kudreti hakkında ne düşünmektedir? İnsanın kudret üzerinden kemâle erişme isteği ile dünyaya bağlılığın iki ayağını oluşturan mal ve makam sevgisi arasında nasıl bir ilişki bulunmaktadır?
- İnsanın bilgi itibarıyla kemâle erişmesi ne anlama gelmektedir? Gazâlî, bilgi hakkında ne düşünmektedir? Onun, bilgi kaynakları ve ilimler hakkındaki düşüncesi nedir? Dolayısıyla, kemâle en iyi hangi bilgi kaynağı ve ilimle ulaşabileceğini düşünmektedir?

E. Araştırmanın Yöntemi

Çalışmamızda İslâm düşüncesi araştırmalarında görmeye pek alışkın olmadığımız –en azından bizim karşılaşmadığımız– bir yönteme başvurduğumuzu belirtmemiz gerekmektedir. Çoğu kimsenin, gerek nitelik gerek nicelik ve gerekse tesir bakımından eserlerinden övgüyle söz ettiği bir müellifin, içinde yer aldığı eserin ancak kırkta birine (% 2,5) tekabül edebilecek bir bölümünde –*Kitâbü zemmi'l-câh ve'r-riyâ*'da– yer alan yaklaşık dört buçuk (4,5) sayfalık bir metnin sınırlı sayıda cümlesini, önce o metni ve sonra o metnin yer aldığı bölüm ve kitabı esas olarak açıklamaya çalıştık. Tabî bu, birincil kaynak olarak sadece o bölüme başvurduğumuz anlamına gelmemektedir. Şunu da belirtmek gerekir ki gerek Gazâlî'ye ait eserlerin gerekse birinci bölümde başvurduğumuz İslâm filozoflarına, kelamcılara ve sûfilere ait eserlerin Arapça –ve Farsça– asıllarını kullanmaya özen gösterdik.

Gazâlî, kırk bölüm (kitâb) ve dört ciltten oluşan eseri *İhyâu ulûmi'd-dîn*'inin yirmi sekizinci bölümü olan *Zemmü'l-câh ve'r-riyâ*'da “Câhın Tabîi Olarak

Sevilmesinin, Hatta Kalbin Ondan Ancak Zorlu Bir Mücadeleyle Hâlî Olmasının Sebebinin Beyanı” başlığı altında kalplerin mal ve makam sevgisinden ayrılmayacağını (“Hâza’l-hubb lâ tenfekkü anhü’l-kulûb) ifade eder ve bunun sebebi olarak da iki hususun altını çizer. Bu hususlardan biri korku eleminin defedilmesidir ki bu kolayca idrak edilebilecek kadar açıktır. Diğerisi ise hem birincisinden daha güçlü ve etkilidir, hem de kendisine nefisteki gizli bir damardan ve insan doğasındaki saklı bir tabiattan ulaşıldığından (ve zâlike li’stimdâdihî min ırkın hafıyyin fi’n-nefs ve tabîatin müstekennetin fi’t-tab‘) zeki insanlar için bile son derece gizlidir, öyle ki ona ancak ilimde derinliği olan âlimler (el-ğavvâsûn) vakıf olabilir. Gazâlî’nin burada ‘(birinci sebepten) daha güçlü ve etkili’ diye nitelediği sebep, ‘rabbanî bir emir’ olması itibarıyla ancak mükâşefe ilmiyle bilinebilecek bir sır olan ruhtur. Gazâlî, ruhun (kalb) hayvanî (behimî ve seb‘î) ve şeytanî sıfatlara olduğu gibi kibir, izzet, zorbalık ve hâkimiyet (isti‘lâ) talebi gibi rububiyet sıfatlarına da bir meylinin bulunduğunu belirttikten sonra yukarıda işaret ettiğimiz sınırlı sayıdaki cümlelerinden birkaçını şöyle dile getirir: “O (kalp), kendisinde bulunan rabbanî emirden dolayı rububiyeti tabî olarak sever. Rububiyetin mânâsı, (her şeyden) bağımsız bir biçimde (alâ sebîli’l-istiklâl) kemâlde yegâne ve vücûdda biricik olmaktır. Şu halde kemâl, ilahî sıfatlardandır ve bu nedenle insan tarafından sevilip istenendir. Kemâl vücûdda biricik olmakla hâsıl olur.”¹ İşte bu cümleler, tezimizin esasını oluşturan düşüncenin ilk halkasını meydana getirmektedir.

Alıntıladığımız bu pasaja göre insan, vücûdda biricik olmak anlamında ilahî bir sıfat olan kemâlî sevip isteyen bir varlıktır. İnsanın sevdiği ve erişmek istediği şey kemâl olduğu için, çalışmamızın girişinin ikinci kısmında tezimizin temel hareket noktasını oluşturan metin tahlil edilmeye, ama bundan önce kemâl kavramının sözlük ve –felsefe ve tasavvuftaki– terim anlamlarına kısaca yer verilmeye çalışılmıştır. Bu kısımda, –İhyâ’nın *Zemmü’l-câh ve’r-riyâ* bölümündeki– söz konusu metin esas alınmakla birlikte *el-Maksadü’l-esnâ fi şerhi esmâ’illâhi’l-hüsnâ* gibi Gazâlî’ye ait başka eserlere de önemine binaen yer yer başvurulmuştur. Yine bu kısımda, Gazâlî’nin

¹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazâlî, *İhyâü ulûmi’ d-dîn*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1426/2005, c. 3, s. 1188-89.

kemâl kavramı bağlamında ortaya koyduğu varlıklara dair taksimi de bir şekil ile gösterilmeye çalışılmıştır.

Yine yukarıdaki pasaja göre kemâli sevip isteyen aslında insanın ruhu olduğu için birinci bölümde ilkin –önemine binaen ama ayrıntıya girmeksizin– Gazâlî’ye değin belli başlı filozof, kelamcı ve sûfilerin ruh görüşleri ortaya konulmuştur. Sonra da Gazâlî’nin ruha ilişkin ve ruh görüşüyle irtibatlı olarak insanın kemâle istidadına dair görüşleri ele alınmış; yani düşünürün, ruhun varlığı, mahiyeti ve birçok bakımdan bedene taalluku hakkındaki düşüncelerinin yanı sıra, insanın yaratılış itibariyle iyilik ve kötülüğü, ahlâkî değişim kabiliyeti ve ‘suret hadisi’nden hareketle Tanrı’ya benzerliği hakkındaki düşünceleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu bölümde esas amaçlanan, Gazâlî’nin, insanın kemâl sevgi ve isteğine ilişkin iddiasını insan tasavvuru üzerinden değerlendirmeye tabi tutmaktır.

Tezimizin esasını oluşturan düşüncenin ikinci halkası ise Gazâlî’nin şu fikrinden ibarettir: İnsan, “en kâmilin kemâli”ne (kemâlü’l-ekmel) ulaşmasının imkânsız olduğunu anladığında ikinci derece bir kemâl olarak her şeye hâkim olmaya (istilâ) istek duymaya başlar. Bir şeye hâkim olmak ise dilediğince etki edip değiştirmeye kâdir olmak (kudret) ile mümkün olabilecek bir şeydir. Gazâlî, bundan sonra varlıkları “değişmeyi kabul edenler” ve “değişmeyi kabul etmeyenler”, değişmeyi kabul edenleri de insan tarafından “etki edilip değiştirilmeyi kabul edenler” ve “etki yoluyla değiştirilmeyi kabul etmeyenler” diye ikiye ayırır. Buna göre insan tarafından değiştirilmeyi kabul eden varlıkları kalpler ve cisimler (ecsâd) oluşturmaktadır. Cisimleri mal ve servetle, kalpleri makam ve itibar (câh) ile etki altına alarak değiştirebilen insan, bu hâkimiyet yoluyla kendinde kemâli hissetmek ve böylece yüksek hazlara erişmek ister.

İşte bu düşünceden hareketle tezin “Gazâlî’de Kudret Bakımından Yetkinlik” başlığını taşıyan ikinci bölümünde Gazâlî’nin, mal, makam ve bu iki kavramla yakından ilintili olan dünya kavramı hakkındaki fikirleri ele alınmıştır. “İnsanın Kudret İsteğinin Mazharı Olarak Dünya” başlığı altında Gazâlî’nin öncelikle dünyayı tarif ve tasviri, insanın dünya sevgisinden ileri gelen haset ve rekabet duygularına dair düşünceleri, “Mal ve Servet” başlığı altında mal, fakirlik, zenginlik ve zenginlerin

durumuna ilişkin fikirleri, “Makam ve İtibar” başlığı altında ise makam sevgisinin sebepleri ve tedavi yolları, riya ve makam sevgisiyle malul idareciler, âlimler, âbitler ve zenginlerin durumları hakkındaki görüşleri ortaya konmaya çalışılmıştır.

Gazâlî, insanın etki ederek değiştiremediği varlıkları ise kemâl sevgi ve isteğinden ileri gelen hâkimiyet isteğinden dolayı bilgi yoluyla kuşatarak hükmü altına almak istediğini ileri sürer. Düşünürün bu iddiası da çalışmanın son bölümü için hareket noktası kabul edilmiş, bilginin değeri ve kalp ile ilişkisi; ilham, öğrenim ve taklit konuları; şekiller eşliğinde ilim tasnifleri; bilginin sevgiyle ilişkisi bağlamında marifetullah, rü’yetullah ve hubbullah ve son olarak bilgiyi aslî amacından saptıran ulema ve mutasavvıfa hakkındaki düşünceleri ele alınmıştır.

F. Kaynakların Değerlendirilmesi

Çalışmada sadece *İhyâü ulûmi'd-dîn*'den değil, Gazâlî'nin başka birçok eserinden de yararlanılmıştır. Fakat burada *İhyâ*'nın yanı sıra nispeten çokça atıf yapılan *Maâricü'l-kuds fi medâric ma'rifeti'n-nefs, el-Madnûnu's-sağîr* ve *er-Risâletü'l-ledünniyye* adlı eserlere dair bazı açıklamalarla yetinilecektir. Değerlendirmenin bu eserlerle sınırlı tutulmasının nedeni, *İhyâ*'nın çalışma açısından öneminin –yukarıda yapılan açıklamalardan da anlaşılacağı üzere– büyük, diğer üç eserin ise Gazâlî'ye aidiyetinin şüpheli olmasıdır. *Maâricü'l-kuds* ve *el-Madnûnu's-sağîr* ile ilgili olarak şu hususu da ilave etmek gerekmektedir: Bunların –*İhyâ*'nın tersine– tasavvufî eser kategorisine dâhil edilmesi imkânsızdır. Ancak şu var ki Gazâlî'nin sistemci ve sentezci bir düşünür olduğu unutulmamalıdır. Yani tasavvufî olarak değerlendirilemeyecek eserlerinde dahi onun tasavvuf anlayışını ilgilendiren bilgilere ulaşmak mümkündür.

İhyâü ulûmi'd-dîn: Eserin, Gazâlî'nin başyapıtı (magnum opus) olduğundan kuşku yoktur. Çalışmada en ziyade ona başvurmamızın nedeni sadece bu değildir, bir diğer nedeni –yukarıda da belirttiğimiz üzere– konumuz olan kemâl sevgi ve isteğinden bahseden metnin onda bulunmasıdır. Söz konusu metin kırk bölüm (kitâb) ve dört ciltten oluşan *İhyâü ulûmi'd-dîn*'in *Helak Edici Reziletler* (el-Mühlikât) başlıklı üçüncü cildinde bulunan ve yirmi sekizinci bölümünü oluşturan *Zemmü'l-câh ve'r-*

riyâ'da yer almaktadır. *Kitâbü zemmi'l-câh ve'r-riyâ*'ya sadece bu fikirler için değil, onlarla yakından alâkalı olan ve bizim ikinci bölümde genişçe ele aldığımız makam (câh) ve riya bahisleri için de müracaat edilmiştir. Çalışmamız açısından özel bir önem taşıyan kalp kavramı için *Kitâbü şerhi acâibi'l-kalb*'e, dünya kavramı için *Kitâbü'z-zemmi'd-dünyâ*'ya, mal kavramı için *Kitâbü'z-zemmi'l-buhl ve zemmi hubbi'l-mâl*'e, aldanma kavramı için *Kitâbü zemmi'l-ğurûr*'a ve fakr ile zühd kavramları için *Kitâbü'l-fakr ve'z-zühd*'e çokça başvurulmuştur ki, bu bölümlerin ilk dördü eserin üçüncü çeyreğinde bulunmaktayken, beşincisi *Kurtarıcı Faziletler* (el-Münciyyât) başlıklı dördüncü çeyrekte yer almaktadır. Çalışmamızın üçüncü bölümünü oluşturan bilgi ve sevgi bahisleri için ise daha çok *İhyâ*'nın birinci çeyreğinde yer alan *el-İlm* ve dördüncü çeyreğinde bulunan *el-Mehabbe ve's-şevk ve'l-üns ve'r-ridâ* bölümlerine başvurulmuştur.

Maâricü'l-kuds fi medârici ma'rifeti'n-nefs: Gazâlî'ye dair araştırmalarıyla tanınan Süleyman Dünya, Gazâlî'nin, çalışmamızın birinci bölümünde çokça müracaat ettiğimiz bu eserini “sûfi keşf yoluna girdikten sonra” yazdığı kanaatindedir.² Mısırlı felsefeci Abdurrahman Bedevî'ye göre ise kitabın Gazâlî'ye nispetinin doğruluğu kuşkuludur. Çünkü Zebidî'ye değin Gazâlî'nin hal tercümesini yazarlardan hiçbiri onu zikretmemiştir. Dahası kitapta Gazâlî'nin herhangi bir kitabına işaret edilmediği gibi Gazâlî'nin diğer hiçbir kitabında da o zikredilmiş değildir. Fakat Bedevî, kitapta dile getirilen fikirler ile Gazâlî'nin diğer kitaplarındaki fikirler arasında herhangi uyumsuzluğun bulunmadığını da belirtmektedir.³ Bir İslâm araştırmacısı olan Frank Griffel ise Gazâlî'nin Kudüs'te *Maâricü'l-kuds fi medârici ma'rifeti'n-nefs* adlı bir kitap yazmış olmasının muhtemel olduğu, bu varsayımın tek başına başlıktan da çıkarılabileceği, ama başlığın başka yorumlara da imkân verdiği yönünde bir görüş belirtir. Bu değerlendirmesinden sonra –183 numaralı dipnotta– bu çalışmanın başlığının Kudüs'e ilişkin iki işaret içerdiğini ileri sürer. Bu işaretlerden biri, muhtemelen Kudüs şehri (medînetü'l-Kuds) anlamına gelen Kuds kelimesidir. Diğeri ise kitabın başlığında geçen maâric kelimesinin tekili olan mi'râc kelimesinin Hz. Muhammed'in Kubbetu's-Sahrâ'da bulunan ve üzerinde hâlâ kendi ayak izlerinin

² Bkz. Süleyman Dünya, *el-Hakika fi nazari'l-Gazâlî*, Dâru'l-Maârif, Mısır, 1965, s. 65 (1 no'lu dipnot).

³ Bkz. Abdurrahman Bedevî, *Müellefâtü'l-Gazâlî*, Vekâletü'l-Matbûât, Kuveyt, 1977, s. 244.

görülebildiği yüksek düzlükten göğe doğru yükselmesi olarak bilinen miraç (mi'râc) tecrübesidir ki, Gazâlî de 27 Receb 489/22 Haziran 1096'da tesadüfen Kudüs'tedir. Ama yazara göre bunlar yine de kitabın Gazâlî'ye kesinkes isnadına imkân vermemektedir.⁴ Griffel metnin Gazâlî'ye isnadını şüpheli görmekle beraber, "Gazâlî'nin genel kabul görmüş eserlerindeki çok sayıda öğretinin arka planını açıkladığından son derece işe yarayan bir metin" olduğunu da tespit eder ve metnin "Gazâlîci bir karakter" taşıdığını söyler. O, eser hakkında yazılmış bir makaleye atıfla, metnin "İbn Sînâci bir karakter" de taşıdığını belirtir.⁵

el-Madnûnu's-sağîr: Abdurrahman Bedevî, çalışmamızın birinci bölümünde başvurduğumuz bu eseri her ne kadar Gazâlî'ye ait kitaplar arasında zikretse de eser Gazâlî'ye kesin biçimde dayandırılmamaktadır.⁶ F. Griffel ise metnin, Gazâlî'ye aidiyetinin kesin olmadığını ifade ettiği *en-Nefh ve't-tesviye*'nin muhtasarı olduğunu söyler. Dolayısıyla, *en-Nefh ve't-tesviye* gibi onun da Gazâlî'ye aidiyeti şüphelidir.⁷ *er-Risâletü'l-ledünniyye*: A. Bedevî, çalışmamızda bu eserler arasında kendisine en az başvurduğumuz bu eseri, Gazâlî'ye ait olup olmadığı kesin biçimde belirlenemeyen eserler arasında zikreder.⁸

Çalışmada kullanılan ikincil kaynaklara gelince, öncelikle bizim Gazâlî düşüncesinde araştırdığımız ve 'yetkinlik sevgisi' diye ifade ettiğimiz fikrin, daha önce Türkiye'de ne tez ne de makale düzeyinde başlı başına bir konu olarak ele alınmadığını belirtmemiz gerekmektedir. Gazâlî düşüncesindeki kemâl kavramını konu edinen bazı çalışmalarda bu düşünceye ya neredeyse hiç temas edilmemiş ya aktarılıp geçilmiş ya da başka bir konu dolayısıyla ele alınmıştır. Meselâ Havva Durgu'nun *Gazali'nin Yetkinlik Anlayışı*⁹ adlı yüksek lisans tezinde neredeyse hiç temas edilmemiştir. Yazar –tespit edebildiğimiz kadarıyla – sadece iki ayrı sayfada ve birer cümleyle Gazâlî'nin, insanın Allah'ı kemâlinden dolayı sevdiği düşüncesinden

⁴ Bkz. Frank Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, çev. Muhammed Fatih Kılıç v.dğr., Klasik Yay., İstanbul, 2015, s. 86-87.

⁵ Değerlendirmenin devamı için bkz. Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 34 (35 no'lu dipnot).

⁶ Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Abdurrahman Bedevî, *Müellefâtü'l-Gazâlî*, 156-158.

⁷ Daha geniş bilgi için bkz. Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 126.

⁸ Daha geniş bilgi için Bkz. Abdurrahman Bedevî, *Müellefâtü'l-Gazâlî*, s. 270-271.

⁹ Havva Durgu, *Gazali'nin Yetkinlik Anlayışı* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), D.E.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İzmir, 2010.

söz etmiştir.¹⁰ *Gazâlî’de Güzel ve Kemâlât İlişkisi*¹¹ isimli bir yüksek lisans tezi daha bulunmaktadır ki, bu konuya onda işaret dahi edilmemiştir. Abdullah Akgül’ün “Kemâl Yolculuğu Olarak Dinî Tecrübe: Gazâlî Üzerinden Bir Okuma” başlığını taşıyan makalesinde ise ruhun rabbanî bir emir olmasından dolayı insana ilahî sıfatların sevimli geldiğinden ve hatta insana en ziyade haz veren şeylerin bunlar olduğundan, insanın bu yüzden kemâlî arzuladığından söz edilmektedir. Ne var ki yazar bunu bizim konumuza esas aldığımız metne atıfla değil, Gazâlî’nin *el-Erbaîn fi usûli’ d-dîn* adlı eserine atıfla yapmaktadır.¹²

Gazâlî’nin kemâl düşüncesine ilişkin yapılmış akademik çalışmalar bunlardan ibaret değildir. Bir de 2019 yılında yapılmış Ümmügül Betül Kanburoğlu Ergün’ün *Kemâl Kavramı Bağlamında Gazzâlî Düşüncesinde Eğitim*¹³ adlı doktora tezi bulunmaktadır. Bu çalışmadan, ancak tezimiz tamamlanmak üzereyken haberdâr olabildiğimizi belirtmemiz gerekmektedir. Söz konusu çalışma, kendisine Gazâlî düşüncesinde –yazarının ifadesiyle– “insanın kemâlinin imkânı, anlamı, sınırı ve kemâli elde etmenin yolları”nı konu edinmekte ve “eğitimin nihai gayesinin kemâli bulmak olarak okunabileceği tezi”ni temellendirmeye çalışmaktadır. Anlaşılacağı üzere söz konusu çalışma, Gazâlî’nin kemâl kavramına ilişkin düşüncelerinden hareketle eğitim anlayışını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

II. Gazâlî’de Yetkinlik ve Yetkinlik Sevgisi

A. Kemâl Kavramı

1. Sözlük ve Terim Anlamları

Sözlükte, tamâm kelimesiyle aynı anlama gelen ve k-m-l (ك-م-ل) kök harflerinden türeyen kemâl kelimesi, bir şeyin bütün parçalarının yerli yerinde, tam ve

¹⁰ Bkz. Havva Durgu, *Gazali’nin Yetkinlik Anlayışı*, s. 32, 33.

¹¹ Safiye Gülay Şeker Özsoy, *Gazâlî’de Güzel ve Kemâlât İlişkisi* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Malatya, 2019.

¹² Abdullah Akgül, “Kemâl Yolculuğu Olarak Dinî Tecrübe: Gazâlî Üzerinden Bir Okuma”, *Bilimname*, sy. 38, 2019/2, s. 819.

¹³ Ümmügül Betül Kanburoğlu Ergün, *Kemâl Kavramı Bağlamında Gazzâlî Düşüncesinde Eğitim* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), U.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Bursa, 2019.

yeterli olması anlamına gelmektedir. Buna göre ‘kâmil’, parçaları tam ve yeterli olan şeyler ve kemâl ile muttasıf olan kimseler için kullanılmaktadır. Aynı kökten gelen tekâmül ve tekemmül kelimeleri bir şeyin kemâlini bulması; ikmâl ve tekâmül kelimeleri bir şeye kemâlini buldurmak, onu tam ve kâmil kılmak, itmâm ve icmâl etmek; istikmâl kelimesi ise bir şeyin tamamını talep etmek anlamına gelmektedir.¹⁴

Keşşâfî ıstılâhâtî'l-fünûn'un müellifine göre filozoflar (el-hukemâ) kemâl kelimesini iki mânâda kullanmışlardır. Müellif, onların kemâl hakkındaki görüşlerini şu sözlerle aktarır:

O mânâlardan biri, ister –canlıların hareketlerinde olduğu gibi– öncesinde bilkuvve (mesbûk bi'l-kuvve) olsun veya –her daim meydana gelen kemâllerde, sözgelimi akıllarda hâsıl olan kemâllerde ve feleklerde hâsıl olan ezeli hareketlerde olduğu gibi– öncesinde bilkuvve olmasın (gayri mesbûk bilkuvve), ister –oluşta (fi'l-kevn) olduğu gibi– birden meydana gelsin veya –harekette olduğu gibi– tedricen meydana gelsin, isterse de kendisinde hâsıl olduğu şeye uygun olsun veya olmasın, bilfiil hâsıl olandır. Bilfiil hâsıl olan, ancak kuvvede noksan olduğu ve fiil ona (kuvveye) kıyasla tamam olduğu için ‘kemâl’ diye isimlendirilmiştir. Bu isimlendirme, kuvvenin, sebkât etmesini iktiza etmez bilakis farz ve tasavvur edilmesi kâfidir. Bu mânâsıyla denilir ki, kemâl şeyin kuvveden fiile çıkmasıdır.¹⁵

Buna göre *bilfiil hâsıl olan* mânâsında kemâl en temelde üçe ayrılmaktadır: (1) öncesinde bilkuvve olan veya öncesinde bilkuvve olmayan, (2) birden meydana gelen veya tedricen meydana gelen, (3) kendisinde hâsıl olduğu şeye uygun olan veya uygun

¹⁴ Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânûsu'l-basît fi tercemeti'l-kâmûsi'l-muhît*, haz. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2014, c. 5, s. 4747; Vankulu Mehmed, *Vankulu Lüğati*, haz. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2015, c. 2, s. 1947. Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, Dâru Sâdir, Beyrut, c. 11, s. 598. Çalışmamızda kemâl sözcüğüne karşılık olarak yetkinlik sözcüğünü de kullandık. Nitekim kökü ‘yet’ olan yetmek (eski Türkçede *yit-mek*) kelimesi, sözlükte yetişecek miktarda veya derecede olmak, elvermek, kâfi sebep olmak, bir husus için yeterli olmak; ulaşmak, erişmek, vâsıl olmak; olgunlaşmak; yetkin kelimesi ise gerekli olgunluğa erişmiş, kemâle ermiş, kâmil; yetkinlik ise yetkin olma durumu ve kemâl anlamlarına gelmektedir. Açık ki bu anlamlar, bizim kemâl kelimesini yetkinlik kelimesiyle çevirmemizde veya kemâl kavramına yetkinlik kelimesiyle işaret etmemizde herhangi bir sakıncanın bulunmadığını göstermektedir. (Yetkinlik kelimesi için bkz. İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, Kubbealtı Yay., İstanbul, 2011, c. 3, s. 3463-3464.)

¹⁵ Muhammed A'lâ b. Alî Tehânevî, *Keşşâfî ıstılâhâtî'l-fünûn*, thk. Alî Dahrûc, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1996, c. 2, s. 1383.

olmayan. Bilkuvvelikten sonra *bilfiil hâsıl olana* örnek olarak canlıların hareketleri, öncesinde bilkuvve olmayan *bilfiil hâsıl olana* örnek olarak ise akıllar gibi her daim meydana gelen kemâller ve feleklerde hâsıl olan ezeli hareketler verilmektedir. Birden *bilfiil hâsıl olana* örnek olarak oluş (el-kevn), tedricen *bilfiil hâsıl olana* örnek olarak ise hareket gösterilmektedir. Son olarak, herhangi bir örnek verilmeksizin, kendisinde hâsıl olduğu şeye uygun olan *bilfiil hâsıl olana* ve kendisinde hâsıl olduğu şeye uygun olmayan *bilfiil hâsıl olana* işaret edilmektedir. Şu halde *bilfiil hâsıl olan* kuvvede eksiklik bulunduğu ve fiil kuvveye nispetle tamam olduğu için ‘kemâl’ diye adlandırılmıştır. Fakat bundan, fiilden önce kuvvenin her halükârda varolacağını anlamamak gerektiği, bilakis bunun için kuvvenin tasavvur edilmesinin yeterli olacağı da belirtilmektedir. Buna göre bu mânâdaki kemâl ile kastedilen, şeyin kuvveden fiile çıkmasıdır. Filozoflara göre ‘kemâl’in ikinci mânâsı ise *kendisinde hâsıl olduğu şeye uygun bir şekilde bilfiil meydana gelendir*.

Bu mânâ birincide olmayan *uygunluk* (liyâkat) kaydı itibarından dolayı birinciden daha özeldir. Bu mânâdaki kemâl, nefsin tarifinde vaki olmuştur. Bu mânâyla denilmiştir ki *kemâl*, nesnenin, kendisiyle tamam olduğu şeydir. (Bu) ya zatında olur ki bu durumda ‘ilk kemâl’ ve ‘münevvi’ (nevilere ayıran) diye isimlendirilir. Zira nesne, onunla bilfiil nevi olmaktadır. O, fasıllar (ayrımalar) ve neviî (türsel) suretlerdir. Ya da sıfatlarında olur ki bu durumda (da) ikinci kemâl diye isimlendirilir. Bu, (birinci kemâlin) kaim olmasından (tekavvüm) sonra nesneye eklenen kemâldir; ilim ve diğer faziletler gibi; zira nesne sıfatlar bakımından ancak onlarla kâmil olur. Zat birinci kemâle dayanır, ikinci kemâl ise zata dayanır.¹⁶

Pasaja göre birincisinde olmayan uygunluk kaydı nedeniyle kemâlin bu mânâsı daha özeldir. Bu mânâdaki kemâl, öyle bir şeydir ki nesne onunla eksiksiz hale gelir. Burada kemâl ikiye ayrılmaktadır: (1) şeyin zatında olan ve (2) şeyin sıfatlarında olan. Şeyin zatında olan kemâle ‘ilk kemâl’ veya nesneyi bilfiil nevi yaptığı için ‘nevilere ayıran kemâl’ de denir. Bu kemâl, mantığın tanım teorisindeki fasıl ve neviye karşılık gelmektedir. Şeyin sıfatlarında olan kemâle ise ‘ikinci kemâl’ denir. İkinci kemâl,

¹⁶ Tehânevî, *Keşşâf*, c. 2, s. 1383.

birinci kemâlin gerçekleşmesinden sonra nesneye eklenir. Meselâ ilim böyle bir kemâldir. Çünkü nesne, sıfatlar bakımından ancak bu faziletlerle kemâle erişir.

Sûfiler ise kelimeye Allah'tan hareketle anlamlar vermişlerdir. Onlara göre 'kemâl', nefsanî sıfat ve eserlerden münezze olmak demektir. İnsanlar, ilahî kemâlden aldıkları pay nispetinde kâmindirler ki, ondan en çok pay alanlara 'insân-ı kâmil' denir. Onlar, en üstün veliler olarak şariat, tarikat ve hakikati kendilerinde toplayan insanlardır.¹⁷ *Keşşâf*'in müellifine göre ise sûfiler, Hakk'ın biri *zatî* diğeri *esmaî* olmak üzere iki kemâli olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Tehânevî sûfilerin bu görüşlerini şöyle aktarır:

Zatî kemâl, başkasının ve başkalığın itibarı olmaksızın Hakk'ın kendine (alâ nefsih), kendiyle (bi-nefsih) ve kendinden dolayı (li-nefsih) zuhûrundan ibarettir. Mutlak zenginlik (el-ğnâü'l-mutlak), bu zatî kemâlin lazımıdır. Mutlak zenginlik, Hakk'ın, kendinde (fî nefsih), hükümleri ve lazımlarıyla beraber şe'nlerin, ilahî ve kevnî (kiyânî) itibarların hepsini, –sayıların sayı bakımından *birin* dâhilinde bulunması gibi, küllün *zatın* içine (butûn) ve birliğine dâhil olmasından dolayı– küllî bir biçimde müşahede etmesi mânâsına gelmektedir. 'Mutlak zenginlik' diye isimlendirilmiştir, çünkü Hak Taâlâ bu müşahedeyle âlemin tafsil veçhi üzere zuhurundan müstağnidir. Müshahedenin hâsıl olması için O'nun, âleme ve âlemin içindekilere ihtiyacı yoktur. Çünkü bütün mevcûdâtı müşahedesi, gizlilik ve vahdetindeki küllün indiracında O'nun için hâsıl olucudur (li-enne müşâhedetehu cemâ'l-mevcûdâtî hâsiletün lehu teâlâ inde indirâci'l-küllî fî bütûnihi ve vahdetihi). Çünkü O'nun bütün varlıkları müşahedesi, mufassala mücmelde ve çoğa birde şahit olma gibi, gaybî ve ilmî bir şuhûddur. Esmâî kemâl ise Hakk'ın, kendine zâhir olmasından, zatına haricî taayyünâtta yani âlem ve içindekilerde şahit olmasından ibarettir. Bu şuhûd, mücmelin mufassalda, birin çokta şuhudu gibi, iyanî, aynî ve vücudî bir şuhûddur. Tahakkuk ve zuhur bakımından bu kemâl, âlemin tafsil veçhi üzere varlığına mevkuftur.¹⁸

Buradan sûfilerin, kemâli, zatî kemâl ve esmaî kemâl olarak ikiye ayırdıkları anlaşılmaktadır. Mutlak surette ihtiyaçsızlık zatî kemâlin gereğidir. Bir diğere ifadeyle

¹⁷ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yay., İstanbul, 2012, s. 210.

¹⁸ Tehânevî, *Keşşâf*, c. 2, s. 1384.

Hakk'ın, bütün ilahî ve kevnî itibarları müşahede etmek için âlemin zuhuruna ihtiyacı yoktur. O, bu kemâlından dolayı bütün varlıkları ilmî ve gaybî bir müşahedeyle müşahede eder. Esmâî kemâl ise Hakk'ın, kendine âlemde ve âlemdeki eşyada şahit olmasından ibarettir. Bu kemâl, âlemin var olmasına bağlıdır. Yukarıdaki pasajda kemâl kavramı dolayısıyla kendilerine atıf yapılan sûfilerin, vahdet-i vücûd ekolüne mensup sûfiler olduğu açıktır. Ancak şu var ki, kemâli, merkezî bir tasavvufî-metafizik kavram haline getirenler her ne kadar onlar olsa da tasavvufa dâhil edenin Gazâlî olduğunu söylemek mümkündür. Zahitler ve ilk sûfiler, kemâl kelimesini tasavvufî ve ahlâkî erdem mânâsında değil, tam ve eksiksiz olma mânâsında kullanmışlardır.¹⁹

Buradaki maksadımız, elbette ki Gazâlî'ye doğrudan veya dolaylı tesir etmiş olabilecek belli başlı ekol ve düşünürlerin kemâl kavramına yaklaşımlarını incelemek değildir. Sadece, Gazâlî'nin kemâl kavramına ilişkin düşüncesinin fikrî bir bağlama sahip olduğunu ihsas etmekten ibarettir. Gazâlî'nin, kemâl kavramını, düşüncesine dâhil etmesinde en büyük payın filozoflara ait olduğunda kuşku yoktur.²⁰ Ama öte yandan, özellikle İbnü'l-Arabî'yle (ö. 638/1240) birlikte tasavvufî düşünceye katılan kemâl kavramının İslâm düşünce dünyasına dâhil olmasında Gazâlî'nin payını yadsımak da pek mümkün gözükmemektedir.²¹

2. Mutlak Kemâl ve İzafî Kemâl

¹⁹ Süleyman Uludağ, "Kemâl", *DİA*, TDV Yay., Ankara, 2002, c. 25, s. 222.

²⁰ Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya değin geçen süre boyunca *bilfillik* (entelekheia) ve *gaye* (telos) kavramlarının şerhler, tercüme ve felsefî akımlar kanalıyla, özellikle de İbn Sînâ felsefesiyle birlikte *tamlık* (teleiotês) anlamında tamâm ve kemâl kavramlarına nasıl dönüştüğüne dair geniş bilgi için bkz. Robert Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafizigi*, çev. İbrahim Halil Üçer, Klasik Yay., İstanbul, 2020, s. 39-186; İbn Sînâ öncesi bazı filozoflarda yetkinlik kavramı, İbn Sînâ'nın yetkinlik tanımı ve İbn Sînâ'da Tanrı, âlem ve nefis açısından yetkinlik için bkz. Muharrem Şahiner, *İbn Sînâ'da Yetkinlik* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İstanbul, 2014.

²¹ Şu da var ki Ebu'l-Alâ Afîfi'ye göre İbnü'l-Arabî, insan-ı kâmil nazariyesinin unsurlarını Hallâc-ı Mansûr'un (ö. 309/922) "Hüve Hüve" diye isimlendirdiği şeyden yararlanarak ortaya koymuştur. Çünkü Hallâc, İbnü'l-Arabî'ye "Allah, Âdem'i kendi suretinde yarattı." hadisini ilk öğreten kişidir. (Bkz. Ebu'l-Alâ Afîfi, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul, 2011, s. 242-243.) Öte yandan, İbnü'l-Arabî'nin başkalarına –meselâ İbn Hâlid es-Sadefî et-Tilimsânî'ye– okutacak kadar *İhyâ ulûmi'd-dîn*'le meşgul olduğunu da bilmekteyiz. (Bkz. Mahmud Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî", *DİA*, TDV Yay., İstanbul, 1999, c. 20, s. 494.) Bu da bizim, onun, Gazâlî'nin kemâle ilişkin düşüncelerinden haberdâr olduğunu düşünmemize imkân vermektedir.

Gazâlî, *kemâli* ilahî sıfatlardan sayar ve “varlıkta tek, eşsiz ve benzersiz olmak” mânâsına geldiğini, varlıkta ortak olmanın ise bir eksiklik olduğunu söyler. Ona göre varlıkta tek, eşsiz ve benzersiz olan yani hiçbir ortağı bulunmayan ancak Allah’tır. O, herhangi bir şey ile *beraber* değildir. Zira beraberlik (maiyye), mertebede eşitliği gerektirir; mertebede eşitlik ise kemâlde eksiklik demektir. Buna göre mâsivâyı meydana getiren varlıklar, O’nun, mertebesinin ortakları olarak değil ancak *kudretinin* eserleri olarak var olabilirler. Bu bakımdan mâsivâ, O’nun, eksikliğine değil tam aksine yetkinliğine delalet eder. Şu halde kâmil (yetkin), mertebesinde kendisine eş, benzer, ortak hiçbir şey olmayandır. Meselâ güneş ışığının birçok yerde görülmesi, güneş için eksiklik alameti değil tam tersine yetkinlik alametidir. Güneş, yetkinliğini ancak başka bir güneşin var olması halinde yitirir. Zira bu durumda güneşlik (şemsiyye) yalnızca ona ait olmamakta, bir başkası güneşlik mertebesinde ona eşlik etmektedir. Öyleyse kemâl, varlıkta biricik olmaktır ki rablığın (rubûbiyyet) da mânâsı budur.²²

Gazâlî’nin Allah’ı tenzih ve takdis eden bütün ifadelerini bu anlamdaki kemâl ile irtibatlı olarak düşünmek mümkündür. Meselâ *İhyâ*’nın *Kavâidü’l-akâid* bölümünün başında sarfettiği şu sözler bu kabil ifadelerdendir:

Allah, ne sureti olan bir cisim ne de sınırları olan bir cevherdir. Cevher veya araz olmadığı içindir ki O’na hiçbir şey hulul edemez. Ne O’nun herhangi bir varlığa benzediği, ne de herhangi bir varlığın O’na benzediği söylenebilir. Bununla birlikte O, insanlara şah damarından daha yakındır. Fakat O’nun ne zatı cisimlerin zatına benzer, ne de yakınlığı cisimlerininki gibi bir yakınlıktır. O, mekânda bulunmaktan ve zamanla sınırlanmaktan yüce, değişmekten ve dönüşmekten uzaktır. Nasıl ki ezelden beri celâl nitelikleri itibariyle yok olmaktan münezzehe ise *kemâl* nitelikleri itibariyle de yetkinliğini artırmaktan müstağnidir.²³

Nebilerin ve siddıkların ayıp ve kötülüklerden berî olduğunu ifade eden Gazâlî, bunu kemâl boyutunda bir yücelik (tekaddüs) ve kusursuzluk (tenezzüh) olarak

²² Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1189; Ayrıca bkz. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazâlî, *Kimyâ-yı saâdet*, thk. Hüseyin Hidiv Cem, Merkez-i İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, Tahran, 1380, c. 2, s. 192-193.

²³ Gazâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 106-107. Gazâlî’nin bu husustaki görüş ve düşüncelerine dair daha geniş bilgi için bkz. a.mlf., *el-İktisâd fi’l-i’tikâd*, metin ve çev. Osman Demir, Klasik Yay., İstanbul, 2014, s. 38-78.

anlamamak gerektiğini belirtir. Ona göre böyle bir kemâl ancak “celâl ve ikram sahibi Vâhid, Hak, Melik ve Kuddûs olan Allah” için tasavvur olunabilir. Hiçbir yaratık âciz, yaratılmış (mahlûk), itaatkâr ve mecbur olmaktan hâlî değildir. Bu anlamda kemâl Allah'a mahsustur. O'nun dışındakilerde ise ancak O'nun verdiği kadarıyla bir kemâl bulunabilir. Kâdir olunan bir şeyin (makdûr) nihai kemâlden nasibi olamaz. Çünkü nihai kemâlin en düşük derecesi bile, hiçbir şeye muhtaç olmaksızın kendi kendine var olmak ve varlığını sürdürmek demektir. Bu ise Allah'tan başkası için mümkün değildir. Zira O, yetkinliğiyle tek olup eksikliklerden uzak ve kusurlardan yücedir. Başkasının kemâl ve noksansızlığı mutlak değildir, hatta ondan daha yetkin olana göre noksandır. Nitekim atın eşeğe göre, insanın da ata göre bir yetkinliği vardır. Ayıp ve kusur asıl itibariyle her yaratıkta vardır, fakat yaratıklar kusurun derecesi itibariyle farklılaşır.²⁴ *el-Maksadü'l-esnâ fi şerhi esmâillâhi'l-hüsnâ*²⁵ adlı eserinde varlıkları ‘kâmil’ ve ‘nâkıs’ diye ikiye ayıran Gazâlî, ‘kâmil’ ile mutlak olarak yetkin olanı, ‘nâkıs’ ile de izafî olarak yetkin olanı kasteder.

Mevcûdât, *kâmil* ve *nâkıs* diye ayrılır. Kâmil, nâkısın daha şerefliidir. Kemâl dereceleri birbirinden ne denli farklılaşsa da, kemâlin varabileceği son nokta Vâhid (Bir) ile sınırlı kalır, o kadar ki mutlak kemâl (el-kemâlü'l-mutlak) ancak O'na mahsustur. Diğer mevcutları mutlak kemâl değildir. Bilakis onların izafî olarak (bi'l-izâfe) birbirinden farklı kemâlleri vardır. En kâmilleri (bu durumda) kaçınılmaz olarak mutlak kemâle sahip olana en yakın olan(lar) olmaktadır. (‘Yakın’ derken) mekân bakımından değil, mertebe ve derece bakımından bir yakınlığı kastediyorum.²⁶

Görüldüğü üzere Gazâlî, varlıkları *yetkin* ve *eksik* olarak ikiye ayırmakta ve ‘yetkin’ ile mutlak yetkinlik sahibini, ‘eksik’ ile de izafî yetkinliklere sahip olan varlıkları kastetmektedir. Buna göre bir tek kemâl yoktur, yani kemâl ile kastedilen sadece eşi ve benzeri bulunmayan Bir’in mutlak kemâli değildir. Bilakis birçok şeyin kemâlinden söz edilebilir, ne var ki bu kemâller farklı derecelere sahiptir. Farklı

²⁴ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1668.

²⁵ Gazâlî'nin, eseri gerek önsözü, gerek esmâ-i hüsnâyı ele alış biçimi, gerekse de sonundaki ilavelerinden hareketle tasavvufla ilgilendiği dönemde yazmış olabileceği tahmin edilmektedir. (Bkz. Bekir Topaloğlu, “el-Maksadü'l-esnâ”, *DİA*, TDV Yay., Ankara, 2003, c. 27, s. 251-252.)

²⁶ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazâlî, *el-Maksadü'l-esnâ fi şerhi esmâillâhi'l-hüsnâ*, thk. Muhammed Osmân el-Huşt, el-Mektebetü'l-Kur'ân, Kahire, ts., s. 46.

derecelerde kemâllerden söz etmek, bir bakıma izafî kemâllerden söz etmek demektir. İzafî kemâllerin en kâmil olanları mutlak kemâle en yakın olan kemâllerdir. Buradaki ‘yakın’dan maksat, mekân itibariyle bir yakınlık değil mertebe ve derece itibariyle bir yakınlıktır. Şu halde Gazâlî’ye göre Allah dışındaki varlıkların yetkinlikleri izafî yetkinliklerdir.²⁷

Gazâlî, *el-Maksadü'l-esnâ*’da sûfilerin şathiye türü sözlerini tevhit ve tenzih açısından ele alırken, konumuz açısından kayda değer bulduğumuz bir söz sarfeder. Gazâlî, “Sanki o, odur.” sözümüz ile “O, odur.” sözümüz arasında fark olduğunu belirttikten sonra, “O, odur.” sözünün “Sanki o, odur.” şeklinde yorumlanabileceğini söyler. Bu, şairin bazen “Sanki ben hoşlandığım kimseyim.”, bazen de “Ben hoşlandığım kimseyim.” demesine benzer. Gazâlî’ye göre ayağın kaydığı yer de tam burasıdır. Akledilirlere (ma‘kûlât) “sağlam bir biçimde basmayanlar”, bu iki farklı sözü temyiz edemeyebilirler. Gazâlî şöyle devam eder: “Ve kendi zatının kemâline nazar eder –ki (kemâli) zatında Hakk’ın parıldayan ziynetinden dolayı artmıştır– ve kendisinin O olduğunu zannederek “Ben Hakk’ım.” (Ene’l-Hakk) der.” Düşünür, bunu, Hıristiyanların galatı gibi bir galat olarak değerlendirir. Zira Hıristiyanlar da Allah’ı İsa’nın zatında görmüşler ve “O, o ilahdır (el-ilâh).” demişlerdir.²⁸ Yani Gazâlî’ye göre –yukarıdaki terimlerle ifade edecek olursak– Hallâc, kendi *izafî*

²⁷ Gazâlî’nin burada *mutlak kemâl* ile sözünü ettiği kemâl, İbn Sînâ ontolojisinin “bizatihi zorunlu varlık” (vâcibü’l-vücûd bi-zâtihi) ve “yetkinlik üstü” (fevka’t-tamâm) terimlerini hatırlatmaktadır: “O [Kendisiyle Zorunlu Varlık], Kendisinden sonraki bütün varlık mertebelerinin ötesi ve yücünde oluşuna yakışır bir yetkinlik içinde olmalıdır. Bu anlamda Kendisiyle Zorunlu Varlığın yetkinliği akla gelebilecek her türlü yetkinliğin üzerindedir (Tâmm fevka’t-tâmm). Bu demektir ki, bizdeki yetkinlik ve kusursuzluk tasavvurunun bu yetkinliği gölgelemesine izin vermeksizin, bu yetkinlikle Ondan başka varlıkların yetkinliğini asla mukayese etmeksizin, Onu mutlak bir mükemmellik fikriyle tavsif etmek gerekir. Demek ki Onu yetkinlikle tavsif etmek tenzih çabasıyla birlikte olduğunda anlamlıdır. Yani Onun “Tâmmü’l-vücûd” olduğunu söylemenin bir anlamı budur. Onun Varlık Verici olduğu göz önünde bulundurulduğunda bu anlam daha da belirginleşir. [...] Ayrıca insan varlığının mahiyeti yani insaniyeti başkasıyla varolmaktır. Oysa Zorunlu Varlık eksiksiz olmanın zirvesindedir (fevka’t-tamâm). Çünkü varlık yalnız ve yalnızca Kendindedir. [...] Varlığı başkasından alan her şey ise bu açıdan eksiktir. Bunun ötesinde Varlığı “veriyor” oluşu, Kendi varlığından hiçbir şey eksiltmediği için de eksiksizliği süreklidir. [...] Onun yetkinliğinin sürekliliği hakikatinin sürekliliğiyle aynı şeyi ifade etmektedir. Onun yetkin varlığı hakkında kesin bir bilgiye ulaşan için bundan daha çok hakikat ifade eden bir doğru bilgi olamaz. Bunun nedeni Onun varlığı ve yetkinliğinin başka bir sebeple değil, Kendisi sebebiyle sürekliliğidir (devâm li zâtihi). Bu süreklilik başkasının ona sürekli varlık veriyor oluşuyla ilgili olarak başkasıyla sağlanan bir ontolojik süreklilik değildir. Kendisiyle Zorunlu olmak Kendisiyle Dâim olmayı gerektirmektedir.” (Daha geniş bilgi için bkz. İlhan Kutluer, İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık, İz Yay., İstanbul, 2002, s. 137-141.) Fevka’t-tamâm kavramına dair daha geniş bilgi için bkz. Robert Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafizigi*, s. 242-250.

²⁸ Gazâlî, *el-Maksadü'l-esnâ*, s. 136.

*kemâli*ni (“kendi zatının kemâli”ni) *mutlak kemâl* olarak algılamış ve bu yüzden de “Ben Hakk’ım.” gibi fevkalade yanlış bir söz sarfetmiştir.²⁹

3. Hakikî Kemâl ve Vehmî Kemâl

Gazâlî, kemâli bir de *İhyâ*’da ikiye ayırır. Ancak, bu ayırım *el-Maksadü’l-esnâ*’dakinden farklıdır. Orada Allah’ın da dâhil olduğu bütün varlıklar nazariitibara alınırken, burada yalnızca insan nazariitibara alınmaktadır. Bu ayırım şöyledir: *hakikî kemâl* ve *vehmî kemâl*.³⁰ Bu iki ayırım birlikte değerlendirilecek olursa, insan için ancak izafî bir kemâlden söz edilebilir. Zira mutlak kemâl ancak Allah’a mahsustur. Bununla birlikte insan hakikî bir kemâle de ulaşabilir; ama onunla gerçekte muttasif olmamasına rağmen muttasif olduğu zannına da kapılabilir ki, ‘vehmî kemâl’ ile kastedilen de budur.

Gazâlî’ye göre insanın *varlık* itibariyle biricikliği –ki böyle bir kemâl, Allah’a mahsustur– mümkün olmadığına göre, geriye *bilgi* (ilm) ve *kudret* itibariyle kemâli kalmaktadır. Fakat bu noktada insanlar, hakikî kemâl ile vehmî kemâli gereğince temyiz edememektedirler.³¹ Aslına bakılırsa, bilgide yetkinlik de –tıpkı kudrette yetkinlik gibi– esasen Allah’a mahsustur. Ama bilgisi, Allah’ın bilgisine benzediği ölçüde kul için de bilgide yetkinlikten söz edilebilir. Gazâlî bunun şu yönlerden

²⁹ Gazâlî’nin bu düşünceleri antik filozof Plotinus’u (ö. 270) akla getirmektedir. Plotinus’a göre insan, yüce erdemleri edinmek suretiyle Tanrı’ya benzeyebilir. (Bkz. Plotinus, *Enneadlar*, çev. Zeki Özcan, Asa Kitabevi, Bursa, 1996, s. 145.) Fakat ruh, bazen kendini Tanrı gibi görerek yanılabilir ve kendinde bütün tanrısallığı taşıdığına inanabilir. Ona göre beşerî erdemlere sahip olanların, *Tanrı’ya öykünme* tarzı böyledir. (Bkz. Plotinus, *Enneadlar*, s. 144.) Öte yandan *ruh*, *O’na dosdoğru ve içtenlikle yöneldiğinde gerçekten tanrılaşır, nitekim tanrılar Bir’e bağlanmış varlıklardır. Bir’e bağlanmayarak O’ndan uzak olanlar ise insanlar ve hayvanlardır.* (Bkz. Plotinus, *Enneadlar*, s. 92.) Nitekim ona göre ruh ölümsüzdür. Dahası doğru ve yanlışın, iyilik ve kötülüğün merkezidir. (Bkz. John Burnet, “Soul” (Greek), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, c. XI, ed. James Hastings, New York, 1908, s. 742.) Filozofun burada aktardığımız ve özellikle de bu son paragrafta aktardığımız fikirleri, Gazâlî’nin – çalışmamızda ele aldığımız– insana ilişkin olarak kullandığı hakikî yetkinlik ve vehmî yetkinlik terimlerini hatırlatmaktadır. Gerçekten de, ruhun kendini Tanrı gibi görerek yanılacağı fikri Gazâlî’nin vehmî yetkinlik terimini; ruhun O’na dosdoğru ve içtenlikle yöneldiğinde tanrılaşacağı fikri de onun hakikî yetkinlik terimini anımsatmaktadır.

³⁰ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1190. Gazâlî’nin kemâle dair bu adlandırmalarına insan-ı kâmil kavramıyla ilişkili olarak yaklaşmak mümkündür. Buna göre insan-ı kâmil, Gazâlî düşüncesinde hakikî kemâle ulaşmış kimseye karşılık gelmektedir. Bu da bize Gazâlî’nin kemâle ilişkin fikirlerini oldukça geniş bir perspektiften değerlendirme imkânı vermektedir. Zira insan-ı kâmil, çeşitli kültür ve geleneklerde kendine yer bulmuş bir kavramdır. (Bu konuda geniş bilgi için bkz. Abdurrahman Bedevî, *el-İnsânü’l-kâmil fi’l-islâm*, nşr. Vekâletü’l-Matbûât, Kuveyt, 1976.)

³¹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1190.

anlaşılması gerektiğini söyler: 1. Allah'ın malumları (ma'lûmât) çok ve geniştir; O, bütün malumları kuşatmaktadır. Bu bakımdan kul, ilmini çoğalttığı ölçüde Allah'a yakınlaşır. 2. Allah'ın ilmi maluma tam olarak taalluk eder, yani malumlar mahiyetleri itibariyle Allah için apaçıktır. Bu bakımdan kul, ilmi malumla uyduğu ölçüde Allah'a yakın olur. 3. Allah'ın ilmi bâkîdir, ortadan kalkmaz, yok olmaz, değişmez ve değişmesi düşünülemez. Dolayısıyla, kulun malumlarla ilgili bilgisi ne denli değişim ve dönüşümden uzak olursa Allah'a yakınlığı da o denli çok olur.³² Bu son nokta izaha muhtaçtır; Düşünür, malumlarla ilgili bilginin değişim ve dönüşümden uzak olması ile ne demek istemektedir?

Gazâlî, malumları, *değişenler* ve *ezeli olanlar* olarak iki kısma ayırır. Buna göre meselâ Zeyd'in evde olduğu bilgisi değişen maluma bir misaldir. Bu bilgi, malumu olan bir bilgidir. Fakat Zeyd'in, evden ayrılması mümkün olmasına rağmen, hâlâ evde bulunduğu inancı devam etmektedir. Ne var ki evden çıktığı anda bu bilgi, bilgisizliğe dönüşür ve artık sahibi için bir yetkinlik değil bilakis bir eksiklik halini alır. Şu halde inanç, maluma muvafık olduğunda sahibi için bir bilgi ve yetkinlik iken malum başka bir şeye dönüştüğü anda bir bilgisizlik ve eksiklik halini almaktadır. Bu durum, âlemin bütün değişenleri için geçerlidir. Sözelimi dağın yüksekliğine, dünyanın yüz ölçümüne, ülkelerin uzaklığı veya yakınlığına ilişkin bilgiler, o şeylerin değişmesiyle birlikte doğru olmaktan çıkan bilgilerdir. Bu tür şeylerin bilgisini, sürekli olarak bir halden başka bir hale geçen cıvaya benzeten Gazâlî, onlarla ulaşılan kemâlin ancak tek bir hal ile sınırlı kaldığını söyler. Öyleyse değişen şeylere ilişkin bilgiyle ulaşılan yetkinlik, bâkî ve daimî değildir. Ezeli ve ebedî malumlara gelince, bunlar mümkün şeylerin (el-câizât) mümkün, zorunlu şeylerin (el-vâcibât) zorunlu ve imkânsız şeylerin (el-müstehîlât) de imkânsız olmasıdır. Onlar ezeli ve ebedî malumlardır; zira ne zorunlu olan bir malum mümkün, ne mümkün olan bir malum imkânsıza, ne de imkânsız olan bir malum zorunluya dönüşebilir. Şu halde Allah'ın marifetini ve O'nun için zorunlu, sıfatları açısından imkânsız ve fiilleri bakımından

³² Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1191.

mümkün şeylerin bilgisini ezeli ve ebedî malumların bilgileri olarak değerlendirmek gerekmektedir.³³

Gazâlî'ye göre Allah ve O'nun sıfat ve fiillerini, gökler ve yerin melekûtundaki, dünya ve ahiretin tertibindeki ve bu tertibe taalluk eden hususlardaki hikmetlerini bilmek,³⁴ kulu O'na yakınlaştıran *hakikî insanî yetkinlik*dir. Nefsin bu yetkinliği, ölümden sonra da devam eder ve bu marifet, Tahrîm 66/8'de işaret edildiği üzere, ölüm sonrasında ârifler için *nur* demektir. Yani ârifin dünyadaki bu marifeti, ışığı nispeten zayıf olmakla beraber kendisinden yararlanan kandile benzer. Bu öyle bir kandildir ki ateşiyle başka bir kandil yakılabilir ve böylece ortam biraz daha aydınlatılabilir. Yani arifteki o gizli nur, gittikçe artarak en sonunda belli bir seviyede yetkinliğe ulaşır. Allah'ın marifetinden hiç nasiplenmemiş olanlar ise bu nurdan hiçbir şekilde faydalanamazlar. Mutluluk, ancak Allah'ın marifetiyle kazanılabilir. Diğerleri ise şiir ve soy bilgisi (ma'rifet) gibi hiçbir faydası olmayan; Arap dili, tefsir, fıkıh ve hadis bilgileri gibi Allah'ın marifetini edinmekte fayda sağlayan bilgilerdir. Yani Arapçayla tefsir ilmi öğrenilir, tefsirle de nefsin arındırılması yolunda kendilerinden istifade edilen ibadet ve amellerle ilgili marifetler elde edilir. Nefsi arındırma yolunun marifetiyle ise nefis, Allah'ın marifetine hazır hale getirilir. Nitekim Şems 91/9 ve Ankebût 29/69 ayetlerinde buna işaret edilmektedir. Bu marifetler, Allah'ın marifetini tahkik etmeye götüren birer araç gibidir. Varlıkları ihata eden bütün marifetler, Allah'ın marifetinde dürülmüştür; çünkü bütün varlıklar O'nun fiillerindedir. Varlıkları Allah'ın fiili olma bakımından ve kudret, irade ve hikmetle irtibatları yönünden tanıyan kimsenin bu marifeti, marifetullahı ikmâl etme kabilinden bir marifettir. Şu halde, kemâl ancak O'nun ve sıfat ve fiillerinin marifetiyle elde edilebilir, dolayısıyla bilgide yetkinliğe ancak bu tür bilgilerle erişilebilir.³⁵

Öte yandan Gazâlî, kulun kudrette hakikî kemâle ulaşamayacağını düşünmektedir. Yani ona göre kul için hakikî bilgiden söz edilebilir, fakat hakikî kudretten söz edilemez. Hakikî kudret Allah'a mahsustur. Kulun irade, kudret ve

³³ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1191.

³⁴ Üçüncü bölümde göreceğimiz üzere, bu ve benzeri hususlar Gazâlî'nin *İhyâ*'da kendisine sık sık işaret ettiği mükâşefe ilmi alanına giren hususlardır.

³⁵ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1191.

hareketinden sonra hâdis olan şeyler Allah'ın ihdasıyla hâdistir.³⁶ İnsanın bilgi yetkinliği (kemâlü'l-ilm) ölümden sonra da devam eder ve insanı Allah'a yakın kılacak olan bu yetkinliktir. Kudret yetkinliği (kemâlü'l-kudret) içinse böyle bir süreklilik imkânsızdır. Ne var ki yine de kulun dünyaya nispetle (bi'l-izâfeti ile'l-hâl) bir kudret yetkinliğinden söz etmek mümkündür. Ama kudret, bu türden bir yetkinlik vasfını ancak bilgi yetkinliğine *vesile* olduğu takdirde kazanabilir. Bu bakımdan kudret, bilgi yetkinliğinin hakikatine ulaşmaya yardımcı âletler olan bedenî güç ve duyulara benzer. Nitekim bu güç ve duyuları bu yönde kullanabilmek için yiyecek, içecek, giyecek ve eve, bunlar için de makam ve mal ile ulaşılan kudrete ihtiyaç duyulur. Şu halde bedenî güç ve duyular gibi, kudret yetkinliği de bilgi yetkinliği için bir araç mesabesindedir. Allah'ın marifeti için değil de, dünyevî zevkler için arzulanan kudreti bir yetkinlik sanmak Gazâlî'ye göre ancak cahilliğin eseri olabilir. Çoğu insan, ömrünü böyle bir cehalet içerisinde tüketmektedir. Onlar köle ve adamlarla, mal ve paralarla, kalp ve gönüllerle elde edilen kudreti kemâl zannedip severler. Sevince onu talep eder, talep edince de onunla meşgul olur, hatta kendilerini bütünüyle onu elde etmeye adarlar. Böylece Allah'a ve meleklerle yakınlığı sağlayan hakikî yetkinliği yani bilgi ve özgürlüğü unuturlar.³⁷

Öyle anlaşılıyor ki Gazâlî burada insan kudretine bilgi ve özgürlüğe *vesile* olması bakımından değer yüklemekte ve ona bunun ötesinde bir değer atfetmekten kaçınmaktadır. Aslına bakılırsa bu, Gazâlî'nin *dünya görüşünün* zımında bulunan bir düşüncedir. Ona göre hem şer'î delillerle hem de basiret nurlarıyla bilinmektedir ki, bütün şariatlerin maksadı insanları Allah'a ulaşma saadetine sevkettir. Allah'a ulaşmak ise O'nu, sıfatlarını, kitaplarını ve peygamberlerini bilip tanımak demektir. Nitekim Zâriyât 51/56'da Allah'ın insanı ancak kendisine kulluk etmesi için yarattığı belirtilmektedir. Buna göre kişi, rabbini rablık (rubûbiyyet), nefsinin de kulluk (ubûdiyyet) itibarıyla tanımadıkça ayette işaret edilen mânâda kul olamaz. Peygamberlerin esas gönderilme sebebi de budur. Fakat bu kulluğun gerçekleşmesi, insanın *dünyada* nasıl bir hayat yaşadığıyla yakından alâkalı bir husustur. Nitekim

³⁶ Gazâlî, *İhya*, c. 3, s. 1192. Gazâlî, *İhyâ'nın es-Sabr ve ş-şükr* bölümünde "Üçüncü Taraf: Allah'ın Kudretin ve Hareket Âletlerinin Yaratılmasındaki Nimetleri Hakkında" başlığı altında bu husustaki düşüncelerini genişçe ortaya koyar. (Bkz. a.mlf., a.g.e., c. 4, s. 1455-1466.)

³⁷ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1192.

dünyayı, kendisinden ahiret saadetinin devşirileceği bir tarlaya benzeten hadis³⁸ de buna işaret etmektedir. Dolayısıyla dünya hayatını korumak, dine bir *vesile* olduğu için dine tâbi bir maksattır.³⁹

Gazâlî, vehmî bir yetkinlik olduğunu düşündüğü kudret temerküzüne mukabil –yukarıda değindiğimiz üzere– sadece bilgi yetkinliğinden değil, bir de özgürlük (hürriyet) yetkinliğinden söz etmektedir. Buna göre kulun, bilgi ve özgürlük yetkinliğini kazanmasına yardımcı olacak bir kudret yetkinliğini elde etme imkânı vardır. Fakat ölümlerle birlikte kendisinden ayrılmayacak bir kudret yetkinliğini kazanması mümkün değildir. Zira onun bütün kudreti, elde ettiği mal ve boyun eğdirdiği kalplerden ibarettir. Nitekim insanın, ölümüyle birlikte bedeni ortadan kalkar fakat marifet ve hürriyeti bir yetkinlik ve Allah'a yakınlaşmaya bir vesile olarak varlığını sürdürür. Hal bu iken cahil insanlar, yetkinliği makam ve mal aracılığıyla elde edilen kudret ile talep ederler. Oysa bu, ulaşılabilsen bile mutlak surette ölümlerle birlikte son bulacak bir yetkinliktir. Onlar, belli bir kudrete ulaştıklarında ebedî olan bilgi ve özgürlük yetkinliklerinden yüz çevirerek ahiretlerine karşılık dünya hayatını satın alan ve Kehf 18/46'da işaret edilen gerçeği dikkate almayan kimselerdir. Bilgi ve özgürlük ise makam ve malın tersine, nefisteki varlıklarını ölümden sonra da sürdürürler. Nitekim Yûnus 10/24 ve Kehf 18/45 ayetleri buna işaret etmektedir.⁴⁰ “Ölüm rüzgârlarının ince ince doğradığı her şey” dünya hayatının parıltıları, “ölümün parça parça etmediği şeyler” ise salih bakiyelerdir. Şu halde “makam ve mal ile elde edilen kudret yetkinliği, aslı olmayan zannî bir yetkinliktir.” Fakat hakikî bilgi ve özgürlük yetkinliklerine ulaştıracak miktarda bir kudret yetkinliğinden söz etmek de mümkündür.⁴¹

Gazâlî, özgürlük yetkinliğinin diğer iki yetkinlik kadar üstünde durmaz. O yüzden onun bu yetkinlik hakkındaki düşüncesine sadece burada değinilecektir. Gazâlî'ye göre özgürlük, kemâlin kısımları arasında anılmayabilir zira onun hakikati

³⁸ Gazâlî'nin sıkça atfı yaptığı bu hadis şöyledir: “Dünya ahiretin tarlasıdır.” (Hadis için bkz. İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlü'l-ilbâs amme'stehere mine'l-ehâdis alâ elsineti'n-nâs*, c. 1, thk. Yûsuf b. Mahmûd el-Hâc Ahmed, Mektebetü'l-İlmi'l-Hadîs, Dimeşk, 1421, c. 1, s. 467.)

³⁹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1355.

⁴⁰ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1192.

⁴¹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1193.

yokluk ve eksikliğe râcidir. Özgürlüğün hakikatının yokluk ve eksikliğe râci olması şu anlama gelmektedir: *Değişme* (et-teğayyür) bir eksiklik, zira mevcut bir sıfatın yok ve helâk olmasından ibarettir. Helâk olma ise zat ve kemâl sıfatlarında bir eksiklik. Ama eğer şehvetlerle değişimin ve şehvetlere itaatin yokluğu –bilgi yetkinliği gibi– bir yetkinlik sayılacaksa, bu durumda yetkinlik üçtür (“kemâlü’l-ilm”, “kemâlü’l-kudret” ve “kemâlü’l-hurriyyet”). Şu halde ‘özgürlük yetkinliği’ ile kastedilen, şehvetlere kulluk (ubûdiyyet) etmeme ve dünyevî sebepleri istememdir. Zira *özgürlük*, şehvetlerin esaretinden ve dünyanın gamlarından kurtulmak, böylece şehvetin tahrik edemediği, öfkenin ayartamadığı meleklerle benzemek suretiyle *şehvet ve dünyaya hükmetmek* (istîlâ) demektir. Nitekim şehvet ve öfke eserlerinin nefisten kovulması meleklerle ait bir sıfatken, değişimin ve etkilenmenin imkânsızlığı Allah'a mahsus bir sıfattır. Dolayısıyla insan, ârızî sebepler (avâriz) ile meydana gelen değişim ve etkilenimden uzaklaştığı ölçüde meleklerle benzemekte ve Allah'a yakınlaşmaktadır. Bu ise onun Allah katındaki mertebesinin yükselmesi anlamına gelmektedir.⁴² O halde insan, şehvet ve öfke güçlerinin etkilerinden kurtuldukça değişimlerden uzaklaşmakta ve bu sayede meleklerle mahsus bir kemâle ulaşabilmektedir. Burada şu hususu da belirtmekte fayda vardır ki, Gazâlî'nin burada sözünü ettiği özgürlük tasavvufî-ahlâkî bir içeriğe sahiptir.⁴³

İhyâ'nın başka bir bölümünde Gazâlî, kişinin, şehvet ve öfkesini din ve imanın sevk ve işaretlerine boyun eğdirmek suretiyle kendisine mülk kılabileceğini ve bu sayede özgürleşebileceğini söyler. Ona göre şehvetinin boyunduruğu altına giren kimse ise kendi ferici, midesi ve diğer garazlarının kölesi, bir diğer ifadeyle tıpkı hayvanlar gibi kendisine şehvet yuları bağlanan ve bu sayede istenilen tarafa çekilen canlı bir mülk haline gelmektedir. Hal bu iken o, mülk değil mülk sahibi olduğunu, köle değil rablığı elde ettiğini zannetmektedir ki bu büyük bir aldanmadır.⁴⁴

B. Kemâl Sevgisi ve İsteği

⁴² Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1192.

⁴³ Gazâlî özgürlük meselesiyle bir kelamcı olarak da ilgilenmiştir. (Bu konuda geniş bilgi için bkz. Rabiye Çetin, “Gazali’de İnsan Özgürlüğü”, *Dini Araştırmalar*, 2011 (Temmuz-Aralık), c. 14, Sy. 39, s. 70-86; Mustafa Çağrı, *Gazâlî’ye Göre İslâm Ahlâkı (Teori ve Pratik)*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2013, s. 105-113.)

⁴⁴ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1419.

En derli toplu şekilde, *İhyâ*'nın *Zemmü'l-cah ve'r-riyâ*' bölümünde ve *Kimyâ-yı saâdet*'in⁴⁵ *İlâc-ı dûstî cah u haşmet* bölümünde yer alan insanın *kemâl sevgisine* dair bu düşüncelerin oldukça az sözcük ve cümleyle ifade edilmiş olmasını, onların önemsizliğine bir karine olarak görmediğimizi özellikle belirtmeliyiz. Burada tahlil edeceğimiz bu düşünceler araştırmamızın zeminini oluşturmaktadır.

İnsan kalbinin kemâle yönelik bir meyil ve sevgisi bulunduğunu düşünen Gazâlî,⁴⁶ bu meyil ve sevginin sebebi olarak kalbin rablık sıfatıyla ilişkisine işaret eder. Ona göre kalp⁴⁷ rabbanî bir emirdir. Nitekim Allah İsrâ 17/85'te⁴⁸ kendisini onunla vasfettirmiştir. O, kendinde bulunan rabbanî emirden dolayı rububiyeti tabîi olarak sever. Gazâlî'ye göre rububiyet şu mânâyâ gelmektedir: “Bağımsız bir şekilde, kemâlde yegâne ve vücûdda biricik olmaktır.” (et-Tevahhud bi'l-kemâl ve't-teferrud bi'l-vücûd alâ sebîli'l-istiklâl.)⁴⁹ Burada dikkati şu üç husus çekmektedir: (1) Kalp, rabbanî bir emirdir ve (2) bu tabiatının bir gereği olarak rablığı sevip ister. (3) Rablık, her şeyden müstağni bir şekilde kemâl ve vücûd itibariyle tek ve eşsiz olmak anlamına gelmektedir. Gazâlî, insan ruhunun, rablık ve kemâl sevgisiyle ilişkisini şöyle izah eder:

Her insan, tabiatı gereği kemâl yoluyla biricik (münferid) olmak ister. Bundan dolayı sûfiyye meşâyihından biri şöyle demiştir: “Hiçbir insan yoktur ki derununda Firavun'un “Ben sizin en yüce rabbinizim!” sözüyle açıkça belirttiği şey olmasın. Ne var ki buna imkân (mecâl) bulamaz.” O bu sözünde doğrudur. Zira ubudiyet nefse galip gelme (kahr) (demek iken), rububiyet tabîi olarak sevilen bir

⁴⁵ *İhyâ*'nın Farsça muhtasarı olan *Kimyâ-yı saâdet*, yapısı ve içeriği itibariyle *İhyâ*'dan bazı önemli noktalarda farklılaşmaktadır. (Bkz. Alexander Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, çev. Nurullah Koltaş, Ketebe Yay., İstanbul, 2020, s. 153.)

⁴⁶ İbn Sînâ da nefsin kemâle meyil hatta aşkından söz eder. O şöyle der: “Nefsimiz, âşık olduğu (ma'sûk) kemâlî bedende iken fark eder ama tahsil etmez. O, kendisine mahsus bir kemâlin var olduğunu bilfiil aklettiğinde ona tabîi olarak meyleder.” (Bkz. Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs*, Dâru Bibliyûn, Paris, 2007, s. 132.)

⁴⁷ Metindeki lafız “ruh”tur, fakat Gazâlî birinci bölümde ele alacağımız üzere ‘ruh’ ile ‘kalp’i –ve dahası ‘nefis’ ve ‘akl’ı– bazen aynı anlamda kullanmaktadır.

⁴⁸ Ayet mealen şöyledir: “Sana ruhtan soruyorlar: De ki: Ruh, Rabbinin emrindedir; onun hakkında size ancak az bir ilim verilmiştir.”

⁴⁹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1188-89; Ayrıca bkz. a.mlf., *Kimyâ-yı saâdet*, c. 2, s. 193.

şeydir (mahbûb). Bu (sevgi), Allah'ın şu sözüyle işaret ettiği rabbanî nisbetten dolaydır: “De ki: Ruh, Rabbimin emrindedir.”⁵⁰

Buna göre insan, kulluğunu nefse karşı mücadele etmek gibi meşakkatli bir işe girişerek gerçekleştirebilecekken, rablığı istemesi için nefse karşı böyle bir mücadele içine girmesine gerek yoktur; bilakis “ruh, Rabbin emrinden” olduğu için rablığı tabîi olarak sevip ister. Bir insan neden ‘Ben sizin en yüce *rabbinizim!*’ gibi bir söz sarfeder? Çünkü nefse galip gelmeyi gerektiren kulluğun aksine rablık, kalbin tabiatı gereği yöneldiği ve sevdiği bir şeydir. Onun, yetkinliğin nihayetine varmaktan âciz kalması yetkinliğe yönelik arzusunu ortadan kaldırmaz. Zira o, yetkinliği başka bir şey için değil, bizzat kendisi için sevmekte ve istemektedir. Sadece insan değil, Gazâlî’ye göre her varlık kendi zatını ve zatının yetkinliğini sever. Yine, kendi zatının yokluğu veya zatının yetkinlik niteliklerinden yoksunluğu anlamına gelen helakten de nefret eder. İnsanın kendisi için arzuladığı bu yetkinlik, bütün mevcutlara hâkim olma bakımından vücûdda biricik olduktan (teferrüt) sonra gerçekleşebilecek bir şeydir. Gazâlî’nin –yukarıda belirtildiği üzere– ‘mutlak kemâl’ diye nitelediği en yüksek kemâl, şeyin, kendi dışındaki bütün varlıkların ilki (evvel) yani bir yaratık değil tam tersine bütün yaratıkların yaratıcısı olmasıdır. İnsanın ise bu derece bir yetkinliğe ulaşması asla mümkün değildir. Gazâlî, insanın bu imkânsızlık karşısındaki tavrını şöyle açıklar:

En kâmilin kemâli (kemâlü’l-ekmel) senin dışındakilerin varlığının senden olmasıdır. Eğer senden değilse senin onlar üzerinde hâkim olmandır (istîlâ). Çünkü her şeye hâkim olmak, bir nevi kemâl olduğu için tabîi olarak sevilendir. Zatını tanıyan her mevcut zatını ve zatının kemâlini sever, ondan haz alır (iltizâz). Fakat bir şeye hükmetmek, o şeye tesir etmeye, irade uyarınca değiştirmeye kâdir olmakla (kudret) ve dilediğince evirip çevireceğin (terdîd) şekilde onun sana musahhar olmasıyla (mümkün) olabilir.⁵¹

Yani Gazâlî’ye göre insan, kendisi dışındaki her şeyin kendisinden varlığa gelmesini mümkün kılacak “en kâmilin kemâli”ne –*el-Maksadü’l-esnâ*’ya göre

⁵⁰ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1189; Ayrıca bkz. a.mlf., *Kimyâ-yı saâdet*, c. 2, s. 192-193.

⁵¹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1189; Ayrıca bkz. a.mlf., *Kimyâ-yı saâdet*, c. 2, s. 192-193.

“mutlak kemâl”e– ulaşmaktan âciz kalınca, ikinci derecede bir kemâl olarak kendi dışındaki her şeye hâkim olmak (istîlâ) ister. Çünkü her şeye hâkim olmayı tabiatı gereği sevip istemektedir, zira hâkimiyet de bir tür kemâldir. Zatını bilen her varlık, zatını sevdiği gibi zatının yetkinliğini de sever ve bu yetkinlikten hoşlanıp haz alır. Dolayısıyla bir tür yetkinlik olduğu için hâkimiyeti de sever ve ister. Bir şeyi hükmü altına almak ve onu kendine boyun eğdirmek o şeye etki edebilmek, onu iradeyle değiştirebilmek ve dilediğince kullanabilmek demektir.

Gazâlî, insan tarafından hâkim olunup olunamamasına göre varlıkları kısımlara ayırır. Ona göre insan, *beraber* bulunduğu her şeyi hükmü altına almak ister.

Fakat *mevcûdât*, Allah’ın zatı ve sıfatları gibi nefsinde değiştirilmeyi (tağyîr) kabul etmeyen ve felekler, yıldızlar, göklerin melekûtu, meleklerin, cinnin ve şeytanların nefisleri gibi, dağlar ve denizler gibi değiştirilmeyi kabul eden ve fakat halkın kudretle hâkim olamadığı (şeyler) ve yerküre, yerkürenin parçaları, yerkürenin üstündeki madenler, bitkiler, hayvanlar gibi kulun kudretiyle değişmeyi kabul eden (şeyler) olmak üzere kısımlara ayrılmıştır. İnsanların kalpleri bu sonuncular cümlesindedir. Onlar, tıpkı kendi cesetleri ve hayvanların cesetleri gibi tesir edilmeyi ve değiştirilmeyi kabul edicidir.⁵²

Gazâlî, bu pasajda Allah'ın zatı ve sıfatlarının, özü gereği hiçbir değişimi kabul etmeyeceğini; felekler, yıldızlar ve göklerin melekûtunun; melekler, cinler ve şeytanların; dağlar ve denizler gibi varlıkların ise değişimi kabul edeceğini, fakat bu değişimi gerçekleştirebilecek olanın insan olmadığını, zira insanın kudretinin onları değiştirmeye ve hükmü altına almaya yetmeyeceğini ifade etmektedir. Ona göre genel olarak yeryüzü ve onun maden, bitki ve hayvan gibi cüzleri değişen ve dahası insanın etki edebildiği ve değiştirebildiği varlıklardır. Gazâlî, insan kalplerini de etkilenen ve değişen ve hatta insanlar tarafından değiştirilebilen varlıklar arasına katmaktadır. Gazâlî, insanın, etki edemediği ve değiştiremediği varlıkları nasıl hükmü altına almak istediğiyle ilgili dikkat çekici şöyle bir fikir ileri sürer:

⁵² Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1189; Ayrıca bkz. a.mlf., *Kimyâ-yı saâdet*, c. 2, s. 192-193.

Mevcûdât insanın yerküreye ait şeyler (ardıyyât) gibi kendisinde tasarrufa güç yetirdiği ve Allah'ın zatı, melekler ve gökler gibi kendisinde tasarrufa güç yetiremediği şeklinde ayrılınca, insan göklere ilimle, ihatayla ve esrarına muttali olarak hâkim olmak ister ki bu da bir tür *istîlâ*dır. Zira *malum*, adeta ilmin altına dâhil olmuş ve ihata edilmiştir. Bu durumda âlim onu istîlâ edendir. Bundan dolayı insan Allah'ı, melekleri, felekleri, yıldızları, göklerin bütün ilginçliklerini, denizlerin, dağların ve gayrının bütün ilginçliklerini bilip tanımak ister. Çünkü bu, onlar üzerinde bir nevi istîlâdır ki istîlâ da bir nevi kemâldir.⁵³

Demek ki insan, Gazâlî'ye göre etki edemediği ve değiştiremediği varlıkları bilmek suretiyle hükmü altına almak isteyen bir varlıktır. Zira *bilinen*, sanki bilen tarafından bilgiyle kuşatılan ve hâkim olunan bir şeydir. Bu hâkimiyetin de bir tür kemâl olduğunu belirten Gazâlî, bu kemâle ulaşmak için insanın, Allah'ı, melekleri, felekleri, yıldızları, gökleri, denizleri, dağları, kısacası her şeyi tanımak istediği söyler. Gazâlî, bunu, güzel bir sanatı icra etmekten âciz kalan bir kimsenin, o sanat hakkında bilgi edinmeyi arzulamasına benzetir. Zira o kimse, sanatı yapamamaktan dolayı elem duymakta ve bu elemi hafifletmek için de kendisine haz verecek kemâle bilgi yoluyla erişmek istemektedir. Meselâ bir satranç oyunu ortaya koymaktan âciz olan kimse de sergilenen oyunları ve onların nasıl sergilendiğini bilmek ister. Yine, mühendislik veya sihirbazlıkta veyahut da ağır nesnelere taşınması gibi işlerde birtakım ilginçliklere şahit olan kimse de onları bizzat yapmak ister, ne var ki kendinde âcizlik ve eksiklik hissederek o işi yapmaktan vazgeçer. Ama bu, onun, o işin nasıl yapıldığının bilgisine iştîyak duymasına engel olmaz. Çünkü kemâle ve kemâl hazzına o bilgiyle ulaşabileceğini düşünmektedir.⁵⁴

İnsanın etki edebildiği ve değiştirebildiği yerküreye ait nesnelere (ardıyyât) gelince, Gazâlî'ye göre insan, dilediği şekilde tasarrufa kâdir olmak suretiyle onları hükmü altına almayı tabîi olarak ister. Gazâlî bu nesnelere iki kısma ayırır: cesetler ve ruhlar.

Cesetler (ecsâd) dirhemler, dinarlar ve metâldir. İnsan bunlara kâdir olmak ve onları dilediği şekilde kaldırmak (ref'), koymak (vaz'), teslim etmek ve menetmek

⁵³ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1189-1190; Ayrıca bkz. a.mlf., *Kimyâ-yı saâdet*, c. 2, s. 193.

⁵⁴ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1189-1190; Ayrıca bkz. a.mlf., *Kimyâ-yı saâdet*, c. 2, s. 193.

ister. Bu bir kudrettir ve kudret bir kemâldir. Kemâl rububiyet sıfatlarındandır. Rububiyet (ise) tabîi olarak sevilen bir şeydir. Bundan dolayı insan giyeceğe, yiyeceğe ve nefsinin şehvetlerine ihtiyacı olmasa dahi malları sever. Çünkü onlarla kulları köleleştirmek ve özgür kişileri⁵⁵ boyun eğdirmek ister –kahır ve galebeyle de olsa. Öyle ki boyun eğdirmek suretiyle onların ceset ve şahıslarında tasarrufta bulunmak ister –kalplerine malik olmasa da. Zira kalpler, onun kemâline onu sevecek kadar inanmamış olabilir. Bu nedenle o, kahır yoluyla kendi makamını kalplerde ikame etmek ister. Çünkü kahrî haşmet de taşıdığı kudret dolayısıyla haz vericidir.⁵⁶

Pasajdan anlaşılan o ki insan, cisimler (cesetler) ile yani para ve mal ile kendisine dilediğini yapma imkânı verecek bir *kudrete* erişmeyi isteyen bir varlıktır. Nitekim kudret de bir tür kemâldir. Bu kudret sayesinde kişi, insanları baskı ve şiddet yoluyla köleleştirebilir, hatta kalplerine sevgiyle hâkim olamadığı özgür insanları boyunduruk altına alabilir. Zira kudret ona, para ve malla etki etme ve böylece kalplerde kahır yoluyla mertebe edinme imkânı verir. O, galibiyetle elde ettiği bu haşmetten zevk de alır, zira onda ilahî bir sıfat olan kudretten bir pay bulunmaktadır.

Gazâlî, insanın, “yerkürenin en değerli varlıkları” diye nitelediği nefis ve kalpleri de tabiatı gereği değiştirmek istediği varlıklar arasında sayar. Yukarıda onun, insan kalplerini etkilenen ve değişen ve hatta insanlar tarafından değiştirilebilen varlıklar arasına kattığını belirtmiştik.

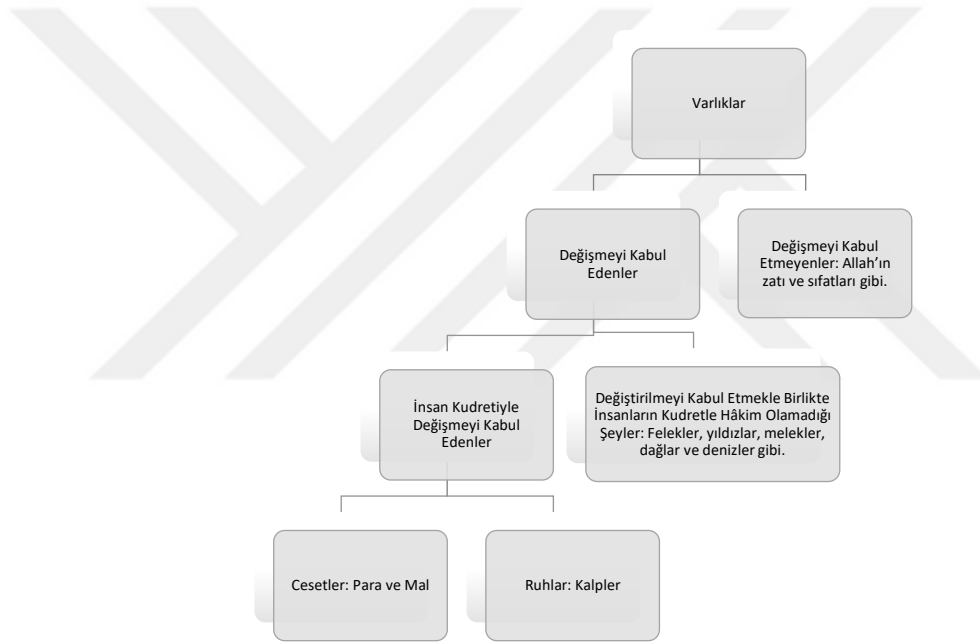
İnsanların nefis ve kalpleri yeryüzünün en değerli şeyleridir. İnsan kendisine boyun eğdirmek, işaret ve iradesi altında tasarruf etmek için yeryüzündekileri hükmü altına almak ve onlara kâdir olmak ister. Çünkü bunda hâkimiyet kemâli (kemâlü'l-istilâ) ve rububiyet sıfatlarına benzeme (teşebbüh) vardır. Kalpler ise ancak sevgiyle boyun eğer ve ancak kemâl inancıyla sever. Çünkü her kemâl sevilen bir şeydir. Zira kemâl ilahi sıfatlardandır. İlahi sıfatların hepsi, insanın mânâları cümlesinden olan rabbanî mânâdan dolayı tabîi olarak sevilir. Ölüm onu (rabbanî mânâ) yıpratmaz ki

⁵⁵ Gazâlî'nin burada sözünü ettiği özgürlüğün, yukarıda sözü edilen tasavvufî-ahlâkî mânâda bir özgürlük değil, –en genel anlamıyla– bir başkasının hâkimiyet ve boyunduruğu altına girmeme mânâsında bir özgürlük olduğu açıktır.

⁵⁶ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1190; Ayrıca bkz. a.mlf., *Kimyâ-yı saâdet*, c. 2, s. 191.

yok etsin ve toprakla hakkından gelmez ki onu yesin. Çünkü o, imanın ve marifetin mahallidir; Allah'a kavuşmaya vasıl olan ve O'na doğru ilerleyendir.⁵⁷

Anlaşılan o ki Gazâlî'ye göre kendisinde hükmetme yetkinliği, rablık benzerliği bulunan ve bu nedenle de yeryüzündeki nesnelere hâkim ve kâdir olmak isteyen insan, kalpleri de boyun eğdirmek ister. Bunun en etkili yolu ise kalplerin *sevgisini* kazanmaktır. Fakat kalplerin, bir şeyi sevmesi için o şeyin yetkinliğine inanması gerekir. Zira yetkinlik ilahî bir sıfattır ve kalp rabbanî bir mânâ olduğu için her ilahî sıfatı tabîî olarak sever. Gazâlî'nin kemâl bağlamında varlıklara ilişkin bu taksimini şöyle bir şekil ile göstermek mümkündür:



Şekil 1. 1. Gazâlî'nin insanın kemâli bağlamında varlıklara ilişkin yaptığı taksim

Tabîî olarak kemâli sevip isteyen kalplerin, kemâle ulaşma gayesiyle bilgi ve kudret edinmeye yöneldiklerini⁵⁸ ileri süren Gazâlî'ye göre, kemâlin birçok derecesi

⁵⁷ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1190; Ayrıca bkz. a.mlf., *Kimyâ-yı saâdet*, c. 2, s. 191.

⁵⁸ Gazâlî'nin, insanın bilgi ve kudrete yönelik *sevgi* ve *isteği*yle ilgili bu düşüncesi, Fârâbî'nin nefsin güçlerine bitişen *meyle* (nüzü') dair düşüncelerini hatırlatmaktadır. Ona göre varlığa gelen insanda ilk ortaya çıkan güç besleyici güçtür (el-kuvvetü'l-ğâziye). Bu güçten sonra dokunma ve diğer duyu güçleri ortaya çıkar. Daha sonra duyularla algıladığı nesnelere yönelik kendisinden arzu yahut tiksintinin doğacağı bir meyil meydana gelir. Artık var olma sırası, duyulardan kaybolduktan sonra nefiste beliren hayallerin kendisiyle muhafaza edileceği ve duyuluların değişik biçimlerde birbiriyle birleşmesinin veya birbirinden ayrılmasının kendisiyle mümkün hale geleceği tahayyül gücündedir (el-kuvvetü'l-mütehâyyle). Bir meyil de tahayyül gücüne ilişir, fakat bu meyil tahayyül edilen nesnelere yönelik bir arzudur. Nihayet akledilirleri akletmeyi mümkün hale getiren düşünme gücü (el-kuvvetü'n-nâtika)

vardır ve dereceler arasında sınırsız farklılıklar bulunmaktadır. Bu nedenle, her insanın sevinç (sürûr) ve hazzı (lezzet) kemâlden idrak ettiği kadardır. Gerek ilmin gerekse kudretin sevilmesinin sebebi işte bu sevinç ve hazdır. Bu sevinç ve haz, kemâli şehvetlerin karşılanması sağlamak üzere sevmenin ötesinde bir şeydir. Öyle ki şehvetler sükût etse dahi varlığını sürdürür. Nitekim insan tabiatı, bütün zorluklarına rağmen ilim talebinden vazgeçmez. Çünkü ilimde maluma karşı bir hâkimiyet (istîlâ) vardır. Hâkimiyet ise –yukarıda da belirtildiği üzere– rububiyet sıfatlarından olan kemâlin bir türüdür.⁵⁹

Gazâlî’ye göre insan, kudrete şu iki şey aracılığıyla ulaşabilir: makam (câh) ve mal. Bir diğer ifadeyle, makam ve mal birer kudret sebebidir. Bilinenlerin (ma‘lûmât) bir sonu olmadığı gibi, kâdir olunanların (makdûrât) da bir sonu yoktur. Dolayısıyla bilinen ve kâdir olunan var olduğu sürece insanın onlara yönelik şevk ve sevgisi de son bulmaz. Madem kudretin iki ayağından birini mal, diğerini makam oluşturmaktadır, o halde insanın kudret sevgisi de mal sevgisi veya makam sevgisi olarak tezahür edecektir. İnsan tabiatında ihtiyacın ötesinde mal toplayıp biriktirme ve yığıp çoğaltma arzusu bulunmaktadır. İnsan, aynı şekilde şöhret ve itibarının (câh) da en uzak memleketlerde dahi yayılıp genişlemesini ister. Çünkü böylelikle daha çok insanı kendi arzu ve amaçları doğrultusunda kullanabileceğini düşünür. Bu derece büyük bir şöhret ve itibarın kendisi için pek mümkün olmadığını fark etse bile bunu düşünmekten özel bir haz alır. Gazâlî, şöyle der:

Evet, kalpler bu sevgiden ayrılmaz. Bunun iki sebebi vardır: Birincisi, açıktır; onu herkes idrak etmektedir. Gizli olan diğeri ise birincisinden daha büyük fakat daha ince ve gizlidir; ahmaklar bir yana, zekiler tarafından bile anlaşılması çok güçtür. Çünkü o, nefiste gizli bir damardan tedarik edilir ve (insanî) tabiatıta saklı (müstekennetün) bir tabiatıdır. Ona, (insan tabiatına) derinlemesine dalanlardan başkası vakıf olamaz.⁶⁰

meydana gelir. Gerek güzel ile çirkinin ayırımı, gerekse ilim ve sanatların kazanımı bu güçle gerçekleşir. Fakat bunun için ona da bir meylin bitişmesi gerekmektedir. (Bkz. Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed Fârâbî, *Ârâü ehli'l-medîneti'l-fâdila ve mudâddâtihâ*, haz. Ali Bû Melham, Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut, 1995, s. 82-83.)

⁵⁹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1190.

⁶⁰ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1188.

Anlaşılan o ki Gazâlî, insanın makam ve malî tabiatının bir gereği olarak sevip istediğini ve bu sevgi ve isteğin de iki sebebi bulunduğunu düşünmektedir. Birinci sebep olarak işaret ettiğinin, açık ve herkes tarafından idrak edildiği kanaatindedir. O sebep, korkudan kaynaklanan acıyı sonlandırmaktır. Zira kaygılı kimse (eş-şefik), kötümserliğe (sûi'z-zann) çokça düşkündür. İnsan, esasen hiçbir şeye ihtiyacı olmasa bile beklenti (emel) içinde olmayı sürdürür. Malının telef olabileceğini düşünür ki, bu ona korkudan başka bir şey vermez. Korku ise onu daha fazla mal edinmeye sevkeder. Zira o, malî korumanın malî artırmakla mümkün olabileceği inancındadır. Ne var ki mal arttıkça korku da artar. Çünkü bir afet nedeniyle yok olmak her mal için geçerlidir. Bu öyle bir korkudur ki, kişinin, belli miktarda bir servetle de yaşayabileceğini düşünmesine izin vermez. Kişiyi dünyadaki her şeye sahip olmadıkça rahat bırakmaz. Tamahkârlık, Gazâlî'ye göre mal ve bilgi dolayısıyla ortaya çıktığı gibi, uzak ve yabancı memleketlerde makam sevgisi olarak da ortaya çıkabilir. Zira kişi, yaşadığı memlekette kendini tam bir güvenlik içerisinde hissetmez ve bu yüzden gerektiğinde başka memleketlerde kendisine yardım eli uzatacak kimselerin bulunmasını ister. Eğer bunu başarırsa bundan büyük bir sevinç duyar ve haz alır. Çünkü artık korku gitmiş ve yerine emniyet gelmiştir.⁶¹ Gazâlî, daha güçlü olduğunu belirttiği ikinci sebebin daha güçlü oluşunu şöyle açıklar:

Daha güçlüdür, çünkü ruh rabbanî bir emirdir. Allah kendisini onunla vafetmiştir: “Sana ruhtan soruyorlar. De ki: Ruh, Rabbimin emrindedir.” Onun rabbanî olması, mükâşefe bilgilerinin (ulûmü'l-mükâşefe) sırlarından olması mânâsına gelmektedir. Onu açığa vurmaya ruhsat yoktur, zira Allah Resulü onu açığa vurmamıştır. Fakat sen onun marifetinden önce kalbin yeme ve cinsî birleşme gibi behimî sıfatlara; öldürmek, vurmak ve eza etmek gibi seb'î sıfatlara; hile, tuzak ve iğva gibi şeytanî sıfatlara; kibir, izzet, tekebbür ve isti'lâ talebi gibi rububiyet sıfatlarına meyli olduğunu öğren.⁶²

Pasajdan anlaşıldığına göre bilginimiz, ruhun rabbanî olmasının ne mânâyâ geldiğini söylemekten kaçınmaktadır. Çünkü onu, “mükâşefe ilimlerinin sırlarından” kabul etmektedir. Hz. Peygamber'in (ö. 11/632) onu –ayette ifade edildiği üzere– açığa

⁶¹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1188.

⁶² Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1188-89.

vurmamış olmasından hareketle onun bir başkası tarafından açığa vurulmasına ruhsatın bulunmadığını ileri sürmektedir. Bu nedenle kişiye düşen, Gazâlî'ye göre onun bilgisi değil, kalbin yeme ve cinsî münasebet gibi hayvanlara has sıfatlara, öldürme, eziyet etme ve vurma gibi yırtıcı hayvanlara has sıfatlara, hile, tuzak ve iğva gibi şeytanî sıfatlara, kibir, izzet, büyüklenme ve hâkimiyet isteği gibi rablık sıfatlarına bir *meyli* bulunduğunu bilmektir.⁶³

İnsanın tabiî makam ve itibar sevgisine gelince, Gazâlî'ye göre kalp ondan ancak şiddetli bir mücadele neticesinde hâlî olabilir ve her türden malı zatı itibariyle sevmeyi gerektiren sebep her neyse, makamı sevmeyi gerektiren sebep de odur. Fakat miktarda eşit olsalar da altının gümüşten daha çok arzulanması gibi, makam da maldan daha çok arzulanır. Gazâlî'ye göre paranın kendisi itibariyle bir amacı yoktur, yani o ne yenilmeye, ne içilmeye, ne kendisiyle cinsî ilişkiye girilmeye, ne de giyilmeye uygundur. Bu bakımdan onun çakıl taşından hiçbir farkı yoktur. Fakat yine de sevilir, zira arzulanan bazı şeyler için bir vesile ve vasıtaadır. Kalplere malik olmak anlamına gelen makam da böyledir. Demek ki Gazâlî, mal gibi insan kalbinin de başka insanlar tarafından mülk edinilebildiği kanaatini taşımaktadır. Nitekim o, kudretin, altın ve gümüşe malik olmakla elde edildiği gibi özgür insanların kalplerine malik olmak –ki makamlarla kastedilen budur– ile de elde edilebildiğini ileri sürer. Fakat kalpleri boyun eğdirmekle elde edilen kudretin diğer kudrete nispetle bir üstünlüğü vardır ki, o da kişiye daha fazla amaca ulaşma imkânı vermesidir. Şu halde her ne kadar sebepteki ortaklık, sevgi ve istekte ortaklığı sağlamaktaysa da, makamın mala göre daha çok tercih edilmesi onun maldan daha çok sevilip istenmesini gerektirmektedir.⁶⁴ Gazâlî, makam mülkünün (milkü'l-câh) mal mülkünden (milkü'l-mâl) niçin daha tercihe şayan olduğuna ilişkin olarak şu üç sebebe işaret eder:

Birinci sebep, *makamla* mala ulaşmanın *malla* makama ulaşmaktan daha kolay olmasıdır. Yani kalplerde kendisi için bir makamın yerleştiği âlim veya zâhit, eğer mal kazanmaya yönelirse bu onun için kolay olur. Çünkü kalplerin sahiplerinin malları kalplerin emrindedir ve kendisinde kemâlin bulunduğu itikad edilen kimse için harcanır. Kemâl sıfatıyla muttasıf olmayan bayağı adama gelince, o bir hazine

⁶³ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1188.

⁶⁴ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1187.

bulsa ama malını koruyacak bir makamı yoksa ve malıyla (kalplerde) makam edinmek istese bu onun için kolay olmaz. Öyleyse makam mal için bir âlet ve vesiledir. Makama malik olan kimse mala da malik olmuş demektir. Mala malik olan kimse ise makama her halükârda malik olmaz. Bundan dolayı makam daha çok sevilir.⁶⁵

Açık ki Gazâlî'nin, yüksek mevki ve itibarın maldan niçin daha tercihe şayan olduğuna ilişkin olarak zikrettiği ilk husus, yüksek makam ve mevki yoluyla mala ulaşmanın, mal yoluyla yüksek mevkie ulaşmaktan daha kolay olmasıdır. Meselâ insanlar katında yüksek bir itibara ulaşmış bir âlim veya zâhit, çokça mal kazanmak isteyecek olsa bunda güçlük çekmez. Zira mallar, onun yüksek mevki edindiği kalplerin emrindedir. Ama halk arasında herhangi bir kemâlle temayüz etmemiş bir mal sahibi, malı üzerinden yüksek bir mevki edinmek isteyecek olsa bunda muvaffak olamaz. Şu halde yüksek mevki, mal için bir âlet ve vesileyken mal yüksek mevki için bir âlet ve vesile değildir. Gazâlî'ye göre insanların, halk katında yüksek mevkie ulaşmayı daha çok istemesinin nedeni işte budur. Gazâlî, ikinci sebep olarak, malik olunan malın hırsızlar, soyguncular veya gaspçılar tarafından telef edilebileceğine, ama malik olunan kalbe ne hırsızların, ne soyguncuların, ne de gaspçıların ilîşebileceğine dikkat çeker.

Mal hırsızlık, gasp, melik ve zalimlerin tamahı yüzünden (her zaman) telef olmakla karşı karşıyadır. Malı bekleyen birçok tehlike vardır. Malik olunan kalp ise bu afetlere maruz kalmaz. Zira kalpler kesinlikle kıymetli (atîdetün) hazinelerdir. Onlara ne hırsızlar, ne soyguncular, ne de gaspçılar ilîşebilir. En dayanıklı mallar gayrimenkullerdir. Ancak onlar da gasp ve zulüm (yoluyla) ele geçirilmekten uzak değildir. Gayrimenkul, gözetme ve korumadan müstağni değildir. Kalp hazineleri ise bizzat korunmuştur ve emniyettedir. Makam gasptan ve hırsızlıktan emin ve emândadır. Evet, kalpler, ancak kemâl vasıflarını haiz olduğuna inanılan kişinin gerçekten o vasıfları veya gerçek kemâl vasıflarını taşımadığı ortaya konularak gaspedilebilir. Fakat bu, o kalpte mevki edinmiş kimse açısından savuşturulması güç bir şey değildir.⁶⁶

⁶⁵ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1187.

⁶⁶ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1187.

Yani Gazâlî'ye göre kalplerin de mal mülkleri gibi gasbedilebileceği düşünülebilir. Meselâ kemâl niteliklerine sahip olduğuna inanılan bir kişinin o niteliklere veya gerçek kemâl niteliklerine sahip olmadığı gösterilerek insanların o kişiye dair sevgi ve bağlılıkları ortadan kaldırılabilir. Ne var ki karşıtlarının bu tür hamlelerini boşa çıkarmak o kişi için zor değildir. Gazâlî, üçüncü sebep olarak ise kalplerin mülkiyetinin yayılıp artması için ne yorulmaya ne de acı çekmeye gerek olmayışına işaret eder.

Kalplerin mülkiyeti ne yorulmaya ne de acı çekmeye ihtiyaç duyulmaksızın yayılır, büyür ve artar. Çünkü kalpler bir şahsa boyun eğdiğinde ve onun bir ilim veya amelle veyahut başka bir şeyle kemâline inandığında lisanlar kuşkusuz kalplerde bulunani açık bir şekilde dile getirir. Böylece kişi itikat ettiği şeyi başkalarına anlatır ve o kalpler de onun tarafından avlanmış olur. Bu mânâdan dolayı tabiat itibar (sît) ve nam salmayı (intişâru'z-zikr) ister. Çünkü o (itikat eden), muhtelif memleketlere gittiğinde kalpleri avlar ve onları ona (itikat edilen) itaat ve tazime davet eder. Bu, birinden birine sürekli yayılarak çoğalır. Bunun bir sınırı (meradd) yoktur. Mala gelince, ondan bir şeye malik olan kimse, onun malikidir. Yorulmaksızın ve acı çekmeksizin onu artıramaz. Makam ise her daim bizzat artar, onun duracağı bir yer yoktur, mal ise durur. Bundan dolayı makam büyüyünce ve itibar yayılınca diller övgüyle coşarken, mallar hakir görülür ve küçümsenir.⁶⁷

Demek ki Gazâlî'ye göre bir kişinin bilgi veya amelle yahut başka bir şey nedeniyle yetkin olduğuna inanan bir kalp, sahibini bu inancını dile getirmeye zorlar ve böylece başka kalpler de o kişinin mülkiyetine dâhil olmaya başlar. İnsan tabiatının, saygın olmayı ve ünlenmeyi başka her şeyden daha çok sevip istemesinin nedeni budur. Kalbi başkası tarafından mülk edinilmiş her kimse, gittiği her memlekette başka kalpleri malikine itaat etmeye ve onu ululamaya çağırır. Böylece malikin mülkiyeti, sürekli olarak ve sınırsızca yayılarak artar. Şu halde yalnızca yorgunluk ve acıyla bir dereceye kadar artıp çoğalan malın tersine yüksek mevki, daima sınırsızca ve bizzat artıp çoğalan bir şeydir. Bundan dolayı da yüksek mevki artıp saygınlık ve övgüler yayılırken mal küçümsenmektedir.⁶⁸

⁶⁷ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1187.

⁶⁸ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1187.

Özetle Gazâlî, insanın kemâli sevip istediğini ve bunun için de bilgi ve kudret kemâline yöneldiğini; insan için bilgi kemâlinin hakikî, kudret kemâlinin ise vehmî bir kemâl olduğunu ileri sürmektedir.⁶⁹ Buna göre kemâli sevip isteyen de, haklı bir istek olarak bilgi kemâline ve haksız –daha doğru bir deyişle, ‘hadsiz’– bir istek olarak kudret kemâline yönelenin de esas itibariyle insanın –rabbanî bir emir olan– ruhu olduğunu iddia etmektedir. Bu düşüncenin kilit noktasını, Gazâlî’nin ruh hakkındaki tasavvuru oluşturmaktadır. Zira kemâli sevip isteyen ve bunun için de aslen Allah'a mahsus olan iki kemâl türüne yönelen şey, insanın ruhudur. Yukarıda da belirtildiği üzere, insanî ruh tabîî olarak hem bilgi ve kudrette kemâli sevip istemekte, hem de bir kemâle sahip olduğu gerekçesiyle bir başkasına boyun eğip onun emrine girmektedir. O halde şimdi ilk cevaplamamız gereken soru şudur: Gazâlî insan ruhuna ilişkin olarak ne düşünmektedir?

⁶⁹ İbnü'l-Arabî de insanın bilgi itibariyle kemâle erişebileceğini düşünmektedir. Fakat onun, kemâle yaklaşımı bundan ibaret değildir; o, bir de, ontolojik kemâlden söz eder. ‘İnsan-ı kâmil’ terimindeki kâmil kelimesi, onun düşüncesinde ahlâkî bir anlam taşımamakta, iyilik veya kötülük gibi ahlâkî tasniflerden uzak bir şekilde bütün özellikleri içermektedir. Buna göre kemâl burada ahlâkî değil ontolojik bir anlam, yani hem ilahî hem kevnî özelliklerin insanda bulunması veya bulunabilirliği mânâsını taşımaktadır. Suad el-Hakîm, aktardığı bu bilgilerden hareketle, İbnü'l-Arabî’de kemâl teriminin –ahlakî değil– ontolojik ve epistemolojik olmak üzere iki anlamı olduğu sonucuna ulaşır. (Bkz. Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, Kabalcı Yay., İstanbul, 2005, s. 369-370; Ayrıca bkz. Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber/İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, Sufi Kitap, İstanbul, 2010, s. 298-325.) Ekberiye geleneğinin önde gelen temsilcilerinden olan Molla Fenârî’ye (ö. 834/1431) göre de, bütün ontolojik mertebeleri toplayan ve en yüksek kemâl mertebesini oluşturan insanîyet mertebesinde, varlık mertebelerinin hem ilahî yönü hem kevnî yönü bir araya gelmektedir. (Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Betül Gürer, *Molla Fenârî’nin Varlık ve Bilgi Anlayışı*, İnsan Yay., İstanbul, 2016, s. 275-277.)



BİRİNCİ BÖLÜM
GAZÂLÎ'DE RABBANÎ BİR EMİR OLARAK RUH

GAZÂLÎ'DE RABBANÎ BİR EMİR OLARAK RUH

Gazâlî, –yukarıda da görüldüğü üzere– insanda tabî bir yetkinlik sevgi ve isteği olduğunu, bunun da insan ruhunun *rabbânî bir emir* olmasından ileri geldiğini iddia etmektedir. Yani ona göre ruh eğer rabbânî bir emir olmasaydı, kendisinde bu yetkinlik sevgi ve isteği de bulunmayacaktı. Gazâlî, ruha dair bu nitelemeyi –‘rabbânî bir emir’ nitelemesini– kuşkusuz İsrâ 17/85’ten hareketle yapmaktadır. Fakat akla şöyle bir soru gelmektedir: Ruhun Rab’den bir emir olmasından (anılan ayetin ilgili kısmı şöyledir: “De ki: Ruh *Rabb’imin emrindedir.*”) zorunlu olarak onun rabbânî bir emir olduğu mu anlaşılmalıdır? Kanaatimiz odur ki Gazâlî, ayete kendi ruh tasavvuruyla yaklaşmış ve onu bu tasavvura göre yorumlamıştır. Zira ileride de görüleceği üzere, muhtelif ekol ve mezheplerden birçok bilgin ve düşünür, söz konusu ayete rağmen birbirine zıt görüşleri savunmuşlardır.

Bu bölümde Gazâlî’nin ruh ve ruhun bedenle ilişkisi hakkındaki düşüncesi ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bunun çalışmamız açısından önemi, ruhun “rabbânî bir emir” olduğu ve bundan dolayı da yetkinliği sevip istediği düşüncesinden ileri gelmektedir. Gazâlî’nin, ‘rabbânî bir emir’ ile kastının ne olduğu tespit edildiğinde insanın yetkinlik sevgisine dair düşüncesinin de nispeten açıklığa kavuşacağından kuşku yoktur. Fakat Gazâlî’nin anılan düşüncesi üzerindeki örtüyü kaldırmamıza yardım edeceği umuduyla, öncelikle ona değin belli başlı düşünür ve filozoflardan bazılarının ruh tasavvurlarını –hiç değilse– en genel hatlarıyla belirlemenin uygun olacağı düşünülmüştür. Bu bölümde araştırılacak bir diğer konu, Gazâlî düşüncesinde ruhun yetkinliğe istidadıdır. Bu noktada ruhun, bilgi ve ahlakla ilişkisinin yanı sıra ‘suret hadisi’ üzerinden Allah’la ontolojik benzerliği incelenmeye çalışılacaktır.

I. Ruh ve Beden

A. Gazâlî Öncesi Ruh Anlayışları

1. Kelamcılara ve Sûflere Göre Ruh

a. Kelamcıların Yaklaşımı

Ruh (nefs) meselesi, kelamcı düşünürlerce sistematik biçimde ele alınmamıştır.⁷⁰ Dahası bazı kelamcılar, *İsrâ 17/85*'ten de aldıkları güçle, ruhun hakikatini bilmediklerini itiraf etmişlerdir.⁷¹ Fakat ruhun bilgisine ulaşılabileceğini savunan kelamcılar da olmuştur. Ne var ki bunlar, ortaya attıkları yüz kadar görüşe⁷² bakılırsa, meselenin çözümsüz olduğunu savunanları adeta haklı çıkarmışlardır.

Genel olarak ilk kelamcıların ruh meselesinde maddeci görüşü benimsedikleri rahatlıkla söylenebilir.⁷³ Hicrî ikinci asırdan itibaren Mu'tezilî kelamcıların, bazı naslardan hareketle ruhu kelamî bir mesele olarak ele aldıkları görülmektedir.⁷⁴ Bazı kaynaklar, onlardan meselâ Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın (ö. 235/849-50 [?]) insanın mahiyetine ilişkin birkaç kanaatini aktarır. Mu'tezilî düşünür Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025), onun, insanı şu görülen, yiyip içen cesetten ibaret gördüğünü nakleder.⁷⁵ Ebü'l-Hüzeyl bu kanaatine delil olarak Rahmân 55/14'ü⁷⁶ göstermiştir.⁷⁷ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36) ise onun, "İnsan, iki el ve iki ayağa sahip olan şu gördüğümüz kişidir." dediğini söyler. O, ayrıca Ebü'l-Hüzeyl'in, saç ve tırnağı insanı meydana getiren bütünden saymadığını,⁷⁸ gerek beş duyuyu gerekse nefsi bedeninin dışında bir araz olarak gördüğünü belirtir.⁷⁹

İnsanın hakikati meselesini maddeci bir yaklaşımla ele alan Mu'tezilî kelamcılardan biri de Dırâr b. Amr'dır (ö. 200/815 [?]). Ona göre insan, bir araya gelmiş arazlardan oluşan şu müşahhas cisimden ibarettir.⁸⁰ Eş'arî, Dırâr b. Amr'ın,

⁷⁰ Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İFAV Yay., İstanbul, 2012, s. 34.

⁷¹ Tehânevî, *Keşşâf*, c. 1, s. 875-876.

⁷² Tehânevî, *Keşşâf*, c. 1, 876-877.

⁷³ Mehmet Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, İz Yay., İstanbul, 2012, s. 187-188. İlk kelamcıların (ve sonraki birçoklarının) bu meseleye yaklaşımını Stoacıların yaklaşımına benzeten çağdaş araştırmacılar da vardır. (Bkz. Osman Emin, *el-Felsefetü'r-revâkıyye*, Kahire, 1945, s. 235.)

⁷⁴ Mehmet Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, s. 186.

⁷⁵ Ebü'l-Hasen Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Muhammed Alî en-Neccâr-Abdulhalîm en-Neccâr (ed. İbrâhim Medkûr ve Tâhâ Hüseyin), ts., c. 11, s. 310; Ayrıca bkz. Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Fasl / Dinler ve Mezhepler Tarihi*, çev. Halil İbrahim Bulut, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2017, c. 3, s. 803, 804. İrfan Abdülhamid, "İslâm Tefekküründe 'Ruh' Meselesi (I)", çev. M. Saim Yeprem, *Nesil Dergisi*, c. 2, sy. 8, İstanbul, 1978, s. 21; Mehmet Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, s. 188.

⁷⁶ Ayet mealen şöyledir: "O, insanı, pişmiş çamur gibi kurumuş bir karışımdan yarattı."

⁷⁷ Zühdi Hasen Cârullah, *el-Mu'tezile*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire, 1422/2002, s. 117.

⁷⁸ Ebü'l-Hasen Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1990/1441, c. 2, s. 25.

⁷⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, c.2, s. 31; Ayrıca bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 3, s. 829, 830.

⁸⁰ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. 11, s. 310-311; İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 3, s. 807.

insanın birçok şeyden ibaret olduğunu, renk, tat, koku, kuvvet ve benzerlerinin toplanmasıyla meydana geldiğini, onda bunlardan başka bir cevherin bulunmadığını iddia ettiğini nakleder.⁸¹

Nazzâm (ö. 231/845) ise çağdaşı Ebü'l-Hüzeyl'in aksine, 'insan' ismiyle kastedilenin, beden değil nefis olduğunu savunmuştur.⁸² Şehristânî'ye göre bazı filozoflar gibi o da insanın esasen ruhtan ibaret olduğunu ve bedeninin onun için sadece bir âlet ve kalıp hükmünde bulunduğunu iddia etmiştir. Öte yandan o, tabiatçı filozoflardan ruhun güldeki su, susamdaki yağ gibi bedene karışmış latif bir cisim olduğu görüşünü almıştır.⁸³ Kimi araştırmacılara göre Nazzâm'ın nefis hakkındaki bu görüşü, müslüman düşünürler arasında ortaya atılan ilk itidalli maddeci görüştür.⁸⁴ Kâdî Abdülcebbar da, Nazzâm'ın, ruhu bedenle karışmış ve iç içe geçmiş bir *hayat* (dirilik) olarak gördüğünü belirtir.⁸⁵ Dolayısıyla Nazzâm'a göre ruh, ne nur ne de zulmettir; duyumlayan, algılayan,⁸⁶ bizatihi istitâat ve irade sahibi⁸⁷, bizatihi kuvvetli, diri, bilen tek bir cevher;⁸⁸ zatıyla canlı bir cisimdir. Öte yandan beden, onun için bir afet ve zindandır.⁸⁹

Nazzâm, bizatihi istitâat ve irade sahibi, doğrudan duyumlayan ve algılayan bir cevher olarak gördüğü nefsin, duyulurları, kulak, ağız, burun ve göz deliklerinden idrak ettiğini, dolayısıyla insanın nefisten başka algı gücü bulunmadığını ileri sürmüştür.⁹⁰ Anlaşılan o ki düşünür, biricik duyunun ruh olduğunu savunmaktadır. Buna göre meselâ görme ile işitme, gözün ve kulağın değil ruhun algılarıdır. Farklılık

⁸¹ Eş'ari, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, c. 2, s. 26.

⁸² İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 3, s. 803.

⁸³ Ebü'l-Feth Tâcüddîn Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, çev. Mustafa Öz, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2015, s. 64; Abdülkâhîr Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Matbaatü'l-Medenî, Kahire, ts., s. 135; Zühdi Hasen Cârullah, *el-Mu'tezile*, 124-125; Mehmet Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, s. 191.

⁸⁴ İrfan Abdülhamîd, "İslâm Tefekküründe 'Ruh' Meselesi (I)", s. 22.

⁸⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. 11, s. 310.

⁸⁶ Eş'ari, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, c. 2, s. 27; Ali Sami Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İnsan Yay., İstanbul, 1999, c. 2, s. 352-353.

⁸⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 64; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 136.

⁸⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. 11, s. 310.

⁸⁹ Eş'ari, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, c. 2, s. 28.

⁹⁰ Eş'ari, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, c. 2, s. 32; Ali Sâmi Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, c. 2, s. 354.

yalnızca organlardadır ve tekrar belirtmek gerekirse ruh, bu organlardaki asıl ve biricik güçtür.⁹¹

Nazzâm, ayrıca cisimlerin diri ve ölü olmak üzere iki kısma ayrıldığı ve diri olanın ölmesinin imkânsızlığı gibi ölü olanın da dirilmesinin imkânsız olduğu tespitinden hareketle, ruhu diri bir cisim, bedeni de ölü bir cisim sayarak ruh ile bedeni iki ayrı varlık olarak ele almak istemiştir. O, ruh ile beden arasını ayırdıktan sonra onların nasıl *bir arada* bulunabileceklerini şu şekilde savunmuştur: Her şey zıddı ve hilafına girebilir. Burada ‘girme’ (müdâhale) ile kokunun renge girmesi gibi, iki cisimden birinin mekânının diğerinin mekânında olması, iki şeyden birinin diğerinde bulunması kastedilmektedir. Bazen hafif olan –eğer daha kuvvetliyse– ağır olana girer ve onu işgal eder. Dolayısıyla ruhun bedene girmesi, onun bedenden daha hafif ve daha kuvvetli olması halinde mümkün olmaktadır.⁹² Ruh, yine bedene nispetle daha hafif olduğu içindir ki cesetten ayrıldığında zorunlu olarak yüce âlemlere dek yükselir.⁹³

Ali Sâmî Neşşâr’a (1917-1980) göre Nazzâm’ın bu insan ve ruh görüşünün dayandığı kaynaklar çeşitlidir. Ruhun latif bir cisim (soluk) olduğu ve cisme girdiği fikri, Stoacı (Revâkıyyûn) filozoflara aittir. Ayrıca Nazzâm’ın cismi nefsin (ruh) bir zindanı olarak değerlendirmesi akla Platon’u (m.ö. 427-347) getirmektedir. Ayrıca o, cismin bir değerinin olmadığı ve ruhanî varlıktan başka bir varlık bulunmadığı görüşüyle de Hint mistiklerine muvafakat etmektedir.⁹⁴

İbn Hazm’e (ö. 456/1064) göre ise ‘insan’ ismiyle kastedilenin gerek –Ebû’l-Hüzeyl el-Allâf gibi– beden olduğunu savunanlar ve gerekse –Nazzâm gibi– nefis olduğunu savunanlar bazı ayetleri kendi görüşlerine delil olarak göstermişlerdir. Oysaki bu iki grup ayet⁹⁵ arasında herhangi bir tenakuz yoktur. Dolayısıyla insan

⁹¹ Ali Sâmî Neşşâr, *İslâm’da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, c. 2, s. 354.

⁹² Eş’ari, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, c. 2, s. 24; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 136; Zühdi Hasen Cârullah, *el-Mu’tezile*, 125.

⁹³ Abdülkâhir Bağdâdî, *el-Fark*, s. 137; Zühdi Hasen Cârullah, *el-Mu’tezile*, s. 125.

⁹⁴ Ali Sâmî Neşşâr, *İslâm’da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, c. 2, s. 353-354.

⁹⁵ İbn Hazm ilk grubu teşkil eden ayetlerden bazıları olarak Rahmân 55/14, Târık 86/5-7, Kıyâmet 75/36-37 ayetlerini, ikinci grubu teşkil eden ayetlerden biri olarak da Maâric 70/19-21 ayetlerini zikreder. (Bkz. Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm, *el-Fasl*, c. 3, s. 803-805.)

ismini yalnızca nefse karşılık gelen, yine yalnızca bedene karşılık gelen ve her ikisine birden karşılık gelen bir isim olarak kabul etmek gerekir. Nitekim bir canlı için “Bu bir insandır.” denildiği gibi –ki burada insan ismi beden ve ruhu kapsamaktadır–, bir ölü için de ‘Bu bir insandır.’ denilir. İnsanın, sadece nefsi kastedilerek, kıyamet gününden önce azap göreceği ya da kendisine nimetler verileceği de söylenebilir.⁹⁶ İbn Hazm, nefsin uzun, geniş, derin, mekân sahibi, akıllı, mümeyyiz ve cesedi çekip çeviren bir cisim olduğunu düşünmektedir.⁹⁷

Kimi araştırmacılara göre nefsi manevî bir varlık olarak tasavvur eden ilk kelamcı, Mu‘tezilî Muammer b. Abbâd’dır (ö. 215/830).⁹⁸ Muammer’e göre ruh, cisimlere özgü niteliklerle nitelenemez. Meselâ görülmez, bölünmez, durmaz ve hareket etmez. Yerleşmek veya hulûl etmek üzere herhangi bir mekâna ihtiyaç duymaz. Öte yandan o, bedeni tedbir, tahrik ve teskin eder.⁹⁹ Ne onun herhangi bir şeye, ne de herhangi bir şeyin ona teması mümkündür. Onun bir rengi ve tadı da yoktur. O bilgi, kudret ve hayat sahibidir. Bir şeye isteyerek meyledebildiği gibi bir şeyden hoşlanmadığı için de kaçınılabilir.¹⁰⁰ Anlaşılan o ki Muammer, nefis ile cesedi birbirinden ayırmakta ve nefsi insanın hakikati ve kendisi kabul etmektedir. Dolayısıyla ona göre insan, manevî bir cevher olması itibarıyla cesetten başka bir şeydir.¹⁰¹ Şehristânî’ye göre Muammer, insana ve nefse ilişkin bu görüşleri filozoflar kanalıyla benimsemiştir.¹⁰² Kâdî Abdülcebbar ise bir Mu‘tezilî olarak, Muammer’in insan ve ruh hakkındaki bu görüşünü reddeder.¹⁰³

İbn Fürekk’e (ö. 406/1015) göre Eş‘arî, insanın ne olduğu sorusuna en doğru cevabı dil bilginlerinin vereceğini söylemiştir. O cevap şöyledir: “Şu terkiple mürekkep olan şu zâhir yapı ve cesettir.” Onlara, hurma ağacının ne olduğu sorulduğunda da şu duyulur ağacı işaret edeceklerdir. Böylelikle onlar, bu

⁹⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 3, s. 803-805.

⁹⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 3, s. 831.

⁹⁸ İrfan Abdülhamid, “İslâm Tefekküründe ‘Ruh’ Meselesi (I)”, s. 24.

⁹⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. 11, s. 311; İrfan Abdülhamid, “İslâm Tefekküründe ‘Ruh’ Meselesi (I)”, s. 24.

¹⁰⁰ Eş‘arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, c. 2, s. 27; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 154.

¹⁰¹ Ali Sâmî Neşşâr, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, c. 2., s. 380.

¹⁰² Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 80.

¹⁰³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. 11, s. 314, 321; Mehmet Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, s. 200.

tanımlamayla insan isminin şu organizmaya vazedildiğini ifade etmiş olmaktadır.¹⁰⁴ Eş‘arî’ye göre ruh, *rîht* yani havadır ki bu onun, organlardaki boşluklarda bulunan latif bir cisim olduğu anlamına gelir. Eş‘arî, insanı canlandıran şeyin ruh değil hayat ve hayatınsa araz olduğunu ileri sürer. Şu halde ruh latif bir cisim, hayatsa arazdır. Canlanan insan ruh için bir mahal haline gelir. Nitekim “Ruh çıktı.” sözündeki ‘çıkma’, bir mekândan başka bir mekâna intikali ifade eder ki bu da ruhun cisim ve cevherlere ait bir sıfat olduğunu gösterir. “Hele can boğaza gelip dayandığı (belağat) zaman.”¹⁰⁵ mealindeki ayette işaret edilen *gelip dayanma* (belâğ) da bir tür intikaldir, dolayısıyla bu ayet de ruhun cisim olduğuna delalet etmektedir.¹⁰⁶ Kısacası ruh, insanın alıp verdiği soluk yani havadır.¹⁰⁷ Eş‘arî’nin konu hakkındaki düşüncesi böyle iken, Bâkılânî (ö. 403/1013) ve onu izleyen başka bazı Eş‘arîler, İbn Hazm’e göre nefsin teneffüs yoluyla girip çıkan nefes (soluk) olduğunu, bir araz olarak ruhun ise yalnızca hayattan ibaret olup nefis olmadığını savunmuşlardır.¹⁰⁸ Anlaşılan o ki Eş‘arî ve Bâkılânî, bir görüşü farklı terimlerle ifade etmektedirler. Bâkılânî, Eş‘arî’nin ‘ruh’ diye adlandırdığı şeye ‘nefis’, ‘hayat’ diye sözünü ettiği şeye ise ‘ruh’ demektedir.

Eş‘arî bilgin Cüveynî’nin ise *Kitâbü’l-irşâd*’a bakılırsa, Nazzâm gibi ruhun duyulur cisimlere karışan latif bir cisim olduğu görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır. Ona göre ruh, hayat ile canlılık kazanır ki *hayat* kendisiyle cevherlerin canlılık kazandığı bir arazdır.¹⁰⁹ Fakat Cüveynî’nin *el-Akîdetü’n-nizâmiyye*’sinde sanki farklı bir ruh telakkisiyle karşılaşmaktayız. Orada ruhun, duyularla değil akıl ile idrak edilebileceği belirtilir. Ruhun hiç kimse tarafından görülmemiş olmasının bunun bir delili olduğu, onun görülmemesinin inkâr edilmesini gerektirmediği, nitekim Allah’a da duyularla değil akıl ile iman edildiği ifade edilir.¹¹⁰ İki metin arasındaki bu farklılıktan olacak ki, kimi çağdaş araştırmacılar Cüveynî’ye ruh hakkında birbirine

¹⁰⁴ Ebû Bekr Muhammed b. Füre, *Mücerredü makâlâti’s-şeyh Ebi’l-Hasen el-Eş‘arî*, thk. Danyal Gimaret, Dâru’l-Meşrik Şâm, Beyrut, 1987, s. 215, 146.

¹⁰⁵ Vâkıa 56/83.

¹⁰⁶ İbn Füre, *Mücerred*, s. 257, 44.

¹⁰⁷ İbn Füre, *Mücerred*, s. 257.

¹⁰⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, s. 831; Mehmet Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, s. 221.

¹⁰⁹ Ebü’l-Meâlî Rüknuddîn Cüveynî, *Kitâbü’l-irşâd ilâ kavâti’i’l-edille fi usûli’l-i’tikâd*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih-Tevfik Alî Vehbe, Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Dîniyye, Kahire, 1430/2009, s. 292.

¹¹⁰ Cüveynî, *el-Akîdetü’n-nizâmiyye fi’l-erkâni’l-islâmiyye*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, Kahire, 1412/1992, s. 99.

zıt iki görüş nispet etmişlerdir. Cüveynî'nin, nefsi ilahî tabiatlı ruhî bir cevher olduğu görüşünü benimseyerek Gazâlî'ye öncülük ettiği tespitinde bulunanlar¹¹¹ olduğu gibi, bu tespite karşı çıkarak onun, girdiği beden her tarafına nüfuz eden, ışığımsı, latif bir cisim olduğunu savunanlar da olmuştur.¹¹²

Sonuç olarak gerek Mu'tezile gerekse Eş'ariyye kelamcılarının büyük çoğunluğu için ruh, bedene nispetle daha hafif ve daha latif bir cisimdir. Ruh, bedenden ayrı ama beden gibi maddî bir cevher olarak tasavvur eden bu kelamcılar, kuşkusuz İsrâ 17/85 gibi ayetleri görmemezlikten gelmiyorlardı. Bu ayetler onlara her ne kadar ruhun mahiyeti hakkında pek bir şey söylemiyor olsa da, onların bu ayetlere kendi ruh tasavvurlarıyla yaklaştıklarından şüphe yoktur. Sözelimi, Ebü'l-Hasan Eş'arî (veya Eş'arî bir kelamcı olan Bâkılânî) ile Mu'tezilî kelamcı Ebü'l-Hüzeyl'i (veya Kâdî Abdülcebâr'ı, hatta Nazzâm'ı) bir araya ve Muammer b. Abbâd'ı karşı karşıya getiren söz konusu ayetler olamazdı.

b. Sûfîlerin Yaklaşımı

Ebû Nasr Serrâc (ö. 378/988), Ebû Bekir Şiblî'nin (ö. 334/946), ruhun ince ve hafif, dahası Allah ile kaim olduğunu söylediğini nakleder. Ayrıca ilk sûfîlerden olan Vâsitî'nin (ö. 320/932'den sonra), biriyle yaratıkların canlılık kazandığı ve diğeriyle kalbin aydınlandığı iki tür ruhtan söz ettiğini aktarır. Vâsitî'ye göre "İşte böylece sana emrimizden bir ruh vahyettik."¹¹³ ayetindeki 'ruh' ile kastedilen bu ikinci çeşit ruhtur. Ayrıca bu ismi letafetinden dolayı alan ruh marifetlere erdikçe yükselir.¹¹⁴ Serrâc, bir başka sûfîye ait şu sözle, insanı ruh ve bedenden terekküp eden bir varlık olarak tasavvur ettiğini ima eder: "Sadece bedenle ya da sadece ruhla ibadet edilemeyeceği veya günah işlenemeyeceği gibi, sadece bedene ya da sadece ruha mükâfat da ceza da verilmeyecektir."¹¹⁵ Serrâc ayrıca ruhun kıdemini kesin bir dille reddeder.¹¹⁶

¹¹¹ Bu değerlendirme için bkz. İbrahim Medkûr, *Fi'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, Mektebetü'l-İskenderiyye, Beyrut, 2015, s. 175, 205.

¹¹² Bu değerlendirme için bkz. İrfan Abdülhamid, "İslâm Tefekküründe 'Ruh' Meselesi (I)", s. 24.

¹¹³ Şûrâ 42/52.

¹¹⁴ Ebû Nasr Serrâc, *el-Lüma'*, thk. Abdülhalim Mahmûd-Abdülbâkî Sürûr, Dâru'l-Kütübî'l-Hadîse, Mısır, 1380/1960, s. 293.

¹¹⁵ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 294.

¹¹⁶ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 294.

Kelâbâzî (ö. 380/990) de bu mesele hakkında sûfilere ait bazı söz ve görüşler nakletmiştir. Bu görüşlerden biri, Cüneyd-i Bağdâdî'ye (ö. 297/909) aittir. Cüneyd'e göre ruh, Allah'ın, bilgisini kendine tahsis ettiği bir şeydir. Nitekim İsrâ 17/85'te onun yalnızca varlığının söz konusu edilebileceğine işaret edilmektedir.¹¹⁷ Ruhun, en fazla, varlığından söz edilebileceğini belirten sûfilerden biri de, Ebû Abdullah en-Nebâcî (ö. ?) adında bir sûfidir. Bu sûfi ruhun, duyuyla algılanamayacak kadar ince olduğunu da ileri sürmüştür. Kelâbâzî, adını zikretmediği bir diğer sûfinin ise ruhu, kesif bir cisimde kaim olan latif bir cevher olarak kabul ettiğini belirtir. İlginçtir ki Kelâbâzî, sûfilerin, ruhun, kendisiyle bedenini canlandığı bir *mânâ* olduğunda icmâ ettiklerini de söyler. Bu nedenle o, ruhun, bedenine aksine yaratılmış bir *mânâ* olmadığı iddiasını reddederek, bedende bir *mânâ* olmakla birlikte beden gibi bir yaratık olduğunu savunmuştur.¹¹⁸

Kuşeyrî (ö. 465/1072) ise 'nefs'in sözlükte *o şeyin varlığı* anlamına geldiğini belirttikten sonra, sûfilerin, ondan ne o şeyin varlığını ne de onun konulduğu kalıbı (bedeni) anladıklarını ve 'nefs' ile kulun bilinen bir vasfını yani yerilen huy ve fiillerini kastettiklerini söyler.¹¹⁹ Kuşeyrî'ye göre nefis gibi ruh da bedene geçici olarak bırakılmaktadır; fakat nefis yerilen huyların, ruh ise övülen huyların mahalli olan bir latifedir. Melek ve şeytanların latif yaratıklar olması gibi ruh ve nefisler de latif cisimlerdir.¹²⁰ Kuşeyrî, insanın ruh ve cesetle birlikte insan olduğunu, gerek haşrin gerekse mükâfat ve cezanın her ikisi için de vaki olacağını düşünür. O ayrıca ruhların kadim değil mahlûk olduğunu, onların kademelerini savunmanın büyük bir hata olacağını belirtir. Zira haberler onların latif zatlar olduğuna delalet etmektedir.¹²¹

Hücvîrî (ö. 465/1072 [?]) ise muhakkiklere göre tam (kâmil) bir insanın şu üç *mânâ*dan tereküp ettiğini belirtir: Ruh, nefis ve ceset. Ruhun akli, nefsin hevâsi, cesedin de duyuları vardır. Bu bakımdan insan, bütün âlemin bir numunesidir ki burada 'âlem' ile kastedilen iki cihandır. Dolayısıyla insanda her iki cihandan da nişan vardır.

¹¹⁷ Muhammed b. İbrâhim Kelâbâzî, *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, thk. Ahmed Şemsüddin, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1422/2001, s. 73-74.

¹¹⁸ Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 74.

¹¹⁹ Abdülkerîm b. Hevâzin Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Dâru Cevâmii'l-Kelim, Kahire, 1428, s. 120.

¹²⁰ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 121.

¹²¹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 121-122.

Nasıl ki bu cihanın nişanı hava, toprak, su ve ateşe insan da balgam, kan, safra ve sevdadan terekküp eder. Öte âlemin cennet, cehennem ve arasattan oluşması gibi insan da cennetin mukabili olarak ruh, cehennemin mukabili olarak nefis ve arasatın mukabili olarak cesetten meydana gelir.¹²² Kısacası mümin, cennetin dünyadaki numunesi olan ruh tarafından cennete, cehennemin dünyadaki numunesi olan nefis tarafından cehenneme çağrılır. Ruha yöneticilik eden olgunlaşmış akıl, nefse liderlik edense ham hevâdır. Bundan dolayıdır ki irfan yoluna girenlere düşen, nefislerine muhalefet etmektir. Zira böylece onlar, ruh ve akla yardım etmiş ve Hakk'ın sırrına erişme imkânı bulmuş olacaktırlar.¹²³

İnsanların, insanlığın ne olduğu hususunda ihtilaf ettiklerini belirten Hücvîrî, ehl-i kıbleden bir topluluğun, insanın ruhtan başka bir şey olmadığını, şu cesedinse onun zırhı (cevşen), heykeli, yeri ve binası olduğunu ileri sürdüğünü söyler. Yani bu kimselere göre ruh, beden sayesinde tabiatın zararlarından korunmaktadır. Hücvîrî'ye göre bu görüş batıldır, zira kendisinden canın ayrılması halinde de bedene 'insan' denilmektedir. Yani o, canlıyken canlı bir *insan* ve cansızken ölü bir *insan* olmaktadır. Dahası eğer insanlığın illeti can olsaydı, canı olan her şeyde insanlık hükmünün bulunması gerekirdi.¹²⁴

Hücvîrî'ye göre bir diğer topluluk ise insanlık isminin ruh ve cesedin ikisine birden verildiğini savunmuştur. Onlar, ruh ve cesetten biri diğerinden ayrıldığında, ortada 'insan' diye nitelenmeyi hak edecek hiçbir şeyin kalmayacağını iddia etmişlerdir. Meselâ bir atta biri siyah diğeri beyaz olmak üzere iki renk bir araya gelse, o iki renge 'alaca' denir. O iki renk birbirinden ayrıldığında ise alacalık yok olur ve geriye iki ayrı renk kalır. Hücvîrî, "İnsan anılır bir şey değilken (yaratılmamışken) üzerinden uzunca bir zaman geçti."¹²⁵ mealindeki ayetten hareketle bu görüşün de batıl olduğunu belirtir. Çünkü ona göre ayette Âdem'in cansız toprağına, yani canın henüz kalıba bitişmiş (peyveste) olmadığı o varlığa da 'insan' denilmektedir.¹²⁶

¹²² Ebü'l-Hasen Ali b. Osmân Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, thk. V. Jukovsky, Leningrad, 1926, s. 250.

¹²³ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 250.

¹²⁴ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 248.

¹²⁵ İnsân 76/1.

¹²⁶ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 248.

Hücvîrî, bir başka topluluktan daha söz eder ki onlar, insanın atom, mahallinin de kalp olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ona göre bu da muhaldir. Zira öldürülen ve sonrasında kalbi sökülen birinden, bu yeni durumda da ‘insan’ diye söz edilir. Bazı mutasavvıflar da böyle bir hataya düşerek, insanın yeme, içme ve değişme mahalli olmadığını, bilakis ilahî bir sır olduğunu ve cesedinse onun için bir giysi hükmünde olduğunu iddia etmişlerdir. Sünnî sûfler adına bu iddiayı da reddeden Hücvîrî, insanlık isminin, kendilerinde bu sırlardan hiçbir mânâ bulunmadığı halde bütün akıllılar, deliler, fâsıklar, cahiller ve kâfirler için kullanıldığını belirtir. Nitekim Mü’minûn 23/12-13 ayetlerinde de işaret edildiği üzere insan, onu belli bir bütünlük içinde meydana getiren bütün parçalarıyla birlikte insandır. Bazı Sünnî bilginlerin de ifade ettiği gibi insan, şu malum heyet üzere var olan bir canlıdır.¹²⁷

Ruh ve beden bağlamında insana dair düşüncesini ortaya koyduğumuz Hücvîrî’nin, şimdi de nefis ve ruh kavramlarına yaklaşımını tespit edebiliriz. Ona göre ruhun, var olduğu zorunlu olarak bilinir fakat mahiyetini bilme noktasında akıl âciz kalır.¹²⁸ Ehl-i sünnetin çoğunluğunun ruh hakkındaki görüşü, onun bir vasıf değil bir zat olduğudur. O, âdetullah gereği bedenle birleştiği (mevsûl) sürece Hak o bedende hayatı yaratır. İnsan hayatı insanın kendisiyle canlandığı bir sıfat, ruh ise bedene geçici olarak bırakılmış bir cevherdir.¹²⁹

‘Nefs’in ise sözlükte, bir şeyin varlığı, hakikati ve zatı olduğunu belirten Hücvîrî’ye göre bu lafız, çeşitli ekoller arasında birbirinden farklı hatta birbirine zıt birçok mânâda kullanılmıştır. Onunla, kimilerine göre ruh, kimilerine göre mürüvvet, kimilerine göre ceset, kimilerine göre de kan kastedilmiştir.¹³⁰ Muhakkik sûfler ise bütün bu iddialara karşı çıkararak, nefsi kötülüğün kaynağı ve temeli kabul etmişlerdir. Nefis, onlardan bazılarının göre –ruh gibi– bedene geçici olarak bırakılmış bir zat, bazılarının göre ise –hayat gibi– bedeninin bir sıfatıdır. Fakat onun, bayağı huy ve yerilen fiillerin sebebi olduğunda ittifak edilmiştir.¹³¹

¹²⁷ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 249.

¹²⁸ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 335.

¹²⁹ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 336.

¹³⁰ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 245-246.

¹³¹ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 246.

Hücvîrî, –tıpkı Kuşeyrî gibi– nefis ve ruhun birer latif varlık olarak bedende bulunuşunu, şeytan ve meleklerin birer latif varlık olarak âlemde bulunuşuna benzetir. Ona göre nefsin kötülük, ruhunsa iyilik mahallinde olması; şeytanın kötülük, meleğınse iyilik mahallinde bulunmasına benzer. Dahası gözün görme, kulağın işitme, dilin tatma mahalli olması gibi nefis kötülüğün ve ruh da iyiliğın mahallidir.¹³² Şu da var ki nefse muhalefet etmek, bütün ibadetlerin başı, bütün mücahedelerin kemâlidir. Nefse muhalefet etmedikçe Hakk’a ulaşmak mümkün değildir. Nefse muvafakat etmek ise kulu helâke sürükler. Nitekim din de nefse muhalefeti överken, muvafakati yermiştir.¹³³

Sonuç olarak, Gazâlî öncesi sûfîlerin, varlığından hiç kuşku duymadıkları ruhu –kelamcılarn geneli gibi– kesif değil latif bir cisim, kadîm değil hâdis bir varlık olarak tasavvur ettikleri anlaşılmaktadır. Onların, letafetinden dolayı yüksek marifetlere erişebildiğini düşündükleri ruhu, yerilen huyların mahalli olarak gördükleri nefsin tam karşı kutbuna yerleştirmeleri dikkate değer bir noktadır. Bununla bağlantılı olarak bir diğer önemli nokta, kimi sûfînin, ruhu cennete, nefsi cehenneme ve bedeni de arasata benzeterek insan ile öte âlem arasında kurdukları analogidir.

2. İslâm Filozoflarına Göre Ruh

a. Kindî ve Fârâbî’nin Yaklaşımı

Ruhun manevî bir varlık olduğu düşüncesi, Müslümanlar arasında her ne kadar ilk kez Muammer gibi ilk Mu‘tezililerde görülmüşse de Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi filozoflar tarafından daha ileri noktalara taşınmış¹³⁴, öyle ki başlı başına bir teori geline gelmiştir. Daha sonra bazı kelamcı ve sûfîlerin de benimseyeceği bu teorinin temel dayanaklarını oluşturan filozoflar, elbette ki Platon

¹³² Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 246.

¹³³ Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 246-247.

¹³⁴ İrfan Abdülhamid, “İslâm Tefekküründe ‘Ruh’ Meselesi (I)”, s. 26.

ve Aristoteles'tir (m.ö. 384-322).¹³⁵ Öte yandan bu filozoflar, teorilerinin İslâm'la uyumlu olması için de özel bir çaba göstermişlerdir.¹³⁶

Kindî'nin (ö. 252/866 [?]), insan ve nefis hakkındaki görüşlerini, psikolojiye dair yazdığı iki kısa risalede fikirlerini ihtisar ettiği Pythagoras¹³⁷ (m.ö. 570–495), Platon¹³⁸ ve Aristoteles'e¹³⁹ dayandırdığı kolaylıkla anlaşılmaktadır. Dolayısıyla nefis

¹³⁵ İrfan Abdülhamid, "İslâm Tefekküründe 'Ruh' Meselesi (I)", s. 25. Thales (m.ö. 624/623–548/545), Anaksimenes (m.ö. 585–525), Herakleitos (m.ö. 535?-475), Empedokles (m.ö. 494-434), Demokritos (m.ö. 460-370) ve Pythagoras gibi bazı Sokrates öncesi Grek filozofları nefsin maddî bir cevher olduğunu savunmuşlardır. Gerek Thales'in yaşadığı çağda, gerekse Demokritos'a veya Platon'a kadar geçen dönemde madde-ruh ayrımı kesin biçimde ortaya konmamıştır. (Bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2006, s. 91.)

¹³⁶ Ömer Türker, "İslam Düşüncesinin Soyut Nefs Teorisiyle İmtihani", *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, ed. Ömer Türker-İbrahim Halil Üçer, İlem Yay., İstanbul, 2019, s. 47.

¹³⁷ Pythagoras'a göre insan biri ruh, diğeri de beden olmak üzere iki farklı şeyden meydana gelmektedir. Bu öyle bir farklılıktır ki biri (beden) yok olup gittiğinde, diğeri (ruh) var olmaya devam edebilmektedir. Öte yandan ruh, bedenle ilişkisine göre ya *doğuş çarkında* bulunur ya da ilahî alana yükselir. Onun doğuş çarkında bulunması, insanın, yaptığı iyilik ve kötülüklerle bağlı olarak ölümünden sonra kendisinden daha değerli ya da daha değersiz varlıkların bedenlerine göç etmesi demektir. Pythagoras ve takipçilerinin Platon'u da derinden etkileyen ruh göçü (metempsychosis, reincarnation) inançları düalist bir insan anlayışına dayanmaktadır. (Bkz. Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, Say Yay., İstanbul, 2014, s. 45.)

¹³⁸ İnsanı esas itibarıyla ruh, daha doğrusu bilinçli ruh olarak tanımlayan (Bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2*, s. 123.) Sokrates (ö. m.ö. 399), her ne kadar ruh-beden karşıtlığı ve ruhun bedene üstünlüğü fikrine öncülük etmiş (Bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2*, s. 122.) olsa da bu fikri geliştirerek daha ileri bir noktaya taşıyan öğrencisi Platon olmuştur. Platon'a göre ruhun, mahiyetini bilmek gibi hakkında konuşmak da zordur. Fakat onu benzetmeler yoluyla anlatmak mümkündür. (Bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2*, s. 361.) Nitekim filozof, aslında idealar dünyasına ait olduğunu ve üç kısımdan oluştuğunu düşündüğü ruhu, biri cins diğeri cins olmayan kanatlı iki at ile bu atlar tarafından çekilen arabanın sürücüsünün oluşturduğu birleşik güce benzetir. (Bkz. Platon, *Phaidros*, çev. Ari Çokona, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2019, 246a-246b.) Platon, Gazâlî'nin ruh ve ruhun kemâl sevgisine dair düşüncelerini anımsatırcasına, bedenin, arınmamış ruhlar açısından istiridye kabuğu gibi olduğunu söyler. (Bkz. Platon, *Phaidros*, 250c.) Ruh, kendisini devamlı olarak aldatan bedenle ilişkisini kestiği nispette yani kendisinden duyma, görme, acı, haz ve benzeri şeyleri uzaklaştırdığı ölçüde hakikate yaklaşır. İnsanın bütün sorunları, mal ve para edinme isteğinden; bu istek de bedene bağlanmaktan ileri gelir. Dolayısıyla bedenden mümkün merteye uzaklaşmadıkça hakikate yaklaşmak mümkün değildir. (Bkz. Platon, *Phaidon*, çev. Furkan Akderin, Say Yay., İstanbul, 2013, 65c, 66a-67b.) Platon, ayrıca insanın bütün canlılık faaliyetlerinin kaynağı olarak ruhu kabul eder. Ona göre insanın en temel güçleri düşünme/bilme, arzulama ve öfkelenmedir. (Bkz. Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu – B. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2015, 436a-441e.) Şunu da belirtmeliyiz ki devleti insan anlayışından hareketle tasarlayan Platon, devletin insanî güçlere benzer sınıfları bulunması gerektiğini savunarak yönetici sınıfını akla, savaşçı (güvenlik) sınıfını öfkeye, üreticiler sınıfını da arzuya benzetir. (Bkz. Platon, *Devlet*, 440e-441c.)

¹³⁹ Aristoteles'e göre ruh, hayata güç halinde sahip olan doğal cismin biçimi, *entelekheiasıdır* (yetkin fiil). (Bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine (de Anima) II*, çev. Zeki Özcan, Birleşik Yay., Ankara, ts., 412a20.) Dolayısıyla filozofun, her türden ruh için uygun gördüğü tanımlı şöyledir: Ruh, doğal ve organize olmuş bir cismin ilk *entelekheiasıdır*. (Bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine (de Anima) II*, 412b5) O, biçim (form) anlamında tözdür. Buna göre meselâ baltanın mahiyeti, baltanın özü ve ruhudur. Aynı şekilde şayet göz bir hayvan olsaydı *görme* gözün –formel tözü olması itibarıyla– ruhu olurdu. (Bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine (de Anima) II*, 412b15.)

meselesinde onu eklektik bir filozof olarak değerlendirmek mümkündür.¹⁴⁰ Kindî'nin Aristoteles'e dayanarak benimsediği görüşlerden biri kısaca şöyledir: Nefis basit, yüce ve yetkin (kâmil), ilahî ve ruhanî, öyle ki güneş ışığının güneşe nispeti gibi Allah'ın cevherinden bir cevherdir. Bedene ârız olan arzu ve öfke güçlerine karşıt olması ve dahası insanı bu güçlere karşı korumak istemesi de onun, bedenden ayrı ve ona zıt bir öz olduğunu göstermektedir.¹⁴¹

Kindî, Platon'un ünlü benzetmesine atıfla, kendisine –bedene nispet ettiği– arzu gücünün galip geldiği kimseyi domuza, –yine bedene nispet ettiği– öfke gücünün galip geldiği kimseyi köpeğe benzetir. Akıl gücünün –ki filozof onu nefse nispet etmektedir– galip geldiği kimsenin ise şeylerin hakikatlerinin bilgisine ulaşmakla Allah'ı anımsatacak derecede *üstün* (fâdil) *bir insan* haline geleceğini belirtir. Yani insan, akıl gücü sayesinde, hakiki anlamını Allah'ta bulan hikmet, kudret, adalet, iyilik ve güzellik gibi niteliklere sahip olarak, kendini tedbir ve idare edebilecek bir olgunluğa erişebilecek nitelikte bir varlıktır.¹⁴²

Kindî, Pythagoras'a izafe ettiği şu görüş ile de nefse ilişkin başka bir kanaatini ortaya koyar: Nefis, arzuları terk edip şeylerin bilgisini edinmek üzere çokça araştırıp düşündüğü takdirde kendisinde *Hakk'ın nurundan bir suret* hâsıl olur. Böylelikle onda, tıpkı duyulur nesnelere ait suretlerin cilalanmış aynada belirmesi gibi, bütün şeylerin suret ve marifetleri ortaya çıkmaya başlar. Nefsin eşyaya ilişkin bilgisi parlaklığı ölçüsünde artar yahut azalır.¹⁴³

Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşâî filozoflarının, metafizik görüşlerini dikkate almaksızın nefis teorilerini anlamak güç olacağı için, onların Yeni Platonculuktan aldıkları kozmolojik akıllar teorisinden (el-ukûlü'l-aşere) kısaca bahsetmek uygun olacaktır. Bu filozoflar, İslâm dininin yoktan ve hiçten yaratma inancını izah edemedikleri için, Tanrı-varlık ilişkisini anılan teoriyle açıklamaya çalışmışlardır. Ayrıca Aristoteles'ten beri filozoflar arasında kabul gören “Birden ancak bir çıkar,

¹⁴⁰ Macid Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, Şa-to Yay., İstanbul, 2008, s. 111.

¹⁴¹ Ya'kûb b. İshak Kindî, *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye*, thk. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Mısır, 1369/1950, s. 273.

¹⁴² Kindî, *Resâil*, s. 274-275.

¹⁴³ Kindî, *Resâil*, s. 276.

tersi bir düşünce Tanrı'nın zatında çokluk bulunduğuna delalet eder.” ön yargısını da benimseyerek, ilk var olan ile madde arasına birtakım maddî olmayan araçlar (mutavassıt) koymuşlar ve kendilerine ‘akıl’ adını verdikleri bu araçları *ilahî varlıklar* olarak kabul etmişlerdir. Buna göre Tanrı'dan feyiz ve sudûr yoluyla var olan ilk varlık, sayı bakımından bir olan ve fakat kendinde araz olarak çokluk bulunduran ilk akıldır. Bu onun, özü bakımından mümkün, ilk olması bakımından zorunlu bir varlık olduğu anlamına gelir. Hem kendini hem Tanrı'yı düşünüp bilmesinden dolayı ondan, ikinci akıl, birinci felek (el-felekü'l-âlâ) ile bu feleğin nefsi; aynı şekilde ikinci akıldan üçüncü akıl, ikinci felek (sabit yıldızlar) ile bu feleğin nefsi çıkar. Böylece, kendisine ‘faâl akıl’ denilen onuncu akla kadar her akıldan bir diğer akıl, bir felek ile o feleğin nefsi meydana gelir.¹⁴⁴

Fârâbî, faâl akıl terimini *Kur'ân-ı Kerîm*'de vahiy meleği Cibrîl'i ifade etmek üzere kullanılan er-Rûhu'l-kuds, Rûhu'l-emîn terimlerinin¹⁴⁵ karşılığı olarak kullanan¹⁴⁶ ilk filozoftur.¹⁴⁷ Onun gibi Meşşâî filozoflarının, söz konusu akılı ifade etmek üzere kullandıkları bir başka terim ise *suretler veren* anlamına gelen vâhibu's-suver terimidir. Zira faâl akıl, bütün yeryüzü cisimlerini ve onların suretlerini meydana getiren akıldır.¹⁴⁸

Fârâbî'ye göre insanî nefis için nihai yetkinlik yani mutluluk, onun hiçbir maddeye ihtiyaç duymaksızın kaim olması; cisimlerden uzak ve selamette olan varlıklar katına yükselmesi, bir diğer ifadeyle maddelerden ayrı olan cevherler arasına katılması ve ebedî olarak o hal üzere kalması demektir. İnsanın, kendi yetkinlik mertebesine yani en yüksek mutluluğa ulaşabilmesi ise faâl aklın “inayet”ine bağlıdır.¹⁴⁹

¹⁴⁴ Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, *DİA*, c. 2, s. 239; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 37, 100-102; Fârâbî, *Ârâü ehli'l-medîneti'l-fâdila*, s. 52-54.

¹⁴⁵ Meselâ bkz. Bakara 2/87, 253; Mâide 5/110; Nahl 6/2, 102; Şuarâ 26/193; Kadr 97/4.

¹⁴⁶ Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, thk. Fevzî Mitrî Neccâr, el-Matbaatü'l-Kâsûlîkiyye, Beyrut, 1964, s. 31-32.

¹⁴⁷ İlhan Kutluer, “Ruh”, *DİA*, TDV Yay., Ankara, 2018, c. 35, s. 194.

¹⁴⁸ Mehmet Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yay., Ankara, 2016, s. 674.

¹⁴⁹ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 32; Fârâbî, *Ârâü ehli'l-medîneti'l-fâdila*, s. 100-101.

Fârâbî, faâl aklın, bilkuvve bir akıl olan heyûlânî akla onu bilfiil hale getirecek bir şey verdiğini söyler ve bu durumu, güneşin, ışığını göndermek suretiyle gözdeki görme gücünü aktif hale getirmesine benzetir. Buna göre görme gücünün gözde bulunan bir kuvvet ve heyetten ibaret olması¹⁵⁰ gibi, “insanın doğası gereği sahip olduğu insanî akıl” (heyûlânî akıl) da akledilirlerin biçimlerini (resm) kabul etmeye istidatlı bir maddede bulunan bir heyetten ibarettir.¹⁵¹ Gözdeki görücü gücün (el-kuvvetü'l-bâsıra) bilfiil görmek için özü itibariyle bir yeterliliği olmadığı gibi, renklerin de bilfiil görülmek için özü itibariyle bir yeterlilikleri yoktur. Zira karanlık bir ortamda bilkuvve görücü olan göz, ancak ışıkla birlikte bilfiil görücü hale gelebilir. Yine, karanlık bir ortamda bilkuvve görülür olan renkler, ancak ışıkla birlikte bilfiil görülür olur. Nasıl ki ışık sayesinde bilfiil gören haline gelen göz, hem ışığın kendisini hem ışığın kaynağını hem de bilkuvve görülür olan nesnelere görmeye başlarmaktaysa, heyûlânî akıl da hem kendisine gelen şeyi hem o şeyin kendisinden geldiği kaynağı hem de bilkuvve akledilirleri akletmeye başlar ve böylece bilfiil akıl haline gelir. Bu yüzden ayırık (mufârik) akla ‘faâl akıl’ (etkin akıl), heyûlânî akla da ‘münfail akıl’ (edilgin akıl) denmiştir.¹⁵² Faâl aklın bilkuvve aklı bilfiil hale getirmesiyle birlikte düşünen güçte, –bütünün parçadan büyük olması gibi– bütün insanlar için ortak olan ilk akledilirler doğar.¹⁵³

İnsanda ilk akledilirlerin hâsıl olmasını onun ilk yetkinliği olduğunu belirten Fârâbî, bu akledilirlerin, insanın nihai yetkinliğe yani mutluluğa ulaşması için meydana geldiğini söyler. Nitekim onların meydana gelmesiyle birlikte insanda, doğal

¹⁵⁰ Fârâbî, *Ârâü ehli'l-medîneti'l-fâdila*, s. 98

¹⁵¹ Fârâbî, *Ârâü ehli'l-medîneti'l-fâdila*, s. 96.

¹⁵² Aristoteles *De Anima* adlı eserinde bilgi problemiyle ilgili olarak süje-obje ilişkisini incelerken aklı pasif ve aktif olarak ikiye ayırmış ve her birinin mahiyet ve fonksiyonlarını şu şekilde açıklamıştır: Pasif akıl (el-aklü'l-münfail), üzerine henüz hiçbir şey yazılmamış levhaya benzer. O, varlığın bütün mahiyet ve suretlerini maddeden ayırma güç ve istidadındadır. Mahiyet ve suretleri maddeden soyutladığı sırada kuvve halinden fiil haline geçer ki, ona bu aktifliği veren aktif akıldır (el-aklü'l-faâl). Şu halde pasif akıl, gayri maddî olmakla birlikte şekil alır, bedene bağlı ve fanidir. Aktif akıl ise kendisinde, akledilirlerin (el-ma'kûlât) fiil halinde bulunduğu akıldır. İnsan aklının psikolojik işlevlerini belirleyen bu akıl, bedenden önce var olduğu gibi bedenden sonra da varlığını sürdürür. Bu aklın, insanın doğuştan sahip olduğu idrak gücüne yani pasif akla etki ederek bilgiyi meydana getirmesi, ışığın renk ve şekilleri ortaya çıkarmasına benzer. (Daha geniş bilgi için bkz. Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, *DİA*, c. 2, s. 239.)

¹⁵³ Fârâbî, *Ârâü ehli'l-medîneti'l-fâdila*, s. 98; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 35-36.

olarak teemmül, düşünme (raviyye), hatırlama güçleri vücut bulur. Dahası aklettiklerinden bazılarına yönelik onda bir arzu yahut tiksinti de meydana gelir.¹⁵⁴

Faâl aklın, bilkuvve olan akledilirlerin bilfiil akledilirler, bilkuvve aklın bilfiil akıl, bilfiil aklın da düşünen güç olmasının sebebi olduğunu belirten filozof, ayrıca düşünen gücün, biri amelî diğeri nazarî olmak üzere iki tür işlevinden söz eder. Amelî düşünme gücünün işlevi, şimdiki ve gelecekteki cüz'ileri yapmak; nazarî düşünme gücünün işleviyse akledilirleri akletmektir. Tahayyül gücü, düşünen gücün bu iki kısmıyla da ilişkilidir. Şu da var ki tahayyül gücü, akledilirleri, terkip ettiği duyulurlara benzeterek telakki ederken, cüz'ileri bazen oldukları gibi bazen de başka duyulara benzeterek kabul eder. Dolayısıyla faâl akıl, tahayyül gücüne hem cüz'î şeyler hem akledilir şeyler verir. Tahayyül gücünün faâl akıldan bazı cüz'ileri alması sadık rüyalar yoluyla, akledilirleri alması ise gaybe ilişkin hakikatlerin taklit ve benzerlerini kabulüyle gerçekleşir.¹⁵⁵

Fârâbî'ye göre nazarî düşünme gücüyle amele taalluk etmeyen şeyler, amelî düşünme gücüyle ise irade ve amele taalluk eden şeyler bilinir. Amelî düşünme gücü *hüner* (mihniyye) ve *fikir* (müreviyye) olmak üzere ikiye ayrılır. Hünerle ilgili olan amelî güçle sanat ve beceriler kazanılırken, fikirle ilgili olan amelî güçle amel edilmesi veya edilmemesi gereken şeylere ilişkin düşüncelere ulaşılır. Arzu gücüyle ise insan, bir şeyi ya talep eder yahut ondan kaçır, bir şeye ya iştiyak duyar yahut ondan tiksindir. Kin, sevgi, sadakat, düşmanlık, korku, güven, öfke, rıza, keder, rahmet gibi nefse ait ârizî haller bu güçle meydana gelir. Tahayyül gücü ise duyulardan kaybolan duyulurların imgelerini (rüsûm) muhafaza eden, uykuda yahut uyanıkken yanlış veya doğru şeyleri hem birbiriyle birleştiren hem de birbirinden ayıran güçtür. Duyu ise beş duyuyla duyulurları idrak eden güçtür, fakat onunla ne zarar ve fayda veren ne de güzel ve çirkin olan ayırt edilebilir.¹⁵⁶

Fârâbî, insanın bütün fiillerinin iyi ve güzel olmasının şöyle bir süreç sonunda gerçekleştiğini söyler: İlk önce nazarî gücün aracılığıyla mutluluk bilinir ve bir gaye

¹⁵⁴ Fârâbî, *Ârâü ehli'l-medîneti'l-fâdıla*, s. 100.

¹⁵⁵ Fârâbî, *Ârâü ehli'l-medîneti'l-fâdıla*, s. 107-108.

¹⁵⁶ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 32-33.

olarak benimsenir. Sonra arzu gücü (el-kuvvetü'n-nüzû'iyeye) ile mutluluğa yönelik bir şevk duyulur. Daha sonra da tahayyül gücü ve duyuların yardımıyla düşünme gücüyle amel edilmesi gereken şeyler istinbat edilir. En sonunda da arzu gücünün aletleriyle bu fiiller gerçekleştirilir. İnsanın bütün fiillerinin kötü ve çirkin olması ise şöyle bir yol izler: Mutluluğun ne olduğu öğrenilmez veya öğrenilir fakat bir gaye olarak kendisine iştiaak duyulmayıp başka bir şeye teveccüh edilir. Bu şeye ulaşmak içinse, duyu ve tahayyül güçlerinin de desteğiyle, yapılması gereken şeyler arzu gücüyle istenir ve düşünme gücüyle istinbat edilir. Nihayet tespit edilip istenen o kötü ve çirkin fiiller arzu gücünün aletleriyle yapılır.¹⁵⁷ Sonuç olarak Fârâbî'ye göre nazârî gücün ve ona uyan diğer güçlerin insanın mutluluk ve yetkinliği için seferber olması faâl aklın insanî nefse *inayet* etmesine bağlıdır.¹⁵⁸

b. İbn Sînâ'nın Yaklaşımı

Psikolojisiyle Gazâlî'ye tesir ettiği bilinen İbn Sînâ,¹⁵⁹ bilginlerin nefis lafzından kastedilenin, beden mi yoksa başka bir şey mi olduğu hususunda ihtilaf ettiklerini belirtir. Ona göre insanların çoğu gibi kelamcılar da insanın bedenden ibaret olduğunu ve herkesin 'ben' derken ancak kendi bedenlerine işaret ettiğini ileri sürerek yanılmışlardır. Nefsin bedenden başka bir şey olduğunu savunan bilginler ise ayrıntıda ihtilaf etmişlerdir. Onlardan kimine göre –ki bu, İbn Sînâ'nın da benimsediği görüştür– nefis, ne cisim ne de cismanîdir. Bilakis feyezân ederek bedeni canlandıran, sayesinde yetkinleşerek rabbini ve başka hakikatleri bileceği ve böylece rabbinin katına yükselerek sonsuz bir saadet içerisinde rabbinin meleklerinden bir melek haline geleceği bilgileri edinmek için bedeni bir âlet olarak kullanan ruhanî bir cevherdir. Bu görüşü benimseyenler, ilahî hakîmler (el-hukemâu'l-ilâhiyyûn) ve rabbanî âlimlerdir. Bu konuda onlara riyazet ve mükâşefe ehlinden bir topluluğun da muvafakat ettiğini belirten İbn Sînâ, onların, kendilerine özgü bir usulle bedenlerinden sıyrılıp ilahî

¹⁵⁷ Fârâbî, *Ârâü ehli'l-medîneti'l-fâdila*, s. 102.

¹⁵⁸ İbn Sînâ'ya gelinceye değin İslâm filozoflarının nefsin varlığını ispata girişmedikleri gibi mahiyetini de incelemedikleri, daha çok ahlâk-siyaset yahut idrak ile ilişkisi açısından ele aldıkları yönünde bir tespit için bkz. Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, s. 39.

¹⁵⁹ Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi: Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru*, Ülken Yay., İstanbul, 1983, s. 105.

nurlarla ittisal ettikleri için nefislerinin cevherlerini müşahede edebilen kimseler olduklarını söyler.¹⁶⁰

İbn Sînâ'ya göre kişi sağlıklıyken, hatta sağlıklı olmadığı bazı durumlarda bile kendi zatının varlığından gafil olmaz. Yine, uyuduğunda yahut sarhoş olduğunda dahi zatından tamamen gaflet etmez. Filozofumuz, nefsin bedenden başka bir şey olduğunu ispatlamak üzere farazî/zihnî bir deneye başvurur. Bu deney şöyledir: Varsayalım ki akıl ve yapı itibarıyla sağlıklı olan bir kişi, hiçbir parçasının diğerine bitişmediği, hiçbir organının diğerine değmediği bir bütünlük içinde, duyulara ilişebilecek her şeyden yalıtılmış bir biçimde havada asılı bir halde durmaktadır. Bu kişinin idrak edeceği tek şey zatı olacaktır. Zatı ise ne kalp ve beyin gibi bir organdır ne de görme ve işitme gibi bir duyudur. Bütün bunlardan başka bir şey olmalıdır ki, o da insan bedeninin hem parçalarında hem bütününde tasarruf eden cevher yani *nefis*dir.¹⁶¹

İbn Sînâ'ya göre insanda bulunan daha doğrusu insanın hakikati olan bu cevher (nefis) tektir¹⁶² ve onun organlara yayılmış duyu, tahayyül, şehvet ve öfke gibi güçleri vardır. Bu güçlerle alâkasından dolayı onda bir heyet, bir inkıyat, hatta melekeler gibi yerleşik alışkanlık (âdet) ve huylar (ahlâk) meydana gelir.¹⁶³ Nefsanî güçleri ilk olarak cins itibarıyla üç kısma ayıran filozof, bunların nebatî, hayvanî ve insanî nefisler olduğunu söyler. Nebatî nefis üreme, büyüme ve beslenme yönünden; hayvanî nefis cüz'ileri idrak etme ve iradeyle hareket etme yönünden; insanî nefis ise fikrî ihtiyar ve istinbat yoluyla meydana gelen fiilleri yapma yönünden organik-tabîî cismin ilk yetkinliğidir.¹⁶⁴ Hareket ettirici (muharrike) ve idrak edici (müdrîke) güçler, hayvanî nefsin en başta gelen güçleridir. Hareket ettirici güç *bâise* ve *fâile* olmak üzere iki kısma ayrılır. O, bâise gücü olması bakımından nüzûî-şevkî bir güçtür. Arzuladığı veya kaçındığı bir sureti tahayyül ettiğinde kişiyi harekete geçiren bu güç de iki kısma

¹⁶⁰ Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *Risâletün fî ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtika ve ahvâlihâ (Ahvâlî'n-nefs içinde)*, Dâru Bibliyün, Paris, 2007, 183-184.

¹⁶¹ Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, c. 2, thk. Süleyman Dünya, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1367/1948, s. 305-324; Bu deney için ayrıca bkz. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İbn Sînâ'nın *Risâletü'l-adhaviyye fî emri'l-maâd*'ından), Klasik Yay., İstanbul, 2005, s. 297.

¹⁶² İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, s. 328.

¹⁶³ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, s. 330.

¹⁶⁴ İbn Sînâ, *Ahvâlî'n-nefs*, s. 57.

ayrılır. Bunlar, kendilerine ‘şehvanî güç’ ve ‘gazabî güç’ denilen güçlerdir. Şehvanî güç, kişiyi, tahayyül ettiği şeylere yaklaştırmak için harekete sevkeder (ba’s). Bu tahayyül edilen şey, kişi için zorunlu veya yararlı olabileceği gibi haz için de talep edilebilir. Gazabî güç ise kişiyi tahayyül ettiği şeyleri kendinden uzaklaştırması için harekete sevkeder. Bu tahayyül edilen şey, zarar verici veya ifsat edici olabileceği gibi galip gelmek için de talep edilebilir.¹⁶⁵ Muharrike gücü, fâile olması bakımından ise sınırlarda ve adalelerde doğar. Adaleleri kasmak, kirişleri (evtâr) ve organlar arasındaki bağları çekip germek veya bırakıp gevşetmek bu gücün görevidir.¹⁶⁶

Hayvanî nefsin idrak edici güçlerine gelince, onların bir kısmını beş (veya altı) dış duyu ve bir kısmını da iç idrak edici güçler teşkil eder. İç idrak edici güçlerden bazıları duyulurların suretlerini, bazıları da duyulurların mânâlarını idrak eder.¹⁶⁷ İbn Sînâ’ya göre *sureti idrak* etmek ile *mânâyı idrak* etmek arasında şöyle bir fark vardır: Suretin idraki, bâtın nefis ve zâhir duyu tarafından birlikte gerçekleştirilir fakat burada öncelik duyuya aittir. Meselâ koyun kurdu ilk olarak zâhir duyusuyla idrak eder ve sonra da bâtın nefis bu idrake eşlik eder. Mânânın idraki ise nefsin mânâyı doğrudan duyulurlardan idrak etmesidir. Meselâ koyunun kurtta, kendisinin korkmasını ve ondan kaçmasını gerektiren mânâyı –duyuyu kullanmaksızın– idrak etmesi böyle bir idraktır. Kısacası kurtta, ilkin duyunun sonra bâtın güçlerin idrak ettiği şey suret, bâtın güçlerin idrak edip duyunun idrak etmediği şey ise mânâdır.¹⁶⁸

İç idrak güçlerinden biri *fantasya*, bir diğer adıyla *ortak duyudur*. O, dimağın ilk boşluğunda yerleşik olan ve beş duyuda intıba edip kendisine gelen bütün suretleri bizatihi kabul eden güçtür.¹⁶⁹ Hayal ve musavvire gücü ise dimağın ön boşluğunun sonunda yerleşik olan güçtür. Bu güç, ortak duyunun beş duyudan kabul ettiği şeyleri muhafaza eder; beş duyudan kaybolan duyulurların kendisinde kalmasını sağlar. Bu güçten yoksun bir canlının duyulurların suretlerini kabulü, suyun nakışı kabulüne benzer; onları kabul eder fakat muhafaza etmez. Hayvanî nefse nispetle ‘mütehayyile’, insanî nefse nispetle de ‘müfekkire’ adını alan güç ise hayaldeki şeyleri ihtiyara göre

¹⁶⁵ İbn Sînâ, *Ahvâlî’n-nefs*, s.58.

¹⁶⁶ İbn Sînâ, *Ahvâlî’n-nefs*, s. 58-59.

¹⁶⁷ İbn Sînâ, *Ahvâlî’n-nefs*, s. 60.

¹⁶⁸ İbn Sînâ, *Ahvâlî’n-nefs*, s. 60-61.

¹⁶⁹ İbn Sînâ, *Ahvâlî’n-nefs*, s. 61.

terkip ve tafsil eder; dimağın orta boşluğunda yerleşiktir. Beynin orta boşluğunun sonunda bulunan vehmî güç ise cüz'î duyulurlardaki duyulur olmayan mânâları idrak eder. “Kurt kendisinden kaçılındır.”, “Çocuk kendisine şefkatle davranılındır.” gibi hükümler bu güçle verilir. Beynin son boşluğunda yer alan hafıza ve zakire gücü ise vehmî gücün cüz'î duyulurlardaki duyulur olmayan mânâlardan idrak ettiklerini muhafaza eder. Hafıza gücünün vehmî güce nispeti, hayal gücünün duyu güçlerine nispetine benzer. Hafıza gücünün mânâlara nispeti ise hayal gücünün duyulur suretlere nispeti gibidir.¹⁷⁰

Düşünen nefse (en-nefsü'n-nâtika) gelince, onun iki ayrı gücü vardır ki bunlar kendilerinden ‘akıl’ lafzıyla da söz edilen bilme (âlime) ve yapma (âmile) güçleridir. Yapma gücü, düşünme yoluyla insan bedeninin cüz'î fiillere doğru hareket etmesinin ilkesidir. Onun hem hayvanî-nüzûî güce nispetle bir itibarı, hem hayvanî tahayyül ve tevehhüm gücüne nispetle bir itibarı ve hem de kendine nispetle bir itibarı vardır. Yapma gücü, insanda, hayvanî-nüzûî güçle utanma, gülme ve ağlama gibi durumları meydana getirir; hayvanî tahayyül ve tevehhüm gücüyle ise var olan ve bozulan şeylerin tedbirlerini ve insanî sanatları istinbat eder. Yapma gücünün kendine nispetle itibarı ile kastedilen ise “Yalan çirkindir.”, “Zulüm çirkindir.” gibi yaygın ve meşhur görüşlerin onunla nazarî akıl arasında tevellüt etmesidir.¹⁷¹ Şu halde akleden insanî nefis, yapma gücüne (amelî akl) bedenini yönetimi için ihtiyaç duymaktadır. Ne var ki bu, küllî görüşten cüz'î görüşe intikali sağlayan düşünme gücü (nazarî akl) yardım olarak olacak bir şeydir.¹⁷²

İbn Sînâ'ya göre yapma gücünün bedenini zikredilen diğer güçlerinden etkilenmemesi, bilakis o güçlerin ondan etkilenmesi hatta onun hükmü altına girmesi gerekir. Aksi takdirde insanda iyi huylar (ahlâkun fazîletün) değil bilakis kötü huylar (ahlâkun rezîletün) meydana gelir. Bu da ahlâkın özel olarak bu güce taalluk ettiğini gösterir. Nitekim insanî nefis tek bir cevherdir ve onun alt ve üst taraflarına nispetle birer gücü vardır. İşte amelî güç, insanî nefsin alt tarafına yani beden ve bedenini

¹⁷⁰ İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs*, s. 62.

¹⁷¹ İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs*, s. 63.

¹⁷² İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, s. 361.

siyasetine nispetle var olan güçtür.¹⁷³ Nazarî güç ise nefsin üst tarafına nispetle var olan, üst tarafından etkilenen ve gelenleri kabul eden güçtür. Şu halde nefsin sanki biri bedene diğeryise yüce ilkelere (el-mebâdiü'l-âliye) dönük iki yüzü vardır. Bedene dönük yüze düşen, bedenin doğasından kaynaklanan hiçbir eseri kabul etmemektir. Yüce ilkelere dönük yüze düşense oradan gelen bilgileri daima kabul etmektir.¹⁷⁴

İbn Sînâ'ya göre nefis, bir cisimden değil cismî olmayan bir suretten meydana gelen bir cevherdir. Nefsin nazarî gücü ise böyle bir niteliğe sahip bir cevherin aydınlatmasıyla kuvveden fiile çıkar. Çünkü şey, kendi zatından fiile ancak ona fiil bahşedecek bir şeyle çıkabilir ki bu şey bizatihi bir akıldır. Fiile çıkan bilkuvve akıllara nispetle ona 'faâl akıl' denir. Heyûlânî akla ona nispetle 'münfail akıl' denmesi gibi, bu iki akıl (faâl akıl ile heyûlânî/münfail akıl) arasında var olan akla da 'müstefat akıl' denir.¹⁷⁵

İbn Sînâ'ya göre bu güçlerden kimi kimine başkanlık, kimi kimine hizmet eder. Müstefat akıl –hatta kudsî akıl– başkan, diğerleri de onun hizmetlisi gibidir ki nihai gaye de budur. Bilfiil akla bilmeleke akıl, bilmeleke akla da sahip oluşu istidatla fiilnî akıl hizmet eder. Bütün bu akıllara ise amelî akıl hizmet eder. Çünkü bu “bedenî alâka”, nazarî akli yetkinleştirmek (tekmîl) ve arındırmak (tezkiye) içindir. Amelî akıl işte bu alâkayı tedbir eden güçtür. Amelî akla ise vehim hizmet eder. Vehme de öncesinde ve sonrasında olmak üzere iki güç hizmet eder. Sonrasındaki, vehmin ulaştıklarını muhafaza eden güçtür. Öncesindeki ise bütün hayvanî güçlerdir. Sonra, mütehayyile gücüne kaynakları farklı iki güç hizmet eder. Bu iki güç nüzûî güç ile hayalî güçtür. Hayalî güce fantasya, fantasyaya da beş duyu hizmet eder. Nüzûî güce şehvet ve gazap güçleri, şehvet ve gazap güçlerine ise adalelerde bulunan muharrike gücü hizmet eder. Hayvanî güçler burada son bulur. Sonra, bütün hayvanî güçlere nebatî güçler hizmet eder. Nebatî güçlerin ilki ve başı üreme gücüdür. Üreme gücüne büyüme gücü, bu iki güce de beslenme gücü hizmet eder. Dört tabiî gücü teşkil eden hazmetme (hâdime), çekme (câzibe), tutma (mâsike) ve itme (dâfia) güçleri ise nebatî güçlere hizmet eder. Hazmetme gücüne bir yönden tutma bir yönden de çekme gücü

¹⁷³ İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs*, s. 63-64.

¹⁷⁴ İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs*, s. 64.

¹⁷⁵ İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs*, s. 111.

hizmet eder. İtme gücü ise hepsine hizmet eder. Sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve nemlilik nitelikleri de bu güçlere hizmet eder. Öte yandan, sıcaklık soğukluğa ve bu ikisine de kuruluk ve nemlilik hizmet eder. Bu sonuncular derecesi en düşük güçlerdir.¹⁷⁶

Yukarıda İbn Sînâ, nefsin bedenle ilişkisi ve bedeni nasıl yönete(bile)ceğiyle ilgili düşüncesini ortaya koymaktadır. Fakat filozof, beden, nefsi oyaladığından, kendine mahsus şevkten ve yetkinlik talebinden, yetkinliğin hâsıl olmasından doğan *hazzın* yahut yetkinliğin¹⁷⁷ hâsıl olmamasından doğan *acının* şuuruna varmaktan nefsi gafil bıraktığından da söz eder ki, nefis ile beden arasındaki ilişkiyi anlama noktasında bu da önemlidir. Ona göre bu gaflet veya şuuruzluk, nefsin bedende intıba etmiş veya bedene gömülmüş olmasından değil, bedenle arasındaki *alâka*dan dolayıdır. Burada ‘alâka’ ile kastedilen şey, nefsin bedeni yönetmeye ve onun eserleriyle meşgul olmaya yönelik yaratılıştan gelen (cibillî) şevkidir.¹⁷⁸ İbn Sînâ’ya göre nefsin bedenle meşgul olması ona hem kendi zatını hem de maşukunu unutturur. Böyle bir nefis, tadını unuttuğu tatlı bir yiyeceği arzulamayan ve üstelik tiksindirici yiyeceklere meyleden hastaya benzer. Yetkinlikten yoksun olduğu için de varlığı kuşkusuz ve mertebesi büyük olan o tada denk bir acı duyar ki bu acıya ‘şekavet’ ve ‘ukubet’ denir.¹⁷⁹ Fakat nefis ile beden arasındaki ilişki, beden, nefsi etkilemesiyle sınırlı değildir; nasıl ki nefis bedenden etkileniyorsa beden de nefisten etkilenir.¹⁸⁰ Meselâ Allah'ın yücelik ve ululuğunu fark edip tefekkür ettiğinde kişinin cildi titrer, tüyleri ürperir.¹⁸¹

İbn Sînâ, aklî gücün, kendisi için mümkün olan tam yetkinliğe ancak nefsin bedenden ayrılmasından sonra erişebileceğini düşünür. Ancak, bunun için öncesinde aklî gücün belli bir yetkinlik derecesine ulaşmış olması gerekir. Dili uyduğu için en lezzetli yiyeceklerin dahi şuuruna varamayan biri, nasıl ki ancak uyuşukluğun son bulmasıyla birlikte o lezzete muttali olmaya başlarsa, aklî güç de nefsin bedenden

¹⁷⁶ İbn Sînâ, *Ahvâlî'n-nefs*, s. 68.

¹⁷⁷ Hazzı yetkinlikle ilişkilendirmesi bakımından İbn Sînâ'nın haz tanımının Aristotelesçi olduğu, nitekim Aristoteles'in de hazzı eylemin kemâli olarak ortaya koyduğu yönünde bir değerlendirme için bkz. Hümeyra Özturan, *Êthostan Ahlâka: Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslâm Dünyasına İntihali ve Ahımlanışı*, Klasik Yay., İstanbul, 2020, s. 177.

¹⁷⁸ İbn Sînâ, *Ahvâlî'n-nefs*, s. 136-137.

¹⁷⁹ İbn Sînâ, *Ahvâlî'n-nefs*, s. 132.

¹⁸⁰ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, s. 331.

¹⁸¹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, s. 328-332.

ayrılmasıyla beraber en yüce aklî lezzetleri idrak etmeye başlar. Filozof asıl saadetin de bu olduğunu belirtir.¹⁸²

B. Gazâlî'nin Ruh Anlayışı

1. Ruhun Varlığı, Kaynağı ve Mahiyeti

Ruhun varlığından hiç kuşku duymayan Gazâlî, Farsça eseri *Kimyâ-yı saâdet*'te ruhun varlığına ilişkin şöyle bir delil getirir: İnsan, bedeninden ibaret olamaz, zira 'beden' denen şey ölümlerde de mevcuttur. Yaşayan insanda, ölmüş insanda bulunmayan bir şey olmalıdır ki o şey ruhtur (cân). Zaten 'ölüm' denen şey de, bu cevherin bedenden ayrılmasından ibarettir. Bir diğer delili ise İbn Sînâ'nın yukarıda aktardığımız farazî/zihnî deneyini hatırlatmaktadır. Buna göre kişi, gözlerini kapadığında bedenini, göğü, yeri ve baş gözüyle görebileceği her şeyi unutabilir, fakat zorunlu olarak kendi varlığını bilmeyi sürdürür. Bu da ruhun var olduğuna delalet eder.¹⁸³

Gazâlî, *Maâricü'l-kuds*'te ise nefsin varlığının, ispata gerek kalmayacak derecede açık olduğunu söyler. Nitekim şeriat de, var olmayan bir şeye değil kendisini anlayabilecek canlı bir varlığa hitap etmektedir.¹⁸⁴ Ama Gazâlî yine de bu hususta şöyle bir delil getirir: İnsan duyularla algılanamayan şeyleri algılamakla bitki ve hayvandan ayrılır. Meselâ bütünü parçadan büyük olduğunu, beş duyu ile cüz'ileri, aklî algılar ile de küllîleri idrak edebilir. Hayvanla duyularda ortak fakat aklî idrakiyle ondan ayrılan insan, cüz'ide bulunan küllîyi idrak eder ve bu bilgiyi kıyasın öncülü kılarak neticeye ulaşır. Küllî, kendine has bir birliğe sahip olduğu için bölünmez. Dolayısıyla mutlak ve küllî olanın yarısı, üçte biri veya dörtte biri olmaz. Çünkü küllî suret, ne cisim tarafından ne de cisimde bulunan araz tarafından kabul edilir ve onun için ne konum (vaz') ne de mekân düşünülebilir. Bilakis onun varlığı aklîdir ve bu nedenle o, duyular için son derece gizlidir.¹⁸⁵ O halde insan, kendisiyle küllîleri

¹⁸² İbn Sînâ, *Ahvâlî'n-nefs*, s. 133.

¹⁸³ Gazâlî, *Kimyâ-yı saâdet*, c. 1, s. 16.

¹⁸⁴ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazâlî, *Maâricü'l-kuds fi medârici ma'rifeti'n-nefs, Dâru'l-Afâk el-Cedîde, Beyrut, 1975*, s. 19.

¹⁸⁵ Gazâlî, *Maâricü'l-kuds*, s. 20. Açık ki burada, bitki, hayvan ve insana ait üç farklı nefse işaret edilmektedir. Bu üç nefis görüşü özellikle Grek filozoflarına dayandırılmaktadır. (Ayrıntılı bilgi için

kavrayıp hayvandan temeyyüz ettiği bir mânâya sahip olmalıdır ki bu mânâya ‘insanî nefis’ denir.¹⁸⁶

Gazâlî’ye göre sıradan insanların (avâmm), insanî nefsin varlığını kabul etmeleri çok zordur. Çünkü onlar, *rabbanî emri*, Allah’ın sıfatları içinde dahi tasdik etmekten âcizdirler. Bu kimselere örnek olarak Kerramîler ve Hanbelîler zikredilebilir. Avâmî bir itikadî grup olan Mücessimîler de *rabbanî emri* tasdik etmekte âciz kalmışlardır. Zira var olan her şeyin ancak cisim olarak var olabileceğine inanmışlardır. Avâmlıktan biraz olsun terakki edenler ise ruhun cisim olduğunu inkâr etmekle beraber, ruhta cisimlik niteliklerinin bulunduğunu kabul etmekten, meselâ onun bir yönde bulunduğunu savunmaktan geri durmamışlardır. Eş‘arîler ve Mu‘tezilîler ise onun bir cihette bulunmayan bir varlık olduğunu ispatlamak suretiyle bu avâmî düşünme seviyesini aşmışlardır.¹⁸⁷ Fakat belirtmek gerekir ki bu, onların, nefsi mahiyetiyle bildikleri anlamına gelmemekte, yalnızca onun varlığını ispatta ötekilerden daha ileri bir noktaya ulaştıklarını göstermektedir.

İnsanın iki şeyden yaratıldığını düşünen Gazâlî, *Kimyâ-yı saâdet*’te bu iki şeyden birinin baş gözüyle görülen zâhir yapısı, diğerininse kalp gözüyle görülüp baş gözüyle görülmeyen “bâtın mânâ”sı olduğunu ve birincisine beden, ikincisine ise ‘nefis’, ‘cân’ veya ‘dil’ denildiğini söyler. Ona göre insanın hakikati işte bu bâtın mânâdır.¹⁸⁸ Gazâlî, *İhyâ*’nın *Şerhu acâibi l-kalb* bölümünde ise bu bâtın mânâya, ruh

bkz. Mehmet Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, s. 151.) Bu üç nefis hakkında geniş açıklama için bkz. Gazâlî, *Maâricü l-kuds*, s. 20-21.

¹⁸⁶ Gazâlî, *Maâricü l-kuds*, s. 21.

¹⁸⁷ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazâlî, *el-Madnûnu’s-sağîr (el-Ecvibetü l-Gazâliyye fi l-mesâili l-uhreviyye) (Mecmûatü resâili l-imâm el-Gazâlî içinde)*, el-Mektebetü’t-Tevfikîyye, Kahire, ts., s. 385.

¹⁸⁸ Gazâlî, *Kimyâ-yı saâdet*, c. 1, s. 15. İslâm düşünce geleneklerinde, farklı ontoloji ve teorik fizik anlayışları farklı insan tanım ve tasavvurlarına yol açmıştır. Bu yüzden, müslüman bilgin ve düşünürlerin insan tasavvurlarını üç döneme ayırmak mümkündür. Buna göre hicrî 100-250 yılları birinci dönemi teşkil etmektedir. Fakat bu dönemin kelimelerindeki etkisi Gazâlî’ye (h. 5. yüzyıla) kadar sürmüştür. Bu yılları insan tanım ve tasavvurları bakımından başlı başına bir dönem saymayı mümkün kılan şey, bütün insan tanım ve tasavvurlarının, Tanrı-âlem ayrışmasını kesin biçimde koruyacak teorik fiziklere dayanmış olmasıdır. İkinci dönemi ise hicrî 200-250 arasında Yunan felsefesinden yapılan tercümeyle başlatmak mümkündür. Bu entelektüel gelişimden sonra İslâm dünyasında aklı nefis görüşünü savunan bir filozoflar topluluğu ortaya çıkmıştır. Böylece kadim dünyadan tevarüs edilen insan tanım ve tasavvurları, bu topluluk tarafından sistemli biçimde benimsenmiş, geliştirilmiş ve İslâm dininin akideleri ve şer‘î ilimler geleneğinin temel ilkeleriyle ilişkilendirilmiştir. Dolayısıyla bu dönemde, kadim dünyanın insan anlayışı, İslâm’ın temel öğretileriyle uyumlu hale getirilmeye çalışılmıştır. Bu dönem, Gazâlî’nin, birinci dönemde kelamcılar tarafından

lafzıyla birlikte kalp, nefis ve akıl lafızlarıyla da işaret edilebileceğini belirtir. Ona göre bu lafızların her biri, kendi özel anlamlarının yanı sıra insanın hakikati olan bu *rabbânî emir* için de kullanılmaktadır. Yani her biri en az iki anlamda kullanılmakta ve o iki anlamdan biri bu ortak anlama delalet etmektedir.¹⁸⁹

Gazâlî'ye göre kalp lafzı, *rabbânî emrin* yanı sıra göğsün sol tarafında bulunan çam kozalağı şeklindeki et parçası için de kullanılmaktadır. Bu et parçası içinde bir boşluk ve bu boşlukta da cismanî ruhun kaynağı olan siyah kan vardır. Mülk âleminde bulunan ve hayvanlarda da bulunan bu kalbin, *rabbânî* ve ruhanî kalp ile “anlaşılması güç bir ilişkisi” bulunmaktadır.¹⁹⁰ Ruh lafzıysa *rabbânî emre* delalet ettiği gibi, cismanî kalbin hararetiyle latif bir buhar halinde belirip damarlar vasıtasıyla yaşam ışığını duyu organlarına ulaştıran latif cisme de delalet etmektedir. Nefis lafzıysa hem *rabbânî emir* için hem de insanın öfke ve şehvet güçleri için kullanılmaktadır. Nefis lafzını öfke ve şehvet güçlerini ifade etmek için kullananlar, daha çok mutasavvıflardır.¹⁹¹ Akıl lafzıyla ise bilgileri idrak eden şey yani o *rabbânî emir* kastedildiği gibi, şeylerin hakikatlerini bilmek de kastedilir; bu anlamıyla o, ilim sıfatından ibarettir.¹⁹² Kısacası Gazâlî, insanın nefsi ve zatına yani bilen ve idrak eden latifesine ilişkin düşüncelerini ortaya koyarken bu dört lafzı da kullanmaktadır.

İnsanda kendisine hitap edilen ve kendisinden talepte bulunulan şeyin ruh olduğunu belirten Gazâlî, insanın o şey ile idrak ettiğini, bilip tanıdığını söyler.¹⁹³ O, *Kur'ân-ı Kerîm*'de kendisine ‘ruh’ ismiyle işaret edilen¹⁹⁴ ve idrak edilme noktasında

geliştirilen insan tanım ve tasavvuru ile filozofların insan tanım ve tasavvurunu mezcetmesine dek sürmüştür. Üçüncü dönemi, teorik fiziklerin büyük ölçüde önemini yitirdiği ve daha ziyade delillerin ikna ediciliğinin ve teorilerin açıklama gücünün önemszenmeye başladığı Gazâlî sonrası dönem oluşturmaktadır. (Daha geniş bilgi için bkz. Ömer Türker, “İslam Düşüncesinin Soyut Nefs Teorisiyle İmtihani”, *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, s. 19-20.) W. Montgomery Watt ise Gazâlî'nin, felsefî çalışmalarından fazlasıyla etkilendiği için, –İslâmî– monistik ve –felsefî– dualistik insan kavramlarını birleştirmek için çaba sarfettikçe insan (ve ruh) anlayışının giderek daha da karmaşık hale geldiğini ileri sürer. (Daha geniş bilgi için bkz. W. Montgomery Watt, *Müslüman Aydın –Gazâlî Hakkında Bir Araştırma–*, çev. Hanifi Özcan, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2017, 77-80.)

¹⁸⁹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 877.

¹⁹⁰ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 877.

¹⁹¹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 878.

¹⁹² Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 879.

¹⁹³ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 877.

¹⁹⁴ İsrâ 17/85.

akılları âciz bırakan ‘rabbanî emir’dir.¹⁹⁵ Nitekim Allah, *Kur’ân*’da¹⁹⁶ onu kendine izafe etmiş¹⁹⁷ ve ondan dolayı insanı melekler tarafından secde edilmeye layık bir varlık görüp kendine halife kılmıştır.¹⁹⁸ “Allah, Âdem’i kendi sureti üzere yarattı.”¹⁹⁹ hadisinde de ‘suret’ lafzıyla kendisine işaret edilen bu ruhanî özdür.²⁰⁰

Gazâlî’ye göre ruh Allah’ın bir sırrıdır. Bu onun mahiyetinin bilinemeyeceği, daha doğrusu Allah bildirmedikçe bilinemeyeceği anlamına gelir. Dolayısıyla İsrâ 17/85’de işaret edildiği üzere, onun mahiyetine ilişkin olarak yalnızca “O, rabbanî bir emirdir.” denilmesine izin verilmiştir.²⁰¹ Bundan ötesine ruhsat yoktur, çünkü nasıl ki göz ile sesleri idrak etmenin imkânı yok ise vehim ve hayal ile de *rabbanî emirleri* idrak etmek mümkün değildir. O istidlal yoluyla da bilinemez.²⁰² Din yolunun henüz başında bulunan biri, ilk olarak ruhu tanımaya çalışmak yerine mücahede yoluna girmelidir. Zira onun marifetine erişmek, Ankebût 29/69’da da belirtildiği gibi, ancak gerektiği şekilde mücahede edilirse mümkün olabilir. Dolayısıyla henüz mücahedesini tamamlamamış olanlara ruhun hakikatini bildirmek doğru değildir.²⁰³

Burada ruhun *Rabbîn emrinden* olmasının ne anlama geldiği sorusu, sanıyoruz ki meseleyi biraz daha açıklığa kavuşturmamıza yardımcı olacaktır. Gazâlî’ye göre söz konusu ‘emir’, nehyin karşıtı olan *emir* olamaz. Zira nehyin karşıtı olan emir kelimadan ibarettir. ‘Emir’ ile iş (ş’a’n) de kastedilmiş olamaz, zira aksi takdirde ruhu Allah’ın yaratmasından ibaret saymak gerekir. Oysa Allah’ın yaratması olmak bütün yaratıklar için geçerli bir niteliktir.²⁰⁴ O halde ruhun Rabb’in emrinden olmasının ne mânâyâ

¹⁹⁵ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 878. Düşünür, *İhyâ*’da, İsrâ 17/85’e atıfla ruhun “rabbanî bir emir” olduğunu sık sık dile getirir. (Meselâ bkz. a.mlf., a.g.e., c. 3, s. 890, 941, 1188, 1189, 1300; a.mlf., a.g.e., c. 4, s. 1458, 1459, 1670, 1673.)

¹⁹⁶ Ayet mealen şöyledir: “Onu şekillendirip, ona ruhumdan üflediğim zaman onun için derhal secdeye kapanın!” (Sâd 38/72; Hicr 15/29.)

¹⁹⁷ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 934.

¹⁹⁸ Sâd 38/26.

¹⁹⁹ Muhammed b. İsmâil Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, “İsti’zân”, 1, Dâru İbn Kesîr, Dimeşk/Beyrut, 1423/2002. Gazâlî’nin bu hadis hakkındaki düşüncesi bu bölümün sonunda özel bir başlık altında incelenecektir.

²⁰⁰ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1670.

²⁰¹ Gazâlî, *Kimyâ-yı saâdet*, c. 1, s. 16.

²⁰² Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1458-1459.

²⁰³ Gazâlî, *Kimyâ-yı saâdet*, c. 1, s. 17-18.

²⁰⁴ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1299.

geldiği sorusuna cevap olarak, onun Allah'ın yaratması olduğunu söylemek pek bir anlam ifade etmemektedir.

Meseleyi izah etmek üzere emir ve halk (yaratıklar) âlemlerinden²⁰⁵ söz eden Gazâlî, emir âlemi ile halk âlemi arasında bir düzenin olduğunu yani emir âleminin halk âlemi üstünde emîr konumunda bulunduğunu söyler.²⁰⁶ Ona göre ölçüye (mikdâr) gelmeyen ve niceliği (kemmiyyet) bulunmayan varlıklar emir âleminden, ölçüye gelen varlıklarsa halk âleminde. Nitekim 'halk', dilde *takdir* anlamında vazedilmiştir.²⁰⁷ Gazâlî, *İhyâ*'da, bu kısa açıklamayı yaptıktan sonra, "Bunu açıklamak, ruhun sırrını açıklamak demektir. İnsanların çoğu zarar göreceği için, ifşası yasaklanan kader sırrını olduğu gibi ruh sırrını anlatmaya da ruhsat yoktur."²⁰⁸ diyerek susar.

Maâricü'l-kuds'e göre de akledilirlerin mahalli olan bu cevher "emir ve melekût âlemi"ndendir.²⁰⁹ Meleklerin cinsinden olup cismanî âlemden ayrı ve zatıyla kaimdir. Allah'ın emanetini yüklenen, marifetle donanan, bilgileri kendinde fitrî olarak bulduran ve 'Evet!' (Belâ!) sözüyle tevhidi onaylayan odur.²¹⁰ Meseleyle ilgili olarak *el-Madnûnu's-sağîr*'de yapılan açıklamalar ise bu sınırlı açıklamaların devamı gibidir. Bu esere göre de, ölçüsü (mesâhat ve takdir) alınabilecek her şey halk âleminde. 'Halk' burada icat ve ihdas anlamında değil takdir (ölçme) anlamında kullanılmaktadır. Meselâ şöyle denilir: "Şeyi halk etti." Yani onu takdir etti (ölçtü). Meselâ "Sen elbette halk ettiğin şeyi kesersin / Bazıları ise halk eder, fakat kesmez"

²⁰⁵ Gazâlî, bu iki âlemden başka sözcüklerle de söz eder. O, bu farklı adlandırmalarla ilgili olarak *Mişkâtü'l-envâr*'da şöyle der: "Bil ki âlem, iki âlemdir: rûhânî ve cismânî. Dilersen (onlara) 'hissî ve akli', dilersen 'ulvî ve süflî' dersin. Hepsi de birbirine yakın bir anlama sahiptir. Fakat itibarları ihtilaf ettiği için ihtilaf ederler. Yani onlara (o iki âleme) nefisleri bakımından itibar edersen 'cismanî' ve 'ruhanî' dersin. İdrak eden göze izafetle itibar edersen 'hissî' ve 'akli' dersin. Birbirlerine izafetle itibar edersen 'ulvî' ve 'süflî' dersin. O ikisinden birini 'âlem-i şehadet ve mülk', diğerini de 'âlem-i ğayb ve melekût' diye isimlendirebilirsin." Gazâlî sonra şöyle devam eder: "Hakikatleri lafızlardan talep eden kimse lafızların çokluğu karşısında şaşırıp manaların çok olduğunu tahayyül edebilir. Hakikatlerin kendisine inkişaf ettiği kimse ise manaları asıl, lafızları tâbi sayar. Zayıf kimse bunun aksini yapar zira o, hakikatleri lafızlardan talep eder." (Bkz. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazâlî, *Mişkâtü'l-envâr ve misfâtü'l-esrâr*, thk. Abdülaziz İzzüddîn es-Seyrevân, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1407/1986, s. 151-152.) Anlaşılan o ki, Gazâlî, 'halk ve emir âlemleri' derken, yukarıda sözünü ettiği âlemlerden farklı bir itibarla bahsetmiş olmaktadır.

²⁰⁶ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1361.

²⁰⁷ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1299-1300; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazâlî, *el-Erbâin fî usûli'd-dîn*, Dâru'l-Minhâc, Beyrut, 1439/2017, s. 136.

²⁰⁸ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1300.

²⁰⁹ Gazâlî, *Maâricü'l-kuds* s. 15.

²¹⁰ Gazâlî, *Maâricü'l-kuds*, s. 17.

dizelerinde geçen ‘halk’ da takdir anlamındadır. Bu durumda ilk dize şöyle anlaşılmalıdır: “Sen deriyi önce takdir eder (ölçer) sonra da kesersin.” Bu bakımdan emir âlemi duyudan, hayalden, yönden ve yer tutmaktan uzak olan varlıklardan ibarettir. Bu varlıklar, nicelik kendilerinden nefyedildiği için ölçülemezler. Dolayısıyla emir âleminden olan insanî nefis de hiçbir niceliği ve ölçüsü olmayan bir şeydir.²¹¹ *el-Erbain fî usûli’ d-dîn*’de de İsrâ 17/85’ten hareketle, “kendisine ilahî nurların indiği, tanıyan (el-ârife), hatırlayan (ez-zâkire) latife (el-latîfe)” diye tarif ettiği kalbin emir aleminden olduğunu belirten Gazâlî, bedenlerin (el-kavâlib) ise halk âleminden olduğunu söyler.²¹² *er-Risâletü’l-ledünniyye*’ye göre de nefis “ilk akıl”, “levh” ve “kalem” gibi ilahî bir güçtür. Bu güçler, maddelerden ayrı cevherlerdir; mücerret, akledilir ve duyularla algılanmayan ışıltılardır. Ruh, işte bu cevherlerin bulunduğu âlemden olup ne fesada uğrar ne de yok olur; yalnızca, kıyamet vakti geri dönmek üzere ölümle birlikte bedeni terk eder.²¹³

Gazâlî, görüldüğü üzere nefsin cisim yahut araz olmayıp manevî bir cevher olduğu görüşündedir. Nitekim nefsin manevî bir cevher olduğu görüşünü en ciddi şekilde savunan kelamcının o olduğu ileri sürülmektedir.²¹⁴ O, *İhyâ*’nın *el-İlm* bölümünde nefsin, cisim ya da araz olmayıp nasıl kendi kendine kaim bir cevher olabildiği sorusunu sorar ve bu soruya muamele ilmiyle değil mükâşefe ilmiyle cevap verilebileceğini belirterek soruyu cevapsız bırakır.²¹⁵ *Kimyâ-yı saâdet*’te ise mesele hakkındaki kanaatini gayet kısa ve net bir biçimde şu şekilde ifade eder: Ruhun araz olduğunu iddia edenler hata etmişlerdir. Çünkü arazın başkasına tabi olmaksızın kendi kendine kaim olması mümkün değildir. Bütün bedenin kendisine tabi olduğu ruh (cân) ise insanın aslıdır, dolayısıyla araz olamaz. Onun cisim olduğunu iddia edenler hata etmişlerdir. Zira ruh, cismin tersine, bölünebilir bir şey değildir; melek cevheriyle aynı cinsten bir cevherdir.²¹⁶

²¹¹ Gazâlî, *el-Madnûnu’s-sağîr*, s. 386-387.

²¹² Gazâlî, *el-Erbain fî usûli’ d-dîn*, s. 136.

²¹³ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazâlî, *er-Risâletü’l-ledünniyye (Mecmûatü resâli’l-imâm el-Gazâlî içinde)*, el-Mektebetü’t-Tevfikîyye, Kahire, ts., s. 242.

²¹⁴ Bkz. Süleyman Uludağ, “Nefis”, *DİA*, TDV Yay., İstanbul, 2006, c. 32, s. 526.

²¹⁵ Gazâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 99.

²¹⁶ Gazâlî, *Kimyâ-yı saâdet*, c. 1, s. 17. Akleden cevher, Yeni Platoncu filozoflara göre cismanî değil manevî bir cevher; mütekaddimîn dönemi kelamcılarının göre ise tam tersine manevî değil cismanî bir cevherdir. (Kelamcılarının akleden cevhere ilişkin bu düşüncelerinin muhtemel gerekçeleri için bkz.

Maâricü'l-kuds ve *el-Madnûnu's-sağîr*'de ise meseleye hem nakil hem akıl cihetinden yaklaşılr. *Maâricü'l-kuds*'e göre şer'î hitaplar, insanî nefsin bir cevher olduğuna delalet etmektedir. Günahkârların öldükten sonra cezalandırılacak olması da nefsin bir cevher olduğunu gösterir. Zira acı her ne kadar bedene nüfuz etse de bedenle değil nefisle hissedilmektedir.²¹⁷ Bu görüş, *el-Madnûnu's-sağîr*'de ise şöyle savunulur:

Bir cisim olmadığı içindir ki ruh, bedene suyun kaba hulul ettiği gibi hulul etmez. Ruhun cisim olması bölünebilir olması demektir. Eğer o bölünebilir bir şey olsaydı, bir parçasıyla bir şeye ilişkin bilgi, diğer parçasıyla da o şeye ilişkin bilgisizlik hâsıl olur ve böylece onun, bir şeyi aynı anda hem bilmesi hem bilmemesi lazım gelirdi. Bu ise imkânsızdır, çünkü bilgi ve bilgisizlik aynı anda bir tek mahalde bulunamaz. Yani bir şey hakkında iki kişinin bilgi ve bilgisizliği mümkün iken, bir kişinin bilgi ve bilgisizliği mümkün değildir. Dolayısıyla *bir* olan ruhun, ne birtakım parçalara izafetle bir bütün olduğu ne de bir bütüne izafetle bir parça olduğu iddia edilebilir. Şu da var ki onun, “Bir sayısı on sayısının parçasıdır.” cümlesindeki anlamıyla *parça* olduğu söylenebilir. 10'u meydana getiren parçaların bütünü dikkate alındığında, 1 o parçalardan biridir. Bunun gibi, var olanların tümü veya bir insanı meydana getiren şeylerin tamamı nazarîtibara alındığında ruhun onlardan biri olduğu düşünülebilir. Ayrıca o, siyahlığın nesneye veya ilmin âlime hulul ettiği gibi kalbe ve beyne de hulul etmez; zira siyahlık veya bilgi gibi bir araz değildir. Kendini ve yaratıcısını bilip tanıyan ve akledilirleri idrak eden, yani kendisinde bilgilerin meydana geldiği bir cevherdir. Araz arazda kaim olamayacağı için, ruhun, birer araz olan bilgilerin kendisinde meydana geldiği bir araz olduğu da ileri sürülemez.²¹⁸

Ömer Türker, “İslam Düşüncesinin Soyut Nefs Teorisiyle İmtihani”, *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, s. 22-27.) Yeni Platonculuğun kurucusu Plotinus'a göre ruh, beden aksine cisim olmayan bölünmez bir birliktir. Beden onun tarafından bir araç olarak kullanılmakta ve örgütlenmektedir. Dahası onun sayesinde var olmakta, yaşamakta ve etkide bulunmaktadır. Ruh ise kendi kendine vardır ve dahası yaşaması ve etki etmesi de kendindedir. Dağılmayan ve ölmeyen bir şey olarak ruh, cisimden tümüyle farklı ve üstün bir varlıktır. Her bir ruh, evren ruhundan (kosmon psyké) çıkmıştır. Fakat bu, ruhların evren ruhunun parçaları oldukları anlamına gelmez. Çünkü evren ruhu da, tek tek ruhlar gibi bölünmez bir birliktir. Aynı şekilde, ruhların her birinin diğerinden bağımsız varlıklar olduğu da düşünülemez. Her biri yine bir bütünde, evren ruhundadır ve bu itibarla diğerlerine bağlıdır. Nitekim söz konusu bağıllık nedeniyle, ruhlar arasında anlayış, sevgi ve acıma gibi şeyler meydana gelir. (Bkz. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 30. bs., Remzi Kitabevi, İstanbul 2017 (Eylül), s. 118-119.)

²¹⁷ Gazâlî, *Maâricü'l-kuds*, s. 23.

²¹⁸ Gazâlî, *el-Madnûnu's-sağîr*, s. 383-384.

Nefsin bir cisim veya araz olmayıp cevher olduğu görüşü *Maâricü'l-kuds*'de ise şu şekilde savunulur: Nefis cisim olamaz, zira insan üç boyutlu bir uzama sahip olmakla birlikte, beslenir, duyar ve iradeyle hareket eder. Aynı şekilde dışarıdan bir engel olmadıkça akledilirleri anlar, sanatları öğrenip öğretir. Bütün bu arazlar birlikte düşünüldüğünde, onların tek bir zata ait olduğu ortaya çıkar ki bu zat insanın zatıdır. Şu halde insanın hakikati bir araz olamaz, çünkü arazlar değişip dönüşür, hakikatler ise arazların aksine aynıyla kalır. Öyleyse insanda sabit olan şey nefis, zail olan şeylerse arazlardır. Bunun, herkesin anlayabileceği bir ispat olduğu belirtilerek, ancak zeki insanların anlayıp kavrayabileceği bir başka ispata, İbn Sînâ'nın zihnî deneyine başvurulur. Deneye göre, bedeni başka bir cisme hiçbir şekilde temas etmeksizin ılıman (mu'tedil) bir havada asılı bir şekilde duran bir kimse, bu haldeyken uyuyor olsa bile insanlık ve hakikatinden asla gafil olmaz. Belli bir anlayış ve kavrayış düzeyine sahip olan herkes, insanlık ve hakikatinin maddî alâkalardan mücerret bir cevher olduğunu ve zatının zatından uzakta bulunmadığını bilir. Bu durumda onun (insanın hakikati olan cevherin) mahiyeti akledilirliği, akledilirliği de mahiyeti olmaktadır. Dolayısıyla kavramak üzere onu ayrıca soyutlamak gerekmez. Bu açıklamanın doğruluğuna delil olarak şu ileri sürülmektedir: Eğer idrak eden, insanın hakikati yani nefsi değil de tersine bedeni veya bedeninin arızî halleri olsaydı, bu takdirde şeylerin, bedeninin ya tamamıyla ya da bir kısmıyla idrak edilmesi gerekirdi. Bir şeyin şuuruna bütün beden ile varılması batıldır, zira insan anılan zihnî deneyde nefisini idrak ederken bedeninden tamamen gafil bir haldedir. İdrakin bedeninin bir kısmıyla olması da mümkün değildir; zira bu durumda idrak bedeninin ya dışında ya da içinde olacaktır. Eğer dışında ise bu onun hissî (duyusal) bir idrak olduğu anlamına gelir. Oysaki nefis, duyu ile idrak edilebilen bir şey değildir. Nefis ve zatın, birer iç organ olan kalpte ya da beyinde bulunması da mümkün değildir. Zira iç organlara otopsi ile ulaşılabilen, fakat nefse ulaşılammaktadır. O halde insanın idrak eden şeyi, bedeninin ne tamamı ne de bir kısmı olabilir. Nitekim insan, bedeninin tamamını veya bir kısmını her zaman idrak etmemekte, onların varlıklarından bazen gafil olmakta, ama zatının her an –nazarî olarak değil– zarurî olarak bilincinde bulunmaktadır.²¹⁹ *er-Risâletü'l-ledünniyye*'ye göre ise ruh yani insanın hakikati, bir

²¹⁹ Gazâlî, *Maâricü'l-kuds*, s. 23-24.

cisim veya araz olamaz. Nitekim bundan dolayı da Allah, bazı ayetlerle kendisine zail ve fasit olan cisim ve arazları değil ruhu izafe etmiştir.²²⁰

İhyâ'da *rabbânî emrin* hiçbir vasfının akıl²²¹ ile idrak edilemeyeceğini, onu vasıflarıyla idrak etmek için akıldan daha yüce bir nurun gerektiğini belirten Gazâlî, bu nurun nübüvvet ve velayet nuru olduğunu söyler. Ona göre onun akla nispeti aklın vehim ve hayale nispeti gibidir. Çocukluk çağında duyulurları idrak eden insan, akledilirleri idrak edemez. Ergenlik çağında ise her ne kadar akledilirleri idrak etse de daha ötesini idrak edemez. O makam ve mertebeye tedricen ulaşılır. Gazâlî, *rabbânî emrin* mahiyetinden hiç söz edilmemesini ve Peygamber'in ondan bahsetmekten men edilmesini şöyle bir tasvirle anlatır: Hakk'ın makamının ön cephesi, geniş bir meydana bakar ve meydanın baş tarafında yüksek bir eşik vardır. *Rabbânî emir*, işte bu eşikte ikamet etmektedir. İzinli olmayanların, eşikin bekçisini görmeyenlerin veya meydana varamayanların eşige hiç ulaşma imkânları yoktur. Bu emrin naslarda, *hakikatine* değilse de –meselâ “Ey mutmain *nefis*! Hem râzı olarak, hem de râzı olunmuş olarak Rabbine dön. Haydi, kullarımın arasına gir; Cennetime gir.”²²² mealindeki ayetlerde– *fiiline* ve –“*Ruh*, Rabbimin emrindedir.” mealindeki ayette ise– *nispetine* işaret edilmektedir.²²³

Gazâlî, Allah'ın, onu bazı ayetlerde²²⁴ kendine nispet edişinin özel bir anlamı olduğunu düşünmektedir. Ona göre bu nispetten, yalnızca, ruhun varlığının O'ndan olduğunu anlamamak gerekir; zira her şeyin varlığı O'ndandır. Bu nispetten, malın dilenciye bolca verilmesi ve zenginın “Malımdan ona çokça verdim.” demesi gibi, Allah'ın bir parçasının kalbe inmesi anlaşılmalıdır. Zira Allah zatı itibariyle parçaya/parçalara sahip olmaktan münezzehtir. Şu halde söz konusu ibare, güneşin, farzımuhal konuşsa, “Yere *ışığımdan* bolca verdim.” demesine benzer. Buradaki nispetten anlaşılması gereken, yere düşen ışığın, –elbette güneşe göre son derece zayıf oluşundan sarfinazar etmeksizin– güneşin ilk ışıklarının cinsinden olduğudur. Öyleyse

²²⁰ Gazâlî, *er-Risâletü'l-ledünniyye*, s. 242.

²²¹ Gazâlî'nin, burada ‘akıl’ ile kastettiği açık ki kendisine ‘ruh’, ‘kalp’ ve ‘nefis’ lafızlarıyla işaret edilen rabbânî öz olmayıp istidlâlî bilgidir.

²²² Fecr 89/27-30.

²²³ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1459.

²²⁴ Bkz. Hicr 15/29; Sâd 38/72; Tahrîm 66/12.

düşünüre göre güneşin, ilk ışıklarına nispetle yere düşürdüğü ışığın durumu nasıl ise Allah'ın kendine nispetle insana üflediği ruhun durumu da öyledir.²²⁵ Dolayısıyla, hemen yukarıdaki ifadenin şöyle anlaşılması daha doğru olacaktır: Güneşin ilk ışıklarına nispetle yere düşürdüğü ışığın durumu nasıl ise Allah'ın emir âlemine nispetle insana üflediği ruhun durumu da öyledir.

Sonuç olarak Gazâlî, *rabbânî bir emir* diye nitelediği ruhun hiçbir vasfının akıl ile idrak edilemeyeceğini, onu vasıflarıyla idrak etmenin akıldan daha yüce bir nurla mümkün olabileceğini düşünmektedir ki, bu nur ona göre nübüvvet ve velayet nurudur. Dolayısıyla İsrâ 17/85'te işaret edildiği üzere, onun mahiyetine ilişkin olarak yalnızca “O, rabbânî bir emirdir.” denilmesine ruhsat vardır. Çünkü ne vehim ve hayalle ne de istidlal yoluyla *rabbânî emirleri* idrak etmek mümkün değildir.

Ruhta diğer pek çok varlıkta olmayan bir nitelik olmalıdır. Gazâlî, bu niteliği çokluk ‘rabbânîlik’le ifade etmeyi tercih etmektedir. Açık ki ‘rabbânî bir emir’ nitelemesindeki ‘emir’ ruhu ifade etmektedir. Nitekim Gazâlî’ye göre ruh, emir âlemindedir ve emir âlemi duyudan, hayalden, yönden ve yer tutmaktan uzak olan varlıkların bulunduğu âlemdir. Şu halde Gazâlî, ayetin ilgili kısmını şöyle anlamaktadır: “De ki: Ruh, Rabb’imin emir âlemindedir.”

Gazâlî’nin, ruh ile rablık arasında sıkı bir ilişki gördüğü de anlaşılmaktadır. Zira o, ruhun, kemâl bakımından yegâne ve vücûd bakımından biricik olmak anlamına gelen rablığı (rubûbiyyet) tabîî olarak sevdiğini ileri sürmektedir. Dolayısıyla onun, ruhun, en çok filozoflar tarafından savunulan manevî bir cevher olduğu fikri ile Rab’den –ya da Rabb’in emir âleminden– gelen bir şey olduğu inancını birleştirmiş olabileceği ihtimalini göz ardı edemeyiz. Şunu demek istiyoruz: Gazâlî, ruhun, genellikle filozoflar tarafından savunulan manevîliğine anılan ayetten ilhamla rabbânîliği ilave etmiş olmalıdır ki, nitekim çalışmamıza konu edindiğimiz düşüncesi de kısaca ‘insan ruhunun rabbânîliği’ diye ifade edilebilir. Bu düşüncüyü şöyle bir cümleyle yeniden ifade edebiliriz: İnsan, *rabbânî bir emir* olan ruhandan dolayı rablığı –ve yetkinliği– tabîî olarak sevip istemektedir.

²²⁵ Gazâlî, *el-Madnûnu’s-sağîr*, s. 386.

2. Ruh-Beden İlişkisi

a. Sırlı Bir Durum Olarak Ruhun Bedene Taalluku

Ruh söz konusu olduğunda düşünürleri en çok meşgul etmiş sorulardan biri de, kuşkusuz onun beden ile nasıl bir alâkasının olduğudur. Öyle anlaşılıyor ki Gazâlî, ruhun bedene taallukunu *ruh sırrına* dâhil olan bir husus olarak görmektedir. Nitekim *Şerhu acâibi 'l-kalb*'de çoğu aklın idrak etmekte âciz kaldığını belirttiği bu alâkayı, arazların cisimlerle, vasıfların mevsuflarla, aleti kullananın aletle, yerleşenin yerle alâkasına benzetir.²²⁶ *Maâricü 'l-kuds*'te de beden, nefsin bir aleti ve memleketi olduğu belirtilir. Öte yandan hâdis nefsin cevherinde, bedenle meşgul olmaya ve bedene doğru çekilmeye meyilli tabî bir heyetin bulunduğu da söylenir. Bu heyet, onun o bedenle özelleşmesinin gereğidir. Nefis ile beden arasındaki bu münasebetin hakikati insana gizlidir, zira bu münasebet başka birçok münasebeti içermektedir.²²⁷

Kimyâ-yı saâdet'te ve *el-Erbâîn fî usûli 'd-dîn*'de ruhun (nefs) kadîm değil hâdis olduğunu açıkça ifade eden Gazâlî²²⁸, bu düşüncesini gerek *Maâricü 'l-kuds*'te gerekse *el-Madnûnu 's-sağîr*'de birbirine benzer ifadelerle ispatlamaya çalışır. Bu ispatın, ruhun bedenle bağı bir açıdan –yani ruhun, beden, yaratılıştan ölümüne değin bedenle beraberliği açısından– anlama noktasında yararlı olacağını düşünmekteyiz. Bu iki metne göre ruhlar, meninin nefsi kabul etmeye istidat kazandığı sırada hâdis olmaktadır. Nitekim buna, *Kur'ân-ı Kerîm*'de²²⁹ de işaret edilmektedir. Bu durum, suretin, aynanın cilalanmasıyla birlikte aynada hâdis olmasına benzer. Bu görüşün aklî delili şöyledir: Ruhlar, şayet bedenlerden önce var olsalardı ya *bir tek ruh* ya da *birçok ruh* olarak var olurlardı. Ne var ki onların, bedenlere taalluk etmeden önce çok olmaları gibi, bir olmaları da batıldır. Dolayısıyla bedenlerden önce var olmaları imkânsızdır. (1) Onların bedenlerden önce bir tek ruh olmaları batıldır. Zira bu durumda, bedenlere taalluk ettikten sonra varlıklarını ya bir tek ruh ya da birçok ruh olarak sürdürmeleri gerekir. Fakat bedenlere taalluk ettikten sonra bir tek ruh olmaları

²²⁶ Gazâlî, bu alâkanın keyfiyetini açıklamaya mani iki hususa işaret eder. Bu hususlardan biri, bu meselenin, mükâşefe ilimleriyle ilgili olmasıdır. İkinci husus ise İsrâ 17/85'ten hareketle, Peygamber'in dahi ruhun sırrından söz etmekten menedilmiş olmasıdır. (Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 877.)

²²⁷ Gazâlî, *Maâricü 'l-kuds*, s. 106-107.

²²⁸ Gazâlî, *Kimyâ-yı saâdet*, c. 1, s. 17; a.mlf., *el-Erbâîn fî usûli 'd-dîn*, s. 136.

²²⁹ Bkz. Sâd 38/72; Hicr 15/29.

gibi, birçok ruh olmaları da muhaldir; dolayısıyla bedenlerden önce bir tek ruh olmaları mümkün değildir. Bedenlere taalluk ettikten sonra bir tek ruh olmaları imkânsızdır, zira biz zorunlu olarak biliyoruz ki Zeyd'in bildiği bir şeyi Amr bilmemektedir. Eğer akleden cevher ikisinden biri olsaydı, iki zıddın yani bilgi ve bilgisizliğin bu akleden ruhta bir araya gelmesi imkânsız olurdu. Ruhların bedenlere taalluk ettikten sonra birçok ruh olmaları da muhaldir; şöyle ki bir miktara sahip olanın, diğerlerinden ayrılıp bölünmesi imkânsız değildir. Cisimler böyledir; herhangi bir cisim bir miktara sahip olduğu için bölünür, yani kısımlara ayrılır. Ne bir kısma ne de bir miktara sahip olmayan ruh ise bölünemez, dolayısıyla çoğalamaz. (2) Ruhların bedenlere taalluk etmeden önce birçok ruh olarak var olmaları da muhaldir. Zira bu durumda onlar, ya birbirinin misli ya da birbirinden farklı olacaklardır ki her ikisi de muhaldir. Birbirinin misli olmaları imkânsızdır, çünkü iki mislin varlığı aslında muhaldir. Sözelimi iki siyahın bir mahalde, iki cismin bir mekânda varlığı imkânsızdır; zira ikilik başkalığı gerektirir. İki siyahın iki mahalde bulunması ise mümkündür; çünkü onlar mahalde birbirinden ayrılmaktadır. Zira biri bir mahalde diğeri başka bir mahalde özelleşmektedir. Aynı şekilde iki siyahın, bir mahal ve iki zamanda bulunması da mümkündür. Çünkü birine ait bir vasıf diğerrinin vasfı değildir. Farklılık bu özel zaman dolayısıyla meydana gelmektedir. Varlıkta mutlak olarak benzer (misl) yoktur, aksine “Zeyd ve Amr insanlık ve cisimlikte birbirine benzerdir.” sözünde olduğu gibi, ancak izafi bir benzerlikten söz edilebilir. Gazâlî'ye göre iki tür başkalık vardır: Biri, ateş ve su, siyah ve bilgi gibi tür ve mahiyetin farklı olması itibariyle olan başkalık; diğeryse mahiyete dâhil olmayan arızî şeylerle olan başkalıktır. İkinci tür başkalığa, sıcak suyun soğuk sudan başka olması örnek olarak verilebilir. Şu halde beşerî ruhların başkalığının tür ve mahiyet ile olması muhaldir, zira beşerî ruhlar tanım (had) ve hakikatte birdir. Beşerî ruhların birbirinden farklı olmasına gelince, bu da muhaldir; zira bir hakikatin ötekilerden farklılaşması, cesetlerle bir alâka ve münasebetinin bulunmasına bağlıdır. Oysaki ruhların, bedenler var olmadan önce cisimlerle herhangi bir alâka ve münasebeti yoktur.²³⁰

²³⁰ Gazâlî, *Maâricü'l-kuds*, s. 105-106; a.mlf., *el-Madnûnu's-sağîr*, s. 387.

Ruhun yekten (ibdâ‘) mi yoksa tedricen mi yaratıldığı hususu da onun bedenle alâkasını anlama bakımından önemli bir husustur. *Maâricü’l-kuds*’e göre ruhun (nefs) yaratılması yektendir ve bedenin istidadî yetkinliğe erişmesiyle birlikte gerçekleşmektedir. Beden ise yekten değil aksine tedricen var olur. Sâd 38/72’de de işaret edildiği üzere nefis, bedenin istidadî yetkinliği gerçekleşir gerçekleşmez yaratılmaktadır. Onu ibdâ eden, bedenin istidadî yetkinliğini en iyi bilendir. Nefisleri bedenlere, ancak cömertliği sonsuz ve ilmi yetkin olan varlık verebilir. Nitekim şeyler, kendi mahiyet ve istidatlarını feyyâz olanın lütfuyla edinirler. O feyyâz ki, istidadî yetkinliği ve hangi suretin hangi istidadı hak ettiğini en iyi bilendir.²³¹

Burada Gazâlî’nin Sâd 38/72’de sözü edilen tesviye ve nefh kelimelerinden ne anladığını, onları nasıl yorumladığını da sormak gerekmektedir. Zira böylelikle nefsin yekten (ibdâ‘) yaratılmasının ne anlama geldiği biraz daha açıklığa kavuşmuş olacaktır. *el-Madnûnu’s-sağîr*’e bakılırsa *tesviye*, ruhu kabul edici mahalde hasıl olan bir fiildir. O mahal Âdem için balçık, Âdem’in çocukları içinse menidir. ‘Tesviye’ saflaştırma ve mizacı düzeltmek anlamına gelir. Nitekim ateş, ne toprak ve taş gibi sırf kuru nesnelere, ne de su gibi tamamen yaş nesnelere kabul eder; tersine sadece kuru ve yaştan meydana gelen nesnelere ilişir; fakat meselâ balçık gibi birleşik bir cisimde tutuşmaz. Zira yoğun çamurun tutuşabilmesi, yaratılış safhalarını geçerek bitkiye dönüşmesine bağlıdır. O, bir bitki olarak, insan ve başka bazı canlılar tarafından yenilerek kana dönüşür. Canlı da, itidale çokça yaklaşan kanın en iyi kısmını çekerek onun meniye dönüşmesini sağlar. Bundan sonra ise rahim, kadın menisiyle imtizaç etmesi için bu meniyi kabul eder. Böylece meni, gerekli kıvama biraz daha yaklaşmış olur ve giderek rahmin sıcaklığıyla olgunlaşır. En uygun olgunluğa ulaştığında, –tıpkı ateşi kabul etmesi ve tutması için yağlanarak hazır hale getirilen fitil gibi– ruhu kabul edip tutmaya istidatlı hale gelir. Bu sayede tamamen istiva edip saflaşan meni, kendisini yönetecek ruhu hak eder. Böylece ruh, meniye, taşarcasına doldurur. Bu, her hak edene hak ettiğini, her istidatlıya da kabul edeceği şeyi cimrilik etmeksizin veren

²³¹ Gazâlî, *Maâricü’l-kuds*, s. 108-109.

Hakk'ın cömertliğinin bir neticesidir. Kısacası, 'tesviye' ile kastedilen, meninin aslını istiva ve itidal haline doğru yavaş yavaş döndüren fiillerdir.²³²

'Nefh' ise aynı metinde şu şekilde açıklanır: Burada 'nefh' yani üfleme, ruhun nurunun "meni fitili"nde tutuşup yanmasına neden olan fiilden ibarettir. Fakat genel anlamda üflemenin, bir sureti ve bir de neticesi bulunduğu unutulmamalıdır. *Sureti*, üfleyenin, havayı üflenen şeye doğru içinden çıkarmasıdır ki odun –eğer ateşi kabul ediciyse– bu sayede tutuşur. Yani üfleme, yanmanın sebebidir. Fakat yanmanın sebebi olan üfleme, sureti itibariyle Allah için muhaldir. Ama bazen sebep olarak, fiilden doğan netice kastedilir. Buna şu ayet misal olarak verilebilir: "Allah'ın kendilerine öfkelendiği..."²³³ Öfke, öfkelenen kimseye acı veren bir tür değişimden ibarettir. Allah ise acı duymaktan ve herhangi bir nedenle değişmekten münezzehtir. Öfkenin neticesi öfkelenilen bakımından helak ve elem olduğuna göre Allah'ın onlara öfkelenmesiyle kastedilen, onların helak ve eleme müstahak oldukları veya uğradıklarıdır. İşte burada öfkenin neticesi olan helak ve elem, Allah'ın öfkelenmesiyle tabir olunmuştur. Bunun gibi, üflemenin neticesi de sureti itibariyle Allah için muhal olan üfleme ile ifade edilmiştir.²³⁴

O halde "meni fitili"nde, ruh ışığını yakan sebep nedir? Bu sebep, yapanda (fâil) ve kabul edende (kâbil) bulunan bir sıfattır. Yapanın sıfatı, varlığın kaynağı olan *ilahî cömertlik*dir. Varlığı kabul eden her şey, varlığının hakikatini, kendisine 'kudret' de denilen ve bir feyizden ibaret olan bu sıfattan alır. Bu feyiz, vasıtalara izafe edilirse "suretleri veren" (vâhibu's-suver) olur. Bu, güneş ışığının, güneş ile aralarına giren engelin kaldırılmasıyla birlikte aydınlanmayı kabul edici olan her şeye feyezana etmesine benzer. Aydınlanmayı kabul edici olan, rengi olmayan hava değil renkli nesnelere. Kabul edici olanın sıfatı ise "Onu tesviye ettiğimde..." ifadesiyle işaret edilen *itidal*dir. Kabul edici olanın sıfatı demirin cilalanmasına benzer; yüzeyi paslı ayna, suretin hizasında bulunsa dahi sureti kabul etmez. Bunun gibi, menide istiva ve istidat hâsıl olduğunda, veren ve yaratanından –verende hiçbir değişim olmaksızın–

²³² Gazâlî, *el-Madnûnu's-sağîr*, s. 381-382.

²³³ Mücâdele 58/14.

²³⁴ Gazâlî, *el-Madnûnu's-sağîr*, s. 382.

nefis hâdis olur. Yani ruh, ancak o anda hâdis olur. Çünkü istivanın, o anda meydana gelmesiyle birlikte mahal de nefis için uygun hale gelmiş demektir.²³⁵

Şunu da belirtmek gerekir ki ‘feyz’in ne olduğu da sorulmalıdır. Burada ‘feyz’ lafzından, bir kaptan ele dökülen suyun feyezânını anlamak doğru olmaz. Çünkü bu, suyun bir kısmının kaptan ayrılıp ele ulaşmasından ibarettir. Sözü edilen feyzden, suretin suret sahibinden aynaya feyezân etmesinden ne anlaşılıyor o anlaşılmalıdır. Buna göre insanın suretinden bir parça ayrılıp aynayla bitişmemekte, sadece, aynada insanın suretine benzer bir suret meydana gelmektedir. Yani burada, bitişme ve ayrılma olmayıp, yalnızca mücerret sebeplilik bulunmaktadır. Bunun gibi, ilahî varlık da varlığı kabul edici olan her mahiyette meydana gelen varlık nurunun sebebi olmaktadır.²³⁶

Gazâlî’ye göre nefis, beden ölümüyle ölmez ve asla yok olmaz. Nitekim *Kur’ân-ı Kerîm*’de “Allah yolunda öldürülenleri sakın ölü zannetmeyin. Bilakis onlar diridirler, Rableri katında rızıklanmaktadırlar.”²³⁷ ve “Allah yolunda öldürülen kimselere “ölüler” demeyin. Bilakis diridirler, lakin siz farkedemezsiniz.”²³⁸ ayetleriyle bazı insanların ölmeyeceği haber verilmiştir. Ölüm, işte bu alâkanın son bulması yani nefsin tasarruf ve tedbirlerinin bedenden kesilmesidir. Şu halde ölen, insanî ruh değil hayvanî ruhtur. Hayvanî ruh, kalpten neş’et eden, beyne yükselen, beyinden de damarlar vasıtasıyla bütün bedene yayılan latif bir buhardır. O, ulaştığı her dış ve iç duyuya fayda sağlar. Bâkî kalmayan ruh işte bu ruhtur. O yok olunca onu izleyen dış ve iç duyular da yok olur.²³⁹

O halde “Cisimlerden ayrıldıktan sonra, yani cisimlere hiçbir taallukları kalmadığında ruhların hali nasıl olur? Daha açıkçası, bu durumda onların çokluklarını sürdürmeleri nasıl mümkün olabilir?” *el-Madnûnu’s-sağîr*’e göre ruhlar, bedenlere taalluk ettikten sonra bilgi, bilgisizlik, saflık, bulanıklık, güzel ve çirkin huylar gibi

²³⁵ Gazâlî, *el-Madnûnu’s-sağîr*, s. 382-383; a.mlf., *Maâricü’l-kuds*, s. 110-111.

²³⁶ Gazâlî, *el-Madnûnu’s-sağîr*, s. 383.

²³⁷ Âl-i İmrân 3/169.

²³⁸ Bakara 3/154.

²³⁹ Gazâlî, *Maâricü’l-kuds*, s. 117.

çeşitli vasıflar kazanırlar. İşte bu vasıflar, onları birbirinden farklı kılar ve bu da onlara bedenlerinden ayrıldıktan sonra çokluklarını sürdürme imkânı sağlar.²⁴⁰

b. Ruhun Bedenden Üstünlüğü

Gazâlî, *İhyâ*'nın *Şerhu acâibi 'l-kalb* bölümünde bâtin basiret ile zâhir basar arasında bir müvazene olduğunu, fakat şeref noktasında aralarında hiçbir münasebetin bulunmadığını söyler.²⁴¹ Gazâlî, bu bakış açısını *Mişkâtü 'l-envâr*'da sürdürerek insanın en üstün duyusu/organı olarak düşündüğü *baş gözü* ile *kalp gözünü* mukayese eder. *Kalp gözüyle* kastettiği, genellikle 'akıl', 'ruh' ve 'nefis' diye andığı insanî özdür. Buna göre kalp gözü, kişinin, kendisiyle bebek, hayvan ve deliden temeyyüz ettiği mânâdır. Bu mânâ (metne sadık kalarak ona bundan sonra 'akıl' diyoruz), 'nur' ismini almaya baş gözünden daha layıktır, zira şu yedi noktada ondan daha yetkindir: 1) Göz kendini göremez, fakat akıl kendinden başkasını gördüğü gibi kendini hatta kendinin sıfatlarını dahi idrak edebilir. Yani kendini âlim ve kâdir olarak algıladığı gibi, kendine ilişkin bu bilgisini, kendine ilişkin bu bilgisini bildiğini, kendine ilişkin bu bilgisini bildiğini bildiğini de idrak eder ki bu idrakin sonu yoktur.²⁴²

2) Göz, kendinden uzakta bulunan nesnelere idrak edemediği gibi kendine çok yakın nesnelere de idrak edemez. Akıl için ise şeyin, uzak veya yakın olması arasında hiçbir fark yoktur. Akıl, göz açıp kapayıncaya kadar en yükseklere yükselebildiği gibi, bir anda en aşağılara da inebilir. Zira akıl, Allah'ın nurunun bir örneğidir yani Allah'ın nuruna eşit olmasa da onu andırmaktan hâlî değildir.²⁴³

3) Göz, perdenin ardındaki nesnelere idrak edemez. Akılsa kendi özel âleminde yani kendi bedeninde tasarrufta bulunduğu gibi, arşta, kürsîde, mele-i âlâda ve melekût âleminde de tasarrufta bulunur. Öyle ki hiçbir hakikat ondan gizli kalmaz. Daha doğrusu, ondan gizli kalan tek şey yine kendisidir. O da, ona bitişmiş olan birtakım

²⁴⁰ Gazâlî, *el-Madnûnu 's-sağîr*, s. 388.

²⁴¹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, 893.

²⁴² Gazâlî, *Mişkâtü 'l-envâr*, s. 123. H. Z. Ülken, Gazâlî'nin 'iç gözü' veya 'kalbin gözü' dediği aklın, psikolojik sınıflamalarda filozofların anlattığı akılla bir ilgisinin olmadığını; onun, ancak Augustin'in Allaha çevrilmiş bakışı veya Pascal'ın 'logique du coeur'i (kalbin mantığı) ile karşılaştırılabileceğini söyler. (Bkz. Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi: Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru*, s. 124.)

²⁴³ Gazâlî, *Mişkâtü 'l-envâr*, s. 123.

sıfatlar nedeniyledir. Bu tıpkı göz kapakları kapandığında gözün kendinden gizli kalmasına benzer.²⁴⁴

4) Göz, nesnenin içini değil dışını, hakikatini değil suretini idrak eder. Akılsa nesnelerin içine ve sırlarına nüfuz edebilir, bu demektir ki hakikat ve özlerini idrak edebilir. Yani o, bir şeyden, o şeyin sebebini, illetini, gayesini, hikmetini, neden, nasıl ve niçin yaratıldığını, varlıkta hangi mertebede bulunduğunu, yaratıcısına ve yaratıklara nispetinin ne olduğunu istinbat edebilir.²⁴⁵

5) Göz, varlıkların ancak bir kısmını görebilir; akledilirlerin hiçbirini, duyulurların da çoğunu göremez. Sesleri, kokuları, tatları, sıcaklığı, soğukluğu; işitme, görme, koklama ve tatma gibi idrak edici güçleri; ferah, sürur, gam, keder, hüzn, elem, lezzet, aşk, şehvet, kudret, irade, bilgi ve daha pek çok nefsanî sıfatları idrak edemez. Çünkü o, renkler ve şekiller âlemini geçecek kadar geniş bir kudret alanına sahip değildir. Aklın alanını ise bütün varlıklar oluşturur, yani o bütün varlıkları idrak edebildiği gibi hepsinde tasarrufta da bulunabilir. Zira batin sırlar onun için açıktır. Şu halde göze ruhun nuru dışındaki şeylere nispetle ‘nur’ denmektedir. Ancak o, ruhun nuruna nispetle karanlıktır. Öte yandan sanki aklın casusudur; ona, aklın en değersiz hazine dairesinin yani renkler ve şekillerin sorumluluğu bırakılmıştır. Bu sorumluluktan dolayıdır ki o, renkler ve şekillere ilişkin haberleri aklın katına yükseltir.²⁴⁶

6) Sonlu olarak tasavvur olunabilen cisimleri ve cisimlerin sıfatlarını gören göz sonsuz olanı göremez. Akılsa sonlu olarak tasavvur olunamayan bilinirleri idrak eder. O, mülâhaza ettiği ayrıntılı bilgileri her ne kadar sonlu olarak elde etse de sonsuz olanı, sözgelimi bir sonu bulunmayan sayıları algılayabilir; öyle ki sayıların katlarını, sayılar arasındaki çeşitli nispetleri; bir şeyi bildiğini, o şeyi bildiğini bildiğini, o şeyi bildiğini bildiğini idrak edebilir ki bu idraklerin sonu yoktur.²⁴⁷

²⁴⁴ Gazâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, s. 123-124.

²⁴⁵ Gazâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, s. 124.

²⁴⁶ Gazâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, s. 124-125.

²⁴⁷ Gazâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, s. 126.

7) Göz, büyük bir cismi sanki küçükmüş gibi görür. Meselâ güneşi kalkan kadar, yıldızları yaygı üzerine serilmiş dinarlar gibi algılar. Akılsa yıldızlar ve güneşin yerküreden çok daha büyük olduğunu idrak eder. Göz yıldızları, önündeki gölgeyi veya büyüyüp gelişen çocuğu adeta sakin ve hareketsiz bir halde görür. Akılsa çocuğun sürekli olarak büyüyüp geliştiğini, gölgenin daima hareketli olduğunu ve yıldızların bir anda bile uzun mesafeleri katettiğini idrak eder. Kısacası, görme duyusu çeşitli hatalara düşer fakat akıl bu tür hatalara düşmekten uzaktır.²⁴⁸

Bâtın görme gücü (basîret) ile zâhir görme gücünü şeref bakımından karşılaştırmanın mümkün olmadığını, zira bâtın görme gücünün idrak edici bir latife olan nefsin ta kendisi olduğunu düşünen Gazâlî, bâtın görme gücünü süvariye, bedeni ise ata benzetir. Süvari için, kendi körlüğünün atın körlüğünden daha zararlı olacağı açıktır. Dolayısıyla iki zararı birbiriyle kıyaslamak mümkün değildir. Fakat bu, aralarında bir muvazenenin bulunmadığı anlamına gelmez. Nitekim “O gönül, (gözün) gördüğünü yalanlamadı.”²⁴⁹ mealindeki ayette ‘fuâd’ın idraki ‘rü’yet’ olarak isimlendirilmiştir. Gene, “İbrahim’e göklerin ve yerin melekûtunu işte bu şekilde gösteriyorduk. [...]”²⁵⁰ mealindeki ayette de kastedilen, zâhir görme (rü’yet) değildir. Zira zâhir görme, İbrahim’e mahsus değildir ki minnet olarak arz edilmiş olsun. Bundan dolayı ‘körlük’, meselâ İsrâ 17/72²⁵¹ ve Hac 22/46’da²⁵² idrakin zıddı olarak isimlendirilmiştir.²⁵³

Ruhun bedenden üstünlüğünü bu şekilde savunan Gazâlî, bedeninin organlarını tâbilere, hizmetçilere ve âletlere benzetir. Buna göre kalp, onları, efendinin kölesini kullandığı gibi kullanır; çobanın sürüsünü güttüğü gibi güder; zanaatkârın âletleri istimal ettiği gibi istimal eder.²⁵⁴ Kalp ile bedeni, binici ile bineğe benzeten Gazâlî, yolcu için azık ne ise kalp için de ilmin o olduğunu söyler. Şu da var ki bir yolcu olarak

²⁴⁸ Gazâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, s. 127.

²⁴⁹ Necm 53/11.

²⁵⁰ En'âm 6/75.

²⁵¹ Ayet mealen şöyledir: “Her kim burada kör ise, işte o, ahirette de kördür, yolca da daha sapkındır.”

²⁵² Ayet mealen şöyledir: “Onlar yeryüzünde gezmediler mi ki, kendileri için akledecek kalpleri veya işitecek kulakları olsun! Çünkü gözler kör olmaz, lakin sadırlardaki kalpler kör olur.”

²⁵³ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 893.

²⁵⁴ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 876.

kalp, bu âleme beden bineğiyle gelmiştir.²⁵⁵ Şu halde beden kalbin (nefs) bineği, kalp ilmin mahalli, Allah ise kendisine varılmak istenen menzildir. Buna göre Allah'a ulaşma yolunda kendisinden yardım istenemeyecek hiçbir organ ve hiçbir duyu yoktur. Kısacası kulun, saadete ulaşmak için, Allah'a kavuşmayı maksadı ve ahireti ebedî yurdu, dünyayı menzili, bedeni bineği ve organları da hizmetçileri olarak bilip kabul etmesi gerekmektedir.²⁵⁶

Maâricü'l-kuds'te de nefis ile bedenın birbirine karşı konumu benzer şekilde anlatılır. Buna göre insanî nefis maddede asla intıba etmez, fakat maddeyi dilediği gibi yönetip kullanabilir. Bedene nispetle insanî nefis, erdemli şehre nispetle hükümdar gibidir.²⁵⁷ Fakat beden, nefse yardımcı olabileceği gibi engel de olabilir. Bedenî sıfatların gereklerine yönelen, iç ve dış duyularla meşgul olan her nefis için beden bir engel demektir.²⁵⁸ Aklın, akledilirleri tasavvur ve tecrit etmekteki yetersizliği kendinden değil beden ile meşguliyetinden kaynaklanır. Şu da var ki o, beden ile meşgul olmak zorundadır; zira elde etmek istediği birçok şeyi ancak onunla elde edebilir. Beden ile ilişkisi son bulduğunda ise soyut şeyleri en üstün, en açık ve en haz verici şekilde akletmeye başlar.²⁵⁹ Nefis, birçok aklediliri elde etmek için bedenden yardım istemek zorunda kaldığından onları tedricen kabul eder. Öte yandan beden, nefsin bu yardım isteğini karşılıksız bırakabilir. Bu da nefsin elde etmek istediği şeylerin giderek birikip kabarmasına neden olur.²⁶⁰

Şu da var ki bazı nefisler, bulanıklıktan arınmış ve Allah katından teyit edilmiş (müeyyed min indillâh) nefislerdir. Böyle bir nefis sezgi ve zihin bakımından güçlüdür. O, fikir ve nazara ihtiyaç duymaz bilakis dilediği akledilirleri burhanlarıyla beraber mele-i âlâdan alır. Akledilirlere öylesine yakındır ki duyu ve hayali sürekli olarak aydınlık içindedir. Beden onu değil, o bedeni kullanır; beden ondan değil, o bedenden faydalanır. Bu nefse, 'kudsî nebevî akıl' da denir. Bir diğer nefis, bilgilere ve akledilirlerin hakikatlerine, ancak beden ve bedenî güçler vasıtasıyla ulaşır. O,

²⁵⁵ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 880.

²⁵⁶ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 884.

²⁵⁷ Gazâlî, *Maâricü'l-kuds*, s. 107.

²⁵⁸ Gazâlî, *Maâricü'l-kuds*, s. 63-64.

²⁵⁹ Gazâlî, *Maâricü'l-kuds*, s. 127.

²⁶⁰ Gazâlî, *Maâricü'l-kuds*, s. 72-73.

bilgileri hayalî öncüller vasıtasıyla iktisap eder. Fakat nefis bu iktisaba beden ile münasebet içinde olduğu sürece erişir. Bedenden ayrılıp bağımsızlaştığında ise güçlü bir bilgi edinme istidadına ulaşmış demektir. O artık hayal ve fikre ihtiyaç duymaz, hatta beden onun için bir engel haline gelir. Bir vakitler kendisinden yardım aldığı beden, bağımsızlaşmayla birlikte onun için bir engele dönüşür. Bu tür nefisler çoktur; mutluluk, yücelik ve Allah'a yakınlık itibariyle farklı derecelere sahiptirler. Bir de boş hayallere tutulmuş nefisler vardır ki, bedenlerinden ayrılırsalar bile o boş hayallerden kurtulamazlar.²⁶¹ Buna göre bazı ruhların bedenden üstünlüğü, diğerlerinden daha fazladır.

c. Ruhun Güçleri

Gazâlî, *İhyâ'*'nın *Şerhu acâibi'l-kalb* bölümünde ruhun (kalb) güçlerinden bahseder. Ona göre kalp sultana, bedenî güçler de yardımcı, hizmetçi ve ordulara benzer. Kalbin bazı güçleri baş gözüyle, bazıları da akıl gözüyle görülür. Kalbin baş gözüyle görülen ordusu el, ayak, göz, kulak, dil ve diğer dış ve iç organlardır. Bunların her biri fitratları gereği kalbe boyun eğip hizmet eder.²⁶² Kalp meselâ göze açılmasını emrettiğinde göz açılır, ayağa hareket etmesini emrettiğinde ayak hareket eder, dile konuşmasını emrettiğinde dil konuşur. İnsan, nasıl ki yolculuk yapmak için binit ve azağa ihtiyaç duyarsa Allah'a kavuşmak amacıyla yaptığı yolculuk için de bu orduya ihtiyaç duyar. Kalbin bineği beden, azığı ise bilgidir. Kul en uzak menzile ulaşmak için, dünya isminin de işaret ettiği üzere, *en aşığı menzili* geçmek zorundadır. Fakat bunun için bedenini koruyup kollaması gerekmektedir.²⁶³

Gazâlî, kalbin, bedenin ihtiyaç duyduğu gıdaya ulaşmak için iki orduya ihtiyaç duyduğunu, bu ordulardan birinin bâtın ordusu, diğerinin zâhir ordusu olduğunu söyler. Onun burada 'bâtın ordusu' ile kastettiği şehvet gücüdür. 'Zâhir ordusu' ile kastettiği ise el gibi gıdaya ulaşmakta kullanılan organlardır. Kalp, bedeni helak edebilecek şeyleri defetmek için de iki orduya ihtiyaç duyar. Bu ordular da bâtın ve zâhir diye ikiye ayrılır. Gazâlî'nin burada 'bâtın ordusu' ile kastettiği, helak edici

²⁶¹ Gazâlî, *Maâricü'l-kuds*, s. 65.

²⁶² Gazâlî, *İhyâ'*, c. 3, 879.

²⁶³ Gazâlî, *İhyâ'*, c. 3, 880.

şeyleri defetmeye yarayan öfke gücüdür. ‘Zâhir ordusu’ ile kastettiği ise öfke gücünün gerektirdiği işi yapan el ve ayak organlarıdır. Fakat nefsin, öfke ve şehvet güçlerinden istifade edebilmesi için, her şeyden önce bedenin yararı ve zararına olan şeyleri bilip tanınması gerekir. O, bunun için de zâhirî ve bâtinî iki orduya ihtiyaç duyar ki bu ordular idrak güçlerini oluşturur.²⁶⁴

Gazâlî kalbin bütün bu ordularını şöyle yeniden tasnif eder: 1. Teşvik eden ve ‘irade’ diye de anılan sınıf. Bu sınıf, yararlı ve uygun şeyleri celbeden şehvet ile zararlı şeyleri defeden öfke güçlerinden oluşur. 2. Maksatlara ulaşmak için organları harekete geçiren ve ‘kudret’ diye de anılan sınıf. 3. Şeyleri tanıyıp idrak eden sınıf. Kalbin bu ordusu ikiye ayrılır: a) Zâhirî menzillerde iskân eden ve kendilerine ‘dış duyular’ denilen ordu. b) Bâtinî menzillerde iskân eden ve kendilerine ‘iç duyular’ denilen ordu. İç duyulardan biri hayal duyusudur. Bu duyuyu sayesinde kişi, bir şeyi gördükten sonra gözlerini yumduğunda nefsinde o şeyin suretini görür. Bu sureti hıfzedip koruyacak olan şey ise hafıza duyusudur. Bu duyunun koruma altına aldığı şeyleri birbiriyle terkip edecek olansa tefekkür gücüdür. Bu terkip edilen şeylerin unutulması halinde hatırlanması ise hatırlama (tezekkür) gücüyle gerçekleşir. Bir de ‘ortak duyular’ denilen bir duyular vardır ki, duyulurların bütün mânâları onunla toplanır.²⁶⁵ Eğer insanda bu güçler yaratılmasaydı, el ve ayak gibi beyin de güçten hâlî olurdu.²⁶⁶ İnsan, öfke ve şehvet güçlerine bu idrak edici orduyla karşı durur. Şayet bu yolla karşı durmaz da şehvet ve öfkenin tasallutu altında kalırsa helak olmaktan kurtulamaz. Oysa akıl, avcılık yapan bir süvari; şehvet, süvarinin atı; öfke ise süvarinin av köpeği gibi olmalıdır.²⁶⁷

²⁶⁴ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, 880.

²⁶⁵ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, 880.

²⁶⁶ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, 881.

²⁶⁷ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, 882.

Gazâlî, insanî nefsin güçlerinden, *Mîzânü'l-amel*²⁶⁸ ve *Maâricü'l-kuds*'te de *İhyâ*'dakine benzer şekilde²⁶⁹ ve genişçe bahseder. Hayvanî güçlere hizmet eden nebatî güçler üreme (müvellide), büyüme (mürebbiye) ve beslenme (ğâziye) güçlerinden oluşur. Bu üç gücün başı üreme gücüdür. Üreme gücüne büyüme gücü, büyüme gücüne de beslenme gücü hizmet eder. Bu üç güce ise çekme gücü (kuvve-i câzibe), tutma gücü (kuvve-i mâsike), sindirme gücü (kuvve-i hâzime) ve savma gücü (kuvve-i dâfia) hizmet eder. Bitki, kendisiyle besleneceği gıdayı, ilk olarak çekme gücüyle kendine çeker; sonra bu çekilen gıdayı tutma gücüyle tutar; tutma gücünün tuttuğu bu gıdayı da sindirme gücüyle sindirir; bu sindirimden arta kalanların boşaltımını ise savma gücüyle yapar. Sıcaklık, soğukluk, nemlilik ve kuruluk ise bu dört gücün hizmetinde bulunur.²⁷⁰

Hayvanî güçler hareket gücü (kuvve-i muharrike) ve idrak gücünden (kuvve-i müdrike) meydana gelir. Hareket gücü de 'uyarma gücü' (kuvve-i bâise) ve 'uygulama gücü' (kuvve-i mübâşire) diye ikiye ayrılır. Uyarma gücünün hizmetinde bulunan uygulama gücü, gerici ve gevşetici bir güç olarak sinirlerde ve adalelerde doğar. İstenilen veya kaçınılan bir şeyin sureti hayalde hâsıl olduğunda, uyarma gücü uygulama gücünü harekete sevkeder. Yani uyarma gücü, uygulama gücünü şehvet ve öfke güçleriyle harekete geçirir. Şehvet, canlıyı, onun için zorunlu olan veya yararlı görülen şeylere yaklaştırmak için; öfkeyse canlıyı, ona zarar verecek veya onu ifsat edecek şeylerden korumak için yaratılmış bir güçtür.²⁷¹ Uyarma gücüne 'irade',

²⁶⁸ Gazâlî, nasıl ki *Mî'yâru'l-ilm*'de mantık ilmini tevarüs etmişse *Mîzânü'l-amel*'de de İbn Sînâcî nefis ve ahlâk teorilerini tevarüs etmiştir. Ancak bu yola ondan önce Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) girmiştir. (Bkz. Ömer Türker, "İslam Düşüncesinin Soyut Nefs Teorisiyle İmtihani", *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, s. 50.) Nitekim Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerîa*'da, "İnsan, baş gözü (basar) ile idrak edilen bir cisimden ve kalp gözü (basiret) ile idrak edilen bir nefisten mürekkeptir." der ve bu görüşüne Sâd 38/71-72. ayetlerini delil olarak gösterir. (Bkz. Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerîa ilâ mekârimi's-şerîa*, thk. Ebü'l-Yezîd Ebû Zeyd el-Acemî, Dâru's-Selâm, Kahire, 1427/2006, s. 82.)

²⁶⁹ Süleyman Dünya, nefsin güçlerine, hatta –ilerleyen sayfalarda göreceğimiz üzere– 'alt taraf'a taalluk eden amelî ve 'üst taraf'a taalluk eden nazari şeklinde ikiye ayrılan akla ve ele alınan temel fazilet ve reziletlerle işaretler, "Bütün bu bahisler, *İhyâ*, *Mîzânü'l-amel* ve *Maâricü'l-kuds*'ün her birinde aynı surette mevcuttur." der. (Bkz. Süleyman Dünya, *el-Hakîka fî nazari'l-Gazâlî*, s. 69.) Macid Fahri, *Mîzânü'l-amel*'den hareketle Gazâlî'nin nefsin güçlerini ("yetilerini") analizinin ünlü Aristocu-İbn Sînâcî çizgiyi takip ettiğini söyler. (Bkz. Macid Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan, Litera Yay., İstanbul, 2016, s. 297.)

²⁷⁰ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazâlî, *Mîzânü'l-amel*, thk. Süleyman Dünya, Dâru'l-Maârif, Mısır, 1964, s. 212-213.

²⁷¹ Gazâlî, *Mîzânü'l-amel*, s. 201.

uygulama gücüne (kuvve-i fâile/mübâşire) ise ‘kudret’ de denilir.²⁷² Yukarıda (*Şerhu acâibi'l-kalb*’de) uyarma gücünden ‘teşvik edici sınıf’ (irade), uygulama gücündense ‘hareket ettirici güç’ (kudret) diye söz edilmişti.

İdrak güçlerini ise canlı bedeninin dışına ve içine ait güçler oluşturur.²⁷³ ‘Dış güçler’ ile kastedilen beş duyudur. Bu duyulardan biri, hayvanda (dolayısıyla insanda) ilk oluşan ve her hayvanda bulunan dokunma duyusudur. O, hayvanî ruha bağlı bir güç olarak bütün deriye, damarlara ve sinirlere yayılmıştır. Hayvan/insan sıcaklık ve soğukluğu, nemlilik ve kuruluğu, katılık ve sıvılığı, yumuşaklık ve sertliği onunla idrak eder ve ondan yardım alarak kendisine zarar verebilecek şeylerden kaçınır.²⁷⁴ Cenine dokunma duyusundan sonra ilk bitişen güç ise koklama duyusudur. Hayvan/insan, kendisine uygun olan ve olmayan yiyecekleri bu duyuyla ayırt eder. Nitekim gebe kadınlar, bu duyudan dolayı pis kokulara karşı aşırı duyarlıdırlar.²⁷⁵ Dilde bulunan tatma duyusu ise hayvanın/insanın kendisi için uygun olan yiyecekleri tanıyabilmesini sağlayan öncü bir güçtür. Hayvan, yiyeceklerdeki tatları onunla idrak eder. Bu duyu, cenine koklama gücünden sonra bitişir.²⁷⁶ Diğer bir dış güç görme duyusudur. Gözde bulunan bu duyu sayesinde hayvan/insan kendisine zarar verecek şeyleri önceden idrak eder. İlahî inayetin sonucu olarak hayvanların çoğu bu güce sahiptir.²⁷⁷ Yine hayvanların çoğunda bulunan işitme duyusu ise hayvan için görme duyusundan sonra en faydalı duyudur.²⁷⁸

‘İç güçler’ ile kastedilenler ise hayal gücü/ortak duyu (kuvve-i hayâliyye/hiss-i müşterek), hafıza gücü (kuvve-i hâfıza), vehim gücü (kuvve-i vehmiyye), hatırlama gücü (kuvve-i zâkire) ve tahayyül/tefekkür gücüdür (kuvve-i mütehayyile/mütefekfire).²⁷⁹ Duyulur bir nesnenin sureti duyudan kaybolduktan sonra varlığını hayalde sürdürür. Bu sureti tutan güce ‘hayal gücü’ dendiği gibi ‘ortak duyu’ da denir. Çünkü o, her bir dış duyunun idrak ettiği nesnelere suretlerini kendinde

²⁷² Gazâlî, *Maâricü'l-kuds*, s. 37.

²⁷³ Gazâlî, *Mizânü'l-amel*, s. 201.

²⁷⁴ Gazâlî, *Maâricü'l-kuds*, s. 41-42.

²⁷⁵ Gazâlî, *Maâricü'l-kuds*, s. 42.

²⁷⁶ Gazâlî, *Maâricü'l-kuds*, s. 42-43.

²⁷⁷ Gazâlî, *Maâricü'l-kuds*, s. 43.

²⁷⁸ Gazâlî, *Maâricü'l-kuds*, s. 44.

²⁷⁹ Gazâlî, *Mizânü'l-amel*, s. 202.

toplayabilmektedir.²⁸⁰ O, aklî küllîleri değil şahsî cüz'ileri idrak eder. Ayrıca, dış duyulardan gelen elem ve lezzetleri duyduğu gibi tahayyül edilen elem ve lezzetleri de duyar.²⁸¹

Hafıza gücü, şeylerin suretlerini tutar fakat kabul etmez. O, nakşî kuruluşuyla tutan ve nemliliğiyle kabul eden mum gibi bir şey olmadığı gibi nakşî kabul eden fakat tutmayan su gibi bir şey de değildir.²⁸² Yani insan, gördüğü bir şeyi görmez olduğunda onda o şeyden geriye sadece onun sureti kalır. Kısaca, 'hafıza' diye kaybolan duyulurların misallerini kendinde tutan güce denmektedir.²⁸³

Vehim ise cüz'î duyulurlardan duyulur olmayan mânâları idrak eden güçtür. Sözelimi koyunun kurttan kaçarak korunması, bu güç sayesinde mümkün olmaktadır.²⁸⁴ İnsan, duyulur cüz'î şahısları duyulur olmayan cüz'î mânâlar olarak idrak eder. Yani bu duyu, canlılara, duyulur bir şeyi sevgi veya düşmanlık olarak idrak etme imkânı sağlar.²⁸⁵

Duyulur olmayan bu mânâları koruyan güç ise hatırlama gücüdür. Hafıza gücü nasıl ki suretleri korumaktaysa bu güç de mânâları korumaktadır.²⁸⁶ *Maâricü'l-kuds*'e göre bu güç, mânâ kendisinde kaybolmadığında hafıza (koruma) gücü, kaybolup geri döndüğünde ise hatırlama gücüdür. Nitekim hayvan, cüz'î mânâları idrak ettiğinde onlar ondan tamamen kaybolmaz. Bu nedenle o, onları bu güç sayesinde biraz düşünmek suretiyle hatırlayabilir.²⁸⁷

Beynin ortasında bulunan tefekkür gücü ise suret deposu ile mânâ deposu arasına yerleşmiş bir güçtür. O, ihtiyara göre, hayalde bulunan şeyleri hem bir araya getirir hem de birbirinden ayırır. Fakat hayvanda tefekkür gücü değil tefekkürden daha aşağı derecede bulunan tahayyül gücü vardır.²⁸⁸ O, duyuların getirdiklerini

²⁸⁰ Gazâlî, *Mizânü'l-amel*, s. 202.

²⁸¹ Gazâlî, *Maâricü'l-kuds*, s. 46.

²⁸² Gazâlî, *Mizânü'l-amel*, s. 202.

²⁸³ Gazâlî, *Maâricü'l-kuds*, s. 46. Metinde geçen kelime, 'hafıza' değil 'hayal' dir.

²⁸⁴ Gazâlî, *Mizânü'l-amel*, s. 202.

²⁸⁵ Gazâlî, *Maâricü'l-kuds*, s. 46.

²⁸⁶ Gazâlî, *Mizânü'l-amel*, s. 202.

²⁸⁷ Gazâlî, *Maâricü'l-kuds*, s. 47.

²⁸⁸ Gazâlî, *Mizânü'l-amel*, s. 202-203.

gerektiğinde aklî ruha arz etmek üzere muhafaza eder. Hayalî ruh, bebeklik çağındaki çocuklarda bulunmaz. Bu nedenle bebek, sözgelimi eline almayı çokça istediği bir şeyi kısa bir süre sonra kolayca unuttur. Biraz büyüdüğünde ise eline almayı çokça arzuladığı şey ile arasına herhangi bir engelin girmesi durumunda ağlar ve sureti hayaline yerleşmiş olan o şeyi ister. Bazı hayvanlarda bulunan bu ruh, bazı hayvanlarda bulunmaz. Meselâ ışığa tutkunluk derecesinde yönelen pervanede yoktur. Pervane, kandilin ışığa açılan bir delik olduğunu zannederek kendini ona doğru atar ve hissettiği acıdan dolayı ateşten derhal uzaklaşır, fakat çok geçmeden ateşe doğru yeniden harekete geçer. Eğer o, duyunun kendisine ilettiği acıyı kaydedip muhafaza eden bir ruha sahip olsaydı o acıyı ikinci kez çekmek zorunda kalmazdı. Hayalî ruhu bulunan köpek gibi hayvanlarsa, tam tersine kendilerine acı veren şeyi her gördüklerinde ondan kaçınarak korunmaya çalışır.²⁸⁹

Hayalî ruhun şu üç özelliğini göz ardı etmemek gerekir: Birinci özellik, onun süflî ve kesif âlemlerle aynı yaratılıştaki olmasıdır. Çünkü hayalî ruhun tahayyül ettiği her şeyin, bir miktarı, bir şekli ve bir yönü olduğu²⁹⁰ gibi hayalî ruh ile tahayyül edilen arasında bir yakınlık veya uzaklık nispeti de vardır. İkinci özellik, yoğun hayalin incelik saflaşarak aklî mânâlara denk olmasının yanı sıra bu mânâların nurlarını engelleyici değil bilakis iletici olmasıdır. Üçüncü özellik, başlangıçta aklî marifetlerin zayıf altına alınarak bir düzen içinde tutulmasında kendisine çokça ihtiyaç duyulması, yani onun aklî marifetleri edinmekte misallerle yardımcı olmasıdır. Hayalî ruhun bu üç özelliğini, şehadet âleminde görülen ışıklara nispetle camda bulmak mümkündür.²⁹¹ Bu güç, nefis tarafından, bazen amelî akla bazen de nazarî akla göre ayırmak ve bir araya getirmekte kullanılır. O kendi kendine ayırabilir, bir araya getirebilir ve fakat idrak edemez. Nefis tarafından aklî bir işte kullanıldığında ‘müfekkire’ diye, tabii fiili üzere olduğunda ise ‘mütehayyile’ adını alır.²⁹²

²⁸⁹ Gazâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, s. 165.

²⁹⁰ Gazâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, s. 168.

²⁹¹ Gazâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, s. 169.

²⁹² Gazâlî, *Maâricü'l-kuds*, s. 47.

Öte yandan öfke ve şehvet güçleri gibi tahayyül gücü de nefse yardım ederek yahut engel olarak birçok fazilet ve rezilete kaynaklık edebilir.²⁹³ Ayrıca tahayyül gücü herkeste benzer biçimde bulunmaz, aksine farklı sınıflara ait insanlarda birbirinden üstün hatta birbirine karşıt bir niteliği haiz olabilir. Meselâ bazı kimselerdeki tahayyül gücü, ruhanî meleklerle münasebet içindedir. Bu sayede ruhanî melekler bu kimselere iner, görünür, tesir eder ve onlarda temessül eder. Öyle ki onlar o melekler gibi konuşur, görür ve işitir; melekler de onlar gibi konuşur, görür ve işitirler. Bir ayette²⁹⁴ de işaret edildiği üzere, onlar sanki yeryüzünde gönül huzuruyla dolaşan meleklerdir. Bazı kimselerdeki tahayyül gücüyle “İblis şeytanları” ile münasebet içindedir. Bu sayede İblis şeytanları bu kimselere iner, görünür, tesir eder ve onlarda temessül eder. Öyle ki onlar, o şeytanlar gibi konuşur, görür ve işitir; şeytanlar da onlar gibi konuşur, görür ve işitirler.²⁹⁵

Hayalî idrak ve tecrit, hissî idrak ve tecride²⁹⁶ göre daha tam bir idrak ve tecrittir. Zira her ne kadar çeşitli eklenti ve arazlardan kaçınamasa da müşahedeye ihtiyaç duymaz. Vehmin idrak ve tecridi ise hem hissî idrakten hem de hayalî idrakten

²⁹³ Tahayyül gücünün, insanın duyu tarafıyla ilişkisi olduğu gibi akıl tarafıyla da ilişkisi vardır. Duyu tarafıyla ilişkisi duyular aracılığıyla duyulur suretleri kabul etmesi itibarıyla, akıl tarafıyla ilişkisi ise akledilir suretleri akıl aracılığıyla kabul etmesi itibarıyledir. (Bkz. Gazâlî, *Maâricü'l-kuds*, s. 77-78.) Hayale galip gelen eğer duyu ise her akledilir bir duyulura, akıl ise her duyulur bir akledilire benzetilir. Nitekim peygamberler hayal güçleri sayesinde duyulur şeylerde akledilir mânâları görmüşlerdir. Meselâ Hz. Peygamber, Allah yolunda eli kesilerek öldürülmüş bir sahabisini cennete doğru kanat çırparken müşahede etmiştir. Akledilir olanda duyulur olanı, ruhanî olanda cismanî olanı görmek de mümkündür. Peygamber’in “Bu Cibril’di, size dininizi öğretmek üzere geldi.” (Ebû'l-Hüseyn Müslim, *Sahîhu Müslim*, “İman”, 4, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1412/1991.) hadisi ve “O ona normal bir beşer suretinde görünmüştü.” (Meryem 19/17.) ayeti bu gerçeğe işaret etmektedir. Peygamber’inkine yakın bir güç ve istidada sahip olan herkes benzer tecrübeler yaşayabilir. Buna göre tahayyül gücü iki âlem arasında bulunan bir güçtür. O olmasaydı, insan için hiçbir duyulur ve akledilir kalmaz, suret ve mânâlar duyu ve burhanlarla idrak edilemezdi. (a.mlf., a.g.e., s. 78-79.)

²⁹⁴ Fussilet 41/30.

²⁹⁵ Gazâlî, *Maâricü'l-kuds*, s. 79. Şunu da belirtmeliyiz ki Gazâlî’nin *İhyâ*’da “Şeytanın zâtı hakkında onun latif bir cisim olduğu veya cisim olmadığı, eğer cisimse bir cisim olan insan bedenine nasıl girebildiği gibi sorulara yanıt arayanlar olmuştur. Ancak, muamele ilminde şeytanın zâtı hakkında söz söylemeye ihtiyaç yoktur. Zira bunu araştıran, elbisesine giren yılanı (kendinden) uzaklaştırması ve (varsa) zararını def etmesi gerekirken rengini, şeklini, uzunluğunu ve genişliğini araştıran kimseye benzer. Oysa bu, cehaletin ta kendisidir.” diyerek şeytanın varlık ve mahiyeti hakkında herhangi bir şey söylemekten sarfınazar ettiğini belirtmekte yarar vardır. (Bkz. a.mlf., *İhyâ*, c. 3, s. 906.)

²⁹⁶ Hissî idrak ve tecritte duyuya hulul eden, suretin kendisi değil misalidir. Duyunun bu sureti alabilmesi için suretin özel bir nicelik ve boyutunun olması gerekir. Eğer o suret ile duyu arasına herhangi bir engel girerse idrak mümkün olmaz. (Bkz. Gazâlî, *Maâricü'l-kuds*, s. 61.)

daha tam ve yetkindir. Zira vehim gücü cisimlerin eklenti ve arazlarından düşmanlık, sevgi, muhalefet ve muvafakat gibi mânâları cüz'î olarak idrak edebilmektedir.²⁹⁷

Yukarıda vehmin cüz'î duyulurlardan duyulur olmayan mânâları idrak eden güç olduğu, sözgelimi koyunun kurttan kaçarak korunmasının bu güç sayesinde mümkün hale geldiği belirtilmişti. Bu güç sayesinde insan, duyulur cüz'î şahısları duyulur olmayan cüz'î mânâlar olarak idrak eder. Yani bu güç, insanlara, duyulur bir şeyi sevgi veya düşmanlık olarak idrak etme imkânı sağlar. Ne var ki vehim gücünün, bilgi edinme sürecinde bazı zararları da bulunmaktadır. Aklî cevherler gibi hayalde şekillenmeyen şeylerin varlığını kabul etmeme yönünde nefsi zorlamak, âlemin boşluk (el-halâ) tarafından kuşatıldığını doğru bir bilgi olarak nefse yerleştirmek ve burhanın öncüllerini kabul edip sonucuna karşı gelmek o zararlardan bazılarıdır.²⁹⁸

Gazâlî'ye göre aklın hataya düşmemesi vehim ve hayalden soyutlanmasına bağlıdır. Aklın şeyleri mahiyetleri üzere takdir etmesi, ancak vehim ve hayalin tasallutundan kurtulmasıyla mümkün olabilir ki bu da ölmeyi gerektirir. Zira ancak ölümle birlikte sırlar tecelli eder ve kişi, "saymadığı küçük büyük hiçbir şey bırakmamış"²⁹⁹ bir kitabı müşahede etmeye başlar. O sırada ona, "İşte biz senin üzerinden örtünü kaldırdık; artık bugün senin gözün keskindir."³⁰⁰ denir. Burada 'örtü' ile kastedilen hayal, vehim ve diğer duyulardır. Yalancı vehimleri, bozuk itikatları ve batıl hayalleriyle aldanmış olan ise şöyle der: "Rabbimiz! Gördük ve işittik. Bizi geri gönder de salih amel işleyelim."^{301/302}

Gazâlî, dıştan ve içten algılayıcı olan bu on gücü doğuran hayvanî nefsi, odanın köşelerinde gezdirilen kandile benzetir. Zira kandilin ışığı, konulduğu yeri aydınlattığı gibi hayvanî nefis de bütün bedene tesir eder. Tabiplerin 'ruh' diye adlandırdıkları bu latif buhar kalpte bulunur. Bu ruh kandilin aydınlığına; kalp kandile; kalpte bulunan siyah kan fitile; gıdalar da yağa benzer. Diğer organlardaki hayat ise bütün odayı

²⁹⁷ Gazâlî, *Maâricü'l-kuds*, s. 61-62.

²⁹⁸ Gazâlî, *Maâricü'l-kuds*, s. 46.

²⁹⁹ Kehf 18/49.

³⁰⁰ Kâf 50/22.

³⁰¹ Secde 32/12.

³⁰² Gazâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, s. 127-128.

kaplayan aydınlık gibidir.³⁰³ Kendinde bulunan özel bir mânâ nedeniyle muhatap ve yükümlü olan yalnızca insanî ruhtur. Bu mânâyâ ‘düşünen nefis’ (nefs-i nâtıka) ve ‘itmînana ermiş ruh’ (rûh-i mutmainne) da denir.³⁰⁴

Gazâlî, insanî nefsin güçlerini en temelde ikiye ayırır. Onlar, bilme gücü (kuvve-i âlime) ve yapma gücüdür (kuvve-i âmîle). Her iki güce de ‘akıl’ denebilir. Fakat nefse ait bir mânâ olan yapma gücüne ‘akıl’ denmesi, bilme gücünün hizmetinde bulunduğu içindir. O, bilme gücünden doğan fikir ile ilgili fiillerin başlangıç noktasıdır.³⁰⁵ Bilme ve düşünme gücü, kendilerine insanî nefislerin sorumluluğu bırakılan meleklerden etkilenip yararlanan bir güçtür ki, insanî nefisler bu sayede bilgi edinebilmektedir. Nitekim buna *Kur’ân-ı Kerîm*’de de işaret edilmektedir.³⁰⁶ Şu halde nefsin, sanki biri bedene, diğeri yüksek mânâlara dönük iki yüzü bulunmaktadır. Bu durumda onun, bedenî isteklerin tesiri altında kalmayacak kadar bedene hâkim olması ve kendisini mutluluğa ulaştıracak yüksek mânâları kabul edecek kadar yüce olması gerekir. Geçici şeylerden soyutlanmış küllî mânâların alınması, bu bilme ve düşünme gücünün işidir.³⁰⁷ Yukarıda değinilen bütün güçler akla hizmet eder. Bu hizmete önderlik eden, yapma gücü; yapıcı akla (amelî akıl) hizmet edense vehimdir. Vehme de onun idrak ettiklerini koruyan güç (kuvve-i zâkire) ve diğer hayvanî güçler³⁰⁸; hayvanî güçlereyse nebatî güçler hizmet eder.³⁰⁹

Bedenî güçler, emri altında buldukları yapma gücünün işaretine göre durur yahut hareket eder. Yapma gücü eğer bu aslî konumunu korursa ‘fazilet’ veya ‘iyi huy’ denilen heyetler; korumazsa arzulara itaat eden ve ‘rezilet’ veya ‘kötü huy’ denilen heyetler ortaya çıkar.³¹⁰ Yapma gücünün bedenî güçlere galip gelmesi halinde iyi

³⁰³ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1457.

³⁰⁴ Gazâlî, *er-Risâletü'l-ledünniyye*, s. 242.

³⁰⁵ Gazâlî, *Mizânü'l-amel*, s. 203; a.mlf., *Maâricü'l-kuds*, s. 49.

³⁰⁶ Ayet mealen şöyledir: “Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur. Yahut da bir elçi gönderir de izniyle ona dilediğini vahyeder. Şüphesiz ki O çok yücedir, hüküm ve hikmet sahibidir.” (Şûrâ 42/51.)

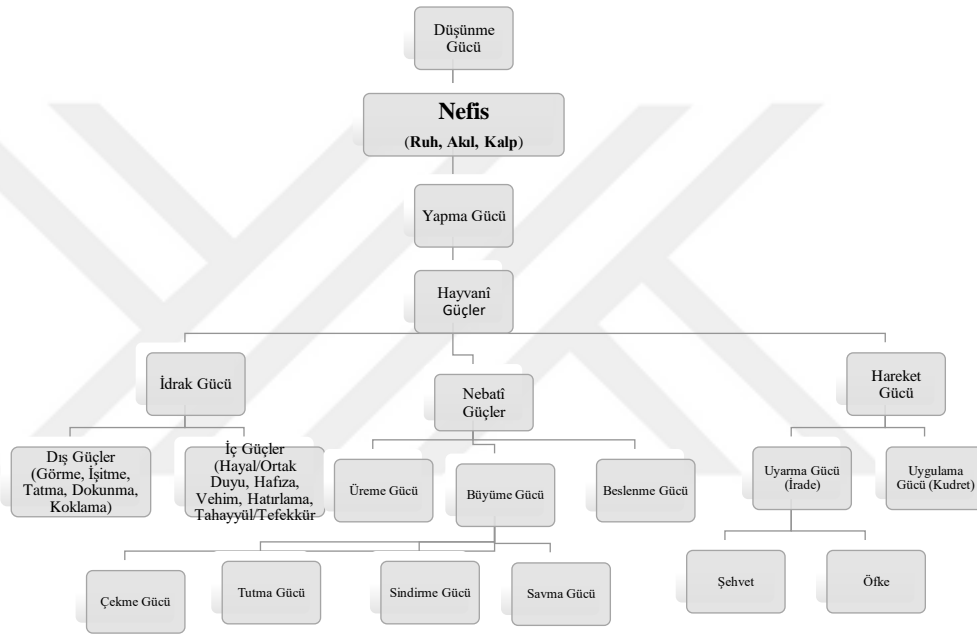
³⁰⁷ Gazâlî, *Mizânü'l-amel*, s. 205.

³⁰⁸ Gazâlî, *Mizânü'l-amel*, s. 211.

³⁰⁹ Gazâlî, *Mizânü'l-amel*, s. 212; Hayvanî ve insanî güçler hakkındaki bu bilgileri, Gazâlî’nin *Tehâfütü'l-felâsife*’de özet olarak aktardığı filozofların hayvanî ve insanî güçler hakkındaki görüşleriyle krş. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, nşr. ve çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu, Klasik Yay., İstanbul, 2009, s. 178-81. Ayrıca bkz. a.mlf., *Maâricü'l-kuds*, s. 50.

³¹⁰ Gazâlî, *Mizânü'l-amel*, s. 204; a.mlf., *Maâricü'l-kuds*, s. 49-50.

huyların fiilî bir heyeti, kötü huylarınsa infialî bir heyeti oluşur; bedenî güçler karşısında yenik düşmesi halinde ise iyi huyların infialî bir heyeti, kötü huyların fiilî bir heyeti meydana gelir.³¹¹ Kısaca nefis, yapma gücü üzerinden beden ile ilişkisine göre faziletler kazanabildiği gibi reziletler de kazanabilir.³¹² Nefsin bütün bu güçlerini şöyle bir şekil ile göstermek mümkündür:



Şekil 2. 1. Mizânü'l-amel ve Maâricü'l-kuds'te nefis ve nefsin güçleri

II. Ruhun Yetkinliğe İstidadı

A. Ruh ve Bilgi

Gazâlî, insanın cevherinin (kalp/akıl/nefis/ruh) *aslî fitratı* itibariyle (fî aslî'l-fitrat) “boş ve sade” bir halde bulunduğu görüşündedir.³¹³ Bu, başlangıçta insanın dışarıdan gelebilecek bütün tesirlere açık olduğu, dolayısıyla hem iyiliğe hem kötülüğe

³¹¹ Gazâlî, *Maâricü'l-kuds*, s. 50; a.mlf., *Mizânü'l-amel*, s. 204.

³¹² Gazâlî, *Maâricü'l-kuds*, s. 108.

³¹³ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazâlî, *el-Müncız mine'd-dalâl ve'l-müfsih ani'l-ahvâl (ve'l-mûsil ilâ zi'l-izzeti ve'l-celâl) (Mecmûatü resâili'l-imâm el-Gazâlî içinde)*, el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire, ts., s. 598.

kabiliyetli olarak yaratıldığı anlamına gelir. Nitekim gereğince eğitilen çocuğun kalbine iyilik ve güzellikler yerleşmekte, gereğince eğitilmeyen çocuğun kalbine ise kötülük ve çirkinlikler kök salmaktadır. Nitekim ‘fitrat hadisi’³¹⁴ diye bilinen hadis de dikkatleri insanın bu durumuna çekmektedir.³¹⁵

Gazâlî, insanın özü itibariyle rabbanî bir emir olduğundan ve âlemin diğer cevherlerinden bu özelliği (hâssıyyet) ile ayrıldığından hiç kuşku duymaz. Ona göre yüklenmekten göklerin, yerin ve dağların kaçınıp insanın kaçınmadığı ‘emanet’ten söz eden ayet³¹⁶ insanın bu özelliğine işaret etmektedir. Öte yandan bu ayette, insanın çok zalim ve çok cahil olduğu da belirtilmektedir. O halde aslî fitratı gereği yüksek marifetler edinmeye istidat ve tâkati olan insan kalbi, bazı nedenlerden³¹⁷ dolayı bu yükü taşıyamamakta veya taşımakta zorlanmaktadır.³¹⁸ Mademki insan özü itibariyle *rabbanî bir emirdir*, o halde neden kötülük yapmakta ve günah işlemektedir?

Bu soruyu bir örnekle yanıtlamak mümkündür: Gazâlî, ‘rabbanî bir emir’ diye nitelediği insanın cevherini insanların istifadesi için imal ve tezyin edilmiş olmasına karşın, kendisini *ölçüsüzce* kullanılmak veya *atalet içinde* bırakılmak gibi olası bir akıbetin beklediği değerli bir eşya imişçesine tasavvur etmiş olmalıdır. Örneğimizi biraz daha somutlaştırarak yeniden ifade edecek olursak, insanın cevheri el emeği göz nuru cam bir sürahi gibi ilk yaratıldığı haliyle yani dışarıdan herhangi bir etki veya

³¹⁴ “Her doğan fitrat üzere doğar, ancak ebeveyni onu yahûdileştirir, hıristiyanlaştırır veya mecûsileştirir.” (Buhârî, “Tefsîr”, 30; Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd* (I-VII), “Sünne”, 17, thk. Şuayb el-Arnâvût v.dğr., Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Dimeşk-Beyrut, 1430/2009.)

³¹⁵ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 955-957; Ayrıca bkz. a.mlf., a.g.e., c. 3, s. 904. Gazâlî'nin insanın yaratılış bakımından iyilik ve kötülüğü konusundaki görüşünün, bazı Yunan ve İslam filozoflarının görüşleriyle temelde uyduğuna söylemek mümkündür. Platon, Aristoteles, Galen gibi filozofların meseleye yaklaşımı genelde insanın hem iyiye hem de kötüye yatkın olabileceği yönündedir. Bunu Platon beden-nefis karşıtlığında gerekçelendirmiş, ethos yani alışkanlık kelimesinden türetilen êthikê kelimesini ahlâkî ifade eden temel kavram haline getiren Aristoteles ise alışkanlıkların insanın doğuştan getirdiği şeyler olmayıp bu dünya hayatında bazı eylem ve davranışların çokça tekrarı neticesinde onda yerleşen şeyler olduğunu savunmuştur. Fârâbî ve İbn Sinâ ise daha çok Aristotelesçi çizgiyi takip etmiştir. (Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Hümeýra Özturan, *Êthostan Ahlâka: Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslâm Dünyasına İntihali ve Alımlanışı*, s. 197-203.)

³¹⁶ Ahzâb 33/72.

³¹⁷ Gazâlî, kalbin bilgiden -kısaca ifade etmek gerekirse- (1) çocuğun kalbi gibi zatında bulunan eksiklikten, (2) aşırı şehvet yüzünden günah ve kötülüğe batmış olmaktan, (3) aranan hakikat yönünden başka bir yöne döndürülmüş olmaktan, (4) itikat/taklit ile örtülmüş olmaktan ve (5) öğrenmek istediği şeyin hangi yönde bulunduğunu bilmemekten dolayı yoksun kalacağını düşünür. (Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 888-889.)

³¹⁸ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 890; Ayrıca bkz. a.mlf., *er-Risâletü'l-ledünniyye*, s. 251.

katkıya maruz kalmadığı bütün o sadeliğiyle, vazifesini layıkıyla yapmak üzere varlığa gelmektedir. Böyle bir sürahi, nasıl ki kaba ve hoyrat birinin eline geçebilirse insanın cevheri de çok zalim ve çok cahil bir ebeveynin kucağına düşebilir. Ebeveyni öyle olmasa dahi topluluğu, topluluğu değilse toplumu çok zalim ve çok cahil olabilir. Hiçbiri değilse bile aslı vatanından dünya hayatına sürgüne gönderilmesi, asalet ve safiyeti itibariyle onun için başlı başına bir sorundur. Böyle bir durumdaysa o sürahi gibi insanın cevheri de daima *ölçüsüzce* kullanılmak ya da *atalet içinde* bırakılmakla karşı karşıya kalacaktır. Bu iki tutumda ortak nokta, kuşkusuz, onun rabbanî bir emir olması dolayısıyla sahip olduğu marifetullahaya yönelik yatkınlık (isti'dât) ve gücünün (tâkat) yadsınmış yahut onaylanmamış olmasıdır.

Gazâlî'ye göre bilgiler, insanın cevherinde –cam bir sürahideki kabartmalı desenler gibi– nakşedilmiş (merkûz) bir halde bulunmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki bu fikir, insan kalbinin rabbanî bir emir olduğu yönündeki düşünceden doğmakta ve yine insan kalbinin marifet edinmeye istidat ve tâkatinin bulunduğu düşüncesini doğurmaktadır. Nitekim Gazâlî'ye göre her insanî nefis başlangıçta sahip olduğu bu bilgileri yeniden edinebilir. Fakat kendisine arız olan yani sonradan meydana gelen bazı nedenlerden dolayı o bilgilerden payına düşeni elde edemeyebilmektedir. Fıtrat hadisi gibi, insanın hanif olarak yaratılmasına karşın şeytan tarafından aldatılabileceğini belirten hadis³¹⁹ de insan ile bilgi arasındaki bu sorunlu ilişkiyi anlatır. Düşünen (nâtık) insanî nefsin, *asalet* ve *safiyeti* sayesinde küllî nefisten akledilir suretleri almaya istidadı vardır. Fakat bazı nefisler dünya hayatında hastalanmakta ve bu nedenle hakikatleri idrak edememektedir.³²⁰

³¹⁹ “Beni dinleyin! Bugün Rabbim bana bilmediğiniz şeyleri size öğretmemi emretti: ‘Kula helal kıldığım her mal helaldir. Kuşkusuz ki bütün kullarımı *hanifler* olarak yarattım. Ancak onlara şeytanlar yanaştı da kendilerini dinlerinden döndürdü. Benim onlara helal kıldığımı o haram kıldı. Benim indirmediklerimi bir delil kılarak onlara bana ortak koşmalarını emretti...” (Müslim, “Cennet”, 63.) el-İsfahânî (ö. V/XI. yüzyılın ilk çeyreği) “hanef”in “dalaletten istikamete bir meyil” olduğunu söyler ve zıt anlamlısı olarak “istikametten dalaletle bir meyil” olan “cenef”e işaret eder. O halde “hanif” - sözlükte- “bir şeye meyleden” demektir. Bu yüzden *Kur’ân*’da İbrahim Peygamber “tek bir hanif olarak Allah’a itaat için kıyam eden” (bkz. Nahl 16/120.) ve “müslüman bir hanif” (bkz. Âl-i İmrân 3/67.) diye nitelenmiştir. el-İsfahânî'ye göre falan kimsenin ‘tehannüf’ etmesi istikamet yolunu araması demektir. Araplar hacceden veya sünnet olan kimseye onun İbrahim’in dini üzere olduğuna dikkat çekmek için ‘hanif’ demişlerdir. (Daha geniş bilgi için bkz. Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur’ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî, Dımeşk-Beyrut, 2002/1423, s. 260.)

³²⁰ Gazâlî, *er-Risâletü'l-ledünniyye*, s. 251.

Gazâlî'ye göre nefsin çirkin ve iğrenç şeylere meyletmesi doğasından kaynaklanmaz. Meselâ bazı insanların zevkle çamur yedikleri görülmektedir, bunun nedeni çamuru bir müddet yiyerek tabiatlarını ona alıştırmış olmalarıdır. Şu halde kişinin hikmete, Allah sevgisine (hubbullah), Allah bilgisine (marifetullah) ve Allah'a ibadete meyletmesi, bir bakıma yiyecek ve içeceğe meyletmesi gibidir; bu demektir ki *rabbın bir emri* olan kalbin tabiatının gereğidir. İnsanın şehvetin gereklerine meyli ise zatı için gariptir ve tabiatına ârız olmuş bir şeydir. Kalbin gıdası ancak hikmet, Allah bilgisi ve sevgisidir. Fakat nasıl ki mide kendisine ârız olan hastalık nedeniyle hayatın sebebi olan yiyecek ve içeceği arzulamazsa, kalp de kendisine nüfuz eden bir hastalıktan dolayı tabiatının gereğinden ayrılır. Allah'tan başka bir şeyin sevgisine meyleden kalp, bu meyil ölçüsünde bir hastalığa yakalanır.³²¹

İhyâ'nın *el-İlm* bölümünde 'akıl' lafzının dört farklı mânâsı bulunduğunu belirten Gazâlî³²², 'akıl' diye bazen insanı diğer canlılardan ayıran vasfın kastedildiğini söyler. İnsan, bu mânâdaki akıl ile nazarî bilgileri kabule ve gizli fikrî sanatları edinmeye istidat kazanır. Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) şu tanımıyla bu mânâdaki akli tanımlamak istemiştir: "Akıl, öyle bir garîzedir ki nazarî bilgileri idrak etmek onunla mümkün olabilir." O sanki insanın cismanî kalbine atılan ve şeyleri idrak etmeye istidatlı bir nurdur. Bu mânâdaki akli inkâr etmek ve onu yalnızca zarurî bilgilere hasretmek doğru değildir. Nitekim uyku gibi bir nedenden dolayı gaflet halinde bulunan her kimseye bu garîzesinden (meleke) dolayı 'akıllı' denilir. Nasıl ki hayat, cismin ihtiyarî hareketlere ve hissî (duyusal) idraklere kendisiyle hazır olduğu bir garîzeyse, akıl da insanın nazarî bilgileri kendisiyle edindiği bir garîzedir. Eşğin ancak 'hayat' denilen bir garîzeyle cansız cisimden (cemâd) ayrılması gibi, insan da 'akıl' denilen bir garîzeyle hayvandan ayrılır. Akıl suret ve renkleri aktarmada kendine mahsus bir nitelikle yani cilayla diğer cisimlerden ayrılan aynaya; yine, kendisine görme istidadı kazandıran birtakım sıfat ve heyetlerle alından ayrılan göze benzer. Onun bilmeye nispeti, gözün görmeye nispeti gibidir. *Kur'ân-ı Kerîm* ve şeriatın bu garîzeyle nispeti ise güneş ışığının göze nispeti gibidir.³²³ Açık ki burada insana

³²¹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 941.

³²² Gazâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 100.

³²³ Gazâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 101.

nispetle ‘garîze’ diye söz edilen akıl, yukarıda kendisine ‘insanın cevheri’ veya ‘rabbanî bir emir’ diye işaret edilen ruhtur.

Aklın ikinci mânâsı ise henüz çocukluk çağında beliren bilgilerdir. İkinci birden büyük olması, bir kişinin bir vakitte iki mekânda bulunamaması bu tür bilgilere örnek olarak verilebilir. Akıl, bu mânâsıyla tanımlayanlar kelamcılardır ki bir kelamcının tarifi şöyledir: “Akıl, mümkünlerin mümkün, imkânsızların imkânsız olduğunu bilmek gibi zarurî bilgilerdir.” Gazâlî’ye göre bu tanım doğrudur, çünkü bu bilgiler mevcuttur ve ‘akıl’ adını alır. Yanlış olansa akıl garîzesini inkâr etmek ve zarurî bilgilerden başka bilgi bulunmadığını iddia etmektir. Aklın üçüncü mânâsı ise yaşanan tecrübelerden elde edilen bilgilerdir. Nitekim hayattan çokça tecrübe devşirmiş kimselere, ‘akıllı’; tecrübelerle belli bir olgunluğa erişmemiş kimselereyse ‘ahmak’ denilir. ‘Akl’ın dördüncü mânâsı ise bir garîze olarak akıl gücünün, işlerin akıbetlerini bilecek ve geçici lezzete çağırın şehveti zaptedip hükmü altına alacak bir dereceye varmasıdır. Nitekim akıl garîzesi bu dereceye ulaşan kimselere ‘akıllı’ denilir. Zira bu mânâda akıllı olan kimse, bir olay karşısında arzusuna göre değil düşüncesine göre ileri atılır ya da geri durur. İnsan bu akılla da diğer canlılardan temeyyüz eder. Şu halde burada sözü edilen ilk akıl temel, kök ve kaynaktır. İkinci akıl birinciye en yakın daldır. Üçüncüsü birinci ve ikincinin dalıdır, zira garîze gücü ve zarurî bilgilerle tecrübî bilgiler elde edilir. Dördüncüsü ise nihai semere ve en yüksek gayedir. İlk ikisi tabîî, son ikisi ise iktisabîdir.³²⁴

Gazâlî’ye göre son üç mânâdaki aklın varlığı hususunda ihtilaf yoktur. Oysaki ilk mânâdaki yani bir garîze olan akıl diğerlerinin aslıdır. Nazarî bilgiler, kendilerini varlığa çıkaran bir sebep meydana gelinceye değin sanki bu garîzede *fitraten* bulunmaktadır. Bu bilgiler, kazılan kuyuda beliren suya, bademdeki yağa veya güldeki gülsuyuna benzer. Nitekim *Kur’ân-ı Kerîm*’de bildirilen “Ben sizin rabbiniz değil

³²⁴ Gazâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 101. Gazâlî, *Mizânü’l-amel*’de ise garîzî ve müktesep olmak üzere iki tür akıldan söz eder. Garîzî akıl ile yukarıda belirtilen birinci mânâdaki akı kasteden Gazâlî, “ilimlerden hâsıl olan” diye nitelediği müktesep akıl ise (1) zarurî bilgilerin feyzânı gibi taallümsüz bir şekilde nereden geldiği bilinmeyen bilgiler ve (2) taallüm yoluyla edinilen bilgiler şeklinde ikiye ayırır. Buna göre onun, müktesep aklın ilkine yukarıda belirtilen ikinci mânâdaki akılla, ikincisine ise yukarıda belirtilen hem üçüncü hem de dördüncü mânâdaki akılla işaret etmiş olabileceğini söylemek mümkündür. (Bkz. a.mlf., *Mizânü’l-amel*, s. 337.)

miyim?” sualine verilen “Elbette öyle! Şahidiz!”³²⁵ cevabında işaret edilen, lisanların ikrarı değil nefislerin ikrarıdır. Zira nefisler, dil ve şahısların var olmasıyla birlikte lisan bakımından ikrarcı ve inkârcı diye ayrılmışlardır. “Onlara gökleri ve yeri kim yarattı?” diye sorsan, ‘Allah’ diyeceklerdir elbette.”³²⁶ ayetinde de denilmek istenen şudur: “Şayet onların hallerine itibar edersen, nefis ve bânınlarına şahitlik edersin.”³²⁷

Gazâlî, Rum 30/30’da³²⁸ da, her insanın Allah'a iman etmek üzere hatta eşyayı olduğu gibi bilmek üzere yaratıldığının (fitrat) anlatılmak istendiğini belirtir. Buna göre eşyanın mahiyetini idrak etme istidadı fitratta içerilmiş gibidir. Dolayısıyla iman, nefislerde fitraten yerleştirilmiş olduğu için insanları bu bakımdan iki kısma ayırmak mümkündür: 1. Yüz çevirip unutanlar ki bunlar kâfirlerdir. 2. Hatırlamaya çalışarak hatırlayanlar ki bunlar da, şahit oldukları bir şeyi unuttuktan sonra hatırlayan kimseye benzerler. Nitekim Mâide 5/7³²⁹ bu hususa işaret etmektedir. Kamer 54/17’de³³⁰ de bu halin ‘tezekkür’ diye isimlendirilmesi boşuna değildir. Zira tezekkürü de ikiye ayırmak mümkündür: (1) kalbinde varlığa gelen fakat var olduktan sonra kaybolan bir sureti hatırlamak ve (2) kalbinde fitraten gizli olarak bulunan sureti hatırlamak. Basiret nuruyla bakanlar için gizli olmayan bu hakikatler, işitme ve taklide ilgi duyanlara ağır ve zor gelir.³³¹

Her nefsin bu hastalıktan aynı derecede mustarip olmadığını belirten Gazâlî, bazı nefislerin dünyada bulunmaktan çok az etkilenmiş olup sadece unutkanlık bulutlarına yakalanmış olduklarını söyler. Bu nedenle onlar başlangıçtaki sıhhatlerine kavuşmak için bilgi edinmeye koyulurlar ki, unutkanlık bulutlarını az bir hatırlama çabasıyla dağıtabilirler. Bazıları da ömürleri boyunca öğrenim (teallüm) ile meşgul olmakla birlikte, mizaçları neredeyse bütünüyle bozulduğu için okuyup

³²⁵ Âraf 7/172.

³²⁶ Lokmân 31/25.

³²⁷ Gazâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 102.

³²⁸ Ayet mealen şöyledir: “Haydi, sen yüzünü/özünü hanîf olarak dine ikame et/yönelt; Allah'ın fitratına ki, insanları o fitrat üzere yaratmıştır. Allah'ın yarattıkları için değişiklik söz konusu değildir. Sapasağlam din işte budur; lakin insanların çoğu bilmiyor.”

³²⁹ Ayet mealen şöyledir: “Allah'ın üzerinizdeki nimetini ve O'nun sizi bağladığı misakını hep hatırlayın. Hani siz, “işittik ve itaat ettik” demiştiniz. Allah'a karşı takva sahibi olun; çünkü Allah, sadırların özünü bilmektedir.”

³³⁰ Ayet mealen şöyledir: “Zikir’ için Kur’ân’ı gerçekten de kolaylaştırdık; haydi, var mı tezekkür eden?”

³³¹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 103.

dinlediklerinden pek bir şey anlamazlar. Bazıları ise kendilerinde fitrî olarak bulunan bilgileri çalışıp çabalayarak hatırlarlar, fakat hatırladıklarından çoğunu yine unuturlar; bunların payına düşense yalnızca, elde kalanlardan yansıyan az bir ışıkla tatmin olmaktır. Gazâlî, bazı nefislerin ise sıhhatlerini bütünüyle korudukları ve yaşadıkları sürece hakikatleri idrak ettikleri görüşündedir. Ona göre mizaçları sayesinde aslî sıhhatleri üzere kalan ve arazların olumsuz etkileri karşısında *asalet*lerini yitirmeyen bu nefisler nebevî nefislerdir.³³²

Gazâlî'ye göre insan nefsi, bu hastalıktan kurtulduğunda 'ledünnî bilgi'nin³³³ gerçekliğini kabul eder ve kendisinin aslî fitratı itibariyle saf ve bilgin olduğunu, ancak bedenle beraberliğinden dolayı hastalandığını, bu bulanık ve karanlık âlemde ikamet ettiği için de cahilleştiğini anlar. Bu demektir ki nefsin öğrenimden maksadı, olmayan bilgiyi icat etmek ve yitik aklı bulmak değil, aslî ve fitrî bilgiyi kendisine döndürmek, bedene yönelmekten kaynaklanan hastalığı ortadan kaldırmak ve "bilginin kâidesi"ni yerleştirmektir.³³⁴ Öğrenim kişinin zatını yetkinleştirmek ve mutluluğu elde etmek için nefsin cevherine dönme ve derûnunda bulunan bilgileri fiile çıkarma çabasından başka bir şey değildir. Bir diğer deyişle aslî fitratı itibariyle bilip tanıdıklarını hatırlamak için nefsin cevherine ilişkin hastalığı izale etmektir. Hastalığı zayıf ve mizacı sağlam olan nefis ise uzun ve yorucu bir öğrenime gereksinim duymaz. Zira onun için az bir

³³² Gazâlî, *er-Risâletü'l-ledünniyye*, s. 251.

³³³ Gazâlî ledünnî bilgiyi şöyle açıklar: "İlham, küllî nefsin cüzî insanî nefsi -saflığı, kabulü ve istidadının kuvveti miktarınca- uyarmasıdır. İlham vahyin eseridir. Vahiy gayba dair hususları açıkça anlatmak (tasrîh), ilham ise onları tariz yoluyla dile getirmektir. Vahiyden hâsil olan ilme 'nebevî ilim'; ilhamdan hâsil olana ise 'ledünnî ilim' denir. Ledünnî ilim, öyle bir şeydir ki husulünde nefis ile yüce Bârî arasında hiçbir vasıta yoktur. O gayb kandilinden saf, rahat ve latif kalbe düşen ışık gibidir." (Gazâlî, *er-Risâletü'l-ledünniyye*, s. 249.)

³³⁴ Gazâlî'nin bu "hatırlama" fikri Platon'un "anamnesis" kavramını anımsatmaktadır. Platon'a göre ölümsüz olan ruh, birçok kez yeryüzüne gelmekle beraber Hades'te (öte dünyada) bulunan her şeyi görmüştür. Ruhta bulunan doğru tasavvurların başlangıçta bilinç ile hiçbir ilgisi yoktur, daha sonra bir rüya gibi kımıldanırlar ve nihayet uygun soru ve araştırmalarla aydınlık bir bilgi haline gelirler. Şu halde öğrenmek, önceden bilinen bir şeyi hatırlamaktan (anamnesis) başka bir şey değildir. Platon böylece felsefesinin iki ana görüşüne ulaşmıştır. Bu görüşler şöyle ifade edilebilir: 1) Ruhta başlangıçta bilinçten uzak tasavvurlar bulunur. 2) Doğru sanı (orthē doxa) ile bilgi (episteme) arasında bir karşıtlık vardır. Doğru sanı sallantılı ve süreksiz, bilgi ise bir temele, bir nedene (logos) -ki Gazâlî bu temel ve nedenden yukarıda da görüldüğü üzere "kâide" diye söz eder- bağlandığı için sağlam ve süreklidir. (Daha geniş bilgi için bkz. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 56.) Şunu da belirtmeliyiz ki Plotinus, Platon'un bilginin bir hatırlama olduğu, ruhun duyusal algıları yoluyla, önceki hayatında yaşamış olduğu ideaları hatırladığı düşüncesine karşı çıkar. Ona göre hatırlama, ruhun, kendisinde potansiyel olarak bulunan kavramları fiil haline getirmesi demektir ve aktif bir araştırma çabasını, yüksek bir iradî ve akli etkinliği gerektirir. (Bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5*, s. 151.)

düşünmeyle asıl ve başlangıcına dönüp kendinde gizlenmiş olarak bulunan bilgileri kolaylıkla kuvveden fiile çıkarmak mümkündür. Böyle bir nefis, dünyanın süs ve artıklarından yüz çevirip küllî nefse yönelmek suretiyle aydınlanır.³³⁵

Bedenin her bir organının özel bir fiil için yaratıldığını düşünen Gazâlî, bedeninin hasta olmasının, kendisi için yaratıldığı fiilin ondan hiç sadır olmaması veya o fiili ortaya çıkarmanın ona ıstırap verecek kadar zor gelmesi anlamına geldiğini söyler. Meselâ hasta olan ele tutma, sıhhatini yitiren göze ise görme fiili zor gelir. Aynı şekilde, hastalanan kalbe de kendisi için yaratıldığı fiil güç gelir. Kalbin kendisi için yaratıldığı fiil ise hikmet ve marifettir. Nitekim *Kur'ân-ı Kerîm*'de³³⁶ de insanın Allah'a kulluk etmek, dolayısıyla hakiki kulluğun temel şartı olan marifetullahı edinmek üzere yaratıldığına işaret edilmektedir.³³⁷ Hal bu iken, Gazâlî'ye göre "garip bir şey" Âdem'in zatına arız olarak onun cismanî âleme düşmesine neden olmuştur ki ona 'günah' (mâsiyet) denilir.³³⁸

Gazâlî, *İhyâ*'nın *et-Tevbe* bölümünde, insanı "Allah'ın civarı"ndan dünyaya düşüren bu garip şeye neden olarak, insana ait dört çeşit sifattan bahseder. Ona göre bu sıfatlar insanda tedricen yaratılır. İlkin hayvanî (behîmî) sıfatlar ve ardından yırtıcı hayvanî (seb'î) sıfatlar ortaya çıkar. Bu iki sıfat bir araya geldiğinde şeytanî sıfatlar vücut bulur. Son olaraksa rububiyet (rablık) sıfatları belirmeye başlar. Bunlar insanın yaratılışından (tıynet) gelen sıfatlarıdır. Sirkengebinde bulunan şeker, sirke ve safradan nasıl ki farklı eserler ortaya çıkmaktaysa insan yaratılışında bulunan maddelerden de bu sıfatlar meydana gelmektedir ki, onlar günahlar için birer menba gibidir. *Hayvanî sifattan* mide ve ferç şehveti, bu iki şehvetten de zina, livâta, hırsızlık gibi günahlar ortaya çıkar. *Yırtıcı hayvanî sifattan* ise öfke, kin, saldırganlık, kavga, sövgü, katillik gibi günahlar sökün eder. Haset, hilekârlık, azgınlık, bozgunculuk, ikiyüzlülük, sapkınlık gibi günahlar ise *şeytanî sifattan* doğar. Gazâlî, *rablık sıfatının*

³³⁵ Gazâlî, *er-Risâletü'l-ledünniyye*, s. 251-252.

³³⁶ *Zâriyât* 51/56.

³³⁷ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 945; Ayrıca bkz. a.mlf., a.g.e., c. 3, s. 941.

³³⁸ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1300; Ayrıca bkz. a.mlf., a.g.e., c. 4, s. 1346-1347.

ise kibir ve zorbalığa, zenginlik ve ölümsüzlük isteğine ve Firavun gibi “Ben sizin en yüce rabbinizim!” diyecek kadar hâkimiyet (istîlâ) arzusuna yol açtığını söyler.³³⁹

Gazâlî, *İhyâ*'nın *Şerhu acâibi 'l-kalb* bölümünde de insanın hilkat ve terkinde ona eşlik eden dört şaibenin bulunduğunu, bunların ise *hayvanî* (behîmî) *sıfat*, *yırtıcılık* (seb'î) *sıfatı*, *şeytanî sıfat* ve *rabbânî sıfat* olduğunu söyler.³⁴⁰ Yine, “insan derisi”nde sanki domuz, köpek, şeytan ve hakîmin bulunduğunu ifade eder. Buna göre şehvet hayvanî bir sıfat olması itibariyle domuza, öfke en çok yırtıcı hayvanlarda bulunan bir sıfat olması itibariyle köpeğe, kötülük şeytanî bir sıfat olması dolayısıyla şeytana, akıl da rabbânî bir sıfat olması dolayısıyla hakîme benzemektedir. Akıl, rabbânî bir sıfat olduğu için şeytanın hile ve tuzaklarını defetmenin yanı sıra, öfke köpeğini şehvet domuzuna musallat ederek şehvet domuzunun azgınlığını sona erdirmekle ve şehvet domuzunu da öfke köpeğinin başına sararak öfke köpeğinin saldırganlığını yok etmekle vazifelidir.³⁴¹

Rabbânî sıfat ile hikmet arasında –diğer sıfatlar ile misalleri arasında olduğu gibi– belli bir uyum görülmeseydi, kuşkusuz hakîm (hikmet sahibi) rabbânî sığata misal olarak verilmezdi. *Kur'ân-ı Kerîm*'de³⁴² de işaret edildiği üzere, ledünnî ilimden elde edilen ve “güzel ahlâkın başı”³⁴³ olan hikmet, “nefse (akla) ait öyle bir haldir ki ihtiyarî bütün fiillerde doğru yanlıştan onunla ayırt edilir.” Hikmetin ifrat hali hile ve

³³⁹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1350-1351. Söz konusu sıfatlar içinden bizi burada en çok ilgilendiren kuşkusuz “rablık sıfatı”dır. Hatırlanacak olursa Gazâlî, *İhyâ*'nın bir başka bölümünde insanın tabîi rablık sevgi ve isteğinden söz etmekteydi. Burada ise rablık sıfatının insanda diğer üç sıfattan sonra belirtmeye başladığını söylemektedir. Bu iki düşünce birlikte değerlendirildiğinde “rablık sıfatı”nın insanda ruhun tabîi rablık sevgi ve isteğinden neş'et ettiği düşüncesine ulaşmak mümkündür. Nitekim Gazâlî de insanın söz konusu sevgi ve isteğinden dolayı varlıkları bilgi veya kudret (mal ve makam) yoluyla hükmü altına almaya (istîlâ) yöneldiğini ileri sürmekteydi.

³⁴⁰ Bu dört sıfat hakkında bkz. Ebu Tâlib el-Mekkî, *Kûtü 'l-kulûb fî muâmeleti 'l-mahbûb ve vasfî tarîkı 'l-mürîd ilâ makâmî 't-tevhîd*, c. 1, thk. Mahmûd İbrâhim Muhammed er-Rıdvânî, Mektebetü Dâri't-t-Türâs, Kahire, 1422/2001, s. 251. Şunu da belirtmek gerekir ki pek çok âlim Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) *Kûtü 'l-kulûb*'ünü Gazâlî'nin kaynakları arasında sayar. (*Kûtü 'l-kulûb*'ün *İhyâ*'ya etkisi konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Bilal Saklan, “İhyâ ulûmi'd-dîn'in Temel Kaynaklarından ‘Kûtü 'l-kulûb’, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara, 2021, s. 57-62.) A. Schimmel de Gazâlî'nin bu eseri büyük ölçüde kaynak edindiği kanaatindedir. (Bkz. Annemarie Schimmel, *İslam'ın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık, Kabalcı Yay., İstanbul, ts., s. 102.) Nitekim Gazâlî de otobiyografik eseri *el-Münkız*'da tasavvuf yoluna girerken okuduğu tasavvufî kitaplar arasında Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *Kûtü 'l-kulûb*'ünü de zikreder. (Bkz. Gazâlî, *el-Münkız*, s. 594.)

³⁴¹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 885.

³⁴² Ayet mealen şöyledir: “Hikmeti dilediğine verir. Hikmet verilen kimseye, elbette çok hayır verilmiştir. Ancak gönül sahipleri tezekkür eder.” (Bakara 2/269.)

³⁴³ Gazâlî, *er-Risâletü 'l-ledünniyye*, s. 250.

habisliği, tefrit hali ahmaklığı meydana getirmekte, kendisi ise birbirine zıt bu iki halin tam ortasında (vasat) bulunmaktadır.³⁴⁴ Buna göre rabbanî sıfatın ifrat halini şeytanlık ve rablık sıfatları, tefrit halini ise hayvanlık (şehvî) ve yırtıcı hayvanlık (gazabî) sıfatları oluşturmaktadır.³⁴⁵

Gazâlî, aklıyla gayb âlemine yolculuk etmek yerine, noksanlığı nedeniyle şehadet âleminin en düşük mertebelerinde kalakalan kimselerin –ilgili ayete³⁴⁶ atıfla– “hayvan hatta hayvandan daha aşağı” varlıklar olduğunu söyler³⁴⁷ iken, belki de ‘hayvan’ nitelemesiyle öfke ve şehvet güçlerine esir olup akıllarını atalet içinde bırakanları (tefride düşenleri), ‘hayvandan daha aşağı’ nitelemesiyle de akıllarını ölçüsüzce kullananları (ifrada düşenleri) kastetmektedir.³⁴⁸ Şayet öyleyse, ‘hayvan’ nitelemesinden kendisinde hayvanî sıfatların (şehvet ve öfke) hâkim olduğu, ‘hayvandan daha aşağı’ nitelemesinden de kendisinde rablık ve şeytanlık sıfatlarının galip geldiği kimse anlaşılmalıdır.

Sonuç olarak, ihtiyarî bütün fiillerde doğruyla yanlışın kendisiyle ayırt edildiği akla ait o hale ‘hikmet’ denildiği gibi, ‘rabbanîlik’ de denebilir. Öyleyse rablık sıfatı, rabbanî sıfatın ölçülülükten (vasat) uzaklaşarak ölçüsüzlükte (ifrat) karar kılmış halini ifade etmektedir. Buna göre “Ben sizin en yüce rabbinizim!”³⁴⁹ diyen Firavun, rabbanî mânâsından uzaklaşmış habis bir lider; “Ey Rabbim! Bana *hikmet* bahşet!”³⁵⁰ diye yakaran İbrahim ise rabbanî mânâsına tutunmuş hakîm bir peygamber durumundadır. Bir diğer ifadeyle rabbanî bir emir olan ruhun yetkinlik sevgi ve isteğinden dolayı her ikisi de varlıkları hükmü altına almak istemiş ve fakat bunun için biri kudrette yetkinliğin, diğeryse bilgide yetkinliğin peşine düşmüştür. Neticede birincisi vehmî

³⁴⁴ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 935.

³⁴⁵ Burada rabbanî sıfatı hakikî yetkinlik, rablık sıfatını da vehmî yetkinlik olarak anlamak mümkündür.

³⁴⁶ Furkan 25/44.

³⁴⁷ Gazâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, s. 130-131.

³⁴⁸ Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942) işaret edilen ayeti (Furkan 25/44) şöyle yorumlar: “Çünkü en’âm, ehli hayvanlar bakanlarına inkıyad ederler. Kendilerine verilmiş olan kuvvetleri ta’til etmez, mâhulika lehine [her ne için yaratılmışlar ise o kuvvetleri onun için] sarfeder, hak ve hayır akidesi yoksa zulm ü şerr akidesi de yoktur. Onlar [hayvandan gidişçe daha sapkın olanlar] ise, Rabblarını tanımazlar. O’nun ihsanlarına karşı nankörlük ederler. Ebedî menfaat olan sevabı istemez, en büyük zarar olan ikabdan korunmazlar, vatanlarına bile hıyanet ederler. Fıtrati bozmağa, fitneler çıkarmağa çalışır, zulm ü fesad ile türlü tezvirât ve tesvilât ile dünyayı karıştırırlar.” (Bkz. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, Yenda Yayın-Dağıtım, İstanbul, ts., c. 4, s. 96.)

³⁴⁹ Bkz. Nâziât 79/24.

³⁵⁰ Bkz. Şuarâ 26/83.

yetkinliğe, ikincisi ise hakikî yetkinliğe ulaşmıştır. Oysa Firavun, iktidar gibi asla gerçek bir yetkinlik sağlamayacak bir amaca yönelmek yerine, –tıpkı İbrahim gibi– kendi cevherinde nakşedilmiş (merkûz) bir halde bulunan bilgileri hatırlamayı gaye edinseydi, belki o takdirde hakikî yetkinliğe erişebilirdi.

B. Ruh ve Ahlâk

Gazâlî’ye göre ‘hulk’ (خلق) ile ‘halk’ (خلق) birlikte kullanılan iki kelimedir. Meselâ “Filan hulku ve halkı güzel olandır.” denir ki, bununla o kişinin zâhir ve bâtının güzel olduğu ifade edilmek istenir. Buna göre ‘halk’ (yaratılış) ile zâhir suret, ‘hulk’ (huy) ile de bâtın suret kastedilmektedir. Bir diğer ifadeyle *yaratılış* cesedin, *huy* da ruhun suretidir. Nasıl ki cesedin çirkin veya güzel bir sureti varsa, ruhun da çirkin veya güzel bir sureti vardır. Öte yandan basiretle idrak edilen nefis, gözle idrak edilen cesetten daha değerlidir. Nitekim Allah “nefis emri”ni kendine izafe ederek tazim etmiş³⁵¹ ve böylece cesedin çamura, ruhun (nefis) da âlemlerin rabbine mensup olduğuna dikkat çekmiştir. Şu halde huy (hulk), nefiste kökleşmiş biçimde bulunan ve bu yüzden fiillerin kendisinden tereddütsüz ve kolayca sadır olduğu bir heyetten ibarettir. Bu heyete, kendisinden akıl ve şeriat bakımından övülen fiillerin sadır olması halinde ‘güzel huy’; yerilen fiillerin sadır olması halinde ise ‘kötü huy’ denmektedir.³⁵²

Huyun nefiste kökleşmiş bir halde bulunması ve bu yüzden fiillerin nefisten tereddütsüz ve kolayca sadır olması ne mânâyâ gelmektedir? Gazâlî’ye göre meselâ malını ancak bir ihtiyacı için nadiren ve tekellüfen harcayan, yani başkalarının iyiliği için tereddütsüz ve kolayca harcamayan birine ‘cömert’ denilemez. Çünkü böyle bir harcama, onun nefsinde kök salarak bir huy haline gelmiş değildir. Gazâlî, burada (1) güzel ve çirkin fiil, (2) bu fiillere güç yetirme, (3) bu fiillerin bilgisi ve (4) nefsin, kendisine ait bir heyetle birlikte güzel ve çirkin fiilden birine meyli olmak üzere dört öğeye işaret eder.³⁵³ Buna göre huy fiilden ibaret olamaz. Nitekim cömert olduğu halde, yeterli miktarda malı olmadığı için veya başka bir engelden dolayı infakta bulunamayan; yine, gerçekte cimri olduğu halde riyakâr olduğu için veya başka bir

³⁵¹ Bkz. Sâd 38/71-72.

³⁵² Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 934.

³⁵³ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 934-935.

nedenden dolayı infakta bulunan insanlar vardır. İkinci olarak huy güçten (kuvve) de ibaret olamaz, zira gücün, eli sıkı veya eli açık olmaya nispeti birdir. Yani her insan, fitratı itibariyle eli sıkı veya eli açık olmaya kâdir bir yaratıktır. Bu demektir ki güç, cimrilik huyunu veya cömertlik huyunu gerektirmez. Huy bilgiden (ma‘rife) de ibaret olamaz. Zira bilgi, güzel ve çirkinin her ikisine de taalluk eder. O halde huy bu üçünden başka bir mânâdan, sözgelimi eli sıkılığın veya eli açıklığın kendisinden sadır olduğu bir heyetten ibaret olmalı ve böylece nefis, o heyetle eli sıkı veya eli açık olmaya istidat kazanmalıdır. Şu halde huy nefse ait bir heyet ve bâtın bir surettir. Dolayısıyla bir kimseye yalnızca güzel gözlerinden dolayı güzel denmediği, bunun için onun burun, ağız ve yanaklarının da güzel olması gerektiği gibi, kişinin ahlâk bakımından güzel olması için de birer güç olarak kendinde bulundurduğu “dört rükün” arasında belli bir uyum ve dengenin sağlanmış olması gerekir.³⁵⁴

İnsanın söz konusu güçleri *ilim*, *öfke*, *şehvet* ve *adalet* (adl) güçleridir. İlim gücünün güzellik ve iyiliği (salâh) sözün doğrusu ile yanlışını, itikatların hak ile batılını ve fiillerin güzel ile çirkinini kolayca ayırt etmektir. Şayet bu güç güzel ve iyi olursa, onunla güzel ahlâkın (huylar) başı olan hikmet elde edilir. Öfke gücünün güzelliği, onun hikmetin iktiza ettiği sınıra kadar daralması ve genişlemesidir. Şehvet gücünün güzelliği, onun hikmete yani akıl ve şeriate boyun eğmesidir. Adalet gücünün güzelliği ise onun hem şehveti hem öfkeyi akıl ve şeriatin emir ve işareti altında tutmasıdır. Şu halde bütün bu hasletleri kendinde itidal üzere bulundurmamak demek, ahlâkî olarak güzel olmak demektir. Onlardan bir kısmını taşımak ise o kısma nispetle güzel ahlâklı olmak demektir. Buna göre öfke gücünün itidali *şecaat* huyunu, şehvet gücünün itidali de *iffet* huyunu meydana getirmektedir. Eğer öfke gücü, itidalden ziyade tarafına meylederse ‘hiddet’ (tehevür), zayıf ve noksan tarafa meylederse ‘korkaklık’ adını alır. İtidalden ziyade tarafına meyleden şehvetten oburluk ve açgözlülük, noksan tarafa meyleden şehvetten de donukluk ve pasiflik doğar. Şu halde vasat olan övülmekte, iki zıt taraf yani ifrat ve tefrit ise yerilmektedir. *Adalet*in ise ziyade ve noksan tarafları yoktur, bilakis onun zıddı ve mukabili vardır ki o da

³⁵⁴ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 935.

zulümdür (cevr). *Hikmetin* ifratından kötülük (hubs) ve hile, tefritinden ise ahmaklık ortaya çıkmaktadır.³⁵⁵

Şu halde güzel ahlâkın asılları, birer nefsi hal olarak hikmet, şecaat, iffet ve adalettir. Buna göre hikmetle doğru ihtiyarî fiiller yanlışlarından ayırt edilmekte, adaletle de öfke ve şehvet güçleri zapıt altına alınmaktadır. Öfke gücünün atılma ve kendini tutma noktasında akla boyun eğdirilmesinden şecaat, şehvet gücünün akıl ve şeriatin tedibiyle teeddüp etmesinden de iffet hâsıl olmaktadır. Kısacası bu dört güzel huy, bu dört aslın itidalinden sadır olmaktadır. İlgili bir diğer husus, bu dört aslın, tam itidale (kemâlî'î-tidâl) ancak Hz. Peygamber'de ulaşmış olduğudur. Dolayısıyla diğer insanlar, söz konusu dört huy bakımından Peygamber'e benzerliklerine göre Allah'a yakın olurlar. Bu huylarla yetkinlik kazanan kimse insanların kendisine itaat ettiği bir melik olmayı, bu huyların zıtlarıyla muttasıf olan kimse ise halktan tecrit edilmeyi hak eder. Zira birincisi mukarrep meleşe, ikincisi şeytana yaklaşmış olmaktadır.³⁵⁶

Gazâlî'ye göre ahlâkî itidal nefsin sıhhatli olması, ahlâkî itidalden sapmak ise nefsin hastalanması demektir. Bu, beden mizacındaki³⁵⁷ itidalin bedenin sağlığı, bu itidalden sapmanın ise beden için hastalık oluşuna benzer. Dahası, mizacın *aslında* galip olanın itidal oluşu gibi her doğan da sahih fitrat üzere doğar; dolayısıyla, reziletler itiyat ve talimle kazanılır. Bedenin başlangıçta yetkin bir biçimde yaratılmayıp beslenmek ve büyümek suretiyle yetkinleşmesi gibi, eksikliğine rağmen yetkinliğe kabiliyetli olan nefis de ancak ahlâkî terbiye ve ilimle yetkinleşir. Sağlıklı bedenin sağlığının korunması ve hasta bedenin iyileştirilmesi nasıl gerekliyse, temiz insanî nefsin korunması ve hasta insanî nefsin iyileştirilmesi de öyle gereklidir.³⁵⁸

³⁵⁵ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 935.

³⁵⁶ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 936.

³⁵⁷ Gazâlî'nin mizaç hakkındaki düşünceleri için bkz. Ümmügül Betül Kanburoğlu Ergün, *Kemâl Kavramı Bağlamında Gazzâlî Düşüncesinde Eğitim* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), s. 89-98; Ayrıca Galen'den Fahreddin er-Râzî'ye değin bazı filozof ve kelamcılarının mizaç hakkındaki görüşleri için bkz. M. Zahit Tiryaki - K. Bilgin Tiryaki (ed.), *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, İlem Kitaplığı & Nobel Yay., Ankara, 2016.

³⁵⁸ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 943.

Bir başka husus, kalbin hastalığı olan rezileti zıddıyla tedavi etmek gerektiğidir. Bu, bedenin itidalini bozan illetin zıddıyla tedavi edilmesine benzer. Bedenin meselâ sıcaklığının soğuklukla veya soğukluğunun sıcaklıkla düşürülerek tedavi edilmesi lazım geldiği gibi, nefsin de meselâ cehaleti öğretimle veya kibri alçakgönüllülükle tedavi edilmelidir. Burada akla gelen bir başka husus ilacın dozudur. Gerekli dozun belirlenememiş veya dikkate alınmamış olmasından hastanın olumsuz etkileneceği açıktır. Bunun gibi, huyların kendileriyle tedavi edildiği zıtların da bir ölçüsü olmalıdır. İlacın ölçüsü hastalığa göre belirlenir, öyle ki tabibin, hastayı tedavi etmeden önce hastalığı teşhis etmesi ve sonrasında da hastanın mesleği, yaşı ve diğer hallerini öğrenmesi gerekir. Aynı şekilde müşşidin de, huylarını ve hastalıklarını tespit etmeksizin müritlerine ağır riyazet ve teklifler yüklemesi doğru olmaz. Müşşidin müritlerine riyazetin tek bir çeşidini işaret etmesi, tabibin hastalarını tek bir ilaçla tedaviye kalkışmasına benzer. Zira böyle yapmakla müritlerin kalplerinin ölümüne yol açmış olur. Bu nedenle müridin hastalığı, yaşı, hali, mizacı ve bünyesinin ne derece bir riyazete tahammül edebileceği dikkate alınmalıdır. Şunu da belirtmek gerekir ki buradan, nefsin tedavisi ile bedenin tedavisinin aynı derecede ehemmiyetli olduğu anlaşılmalıdır; bilakis kalbin iyileşmesi bedenin iyileşmesinden evladır. Zira insan ölümle birlikte beden hastalığından kurtulur, fakat kalp hastalığından kurtulamaz.³⁵⁹

Bütün bunlardan Gazâlî'nin ahlâka dair bir başka düşüncesine, huyların değişebilir olduğu kanaatine ulaşılabilir. Ona göre mücahede ve riyazetle meşgul olmak, nefsi tezkiye ve ahlâkı tehzip etmek bazı insanlara ağır ve zor gelmiş ve bundan dolayı da onlar ahlâkı değiştirmenin düşünemeyeceğini, zira insan doğasının değişmeyeceğini iddia etmişlerdir. Onlar, yaratılışın (halk) zâhir suret, huyun (hulk) da bânın suret oluşundan hareketle insanın, zâhir yaratılışını (el-halkatü'z-zâhira) değiştiremediği gibi bânın huylarını da değiştiremeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Bu iddialarına göre insan, meselâ boyunu kısaltmaya veya uzatmaya güç yetiremediği gibi şehvet ve öfkesine de kalıcı biçimde tesir edemez. Çünkü bu iki huy, mizaç ve doğanın birer gereği olarak insandan ayrılmazlar. Bu da ahlâkı iyileştirmekle, yani kalbin dünya hazlarına olan ilgisini kesmekle uğraşmanın boş bir çaba olduğunu gösterir.

³⁵⁹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 943.

Gazâlî bu iddiaya şöyle karşı çıkar: Eğer huylar, değiştirilmeyi kabul etmeseydi peygamberlerinki de dâhil bütün vasiyet, öğüt ve tedipler batıl olurdu. Dahası, hayvanların huyları değiştirilebildiğine göre insanlarınki neden değiştirilemesin? Sözelimi vahşi bir şahin evcilleştirilebilir, köpek eğitilebilir ve at boyun eğdirilebilir.³⁶⁰

Gazâlî'ye göre mevcudâtın bir kısmını, –gökler ve yıldızlar gibi– insanın, aslında ve tafsilinde dâhil olabileceği bir imkân ve ihtiyarının bulunmadığı mevcutlar teşkil eder. Diğer kısmını ise eksik bir vücûd olarak, lazım olan *şart* da bulunduğu takdirde yetkinliği kabul edebilecek mevcutlar oluşturur. Burada sözü edilen şart, bazen kulun ihtiyarıyla irtibatlı olur. Sözelimi hurma çekirdeği ne elma ne de hurmadır, fakat gerekli bakımı yapıldığında hurmaya dönüşebilecek bir yaratılışı vardır. Ama onun elma olması mümkün değildir. Öfke ve şehvet de bu tür mevcutlardandır; eğer onlara tamamen yani kendilerinden geriye hiçbir eser kalmayıncaya değin hâkim olmak istenirse buna asla güç yetirilemez. Ama onlara riyazet ve mücahede yoluyla hâkim olmak istenirse, bu daima mümkündür ki mümkün olmasaydı insan bununla mükellef tutulmazdı.³⁶¹ Nitekim Gazâlî, *İhyâ*'da çokça Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak³⁶² gerektiğinden söz eder.³⁶³

Yaratılışların (cibilletler), değiştirilmeyi daha hızlı veya daha yavaş kabul etme bakımından çeşit çeşit olduğunu düşünen Gazâlî, bunun iki sebebi olduğunu söyler. O sebeplerden birincisi, yaratılışın varlık süresidir. Meselâ şehvet, değiştirilmeye karşı öfkeden daha dirençlidir. Zira o, varlık bakımından daha önce, dolayısıyla varlık süresi daha uzundur –ki öfke ondan sonra, öfkeden sonra da temyiz gücü yaratılır. İkinci sebep ise huyun yerleşip yerleşmemesinin, kişinin onun gereğini yapıp yapmamasına, onun güzel bir şey olduğuna inanıp inanmamasına bağlı olmasıdır. Gazâlî insanların bu noktada dört mertebe üzere olduğunu söyler ve bu mertebeleri şöyle sıralar: 1. Hak

³⁶⁰ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 937.

³⁶¹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 937-938.

³⁶² Allah'ın ahlakıyla ahlaklanma ilgili bir inceleme için bkz. Ali Akpınar, "Allah'ın Ahlakı ile Ahlaklanmak", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara, 2001, s. 61-79; Ayrıca Allah'ın ahlakı ile ahlaklanmanın mahiyeti hakkında bkz. Mevlüt Özçelik, "Tasavvufta Ahlak Ve Edeb", *Ahlak Ve Din Disiplinlerarası Bir Yaklaşım*, ed. Hasan Yerkazan, Sonçağ Akademi, Ankara, 2021, s. 118-119.

³⁶³ Meselâ bkz. Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1439, 1557, 1670.

ile batılı ve güzel ile çirkini temyiz edemeyen, bütün itikatlardan hâlî olarak yaratıldığı üzere kalan, lezzetlere tabi olmadıkları için şehvetleri gelişmemiş kimseler. Bunların manevî tedaviyi kabul etmeleri çok hızlıdır, öyle ki sadece kendilerine yol gösterecek birine ve mücahede etme arzusuna (bâis) ihtiyaçları vardır. 2. Çirkinin çirkin olduğunu bilmekle beraber, alışkanlıklarından dolayı kendilerini iyi amellerden uzak, kötü amellere yakın bulan kimseler. Şehvetlerine bağlanmış ve doğru görüşten yüz çevirmiş bir şekilde kötü amellerle meşgul olan bu kimseler, amelleri itibariyle eksik ve yetersiz olduklarının da farkındadırlar. Onların, birinci gruptakilere nispetle işleri çok daha zordur; çünkü sadece nefislerinde kök salmış kötü huyları söküp atmaları yetmez, bunun yanı sıra iyiliği nefislerine bir alışkanlık olarak yerleştirmeleri de gerekir. 3. Çirkin huyların makbul, vacip, hak ve güzel olduğuna inanan ve bu huylar üzerinden terbiye edilen kimseler. Bu insanların tedavisi neredeyse imkânsızdır, iyileştikleri (salah) çok az görülür. Çünkü onları saptıran birçok sebep vardır. 4. Gençliklerinden itibaren bozuk bir görüşle yetiştirilen, terbiye edilen kimseler. Faziletin çokça kötülük işlemek ve canlara kastetmek olduğunu düşünen bu kimseler, bu düşünceleriyle övünmeyi de ihmal etmezler. Islahı en zor olanlar, bu sonunculardır. Birinci topluluk, sadece cahildir; ikincisi, hem cahil hem de yoldan sapmıştır; üçüncüsü, hem cahildir hem sapkın hem de fâsıktır; sonuncusu ise hem cahil hem sapkın hem fâsik hem de şerlidir.³⁶⁴

Söz konusu iddia, insanın diri olduğu sürece şehvet, öfke, dünya sevgisi ve başka benzer huyların ondan inkıtâa uğramayacağı idi. Gazâlî'ye göre bu iddianın sahipleri, *mücaheded*en maksadın bu sıfatları tamamen yok etmek olduğunu zannettikleri için böyle bir iddiada bulunmuşlardır. Oysa yaratılıştan zorunlu olarak bulunan şehvetin yaratılma nedeni fayda vermektir. Sözelimi insanın yeme şehveti kesilse kendisi helak olur, cinsî birleşme şehveti kesilse nesli tükenir. Aynı şekilde öfke gücü yok olsa, karşı karşıya kaldığı tehlikeleri uzaklaştırmaktan âciz kalır. Şu halde şehvet sıfatında aranan, onu ortadan kaldırmak değil itidale ulaştırmaktır. Öfke sıfatında aranan ise hamiyet güzelliğidir ki bu, hiddet (tehevür) ve korkaklıktan (cübn) hâlî olmakla mümkün olabilir. Kişi, asıl güce, öfke gücünü akla boyun

³⁶⁴ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 938.

eğdirmekle ulaşır. Nitekim Fetih 48/29’da müminlerin kâfirlere karşı sert, kendi aralarında merhametli olduğu bildirilmiştir. Açık ki burada müminler, ancak öfkeden sadır olan *sertlik* ile vafedilmişlerdir. Şu halde öfke batıl olsaydı cihat da batıl olurdu. *Kur’ân-ı Kerîm*’de, öfkesini yok edenlere değil de zaptedenlere³⁶⁵ işaret edilmiş olması câlib-i dikkattir. O halde öfke ve şehvet, riyazet yoluyla akıl tarafından mağlup edilerek itidal sınırına çekilebilirler ki, huyun değiştirilmesiyle kastedilen de budur.³⁶⁶

Gazâlî, söz konusu huylarda itidalin, ya ilahî bir cömertlik ve fitrî bir yetkinlikle hâsıl olabileceğini ya da mücahede ve riyazetle iktisap edilebileceğini söyler. Birincisi şu anlama gelmektedir: Bazı insanların şehvet ve öfke güçleri, yaratılış itibarıyla itidallidir, bir diğer ifadeyle akıl ve şeriatle uyumludur. Yani İsa ve Yahya peygamberler gibi, talim edilmeden âlim, tedip edilmeden edepli olan insanlar vardır. Nitekim iktisapla elde edilebilen bir şeyin insan doğası ve fitratında bulunması gayet mümkündür. Meselâ düzgün bir lehçeye, sadece eğitilmiş yetişkinlerin değil aynı zamanda eğitimsiz çocukların da sahip olabildiği görülmektedir. Şu halde söz konusu huylar, insanda alışkanlık ve ahlâklı kimselerin arasına karışmakla birlikte ortaya çıkabildiği gibi, öğrenim (teallüm) ile de hâsıl olabilmektedir. İkinci anlamdaki itidal ile kastedilen ise nefsin aranan huyu iktiza eden amelleri yapmasıdır. Meselâ nefsinde cömertlik huyunun hâsıl olmasını isteyen bir kimsenin, cömertlik –ki bu fiil malı ölçülü biçimde harcamaktır– ile meşgul olması; cömertlik onun doğası oluncaya, onu kolaylıkla yapar hale gelinceye değin nefsinin daima o fiili yapmaya zorlamasıdır. Dolayısıyla şeriatin övdüğü bütün huyların bu yolla kazanılması, öyle ki kişinin artık, sözgelimi malını hoşnutsuzlukla değil zevkle harcar hale gelmesi gayet mümkündür.³⁶⁷

Gazâlî’ye göre riyazet, kişinin kendisinden tabîî biçimde sadır olmasını istediği fiilleri başlangıçta tekellüfle yapmasıdır. Böylece kalpte zâhir olan her sıfatın eseri organlara yayılır ve organlar ancak kalbî sifata uygun olarak işler hale gelir. Öte yandan, bu yolla organlarda ortaya çıkan fiillerden kalbe eserler yükselir. Sonuç olarak

³⁶⁵ Söz konusu ayet mealen şöyledir: “Onlar ki, bollukta da darlıkta da infak ederler. Öfkeyi yutanlardır. İnsanları affedenlerdir. Allah muhsinleri sever.” (Âl-i İmrân 3/134.)

³⁶⁶ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 938-939.

³⁶⁷ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 940.

kalp ile organlar arasında bir devir vardır. Meselâ hat sanatını öğrenmek isteyen biri başlangıçta tekellüfle yazar. Fakat uzun süren bir eğitim neticesinde hattatlık sıfatı nefsinde kök salar ve bu sayede güzel hat ondan (elinden) tabîî biçimde sâdır olmaya başlar. Gazâlî, sözünü ettiği devrin, kalp ile organlar arasındaki ilginç alâkalardan biri olduğunu söyler.³⁶⁸

C. Ruh ve Âdem

Allah ile insan arasındaki ontolojik yakınlığı en çarpıcı ifade eden naslardan birisi kuşkusuz ‘suret hadisi’ diye bilinen –en yaygın varyantıyla– “Allah’ın Âdem’i sureti üzere yarattı.”³⁶⁹ hadisidir. Gazâlî, *İhyâ*’da, hadiste geçen ‘suret’ lafzıyla kendisine işaret edilenin insanın ruhanî özü³⁷⁰ yani rabbanî emri olduğunu ifade eder. Gazâlî, Allah’ın, bu sözü zâhirine hamledenlere de te’viline kalkışanlara da rahmet gözüyle baktığını, lafza hamledenlere te’vile sapanlardan daha çok merhamet ettiğini söyler. Çünkü ona göre rahmet musibet miktarıncadır, lafza hamledenlerin musibeti ise daha çoktur.³⁷¹ Böyle düşündüğünden olsa gerektir ki Gazâlî, Hallâc-ı Mansûr’un “Ben Hakk’ım.” sözünün veya Bâyezid-i Bistâmî’nin (ö. 234/848 [?]) “Kendimi tenzih ederim, şanım ne yücedir!” sözünün, hatta “...Hastalandım, beni ziyaret etmedin...”³⁷²

³⁶⁸ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 941-942. Gazâlî’nin özellikle fitrat kavramından hareketle yukarıda ortaya koyduğumuz görüşlerini krş. Frank Griffel, “Al-Ghazâlî’s Use of “Original Human Disposition” (fıtra) and its Background in the Teachings of al-Fârâbî and Avicenna”, *The Muslim World*, Vol. 102 (1), Jan. 2012, s. 1-32. (DOI: 10.1111/j.1478-1913.2011.01376.x).

³⁶⁹ Hadis hakkında geniş bilgi için bkz. Şaban Çiftçi, “Allah Âdem’i Kendi Suretinde Yaratmıştır’ Hadisinin Tahrir ve Değerlendirmesi”, *P.Ü.İ.F.D.*, y. 1, sy. 1, 2004 (Mart), s. 1-20; Hadisin anlaşılmasında bağlamın önemini vurgulayan bir inceleme için bkz. Hüseyin Kahraman, “Suret Hadisi Üzerine Bağlam Esaslı Bir Tahlil Denemesi”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, c. 1, sy. 1, 2003, s. 51-70. W. M. Watt (ö. 2006) “Tekvîn’de yer alan ‘Tanrı’nın insanı kendi suretinde yarattığı’ fikrinin” “muhtemelen Yahudilik veya Hıristiyanlık geçmişi bulunan bir Müslüman” tarafından “M.S. 700 yılından hemen sonra hadis olarak” uydurulup İslâm’a sokulduğunu ileri sürer ve bazı hadisçi, kelamcı, filozof ve sûfilerin -değişik varyantlarıyla- hadise ilişkin tartışma ve olası kaygılarını değerlendirir. (Bkz. William Montgomery Watt, “Tanrı Suretinde Yaratılma: İslâm Kelâmına Dair Bir Araştırma”, çev. Hüseyin Kahraman, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 21, 2006 (Bahar), s. 253-260.) Watt’ın bu makalesinin -yazarının dinî inanç ve entelektüel tutumunun da dikkatlere sunulduğu- geniş bir değerlendirme için bkz. Hüseyin Kahraman, “W. Montgomery Watt’ın İslâm ve Hadis Algısı Bağlamında ‘Tanrı Suretinde Yaratılma’ isimli Makâlesinin Tahlil ve Tenkidi”, *Marife*, y. 6, sy. 1, s. 169-194.

³⁷⁰ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1670.

³⁷¹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1361.

³⁷² Hadisin tamamı için bkz. Müslim, “Birr”, 13 (43).

ve “... Ben onun işiten kulağı, gören gözü ve konuşan dili olurum...”³⁷³ kudsî hadisleri gibi bu hadisin de te’vili olduğunu savunur.³⁷⁴

Gazâlî, bu hadisin tevhit açısından sorunlu görülmesinin, sanki en temelde *misil* ile *misali* ayırt edememekten kaynaklandığını düşünmektedir. Çünkü hadisi açıklama girişimlerinin çoğunda, *misil* olma ile *misal* vermenin farklı şeyler olduğunu gösterme gereği duyar. Ona göre bir şeyin diğer bir şeyin *misli* sayılabilmesi için o ikisinin bütün sıfatlar bakımından birbirine eşit olması (müsâvât) gerekir. Bir şeye diğer bir şey ile *misal* verilebilmesi için ise o ikisi arasında makul bir münasebetin kurulması yeterlidir. Meselâ güneş, aralarındaki münasebetten dolayı bir şeye *misal* olabilir. Sözelimi uykuda sultan güneşle, vezir ay ile *temsil* olunabilir. Nitekim yeryüzüne nispetle yukarıda bulunan güneş bütün yeryüzüne, sultan da benzer biçimde ülkeyi hükmü altına almakla bütün sosyal hayata tesir eder. Güneş ile sultan arasında kurulan münasebet açıktır, o da bir şeylere nispetle yukarıda ve onların üzerinde müessir bir makamda bulunmaktır. Aynı şekilde ay nasıl ki güneşin yokluğunda (geceleyin) aydınlatma vazifesini yerine getirmekteyse, vezir de sultanın yokluğunda yönetme işini deruhte etmektedir. Ay ile vezir arasındaki münasebet ise bir şeyin, kendisinden daha üst bir mevkide bulunan başka bir şeye vekâlet etmesidir. Dolayısıyla bu örnekten, ne sultanın güneşin ne de vezirin ayın *misli* olduğu çıkarılabilir. Gazâlî “O, gökten su indirdi de dereler kendi ölçülerince dolup taşı ve sel üste çıkan köpüğü alıp götürdü.”³⁷⁵ ayetinde de Kur’ân’ın su ile *temsil* edildiğini, yani suyun Kur’ân’a *misal* olarak getirildiğini düşünmektedir. Peygamber’in, bazı sahabîlerin rüyasında gördüğü sütü İslâm³⁷⁶ veya ipi Kur’ân³⁷⁷ olarak yorumlamasında

³⁷³ Hadisin tamamı için bkz. Buhârî, “Rikâk”, 38.

³⁷⁴ Gazâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, s. 146. Gazâlî, kimi âlimlerin kendisini Selçuklu sultanı Sencer’e jurnallemesi üzerine yazdığı bir tür savunma mahiyetinde olan mektupta, isim vermeden yukarıdaki sözlerine atıfla Hallâc-ı Mansûr’un ve Bâyezid-i Bistâmî’nin sekr tecrübelerini yanlış yorumlayarak ittihadı kail olduklarını belirtir. (Geniş bilgi için bkz. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazâlî, *Fedâilü'l-enâm min resâilî hucetü'l-islâm*, haz. Muhammed el-Ya’kûbî, thk. Abbas İkbâl, Çaphane-i Meclis, Tahran, 1333, s. 19; Gazâlî, *Gazzâlî’nin Mektupları*, çev. Merve Kelebek, İnkilâb Yay., İstanbul, 2017, s. 36.) Gazâlî’nin tevîl anlayışına dair geniş bilgi için bkz. Sabri Yılmaz, *Kelâm’da Te’vil Sorunu*, Araştırma Yay., Ankara, 2009, s. 68-85; Zeynep Gemuhluoğlu, *Teoloji Olarak Yorum: Gazâlî ve İbn Rüşd’de Te’vil*, İz Yay., İstanbul, 2010, s. 79-314.

³⁷⁵ Ra’d 13/17.

³⁷⁶ Rüya da görülen sütün Hz. Peygamber tarafından –İslâm’la değil– ilimle tabir edildiğini haber veren bir hadis için bkz. Buhârî, “Kitâbü’t-ta’bîr”, 34.

³⁷⁷ Rüya da görülen ipin Hz. Peygamber tarafından –Kur’an’la değil– İslâm’la tabir edildiğini haber veren bir hadis için bkz. Buhârî, “Kitâbü’t-ta’bîr”, 23.

da benzer bir durum mevcuttur. Burada açık ki rüyada görülen süt İslâm'ın, ip ise Kur'ân'ın *temsili* (misali) olarak anlaşılmıştır.³⁷⁸ Çünkü süt ile İslâm ve ip ile de Kur'ân arasında münasebet görülmüştür. Buna göre süt ile İslâm arasındaki münasebet her ikisinin de gıda olmasıdır. Yani süt nasıl kendisiyle bedenî hayatın (el-hayâtü'z-zâhira) sürdürüldüğü bir gıda ise İslâm da kendisiyle ruhî hayatın (el-hayâtü'l-bâtine) sürdürüldüğü bir gıdadır. İp ile Kur'ân arasındaki münasebet ise her ikisinin de insanlar için tutamak olabilmesidir. Yani insan nasıl ipe tutunarak maddi ölümden kurtulabilmekte ise Kur'ân'a tutunarak da manevi ölümden kurtulabilmektedir. Dolayısıyla Allah'ın nasıl yarattığını, bildiğini, artırdığını, kelim ettiğini ve kelamının nasıl kendiyile kaim olduğunu anlayan bir kimse bunların tümü için insanı *misal* olarak verebilir. Çünkü Allah ile insan arasında bu sıfatlar itibariyle bir münasebet bulunmaktadır. Bu münasebetten hareketle, insanın Allah'ın *misli* olduğu değil O'na *misal* olabileceği söylenebilir. Zira *misal* bir şeyi izah eden bir şeyken, *misil* bir şeye benzer (müşâbih) olan şeydir.³⁷⁹

Gazâlî, buradaki inceliğe “Göklerde ve yerde en yüce *mesel* (el-meseli'l-âlâ) O'na aittir”³⁸⁰ ayetiyle işaret eder.³⁸¹ Yani O'nun varlıkta *misali* vardır, fakat bu *misal*, en yücelik vasfını da haizdir. O halde “İnsan diridir, âlimdir, kâdirdir, işitendir, görendir, kelam edendir (mütekellimdir) ki, Allah da öyledir.” diyen kimse Allah'ı insana ‘teşbih’ etmiş olmaz. Çünkü bir şeyi başka bir şeye teşbih etmek, o ikisi arasında en özel vasıfta ortaklığın bulunduğunu iddia etmek demektir. Meselâ “Siyah, bir renk olup mevcut bir arazdır; beyaz da bir renk olup mevcut bir arazdır.” diyen kimse siyahı beyaza teşbih etmiş olmaz. Çünkü buradaki ortaklık –en özel vasıfta değil– yalnızca renklik, arazlık ve vücûdluk bakımından ortaklıktır. Dolayısıyla Allah'ın, herhangi bir *misli*nden söz edilemez –ki “O'nun *misli* (gibi) hiçbir şey yoktur”³⁸²– fakat *misal*inden söz edilebilir. Nitekim *misale* duyulur nesnelere için değil akledilir mânâlar için başvurulur. Çünkü duyulur nesne aynıyla hayalde bulunabilir,

³⁷⁸ Gazâlî'nin temsil anlayışı için bkz. Cenân Kuvancı, “Gazzâlî Düşüncesinde Temsil”, Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu Bildiriler Kitabı, Isparta, 2014, s. 115-124.

³⁷⁹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazâlî, *el-Madnûn bih alâ ğayri ehlih*, (*el-Madnûnü'l-kebîr*) (*Mecmûatü resâili'l-imâm el-Gazâlî* içinde), el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire, ts., s. 358-359.

³⁸⁰ Rûm 30/27.

³⁸¹ Gazâlî, *el-Madnûn bih alâ ğayri ehlih*, s. 360.

³⁸² Şûrâ 42/11.

ancak hayalde bulunmayan saf akledilir (el-ma'kûlü'l-mahz) mânâyı anlatmak için hayalden *misal* yoluyla yardım almak gerekebilir.³⁸³

Gazâlî, hadis üzerinde –tespit edebildiğimiz kadarıyla– en çok *el-İmlâ' alâ müşkili'l-ihyâ'* adlı risâlesinde durmaktadır. Burada, öncelikle, bilginlerin hadise ilişkin birbirini nakzeden iki yorumuna işaret eder. Bu yorumlardan ilkinde (1) göre hadisin bir sebebi vardır ki o da şudur: Bir adamın kölesine vurduğunu gören Hz. Peygamber, onu, şöyle diyerek bu yaptığından menetmiştir: “Allah Âdem’i sureti üzere yaratmıştır.” Yani bu görüşü benimseyenlere göre “sûratihi” ibaresindeki “he” (“sureti” ibaresindeki “-i”) zamiri, sahibi tarafından dövülen köleye delalet etmektedir.³⁸⁴ Buna göre hadis şu anlama gelmektedir: “Allah Âdem’i bu kölenin sureti üzere yaratmıştır. İşte sen böyle bir surete sahip birine vurmaktasın!”

“Sûratihi” ibaresindeki he zamiri, ikinci yoruma (2) göre ise Allah’a râcidir. Yani hadis Allah’ın, Âdem’i “Allah’a izafe edilen bir suret” üzere yarattığını ifade etmektedir. Burada dövülen köle, Âdem’in sureti üzere, dolayısıyla “Allah’a izafe edilen suret” üzere yaratılmış olmaktadır.³⁸⁵ Buna göre hadisin şöyle anlaşılması gerekir: “Allah Âdem’i kendi sureti üzere yaratmıştır, dolayısıyla ‘ebü'l-beşer’ Âdem’in soyundan olması itibariyle bu köle de ‘Allah’ın sureti’ üzere yaratılmıştır. İşte sen böyle bir surete sahip birine vurmaktasın!”

Bu (ikinci) yorumda “sureti” ibaresindeki “-i” iyelik zamirinin mercii sorunu geride bırakılarak “suret” lafzının ne mânâyı geldiği sorusuna cevap aranmış ve böylece birbirinden farklı iki yeni yoruma ulaşılmıştır. Bu yorumlardan biri (a) şöyledir: Bu hadiste Allah’a –tıpkı köle, ev ve deve izafe edilmesi gibi– mülk izafe edilmiştir. Buna göre “sûratihi” (sureti), “mülkihi” (mülkü) anlamına gelmektedir. ‘Mülk’ ile ise âlem (el-âlemü'l-ekber) kastedilmektedir. Bu durumda Âdem –sanki muhtasar ve küçük bir âlem imişçesine– bu âlemin suretine benzerlik (müdâhât) üzere yaratılmış olmaktadır.³⁸⁶ Gazâlî’ye göre bir bütünün cüzleri başka bir bütünün

³⁸³ Gazâlî, *el-Madnûn bih alâ ğayri ehlih*, s. 361-362; Gazâlî, *el-Maksadü'l-esnâ*, s. 47-48.

³⁸⁴ Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazâlî, *el-İmlâ' alâ müşkili'l-ihyâ'* (*İhyâu ulûmi'd-dîn'e ilave*), Dâru'l-Minhâc, Cidde, 1432/2011, c. 10, s. 321.

³⁸⁵ Gazâlî, *el-İmlâ'*, s. 321-322.

³⁸⁶ Âlem-insan ilişkisi hakkında benzer bir yorum için bkz. Râgıb el-İsfahânî, *Tafsîlü'n-neş'eteyn ve tahsîlü's-saadeteyn*, Menşûratü Dâri Mektebeti'l-Hayât, Beyrut, 2002, s. 28-29.

cüzlerine benziyorsa bu, o ikisinin bütün itibariyle de birbirine benzediği anlamına gelir. Şu halde cüzleri itibariyle Âdem ile âlem arasındaki benzerliği keşfetmek, bütün itibariyle Âdem ile âlem arasındaki benzerliği görmeyi mümkün kılmaktadır. Gazâlî, buradan hareketle “büyük âlem” ile “küçük âlem” arasında bazı benzerliklerden söz eder. Buna göre insanın başı göğe, duyuları yıldızlara, nefsi aya ve ruhu güneşe; aynı şekilde saçları bitkilere, cisminde bulunan haşerat hayvanlara, damarlar, gözyaşı, tükürük ve kanı suya, kemikleri de dağlara benzer. Bir diğer benzetme şöyledir: Âlem nasıl ki zâhir/duyulur (âlem-i mülk) ve bâtın/akledilir (âlem-i melekût) olarak iki kısma ayrılmaktaysa, insan da et, kan gibi cüzleri bakımından zâhir/duyulur ve ruh, akıl, ilim, irade ve kudret gibi cüzleri bakımından bâtın/akledilir olarak iki kısma ayrılmaktadır. Bir başka benzetme şöyledir: Âlem mülk, melekût ve ceberût âlemlerinden ibarettir. İnsan da bu taksime benzer biçimde üç kısma ayrılır: Onun mülk ve melekût âlemine benzer kısımları hemen yukarıda geçtiği üzere et, kan gibi zahirî ve ruh, akıl, ilim, irade ve kudret gibi batınî cüzlerden; ceberût âlemine benzer kısmı ise duyularda bulunan idrakler ile bedeninin cüzlerinde bulunan güçlerden ibarettir. Gazâlî’ye göre âlem ve insana dair bilgi arttıkça onların birbirine benzerliklerine ilişkin bilgi de artacaktır.³⁸⁷

İkinci yorumun (2) diğer yorumunda (b) ise ‘suret’in Allah’a izafe edilmiş olması ‘tahsis’ ile açıklanmıştır. Yani hadiste yer alan ‘suret’ lafzından Allah’ın diri (hayy), âlim, kâdir, işiten (semî’), gören (basîr), irade eden (mürîd), konuşan (mütekellim) ve yapan (fâil) sıfatları anlaşılmıştır. Buna göre hadiste Âdem’in de diri, bilen, kudretli, işiten, gören, dileyen, konuşan ve yapan sıfatları üzere yaratıldığı ifade edilmiş olmaktadır.³⁸⁸ Gazâlî’nin *İhyâ’da/el-İmlâ’* da –hatta *el-Madnûn bih alâ ğayri ehlih’te*– benimsediği görüş ve yorumun, bu sonuncusu (b) olduğu anlaşılmaktadır. Fakat aşağıda, onun başka bir eserinde, *Mişkâtü’l-envâr*’da bu iki yorumu (a, b) – oldukça muğlak biçimde de olsa– mezcettiğini göreceğiz. Ancak burada bizim

³⁸⁷ Gazâlî, *el-İmlâ’*, s. 322-324. İhvân-ı Safâ (IV./X.), “insanın her yönden büyük âlemi yansıtan bir küçük âlem olduğu” iddiasıyla insan ile âlem arasında Gazâlî’ninkinden çok daha fazla benzerliklere işaret etmiştir. İhvân-ı Safâ’nın bu ayrıntılı insan ve âlem tasviri için bkz. Macid Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, s. 156-158.

³⁸⁸ Gazâlî, *el-İmlâ’*, s. 325.

açımızdan asıl önemli olan, onun ilk iki yorumdan (1 ve 2) birincisini (1) değil, ikincisini (2) tercih etmiş olmasıdır.

Şunu da belirtmeliyiz ki Gazâlî, tevhit ve tenzih kaygısıyla ne ‘suret’ lafzından hareketle insanınki gibi Allah’ın da sureti olduğunun, ne de ilahî sıfatlar ile insanî sıfatlar arasında benzerlik bulunduğunun çıkarılmaması gerektiğini şöyle diyerek özellikle belirtme gereği duyar: “Allah için suret ismi ispat etmekten ve ona da varlık hali itlak etmekten kaçınmak için, iki suret arasında olabildiğince (bi-eb’adi vücûhi’l-îmkân), hatta insanın sıfatlarının Allah’ın sıfatları ile sadece telaffuz edilen isimlerde bir araya gelecek kadar farklılık (mübâyene) bulunduğunu ifade etmek istiyoruz.”³⁸⁹ Bunun yanında, Allah için suretin zat bakımından değil ancak isimlendirme bakımından bir ispat olduğunu özellikle vurgulamasından³⁹⁰ da Gazâlî’nin, Allah’a izafeten ‘suret’ lafzını kullanmakta ne denli ihtiyatlı davrandığını görmek mümkündür.

Ne var ki onun bu ihtiyatlılığı *el-İmlâ*’yla sınırlı gözükmektedir. Ona nispet edilen bir başka eserde, Hz. Peygamber’in “Ben rabbimi en güzel surette gördüm.” (Raeytü rabbî fi ahseni sûretin) hadisini³⁹¹ delil göstererek, “Bu Allah için suretin ispatı sadedinde varit olan haberlerdendir.” denilir.³⁹² Ona göre ‘suret’ müşterek bir isimdir; *duyulur surete* (es-sûratü’l-mahsûse) olduğu gibi *manevi surete* (es-sûratü’l-ma’neviyye) de itlak olunabilir. Çünkü *şekiller* –yani *suretler*– arasında olduğu gibi *mânâlar* arasında da tertip, terkip ve tenasüp vardır. Bundan dolayıdır ki insanları sorun ve olguların mânâlarına ulaştırabilmek için onların suretlerine işaret edilir.³⁹³ ‘Suret’ lafzını sadece renk, şekil ve heyetiyle duyularla algılanan *suret* olarak anlamak –tıpkı ilahî sıfatları teşbihçi ve tecsimci biçimde tasavvur etmek gibi– ancak bilgi ve düşünce yoksunluğundan kaynaklanabilir.³⁹⁴ Sözelimi Hz. Peygamber’in “Ölüm

³⁸⁹ Gazâlî, *el-İmlâ*, s. 326.

³⁹⁰ Gazâlî, *el-İmlâ*, s. 328.

³⁹¹ İbn Abbâs’tan gelen “Rabbim bana en güzel surette göründü” (Etâni rabbî fi ahsen-i suretin) şeklinde bir rivayet için bkz. Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ et-Tirmizî, *el-Câmiu’l-kebir*, “Tefsîru’l-Kur’ân”, 39, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf, Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, Beyrut, 1996.

³⁹² Gazâlî, *el-Madnûn bih alâ ğayri ehlih*, s. 359.

³⁹³ Gazâlî, *el-Madnûnu’s-sağîr*, s. 388.

³⁹⁴ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1670, 1359.

kiyamet gününde alaca bir koç *suret*inde getirilir ve boğazlanır.”³⁹⁵ hadisini, anlayışı noksan olan mülhit anlamaz ve onunla Peygamber’in yalan söylediğine istidlalce bulunmaya kalkarak şöyle der: “Ölüm araz, koç da cisim olduğuna göre bir araz nasıl olur da cisme dönüşebilir? Böyle bir şey imkânsızdır.” Oysaki burada ölümün ahirette vuku bulmayacağı misal getirilerek anlatılmak ve bir mânâ kalplere tesir edecek biçimde ifade edilmek istenmiştir. Yani Gazâlî’ye göre bir *mânâ* olarak ölümün ahirette vuku bulmayacağı, –anlaşılması yanında kalplere etki de etsin diye– bir *suret* olarak koçun boğazlanmasıyla anlatılmıştır. Gazâlî “Uykumda bir koçun getirildiğini ve ‘Bu, ülkedeki vebadır.’ denilip kesildiğini gördüm.” diyen birine bir rüya tabircisinin, “Doğru söylüyorsun, iş gördüğün gibidir.” dediğini aktarır. Açık ki bu rüyada bir *mânâ* olarak vebanın son bulacağı bir *suret* olarak koçun boğazlanmasıyla anlatılmıştır. Aynı şekilde “Müminin kalbi Rahmân’ın iki parmağı arasındadır.”³⁹⁶ hadisinde de bir *mânâ* olarak “döndürme” (taklîb) bir *suret* olarak “iki parmak” ile anlatılmak istenmiştir. Gazâlî sözü edilen *mânâ-suret* ilişkisine *Kur’ân-ı Kerîm*’den de örnek getirir. Ona göre “O ‘Ol!’ der, oluverir.”³⁹⁷ kelamıyla bir *mânâ* olarak ilahî kudretin sonsuzluğu *tasvir* edilmektedir.³⁹⁸ Gazâlî, *İlcâmü’l-avâm an ilmi’l-keîâm*’ında ise –eserin maksadına da uygun olarak– her müminin, söz konusu hadiste zikredilen ‘suret’ ile kastedilenin burun, ağız, yanak ve gözden meydana gelen et ve kemikten ibaret cisim olmadığını bilmesi gerektiğini söyler. Ama eğer müminin aklına suret lafzıyla kastedilenin ne olduğu sorusu yine de gelirse, ona düşen bu sorunun cevabını bulmak değil bilakis gücü yetmeyeceği için konuyu derinlemesine araştırmamaktır. Onun, ‘suret’le, Allah’ın celâl ve azametine layık bir mânânın kastedildiğine, yani cisim ve cisimdeki arazın kastedilmediğine itikat etmesi gerekir.³⁹⁹

Anlaşılan o ki Gazâlî, gerek *İhyâ*’da, gerek *el-İmlâ*’da ve gerekse başvurduğumuz diğer eserlerinde hadisin “Allah Âdem’i (Allah’ın) sureti üzere

³⁹⁵ Buhârî, “Kitâbü’t-tefsîr”, 19.

³⁹⁶ Tirmîzî, “Kader”, 7. Müslim, “Kader”, 3.

³⁹⁷ En’âm 6/73.

³⁹⁸ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1359.

³⁹⁹ Gazâlî, *İlcâmü’l-avâm an ilmi’l-keîâm* (Kelâm ve Halk), nşr. ve çev. Mahmut Kaya-M. Cüneyt Kaya, Klasik Yay., İstanbul, 2020, s. 34-35.

yarattı.” varyantını esas almaktadır. Ancak ‘nur ayeti’nden⁴⁰⁰ hareketle metafiziğe dair meseleleri ele aldığı *Mişkâtü’l-envâr* adlı eserinde “Allah Âdem’i *Rahman’ın sureti* üzere yarattı.”⁴⁰¹ varyantının doğru (sahih) olduğunu söyler ve savunur. Aslına bakılırsa Gazâlî’nin, kitabın bu bölümünde ele aldığı esas mesele söz konusu hadisi açıklamak değildir. Anılan ayette geçen “mişkât” (kandillik), “misbâh” (kandil), “zücâce” (cam), “şecer” (ağaç), “zeyt” (zeytinyağı) ve “nâr” (ateş) nesnelere bazı hakikatler için nasıl misal olabileceğini göstermektedir. Örnek olarak başvurduklarından biri de, Âdem’in Rahmân’ın sureti üzere yaratıldığını bildiren hadistir.

Yukarıda Gazâlî’nin hadise ilişkin bir yorumdan (2) hareketle ulaşılan iki yorumu (a, b) *Mişkât*’te –oldukça muğlak biçimde de olsa– mezcettiğini göreceğimizi vaat etmiştik.⁴⁰² Metne geçmeden önce bu üç yorumu, birbiriyle telif ederek şöyle ifade edebiliriz: “Allah Âdem’i kendi (Allah’ın) sureti üzere, yani hem *âlemi* hem de diri, kudretli, işiten, gören, bilen, dileyen, konuşan ve yapan *sıfatlarını* içeren bir *suret* üzere yaratmıştır.” Burada açık ki sorun, “Allah’a izafe edilen suret”in nasıl hem âlemi hem de bazı ilahî sıfatları ifade edebileceği noktasında düğümlenmektedir. Hatırlanacak olursa, ‘sûratihi’ (sureti) ibaresi ilk yoruma (a) göre *mülkü* (mülkîhî), ikinci yoruma (b) göre ise *diri, kâdir, işiten, gören, bilen, dileyen, konuşan ve yapan Allah’ın sureti* anlamına gelmekte ve bu iki yorum da ‘sûratihi’ (sureti) ibaresinin *Allah’a izafe edilen bir suret/Allah’ın sureti* şeklindeki yorumunun (2) yeniden yorumlanmasından ibaret idi. Dikkat edilirse, zikredilen sıfatlar ilm-i kelam geleneğinde genellikle ‘sübûtî’ ismiyle tasnif edilen ve dahi etki ve sonuçları âleme yansıyan sıfatlar,⁴⁰³ bir diğer ifadeyle Allah-âlem ilişkisini açıklığa kavuşturan

⁴⁰⁰ Ayet mealen şöyledir: “Allah göklerin ve yerin nurudur. Onun nurunun misali, bir kandillik gibidir: Onun içinde bir kandil vardır. Kandil bir cam fânus içindedir. Fânus, sanki inciye benzeyen büyük bir yıldızdır. Mübarek bir ağaçtan, zeytin ağacından tutuşturulur. O, ne doğuya aittir ne de batıya aittir. Onun yağı, şayet ateş ona dokunmasa bile, neredeyse ışık saçacak gibidir. Nur üstüne nur! Allah dilediği kimseyi nuruna eriştirir. Allah insanlar için misaller veriyor. Allah, her şeyi bilmektedir.” (Nur 24/35.)

⁴⁰¹ Süleyman b. Ahmed Taberânî, *el-Mu‘cemu’l-Kebîr*, thk. Hamdi b. Abdilmecid es-Silefi, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, 1404/1983., c. 12, s. 430.

⁴⁰² *Mişkât*’te aklın bedenî kuvvetler (nurlar) üzerindeki üstünlük ve egemenliğinden söz ederken bu meseleyi *İhyâ’nın Şerhu acâibi’l-kalb* bölümünde anlattığını belirtmesi, Gazâlî’nin *Mişkât*’i *İhyâ*’dan sonra yazdığını göstermektedir. (Bkz. Gazâlî, *Mişkâtü’l-envâr*, s. 126.)

⁴⁰³ Ulvi Murat Kılavuz-Ahmet Saim Kılavuz, *Kelâma Giriş*, İsam Yay., İstanbul, 2010, s. 122.

kavramlardır.⁴⁰⁴ Dolayısıyla anılan ilahî sıfatlar, âlemin *ötesini*, bir diğer deyişle *nedenlerini* ifade etmektedir.

Âlemi cismanî ve ruhanî olmak üzere ikiye ayıran Gazâlî, ilkinde ‘şehadet ve mülk âlemi’, diğerine de ‘gayb ve melekût âlemi’ denebileceğini söyler. Melekûtî âlem gayb âlemidir, zira o çoğunluk nezdinde kayıptır; hissî âlem ise şehadet âlemidir, zira herkesçe şahit olunmaktadır. Mülk âleminde bulunan bir şey melekût âleminden birçok şeyin misali olabildiği gibi, melekût âleminde bulunan bir şey de mülk âleminden birçok şeyin misali olabilir. Bunun için ise aralarında bir tür benzerlik (mümâselet) ve uygunluğun (mutâbakat) bulunması gerekir. İki âlem arasındaki bu münasebet ve uygunluğun nedeni ise *ilâhî rahmetin* şehadet âlemini melekût âlemine denk (muvâzin) kılmış olmasıdır. Hissî âlem, kendisiyle aklî âleme çıkılan bir merdiven gibidir. Eğer bu iki âlem arasında ittisal (bitişme) ve münasebet bulunmasaydı, insanın aklî âleme yükselerek hazret-i rububiyete yolculuk etmesi imkân dâhilinde olmazdı.⁴⁰⁵ Görüldüğü üzere insan, aralarındaki benzerlik, uygunluk ve denklikten dolayı mülk âleminden melekût âlemine yükselerek hazret-i rububiyete yolculuk edebilmektedir. “Hazret-i rububiyet” terimiyle kastedilen, mülk ve melekût âleminin tamamıdır.⁴⁰⁶ Nitekim *Kur’ân-ı Kerîm*’de de ‘Allah’ ismi ulûhiyetin zatî-aşkın yönüne, ‘Rab’ ismi ise O’nun âleme yönelik fiilî tecellilerine işaret etmektedir.⁴⁰⁷

el-Maksadü’l-esnâ’da –“er-Rahmân” ve “er-Rahîm” isimleri dolayısıyla– “Allah’ın iyiliği irade etmesi”⁴⁰⁸ diye açıklanan *ilahî rahmet*, –yukarıda belirtildiği gibi mülk âlemini melekût âlemine denk kılmanın yanında– Âdem’e âlemdeki bütün sınıfları kendinde toplayan bir suret vererek onu sanki âlemin muhtasar bir nüshası da

⁴⁰⁴ Bekir Topaloğlu, "Allah", *DİA*, TDV Yay., Ankara, 1989, c. 2, s. 490.

⁴⁰⁵ Gazâlî, *Mişkâtü’l-envâr*, s. 151-153. Gazâlî, *el-Erbâin fî usûli’-d-dîn*’de ise bu iki âlem hakkında şöyle bir açıklama yapmaktadır. “Cismanî âlemin hakikî bir varlığı yoktur; tersine o, gölgenin cisimlerden olması gibi o âlemdendir (emir âlemi). İnsanın gölgesinde insanın hakikati yoktur. Yani şekilde (li’ş-şahs) varlığın hakikati yoktur; bilakis o, hakikatin gölgesidir. Her şey Allah’ın yaratmasından ibarettir. ‘Göklerde ve yeryüzünde olan kimseler/şeyler ve onların gölgeleri, sabah akşam, ona ister gönüllü ister kerhen secde ederler.’ (Ra’d 13/15) Emir âleminin secde etmesi bir gönüllülük (tav’), gölgelerin secde etmesi ise bir kerhtir.” (a.mlf., *el-Erbâin fî usûli’-d-dîn*, s. 136-137.)

⁴⁰⁶ Süleyman Uludağ, “Rab”, *DİA*, TDV Yay., Ankara, 2007, c. 34, s. 373.

⁴⁰⁷ Bekir Topaloğlu, “Rab”, *DİA*, TDV Yay., Ankara, 2007, c. 34, s. 372.

⁴⁰⁸ Gazâlî, *el-Maksadü’l-esnâ*, s. 63.

kılmıştır. Yani âlem nasıl ki zâhir ve bâtın yönleriyle *ilahî rahmetin* eseriye, insan da zâhir ve bâtın yönleriyle *ilahî rahmetin* eseridir. Gazâlî'ye göre bu, şu anlama gelmektedir: Hazret-i rububiyette (mülk ve melekût âleminin tamamında), tafsil edilmiş (mufassal) bilgilerin kabul edici cevherlere kendisi aracılığıyla nakşedildiği bir şey varsa, onun misali kalemdir. Eğer bu cevherler içinde, bilgileri diğerlerinden önce alıp onlara aktaran bir cevher varsa, bu cevherin misali levha (levh-i mahfuz), kitap (kitâb) ve deri varaktır (er-rakku'l-menşûr). Bilgileri nakşedenin üstünde, yani misali kalem olan o şeyin üstünde bilgileri nakşetmek üzere itaat altına alınmış başka bir şey varsa, onun misali de eldir (yed). El, kalem ve kitaba şamil olan bu mertebenin (hazret) muntazam bir tertibi varsa onun misali de insanın suretidir. *Şu halde eğer insanî suretin bu mertebeye mutâbık bir tertibi bulunuyorsa o, "Allah'ın sureti" üzere değil "Rahmân'ın sureti" üzere bir tertip sayılmalıdır.*⁴⁰⁹ Eğer bu rahmet olmasaydı, insan rabbini tanımaktan (marifet) âciz kalırdı. Zira rabbini ancak kendini tanıyan tanıyabilir.⁴¹⁰ Çünkü insan, kendinde misalini bulmadığı bir şeyi tasdik ve ikrar edemez, yani ancak kendinde misalini bulduğu bir şeyi tasdik ve ikrar edebilir. Bundan dolayıdır ki "Kendini (nefsini) tanıyan rabbini de tanır." denilmiştir. Yine bundan dolayıdır ki insan bilgisi Allah'ın *en has vasfını* kuşatamaz, zira ne insanda ne de âlemde o has vasıftan ne bir misal ne de bir örnek (enmûzec) vardır.⁴¹¹ Dolayısıyla insan, *ilahî rahmetin* bir eseri olarak bu suret üzere yaratıldığı için, onun "Allah'ın

⁴⁰⁹ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 158; Benzer fikirler için bkz. a.mlf., *el-Madnûnu's-sağîr*, s. 388-389.

⁴¹⁰ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 159. *İhyâ'nın Şerhu acâibi'l-kalb* bölümünde insan ve âlemin, Allah'ın marifetine delil olduğunu belirten Gazâlî, varlıkların en açık olanının Allah olduğunu, bunun da marifetullahın marifetlerin ilki ve en kolay anlaşılını olmasını gerektirdiğini ileri sürer. O bunu şöyle bir misalle anlatır: Terzilik yapan birini gördüğümüzde ilk olarak ve kolaylıkla onun canlı oluşunu idrak ederiz. O terzinin hayatı, ilmi, kudreti ve iradesi bizim için diğer açık ve gizli sıfatlarından daha açıktır. Mesela şehveti, gazabı, huyu, sıhhati ve hastalığı hakkında hiçbir şey bilemeyiz. Açık sıfatlarının da bir kısmını hiç tanımamaktayız, uzunluğu ve ten rengi gibi bazıları hakkında ise kuşku içerisindeyizdir. Fakat onun bir terzi olduğunu bildiğimiz için hayat, irade, bilgi ve canlılığı bize son derece açık gelir ki bu sıfatlar beş duyu tarafından hiçbir biçimde idrak edilmez. Aynı şekilde Allah'ın varlığı, kudreti, ilmi ve sair sıfatlarına taş, çamur, bitki, ağaç, hayvan, gök, yerküre, yıldız, deniz, ateş, hava, cevher ve araz gibi zahir ve batın duyularla müşahede ve idrak ettiğimiz her şey açık birer delildir. Aslına bakılırsa âlemden önce veya yaratıklar içinde O'na ilk delil bizim kendi nefislerimiz, cisimlerimiz ve vasıflarımızdır; hallerimizin dönüşümü ve kalplerimizin değişimidir; hareket ve sükûnlarımızdaki bütün tavırlarımızdır. O'na delil olan her bir varlık duyularımızdaki varlığından hayalimize, hayalimizden de kalbimize yayılır. Bu yayılımı idrak edemesek de bize ulaşan şeyi idrak edebiliriz. Eğer Allah bütün âlemi insanda bir misal olarak yaratmasaydı insan Allah'ı tanıyamazdı. (a.mlf., *İhyâ*, c. 3, s. 897.)

⁴¹¹ Gazâlî, *el-Madnûn bih alâ ğayri ehlih*, s. 361-362.

sureti üzere” değil, sahih hadiste de varit olduğu üzere, “Rahmân’ın sureti üzere” (alâ sûrati’r-rahmân) yaratıldığını söylemek gerekmiştir.⁴¹²

Anlaşılan o ki burada insanî suret, hazret-i rububiyete (‘şâhit olunan’ ve ‘gâip olan’ kısımlarıyla bütün âleme) mutabık olarak tasvir edilmektedir. Fakat tıpkı ‘şâhit olunan’ âlemin ‘gâip olan’ âleme ve dahi diri (hayy), kâdir, âlim gibi ilahî sıfatlara delalet etmesi gibi, insanın bu zâhir sureti de bâtın suretine ve dahi diri, kudretli, bilen gibi sıfatlarına delalet etmektedir. Bu yüzden zâhir ve bâtın cihetleriyle bir bütün olarak insanî suret, *ilahî rahmetin* bir eseri olarak, zâhir ve bâtın cihetleriyle bütün âlemin yani hazret-i rububiyetin sureti, dolayısıyla *Rahmân’ın sureti* üzere yaratılmış olmaktadır. Bu da bize Gazâlî’nin, insanı, sadece yetkinliği sevip isteyen değil, aynı zamanda yetkinliğe istidadı olan bir varlık olarak gördüğünü göstermektedir.

⁴¹² Gazâlî, *Mişkâtü’l-Envâr*, s. 159. İbnü’l-Arabî ‘suret hadisi’ni, Gazâlî’nin düşünceleriyle paralel olmakla birlikte daha ayrıntılı ve daha sistemli biçimde ele almıştır. (Geniş bilgi için bkz. Osman Nuri Küçük, *Fusûsu’l-Hikem ve Mesnevî’de İnsân-ı Kâmil*, İnsan Yay., İstanbul, 2014, s. 58-79.)

İKİNCİ BÖLÜM

GAZÂLÎ'DE KUDRET BAKIMINDAN YETKİNLİK

GAZÂLÎ'DE KUDRET BAKIMINDAN YETKİNLİK

Gazâlî, ruhun tabîî olarak sevip istediği nihai yetkinliğe, bu demektir ki varlıkta biriciklik ve yegâneliğe erişmekten âciz olması onun yetkinlik isteğini sonlandırmamaktadır. O, ikinci derecede bir yetkinlik olarak kendi dışındaki her şeye hâkim olmak (istîlâ) ister. Çünkü her şeye hâkim olmak da bir tür yetkinliktir ve bu nedenle onun tabîî olarak sevip istediği bir şeydir. Bir şeye hükmetmek; o şeye etki etmek, dilediğince kullanılacak şekilde ona boyun eğdirmek ve onu isteyerek değiştirmeye kâdir olmak (kudret) demektir.

İnsan tarafından hâkim olunup olunamamasına göre varlıkları kısımlara ayıran Gazâlî, insanın *beraber* bulunduğu her şeyi hükmü altına almak istediğini, fakat Allah'ın zatı ve sıfatlarının, özü gereği hiçbir değişimi kabul etmeyeceğini; felekler, yıldızlar ve göklerin, melekler, cinler ve şeytanların, dağlar ve denizler gibi varlıkların ise değişimi kabul edeceğini ve fakat bu değişimi gerçekleştirebilecek olanın insan olmadığını, zira ne denli istese de insanın onları değiştirmekte ve hükmü altına almakta kudret bakımından yetersiz kalacağını söyler.

İnsanın etki edip değiştirebildiği yerküreye ait nesnelere gelince, Gazâlî'ye göre insan dilediği şekilde tasarrufa kâdir olmak suretiyle onları hükmü altına almayı tabîî olarak ister. Gazâlî bu nesnelere iki kısma ayırır: cisimler ve ruhlar. Onun 'cisimler' ("cesetler") ile kastettiği mal ve paradır. İnsan, bunlara kâdir olmak ve onları dilediği şekilde kullanmak ister. Çünkü bu kudret sayesinde o, insanları baskı ve şiddet yoluyla köleleştirebileceğini, hatta kalplerine sevgiyle hâkim olamadığı özgür insanları zorbalıkla hükmü altına alabileceğini düşünür. Gerçekten de böyle bir kudret, ona insanlara etki etme ve böylece kalplerde kahr yoluyla mertebe edinme imkânı verecek, hatta onun galibiyetle elde ettiği bu haşmetten zevk almasını da sağlayacaktır. Gazâlî'nin 'ruhlar' ile kastettiği ise "yerkürenin en değerli varlıkları" olan kalplerdir. Buna göre kendisinde hâkimiyet yetkinliği ve rububiyet benzerliği bulunan ve bu nedenle de yeryüzündeki nesnelere hâkim ve kâdir olmak isteyen insan, kalpleri de kendisine boyun eğdirerek tasarrufu altına almak ister. Bunun en etkili yolu ise kalplerin *sevgisini* kazanmaktır. Fakat kalplerin, bir şeyi sevmesi için o şeyin yetkinliğine inanması gerekir. Zira yetkinlik ilahî bir sıfattır ve kalp rabbanî bir mânâ

olduğu için her ilahî sıfatı tabîi olarak sever. Burada insanın yetkinlik sevgi ve isteğiyle ilgili şu husus dikkatten kaçmamalıdır: İnsanın yetkinlik sevgi ve isteği, hem başkalarını köleleştirmeye hem de başkalarına köle olmaya neden olmaktadır. Yani köleleştiren nasıl ki nefsindeki yetkinlik sevgi ve isteğinden dolayı insanları köleleştirme yolunu tutmaktaysa, köleleşen de nefsindeki yetkinlik sevgi ve isteğinden dolayı yetkin olduğunu düşündüğü kimselere köle olmaktadır. Gazâlî'nin bu düşüncesi, Semnûn b. Hamza'nın (ö. 298/911 [?]) tasavvufu tarif etmek üzere söylediği şu sözü hatırlatmaktadır: “Senin hiçbir şeye malik olmaman ve hiçbir şeyin de sana malik olmamasıdır.”⁴¹³

Cisim (mal ve para) ve ruhlara hâkim olmayı bir kudret, kudreti bir yetkinlik, yetkinliği bir rablık sıfatı ve rablığı da tabîi olarak sevilen bir şey olarak kabul eden Gazâlî, kulun kudret bakımından hakikî yetkinliğe ulaşamayacağını ileri sürer. Ona göre, yine de dünyaya nispetle bir kudret yetkinliğinden söz edilebilir, fakat kudret bu türden bir yetkinlik vasfını ancak bilgi yetkinliğine vesile olduğu takdirde kazanabilir. Bedenî güç ve duyuların bilgi yetkinliği için araç oluşu gibi, kudret yetkinliği de bilgi yetkinliği için bir araçtır. Bir diğer husus da şudur ki, kul nisbî bir kudret yetkinliğine (kemâlü'l-kudret) erişse bile –bilgi yetkinliğinin tersine– bunun ölümden sonra da devam etmesi mümkün değildir. Zira onun bütün kudreti, elde ettiği mal ve boyun eğdirdiği kalplerden ibarettir. Ne var ki insanın, ölümüyle birlikte bedeni ortadan kalkar fakat marifet ve hürriyeti bir yetkinlik ve Allah'a yakınlaşmaya birer vesile olarak varlığını sürdürür. Marifetullah için değil de dünyevî hazlar için arzulanan kudreti yetkinlik sanmak, Gazâlî'ye göre ancak cehaletin eseri olabilir. Ömrünü böyle bir cehalet içerisinde tüketen insanlar, köle ve adamlarla, mal ve paralarla, kalp ve gönüllerle elde edilen kudreti yetkinlik sanarak sevip ister, sevip isteyince de ihtirasla peşine düşerler. Bu ise onların Allah'a ve meleklerle yakınlığı sağlayan hakikî yetkinliği yani bilgiyi unutmalarına yol açar.

Görüldüğü üzere Gazâlî, kudrete bilgi ve özgürlüğe vesile olması bakımından değer yüklemekte, bunun ötesinde bir değer atfetmekten kaçınmaktadır. Belirtmek gerekir ki, bu onun dünya görüşünün zımnında bulunan bir düşüncedir. Nitekim o,

⁴¹³ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 45.

dünya hayatını koruyup gözetmeyi, dinî hayat için bir vesile olduğundan dine tâbi bir maksat saymak gerektiğini savunur. İnsan da belli nisbette bir kudrete erişmelidir ki, dünya hayatını sürdürmek onun için mümkün hale gelebilsin. Şu halde mal ve makamla elde edilen kudret, Gazâlî'ye göre hakikati olmayan bir yetkinliktir. Fakat hakikî yetkinlik olan bilgiye ulaştıracak ölçüde bir kudretin yani mal ve makamın gerekliliği de ortadadır.

Gazâlî, dünyanın iki temel direğinden biri saydığı malı “fayda sağlayan eşyaya malik olma” diye tarif eder. Dünyanın diğer temel direği ise ona göre, “saygı duyup itaat etmesi arzulan kalplere malik olma” anlamına gelen makamdır (câh). Nitekim dirhem ve dinarlara malik olanlara ‘zengin’ (ğaniy), kalplere malik olanlara ise ‘makam sahibi’ denilmektedir. Zira zengin malik olduğu dirhem ve dinarları, makam sahibi ise temellük ettiği kalplerin sahiplerini kendi gaye ve hedefleri doğrultusunda kullanabilmektedir. Bir diğer husus, malın çeşitli meslek ve zanaatlarla, kalbinde çeşitli tavır ve davranışlarla kazanıldığıdır.

Mal ve makam sevgisiyle kayıtlı kalbin köle (rakîk), mal ve makamdan müstağni kalbin ise özgür olduğunu belirten Gazâlî, makamı sevenin malı seven gibi olduğunu, bununla birlikte makamın fitnesinin malın fitnesinden daha büyük olduğunu söyler. Öte yandan Gazâlî'nin, mal ve makam sevgisine yaklaşımının temelinde dünya ve dünya sevgisine dair düşünceleri bulunmaktadır. Bu nedenle bu bölümde mal ve makam sevgisinden önce dünya ve dünya sevgisi hakkındaki düşünceleri ortaya konulmaya çalışılacaktır.

I. Kudretin Mazharı Olarak Dünya

A. Dünyanın Tarifi

Dünya, Gazâlî için şüphesiz bir meseledir,⁴¹⁴ öyle ki bizzat şahsî hayatı açısından göz ardı edilemeyecek kadar önemli bir mevkiî işgal etmektedir. Nitekim o,

⁴¹⁴ S. Ülgener'e göre dünya meselesinin, selamete varmanın dünyaya karşı belli bir tavır takınmakla mümkün olacağını ilan eden dinlerle beraber ortaya çıktığı söylenebilir. Genel çizgilerine bakıldığında büyük dinlerin, hiç değilse kuruluş dönemlerinde dünyaya –az çok– dönük ve açık bir tavırla yola çıktıklarını görmek mümkündür. Dünya ile hesaplaşma, dünyanın dışına çıkmakla değil, içinde olmayı bir olgu olarak kabul etmekle başlatılmış ve “dünya ve ahiret selameti” kitle için iki vaat ve mükâfat

otobiyografik eseri *el-Münkız*'da ahiret saadetine ancak takvayla ve nefsi hevâdan vazgeçirmekle ulaşılabileceğini, bunun yolunun ise kalbin dünyaya yönelik ilgisini kesmek olduğunu, bunun da aldanış yurdu (dâru'l-ğurûr) olan dünyadan el etek çekip ebedîlik yurdu (dâru'l-hulûd) olan ahirete yönelmekle ve büyük bir istek ve çaba içerisinde yüzünü Allah'a döndürmekle olabileceğini söyler. Bunun ise ancak *mal* ve *makamdan* (câh) yüz çevirmekle, dünyevî meşguliyet ve alakalardan kaçınmakla gerçekleşebileceğini belirtir. Gazâlî sözünü şöyle sürdürür: “Sonra ahvâlîmi mülâhaza ettim ve o vakit (gördüm ki) (dünya) alâkalar(ın)a dalmışım. (Dünya alâkaları) beni her yandan çevrelemiş. [...]”⁴¹⁵

Dünyanın yerilmiş olmasının ne mânâyâ geldiğinden ve ondan kaçınmak için ne yapmak gerektiğinden önce, mahiyetini bilmek lazım geldiğini ifade eden Gazâlî, dünyayı kul açısından (fi hakk'ıl-abd)⁴¹⁶ Allah'a giden yolda eşkıyalık eden düşmana benzetir. Ona göre dünya ile ahiret, kalbin iki halinden ibarettir. Bu iki halden –şimdiye– *yakın* ve –diğerine nispetle– *aşağı* olana ‘dünya’, geciktirilmiş ve sonraya bırakılmış olana ise ‘ahiret’ denilmektedir. Başka deyişle insanın ölümü sonrasındaki her şey ahiret, ölümü öncesindeki her şey de dünyadır. Şu halde ölümden önce, kendinde geçici bir fayda, bir nasip, bir garaz, bir şehvet, bir haz (lezzet) bulunduran her şey *insanın dünyasını* teşkil etmektedir.⁴¹⁷

Gazâlî bir kuşun sesini dinlemekle, yeşil bir bitkiye nazar etmekle veya soğuk bir suyu içmekle de olsa dünya nimetlerinden faydalanmanın, ahiretteki hazzı fazlasıyla eksilteceği kanaatindedir. Dünyanın –Allah’tan sakınmaya yardım eden miktarından başka– azı da çoğu da, haramı da helali de lanetlenmiştir. Marifet sahiplerinin dünya nimetlerine karşı daha dikkatli olduğunu belirten Gazâlî, buna misal olarak başını uyumak üzere bir taşa koyan ve sonra da bu yaptığını dünyaya

olarak dinlendirilmiştir. (Bkz. Sabri F. Ülgener, *Zihniyet ve Din: İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı*, Derin Yay., İstanbul, 2006, s. 32-33.)

⁴¹⁵ Gazâlî, *el-Münkız*, s. 595.

⁴¹⁶ Sabri Orman, Gazâlî’nin bu dünya kavrayışına “sübjektif veya relatif dünya” denebileceğini, “insana göre dünya” (fi hakk'ıl-abd) kavramının ahlâkî ve dinî bir kavram olduğunu söyler. (Bkz. Sabri Orman, *Gazâlî’nin İktisat Felsefesi*, İnsan Yay., İstanbul, 2014, s. 79-80.) Orman’ın bu adlandırması yerindedir, zira Gazâlî burada –yukarıda da belirttiğimiz üzere– dünya ile ahireti, kalbin iki halinden ibaret görmektedir.

⁴¹⁷ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1121; a.mlf., a.g.e., c. 4, s. 1358.

rağbet sayarak taşı alıp fırlatan Hz. İsa'yı,⁴¹⁸ günlerce açlık çeken ve bu nedenle karnına taş bağlayan Hz. Peygamber'i gösterir. Çünkü ona göre her ne ki kendisinden Allah'tan başka bir şey için yararlanılmaktadır, dünyadandır; her ne ki kendisinden Allah için yararlanılmaktadır, dünyadan değildir.⁴¹⁹

O halde Allah için olan yani dünyadan olmayan şeyler nelerdir? Gazâlî bu soruyu eşyayı üç kısma ayırarak yanıtlar: 1. Kendisinden çeşitli günah, haram ve mübahlarıyla bahsolunan, dolayısıyla Allah için olamayacak şey. Bu, suret ve mânâ itibarıyla son derece yerilen dünyadır. 2. Sureti itibarıyla Allah için olan. Allah'tan başkası için de olabilecek bu şeyler *fikretmek*, *zikretmek* ve *şehvetlerden uzak durmaktan* ibarettir. Gazâlî'ye göre bu üç şeyin dünya için değil de Allah için olması, gizli bir şekilde gerçekleşmesine ve tek saikin (bâis) Allah'ın emri ve ahiret günü olmasına bağlıdır. Eğer *fikir*den maksat, kendisiyle şereflemek ve halk arasında kabul görmek için ilim talep etmekse, *şehveti terkten* maksat malı korumak veya bedenini sıhhatini muhafaza etmek ve zühdle meşhur olmaksa, kuşkusuz suret bakımından her ne kadar Allah içinmiş gibi gözükse de mânâ bakımından dünyadandır. 3. Sureti nefsin faydalanması (hazz) için ve mânâsı Allah için olan şeyler. Yiyecek, nikâh ve kişinin kendisi ve neslinin bekasıyla irtibatlı olan her şey buraya dâhildir. Şayet maksat, nefse pay çıkarmak (hazz) ise dünyadan; takvaya ulaşmak ise mânen Allah içindir demektir. Dünya, nefis için geçici bir nasipse yani kendisine ahiret için ihtiyaç duyulmuyorsa 'hevâ' diye tabir edilir. Bazı ayetlerde bu hususa işaret edildiğini⁴²⁰ belirten Gazâlî'ye göre hevânın hepsi, Hadîd 20/57'de sayılan beş şeyden ibarettir. Bu beş şeyin, kendisinden tahsil edildiği maddî varlıklar (a'yân) ise yedidir ki, onlara da Âl-i İmrân 14/3'de işaret edilmektedir.⁴²¹

Yukarıda Gazâlî'nin, Allah için yapılan bir şeyin dünya için yapılmış sayılamayacağını düşündüğü ifade edilmişti. Buna göre zarurî miktarda gıda, kaçınılmaz olan ev ve elbise, eğer onlarla Allah'ın vechi maksat edinilmişse Allah

⁴¹⁸ Sûfiler Hz. İsa'yı gerçek bir sûfi olarak değerlendirmişlerdir. (Bu konuda geniş bilgi için bkz. İsmail Taşpınar, "İslam Mistik Kaynaklarında Hz. İsa ile İlgili Anlatımlar: İbn Arabi, Mevlana ve Yunus Emre Örneği", Uluslararası Müslüman - Hıristiyan Diyalog Sempozyumu II, İstanbul, 2005, s. 237-253.)

⁴¹⁹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1123.

⁴²⁰ Nâziât 79/40-41.

⁴²¹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1123-24.

içindir. Onları çoğaltmak ise bolluk içinde yaşamak için istenir ki, bu (bolluk içinde yaşamak) da Allah'tan başka bir şeydir. Bolluk içinde yaşamak ile zaruret üzere yaşamak arasında bir de hâcet derecesinin bulunduğunu belirten Gazâlî, *hâcetin* iki tarafı ve bir de vasıtasının olduğunu söyler. Hâcetin zaruret miktarına yakın olan tarafı tehlikeli değilken, bolluk içinde yaşamaya yakın olan tarafı tehlikelidir. Bu iki taraf arasında aralarında benzerlik bulunan (müteşâbih) vasıtalar bulunmaktadır. Nasıl ki ateşin etrafında dönüp duran bir kimse ateşe düşmekten uzak değilse, sakıncalı tarafa yakın olan da o tarafa düşmekten uzak olmaz. Sakınmakta, korunmakta ve zaruret sınırına yakın olmakta kararlı olmayı mümkün kılacak şey ise enbiya ve evliyaya uymaktır. Zira onlar nefislerini zaruret sınırında tutan insanlardır. Dünyadan yüz çeviren ahiret çocuklarının (ebnâü'l-âhire) sîreti de böyledir.⁴²²

İnsanın dünyasını oluşturan şeylerle ilgili şu üçlü ayrımı Gazâlî'nin dünya kavramına yaklaşımını net bir şekilde göstermektedir: İnsanın dünyasını meydana getiren şeylerin bir kısmını, ölümden sonra da semere vermeye devam edecek şeyler oluşturmaktadır. Gazâlî'nin burada sözünü ettiği şeyler *ilim* ve *ameldir*. O, 'ilim' ile Allah'ı ve O'nun sıfat ve fiillerini, melek, kitap ve resullerini, âlemin melekûtunu ve nebisinin şeriatini bilmeyi kastetmektedir. Buna göre âlim, bütün bunları bilmekten aldığı haz nedeniyle uyku, yemek ve izdivaç gibi haz verici şeylere yönelik ilgisini yitiren kimsedir.⁴²³ Hatırlanacak olursa Gazâlî, insanın hakikî yetkinliğe ancak ilimle erişebileceğini ileri sürmekteydi. Zira ona göre ilim, mal ve makamın tersine öldükten sonra da insandaki/kalpdeki varlığını sürdürebilecek bir şeydir. Gazâlî, 'amel' ileyse sırf Allah'ın rızasını kazanmak için (li-vechillâh) yapılan hâlis ibadeti kastetmektedir. Nasıl ki âlim için en haz verici şey ilim ise âbit için de en haz verici şey ibadettir. Bir âbit ibadetle ne denli ünsiyet ederse ondan aldığı haz da o denli yüksek olur; öyle ki o, ibadet etmekten menedilecek olsa bunu kendisine verilebilecek en ağır ceza olarak telakki eder.⁴²⁴

İnsanın dünyasını meydana getiren şeylerin bir diğer kısmını, kendisinde geçici bir haz bulunmakla birlikte ahirette hiçbir semere vermeyecek şeyler oluşturmaktadır.

⁴²² Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1124.

⁴²³ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1121.

⁴²⁴ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1121.

İlim ve amelin tam mukabili olan bu şeyler, bütün günahlardan haz almak, ihtiyaç ve zaruret miktarının üstünde yani şatafata varan harcamalar yapmak gibi insana haz veren mübahlardan meydana gelmektedir. Haddinden fazla altın ve gümüşler, nişanlı at ve hayvanlar, bitki ve ürünler, köle ve cariyeler, beygir ve sığırlar, saray ve köşkler, pahalı elbise ve lezzetli yiyecekler, hepsi de şatafat kabilinden şeylerdir. Fuzulî olan yahut ihtiyaç duyulan şeyleri belirlemenin uzun bir düşünmeyi (nazar) gerektirdiğini belirten Gazâlî, sözü Hz. Ömer'in (ö. 23/644) bir tavrına getirir. O, hilafeti sırasında Humus'ta vazifelendirdiği Ebu'd-Derdâ'nın (ö. 32/652 [?]) iki dirhem harcayarak bir gölgelik satın aldığını öğrendiğinde ona şöyle yazmıştır: “Allah'ın harabını dilediği dünyanın imarından sana yetecek kadar, (daha önce) Farslar ve Rumlar tarafından yapılmış yapılar vardı. Bu yazım sana ulaştığında, (öğreneceksin ki) seni ve ehlini Dımeşk'a sürdüm.”⁴²⁵

İnsanın dünyasını oluşturan şeylerin üçüncü kısmı ise ahiret amellerine yardım eden yani insanın, ilim ve amel için ihtiyaç duyduğu sağlığı mümkün kılan şeylerden oluşmaktadır. Gazâlî, her iki tarafın ortasında bulunduğunu belirttiği bu tür şeylere misal olarak yiyecek ve giyeceği verir. Buna göre kişi, yiyecek ve giyecek gibi temel ihtiyaçlara ilim ve amel için yöneldiğinde dünya çocuklarından (ebnâü'd-dünyâ) olmaz. Fakat onlara, ilim ve amel için değil de yukarıda –ikinci kısımda– anılan geçici hazlara ulaşmak için yönelirse, işte o zaman “dünya çocukları”ndan olur.⁴²⁶

Şu halde Gazâlî'ye göre Allah'a tâat gücü kazanmak için dünyadan zaruret miktarınca alınan her şey, dünyanın ahirete bakan yüzünü oluşturmaktadır. Gazâlî buna şöyle bir misal verir: Hac ibadetini ifa etmek isteyen bir kimse, hac yolundayken hacdan başka bir şeyle meşgul olmayacağına, kendisini tamamen hacca hasredeceğine yemin etse ve sonra da erzakın korunması, develerin bakımı gibi hac için yapılması gereken işleri yapmaya koyulsa, yeminini bozmuş ve hacdan başka şeylerle meşgul olmuş olmaz. Bunun gibi, beden de nefsin, kendisiyle ömür mesafesini katettiği bineğidir. Yani Allah'a götüren yolda sülûk edebilmesi için kulun, ilim ve amelin yanı sıra belli bir bedenî kuvveti de haiz olması gerekir ki, bu kuvveti sağlayan her şey

⁴²⁵ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1121.

⁴²⁶ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1122.

ahirettendir. Öte yandan kul, bu şeylerden herhangi biriyle bedeninin hazzını sağlamaya yöneldiğinde ahiret yolundan sapmış olmaktadır.⁴²⁷

Anlaşıldığı üzere Gazâlî, insanla beraberliğini ahirette de sürdüreceği ilim ve ameli, dünyada haz sağlamakla birlikte ahirette hiçbir semere vermeyecek dünyevî şeylerin tam karşısında konumlandırmakta ve insanın sağlık için mecbur olduğu yiyecek-giyecek gibi temel ihtiyaç kabilinden şeyleri ise bu ikisinin ortasına yerleştirerek onların her iki taraf için de talep edilebileceği, ilim ve amel için talep edildiği takdirde dinen yerilemeyeceğini ifade etmektedir. Sonuçta Gazâlî'nin bu yaklaşımını, –Ülgener'in ifadesiyle– “dünyayı maddî varlığı ile toptan inkâra yönelen” değil de, “madde tarafına göz yumup ancak insanı Tanrı'dan uzaklaştırıcı alâka ve kayıtlarını reddetmeyi hedef alan”, yani “sakatlığı maddede değil, ilgide gör”⁴²⁸ bir anlayış olarak değerlendirmek mümkündür. Bu da bize Gazâlî'nin dünya kavramına yaklaşımının, insanın yetkinliğine dair düşünceleriyle gayet uyumlu olduğunu göstermektedir. Zira o, mal ve makamla hâsıl olacak kudretin, insanı hakikî yetkinliğe eriştirecek ilmin tahsiline fayda sağladığı ölçüde yetkinlik olarak kabul edilebileceğini, ötesinin ise hakikati olmayan (“vehmî”) bir yetkinlik olarak değerlendirilmesi gerektiğini düşünmekteydi.

B. Dünya Meşguliyetleri

Gazâlî'nin, *İhyâ'nın Zemmi'd-dünyâ* bölümünde attığı başlıklardan biri şöyledir: “Dünyanın Bizatihî ve İnsanların Arzularının Kendilerine Kendilerini, Yaratıcılarını, Sudur Ettikleri Yeri ve Varacakları Yeri Unutturacak Kadar Gömüldüğü Meşguliyetleri İtibariyle Hakikatının Beyanı”. Müellifin bu başlık altında anlattıkları, bu bölümde yanıtını aradığımız Gazâlî'nin kudret itibariyle, yani gerek *makam ve itibar* gerekse *mal ve servet* bakımından yetkinlikten tam olarak ne anladığı sorusuyla yakından ilgilidir. Çünkü onun, başlıkta andığı *dünya meşguliyetleri* ile kastettiği, kendileriyle mal ve servete yahut makam ve itibara ulaşılan çeşitli meslek ve zanaatlardır. Bu nedenle, Gazâlî'nin yukarıda aktardığımız başlık altında

⁴²⁷ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1126.

⁴²⁸ Sabri F. Ülgener, *Zihniyet ve Din: İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı*, s. 33.

anlattıkları, hem dünyanın kendinde hakikatini hem de insanların Allah'ı unutacak kadar daldığı bu meşguliyetleri (eşğâl) konu edinmesi bakımından önemlidir.

Dünyayı maddî varlıklardan (a'yân) yani yerküre ve üstündekilerden ibaret sayan Gazâlî⁴²⁹, insan için yerkürenin bir döşek, yatak, mesken yahut menzil; yerkürenin üstündekilerin ise elbise, yiyecek, içecek ve eş dost demek olduğunu söyler. Ona göre bütün bu şeyleri esasen üç kısımda toplamak mümkündür: madenler, bitkiler ve hayvanlar. İnsanlar bakır ve kurşun gibi madenleri âlet ve kap kacak üretimi için, altın ve gümüş gibi madenleri nakit gibi şeylerin imali için; bitkileri ise besin ve ilaç üretimi için talep etmektedir. Hayvanlara gelince, onlar *insanlar* ve *behîmelerden* ibarettir. İnsan, yiyecek ihtiyacı için veya binmek ve süslenmek için behîmelerin etlerine ve sırtlarına; –kölelerde olduğu gibi– kullanmak (istihdâm) ve boyun eğdirmek (istishâr) veya –cariye ve kadınlarda olduğu gibi– menfaat temin etmek için ise insanların bedenlerine malik olmak ister. Yine o, insanların kalplerine de malik olmayı, bu demektir ki kalplerde makam ve itibar edinmeyi arzular. Kısacası, Gazâlî'nin 'dünya' dediği madenler, bitkiler ve hayvanlardır.⁴³⁰ Hayvanlara insanların hem bedenleri hem de manevî bir cevher olan kalpleri dâhil olmaktadır. Gazâlî, bunların, Âl-i İmrân 14/3'te bir arada zikredildiğini, sırasıyla (1) insandan, (2) cevher, maden, inci ve yakutlardan vs., (3) behîme ve hayvanlardan, (4) bitki ve ekimden bahsolunduğunu belirtir.⁴³¹

Gazâlî, bütün bu varlıkların kul ile alâkasının iki türlü olduğunu söyler. Birincisi onların kalp ile olan alâkasıdır ki kastedilen, kulun onları sevip arzulaması (hemm) ve onlardan yararlanmasıdır (hazz). Bu alâka nedeniyle kul, adeta dünyanın kölesi veya âşıkı haline gelir. Bu alâkaya kalbin, kibir, nefret, haset, riya, sûizan, ikiyezlülük (müdâhene), övülme sevgisi, malıyla veya başka bir şeyiyle övünme arzusu gibi dünyaya bağlı bütün sıfatları dâhildir. Bütün bu sıfatlar insanın iç (bâtın) dünyasındandır. İnsanın dış (zâhir) dünyası ise yukarıda zikredilen maddî varlıklardır

⁴²⁹ Gazâlî'nin burada sözünü ettiği dünya, S. Orman'ın adlandırmasıyla "objektif dünya"dır. (Bu adlandırma için bkz. Sabri Orman, *Gazâlî'nin İktisat Felsefesi*, s. 79, 138-139.)

⁴³⁰ Gazâlî'nin 'yerkürenin üstündekiler' ifadesiyle dile getirdiği bu şeyler, çalışmamızın giriş bölümünde de görüldüğü üzere, insanın etki ederek değiştirmeye kâdir olduğu, bir diğer ifadeyle kendilerine hâkim olarak kemâle erişebileceğini düşündüğü şeylerdir.

⁴³¹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1126-27.

(a'yân). Dünyadaki varlıkların kul ile ikinci alâkası ise beden ile alâkasıdır ki kastedilen, kişinin, hem kendisine hem de başkalarına yararlı olsun diye bu varlıkları uygun hale getirmeye (ıslâh) çalışmasıdır. Burada 'varlıklar' ile insanların meşgul olduğu bütün zanâat ve meslekler kastedilmektedir.⁴³²

Gazâlî'ye göre insanlar, gerek dünya sevgileri gerekse bedenî uğraşları nedeniyle, hem kendilerini hem ahiretlerini unuturlar. Oysaki eğer kendilerini, Rablerini, dünyanın hikmet ve sırlarını bilip tanısalar, 'dünya' diye isimlendirilen bu maddî varlıkların (a'yân) ancak Allah'a doğru seyreden bir binek hayvanı için yem olarak yaratıldığını bilirlerdi. Gazâlî'nin burada 'binek hayvanı' ile kastettiği, kuşkusuz ki bedendir; zira devenin hac yolundayken hayatiyetini yem, su ve çul ile sürdürmesi gibi, beden de hayatiyetini ancak yiyecek, içecek, giyecek ve mesken ile sürdürür.⁴³³

Dünyada kendisini ve aslî maksadını unutan kulu, yolda devamlı durup devesinin bakımıyla ilgilenen ve böylece kafilenin gerisinde kalarak yırtıcı hayvanlara av olan gafil hacıya benzeten Gazâlî, basiretli kulu ise basiret sahibi hacıya benzetir. Basiretli hacının, bindiği devenin bakımıyla ancak ihtiyacı kadar alâkadar olması ve bu sırada kalbinin de Kâbe ve hacca ilgilenmeye devam etmesi gibi, basiret sahibi kul da ahiret yolculuğunda bedeninin bakımıyla ancak zaruret miktarınca ilgilenir. Oysa yiyeceğin mideye girmesi ile oradan çıkması arasında beden için zarurî olmaları itibariyle hiçbir fark yoktur. Ne var ki insanlar, genellikle, midelerine indirmek istedikleri yiyeceklerden dolayı Allah'tan uzaklaşırlar. Zira *gıda* ev ve giyecekten daha zorunlu bir ihtiyaçtır. Bu tür şeylere niçin ihtiyaç duyduğunu bilip kanaatkâr olanlar ise dünya meşguliyetlerine tamamen dalma hatasına düşmezler. Fakat diğer insanlar, dünyanın ne hikmetini ne de yararlarını bilirler; bilmedikleri içindir ki dünya meşguliyetlerine kapılmaktan kendilerini alamazlar.⁴³⁴

Gazâlî'ye göre dünya meşguliyetleri yüzünden insanlar, hem Allah'tan uzaklaşır hem de akıbetlerini unuturlar. Onun burada 'dünya meşguliyetleri' ile

⁴³² Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1127.

⁴³³ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1127.

⁴³⁴ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1127.

kastettiği muhtelif meslek, zanaat ve halkı ahiret yolundan saptıran başka kazanç kapılarıdır. Meşguliyetlerin çokluğu, şu üç şeye mecbur (muztarr) olunmasından neş'et etmektedir: yiyecek, giyecek ve ev. *Yiyecek* gıdalanmak ve hayatı devam ettirmek için; *giyecek* sıcaklık ve soğukluktan korunmak için; *ev* de sıcaklık ve soğukluğu defetmenin yanı sıra aile ve malı helak olmaktan korumak için gerekli hale gelmiştir. İnsan söz konusu olduğunda yiyecek, giyecek ve evin bazı zanaatlardan bağımsız olarak yaratılmadığını anlamak güç değildir. Yani yiyecek, giyecek ve evin elde edilebilmesi için bazı zanaatlara ihtiyaç hâsıl olmuştur. Ama hayvanlar için durum böyle değildir; onlar, bitkileri pişirmeksizin yer, deri ve kılları sayesinde sıcaklık ve soğukluktan korunur ve sahra ile kanaat ederek barınılacak bir binaya ihtiyaç duymaz.⁴³⁵

İnsan ise Gazâlî'ye göre diğer canlılar gibi olmadığı için şu beş zanaata ihtiyaç duymuştur: çiftçilik, çobanlık, avcılık, dokumacılık ve inşaatçılık. Bunlar, insanoğlunun asıl zanaatları ve ilk dünyevî uğraşlarıdır. *Çiftçilik* yiyecek için, *çobanlık* çiftlik hayvanları için, *avcılık* hayvan avı, ot biçimi ve odun kesimi için, *dokumacılık* ve onunla birlikte *yün eğirmeciliği* ve *terzilik* gibi işler giyecek vb. için, *inşaatçılık* ise ev için bulunup geliştirilmiştir. Bu sayede çiftçiler eliyle çeşitli bitkiler elde edilir, çobanlar eliyle çeşitli hayvanlar yetiştirilip çoğaltılır, avcılar eliyle de kendiliğinden üreyen, biten ve türeyen şeyler avlanır olmuştur. Şu da var ki bu zanaatların altında başka pek çok zanaat ve meşguliyet bulunmaktadır. Bu zanaatlarla birlikte birtakım aletlere de ihtiyaç duyulmuştur. Ya bitkilerden –ki onlar ahşaptır– ya demir, kurşun gibi madenlerden ya da hayvan derilerinden elde edilen aletlerin üretimi için şu üç zanaata ihtiyaç hâsıl olmuştur: *marangozluk*, *demircilik* ve *saraçlık*. Gazâlî, burada cinsleri anmakla yani ana zanaatlara değinmekle yetindiğini, zira mesleklerin hepsini zikretmeye mahal olmadığını belirtir.⁴³⁶

Gazâlî'ye göre insan, yaratılışı itibarıyla tek başına yaşayamaz. Bunun sebeplerinden biri, insanın, kendi cinsini üreme yoluyla devam ettirmek istemesidir. Bu da ancak erkek ile kadının birleşmesiyle mümkün olabilir. İkinci sebep ise temel

⁴³⁵ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1127-28.

⁴³⁶ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1128.

ihtiyaçların temini ve çocukların terbiyesi için başkalarından yardım almak zorunda olmasıdır. Yani bir çocuk, ancak bir kadınla bir erkeğin bir araya gelmesi (el-ictimâ') ile dünyaya gelebilir; çocuğun büyüüp yetişebilmesi ise her biri bir zanaatı üstlenmiş birçok topluluğun varlığına bağlıdır. Meselâ bir kimse, ekime uygun bir araziye sahip olsa o araziden yiyeceği ekmeği tek başına elde edemez. Bunun için ekim işinde kullanacağı bazı âletlere ihtiyaç duyar ki, o âletleri imal edecek olanlar demirciler ve marangozlardır. Aynı şekilde, tarladan ürünü kaldırmak da yeterli değildir; o ürünün ekmeğe dönüşebilmesi için değirmenci ve fırıncılara ihtiyaç duyulur. Yine o bir başına giyecek de elde edemez; şayet elde etmek istese bir giyeceği meydana getiren bütün zanaatları bellemesi gerekir. Fakat bu onun asla tek başına üstesinden gelebileceği bir şey değildir.⁴³⁷

Gazâlî'ye göre bir şekilde sahraya düşmüş bir topluluğun sıcaklık, soğukluk, yağmur ve hırsızlık gibi amiller nedeniyle acı ve ıstıraplarla karşı karşıya kalması kaçınılmazdır. Bu güç durumdan kurtulmanın sağlam ve donanımlı bina ve meskenler inşa etmekten başka yolu yoktur. Dahası şehir ahalisi, şehir dışından gelebilecek tehditlere karşı da hazırlıklı olmak zorundadır; bunun içinse ahali arasında birliğin sağlanması ve bütün evleri kuşatacak surların inşa edilmesi gerekir.⁴³⁸

Ev ve şehirlerde bir araya gelip birlikte iş yapmaya başlayan insanların, Gazâlî'ye göre birbirlerine karşı hasmane tavırlar içine girmeleri kaçınılmazdır. Gazâlî bunu şu şekilde izah eder: Zayıf olanın kavvam olana muhtaçlığı, kavvam olanın diğerine reislik ve veliliğini gerekli hale getirmiştir. Ev içinde bu, kocanın karısının ve ebeveynin de çocuklarının reis ve velisi olmasına yol açmıştır. Ne var ki kocanın eşine ve ebeveynin de çocuklarına reis ve veli olması, birbirlerine karşı husumeti doğurmuştur. Zira burada zayıf ve muhtaç olan, akıl sahibi bir canlıdır. Eğer o, diğer canlılar (el-behâim) gibi husumet kuvvetinden (kuvvetü'l-muhâsame) mahrum bir canlı olsaydı, üzerinde hüküm ve tasarruf sahibi olanlara karşı –zulme uğrasa dahi– hasım olamazdı. Bir diğer ifadeyle husumete yol açan bir akla sahip olmak, onun reis

⁴³⁷ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1128.

⁴³⁸ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1128.

ve velisine karşı düşmanlık etmesine, yani kadının kocasına, çocuğun da ebeveynine karşı düşmanca tavırlar içine girmesine neden olmuştur.⁴³⁹

Ev içinde hal böyleyken, kasaba ve şehirlerde de ihtiyaçlar birlikte iş yapmayı zorunlu hale getirmiştir. Bu da tabii olarak insanların birbirleriyle niza düşmelerine yol açmıştır. Aynı şekilde çoban ve çiftçi gibi kırsal kesimde yaşayan insanlar da mera, arazi ve su için birbirleriyle rekabet edip çekişmekten kurtulamamışlardır. Bir de körlük, hastalık, yaşlılık gibi illetlerle malul oldukları için çiftçilik yahut başka bir zanaatı yapmaktan âciz kalan insanlar vardır. Kendi hallerine bırakıldıkları takdirde hayatlarını idame ettiremeyecek bu insanlar, bakımlarını yapmak üzere bütün ahaliye tevdi edilseler yardımsız kalacaklar; özel bir sebep olmaksızın tek bir kişiye tahsis edilseler, gereğince korunup kollanmayacaklardır. İşte bu türden durumlar, Gazâlî'ye göre birçok zanaatı gerekli hale getirmiştir.⁴⁴⁰

O zanaatlardan biri, toprakların bölüşümünü adaletle gerçekleştirmek için kadastro (mesâha); bir diğeri, memleketi silahla korumak için askerlik zanaatı; bir başkası, husumetlere son vermek için hüküm zanaatı (sınâatü'l-hukm); bir başkası da halkı zaptedecek kanunun bilgisini veren fıkihtır. Bütün bunlar, kendilerine bigâne kalınması mümkün olmayan siyasi işlerdir. Fakat şehir halkının ihtiyaç duyduğu bu işlerle meşgul olan bu insanlar, tabii olarak, kendilerini diğer zanaatlara verememişler ve bu da onları geçimlerini sağlamak üzere başka çareler aramaya sevk etmiştir. Kezâ bütün şehir halkı şayet düşmanlara karşı koymakla meşgul olsaydı, diğer bütün zanaatlar işlerliğini kaybederdi. Yine, askerler rızık temini için askerlikten başka zanaatlarla uğraşsalar, güvenlik sağlanamaz ve bundan da bütün halk zarar görürdü. Vergiye (harâc) ihtiyaç, Gazâlî'ye göre işte bundan doğmuştur. Vergi ihtiyacı da, halktan vergi toplama, vergiyi dağıtım vaktine değin korumak üzere toplama ve askerlere adaletle dağıtma ihtiyacını doğurmuştur ki, bu işleri yapacak olanlar da vergi tahsildarları, hazinedarlar ve askerlerin maaşıyla ilgilenen memurlardır. Eğer bu işler belli bir merkezden idare edilmek yerine birden çok merkez tarafından üstlenilecek olsaydı, şüphesiz ki ülkede/şehirde düzeni sağlamak mümkün olmazdı. O nedenle,

⁴³⁹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1128-29.

⁴⁴⁰ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1129.

onları tedbir edecek bir melike ve her işi ihtiyaca göre tayin edecek, her kişi için layık olan işi seçecek, vergi alıp vermede, askerin harpte kullanımında, silahların dağıtımında, harp yöntemlerinin belirlenmesinde ve her askerî birlik için emir ve komutanın tespit edilmesinde ve daha başka hususlarda hakkı gözetecek ve halk tarafından itaat olunacak bir emire ihtiyaç duyulmuştur. Bütün bunlar da kâtiplere, hazinedarlara, hesapçılara, vergi tahsildarlarına ve üreticilere ihtiyacı doğurmuştur.⁴⁴¹

Şu halde insanlar, Gazâlî'ye göre meslek itibarıyla şu üç topluluktan teşekkül etmektedir: 1. Çiftçiler, çobanlar ve zanaatkârlar (muhterifün). 2. Halkı silahla koruyan ordu. 3. Alış verişte bu iki öbek arasında bulunanlar, yani üreticiler, vergi tahsildarları ve benzerleri. İşin yiyecek, giyecek ve ev ihtiyacından başlayıp buralara kadar uzamasındaki zorunluluğa dikkat çeken Gazâlî, bu sınırsız ihtiyaçları, şöyle diyerek Kâria 101/9'da işaret edilen *hâviyeye* benzetir: “Hâviye öyle derin bir cehennem çukurudur ki, onu hak edenlerin sürgit daha derin bir çukura düşecekleri haber verilmiştir.”⁴⁴²

Bununla beraber bütün bu meslek ve zanaatlar, ancak mal ve aletlerle tam hale gelebilirdi. Gazâlî'ye göre “mal, yerkürenin mevcutlarından ve yeryüzündeki fayda veren şeylerden ibarettir.”⁴⁴³ Bu şeylerin en üstünü gıdalar, sonra evler ve sonra da dükkân, çarşı ve çiftlikler gibi geçimi sağlamaya yarayan mekânlardır. Bunlardan sonra üstünlükte –sırasıyla– giysi, ev eşyası ve ev aletleri, daha sonra da aletlerin aletleri gelir. Hayvanlar âletler cümlesindedir; meselâ köpek av aleti, öküz çiftçilik aleti, at da savaş aletidir. İşte bütün bunlar alım satım ihtiyacını doğurmuştur. Çiftçinin çiftçilik için lazım olan âletlerin bulunmadığı bir köyde, demirci ve marangozun da ziraatçılığa elverişli olmayan bir köyde yaşıyor olması, mal ve âlet ihtiyacını değiş tokuş (muâvaza) usulüyle giderme yolunu açmıştır. Ne var ki bu usul tam bir işlerliğe sahip olmamıştır. Meselâ bir marangozun ihtiyaç duyduğu gıdayı çiftçiden satın alabilmesi, çiftçinin de o sırada marangozun ürettiği alete ihtiyaç duyuyor olmasını gerektirmiştir. Değiş tokuşun gerçekleşebilmesi için, her zanaatkârın aradığı âleti kendisinden temin edeceği dükkânlara olduğu gibi, çiftçilere ait ürünlerin toplandığı

⁴⁴¹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1129.

⁴⁴² Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1129.

⁴⁴³ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1129.

yapılara da ihtiyaç hâsıl olmuştur ki, bu da çarşı ve ambarları meydana getirmiştir. Ancak bundan sonra çiftçi elde ettiği hubûbatı tüccara ucuz bir fiyata satma, tüccar da ihtiyaç sahiplerine aldırmaksızın kâr arzusuyla stok yapma imkânı bulmuştur. Meta ve malların hepsinde durum böyledir.⁴⁴⁴

Bir diğer gelişme şehir, kasaba ve köyler arasında başlayan sık gidiş gelişlerdir. Geçimlerini köy ve kasabalardan yiyecekler ve şehirlerden âletler satın almak suretiyle temin eden insanlar, ihtiyaç duydukları her âleti ve her yiyeceği her kasaba veya şehirde bulamamışlardır. Aranılan şeyin kolayca bulunması bir ihtiyaca dönüşmüş ve bu da tüccar ve nakliyecileri ortaya çıkarmıştır. Tüccar ve nakliyecileri buna sevkeden ise şüphesiz ki mal biriktirme hırısıdır. Ne var ki gece gündüz yolculuk yapan bu insanların bu yolculuklardan paylarına düşen, başkalarının tüketeyeceği malı toplayıp biriktirmekten ibarettir. O kişi bir yol kesici yahut zalim bir sultan dahi olabilir. Tam burada Gazâlî, din ve dünyaya yaklaşımı açısından ilginç sayılabilecek bir fikir ortaya koyar. Ona göre insanların bu gaflet ve cehaletleri, memleketlerin düzeni ve insanların maslahatları için gereklidir. Nitekim bütün dünya meşguliyetleri de, belli bir düzene gaflet ve bayağı arzularla girmektedir. Eğer onlar, akledip de bu bayağı arzularını terk ederek zühde sarılacak olsalar, sosyal hayat yok olacak ve bu da zahitlerin dahi helak olmasına yol açacaktır.⁴⁴⁵

Gazâlî'ye göre sonra, bu malları taşımaya insan gücü yetmediği için nakliye hayvanlarına ihtiyaç duyulmuştur. Bu da bu tür hayvanlara sahip olmayan mal sahipleri ile sahip olanlar arasında bir muameleyi gerektirmiştir ki, bu muameleye 'kira' (icâre) denir. Daha sonra, elindeki giyeceklerle yiyecek satın almak isteyen bir kimsenin yiyecekten ne kadarının giyeceğe denk olduğunu tespit etmek güç olduğu için nakde ihtiyaç hâsıl olmuştur. Hal bu iken muamele, birbiriyle uyuşmadığı halde bir giyeceğin bir yiyeceklerle, bir hayvanın bir giyeceklerle satın alınması gibi çeşitli cinslerde cari olmuştur. Bu da satışta anlaşılan maddeler arasında aracı olacak ve onlar arasında adaleti gözetecek adil bir hâkimi gerektirmiştir. Bu adalet, malların maddelerinden (a'yân) talep edilmiş ve sonra da varlığını uzun süre devam

⁴⁴⁴ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1130.

⁴⁴⁵ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1130.

ettirebilecek mala ihtiyaç duyulmuştur. En kalıcı mal madenler olduğu için, nakitler altın, gümüş ve bakırdan imal edilmiştir. Sonra, darba, nakşa ve takdire ihtiyaç duyulmuş ve bu da darphane ve sarrafları doğurmuştur. İş ve meşguliyetler, birbirini bu şekilde gerektirerek bugünkü haline ulaşmıştır.⁴⁴⁶ İşte bütün bunlar, Gazâlî'ye göre halkın geçim kaynaklarını oluşturan meşguliyetlerdir.

Gazâlî'ye göre bu mesleklerden herhangi birini edinmenin uzun ve yorucu bir zahmeti gerektirdiği açıktır. Bu zahmet nedeniyle bazı insanlar, çocukluklarından itibaren bu meslekleri edinmeye yanaşmamış ve büyüyüp yetiştiklerinde de herhangi bir kazanç kapısından yoksun bir halde kalakalmışlardır. Bu da onları başkalarının çalışıp kazandıklarına muhtaç hale getirmiş ve bu ihtiyaç da şu iki bayağı mesleği ortaya çıkarmıştır: hırsızlık ve dilencilik. Bu meslekleri bir araya getiren husus, onların o serseri takımına başkalarının çalışarak kazandıklarını alıp harcama imkânını sunmuş olmasıdır. İnsanlar da bu yüzden hırsız ve dilencilerden mallarını koruyup sakınmanın yollarını aramışlardır. Bu ise hırsız ve dilencileri birtakım hile ve tedbirlere başvurmaya sevk etmiştir.⁴⁴⁷

Öyle hırsızlar türemiştir ki kendilerinde güç ve kuvvet varken dahi hırsızlık suçunu işlemekten geri durmamışlardır. Bu işi, kimisi kendi gibi olanlarla bir araya gelerek açıktan ve zorbalıkla, kimisi de duvarları delmek yahut aşmak gibi türlü hilelere başvurarak yalnız ve gizlice yapmıştır. Dilenciler ise başkalarının çalışarak kazandığını onlardan istediklerinde, hem “Sen de çalışıp çabala ki, tembelliğin kimseye faydası yoktur.” sözüyle karşılaşmamak hem de insanların şefkatlerini celbetmek için, kendilerinde ya gerçekten bir özür meydana getirmişler ya da gerçek bir özür olduğu intibayı verecek hilelere başvurmuşlardır. İlginç söz ve fiillere başvurmak suretiyle bu yola tevessül edenlerden de bahseden Gazâlî, onlardan kiminin maskaralık, taklit, gözbağcılık ve güldürücü hareketlere, kiminin de güzel sesin eşlik ettiği garip şiir ve secili mensurlara başvurduğunu söyler. Ölçülü şiir, hele de sahabeye dair menkıbeleri ve ehl-i beyte dair faziletleri içeriyorsa, nefislerde her zaman daha fazla tesir bırakmıştır. Bu tesirler nedeniyle de insanlar, onlara –şaşkınlıkları son

⁴⁴⁶ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1130.

⁴⁴⁷ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1130.

bulduğunda derin bir pişmanlık duymalarına yol açacak kadar– bolca vermekten kendilerini alamamışlardır.⁴⁴⁸

İnsanları bütün bu iş ve meşguliyetlere sürükleyen şeyin, esasen yiyecek ve giyecek ihtiyacı olduğunu ileri süren Gazâlî, bu meşguliyetlerin insanı birtakım sıkıntılara maruz bıraktığını belirtir. Söz konusu sıkıntılar ise aklın bozuk hayallerin tesiri altına girmesine ve sonuçta insanın, kendisini ve ahiret hayatını unutarak doğru yoldan sapmasına yol açar.⁴⁴⁹ Hâsılı, Gazâlî'ye göre insanlar, hırsla daldıkları dünya meşguliyetleri yüzünden sadece kendilerini değil, aynı zamanda yaratıcılarını ve nereden gelip nereye gideceklerini de unuturlar. Onların dünya meşguliyetlerine hırsla dalmalarına yol açan şey ise yiyecek, giyecek ve ev ihtiyacıdır.⁴⁵⁰

C. Dünya Sevgisi: Haset ve Rekabet

Gazâlî, dünya sevgisinin⁴⁵¹ kalpte hasedi, hasedin de rekabeti meydana getirdiğini düşünmektedir. Ona göre dünya sevgisinin, mevcut olanın veya bu hayatta mümkün olanın devamını istemekten başka bir mânâsı yoktur.⁴⁵² Dünya hayatını tercih etmenin insanda galip bir tabiat olduğunu düşünen Gazâlî, insanların ahiret hayatını değil de dünya hayatını tercih ettiğini belirten A'lâ 87/16'a işaret eder. Ona göre aynı surede kötülüğün (şerr) tabiatlarda kadim olduğu ve bunun önceki kitaplarda zikredildiği⁴⁵³ de belirtilmektedir.⁴⁵⁴ Gazâlî, insanların dünyaya karşı hırslı oldukları için helak olduğunu, bu hırslarının mide ve ferç şehvetinden, ferç şehvetininse mide şehvetinden kaynaklandığını söyler.⁴⁵⁵ Şu halde insanı dünyaya karşı hırslı yapan şey, en temelde, onda tabîî olarak bulunan mide –yani yiyecek ve içecek– şehvetidir.

⁴⁴⁸ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1130.

⁴⁴⁹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1131.

⁴⁵⁰ Gazâlî'nin bu başlık altında aktarmaya çalıştığımız 'dünya meşguliyetleri'yle ilgili düşünceleri başka araştırmacılar tarafından da ortaya konulmaya çalışılmıştır. (Krş. Sabri Orman, *Gazâlî'nin İktisat Felsefesi*, s. 137-152.)

⁴⁵¹ Dünyayı ve maddeyi Allah'ın düşmanı sayan zahit ve sûfiler, onu sevmenin dostun düşmanını sevmek mânâsına geleceğini ısrarla vurgularlar. (Bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 172.)

⁴⁵² Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1583.

⁴⁵³ Bkz. A'lâ 87/18-19.

⁴⁵⁴ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 962.

⁴⁵⁵ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 973.

Sevgilisi sadece dünya olan bir kimsenin, Gazâlî'ye göre ölüm sırasında acı ve sıkıntı içinde kıvrınmasında şaşılacak bir durum yoktur. Çünkü o sırada ölüm, kişi ile dünya arasına girerek dünyaya dönen yolları kapatmaktadır. “Ölüm, yok olmak değil dünya sevgililerinden ayrılmak ve Allah'a varmaktır.” sözü bu hakikati ifade etmektedir. Öte yandan ahiret yolunda sülûk etmek, şu üç sıfatın sebepleri için çaba sarfetmeyi gerektirir: zikir, fikir ve amel. Bunlar sâliki dünyanın şehvet ve hazlarından tiksindirip alıkoyan sıfatlardır. Şu da var ki beden sağlıklı olmadıkça bu sıfatları edinmek mümkün değildir. Bedenin sağlığı içinse yiyecek, giyecek ve eve ihtiyaç vardır. Bu üç ihtiyacı ahiret için ve zorunlu miktarda edinen bir kul, bir dünya insanı olarak görülemez. Zira böyle birisi, dünyaya ahiretin tarlası olarak bakar. Bu üç sıfatı, nefsi hazlara ve maddî bolluğa ulaşma gayesiyle edinen kulu ise dünyanın hazlarına rağbet eden bir dünya insanı olarak değerlendirmek gerekir.⁴⁵⁶

Rekabeti ikiye ayıran Gazâlî, insanların ya dinî bir şey için ya da dünyevî bir şey için rekabet ettiğini ileri sürer. Birincisi, Allah'ı ve O'na tâati sevmekten; ikincisi ise dünyanın mübahlarını (mübâhâtü'd-dünyâ) ve dünyadaki bolluğu sevip istemekten ileri gelir. Gazâlî, burada bir de “yerilen haset”ten (el-hasedü'l-mezmûm) söz eder⁴⁵⁷ ki, bununla ikinci tür rekabeti doğuran duyguyu kastettiği anlaşılmaktadır. Nitekim – aşağıda açıkça ifade edileceği üzere– rekabet, hasedin bir neticesidir.

Gazâlî, sayılamayacak kadar çok yerilen şubesi olduğunu belirttiği hasedin⁴⁵⁸, kalbe giriş yerlerinin çok fazla olduğunu fakat hepsinin de şu yedi hususta toplanabileceğini söyler: *düşmanlık*, *izzet* (teazzüz), *büyüklenme* (tekebbür), *şaşıрма* (taaccüb), *sevilen şeylerin elden çıkma korkusu* (havf), *başkanlık sevgisi* ve *nefsin kötülüğü*. Bu yedi husus, bir kimsenin, başka birisinde gördüğü bir nimetten dolayı rahatsızlık (kerâhet) duymasına neden olabilecek en genel şeylerdir. Gazâlî, bunları sırasıyla şöyle açıklar: 1) Haset eden, nimetlenen kimsenin nimetlenmesine ona düşmanlığından dolayı haset ediyor olabilir. Nitekim insan, düşmanının hiçbir iyiliğe (hayr) mazhar olmasını istemez. Gazâlî, bu hasedin, sadece benzer kişilere karşı meydana gelmediğini, meselâ melike haset etmek için onun gibi melik olmak

⁴⁵⁶ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1122.

⁴⁵⁷ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1091.

⁴⁵⁸ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1085.

gerekmediğini, bilakis son derece yoksul ve sıradan birinin (el-hasîs) de ona haset edebileceğini, bunun gerçekleşmesi içinse melikin ona veya onun bir sevdiğine kötülük etmiş olmasının yeterli olacağını belirtir. 2) Haset eden, nimetlenen kimsenin o nimet nedeniyle büyükleneceğini tahmin ettiği için haset ediyor olabilir. Çünkü izzet-i nefsinden dolayı bir başkasının kendisine karşı büyüklenip övünmesine tahammül edebilecek birisi değildir. 3) Haset eden, nimetlenene karşı öteden beri süregelen kibirlenme imkânını, o nimet dolayısıyla yitirebileceğinden endişe ettiği için haset ediyor olabilir. 4) Nimet büyüktür ve haset eden de öyle birisinin böylesine büyük bir nimeti elde etmesine şaşırırmaktan ve dolayısıyla ona haset etmekten kendini alamıyor olabilir. 5) Haset eden, o nimet dolayısıyla kendi maksadının nimetlenen kimseninkiyle çatışacağını ve sonunda maksadından uzaklaşacağını düşündüğü için haset ediyor olabilir. 6) Haset eden, eşsiz bir nimet olması hasebiyle temayüz eden liderliği (riyâse) talep ettiği için haset ediyor olabilir. Bu –son– maddeden anlaşılan o ki, Gazâlî'ye göre insanlara liderlik etmek isteyenler, onların yoksulluk ve zayıflıklarını bir imkân olarak değerlendirebilmektedirler. 7) Haset eden, nimetlenene karşı, bu sebeplerin hiçbirinden dolayı değil de sadece nefsi kötü olduğu için haset ediyor olabilir.⁴⁵⁹

Hasedin, zikredilen sebeplerin çokça bulunduğu bir toplulukta tabii olarak daha fazla bulunacağını belirten Gazâlî, bu sebeplerin hepsinin bir araya geldiği bir toplulukta ise haliyle hem daha çok tezahür edeceğini hem de daha güçlü olacağını söyler. Ona göre bu sebepler, fertlerinin birbirine çeşitli bağlarla bağlı olduğu ve bazı maksatlarda birbirine benzediği topluluklarda diğerlerinden daha çok bulunur. Böyle bir toplulukta bulunan iki arkadaşın biri, yapmayı tasarladığı bir işte arkadaşının muhalefetiyle karşılaşacak olsa ondan nefret eder ve hatta ona karşı kin de duyabilir. Bu ise onun, arkadaşına kibirle mukabele etmesine yol açar. Öyle ki arkadaşının maksadına muhalefet etmenin yollarını dahi aramaya başlayabilir. Kuşkusuz bütün bu sebepler peşi sıra gelir. Öte yandan, birbirlerinden uzak kasaba yahut şehirlerde yaşayan ve aralarında hiçbir bağ bulunmayan insanlar arasında haset olmaz. Onlar şayet evde, çarşıda, medresede yahut mescitte birbirlerine yakın olsalardı, dahası

⁴⁵⁹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1091.

birtakım amaçlar noktasında benzeşselerdi ve amaçları da çatışsaydı, birbirlerine buğz ve nefret etmekten kendilerini alamazlardı. Bu ise onları telaşlandırarak hasetlerinin kalan sebeplerinin de harekete geçmesine neden olurdu.⁴⁶⁰

Şu halde âlim, âbitten ziyade âlime; âbit, âlimden ziyade âbide; tâcir de âlim ve âbitten daha çok tâcire haset eder. Gazâlî'ye göre kunduracı da, manifaturacıya değil kunduracıya haset eder; manifaturacıya haset ederse bu ancak başka bir sebepten dolayıdır. Aynı şekilde bir adam, kardeşine ve amcaoğluna yabancılara ettiğinden; bir kadın da, kumasına ve eşinin cariyesine kaynanası ve görümcesine ettiğinden daha çok haset eder.⁴⁶¹ Yine, manifaturacı ile kunduracı birbiriyle rekabet etmez, zira maksatları bir değildir. Manifaturacı servet edinmek ister ve onu da ancak müşterisinin çok olmasıyla elde edebilir. Dolayısıyla rakibi ancak başka bir manifaturacı olabilir. Bir manifaturacının müşterisini kunduracı değil başka bir manifaturacı talep eder. Şu da var ki o, uzaktaki bir manifaturacıdan daha çok komşu olduğu manifaturacıya rekabet eder. Yine yiğit bir kimse de âlime değil kendi gibi yiğit birine haset eder, çünkü onun yiğitlikteki amacı yiğitliği (şecâat) ile meşhur olup anılmak ve yiğitlikte yegâne olmaktır. Âlim de yiğitle değil, kendi gibi bir âlimle rekabet edeceği için ancak o âlime haset eder. Aynı şekilde vaizin vaize hasedi fakih ve tabibe hasedinden daha çok olur, çünkü ikisi arasındaki rekabet daha özel bir amaca matuftur.⁴⁶²

Birbirine yakın ve benzer olan iki kişinin (mütenâsibeyn) –birbiriyle yakın bir ilgisi olmayan iki kişinin (mütebâideyn) değil– birbirine haset etmesi, Gazâlî'ye göre onların belli bir amaca yönelmesinden ileri gelir. Makam için çokça hırslanan, sınırsız bir şöhret ve itibar peşinde koşan bir kimse de bu noktada kendisine iştirak eden herkese haset eder. Gazâlî'ye göre bütün bunların menşei, *dünya sevgisidir*; zira dünya öyle bir yerdir ki rekabetçi kimselere dar gelir. Darlığın ahiret için asla söz konusu olmayacağına inanan Gazâlî, onun bu genişliğine ve dolayısıyla hasede asla mahal olmayacağına misal olarak *ilmi* verir. Ona göre Allah'ın ve O'nun sıfat, melek ve nebilerinin marifetini, gökler ve yerin melekûtunu talep edip de ârif olan bir kimse başkalarına hiçbir şekilde haset etmez. Çünkü marifet, âriflere dar ve sınırlı gelmez;

⁴⁶⁰ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1093.

⁴⁶¹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1093.

⁴⁶² Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1094.

milyonlarca âlim bir tek malumu sevebilir ve onun marifetinden hep birlikte haz alabilir; diğerleri nedeniyle hiçbirinin aldığı haz eksilmez; bilakis çokluk sebebiyle birbirleriyle daha fazla ünsiyet eder ve birbirlerinden daha çok faydalanırlar. Bundan dolayı din âlimleri birbirlerine haset etmezler. Onların maksadı, adeta engin bir deniz olan marifetullaha erişmek ve Allah katında mertebe edinmektir ki, orada darlık yoktur. Allah'a nazır olanlar, birbirlerinin bakışını sınırlamazlar, aksine çoklukları nedeniyle Allah'la ünsiyetleri daha çok olur. Fakat birbirlerine haset eden âlimler de vardır. Gazâlî'ye göre onların bu hasetleri, ilmi mal ve makam hırslarına âlet etmelerinden ileri gelir. Zira *mal* madde ve cisimlerden ibarettir, birinin eline geçtiğinde diğer el ondan mahrum kalır. *Makam* ise kalplere malik olmak demektir. Bir âlime saygıyla dolan bir kalpte bir başka âlime gösterilecek saygı kalmaz veya azalır. Bu da o kalpte işgal ettiği yeri yadırgayan âlimin, öteki âlime haset etmesine neden olur. Allah'ın marifetiyle dolan bir kalp ise başka kalplerin de Allah'ın marifetiyle dolmasından asla rahatsızlık duymaz.⁴⁶³ Zira marifetullah dar ve sınırlı, az ve yetersiz bir şey değildir.

Bu bakımdan ilim ile mal arasında ciddi bir fark bulunmaktadır. Gazâlî'ye göre bir ele geçmesi için başka bir elden çıkması gereken malın tersine ilim, yerleştiği kalpten çıkmaksızın talim yoluyla başkasının kalbine aktarılabilir bir şeydir. Zira cisim ve maddelerden ibaret malın bir sonu vardır, meselâ birileri yeryüzünün bütün mallarına malik olsa, geriye diğerlerinin temellük edeceği hiçbir şey kalmaz. İlim ise bir sonu olmadığı içindir ki kuşatılamaz. Bilgi edinmek, nefsinin Allah'ın celâl ve azameti, yer ve göğünün melekûtu hakkında düşünmeye alıştırmış bir kimse için her saadetten (naîm) daha çok haz vericidir. Çünkü o bunda ne bir engelleme ne de bir rekabetle karşılaşır. Hiçbir yaratığa haset etmez, zira ortada hasedi gerektirecek herhangi bir durum yoktur. Bu demektir ki bir başkasının da o marifete erişmesi onun marifetten aldığı hazzı eksiltmez; bilakis o kimseyle yakınlaştığı (müânese) için aldığı haz artar. Âriflerin melekûtun ilginçliklerini sürekli olarak mütalaa etmekten aldıkları haz, Gazâlî'ye göre cennetin ağaç ve bostanlarına zâhir gözle nazar edenlerin alacağı hazdan daha fazladır. Ârifin saadet ve cenneti, zatının sıfatı olan marifetidir. Ârif, yok

⁴⁶³ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1094.

olmayacağından emin olduğu marifetin meyvelerini devşirir durur; ruhu ve kalbiyle ilminin meyvesiyle beslenir. O, ne arkası kesilen ne de engellenen bir meyvedir; bilakis dalından her zaman kolayca koparılacak kadar yakındır. Bu nedenle marifeti az olan ârifler, marifeti çok olan âriflere haset etmezler. Onlar, şu ayette bahsolunanlara benzerler: “Onların sadırlarından kini söküp atmışızdır da, sedirler üzerinde karşılıklı olarak kardeşçe otururlar.”⁴⁶⁴ İşte bu, onların henüz dünyada iken buldukları haldir. Ahirette örtünün açılarak sevgilinin müşahedesi sırasında bürünecekleri halin bunun katbekat üstünde olacağından kuşku yoktur.⁴⁶⁵

Buna göre insanların cennette birbirlerine haset etmesi mümkün değildir. Zira cennette rekabet nedeniyle ne bir sıkışma ne de bir izdiham olabilir. Cennet, dünyada da kendisi için bir rekabetin olmadığı marifetullah ile elde edilebilecek bir yurttur.⁴⁶⁶ Cennet ehli zorunlu olarak hem dünyada hem ahirette hasetten korunur. Hatta haset ‘illiyîn’in genişliğinden ‘siccîn’in⁴⁶⁷ dar boğazına (medîk) uzaklaştırılanların bir sıfatıdır. Lanetlenmiş şeytanın hasetçilikle damgalanması bundandır. O, üstün vasıflı, seçkin ve kendine mahsus nitelikleri haiz olan Âdem’e haset etmiş ve bu hasedi yüzünden de inat ve isyanla ona secde etmekten kaçınmıştır.⁴⁶⁸

Gazâlî’ye göre insanlar, birbirlerine, göklerin ziynetlerine nazar etmekte değil, bütün yeryüzünde ancak önemsiz bir miktara karşılık gelebilecek tabîî güzellikleri görmekte haset ederler. Oysa gök, bütün gözlere yetecek bir genişliğe sahiptir. Tam da bu nedenle, onun için ne bir rekabet eden ne de bir haset eden vardır. Kendi iyiliğini isteyen her basiret sahibi kimse, kuşkusuz, hiçbir sıkışıklık ve izdihamı imkân vermeyen bir nimeti, hiçbir bulanıklık taşımayan bir hazzı talep eder. O nimet ve hazza ise dünyada ancak Allah’ın ve O’nun sıfat ve fiillerinin marifetiyle, gökler ve yerin melekûtundaki ilginçliklerin bilgisiyle erişilebilir; ahirette de kezâ ancak marifetlerle

⁴⁶⁴ Hicr 15/47.

⁴⁶⁵ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1094.

⁴⁶⁶ Sûfilerin cennetle ilgili olarak kullandıkları çeşitli terimler için bkz. Zafer Erginli v.dğr., *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kalem Yayınevi, İstanbul, 2006, s. 170-171.

⁴⁶⁷ *Kur’ân*’da “İyilerin amel defterlerinin bulunduğu yer” anlamına gelen illiyîn ve “müfessirlerce çok dar ve sıkıcı bir zindan, cehennemde bir kuyu, yerin derinliklerinde bir kaya, kâfirlerin amellerinin yazıldığı kitap şeklinde yorumlanmış” olan siccîn terimleri için bkz. İlyas Üzüm, “İlliyîn”, *DİA*, TDV Yay., İstanbul, 2000, c. 22, s. 123-124.

⁴⁶⁸ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1095.

ulaşılabilir. Öte yandan görüş (re'y) ve meyil (rağbet) itibariyle yetersiz ve zayıf olanlar ise Gazâlî'ye göre mazurdurlar. Çünkü ne iktidarsız biri (innîn), cinsî birleşmenin (vikâ') hazzını arzulayabilir, ne de bir çocuk hükümdarlığın (mülk) hazzına iştiyak duyabilir. Marifet hazzına ancak er kişiler erebilir; yani "Kendilerini ne ticaretin ne de alışverişin Allah'ı anmaktan, namaz kılmaktan, zekâtı vermekten alıkoyacağı adamlar [...]"⁴⁶⁹ Bu hazza onlardan başkası iştiyak duymaz. Çünkü Şevk tattan (zevk) sonradır; tatmayan bilmez; bilmeyen iştiyak duymaz; iştiyak duymayan talep etmez; talep etmeyen idrak etmez; idrak etmeyen de esfel-i sâfilîn içinde diğer marifet yoksunlarıyla beraber kalakalır. Nitekim Zuhruf 43/36'da buna işaret edilmektedir. Gazâlî, hasetten dolayı hastalanmış bir kalbin, ancak ilim ve amelle tedavi edilebileceğini de sözlerine ekler. Ona göre haset hastalığına fayda verecek Şey, hasedin, gerek dinde gerekse dünyada kişiye zarar veren bir Şey olduğu ve haset edilen kimseye ne dinde ne de dünyada herhangi bir zararı olmayıp bilakis faydası olduğu bilgisidir.⁴⁷⁰

II. Mal ve Servet

A. Malın Fayda ve Zararları

Gazâlî –giriş bölümünde üstünde durduğumuz ve bu bölümün başında da özetlediğimiz üzere– insanın, kendindeki rabbanî cevherden dolayı kemâli sevip istediğini, bunun için de yetkinliği kudrette aradığını ve bu kudret için de makam ve itibar sahibi olmaya veya mal ve servet edinmeye yöneldiğini ileri sürmekteydi. Bu nedenle, bu kısımda ilk olarak Gazâlî'nin malın fayda ve zararlarına ilişkin düşünceleri tespit edilmeye çalışılacaktır.

Dünyanın fitnelerinin birçok kola ayrıldığını belirten Gazâlî'ye göre, fitnesi en çok ve mihneti en fazla olan Şey maldır. Malın en büyük fitnesi, insanlar için vazgeçilmez olmasıdır; bilhassa da elde edildiğinde onun bu fitnesinden kurtulmak

⁴⁶⁹ Nûr 24/37.

⁴⁷⁰ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1095.

çok daha güç bir hale gelir. Mal, şayet kaybedilirse her an küfre dönüşebilecek bir fakirliğe, bulunduğu takdirde ise sonu ancak hüsrarla bitecek bir azgınlığa yol açar.⁴⁷¹

Gazâlî, insanların, malı iki nedenden dolayı sevip istediğini düşünmektedir. O nedenlerden biri, kişinin, dünya hayatına karşı son derece hırslı olması ve ancak mal ile tatmin edilebilecek şiddetli arzular taşımasıdır. Bir gün sonra öleceğini bilen bir kimse, muhtemelen malında cimrilik etmez. Zira bir gün, bir ay yahut bir sene boyunca ihtiyaç duyacağı şeyler, onun için tahmin edilebilir bir miktara karşılık gelir. Diğer neden ise kişinin –kendi nefsi için değil de– çocukları için son derece hırslı olmasıdır. Çünkü o, mal biriktirmek suretiyle çocuklarının bekasına muktedir olabileceğini zanner.⁴⁷² Mal sevgisine ilişkin bu iki sebebi, ruhun tabîî yetkinlik sevgisinden doğan tali sebepler olarak değerlendirmek mümkündür.

Görüldüğü üzere Gazâlî mal sevgisini yermektedir. Fakat ona göre mal, sahibine sadece zarar vermez, aynı zamanda bazı faydalar da sağlar. Nitekim *Kur'ân-ı Kerîm*'de bazı ayetlerde⁴⁷³ 'hayr' olarak adlandırılmıştır. Naslarda sadaka ve haccın sevabını bildiren her sözün de mala övgü olarak anlaşılması gerekir. Zira mal olmadıkça ne sadaka verilebilir, ne de hac yapılabilir. Nitekim Kehf 18/82 ve Nûh 71/12 ayetlerinden de malın övüldüğünü çıkarmak mümkündür.⁴⁷⁴

O halde malın naslarda bir taraftan övülürken diğer taraftan yerilmesini nasıl anlamak gerekir? Bu tür nasların, malın hem afet ve gailelerini hem de hikmet ve maksudunu bilmedikçe anlaşılamayacağını belirten Gazâlî, malın, sırf hayır veya sırf şer olmayıp bilakis hayır ve şerrin sebebi olduğunu söyler. Ona göre böyle bir vasfa sahip olan her şey, bazen övülürken bazen de yerilir. Fakat temyiz ve basiret sahibi biri, yerilenin övülen mal olmadığını anlar. Gazâlî zeki, basiretli ve şerefli bir kimsenin en yüksek gaye olarak ebedî nimet ve mülk mânâsına gelen ahiret saadetine yöneleceğini, hatta onun bunu bir âdet haline getireceğini belirttikten sonra, bu saadetin dünyada ancak şu üç vesileyle elde edilebileceğini söyler: 1. İlim ve güzel huy gibi nefsî faziletler. 2. Sıhhat ve selamet gibi bedenî faziletler. 3. Mal gibi beden

⁴⁷¹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1134.

⁴⁷² Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1168.

⁴⁷³ Bakara 2/180.

⁴⁷⁴ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1138.

dışı faziletler. Bunların en faziletlisinin nefsi, sonra bedenî ve sonra da haricî faziletler olduğunu belirten Gazâlî, haricî bir fazilet olarak malı en kıymetsiz (hasîs) faziletlerden sayar. Ona göre malların en bayağısı dirhem ve dinarlardır; çünkü bunlar, hizmetçisi olmayan hizmetçilere benzer. Bir diğer ifadeyle, bizzat kendileri için değil başka şeyler için erişilmek istenen şeylerdir.⁴⁷⁵

Yiyecek ve giyeceklerle beden sağlığını korumanın, beden sağlığıyla da bilgi ve güzel ahlâk edinmenin ve nihayetinde nefsi arındırıp yetkinleştirmenin önemine dikkat çeken Gazâlî, bu tertibi bilen, malın kıymet ve şerefının neden ileri geldiğini de bileceğini söyler. Ona göre “[bu tertibi bilen,] malın, bir hayırdan ibaret olan nefsi kemâl için zarurî olan beden için zarurî olan yiyecek ve giyecekler için bir zaruret olduğunu bilir.” Öyleyse malın, sahih bir maksat için bir âlet ve vesile olması mümkündür. Fakat bozuk maksatlar için de bir âlet ve vesile olmaktan uzak değildir. Gazâlî’nin ‘bozuk maksatlar’ ile kastettiği, kulu ahiret saadetinden uzaklaştıran, ilim ve amel yolundan alıkoyan maksatlardır. Şu halde ona göre mal, hem yerilebilecek hem de övülebilecek bir şeydir. Yani övülen maksada göre övülürken yerilen maksada göre yerilmektedir.⁴⁷⁶

Tabiatların şehvetlere itaat etmeye meyilli olduğunu belirten Gazâlî, malın kifayet miktarından fazlasının, işte bu meyli kolaylaştırdığı için tehlikeli olduğunu söyler. Nitekim Hz. İbrahim’in "Ey Rabbim! Bu beldeyi güvenli kıl! Beni ve çocuklarımı putlara ibadet etmekten uzak eyle!"⁴⁷⁷ diye dua ederken ‘putlar’ ile kastettiği, iki taş yani gümüş ve altındır. Zira ‘nübüvvet’ denilen şey, taşlardan yapılan şeylerde ilahlık bulunduğu inanca korkusuna indirgenemez. Kaldı ki Hz. İbrahim, peygamber olmadan önce de, hatta henüz gençlik çağında dahi putlara tapınmaktan sakınmış birisidir.⁴⁷⁸

⁴⁷⁵ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1138. S. Orman, Gazâlî’nin faziletlerle ilişkin bu derecelendirmesine “Gazâlî’nin değerler sistemi” denilebileceğini söyler. Buna göre en üstün faziletler ruhî, en aşağı faziletlerse haricî faziletlerdir. (Bkz. Sabri Orman, *Gazâlî’nin İktisat Felsefesi*, s. 94.) Buna göre mal, “Gazâlî’nin değerler sistemi” içinde değeri en düşük faziletlerden olmaktadır.

⁴⁷⁶ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1138-39.

⁴⁷⁷ İbrâhîm 14/35.

⁴⁷⁸ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1139.

Malın hayır ve şerrine işaret ettikten sonra fayda ve zararlarını anlatmaya koyulan Gazâlî, malı yılanı benzeterek onun zararlı olabileceği gibi faydalı da olabileceğini söyler. Nasıl ki yılanın hem tiryakı hem zehri varsa, malın da hem faydası hem zararı bulunmaktadır. Onun fayda ve zararlarını bilmek, şerrinden sakınıp hayrını elde etmeyi sağlar. Malın faydalarını dünyevî ve dinî diye ikiye ayıran Gazâlî'ye göre, malın üç tür dinî faydası vardır. O faydalardan biri, kişinin, malını kendisi için harcamasıdır. Bu harcama ya ibadetin bizzat kendisi için ya da ibadete imkân verecek şartları hazırlamak için yapılır. Gazâlî, ibadet için yapılan harcamaya misal olarak hac ve cihat için yapılan harcamaları verir. Zira bu iki ibadete ancak malla ulaşılır. İkinci tür harcamaya verdiği misal ise yiyecek, giyecek, ev, evlilik ve maişet zaruretleri için yapılan malî harcamalardır. Bu nevi ihtiyaçlar kolaylıkla gideriliyor olmadıkça ibadet etmek son derece zordur. Zira kalp bu takdirde dini gereğince yaşamamanın değil, o ihtiyaçları temin etmenin derdine düşer.⁴⁷⁹

Malın dinî faydalarından bir diğeri, kişinin, malını başka insanlar için harcamasıdır. Bu harcama ya sadaka vermek ya cömertlik (mürûet) etmek ya ırzı korumak ya da ücretli hizmetli tutmak (istihdâm) suretiyle gerçekleşir. Sevabının gizli olmadığını belirttiği sadakanın izahına lüzum görmeyen Gazâlî'nin cömertlik ile kastettiği, malın ziyafet, hediye ve yardım gibi şeylerle eşraf ve zenginlere harcanmasıdır. Bu tür harcamalara sadaka denemez, zira sadaka ihtiyaç sahiplerine verilir. Fakat bu tür harcamalar da dinî faydalardan hâlî değildir. Meselâ bu sayede kişi, yeni arkadaş ve dostlar edinir. Bu tür harcamaların bir diğeri faydası, kişiye büyük sevaplar kazandırmasıdır. Nitekim fakirlik ve yoksulluk şartı koşulmaksızın hediyeler sunup ziyafetler verme konusunda çok sayıda haber varit olmuştur.⁴⁸⁰

Gazâlî, ırzı korumak için yapılan harcama ileyse şairlerin hicivlerini veya sefil kimselerin iftiralarını savmak için yapılan malî harcamaları kasteder. Bu tür harcamaların, ona göre sadece dünyevî değil aynı zamanda dinî bir faydası da bulunmaktadır. Gazâlî'nin ücretli hizmetli tutmakla kastettiği ise şudur: İhtiyaçların giderilmesi için yapılması gereken işler çoktur. Meselâ kişi, pazar alış verişini yapma,

⁴⁷⁹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1139-40.

⁴⁸⁰ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1140.

yemek pişirme, ev temizliğiyle ilgilenme, okuyacağı kitabı intinsah etme gibi işlerin hepsini bir başına yapmaya kalksa bütün vaktini zayi etmiş olur ve böylece sâliklerin en yüksek makamı olan fikir ve zikirle ahiret yolunda yolculuk etme imkânını yitirir. Oysa ona düşen, bu tür işleri başkalarına bir ücret karşılığında yaptırması ve ilim, amel, zikir ve fikir gibi ihtiyaçlarıyla bizzat ilgilenmesidir.⁴⁸¹

Malın dinî faydalarından bir diğeri ise kişinin, malını mescitler, köprüler, kemerler, ribatlar, hastaneler, kuyular, vakıflar gibi halkın faydalanması için harcamasıdır. Servetini bu tür hayırlara harcayan, öldükten sonra da onlar üzerinden kazanç sağlamayı ve salihlerin dualarının bereketini celbetmeyi sürdürür. Gazâlî'ye göre malın dindeki faydaları genel olarak bunlardır.⁴⁸²

Maldaki zararlara gelince, onları da dinî ve dünyevî olmak üzere ikiye ayıran Gazâlî malın üç tür dinî afetinden söz eder. Şehvetleri tahrik etmek suretiyle sahibini günahlara sürüklemesi malın dinî afetlerinden birisidir. Öte yandan tersi de doğrudur; maldan yoksunluk, kişiyi iffetsizlik yapmaktan alıkoyar. Zira günah işleme imkânından mahrum olduğunu düşünen bir kimse, gayet tabîî olarak kendinde o kötü işi yapma arzusunu (dâiye) bulamaz. Günah işleme güç ve imkânına sahip olduğunu düşünen bir kimsenin ise kendinde o kötü işi yapma arzusunu bulmaması çok güçtür. Kısacası *malın*, günah işleme arzusunu harekete geçiren ve günaha sevkeden bir tür *kudret* olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu kudretten dolayı kul, şayet arzu duyduğu bir şeye hücum ederse helak olur; hücum yerine sabretmeyi tercih ettiği takdirde ise kendisini şehvetin baskısı altında hisseder. Bu bakımdan malca genişlik, darlıktan daha büyük bir fitnedir.⁴⁸³

Malın diğeri bir dinî afeti ise sahibini mübahlara sürüklemesidir. Malı olan bir kimsenin, Hz. Süleyman'ın kendi mülkünde yaptığı gibi, arpa ekmeğiyle yetinmesi, kaba giysi giyinmesi ve lezzetli yemek yemeyi terk etmesi çok güçtür. Bu nedenle mal sahibi, dünya nimetlerine hiç dalmamalıdır. Zira aksi takdirde nefsi o nimetlere alışır, öyle ki onların yokluğuna dayanamayacak hale gelir. Bu da zaman içinde helal kazancı

⁴⁸¹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1140.

⁴⁸² Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1140.

⁴⁸³ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1141.

terk edip haram kazanca tutunmasına yol açar. Bu ise onu Allah'a itaatten uzaklaştırarak insanların hoşnutluğunu kazanmaya sevkeder. Şu da var ki halka ihtiyaçtan, hem düşmanlık hem de dostluk (sadâkat) hâsıl olur. Bu da haset, kin, riya, kibir, yalan, koğuculuk, gıybet, kısaca kalp ve dile mahsus birçok günahı doğurur. Bütün bunlar, Gazâlî'ye göre kuşkusuz malın uğursuzluğundan ve onu koruma ihtiyacından ileri gelir.⁴⁸⁴

Malın dinî zararlarından bir diğeri ise sahibini Allah'ı anmaktan (zikrullâh) uzaklaştırmasıdır. Meselâ arazi sahibinin, gerek arazilerini ekip biçen çiftçilerle, gerek diğer arazi sahipleriyle, gerekse vergi memurlarıyla ilgili dert ve tasalardan berî olması mümkün değildir. Tüccar da ortağından gelebilecek fenalıklardan dolayı sürekli bir kaygı içerisinde. Allah'tan en az uzaklaştıran mal, Gazâlî'ye göre toprağa saklanmış akçelerdir. Ne var ki burada da mal sahibi, malını başkalarının bulacağı, dolayısıyla nasıl korumak gerektiği ve insanların tamahının ondan nasıl uzaklaştırılacağı gibi endişe ve sıkıntılardan hâlî olamaz. Bütün bunlardan çıkan sonuç, mal sahiplerinin korku, hüzn, gam, yorgunluk gibi sıkıntılardan selamet bulamadıklarıdır.⁴⁸⁵

O halde kula malı hususunda ne gibi vazifeler düşmektedir? Malın bir yönden hayır bir yönden de şer olduğunu düşünen Gazâlî, malı, bilgi ve tecrübesi olanların yakalayıp kendisinden tiryak çıkardığı, bilgi ve tecrübesi bulunmayanlarınsa zehrinden dolayı ölmekten kurtulamadığı yılanı benzetir. Ona göre şu beş vazifeyi gözetenler dışında hiç kimse malın zehrinden hâlî olamaz: Birinci vazife, malın niçin yaratıldığının yanı sıra ihtiyaç duyulan miktarını bilmek ve muhafaza etmek, gereğinden fazlası için emek sarfetmemektir. İkinci vazife, malın nereden ve nasıl geldiğini gözetmek, sırf haram olanından yahut –sultanların malları gibi– haramı daha çok olanından ve rüşvet şaibesi taşıyan hediyelerden sakınıp korunmaktır. Üçüncü vazife, kazanılan miktarı ne çoğaltmak ne de azaltmak aksine ihtiyaç ölçüsünde tutmaktır. İhtiyaçlar yiyecek, giyecek ve evden ibarettir. Her birinin, en aşağı, orta ve en yüksek şeklinde üç derecesi olduğunu belirten Gazâlî, kişinin, zaruret sınırına yakın durduğu sürece tahkik ehlinden sayılacağını söyler.⁴⁸⁶ Dördüncü vazife, giderleri

⁴⁸⁴ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1141.

⁴⁸⁵ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1141.

⁴⁸⁶ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1170.

gözetmek ve dengeli harcamak, yani ne savurgan ne de eli sıkı olmaktır. Dahası helalinden kazanılan malda itidalden sapmamaktır, çünkü malı haksızca almak nasıl günahsa hak etmediği bir şeye harcamak da öyle günahdır. Beşinci vazife ise malı alırken ibadete yardım ve destek olması için almak, terk ederken zahitçe terk etmek, harcarken veya tutarken de temiz bir niyetle tutmaktır. Gazâlî'ye göre mal sahibi böyle yaptığında malın varlığından zarar görmez. O halde bütün hareketler Allah için olmalıdır; bir ibadete veya ibadete yardım edecek şeylere hasredilmemelidir. İbadetten en uzak hareketler, yeme ve kaza-i hacettir. Fakat sonuçta bunlar da ibadete yardım eden işlerdendir. Yani maksat ibadet olduğunda, bu gibi hareketler de birer ibadete dönüşmektedir. Aynı şekilde gömlek, izar, döşek gibi şeylere de bu maksatla yaklaşılmalıdır; çünkü bütün bunlar dinde ihtiyaç duyulan şeylerdir. İhtiyaç fazlası olan şeyler ise yardım amaçlı kullanılmalı ve muhtaçlardan asla sakınılmamalıdır. Ne var ki bunun için, din ve ilimde derinleşmiş olmak gerekir.⁴⁸⁷

Zengin sahabî ve âlimlerden hareketle malını çoğaltmaya girişen sıradan insanları, yılan avcısı olan babasına özenerek yılanı eline almaya kalkışan ve yılanın zehriyle ölmekten kurtulamayan çocuğa benzeten Gazâlî, dünyanın yılanı benzerliği konusunda şu dizelere başvurur: “Dokunulduğunda yumuşaklığını hissettirse de / Zehrini tüküren bir yılan gibidir dünya.” Dağların zirvelerini, denizlerin etrafını ve dikenli yolları katetmekte âmânın âmâ olmayana benzemesinin imkânsız olması gibi, sıradan insanların da malın tasarrufunda kâmil âlimlere benzemesi imkânsızdır.⁴⁸⁸ Dinin ancak zâhirî hükümlerini bilen dünya âlimleri de malın iyisini (hayr) kötüsünden (şerr) ayırt edemez. Bu zor işin üstesinden ancak ilimde derinlere dalmış âlimler gelebilir.⁴⁸⁹ Öte yandan Gazâlî, dinin aslının kanaat olduğunu, nefsin makam tamahı gibi mal tamahının da kanaatle yok edilebileceğini söyler.⁴⁹⁰ Ona göre kanaat eden, diğer insanlardan müstağni olur; insanlardan müstağni olan ise onlarla meşgul olmaz.⁴⁹¹

⁴⁸⁷ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1170-71.

⁴⁸⁸ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1171.

⁴⁸⁹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1134.

⁴⁹⁰ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1200.

⁴⁹¹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1197.

Sonuç olarak Gazâlî'nin burada ortaya koyduğumuz mala yaklaşımının, –tıpkı dünyaya yaklaşımı gibi– insanın yetkinliğine ilişkin düşüncesiyle gayet uyumlu olduğunu söyleyebiliriz. Zira yukarıda ele alınan malın maksadına göre hayır veya şer olabileceği yönündeki düşüncesi ile malla elde edilen kudretin insanı hakikî yetkinliğe eriştirecek ilmin tahsiline fayda sağladığı ölçüde yetkinlik olarak kabul edilebileceği yönündeki iddiası paralellik arz etmektedir.

B. Mala Nispetle Haller

Dünyadan ayrılmak için ya dünyanın kuldân, ya da kulun dünyadan uzaklaşması gerektiğini belirten Gazâlî, dünyanın kuldân uzaklaşmasının (inzivâ) fakirlik,⁴⁹² kulun dünyadan uzaklaşmasının (inzivâ) ise ‘zühd’ olduğunu söyleyerek⁴⁹³ fakirlik ile zühdü birbirinden ayırır. Buna göre fakirlik, kendisine ihtiyaç duyulan şeyden yoksun kalmak demektir. Bu bakımdan bütün yaratıklar fakir sayılmalıdır, zira varlıklarını ikinci halde de devam ettirmeye muhtaçtırlar. Vücûdda bir tek mutlak zengin (ğaniyy-i mutlak) vardır; O'nun dışındaki her şey varlığını sürdürmek için O'na muhtaçtır. Nitekim *Kur'ân-ı Kerîm*'de “Allah zengindir (el-ğaniyy), siz ise fakirlersiniz.”⁴⁹⁴ ayetiyle fakirliğin mutlak mânâsına işaret edilmektedir.⁴⁹⁵ Fakat Gazâlî'nin burada anlatacağı fakirlik, özellikle mal ve servet bakımından fakirliktir.

İnsanların bu mânâdaki fakirliğe nispetle beş halinden söz eden müellif, bu beş halden en yükseğinin, gelen malı almaktan nefretle kaçınmak olduğunu söyler. Ona göre ‘zühd’ diye işte bu hale ve ‘zâhit’ diye de bu halin sahibine denir. İkinci hal, malın hâsıl olmasına sevinecek kadar onu istemek, hâsıl olmasından sonra da ondan sıkıntı

⁴⁹² İlk müslüman zahitler, fakirliği (fakr) maddî anlamda yoksulluk olarak değerlendirmiş ve bu nedenle de sahip oldukları malları terk etmeyi tarikatlerinin temeli, hatta zühd hayatına girişin bir şartı saymışlardır. Üçüncü asırdan itibaren ise sûfiler, fakirlik ve zenginlik kavramlarını felsefîleştirerek onlara ilişkin çeşitli ölçüler belirlemişlerdir ki, bu ölçülerin mal veya dünyevî meta ile herhangi bir ilgisi bulunmamaktadır. (Bkz. Ebu'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İstanbul, 2004, s. 239.) Yani sûfiler, fakirliği beşerî sıfat ve isteklerin yok edilerek Allah ile ünsiyet etmek olarak anlamaya ve ‘fakir’ ismini de günlük yiyeceği dahi bulunmayan, eski püskü giysiler giyinen yoksullar için değil, Allah'a iftikarının bilinciyle yaşayan kâmil sûfiler için (bkz. Ebu'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, s. 240.) bir diğer deyişle Allah'tan başka bütün düşünce ve isteklerden uzaklaşarak ferdi varlığından sıyrılan kimseler için kullanmaya başlamışlardır. (Bkz. Reynold A. Nicholson, *İslâm Sûfileri*, çev. Kemâl Işık v.dğr., Büyüyenay Yay., İstanbul, 2014, s. 72-73.)

⁴⁹³ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1541.

⁴⁹⁴ Muhammed 47/38.

⁴⁹⁵ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1542.

duyacak kadar rahatsız olmamak ve lakin ona el de sürmemektir. Bu halin sahibine ‘razi’ (râdî) denir. Üçüncü hal, malın varlığının yokluğundan daha hoş gelmesi fakat onu elde etmek için harekete geçmemek, öte yandan ona hasbelkader sahip olunursa da sevinçle almaktan geri durmamaktır. ‘Kanaatkâr’ (kânî) diye isimlendirilen bu halin sahibi şayet malı elde ederken yorulacaksa onunla meşgul olmaz. Zira mala karşı pek bir istek duymamakta ve daha fazlasını talep etmeyerek elindekiyle kanaat edebilmektedir. Dördüncü hal, kişinin, malı âcizlikten talep etmemesi ve fakat arzulamasıdır. Bu halde mal eğer talep edilebilir bir durumdaysa yorulma pahasına talep edilir. Bu halin sahibine ‘hırslı’ (harîs) denir. Beşinci hal ise fakirin maldan hiç de istememesine rağmen yoksun kalmasıdır. Bu tür fakirlere misal olarak ekmekten mahrum açlar ve giysiden yoksun çıplaklar verilebilir. Bu halin sahibi, malı ister güçlü isterse zayıf bir rağbetle istesin, ‘mecbur’ (mudtarr) adını alır.⁴⁹⁶

Gazâlî bu beş hal dışında bir halden daha söz eder. Zühdün de üstünde olan bu hal, kişinin mala sahip olmak ile olmamak arasında hiçbir fark görmemesi, bir diğer ifadeyle malın gerek varlığına gerekse yokluğuna ne sevinmesi ne de üzülmemesidir. Bu hale ulaşan kimse, dünyaya her şeyiyle sahip olsa bile bundan hiçbir şekilde zarar görmez. Zira bilir ki o mallar, hakikatte kendisinin elinde değil Allah'ın hazine dairesindedir. Bu bilgi sayesinde, malların kendi elinde olması ile başka ellerde olması arasında hiçbir fark görmez. Gazâlî, bu halin sahibinin ‘müstağni’ diye adlandırılmasının uygun olacağını söyler. Zira ona göre o, malın hem yokluğundan (fakd) hem de varlığından *ganidir*. Burada ‘gani’ ile kastolunan, Allah için söylenen *mutlak gani* olmadığı gibi, *malı çok olan mânâsındaki gani* de değildir. Çünkü malı çok olan, bundan dolayı sevinçlidir ve elindekinin devamlılığına (bekâ’) muhtaçtır (fakîr). Dolayısıyla o, malın devamlılığıyla değil ancak eline geçmiş olması itibariyle gani ve müstağnidir. Şu halde malı çok olan, fakir; öteki ise malın, ele geçmesinden sonra, elde varlığını devam ettirmesinden de ettirmemesinden de gani ve müstağnidir. Çünkü ihtiyaç duymadığı için malın ne elinden çıkmasından acı duymakta, ne de

⁴⁹⁶ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1542.

elinde kalmasından dolayı sevinmektedir. Onun bu gınası, mutlak gınaya yani Allah'ın vasfı olan gınaya daha *yakındır*.⁴⁹⁷

Gazâlî, bu halin sahibini ‘gani’ olarak değil ‘müstağni’ olarak adlandırmanın daha uygun olacağını söyler. Çünkü gani ismi, ona göre hem gınası mutlak olana hem de bizzat bâkî olana delalet etmektedir. Öte yandan kul, maldan varlığı veya yokluğu itibariyle müstağni olsa bile başka şeylerden, meselâ Allah'ın onu bu istiğna haline muvaffak kılmasından müstağni olamaz. Kalbini Allah'ın tezyin etmediği bir kulun herhangi bir istiğna haline erişmesi mümkün değildir. Çünkü mala sevgiyle bağlanmış bir kalp köledir. Maldan müstağni bir kalp ise hürdür; Allah onu bu kölelikten kurtararak hürriyetine kavuşturmuştur. Öte yandan o, bu özgürlüğün devam etmesine de ihtiyaç duymaktadır. Zira kalpler kölelik ile hürriyet arasında bu şekilde dönüp durur. Şu halde böyle bir kul için gani ismi, o kemâline rağmen mutlak değil mecazî olarak kullanılmaktadır.⁴⁹⁸

Gazâlî, kullukta yüksek bir derece olarak gördüğü zühdü, iyilerin (ebrâr) kemâli ve mukarreplerin eksikliği olarak değerlendirir. Nitekim ebrârın iyilikleri, mukarreplerin kötülükleridir. Çünkü dünyadan rahatsız olmak (kerâhet) bir bakıma dünyayla meşgul olmak demektir. Allah'tan başkasıyla meşgul olmak ise Allah'tan uzaklaştıran bir hicaptır. Kulun, nefis ve şehvetiyle meşgul olması O'ndan başkasıyla meşgul olması mânâsına gelir ki, bu da bir hicaptır. Nefsini sevmekle meşgul olan da, nefisine buğzetmekle meşgul olan da Allah'tan ayrı (meşğûlün anh) kalmış demektir. Gazâlî bunu şöyle bir misalle anlatır: Bir âşık ile mâşuk bir mecliste bir araya gelir. Ne var ki orada onları gözetleyen biri vardır. Böyle bir durumda âşık, eğer kalbiyle o

⁴⁹⁷ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1542-43. Şunu da belirtmekte fayda vardır ki, burada söz konusu edilen yakınlık (kurb), elbette kulun Allah'a mekân itibariyle değil sıfatlar itibariyle yakın olmasıdır. (Bkz. a.mlf., a.g.e., c. 4, s. 1543.) “İnsan, Allah'a en yakın olan varlıktır.” görüşü, Mehmet Aydın'a göre hem İslâm anlayışına hem de Yunan felsefesinden etkilenmiş olan filozofların felsefî anlayışlarına uygundur. Fârâbî bu görüşten hareketle Aristo, Platon ve Yeni Platoncu filozofların düşünceleri ile İslâmî anlayış arasında uzlaştırmak istemiş ve bunda da büyük ölçüde muvaffak olmuştur. Fârâbî, her ne kadar felsefenin asıl amacının insanı Allah'a yaklaştırmak ve ona Allah'ı nasıl taklit edeceğini öğretmekten ibaret olduğunu ileri sürmüştü de bu görüşünü ayrıntılı olarak açıklamamıştır. Bu meseleyi en açık ve seçik bir şekilde ortaya koyan Gazâlî'dir. (Yazarın daha ziyade *el-Maksadü'l-esnâ fi şerh-i esmâillâhi'l-husnâ*'dan hareketle ele aldığı Gazâlî'nin kurb teorisi için bkz. Mehmet Aydın, “Gazâlî'nin ‘Kurb’ Nazariyesinde ‘Allah'ın Sıfatlarının Anlam ve Önemi’”, A.Ü.İ.F.D., c. 22, 1978, s. 307-314; Yine Gazâlî'nin kurb anlayışı için bkz. Bedriye Reis, *Gazâlî'de Ahlâk-Marifet İlişkisi*, Emin Yay., Bursa, 2011, s. 293-405.)

⁴⁹⁸ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1543.

gözcüye buğz, istiskal ve rahatsızlıkla yönelirse mâşukunu müşahede etmekle alacağı hazdan mahrum kalır. Meşguliyetini tamamen aşka hasrettiği takdirde ise maşukundan başkasına asla ilgi duymaz. Mâşukun huzurunda, nasıl ki mâşuktan başkasına sevgiyle bakmak aşta bir ortaklık (şirk) ve eksiklik demek ise sevgiliden başkasına buğzla bakmak da aşta bir ortaklık ve eksiklik demektir. Şu halde bu hususta kemâl, buğzdan veya sevgiden dolayı kalbin sevgiliden başkasına ilgi duymamasıdır. Zaten kalpte tek bir halde iki sevgi bir araya gelmediği gibi, buğz ve sevgi de bir araya gelmez.⁴⁹⁹

Sadece dünya sevgisiyle meşgul olan kalbin değil, dünya buğzuyla meşgul olan kalbin de Allah'tan gafil olacağını belirten Gazâlî, bu iki kalp arasında şöyle bir fark olduğunu söyler: Birincisi Allah'tan giderek uzaklaşırken, ikincisi Allah'a giderek yaklaşır. Zira ikincisinin, zamanla o gafletten kurtulma ihtimali vardır. Çünkü dünyaya buğz, kulu Allah'a ulaştırır bir vasıta. Gazâlî, dünyaya muhabbet besleyen ve buğzeden bu iki tip insanı iki hac yolcusuna benzetir. Buna göre her iki yolcu da yolculuğunu deve sırtında yapmaktadır ve bu esnada devenin bakımıyla her ikisi de yakından ilgilenmektedir. Ne var ki biri Kâbe istikametinde, diğeri ise tam ters istikamette ilerlemektedir. Buna göre her ikisi de Kâbe'den uzakta bulunmakla birlikte, övülmeye değer olan yüzünü Kâbe'ye doğru dönen yolcudur. Çünkü diğेरinin aksine onun Kâbe'ye varması mümkündür. Fakat o, itikâfa giren ve o esnada Kâbe'den ancak devesinin bakımı için ayrılan hacıya göre övülecek bir durumda değildir. Şu halde asıl maksat dünyaya buğz etmek değildir, zira dünya böyle de Allah'a yaklaşmaya engel olmaktadır. Allah'a vasil olmak, ancak bütün engellerin ortadan kaldırılmasıyla mümkün olabilir.⁵⁰⁰

Gazâlî'ye göre *mal bakımından kemâlin* gerçekleşmesi, kişinin, mal ile su arasında mülkiyet itibariyle hiçbir fark görmemesine bağlıdır. Böyle bir kemâle ulaşan, civardaki suyun ne çok ne de az olmasından rahatsızlık duyar. Zira ona lazım olan ancak zaruret miktarınca sudur. Mal da, tıpkı su gibi kendisine ihtiyaç duyulan bir şeydir. İnsan, mala karşı ne suyun çokça bulunduğu bir yerden (meselâ deniz kenarından) kaçınmakla, ne de suya buğz etmekle meşgul olmayan ve “Ondan ancak

⁴⁹⁹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1543.

⁵⁰⁰ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1543.

ihtiyacım kadarını içiyorum, ihtiyaç kadarını da Allah'ın kullarına içiriyor ve asla cimrilik etmiyorum.” diyen kimse gibi olmalıdır. Zira ekmek (mal) ve su, ihtiyaç bakımından birdir; ikisi arasındaki fark, ancak birincisinin az ve ikincisinin çok bulunması itibariyledir. Allah'ı bilip tanıyan ve O'nun âlemdeki tedbirine güvenen bir kimse, kendisine, sudan ihtiyacı kadarının geldiği gibi ekmekten de ihtiyacı kadarının geleceğini bilir.⁵⁰¹

O halde maldan büyük bir nefretle kaçıp sakınan nebi ve velilerin durumu nedir? Gazâlî'nin bu soruya cevabı şu şekildedir: O insanlar, sudan da kaçmışlar ve ihtiyaçlarından fazlasını içmemişlerdir. Kalpleri, suya ne arzuya ne de buğzla yönelmiştir. Gazâlî, maldan kaçınanların iki ayrı topluluktan meydana geldiğini ileri sürer. Topluluklardan biri, aldığı takdirde malın kendisini aldatmasından, kalbini kendisine bağlayıp şehvetlere çağırmasından korkan zayıf kimselerden oluşmaktadır. Kuşkusuz ki mala buğzetme ve maldan kaçınma onlar için bir yetkinliktir. Bu bütün insanlar için geçerlidir, çünkü nebi yahut veli olmayan her insan zayıftır. Diğer topluluğu ise kemâle ulaşan güçlü insanlar oluşturmaktadır. Ne var ki onlar, kendilerini örnek alabilmeleri için zayıfların derecesine inmek zorunda kalmışlardır. Zira zayıflar, malı alma hususunda onlara uysalar helak olmaktan kurtulamayacaklardır. Gazâlî, bunu, bir adamın çocukları önünde yilandan sakınmasına benzetir. Buna göre adam, yılanı yakalayamayacağından değil, yakaladığı takdirde onu çocuklarının da kendisi gibi yakalamak isteyeceğinden ve sonuçta helak olacaklarından endişe ettiği için yakalamamaktadır. Sonuçta Gazâlî'ye göre zayıfları gözetmek enbiya, evliya ve ulema için zarurettir.⁵⁰²

Şu halde bütün mertebeler altı tanedir. En yükseği müstağninin mertebesidir, sonra sırasıyla zahit, razı, kanaatkâr ve hırslının mertebeleri gelmektedir. Mecbura gelince, onun için zühd, rıza, kanaat tasavvur edilebilir ve derecesi de bu hallere göre değişir. 'Fakir' ismi bu son beşine ıtlak edilir. Bu demektir ki müstağninin 'fakir' olarak isimlendirilmesi doğru değildir; şayet isimlendirilecekse başka bir mânâyla isimlendirilmesi gerekir. O mânâ da onun genel olarak bütün işlerinde, özel olarak ise

⁵⁰¹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1544.

⁵⁰² Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1544.

maldan istiğnayı sürdürmekte Allah'a muhtaç olduğunu bilmesidir. Onun için fakir ismi, nefisini kulluk itibariyle bilip tanıyan ve kulluğunu ikrar eden kimse için kul ismi gibidir. Zira o, kul ismini gafillerden daha çok hak etmektedir. İnsanların geneli için, nasıl ki kul ismi kullanılmaktaysa fakir ismi de kullanılabilir. Şu halde nefisini Allah'a muhtaçlığı (fakr) ile bilip tanıyan kimse, fakir ismini bu bilgi ve irfandan mahrum olanlardan daha çok hak etmektedir. Fakir ismi bu iki mânâ arasında müşterektir. Bu iştirak anlaşıldığı takdirde Hz. Peygamber'in fakirlikten Allah'a sığındığını bildiren hadisi⁵⁰³ ile "Beni bir miskin olarak yaşat ve bir miskin olarak öldür."⁵⁰⁴ şeklindeki hadisi çelişmez. O halde *mecburun* fakirliği onun kendisinden sakınıp korunduğu bir şey iken, meskenet, zillet ve –Allah'a– ihtiyacı itiraf mânâsına gelen *fakirlik* ise Hz. Peygamber'in duasında dilediği fakirliktir.⁵⁰⁵

Sonuç olarak Gazâlî'nin mala nispetle ortaya koyduğu bu altı halin her birini, vehmî yetkinliğe yakınlık veya uzaklığına göre değerlendirmek mümkündür. Zira Gazâlî, insanın, bir ilahî sıfat olan yetkinliği (kemâl), rabbanî bir emir olan ruhundan dolayı tabîî olarak sevip istediğini ileri sürmekteydi. Buna göre mala –ve makama– tamah etmeyen, kendindeki tabîî yetkinlik sevgi ve isteğinden dolayı bilgiye tamah edecek ve böylece mala –ve makama– yönelene nispetle hakikî yetkinliğe çok daha yaklaşmış olacaktır.

C. Fakirlik ve Zenginlik

Makam sevgisi, şehvet, öfke, haset, intikam, kibir ve daha pek çok şey gibi, malın da dünyanın bir kısmını oluşturduğunu belirten Gazâlî, mala ilişkin birtakım afet ve gailelere dikkat çeker. Ona göre malın yokluğu fakirlik sıfatını, varlığı ise zenginlik sıfatını meydana getirir. Kul, her iki hal ile de ilahî bir imtihana tabi tutulur. Buna göre maldan yoksunluk şu iki halden birini oluşturmaktadır: kanaat ve hırs. Kanaat hali övülmüş, hırs hali ise yerilmiştir. Hırslının da iki hali vardır ki biri tamahkârlık, diğeriye meslek ve zanaattır. Hırslının tamahkârlık –yani başkalarının elindekilere tamah etme– hali, zanaatkârlık –yani insanlardan yana ümidi kesip bir mesleği icra

⁵⁰³ Bkz. Ebû Abdurrahmân Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, "İstiâze", 29, thk. Râid b. Sabri İbn Ebî Alfe, Dâru'l-Hadâre, Riyat, 1436/2010.

⁵⁰⁴ Bkz. Tirmizî, "Zühd", 37.

⁵⁰⁵ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1544-45.

etme– halinden kötüdür. Gazâlî'ye göre mal sahibi olmanın da iki hali vardır: Bunlardan biri malı cimrilikten ötürü tutma, diğeryse malı harcamadır. Bu iki halden ise birincisi yerilmişken, ikincisi övülmüştür. Malını harcayanın da iki hali vardır ki biri saçıp savurma, ötekiyse dengeli kullanmadır (iktisâd).⁵⁰⁶

İnsanların fakirliğin mi yoksa zenginliğin mi üstün olduğu hususunda ihtilaf ettiklerini belirten Gazâlî, Cüneyd-i Bağdâdî, İbrâhim el-Havvâs (ö. 291/904) ve daha pek çok sûfiye göre fakirliğin zenginlikten üstün olduğunu söyler. Rivayete göre Cüneyd-i Bağdâdî, zenginliğin hakkını verip şükreden bir zenginın sabır gösteren bir fakirden daha üstün olduğunu ileri süren İbn Atâ'yı (ö. 309/922) bu görüşünden dolayı kınamıştır. Haberlere ve büyüklerin sözlerine bakılırsa, genel olarak fakirliğin zenginlikten üstün olduğu söylenebilir. Fakat Gazâlî, bu hükmü şu iki durumda bu denli netlikte vermenin pek mümkün olmadığını belirtir: 1. Malı tutma hırsı bulunmayan ve onu hayır işlerinde harcayan zengin ile malı hırsla talep etmeyip kanaate veya rızaya yapışan fakir. 2. Hırslı zengin ile hırslı fakir. Kanaatkâr fakirin hırslı ve cimri zenginden, malını hayır işlerinde harcayan zenginın de hırslı fakirden üstün (efdal) olduğundan kuşku yoktur. Birinci durum nazarıitibara alındığında zenginın fakirden üstün olduğu sanılabilir. Zira onlar, mala karşı hırsın zayıf oluşunda birbirine eşit iken zengin sadaka ve hayırlarla Allah'a takarrüp etmekte ve fakir bu imkândan mahrum kalmaktadır. Bir mübahta da olsa malın tadına varan zengine gelince, onun kanaatkâr fakirden üstün olduğunu düşünmek mümkün değildir.⁵⁰⁷

Gazâlî'ye göre zenginlik (dünyâ), zatından dolayı değil varlığının Allah'a ulaşmaya engel olmasından dolayı sakıncalı görülmektedir. Fakirlik de, zatından dolayı değil kendisinde Allah'a ulaşmayı engelleyen bir şeyin bulunmamasından dolayı talep edilmektedir. Öte yandan Süleyman Peygamber, Hz. Osman (ö. 35/656) ve Hz. Abdurrahman b. Avf (ö. 32/652) gibi zenginlikten dolayı Allah'tan uzaklaşmamış nice zengin gelip geçmiştir. Nice de fakir gelip geçmiştir ki, fakirlikleriyle meşguliyetleri yüzünden istikamet üzere olamamışlardır. Dünyada nihai maksadın (ğayetü'l-maksad) Allah sevgisi ve O'nunla ünsiyet olduğunu belirten

⁵⁰⁶ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1134.

⁵⁰⁷ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1554.

Gazâlî, bunun ise ancak Allah'ın marifetinden sonra mümkün olabileceğini söyler. Ne var ki marifet yolculuğu, başka bütün meşguliyetlerden uzaklaşmayı gerektirir. Oysa hem zenginlik hem fakirlik birtakım meşguliyetleri meydana getirebilmektedir. Bu meşguliyetler gerçekte dünya sevgisinden ileri gelir. Kalbin ise aynı anda hem dünyayı hem Allah'ı sevmesi mümkün değildir; zira bir şeyi sevmek onunla meşgul olmak demektir. Son tahlilde Gazâlî'ye göre fakir, zengine nispetle dinî tehlikelerden daha uzaktır; çünkü bolluğun fitnesi darlığın fitnesinden daha ağırdır.⁵⁰⁸

İnsanların genelinin yaratılış itibarıyla maddî bolluğa eğilimli olduğunu belirten Gazâlî, hilkatçe öyle olmayanların dünyaya pek seyrek geldiklerini söyler. Nitekim şeriat de o nadir insanlara değil genele hitap etmektedir. Şeriatın, zenginliği yerip insanları ondan menetmiş ve fakirliği de zenginlikten üstün tutup övmüş olması bundandır. Mal, su, altın ve taş arasında mülkiyet bakımından herhangi bir fark görmeyenler ancak nebiler ve velilerdir. Zira onlar bu mertebeye uzunca bir mücahedenin sonunda, Allah'ın lütfuna mazhar olarak erişmişlerdir. Gerçek zenginlik, bu mertebeye varmakla elde edilebilir. Böylesi bir zenginlik, insanların genelince (halk) erişilmesi zor olacağından, tasadduk ve hayra sarf ile de olsa en uygun olan, maldan yoksun kalmaktır. Çünkü bu sayede insan, iktidar ve rahata ulaşmanın tadına varıp dünyaya alışmaktan (üns) korunmuş olur.⁵⁰⁹

Gazâlî'ye göre kul, dünyayla ünsiyet ettiği kadar ahirete, marifetullah dışındaki herhangi bir sıfatla ünsiyet ettiği kadar da Allah sevgisine yabancılaşır. Ama onun, dünyayla ünsiyet sebepleri kesildiğinde kalbi de dünyadan ve dünyanın ışıltısından kaçınmaya başlar. Mâsivâdan rahatsız olan ve iman eden bir kalp, kuşkusuz ki Allah'a yönelir; zira kalbin boş kalması düşünülemez. Varlıkta ancak Allah ve O'nun dışındakiler vardır. Dolayısıyla diğerlerine yönelen O'ndan, O'na yönelen diğerlerinden uzaklaşır. Kul, birinden rahatsız olduğu kadar diğerine yönelir, kezâ birinden uzaklaştığı kadar diğerine yaklaşır. O halde dünyayı sevmek Allah'a buğzetmek demektir.⁵¹⁰

⁵⁰⁸ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1555.

⁵⁰⁹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1555-56.

⁵¹⁰ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1556.

Şu halde Gazâlî, fakir ile zenginden hangisinin kalbi mala daha az yönelmişse onun diğerinden daha üstün olduğunu düşünmektedir. Şayet onların, mala yönelik ilgileri birbirine denk ise dereceleri de birbirine denktir demektir. Ne var ki bu noktada aldanmamak çok zordur; çünkü zengin, kalbinin derinliklerinde mal sevgisi gömülü olduğu için, kendisinin mala hiçbir şekilde ilgi duymadığını zannedebilir. O, kendisinin malı sevip sevmediğini ancak dağıtmak veya çaldırmak suretiyle ondan yoksun kaldığında anlayabilir. Gazâlî, artık sevmediğini düşündüğü cariyesini satan, ancak tam teslim ettiği anda kalbindeki gizli aşk ateşinin tutuştuğunu gören nice insana şahit olunduğunu söyler. Ona göre nebi ve velilerden başka bütün zenginlerin hali budur. Mal sevgisinin kalpten sökülüp atılmasının bu denli zor olması, insanların geneli için fakirliğin zenginlikten daha uygun (aslah) ve üstün (efdal) görülmesini sağlamıştır. Zira bu sayede fakirin dünya ile alâka ve ünsiyetinin azalacağı ve ibadetleriyle kazanacağı sevapların artacağı umulmuştur. Çünkü ibadette amaç, sadece dili hareket ettirmek değil aynı zamanda Allah’la ünsiyeti arttırmaktır.⁵¹¹

Gazâlî, fakirin zenginden üstün olup olmadığı sorusuna bir de şöyle bir misalle cevap verir: Önce fakirlik içinde çalışıp çabaladıktan sonra zengin olan bir adam düşünelim. Yani adam hem fakirliği hem zenginliği tecrübe etmiş olsun. Soru şudur: Bu iki hayattan hangisi daha üstündür? Burada o kişinin maksadı önemlidir; zira eğer o, malı dinî vazifelerini hakkıyla yerine getirebilmek için talep etmişse mal edinmek onun için daha faziletli bir tavidir. Çünkü fakirlik, insanı meşgul eder, ihtiyaçlarıyla uğraşmak zorunda bırakır, tamamen zikir ve fikre dalmaktan alıkoyar.⁵¹²

Gazâlî, ihtiyaç fazlası malı din yolunda ilerlemek için talep etmeyen biri içinse fakirliğin zenginlikten üstün olduğunu söyler. Çünkü burada fakirlik hali ile zenginlik hali, hem mal sevgisi itibarıyla hem de dinî bir maksadın olmaması itibarıyla birbirine denktir. Gene, her iki halde de isyan amaçlanmamaktadır. Ayrıldıkları nokta, zengin, olanaklarına alıştığı mala ilgisinin ve dünyaya meylinin artması; fakirinse sevmekten uzaklaştığı dünyayı kendisinden çıkıp kurtulmak istediği bir hapisane gibi telakki etmesidir. Dolayısıyla dünyayla ünsiyetinden dolayı zengin ölüm korkusu

⁵¹¹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1556.

⁵¹² Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1558.

fakirinkinden daha çok olur. Bu nedenle kul, kendisinden asla ayrılmayacağı birini sevmelidir ki o Allah'tır ve kendisinden ayrılacağı hiçbir şeye gönül bağlamamalıdır ki o da dünyadır. Dünyayı seven, ne ölmek ne de Allah'a ulaşmak ister ve sevdiğinden ayrılan, sevgisi ölçüsünce elem duyar. Zengin olup dünyaya bağlanmış bir kimsenin dünyadan ayrılma acısı, dünyaya son derece hırsıyla bağlanan bir fakirin dünyadan ayrılma acısından daha ağır olur. Bütün bunlar, fakirliğin insanların geneli için daha uygun, daha yararlı ve daha faziletli olduğunu göstermektedir.⁵¹³

Gazâlî, Hz. Âişe'nin (ö. 58/678) zenginliği gibi bir zenginliğin bu genel hükmün dışında olduğunu belirtir. Ona göre Hz. Âişe gibi biri için mala sahip olmamak arasında hiçbir fark yoktur. Çünkü böylesi zenginler mallarını kolaylıkla sadaka olarak verebilirler. Malın olması, bu bakımdan olmamasından daha iyidir. Gazâlî, zorunlu ihtiyaçları bile karşılayamayacak kadar fakir olmayı da bu genel hükmün dışında değerlendirir. Böyle bir fakirlik, kişiyi küfre düşürebileceğinden zorunlu ihtiyaçları karşılayacak miktarda mala sahip olmak iyidir. Çaresizlik derecesinde bir fakirliği talep etmek doğru değildir, ama küfür ve isyana düşürmeyecekse talep edilebilir. Aç bir halde ölen kimsenin isyanı daha az olabilir, ama isyan etmeden aç bir halde ölmesi onun için daha iyidir.⁵¹⁴

Anlaşılan o ki gerek zenginlik gerekse fakirlik, kişinin, kendisiyle hakikî yetkinliğe erişeceği bilgiyi tahsil etmesine mani olabilir. Zira Gazâlî'ye göre her ikisi de insanı birtakım meşguliyetlerle yüz yüze bırakmakta ve bu da mal ve dünyayla ünsiyeti meydana getirmektedir. Fakat Gazâlî, fakirliğin veya zenginliğin her kişiyi mutlak surette mal ve dünyayla ünsiyete sevkedeceğini iddia ediyor değildir. O halde bundan onun, mal ve dünyayla ünsiyete sevketmeyen bir fakirlik ve zenginliği, hakikî yetkinliğe ulaşmanın önünde bir engel olarak görmediğini çıkarmak mümkündür. Gazâlî'nin, insanların geneli açısından fakirliği zenginlikten daha yararlı ve üstün

⁵¹³ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1558. Sûfilerin çoğunluğuna göre de sûfinin fakirlik (fakr) ile muttasıf olması zenginlikle muttasıf olmasından daha tercihe şayandır ve bunun iki sebebi vardır. Birinci sebep, Kur'an ve sünnette fakirlerin övülmesi ve Allah'ın en sevdiği kullar olarak tavsif edilmesidir. İkinci sebep ise her insanın yaratılış itibarıyla Allah'a muhtaç olmasıdır –ki bu manada fakirlik, kulluğun ta kendisidir. (Bkz. Afifi, *İslâm'da Manevî Hayat*, s. 241-242.)

⁵¹⁴ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1558-59.

görmesi ile malla ulaşılan kudreti hakikati olmayan bir yetkinlik sayması arasındaki uyum da dikkatten kaçmaması gereken bir başka noktadır.

D. Aldanan Zenginler

Konumuz açısından bakınca bu başlık altında ortaya konulacak olanların önemi şuradadır: Gazâlî, bazı insanların kendilerindeki tabîî yetkinlik sevgi ve isteğinden dolayı yetkinliği mal ve servette aradıklarını iddia etmektedir. Yetkinliği mal ve servette arayan bu insanların, Gazâlî'nin burada 'aldanan zenginler' diye bahsettiği bu insanlara karşılık geldiğini söylemek mümkündür. Dahası Gazâlî –aşağıda görüleceği üzere– mal ile aldanmanın çaresi olarak akıl, marifet ve ilmi göstermektedir ki, bu kavramlar çalışmamızın son bölümünü ilgilendirmektedir.

Müellifimiz, mal sahiplerini (erbâbü'l-mâl), aldanan insan sınıflarından biri olarak görmektedir. Ona göre bu sınıf insanlar genel olarak şu fırkalardan oluşmaktadır: 1. Mescit, medrese, ribat ve köprü gibi halk tarafından kolaylıkla görülüp takdir edilebilecek şeyleri yapanlar. Kendilerinin daima anılmalarını sağlayacak bu türden eserlerin yapımına hırsla sarılan bu insanlar, yine bu amaçla o eserlerin üzerine adlarını yazdırmayı ihmal etmezler. İşin daha da ilginç tarafı, böyle yapmakla mağfireti hak ettiklerini zannederler. Oysa onlar, şu iki hususun farkına varamadıkları için aldanmışlardır: Birinci husus, o yapıları zulüm, soygunculuk (nehb), rüşvet gibi gayrimeşru yollarla elde ettikleri mallarla yapmış olmalarıdır. Yani o malları edinirken Allah'a isyan ederek günah işlemişlerdir. Bundan dolayı onlara düşen, yasa dışı yollarla elde ettikleri o malları –elbette tevbe ve istiğfardan sonra– asıl sahiplerine aynıyla iade etmektir. Şayet buna imkân yoksa o malların bedelini vermektir. Asıl sahiplerine verme imkânı da yoksa varislere iade etmek gerekir. Eğer mazlumun hiçbir varisi yoksa en önemli maslahatlara sarfetmelidirler. En önemli maslahat ise o yapıları yapmak değil miskinlere dağıtmaktır. Ne var ki onlar, bunu insanlar tarafından muttali olunmayacağı kaygısıyla yapmazlar. Yani o yapıları yapmaktaki esas gayeleri gösteriş yapmak (riyâ) ve övülmektir.⁵¹⁵ İkinci husus, kendilerinin bu işleri ihlasla yaptıklarını, bir diğer ifadeyle o yapıları yapma

⁵¹⁵ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1327.

gayelerinin iyilik olduğunu sanmalarıdır. Ancak, eğer bir dinar infak etmekle ve infak ettikleri yere kendi isimlerini yazdırmamakla yükümlü tutulacak olsalar bunu kabul edip yerine getirmekte çokça zorlanacaklar, zira nefisleri böyle bir şeyi yapmalarına izin vermeyecektir.⁵¹⁶

2. Malı her ne kadar helalinden kazanmış ve mescitlere harcamış olsalar da şu iki nedenden dolayı aldanmaktan kurtulamayanlar: Birinci neden riya ve övülme isteğidir. Çevrelerinde veya memleketlerinde yoksul kimseler bulunduğu halde onlar, mallarını bu fakirlere değil süslü mescitlerin yapımına sarfederler. Malını fakir ve muhtaçlara sarfetmeyi küçük görür, çünkü ettikleri masrafın insanlar tarafından bilinmesini isterler. İkinci neden ise malın, hayır namına, mescitlerin namaza duranların kalplerini meşgul edecek ve gözlerini alacak nakışlarla yaldızlanıp süslenmesine sarfedilmesidir. Oysa bu tür işler dinen yasaklanmıştır ve namazdan maksat da huşu ve huzurdur. Ne var ki onlar, bu nakış ve süslerle namaz kılanların kalplerini ifsat edip sevaplarını boşa çıkarırlar. Bununla beraber hayırlı bir iş yaptıklarını zannederler. Oysa mescide ibadete gelenlerin kalplerini teşviş etmiş ve hatta dünyanın süslerine teşvik etmiş olmaktadırlar. Hâlbuki mescitler, insanlar tevazu içinde ibadet etsin diye dikilmiş binalardır. Kısacası bu aldanma, kötü ve yanlış olana dayanıp güvenmekten ileri gelmektedir.⁵¹⁷

3. Mallarını yoksul ve miskinlere sadaka olarak harcayanlar. Bunlar bu tür harcamaları fakirlerin kendilerini etrafta minnet ve şükranla anması için yaparlar. Gerçekte tasadduktan hoşlanmayan bu insanlar, yaptıkları yardımların gizlenmesini nankörlük ve kendilerine karşı işlenmiş bir suç olarak telakki ederler. Bazen de mallarını hacda infak etmek ister ve bu nedenle de defalarca haccederler, fakat öte yandan aç kalmış komşularına aldırış etmezler.⁵¹⁸

4. Cimri kimseler. Cimri, cimriliği yüzünden sadece zekât vermekle yetinir. Zekât verirken de, aldatıp herhangi bir hizmette kullanabileceği veya başka bir şekilde sömürebileceği fakirleri tercih eder. Hâlbuki bütün bunlar niyeti bozan ve ameli

⁵¹⁶ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1327-28.

⁵¹⁷ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1328.

⁵¹⁸ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1328-29.

geçersiz kılan şeylerdir, dolayısıyla o da aldanmış olmaktadır. Zira kötü işler yapan birisi olmasına rağmen, kendisini Allah'a itaatkâr bir kul sanmaktadır. Oysaki gerçekte Allah'tan başka bir şey için Allah'a kulluk etmek istemektedir.⁵¹⁹

Gazâlî, bu aldanmalardan tümüyle sakınıp kurtulmanın pek mümkün olmadığını, dolayısıyla insanların bu noktada kolayca yeise düşebileceğini ve bunun da meseleyi daha da zorlaştıracağını söyler. Ona göre vahşi hayvanları avlamak veya evcilleştirmek gibi, çeşitli bitkilerden rengârenk ipek kumaşlar üretmek gibi, hatta yıldızların sayısını ve büyüklüklerini tespit etmek gibi oldukça güç işlerin üstesinden gelebilen insan, elbette kalbini arındırmaya da güç yetirebilir. Kaldı ki kalbi arındırmanın imkânsız olmadığını selef-i salihîne, tabiîne ve daha başkalarına bakarak anlamak mümkündür.⁵²⁰

O halde kul, mal ile aldanmaktan nasıl korunabilir? Gazâlî, bunun *akıl*, *marifet* ve *ilim* ile mümkün olabileceğini düşünmektedir. Burada ‘akıl’ ile “garizî fitrat” ve insanın kendisiyle şeylerin hakikatlerini idrak ettiği “aslî nur”u kastettiğini belirten Gazâlî, akıl ve zekâ (fitnat ve keys) gibi, ahmaklık ve budalalığın da fitrî olduğunu söyler. Dolayısıyla akıl sahibi mal ile aldanmaktan ne kadar uzaksa, ahmak kimse de mal ile aldanmaya o kadar yakındır. Böyle bir akıl ve anlayışa fitrî ve aslî olarak (aslü'l-fitra) sahip olmayan bir kimsenin, onu çalışıp çabalayarak elde etmesi mümkün değildir. Bütün saadetlerin esası, Allah’tan bir nimet olarak fitratın aslında bulunan akıl ve zekâdır (kiyâset).⁵²¹

Gazâlî, burada ‘marifet’ ile ise kulun kendini (nefs), rabbini, dünyayı ve ahireti bilip tanınmasını kastetmektedir. Buna göre onun kendini bilip tanınması, kulluğunu idrak etmek, garibâne bir hayat sürmek ve behîmî şehvetlere yabancılaşmak suretiyle mümkün olabilir. Allah'ın marifetine erişmek ve O'nun vechine nazar etmek ise kula tabiatı bakımından (tab'an) uygun olup ters değildir. Şu da var ki kulun bunu bilmesi, kendini ve rabbini bilip tanınmasına bağlıdır. Dünya ve ahiretin marifetine gelince, yukarıda da belirtildiği üzere Gazâlî'ye göre dünya ile ahiret arasında değer

⁵¹⁹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1329.

⁵²⁰ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1330.

⁵²¹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1330.

bakımından hiçbir nispet yoktur. Öyleyse kendini ve rabbini, dünya ve ahireti bilip tanıyan bir kalpte, Allah'ın marifeti sayesinde Allah sevgisi, ahiretin marifeti sayesinde ahirete yönelik istek ve dünyanın marifetiyle de dünyaya karşı isteksizlik meydana gelir. Böylece o, Allah'a ulaştıracak ve ahirette fayda sağlayacak işleri yapmaya koyulur. Bu irade kalbine galip gelince de, bütün bu işlerdeki niyeti saflaşır. Meselâ yemek yemesi yahut hacetini gidermesi, ahiret yolculuğu için gerekli ve zorunlu işler haline gelir. Böylelikle niyeti saflaşmış ve kötü niyetlerin (el-ağrâd) çatışmasından ve dünya, mal ve makamın arzulanmasından –ki bunlar, niyeti bozan şeylerdir– neş'et eden her türlü aldanmadan tamamen korunmuş olur. Dünya ahiretten ve nefsinin hevâsı da Allah'ın rızasından daha hoş geldiği sürece onun aldanmaktan kurtulması mümkün değildir.⁵²²

Aklının kemâlinden sadır olan bir marifetle Allah'ı ve nefsini bilip tanıyan ve böylece kalbi Allah sevgisiyle dolan bir kul, üçüncü bir mânâya ihtiyaç duyar ki o mânâ ilimdir. Gazâlî'nin burada 'ilim' ile kastettiği, Allah'a götüren yolda yolculuk etmenin keyfiyetine, yolcuyla Allah'a yaklaştıran ve O'ndan uzaklaştıran hususlara, yolun afet, engebe ve gailelerine dair bilgidir. Gazâlî, bütün bu konuların *İhyâu ulûmi'd-dîn*'in bazı cilt ve bölümlerinde anlatıldığını belirtir.⁵²³ Bundan anlaşılan o ki Gazâlî'nin burada 'ilim' ile kastettiği, *İhyâ*'da ortaya koyduğu ilm-i muameledir.

III. Makam ve İtibar

A. Makam Sevgisi: Sebepleri ve Tedavisi

Makam sevgisinin⁵²⁴, Gazâlî düşüncesinde insanın tabîî yetkinlik sevgi ve isteğiyle yakın bir ilişkisi bulunmaktadır. Gazâlî, insanın, kendindeki rabbanî cevherden dolayı yetkinliği sevip istediğini ve bunun için de yetkinliği yanlış bir şekilde kudrette aradığını dile getirmekteydi. Kudret edinmenin ise biri mal ve servet ve diğeri de makam ve itibar olmak üzere iki ayağı bulunmaktaydı. Bundan dolayı, bu kısımda ilkin Gazâlî'nin makam sevgisi ve onun gerek sebepleri gerekse iyileştirilme

⁵²² Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1331.

⁵²³ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1331.

⁵²⁴ Tasavvufî bir terim olarak kullanılan 'makam sevgisi' (hubb-i câh), mevki hırsı ve itibar tutkusu gibi anlamlara gelmektedir. (Bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 172.

yollarına ilişkin düşünceleri ortaya konulmaya ve böylece hem insan doğasının makam ve itibara ne denli düşkün olduğu hem de bir yetkinlik aracı olarak makam ve itibarın –Gazâlî'nin yetkinliğe ilişkin temel iddiasıyla uyumlu bir şekilde– yanlış bir tercih olduğu gösterilmeye çalışılacaktır.

Gazâlî'ye göre nefsi makam (câh) sevgisiyle dolu bir kimse, özgür insanlara tamamen malik olmak ister ve bunun da onları kendisine kalben bağlamaktan başka yolu olmadığını bilir. Yine bilir ki makam ile sağlanan kölelik, mal ile sağlanan kölelikten daha sağlam ve güçlüdür; çünkü cebren malik olunan köle, bu durumdan tabiatı gereği hoşnut değildir ve kurtulmanın çarelerini arar; fakat makam ile sağlanan kölelik gönüllü bir itaatkârlıktır. Bu nedenle insan, genellikle makam ve itibarı mal ve servetten daha çok ister. Bu öyle bir istektir ki, gerçekleştiği takdirde özgür insanlar içten ve gönülden (bi't-tab' ve't-tav') bir itaatkârlıkla ona kul köle olacak ve üstelik bundan dolayı da kendilerini bahtiyar sayacaklardır. Nitekim makam, kişinin, kalplerde bir yer ve mevki edinmesi, bir diğer deyişle kalplerin onda kemâl sıfatlarından bir sıfatın bulunduğuna inanması demektir. Kalpler, o sıfatın kemâline inandığı ölçüde o sıfatın sahibine boyun eğer. Yani kişi, kalpleri kendisine boyun eğdirdiği ölçüde onlar üzerinde iktidar sağlar.⁵²⁵

Gazâlî, makam ve itibar sahibi birinin, elde ettiği bu güç sayesinde insanlardan bolca övgü alacağını, hatta insanların onun için kullanılabilir hizmetçi ve kölelere dönüşeceğini, hatta ve hatta onun için canlarını bile feda etmekte tereddüt etmeyeceklerini düşünür. Çünkü ona göre bir kalpte makam edinmek demek, o kalbin, o kişide bilgi, ibadet, iyi huy, nesep, liderlik (velayet), yüz güzelliği, beden gücü gibi insanların bir yetkinlik olarak telakki ettiği bir niteliğin bulunduğuna inanması demektir. Kuşkusuz bu tür nitelikler, itibar sahibinin kalplerdeki mevkiini büyüten ve kalplerde yüksek makamlar peyda eden birer sebeptir.⁵²⁶

Mademki makam kalplere malik olmak demektir, o halde kalplere malik olmanın hükmü de mallara malik olmanın hükmüyle aynı olmalıdır. Çünkü Gazâlî'ye göre makam da mal gibi dünya hayatının arzularından bir arzudur ve o da mal gibi

⁵²⁵ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1186.

⁵²⁶ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1186-1187.

ölümle son bulmaktadır. Ayrıca nasıl yiyecek, içecek ve giyecek zaruretinden dolayı asgari seviyede mal edinmek zorunluysa, halkla beraber yaşama zaruretinden dolayı asgari seviyede makam edinmek de zorunludur. Aynı şekilde insanın, kendisinden müstağni olamayacağı yiyeceği veya kendisiyle yiyecek satın alacağı malı sevip istemesi caiz olduğu gibi, kendisine hizmet edecek bir hizmetçi, yardım edecek bir arkadaş, yol gösterecek bir üstat ve kendisini koruyup kollayacak bir sultan talep etmesi de caizdir. Şu halde tamamen ihtiyaçtan hâsıl olan bu makam arzusu yerilmeyi hak etmemektedir. Zira makam, –tıpkı mal gibi– kişiyi bazı maksatlara ileten bir vesiledir. Bu noktada makam ile mal arasında hiçbir fark yoktur.⁵²⁷

Makam edinmeyi istemek, Gazâlî'ye göre evde bir tuvaletin bulunmasını istemeye benzer. Nitekim bazen tuvaletten ve tuvalet ihtiyacından müstağni kalmayı arzularız ki, bu bizim tuvaleti kendisi itibariyle sevmediğimizi gösterir. Bazı şeyleri, bizzat onlardan dolayı değil bilakis ulaşmak istediğimiz bir maksada ulaşmamıza vesile olduğu için severiz. Meselâ bir kimse, eşini, sırf cinsî ihtiyacını gidermek için sevebilir –ki cinsî ihtiyacın giderilmesi tuvalet ihtiyacının giderilmesine benzer. Kişi nasıl hacetini giderdikten sonra tuvaleti terk etmekteyse, cinsî şehvetini tatmin ettikten sonra da eşinden ayrılır. Fakat o, eşini –tıpkı bir âşık gibi– sırf kendisinden dolayı da sevebilir. Bu takdirde cinsî şehvet gücünü yitirse dahi eşini terk etmez. Sevgi diye birincisine değil işte buna denir. Dolayısıyla Gazâlî'ye göre makamın da –kendisi için değil– temel ihtiyaçları gidermeye vasıta olduğu için sevilmesi gerekir.⁵²⁸

Makamın, aslında şöhret ve geniş itibar anlamına geldiğini belirten Gazâlî, övgüye değer olanın, insanlar tarafından tanınmak değil tanınmamak olduğu kanaatindedir. Şu da var ki şöhret arzusundan ileri gelen herhangi bir çaba içerisine girmeksizin, Allah'ın, dinini yaymak üzere şöhretli kıldığı kimselerin şöhreti bu yerilen şöhrete dâhil değildir.⁵²⁹ Tanınmayı yeren ve tanınmamayı öven birçok haberin varit olduğuna dikkat çeken Gazâlî, insanın, geniş şöhret ve itibarı kalplerde mevki

⁵²⁷ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1193.

⁵²⁸ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1193.

⁵²⁹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1183.

edinmek için istediğini söyler. Müellif, her bozgunculuğun makam ve itibar sevgisinden ileri geldiğini açık ve kesin biçimde belirtmeyi de ihmal etmez.⁵³⁰

O halde bazı peygamberlerin, hulefâ-yi râşidînin ve bazı imam âlimlerin alabildiğine geniş şöhretlerini nasıl anlamalıyız? Gazâlî bu soruyu asıl yerilenin, şöhretin kendisi değil şöhret isteği olduğunu söyleyerek cevaplar. Bir diğer deyişle yerilen, kul tarafından herhangi bir tekellüf olmaksızın sırf Allah'tan bir bağış olarak meydana gelen şöhret değildir. Bu tür şöhretlerdeki fitne, güçlü kimseler için değil ancak zayıf kimseler için söz konusu olabilir. Gazâlî, bu zayıf kimseyi batan bir geminin zayıf ve güçsüz yolcusuna benzetir. Yolcular arasında hiçbir tanıdığının olmaması bu yolcunun menfaatedir, zira aksi takdirde onlarla birlikte batıp boğulmaktan kurtulamayabilir. Güçlü kimse de batan geminin güçlü yolcusuna benzer; onun menfaatine olansa gemide tanıdıklarının bulunmasıdır, zira onları kurtardığı için ödüle layık görülebilir.⁵³¹ Yani Gazâlî, Hz. Peygamber'i, Raşit halifeleri ve onların ardından gelen din âlimlerinin gibi, aranmadan ve istenmeden ulaşılan ve kaybedildiğinde tasalandırmayacak olan geniş şöhret ve itibarın hiçbir zararı olmayacağı kanaatindedir.⁵³²

Gazâlî şöyle bir soru sorar: Kişinin hocasının, hizmetçisinin, arkadaşının, yöneticisinin ve ilişkili olduğu daha başka kişilerin kalbinde bir yer ve mevki edinme talebi, mutlak olarak mı yoksa özel bir sınıra kadar özel bir surette mi mübahdır? Ona göre makam, ikisi mübah, biri de haram olmak üzere üç bakımdan talep edilmektedir.⁵³³ Makam talebinin haram olan tarafı, kişinin, kendisinde ilim, vera veya nesep gibi bir nitelik bulunmamasına rağmen, o niteliği taşıdığına insanları inandırarak kalplerde mevki edinmek istemesi ve bunun için de kendisini onlara yüce, âlim veya vera sahibi birisi imiş gibi göstermesidir. Bu haramdır, zira yalan sözlere yahut hileli davranışlara dayanmaktadır. Makam talebinin iki mübah yönünden birisi, kişinin makamı muttasıf olduğu bir sıfatla talep etmesidir. Hz. Yûsuf'un şu sözü böyle bir makam talebini ifade etmektedir: “[...] Beni bu toprakların hazineleri üzerinde

⁵³⁰ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1185.

⁵³¹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1185.

⁵³² Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1209.

⁵³³ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1193.

görevlendirir. Çünkü ben iyi bir koruyucuyum, iyi bilen biriyim.”⁵³⁴ Bu sözyle o, hükümdarın kalbinde koruyucu (hafız) ve bilen (alîm) biri olması itibariyle bir pâyeye edinmek istemektedir ki, buna muhtaçtır ve sözünde doğrudur. Makam talebinin diğer mübah yönü ise kişinin, bir ayıbını yahut günahını gizlemek istemesidir. Zira çirkinlikleri örtmek caiz, izhar etmekse caiz değildir. Çünkü böylece Allah'ı bilmeye faydası olmayan bir şeyi bilme yolu kapatılmak istenmektedir. Bu davranış, kişinin, içki içtiğini yetkililerden gizlemesine benzer. Çünkü içki içtiğini ikrar etmemekle o, insanları kendisinin vera sahibi biri olduğuna değil, içki içen biri olmadığına inandırmış olmaktadır.⁵³⁵

İnsanın kalplerde makam edinmeyi sevip istemesi, aynı zamanda insanlar tarafından övülmeyi sevip istemesi anlamına gelmektedir. Övgünün makam ile arasındaki bu alâkasından dolayı Gazâlî, insanın, övülme (medh) hazzından da söz eder. Ona göre övülme hazzının dört sebebi vardır. Birinci sebep –ki bu en güçlü sebeptir–, kişinin, kendinde bir yetkinliğin bulunduğu dair bilincin meydana gelmesidir. İnsan her neyi severse onu idrak etmekten haz alır. Onun sevdiği şeylerden biri de yetkinliktir, dolayısıyla o kendi yetkinliğinin farkına varmaktan özel bir haz alır. Fakat onu kendisinin bir yetkinliği olduğuna inandıracak şey nedir? Gazâlî bunun övgü olduğunu söyler, zira övgü, övülen kişinin kendisinde bir yetkinlik bulunduğunu düşünmesini sağlar.⁵³⁶

Öte yandan Gazâlî, kendisinden övgüyle bahsedilen niteliğinin varlığından kuşku duymayan bir kimsenin bu övgüden aldığı hazzın az ve sınırlı olacağına dikkat çeker. Ona göre meselâ uzun boy veya beyaz tenle övülmekten alınan haz böyle bir hazdır. Ama sonuçta bu vasıflar da bir yetkinliğe işaret etmektedir. Ne var ki nefis, onların yetkinliğinden bir süre gaflet etmiş ve bu süre boyunca da kemâl hazzından mahrum kalmıştır. İşte bu nedenle, o yetkinliğinin yeniden farkına vardığı anda az da olsa haz almaktan kendini alamaz. Şayet övülen vasfın bulunduğundan kuşku duyuluyorsa bu övgüden alınan haz da haliyle fazla olacaktır. Meselâ ilminin, verasının yahut güzelliğinin kemâlinden kuşku duyan bir kimse, bu niteliklerde kendisinin bir

⁵³⁴ Yûsuf 12/55.

⁵³⁵ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1194.

⁵³⁶ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1194.

benzerinin olmadığını kesin olarak bilinceye kadar bu kuşkudan kurtulmaya iştiağ duyar. Çünkü nefsinin itmînanı ve bu itmînanla birlikte hâsıl olan haz, ancak kuşku giderildikten sonra hâsıl olabilir. Övgü (senâ) şayet bilgili ve görgülü birisi tarafından gelirse bu, zan ve tahmine değil (lâ yücâzifü fi'l-kavl) bir tahkike dayanıyor demektir ki, insan en çok da böylesi övgülerden haz alır. Övgü, gelişigüzel konuşan yahut o övülen vasıftan bîhaber olan birinden geldiği takdirde ise övülenin bundan alacağı haz da az ve zayıf olacaktır.⁵³⁷

Bir diğer husus, övülmeyi seven kişinin yerilmekten nefret etmesidir. Çünkü yergi, onun, kendisindeki noksanlığın farkına varmasını sağlar. Eksiklik, sevilen yetkinliğin zıddıdır yani nefret edilen bir şeydir. İnsan, nefret ettiği bir şeyin kendisinde bulunduğunu farkettiğinde bundan ancak elem duyar. Yeren, şayet bilgili ve görgülü biri ise duyulan acı da buna göre ağır ve yıpratıcı olur.⁵³⁸

Övülme istek ve hazzının ikinci sebebi, övgünün, övenin övülenin bir kölesi, müridi veya bağılı olduğuna, yani iradesine içtenlikle boyun eğdiğine delalet etmesidir. Gazâlî'ye göre insan, kalplere malik olmayı ister ve malik olduğunda da malikliğinin farkına varmaktan haz alır. Öven, şayet kendisinden menfaatler devşirilebilecek denli kudretli birisi ise onun bu övgüsünden alınan haz da o denli fazla olur. Öven, eğer önemsiz ve kudretsiz birisi ise onun bu övgüsünden aldığı haz da ona göre zayıf olur. Çünkü böyle bir kimsenin kalbine malik olmakla elde edilen kudret, ancak çok değersiz şeylere güç yetirmeye yarayabilir. Yani onun övgüsü, ancak çok sınırlı bir kudrete delalet etmektedir. İnsan aynı nedenden dolayı, yergiden de hazzetmez ve yerildiği için elem duyar. Yergi, şayet halkın ileri gelenlerinden birinden sadır olursa vereceği zarar da o nispette büyük olur. Zira bu yergiyle birlikte elden kaçırdığı, zayıf bir kimseden gelen yergiyle kaçırdığından daha fazladır.⁵³⁹

Övülme istek ve hazzının üçüncü sebebi, övgünün, onu işitenlerin kalplerine tesir edecek olmasıdır. Bu sebep, Gazâlî'ye göre sözüne kıymet verilen biri tarafından ve halkın ileri gelenlerinin huzurunda sarfedilen övgüye hastır. Kuşkusuz orada hâzır

⁵³⁷ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1194.

⁵³⁸ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1194.

⁵³⁹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1195.

olanların sayısına ve övenin saygınlığına göre, övülenin övgüden aldığı haz da artacak yahut eksilecektir.⁵⁴⁰

Gazâlî'nin dördüncü sebep olarak dile getirdiği şey, övgünün, övülenin haşmetine, övenin onu –gönüllü bir boyun eğiştten yahut bir zaruretten dolayı– övmek üzere dilini serbest bırakmak zorunda kalışına delalet etmesidir. Zira haşmet, sahibine, ancak kudret ve galibiyetine delalet ettiği için haz verir. Bu haz, öven kimse övgü olarak dile getirdiğine gerçekte inanmıyor olsa bile hâsıl olur. Çünkü övülen için, övenin, kendisini anmak zorunda olması da bir tür galibiyet ve hâkimiyettir. Kuşkusuz bunun hazzı, övenin güç ve iktidarı kadardır. Gazâlî'ye göre övgü bu dört sebepten ne kadarını taşıyorsa, övülenin aldığı haz da o kadar olur.⁵⁴¹

Gazâlî, bu sebeplerin, tek bir övgüde bir araya gelmesi halinde övülenin ondan aldığı hazzın da o nispette fazla olacağını belirtir. Öte yandan ona göre övülen, övgünün içtenlikle yapılmadığına kanaat getirirse övgü konusu olan o yetkinliği kendinde hissedemez. Meselâ kendisinin soylu, cömert, âlim yahut vera sahibi biri olmadığını bilen birisi, bunlardan herhangi biriyle övülecek olsa kemâl hissinden kaynaklanan o hazzı alamaz. Övenin kalp ve lisanına hâkim olmak da övülene haz verir. Ne var ki övülen, övenin övgüsünde samimi olmadığını anlarsa yine haz alamaz. Geriye, öveni övgüyle konuşmaya mecbur bırakacak kadar ona hâkim olma hazzı kalır. Ancak, övülen şayet bunun korkuyla değil de istihzayla yapılan bir övgü olduğu hissine kapılırsa o hazzı yine alamaz.⁵⁴²

Gazâlî, insanların yerene ve övene nispetle bazı hallerinden de söz eder. Bu hallerden birisi, övenin övgüsüne sevinmek ve kendisine teşekkür etmek; yerenin yergisine kızmak ve kendisine kin beslemektir. Müellif, insanların çoğunun, övgü ve yergi karşısında böyle bir halde olduğunu belirtir. Ona göre bu hal, bu hususta günahın nihai derecesidir. İkinci hal, yerene yergisinden dolayı içten içe kızmak ve fakat dilini ve organlarını tutup karşılık vermektan sakınmak; övenin övgüsünden dolayı içten içe sevinmek, kendisine minnet duymak ve fakat sevincini herhangi bir biçimde izhar

⁵⁴⁰ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1195.

⁵⁴¹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1195.

⁵⁴² Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1195.

etmekten kaçınmaktır. Gazâlî, bu halin her ne kadar bir eksiklik olsa da birinci hale nispetle bir yetkinlik olduğunu söyler. Üçüncü hal, yergi ile övgü arasında herhangi bir fark gözetmemek ve ne yerenin yergisinden dolayı gamlanmak ne de övenin övgüsünden dolayı sevinmektir. Çoğu insan, övenin övgüsünden dolayı sevinir ama bu sevincini açığa vurmaz. Gazâlî bu hali, kemâl derecelerinin ilki olarak görür. Dördüncü hal, övgüden rahatsızlık duymak ve övene karşı öfkelenmektir, zira övülen bilir ki bu övgü kendisi ve dini için bir fitne ve öldürücü bir darbedir. Yine, yergiden rahatsız olmamak ve yereni sevmektir, zira yerilen bilir ki yeren bu yergisiyle kendisinin ayıbını düzeltmiş ve kendisi için önemli olan bir şeyi göstermiş olur.⁵⁴³

Gazâlî, “Bizim gibilerin gayesi ikinci hale tamah etmektir ki bu hal, gerek yerene gerekse övene karşı sevinç ve rahatsızlığı gizlemek ve (bu duyguları) söz ve amelle izhar etmemektir.” der ve ilave eder: “Yeren ile öven arasında fark görmeme haline (üçüncü hal) ise tamah ediyor değiliz.” Ona göre genel olarak insan, nefsinde ikinci halin alametini arayacak olsa onu bulmakta çok güçlük çekecektir. Nitekim nefsimizin, bizi övene ikramda bulunmak ve onun ihtiyaçlarını karşılamak için hızla harekete geçtiğini, bizi yerene ikramda bulunmak ve onun ihtiyaçlarını karşılamakta ise ağırdan aldığını görürüz. Yani çoğu insan, övgü ile yergi arasında kalben (fî serîrati'l-kalb) hiçbir fark görmemeye olduğu gibi, kalbindeki bu durumu dışına yansıtmamaya da güç yetiremez. “Bu zamanda, kendisini öven ile yerene aynı şekilde davranabilen biri varsa,” der Gazâlî, “o kuşkusuz kendisine uyulmaya layık bir kimsedir.”⁵⁴⁴

Gazâlî, övülmeyi ve itibarlarının yayılıp genişlemesini farklı derecelerde arzulayıp temenni eden insanlardan da bahseder. Bu insanlardan bir kısmı, başkaları tarafından sevilme ve övgüyle anılmak için, ibadetlerle riyakârlık yapmak gibi şer‘an yasaklanmış şeyleri yapmaktan dahi imtina etmez. Başka bazıları da böyle bir arzuyla dolu olmakla beraber, bu arzularını haramlarla değil mübahlarla gerçekleştirmeye çalışırlar. Gazâlî, bu son zikrettiklerinin öncekiler gibi helak olmuş sayılmayacağını, fakat uçurumun kenarında bulduklarını belirtir. Yani ona göre bunların, insanların

⁵⁴³ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1200-01.

⁵⁴⁴ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1201.

kalplerini kendilerine meylettirecek söz ve davranışların sınırlarını her durumda gözetmelerine imkân yoktur, yani helal olmayan işlere her an dalabilirler. Kısaca onlar, övülme ve insanların kalplerinde mevki edinme şehvetleri yüzünden helake çok yakındırlar. Gazâlî'ye göre kimileriye övülmeyi ne arzular ne de arar, fakat övüldüklerinde de içten içe sevinirler. Bunların, bu sevinçten rahatsız olup da ona karşı durmadıklarında, çok geçmeden önceki dereceye gerilemelerinin muhtemel olduğuna dikkat çeker. Ama böyle birisi övgünün afetlerine dair tefekkür ederek nefesine karşı mücahedeye girer, ondan rahatsızlık duymaya çalışır ve nihayet bu sevincinden nefret ederse bazen sevinç ona, bazen de o sevince galip gelir. Kimisi de övgüyü işittiği vakit ne sevinir ne gamlanır, yani övgüden hiç etkilenmez. Gazâlî, işte bu kimselerin hayır üzere olduklarını ve böyle devam ettikleri sürece de nefislerinde bir ihlas kalıntısının daima var olacağını söyler. Övülmekten rahatsızlık duyan bir kısım insandan daha söz eden Gazâlî, onların bu rahatsızlığının övene kızgınlığa ve övgüyü inkâra dönüşecek kadar yüksek olmadığına dikkat çeker.⁵⁴⁵

Bütün bunlar içinde en yüksek derece, Gazâlî'ye göre öven övgüsünde haklı ve samimiye övülenin bu övgüden rahatsız olup kızması ve bununla yetinmeyerek kızgınlığını açığa vurmasıdır. Kişinin, övgüden içten içe haz almasına karşın öfkelenmiş gibi yapıp övene kızması ise nifaktan başka bir şey değildir. Çünkü o, öyle olmadığı halde kendisinin ihlaslı ve doğru biri olduğunu göstermek istemektedir. Yergi ve yerene karşı değişik hallerin söz konusu olduğunu belirten Gazâlî'ye göre o hallerin en aşağı derecesi öfkeyi izhar etmek, en yüksek derecesiyse sevinci açığa vurmaktır. Yergiden dolayı sevinmek ve bu sevinci açığa vurmaktır, kişinin, nefsinin inat, ayıp, yalan vaat ve habis telbislerine karşı içtenlikle öfkelenip nefret ettiğini gösterir. Yani böyle biri, nefesine adeta düşmana buğzeder gibi buğzeder. Nitekim insan, düşmanı yerildiğinde sevinir. Bu nedenle o, yerene bu yergisinden dolayı ancak minnet duyar; zira bunu nefsi için bir ilaç kabul eder. İnsanların gözünden düşmesine yol açtığı için yergiyi ganimet bilir. İnsanların gözünden düşmek ki onun açısından, fitnelerle sınanmaktan kurtulmak demektir. Nefsiyle ömür boyu sadece bu haslet üzerinden mücahede eden bir mürit, başka bir şeyle meşgul olmaya imkân bulamaz ve

⁵⁴⁵ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1201.

nihayet yeren ile öven arasında hiçbir fark görmez hale gelir. Mürit ile saadet arasındaki engellerden biri, Gazâlî'ye göre müridin işte bu dereceye ulaşmamasıdır. Şu da var ki ömür boyu sürecek ağır mücahedelere girişmedikçe bu engelleri aşmak mümkün değildir.⁵⁴⁶

Makam sevgisinin –tıpkı mal sevgisi gibi– kalbin cibilletinde bulunan bir tabiat olduğunu düşünen Gazâlî,⁵⁴⁷ kalbin bu sevgisinin ancak bilgi ve amelle tedavi edilebileceğini söyler. Onun burada ‘bilgi’ (ilm) ile kastettiği, makamı sevme sebebinin bilgisidir ki o sebep de insanların beden ve kalplerine tamamen hâkim ve kâdir olmaktır (kemâlü'l-kudret). Yani makam sevgisi illetinden kurtulmak için kişinin, onun, insanların beden ve kalplerine tamamen hâkim olma isteğinden ileri geldiğini, ama her halükârda ölümle son bulduğunu, kalıcı olan salih amellerden (el-bâkiyâtü's-sâlihât) olmadığını ve bundan dolayı da uğruna dini terk etmenin yanlış bir tercih olduğunu bilmesi gerekir. Esasen hakikî kemâli ve vehmî kemâli anlayan bir kimse, Gazâlî'ye göre ister istemez makam ve itibarı hor görür. Kendi akıbetini görecektedir bir basiretten yoksun olanın tek gördüğü ise sadece fani dünyadır ki, insanlar çokluk böyledir. Nitekim *Kur'ân-ı Kerîm*'de⁵⁴⁸ de onların bu haline işaret edilmektedir.⁵⁴⁹

Gazâlî'ye göre böyle bir kimsenin, insanların eriştikleri makam ve itibar yüzünden türlü tehlikelerle karşı karşıya kaldığını bilmesi gerekir. O, sözgelimi makam sahiplerine haset ve hasımlık edenlerin çok olduğunu, onların kalplerdeki mevkilerini kaybetme korkusuyla yaşadıklarını, nitekim kalplerin de adeta kaynayan kazan gibi sürekli olarak değişip dönüştüğünü, bu demektir ki bir kimseye yönelme (ikbâl) ile ondan yüz çevirme (i'râd) arasında gidip geldiğini bilmelidir. Gazâlî'ye göre gerçekten de kalpleri gözetmek, kalplerdeki makamı korumak, hasetçilerin hilelerini defetmek, düşmanların eziyetlerini engellemek, hepsi de bir dünyevî gam olması itibarıyla makam hazzını bulandıran meşguliyetlerdir. Bundan dolayı kalpleri makam

⁵⁴⁶ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1201-02.

⁵⁴⁷ Gazâlî, burada kalbin cibilletinde bulunan bir tabiat olarak mal ve makam sevgisinden söz ederken, kalbin esasen rablık ve yetkinlik sevgisinden söz etmektedir.

⁵⁴⁸ Bkz. A'lâ 16-17; el-Kıyâme 20-21.

⁵⁴⁹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1195.

illetiyle malul olan bu insanların, ahirette elden kaçırdıkları bir yana, dünyadan beklentileri dahi korkularını gidermeye yetmemektedir.⁵⁵⁰

Amelle tedaviye gelince, Gazâlî, bunun insanlar katında değersizleşmek, kabul edilme hazzını terk etmek, tanınmamayı sevip istemek, insanların kınayacağı davranışlarda bulunmak ve böylece kalplerdeki mevkiini düşürmekle mümkün olabileceğini söyler. O, bu tavrın, sırf insanların gözünden düşmek ve makam afetinden korunmak için çirkin davranışlar sergileyen Melâmetîlerin⁵⁵¹ tavrı olduğunu sözlerine ekler. İnsanların uyup örnek aldığı kimselerin bu türden tavırlara soyunmasının caiz olmadığını söyleyen Gazâlî, buna gerekçe olarak da onların bu yaptıklarının sıradan insanların kalplerindeki dini zayıflatacak olmasını gösterir. Ona göre insanların uyup takip etmediği bir kimsenin böyle bir gayeyle haram işlemesi caiz değil ise de halk katındaki değerini düşürecek mübah davranışlar sergilemesinde herhangi bir sakınca yoktur.⁵⁵²

B. Riya: Makam Talebi

Riyayı bir makam talebinden ibaret gören Gazâlî, onu ibadetlerle yapılan ve ibadet dışı amellerle yapılan olmak üzere ikiye ayırır. Ona göre ibadet dışı amellerle yapılan riya, mal talep etmeye benzer; insanların kalplerinde bir mevki talebi olması bakımından haram değildir. Fakat malın hile ve haramlarla kazanılmasının caiz olmaması gibi, makam ve itibarın da bu tür yollarla edinilmesi caiz değildir. Nasıl ki malın ihtiyaç duyulan miktarı övülmekteyse makamın da afetlerden koruyacak kadarı övülmektedir. Nitekim Yûsuf Peygamber'in kendisinin “iyi bir koruyucu” ve “iyi bilen birisi” olduğunu söylemesi⁵⁵³ aslında bir makam talebidir. Malda hem zehir hem panzehrin bulunması gibi –ki geride geçmişti–, makamda da hem zehir hem panzehir vardır. Nasıl ki malın çoğu oyalamakta, azdırmakta ve ahireti unutturmaktaysa makam ve itibarın çoğu da böyledir. Gazâlî'ye göre çok mala sahip olmak haram olmadığı

⁵⁵⁰ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1195.

⁵⁵¹ “Yaptığı iyilikleri (gösteriş olur endişesiyle) gizlemek, yaptığı kötülükleri ve işlediği günahları (nefsiyle mücahede etmek için) açığa vurmaktır.” diye tarif edilen melâmetilik hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Kara, “Melâmetiye”, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* (Prof. Dr. S. F. Ülgener'e Armağan), c. 43, İstanbul, 1987, s. 561-598.

⁵⁵² Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1196.

⁵⁵³ Yûsuf 12/55.

gibi, çok sayıda kişinin kalbine malik olmak da haram değildir. Fakat makam ve itibarın genişliği caiz olmayan iş ve davranışlara yol açmaktaysa o takdirde durum değişir. Himmeti –tıpkı malda olduğu gibi– makamın genişlemesine sarfetmek kötülüklerin başlangıcıdır. Nitekim makamı –ve malı– seven bir kimse, ne kalp, ne dil, ne de diğer organlarla işlenen günahları terk etmeye güç yetirebilir.⁵⁵⁴

Gazâlî, kulun, Allah'tan başkasını secdeyle tazim etmesi halinde açık bir küfürle küfre düşmüş olacağını söyler. Bu bakımdan ona göre riya gizli bir küfürdür. Çünkü riyakâr, insanlara kalbiyle tazim etmekte ve onlarda vehmettiği bu azamet nedeniyle de onların önünde kalben secde ve rükûyla eğilebilmektedir. Şayet o, Allah'a secdeyle tazimden vazgeçer ve geriye de sadece halka tazim kalırsa bu şirke yakın bir riya olur. Kalbiyle Allah'a değil de halka ve zâhiriyle halka değil de Allah'a tazim ettiği takdirde ise gizli bir şirkle şirk koşmuş olur.⁵⁵⁵

Gazâlî, sıradan insanlar şöyle dursun, takva sahiplerinin hatta zeki âlimlerin (semâsiratü'l-ulemâ) bile riyadan kaynaklanan zararlara vakıf olmakta aciz gösterdiği kanaatindedir. Riyanın nefsin çok gizli bir tuzağı olduğunu belirten Gazâlî, onunla sınınanların daha çok âlimler, âbitler ve ahiret yolcuları olduğunu söyler. Nefislerini riyazet ve mücadele yoluyla şehvetlerden kesen ve şüphelerden koruyan bu insanlar, böyle yapmakla, sadece, nefislerini zâhirî günahlara tamah etmekten alıkoymuş olmaktadır. Zira 'nefis' denilen şeyin, ulaşmayı arzuladığı maksattan kolayca vazgeçmesi düşünülemez.⁵⁵⁶

Gazâlî'ye göre nefis, âbidin, bu âbitlik niteliği üzerinden birçok dünyevî faydaya ulaşabileceğinin farkına varmasını sağlar. Âbit de derhal halkla yani halk katında elde edebileceği itibar ve ihtiramla alâkadar olmaya ve çok geçmeden itibar ve ihtiram hazzına erişme uğruna tâatini onlara göstermeye koyulur. Yaratıcının bilgi ve övgüsüyle yetinmek yerine, yaratılanların bilgi ve övgüsünü talep etmeye başlar. Şüpheli işlerden sakınan ve ibadetlerini asla ihmal etmeyen biri olduğunu izhar

⁵⁵⁴ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1209.

⁵⁵⁵ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1210.

⁵⁵⁶ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1182. (Gazâlî'nin öfke ve şehvet kuvvetleri ile mücadele konusundaki görüşlerine dair geniş bilgi için bk. Mevlüt Özçelik, *İmam Gazâlî'ye Göre Nefsin Tezkiyesi ve Kalbin Tasfiyesi*, Sonçağ Akademi, Ankara, 2020, s. 256-260, 323-333.)

ettiğinde, ona muttali olanlarca her fırsatta övgüyle anılacağını, hatta görüşlerinin sıkı sıkıya takip olunacağını çok iyi bilir. O, bütün bu arzularına kavuştuktan sonra ise işlediği günahları küçümsemeye ve ibadetlerinde gevşeklik göstermeye başlar. Onun açısından bundan daha kötüsü, o sırada hayatının hâlâ ibadetlerle geçip gittiğini, kendisinin ihlastan hiç ayrılmadığını ve Allah'ın mukarrep kullarından olduğunu zannetmesidir. Oysa hayatı, güçlü bir akla sahip olanların bile muttali olmakta acze düştüğü bu gizli şehvetle geçip gitmektedir. Gazâlî, bu aşamada onun münafıklar arasına dahi dâhil olacağını söyler. Ona göre nefsin bu hilesinden ancak sıddıklar kurtulabilir. “Sıddıkların başlarından en son çıkan şey, riyaset sevgisidir (hubbü’r-riyâse).”⁵⁵⁷ sözü tam da bu gerçeği ifade etmektedir.⁵⁵⁸

‘Riya’nın ‘rü’yet’ kökünden geldiğini belirten Gazâlî’ye göre, riya iyi hasletleri göstermek suretiyle insanların kalplerinde mevki edinme talebinden doğmaktadır. Bununla beraber kalpte makam ve mevki, ibadetlerle olduğu gibi ibadet dışı amellerle de talep edilebilir. Riya, daha ziyade, ibadetler ve onların izharıyla kalplerde mevki edinme talebine mahsus olarak kullanılagelen bir isimdir. Gazâlî, bu mânâdaki riyayı şöyle tarif eder: “Allah'a ibadet yoluyla kulların kalplerine malik olmayı istemektir.” (Fe-haddü’r-riyâ’ hüve irâdetü’l-ibâd bi-tâatillâh.) Buna göre riyakâr, âbit; kendisine riyakârlık yapılsa kalbinde mevki edinme arzusuyla riyakârın ibadetini göstermek istediği kişidir. Kendisiyle riyakârlık yapılan şey de riyakârın izhar etmeyi amaçladığı haslettir. Şu halde ‘riya’ diye, riyakârın başkalarına “bazı hasletleri izhar etme çabası”na denilmektedir. ‘Kendisiyle riya yapılan’ ile de, kişinin, insanlara güzel görünmek amacıyla göstermek istediği *her şey* kastedilmektedir. Gazâlî bu şeyleri beş kısımda toplar: (1) beden, (2) kılık kıyafet, (3) söz, (4) amel, (5) tâbi, tanıdık, arkadaş vb. Dünya ehlinin işte bu beş şeyle riyakârlık yaptığını belirten Gazâlî, ibadetler cümlesinden olmayan amellerle makam talep etmenin ve riyakârlık yapmanın, tâatlerle yapılan riyakârlık kadar kötü ve zararlı olmadığını da sözlerine ilave eder.⁵⁵⁹ Gazâlî bu beş şeyi şu şekilde açıklar:

⁵⁵⁷ Tasavvufî bir terim olan riyaset sevgisi (hubb-i riyâset), insanın baş olma tutkusunu ve toplumu idare etme ihtirasını ifade etmektedir. (Bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 172.)

⁵⁵⁸ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1182-83.

⁵⁵⁹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1206-07.

1. Beden ile yapılan ‘dinî’ riya: Gazâlî’ye göre ibadet nedeniyle tâkatsiz kaldığını, benzinin solduğunu izhar etmek, din ehlinin (ehlü’-d-dîn) riyakârlık biçimlerinden biridir. Böyle biri insanlara dinî mücahedesinin ağırlığını, dindarlıktan (emru’-d-dîn) ileri gelen üzüntüsünün büyüklüğünü ve ahiret korkusunun nefisine nasıl galebe çaldığını vehmettirmek ister. Takatsizlik ile az yediğini, solgunluk ile de az uyuyup çok çabaladığını ve dinî saikler nedeniyle çokça üzüldüğünü göstermeye çalışır. Saçını dağınık bir halde bırakır, çünkü böylece dinî endişelerle üzüntülere garkolduğunu, öyle ki saçını tarayıp düzelterek kadar dahi boş vaktinin olmadığını anlatmak ister. Bütün bunları görenler ise tam da onun arzuladığı vehimlere kapılırlar. Nefis, bu sonuçla rahatlayıp sevinir ve bu rahatlık ve sevince bir daha erişmek için, sahibini o sebepleri bir kere daha izhar etmeye çağırır. Bu tür davranışların din ehlinin beden ile yaptığı riyakârlıklardan bazıları olduğunu belirten Gazâlî, dünya ehlinin ise gelişkin, endamlı ve temiz bedeniyle, parlak teni ve güzel yüzüyle, kuvvetli ve mütenasip organlarıyla riyakârlık yaptığını söyler.⁵⁶⁰

2. Kılık kıyafetle yapılan riya: Gazâlî, bu tür riyaların, saçını dağıtmak, bıyığı tıraş etmemek, yürürken başı öne eğmek, yavaş hareket etmek, alında secde izi bırakmak, kaba veya yün elbise giymek, paçaları sıvamak, yenleri kısaltmak, elbisenin temizliğine dikkat etmemek, yırtık elbiseler giymek gibi suretlerde ortaya çıktığını söyler. Riyakâr, bu tür tavırlarla insanlara kendisinin sünnete tabi olan ve salih insanların izini süren birisi olduğunu göstermeye çalışır. Tasavvufi hakikatlerden uzak olmasına rağmen sûfiler gibi, hiçbir ilmi tahsil etmemesine rağmen âlimler gibi, zühdün aslından bîhaber olmasına rağmen zahitler gibi giyinmeye çalışanlar da böyle bir riyakârlıkla maluldürler. Gazâlî’ye göre kılık kıyafetle riyakârlık yapanlar tabaka tabakadır. Kimi, dünyaya özen gösteren biri olmadığını göstermek için kaba, kirli, kısa ve yırtık elbiselerle zühdünü izhar eder ki bu, salah ehli nezdinde itibar kazanmak içindir. Kimi de hem salah ehli nezdinde hem melik, vezir ve tacir gibi dünya ehli nezdinde itibar arar; bir diğer ifadeyle hem ehl-i din hem ehl-i dünya⁵⁶¹ tarafından kabul edilmek ister. Şık kıyafetler giyemez, zira bu takdirde kurrâlar tarafından yerilir;

⁵⁶⁰ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1207.

⁵⁶¹ Gazâlî’nin buradaki ehl-i din ve ehl-i dünya ayrımı, günümüzün dindar (religious) ve seküler (secular) ayrımını anımsatmaktadır.

eski kıyafetler de giyemez, zira bu takdirde de zenginler ve melikler tarafından hoş karşılanmaz. O da buna çare olarak, kıymet ve rengiyle zenginler tarafından, şekliyle de salihler tarafından beğenilip takdir edilmesini sağlayacak elbiseler giyer. Kısacası her bir tabaka, bazı özel kıyafetlerle insanlar tarafından beğenilip takdir edilmek istemektedir.⁵⁶² Gazâlî, ehl-i dünyanın kılık kıyafetle yaptığı riyakârlığın ise daha başka olduğunu, onların insanlara, hoş ve kıymetli elbiselerini, güzel merkep, ev, ev eşyası ve at gibi şeylerle riyakârlık yaptıklarını söyler.⁵⁶³

3. Söz ile yapılan riya: Gazâlî bu türden riyaya örnek olarak muhataba ilminin çokluğunu göstermek, insanların yanında güya zikrediyormuşçasına dudakları hareket ettirmek, kalabalık mahallerde emr-i bi'l-marûf ve nehy-i ani'l-münker yapmak, din namına öfke izhar etmek, insanları günahlarından dolayı alenen kınamak, tartışmalara dâhil olarak ilmî üstünlüğünü ortaya koymaya çalışmak gibi davranışları gösterir. Dünya ehlinin söz ile yaptığı riyakârlıklarına misal olarak ise ezberden şiir ve masallar okuma, fasih konuşma, dilin garip ve ilginç yönlerine dikkat çekme ve insanlara sevgi göstermeyi verir.⁵⁶⁴

4. Amel ile yapılan riya: Namazı huşu ve ihlasla kıldığını göstermek için organların hareketlerine haddinden fazla önem vermek, oruç, gazve, hac ve sadaka gibi amelleri göstere göstere yapmak, adeta derinden gelen bir sesle konuşmak, başka birisiyle karşılaştığında adımları yavaşlatmak bu tür riyakârlıklardandır. Gazâlî, ehl-i dünyanın amel ile yaptığı riyakârlıklarına ise böbürlenmek, kibirlenmek, küçük adımlarla yürümek, dik ve dinç hareket etmeyi misal olarak verir. Ona göre onlar, bu tür davranışlarla makam ve haşmetlerini göstermek istemektedirler.⁵⁶⁵

5. Ziyaretçiler ve tanıdıklar üzerinden yapılan riya: Âlim, âbit, yönetici gibi itibarlı kimselerin kendisine yaptığı ziyaretlerle övünme, birçok şeyhle görüşüğünü ve kendilerinden istifade ettiğini göstermek için onların adlarını anıp durma bu tür riyakârlıklardan bazılarıdır.⁵⁶⁶

⁵⁶² Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1207.

⁵⁶³ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1208.

⁵⁶⁴ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1208.

⁵⁶⁵ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1208.

⁵⁶⁶ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1208.

Neredeyse bütün ilgilerini kendileri hakkında beslenen iyi ve güzel kanaatlere teksif eden riyakârlardan da söz eden Gazâlî'ye göre, böyle bir niyetle uzun müddet mağara ve manastırlarda uzlet ve inzivaya çekilen nice âbit ve rahip gelip geçmiştir. İnsanların kalplerinde mevki edinmek isteyen bu insanlar, eğer kendilerine bir suç isnat edildiğini duysalar, hemen tasalanır ve o kanaati ortadan kaldırmak için türlü hilelere başvururlar. Zira onlar her ne kadar insanların mallarından tamahı kesmiş olsalar da, kalplerde makam edinmekten vazgeçmiş değildirlere. Zira kendileri için asıl haz verici olan makam ve itibardır. Gazâlî, makam ve itibara ilişkin o yargısını, makam ve itibarın dünyada bir kudret ve kemâl nevi olduğunu burada da yineler ve ekler: Çabucak zail olan bu kudret ve kemâl ancak cahiller aldanır.⁵⁶⁷

C. İdareciler, Âlimler, Âbitler ve Zenginlerin Riyası

Gazâlî, halifelik (hilâfet) ve emirliğin (emâret), adalet⁵⁶⁸ ve ihlasla icra edildiği takdirde en üstün ibadetlerden olacağını söyler. Halifelik ve emirlik, en yüce ibadetlerden biri olmasına rağmen muttaki kimselerin onu üstlenmekten daima sakındıklarını, çünkü onda büyük tehlikeler gördüklerini belirtir. Ona göre halifelik ve emirlikteki en büyük tehlike, onun, bâtın sıfatları harekete geçirerek dünya hazlarının en yükseği olan makam sevgisinin, yani emir ve hükmetme (istîla) hazzının nefse galip gelmesine yol açmasıdır. Hüküm sürmeyi (velayet) seven herkes, ondan haz almak için uğraşır, makamı ve hükümlerini yeren herkesten –yermekte haklı bile olsalar – sakınır, mevkiini (mekânet) artıracak şeylereyse –batıl bile olsalar– öncelik verir. Fakat bu sırada helak olmaktan kurtulamaz.⁵⁶⁹

Gazâlî, basireti noksan olanların, emirliğin üstünlüğüyle ilgili varit olan haberler ile ondan nehyeden haberler arasında tenakuz görebileceğini, ama gerçekte aralarında herhangi bir tenakuzun bulunmadığını düşünür. Ona göre bu hususta doğru olan şudur: Dinde kuvvetli olan seçkinler (havâss), idari iş ve yetkileri (velâyet) üstlenmekten imtina etmemelidir. Dinde zayıf olanlarınsa bu tür iş ve yetkileri devralmaması gerekir, aksi takdirde helak olmaktan kurtulamazlar. Gazâlî'nin burada

⁵⁶⁷ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1208-09.

⁵⁶⁸ Gazâlî'nin adaletle ilişkin görüşleri için bkz. Sabri Orman, *Gazâlî, Adalet ve Sosyal Adalet*, İktisat Yay., İstanbul, 2018.

⁵⁶⁹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1235.

‘kuvvetli seçkinler’ ile kastettiği, dünyanın kendisini eğip bükmediği, tamahın kışkırtmadığı ve Allah için kınayanın kınamasına aldırmayan insanlardır. Dünyadan ve halkın arasına karışmaktan bıkip usanmış ve nefislerine hâkim olmak üzere zühde sarılmış bu insanları gerek harekete geçiren gerekse durduran ancak haktır. Emirlik ve halifelikteki üstünlüğü asıl elde edenler onlardır. Bu sıfatla muttasıf olmadığını bilen birisinin, idarî iş ve yetkilere talip olup dalması haramdır. Kendisinin başka işlerde şehvetlere değil hakka dayandığını gören, fakat idarî yetkinin hazzını aldığında değişeceğinden ve azledilme korkusuyla dalkavukluk yapacağından endişe eden kimseye gelince, âlimler onun o idarecilik işini üstlenmekten kaçınıp kaçınmaması gerektiği konusunda ihtilaf etmişlerdir.⁵⁷⁰

Gazâlî, hakka çağırıp hayrı vadeden nefisten dolayı böyle kimselerin bu tür vazifelerden kaçınması gerektiği kanaatindedir. Yani ona göre kişi, böyle bir vazifeyi üstlenmenin kendisi için hayırlı olacağına kanaat getirirse bile üstlendikten sonra karşı karşıya geleceği muhtemel kötülüklerden kaçınmayabilir. İdareciliği kabul etmekten sakınmanın, üstlendikten sonra azledilmekten ehven olduğunu belirten Gazâlî, bunun nedeni olarak azledilmenin elem verici oluşuna işaret eder. Nitekim "Azil erkeklerin talâkıdır." sözü, bu elemi ima etmektedir. İnsan, nefsinden dolayı azledilmeyi olgunluk ve yumuşaklıkla karşılamaz, yağcılık ve dalkavukluğa ve sonunda hakkı ihmale meyleder. Zorla azledilmedikçe ölünceye değin ondan ayrılamaz. Eğer nefis, idareciliği talep etmeye meyleder ve sahibini de bu talebi gerçekleştirmeye sevkederse, buna ‘hayrın emirliği’ değil ‘şerrin emirliği’ demek daha uygun düşer.⁵⁷¹

Kadılığa gelince, Gazâlî, onun halifelik ve emirliğin altında olmakla birlikte makam itibariyle aynı mânâyâ geldiğini düşünmektedir. Yani ona göre insan, halifelik ve emirliği olduğu gibi kadılığı da emir makamında olduğu için tabii olarak sevip ister. Kadılığın hükmü, emirliğin hükmüyle aynıdır. Kadılık vazifesini, zayıfların yani dünyayı ve dünya hazlarını sevenlerin değil, kuvvetlilerin yani Allah yolunda olup hiçbir kınayanın kınamasına aldırış etmeyenlerin deruhte etmesi gerekir. Şayet sultan zalimse ve kadı da kadılığa ancak sultana ve ona bağlı kimselere dalkavukluk yapmak

⁵⁷⁰ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1236.

⁵⁷¹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1236.

ve hukuku ihmal etmek suretiyle güç yetirebilecekse ona düşen, kadılığı üstlenmemektir. Çünkü onların aleyhine hüküm verdiğiinde, onu ya azledecek yahut da kendisine itaat etmeyeceklerdir. Eğer kadılığı üstlenirse, hukuka riayet etmelerini onlardan talep etmek zorundadır. Azledilme korkusu, hukuku ihmal etmek için asla mazeret olamaz. Şayet kadılıktan azledilirse kendisinden sorumluluk düşer. Bu takdirde Allah için hükmeden bir kadı olmuşsa kendisini azlettikleri için sevinmesi gerekir. Eğer nefsi azledilmekten dolayı rahatsız olmuşsa şeytana ve hevâsına uymuş demektir.⁵⁷²

Vaaz, fetva, tedris, hadis rivayeti ve âli senetlerin toplanması gibi, kendisi sebebiyle makamın genişlediği ve kendisiyle kadrin büyüdüğü her şey böyledir. Gazâlî, bu vazifelerde de idarî iş ve yetkilerde olduğu gibi büyük afetlerin bulunduğunu söyler. Nitekim seleften bazıları, hata etmekten çok korktukları için fetva vermekten mümkün merteye kaçınarak şöyle demişlerdir: “Haddesenâ, dünya kapılarından bir kapıdır; ‘haddesenâ diyen, ‘Bana (imkânlar) açın’ demiş olur.”⁵⁷³

Gazâlî’ye göre vaiz, insanları vaazlarıyla etki altına almaktan tarifsiz hazlar alır. Bu hazzı alma arzusu kalbine galip gelince, tabiatı, avâm nezdinde revaç bulan yaldızlı sözlere –o sözler batıl bile olsa– meyleder ve avâmın kıymet vermediği sözlere –o sözler hak da olsa– kaçar. Himmetini, tamamen avâmın kalplerini tahrik edecek ve kendisinin o kalplerdeki mevkiini yükseltecek sözlere sarfeder. Bir hadisi veya hikmetli bir sözü, ancak kürsüden anlatılmaya değer bulursa alıp kaydeder. Hâlbuki onun, bu tür sözlere her şeyden önce kendi dinî hayatına fayda sağlayacağı için değer vermesi gerekir. Ama asıl gayesini kendinden bile gizleyerek, o sözü kürsüde gönül rahatlığıyla aktarmak için bahaneler üretir. Sözgelimi şöyle der: “Allah, bana bu nimeti lütfetti ve ben de ondan faydalandım. Ondan faydalanma sırası şimdi de müslüman kardeşlerimdedir.” Gazâlî, hükmü idarî iş ve yetkilerin hükmüyle aynı olduğu için, bu tavırdan da çokça korkup sakınmak gerektiğini söyler. Ona göre makam, mevki, din üstünden yiyicilik, böbürlenme ve malın çokluğuyla övünme

⁵⁷² Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1237.

⁵⁷³ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1237.

talebinden başka saiki olmayan kimse, dindeki himmeti güçleninceye ve nefsindeki fitnededen emin oluncaya değin vaizlik yapmaktan sakınmalıdır.⁵⁷⁴

Tam burada Gazâlî şöyle bir soru sorar: Âlimler için böyle bir hüküm verildiği takdirde ilimler ortadan kalkmaz ve toplum da cehalete teslim edilmiş olmaz mı? Gazâlî'ye göre bir ülkede saltanat ve emirlik atılacak olsa hem dinin hem dünya hayatının hiçbir hükmü kalmaz. Zira bu takdirde halk arasında savaş ve çatışma yayılır, güvenlik ortadan kalkar, şehirler harap olur ve geçim imkânsız hale gelir.⁵⁷⁵ Öte yandan, Gazâlî ilimlerin yok olmaktan kurtulmasını insanın riyaset sevgisine bağlar. Ona göre insanlar, riyaseti sağlayan ilimleri talep etmekten, zincirlenip hapsedilerek alıkonulacak olsalar, ilmi talep etmekten yine vazgeçmez ve oradan kaçıp kurtulmanın çarelerini ararlar.⁵⁷⁶

Devrinin vaizlerini ağır bir dille eleştiren Gazâlî, onların, ahireti isteyip sîret ve sözleriyle zahitler gibi davranmaları lazımken, yaldızlı sözlerle konuşmalar yaptıklarını söyler. Ona göre nükteli konuşmalarıyla halkı günahlara sürükleyen bu vaizlerin İslâm memleketlerinden kovulması gerekir. Zira onlar “deccalin naipleri”, “şeytanın halifeleri”dir.⁵⁷⁷

Halifelik ve emirliğin olduğu gibi, ilmin de faziletinin büyük ve tehlikesinin korkunç olduğunu belirten Gazâlî, öte yandan hiçbir kula ilim tahsilinden vazgeçmeyi sâlik vermemek gerektiğini söyler. Zira ona göre bizatihi ilimde hiçbir afet yoktur. Afet, ancak vaaz, tedris ve hadis rivayetiyle meşgul olduğu sırada ortaya çıkmaktadır. Yine, nefiste riya saikiyle (bâis) mezcolmuş dinî bir saik (bâis) bulunduğu sürece de ilmin terk edilmesi tavsiye edilmemelidir.⁵⁷⁸

Gazâlî, buraya kadar üç mertebeden söz etmektedir. Birinci mertebe, idarî iş ve yetkililerdir ki bunlardan gelen afetler korkunçtur. Bu afetler nedeniyle seleften idarî iş ve yetkililerden feragat edenler olmuştur. İkinci mertebede oruç, namaz, hac ve gazve gibi ameller bulunmaktadır. Selefin, riya korkusundan dolayı bu tür amelleri terk ettiği

⁵⁷⁴ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1237.

⁵⁷⁵ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1238.

⁵⁷⁶ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1238.

⁵⁷⁷ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1238.

⁵⁷⁸ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1239.

yönünde haberler varit olmamıştır. Bu iki mertebenin ortasında bulunan üçüncü mertebeyi ise vaaz, fetva, rivayet ve tedris mansıbıyla meşguliyet teşkil etmektedir. Bunlardaki afetler, idarî iş ve yetkilerdeki afetlerden daha az, namaz gibi ibadetlerdeki afetlerdense daha çoktur. Çünkü gerek zayıflara gerekse kuvvetlilere, riya ârız olduğu gerekçesiyle ameli terk etmek değil, riya tehlikesini bertaraf etmek düşer. İdarî iş ve yetkileri terk etmeleri gerekenler ise kuvvetliler değil zayıflardır. İlim mansıpları bu ikisi arasındadır. İlim mansıbının afetlerini tecrübe eden bir kimse, âlimlerin, yöneticilere (vülâtün) daha çok benzediğini ve ilim mansıbından sakınmanın zayıflar için daha selametli olduğunu bilir. Dördüncü mertebe ise malı toplamak ve onu hak edenlere dağıtmaktır. Zira cömertliği infak yoluyla izhar ederek insanların övgüsüne mazhar olmak gibi bir durum vardır. Nitekim nefis, insanların kalplerinde sevince neden olmaktan haz alır. Fakat bunda da birçok afetler vardır.⁵⁷⁹

Hâsılı, halka taalluk eden her şeyde nefis için bir haz bulunduğunu düşünen Gazâlî, afetlerin saiki olarak o hazza işaret eder. En doğru tavır, ameli bırakmayıp ondaki afetleri defetmektir. Eğer kişi bunu yapmaktan âcizse, nazar ve içtihat etmeli, dikkatini kalbinde toplamalı, hayrını şerriyle ölçmeli ve –tabiatının meylettığını değil– *ilim nurunun* gösterdiği ameli yapmalıdır. Kalbinde daha hafif olarak bulduğu şey, çokluk onun için daha zararlıdır. Ancak şerre işaret eden nefsin, hayırdan aldığı hazzı ve hayra meyli çok daha azdır.⁵⁸⁰

⁵⁷⁹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1239-40.

⁵⁸⁰ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1240.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

GAZÂLÎ'DE BİLGİ BAKIMINDAN YETKİNLİK

GAZÂLÎ'DE BİLGİ BAKIMINDAN YETKİNLİK

Gazâlî, insan kalbinin yetkinliğe yönelik bir sevgi ve isteği olduğunu, bu sevgi ve isteğinse onun özü itibarıyla rabbanî bir emir olmasından ileri geldiğini ileri sürmektedir. Ona göre kulluğunu gerçekleştirmek için nefse galip gelmek gibi zor bir işin üstesinden gelmesi gereken insan, yetkinlikte biricik olmak mânâsına gelen rablılığı (rubûbiyyet) rabbanî özünden dolayı tabîi olarak sevip isteyen bir varlıktır. En üstün yetkinlik ise şeyin dışındaki varlıkların şeyden olmasıdır. Ne var ki insanın bu derece bir yetkinliğe ulaşması mümkün değildir. Geriye onun, diğer varlıkları hükmü altına alması (istîlâ') kalmaktadır. Çünkü eşyaya hâkim olmak da bir tür yetkinliktir ve bundan dolayı tabîi olarak sevilip istenen bir şeydir. Fakat bunun gerçekleşmesi, insanın eşyayı iradesi ve etkisiyle değiştirmeye kâdir olmasına (kudret) ve dilediğince kullanacağı şekilde kendisine boyun eğdirmesine bağlıdır.

İnsanın *beraber* bulunduğu her şeyi hükmü altına almak istediğini ileri süren Gazâlî, insan tarafından hâkim olunup olunamamasına göre varlıkları kısımlara ayırır. İnsan, ona göre Allah'ın zatı ve sıfatları gibi özü gereği değişimi hiçbir şekilde kabul etmeyen varlıkları olduğu gibi, felek ve yıldızlar, melek, cin ve şeytanlar, dağlar ve denizler gibi değişimi kabul eden varlıkları da hükmü altına alamaz. Gazâlî, bu yetersizliğinden dolayı insanın onları bilgiyle kuşatmak istediğini, zira bunun da bir tür hâkimiyet olduğunu iddia eder. Zira ona göre bilinen (ma'lûm), bilinmek suretiyle sanki bilginin altına dâhil olmuş ve kuşatılmış olmaktadır. Bu durumda 'bilen' (âlim) diye, bilinene hâkim olan kişiye denilmektedir. Gazâlî'ye göre insan, işte bu hâkimiyet için Allah'ı, melekleri, felekleri, yıldızları, göklerin acayipliklerini, denizler ve dağlardaki ilginçlikleri bilip tanımak ister.

Varlıkta biricik olma anlamında yetkinliğin ancak Allah'a mahsus olduğunu, bu nedenle insan için ancak bilgi ve kudrette bir yetkinlikten söz edilebileceğini ileri süren Gazâlî, insanın kudret temerküzünün aslında hakikati olmayan bir yetkinlik olduğunu, bilgide yetkinliğinin ise bilgisinin Allah'ın bilgisine benzediği ölçüde hakikî olacağını düşünmektedir. Ona göre hakikî insanî yetkinlik, Allah ve O'nun sıfat ve fiillerini, gökler ve yerin melekûtundaki, dünya ve ahiretin tertibindeki ve bu tertibe taalluk eden hususlardaki hikmetlerini bilmek demektir. Diğer bilgilerin bir kısmı

hiçbir fayda sağlamazken, bir kısmı Allah'ın marifetini edinmede fayda sağlar. Varlıkları kuşatan bütün bilgiler marifetullahta dürülmüştür, çünkü bütün yaratıklar O'nun fiillerindedir. Kulun, varlıkları bilip tanınması marifetullahı tamamlama kabilinden bir bilip tanımadır. O halde yetkinlik, ancak O'nun ve sıfat ve fiillerinin bilgisiyle elde edilebilir. Dahası bilgi bir yetkinlik olarak ruhtaki varlığını ölümden sonra da sürdürür. Hal bu iken cahil insanlar yetkinliği mal ve makam aracılığıyla elde edilen kudret ile talep ederler. Oysa bu, elde edilmesi mümkün olsa bile ölümle kesinkes son bulacak bir yetkinliktir.

Çalışmamızın bu bölümünde Gazâlî düşüncesinde bilgi ve bilgiyle sıkı ilişkisinden dolayı sevgi ele alınacaktır. Yukarıda kısaca hatırlattığımız üzere Gazâlî, insanın, bir sevgi nesnesi olarak yöneldiği yetkinliğe ancak bilgiyle ulaşabileceğini iddia etmektedir. Şu da var ki onun düşüncesinde bilgi (ma'rifetullah) ile sevgi (hubbullah) birbiriyle yakından ilintili kavramlardır. Kısaca ifade etmek gerekirse Gazâlî, Allah'ı ancak bilip tanıyanların sevebileceğini, zira bilinmeyen bir şeyin sevelemeyeceğini özellikle belirtmektedir. Buna göre en temelde rablık sevgisinden dolayı yetkinliği sevip isteyen insan, bunun için bilgiye yönelmekte ve en yüksek bilgiye ulaştığında ise kalbi en yüksek sevgiyle dolmaktadır.

I. Bilgi Anlayışı

A. Bilginin Değeri

Yetkinliğe ancak bilgiyle ulaşılabilceğini düşünmesinden de anlaşılmalıdır ki Gazâlî, bilgiyi insanın en üstün vasfı olarak kabul etmektedir. Nitekim *İhyâ'nın el-İlim* bölümünde bilginin, diğer vasıflara nispetle nasıl daha üstün (efdal) bir vasıf olduğu üstünde durur. İlkün fazilet (üstünlük) kelimesini inceler. Buna göre fazilet (fadîle) kelimesi 'fadl'den gelmekte, 'fadl' ise *ziyade* demektir. İki şey arasında bir ortaklık varsa ve o ikisinden biri diğerini bir cihette aşarak özelleşmekteyse "O, diğerinden üstündür (efdal)." denir. Bu şöyle demeye benzer: "At eşekten üstündür (efdal)." Yani taşıma gücü bakımından at ile eşek arasında bir ortaklık vardır, fakat saldırı, kaçış, atılganlık ve suret güzelliği itibarıyla at eşeği aşmaktadır. Eşeğin, attan cisimce daha büyük olduğu farzedilse bile attan üstün olduğu yine söylenemez. Zira

eşeğin mânâdaki eksikliği devam etmektedir, yani cisimdeki bu ziyade asla bir kemâl değildir.⁵⁸¹ Çünkü hayvan, cismine göre değil mânâ ve sıfatlarına göre beğenilip talep edilir. O halde atın diğer hayvanlara nispetle bir faziletinin olması gibi, bilginin de diğer vasıflara nispetle bir fazileti vardır. Şu da var ki düşman karşısında atılganlık mutlak mânâda bir fazilet olmayıp atta bir fazilettir. Bilgi ise herhangi bir şeye izafetle değil zatî ve mutlak olarak fazilettir. Çünkü o, Allah'ın kemâl vasfıdır ve gerek melekler gerekse nebiler onunla şeref kazanır. Bilgi mutlak bir fazilet olduğu içindir ki, meselâ zeki atların ahmaklarından daha iyi atlar olduğuna hükmedilir.⁵⁸²

Bundan sonra Gazâlî, bilginin üstünlüğünü ortaya koymaya çalışır. Ona göre insan, çok güzel bir şeyi ya o şeyin bizzat kendisi ya ondan başkası ya da hem kendisi hem başkası için talep eder. Kendisi için talep edilen başkası için talep edilenden daha şerefli ve üstündür. Meselâ kendisi için değil de başkası için talep edilen dirhem ve dinarlar, bazı ihtiyaçları gidermeyi kolaylaştırmaktan öte fayda sağlamayan taşlardan ibarettir. Fakat ahiret saadeti veya rü'yetullah hazzı, başka bir şey için değil bizzat kendisi için talep edilir. Bedenin sağlık ve selameti ise hem kendisi hem başkası için talep edilir. Sözgelimi ayağın selameti, hem bedeni elemenden korumak hem de yürüyebilmek için istenir. Bunun gibi, bilgi de hem kendisi hem başkası için talep edilir. Kendisi için talep edilir, zira haz vermektedir. Başkası için talep edilir, zira ahiret saadetine vesile olmaktadır. Gazâlî, bilginin, ahiret saadetine vesile olmasını şu şekilde açıklar: İnsan için en yüksek mertebe ebedî saadettir. En üstün vasıf da ebedî saadete vesile olan bilgi ve ameldir. Amele yalnızca amelin keyfiyetinin bilgisiyle ulaşılır.⁵⁸³ Bilgi (ilm) ve ibadetin dışında her şeyin bâtil ve boş olduğunu belirten Gazâlî, bilginin ibadetten daha şerefli ve üstün olduğunu söyler. Ona göre bilgi ağaca, ibadetsiz o ağacın meyvesine benzer. Yani ağacın asıl olması itibarıyla meyvesinden

⁵⁸¹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 19.

⁵⁸² Gazâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 20.

⁵⁸³ Gazâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 20; Gerçek saadetin (es-saâdetü'l-hakikiyye) uhrevî saadet olduğunu *Mizânü'l-amel*'de de belirten Gazâlî, uhrevî saadete ulaştıran her şeyin de saadet olarak değerlendirilebileceğini söyler. (a.mlf., *Mizânü'l-amel*, s. 304-305; Gazâlî'nin saadet hakkındaki görüşleri için bkz. Ahmet Çapku, *İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd Düşüncesinde Ahiret*, Kayhan Yay., İstanbul, 2015, s. 340-355; Mustafa Çağrıncı, *Gazzâlî'ye Göre İslâm Ahlâkı (Teori ve Pratik)*, s. 178-180; Bedriye Reis, *Gazâlî'de Ahlâk-Marifet İlişkisi*, s. 426-433.)

daha şerefli olması gibi, bilgi de asıl olması bakımından ibadetten daha şereflidir.⁵⁸⁴ Bununla beraber amel bilginin adeta tamamlayıcısı ve hizmetçisidir.⁵⁸⁵

Bir şeyin üstünlüğünün, semeresinin şerefine göre bilinebileceğini düşünen Gazâlî'ye göre bilginin semeresi, ahirette âlemlerin rabbine yakın olmak, meleklerin ufkuna katılmak ve mele-i âlâya kavuşmaktır. Bilginin, izzet ve vakar, meliklere hükmetme ve halkın saygısını kazanma gibi dünyada da birtakım faydaları vardır. Ona göre bütün bunlar bilginin mutlak üstünlüğüne (fazilet) delalet etmektedir.⁵⁸⁶

En üstün vasıf bilgi olduğuna göre, öğretim (ta'lim) en üstün şeyi vermek ve öğrenim (teallüm) en üstün şeyi talep etmek olmaktadır. Gazâlî bunu şu şekilde açıklar: İnsanların bütün maksatları din ve dünyada toplanmıştır. Dinin düzeni, ancak dünyanın düzeniyle mümkün olabilir. Zira dünya ahiretin tarlası yani kendisiyle ebedî saadete erişilen araçtır. Dünya işleri ise ancak insanların yapıp ettikleriyle bir düzene kavuşabilir. Bu düzeni sağlayan meslek ve zanâatlar ise esasen şu kısımlardan ibarettir: 1. Siyaset, ziraat, dokumacılık ve inşaatçılık. Bunlar olmadan insanların yaşama imkânı yoktur. 2. Ziraata yardımcı bir meslek olarak demircilik, dokumacılığa yardımcı meslekler olarak hallaçlık ve yün-pamuk eğirmeciliği. 3. Ziraat ürünleriyle yapılan değirmencilik ve fırıncılık, dokumacılığa hizmet eden dikim ve boyama işleri. Görüldüğü üzere, ikinci kısmı birincilere yardımcı olan zanâatlar, üçüncü kısmı ise birinci ve ikinci kısımları tamamlayan zanâatlar oluşturmaktadır.⁵⁸⁷

Gazâlî, zanâat ve mesleklerin dünya hayatına nispetle durumunu, beden parçalarının bütün bedene nispetle durumuna benzetir. Bedenin bu parçalarını kalp, ciğer ve beyin gibi asıllar, bu asıl organlara hizmet eden mide, damar, atardamarlar ve toplardamarlar, bu asılları tamamlayıp süsleyen deri, parmak, kas ve benzeri parçalar olmak üzere üç kısma ayırır. Buna göre nasıl ki birinci kısmı oluşturan parçalar bedenin en değerli kısmını oluşturmaktaysa, asıl zanâatlar da en şerefli zanâatları meydana getirmektedir. Asıl zanâatların en şerefli ise uzlaşmazlık ve anlaşmazlıkları

⁵⁸⁴ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazâlî, *Minhâcü'l-âbidîn ilâ cenneti rabbi'l-âlemîn*, thk. Mahmûd Mustafâ Halâvî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1409/1989 s. 60.

⁵⁸⁵ Gazâlî, *Mizânü'l-amel*, s. 194.

⁵⁸⁶ Gazâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 20.

⁵⁸⁷ Gazâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 20; a.mlf., *Mizânü'l-amel*, s. 328.

kaldırarak halkın rahat ve huzurunu temin eden siyasettir. Siyaset erbabı, bu yetkinliğe öteki zanâat ve zanâatçıları kullanmak suretiyle ulaşabilmektedir.⁵⁸⁸

Gazâlî, siyasetin hem dünyada hem de ahirette kurtarıcı yolu göstermesi bakımından dört merteye üzere olduğunu söyler. İlk mertebede en üstün siyaset olarak nebilerin siyaseti bulunmaktadır. Nebiler, Gazâlî'ye göre halkın gerek genelinin (âmm) gerekse seçkinlerinin (hâss) hem iç hem dış dünyalarına hükmetmeleri itibarıyla en yüksek siyasetçilerdir. İkinci mertebede halife, melik ve sultanlar vardır. Bunlar, halkın gerek geneline gerekse seçkinlerine hükmetmekle nebilerle benzeşir, fakat insanların sadece dış dünyalarına hâkim olmakla nebilerin mertebeye altında bulunurlar. Üçüncü mertebeyi peygamber varisi âlimler oluşturmaktadır. Bunlar ise halkın sadece seçkinlerine ve onların da yalnızca iç dünyalarına hükmederler. Zira sıradan insanlar (avâmm) tarafından anlaşılmazlar. Dördüncü mertebeyi teşkil edenler ise vaizlerdir. Bunlar sadece sıradan insanlara ve onların da yalnızca iç dünyalarına hükmedebilirler.⁵⁸⁹ Öyle anlaşılıyor ki Gazâlî, sırasıyla nebileri, yöneticileri, âlimleri ve vaizleri, en üstün zanâat olarak değerlendirdiği siyaset işini farklı mertebelerde üstlenen kimseler olarak telakki etmektedir. Bu mertebeleri ise insanların avâm ve/veya havassına, onların da iç ve/veya dış dünyalarına hükmedip hükmetmemelerine göre belirlemektedir. Bu da onun, bilgiyi, hem dünyaya hem de ahirete taalluk eden bir şey olarak kabul ettiğini göstermektedir.

Bilgiyi zanâat ve mesleklerin en şerefli olarak değerlendiren Gazâlî, bu sonuca şu üç şeyi nazarıtibara alarak ulaşmaktadır: Birincisi, kendisiyle zanâatın bilgisine ulaşılan garîzedir. Meselâ aklî ilimler lügavî ilimlerden üstündür; çünkü hikmet akılla, lügat ise işitme yoluyla idrak edilir ki akıl işitmeden daha şereflidir. İkincisi, yararının genelliğidir. Meselâ ziraat kuyumculuktan üstündür, çünkü ziraat kuyumculuktan çok daha genel bir meslektir. Üçüncüsü ise tasarrufa imkân veren mahaldir. Meselâ kuyumculuk tabaklamadan (dericilik) üstündür; çünkü birinin

⁵⁸⁸ Gazâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 20; a.mlf., *Mizânü'l-amel*, s. 329. Gazâlî'nin siyasete ilişkin yaklaşımı bundan ibaret değildir. Bizim *İhyâ*'dan hareketle yukarıda değindiğimiz yaklaşım, "işbölümüne dayalı sosyal ihtiyaç tezine dayanmaktadır." Bundan farklı olarak üç yaklaşımdan daha söz etmek mümkündür. (Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Halûk Alkan, "Gazzâlî'de Otorite Kavramı", *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 3, sy. 2, 1416/1995, s. 120-122.)

⁵⁸⁹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 21; a.mlf., *Mizânü'l-amel*, s. 329.

mahalli altın iken diğerininki ölü derisidir. Buna göre Gazâlî'nin “ahiret yolu fıkhı” diye nitelediği dinî ilimler, ancak kâmil bir akıl ve berrak bir zekâyla idrak edilebilir. Bu da bu ilimlerin üstünlüğünü gösterir, zira akıl garîzesi –Allah'a ancak kendisiyle yaklaşılabildiği için– insanın en şerefli sıfatıdır. İkinci olarak, bilginin yararının genelliğinde de şüphe yoktur, çünkü onun fayda ve semeresi sadece dünya saadeti değil aynı zamanda ahiret saadetidir. Bilginin mahalli de şerefli; zira yerkürenin en şerefli yarattığı insan, insanın en şerefli cüzü ise kalbidir.⁵⁹⁰

B. Kalbin Bilgiye Mahal Olması

İnsanın en değerli parçası olduğunu düşündüğü ve ‘rabbanî emir’ diye nitelediği insanî kalbi (ruh) bilginin mahalli olarak kabul eden Gazâlî,⁵⁹¹ yukarıda görüldüğü üzere üstünlüğünden hiç kuşku duymadığı bilgiyi insanın kendisi için yaratıldığı özelliği (hâssıyyet) olarak telakki etmektedir.⁵⁹² O, kalbin en temel iki özelliğinden biri olduğunu belirttiği bilginin (ilm) –diğer özellik iradedir⁵⁹³–, aklî hakikatleri bilmekle hâsıl olabileceğini söyler. Buna göre meselâ tek bir şahsın aynı anda iki mekânda bulunmasının tasavvur edilemeyeceği hükmü, her şahıs için geçerli olması itibariyle bir bilgi ifade etmektedir.⁵⁹⁴

Bilgilerin insanda iki derecede husule geldiğini belirten Gazâlî, birinci derece olarak, insanın henüz çocukluk döneminde imkânsız şeylerin imkânsız, mümkün şeylerin mümkün olduğunu bilmesi gibi evvelî ve zarurî bilgilere sahip olmasını gösterir. Ona göre bu bilgilerin imkân ve husulü nazarî bilgilere ulaşmayı mümkün kılmaktadır. Çocuğun nazarî bilgilere nispetle hali diviti, kalemi ve tek tek harfleri bilen ama henüz yazamayan yazıcının (kâtib) haline benzer; çocuk henüz

⁵⁹⁰ Gazâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 21; a.mlf., *Mizânü'l-amel*, s. 329-330.

⁵⁹¹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 882, 884, 888, 1190; a.mlf., a.g.e., c. 4, s. 1673.

⁵⁹² Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 883-884.

⁵⁹³ Gazâlî'ye göre akıl ile işin akıbetini ve o işi yaparken izlenmesi gereken doğru yolu idrak ettikten hemen sonra, zatından o maslahata ve onu *irade* etmeye doğru bir şevk doğar. Gazâlî, burada kalbin iki özelliğinden ikincisi olarak dile getirdiği iradeyle hayvanî iradeyi (şehvet iradesi) değil, bilakis insanî iradeyi kastetmektedir. Meselâ şehvet kan aldılmaktan nefret eder, akılsa onu irade ve talep eder. Hasta olduğunda şehvet lezzetli yiyeceklere meyleder, akılsa bu meyle mani olur. Ona göre akıl yaratılıp da organları harekete geçiren bu güç yaratılmasaydı, aklın hükmü bir işe yaramayıp zayi olurdu. Dahası bilgi ve irade insana mahsustur; insan öteki canlılardan bu nitelikleriyle ayrılmaktadır. (Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 882-883.)

⁵⁹⁴ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 882.

yazamamakla birlikte yazmaya yakındır. İkinci derece ise kazanılan bilgilerin tecrübe ve fikir yoluyla meydana gelmesidir. İnsan, kendisinde adeta toplanıp yığılmış bir halde bulunan bu bilgilere dilediği zaman başvurabilir. Bu derecede o, kudretiyle bilfiil yazmıyor olsa da dilediğinde bilfiil yazabilecek yazıcıya benzer. Bu derecenin, insanlık (el-insâniyye) derecesinin nihai noktası olduğunu düşünen Gazâlî, onda sayısız mertebenin bulunduğunu söyler.⁵⁹⁵

İnsanların bu derecede bu kadar farklılaşmasının nedeni olarak Gazâlî, ulaşılan malumların çokluğunu ve azlığını gösterir. Çünkü ona göre bilgiler, bazı kalplerde mükâşefe yoluyla ilahî bir ilhamla, bazılarında ise öğrenme (teallüm) ve kazanma (iktisâb) ile hâsıl olur. Dahası bazı kalplerde diğerlerine nispetle hızlı, bazılarında yavaş meydana gelebilmektedir. Âlimlerin, hakîmlerin, nebilerin ve velilerin mertebelerinin farklılaştığı bu makamda terakki dereceleri sınırsızdır. En yüksek merteye peygambere aittir; zira peygamberlerde hakikatler, çalışıp yorulmaksızın inkişaf eder. Onların hakikat ve sıfat itibariyle Allah'a tamamen yakınlaşması bu sayede gerçekleşir.⁵⁹⁶

Şu halde Gazâlî'ye göre bu derecelerdeki her bir basamak, Allah'a doğru yolculuk edenler için birer menzildir. Ne var ki bu menziller sayılamayacak kadar çoktur. Sâlik, önündeki menzilin hakikatini bilgiyle kuşatamaz, fakat gayba iman etmek suretiyle tasdik eder. Bu, nebi dışındaki insanların nübüvveti iman yoluyla tasdik etmesine benzer. Gerçekten de *cenin* tıfılın halini, *tıfil* mümeyyizin halini ve ona açılan zarurî bilgileri, *mümeyyiz* akıllının halini ve iktisap ettiği nazarî bilgileri ve *akıllı kimse* de Allah'ın velilerine ve nebilerine açtığı lütufları bilmez. Nitekim Fâtır 35/2'de söz konusu rahmete işaret edilmektedir. Bu rahmet, Allah'ın cömertlik ve keremi hükmünce mebzul miktardadır. Ve yalnızca Allah'ın rahmet nefhalarına maruz kalan kalplerde görülür ki Gazâlî, bunu şu şekilde açıklar: Kalp, lütfeden (Allah) cihetinden bir cimrilik ve engelden dolayı değil –ki O bundan münezzehtir–, kötülük, kirlilik ve Allah'tan başkasıyla meşguliyetinden dolayı bilgi (ilm) nurlarına kapalıdır.

⁵⁹⁵ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 883.

⁵⁹⁶ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 883.

Kalbi kaba benzeten Gazâlî'ye göre, nasıl ki suyla dolu bir kaba hava girmezse Allah'tan başkasıyla meşgul bir kalbe de marifetullah inmez.⁵⁹⁷

Bilginin kalbin ibadeti olduğunu belirten Gazâlî, sahih bilgi için kalp temizliğinin önemine dikkat çeker. Ona göre zahirî kir ve pisliklerin namazın sıhhatine mani olması gibi, habis huy ve necis vasıflar da kalbi sahih bilgidен mahrum bırakır. Nitekim Hz. Peygamber, dinin temizlik üzere bina edildiğini söylemiştir.⁵⁹⁸ Buradaki temizliğin, hem zâhir hem bâtın temizliği olarak anlaşılması gerektiğini düşünen Gazâlî, “Müşrikler ancak necistir.”⁵⁹⁹ mealindeki ayette ise taharet ve necasetin duyuyla zâhir olan nesnelere sınırlı olmadığına bir uyarı bulunduğunu söyler. Çünkü ona göre müşriğin beden ve kıyafeti temiz olabilir, fakat cevheri necistir yani bâtını pislik ve kötülöklere bulanmış bir haldedir. “Melekler, içinde köpek bulunan eve girmezler.”⁶⁰⁰ hadisi de buna işaret etmektedir.⁶⁰¹

Hadiste, ev ile kalbe, köpek ile de öfke, şehvet, kin, haset, kibir, ucb gibi kötü sıfatlara işaret olduğunu belirten Gazâlî, kötü sıfatlarla kirlenmiş bir kalbe meleklerin ve eserlerinin inip yerleşmeyeceğini söyler. Nitekim Şûrâ 42/51'de Allah'ın ilim nurunu kalbe ancak melekler vasıtasıyla attığına işaret edilmektedir.⁶⁰² Öfke, açgözlölük ve saldırganlığı nedeniyle insanların şereflerini paramparça etme hırsıyla dolu bir kalp, sûretçe kalp olsa da mânâca köpektir. Nitekim bedenî tâat ve

⁵⁹⁷ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 883-884.

⁵⁹⁸ Elimizdeki metinde hadis için düşölen dipnotta, “Din, temizlik üzere bina edilmiştir.” (Büniye'd-dînü ala'n-nezâfe) şeklinde bir hadis bulunulamadığı, ama İbn Hibban'ın *ez-Zuafâ*'sında Âişe'den gelen “Temizlenin, çünkü İslâm temizdir.” şeklinde bir hadisin var olduğu ve yine Taberânî'nin *el-Evsat*'ında İbn Mes'ûd'dan çok zayıf bir senetle gelen “Temizlik imana davet eder.” şeklinde bir hadisin bulunduğunu belirtmektedir. (Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 60.)

⁵⁹⁹ Tevbe 9/28.

⁶⁰⁰ Buhârî, “Bed'ü'l-Halk”, 7.

⁶⁰¹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 60.

⁶⁰² Gazâlî, burada ‘ev’ (beyt) ile kastolunanın kalp, ‘köpek’ (kelb) ile kastolunanın ise öfke ve diğeri yerilen sıfatlar olmadığını, onun buna ancak bir dikkat çekme olduğunu belirtme gereği duyar. Zâhirî mânâların yerine bâtını mânâları koymak –ki bu ona göre Bâtıniyenin yoludur– ile zâhirî mânâları takrir edip zikretmek suretiyle bâtın mânâlara dikkat çekmek –ki bu da ulema ve ebrarın itibar yoludur– arasında fark vardır. Zira ‘itibar’, zikredilen bir şeyi boydan boya geçerek başkasına ulaşmak demektir. Nitekim akıl sahibi kimse, başkasının başına gelen bir musibeti görür ve o musibette kendisi için bir *ibret* bulur. Yani kendisinin de başına benzer bir musibetin gelebileceği şeklinde bir uyarıma (tenebbüh) *atlayıp geçer*. Dolayısıyla onun başkasından kendine ve kendinden dünyanın aslına *atlayıp geçmesi* övölmeye layık bir *ibret* tir. Şu halde halkın bir yapısı olan evden Allah'ın bina ettiği bir ev olan kalbe atlanıp geçilebildiği gibi, yırtıcılık ve necaset sıfatlarından dolayı yerilen köpektен de köpeksi (kelbî) ruha –ki bu da yırtıcılık sıfatıdır– atlanıp geçilebilir. (Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 61.)

amellerden maksat, kalbin saflaştırılması, arındırılması ve parlatılmasıdır. Kalbin arındırılmasından maksat ise kalpte iman nurunun hâsıl olması ve marifet nurunun ışıldamasıdır.⁶⁰³

Gazâlî, kalbin bilgiyle ilişkisini ayna metaforu üzerinden de anlatır. Buna göre övülen eserler kalbin parlaklığını artırır ve böylece hak onda açıkça parıldamaya başlar. Yerilen eserler ise kalp aynasını adeta kara duman gibi kaplar, kalpte gittikçe birikerek kalbi karartır ve böylece kalp Allah'tan tamamen perdelenir. Nitekim Mutaffifin 83/14 ve A'râf 13/100 ayetleri buna işaret etmektedir. Günahlar ne kadar birikirse kalp de o kadar mühürlenir. Kalp mühürlendiğinde hakkı ve dinin salahını idrak etmekten âciz kalır. Ahiret meselesini hafife alıp dünyayı önemser ve bütün himmetlerini ona hasreder. Ahiretin korkunç hallerini işitse bile bundan asla etkilenmez. Böylelerine de Mümtehine 60/13'te işaret edilmektedir. Allah'a itaatle parıldayan kalbin isyanla kararacağını belirten Gazâlî, işlediği kötülükten sonra iyilik yapan ve kötülüğün eserini yok eden kulun kalbinin ise kararmayacağını fakat akıl nurunun azalacağını söyler. Böyle bir kalp hohlanarak silinen aynaya benzer, yani temizlenir ama bulanıklıktan kurtulamaz.⁶⁰⁴

Gazâlî'ye göre kalbin malumların hakikatlerine izafeti, aynanın renkli suretlere izafetine benzer. Nasıl ki renkli nesnenin bir sureti varsa ve bu suret bir aynaya aksettiği vakit biz onun o aynada misalini görüyorsak, her malumun da bir hakikati ve o hakikatin de kalbe yansıyan bir sureti vardır. Yani ayna, nesnenin sureti ve o suretin aynadaki misalinin birbirinden farklı olması gibi, *kalp, malumun hakikati ve o hakikatin kalpte meydana gelen sureti* de birbirinden farklı şeylerdir.⁶⁰⁵

Bu üçlü ayrımı kalbin malum ile ilişkisini anlatmak için yapan Gazâlî, yine ayna metaforu üzerinden malumun kalpte hâsıl olmasına mani beş durumdan söz eder. Ona göre suret, şu beş durumda aynada belirmez: 1. Ayna henüz dönüştürülmemiş, bir şekle sokulmamış ve parlatılmamıştır, yani demir halindedir. 2. Ayna, şeklen tamamlanmış olmakla birlikte kirli ve paslıdır. 3. Ayna, suretin (renkli nesnenin)

⁶⁰³ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 891.

⁶⁰⁴ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 887.

⁶⁰⁵ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 888.

bulunduğu taraftan başka bir tarafa döndürülmüştür. 4. Suretin bulunduğu taraf bilinmemektedir. 5. Ayna ile suret arasına perde çekilmiştir.⁶⁰⁶

Gazâlî, ayna gibi kalbin de şu beş durumda bilgiden mahrum kalacağını düşünmektedir: 1. Kalbin zatında bir eksiklik vardır. Meselâ çocuğun kalbi böyledir, malumlar çocuğun kalbinde inkişaf etmez. 2. Kalbin yüzeyine şehvetten kaynaklanan günah ve kötülükler birikmiştir. Böyle bir kalpte hakkın ortaya çıkması mümkün değildir. 3. Kalp, talep edilen hakikatin bulunduğu yönden başka bir yöne döndürülmüştür. Çünkü böyle bir durumda kalpte –salih kimselerinki gibi arı duru bile olsa– hakkın gerçek yüzü ortaya çıkmaz. Zira böyle bir kalp, hakkı talep ediyor değildir; bilakis bedenî ibadetlerin teferruatı ve maişet sebepleriyle meşguldür. 4. Öğrenilecek şeyin hangi cihette bulunduğu bilinmemektedir. Zira bilgiyi talep edenin, onu bilinmeyen (mechûl) ile elde etmesi mümkün değildir; bilgiyi elde etmek için talibin, talep ettiği şeye uygun bilgileri hatırlamak (tezekkür) suretiyle kendi nefsinde tertip etmesi gerekir. Zira talep edilen bilgiler fitrî değildir; ancak eldeki bilgiler ile elde edilebilir. Çünkü her bilgi, birbiriyle özel bir vecihle uyuşup birleşen iki bilgiden hâsıl olur. Bu, erkek ile dişinin çiftleşmesinden yeni bir varlığın meydana gelmesine benzer. Nitekim bir kısırak elde etmek isteyen, onu bir eşek, bir deve ve bir insandan elde edemez; kısırak, ancak bir erkek ile dişi attan elde edilebilir. Bunun gibi, her bilgi de iki özel aslın birleşmesinden (izdivâc) meydana gelir. Böyle bir birleşmeden maksat yeni bir bilgidir. Bu asılların neler olduğunu ve birleşmenin nasıl meydana geldiğini bilmemek, bilgiyi tahsil etmeye manidir. 5. Kalp, itikadî bir örtüyle örtülmüştür. Şehvetlerine hâkim olmakla beraber kendini tek bir fikrî hakikatle sınırlanmış birine hak inkişaf etmez. Zira onun *taklide* dayanan itikadı, hak ile arasında perde olmaktadır. Zâhirî taklitten edindiği inanç ve kanaatin hilafına olan bir şeyin, onun kalbinde inkişaf etmesi imkânsızdır. Gazâlî, taklidi, kelimcilerin ve mezhep mutaassıplarının çoğunun, hatta göklerin ve yerin melekûtu hakkında tefekkür eden birçok salih kimsenin hicabı olarak değerlendirir. Zira ona göre taklide dayanan itikatlar, o kimselerin kalplerinde donuklaşır kökleşerek, hakikatler ile kendileri arasında bir perde halini almıştır.⁶⁰⁷

⁶⁰⁶ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 888.

⁶⁰⁷ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 888-889.

Gazâlî'ye göre Allah ile arasındaki perdeyi kaldıranın kalbine, mülk ve melekût âlemlerinin sureti tecellî eder. Böylece o, mülk ve şehadet âleminde daha geniş olan cenneti görür. Mülk ve şehadet âleminin bütün genişliğine rağmen bir sonu vardır. Melekût âlemi ise gaip olan bir sırdır, ancak basiretle idrak edilebilir, zira bir sonu yoktur. Kalbe yansıyan miktarı bakımından her ne kadar sonlu ise de Allah'ın ilmine izafetle kendinde sonsuzdur. Âlem-i mülk ve âlem-i melekûtun birlikte alındığında 'hazret-i rububiyet' olarak isimlendirildiğini belirten Gazâlî, hazret-i rububiyetin bütün mevcutları ihata ettiğini söyler. Bu, varlıkta Allah'tan ve O'nun fiillerinden başka bir şey olmadığı anlamına gelmektedir. O'nun memleketi ve kulları, O'nun fiillerindedir. O'ndan kalbe tecellî edenler, bir kavme göre aynıyla cennettir; ehl-i hakka göre ise cenneti hak etmenin sebebidir. Cennette kulun mülkünün genişliği, marifetinin genişliğine göredir; yani kalbine Allah'tan ve O'nun sıfat ve fiillerinden tecellî eden şeylerin miktarıdır.⁶⁰⁸ Gazâlî'nin bilgi anlayışında Allah, sadece bilgi arayışının merkezî objesini teşkil etmemekte, aynı zamanda bilginin kaynağı konumunda bulunmaktadır.⁶⁰⁹

Gazâlî'nin çalışmamıza konu edindiğimiz temel iddialarından birisi, kendindeki rabbanî emirden dolayı her şeye hâkim olarak yetkinleşmek isteyen insanın bunu kudretiyle gerçekleştirmekten âciz kaldığı için çareyi *bilgide* bulduğu idi. Buna göre insan, her şeyi bilmek suretiyle hükmü altına almayı (istîlâ) ve böylece yetkinliğe ulaşmayı istemektedir. Ne var ki onun, bunu tam mânâsıyla gerçekleştirebilmesi mümkün değildir. Böyle bir bilme ancak Allah'a mahsustur. Bu nedenle insan, gerçek yetkinliğe bilgisi Allah'ın bilgisine benzediği ölçüde ulaşmaktadır. Bu durumda onun, yetkinliğe erişmesini en çok sağlayan bilgi, varlıkları kuşatan bütün bilgilerin kendisinde dürüldüğü marifetullah olmaktadır. O halde yanıtını arayacağımız soru şudur: Gazâlî bu bilgiye hangi bilgi kaynağıyla ulaşabileceğini düşünmektedir?

C. En Üstün Bilgi Kaynağı

⁶⁰⁸ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 890-891.

⁶⁰⁹ Yaşar Aydın, *Gazâlî: Muhafazakâr ve Modern*, Emin Yay., Bursa, 2013, s. 52.

1. Öğrenim ve İlham

Zarurî olmayan bilgilerin, iktisap ve istidlal yoluyla ya da iktisap ve istidlale gerek duymaksızın hâsıl olabileceğini düşünen Gazâlî, istidlale gerek duymaksızın hâsıl olan bilgiye ‘ilham’, istidlal ile hâsıl olan bilgiye ise ‘itibar’ veya ‘istibsar’ denildiğini belirtir. O, çalışıp öğrenmeksizin kalbe düşen bilgiyi ikiye ayırmaktadır: 1. Kulun, nasıl ve nereden hâsıl olduğunu bilmediği bilgi. 2. Kulun sebebine muttali olduğu, kalbe ilkâda bulunan meleğin müşahede edilebildiği bilgi. Birincisine ‘ilham’ ve ‘gönle doğan nefes’, ikincisine ‘vahiy’ denir. Birincisi veli ve ermişlere (asfîyâ), ikincisi ise peygamberlere özgüdür. Bilgiyi istidlal yoluyla edinenler ise bilginlerdir (ulemâ’).⁶¹⁰

Gazâlî, her şeyin hakikatinin kendinde tecellî etmesine istidatlı bir cevher olduğunu düşündüğü kalbin, hakikatler ile arasına bazı sebeplerden⁶¹¹ dolayı birtakım engellerin girdiğini söyler. Bu sebeplerden her biri, adeta kalp aynası ile levh-i mahfuz⁶¹² arasına çekilmiş bir perdedir.⁶¹³ Hakikatlerin “levh aynası”ndan kalp aynasına tecellîsi, bir aynada bulunan suretin karşıdaki aynada intubaina benzer. İki ayna arasına çekilmiş perdenin bir el yahut esen rüzgârla açılması gibi, kalbin gözlerindeki perde de esen lütuf rüzgârlarının tesiriyle açılır. Bunu, levh-i mahfuzda yazılı olan bazı hakikatlerin kalbe aksetmesi izler. Bunun uykuda da gerçekleşebileceğini ve böylece olacakların bilinebileceğini ileri süren Gazâlî, perdenin tamamen kaldırılmasının ise ancak ölümden sonra vuku bulacağını belirtir. Ona göre kişi uyanırken de perde kalkabilir. Perdenin kalkmasıyla birlikte meydana gelen parıldama bazen şimşek çakması gibi, bazen de belli bir noktaya kadar ardı sıra meydana gelir; sürekliliği çok nadirdir. Şu halde ilham iktisaptan, bilginin zatı, mahalli ve sebebi dolayısıyla değil, kendisinden perdenin kaldırılması itibariyle

⁶¹⁰ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 894.

⁶¹¹ Bu sebepler beş tanedir ve ilerleyen sayfalarda değinilecektir.

⁶¹² Sözlükte “üzerine yazı yazılan, silinmekten ve değişikliğe uğramaktan korunmuş düzgün satır” mânâsına gelen levh-i mahfuz, Kur’ânî bir terim olarak bütün nesne ve olaylara ilişkin ilahî ilim ve takdirin yazıldığı bir kitaptır. Buna göre aynı zamanda Allah’ın ilminde bulunan gökte ve yerdeki her şey, insanların ecelleri, fert ve milletlerin başına gelecek her musibet levh-i mahfuzda kaydedilmiştir. (Daha geniş bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Levh-i Mahfûz”, *DİA*, TDV Yay., Ankara, 2003, c. 27, s. 151.)

⁶¹³ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 894.

farklılaşmaktadır. Vahye gelince, ilhama benzemekle birlikte bilgiyi getiren meleğin müşahedesiyle ondan ayrılır. Zira bilgi, Şûrâ 42/51’de de işaret olunduğu üzere, kalplerde ancak melekler vasıtasıyla hâsıl olmaktadır.⁶¹⁴

Gazâlî, *Mizânü’l-amel* adlı eserinde, sûfiyenin yöntemleri (turuku’s-sûfiyye) ile ilim ehlinden nazarcıların yöntemlerinin (turuku’n-nüzzâr min ehli’l-ilm), düşük sıfatları yok etme ve nefsi kötü huylardan arındırmayı sağlayan amelde değil, ilim konusunda farklılaştığını söyler.⁶¹⁵ Ona göre mutasavvıflar, öğretime dayalı (ta‘lîmî) bilgilere, medreselerde okutulan derslere, musanniflerin tasnif ettiği kitaplara değil, ilhamî bilgilere meyletmişlerdir. Bilgi edinmek, ancak yerilen sıfatları yok etmek, dünyevî hayata yönelik alâkaları kesmek ve kararlı bir şekilde Hakk’a yönelmekle mümkün olabilir. Bütün bunlar hâsıl olduğu ölçüde Allah, kulunun kalbini bir rahmet eseri olarak bilgi nurlarıyla nurlandırır. Feyezân eden bu rahmetle birlikte aydınlanan özgür bir kalpte, gaflet perdesi kalkarak ilahî şeylerin hakikatleri inkişaf eder. Fakat bunun için kalbin tamamen tasfiye edilmesi, irade ve himmetin hazırlanması, hakikatin çokça arzulanması ve daima ilahî rahmetin gözetlenmesi gerekir. Nitekim nebi ve velilerin kalplerinde hakikat, ancak bütün bunlardan sonra inkişaf etmiştir.⁶¹⁶

Sûfiler, bu yolda yürüyebilmenin, kalbi dünya alâkalarından boşaltmak, aile, çocuk, vatan, ilim, mal, yüksek makam ve mevkilerden arzuyu kesmek ve nihayet herhangi bir şeyin varlığı ile yokluğu arasında hiçbir fark görmemekle mümkün olabileceğini ileri sürmüşlerdir. Onlara göre sâlike düşen, bir köşeye çekilmek suretiyle farzlar ve revatib sünnetlerle yetinip kalbi bütün arzu ve kaygılardan boşaltmaktır. Kur’ân okumak, bir tefsiri teemmül etmek, hadis kitaplarıyla meşgul olmak gibi fikri bölebilecek uğraşlara yönelmek yerine, sadece Allah’ı düşünmek için halvete girip dille sürekli O’nu zikretmektir. Zira bu sayede dil, bir müddet sonra hareketi bırakacak ve kelimeler sanki dilin üstünde akıyormuş gibi algılanmaya başlanacaktır. Böylelikle lafzın sureti, harfleri ve heyeti yok olacak ve kalpte en sonunda kelimenin sanki ayrılmayan bir lazımı imiş gibi sadece mânâsı kalacaktır. Kulun buraya kadar ihtiyarı varsa da, Allah’ın rahmetini celbetme noktasında hiçbir

⁶¹⁴ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 895. Bkz. Şûrâ 42/51.

⁶¹⁵ Gazâlî, *Mizânü’l-amel*, s. 221.

⁶¹⁶ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 895; Ayrıca bkz. a.mlf., *Mizânü’l-amel*, s. 221-222.

ihtiyarı yoktur. Yani bütün bunları yaptıktan sonra kula düşen tek şey, Allah'ın bu yoldan enbiya ve evliyasına açtığı (feth) marifetleri beklemektir. Ne var ki bunun için o anda iradenin sadık, himmetin saf ve gayretin güzel olması gerekir. Dahası, şehvet tarafından çekiştirilip durmaktan ve dünyaya alâka göstermekten kurtulmuş olunmalıdır. Gazâlî'ye göre bu Hak lem'aları başlangıçta şimşek çakmasını andırır, yani bir anda parlayıp söner. Fakat ilerleyen safhalarda –belki gecikmiş olarak– yeniden meydana gelebilir. Meydana geldiğinde, sabit durması da hemen kaybolması da mümkündür. Eğer sabit durursa, bu sabitliği bazen uzun bazen kısa sürer. Bu lem'alar birbirine benzer şekilde tezahür eder, fakat sayılamayacak kadar çeşitlidir. Velilerin bu mertebedeki menzillerini kuşatıp hasretmek, bu yüzden mümkün değildir.⁶¹⁷

Gazâlî'nin *İhyâ*'dan aktardığımız bu son paragraftaki düşüncelerine yaklaşık aynı ifadelerle *Mizânü'l-amel*'de de rastlamaktayız. Fakat Gazâlî, orada bu düşünceleri ismini vermediği bir sûfiye nispet eder. Gazâlî, bir vakitler, tasavvuf yoluna girmeye niyet ettiğini ve bunun için de devamlı Kur'ân okuyan, insanların uyup rehber bellediği bir sûfiye vardığını ve onun kendisini bundan şöyle diyerek menettiğini söyler:

Bu yol, senin, dünyayla alâkalarını bütününüyle kesmeni gerektirir. Sözgelimi, kalbinin aileye, çocuğa, mala, vatana, ilme ve liderliğe (vilayet) iltifat etmemesi, bilakis onların varlığı ile yokluğunun nezdinde eşit bir hale dönüşmesi; sonra, ibadeti ferâiz ve revâtib ile sınırlaman, bir zaviyede kalbi tamamen kaygıdan (hemm) boşaltmış ve zikirle Allah'a yönelmiş bir şekilde oturarak nefisini yüz üstü bırakman (tahlû bi-nefsik) gerekir. Bu, henüz işin başındayken, dilinle Allah'ın zikrine devam edersen olacak bir şeydir. Yani bir hale varıncaya kadar kalp huzuru ve idrakiyle sürekli olarak “Allah Allah” der ve (sonra) dilini hareket ettirmeyi bırakırsan çokça alıştığın için (Allah) kelime(si)ni sanki dilinde akıyormuş gibi algıyorsun. Sonra, dilin eseri mahvoluncaya değin bunu devam ettiren bir hale gelirsin ve böylece nefis ile kalbin, bu zikri dilin hareket etmeksizin hem-âhenk birlikte sürdürür. Sonra, (bunu) kalbinde lafzın mânâsından başka bir şey kalmayıncaya değin devam ettirirsin ve hatırına harf ve kelimeler gelmez; bilakis kalbinde sürekli ve ayrılmaz bir biçimde

⁶¹⁷ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 895-896.

hazır bir halde o mücerret mânâ kalır. Sadece bu sınıra kadar bir ihtiyarın vardır. Bundan sonrası için ancak (dikkati başka bir şeye) çeken vesveseleri kovmayı sürdürme noktasında bir ihtiyar bulunmaktadır.⁶¹⁸

Söz konusu sûfî, ahlâkî yetkinliğini tamamlayan sâlikin bundan sonraki yolculuğunu şöyle tasvir eder:

Sonra, ihtiyarın kesilir ve geriye senin için sadece, velilere zahir olan fetihler gibi –ki (bu fetihlerin) bir kısmı nebilere zahir olmuştur– zahir olacak şeyleri beklemek kalır. Bu sabit olmayan ve sonra geri dönen göz kamaştırıcı bir şimşek gibi bir şey (emr) olabilir. (Geri gelmesi) gecikebilir; geri dönerse sabit kalabildiği gibi göz kamaştırıcı da olabilir. Eğer sabit kalırsa sabitliği uzayabilir, (ama çok) uzun sürmeyebilir. Bazen de benzerlerinin birbirini izlemesiyle tezahür eder. Bir tek çeşitle de sınırlı kalmayabilir. Allah'ın evliyasının bundaki menzilleri –yaratılış ve huylarındaki farklılıktan dolayı– sayısızdır.⁶¹⁹

Sûfinin bu anlattığının sûfiyenin yöntemi (menhecü's-sûfiyye) olduğunu⁶²⁰ belirten Gazâlî, nazar ehli ve itibar sahiplerinin ilham hakkındaki kanaatlerine de değinir. Ona göre onlar, varlığını, imkânını ve kendi maksadına nadiren de olsa eriştiğini kabul ettikleri bu yolun, nebilere ve velilere tarafından yürünmekle beraber engebeli olduğunu ve semeresini geç verdiğini iddia etmişlerdir. Onlara göre bu yolun şartlarını bir araya getirmek çok zordur ve bu şartların daima var olması çok uzak bir ihtimaldir. Zira en küçük bir hâtır ve vesvese dahi kalbi karıştırıp bulandırmaya yeter. Ayrıca, mücadele sırasında mizaç bozulabilir, akıl karışabilir, beden hastalanabilir. Öte yandan, şayet daha önceden bilgilerin hakikatleriyle birlikte nefsin riyazet ve tehzihi gerçekleştirilmemiş ise nefsi tatmin edecek bozuk hayaller, zail oluncaya veya ölünceye değin kalbi işgal eder. Nitekim bu yolda sülûk edip de, yirmi sene gibi uzun bir zaman boyunca tek bir hayale saplanıp kalan pek çok sûfî olmuştur. Eğer onlar, önceden ilim tahsil etmiş olsalardı, o hayalin iltibas yönünü ayırt edebilirlerdi. Bütün

⁶¹⁸ Gazâlî, *Mîzânü'l-amel*, s. 222-223.

⁶¹⁹ Gazâlî, *Mîzânü'l-amel*, s. 223. Sûfinin tasavvufi tecrübeyle ilgili son söyledikleri özellikle levâih (parlar parlamaz kaybolan tecellî nurları), levâmi (göz kamaştırıcı nurlar) ve tevâlî (levâih ve levâminin daha güçlü, daha kalıcı ve daha parlak şekli) terimlerini hatırlatmaktadır. (Daha geniş bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 226, 227, 229, 355.)

⁶²⁰ Gazâlî, *Mîzânü'l-amel*, s. 223.

bunlardan öğrenimin ilhamdan daha güvenli ve maksada daha yakın bir yol olduğu anlaşılmaktadır. Onlar, sûfilerin bu tutumlarını, Peygamber'in de öğrenim, tekrar ve tâlikat olmaksızın vahiy ve ilhamla fakih olduğunu iddia edip, fıkıh öğrenimini terk etmeye benzetmişlerdir. Onlara göre böyle biri, hazine bulma umuduyla çalışmayı terk eden kimse gibidir; onun hazineyi bulması mümkündür, ancak çok uzak bir ihtimaldir. Yine bu âlimler, ilk olarak tahsil edilmesi gereken ilimlerin ulemanın tahsil ettiği ilimler olduğunu ve çok az kimseye inkişaf eden hakikatlerin, ancak böyle bir tahsilden sonra beklenmesi gerektiğini savunmuşlardır.⁶²¹

Gazâlî, *Mîzânü'l-amel* adlı eserinde, saadete ulaştırın fakat birbirinden farklı (mütebâyin) olan bu iki yoldan hangisinin daha tercihe şayan olduğu sorusunu cevaplar. Ona göre bu gibi durumlarda hüküm, halin gerektirdiği çabaya (ictihâd) ve içinde bulunulan makama göre değişir. Yani kesin bir şekilde birinin daha tercihe şayan olduğuna hükmetmeyip şahıs ve halleri nazariitibara almak gerekir.⁶²² Meselâ yaşını aldıktan sonra bir yol tutup o yolda yürümek isteyen herkes için en uygun olan, sûfiyyenin yoluyla (bi-tarîkı's-sûfiyye) kanaat etmektir. Çünkü nefiste sabit bir meleke meydana getirmek üzere kesbî ilimleri incelemek o yaştaki bir kişiye ağır gelecektir. Fakat bu, çocukluk ve gençlik yıllarında kolaydır; çocuklukta öğrenilenler taştaki nakış gibi kolayca silinmez. Şu halde insanların çoğu için en uygunu, amelle meşgul olmak ve amelin bilgisiyle yetinmektir. Çoğunluk, ilk gençlik yıllarında bu işin bilincine varmaz. Bu işin bilincine varmış çocuğun, tabiat ve zekâsına bakılır; eğer onun ince aklî hakikatleri anlamaya istidatlı olmadığı anlaşılırsa, amelle meşgul olması gerektiğine ve nazarî ilimlerle meşgul olmanın ona hiçbir faydası olmayacağına hükmedilir. Eğer çocuk, zeki ve ilimlere kabiliyetliyse ve fakat o yörede ve devirde nazarî ilimlerde bağımsız ve kendisinden önce gelenleri taklit etme mertebesinde terakki etmiş bir kimse yok ise bu takdirde onun için en uygunu amelle meşgul olmaktır. Çünkü nazarî ilimlerin tahsili ancak muallimle mümkün olabilir. Bir kişi tek başına bütün o bilgi birikimini edinmeye güç yetiremez; az bir kısmına ulaşmak bile uzun bir zamanı gerektirir. Bundan dolayı meselâ tıp ilmi, uzun zamanlar içinde belli

⁶²¹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 896; Ayrıca bkz. a.mlf., *Mîzânü'l-amel*, s. 223-224.

⁶²² Gazâlî, *Mîzânü'l-amel*, s. 226.

bir yeterlik ve birikime ulaşmış olmasaydı, insanların en zekisi bile tek bir hastalığın tedavi bilgisi için uzun bir ömre ihtiyaç duyardı.⁶²³

Gazâlî'ye göre ilim talebinin bilincine varmış ve her iki yola da istidatlı olan zeki bir genç için en uygunu, öğrenim yoluyla burhanî ilimleri tahsil etmektir. Tahsil ettiği ilimlerde belli bir yetkinliğe ulaştıktan sonra ise halktan itizal edip dünyadan yüz çevirerek kendini Allah'a hasretmesinde (tecerrüd) ve bu suretle bazı marifetlerin kendisine açılmasını beklemesinde hiçbir beis yoktur.⁶²⁴ Gazâlî, bütün bu anlattıklarından insanların çoğu için en uygun olanın amelle meşgul olmak olduğu sonucunun çıkarılabileceğini belirtir.⁶²⁵

İlham ile öğrenim arasındaki farkın kalbin ilginç durumlarından birisi olduğunu belirten Gazâlî, bu farkı nehirlerden kanallar açılarak ya da dipten su fişkirıncaya değin kazılarak doldurulmak istenen yapay bir havuz üzerinden anlatmaya çalışır. Ona göre kazılarak elde edilen su, kanallarla elde edilen sudan hem daha saf ve sürekli hem de belki daha bol ve çok olacaktır. Burada Gazâlî, kalbi havuza, beş duyuyu nehirlerle, öğrenimle elde edilen bilgiyi kanallarla taşınan suya ve ilham yoluyla erişilen bilgiyi de havuzun dibinden fişkiran suya benzetmektedir.⁶²⁶

İlhamî bilginin öğrenime dayalı bilgidен üstünlüğünü bu şekilde ortaya koyan Gazâlî, bilginin boş bir kalpten nasıl fişkirabileceği sorusunu sormayı ihmal etmez. Bunun muamele ilmine ait bir mesele olmadığını belirten düşünür, soruyu yine de tamamen cevapsız bırakmaz. Ona göre eşyanın hakikatleri levh-i mahfuzda, hatta mukarrep meleklerin kalplerinde yazılı bir halde bulunmaktadır. Bu boş bir kâğıda evin planını çizip, sonra da bu çizime uygun şekilde evi inşa etmeye benzer. Yerin ve göklerin yaratıcısı da âlem nüshasını başından sonuna kadar levh-i mahfuzda yazmış ve sonra da âlemi o nüshaya uygun olarak varlığa çıkarmıştır. Duyu ve hayale ulaşan suret ise suretiyle varlığa çıkan âlemin suretinden başka bir surettir. Nitekim yere ve göklere nazar edip gözünü kapatan bir kimse, hayalinde sanki onlara bakıyormuş gibi

⁶²³ Gazâlî, *Mizânü'l-amel*, s. 227.

⁶²⁴ Gazâlî, *Mizânü'l-amel*, s. 228.

⁶²⁵ Gazâlî, *Mizânü'l-amel*, s. 229; Gerek bu konu ve gerekse genel olarak *Mizânü'l-amel* hakkında geniş bir değerlendirme için bkz. Kenneth Garden, *İslam'ın İlk Müceddidi: Gazâlî ve İhyâu ulûmi'd-dîn'i*, çev. Abdullah Özkan, Klasik Yay., İstanbul, 2020, s. 68-93.

⁶²⁶ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 896.

suretlerini görür. Gökler ve yer yok olsa ve o da âlemle birlikte yok olmayıp var olmaya devam etse dahi, sanki müşahede ediyormuş gibi nefsinde onların suretini bulur. Bundan sonra ise eserler hayalden kalbe ulaşır ve böylece kalpte duyu ile hayale dâhil olan eşyanın hakikatleri hâsıl olur. O halde kalpte hâsıl olan, hayalde hâsıl olana; mevcut olan âlem de levh-i mahfuzda mevcut olan nüshaya uymaktadır.⁶²⁷

Buna göre âlemin varlıkta dört derecesi vardır ve bu dereceler şunlardır: 1. Cismanî varlığından önceki levh-i mahfuzdaki varlığı. 2. Âlemin hakikî varlığı. 3. Âlemin hayalî varlığı yani hayaldeki suretinin varlığı. 4. Aklî varlığı yani kalpteki suretinin varlığı. Bu varlıkların bazıları ruhanî iken bazıları cismanîdir ve ruhanîlerin ruhanîlik dereceleri farklıdır. Bu lütfun ilahî hikmetten hâsıl olduğunu belirten Gazâlî, yerin ve göklerin, önce gözbebeğine intibâna ve ardından gözden hayale, hayalden de kalbe sereyanına dikkat çeker. Ona göre insan, bu sereyanı asla idrak edemez, fakat bu sereyanın sonunda kendisine ulaşan bilgiyi idrak edebilir. Şayet Allah bütün âlemi biz insanların zatlarında bir misal olarak yaratmasaydı, her şey zatımıza yabancı (mübâyin) geleceği için hiçbir şeyden haberdâr olmazdık.⁶²⁸

Kalbin, kendisinde meydana gelen âlemin hakikat ve suretini bazen duyularla bazen de levh-i mahfuz vasıtasıyla tasavvur ettiğini düşünen Gazâlî, bunu gözün kendisinde meydana gelen güneşin suretini bazen güneşe bazen de güneşin suretinin sudaki aksine bakarak tasavvur etmesine benzetir. Ona göre levh-i mahfuz ile arasındaki perde kalktığı ölçüde kul, levh-i mahfuzdaki eşyayı görür ve ondan kendisine bilgiler akar. Böylelikle duyulara dâhil olan eşyayı iktibas etmekten müstağni olur. Bu ise suyun yerin derinliklerinden fişkırmasına benzer. Duyulurlardan hâsıl olan hayallere yönelmekse onu levh-i mahfuzu mütalaa etmekten alıkoyan bir perdeye dönüşür. Şu halde kalbin iki kapısı vardır: 1. Âlem-i melekûta açılan kapı yani levh-i mahfuz ve âlem-i melâike. 2. Mülk ve şehadet âlemine açılan kapı yani beş duyu.⁶²⁹

⁶²⁷ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 897.

⁶²⁸ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 897.

⁶²⁹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 897.

Mülk âleminin melekût âlemine benzediğini belirten Gazâlî'ye göre melekût âlemine açılan kapıdan uyku ve rüya yoluyla –duyular cihetinden bilgi almaksızın– olacak veya olmuş şeyler hakkında yakînî bilgiler elde edilebilir. Bu kapı Allah'ı anmak (zikr) suretiyle temeyyüz (infirâd) eden kimselere mahsustur. Gazâlî, aktardığı bir hadisle, Hz Peygamber'in Allah'tan haberler alan özel insanlardan (müferridûn) bahsettiğine işaret eder.⁶³⁰ İşte bu haberlerin giriş yeri bu iç kapıdır. Şu halde nebi ve velilerin bilgileri ile âlim ve hakîmlerin bilgileri arasında fark vardır. Nebi ve velilerin bilgileri kalbin dâhilinden, melekût âlemine açılan kapıdan; âlim ve hakîmlerin bilgileri ise mülk âlemine açılan duyu kapısından gelmektedir.⁶³¹

Gazâlî, ikinci misali ise bilgi edinme sürecinde âlimlerin yaptıkları ile velilerin yaptıkları arasındaki farkı anlatmak için vermektedir. Buna göre âlimler bilgileri iktisap etmeye çalışırken, veli sûfiler kalplerini saflaştırıp parlatmaya çabalar. Mesele göre bir grup Çinli ressam ile bir grup Rum ressam yarışmak üzere melikin huzuruna çıkar. Her iki gruba da sanatlarını icra edebilecekleri birer alan tahsis edilir ve birbirini görmemeleri için aralarına perde çekilir. Rum sanatçıların boya renkleri hem çeşitli hem çok hoştur. Çinli sanatçıların ise yanlarında boya yoktur. Nitekim yaptıkları da sadece kendilerine ayrılan duvarı parlatmaktan ibarettir. Rum sanatçıları işlerini bitirdiklerinde Çinli sanatçıları da işlerini bitirdiklerini söylerler. Perde kalktığında görülür ki Çinliler kendilerine ayrılan duvarı iyice cilalayıp parlatarak, Rumların ortaya koyduğu eserin kendi duvarlarına daha güzel bir surette yansımasını sağlamışlardır. Burada Çinli sanatçıları sûfileri, Rum sanatçıları âlimleri temsil etmektedir. Anlatılmak istenen, Hakk'ın veçhinin velinin saflaştırılmış ve arındırılmış kalbine, âlimin kalbinden çok daha iyi yansıyacağıdır.⁶³²

Mutasavvıfların yöntemiyle bilgi edinmenin sıhhatine dair şer'î delillerin de bulunduğunu söyleyen Gazâlî, kendisine herhangi bir şey inkişaf eden herkesin tasavvufi yolun doğruluğunu bilebileceğini ileri sürer. Gazâlî'ye göre bunu bu şekilde kendinden idrak etmemiş olanlara düşen ise onun doğruluğuna inanmaktır. Zira bu

⁶³⁰ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 897-898.

⁶³¹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 898.

⁶³² Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 898. Gazâlî, aynı misali aynı amaçla *Mizânü'l-amel*'de de verir. (Bkz. Gazâlî, *Mizânü'l-amel*, s. 225.)

konudaki marifetin derecesi çok yüksektir. Dahası şer‘î deliller, tecrübeler ve hikâyeler de buna şahitlik etmektedir.⁶³³

Gazâlî’ye göre Bâyezîd-i Bistâmî gibi bazı sûfilerin de belirttiği üzere, “Kitaplardan ezber yapan kimse âlim değildir. Zira o, ezberlediğini unuttuğunda cahile dönüşür. Âlim, ilmini ezber ve ders yoluyla değil dilediği vakitte Rabbinden alan kimsedir.” İşte bu, rabbanî ilimdir ve şu ayet buna işaret etmektedir: “[...] *Ledünnümüzden* (katımızdan) bir ilim öğretmiştik.”⁶³⁴ İnsanlar tarafından öğretilen ilme değil, Allah katından gelen ilme ‘ledünnî ilim’ denir. Buna göre ledünnî ilim hariçten bir sebep olmaksızın kalbin sırrında açılan bilgidir.⁶³⁵

Hikmetin hakikatının ledünnî ilimden elde edildiğini yani hikmetin Allah’ın mevhibesini olduğunu belirten Gazâlî, buna delil olarak Bakara 2/269’u⁶³⁶ gösterir. Dolayısıyla ledünnî ilim mertebesine ulaşan kimseler başkalarının yaptığı zor ve yorucu ilim tahsillerinden müstağnidirler. Öte yandan, Mâide 5/3’te de işaret olunduğu üzere dinin tamamlanıp vahyin kesilmesiyle yani risalet kapısının kapanmasıyla birlikte insanların başka resullere ihtiyacı kalmamıştır. Ne var ki ilham kapısı kapanmış değildir. Kısacası vahiy kapısını kapatan Allah, katından bir rahmet olarak ilham kapısını açık bırakmıştır.⁶³⁷

Gazâlî, şeyhlerin firasetini ve insanların gönüllerine dair verdikleri haberleri anlatan çok sayıda hikâyenin bulunduğunu, sözgelimi Hızır’ı müşahedeleri, ona sualde bulunmaları ve gaybdan ses işitmeleri gibi anlatılagelen pek çok kerametleri olduğunu söyler. Ona göre bu anlatılanların inkârcıya hiçbir tesiri olmaz, zira o bizzat görmek ister. Bir şeyin aslını inkâr eden tafsilini de inkâr eder. Bundan dolayı Gazâlî, “inkâr edilemeyecek denli kesin” diye nitelediği şu iki delili ortaya koyar: Birincisi, gaybın sadık rüya yoluyla inkişaf edebilmesidir. Bu uykuda mümkün ise uyanıkken de mümkündür. Çünkü uyku, uyanıklık halinden ancak duyuların durgunluğu ve duyulurlarla meşgul olmama itibarıyla ayrılmaktadır. Nitekim uyanık olup da dalgınlık

⁶³³ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 900.

⁶³⁴ Kehf 18/65.

⁶³⁵ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 901.

⁶³⁶ Ayet mealen şöyledir: “(Allah) Hikmeti dilediği kimseye verir. Hikmet verilen kimseye elbette çok hayır verilmiştir. Ancak gönül sahipleri tezekkür eder.”

⁶³⁷ Gazâlî, *er-Risâletü'l-ledünniyye*, s. 250.

yüzünden hiçbir sesi işitmek ve hiçbir nesneyi görmemek her zaman vakidir. İkincisi, Hz. Peygamber'in gaybdan ve gelecekte olacak şeylerden haber vermesidir. *Kur'ân-ı Kerîm* bu gerçeği ihtiva etmektedir. Bu, nebi için mümkün ise nebi olmayan için de mümkündür. Çünkü nebi, kendisine eşyanın hakikatleri keşfolan ve halkın ıslahıyla meşgul olan bir kimsedir. İnsanların ıslahıyla uğraşmayan birine de hakikatlerin inkişaf edebileceğini belirten Gazâlî, böyle birinin, 'nebi' olarak değil 'veli' olarak isimlendirildiğini söyler. Bütün bunlardan anlaşılması gerekense şudur: Nebilere inanan ve sadık rüyayı tasdik eden birinden, kalbin her iki kapısını da ikrar etmesi beklenir. Tekrar belirtmek gerekirse o kapılardan biri, harice açılan kapıdır ki kastedilen duyulardır. Diğeri ise kalbin dâhilinden melekûta açılan kapıdır ki kastedilen ilham ve vahiydir.⁶³⁸

Görüldüğü üzere Gazâlî, *-İhyâ'*daki düşüncesini esas alırsak– en üstün bilgi kaynağı kabul ettiği vahye yakın ve benzer bir bilgi kaynağı olarak değerlendirdiği ilhamın istidlal/iktisap ve öğrenimden nispeten üstün bir bilgi kaynağı olduğunu düşünmektedir. Ona göre ilham, mutasavvıfların riyazet ve mücahedelerle saflaştırarak iyi huylarla süsledikleri kalplerine ilahî rahmetin bir eseri olarak feyezân eden bilgidir. İnsanlar tarafından değil Allah tarafından öğretilen bu bilgi yolunun doğruluğuna ilişkin şer'î deliller de bulunmaktadır. Vahiy her ne kadar kesilmiş olsa da ilham kapısı Allah'ın bir rahmeti olarak hâlâ ve daima açıktır.⁶³⁹

2. Taklit ve Keşif

Taklit, kuşkusuz Gazâlî'nin üstünde önemle durduğu konulardan biridir. Nitekim o, otobiyografik eseri *el-Münkız*'da taklitten sıklıkla söz eder. Taklidin onun için önemini, tek başına şu sözlerinden bile anlamak mümkündür:

Şeylerin hakikatlerini kavramaya olan susamışlık, (ilim tahsilimin) başlangıcından, ömrümün en güzel çağından beri şevk ve tutku olarak –benim seçtiğim ve bulduğum bir çare olarak değil– Allah tarafından cibilletime konulmuş

⁶³⁸ Gazâlî, *İhyâ'*, c. 3, s. 902.

⁶³⁹ Benzer bir değerlendirme için bkz. Mehmet Vural, *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2011, s. 152-162; a.mlf., "Gazzâlî'nin Epistemolojisinde Sezgi ve İlham", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sy. 9, Ankara, 2002 (Temmuz-Aralık), s. 179-186.

bir garîze ve fitrattır. Henüz çocukluk çağında bendeki taklit bağı çözülmüş, (öncekilerden bana) miras kalan akideler kırılmıştır. Zira (biraz dikkatle baktığımda) hıristiyan çocuklarının ancak hıristiyanlaşma, Yahudi çocuklarının ancak Yahudileşme ve müslüman çocuklarının da ancak İslâm üzere yetiştirildiklerini gördüm.⁶⁴⁰

Gazâlî'ye göre insanlar, iman bakımından farklı farklıdır. Meselâ eğer –nebi ve resuller hâriç– bütün insanların imanı ile Hz. Ebû Bekir'in imanı ölçülecek olsa Ebû Bekir'inki ağır basacaktır. Bu, bütün kandillerin ışığı karşısında güneş ışığının güçlü oluşuna benzer.⁶⁴¹ Sıddık ve mukarreplerin imanının varacağı son nokta, Ebû Bekir'in göğsünde karar kılmış sırdır. O, bu sırrı nedeniyle diğer sıddık ve mukarreplerden üstündür. Bu sır değişik derecelerde inkişaf eder. Bu dereceler de mücadele ve yakîn nuruyla aydınlanma derecelerine göre meydana gelir. Bu farklılık, insanların tıp, fıkıh ve diğer ilimlerin sırlarına nüfuzdaki farklılığına benzer. Zira onlar da içtihatlarındaki zekâ ve fitnat farklılıklarına göre farklılaşmaktadırlar.⁶⁴²

Gazâlî'ye göre avâmdan bazı insanların iman nuru kandil ışığını andırırken, bazılarınıninki de mum ışığını andırır. Sıddıkların imanı ise ay ve yıldızla benzer. Peygamberlerin imanı da güneş ışığını anımsatır, zira o kadar genişliğine rağmen ufukların sureti güneş ışığıyla inkişaf eder. Sadırların inşirahtaki farklılığı marifetteki farklılıktan hâsıl olur. Meselâ müminleri müslümanlardan üstün tutan “[...] eğer mümin iseniz üstünler sizlersiniz.”⁶⁴³ mealindeki ayet, böyle bir farklılığa işaret etmektedir. Gazâlî, burada “mümin” ile kastedilenin *mukallit mümin* değil *ârif mümin* olduğuna dikkat çeker. Ona göre “[...] Allah içinizden iman edenlerin ve ilim verilenlerin derecelerini yükseltsin.”⁶⁴⁴ mealindeki ayette ise “iman edenler” ile ilimsiz bir şekilde tasdik edenler kastedilmekte ve böylece o müminler, kendilerine ilim verilenlerden ayırılmaktadır.⁶⁴⁵

⁶⁴⁰ Gazâlî, *el-Münkız*, s. 579.

⁶⁴¹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 898-899.

⁶⁴² Gazâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 112.

⁶⁴³ Âl-i İmrân 3/139.

⁶⁴⁴ Mücadele 58/11.

⁶⁴⁵ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 899.

Gazâlî, *İhyâ'nın et-Tevbe* bölümünde imanı ikiye ayırır: 1. Avâmmin imanı gibi taklidî iman. Ona göre bu iman, imanî esasları tasdik etmek ve öylece sürdürmekten ibarettir. 2. Sadrın Allah'ın nuruyla inşirah etmesiyle hâsıl olan keşfi iman. Böyle bir iman sayesinde sadırda bütün varlık (vücûd) inkişaf eder ki, varlıkta sadece Allah ve O'nun sıfat ve fiilleri vardır. Bu imana sahip olanlar, firdevs-i âlâya yükselecek olan mukarrep kullardır. Mele-i âlâya en ziyade yaklaşan bu insanlar, birkaç sınıftan teşekkül eder. Bu sınıfların kimi kiminden üstündür, çünkü marifetullah dereceleri farklı farklıdır. O kadar ki hasredilemez, zira Allah'ın celâlinin künhünü ihata etmek mümkün değildir. Marifeti sahili olmayan denize benzeten Gazâlî, birer marifet dalgıcı (el-ğavvâsûn) olarak âriflerin, marifete ancak güçleri yettiğince ve Allah'ın kendileri için ezelde takdir ettiği kadarıyla dalabileceklerini belirtir. Ona göre Allah'a giden yolun menzilleri nihayetsiz olduğu için Allah yolunda sülûk edenlerin dereceleri de nihayetsizdir. Taklidî imanla iman eden ise Gazâlî'ye göre ashâb-ı yemîndendir ve derece itibariyle mukarreplerin altındadır. En yüksek dereceye sahip olan ashâb-ı yeminin mertebesi, en düşük dereceli mukarreplerin mertebesinin hemen altındadır. Bu, büyük günahlardan kaçınıp farzları yerine getirenlerin halidir. Gazâlî, burada 'farzlar' ile beş rûknü (erkân-i hamse), yani kelime-i şهادetin dil ile nutkunu, namaz, zekât, oruç ve haccı kastetmektedir.⁶⁴⁶

Gazâlî, *Şerhu acâibi'l-kalb*'de ise imanın üç mertebesinden söz eder. Ona göre en aşağı mertebede bulunan iman, avâmmin sırf taklide dayanan imanıdır. Onun üstünde avâmmin imanına yakın bir iman olan kelimcilerin istidlalî imanı bulunur. Üçüncü mertebede ise ariflerin yakîn nuruyla müşahedeye dayanan imanı vardır.⁶⁴⁷ Gazâlî'nin bu üçlü ayırımını, yukarıdaki ikili ayırımın bir tafsili olarak görmek mümkündür. Çünkü o burada sırf taklide dayanan iman ile istidlalî imanı, birbirine yakın imanlar olarak mütalaa etmektedir. Nitekim yukarıda taklidi, kelimcilerin ve mezhep mutaasıplarının çoğunun hicabı olarak değerlendirdiğini belirtmiştik.

Gazâlî bu üç mertebeyi şöyle bir misalle açıklar: Zeyd'in evde olduğunu tasdik etmenin üç derecesi vardır. Birincisi, doğruluğu tecrübe edilmiş bir kimsenin verdiği

⁶⁴⁶ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1362-63.

⁶⁴⁷ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 891.

haberle Zeyd'in evde olduğunu tasdik etmektir. Kalbimiz, Zeyd'in evde olduğunu bize haber veren o kişiye itimat etmekte ve ondan sadece işitmek suretiyle aldığı bu bilgiyle gönül huzuruna erişmektedir. Bu sadece taklitle vaki olan avâmî imanın misalidir. Bu mertebede bir imana sahip olanlar, temyiz yaşına ulaştıkları vakit ebeveynlerinden Allah'ın varlık, ilim, irade, kudret ve diğer sıfatlarını, peygamberlerin bi'set ve sıdkını işitmiş, onların getirdiği haberleri kabul edip doğrulamış ve böylece bir iç huzuruna kavuşmuş kimselerdir. Onlar, hakka muttali oldukları için değil, kendilerine hak söz ilka edildiği için itikat etmişlerdir. Şu da var ki Yahudiler ve Hıristiyanlar da ebeveynlerinden işitip belledikleri itikatlarla mutmain olurlar, ama bunlar batılla karışmış itikatlardır. İkinci derecedeki iman ise Zeyd'in, evin içinden fakat duvarın ardından işitilen ses ve sözden hareketle evde bulunduğu istidlal etmeye benzer. Bu, açık ki birincisinden yani sadece işitme yoluyla gerçekleşen tasdikten daha güçlü bir tasdiktir. İlk güvenilir biri bize Zeyd'in evde bulunduğunu söylese ve ardından biz de onun sesini işitse, kuşkusuz bizim onun evde olduğuna dair yakînimiz daha da artar. Sureti müşahede ederken sesi işitmemiz ise bize bu sesin o kişiye ait olduğunu düşündürür. Delille mezcedilmiş bu imanda hataya düşülebilir, zira sesler birbirine benzediği için karıştırılabilir. Dahası ses taklit edilmiş de olabilir fakat bu, işiten kimsenin aklına gelmez. En yüksek dereceli imana gelince, bizim eve girmemiz ve Zeyd'i kendi gözümüzle müşahede etmemizdir. Bu, mukarrep ve sıddıkların marifetine benzeyen hakikî marifet ve yakînî müşahededir. Avâm ve kelamcıların imanını da içeren bu imana sahip olanlar, ilimlerinin miktarına ve keşiflerinin derecesine göre farklılaşırlar.⁶⁴⁸

Gazâlî, keşfin bu derecelerine şöyle bir örnek verir: Birinci derecedeki keşfin misali Zeyd'i sabahleyin evin avlusunda ve yakından görmek, ikincisi ise onu akşamleyin evin içinde ve uzaktan idrak etmektir. Şu halde ikincisinde görülenin Zeyd olduğu inancı Zeyd'in suretiyle temessül etmektedir. Ne var ki bu, gerçek suretinin incelik ve gizlilikleriyle birlikte bir temessülü değildir. İlahi emirleri (umûr) müşahadedeki çeşitlilik de buna benzer.⁶⁴⁹ Gazâlî bilgilerin miktarına misal olarak

⁶⁴⁸ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 891.

⁶⁴⁹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 891-892.

bizim evde Zeyd'i, Amr'ı ve Bekr'i görmemizi, bir başkasınınsa sadece Zeyd'i görmesini verir. Buna göre malumlar çoğaldıkça marifet de artmaktadır.⁶⁵⁰

Gazâlî'ye göre avâmmın bütün akidelerinin kaynağı (mebde') telkin ve taklitten ibarettir. Sadece taklit ile hâsıl olan itikat, başlangıçta bir tür zaaftan hâlî olmaz, bu demektir ki karşıtı yüzünden ortadan kalkacak bir niteliktedir. Bundan dolayı onu, gerek çocukların gerekse sıradan insanların (avâmm) nefislerinde güçlendirmek gerekmektedir. Fakat bu, cedel ve kelam sanatıyla değil, ibadetin yanı sıra Kur'ân tilaveti ve tefsiriyle, hadis kıraatı ve izahlarıyla meşgul olmak suretiyle güçlendirilebilir. Salih kimseleri görmek, onların meclislerine katılmak, simalarını tanımak, seslerini işitmek, hallerini bilmek de itikadı derinleştiren davranışlardır. Burada sanki ilk telkin ile göğse tohum atılmakta, Kur'ân ve hadis okumak, salih kimselere alâka göstermek gibi bakım mesabesinde olan sebeplerle ise o imanî tohum, tıpkı ağaç gibi gelişip büyümektedir.⁶⁵¹

Gazâlî'nin, istidlalî imanı taklidî imanın üstünde değerlendirdiğine yukarıda işaret etmiştik. Bununla birlikte o, kulun, kendisini cedel ve kelamdan sonuna kadar koruması gerektiğini de savunmaktadır. Zira ona göre cedelin karıştırdığı, düzene koyduğundan daha çoktur. İmanı cedel ile güçlendirmeye kalkmak, verimini artırmak için ağaca demir tokmakla vurmaya benzer. Şu halde takva ehli avâmmın itikadı ile kelamcı ve cedelcilerin itikadı karşılaştırılacak olsa, avâmmın itikadının "yüce dağlar gibi sabit ve güçlü", kelamcının cedel taksimleriyle korumaya çalıştığı itikadınınca "rüzgârlar nedeniyle bir o yana bir bu yana sallanıp duran bir ip gibi" zayıf olduğu görülür.⁶⁵² Şu halde Gazâlî'nin, takvanın hâkim olduğu taklidî imanı salt istidlale dayanan imandan üstün tuttuğunu, takvanın hâkim olmadığı taklidî imanı ise istidlalele dayanan imandan mertebeye düşük gördüğünü çıkarmak mümkündür.

Gazâlî, çocukluk çağında kendisine böyle bir akide telkin edilen ve ilerleyen yaşlarında dünya işleriyle meşguliyetinden dolayı kendisine bu akideden ötesi açılmayan birinin, hak olan itikadı sayesinde ahirette selamete erebileceğini söyler.

⁶⁵⁰ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 892.

⁶⁵¹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 111.

⁶⁵² Gazâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 111.

Zira ona göre şeriat, bedevî Araplara bu akidenin zâhirini kesin bir şekilde tasdik etmekten daha fazlasını teklif etmemiştir. Araştırma, inceleme ve deliller dizmekle ise asla yükümlü kılmamıştır. Yani çocuk, ahiret yolunun sâliklerinden olmayı ister, amelle meşgul olur, takvaya sarılır, nefsi hevâdan alıkoyar, riyazet ve mücahedeyle meşgul olur ve tevfikle de yardım görürse kuşkusuz kendisine hidayet kapıları açılır.⁶⁵³ Kısacası, hak akidenin telkini, hakikatlerinin inkişafı için değil kalbin onlara bağlanması (akd) içindir ve her insan hakikatleri keşfetmekle mükellef değildir.⁶⁵⁴

D. En Üstün İlim

1. İlim Tasnifleri

a. Birinci Tasnif

Gazâlî, *İhyâ'nın Şerhu acâibi'l-kalb* bölümünde, “kalbe hulûl eden bilgiler”i ‘aklî bilgiler’ (akliyye) ve ‘şer‘î bilgiler’ (şer‘iyye) diye ikiye ayırır.⁶⁵⁵ Onun ‘şer‘î bilgiler’ ile kastettiği, peygamberlerden taklit yoluyla alınan bilgilerdir. Kalbin sıfat itibariyle kemâlî ve hastalıklardan selameti bu bilgilerle gerçekleşir. Gazâlî, aklî bilgilerinse ihtiyaç duyulmakla beraber kalbin selameti için tek başına yeterli olmadığını düşünmektedir. Ona göre kişi, meselâ tabiplerden ilaçların bilgisini alma gereği duyar; zira akli, bedeninin sıhhatini sürdürmekte yetersiz kalmıştır. Öte yandan o bilginin, işitildikten sonra anlaşılması ancak akılla mümkün olabilir. Şu halde ne akıl için nakilden (semâ‘) ne de nakil için akıldan feragat etmek doğrudur. Akli tamamen kenara itip sırf taklide çağıran kimseyi cahillerden saymak gerektiğini belirten Gazâlî’ye göre, Kur‘ân ve sünnetten feragat edip sadece akılla iktifa edenler de aldananlardandır. Bundan dolayı iki gruptan yalnız birine dâhil olmaktan sakınmalı ve bu iki aslı bir araya getirmek için çabalamalıdır. Zira aklî ilimler gıdalara, şer‘î ilimlerse ilaçlara benzer. İlaç almaktan kaçınan hasta, aldığı gıdadan pekâlâ zarar görebilir. Kalp hastalıkları da böyledir; kalpler, ancak şeriaten elde edilen ilaçlarla tedavi edilebilir. Bu ilaçlar kalplerin ıslahı için nebilerin terkip ettiği ibadet ve amellerle ilgili vazifelerdir. Aklî bilgilerle yetinip şer‘î ibadetlerle hasta kalbini

⁶⁵³ Gazâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 111.

⁶⁵⁴ Gazâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 118.

⁶⁵⁵ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 892.

iyileştirmeyen, –hastanın gıdadan zarar görmesi gibi– o aklî bilgilerden zarar görebilir. Gazâlî, aklî bilgilerin şer‘î bilgilere tezat teşkil ettiği ve ikisinin arasını cemetmenin mümkün olmadığı zannının, basiret gözünün körlüğünden ileri geldiğini açık ve kesin biçimde ifade eder.⁶⁵⁶

Gazâlî, aklî bilgileri ‘zarurî bilgiler’ (zarûriyye) ve ‘iktisabî bilgiler’ (müktesebe) diye ikiye ayırır. Burada o, ‘aklî bilgiler’ ile akıl garîzesinin kendisine ihtiyaç duyduğu, taklit etmek ve işitmek suretiyle elde edilmeyen bilgileri kastetmektedir. Bir kişinin aynı anda iki mekânda bulunamayacağı yahut bir şeyin hem hâdis hem kadîm olamayacağı gibi bilgiler, bu tür bilgilerdendir. Çocukluğundan itibaren bu tür bilgilere sahip olan insan, onların, ne hâsıl olduğu zamanı ne de nereden geldiğini bilebilir. İktisabî bilgiler ise öğrenim ve istidlal yoluyla elde edilen bilgilerdir. Şu da var ki kulun, Allah’a fitrî garîzeyle veya zarurî bilgilerle yakınlaşması mümkün değildir; bunun için, ‘dünyeviyye’ ve ‘uhreviyye’ diye ikiye ayrılan iktisabî bilgileri tahsil etmesi gerekir.⁶⁵⁷

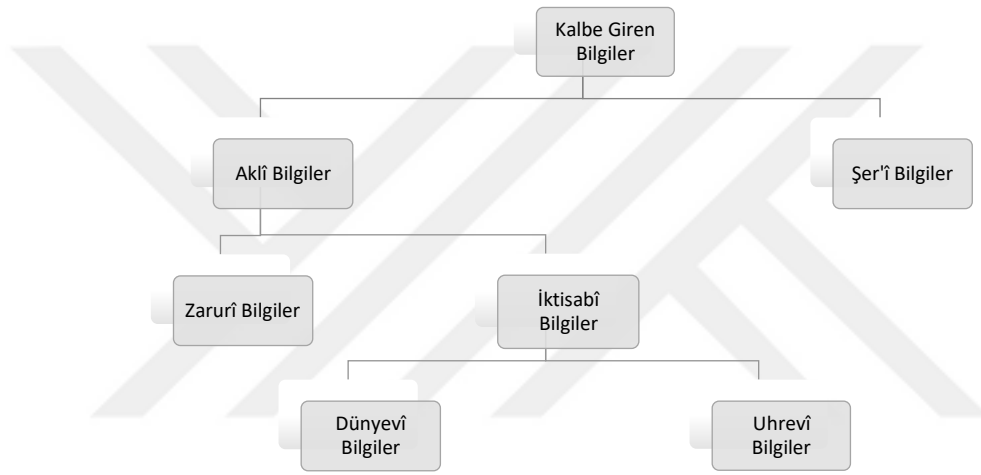
Gazâlî, dünyevî ilimler olarak tıp, matematik (hisâb), geometri (hendese), astronomi (nücûm) ve benzer meslek ve sanatları, uhrevî ilimler olaraksa kalbin hallerine, amellerdeki afetlere, Allah’a ve O’nun sıfat ve fiillerine dair ilimleri zikreder.⁶⁵⁸ Ona göre dünyevî ilim ile uhrevî ilim birbirini nefyeder. Yani ikisinden birinde derinleşen bir kimse, basireti yetmediği için genellikle diğesinde derinleşemez. Bundan dolayı Hz. Ali, dünya ve ahiret için şu üç misali vermiştir: “O ikisi, terazinin iki kefesi gibi veya doğu ile batı gibidir; (yine) birini hoşnut ettiğinde diğeri kızdırdığın iki kumaya benzer.” Bundan dolayı zekâlarını tıp, matematik, geometri ve felsefede gösterenler ahiret işlerinde, ahiret ilimlerinin inceliklerine erişenler de dünya ilimlerinin çoğunda bilgisizdirler. Çünkü akıl gücü, genellikle iki işe birden yetmez; biri diğeri yetkinliğine mani olur. Zekâlarını dünyevî ilimlerde ortaya koyanlar, din işlerinden garip bir şey işittiklerinde derhal onu inkâr etmeye kalkışır. Gazalî’ye göre onların bu inkârları bizi aldatmamalıdır. Zira doğu tarafına doğru yürüyen birinin batı tarafında bulunan bir şeyi elde etmesi mümkün değildir. Dünya ve ahiret işi de

⁶⁵⁶ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 893.

⁶⁵⁷ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 892.

⁶⁵⁸ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 893.

böyledir. Fakat hem din hem dünya maslahatları hakkında en iyi şekilde düşünmek, ancak Allah'ın halkın dünya ve ahiret işlerini tedbir için derinleştirdiği kimselere kolay gelir. Bu kimseler, bütün işleri kuşatan ilahî kuvvetten istimdat eden ve Rûhu'l-Kuds ile teyit edilen peygamberlerdir. Diğer insanlar ise dünya işlerini üzerlerine aldıkları için ahiretten ayrı düşer, yani ahiret işlerini yerine getiremezler.⁶⁵⁹ Gazâlî'nin burada iktisabî ilimlerin bir şubesi olarak ortaya koyduğu 'uhreviyye' ile kastettiği ilimler muamele ve mükâşefe ilimleri olmalıdır. Aşağıda göreceğimiz üzere Gazâlî, bu ilimlerden 'ahiret yolu ilmi' diye de söz etmektedir.



Şekil 3. 1. İhyâ'daki ilim tasniflerinden birincisi

b. İkinci Tasnif

Gazâlî, *İhyâ*'nın *el-İlm* bölümünde ilimlerin Allah'a kavuşma saadetine göre üç merteye olduğunu söyler ve bunu hac ibadeti üzerinden şöyle anlatır: 1. Azık hazırlayıp deve satın almaya benzeyen ilim. Bunlar tıp ve fıkıh gibi bedenle ilgili olan ilimlerdir. 2. Yola koyulmaya benzeyen ilim. Bu, huyların (ahlâk) hem bilgisini hem de ıslahını sağlayan muamele ilmidir. 3. Haccın kendisine ve rükünlerine benzeyen ilim. Gazâlî'nin bununla kastettiği ise mükâşefe ilmidir.⁶⁶⁰

⁶⁵⁹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 894.

⁶⁶⁰ Gazâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 66.

Saadetin ilm-i mükāşefenin, ilm-i mükāşefeninse ilm-i muamelenin ötesinde olduğunu⁶⁶¹ belirten Gazâlî, bedeni *salim* ve *sıhhatli* olmayan bir kişinin muamele ilmini tahsil etmesinin mümkün olmadığını söyler. Bedenin *selameti* giyecek, yiyecek ve evin teminiyle ve bu da insanların bir araya gelerek (ictimâ‘) yardımlaşmasıyla mümkün olabilir. Fakat bunun için, halkı bu yönde çekip çevirecek fakih ve sultanların deruhte ettiği adalet ve siyasete ihtiyaç vardır. Bedenin *sıhhati* içinse tıp ve tabibe ihtiyaç duyulur.⁶⁶² Buna göre bedenin sıhhati için tabiplerin tıp ilmine, selameti için de fakih ve sultanların adalet ve siyaset ilmine ihtiyaç vardır. Bedenin bu şekilde sıhhat ve selameti sağlanmadıkça muamele ilmini elde etmek, muamele ilmini tahsil etmedikçe de mükāşefe ilmini edinmek mümkün değildir.

Tıp ile fıkıh arasındaki bazı benzerliklere işaret eden Gazâlî, yakınlık elde etmek için Allah'a doğru ilerleyen ve Allah için çabalayan şeyin beden değil kalp olduğuna dikkat çeker. Onun, burada ‘kalp’ ile kastettiği elbette ki duyuyla idrak edilemeyen, Allah'ın sırlarından bir sır olan cevherdir. Şeriat ona ‘kalp’ der, çünkü et parçasından ibaret olan kalp o sırrın ilk bineğidir. Dolayısıyla bütün beden, sırdan ibaret olan bu kalp için adeta bir binek ve âlettir.⁶⁶³ Rabb’e yakınlaşmaya çalışan, işte bu latifedir. Çünkü o, rabbın emrindedir ve kaynağı (masdar) da, döneceği yer (merci‘) de O’dur. Beden ise onun binip kendisiyle yol aldığı binektir. Bedenin onun için Allah yolundaki hali, devenin beden için hac yolundaki haline benzer. Bazı ilimlerin bedenin maslahatı için tedvin edilmiş olduğunu belirten Gazâlî, tıbbın bu ilimlerden olduğunu ve insanın tek başına yaşasa dahi tıptan müstağni olamayacağını söyler. Ona göre fıkıh bu noktada tıptan ayrılmaktadır; yani yalnız başına yaşama, kişiyi fıkıhtan müstağni kılabilir ama tıptan kılamaz.⁶⁶⁴

Gazâlî, tek başına yaşayamayacak şekilde yaratıldığını, zira yiyecek, giyecek ve ev gibi zorunlu ihtiyaçları kendi başına elde edemeyeceğini düşündüğü insanın, başkalarıyla bir arada bulunmak ve başkalarından yardım almak zorunda olduğunu söyler. Şu da var ki bir araya gelmeleri yüzünden insanların şehvetleri kabartır,

⁶⁶¹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 66, 64, 29.

⁶⁶² Gazâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 66.

⁶⁶³ Gazâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 66-67.

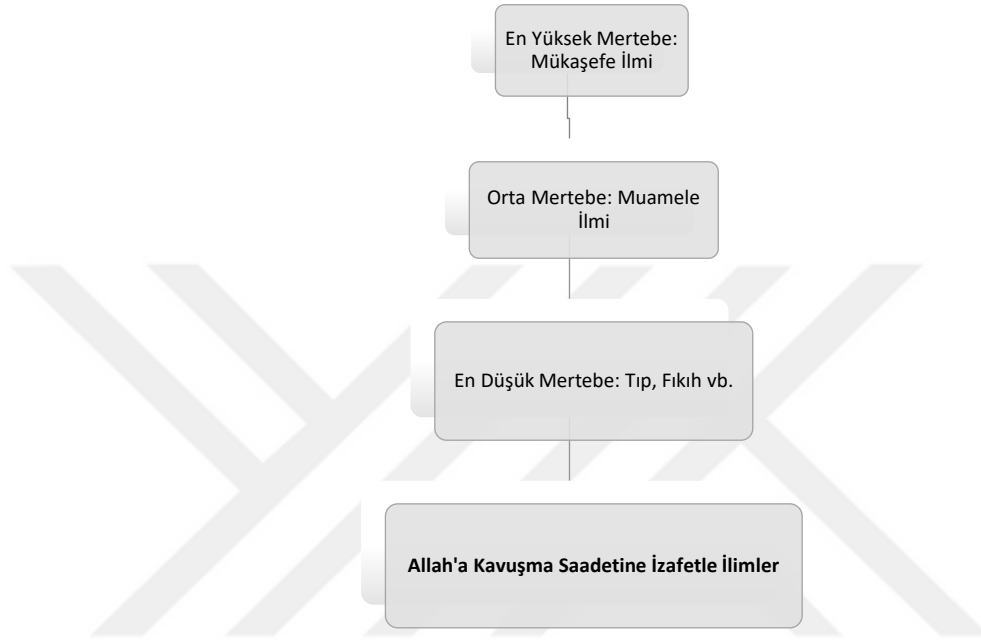
⁶⁶⁴ Gazâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 67.

şehvetler kabarmınca da aralarında çekişme ve çatışmalar baş gösterir. Dâhildeki dört unsurun (ahlât) birbiriyle zıtlaşarak helak olması gibi, insanlar da hariçte meydana gelen bu savaşlar yüzünden helak olurlar. Buna göre dâhilde birbiriyle çekişen dört unsurun (kan, balgam, kara safra ve sarı safra) itidali tıpla, hariçteki rekabetin (tenâfüs) itidali ise siyaset ve adaletle sağlanır. Yani dört unsurun itidal yolunun ilmi tıp iken, insanların eylem ve davranışlarındaki itidal yolunun ilmi fıkıhtır; dolayısıyla her ikisi de kalbin bineği olan bedeni korumak içindir. Bu bakımdan, kendini sadece fıkıh veya tıp ilmine hasredip de nefesine karşı mücahede etmek suretiyle kalbini ıslah etmeyenler, kendini bineğin bakımına hasredip hac ibadetini ifa etmek üzere yola koyulmayan kimseye benzerler. Kişinin bütün ömrünü fikhî çekişmelerde kullanılan kelimelerin inceliklerine harcaması, hacı adayının bütün ömrünü hac için gerekli olan su tulumunu dikmeye yarayacak ipleri sağlamlaştırmanın inceliklerine harcaması gibidir. Böyle kimselerin mükâşefe ilmini tahsil etmek için kalplerini ıslah etmeye çalışan sâliklere nispeti, ömrünü hac için hazırlıklar yapmakla tüketenlerin hac için yola koyulanlara, hatta haccın bazı rükünlerini ifa etmeye muvaffak olanlara nispetine benzer.⁶⁶⁵

Gazâlî, kendisinin –aşağıda görüleceği üzere– ahiret ilminin değerine yönelik vurgusundan Kur’an ve sünnete müteallik fetâvâ, nahiv ve lügat gibi ilimleri küçümsediğini çıkarmamak gerektiğini bilhassa belirtir. Zira o bu ilimleri –biraz sonra değineceğimiz– mukaddimât ve mütemmimâta dâhil olan farz-ı kifaye türünden ilimlerden sayar. Onları tahsil edenleri, sınır koymalarını koruma vazifesini üstlenen askerlere benzeten Gazâlî, kimi savaşçıyı andırırken kimininse takviye kuvvetini anımsattığını, bazısının su taşıyıp bazısının gazilerin hayvanlarını koruduğunu söyler. Ona göre gaye ganimet elde etmek değil de i’lâ-yı kelimetullah olduğu sürece, bu ilimlerle meşgul olan herkes ilâhî mükâfâtı hak eder. Ulemanın durumu da böyledir; Mücâdele 58/11 ve Âl-i İmrân 3/163 ayetleri buna işaret etmektedir. Gazâlî’ye göre fazilet göreceli bir niteliktir; meselâ sarrafların meliklerden fazilet bakımından aşağıda olması küçük görülmelerini gerektirmez; aynı şekilde, çöpçülerin sarraflardan fazilet bakımından aşağıda olması da hor görülebilecekleri anlamına gelmez. Yani daha

⁶⁶⁵ Gazâlî, bu sözleri öğrencinin (müteallim) vazifelerini sayarken sarfeder ve şunu da ekler: “Büyük bir cehd ve tam bir cesaretle kendilerini sırf şehvetle taklit etmekten kaçındığı sıradan ve seçkin insanların karşıtlığına rağmen (alâ mübâyeneti'l-halkı'l-âmme ve'l-hâssa) büyük bir cehd ve tam bir cesareten sonra bu gerçeğe vasil olan kişiden bu nasihatı kabul et.” (Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 67.)

yüksek mertebenin altında bulunanı kıymetsiz telakki etmemek gerekir. Bu bakımdan, en yüksek mertebe enbiyanın, sonra evliyanın, sonra ilimde derinleşmiş ulemanın ve sonra da derecelerine göre salihlerindir. Kısacası maksat Allah olduğu sürece her ilmin, sahibine fayda verip onu yücelteceğinden kuşku yoktur.⁶⁶⁶



Şekil 3. 2. İhyâ'daki ilim tasniflerinden ikincisi

c. Üçüncü Tasnif

Gazâlî, *İhyâ*'nın *el-İlm* bölümünde, “İlim talebi her müslümana farzdır.”⁶⁶⁷ hadisinde zikredilen ‘ilm’in hangi ilim olduğu konusunda insanların ihtilaf ettiğini ve yirmiden fazla fırkaya ayrıldığını söyler. Ona göre her fırka, söz konusu ilmin kendi ilgilendiği ilim olduğunu iddia etmiştir. Meselâ kelamcılar onun kelam ilmi olduğunu, zira tevhidin kelamla idrak edildiğini ve Allah'ın zatı ve sıfatlarının onunla bilindiğini; fıkıhçılar fıkıh ilmi olduğunu, çünkü ibadetlerin, muamelelerdeki haram ve helallerin onunla bilinebileceğini ileri sürmüşlerdir. Mutasavvıflar ise hadiste kastedilen ilmin tasavvuf olduğunu savunmuşlardır. Bazıları kulun Allah katındaki hal ve makamının bilgisi olduğunu, bazıları da ihlasın, nefislerin afetlerinin ve meleğin lemmesi ile

⁶⁶⁶ Gazâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 65.

⁶⁶⁷ İbn Mâce, Ebû Abdullah, *Sünen*, “Mukaddime”, 17/224, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire, ts.

şeytanın lemmesini⁶⁶⁸ temyiz etmenin bilgisi olduğunu ileri sürmüştür. Gazâlî, sûfi müellif Ebû Tâlib el-Mekkî'nin, farz olan bilginin İslâm'ın beş şartından ibaret olduğuna kail olduğunu aktarır. Buna göre bu beş şeyi yapmak farz ise onların yapılma (amel) ve farz olma keyfiyetlerini bilmek de farzdır. Gazâlî, bu konuda hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak sözün kendi anlatacakları olduğunu belirttikten sonra şöyle der: "İlim, kitabın girişinde takdim ettiğimiz gibi 'muamele ilmi' ve 'mükaşefe ilmi' diye ayrılır. Bu (farz-ı ayn olan) ilimle kastedilen, muamele ilmidir."⁶⁶⁹

Farz olan ilmin, diğerlerinden ancak ilimlerin kısımlarını zikretmekle temeyyüz edebileceğini belirten Gazâlî, ilimlerin farz olup olmamasına göre şer'iyeye ve gayr-i şer'iyeye (şer'î olmayan) olmak üzere ikiye ayrıldığını söyler. Onun 'şer'iyeye' ile kastettiği, nebilerden alınan bilgilerdir. Bu tür bilgiler, ne aritmetik gibi aklî ilimlerden, ne tıp gibi tecrübî ilimlerden, ne de lügat gibi semâî ilimlerden elde edilir. Şer'î olmayan ilimleri ise övülen (mahmûd), yerilen (mezmûm) ve mübah şeklinde üç kısma ayıran Gazâlî, "şer'î olmamakla birlikte övülmeye lâyık olan ilimler" ile tıp ve aritmetik gibi dünyevî hayatı iyileştirmeye ve kolaylaştırmaya yarayan ilimleri kastetmektedir. Bu tür ilimleri 'farz-ı kifaye' ve 'farz olmayıp fazilet olan' diye ikiye ayıran Gazâlî, tıp ve aritmetik gibi dünya işlerini yürütmekte kendisine ihtiyaç duyulan ilimleri farz-ı kifaye olan ilimlerden sayar. Çünkü ona göre tıp bedenî yaşamın devamını sağlamada, aritmetikse vasiyet ve miras gibi toplum hayatını ilgilendiren konularda gereklidir. Gerek tıp gerekse aritmetik uzmanlarından tamamen yoksun bir şehir halkının, büyük sıkıntı ve zorluklara maruz kalması kaçınılmazdır. Bu nedenle, o şehirde en azından bir tane uzmanın bulunması farz telakki edilmelidir. Çiftçilik, dokumacılık, siyaset, hatta hacamatçılık ve terzilik gibi zanâatları bellek de tıp ve aritmetik tahsili gibi farz-ı kifayedir. Gazâlî'nin, "farz olmayıp fazilet olan ilimler" ile kastettiği ise aritmetik ve tıp gibi kendisinden müstağni kalınamayan ilimlerin incelik ve ayrıntılarına dalmak suretiyle elde edilen ilimlerdir. Gazâlî, şer'î olmayan

⁶⁶⁸ Sözlükte şiddetle dokunma, çarpma gibi anlamlara gelen 'lemme', tasavvufta ise şeytan veya melek tarafından insanın içine atılan his ve dürtü için kullanılmaktadır. Buna göre şeytanın lemmesi (dürtü) kötülüğe, meleğin lemmesi ise iyiliğe sevkeder. (Bkz. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yay., İstanbul, 2005, s. 397.)

⁶⁶⁹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 21-22.

ilimlerden mübah olanlara misal olarak saçma olmayan şiirleri, yerilenlere misal olaraksa sihirbazlık ve dolandırıcılığı verir.⁶⁷⁰

Şer‘î ilimlerin ise tamamı övülmeye layıktır. Fakat yerilmeye layık olduğu halde şer‘î zannedilen bazı ilimlerden dolayı onları, ‘övülenler’ ve ‘yerilenler’ diye ikiye ayırmak kaçınılmaz olmuştur. Gazâlî, övülen şer‘î ilimleri ‘asıllar’, ‘fer‘ler’, ‘mukaddimler’ ve ‘mütemmimler’ diye dört kısma ve bunlardan aslî olanları da (asıllar) Kur‘ân, sünnet, icmâ ve sahabe sözleri olmak üzere yeniden dörde ayırır. İcmâ, ona göre sünnete delalet etmesi bakımından ikinci derecede bir asıldır. Sahabe sözü de sünnete delalet eder, çünkü sahabîler vahyin nüzûlünü müşahede etmiş ve başkalarının açıkça göremediği bazı hakikatleri birtakım karinelerle açıkça idrak etmişlerdir. Karinelerle idrak edilen hakikatler ibarelerle kuşatılamayacağı için âlimler, sahabîlere uyanın ve onlardan gelen haberlere tutunmanın gerekliliğini savunmuşlardır. Gazâlî, aslî bilgilerin mânâlarından elde edilen fer‘î bilgileri ise ‘dünyevî maslahatlara ilişkin olanlar’ ve ‘uhrevî maslahatlara ilişkin olanlar’ diye ikiye ayırır. Onun “dünyevî maslahatlara ilişkin bilgiler” ile kastettiği fikhî bilgilerdir ve bu ilmin uzmanları dünya uleması (ulemâü‘d-dünyâ) olan fukahadır. “Uhrevî maslahatlara ilişkin bilgiler” ile kastettiği ise organların *ibadet ve âdetlerine, kalbin yerilen ve övülen hâl ve huylarına* ilişkin bilgilerdir. *İhyâ*’nın her bir cildinde bu dört kısımdan biri ele alınmaktadır.⁶⁷¹ Bu bilgiler, açık ki muamele ilmini meydana getirmektedir.

Gazâlî, neden şer‘î-fer‘î ilimlerden kabul ettiği fikhî ‘gayr-i şer‘î’ diye nitelediği tıp ve aritmetik gibi dünyevî ilimler arasında saymaktadır? Çünkü ona göre şer‘îlik, bir ilmin uhrevîlikle vasıflandırılması için yeterli bir nitelik değildir. Gazâlî, fikhın dünyeviliğini fakihlerin yöneticiler ile ilişkisi üzerinden şu şekilde izah eder: Toplumda adalet her hâlükârda tesis edilmelidir, fakat adaletin tesis edilip yerleşmesi kolay değildir. Çünkü bir arada yaşama iradesiyle toplumu/topluluğu oluşturan insanlar arasında düşmanlıkların ortaya çıkması kaçınılmazdır. Zira insan, tabii olarak şehvet sahibi bir varlıktır. Bu da düşmanlıkları sonlandıracak bir yöneticiyi (sultân) gerekli kılmaktadır. Yöneticilerin ise belli bir düzen kurabilmek için kanunlara ihtiyacı

⁶⁷⁰ Gazâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 24.

⁶⁷¹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 24-25; Ayrıca bkz. Ali Karakoyunluoğlu, “Gazâlî’nin Ulema Eleştirisi: Tecditçi Yaklaşım ve Bazı İthamlar”, N.E.Ü.İ.F.D., sy. 48, 2019 (Aralık), s. 317-318.

vardır. İnsanlar arasındaki çekişmeye son verecek kanunları hazırlama işini ise fakihler üstlenir. Buna göre fakihlerin önünde, halkın yönetilip işlerinin düzenlenmesinde yöneticilere yol göstermek gibi bir vazife bulunmaktadır.⁶⁷²

Fıkıhın dünyeviliğini, ahiret amellerine anlamca en yakın gördüğü “islâm”, “namaz-zekât” ve “haram-helal” terimleri üzerinden anlatan Gazâlî, fakihin bakışının, bu konularda bile asla dünyanın sınırlarını geçip ahirete ulaşamayacağını söyler. Fıkıhçı, ona göre islâm olmanın şartları, sıhhat ve fesadı hakkında konuşur fakat dilin sınırlarını geçmez. Hâlbuki ahiret hayatına asıl fayda verecek olan kalbin sınırları ve ihlâsıdır. Kalbin sınırları ve ihlâsı ise fıkıhın ilgilendiği konulardan değildir. Dolayısıyla bu meselelere dalan bir fakih, ilmî sınırını aşmış demektir. O, kezâ namaz bahsinde de şartların zâhirine ve amellerin suretine bakarak fetva verir. Oysa kul namazın başından sonuna değin, meselâ çarşıdaki işlerini dert edinse bu namazın o kula ahirette hiçbir yararı olmaz; tıpkı sadece islâm (müslüman) olduğunu dile getirmenin kişiye ahirette hiçbir yarar sağlamayacak olması gibi. Zekât da böyledir; fakih ona yöneticilerin talepleri doğrultusunda yaklaşır; meselâ zekâtını vermekten kaçınan bir kişinin, zekâtı devlet tarafından zorla alındığında fakih onun zekâtını verdiğine hükmeder. Fakih haram-helal konusuna da başka türlü yaklaşmaz. Şöyle ki haramdan kaçınmanın (vera‘), şahitlikte adaletten sapmamak için şart koşulan vera, salihlerin veraı, muttakîlerin veraı ve sıddıkların veraı olmak üzere dört mertebesi vardır. Veranın son üç mertebesinin fakihin görüş alanına girmediğini belirten Gazâlî, birinci derecedeki veranın ise şahit ve kadıların veraı olup adalet vasfına etki ettiği için önemli olduğunu söyler. Fakat burada da fakih, kalpleri rahatsız eden düşünce ve davranışlarla ve dahi kalple yapılan amelin nasıl olacağıyla ilgilenmez; konuya sadece adalet vasfını etkilemesi itibarıyla bakar.⁶⁷³ Şu halde fakih, meselelerle dünya ile sınırlı olarak ilgilenmektedir. Şayet kalbin sıfatları ve ahiretin hâlleri hakkında bir fakih olarak konuşacak olsa ilmî ve meslekî sınırını aşmış olacaktır.

⁶⁷² Gazâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 25; Ayrıca bkz. Ali Karakoyunluoğlu, “Gazâlî’nin Ulema Eleştirisi: Tecditçi Yaklaşım ve Bazı İthamlar”, s. 319-320.

⁶⁷³ Gazâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 26-27; Ayrıca bkz. Ali Karakoyunluoğlu, “Gazâlî’nin Ulema Eleştirisi: Tecditçi Yaklaşım ve Bazı İthamlar”, s. 320.

Gazâlî, fikhî, her ne kadar tıp gibi bir dünya ilmi saysa da tıp ile eşit değerde bir ilim olarak görmez. Ona göre fikhî, tıptan şu üç husustan dolayı daha değerlidir: 1. Fikhî, tıbbın tersine şer'î bir ilimdir ve kaynağı nübüvvettir. 2. Hiçbir ahiret yolcusu fikhîtan müstağni kalmaz, tıbbı ihtiyaç duyanlarsa sadece hastalardır. 3. Fikhî, organların amellerine alâka gösteren bir ilim olması bakımından –aşağıda ayrıca ele alınacak olan– “ahiret yolu ilmi”ne yakın bir ilimdir. Zira organlarda tezahür eden amellerin kaynağı kalbe ait niteliklerdir. Yani övülen zâhirî ameller övülen huylardan (ahlâk), yerilen zâhirî amellerse yerilen huylardan sâdır olur. Fakat tıbbın ilgilendiği sağlık ve hastalığın kaynağı, mizaçtaki berraklık ve bulanıklıklardır ki bunlar bedene ait vasıflarıdır. Bütün bunlardan anlaşılın, fikhînin ahiret ilimlerine tıbbı göre daha yakın bir ilim olduğudur. Öte yandan Gazâlî, fikhînin tıptan üstünlüğünü, ahiret yolu ilminin fikhîtan üstün oluşuna benzetir. Zira fikhî tıp ile dünyevilikte, ahiret yolu ilmi ileyse şer'îlikte ortaktır.⁶⁷⁴ Bununla birlikte Gazâlî, bedeninin sağlığıyla ilgilenen tıbbı, insanların bir arada yaşamasını mümkün kılan fikhîtan ayrı düşünmenin mümkün olmadığını da söyler.⁶⁷⁵

Kelam ilmine gelince, Gazâlî kelamı halkın (avâmm) itikadını bid'atçilerden korumak amacıyla ve ancak kifayet miktarı tahsil etmek gerektiğini düşünmektedir. Fakat “hac güzergâhlarının haydutlardan temizlendiğinde muhafızlara ihtiyacın son bulması gibi, halk da bid'atçilerden arındırıldığında kelam ilmine ihtiyaç kalmaz.”⁶⁷⁶ Gazâlî, kelam ilmini tahsil etmenin mükâşefe ilmini tahsil etmeye mâni olabileceğini de belirtir. Gazâlî'nin sıkça kullandığı hac metaforuyla ifade edecek olursak, yolcuların güvenliğini sağlamayı gaye edinmek güvenlikçileri aslî gaye olan hac ibadetini gereğince yapmaktan alıkoyabilir. Kaldı ki mükâşefe ilmine ulaşmanın yolu –kelam veya başka bir ilim değil– muamele ilmidir.⁶⁷⁷ Gazâlî'ye göre kelam ve fikhînin

⁶⁷⁴ Gazâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 28, 66.

⁶⁷⁵ Gazâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 66; Ayrıca bkz. Ali Karakoyunluoğlu, “Gazâlî'nin Ulema Eleştirisi: Tecditçi Yaklaşım ve Bazı İthamlar”, s. 321.

⁶⁷⁶ Gazâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 31, 51.

⁶⁷⁷ Gazâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 31.

din ile olan bu –görece– yakın ilişkisine aldanmamak gerekir. Zira din ile bu ilişkileri, doğrudan olmayıp dünyayla ilişkileri dolayısıyladır.⁶⁷⁸

Kelam ilminin fayda sağlayabileceği gibi zarar da verebileceğini düşünen Gazâlî, onun faydalı olduğu takdirde helal, mendup veya vacip, zararlı olduğu takdirde ise haram olacağını söyler. Kelamın zararı, ona göre özellikle kelam tahsiline yeni başlamış olanlarda şüpheler uyandırması ve böylece akideleri kesinlikten uzaklaştırarak ortadan kaldırmasıdır. Bir diğer zararı, bid‘atçının itikadındaki bid‘ati pekiştirerek yerleştirmesi ve dürtüleri (devâî) dirilterek bid‘atteki ısrarı daha da artırmasıdır. Fakat bu zarar, esasen cedelden kaynaklanan taassuptan dolaydır. Avâmdan bir bid‘atçının itikadı, yumuşak bir üslupla kısa bir sürede ortadan kaldırılabilir. Ama onun büyüüp yetiştiği memlekette cedel ve taassup yaygınsa, bütün âlimler bir araya gelse bile sadrından o bid‘ati sökü� çıkarmaları mümkün olmaz.⁶⁷⁹

Kelamın yararı ise Gazâlî’ye göre –sanıldığıının aksine– hakikatlerin, mahiyetleri üzere keşfi ve marifeti değildir. Kelam, elbette bazı şeyleri keşif, tarif ve izah edebilir, fakat bunlar kelam sanatında derinleşmeden de anlaşılabilir kadar açık hususlardır. Onun bir tek faydası vardır, o da avâmmın itikadını bid‘atçilerin cedeline karşı korumaktır. Zira avâm zayıftır ve bid‘atçının cedelinden korunamaz. Bundan dolayı fasit bir şey, fasit başka bir şeyle engellenebilir. Nitekim şeriat, o akideyi insanların kendisiyle din ve dünyalarının salâhını temin etmeleri için getirmiştir. Dolayısıyla nasıl ki sultanlar kulluklarını avâmmın mallarını zalim ve gaspçıların saldırılarından korumak suretiyle yerine getirmekteyse, âlimler (mütekellimler) de kulluklarını avâmmın bu akidesini bid‘atçilerin telbislerinden korumak suretiyle ifa ederler.⁶⁸⁰ Bu nedenle, her beldede bid‘atçının yaydığı şüpheleri defedecek müstakil bir kelmacı bulunmalıdır.⁶⁸¹ Gazâlî, İbn Abbas’ın Hâricîler ile münazarasını ve Ali’nin

⁶⁷⁸ Gazâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 26; ; Ayrıca bkz. Ali Karakoyunluoğlu, “Gazâlî’nin Ulema Eleştirisi: Tecditçi Yaklaşım ve Bazı İthamlar”, s. 321; Gazâlî’nin ünlü bir fıkıhçı ve kelmacı olma serüveni hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Griffel, Frank, *Gazâlî’nin Felsefî Kelâmı*, s. 64-78.

⁶⁷⁹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 114.

⁶⁸⁰ Gazâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 115.

⁶⁸¹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 116.

kader gibi bazı meselelerdeki münazaralarını, kelama ihtiyaç duyulabileceğini gösteren örnekler olarak zikreder.⁶⁸²

Gazâlî, şer‘î ilimlerden saydığı mukaddimelerin ise başka ilimleri elde etmeye yarayan lügat ve nahiv gibi âlet kabilinden ilimler olduğunu söyler. Bu ilimler, esas itibariyle dinî ilimlerden olmamakla beraber Kur‘ân ve hadis gibi dinî ilimlerin anlaşılması için lüzumludur. Mütemmim ilimler ise Gazâlî‘ye göre bu sayılan üç kısım (asıllar, fer‘ler ve mukaddimeler) tamamlayan ilimlerdir. Bunlar, biri Kur‘ân‘la, diğeri hadisle ilgili olmak üzere ikiye ayrılır. Kur‘ân‘la ilgili tamamlayıcı ilimler üç kısımdır: Birinci kısmı Kur‘ân‘ın okuma şeklinin yanı sıra harflerin okunuş ve çıkış yerlerini bildiren kırâat ilmi, ikinci kısmı Kur‘ân‘ın mânâsını anlamakla ilgilenen tefsir ilmi oluşturmaktadır. Üçüncü kısım ise Kur‘ân‘ın ahkâmıyla alâkalı olan nâsih-mensûh, âmm-hâss, nass, zâhir gibi hususlar ve bunların bazılarıyla amel edip bazılarıyla amel etmemenin keyfiyetini açıklayan ilimlerden meydana gelmektedir; bunları anlatan ilim, sünnete de şamil olan fıkıh usulüdür. Hadis ve haberleri tamamlayıcı olan ilimlerle kastedilen ise hadis âlimlerini isim ve soylarıyla, sahabeyi isim ve sıfatlarıyla, ravîleri hâl ve yaşlarıyla bildiren ilimlerdir.⁶⁸³

Gazâlî, “yerilen ilimler”den söz ederken ilmin kendinden dolayı yerilmediğini bilhassa belirtir. Ona göre ilim bizatihi şerefli, bu nedenle ilm-i sihir gibi batıl ilimleri dahi değerli kabul etmek gerekir. Bu, ilmin cehlin zıddı olmasından dolayıdır. Cehil, Gazâlî‘ye göre karanlığın lazımlarındandır; karanlık sükûn yeridir, sükûn ise yokluğa (adem) yakındır, batıl da yoklukta vakidir. Şu halde cehlin hükmü yokluğun, ilmin hükmü ise varlığın (vücûd) hükmüdür. Varlık ise yokluktan hayırlıdır. Hidayet, hak ve nur, hepsi de varlık zincirinden birer halkadır ki varlık yokluktan yücedir. Buna göre ilim de cehilden şerefli, zira cehil körlük ve karanlığa, ilimse göz ve ışığa benzer.⁶⁸⁴

Gazâlî‘ye göre ilim üç nedenden dolayı yerilmektedir. O nedenlerden birisi, ilmin sahibine veya başkalarına zarar vermesidir. Meselâ sihir gerçekten bir ilimdir,

⁶⁸² Gazâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 117.

⁶⁸³ Gazâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 24.

⁶⁸⁴ Gazâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 38.

zira Kur'ân sihre ve onun karı ile kocayı birbirinden ayırdığına şahitlik etmektedir. Yine, Hz. Peygamber'in yapılan sihir yüzünden hastalandığı, sonrasında Cibril'in ona bunu haber verdiği ve böylece sihrin bir kuyunun dibinde bulunan bir taşın altından çıkarılmasını sağladığı rivayet edilmektedir.⁶⁸⁵

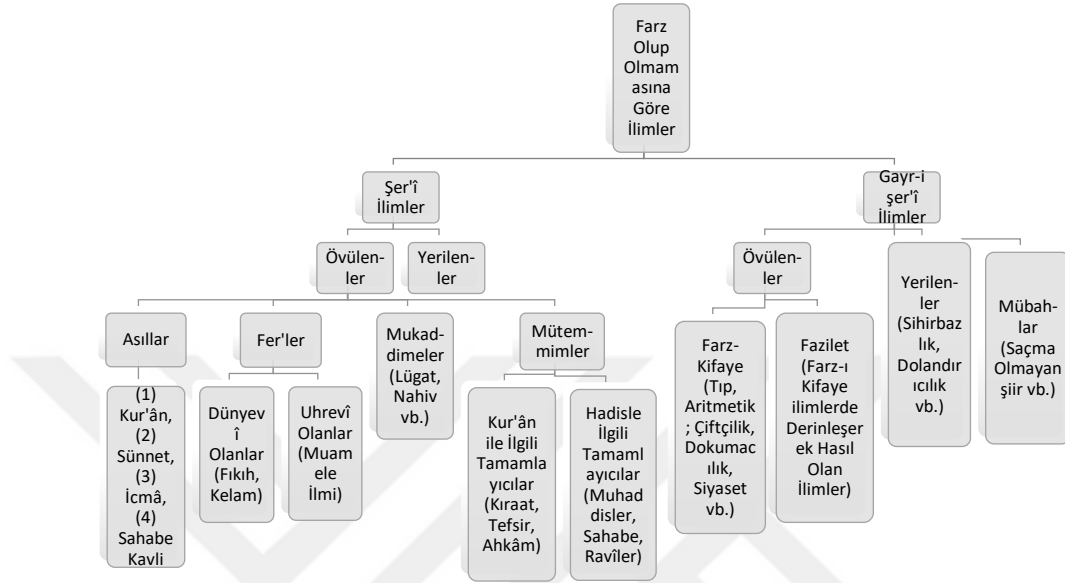
İkinci neden, ilmin, sahibine genellikle zarar vermesidir. Gazâlî, buna örnek olarak ilm-i nücûmu verir. Zatından dolayı yerilmeyen nücûm ilmi ikiye ayrılmaktadır. Birincisi aritmetiktir (hisâb) ki, Kur'ân güneş ve ayın seyrinin hesaba dayalı (mahsûb) olduğunu belirtir. Nücûm ilminin ikinci kısmını ise olayları sebepleriyle delillendirmeyi sağlayan hükümler teşkil etmektedir. Bu kısım, tabibin, nabız atışlarından hareketle hastalığın sonuçlarına ilişkin bir hükme varmasına benzer. Yani söz konusu ilim, Allah'ın yaratıklarındaki sünnet ve âdetinin cari olduğu yerlerin bilgisini vermeye çalışır. Ne var ki şeriat tarafından yerilmiş olduğu için ona ve benzerlerine dalmayı tehlikeli ve cahilce bir iş olarak görmek gerekir.⁶⁸⁶

İlmin yerilmesinin üçüncü nedeni ise ilme dalanın ondan hiç faydalanamaması, meselâ açık ve kolay bilgileri öğrenmeden önce gizli bilgi ve ilahî sırlara dalmasıdır. Bu tür bilgilere muttali olanlar filozoflar ve kelamcılardır. Fakat hem bu bilgileri edinmede hem de onlara götüren yollara vakıf olmada bağımsızlık (istiklâl) elde edenler, filozoflar ve kelamcılar değil nebiler ve veliler olmuştur. Şu halde insanlar, bu tür bilgileri araştırmaktan alıkonulup şeriatin dile getirdiklerine yönlendirilmelidirler. Nitekim bu ilimlere dalıp da onlardan sadece zarar gören nice insan gelip geçmiştir. Onlar, bu ilimlere dalmamış olsalardı dinde daha yüksek mertebelere çıkabilirdi. Gazâlî'ye göre akıl, ne denli geniş ve güçlü olursa olsun, şeriatin inceliklerini ve akidelerin sırlarını kuşatmaya güç yetiremez. Sözgelimi, ahiret hayatında kula fayda verecek şeyleri idrak etmekte yetersiz kalır. Onun, onları tabibin ilaçları tecrübe ettiği gibi tecrübe etme imkânı da yoktur. Onlara götürecektir tecrübe, ancak ölen bir kimsenin insanları Allah'a yakınlaştıracak ve O'ndan uzaklaştıracak ameller hakkında haberler getirmesiyle mümkün olabilir. Şu halde akla düşen, yalnızca, sahibini Peygamber'in doğruluğuna iletme ve ona onun işaretlerini

⁶⁸⁵ Gazâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 38.

⁶⁸⁶ Gazâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 39-40.

anlatmaktan ibarettir.⁶⁸⁷ Gazâlî'nin buraya kadar anlatılan ilimler tasnifini şöyle bir şekilde göstermek mümkündür:



Şekil 3. 3. İhyâ'daki ilim tasniflerinden üçüncüsü

2. Ahiret Yolu İlmî

“Ahiret yolu ilmî”nin (ilmü tarîkî'l-âhira) en şerefli ilim olduğunu⁶⁸⁸ düşünen Gazâlî, bir ilmin, ya semerenin şerefi yahut da delilin kuvvet ve güvenilirliğiyle değerlendirilebileceğini söyler. Sözelimi, din ilminin (ilmü'd-dîn) semeresi ebedî hayatken tıp ilminin semeresi fanî hayattır. Buna göre din ilmî tıp ilminden daha şereflidir. Delillerinin kuvvet ve güvenilirliğinden dolayı ilm-i hisâb, ilm-i nücûmdan daha şereflidir. İlm-i hisâb ile tıp mukayese edildiğinde ise tıbbın semeresi itibariyle, ilm-i hisâbın da delilleri itibariyle daha şerefli olduğu anlaşılır. Gazâlî'ye göre semereyi mülâhaza etmek daha tercihe şayandır, dolayısıyla ortaya koyduğu bilgilerin çoğu tahminle hâsıl olsa da tıp ilm-i hisâbdan daha şereflidir. Bu bakımdan, en şerefli

⁶⁸⁷ Gazâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 40-41; Gazâlî'nin ilimlerin muhtelif tasnifleri hakkında değerlendirmeler için ayrıca bkz. Osman Bakar, *İslâm Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, çev. Ahmet Çapku, İnsan Yay., İstanbul 2012, s. 219-240; Yine onun ilimler tasnifi için bkz. Mehmet Vural, *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, s. 188-205; Yine Gazâlî'nin ilimler tasnifi için bkz. Suâd el-Hakîm, *Yirmi Birinci Yüzyılda İhyâ ulûmi'd-dîn (İhyâ ulûmi'd-dîn fi'l-karni'l-vâhid ve'l-işrîn)*, çev. Yonis İnanç, Nefes Yay., İstanbul, 2020, s. 77-78.

⁶⁸⁸ Gazâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 10, 64.

ilim Allah'ın, meleklerinin, kitaplarının, resullerinin ilmi (ilm-i mükâşefe) ve bu ilimlere ulaştırın yolun ilmidir (ilm-i muamele). O halde en ziyade talep edilmesi gereken ilim *ahiret yolu ilmidir*.⁶⁸⁹

Ahiret yolu ilmini 'muamele ilmi' (ilmü'l-muâmele) ve 'mükâşafe ilmi' (ilmü'l-mükâşefe) diye iki kısma ayıran Gazâlî,⁶⁹⁰ muamelenin gayesinin mükâşefe, mükâşafenin gayesininse Allah'ın marifeti olduğunu söyler.⁶⁹¹ Ona göre *fer'* aslın bekası için, asıl da *fer'* in varlığı için gereklidir. Asıl ile *fer'* arasında tek bir fark vardır, o da *fer'* in varlığı ve bekasının aslın varlığına bağlı olmasıdır. Ne var ki aslın varlığı, *fer'* in varlığını gerekli kılmaz. Kısacası aslın bekası *fer'* le, *fer'* in varlığı da asıl iledir. Dolayısıyla mükâşefe ilmi ile muamele ilmi, *fer'* ile aslın birbirine bağlılığı gibi birbirine bağlı (mütelâzim) ilimlerdir.⁶⁹² Buna göre muamele ilmi kök (asl), mükâşefe ilmi ise dal (*fer'*) olmaktadır. Muamele ilmi kalbi amel yoluyla günah ve kötülüklerden arındırmanın bilgisini temin ederken, mükâşefe ilmi kalbe derunî tefekkür yoluyla son derece açık bir bilginin doğrudan Allah'tan gelmesini sağlar. Kalbin –bu bilgiyle hâsıl olan– basiretinden (Vision) ileri gelen haz tefekkürle ulaşılan keşfi bilginin, keşfi bilgi de amelle ilgili bilginin ötesindedir.⁶⁹³

Yukarıda Gazâlî'nin farz-ı ayn ilim olarak muamele ilmini kabul ettiğini görmüştük. Bu düşüncesinden dolayı o, muamele ilmiyle ilgili olarak şöyle der: “Nasıl ki zâhirî amellerden yüz çevirenler dünya fakihlerinin (fukahâü'd-dünya) fetvaları gereğince dünya sultanlarının (selâtînü'd-dünya) kılıçlarıyla helak olmakta iseler, muamele ilminden yüz çevirenler de ahiret âlimlerinin fetvalarıyla kıyamet gününde melikler meliki olan Allah'ın ezici kudreti karşısında helak olacaklardır.” Zira Gazâlî'ye göre fakihler dünyanın salâhı için, ahiret âlimleri ise ahiretin salâhı için farz-

⁶⁸⁹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 65; a.mlf., *Mizânü'l-amel*, s. 351-352.

⁶⁹⁰ Gazâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 10, 28; Kimi araştırmacılara göre Gazâlî, 'ahiret ilmi' diye adlandırdığı bu iki ilmin felsefi kökenlerini gizlemektedir. Amelî ilmi (el-'ilmü'l-amelî), fıkıh ve tasavvufta kullanılan muamele ilmi terimiyle, nazarî ilmi (el-ilmü'n-nazarî) ise tasavvufta kullanılan mükâşefe ilmi terimiyle yeniden adlandırmıştır. Ayrıca onun, bu ilimlerin içeriklerinde yaptığı değişiklik çok azdır. Daha geniş bilgi için bkz. Kenneth Garden, *İslam'ın İlk Müceddidi: Gazâlî ve İhyâu ulûmi'd-dîn'i*, s. 103-104.

⁶⁹¹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 64.

⁶⁹² Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1342.

⁶⁹³ Margaret Smith, *Al-Ghazâlî – The Mystic*, Hijra International Publishers Mian Chambers, Lahore, 1983, s. 120-121.

ı aynlarla ilgilenirler.⁶⁹⁴ Bundan dolayıdır ki ilk tahsil edilmesi gereken ilim muamele ilmidir. Muamele ilminin maksadı, Hakk'ın gerçek yüzünün kalpte açıklığa kavuşması ve kalbin mükâşefe ilmi için arındırılıp temizlenmesidir.⁶⁹⁵

Gazâlî'ye göre muamele ilmi kalbin hâllerini konu edinen ilimdir. Bu hallerin bir kısmı övülürken bir kısmı yerilmektedir. Övülen hallerden bazıları şunlardır: sabır, şükür, korku, ümit, rıza, zühd, takva, kanaat, cömertlik, her halde Allah'a minnet duyma, iyilik, hüsnüzan, güzel huy, iyi geçim, doğruluk ve ihlas. Bu hallerin tanım ve hakikatlerini, onlara sahip olma yollarını, onların semere ve alametlerini bilmek suretiyle onlardan zayıflayanları güçlendirip kaybolanları geri döndürmeye yarayan ilim ahiret ilmidir. Gazâlî, kalbin yerilen halleri olarak ise şunları sayar: fakirlik korkusu, kadere küskünlük, nefret, kin, haset, hile, ululanma isteği, övülme arzusu, daha çok servet biriktirmek için dünyada daha çok kalma isteği, kibir, riya, öfke, burnu büyüklük, düşmanlık, tikslenme, tamah, cimrilik, debdebe, hoyratlık, şımarıklık, zenginlere hürmet, fakirleri küçümseme, övünme, hakka karşı kibirlenme, malayani şeylere dalma, çok konuşma arzusu, kendini beğenme, insanlar için süslenme, dalkavukluk, ucb, insanların ayıplarıyla meşgul olup kendi ayıbını görmeme, hüzünlüklük, haşyetin yok olması, hakkı güçlüce savunmama, içten içe düşmanlık ederken dost görünme, verdiklerini alma hususunda Allah'ın mekrinden emin olma, ibadete güvenme, mekir, hıyanet, hilekârlık, tûl-i emel, kasvet, kabalık, ömrün geçip gidişine üzülmeye, yaratıklarla ünsiyet edip onlardan ayrı kalmaktan dolayı hüzünlenme, cefa, kararsızlık, acelecilik, hayasızlık, merhametsizlik. Bunlar ve daha başkalarının kalbin sıfatları ve amellerin sakınılan eknekleri olduğunu belirten Gazâlî, onların zıtlarının –yani övülen huyların– ise Allah'a ibadet ve yakınlığın menbaı olduğunu söyler.⁶⁹⁶ Ona göre bütün bu hâllerin mânâ ve hakikatlerini, sebep ve neticelerini, ilaç ve tedavilerini bilmek ahiret âlimlerine göre farz-ı ayndır.⁶⁹⁷

Farz-ı ayn olan ilim o olmasına rağmen, insanların en çok ihmal ettiği ilim de odur. Zira hırs, riya, kibir ve ucb gibi yerilen huylardan kurtulmak zordur. Bu kötü

⁶⁹⁴ Gazâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 30.

⁶⁹⁵ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1681.

⁶⁹⁶ Gazâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 29-30.

⁶⁹⁷ Gazâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 30.

huyları önemsemeyip insanlara zâhirî amelleri tavsiye eden âlimlerden “âlim taslakları” (haşviyyetü’l-ulemâ) diye söz eden Gazâlî, onları bedendeki yaraların içini temizlemeksizin tedaviye kalkışan “sokak tabipleri”ne benzetir. Ahiret âlimleri ise ona göre o âlimlerin tam tersine bâtinî temizliği esas alırlar. Fakat insanlar ahiret âlimlerine değil “dünya âlimleri”ne kulak verirler. Çünkü onlara bedenî amelleri yapmak kolay, kalbî amelleri yapmaksa zor gelir.⁶⁹⁸

Muamele ilminin derece itibariyle üstünde mükâşefe ilminin bulunduğu⁶⁹⁹ ve mükâşefe ilminden genellikle ‘marifet ilmi’ (ilmü’l-ma‘rife) diye söz edildiğini⁷⁰⁰ belirten Gazâlî, bu ilmin, kalbin yerilen huylardan arındırılmasıyla birlikte kalpte beliren nurdan ibaret olduğunu söyler. Bu nur sayesinde kişiye daha önce sadece isimlerini duyduğu, mânâlarından ancak belli belirsiz haberdâr olduğu marifetler inkişaf eder. Gazâlî’nin burada ‘marifetler’ ile kastettiği ilâhî zât, sıfat ve fiillerden ahiretin yaratılmasındaki hikmetlere, nübüvvetin anlamından vahyin keyfiyetine, mizan ve hesaptan Allah’ı görmeye değin gayba taalluk eden hakikatlere ilişkin bilgilerdir.⁷⁰¹ Gazâlî, bu marifetlerin azının da çoğunun da değerli olduğunu, çünkü hem kendileri için hem de ahiret saadetine vasıta oldukları için talep edildiğini belirtir. Ona göre bu bilgi okyanusundan marifet devşirebilenler, ancak nebiler, veliler ve ilimde derinleşmiş (râsih) âlimlerdir. Bu bilgiler gizlenmesi gerektiği için kitaplara yazılmaz. Kişi, onları çalışıp çabaladığı kadarıyla değil ilahî ihsan miktarınca elde eder. Öte yandan çalışıp çabalama da boşuna değildir, zira çalışıp çabalamaksızın doğru yola erişmek mümkün değildir.⁷⁰²

Mükâşefe ilminin, bir bâtin ilmi olmasının yanı sıra ilimlerin gayesi de olduğunu ifade eden Gazâlî, bu ilim hakkında âriflere ait olduğunu belirttiği bazı sözler aktarır. O sözlerden bazıları şöyledir: “Bu ilimden hiçbir nasibi olmayanın sonunun kötü olmasından korkarım. Hiç değilse, onu tasdik edip ehline teslim olmak lazımdır.” “Kendisinde şu iki haslet bulunan kimseye bu ilimden hiçbir şey açılmaz: bid‘at ve

⁶⁹⁸ Gazâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 49-50; Ayrıca bkz. Ali Karakoyunluoğlu, “Gazâlî’nin Ulema Eleştirisi: Tecditçi Yaklaşım ve Bazı İthamlar”, s. 319.

⁶⁹⁹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 66.

⁷⁰⁰ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1306.

⁷⁰¹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 28.

⁷⁰² Gazâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 49; Ayrıca bkz. Ali Karakoyunluoğlu, “Gazâlî’nin Ulema Eleştirisi: Tecditçi Yaklaşım ve Bazı İthamlar”, s. 318.

kibir." "Dünyayı seven ve hevâda ısrarcı olan kimse, diğer ilimlerde mütehakkık olsa bile bu ilimde olamaz." Dolayısıyla, Gazâlî'ye göre sıddık ve mukarreplerin ilmi olarak mükâşefe ilmi, kalbin yerilen sıfatlardan temizlenip arındırılmasıyla birlikte kalpte zâhir olan bir nurdan ibarettir. Öyle ki ondan kalbe daha önce isimlerini duyup, mânâlarını kısaca ve kapalı biçimde tevehhüm ettiği birçok marifet inkişaf eder. Allah'ın zat, sıfat ve fiilleri, dünya ve ahireti yaratmaktaki hikmetleri; ahiretin dünya üzerine tertibinin keyfiyeti; nübüvvet, nebi ve vahyin mânâsı; 'melâike' (melekler) ve 'şeyâtîn' (şeytanlar) lafızlarının mânâları; şeytanın mânâsı; şeytanların insana nasıl düşmanlık ettiği; meleğin nebilere nasıl zâhir olduğu; vahyin nebilere nasıl ulaştığı; göklerin ve yerin melekûtu; kalbin marifeti; melekler ordusu ile şeytanlar ordusunun nasıl çarpıştığı; melek topluluğu ile şeytan topluluğu arasındaki farkın marifeti; ahiret, cennet, cehennem, kabir azabı, sırat, mizan ve hesabın, "Oku kitabını, bugün hesap görücü olarak nefsin sana yeter."⁷⁰³ ve "[...] Ahiret yurduysa, şayet bilinirse işte o gerçek hayattır."⁷⁰⁴ mealindeki ayetlerin mânâsı; Allah'a kavuşmanın (likâullah) ve O'nun kerîm vechine nazar etmenin ve mele-i âlâya yükselip melekler ve nebilere yakınlaşmayla elde edilecek saadetin mânâsı vuzuha kavuşur.⁷⁰⁵ Şu da var ki kitaplara yazılmayan bu ilim, ehli tarafından ehil olmayana talim edilmez; ehil olana ise ancak müzakereyle ve gizlice öğretilir.⁷⁰⁶

II. Bilgi ve Sevgi

A. En Yüksek Haz

1. Marifetullah

Hazların idraklere tabi olduğunu ifade eden Gazâlî, insanın her kuvvet ve garîzesinin bir hazzı bulunduğunu düşünür. Bir diğer deyişle, ona göre her haz bu kuvvet ve garîzelerin kendi tabiatlarından neş'et etmektedir. Bu garîze ve kuvvetler, insanda kendi tabiatlarının gerektirdiği iş için terkip edilmiştir. Meselâ hınç ve intikam için yaratılan öfke garîzesi tabiatı gereği intikam, gıdayı elde etmek için yaratılan yeme

⁷⁰³ İsrâ 17/14.

⁷⁰⁴ Ankebût 29/64.

⁷⁰⁵ Gazâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 28.

⁷⁰⁶ Gazâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 29.

şehveti garîzesi ise tabiatı gereği gıdadan haz alır. Kezâ kulağın hazzı işitmede, gözün hazzı görmeye ve burnun hazzı koklamadadır. Bu garîzelerin hiçbiri, idrak ettiklerine (müdrekat) izafetle bir acı (elem) ve hazdan (lezzet) hâlî değildir. Kalpte de, Zümer 39/22’de de işaret edildiği üzere, “nur-i ilahî” diye isimlendirilen bir garîzenin bulunduğunu belirten Gazâlî, bunun bazen ‘akıl’, bazen ‘bâtın basîret’, bazen de ‘iman’ ve ‘yakîn nuru’ diye isimlendirildiğini söyler. Çalışmamızın birinci bölümünde de genişçe ele alınarak vurgulandığı üzere kalp (ruh), Gazâlî’ye göre beden diğer parçalarından, duyulur olmayan ve tahayyül edilmeyen mânâları kendisiyle idrak ettiği bir sıfatla ayrılmaktadır. Kalbin idrak ettiği bu mânâlara misal olarak, âlemin ilahî sıfatlarla nitelenen bir yaratıcı, kadim, müdebbir ve hakîme ihtiyaç duyuyor olması verilebilir.⁷⁰⁷

Gazâlî, bu garîzeye ‘akıl’ da denebileceğini belirtir. Yani onun burada ‘akıl’ ile kastettiği, insanın, kendisiyle hayvanlardan ayrıldığı ve marifetullahı idrak ettiği sıfattır. Ona göre bu garîze insanda yaratılmıştır; çünkü insanın, onunla bütün şeylerin hakikatlerini bilebilmesi amaçlanmıştır. Şu halde söz konusu garîzenin tabiatı marifet ve ilmi gerektirmektedir, dolayısıyla hazzı da marifet ve ilimdedir. İlim ve marifette bir haz bulunduğu içindir ki insan, ilim ve marifete –bu bayağı bir şeyin bilgisi bile olsa– nispet edildiğinde bu nispetten dolayı sevinir. Bilgisizliğe (cehl) –bu bayağı bir şeyin bilgisizliği bile olsa– nispet edildiğinde ise üzülür. Bu nedenle o, bilgi ile meydan okumaktan ve onunla övünmekten kendini alamaz. Meselâ bütün o bayağılığına rağmen satranç oyununu öğrenmiş birisi, onu bilip bilmediği sorusunu sükût ile geçiştiremez; kendisini tutamayıp bildiğini söyleyiverir. Bütün bunlar bilginin aşırı haz verici olmasından ileri gelmektedir. Bu hazzı alan, zatının onunla kemâl bulunduğunu his ve fark eder (istiş’âr). Çünkü bilgi, rububiyet sıfatlarının en özeli (hass) ve kemâlin nihayetidir. Bu nedenle zekâsının yüksekliği ve bilgisinin çokluğu ile övülmek, kişinin tabiatına ancak rahatlık verir. Zira o övüldüğünü işittiği vakit, bilgisinin ve zatının kemâlini his ve fark eder; nefsi bundan hoşlanır ve haz alır.⁷⁰⁸ Gazâlî, –giriş bölümünden hatırlanacak olursa– bilgiyle hâsıl olan kemâli ‘hakikî

⁷⁰⁷ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1671.

⁷⁰⁸ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1671.

kemâl' adını almaktaydı. Burada ise bilgiyle kemâle ulaşmış veya yaklaşmış olma hissinden ve bu histen ileri gelen zevk ve hazdan söz etmektedir.

Şu da var ki Gazâlî'ye göre çiftçilik veya terziliği bilmenin hazzı melikin siyaset ve yönetimini bilmenin hazzına benzemediği gibi, nahiv veya şiiri bilmenin hazzı da Allah'ı ve O'nun sıfatlarını, meleklerini, göklerin ve yerin melekûtunu bilmenin hazzına benzemez. Zira bilginin hazzı bilginin şerefi kadar ve bilginin şerefi de bilinenin şerefi kadardır. Bu nedenle ülkeyi yönetme bilgisi, insana çiftçilik veya dokumacılık bilgisinden daha çok haz verir. Zira daha haz verici marifet, daha şerefli olanıdır ve marifetler bilinenin şerefine göre şeref kazanmaktadır. En yüce, en yetkin, en şerefli, en büyük malumun bilgisi, kuşkusuz en haz verici, en şerefli ve en iyi bilgidir. Varlıkta bütün şeyleri ibdâ, ikmal, tezyin, iade ve tertip edenden daha yüce, daha ulu, daha şerefli, daha yetkin, daha büyük bir şey; mülk, güzellik, kemâl ve celâlde rabbanî hazretten daha büyük bir hazret yoktur. Kişi, bu hakikatten kuşku duymuyorsa bütün varlıkları kuşatan ilahî emirlerdeki tertibin bilgisinin en yüce, en iyi, en sahih, en haz verici, en arzu duyulan şey olduğundan da kuşku duymamalıdır.⁷⁰⁹ Şu halde Gazâlî'ye göre marifet hazzı en güçlü hazzdır ve en yüksek marifet de Allah'ın marifetidir. Zira marifetullah, en şerefli varlığın bilgisi olduğu için en şerefli bilgidir; dolayısıyla insana diğer her şeyden daha çok haz verir.

Gazâlî, hazların tür itibariyle muhtelif olduğunu, meselâ cinsî birleşme (vikâ') hazzının musikî hazzından, marifet hazzının da riyaset hazzından farklı olduğunu söyler. Ona göre hazlar, zaaf ve kuvvet itibariyle de muhteliftir; meselâ cinsî birleşme için istek duyan şehvetin hazzı, durgunlaşmış şehvetin hazzından; yine, çok güzel bir yüze bakmanın hazzı, pek güzel olmayan bir yüze bakmanın hazzından başkadır. En güçlü hazzın hangisi olduğu, tesiri itibariyle anlaşılır. Güzel bir surete bakarak onu müşahede etme zevkine varma ile hoş kokularla hoşnut olma arasında tercih yapmak durumunda kalan bir kimse, şayet güzel surete bakmayı tercih ederse kendisi için güzel suretin hoş kokulardan daha haz verici olduğunun şuurundadır demektir. Aynı şekilde, satranç oyununu çok seven biri de, yemek vaktinde satranç oynamaktaysa yemek yemeyi değil satranç oyununu sürdürmeyi tercih edecektir. Zira o, satrançta galip olma

⁷⁰⁹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1671.

hazzının, kendisi için yemek yeme hazzından daha kuvvetli olduğunu bilmektedir. Gazâlî, bunun, hangi hazzın tercih edildiği yahut edilmediğini açıklamada iyi bir ölçü olduğunu belirtir.⁷¹⁰

Hazları, beş duyunun hazları gibi *zâhirî hazlar* ve riyaset, galibiyet, cömertlik ve ilim hazları gibi *bâtînî hazlar* olarak ikiye ayıran Gazâlî, kâmil bir kimsenin bâtînî mânâlardan aldığı hazzın, zâhirî nesnelere aldığı hazdan daha güçlü olacağını söyler. Himmeti bayağı, kalbi ölü ve tamahı aşırı olan bir kimseninse riyaset gibi bâtînî mânâlardan ziyade zâhirî nesnelere haz alacağı kanaatindedir. Ona göre eğer o, böyle değil de akli yetkin ve himmeti yüksek biri olsaydı, riyaseti tercih eder ve gerekirse bu uğurda günlerce aç kalmaktan çekinmezdi. Çünkü riyaseti lezzetli yiyeceklerden daha haz verici bulurdu. Aynı şekilde, henüz bâtînî mânâları tamamlanmamış çocuk da yiyeceğin lezzetini riyasetin hazzına tercih eder. Gazâlî'ye göre Allah'ı bilip tanıma, rububiyet hazretlerinin güzelliğini mütalaa ve ilahî emirlerin sırlarına nazar etme hazzı, insanların en yüksek haz olarak en çok arzuladığı riyaset hazzından daha haz vericidir. Bu konuda söylenebilecek nihai sözü şu ayet ifade etmektedir: “İşlemekte oldukları amellere bir karşılık olarak, onlar için göz aydınlığı cinsinden ne gibi şeylerin saklanmış olduğunu hiç kimse bilemez.”⁷¹¹ Bu ayette, Allah'ın, o kimseler için hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve hiçbir beşer kalbinin hatırlamadığı/akledemediği şeyler hazırladığı ifade edilmektedir.⁷¹²

Gazâlî'ye göre marifet hazzının riyaset hazzından üstünlüğünü, en iyi takdir edecek olanlar her iki hazzı da tecrübe etmiş olanlardır. Riyaset vazifesinden sonra, insanlardan uzaklaşmayı, yalnız olmayı, zikir ve fikretmeyi tercih etmek suretiyle marifet denizine dalan bir kimse, riyasetin ve kendilerine reislik yaptığı insanların geçiciliğini, kendisinin riyasette iken dert ve tasalar içinde bulunduğunu ve bu saltanatın ölümle birlikte son bulacağını anlar ve bir vakitler deruhte ettiği reisliği küçük görmeye başlar. Riyasete izafetle Allah'ı, sıfat ve fiillerini bilip tanımanın ve bütün âlemin nizamını mütalaa etmenin hazzını daha büyük ve daha değerli bulur hale gelir. Ârif, bu mütalaa sırasında adeta cennettir. Bu cennet, ölümün asla

⁷¹⁰ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1671.

⁷¹¹ Secde 32/17.

⁷¹² Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1672-73.

uğramadığı bâkî ve ebedî bir yurttur. Zira ölüm, marifetin mahallini yani rabbanî ve semavî bir emir olan ruhu ortadan kaldıramaz. Ruhun ancak ahvalini değiştirir, meşguliyet ve engellerini ortadan kaldırır, beden hapisanesinden tahliyesini sağlar. Âl-i İmrân 169-170 ayetlerinde de belirtildiği üzere ruh asla yok olmaz. Göklerin ve yerin melekûtuna ait bütün bölgeleri âriflere ait bir meydan olarak vafeden Gazâlî, âriflerin, bedenleriyle hareket etmeye ihtiyaç duymaksızın o bölgelerden dilediği yere yerleştiklerini ve böylece genişliği yer ve gökler kadar olan bu cennette, melekûtun güzelliğini mütalaa edebildiklerini söyler. Ona göre her ârîfin, bu tasvir edilen cennet gibi ve hiçbirinin diğerini daraltmayacağı kadar geniş bir cenneti vardır. Ayrıca nazar ve marifetlerinin genişliğine göre yaptıkları gezintiler âriflerin derecelerini farklılaştırır. Allah katındaki bu dereceler, o kadar çok çeşitlidir ki hasredilmeleri mümkün değildir.⁷¹³

Böylece anlaşılmış oldu ki Gazâlî'ye göre riyaset hazzı, kemâl sahipleri için duyuların bütün hazlarından daha kuvvetli bir bâtınî hazdır. Allah'ın sıfat ve fiillerinin, mülk ve melekûtunun sırlarına erişmenin ise riyasetten daha haz verici olduğunu belirten Gazâlî, bu düşüncesini şu şekilde açıklar: Marifet mertebesine erişmek suretiyle insanlar, Allah'ın marifeti ile temayüz etmiş olurlar. Bunun, “kalbi olmayanlar”⁷¹⁴ katında herhangi bir ispatı yoktur; çünkü kalp bu kuvvetin kaynağıdır. Bu, cinsî birleşme hazzının çocuk oyunlarından daha haz verici olduğunun çocuklara ispat edilememesine benzer. Bu iki haz –yani cinsî birleşme ve oyun– arasındaki farklılığın idrak edilebilmesi için, her ikisinin de tadılmış olması gerekir. Nitekim “Tadan tanır.” sözü de bu gerçeği ifade etmektedir. Fakat ilim talipleri, ilahî hakikatlerin marifetlerini aramakla meşgul olmasalar da, çözüme kavuşturulması gereken güç meseleleri çözerek kuşklarını giderdikleri sırada bu hazzın kokusunu alabilirler. Çünkü bu meselelerin malumlarından elde edilen, neticede yine marifet ve ilimdir.⁷¹⁵

⁷¹³ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1673.

⁷¹⁴ Gazâlî, burada, “kalbi olmayanlar” ifadesiyle Kâf 50/37’de geçen “kalbi olanlar”a (“men kâne lehû kalbün”) imaan atıf yapıyor olmalıdır. Bu terimi “kalp uyanıklığı” olarak anlayan Martin Lings –diğer adıyla Ebûbekir Sirâceddîn– (ö. 2005), onu sûfî ve tasavvuf kavramlarıyla ilişkili olarak değerlendirir. (Bkz. Martin Lİngs, *Tasavvuf Nedir? (What is Sufism?)*, çev. Veysel Sezigen, Vural Yay., İstanbul, 2007, s. 65, 68.)

⁷¹⁵ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1673.

Gazâlî, rububiyetin güzelliğini mütalaa etmenin hazzını anlatan şu kudsî hadisi aktarır: “Salih kullarım için hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve hiçbir beşer kalbinin akletmediği şeyler hazırladım.”⁷¹⁶ Bu tür hazlar, Gazâlî’ye göre kalbi son derece saflaşmış olanlara daha bu dünyadayken tattırılabilir. ⁷¹⁷ Öte yandan, “Kişi, bu ilimde zirveye ulaştığında insanlar (halk) tarafından taşlanır.” Yani insanlar onun sözüne akıl erdiremez, onu delilik veya küfür sayarlar. Oysa marifetullahı erişen ârifin, bütün himmet ve şehveti yok olur ve kalbi saadete kendinden geçer. O kadar ki ateşe dahi atılsa, bu istiğrakından dolayı ateşi hissetmez. Saadeti kâmil bir seviyeye ulaşmış olduğu için, kendisine cennet bolluğu bile lütfedilse iltifat etmez. Neticede sevgiden ancak duyulurların sevgisini anlayan birinin, Allah'ın ne bir sureti ne de bir şekli bulunan vechine nazar etmenin hazzını tasdik etmesi düşünülemez.⁷¹⁸

Gazâlî, haz bakımından insanların farklı derecelere sahip olduğunu anlatmak için şöyle bir misal verir: İnsan, doğumunu takip eden ilk aylarında –hâsıl olan bir garîze sayesinde– oyun ve eğlenceden haz almaya başlar. Bu dönemde onun için bu hazdan daha çekici hiçbir haz yoktur. Biraz büyüdüğüde ise süslenmekten (ziynet) haz almaya başlar ve bir vakitler çok sevdiği oyunlara ilgi duymaz hale gelir. Bir müddet sonra, onda cinsî birleşme hazzı ve kadınlara yönelik şehvet ortaya çıkar ve böylece önceki hazları terk etmeye başlar. Cinsî birleşme hazzını ise riyaset, ululuk ve malın çokluğuyla övünme (tekâsür) hazzı takip eder. Bu, *dünya hazlarının* sonuncusu, en yükseği ve en kuvvetlisidir. Nitekim Hadîd 57/20’de⁷¹⁹ de buna işaret edilmektedir. Bundan sonra ortaya çıkabilecek bir garîzenin daha bulunduğunu belirten Gazâlî, bu garîzeyle insanın, Allah'ın ve fiillerinin marifetini idrak edeceğini ve bu idrakin hazzını alınca da önceden aldığı bütün hazları küçümsemeye başlayacağını söyler. Nitekim her sonra gelen daha kuvvetlidir ve insanda ortaya çıkabilecek en son haz bu son zikredilendir. Hâsılı, Gazâlî’ye göre insanın temyiz yaşında oyun sevgisi, buluş çağında kadın ve süs sevgisi, yirmili yaşlarında riyaset sevgisi ve kırk yaşına doğru da

⁷¹⁶ Buhârî, “Bed’ü’l-Halk”, 8.

⁷¹⁷ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1674.

⁷¹⁸ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1675.

⁷¹⁹ Ayet mealen şöyledir: “Bilin ki, dünya hayatı ancak bir oyundur, bir eğlencedir, bir süstür, aranızda bir övünmedir, mal mülkte ve çoluk çocukta çoğalmaz; tıpkı, bitirdiği bitki çiftçilerin hoşuna giden bir yağmur misali gibi ki, daha sonra kurumaya yüz tutar da sen onu sararmış görürsün. Sonra da çer çöp olur. İşte ahirette şiddetli bir azap da vardır. Allah’tan bir mağfiret ve rıza da. Dünya hayatı aldanma metainden başka bir şey değildir.”

ilim sevgisi –ki bu en yüce gayedir– ortaya çıkar. Nasıl çocuklar, oyun oynamayıp kadınlara ilgi duyan veya riyaset talep edenlere şaşkınlıkla karışık gülerlerse, reisler de riyaseti bırakıp Allah'ın marifeti ile meşgul olanlara öyle gülerler. Ârifler ise onlara şöyle derler: “[...] Eğer bizimle dalga geçiyorsanız, sizin bizimle dalga geçtiğiniz gibi biz de sizinle dalga geçeceğiz. Rüsâ eden bir azabın kime geleceğini ve mukim/daimî azabın kimin başına ineceğini de ileride bileceksiniz.”^{720/721} Zira kendisine marifetullah bahşedilmiş bir kulun nezdinde dünya değerini bütünüyle yitirir.⁷²²

2. Rü'yetullah

İdrak edilen şeyleri (müdrekat), ‘hayale dâhil olanlar’ ve ‘hayale dâhil olmayanlar’ diye ikiye ayıran Gazâlî, ilkiyle şekil ve renkli cisim gibi tahayyül edilebilen suretleri, ikincisiyle ise Allah'ın zatı, ilim, kudret ve irade gibi tahayyül edilemeyen mânâları kasteder. Ona göre bir başkasını görüp gözlerimizi kapadığımızda, hayalimizde onun suretini adeta ona bakıyormuşuz gibi hazır bir halde buluruz. Fakat gözümüzü açıp da o insanın bizzat kendisine baktığımızda, o insan ile hayalimizde gördüğümüz suretin birbirinden farklı olduğunu anlarız. Gazâlî, buradaki farkın iki suret arasındaki bir ihtilafa râci olmadığını, zira görülen suretin tahayyül edilen surete uygun olduğunu belirtir. Fark, ona göre ancak vuzuh ve keşfin artmasıyla meydana gelmektedir. Meselâ kişinin kendi suretini görmesi, inkişaf ve vuzuh bakımından daha tam bir idraki sağlar. Hayalde görülen suret tanın ağarması sırasında görülen nesnenin suretine, göz ile görülen suretse ortalık tamamen aydınlandığında görülen nesnenin suretine benzer.⁷²³ O, gözde vuku bulduğu için değil, keşfin zirvesi olduğu için ‘rü’yet’ (görme) adını almıştır. Dolayısıyla bu keşfolan tam (kâmil) idrak, meselâ alında veya göğüste yaratılsaydı yine ‘rü’yet’ diye adlandırılmayı hak ederdi.⁷²⁴

Gazâlî, hayalde teşekkül etmeyen malumların idrakinin ise iki derecesi olduğunu söyler. Bu iki derece arasında, ona göre –yukarıda anlatılan– tahayyül edilen

⁷²⁰ Hûd 11/38-39.

⁷²¹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1675.

⁷²² Gazâlî, *Minhâcü'l-âbidîn*, s. 240.

⁷²³ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1675.

⁷²⁴ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1676.

suret ile görülen suret arasındakine benzer bir farklılık bulunmaktadır. Bu bakımdan, ikinci derece birincisine (dünyadaki marifet) nispetle ‘müşahede’, ‘kavuşma’ (likâ’) ve ‘rü’yet’ diye isimlendirilir. Bu isimlendirme doğrudur; çünkü rü’yet, keşfin zirvesi olduğu için ‘rü’yet’ adını almıştır. Nitekim gözle görmenin (rü’yet) gerçekleşebilmesi için, sünnetullah gereği göz kapağının kaldırılması gerekir. Kaldırılmadığı takdirde idrak, yalnızca tahayyülden ibaret kalır. Bunun gibi, nefis de sünnetullah gereği şehvetler, bedenî ârızî nitelikler (avâriz) ve nefse galip gelen beşerî sıfatlarla perdeli olduğu sürece hayalin dışındaki malumları müşahede edemez. Yani göz kapağının gözün görmesine mani olması gibi, *bu hayat* da nefsin o malumları görmesine engel olur.⁷²⁵

Hayatın perde olmasının ne mânâya geldiği sorusuyla muamele ilminin ilgilenmediğini belirten Gazâlî, Allah'ın Mûsâ'ya söylediği “[...] Beni asla göremezsin. [...]”⁷²⁶ sözünün ve yine “Gözler O’nu gözler idrak edemez. [...]”⁷²⁷ ayetinin *hayatın* perde oluşuna işaret ettiğini söyler. Nitekim Hz. Peygamber de miraç gecesinde Allah'ı görmüş değildir. Şu da var ki dünyanın kirleriyle kirlenen bazı nefisler, paslandığı için cevheri bozulan ve bundan dolayı da parlatılmayı kabul etmeyen aynaya benzer; yani rablerinden ebedî olarak perdelidirler. Pas ve kir ile mühürlenmemiş ve temizlenip parlatılmayı kabul etmekten tümüyle uzaklaşmamış nefisler ise o kir ve pası söküp atacak bir ateşe arz edilerek arındırılacaklardır. Bu yanmanın müminler için en azı bir an, en yükseği ise –haberlerde varit olduğu üzere– yedi bin senedir. Kısaca nefsin bu âlemden mutlak bir arınmışlıkla geçemeyeceğini düşünen Gazâlî, Meryem 19/71-72’de bu gerçeğe işaret olduğunu belirtir. Buna göre Allah, nefsi temizleyip arındırmak suretiyle ikmal edecek ve böylece kişi, şeriatin vaat ettiği hesap gibi şeyleri tamamen geride bırakarak ebedî saadeti hak edecektir.⁷²⁸

Gazâlî’ye göre bütün bu süreçte kalp saflaşır arınır ve kendisine Hak tecellî eder. İşte bu tecellîye (müşâhede) ‘rü’yet’ denir. Ne var ki Allah (rabbü’l-erbâb) bir cihet ve mekânda bulunmaktan yücedir. O’nu dünyada tam ve hakikî bir marifetle,

⁷²⁵ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1676.

⁷²⁶ A’râf 7/143.

⁷²⁷ En’âm 6/103.

⁷²⁸ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1676.

tahayyül ve tasavvur etmeksizin –yani bir şekil ve suret takdir etmeksizin– bilip tanıyan, ahirette de öyle görecek (rü’yet), hatta böylece dünyada hâsıl olan marifet tamamlanacak (istikmâl) ve keşif kemâle erişerek müşahedeye dönüşecektir. Şu halde *müşahede*, *marifetten* ancak keşfin ziyadesiyle ayrılmaktadır. Nitekim tahayyül edildikten sonra görülen suret, ancak açılmanın (keşf) artmasıyla birlikte görülmektedir. Gazâlî’ye göre şu ayet buna işaret etmektedir: “Ey iman edenler! Allah'a karşı tam bir samimiyetle tevbe edin. Ola ki Rabbiniz sizin kötülüklerinizi örter ve sizi altlarından ırmaklar akan cennetlere koyar. O gün Allah nebiyi de beraberindeki iman etmiş olanları da rüsvâ etmez. Onların nurları önlerinden ve sağ taraflarından akıp gider. Derler ki: Rabbiniz! Nurumuzu tamamla ve bize mağfiret et. Çünkü sen her şeye kâdirsin.”⁷²⁹ Bu bakımdan, dünyadayken *nazar ve rü’yet derecesini* ancak ârifler kazanır. Yani onların marifeti, tohumun ağaca dönüşmesine benzer biçimde ahirette müşahedeye dönüşecektir.⁷³⁰ Burada Gazâlî, dünyayı toprağa, marifeti tohuma ve müşahedeyi (tecellî, nazar, rü’yet) de ağaca benzetmektedir.

Marifetin derecesinin rü’yetin (tecellî) derecesini belirleyeceğini belirten Gazâlî, bunu bitkinin tohumuna göre filiz verişine benzetir. Ona göre marifetlerdeki çokluk, azlık, güzellik, güçlülük ve zayıflık marifetleri birbirinden farklı kılan niteliklerdir. Nitekim kimileri, riyaset hazzını yiyecek ve nikâh hazlarına tercih ederken kimileri de bilme ve bazı ilahî sırları keşfetme hazzını riyaset, nikâh ve yiyecek hazlarına tercih etmektedir. İşte bunlar, Gazâlî’ye göre dünyada iken ilim ve marifet hazzını diğer insanların meşgul olduğu nikâh, yiyecek ve içecekten hâsıl olan hazlara tercih eden kimselerdir. Meselâ kendisine cennet hakkındaki görüşü sorulan Râbiatü’l-Adeviyye (ö. 185/801 [?]) “Önce komşu, sonra ev.” derken kalbinin, cennete değil cennetin rabbine iltifat ettiğini anlatmak istemiştir –Gazâlî, cennet nimetlerinin yiyecek ve nikâha râci olduğunu belirtir–. Şu halde Allah’ı dünyada bilip tanımayan ahirette de göremez. Dünyadayken marifet hazzını bulamayan, ahirette de Allah’ın vechine nazar etme hazzını bulamaz.⁷³¹

⁷²⁹ Tahrîm 66/8.

⁷³⁰ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1677.

⁷³¹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1677.

Gazâlî, bu noktada akla gelebilecek şöyle bir itirazı dile getirir: “Rü’yet hazzının, marifet hazzına bir nispeti varsa da bu nispet azdır, zira marifetin dünyadaki hazzı zayıftır. O kadar ki o, kat kat artırılrsa bile cennetteki diğer hazları hakir görmeyi gerektirecek bir güce ulaşamaz.” Gazâlî’ye göre marifet hazzını bu şekilde hor görmek, ancak marifetsizlikten ileri gelebilir. Marifetten yoksun birinin onun hazzını idrak etmesi mümkün değildir. Tefekkür, münacat ve marifetle birtakım hazlara erişen âriflere, bu hazların yerine cennet hazları arzedecek olsa onlar bu hazlarından yine vazgeçmezler. Fakat bu hazzın –kemâline rağmen– kavuşma (likâ’) ve görme (müşâhede) hazzına herhangi bir nispeti yoktur. Bu, Gazâlî’ye göre maşuku hayal etmekten hâsıl olan haz ile onu görme (rü’yet) hazzı, hoş yemekleri koklama hazzı ile onları tatma hazzı, karşı cinsin eline dokunma hazzı ile cinsî birleşme hazzı arasındaki nispetsizliğe benzer.⁷³²

Gazâlî, iki haz arasındaki bu büyük farklılığı şöyle bir misalle anlatır: Dünyada maşukun yüzüne bakma hazzının değişik sebepleri vardır. Birinci sebep, maşukun güzel olmasıdır. Güzellik arttıkça alınan haz da artar. İkinci sebep sevgi, şehvet ve aşkın tam (kâmil) olmasıdır. Aşkı şiddetli olanın aldığı haz, şehvet ve sevgisi zayıf olanın aldığı hazdan fazla olur. Üçüncü sebep, idrakin tam olmasıdır. Maşuku karanlık bir ortamda, ince bir örtünün ardından yahut uzaktan görmek suretiyle alınan haz, örtüsüz ve ışıklı bir ortamda yakından görmek suretiyle alınan haz gibi olmaz. Dördüncü sebep, karmakarışık zihni engeller ve kalbi meşgul eden elemler ile dolmaktır. Maşuka nazar etmek için her şeyden fariğ olup tecerrüt eden bir kimsenin aldığı haz korkak, acı çeken hasta veya kalbi önemli bir meseleyle meşgul bir kimsenin aldığı hazza benzemez. Öte yandan, kalbi kendisine zarar verebilecek akrep ve eşekarlılarıyla meşgul bir haldeyken, maşukunun suretine ince bir örtünün ardından nazar eden aşkı zayıf bir âşıkın, bu müşahedesinden hiçbir haz almadığı da söylenemez. Fakat şayet maşukunun üzerindeki örtü açılır, ortam aydınlanır ve muzır hayvanlar da uzaklaştırılırsa, ancak o takdirde âşık son derece güçlü bir şehvet ve aşkla dolarak maşukuna yönelir. Onun bu son hazzının, önceki aldığı hazdan mukayese edilemeyecek kadar fazla olacağı açıktır. Burada *ince örtü* bedeninin ve bedenle

⁷³² Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1678.

meşguliyetin; *akrep* ve *eşekarıları* insana açlık, susuzluk, öfke, gam ve hüznün yoluyla musallat olan şehvetlerin; *zayıf şehvet* ve *sevgi* ise nefsin dünyadaki eksikliğinin, mele-i âlâya iştiyak duyma noktasındaki noksanlığın ve esfel-i sâfilîne iltifatının misalidir. Gazâlî, bunu, çocuğun riyasetin hazzını mülâhaza etmekte noksan olup serçe ile oynamak istemesine benzetir.⁷³³ Şu da var ki insan, görse bile Allah'ın tam marifetine erişemez. Zira rü'yeti marifetini, marifeti hazzını, hazzı da şevkini artıracaktır. O, sıfatları, fiilleri ve hikmetleriyle tamamen asla bilinip tanınamayacağından, O'na karşı özlemi asla son bulmayacaktır.⁷³⁴

Öte yandan ârif, bu dünyada ne denli yüksek bir marifete sahip olursa olsun, sıkıntı verici hallerden (müşevvişât) asla hâlî olmaz. Fakat bu engellerin bazen zayıfladığı yahut ortadan kalktığı da olur ki, böylece marifetin akli afallatan güzelliği görünür hale gelir. Bundan meydana gelen haz sebebiyle de kalp, sanki ortadan ikiye yarılmış gibi bir hal alır. Ama bu hal şimşek çakmasını anımsatırcasına kısa sürer. Çünkü kalp, çok geçmeden kendisini teşviş edip sıkıntıya sokacak birtakım meşguliyet, fikir ve hâtırlara maruz kalmaktan kurtulamaz. Dolayısıyla marifet hazzı, ölüme dek sürekli olarak bozulur. İyi hayat ancak ölümden sonradır. Hakikî hayat, Ankebût 29/64'te de işaret edildiği üzere ahiret hayatıdır. Bu mertebeye ulaşan herkes Allah'a kavuşmayı, Allah'a kavuşmak için de ölümü ister ve sever. Fakat bazı ârifler ölmeyi istemez, çünkü ölmeden evvel marifetteki yetkinliklerini artırmayı umarlar. Zira marifet, sanki bir tohum veya sahili olmayan bir denizdir. Yani Allah'ın celâlinin kühünü kuşatmak imkânsızdır. Allah ve O'nun sıfat ve fiilleri hakkındaki marifet ne denli çok ve güçlü olursa ahiretteki mükâfat da o denli çok ve büyük olur. Tohum büyüdükçe ve güzelleştikçe başak da büyür ve güzelleşir. Bu tohum, ancak dünyada tahsil edilebilir ve ancak kalp tarlasına ekilebilir; hasat ise ancak ahirettedir. Bir diğer deyişle marifet, ancak uzunca bir süre devamlı düşünmek (fıkr), mücahede etmek, dünyayla alâkaları kesmek ve kendini arayışa (talep) hasretmek suretiyle kemâl bulur, çoğalır ve genişler. Kısacası ölümü kerih gören ârif, kendisinin uzun bir ömür sürmesi halinde marifet tahsilini artıracığını ummakta, zira kuvvetinin yetebileceği hususlarda

⁷³³ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1678.

⁷³⁴ M. Umaruddîn, *The Ethical Philosophy of al-Ghazzâlî*, Adam Publishers & Distributers, Delhi, 1996, s. 138.

kendisini yetersiz ve kusurlu bulmaktadır. Ölümü arzulayan ârif ise ölümü, kendinin marifete vakıf olduğunu, marifette arzuladığı noktaya ulaştığını düşündüğü için arzulamaktadır.⁷³⁵

Diğer insanların nazarının dünya şehvetleri yüzünden sınırlanmış ve daralmış olduğunu belirten Gazâlî, onların, elleri bollaştağında dünyada kalmayı, daraldığında ise dünyadan göçmeyi temenni ettiklerini söyler. Oysaki her iki arzu da cehalet ve gafletten kaynaklanır, zira her bedbahtlık cehalet ve gafletten türer. Bütün saadetler ise ilim ve marifetten doğar. O halde rü'yet hazzı, akılcı noksan olanlar için değil, akıl ve kemâl sahipleri için diğer bütün hazlardan daha değerlidir.⁷³⁶

Gazâlî'nin, ahirette vuku bulacak bu rü'yetin mahallinin kalp mi yoksa göz mü olduğu hususuna yaklaşımı ise şu şekildedir: Basiret sahipleri bu ihtilafa ne iltifat ne de nazar etmişlerdir. Maşukunu görmeyi arzulayan âşık, bu görüşünün gözünde mi yoksa alnında mı yaratılacağı sorusuna iltifat etmez. Aksine, görmeyi amaçlar ve bu görüşün gözle mi yoksa başka bir yolla mı olacağıyla ilgilenmez. Bu meselede hak olan görüş, ezeli kudretin geniş olduğu ve onun iki durumdan birinde yetersiz olduğuyla hükmetmenin caiz olmadığıdır. Fakat iki caizden hangisinin ahirette gerçekleşeceği, ancak vahiy (sem') yoluyla idrak edilebilir. Ehl-i sünnet, şer'î delillerden hareketle rü'yetin gözde yaratılacağı görüşünü savunmuştur. Gazâlî'ye göre doğru olan da budur, çünkü gerek 'rü'yet' ve 'nazar' gerekse şeriatte varit olan diğer lafızlar zâhiri üzere anlaşılmalıdır. Zâhirlerin izalesi, ancak bir zarureten dolayı caiz olabilir.⁷³⁷ Gazâlî, başka bir eserinde ise gözün insana ancak "âlemlerin rabbine nazar için" verildiğini söyler.⁷³⁸

B. Makul ve Makbul Sevgi

1. Sevginin Hakikati ve Sebepleri

⁷³⁵ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1678-79.

⁷³⁶ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1679.

⁷³⁷ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1679-1680.

⁷³⁸ Gazâlî, *Minhâcü'l-âbidîn*, s. 135.

Cennet saadetinin Allah sevgisi miktarınca olacağını düşünen Gazâlî, Allah sevgisinin ise Allah bilgisi (ma‘rifetullâh) miktarınca olduğunu söyler.⁷³⁹ Ona göre marifetin alameti sevgidir (mehabbet), çünkü Allah'ı ancak bilip tanıyan sever.⁷⁴⁰ Sevgi hakkında bilinmesi lazım gelen ilk husus (asl), sevginin, ancak marifet ve idrakten sonra gerçekleşebileceğidir. Yani insan, bir şeyi ancak onu bilip tanıdıktan sonra sevebilir. Bu nedenle, cansız varlıkların sevgi (hubb) ile muttasıf olması düşünülemez. Kısacası diri olmanın yanı sıra idrak edici de olana ait bir özellik olan *sevgi*⁷⁴¹, ancak marifetle, *marifet* ise ancak sürekli bir *düşünme* (fıkr) ile hâsıl olabilir. Bu üç sıfat, Gazâlî'ye göre insanın ölümden sonra mutlu olmasına vesile olan kurtarıcı (el-münciyyât el-müs‘idât) sıfatlardır.⁷⁴²

Gazâlî, idrak edilen şeyleri (müdrekat) üç kısma ayırır: 1. İdrak edenin tabiatına uygun, uyumlu ve hoş gelen şeyler. 2. İdrak edenin tabiatına aykırı, ters ve ağır gelen şeyler. 3. İdrak edenin tabiatına uygun olup olmama bakımından herhangi bir tesiri bulunmayan şeyler. Buna göre idrak eden, kendisinde haz ve rahatı idrak ettiği her şeyi sever ve yine kendisinde acıyı idrak ettiği her şeye de buğzeder. Acı yahut haz vermeyen şeyleri ise ne sever ne de kerih görür. Şu halde her haz veren şey, ondan haz alan nezdinde sevilen bir şeydir. Onun sevilen bir şey olması, tabiatta ona karşı meylin bulunması; buğzedilen bir şey olması ise tabiatta ona karşı nefretin var olması demektir. Buna göre sevgi (hubb), tabiatın haz veren (lezîz) şeye meyletmesidir. Bu meyil desteklenip güçlendiğinde ‘aşk’ adını alır. Buğz ise tabiatın acı verici ve rahatsız edici şeyden nefret etmesidir. Buğz güçlendiğinde meydana gelen şeye ise ‘kin’ (makt) denir.⁷⁴³ Şu halde buğz sevginin zıddı, kin de aşkın zıddı olmaktadır. Sevgi, ancak birinci kısmı oluşturan idrak edilenlere, yani idrak edenin tabiatına uygun, uyumlu ve hoş gelen şeylere yönelik olarak meydana gelmektedir.

Sevgi hakkında bilinmesi gereken ikinci husus ise sevginin, idrak ve marifete tabi olduğu için idrak ve duyulara göre kısımlara ayrıldığıdır. Gazâlî'ye göre her bir duyunun kendine has bir idrak sahası ve bu sahadan aldığı kendine has bir hazzı vardır.

⁷³⁹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, 1679.

⁷⁴⁰ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 945.

⁷⁴¹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1659.

⁷⁴² Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1122.

⁷⁴³ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1659.

Bu haz nedeniyle sağlam tabiat, idrak ettiklerine meyleder ve onları sever. Şu halde görme duyusu, güzel nesne ve suretlerden; işitme duyusu, ölçülü ve hoş nağmelerden; koku alma duyusu, iyi ve hoş kokulardan; tatma duyusu, tatlı yiyeceklerden; dokunma duyusu ise yumuşak nesnelere haz alır. Haz alınan sevilir, yani sağlam tabiat kendisine haz veren şeylere meyleder.⁷⁴⁴

Kalbin idrakinin gözün idrakinden daha fazla olduğunu belirten Gazâlî, kalple idrak edilen mânâların gözle idrak edilen suretlerden daha güzel olduğu kanaatindedir. Ona göre kalp duyuların idrak ettiği nesnelere daha yüce nesnelere idrak ettiği için daha tam ve yüksek bir hazzı erişebilmektedir. Sağlam tabiat (et-tab‘u’s-selîm) ve sahih aklın (el-aklî’s-sahîh) hoş ve güzel olarak idrak ettiklerine meyli, dış duyuların hoş ve güzel olarak idrak ettiklerine meylinde daha güçlüdür. Dolayısıyla, idrakleri duyuları aşmayan kimselerin Allah'ı sevmesi düşünülemez.⁷⁴⁵

Üçüncü husus ise insanın kendisini sevmesi ve başkasını da kendisini sevdiği için sevmesidir. Fakat Gazâlî, insanın, başkasını kendi nefsi için değil de bizzat onun için sevebileceğini de düşünmektedir. Ne var ki zayıf kimseler, böyle bir sevgiye anlam veremez. Oysa insan, başkasını, onun zatını idrak etmekten başka bir çıkar gözetmeksizin sevebilir, nitekim vakidir.⁷⁴⁶ Anlaşıldığı üzere Gazâlî, üçüncü husus olarak, insanın kendisini sevdiğine ve başkasını da kendisini sevdiği için sevdiğine işaret etmektedir.

Özetle, Gazâlî’ye göre sevgi, insan kalbinde ancak idrak ve marifetten sonra meydana gelebilir. Çünkü insan bir şeyi ancak onu tanıdıktan sonra sever. İkinci husus, sevginin, idrak ve marifete tabi olduğu için idrak ve duyulara göre kısımlara ayrıldığıdır. Yani her bir duyunun kendine has bir idrak alanı ve bu alandan aldığı kendine has bir hazzı vardır; bu haz nedeniyle de sağlam tabiat idrak ettiği güzel şeyleri sever. Üçüncü husus ise insanın kendisini sevmesi ve başkasını da kendisini sevdiği için sevmesidir –fakat insan, başkasını, sırf onun için de sevebilir.

⁷⁴⁴ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1659.

⁷⁴⁵ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1660.

⁷⁴⁶ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1660.

Gazâlî, bu meselede dikkate alınması gereken temel hususları açıkladıktan sonra sevginin sebep ve kısımlarını anlatmaya geçer. Sevginin ilk sebebi, ona göre her canlının ilk ve öncelikli olarak kendi nefis ve zatını seviyor olmasıdır. Gazâlî'ye göre canlı tabiatında, kendi varlığının devamı için bir meyil ve yokluğuna karşı da bir nefret vardır. Çünkü tabiatının sevdiği, onun için uygun olandır. İnsana kendi varlığından ve varlığının devamından daha uygun, kendi yokluk ve helakinden daha zıt ve itici hiçbir şey yoktur. Bu nedenle insan, kendi varlığının devamını sever ve öldürülmeyi kerih görür. Bu ne sadece ölüm sonrası başına geleceklerden korktuğundandır, ne de sadece ölüm ânının dehşetinden sakındığındandır. Ölerək yok olmayı istese dahi bu istek, ölüp yok olmak için değil duyduğu acıdan kurtulmak içindir. Şu halde onun nezdinde helak ve yok olma çokça nefret edilen (memkût), varlığı sürdürmek ise sevilen (mahbûb) bir şeydir. Varlığı sürdürmek sevildiği gibi, varlığın kemâli de sevilir. Kemâli yitirenin eksik (nâkıs) olduğunu belirten Gazâlî, eksikliği, kaybedilmiş miktara nispetle helak ve yokluk olarak tanımlar. Helak ve yokluktan ise insan, kendisinden hem bizatihi hem de varlığın ve sıfatların kemâlinden dolayı çokça nefret eder. İnsan, kemâl sıfatlarının varlığını, tıpkı varlığın aslının devamını sevdiği gibi sever. Bu sevgi, Ahzâb 33/62'de de işaret edildiği üzere, tabiatıta sünnetullahın hükmü gereğince var olan bir garîzedir.⁷⁴⁷

Gazâlî'ye göre insanın ilk sevdiği şey kendi zatı, sonra organlarının selameti, malı, çocuğu, aşireti ve arkadaşlarıdır. Organların kendisi sevildiği için selameti de sevilip istenir. Zira kişinin varlığının devam ve kemâli buna bağlıdır. Mal da sevilir, zira o da varlığın devam ve kemâli için bir vasıtaadır. Şu halde insan, bütün bu şeyleri bizzat kendileri için değil, kendi varlığının devam ve kemâlindeki paylarından dolayı sevmektedir. Kendi çocuğundan hiçbir çıkar (haz) gözetmese hatta onun için çeşitli meşakatlere katlanmak zorunda kalsa dahi, yine de onu sevmekten geri durmaz. Çünkü kendisi öldükten sonra çocuğunun kendisine halef olacağını ummaktadır. Yani neslinin bekası kendisinin de bir tür bekası demektir. Dolayısıyla kendi bekasını çokça sevip istediği (hubb) için öldükten sonra makamını dolduracak olanların da bekasını sevip ister. Çünkü onları kendinden birer parça gibi görmektedir. Onun, çocuğuna

⁷⁴⁷ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1660.

yönelik bu isteği bizzat kendisinin ebedî bekasını arzulamadığı içindir. Bir başka ifadeyle, eğer –tabiatı itidal üzere olmak şartıyla– kendi katliyle çocuğunun katli arasında muhayyer bırakılacak olsa, kendi bekasını çocuğunun bekasına tercih eder. Çünkü çocuğunun bekası, onun, kesin bir bekası olmayıp sadece bir yönden bekası gibidir. Aynı şekilde akraba ve aşiretine yönelik sevgisi de kendi kemâline olan sevgisinden ileri gelir. Zira o, onların, kendi gücüne güç kattığını düşünmektedir. Yani akraba ve aşiret, mal ve diğer haricî sebepler için yararı kuşku götürmez bir vasıttır. Şu halde her insanın ilk sevdiği, kerih gördüğünün tam zıddı olarak kendi zatının yanı sıra zatının kemâl ve devamıdır.⁷⁴⁸

Sevginin ikinci sebebi olarak ihsanı zikreden Gazâlî, insanın, ihsanın kölesi olduğunu söyler. Yani ona göre kalp, fitratı gereği, kendisine ihsanda bulunanı (muhsin) sever ve kezâ kötülük edenden nefret eder. Nitekim Hz. Peygamber’in, “Allah’ım! Fâciri bana yardım için uzanan bir el kılma, aksi takdirde kalbim onu sever.”⁷⁴⁹ diye dua ettiği rivayet edilmiştir. Hadis, Gazâlî’ye göre ihsanda bulunanlara karşı kalbin savunmasız kaldığına işaret etmektedir. Kalbin bu hali, değiştirilmesi mümkün olmayan bir cibillet ve fitrattır. Bu nedenle kişi, bir yabancıyı dahi kendisine ihsanda bulunduğu için sevebilir. Bu sebep, muhsinin malı, yardımı, varlığın devam ve kemâlini sağlayan daha başka sebepleri tedarik etmesi itibariyle ilk sebebe rücu etmektedir. İki sebep arasındaki fark şuradadır: Organlar insanın varlığının kemâline vasıta olduğu için yani insanın talep ettiği kemâlin kendisini teşkil ettiği için sevilirken, ihsanda bulunan (muhsin) talep edilen kemâlin kendisi (ayn) değil –tabibin organların devamı için bir sebep oluşu gibi– talep edilen kemâle bir sebep olduğu için sevilir. Bu, sağlık sevgisi ile sağlığın sebebi olan tabip sevgisi arasındaki farka benzer. Yani sağlık zatından dolayı sevilirken, tabip zatından dolayı değil sağlığa sebep olduğu için sevilir. Aynı şekilde ilim de hoca da sevilir; ama ilim zatından dolayı, hoca ise ilme sebep olduğu için sevilir. Yine, yiyecek gibi para da sevilir; fakat yiyecek zatı için sevilirken, para yiyeceğe vesile olduğu için sevilir. Şu halde fark, mertebe

⁷⁴⁸ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1660.

⁷⁴⁹ *İhyâ*’daki hadislerin tahririni yapan Zeynüddin İrâkî (ö. 806/1404), Ebû Mansûr Deylemî’nin (ö. 558/1163), *Müsnedü’l-firdevs*’inden, Mu’âz b. Cebel’den zayıf ve munkatı bir senetle gelen “Allah’ım! Kâfiri bana yardım için uzanan bir el kılma, aksi takdirde kalbim onu sever.” şeklinde bir hadis tahrir etmiştir. (Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1661, 1 no’lu dipnot.)

farklılığından kaynaklanmaktadır. Kendisine ihsanda bulunanı seven, onu bu ihsanından dolayı sevmiştir. Başka deyişle ihsanda bulunanın zatını değil, onun fiilini yani ihsanını sevmiştir. Onun bu ihsanı ortadan kalkacak olsa, o sevgi de ortadan kalkacaktır. Aynı şekilde ihsanının artıp eksilmesine göre sevgi de artıp eksilir; yani ihsan eksilirse sevgi de eksilir, artarsa sevgi de artar.⁷⁵⁰

Sevginin üçüncü sebebi ise şeyi, zatının ötesinde var olan bir yarardan (hazz) dolayı değil de zatı için sevmektir. Buna göre şeyin zatı, insanın erişeceği faydanın kendisidir. Daimî olan hakikî ve derin sevginin bu olduğunu belirten Gazâlî'ye göre güzellik (cemâl, husn) sevgisi böyle bir sevgidir. Her güzellik, güzelliği idrak eden nezdinde sevmeye layıktır. Zira güzelliğin idraki, hazzın (lezzet) kendisidir. Haz ise başka bir şeyden değil zatından dolayı sevilir. Bu nedenle, güzel suretleri sevmenin ancak şehvetten ileri gelebileceği zannedilmemelidir. Nitekim tabiat, yeşillikleri ve akarsularıyla sevilir. Fakat bu sevgi, yeşillikler yenilebildiği ve sular da içilebildiği için değil, onlardaki güzellikten dolayı meydana gelmektedir. Rengârenk çiçek, kuş ve nakış gibi güzelliklere baktığında haz alan ve bu hazzının farkında olan, Gazâlî'ye göre tabiatı sağlam bir kimsedir. O, bu tabiatı sayesinde gam ve kaygılarını bu güzellikleri temaşa etmek suretiyle dağıtabilir. Şu halde herhangi bir güzelliği idrak etmek, hazdan hâlî olmamaktadır. Çünkü insan, güzelliği, kendi tabiatı gereği sevmektedir. Allah'ın güzellik (cemâl) ve yüceliğinin (celâl), inkişaf ettiği kimseler tarafından sevilmesi bundandır.⁷⁵¹

Sevginin dördüncü sebebinin, güzelliğin (husn, cemâl) mânâsıyla ilgili olduğunu düşünen Gazâlî'ye göre hayal ve duyulurların ötesine geçemeyen bir kimse, güzelliğin hilkat, şekil ve renklerin uyumluluğundan başka bir mânâsı olmadığını zannedebilir.⁷⁵² Zira güzellik, insanlar nezdinde çokluk baş gözünün idrak ettiği güzelliiktir. Onlar görülmeyen, tahayyül edilmeyen, şekli ve rengi olmayan bir şeyi – ondaki güzelliği tasavvur edemedikleri için– idrak etmekten haz almazlar, haz almadıkları için de sevmezler. Oysaki güzellik, ne gözün idrak ettikleriyle ne yaratılışın (hilkat) tenasübüyle ne de renklerin imtizacıyla sınırlıdır. Sınırlı olmadığı

⁷⁵⁰ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1660-61.

⁷⁵¹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1661.

⁷⁵² Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1661-1662.

içindir ki bir hattın, sesin, atın, hatta bir giysi veya kabın güzelliğinden söz edebilmekteyiz. Şayet güzellik sadece surette olsaydı, bu nesnelere herhangi birinin güzel olduğunu belirtmenin hiçbir mânâsı olmazdı.⁷⁵³

Kuşkusuz göz güzel bir hat eserine bakmaktan, kulaksa güzel ve hoş nameleri işitmekten haz alır. O halde farklı idrak sahalarına ait bu nesnelere her birinde müşterek olarak bulunan *güzelin* mânâsı nedir? Kısa ve fakat sarahaten ifade etmek gerekirse, Gazâlî bu soruya şu şekilde cevap verir: Her şeyin güzelliği, kendine layık ve kendi için mümkün olan yetkinliğine ulaşmasındadır. O, mümkün bütün yetkinliklere ulaştığında güzelliğinin de son sınırına varmış demektir. İşte o zaman onda, hâsıl olan yetkinlik kadar güzellik meydana gelir. Meselâ en güzel at, kendinde yapı (hey'et), şekil, renk, atılma ve kaçma gibi ona layık bütün nitelikleri toplayan atlardır. En güzel hat ise kendinde mütenasip harfler, düzgün tertip ve güzel intizam gibi ona layık bütün nitelikleri toplayan hattır. Her şeyin kendine layık bir yetkinliği olduğunu vurgulayan Gazâlî, bir şey için yetkinlik sayılan niteliklerin bir başkası için eksiklik mânâsına gelebileceğini söyler. Zira her şeyin güzelliği, ona layık olan kemâlindeydir. Sözgelimi *insan* atı güzel kılan niteliklerle, *hat* sesi güzel kılan niteliklerle ve *kap kakak* da giysileri güzel kılan niteliklerle güzel olmaz.⁷⁵⁴

Şu halde güzellik, Gazâlî'ye göre duyulurlar dışında da mevcuttur. Bundan dolayı biz, meselâ güzel ilim, güzel sîret, güzel ahlâktan söz ederiz. Burada 'güzel ahlâk' ile kastedilen ilim, akıl, iffet, şecaat, takva, cömertlik, mürüvvet ve iyilik gibi beş duyuyla değil, tam tersine bâtın basiret nuruyla idrak edilip sevilen sıfatlardır. Dolayısıyla bu sıfatlarla muttasıf olan biri, bu sıfatları bilip tanıyanlar tarafından tabî olarak sevilir. İnsan tabiatları, enbiya ve sahabeyi, hatta Şâfiî (ö. 204/820), Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve Mâlik (ö. 179/795) gibi şahsiyetleri sevme üzere yaratılmıştır. Benimsenmiş olan mezhebin kurucusuna yönelik sevgi, bu yüzden bazen aşk sınırına kadar varabilmektedir. O kadar ki, kendi mezheplerinin diğer mezheplere üstün gelmesini isteyebilmekte ve bu uğurda bütün mallarını harcamayı hatta canlarını feda etmeyi dahi göze alabilmektedirler. Kısaca Gazâlî, bu sevginin, o zatların zâhir

⁷⁵³ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1662.

⁷⁵⁴ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1662.

suretlerinden değil din, takva, ilim ve iyilik gibi ancak basiret nuruyla idrak edilebilecek bâtin suretlerinden ileri geldiğine dikkat çekmektedir.⁷⁵⁵

Suretlere yönelik sevgiler suretlerle birlikte yok olup giderken, sıfatlara yönelik sevgilerin sıfatlarla birlikte varlığını devam ettirdiğini belirten Gazâlî, bütün bu sıfatların, kişinin, şeyleri hakikatleriyle *bilmesi* ve şehvetlerine hâkim olarak *taşıyabilmesi* itibariyle –tezimizin kilit kavramlarından olan– *bilgi* ve *kudrete* râci olduğunu söyler. Gazâlî’ye göre bütün iyi nitelikler, bu iki vasıftan dallanır ve bu iki vasıf duyularla idrak edilemez. Onların bedendeki mahalleri, parçalanmayan bir cüzdür (cüz’ün la yetecezze’) ve hakikaten sevilen de bu cüzdür. Bu cüzün, görme duyusu için zâhir olan bir sureti, şekil ve rengi yoktur. Dolayısıyla sevilme nedeni de suret, şekil veya rengi değildir. Güzellik sîretlerde mevcuttur, ama şayet güzel sîret (sîret-i cemîle) ilim ve basiret olmaksızın sâdir olsaydı sevgiyi gerektirmezdi. Zira sevilen şey, esasen güzel sîretlerin sudûr ettiği yerdir (masdar). Güzeli sîretler, hepsi de ilim ve kudretin kemâline râci olan iyi huy ve yüksek faziletlerden ibarettir. *İlim* ve *kudretin* kemâli ise duyularla idrak edilmeksizin tabîi olarak sevilir.⁷⁵⁶

Gazâlî’ye göre tabiatı sağlam bir çocuğa orada hazır bulunan veya bulunmayan, diri yahut ölü birini sevdirmek istediğimizde o kişinin şecaat, cömertlik, bilgi gibi övülen hasletlerini anlatmaktan başka yol yoktur. Çocuk, her neye inanıyor olursa olsun, kendisine hâkim olamayarak o anlatılan kişiyi sevecektir. Kezâ insanların, sahabeye yönelik sevgilerinin nedeni onlarda bulunduğunu öğrendikleri güzel nitelikler; Ebû Cehil veya İblis’ten nefret etmelerinin nedeni de onlarda bulunduğunu öğrendikleri çirkin vasıflardır. Aynı şekilde meselâ Hâtim et-Tâî (ö. 578 [?]), cömertliğiyle; Hâlid b. Velîd (ö. 21/642) de şecaatıyla vâsfedildiği için sevilmiştir. Bu ne duyulur bir surete nazar etmiş olmaktan, ne de sevenin onlarda gözettiği bir çıkardan dolayıdır. Yine adalet, ihsan ve hayırlarıyla anılıp anlatılan meliklere karşı da kalplerde bir sevgi meydana gelir. Şu halde insanın sevgisi, kendisine ihsanda bulunan kişiyle sınırlı değildir. Aksine ihsanda bulunan, ihsanından istifade edilmiş biri olmasa bile zatı itibariyle sevilir; zira her güzellik sevilir. Zâhirî

⁷⁵⁵ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1662.

⁷⁵⁶ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1663.

suretler olduğu gibi bâtinî suretler de vardır, dolayısıyla güzellik bâtına da şamildir. Zâhir suretler zâhir gözle, bâtın suretler de bâtın göz (basiret) ile idrak edilir. Bâtın gözden yoksun bir kimse bâtın suretleri idrak edemez, idrak edemediği için onlardan haz almaz, haz almadığı için de kalbinde onlara yönelik bir sevgi veya meyil vücut bulmaz. Bâtın gözü zâhir duyularından daha güçlü olan bir kimsenin ise bâtın mânâlara yönelik sevgisi zâhir mânâlara olan sevgisinden daha yüksektir. Zâhir suretinin güzelliğinden dolayı duvara nakşedilmiş sureti seven ile bâtın suretinin güzelliğinden dolayı peygamberi seven arasında mukayese edilemeyecek kadar çok fark vardır.⁷⁵⁷

Sevginin beşinci sebebi ise seven ile sevilen arasında gizli bir münasebetin bulunmasıdır. Gazâlî, güzellik veya çıkar sebebiyle değil sadece ruhlarındaki tenasüpten dolayı aralarında güçlü bir sevginin hâsıl olduğu nice iki kişinin olduğunu söyler. Nitekim Hz. Peygamber, ruhlar âleminde tanışmış olanların burada birbiriyle uyduğunu, tanışmamış olanlar arasında ise ihtilafın vaki olduğunu haber vermiştir.⁷⁵⁸

Gazâlî, sevgilerin bu sebeplerini şu şekilde özetler: 1. İnsanın, kendi varlığına ve varlığının kemâl ve bekâsına sevgisi. 2. İnsanın, kendi varlığını sürdürmesine ve helak edici şeyleri defetmeye yardımcı olacak hususlarda kendisine ihsan buyuran kimseye sevgisi. (Bu sevgi, sevenin kendi varlığının devamına râci bir sevgidir.) 3. İnsanın, bizzat kendisine değil de başka insanlara ihsan buyuran kimseye sevgisi. 4. İnsanın, ister zâhir suretlerden isterse de bâtın suretlerden olsun, zatında güzel olan her şeye yönelik sevgisi. 5. İnsanın, kendisiyle arasında bâtın itibarıyla gizli bir münasebetin bulunduğu kimseye yönelik sevgisi. Bu sebeplerin tek bir kişide bir araya gelmesi halinde, sevgi de kuşkusuz kat kat artacaktır. Meselâ suret, huy ve tedbiri güzel, bilgisi yetkin, halka ihsan buyuran ve babasına karşı muhsin olan bir evladın, son derece sevileceğinden şüphe yoktur.⁷⁵⁹ Öte yandan, bu hasletlerin bir araya toplanmasından sonra hâsıl olan sevginin kuvvetini, bu niteliklerin kuvveti belirler. Bu nitelikler kâmil olduğu ölçüde, sevgi de muhakkak o ölçüde yüksek olur. Ne var ki bütün bu sebeplerin kemâl seviyesinde bir araya gelmesi, ancak Allah için tasavvur olunabilir. Şu halde Gazâlî'nin, hakikatte sevgiyi tek hak edenin Allah olduğunu

⁷⁵⁷ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1663.

⁷⁵⁸ Müslim, "Birr", 159.

⁷⁵⁹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1663.

düşünmesi⁷⁶⁰ ve bunu da insan tecrübesine dayanarak ortaya koyması⁷⁶¹ dikkate değer bir noktadır.

2. Hakikî Sevgi: Allah Sevgisi

Sevgiyi yalnızca Allah'ın hak ettiğini düşünen Gazâlî'ye göre kula düşen, bir başkasını Allah'a nispet etmeksizin sevmemektir. Şayet severse, bu onun marifetullah hakkındaki bilgisizlik ve yetersizliğini gösterir. Meselâ Hz. Peygamber, Allah'ı sevmeksizin sevilmez. İlim ve takva sahiplerine yönelik sevgi de böyledir, zira Allah sevildiği için O'nun sevdiği de sevilir. Onlar, hem sevilen tarafından sevildikleri için hem de sevileni sevdikleri için sevilirler. Bütün bunlar, aslın sevgisine (hubb) râcidir. Basiret sahipleri nezdinde hakikatte Allah'tan başka sevgili yoktur. Yani sevgiye (mehabbet) müstahak olan yalnızca O'dur. Buna göre yukarıda anlatılan beş sebep, Allah için hakikat, O'nun dışındakiler için ise vehim, tahayyül ve hakikati olmayan sırf mecazdan ibarettir. Bu da, Allah sevgisini imkânsız görenlerin iddialarının aksine, Allah'tan başka hiçbir kimsenin sevimemeyeceğini açık ve kesin biçimde göstermektedir.⁷⁶²

Sevginin birinci sebebi, –yukarıda da değinildiği üzere– insanın kendisine, kendi bekâsına, kemâline ve varlığının devamına yönelik sevgisi; kendi helakine, yokluğuna, kemâlini kesintiye uğratan unsurlara karşı da nefreti idi. Gazâlî'ye göre bu sebep, her canlıda bulunan bir cibilletir; hiçbir canlı bu cibilletten ayrı tasavvur olunamaz. İşte bu özelliğinden dolayı insana düşen, Allah'ı son sınırına kadar sevmektir. Kendini ve rabbini bilen, kesin olarak, bizatihi var olmadığını, zatının varlığının, varlığının devam ve kemâlinin Allah'tan, Allah'a doğru ve Allah'la olduğunu; kendisinin, zatı itibariyle, zatından kaynaklanan bir varlığının olmadığını da bilir. Zira o, Allah tarafından yaratılmamış olsaydı sırf yokluktan ibaret kalırdı. Aynı şekilde, var olduktan sonra Allah tarafından sürekli kılınmamış olsaydı var olur olmaz helak olurdu. Gene, varlığı sürerken Allah tarafından ikmal edilmemiş olsaydı daima eksik kalırdı. Şu halde varlıkta bizatihi kaim olan Hayy ve Kayyûm olan

⁷⁶⁰ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1663.

⁷⁶¹ Süleyman Derin, “Gazzâlî’de Allah Sevgisi”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara, 2001, s. 150.

⁷⁶² Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1664.

Allah'tan başka, kendi kendine kaim hiçbir şey yoktur. O'nun dışındaki her şey O'nunla kaimdir. Şayet ârif, varlığı başkasından elde edilmiş zatını seviyorsa, zorunlu olarak, varlığına faydalar temin edeni ve varlığını devam ettireni de sevecektir. Onu, bir de yaratan, icat eden, yoktan var eden, hayatını devam ettiren, zatıyla kaim ve başkalarını kaim kılan olarak da tanıyorsa bu sevgisi çok daha fazla olacaktır. Zira sevgi marifetin meyvesidir, dolayısıyla marifet kaybedilirse o da kaybedilir. Yine, marifetin zayıflaması yahut kuvvetlenmesiyle birlikte sevgi de zayıflar yahut kuvvetlenir. Bundan dolayı Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) şöyle demiştir: “Rabbini tanıyan sever ve dünyayı tanıyan zahit olur.” Kısaca Gazâlî'ye göre kendisini seven birinin, sayesinde kaim olduğu Rabbini sevmemesi düşünülemez.⁷⁶³

Sevginin ikinci sebebi, kişinin, kendisine ihsanda bulunanı sevmesiydi. Buna göre insan, kendisine ihsanda bulunanı sever; zira o, ihtiyaç duyduğu bir sırada malından kendisine vermiştir. Gazâlî'ye göre bütün bu ihsanlar, aslında yalnızca Allah'ı sevmeyi gerektirir. Çünkü O'nu hakkıyla tanıyan bir kimse, biri kendisine ihsanda bulunduğunda asıl ihsan edenin O olduğunu bilir. Dolayısıyla insanların ihsanından, ancak mecazen söz edilebilir. Zira hakikatte ihsan eden sadece Allah'tır. Ne var ki insan, bu gerçeği unutmaya eğilimlidir. Meselâ zengin birisi bütün servetini ihtiyaç sahibi birisine verse, muhtaç kişi asıl ihsanda bulunanın o zengin olduğunu sanmak gibi bir hataya kolayca düşebilir. Oysa bu, zenginin kendisiyle, malıyla, malı üzerindeki kudretiyle ve malını ihtiyaç sahibine sarfetmesi için onu teşvik eden arzusuyla meydana gelmiştir. Bütün o mal, kudret, irade ve arzuyu (dâiye) yaratan; zengine ihtiyaç sahibini sevdiren ve zenginin nefesine din ile dünyasının ihsan buyurmakla salah bulacağını ilka eden Allah'tır. Şayet bütün bunlar olmasaydı zengin, ihtiyaç sahibine malından çok az bir miktarını dahi vermekten imtina ederdi. Fakat Allah onda arzuları hâkim kılmış, gerek dininin gerekse dünyasının salahının başkalarına malından vermekle hâsıl olacağını nefsinde takrir etmiş ve böylece onu başkalarına ihsanda bulunmak zorunda bırakmıştır. Şu halde –mecazen değil– hakikaten ihsanda bulunan, ihsan buyurma fiiline teşvik edip zorlayan arzuları zengine

⁷⁶³ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1664.

hâkim kılan Allah'tan başkası değildir. Zengin eli, Allah'ın ihsanının ihtiyaç sahibine kendisiyle ulaştığı bir vasıttan ibarettir.⁷⁶⁴

Eğer ihtiyaç sahibi, ihsan edenin o zengin olduğuna inanırsa yahut ona ihsana bir vasıta olması bakımından değil de bizzat muhsin olması bakımından şükrederse, bu onun meselenin hakikatini kavramamış olduğunu gösterir. Gazâlî, insanın ancak kendisine ihsanda bulunabileceğini, başkasına ihsanda bulunmasının imkânsız olduğunu ileri sürer. Zira ona göre insanlar, mallarını ancak bir gaye için harcarlar. Bu gaye, uhrevî mükâfat olabileceği gibi, insanları kalplerinden avlayarak kendisine itaat ettirmek, minnet içinde bırakmak veya şöret ve itibar kazanmak da olabilir. Bu yüzden insan, malını denize atmaz çünkü onun bundan hiçbir çıkarı yoktur. Fakat bir başkasına verebilir, zira bundan bir çıkarı vardır. Onun arayıp yöneldiği, işte bu gayedir. Malı alan el, malı verenin anılma, övülme, sevap gibi bir gayeye ulaşması için sadece bir âletten ibarettir. Öyleyse o zengin kimse, gerçekte kendisine ihsan buyurmakta ve malını kendisi için daha uygun olan bir şeye karşılık olarak harcamaktadır. Eğer alacağını umduğu payın bu üstünlüğü olmasaydı, malından başkası için asla vazgeçmezdi. O halde o, şu iki açıdan şükür ve sevgiyi hak etmemektedir: 1. Allah'ın, o arzuları (dâiye) kendisinde hâkim kılması karşısında çaresizdir; buna muhalefet etme kudretinden yoksundur. 2. Harcadığı şeye karşılık olarak, ondan daha hoş ve uygun bir şey almaktadır.⁷⁶⁵

Bedellerin maddî ve malî şeylerden ibaret olmadığını bilakis daha değerli bedellerin de bulunduğunu belirten Gazâlî, ihsanın cömertlikte olduğunu, cömertliğinse bedelsiz bir biçimde ve harcıyana dönen bir pay olmaksızın harcanmakla meydana geldiğini söyler. Ona göre böyle bir şey, Allah'tan başkası için imkânsızdır. Bütün garazlardan yüce olan Allah, âlemlere, kendisine dönecek bir pay ve çıkar için ihsan ediyor değildir. Dolayısıyla O'ndan başkası için kullanılan 'cûd' ve 'ihsan' lafızları yalan veya mecazdan ibarettir. Bu nedenle, tabiatında muhsin sevgisi olan herkes sadece Allah'ı sever. Çünkü O'ndan başkasının ihsan etmesi imkânsızdır.

⁷⁶⁴ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1665.

⁷⁶⁵ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1665-66.

Şu halde sevgiyi hak eden yalnızca O'dur. Gazâlî, ihsanla ilgili bu hakikati bilen herkesin sadece Allah'ı seveceğini vurgular.⁷⁶⁶

Sevginin üçüncü sebebi, ihsan buyurani, ihsanı bize ulaşmasa dahi zatından dolayı sevmektir. Gazâlî'ye göre bu sevgi de insan tabiatında mevcuttur. Nitekim bize uzak bir memlekette âbit, âdil, âlim, refik, lütufkâr ve mütevazı bir melikin yaşadığı haberi ile başka bir uzak memlekette zâlim, mütekebbir, fâsık, utanmaz ve kötü bir melikin yaşadığı haberi gelse, kalbimizde o iki meliki birbirinden ayrılmış bir halde buluruz. Çünkü kalbimizde birincisine yönelik bir meyil –ki bu sevgidir–, ikincisine karşı da bir nefret –ki bu da buğzdir– meydana gelir. Oysa biz, şahsî olarak ne birincisinden hayır ne de ikincisinden şer beklemekteyizdir. İşte bu, muhsini sadece muhsin olduğu için sevmektir. Gazâlî'ye göre insana, kendindeki bu tabiî muhsin sevgisinden dolayı Allah'ı sevmek hatta sadece O'nu sevmek düşer. O'ndan başkası, ancak O'na taalluk etmesi itibariyle sevilebilir.⁷⁶⁷

Sevginin dördüncü sebebi, güzelliğin (cemâl) zatından dolayı her güzelin sevilmesiydi. Gazâlî, bu sevginin, güzelliğin idrakiyle hâsıl olması umulan bir çıkardan dolayı meydana gelmediğini, bilakis insan tabiatında bir cibillet olarak bulunduğunu ifade etmekteydi. Bunun yanı sıra o, güzelliğin, baş gözüyle idrak edilen zâhir suretin güzelliği ve basiret nuruyla idrak edilen bâtın suretin güzelliği olmak üzere ikiye ayırmaktaydı. Gazâlî'ye göre birinci kısım güzelliği çocuklar ve hayvanlar da idrak edebilir, fakat ikincisinin idraki kalp erbabına (erbâbü'l-kulûb) mahsustur.⁷⁶⁸ Güzelliği (cemâl) idrak eden için her güzellik sevmeye layıktır. Bunun şahit olunan misali, peygamber ve âlimleri, yüce asalet ve güzel ahlâk (el-ahlâku'l-mardıyye) sahibi kimseleri sevmektir. Bâtın suretin güzelliği ile kastedilen budur ve bu güzellik duyu organlarıyla idrak edilemez. Bâtın suret, kendisinden sadır olan ve güzelliğine delalet eden eserleriyle idrak edilir. Bu eserler güzelliğe delalet ettiği zaman, kalp ona meyledip sevgi duyar. Hz. Peygamber'i, Hz. Ebû Bekr'i (ö. 13/634) veya İmam Şâfiî'yi seven, onları ancak haklarında bildiği şeylerin güzelliğinden dolayı sever. Bu, esasında ne suretlerin ne de fiillerin güzel olmasındandır. Fiillerin güzelliği, fiillerin

⁷⁶⁶ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1666.

⁷⁶⁷ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1666.

⁷⁶⁸ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1666-1667.

sadır olduğu sıfatların güzelliğine delalet eder. Nitekim fiiller, sıfatlardan sadır olan ve onlara delalet eden eserlerdir. Meselâ bir musannifin tasnifindeki, bir şairin şiirindeki, bir nakkaşın nakşındaki veya bir mimarın binasındaki güzelliği idrak eden kimseye, bu güzel fiillerden, hepsi de *ilim* ve *kudrete* râci olan bâtinî güzel sıfatlar inkişaf eder. Malumun güzellik ve azamet bakımından şeref ve tamlığı nispetinde, ilim de şerefli ve güzel olur. Aynı şekilde, kâdir olunan (makdûr) da mertebeye büyük (azîm) ve makamca yüce (celîl) olduğu ölçüde, onun üzerinde vaki olan kudret de mertebeye yüce ve kıymetçe (mikdâr) şerefli olur. O halde malumların en yücresi Allah'tır, dolayısıyla bilgilerin (ulûm) en güzel ve şerefli de Allah'ın marifetidir. O'na yakın ve O'nunla alâkalı olan da, bu yakınlık ve alâka miktarınca şeref kazanır. Şu halde kalbin tabiatı gereği sevdiği sıddık kimselerin sıfatlarının güzelliği şu üç hususa râcidir: 1. Onlar Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, resul ve nebilerinin şariatlerini bilmektedirler. 2. Kendilerini ve başkalarını ıslah etmeye kâdirdirler. 3. Rezilet ve kötülüklerden, insanı iyiliklerden kötülüklerle çeken şehvetlerden uzaktırlar. Nebiler, âlimler, halifeler, adil ve âlîcenap melikler, Gazâlî'ye göre işte bu niteliklerinden dolayı sevilirler. Onlar, bu sıfatları dolayısıyla böyle sevildiğine göre Allah'ın da sıfatları dolayısıyla sevilmesi hatta onlardan çok daha fazla sevilmesi gerekir.⁷⁶⁹

Gazâlî'ye göre mademki bilgi, güzelliği ve şerefi itibariyle sevilen bir şeydir ve onunla mevsuf olan için bir süs ve yetkinliktir, o halde sevgiyi hak eden yalnızca Allah'tır. Bilginlerin bilgileri O'nun ilmine göre bilgisizliktir. Asrının en bilgini ile en bilgisizini tanıyan bir kimsenin, bilgi sebebiyle en bilgini terk edip bilgisizi sevmesi mümkün değildir. Allah'ın ilmi ile yaratıkların ilmi arasındaki farklılık (tefâvüt), yaratıkların en bilgini ile en bilgisizi arasındaki farklılıktan çok daha fazladır. Çünkü en bilgin olan, en bilgisize ancak sayılı ve sonlu bilgilerle üstündür. Dolayısıyla en bilgisiz olanın, çalışıp çabalayarak o bilgileri elde etmesi mümkündür. Allah'ın bilgisinin ise yaratıklarının bilgilerine nispetle üstünlüğünün bir sonu yoktur. Çünkü halkın malumları sonlu iken O'nun malumları sonsuzdur.⁷⁷⁰

⁷⁶⁹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1667.

⁷⁷⁰ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1667.

Kudret sıfatına gelince, onun da bir tür yetkinlik olduğunu belirten Gazâlî, insanın, her yetkinlik, güzellik (bahâ), azamet, şeref (mecd) ve hâkimiyeti (istîlâ) sevdiğini, bundan dolayı da idrak ettiği vakit onlardan haz aldığını söyler. Ona göre meselâ Hz. Ali'nin şecaat ve kudretini veya akranları üzerindeki hâkimiyetini sadece işiten biri, o sırada aldığı hazdan dolayı kalbinde ister istemez bir titreme, sevinç ve rahatlama hisseder.⁷⁷¹ Bu da zorunlu olarak o kişilere yönelik sevgiyi meydana getirir. Kişi, yaratıklar içinde en fazla kuvvet ve en geniş mülke de sahip olsa, şehvet ve kötülükler karşısında son derece güçlü de olsa, gerek kendisinin gerekse başkalarının idaresi için en sarsılmaz iktidara (kudret) da ulaşsa, yine sonsuz bir kudrete ulaşmış olmaz. Onun varacağı nihai nokta, ancak bazı işlere kâdir olmak ve bazı kimseler üzerinde iktidar kurmaktır. Bununla beraber o, ölmeye, yaşamaya, yeniden dirilmeye ya da başka herhangi bir fayda veya zarara malik olamaz. Hatta gözünü körlükten, dilini dilsizlikten, kulağını sağırılıktan, bedenini hastalıktan koruması dahi mümkün değildir. Çünkü kudreti, bizatihi kendinden değil, bilakis onu ve kudretini yaratan, kendisine sebepleri ve bu sebepleri kullanma imkânını bahşeden Allah'tan gelmektedir.⁷⁷²

Allah'ın, en güçlü insanı bile bir sivrisinekle dahi helak edebileceğine dikkat çeken Gazâlî, kulun, kudrete ancak O'nun verdiği bir imkân ile sahip olabileceğini söyler. Ona göre bütün dünya âleme nispetle bir tümsek, insanların yeryüzünde elde ettiği bütün hükümlerlikler da o tümseğin tozu kadardır. Dahası, bu toz Allah'ın bahşettiği bir lütuf ve verdiği bir imkândan ibarettir. Yerküre ve yeryüzündekiler, hatta yaratıkların perçemleri dahi O'nun kudret kabzasındadır. Bütün yaratıkları sonuna kadar helak etse bile, O'nun hükümlerlik ve mülkü zerrece eksilmez. Güzellik, bahâ, azamet, kibriyâ, kahır ve istîlâ O'na aittir. Kısacası O'ndan başka kudretinin kemâliyle sevmeyi hak eden hiçbir varlık yoktur.⁷⁷³

Ayıp ve eksikliklerden berî olma sıfatına gelince, Gazâlî'ye göre bâtın suretlerdeki güzelliğin bir gereği olan bu sıfat da sevgiyi gerektirir. Nebiler ve sıddıklar ayıp ve kötülüklerden berî olsalar da, kemâl boyutunda bir ayıpsızlık

⁷⁷¹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1667.

⁷⁷² Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1668.

⁷⁷³ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1668.

(tekaddüs) ve noksansızlık (tenezzüh) ancak celâl ve ikram sahibi Vâhid, Hak, Melik ve Kuddûs olan Allah için tasavvur olunabilir. Hiçbir yaratık kusur ve ayıplardan; âciz, yaratılmış (mahlûk), itaatkâr ve mecbur olmaktan hâlî değildir. Şu halde kemâl Allah'a mahsustur. O'ndan başkasında kemâl, ancak O'nun verdiği kadarıyla vardır. Kâdir olunanın (makdûr) nihai kemâlden nasibi yoktur. Çünkü nihai kemâlin en düşük derecesi, kulun başkasına boyun eğmemesi ve başkasıyla kaim olmamasıdır. Bu ise Allah'tan başkası için muhaldir. Zira o, kemâliyle biricik, noksanlıktan uzak ve ayıplardan berîdir. Başkasının kemâl ve noksansızlığı mutlak değildir, hatta ondan daha yetkin olana göre noksandır. Nitekim atın eşeğe göre, insanın da ata göre bir yetkinliği vardır. Ayıp ve kusurun aslı her yaratıkta bulunur fakat yaratıklar, kusurun dereceleri itibariyle farklılaşırlar. Şu halde güzel sevilir, mutlak güzel ise dengi olmayan bir (vâhid), zıddı olmayan tek (ferd), mücadele edeni bulunmayan samed, ihtiyacı olmayan zengin (ğaniy), dilediğini yapan kâdirdir.⁷⁷⁴ Bu sebeple meydana gelen sevgi, ihsanla meydana gelen sevgiden daha kuvvetlidir. Zira ihsan, artıp eksilmekteyken kemâl ne artmakta ne de eksilmektedir.⁷⁷⁵

Sevginin beşinci sebebi ise yakınlık (münâsebe) ve benzerlik (müşâkele) idi. Gazâlî'ye göre birbirine benzer iki şeyden biri diğerine meyleder. Meselâ çocuğun çocuğa ve yaşlının da yaşlıya ülfet ettiği, yine kuşun kendi türüne ülfet edip başka bazı türlerden ise kaçındığı görülür. Âlimin âlime ünsiyeti, sanatkâra olan ünsiyetinden daha fazladır. Bu olguya, bizzat bizim tecrübemiz ve başkalarının söz ve eserleri şahitlik eder. Münasebet, bazen çocuklar arasındaki çocukluk münasebeti gibi gayet açıkken, bazen de bir mal veya başka bir şeydeki güzellik mülâhazası gibi veya aralarında hiçbir tamahkârlığın olmadığı iki kişi arasındaki birlik (ittihat) gibi kendisine muttali olunamayacak kadar gizli olur. Nitekim Hz. Peygamber “Ruhlar, toplu (mücennede) ordulardır; ezelde tanışmış olanlar itilaf, tanışmamış (tekâkür) olanlar ise ihtilaf ederler.”⁷⁷⁶ derken buna işaret etmektedir. Zira iki kişinin tanışması (teârûf), birbirlerine uygun olmaları (tenasüp); tanışmamaları (tenâkür) ise birbirlerine karşıt olmaları (tebâyün) demektir. Allah, bâtın mânâlara râci olan bu münasebetten

⁷⁷⁴ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1668.

⁷⁷⁵ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1669.

⁷⁷⁶ Müslim, “Birr”, 159.

dolayı sevilir. Bu, sevginin en büyük, en kuvvetli, en aziz ve en uzak sebebidir; öte yandan da en az bulunandır.⁷⁷⁷

Bütün bu anlatılanların, Allah hakkında mecazen değil hakikaten, en düşük derecede değil en yüksek derecede açıklayıcı bilgiler olduğunu belirten Gazâlî, basiret sahipleri için makul ve makbul olanın sadece Allah sevgisi olduğunu söyler. Basiretten yoksun olanlara göre ise, makul ve mümkün bir tek sevgi vardır, o da Allah'tan başkasına yönelik sevgidir. Bu sebeplerden biriyle halktan birini seven kimsenin, o sebepteki ortaklıktan dolayı bir başkasını sevmesi tasavvur olunabilir. Ortaklık ise sevginin ve yetkinliğin azalmasını gerektirir. Hiç kimse, sevilen nitelikleri bakımından *eşsiz ve benzersiz* değildir. Bu sıfatlarla muttasıf olan yalnızca Allah'tır. Varlıkta O'nun hiçbir ortağı yoktur, olamaz da. Sevgiyi hak etme bakımından ortaklık ettiği hiçbir şey yoktur. Nasıl ki sıfatları ortaklıktan uzak ise onu sevmek (*hubbullâh*) de noksanlıktan uzak olmalıdır. Hak edilen sevginin kemâli bakımından O'na ortaklık edebilecek hiçbir kimse yoktur.⁷⁷⁸

3. Sevginin Aşka Dönüşmesi

Seven bir kimsenin uzun süren bir şevkten sonra sevgilisine kavuşmasını, onun açısından en büyük lütuf olarak değerlendiren Gazâlî, bu lütfun derecesinin, sevginin kuvvetine göre değişeceğini söyler. Yani ona göre sevgi arttıkça kavuşmayla birlikte hâsıl olan haz da artar.⁷⁷⁹ Gazâlî, *imanın aslına* iştirak ettikleri için *sevginin aslında* da müşterek olduklarını düşündüğü müminlerin, sevgideki farklılıklarının, dünya sevgisi ve marifetteki farklılıklarından ileri geldiğini söyler.⁷⁸⁰ Çünkü ona göre şeyler, birbirinden ancak sebepleri farklı olduğu için farklılaşır. Bu bakımdan insanların çoğu için Allah, gelişigüzel işitmek suretiyle öğrenilecek isim ve sıfatlardan ibarettir. Bazıları da bu isim ve sıfatları, O'nun aşkınlığından uzak birtakım mânâlar olarak tahayyül etmişlerdir ki Gazâlî, bunları 'dalalete sapanlar' diye niteler. Başka bazıları ise hakikatlerine muttali olmadıkları bu isim ve sıfatlarda bozuk mânâlar tahayyül

⁷⁷⁷ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1669-1670.

⁷⁷⁸ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1670.

⁷⁷⁹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1680.

⁷⁸⁰ Muhammed Murtazâ Zebidî, *İthâfü's-sâdeti'l-müttekîn bi-şerhi ihyâi ulûmi'd-dîn*, Müessesetü't-Târihi'l-Azebî, Beyrut, 1414/1994, c. 9, s. 594.

etmekten korunmuş ve tasdikî bir imanla iman edip amellerle meşgul olma yolunu tutmuştur. Gazâlî, bunları ise “ashâb-ı yemîn”den ‘selamet ehli’ diye niteler. O, bir de ‘hakikatleri bilip tanıyanlar’dan söz eder ki kastettiği *mukarrepler*dir.⁷⁸¹ Şu halde insanların marifetteki bu farklılığı, sevgide farklılaşmalarına yol açmıştır.

Gazâlî, sevginin farklılığı konusunda şöyle bir misal verir: Fukahası ve avâmmıyla Şâfiîler, İmam Şâfiî’yi sevmekte müşterektirler. Zira onlar, onun faziletini, güzel sîret ve hasletlerini bilmekte ortaklardır. Fakat avâm onun ilmîni ana hatlarıyla bilirken, fakih ayrıntılarıyla bilir. Bu da fakihin Şâfiî’ye yönelik hayranlık ve sevgisinin, avâmın hayranlık ve sevgisinden çok daha fazla olmasını sağlar. Bunun gibi, Allah’ın sanat ve tasnifini tafsilen bilen bir kimse, bir sivrisinekte dahi Allah’ın sanatının akli hayrette bırakan ilginçliklerini görebilir. Bundan sonra ise Allah’ın azameti, celâli ve diğer sıfatları kalbinde daha kâmil hale gelir ve bu da sevginin artmasını sağlar. Kul, Allah’ın sanatındaki ilginçliklere muttali olduğu nispette *sanatkâr Allah*’ın azamet ve celâline istidlalde bulunur ve bu sayede kalbindeki marifet ve sevgi artarak çoğalır. Yaratıklardaki ilginçliklerin bilgisini (ma‘rifet), “sahili olmayan deniz”e benzeten Gazâlî, marifet ehlinin sevgisinin sınırsız derecede farklılık arzedeceğini söyler.⁷⁸²

Gazâlî, daha önce anlattığı sevginin sebeplerinin aynı zamanda sevgideki farklılığın da sebepleri olduğunu söyler. Meselâ Allah’ı, lütuf ve ihsanından dolayı sevip zatından dolayı sevmeyen bir kimsenin bu sevgisi, zayıf bir sevgi olarak değerlendirilmeyi hak eder. Zira ihsanın değişmesiyle beraber, onun sevgisinin de değişeceğinden kuşku yoktur. Yani bolluk zamanındaki Allah sevgisi ile darlık zamanındaki Allah sevgisi aynı olmayacak, bilakis azalacaktır. Zat, kemâl, cemâl, ululuk (mecd) ve azametinden dolayı meydana gelen Allah sevgisi ise hiçbir surette değişmez.⁷⁸³

‘Aşk’ diye bahsedilen şeyin aslında sevginin aşırı hali olduğunu⁷⁸⁴ düşünen Gazâlî’ye göre, aşkın hâsıl olması için kalpte meydana gelmesi gereken iki şeyden

⁷⁸¹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1684.

⁷⁸² Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1684.

⁷⁸³ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1685.

⁷⁸⁴ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1680.

birincisi, kalpten dünya alâkalarının kesilmesi ve mâsivâullah sevgisinin çıkarılmasıdır. Zira kalp kap gibidir; su dolu bir kaba sirke doldurmak nasıl mümkün değilse, Allah'tan başkasıyla dolu bir kalbe de Allah sevgisini yerleştirmek imkânsızdır. Nitekim Ahzâb 33/4'te Allah'ın hiç kimsenin içine iki kalp koymadığı belirtilirken bu hususa işaret edilmektedir. En kâmil sevgi, kalbi tamamen dolduran Allah sevgisidir. Allah'tan başkasına iltifat eden bir kalp, O'ndan başkasıyla meşgul olmaktan kurtulamaz ve bu meşguliyet nispetinde Allah sevgisinden uzaklaşır. Yani kapta ne kadar su kalırsa kaba dökülen sirke de o kadar az olur. Çünkü her sevilen (mahbûb) aynı zamanda kendisine kulluk edilendir (ma'bûd). Kul kayıt ve şartla bağlanan, kulluk edilen ise kayıt ve şartla bağlayandır. Şu halde her seven, sevdiğiyle kayıtlanmaktadır. Kalpten dünya sevgisini sökmenin yolu, havf ve recâ gemiyle zühd ve sabra bağlanmaktır. Tevbe, sabır, zühd, havf ve recâ gibi makamlar mukaddimelerdir; onlarla sevginin iki rûknünden biri kazanılır. O rûkûn, kalbi mâsivâullahtan arındırmaktır. Bunun için en başta gereken şey Allah'a, ahiret gününe, cennet ve cehenneme imandır. İmandan havf ve recâ, bu ikisindense tevbe ve sabır dallanır. Sonra da sâlik, tevbe ve sabırla, dünya, mal, mevki ve diğer dünyevî hazlarda zühde yapışır. Zühd yoluyla tamamen temizlenip arınan kalp, Allah'ın marifet ve sevgisiyle genişler.⁷⁸⁵

Kalpde aşkın meydana gelmesi için gereken ikinci şey ise Gazâlî'ye göre, Allah'ın marifetinin kalbi istîla etmesidir. Tohumun tarlanın otlardan temizlenmesinden sonra atılması gibi, marifetin bu istîlası da kalbin dünya meşgale ve alâkalarından tamamen arındırılmasından sonra gerçekleşir. Marifetullah tohumundan ise sevgi ağacı meydana gelir. Ona göre *Kur'ân-ı Kerîm*'de 'güzel söz' anlamına gelen "kelimeten tayyibeten"⁷⁸⁶ ve "el-kelimü't-tayyib"⁷⁸⁷ terkipleriyle Allah'ın marifetine işaret edilmektedir. Salih amel, bu marifet için hizmetçi gibidir; onunla ilkin kalbin dünyadan arındırılması ve sonrasında kalp temizliğinin sürdürülmesi sağlanır. Amel, bu marifet için; nasıl amel edileceğinin bilgisi ise amel için istenir. Yani her halükârda ilim ilk ve sondur. İlk olan ilim, kendisiyle kalbin arındırılması amaçlanan muamele

⁷⁸⁵ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1680-81.

⁷⁸⁶ İbrâhîm 14/24.

⁷⁸⁷ Fâtır 35/10.

ilmidir. Son ilim ise kalbin Hakk'ın gerçek yüzüyle aydınlanmasını sağlayan marifet ilmidir. Tekrar ifade etmek gerekirse, bu marifete, kalbin dünya meşgalelerinden tamamen kesilmesinden sonra ulaşılır. Kalbin dünya meşgalelerinden tamamen kesilmesi için ise onu saf fikir, sürekli zikir ve tam bir ciddiyet ile talep etmenin yanı sıra, Allah'a ve sıfatlarına, göklerin melekûtuna ve diğer yaratıklara nazar etmek gerekmektedir.⁷⁸⁸

Anlaşıldığı üzere Gazâlî, kalpte aşkı meydana getiren iki hususa dikkat çekmektedir. Birinci husus, kalpten dünya alâkalarının kesilmesi ve mâsivâ sevgisinin çıkarılmasıdır. İkincisi ise kalpte marifetullahın hâkim olmasıdır. Aslına bakılırsa Gazâlî, o hususlardan ilkiyle muamele ilmine, ikincisiyle ise mükâşefe ilmine işaret etmektedir. Zira kalpten dünya alâkalarını kesip mâsivâullah sevgisini çıkarmanın yolu muamele ilmi ve sonrasında kalpte marifetullahı hâkim kılmanın yolu ise mükâşefe ilmidir. Dolayısıyla Gazâlî'nin 'ahiret yolu ilmi' diye adlandırdığı bu ilimleri, 'aşk yolu ilmi' diye yeniden adlandırmak mümkündür.

C. Bilgiyle Aldananlar

1. Aldanan Ulema

Selef-i salihîn zamanında 'ilim' ile kastedilenin Allah'ı ve O'nun ayetlerini, kullarını ve fiillerini bilme olduğunu belirten Gazâlî, İbn Mes'ûd'un (ö. 32/652-53), Halife Ömer'in ölümü dolayısıyla sarfettiği "İlmin onda dokuzu öldü." sözündeki 'ilim' kelimesini 'el-ilm' şeklinde lâm-ı tarifile ifade ettiğine ve *el-ilmi Allah'ı bilmek* olarak açıkladığına dikkat çeker. Ne var ki ona göre âlimler, bu kelimeyi hususî mânâda kullanmak suretiyle değiştirmişler, çok kere 'ilim' kelimesini fıkıh ve diğer meselelerde karşılıklı münazara mânâsında kullanmışlar ve bu mânâdaki ilimle âlim olanları "hakikî âlim", "ilimde üstad", "ilimde en büyük" gibi nitelemelerle taltif etmişlerdir. Bu da bu türden münazaralarla meşgul olmayanların, ilim ehlinde sayılmamasına yol açmıştır. Oysa Kur'ân'da ve hadislerde faziletlerinden bahsedilen ilim ve âlimlerin çoğu, Allah'ı ve O'nun fiil ve sıfatlarını bildiren ilim ve âlimler hakkındadır. Ama artık bu isim, şer'î ilimleri kuşatamayan ve onlarla ancak ihtilafı

⁷⁸⁸ Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 1681.

meselelerde cedelî tarzda ilgilenen kimseler için kullanılır hale gelmiş ve bu da pek çok ilim talibini helake sürüklemiştir.⁷⁸⁹ Selefin razı olduğu bütün ilimlerin silinip gittiğini belirten Gazâlî,⁷⁹⁰ insanların ilgilendiği ilimlerin çoğunun bid'at olduğunu iddia etmiştir.⁷⁹¹

Aldanan dört sınıf insandan söz eden Gazâlî, bu sınıflardan birini ilim ehlinin teşkil ettiğini söyler.⁷⁹² Ona göre ilmiye sınıfı farklı mesleklerden oluştuğu için, aldanmalar da farklılık arzetmiştir. Gazâlî, bu aldanan fırkaları şu şekilde anlatır: 1. Şer'î ve aklî ilimlerde derinleşmekle beraber, organların günahlardan korunmasını ve tâatlerle yükümlü tutulmasını ihmal edenler. Bunların aldanmasına sebep, ilimleri sayesinde Allah katında yüksek makamlara eriştiklerini, azaba dûçar olmayacaklarını ve hatta şefaathah dahi edebileceklerini sanmalarındır. Oysa basiret gözüyle nazar etselerdi, ilmin muamele ve mükâşefe olmak üzere ikiye ayrıldığını bilir ve aldanmazlardı. Daha önce ifade edildiği üzere, kendisinden 'marifet ilmi' diye de söz edilen mükâşefe ilmi, Allah'ı ve sıfatlarını bilmek mânâsına gelmektedir. Muamele ilmi ise helal ve haramın, övülen ve yerilen huyların, nefsin nasıl tedavi edileceğinin bilgisi gibi, ancak amel için talep edilen bilgilerle ilgilenen ilimdir. Amele ihtiyaç olmasaydı, bu bilgilerin hiçbir kıymeti olmazdı. Hâlbuki her bilgi, amel için talep edilir; amelsiz bilginin kıymeti yoktur. Meselâ bir hastanın hastalığını, ancak birçok karışımdan mürekkep bir ilaç izale edebilir. İlacın nasıl elde edildiğini ise ancak uzman tabipler bilebilir. Tabip, hastaya ilaçtaki karışımı, karışımın türünü, ilacın kaynaklarını ve nasıl ezilip yoğurulacağını anlatır. Hasta da bu anlatılanları dikkatle dinler ve özenle kayıt altına alır.⁷⁹³ İlacı başkalarına öğretmekle meşgul olup da kendisi kullanmazsa bu yaptığının hastalığına hiçbir yararı olmaz. Onun böyle yaparak iyileşeceğini zannetmesi aldanması demektir. Dolayısıyla tâate ilişkin bilgilere vakıf olmasına rağmen bu bilgilerle amel etmeyen; günaha ilişkin bilgilere vakıf olmasına rağmen günahlardan kaçınmayan; yerilen huyları bilmesine rağmen nefsin onlardan arındırmayan; övülen huylardan haberdâr olmasına rağmen onlarla muttasıf olmayan fakih de bu hasta gibi

⁷⁸⁹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 43.

⁷⁹⁰ Gazâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 48.

⁷⁹¹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 1, s. 49.

⁷⁹² Diğer üçü, (1) ibadet ve amel ehli, (2) mutasavvıfa ve (3) mal sahipleridir. Gazâlî'nin mutasavvıfların aldanmasıyla ilgili bu kanaatleri ilerleyen sayfalarda aktarılacaktır.

⁷⁹³ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1306.

aldanmıştır. Nitekim Şems 91/9’da nefsini arındıranların kurtulacağına işaret edilmektedir. Gazâlî’ye göre bu tür âlimlerin Allah katındaki halleri, cahillerin Allah katındaki hallerinden daha fecidir.⁷⁹⁴ Bir de, Allah’ın, sıfat ve isimlerinin bilgisi gibi mükâşefe bilgilerini elde ettiğini iddia edip amelî ihmal edenler vardır ki bunlar daha çok aldanmıştır. Gazâlî, bunları, melike hizmet etmek isteyen ve fakat melikin ahlâk, evsaf ve endamını bilmesine karşın sevdiği ve sevmediği, kızdığı ve razı olduğu şeyleri bilmeyen yahut bilen ama bu bilgisinin gereklerini yerine getirmeyen kimseye benzetir. Hâlbuki o kimse, melikin nelerden hoşlanıp nelerden hoşlanmadığını öğrenmeye çalışsaydı, elde etmek istediği şeylere muhakkak daha çok yaklaşmış olurdu. Dolayısıyla bir âlim, şayet takvaya sarılmak yerine şehvetlere uymuş ise kendisine marifetullahı ilişkin olarak yalnızca isimler inkişaf etmiş demektir. Oysa Allah’ı hakkıyla bilmek için, haşyet ve ittika gerektir.⁷⁹⁵

2. İlim ve amel bakımından sağlam, zâhir tâatlere itinalı ve günahlardan uzak olmakla beraber, riyaset ve ululuk talebi, kötülük yapma arzusu, sınırsız şöhret talebi, kibir ve ucb gibi yerilen sıfatları kalplerinden söküp atmak üzere incelemeyenler. Bunlar arasında, bu sıfatların dinen yerildiğini bilmedikleri için onlardan sakınıp korunmayanlar da vardır.⁷⁹⁶

3. Kötü sıfat ve huyların şariat yönünden yerildiğini bilmelerine rağmen kendilerinde bulunmadığını, kendilerinin Allah katında en yüksek makamı işgal ettiklerini, dolayısıyla bu huylarından ötürü imtihan edilmeyeceklerini zannedenler. Bunlar, kendilerinde riyaset ve ululuk talebi, kibir ve şeref emareleri belirlediğinde, “Bu, kibir değil bilakis dinin izzetini talep ve ilmin şerefini izhar etmektir; Allah’ın dininin zaferidir.” diyen kimselerdir.⁷⁹⁷

4. İlim tahsil etmiş, organlarını tâatlerle süslemiş, zâhir günahlardan kaçınmış, riya, haset, kin, kibir ve ululuk talebi (taleb-i ulüvv) gibi sıfatları incelemiş, bu sıfatlardan teberrî etmek için de nefislerine karşı mücahede etmiş ve böylece onların kalpteki güçlü kaynaklarını kurutmuş, ne var ki aldanmaktan yine de kurtulamamış

⁷⁹⁴ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1307.

⁷⁹⁵ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1307-1308.

⁷⁹⁶ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1308.

⁷⁹⁷ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1309.

olanlar. Bunların aldanma nedeni, Gazâlî'ye göre kendilerini ilimlerin tertip ve tasnifiyle meşgul olmaya sevkeden şeyin, din ve şeriate hizmet etmek olduğunu sanmalarındır. Oysa kalplerinde şöret ve itibar gibi gizli ve gömülü bir halde bulunan arzuları murakabe etselerdi, esas saikin din ve şeriat olmadığını anlayabilirlerdi.⁷⁹⁸

Gazâlî, bu fırkayı teşkil edenlerin çeşitli biçimlerde aldandığını söyler. Meselâ bazıları, fıkıh ilmini ilm-i fetâvâya tahsis etmek suretiyle hem ilim hem de amel bakımından aldanmıştır. Bundan dolayı ne huylarının ıslahı ile meşgul olmuşlar, ne de Allah'ın celâl ve azametini fıkhetmişlerdir. Üstelik dinin kavvamı olduklarına ve kesinlikle bağışlanacaklarına inandıkları için, gafil ve mağrur bir halde en mühim ilimleri dahi tahsil etmekten yüz çevirmişlerdir. Bunların aldanma sebebi, şeriate fıkıhın tazimine ilişkin işittikleridir. Oysa Tevbe 9/122'de de işaret olunduğu üzere, Allah'ın ve sıfatlarının marifeti hakkında da bir fıkıh vardır. Onların uğraştıkları ilim ise son tahlilde bedenlerin korunmasını maksat edinen bir ilimdir. Ne var ki Allah yolunda mal âlet, beden ise merkep gibidir. Dolayısıyla asıl mühim olan, bu yoldaki sülûkun bilgisi ve kalbin yerilen sıfatlarının tasfiyesidir.⁷⁹⁹

Gazâlî, bu fırkaya, kendilerini fıkıh ilminin hilâfîyyâtına hasredenleri de ilave eder. Rakiplerine galebe çalmak ve nihayetinde övünüp böbürlenmek için cedel yoluna sapan bu âlimler, bütün ilgilerini hasımlarının çelişkilerini ve akranlarının ayıplarını araştırmaya teksif etmişlerdir. Gazâlî, “insanın yırtıcı hayvanları” diye nitelediği bu âlimlerin, ilmi, sırf akranlarına karşı kibirlenmek ve tartıştıklarında onları mağlup etmek için gaye edindiklerini söyler. Sonuç olarak onlar, –farz-ı ayn olması bir yana– farz-ı kifaye dahi olmayan işlerle meşgul olmuşlar ve hatta bir bid‘at olarak cedelin bütün inceliklerini fıkıha dâhil etmişlerdir. Oysa cedelî hileler galip gelme, susturma ve cedel pazarı oluşturma gibi birtakım süflî amaçlar için icat edilmiştir. Gazâlî, bunların aldanmasının, yukarıda sözü edilenlerin aldanmasından daha çok ve daha çirkin bir aldanma olduğunu belirtir.⁸⁰⁰

⁷⁹⁸ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1310.

⁷⁹⁹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1312; Gazâlî'nin, Kur'an'daki 'fıkıh'ın, yaygın olarak bilinen anlamına nasıl "tahsis" edildiğine ilişkin düşüncesi için bkz. a.mlf., a.g.e., c. 1, s. 41.

⁸⁰⁰ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1313.

5. Kelamcılar. Gazâlî'ye göre onlar, Allah'ı ve sıfatlarını en iyi kendilerinin bildiğini sanmış ve ortaya koydukları cedel ve delilleri öğrenmeyen gerçekten iman etmiş olmayacağını savunmuşlardır. *Haktan sapan* ve *hak üzere olan* olmak üzere iki fırka olduğunu belirten Gazâlî, haktan sapanların sünnetten başka şeylerin, hak fırkayı teşkil edenlerin ise bizzat sünnetin davasını güttüklerini söyler. Ona göre haktan sapanlar aldanmıştır, zira kendilerinin kurtuluşa erdiklerini zannetmişlerdir. Sünnete çağırانlar da aldanmıştır, zira cedeli en önemli iş ve Allah'a en üstün yakınlık sanmışlardır ki bunlar, bu bozuk zanlarından dolayı nefis ve günahlarıyla ilgilenmek yerine, bütün çabalarını bid'atçilerin hezeyan ve çelişkilerini öğrenmeye hasretmişlerdir.⁸⁰¹

6. Vaaz ve tezkirle meşgul olan vaizler. Onların mertebeye en yüksekleri, halkı korku, ümit, sabır, şükür, tevekkül, zühd, yakîn, ihlas, sıdk ve benzeri sıfatlarla muttasıf olmaya çağırانlardır. Bunların aldanması, Gazâlî'ye göre kendilerinin bu sıfatlarla muttasıf olduklarını sanmalarındır. Oysa bu sıfatların çok azıyla muttasıftırlar ki, o kadarından sıradan müslümanlar dahi uzak değildir. Kendilerini beğendikleri nispette aldanan bu vaizler, meselâ ihlasın inceliklerini tecrübeyle tahkik ettiklerini ve nefsin gizli tuzaklarına ancak gayriihtiyarî düştüklerini zannetmişlerdir.⁸⁰²

Onlardan vaazda vacip olan yoldan sapanların da bulunduğunu belirten Gazâlî, bunların bir başka fırkayı oluşturduğunu söyler. Vaiz olup da aldanmayan birileri varsa da –Gazâlî, kendisinin öyle birini tanımadığını belirtir– oldukça az sayıdadır. Çılgınlar gibi nükte uçurmakla, lafızları tescî' yapmak ve telfik etmekle uğraşan bu mağrur vaizler, meclislerinde feryat ve tevâcüdleri çoğaltmak için genellikle, kafiye sözler ve şiirlerle deliller getirme uğraşı içine girmişlerdir. Yukarıda sözü edilen vaizler, kendi nefislerini ıslah etmeseler de başka nefisleri ıslah etmiş ve vaazlarında doğruluktan ayrılmamış kimselerdi. Bunlar ise Allah adını anarak insanların günaha girme cür'etini ve dünyaya rağbetini artırmışlardır. Gazâlî'ye göre dünyaya karşı hırslı

⁸⁰¹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1313.

⁸⁰² Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1313-14.

vaizi giysi, at ve merkeplerle süslenmiş olmasından anlamak mümkündür. Bu aldanmış vaizlerin ifsat ettikleri ıslah ettiklerinden çok daha fazladır.⁸⁰³

Gazâlî, bir de, zahitlerin dünyayı yeren sözlerini anlamaksızın ezberlemekle yetinen ve bunları minber, mihrap veya çarşılarda sohbet halkaları oluşturarak başkalarına aktaran vaizlerden söz eder. Bu vaizler, o sözleri ezberlemek suretiyle kurtuluşa erdiklerine ve maksada nail olup bağışlandıklarına inanmışlardır. Ehl-i dinin kelamını ezberlemelerinin kendileri için yeterli olacağını sanan bu insanlar, Gazâlî'ye göre yukarıdakilerden daha fazla aldanmışlardır.⁸⁰⁴

7. Hadis ilmiyle uğraşanlar. Gazâlî'ye göre onlar, akabinde, “Ben falandan rivayette bulunuyorum, falanı gördüm ve yanımda başkalarında bulunmayan isnatlar var.” gibi sözler edebilmek için çeşitli memleketlerdeki şeyhlerin peşine düşmüşlerdir. Gazâlî, onların şu yönlerden aldandığını söyler: Onlar, sanki kitap taşıyıcılarıdır; sünnetin mânâlarını anlamaya gayret etmezler. İlimleri yetersizdir ve sadece nakle dayanırlar; naklin kendilerine yeteceğini zannederler. Ayrıca ne sünnetlerin mânâlarını anlarlar, ne de onlarla amel ederler. Farz-ı ayn olan ilmi –ki bu ilim “kalbin ilacının bilgisidir” ve Gazâlî *İhyâ*'da ondan genellikle ‘muamele ilmi’ diye söz eder– de terk ederler. İsnatları çoğaltmakla ve onlardan yüksek olanları aramakla meşguldürler. Oysa bunlardan hiçbirine ihtiyaçları yoktur. Dahası, hadis hocasından hadis dinleme (semâ‘) şartını da yerine getirmezler. Hâlbuki dinlemenin, tek başına bir faydası olmamakla beraber hadisin ispatında büyük bir payı vardır. Zira hadis, ispat edilmedikçe anlaşılmaz; anlaşılmadıkça kendisiyle amel edilmez. O halde ilk olarak dinleme, sonra anlama, sonra ezberleme, sonra amel etme, son olarak da anlatma ve yayma gelmektedir. Fakat bu kimseler, sadece dinlemeyle yetinmekte, ama dinlemenin hakkını da vermemektedirler. Meselâ bir hadis meclisinde oyun oynayan bir çocuk ve bu sırada uyuyan bir hoca görmek mümkündür. Hal bu iken bu çocuğun ismi semâ defterine kaydedilir ve böylece vakti geldiğinde o da kendisinden hadis

⁸⁰³ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1315-16.

⁸⁰⁴ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1316.

alınan bir râvî olur. Yine, bir hadis râvîsinin meclisinde buluğ çağına gelmiş bir gencin, hadisleri dinlemeksizin kaydettiğini görmek de mümkündür.⁸⁰⁵

8. Nahiv, lügat, şiir ve ğarîbü'l-lüğa ilmi ile meşgul olanlar. Gazâlî'ye göre bunlar, kendilerinin bağışlandığını, zira lügat ve nahiv ilmi sayesinde Kur'ân ve sünnetin –yani dinin– koruyucusu (kavvâm) olduklarını sanmışlardır. Gazâlî, bütün ömürlerini hat, tashih-i huruf ve tahsin-i huruf öğrenimiyle tüketenlerin de bu fırkaya dâhil olduğunu söyler. Onlar da ilimleri korumanın ancak yazmakla mümkün olacağını, dolayısıyla yazmayı öğrenmenin ve tashih işiyle meşgul olmanın kaçınılmaz olduğunu ileri sürmüşlerdir. Oysa okuma imkânı vermesi bakımından hattın temel seviyede öğrenimi onlar için yeterlidir, daha ileri seviyede bir öğrenim ise fuzulidir.⁸⁰⁶

Fıkıhçılar. Gazâlî'ye göre onlar, kulun Allah ile arasındaki hükmünün kadıların meclisindeki hükmüne tabi olduğunu sanan; hukuku ortadan kaldırmak (def') için birtakım hileler tertip eden, müphem lafızların tevilini bozan ve zâhirlerle aldanıp hatalı fetvalar veren insanlardır. Oysa fetvalarda hataya düşmekten, ancak kalpleri arınmış (zekî) kimseler kurtulabilir.⁸⁰⁷

2. Aldanan Mutasavvıfa

Bazı mutasavvıfların da aldanan bir sınıfı meydana getirdiğini düşünen Gazâlî, ulemanın da dâhil olduğu dört sınıf içinde en çok aldananın bu mutasavvıflar olduğunu söyler. Aldanan mutasavvıflar, ona göre şu fırkalardan meydana gelmektedir: 1. Kıyafet, dış görünüş ve konuşmaya değer atfedenler; adap, merasim ve ıstılahlarıyla, semâ ve rakslarıyla, taharet ve namazlarıyla, seccade üstünde başlarını tefekkür edermiş gibi öne doğru eğerek oturuşlarıyla, derin nefes alışları ve kısık sesle konuşmalarıyla gerçek (sâdık) sûfilere benzemeye çalışanlar. Gazâlî'ye göre onlar, gerçek sûfilere –zâhiren– benzeyerek bütün bunları tekellüf ettikleri takdirde, kendilerinin de sûfî olacaklarını zannetmişlerdir. Oysa ne kalplerini mücahede ve riyazet yoluyla murakabe etmişler, ne de bâtinî ve zâhirî günahlardan sakınmışlardır.

⁸⁰⁵ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1316.

⁸⁰⁶ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1318.

⁸⁰⁷ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1318; Ayrıca *İhyâ*'nın *el-İlm* bölümünde Gazâlî'nin ulemaya yönelik getirdiği eleştirilerin tahlili için bkz. Ali Karakoyunluoğlu, "Gazâlî'nin Ulema Eleştirisi: Tecditçi Yaklaşım ve Bazı İthamlar", s. 303-330.

Hâlbuki bütün bunlar, tasavvufun ilk menzilleridir. Üstelik onlar, hırsla harama, şüpheli metalara ve sultanların mallarına göz dikmiş, kıymetsiz şeyler yüzünden birbirlerine haset etmiş ve biri diğerine muhalefet edecek olsa kavgaya tutuşmuşlardır. Gazâlî, çağdaşı olan mutasavvıfların çoğunun bu fırkaya dâhil olduğunu belirtir.⁸⁰⁸

2. Sûfilere gerçekten benzemek nefislerine ağır geldiği için, sûfi gibi görünmelerini sağlayacak birtakım davranışlarda bulunanlar. Gazâlî'ye göre onlar, meselâ ipek giysi giymemişler fakat ipek giysiden daha değerli giysiler giymeyi de ihmal etmemişlerdir. Dahası bâtinî günahlar bir yana zâhirî günahlardan bile sakınmayan bu sözde sûfiler, gerçek sûfilerin halk katındaki değerinin düşmesine neden olmuşlardır. Gazâlî, bu fırkanın, ilk anlatılan fırkadan daha çok aldanmış olduğunu söyler.⁸⁰⁹

3. Makam ve halleri aşip marifete ulaştıklarını, hatta Hakk'ı müşahede ettiklerini iddia edenler. Oysa onların bütün bunlardan (makam, marifet ve müşahede) bildikleri, ancak isim ve lafızlardan ibarettir. Bu sözde bilgileriyle onlar, Gazâlî'ye göre sadece avâmmı değil fakihleri, müfessirleri, muhaddisleri ve diğer ulema sınıflarını da küçümsemişlerdir. Onların bu hallerine aldanan insanlar ise işlerini bir kenara itip, huzurlarına varmış ve o süslü sözlere sanki vahiy veya sırlı habermiş gibi itibar etmişlerdir. Bu da onların, bütün âbit ve âlimleri hakir görmelerine ve yalnızca kendilerinin Hakk'a vasıl olduklarını iddia etmelerine neden olmuştur. Gazâlî, bunların, önceki fırkadan daha çok aldanmış olduğunu belirtir.⁸¹⁰

4. İbâhîler. Gazâlî'ye göre şeriat sergisini düren, ahkâmı reddeden, helal ile haram arasında hiçbir fark görmeyen bu kimselerden bazıları, Allah'ın, kulların amellerinden müstağni olduğunu ve bu yüzden de amellerin amel eden açısından yararsız bir çabadan öte bir netice vermeyeceğini iddia etmişlerdir. Bazıları ise kalbi şehvetlerden arındırmanın imkânsız olduğunu bizzat tecrübe ederek anladıklarını, dolayısıyla insanların kalplerini şehvetlerden arındırmakla yükümlü tutulmalarının anlamsız olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu iddiaya Gazâlî, insanların, şehvet ve öfkenin

⁸⁰⁸ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1323-24.

⁸⁰⁹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1324.

⁸¹⁰ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1324-25.

tamamen yok edilmesiyle değil bilakis maddesinin sökülüp atılmasıyla mükellef tutulduklarını söyleyerek karşı çıkar. Nitekim her iki güç de akıl ve şeriatin hükmü altına alınabilir. Gazâlî, bunlardan bazılarının ise şöyle dediğini söyler: “Organlarla yapılan amellerin herhangi bir kıymeti yoktur; zira sadece kalplere nazar edilir. Bizim kalplerimiz ise Allah'ın marifetine vasıl olmuş ve Allah sevgisinden ne yaptığını bilmez hale gelmiştir. Dünyaya dalan ancak bedenlerimizdir; kalplerimiz hazret-i rububiyete adanmıştır. Yani bizim şehvetlerle beraberliğimiz, kalbî değil bedenî bir beraberliktir.” Avâmmın mertebesinden terakki ettiklerini, nefislerinin bedenî amellerle tehzipten müstağni olduğunu ve sahip oldukları güçten dolayı da şehvetlerin kendilerini Allah yolundan alıkoyamayacağını iddia eden bu kimseler, kendi dereceleriyle nebilerin derecesini bir telakki edecek kadar ileri gitmişlerdir. Hâlbuki nebler, tek bir hatanın bile kendilerini Allah yolundan alıkoyacağını düşünen ve bu hatalarından dolayı da gözyaşı dökmekten, hatta yıllarca pişmanlık duymaktan kendilerini alamayan insanlardır.⁸¹¹

5. Amellerden kaçınıp helali terk eden ve bütün uğraşlarını kalbi incelemeye hasredenler. Gazâlî'ye göre bunlardan bazıları hakikat, şart, alamet ve afetlerine vakıf olmaksızın zühd, tevekkül, rıza ve sevgi makamlarını geride bıraktıklarını iddia etmiş, bazıları ise Allah hakkında bid'at veya küfürden ibaret olan hayallerinin vecd ve mehabbet olduğu zehabına kapılmıştır. Oysa Allah'ı, tanımaksızın sevmek mümkün değildir. Bu sevgi iddialarına rağmen onlar, Allah'ın hoş görmediği şeylere yaklaşmaktan ve Allah'ın emirlerine karşı hevâlarını tercih etmekten hâlî olmamışlardır. Bazıları da kanaat ve tevekküle meyletmiş ve bu yüzden tevekkül davalarını hâlis kılmak adına yanlarına azık dahi almaksızın çöllere atılmışlardır. Hâlbuki bu, bir bid'attir; nitekim yolculuğa çıktıklarında yanlarına azık almayı ihmal etmeyen sahabe ve selef, azığa değil Allah'a tevekkül etmişlerdir.⁸¹²

6. Azık işinde nefislerini daraltan yani hâlis helali arayanlar. Gazâlî, bunların, helal yeme konusundaki aşırı titizliklerinden dolayı kalbi ve davranışları incelemeyi (tefakkud) ihmal ettikleri için aldandıklarını düşünmektedir. Bunlardan bazıları helali

⁸¹¹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1325.

⁸¹² Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1325.

yiyecek, giyecek ve evde değil başka şeylerde aramışlardır. Oysa helali sadece bazı şeylerde aramanın yeterli ve kurtarıcı olduğunu sanmak bir aldanmadır.⁸¹³

7. Huyca güzel, mütevazı ve cömert olduklarını iddia edip sırf riyaset ve mal gibi dünyevî maksatlar için sûfilere hizmet edenler. Onların bu hizmetten maksatları, Gazâlî'ye göre sadece tekebbürdür; görünüşte hizmet ehli ve mütevazıdırlar fakat gerçekte şöhret, itibar ve saygınlık peşindedirler. Maksatlarının dinî ve manevî fayda (irfâq) olduğunu ima ve izhar ederler, ama tek arzuları başkalarını kendilerine boyun eğdirmektir. Onları bütün bu hayır gibi gözükten işleri yapmaya sevkeden (bâis) şey ise sadece riyâdır. Bunun delili, onların, zâhiren ve bâtınen Allah'ın kendilerine yönelik emirlerini ihmal etmeleri ve elde ettikleri haram malları gösteriş için infak etmeleridir.⁸¹⁴

8. Huylarını ıslah etmekle meşgul olanlardan nefsin ayıplarını araştırıp, hileleriyle bir ilim ve sanat (hırfetün) olarak ilgilenen ve afetleri hakkında ince kelimeler istinbat edenler. Gazâlî, onların şuna benzer laflar ettiklerini söyler: “Bu, nefiste bir ayıptır ve onun bir ayıp olduğundan gaflet de bir ayıptır. Onun bir ayıp olduğuna iltifat etmek de bir ayıptır.” Gazâlî, bu tavrı, haccın engel ve afetlerini denetlemekle uğraşp haccı ifa etmek üzere yola koyulmamaya benzetir.⁸¹⁵

9. Kendilerine marifet kapıları açılan ve fakat eriştikleri ilk marifetlerin kokusunu aldıklarında şaşırıp sevinen ve böylece bu marifetlere alabildiğine bağlananlar. Gazâlî bunların da aldandığını düşünmektedir, zira ona göre Allah'ın yolunda (tarîkullah) insanı hayretler içinde bırakan garip şeylerin (acâib) nihayeti yoktur. Karşılaşılan her ilginç şeye bağlanmak, adımları kısaltır ve kişiyi maksada ulaşmaktan mahrum bırakır. Bu kimseler, melikin yanına varmak üzere sarayına doğru ilerleyen, derken meydanın kapısına varıp oradan içeri baktığında benzerine daha önce hiç şahit olmadığı bir bahçe gören ve durup ona zevkle bakakaldığı için melikle görüşme fırsatını kaçıran kimseye benzerler.⁸¹⁶

⁸¹³ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1325.

⁸¹⁴ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1325-26.

⁸¹⁵ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1326.

⁸¹⁶ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1326.

10. Gerek feyzân eden nurlara gerekse lütfedilen irfanî hediyelere iltifat etmeyenler. Gazâlî'ye göre onlar, Allah'a yakınlaştıklarını sandıkları için bu nur ve hediyelere iltifat etmemişlerdir. Oysa Allah'ın nurdan yetmiş perdesi vardır, dolayısıyla sâlik o perdelerden birine ulaştığında O'na ulaştığını sanmamalıdır. Nitekim Hz. İbrahim'in En'âm 6/76'da haber verilen sözü buna işaret etmektedir. Ayette 'yıldız' ile kastedilen, gerçek anlamıyla yıldız değil yukarıda işaret edilen Allah'ın nur perdelerinden bir perdedir. Bu mertebelere vasıl olmadan Allah'a vasıl olmak mümkün değildir. En aşağı mertebe, yıldızdır ve yıldız lafzı ona istiareyle verilmiştir. En yüksek mertebe güneş (şems), ortadaki mertebe ise aydır. Hz. İbrahim, göklerin melekûtunu gördüğünde bir nurdan bir nura vasıl olmuş ve her kavuştuğunun henüz başlangıcında iken ulaşmak istediğine ulaştığını tahayyül etmiştir. Kendisine başka bir şey inkişaf ettiğinde ise derhal o şeye terakki etmiştir. Ancak, ulaşmak istediğine ulaştığını sanmaktan yine kurtulamamıştır. Sonrasına vüsûlün olmadığı en yakın perdeye varıncaya kadar hep "Bu, en büyük!", sonrasında ise "Ben batanları sevmem." ve nihayet "Yüzümü gökleri ve yeri yaratana hanîf olarak çevirdim."⁸¹⁷ demiştir.⁸¹⁸

Gazâlî'ye göre bu yolun sâlikinin bazı perdelerde, hatta ilk perdede aldanması gayet mümkündür. Perdelerin ilki Allah ile kul arasında bulunan nefistir. Nefis, emr-i rabbanî ve ilahî bir nurdur; yani bütün âlemi kuşatabilecek ve Hakk'ın bütün hakikatinin kendisine tecellî edebileceği kadar geniş olan sırr-ı kalptir. Allah'ın nuru ilk perde açıldığı esnada parıldar; zira bütün varlık, mahiyetiyle sırr-ı kalpte zâhir olmuştur. Sırr-ı kalp, başlangıçta bir kandil ile perdelidir, yani sanki kandil tarafından örtülmüş ve gizlenmiş gibidir. Allah, nurun parıldamasıyla güzelleşen kalbe iltifat eder ve böylece kalp, O'nun kendisini dehşete düşüren üstün güzelliğini görür. Bu da o insanın –lisanı ileri fırlatarak– "Ben Hakk'ım!" demesine ve şayet bu tecrübenin ötesi izah edilmemiş ise bununla aldanıp helak olmasına yol açabilir. Zira ilahî hazretin nurlarından (min envâri'l-hadrati'l-ilâhiyye) küçük bir yıldızla aldanmış ve sonrasında –değil güneşe– aya bile ulaşmamıştır.⁸¹⁹

⁸¹⁷ En'âm 6/75-79.

⁸¹⁸ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1326.

⁸¹⁹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1326-27.

Gazâlî'ye göre kul, aldanmaktan ancak *akıl* ve *ilim/marifet* ile kurtulabilir. Burada 'akıl' ile "gârizî fitrat", "kendisiyle eşyanın hakikatleri idrak edilen aslî nur" kastedilmektedir. Budalalar aldanmaktan korunamazlar, çünkü akıldaki saflık (safâ) ve anlayıştaki hâlislik (zekâ) fitratın aslından ileri gelir. Eğer bu nitelikler, asılda yoksa kazanılması imkânsızdır; asılda hâsıl olmuşsa uygulamayla kuvvetlendirilebilir. Dolayısıyla bütün saadetlerin esası akıl ve anlayıştır.⁸²⁰ 'Marifet' ile de kişinin nefsinin, rabbini, dünyayı ve ahireti tanınması (irfân) kastedilmektedir. Kişi, nefsinin, kulluk ederek ve şehvetlerden sakınarak tanır. Ona tabiatı gereği uygun olan, ancak Allah'ı bilmek (ma'rifetullah) ve O'nun vechine nazar etmektir ki, mükâşefe ilimlerinden olan tam marifet (kemâl-i ma'rifet) böyle hâsıl olur.⁸²¹

Sonuç olarak denebilir ki Gazâlî'ye göre insan, sadece mal yahut makamla değil bilgiyle de aldanabilmektedir. Aldanmaya karşı son derece hassas olan tasavvuf dahi bu hususta –gerek kendisi gerekse sâlik açısından– birçok sorunla yüz yüze kalmaktan kurtulamamıştır. Burada anlatılan mutasavvıfları, yetkinliğe –bilgi yahut iktidar üzerinden– başlangıçta herkes gibi tabî bir eğilimle yönelen ve fakat kendilerini ilkin marifet ile mehabbete/aşka ve sonunda gerçek yetkinliğe taşıyacak bir arayış mertebesine birtakım nedenlerle yükseltemeyen insanlar olarak değerlendirmek mümkündür. Bu da bize, aldanmaya, gerçek yetkinlikten uzaklaştırıcı bir insanî durum olarak yaklaşma imkânı vermektedir.

⁸²⁰ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1330.

⁸²¹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 1331; Gazâlî, mutasavvıfları eleştiren ne ilk ne de son sûfidir; ondan önce de ondan sonra da mutasavvıflara tenkitler getiren birçok mutasavvıf olmuştur. (Bu konuda geniş bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit*, Dergâh Yay., İstanbul, 2016, s. 82-186.

SONUÇ

Çalışmamızda, “Gazâlî, ‘Rabbanî bir emirden ibaret olan ruhundan dolayı insan, rablığı (rubûbiyyet) bu demektir ki vücûd ve kemâlde yegâneliği tabiî olarak sevip ister.’ derken, bize ne anlatmak istemektedir?” sorusunun peşine düştük. Çalışmamızın esasını oluşturan giriş bölümünün ikinci kısmında gördük ki müellif, kemâl (yetkinlik) ilk olarak varlıkta tek ve benzersiz olma anlamını vermekte, yetkinliğin zıddı olan eksikliği ise varlıkta ortaklık ve beraberlik olarak tanımlamaktadır. Buna göre yetkin olan Allah, eksik olansa mâsivâdır. Varlıkları ‘yetkin’ ve ‘eksik’ diye ikiye ayıran Gazâlî, aslında yetkin ile mutlak yetkinlik sahibini, eksik ile de izafî yetkinliklere sahip varlıkları kastetmektedir. İzafî olarak en yetkinler, mutlak yetkinliğe mertebe itibariyle en yakın yetkinliğe sahip olanlardır. Yetkinliği bir de ‘hakikî yetkinlik’ ve ‘vehmî yetkinlik’ diye ikiye ayıran Gazâlî’ye göre, insanın mutlak yetkinliğe erişmesi mümkün olmadığı için geriye bilgi (ilm) ve kudret itibariyle yetkinlik kalmaktadır.

Malumları, ‘değişenler’ ve ‘ezeli olanlar’ diye ikiye ayıran müellif, Allah ve O’nun sıfat ve fiilleri gibi ezeli malumları bilmenin, insanı Allah’a yaklaştıran ve ölümden sonra da devam eden hakikî insanî yetkinlik olduğunu ileri sürer. İnsanın kudret itibariyle yetkinliğe ulaşması ise mümkün değildir. Öte yandan müellif, insanın kudret itibariyle yetkinliğine kapıyı tamamen kapamamakta, kudreti bilgi yetkinliğine vesile olduğu ölçüde bir yetkinlik olarak kabul edilebileceğini söylemektedir. Dolayısıyla kul için hakikî bilgiden söz edilebilse de hakikî kudretten bahsedilemez. Çünkü kulun bütün kudreti elde ettiği mal veya makamdan ibarettir; ölümlerle birlikte insanın, aslı olmayan zannî bir yetkinlik olarak mal ve makama taalluk eden parçası (beden) ortadan kalkar, fakat hakikî yetkinlik olan bilgiye taalluk eden parçası (kalp) Mutlak Yetkin’e daha da yakınlaşarak varlığını sürdürür.

Gazâlî’ye göre yetkinlik, ruhun doğası gereği sevip istediği bir sıfattır. Bundan dolayı insanın yetkinlik sevgi ve isteği, en nihai yetkinliğe ulaşmanın kendisi için mümkün olmadığını anladığında da sürer. Sürdüğü içindir ki, ikinci derecede bir yetkinlik olarak kendi dışındaki her şeye hâkim olmak ister. Çünkü hâkimiyet de bir tür yetkinliktir ve bu bakımdan insanın doğası gereği sevip istediği bir niteliktir.

Varlıkları değişmeyi kabul eden ve kabul etmeyen şekilde ikiye ayıran ve sonra değişmeyi kabul edenleri, insan tarafından değiştirilmeyi kabul eden ve kabul etmeyen şekilde yeniden ikiye ayıran Gazâlî, insan kalplerini insan tarafından –hâkim olunarak– değiştirilmeyi kabul eden varlıklar arasında değerlendirmekte ve insan tarafından etki edilerek değiştirilemeyen varlıkları ise insanın bilgi yoluyla kuşatarak hükmü altına almak istediği varlıklar olarak telakki etmektedir. Ona göre insan, bir tür yetkinlik olan böyle bir hâkimiyete ulaşmak için Allah, melekler ve yıldızlar gibi etki ederek değiştiremeyeceği her şeyi tabîi olarak bilip tanımak; etki ederek değiştirebildiği nesnelere ise dilediği şekilde tasarrufa kâdir olmak suretiyle tabîi olarak hükmü altına almak ister.

Gazâlî, insanın etki yoluyla değiştirebildiği nesnelere cisimler ve ruhlar olarak ikiye ayırdıktan sonra, insanın bir tür yetkinlik olan kudrete ancak mal (cisimler) ve makam (ruhlar) ile ulaşabileceğini söyler. Madem kudret mal ve makamla elde edilebilmektedir, o halde insanın kudret sevgi ve isteği de mal veya makam sevgisi olarak tezahür edecektir. İnsan, malı her ne sebeple sevmekteyse makamı da o sebeple sevmekte, fakat makamı maldan daha çok arzulamaktadır.

Kudretin, sadece altın ve gümüşle değil, özgür insanların kalplerine malik olmak suretiyle de elde edilebileceğini ileri süren Gazâlî, kalplere hâkim olabilmenin en etkili yolunun ise kişinin onlara kendisini sevdirmesi olduğunu söyler. Fakat kalbin, bir şeyi sevmesi için o şeyin yetkinliğine inanması gerekir. Zira yetkinlik ilahî bir sıfattır ve kalp rabbanî bir emir olduğu için her ilahî sıfatı tabîi olarak sever. Kişi, boyun eğdirdiği kalpler sayesinde birçok farklı amaca ulaşma imkânı da bulabilmektedir. Ama sonuçta mal ve makam ile elde edilen kudret, aslı olmayan zannî bir yetkinliktir. Fakat bu, hakikî yetkinliğe ulaştıracak miktarda bir mal ve makamın gerekliliğini ortadan kaldırmamaktadır.

Çalışmamızın birinci bölümünde, Gazâlî'nin ruha dair düşüncesinin kökenlerini göstermek için, felsefe, kelam ve tasavvuftan belli başlı düşünürlerinin ruha dair düşüncelerine değinilmiştir. Böylelikle onun, ruhun insanın hakikati olarak –bedenin tersine– yüce ve yetkin, ilahî ve ruhanî, bedenden ayrı ve ona zıt, bedene ârız

olan şehvet ve öfke güçlerine karşıt bir cevher olduğu yönündeki görüşünün köklerini, kelamcılar ve sûfîlerden daha çok meşşâîlerin oluşturduğu gösterilmeye çalışılmıştır.

Ruhu ancak Allah'ın bildirmesiyle bilinebilecek bir sır olarak tasavvur eden Gazâlî, –İsrâ 17/85'e dayanarak– mahiyeti söz konusu olduğunda yalnızca “O, rabbanî bir emirdir.” denilmesine ruhsat bulunduğunu, rabbanî emrin herhangi bir vasfını akılla idrak etmeninse mümkün olmadığını, onu vasıflarıyla idrak etmek için akıldan daha yüce, öyle ki nebi ve velilere has bir nurun gerektiğini, başka deyişle mükâşefe ilmüne mazhar olmak lazım geldiğini savunmuştur. Ölçüye gelmeyen ve niceliği bulunmayan varlıkların emir âleminden, ölçüye gelen ve niceliği bulunan varlıklarına halk âleminden olduğunu düşünen Gazâlî, ruhun ölçüye gelmeyen ve niceliği bulunmayan bir varlık olarak emir âleminden olduğunu ileri sürmüştür –ki onun, ondan ‘rabbanî bir emir’ diye söz etmesinin sadece ilgili ayete değil âlemlerle ilgili bu düşüncesine de dayandığı anlaşılmaktadır.

Ruha hükümdarlık gibi bir makamı layık gören Gazâlî, bedeni de irade (şehvet ve öfke), kudret (organları harekete geçiren güç) ve idrak (dış ve iç duyular) kısımlarından meydana gelen bir orduya benzetmiştir. Ona göre bu güçlerin üstünde bilme ve yapma güçleri vardır. Ruh, bedenle ilişkisini yapma gücü üzerinden sağlamaktadır. Yapma gücü eğer bu aslî konumunu korursa ruhta fazilet ve iyi huylar, korumazsa rezilet ve kötü huylar meydana gelmektedir. Bilme gücü ise geçici şeylerden soyutlanmış küllî mânâları almaktadır. Şu halde biri bedene diğeri yüksek mânâlara dönük iki yüzü bulunan nefsin, bedenî isteklerin tesiri altında kalmayacak kadar bedene hâkim olması ve kendisini mutluluğa ulaştıracak yüksek mânâları kabul edecek kadar da yüce olması gerekmektedir.

İnsanın yetkinliğe istidadını araştırdığımız ikinci kısımda ise Gazâlî'nin, insanı iyiliğe de kötülüğe de meyilli bir varlık olarak tasavvur ettiği ve bununla birlikte onun kötülüğe meylinin cismanî/dünyevî tabiatından ileri geldiğini savunduğu görülmüştür. Buna göre aslî fitratta bulunan bilgileri bu cismanî/dünyevî tabiata rağmen hatırlamak rabbanî sıfatla muttasıf olmak demektir. Bunun yolu ise akli ne ölçüsüzce kullanmak ne de atalet içinde bırakmak; tam tersine, ölçülü kullanmak suretiyle onun marifetullahaya yönelik istidat ve tâkatini onaylamaktır. İnsanın ahlâken

iyileşebileceğine inanan Gazâlî, mevcudâtın bir kısmını –öfke ve şehvet gibi– yetkinliği kabul edebilecek mevcutların oluşturduğunu söylemektedir. Ona göre eğer huylar, değiştirilmeyi kabul etmeseydi peygamberlerinki de dâhil bütün vasiyet, öğüt ve tedipler batıl olurdu. Bu kısımda ayrıca, Gazâlî'nin, insanı “suret hadisi” diye bilinen hadisten hareketle “Rahmân'ın sureti üzere yaratılmış” bir varlık olarak tasavvur ettiği bilgisine ulaşılmıştır. Bundan da onun, âlemin muhtasar bir nüshası olarak kabul ettiği insanı, hazret-i rububiyete (‘şâhit olunan’ ve ‘gâip olan’ kısımlarıyla bütün âleme) mutabık bir surette –Rahmânî surette– tasavvur ettiği anlaşılmıştır.

Gazâlî'nin, insanın kudret itibariyle yetkinliğe erişme isteğiyle ilgili düşüncesini aydınlatmayı amaçladığımız ikinci bölümde ise ilk olarak dünya kavramına yaklaşımı ele alınmıştır. Nitekim dünya kavramının, Gazâlî düşüncesinde insanın kudret sevgisinin iki temel tezahürü olan mal ve makamla sıkı bir ilişkisi bulunmaktadır. Mâsivâ için kendisinden yararlanan her şeyi dünyadan sayan Gazâlî, Allah'ın hoşnutluğunu kazanma gayesiyle dünyadan zaruret miktarınca alınan şeylerin dünyanın ahirete bakan yüzünü oluşturduğunu düşünmektedir. O, dünya sevgisinden haset ve rekabet gibi iki fena duygunun meydana geldiğini tespit etmekte ve sınırlı yapısıyla dünyanın rekabetçi insanlara dar gelmesinin kaçınılmazlığını önemle vurgulamaktadır. O, dünyanın darlığını mal ve makamın sınırlı, ahiretin genişliğini ise ilim ve marifetin sınırsız oluşuyla koştur değerlendirmek suretiyle, ilim ve marifet sahiplerinin –makam ve mal sahiplerinin tersine– birbirlerine kesinlikle haset etmeyeceklerini, bilakis ünsiyet içinde birbirlerinden yararlanacaklarını dile getirmektedir. Ona göre ilmî makam ve mal hırsına âlet eden âlimin başka âlimlere haset etmemesi mümkün değildir. Kalbi Allah'ın marifetiyle dolu olan bir âliminse başka kalplerin de marifetle dolmasından rahatsız olması asla düşünülemez.

Gazâlî, insanın kudret itibariyle yetkinliğe erişme isteğinin iki yolundan birini oluşturan malı, sırf hayır yahut sırf şer olarak görmek yerine, gerek hayrın gerekse şerrin sebebi saymak gerektiğini düşünmekte ve sahibinin maksadına göre onun rezilet olabileceği gibi fazilet de olabileceğini savunmaktadır. Ona göre malın kifayet miktarından fazlası, şehvetlere uymaya meyilli olan insan tabiatlarının bu meylini kolaylaştıracağı için tehlikelidir. Bu tehlikeden korunabilmenin yolu, malın iyisini

kötüsünden ayırt edebilmektir. Fakirliğin hal ve mertebesinden de söz eden Gazâlî, fakirliğin mi yoksa zenginliğin mi üstün olduğu sorusuna insanların geneli için uygun olanın zenginlik değil fakirlik olduğu cevabını vermektedir. Gazâlî, fakirin zenginden üstün olup olmadığı sorusuna ise mala yaklaşımda dinî bir maksadın gözetilip gözetilmediğine göre cevap verilebileceğini düşünmektedir. Başka deyişle, ona göre gerek fakir gerekse zengin, yalnızca kalplerinin mala taallukuna göre bir mertebe kazanmaktadır. Mal sahiplerini aldanan insan sınıflarından biri olarak da ele alan Gazâlî, malın afetini bilen bir kimsenin onunla ne ünsiyet edeceğini ne de sevineceğini, bilakis ondan ancak ihtiyacı kadarını alıp fazlasını rahatça infak etmekten geri durmayacağını düşünmektedir.

Gazâlî, insanın kudret itibarıyla yetkinliğe erişme isteğinin diğer yolunu oluşturan makamı ise kişinin kalplerde bir mevki edinmek, başka deyişle kalplerin onda bir kemâl sıfatının bulunduğuna inanması ve bu sayede onun geniş bir itibara kavuşması olarak tanımlamaktadır. Ona göre kalpler o sıfatın kemâline inandığı ölçüde o sıfatın sahibine boyun eğer. Malı sevenin kölelere malik olmayı istemesi gibi, makam talep eden de özgür insanlara malik olmayı ister. Nefsi makam isteğiyle dolu olan, kendisine kalben bağlanan insanları boyunduruk altına alabileceğini bilir. Makam ile sağlanan kölelik, gönüllü bir itaatkârlığa dayandığı için malla sağlanan kölelikten daha sağlam ve güçlüdür. İşte bu nedenle insan, genellikle kalplerde makam edinmeyi mal edinmekten daha çok sevip ister. Öte yandan makam –tıpkı mal gibi– kişiyi bazı maksatlara ileten bir vesiledir. Gazâlî, kalbin yaratılışında bulunan bir tabiat olan makam sevgisinin ilim ve amelle tedavi edilebileceğini düşünmektedir. Bir makam talebinden ibaret olan riya hakkında da düşünceler ortaya koyan Gazâlî, riyayı “ibadet yoluyla kulların kalplerine malik olmayı isteme” olarak tanımlar. O ayrıca rükünlerine ve rükünlerinin derecelerine göre değişiklik arzettiğini düşündüğü riyanın âlimler, âbitler ve zenginlerdeki farklı tezahürlerine de işaret eder.

Üçüncü bölüme gelince, burada Gazâlî’nin, insanın sevip istediği yetkinliğe ancak bilgi yoluyla ulaşılabileceğini söylerken tam olarak neyi kastettiği sorusundan hareketle bilgi anlayışı ele alınmıştır. Bilgi edinmeyi en üstün sanat olarak gören Gazâlî, “kalbin ibadeti” diye nitelediği bilgiye ulaşmak için kalbin kötü huylardan

arındırılması gerektiğini savunmaktadır. Öte yandan, ona göre Allah ile arasındaki nefsanî perdeyi kaldıran kişinin kalbine mülk ve melekût âlemlerinin sureti tecellî eder. Kalbin, Allah'ı en iyi hangi bilgi kaynağı ile bilebileceğini sorduğumuzda Gazâlî'nin ilham –ve vahiy– cevabını verdiği görülmektedir. İlhamı, kalp ile levh-i mahfuz arasındaki engellerin ilahî bir lütufla kalkması ve ardından levh-i mahfuzdan hakikatlerin kalbe yansımaları olarak açıklayan Gazâlî, ilhamın öğrenimden farkının, edinilen bilginin zatı, mahalli ve sebebi dolayısıyla değil, söz konusu engellerin ortadan kalkmasıyla meydana geldiğini ileri sürmektedir. Dolayısıyla onun, ilhamı dolaysızlığı ve vahye benzerliği gibi nedenlerden dolayı öğrenim yolundan nispeten üstün bir bilgi kaynağı olarak gördüğünü söylemek mümkündür.

Bu konunun bir devamı olarak ele aldığımız taklit konusunda ise Gazâlî'nin, âriflerin keşif ve müşahedeye dayanan imanını kelamcıların istidlale dayanan imanından üstün tuttuğu, salt taklidî imanı da istidlalî imandan daha aşağı bir mertebeye değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Sadece *İhyâ*'yı esas alarak tespit ettiğimiz kadarıyla ilimleri farklı açılardan ve farklı amaçlarla üç değişik biçimde tasnif eden Gazâlî, bu tasniflerin ilkinde iktisabî ilimleri dünyevî ve uhrevî olarak ikiye ayırmakta, Allah'a kavuşma saadetine göre yaptığı ikinci tasnifte ise ikinci mertebeye muamele ilmini koyarken, en yüksek mertebeye mükâşefe ilmini yerleştirmektedir. Bir başka tasnifte ise muamele ilmini şer'î, övülen ve fer'î bir ilim olarak nitelendirmektedir. En şerefli ilmin ahiret yolu ilmi olduğunu belirten Gazâlî, ağaca benzettiği ahiret yolu ilminin kökünün muamele ilmi, dalınsa mükâşefe ilmi olduğunu ifade etmektedir. o, kendisiyle kalbin kötü huylarının giderilip iyi huylarla bezenmesi amaçlanan muamele ilmini farz-ı ayn olarak değerlendirmekte, talibin daha önce mânâlarını ancak kapalı bir şekilde tevehhüm ettiği birçok hakikati keşfetmesini sağlayan mükâşefe ilmini ise sıddık ve mukarreplerin ilmi saymaktadır. Aslına bakılırsa bu hakikatler, insanın, bilmek suretiyle Allah'a yaklaştığı ve böylece ölümden sonra da sürecek hakikî insanî yetkinliğe ulaştığı ezeli malumlara karşılık gelmektedir.

“Bilgi ve Sevgi” başlığını taşıyan ikinci kısımda ise Gazâlî'nin, bilgi hazzına ilişkin düşünceleri ortaya konmuştur. Ona göre insanın, kendisiyle hayvanlardan ayrıldığı ve kendisiyle idrak ettiği akıl garîzesinin hazzı ilim ve marifettir. Bilgiyi

‘rububiyet sıfatlarının en özeli’ ve ‘kemâlin nihayeti’ diye niteleyen Gazâlî, insanın, bilgisinin çokluğuyla övüldüğünde tabiatının bu övgüden hoşlanmasının, o sırada bilgisinin ve zatının kemâlini hissetmesinden kaynaklandığını ileri sürmektedir. Öte yandan, ona göre bilginin hazzı bilginin şerefi ve bilginin şerefi de bilinenin şerefi kadardır. Bu nedenle marifetullah hazzı, dünya hazlarının en güçlüsü olan riyaset hazzından bile daha güçlüdür.

İdrak edilen şeyleri ‘hayale dâhil olanlar’ ve ‘hayale dâhil olmayanlar’ şeklinde ikiye ayıran Gazâlî, hayale dâhil olmayan malumların iki derecede idrak edildiğini iddia etmektedir. O, ikinci derecenin birincisine nispetle “müşahede”, “kavuşma” (likâ) ve “rû’yet” diye adlandırıldığını ve rû’yete keşfin zirvesi olduğu için ‘rû’yet’ denildiğini belirtmektedir. Buna göre O’nu dünyada tam ve hakikî marifetle bilip tanıyan, ahirette de öyle görecektir (rû’yet), hatta böylece dünyadaki marifet tamamlanacak ve keşif kemâle erişerek müşahedeye dönüşecektir. O halde müşahede marifetten ancak keşfin ziyadesiyle ayrılmaktadır.

Sevginin ancak bilgiden sonra hâsıl olabileceğini, bütün sevgilerinse beş niteliğe irca edilebileceğini belirten Gazâlî, bu beş niteliğin tek bir kişide bir araya gelmesi halinde sevginin de katbekat artacağını ileri sürmektedir. Dahası, bu nitelikler kâmil olduğu ölçüde sevgi de o ölçüde kâmil olacaktır. Fakat bütün bu niteliklerin kemâl seviyesinde bir araya gelmesi ancak Allah için düşünülebilir. Buna göre hakikatte sevgiyi Allah’tan başka hak eden yoktur. Dolayısıyla kula düşen, Allah’tan başkasını ancak O’na nispetle sevmektir. Şayet O’na nispet etmeksizin severse, bu onun marifetullahtan yoksunluğundandır. Basiret sahipleri için makul ve makbul olan sadece Allah sevgisiyken, basiretten yoksun olanlar için makul ve mümkün olan Allah’tan başkasına yönelik sevgidir. Sevilen nitelikler bakımından eşsiz ve benzersiz olan bir tek O olduğuna göre O’nu sevme (hubbullâh) de ortaklıktan uzak olmalıdır.

Allah bilgisi gibi Allah sevgisinin de dünyada kazanıldığını belirten Gazâlî, sevginin ‘aşk’ adını alan aşırı halinin meydana gelmesi için kalpten mâsivâ sevgisinin tamamen giderilip, Allah bilgisinin kalbe hâkim olması gerektiğini düşünmektedir. Zira mâsivâ sevgisinin giderilmesiyle marifet hâsıl olacak, marifetin hâsıl olmasıyla da sevgi meydana gelecektir. Gazâlî’nin, Allah sevgisinin alametleri olarak

anlattıklarına da değinilen bu bölümde, ayrıca –bilgiyle kurdukları yanlış ilişki dolayısıyla– ulema ve mutasavvıfaya yönelik bazı eleştirileri de aktarılmıştır.

Netice olarak Gazâlî, insanın tabîî bir sevgi ve istek (hubb) ile yöneldiği yetkinliğe –kudretle yani mal veya makamla değil– ancak bilgiyle ulaşabileceğini ileri sürmektedir. O, bilgi (ma‘rifetullâh) ile sevgi (hubbullah) arasında çok sıkı bir bağın bulunduğunu, öyle ki Allah'ı ancak bilip tanıyanların sevebileceğini, zira bilinmeyen bir şeyin sevilemeyeceğini önemle belirtmektedir. Buna göre rabbanî bir emir olan ruhundan dolayı yetkinliği sevip isteyen insan, varlıklara –bir tür yetkinlik olduğu için– hâkim olma amacıyla bilgiye yönelmekte, ne var ki bilgiyi bulduğunda kalbi sevgiyle dolmaktadır. Başka deyişle, başlangıçta yetkinlik sevgisinden dolayı Allah'a –O'nun sıfat ve fiillerini– bilme yoluyla hâkim olmak isteyen insan, Allah bilgisine ulaşıp da ârif olduğunda O'na mahkûm (âşik) bir hale gelmektedir. Bunu şöyle de ifade edebiliriz: Yetkinliği başlangıçta psikolojik olarak sevip isteyen insan, yetkinlik için bilgiye yönelir ve sonunda doğru bilgiye de ulaşırsa, iç dünyası 'epistemik bir sevgi'yle dolabilmektedir. Çalışmamızın ulaştığı en önemli sonuç işte budur.

Gazâlî, konu edindiğimiz düşüncesini –insanın yetkinlik sevgisini– özellikle yuhıbbu ve mahbûb kelimeleriyle ortaya koymak suretiyle sanki bizim vardığımız bu sonuca kapı aralamış gibidir. Nitekim biz de çalışmamız boyunca, müellifin, sözcüğünü “Kalp rabbanî bir mânâ olduğu için her ilahî sıfatı tabîî olarak sever. Kemâl de o sıfatlardandır ve bu nedenle insan tarafından mahbûbdur.” sözündeki ‘mahbûb’u ‘sevilip istenen (bir şey)’ diye tercüme etmekte ısrar etmiştik. Buna göre insan, ilahî bir sıfat olan kemâli –doğasının bir gereği olarak– sadece isteyen değil, aynı zamanda seven bir varlıktır. Bu bulgumuza ilave olarak şu da söylenebilir: Gazâlî'ye göre kişi ancak keşif ve ilhamla Allah sevgisine ulaşabilmekte, bilgi edinme yöntemi olarak istidlale sarıldığında ise böyle bir sevgiden yoksun kalmakta ve bu da onun bir tür yetkinlik olan hâkimiyeti bilgi yoluyla arama çabasını hep sürdüreceği anlamına gelmektedir. Bütün bunlardan anlaşılan o ki Gazâlî, ahiret yolu ilmini, insanın tabîî yetkinlik sevgi ve isteğini gerçekleştirirmede en sağlam ve güvenilir yol olarak görmektedir. Burada ahiret yolu ilminin muamele ve mûkaşefe ilimlerinden meydana geldiği, dolayısıyla tek başına muameleyle veya tek başına mûkaşefeyle yetkinliğe

ulaşılamayacağı, bilakis ikisini de tahsil etmek gerektiği göz ardı edilmemelidir. Bu da bizi –muamelenin güzel ahlakı amaçlayan bir ilim olduğu dikkate alındığında– tek başına güzel ahlakla yetkinliğin meydana gelmeyeceği yahut ahlakı iyileştirmeden en yüksek bilgiye, dolayısıyla gerçek yetkinliğe ulaşmanın mümkün olmayacağı sonucuna götürmektedir.

Bütün bunlardan hareketle, insanın kemâl yolculuğunu şu şekilde betimlemek mümkündür: O, dünyaya, yetkinlik sevgisi ve isteğiyle gelir; zira doğuştan rabbanî bir öz taşımaktadır. Dolayısıyla yetkinliğe doğuştan bir yatkınlığı da vardır. İktidar –yani sahte yetkinlik– sağlayan mal ve makama, çoğu insanın aksine ancak gerçek yetkinliği temin eden bilgiyi tahsile fayda sağladığı ölçüde kıymet verir. Marifetullahı ulaştığında ise sadece gerçek yetkinliğe ulaşmış olmaz, bununla birlikte kendisinde Allah’a karşı sevgi ve belki aşk da husule gelir. Artık o, kalbi güzel ahlakla süslü, marifet ve mehabbet/aşk ile dolu bir *kâmil insandır*.

Varılan bu sonuçların, Gazâlî’nin –özellikle otobiyografik eseri *el-Münkız mine’-d-dalâl* ile bir mesele haline gelen ve belli bir literatür oluşturan– *bilgi* yolculuğunun, çalışmamızda yansıttığımız biçimde bir *yetkinlik* yolculuğu olarak yeniden okunabileceği noktasında bir kanaat taşıdığımızı da belirtmemiz gerekmektedir. Zira Gazâlî, *el-Münkız*’da anlattığı entelektüel yolculuğunu animsattırcasına, insanın hakikî kemâle mal veya makamla –kısaca, kudretle– değil, ancak bilgiyle ulaşabileceğini ileri sürmekte ve en muteber bilgi yolu olarak ise keşif ve ilhama işaret etmektedir. Bu sonuçları, ayrıca, Gazâlî düşüncesine dair araştırmalara olduğu gibi, İslâm düşüncesine Muhyiddin İbnü’l-Arabî’yle dâhil olan ve tasavvufun insan görüşü söz konusu olduğunda –haklı olarak– ilk akla gelen insan-ı kâmil teorisiyle ilgili araştırmalara da mütevazı bir katkı olarak değerlendirmek mümkündür.

KAYNAKÇA

Kur'ân-ı Kerîm, çev. Dilaver Gürer-Hayrettin Hayrullah Sofuoğlu, H Yay., İstanbul, 2017.

Abdülhamid, İrfan, “İslâm Tefekküründe ‘Ruh’ Meselesi (I)”, çev. M. Saim Yeprem, *Nesil Dergisi*, c. 2, sy. 8, İstanbul, 1978, s. 21-26.

Afifi, Ebu'l-Alâ, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul, 2011.

_____, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İstanbul, 2004

Akgül, Abdullah, “Kemâl Yolculuğu Olarak Dinî Tecrübe: Gazzâlî Üzerinden Bir Okuma”, *Bilimname*, sy. 38, 2019/2, s. 819.

Akpınar, Ali, “Allah'ın Ahlâkı ile Ahlâklanmak”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara, 2001, s. 61-79.

Alkan, Halûk, “Gazzâlî'de Otorite Kavramı”, *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 3, sy. 2, 1416/1995, s. 120-122.

Aristoteles, *Ruh Üzerine (de Anima) II*, çev. Zeki Özcan, Birleşik Yay., Ankara, ts.

Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1-3, 5*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2006.

Aydın, Mehmet, “Gazzâlî'nin ‘Kurb’ Nazariyesinde ‘Allah'ın Sıfatlarının Anlam ve Önemi””, *A.Ü.İ.F.D.*, c. 22, 1978, s. 307-314.

Aydınlı, Yaşar, *Gazzâlî: Muhafazakâr ve Modern*, Emin Yay., Bursa, 2013.

Ayverdi, İlhan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, c. 3, Kubbealtı Yay., İstanbul, 2011.

Bağdâdî, Abdülkâhir, *el-Fark beyne'l-firak*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Matbaatü'l-Medenî, Kahire, ts.

Bakar, Osman, *İslâm Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, çev. Ahmet Çapku, İnsan Yay., İstanbul 2012.

Bedevî, Abdurrahman, *el-İnsânü'l-kâmil fi'l-islâm*, nşr. Vekâletü'l-Matbûât, Kuveyt, 1976.

_____, *Müellefâtü'l-Gazzâlî*, nşr. Vekâletü'l-Matbûât, Kuveyt, 1977.

Bolay, Süleyman Hayri, “Akıl”, *DİA*, İstanbul, 1989.

Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, *Sahîhu'l-Buhârî*, Dâru İbn Kesîr, Dımeşk/Beyrut, 1423/2002.

Burnet, John, "Soul" (Greek), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, c. XI, ed. James Hastings, New York, 1908.

Cârullah, Zühdî Hasen, *el-Mu'tezile*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire, (Rakamü'l-ibdâ') 14022/2002.

Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yay., İstanbul, 2005.

Cevizci, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul, 2014.

Cüveynî, Ebü'l-Mealî Rüknuddîn, *el-Akîdetü'n-nizâmiyye fi'l-erkânî'l-islâmiyye*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire, 1412/1992.

_____, *Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâtu'l-edille fi usûli'l-i'tikâd*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâiyih-Tevfik Alî Vehbe, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire, 1430/2009.

Çağrııcı, Mustafa, *Gazzâlî'ye Göre İslâm Ahlâkı (Teori ve Pratik)*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2013.

Çapku, Ahmet, *İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd Düşüncesinde Âhiret*, Kayıhan Yay., İstanbul, 2015.

Çetin, Rabiye, "Gazali'de İnsan Özgürlüğü", *Dini Araştırmalar*, 2011 (Temmuz-Aralık), c. 14, Sy. 39, s. 70-86.

Çiftçi, Şaban, "Allah Âdem'i Kendi Sûretinde Yaratmıştır' Hadisinin Tahric ve Değerlendirmesi", *P.Ü.İ.F.D.*, sy. 1, 2004 (Mart), s. 1-20.

Dalkılıç, Mehmet, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, İz Yay., İstanbul, 2012.

Derin, Süleyman, "Gazzâlî'de Allah Sevgisi", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara, 2001, s. 150.

Durusoy, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İFAV Yay., İstanbul, 2012.

Dünya, Süleyman, *el-Hakîka fi'nazarî'l-Gazzâlî*, Dâru'l-Maârif, Mısır, 1965.

el-Aclûnî, İsmâîl b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlü'l-ilbâs amme'stehere mine'l-ehâdis alâ elsineti'n-nâs*, c. 1, thk. Yûsuf b. Mahmûd el-Hâc Ahmed, Mektebetü'l-İlmi'l-Hadîs, Dımeşk, 1421/2000.

el-Hakîm, Suâd, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, Kabcacı Yay., İstanbul, 2005.

_____, *Yirmi Birinci Yüzyulda İhyâu ulûmi'd-dîn (İhyâu ulûmi'd-dîn fi'l-karni'l-vâhid ve'l-işrîn)*, çev. Yonis İnanç, Nefes Yay., İstanbul, 2020.

el-İsfahânî, Râgıb, *ez-Zerîa ilâ mekârimi'ş-şerîa*, thk. Ebü'l-Yezîd Ebû Zeyd el-Acemî, Dâru's-Selâm, Kahire, 1427/2006.

_____, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî, Dımeşk-Beyrut, 2002/1423.

_____, *Tafsîlü'n-neş'eteyn ve tahsîlü's-saadeteyn*, Menşûratü Dâri Mektebeti'l-Hayât, Beyrut, 2002.

el-Mekkî, Ebû Tâlib, *Kütü'l-kulûb fi muâmeleti'l-mahbûb ve vasfî tarîkı'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*, c. 1, thk. Mahmûd İbrâhim Muhammed er-Rıdvânî, Mektebetü Dâri't-t-Türâs, Kahire, 1422/2001.

Emin, Osman, *el-Felsefetü'r-revâkıyye*, Kahire, 1945.

Erginli, Zafer v.dğr., *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kalem Yayınevi, İstanbul, 2006.

es-Sicistânî, Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd (I-VII)*, thk. Şuayb el-Arnâvût v.dğr., Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Dımeşk-Beyrut, 1430/2009.

Eş'arî, Ebü'l-Hasen, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*, c. 2, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1990/1441.

Fahri, Macid, *İslâm Ahlâk Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan, Litera Yay., İstanbul, 2016.

_____, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, Şa-to Yay., İstanbul, 2008.

Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed, *Ârâü ehli'l-medîneti'l-fâdıla ve mudâddâtihá*, haz. Ali Bû Melham, Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut, 1995.

_____, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, thk. Fevzî Mitrî Neccâr, el-Matbaatü'l-Kâsûlîkiyye, Beyrut, 1964.

Gafarov, Anar, "Râgıb el-İsfahânî'de İnsan Tasavvuru", *M.Ü.İ.F.D.*, c. 30, sy. 1, 2006, s. 187-214.

Garden, Kenneth, *İslam'ın İlk Müceddidi: Gazâlî ve İhyâu ulûmi'd-dîn'i*, çev. Abdullah Özkan, Klasik Yay., İstanbul, 2020.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Erbâîn fî usûli'd-dîn*, Dâru'l-Minhâc, Beyrut, 1439/2017.

_____, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*, nşr. ve çev. Osman Demir, Klasik Yay., İstanbul, 2014.

_____, *el-İmlâ' alâ müşkili'l-ihyâ' (İhyâü ulûmi'd-dîn'e ilave)*, c. 10., Dâru'l-Minhâc, Cidde, 1432/2011.

_____, *el-Madnûn bih alâ ğayri ehlih (el-Madnûnü'l-kebir) (Mecmûatü resâili'l-imâm el-Gazâlî içinde)*, el-Mektebetü't-Tevfikıyye, Kahire, ts.

_____, *el-Madnûnu's-sağîr (el-Ecvibetü'l-Gazâlîyye fî'l-mesâili'l-uhreviyye) (Mecmûatü resâili'l-imâm el-Gazâlî içinde)*, el-Mektebetü't-Tevfikıyye, Kahire, ts.

_____, *el-Maksadü'l-esnâ fî şerhi esmâ'illâhi'l-hüsnâ*, thk. Muhammed Osmân el-Huşt, el-Mektebetü'l-Kur'ân, Kahire, ts.

_____, *el-Münkız mine'd-dalâl ve'l-müfsih ani'l-ahvâl (ve'l-mûsil ilâ zi'l-izzeti ve'l-celâl) (Mecmûatü Resâili'l-imâm el-Gazâlî içinde)*, el-Mektebetü't-Tevfikıyye, Kahire, ts.

_____, *er-Risâletü'l-ledünniyye (Mecmûatü resâili'l-imâm el-Gazâlî içinde)*, el-Mektebetü't-Tevfikıyye, Kahire, ts.

_____, *Fedâilü'l-enâm min resâili huceti'l-islâm*, haz. Muhammed el-Ya'kûbî, thk. Abbâs İkbâl, Çaphane-i Meclis, Tahran, 1333.

_____, *Gazzâlî'nin Mektupları (Fedâilü'l-enâm min resâili huceti'l-islâm)*, çev. Merve Kelebek, İnkılâb Yay., İstanbul, 2017.

_____, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1426/2005.

_____, *İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-keâm (Kelâm ve Halk)*, nşr. ve çev. Mahmut Kaya-M. Cüneyt Kaya, Klasik Yay., İstanbul, 2020.

_____, *Kimyâ-yı saâdet*, c. 1-2, thk. Hüseyin Hidiv Cem, Merkez-i İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, Tahran, 1380.

_____, *Maâricü'l-kuds fî medârici ma'rifeti'n-nefs*, Dâru'l-Afâk el-Cedîde, Beyrut, 1975.

_____, *Minhâcü'l-âbidîn ilâ cenneti rabbi'l-âlemîn*, thk. Mahmûd Mustafâ Halâvî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1409/1989.

_____, *Mişkâtü'l-envâr ve misfâtü'l-esrâr*, thk. Abdülaziz İzzüddîn es-Seyrevân, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1407/1986.

_____, *Mizânü'l-amel*, thk. Süleyman Dünya, Dâru'l-Maârif, Mısır, 1964.

_____, *Tehâfütü'l-felâsife*, nşr. ve çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yay., İstanbul, 2009.

Gemuhluoğlu, Zeynep, *Teoloji Olarak Yorum: Gazâlî ve İbn Rüşd'de Te'vil*, İz Yay., İstanbul, 2010.

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, 30. Bs., Remzi Kitabevi, İstanbul, 2017.

Griffel, Frank, "Al-Ghazâlî's Use of "Original Human Disposition" (fitra) and its Background in the Teachings of al-Fârâbî and Avicenna", *The Muslim World*, Vol. 102 (1), Jan. 2012, s. 1-32. (DOI:10.1111/j.1478-1913.2011.01376.x)

_____, *Gazâlî'nin Felsefî Kelamı*, çev. Muhammed Fatih Kılıç v.dğr., Klasik Yay., İstanbul, 2015.

Gürer, Betül, *Molla Fenârî'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı*, İnsan Yay., İstanbul, 2016.

Hücvîrî, Ebü'l-Hasen Alî b. Osmân, *Keşfü'l-mahcûb*, thk. V. Jukovsky, Leningrad, 1926.

İbn Fürekan, Ebû Bekr Muhammed, *Mücerredü makâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, thk. Danyal Gimaret, Dâru'l-Meşrik Şâm, Beyrut, 1987.

İbn Hazm, *el-Fasl / Dinler ve Mezhepler Tarihi*, çev. Halil İbrahim Bulut, c. 3, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2017.

İbn Mâce, Ebû Abdullah, *Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire, ts.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-arab*, c. 11, Dâru Sâdir, Beyrut, ts.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî, *Ahvâlü'n-nefs*, Dâru Bibliyûn, Paris, 2007.

_____, *el-İşârât ve't-tenbihât*, c. 2, thk. Süleyman Dünya, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1367/1948.

_____, *Risâletün fi ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtika ve ahvâlihâ (Ahvâlü'n-nefs içinde)*, Dâru Bibliyûn, Paris, 2007.

Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, c. 11, thk. Muhammed Alî en-Neccâr-Abdulhalîm en-Neccâr (ed. İbrâhim Medkûr ve Tâhâ Hüseyin), ts.

Kahraman, Hüseyin, “Sûret Hadisi Üzerine Bağlam Esaslı Bir Tahlil Denemesi”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, c. 1, sy. 1, 2003, s. 51-70.

_____, “W. Montgomery Watt’ın İslâm ve Hadis Algısı Bağlamında ‘Tanrı Sûretinde Yaratılma’ isimli Makâlesinin Tahlil ve Tenkidi”, *Marife*, y. 6, sy. 1, 2006 (Bahar), s. 169-194.

Kanburoğlu Ergün, Ümmügül Betül, *Kemâl Kavramı Bağlamında Gazzâlî Düşüncesinde Eğitim* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), U.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Bursa, 2019.

Kara, Mustafa, “Melâmetiye”, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* (Prof. Dr. S. F. Ülgener’e Armağan), c. 43, İstanbul, 1987, s. 561-598.

Karakoyunluoğlu, Ali, “Gazâlî’nin Ulema Eleştirisi: Tecditçi Yaklaşım ve Bazı İthamlar”, *N.E.Ü.İ.F.D.*, sy. 48, 2019 (Aralık), s. 303-330.

Kaya, Mahmut, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yay., İstanbul, 2005.

Kelâbâzî, Muhammed b. İbrâhim, *et-Taarruf li-mezhebi ehli’t-tasavvuf*, thk. Ahmed Şemsüddîn, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1422/2001.

Kılavuz, Ulvi Murat – Kılavuz, Ahmet Saim, *Kelama Giriş*, İsam Yay., İstanbul, 2010.

Kılıç, Mahmud Erol, “İbnü’l-Arabî”, *DİA*, c. 20, TDV Yay., İstanbul, 1999.

_____, *Şeyh-i Ekber/İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, Sufi Kitap, İstanbul, 2010.

Kindî, Ya’kûb b. İshak, *Resâilü’l-Kindî el-felsefiyye*, thk. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, Dâru’l-Fikri’l-Arabî, Mısır, 1369/1950.

Knysh, Alexander, *Tasavvuf Tarihi*, çev. Nurullah Koltaş, Ketebe Yay., İstanbul, 2020.

Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa’d, Dâru Cevâmii’l-Kelim, Kahire, 1428.

Kutluer, İlhan, “Ruh”, *DİA*, c. 35, TDV Yay., Ankara, 2018.

Kuvancı, Cenân, “Gazzâlî Düşüncesinde Temsil”, *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Isparta, 2014, s. 115-124.

Küçük, Osman Nuri, *Fusûsu’l-Hikem ve Mesnevî’de İnsân-ı Kâmil*, İnsan Yay., İstanbul, 2014.

Lings, Martin, *Tasavvuf Nedir? (What is Sufism?)*, çev. Veysel Sezigen, Vural Yay., İstanbul, 2007.

M. Umaruddîn, *The Ethical Philosophy of al-Ghazzâlî*, Adam Publishers & Distributers, Delhi, 1996.

Medkûr, İbrahim, *Fi'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, Mektebetü'l-İskenderiyye, Beyrut, 2015.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1412/1991.

Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânûsu'l-basît fî tercemeti'l-kâmûsi'l-muhît*, c. 5, haz. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2014.

Nesâî, Ebû Abdurrahmân, *Sünenü'n-Nesâî*, thk. Râid b. Sabri İbn Ebî Alfe, Dâru'l-Hadâre, Riyat, 1436/2010.

Neşşâr, Ali Sâmi, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu II*, çev. Osman Tunç, İnsan Yay., İstanbul, 1999.

Nicholson, Reynold A., *İslâm Sûfîleri*, çev. Kemâl Işık v.dğr., Büyüyenay Yay., İstanbul, 2014.

Orman, Sabri, *Gazâlî, Adalet ve Sosyal Adalet*, İktisat Yay., İstanbul, 2018.

_____, *Gazâlî'nin İktisat Felsefesi*, İnsan Yay., İstanbul, 2014.

Özçelik, Mevlüt, "Tasavvufta Ahlâk Ve Edeb", *Ahlâk Ve Din Disiplinlerarası Bir Yaklaşım*, ed. Hasan Yerkazan, Sonçağ Akademi, Ankara, 2021.

_____, *İmam Gazâlî'ye Göre Nefsin Tezkiyesi ve Kalbin Tasfiyesi*, Sonçağ Akademi, Ankara, 2020.

Özturan, Hümeýra, *Éthostan Ahlâka: Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslâm Dünyasına İntihali ve Alımlanışı*, Klasik Yay., İstanbul, 2020.

Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu – B. Ali Cimcoz, 28. Bs., Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2015.

_____, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2013.

_____, çev. Ari Çokona, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2019.

Plotinus, *Enneadlar*, çev. Zeki Özcan, Asa Kitabevi, Bursa, 1996.

Reis, Bedriye, *Gazâlî'de Ahlâk-Marifet İlişkisi*, Emin Yay., Bursa, 2011.

Saklan, Bilal, “İhyâ ulûmi’ d-dîn’in Temel Kaynaklarından ‘Kûtu’l-kulûb”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara, 2021, s. 57-62.

Schimmel, Annemarie, *İslam’ın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık, Kabalcı Yay., İstanbul, ts.

Serrâc, Ebû Nasr, *el-Lüma’*, thk. Abdülhalîm Mahmûd-Abdülbâkî Sürûr, daru'l-kütübi'l-hadîse, Mısır, 1380/1960.

Smith, Margaret, *Al-Ghazâlî – The Mystic*, Hijra International Publishers Mian Chambers, Lahore, 1983.

Şahiner, Muharrem, *İbn Sînâ’da Yetkinlik* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, İstanbul, 2014.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn, *el-Milel ve'n-Nihal*, çev. Mustafa Öz, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2015.

Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *el-Mu‘cemu’l-Kebîr*, c. 12., thk. Hamdi b. Abdilmecid es-Silefî, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Musul, 1983.

Taşpınar, İsmail, “İslam Mistik Kaynaklarında Hz. İsa ile İlgili Anlatımlar: İbn Arabî, Mevlana ve Yunus Emre Örneği”, *Uluslararası Müslüman - Hıristiyan Diyalog Sempozyumu II*, İstanbul, 2005, s. 237-253.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî, *Keşşâfû ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, c. 1-2, thk. Alî Dahrûc, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1996.

Tirmîzî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *el-Câmiu'l-kebîr*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 1996.

Tiryaki, M. Zahit - Bilgin Tiryaki, Kübra (ed.), *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, İlem Kitaplığı & Nobel Yay., Ankara, 2016.

Topaloğlu, Bekir, "Allah", *DİA*, c. 2, TDV Yay., Ankara, 1989.

_____, "Rab", *DİA*, c. 34, TDV Yay., Ankara, 2007.

Türker, Ömer, “İslam Düşüncesinin Soyut Nefs Teorisiyle İmtihani”, *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, ed. Ömer Türker-İbrahim Halil Üçer, İlem Yay., İstanbul, 2019.

Uludağ, Süleyman, “Kemâl”, *DİA*, c. 25, TDV Yay., Ankara, 2002.

_____, “Nefis”, *DİA*, c. 32, TDV Yay., İstanbul, 2006.

_____, “Rab”, *DİA*, c. 34, TDV Yay., Ankara, 2007.

_____, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalıcı Yayıncılık, İstanbul, 2012.

_____, *Tasavvuf ve Tenkit*, Dergâh Yay., İstanbul, 2016.

Ülgener, Sabri F., *Zihniyet ve Din: İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı*, Derin Yay., İstanbul, 2006.

Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Felsefesi: Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru*, Ülken Yay., İstanbul, 1983.

Üzüm, İlyas, “İlliyyîn”, *DİA*, c. 22, TDV Yay., İstanbul, 2000.

Vankulu Mehmed, *Vankulu Lügati*, c. 2, haz. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2015.

Vural, Mehmet, “Gazzâlî'nin Epistemolojisinde Sezgi ve İlham”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sy. 9, Ankara, 2002 (Temmuz-Aralık), s. 179-186.

_____, *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2011.

_____, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yay., Ankara, 2016.

Watt, W. Montgomery, “Tanrı Suretinde Yaratılma: İslâm Kelamına Dair Bir Araştırma”, çev. Hüseyin Kahraman, *S.Ü.İ.F.D.*, sy. 21, 2006 (Bahar).

_____, *Müslüman Aydın –Gazzâlî Hakkında Bir Araştırma–*, çev. Hanifi Özcan, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2017.

Wisnovsky, Robert, *İbn Sînâ Metafiziği*, çev. İbrahim Halil Üçer, Klasik Yay., İstanbul, 2020.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Levh-i Mahfûz”, *DİA*, c. 27, TDV Yay., Ankara, 2003.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Yenda Yayın-Dağıtım, İstanbul, ts.

Yılmaz, Sabri, *Kelam'da Te'vil Sorunu*, Araştırma Yay., Ankara, 2009.

Zebîdî, Muhammed Murtazâ, *İthâfû's-sâdeti'l-müttekîn bi-şerhi ihyâi ulûmi'd-dîn*, c. 9, Müessesetü't-Târîhi'l-Azebî, Beyrut, 1414/1994.