

**T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI**

GAZÂLÎ'DE MARİFET AHLÂK-İLİŞKİSİ

(Doktora Tezi)

Bedriye REİS

Danışman
Prof. Dr. Mustafa KARA

BURSA-2009

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

..... Temel İslam Bilimleri Anabilim/Alan Sanat Dalı,
..... Tasarımı Bilim Dalı'nda 2004140 numaralı
..... Bedriye REİS 'nın hazırladığı "Gazali'de Manfet-Ahde
..... İlişkisi " konulu Doktoru (Yüksek Lisans/ Doktora/ Sanatta Yeterlik
Tezi/Çalışması) ile ilgili tez savunma sınavı, 18./01/ 2010 günü 12:00-14:00 saatleri arasında
yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının
..... başarılı (başarılı/başarısız) olduğuna oy birliğiyle (oy birliği/oy çokluğu) ile
karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav
Komisyonu Başkanı)

Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Prof. Dr. Mustafa KARA

Üye

Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

M. Ayık
Yaşar AYDINLI

Üye

Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Cağfer KARADAĞ

Üye

Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Hasan Kemal YILMAZ

Üye

Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Mehmet Emin AY

18./01/2010

ÖZET

Yazar	: Bedriye REİS
Üniversite	: Uludağ Üniversitesi
Anabilim Dalı	: Temel İslâm Bilimleri
Bilim Dalı	: Tasavvuf
Tezin Niteliği	: Doktora Tezi
Sayfa Sayısı	: XIV + 356
Mezuniyet Tarihi	: /.... / 2010
Tez Danışman(lar)ı	: Prof. Dr. Mustafa KARA

GAZÂLÎ'DE MARİFET-AHLÂK İLİŞKİSİ

Tasavvuf geleneğinin önde gelen temsilcilerinden biri olan Gazâlî en yüksek ideal olan marifeti elde etme yolunda ahlâkî arınmanın temel şart olduğunu kabul etmiştir. Nitekim onun başyapıtı niteliğinde olan "İhyâu Ulûmiddin"de söz konusu görüşü bütün detaylarıyla ortaya konmuştur. Bu tezin konusu, Gazâlî'nin düşüncesinde marifet-ahlâk arasındaki ilişkidir. Müellifimizin gerek ahlâk gerekse marifet boyutuyla tasavvufî tecrübeyi nasıl tasvir ettiği, söz konusu iki boyut arasında nasıl bir ilişki kurduğu incelenmiştir. Öncelikle Gazâlî'nin ahlâk görüşü ana hatlarıyla ele alınmış ve müellifimizin uygulanmasını gerekli gördüğü yöntemler konu edilmiştir. Ahlâkî arınma sürecinin her bir aşaması üzerinde tek tek durulmuş, süreç içerisindeki yeri ve önemi vurgulanmıştır. Dolayısıyla tasavvuf düşüncesinin temel kavramları olan tevbe, sabır, şükür, havf, recâ, fakr, zühd, ihlâs vb. birçok kavrama Gazâlî'nin bakışı irdelenerek konunun ana çatısı oluşturulmuştur.

Tasavvuf ehli tarafından iç tecrübe ile vasıtasız olarak elde edilen marifet, duyu organları ve akıl aracılığıyla sahip olunan bilgiden daha üstün görülmüş ve gerçek bilginin de söz konusu bilgi türü olduğu ileri sürülmüştür. Bu çerçevede Gazâlî'nin marifeti nasıl tanımladığı, ne kadar önem atfettiği üçüncü bölümün esasını oluşturmaktadır. Marifetle ilgili kavramlar olan ilham, keşif, yakîn ve müşahede de konumuz açısından önemlidir. Marifetin elde edilmesi ile gerçekleşecek olan, Allah'a yakınlık, O'na duyulan sevgi, O'nunla bütünleşme ve gerçek mutluluğa ulaşma gibi hususlar mahabbet, kurb, tevhid, fena ve saadet gibi terimleri karşımıza çıkarmış ve son bölüm bu kavramlar etrafında oluşmuştur.

Anahtar Sözcükler

Tasavvuf
Münciyât

Marifet
Kalp

Ahlâk
Riyâzet

Mühlikât
Mücâhede

ABSTRACT

Author : Bedriye REİS
University : University of Uludağ
Main Department : Department of Basic Islamic Sciences
Department : Islamic Mysticism
Quality of Thesis : Ph-D Thesis
Number of Page : XIV + 356
Date of Graduation : /.... / 2010
Advisor : Prof. Dr. Mustafa KARA

RELATION OF MA'RIFA AND ETHICS IN GHAZALI

Ghazali who is one of the most prominent figures in the tradition of tasavvuf accepts moral purification as a basic necessity for obtaining the ma'rifa that is the ultimate ideal. In fact, he explains this idea with all details in his masterpiece called "Thyau Ulumiddin". The argument of this thesis is the relationship between ma'rifa and ethics in the philosophy of Ghazali. It is studied how Ghazali describes the mystic experience in both dimensions; moral and marife, and how he establishes the relationship between these two dimensions. First, Ghazali's philosophy of ethics is examined in general, and the methods that he considers as necessary is analyzed. Each stage in the process of moral purification is argued, and their importance in this process is emphasized. The main perspective of this thesis is established by considering Ghazali's philosophy about the basic concepts of tasavvuf such as repentance (tawba), patience (sabr), gratitude (shukr), fear (khawf), hope (rajā), poverty (faqr), asceticism (zuhd), sincerity (ikhlās) etc.

The mystics believe that the marife which is obtained by inner experience without any agent is much better than the knowledge that is given by senses and mental ability, and they argue that the ma'rifa is the actual knowledge. Furthermore, how Ghazali defines the ma'rifa, and how he emphasizes its importance is argued in the third part of the thesis. The concepts are related to the ma'rifa such as inspiration (ilhām), intuition (kashf), certainty (yaqīn), and seeing (mushāhada) are also important for the thesis. The subjects that is achieved by obtaining the marife such as the nearness of God, the love of God, the unity with God, and reaching to the real happiness bring other concepts to the consideration such as love (mahabba), nearness (qurb), God's unity (tawvhīd), annihilation (fanā) and happiness (sa'ādat), and these concepts are argued in the last part of the thesis.

Key Words

Tasawwuf
Mystical Virtues
(al-Munjiyāt)

Ma'rifa
Heart

Ethics
Self-training
(Riyāda)

Vices (al-Muhlikāt)
Mortification (Mujāhada)

ÖNSÖZ

Hicrî V. asırda yaşamış ve *İhyâu Ulûmi'd-din* başta olmak üzere yazmış olduğu eserlerle İslâm düşünce tarihinde bir dönüm noktası oluşturmuş olan Gazâlî, kelam, felsefe, fıkıh ve tasavvuf sahasında yazdığı eserler ve ortaya koyduğu fikirlerle çok dikkat çekmiş bir düşünürdür. Otobiyografisi olan *el-Münkızü mine'd-dalâl*'da tasavvuf klâsiklerini inceleyip fiilen sufiyane bir hayat yaşamaya başladıktan sonra en doğru yolun tasavvuf yolu olduğunu anlayarak inzivaya çekildiğini ve kalp tasfiyesiyle meşgul olduğunu belirtmiştir. Tasavvuf klâsiklerinden er-Risâle'nin yazarı Abdülkerim Kuşeyrî'nin öğrencisi olan Ebû Ali el-Farmedî (Öl. 477/ 1084) Gazâlî'nin şeyhi olarak kabul edilir. Tasavvuf etrafında oluşan tereddütleri dağıtarak tasavvufa meşruiyet kazandıran ve gelişmesine büyük ölçüde etki eden Gazâlî, Bayezid-i Bistamî, Cüneyd-i Bağdâdî, Şiblî, Ebû Talib Mekkî gibi önde gelen sufilerin eserlerini incelemiş ve tasavvufi hayatı bizzat yaşayarak tecrübe etmiştir.

Şeriata ters düşmeyen ılımlı bir tasavvuf anlayışını benimseyen Gazâlî, tasavvuf ahlâkının temel esaslarını son derece kapsamlı ve derinlemesine tahlile tabi tutmasıyla zirveye yerleşmiştir. O en yüksek ahlâkî ideal olarak marifetullahı göstermiş, bütün bilgilerin en üstünü ve nihai hedefi olan bu ideale ulaşmak için sürekli gelişen bir ahlâk arınmanın gerçekleştirilmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Böylece ahlâkla marifet arasındaki kuvvetli ilişkiye vurgu yapmıştır. Gazâlî kendisine gelinceye kadar oluşan zengin ahlâk literatüründen büyük ölçüde faydalanmıştır. Bununla birlikte diğer İslâm ahlâkçılarına nazaran konuları daha sistemli ve kapsayıcı bir şekilde ele almış, gerek yaptığı pedagojik ve psikolojik tahliller gerekse incelediği konulardaki vukûf ve dirayetiyle farkını ortaya koymuştur. Böylece *İhyâu Ulûmi'd-din* İslâm ahlâk literatüründe erişilememiş bir eser, Gazâlî doğuda ahlâk felsefesinde aşılammış bir isim olma vasfını kazanmıştır.

Tasavvufun iki boyutundan biri olan ve güzel davranışlarla ahlâkı düzeltmek, nefsi denetim altına alıp terbiye etmek, “tahalluk bi-ahlâkillah” şeklinde ifade edilen ahlâkî boyut ile belli usûl ve yöntemleri tatbik ederek ilâhî ve manevî hakikatlere vâkıf olmak anlamına gelen marifet boyutu arasındaki ilişkiye Gazâlî'nin bakış tarzı tezin konusunu oluşturmaktadır. Amaç Gazâlî'nin gerek ahlâk gerekse marifet boyutuyla tasavvufi tecrübeyi nasıl tasvir ettiğini, söz konusu iki boyut arasında ne şekilde bir irtibat kurduğunu ortaya koymaktır.

Genelde mutasavvıflar özelde de Gazâlî, iç tecrübe ile vasıtasız olarak elde edilen, keşf, ilham, irfan, ilm-i ledün gibi terimlerle de ifade edilen marifeti, duyu organları ve akıl aracılığıyla sahip olunan bilgiden daha üstün görmüş ve gerçek bilginin de söz konusu bilgi türü

olduğunu ileri sürmüşlerdir. Hakikat ancak Allah tarafından kalbe ilkâ olunan bir nurla ve vehbî olarak elde edilebilir. İlâhî marifete ulaşmanın yolu da kalpte arınmayı sağlayacak ve gerekli olan zeminin hazırlanmasına yardımcı olacak ahlâkî arınma sürecine girmektir. Kötü huylardan arınıp güzel vasıflarla donanmak ve rubûbiyet ahlâkıyla kuşanmak çeşitli riyâzet ve mücâhedelerin neticesidir. Marifet de işte bu tezkiye ve tasfiye sürecinin semeresini oluşturur.

Kişî riyâzete devam ettiği ve başkalarından alâkayı kesip tamamen Allah'a yöneldiği zaman O'na yakınlık ile birtakım tecelli ve lütuflara mazhar olur. Peki Gazâlî marifete giden yolda nasıl bir ahlâkî arınma sürecini öngörüyor? Bu süreçte terk edilmesi gereken kötü huylar ve kazanılması gereken iyi vasıflar nelerdir? Hangi metotların takip edilmesi gerekiyor? Ahlâkî arınma safhaları nelerdir? Nasıl bir sabır-şükür ve havf-recâ dengesi, nasıl bir fikir ve zikir hayatı gerekiyor? Marifetle hâsıl olan mahabbet ve kurbun meydana getirdiği değişim ve elde edilen imkânlarla karşımıza nasıl bir şahsiyet çıkacaktır? Ahlâk ile marifet arasında zorunlu bir nedensellik var mıdır? Tehzîb-i ahlâk her zaman beklenen neticeyi doğurur mu? Bu ve benzeri soruların cevapları aranmış, Gazâlî'nin gerekli gördüğü aşamalar tasvir ve tahlili edilmeye çalışılmıştır. Gazâlî'nin düşünce sisteminde marifet ve ahlak arasındaki ilişkiye dair kapsamlı bir çalışma olmadığından bu tezle söz konusu eksikliğin giderilmesi hedeflenmiştir.

Tez bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Girişte Gazâlî öncesi dönemde sûfîlerin marifet tanımları ile marifet ve ahlâk arasında kurulan ilişki incelenmiştir. Ancak sınırlama getirilerek tasavvuf tarihinde klâsik eserler kaleme alan bazı mutasavvıfların görüşleri mercek altına alınmıştır. Birinci bölüm ana hatlarıyla Gazâlî'nin ahlâk görüşünü ortaya koymayı amaçlamaktadır. Ahlâk açısından nefsin konumu, ahlâkın güzelleştirilmesinin yöntem ve amacı, riyâzet ve mücâhedenin önemi gibi konulara yer verilmiştir. Konu genel ahlâk ve bilgi felsefesi bağlamında değil, tasavvufî düşünce çerçevesinde ele alınmıştır. Bu bakımdan nazârî ahlâk konuları olan ahlâkî sorumluluk ahlâkî niyet, ahlâkî mes'uliyet, ve ahlâkî müeyyide gibi konular tezin kapsamı dışında tutulmuştur. Dolayısıyla tasavvufî ahlâk ve keşfî bilgi konunun mihverini oluşturmuştur. İkinci bölümde Gazâlî'nin marifete ulaşma noktasında gerekli gördüğü ahlâkî arınma ve tasfiye sürecinin aşamaları üzerinde durulmuştur. Ahlâkî arınma sürecinde kişinin kurtulması gereken kötü huylar ile bu noktada aşılması temel birer gereklilik olan hal ve makamlar tek tek ele alınmıştır. Yeri geldikçe özellikle tasavvuf ahlâkıyla ilgili konularda başta Ebû Talib Mekkî ve Muhasibî olmak üzere Gazâlî'yi etkileyen mutasavvıf ve İslâm ahlâkçılarının görüşlerine de işaret edilmiştir. Üçüncü ve son bölümde ise söz konusu sürecin neticesi olan marifetin tanımı ve önemi üzerinde durulmuş, Gazâlî'nin marifet düşüncesini ortaya koymak bakımından marifet-ilim farkı, marifet-kalp ilişkisi, marifetle ilgili kavramlar ve

marifetin neticeleri incelenmiştir. Marifetle ilgili kavramlar ele alınırken Gazâlî'nin en çok üzerinde durduğu ve sıklıkla kullandığı terimlere yer verilmiştir. Marifetin oluşumunda önemli birer adım olan, aynı zamanda birer netice olarak değerlendirilebilecek olan mahabbet, kurb, fenâ, tevhid gibi tasavvufî hal ve makamlar, bunların kişide meydana getirdiği değişim ve gelişmeler belirtmeye çalışılmıştır.

Bu çalışmanın her aşamasında teşvik, tavsiye ve desteğini gördüğüm danışman hocam Prof. Dr. Mustafa KARA'ya, değerli fikirlerinden daima istifade ettiğim Prof. Dr. Süleyman ULUDAĞ'a, yol gösterici katkıları dolayısıyla Prof. Dr. Yaşar AYDINLI'ya, tezin konusunun belirlenmesinde ve sonraki aşamalarda gösterdiği ilgi ve destek için Doç. Dr. Aliye ÇINAR'a, ihtiyaç duyduğum bazı kaynaklara ulaşmama yardımcı olan Doç. Dr. Salih ÇİFT'e ve Dr. Ulvi Murat KILAVUZ'a teşekkürlerimi arz ediyorum.

Bedriye REİS
Bursa 2009

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT.....	iv
ÖNSÖZ	v
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR.....	x
KAYNAKLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ.....	

GİRİŞ

GAZÂLÎ ÖNCESİ TASAVVUF DÜŞÜNCESİNDE MARİFET-AHLÂK İLİŞKİSİ

I. İlk Asırlarda Marifet Kavramına Genel Bakış.....	2
II. Marifeti Elde Etmede Ahlâkı Güzelleştirmenin Fonksiyonu	16

BİRİNCİ BÖLÜM

ANA HATLARIYLA GAZÂLÎ'NİN AHLÂK GÖRÜŞÜ

I. Nefs ve Nefsin Güçleri	27
A. Nefsin Tanımı	27
B. Nefsin Güçleri	29
C. Ahlâk Açısından Nefs	35
II. Ahlâkın Güzelleştirilmesi: Yöntem ve Amaç.....	40
A. Güzel Ahlâkın Tanımı ve Mahiyeti.....	40
B. Dört Temel Erdem.....	49
C. İrâdenin önemi	54
D. Riyâzet ve Mücâhede	61
E. Ahlâkı Güzelleştirmenin Amacı	82

İKİNCİ BÖLÜM

GAZÂLÎ'YE GÖRE AHLÂKTAN MARİFETE GEÇİŞ SÜRECİ

I. Mühlikât	90
A. Bedensel Arzularla Mücadele	91
B. Sözlü Reziletler	93
C. Öfke ve Kin	96
D. Kıskançlık	98
E. Dünya Sevgisi	100
F. Cimrilik ve Mal Tutkusu	110
G. Mevki Edinme Arzusu	113

H. Riyâ	116
İ. Kibir	118
J. Gurur	120
II. Münciyat	123
A. Tevbe	126
B. Sabır	130
C. Şükür	133
D. Havf-Recâ	137
E. Fakr	142
F. Zühd	146
G. İhlâs	153
H. Muhâsebe ve Murâkabe	156
İ. Tefekkür	158

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM GAZÂLÎ'DE MARİFET

I. Marifet	164
A. Marifetin Tanımı ve Önemi	164
B. Marifetin İmkân ve Sınırları	194
C. Marifet-İlim Ayrımı	217
II. Marifet-Kalp İlişkisi	241
A. Kalbin Niteliği	241
B. Ahlâkın Oluşum Mahalli Olarak Kalp	248
C. Kalbin Tezkiye ve Tasfiyesi	253
D. Marifetin Merkezi Olarak Kalp	259
III. Marifetle ilgili kavramlar	266
A. Vahiy/İlhâm	266
B. Keşif/ Mükâşefe	278
C. Yakîn	283
D. Müşahede	289
IV. Marifetin Neticeleri	297
A. Mahabbet	297
B. Kurb	308
C. Tevhîd	317
D. Fenâ	329
E. Saâdet	334
SONUÇ	340
BİBLİYOGRAFYA	347

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
as.	: Aleyhisselâm
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b.	: İbn, bin
Bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
DEÜİF	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.	: Editör
h.	: Hicrî
haz.	: Hazırlayan
hz.	: Hazreti
nr.	: Numara
nşr.	: Neşreden
OMÜİFD	: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat fakültesi Dergisi
Öl.	: Ölümü
s.	: sayfa
sy.	: Sayı
thk.	: Tahkik eden
trc.	: Tercüme eden
ts.	: Tarihsiz
UÜİFD	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve devamı

KAYNAKLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

1. Gazâlî'nin Kendi Eserleri

Tasavvuf, fıkıh, kelâm ve felsefe gibi farklı alanlarda eserler kaleme almış olan Gazâlî'ye ait pek çok eserin mevcut olduğu dikkate alındığında kaynaklar yönünden bir sınırlandırmaya gitmek zorunlu olmaktadır. Bu bakımdan çalışmamız, Gazâlî'nin temel tasavvufî eserleri olan ve tezimizin muhtevasıyla doğrudan ilgili bilgilere ulaşabildiğimiz eserleri ile bazı muhtelif risaleleri çerçevesinde hazırlanmıştır. Bu eserlerden özellikle *İhyâu Ulûmi'd-din* gerek Gazâlî'nin hayatının son dönemlerinde yazılmış olması itibarıyla tasavvuf ve ahlâkla ilgili en kâmil fikirlerinin bir özeti mahiyetinde olması gerekse bugün elimizde bulunan en hacimli eseri olması sebebiyle araştırmamızın temel kaynağı olmuştur.

Çeşitli kaynaklarda Gazâlî'nin eserleri hakkında detaylı bilgiler verildiği için¹ burada araştırmamızın birinci el kaynakları durumunda olan Gazâlî'nin eserlerinden ayrı ayrı bahsetmeyi gerekli görmedik. Çalışmamızda sıkça başvurulan *Kimyâ-i saâdet*, *el-Münkız mine'd-dalâl*, *Mişkâtü'l-envâr*, *el-Maksadü'l-esnâ*, *Mîzânü'l-amel*, *Risâletü'l-ledünniye*, *Minhâcü'l-âbidin*, *Ravzatu't-tâlibîn*, gibi eserleri hep tasavvuf ağırlıklıdır. Kullandığımız eserlerden bazılarının ona âdiyeti tartışmalıdır. *Risâletü'l-ledünniye*², *Ravzatut-talibin'in*³, *Meâricü'l-kuds*⁴, *Minhâcü'l-âbidin*⁵ ve *Madnûnu's-sağîr'in*⁶ çeşitli nedenlerle şüpheli olduğu ileri sürülmüştür Fakat çalışmamızda büyük ölçüde Gazâlî'ye aidiyeti kesin olan eserler kullanılmıştır. Şüpheli olarak görülen eserlerden kullanılan bilgilerin de onun genel kanaatleriyle uyuşmayan herhangi bir unsur taşımamasına dikkat edilmiş, bu hususta titiz davranılmıştır. Dolayısıyla Gazâlî'nin diğer eserlerinde de mevcut olan ve mana ve öz olarak Gazâlî'nin fikirleriyle çelişmeyecek türden bilgilere yer verilmiştir.

¹ Gazâlî'nin eserleri hakkında geniş bilgi için. Bk. Karlığa, Bekir, "Gazâlî", DİA, c. XIII, s. 518-530, Karadaş, Cağfer, *Gazzâlî*, İstanbul 2004, s. 55-64, Zerrinkub, Hüseyin, *Medreseden Kaçış*, çev. Hikmet Soylu, İstanbul 2001, s. 188-215, Ayrıca Gazâlî'nin eserleriyle ilgili bibliyografik denemeler de yapılmıştır. bk. Güzel, Abdurrahman, *Gazâlî Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme*, Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî", Erciyes Ü. Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enst.Yay., Kayseri, 1988, s. 249-272, Ünal, Hüseyin, *Gazâlî Hakkında Yazılmış Eserler ve Tezler Bibliyografyası*, İslâmî Araştırmalar, *Gazâlî Özel Sayısı*, sy. 3-4, 2000, s. 540-551, Kara, Ömer, *Gazâlî Üzerine Yapılan Çalışmalar*, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi II, 2002, sy. 2, s. 133-159.

² Asin Palacios ve Watt, bu risalenin İbn Arabî'nin "Risâle fi'n-nefs ve'r-ruh" isimli eseriyle benzerlik taşıdığı için Gazâlî'ye aidiyetinin şüpheli olduğunu düşünmektedir. Margaret Smith ise risâledeki fikirlerin gerek İhyâ gerekse diğer eserlerindeki fikirleriyle uyduğu gerekçesiyle Gazâlî'ye ait olduğunu ileri sürmüştür. Bk. Watt, Montgomery, Watt, *The Authenticity of the Works Attributed al-Ghazali*, *Journal of Royal Asiatic Society*, 1952, s. 33-34. Smith, Margaret, *al-Ghazali: The Mystic*, London 1944, s. 212, dipnot 5, Bedevî *Müellefâtü'l-Gazâlî*, Kuveyt 1977, s. 270-271.

³ Watt, agm., s. 33.

⁴ Bedevî, age., s. 244

⁵ Watt, agm., s. 37

⁶ Watt, agm., s. 36. bk. Yafeh, Hava-Lazarus, *Studies in al-Ghazzali*, Jerusalem 1975, s. 251-257.

2. Gazâlî ile ilgili diğerk çalışmalar

Gazâlî'nin düşünce sisteminde marifet-ahlâk ilişkisini inceleyen bir çalışma bulunmamakla birlikte ayrı ayrı ahlâk görüşünü veya bilgi görüşünü ele alan çalışmalar yapılmıştır. Dolayısıyla tezde söz konusu çalışmalardan faydalanılmıştır.

Mısır'da basılan Zeki Mübarek'in *el-Ahlâk inde'l-Gazâlî* (Kahire 1965) isimli eseri Gazâlî'nin ahlâkla ilgili görüşlerini konu edinmektedir. Ahlakın gayesi, ahlâkın değişip değişmeyeceği, niyet, irade, fazilet ve reziletler, hak ve ödevler gibi ahlâkla ilgili çeşitli konular ele alınmıştır. Ayrıca Gazâlî'nin etkileri, onu tenkit edenler ve Gazâlî ile Dekart, Pascal, Spinoza, Malebranch gibi filozoflar arasındaki ilişkiye de yer verilmiştir.

Viktor Said Basil'in *Menhecü'l-Bahs ani'l-marife inde'l-Gazzâlî*, (Beyrut ts.) isimli çalışması marifeti elde etme yolunda Gazâlî'nin takip ettiği yöntemi konu edinmiştir. İlki iki bölümde Gazâlî'nin yaşadığı asır ve hayatı hakkında bilgi verildikten sonra üçüncü bölümde Gazâlî'ye göre akıl kavramı, aklın sınırlılığı, akıl ve batınıye, akıl ve felsefe, akıl ve ilahiyat, akıl ve ahlak şeriat-akıl ilişkisi düşünme (nazar) yöntemleri geniş bir şekilde ele alınmıştır. İlim görüşü ve marifete ulaşma noktasında aklın aciz oluşunun nedenleri de bu bölümün konuları arasındadır. Dördüncü bölümde ise keşf ve yakîn kavramları incelenmiştir. Bu çerçevede keşfe ulaşmada aklın rolü ile düşünürlerin yakîni ve ariflerin yakîni arasındaki farka da değinilmiştir.

Konuyla ilgili bir başka eser de *el-Marife inde'l-Gazâlî* adını taşımaktadır. (Beyrut 1997) Eser Hasan Bezun'a aittir. Ancak bu eser doğrudan tezimizle ilgili olmayıp Gazâlî'nin eğitim ve öğretim görüşüne hasredilmiştir. Eserin konusu Gazâlî'ye göre ilim, ilmin fazileti, ilimlerin tasnifi, ilmi elde etme yolları, yakîn ve yakînî bilgi ile müellifimizin eğitim ve öğretim hakkındaki görüşleridir.

Batıda Gazâlî hakkında yapılan çalışmalara bakıldığında konumuzla ilgili olarak *The Ethical Plosophy of al-Ghazzali* (Lahore 1982) isimli çalışma Muhammed Umaruddin tarafından yapılmış olup Gazâlî'nin ahlâk felsefesini konu edinmektedir. Çalışma dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Gazâlî'nin düşüncesinin arka planı, dinî ve felsefî hareketler ve Gazâlî öncesi ahlâk düşüncesi, ele alınmıştır. İkinci bölümde Gazâlî'nin psikoloji görüşü, bilgi ve ahlâk arasındaki ilişki ve irade özgürlüğü işlenmiştir. Üçüncü bölümde mutluluk, Allah'ı bilme, mükâşefe, müşahede ve Allah sevgisi gibi Gazâlî'nin ahlâk teorisinin temel ilkelerine yer verilmiştir. Dördüncü bölümde ise Gazâlî'nin mühlikât ve münciyat olarak isimlendirdiği tasavvufî ahlâk esasları, sosyal ahlâk kuralları ve ibadetlerin ahlâk açısından önemi üzerinde durulmuştur.

Edinburgh Üniversitesi'nde 1972 yılında tamamlanan bir doktora tezi de Gazâlî'nin ahlâk görüşleriyle ilgilidir. Muhammed Ebu'l-kasım'ın, *The Ethics of al-Ghazali* adındaki bu çalışması basılmıştır. (Delmar 1978) Çalışmada yine Gazâlî'nin psikoloji görüşü, mutluluk kavramı, İyi ahlâk ve kötü ahlâk konuları incelenmiş, mühlikât, münciyat, sosyal hak ve görevler ile ibadetlerin ahlâkî gelişim üzerindeki etkileri ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır.

Şerif, Muhammed Ahmed, *Ghazali's-Theory of Virtue*, (Albany 1975) isimli doktora tezini Chicago Üniversitesi'nde 1971 yılında tamamlamış ve çalışma basılmıştır. Eserin giriş kısmında Gazâlî'nin ahlak ilmine dair görüşlerine değinilmiştir. Diğer bölümlerde ise erdem terimi, erdem ve karakter, dört temel erdem konularından bahsedilmiş, *İhyâ*'nın ibadetler, âdetler, mühlikat ve münciyat bölümlerindeki konular detaylı bir şekilde incelenmiştir.

Ülkemizde ise Gazâlî'nin tasavvufî görüşleri hakkında yapılan tek doktora tezi Mehmet Demirci'ye aittir. 1984 yılında İzmir Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde yapılan ve *Gazâlî'ye Göre Tasavvuf* adını taşıyan tez basılmamıştır. Tez bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Girişte tasavvuf kelimesinin tanımı ve tasavvufun İslâm fikir hayatındaki yerine kısaca değinilmiştir. Birinci bölümde tasavvufun doğusu ve gelişmesi ile Gazâlî dönemindeki başlıca dinî ve tasavvufî akımlar ele alınmıştır. İkinci bölümün konusu Gazâlî'nin hayatı, eserleri ve İslâm düşüncesindeki yeridir. Üçüncü bölümde ise Gazâlî'nin kalp tasfiyesi, nefis terbiyesi, makamlar ve haller gibi konulardaki tasavvufî görüşleri, fenâ-bekâ, tevhid, keşf, marifet, saadet, ledün ilmi gibi kavramlara bakışı üzerinde durulmuştur. Gazâlî'nin ahlâk görüşüne kısaca yer verildikten sonra Gazâlî'nin eserlerinin İslâm dünyasında ve Batıda yaptığı tesirlerden bahsedilerek tez tamamlanmıştır.

Gazalinin ahlâk düşüncesini Mustafa Çağrıncı, *Gazzâlî'ye Göre İslâm Ahlâkı*, simli eserinde kapsamlı bir biçimde ele almıştır. Çalışmanın girişinde Gazâlî'den önce İslâm âleminde ahlâk anlayışı ve Müslümanlar tarafından yapılan ahlâk çalışmalarından bahsedilmiştir. Birinci bölüm Gazâlî'nin hayatı, ilmi ve fikrî şahsiyetine ayrılmıştır. İkinci bölümde nazarî ahlak ana başlığı altında ahlâkî fail olarak insan, irade meselesi, ahlâkî mükellefiyet, ahlâkî mesuliyet, ahlâkî müeyyide, ahlâkta değer problemi ve ahlâkî eğitim gibi konular ele alınmıştır. Üçüncü bölüm ise fazilet ve reziletlerin işlendiği ferdî ahlâk, aile ahlâkı ve ictimâî ahlak prensiplerini konu edinmiştir. Ancak söz konusu eserde tasavvufî ahlâkın temel taşları olan tevbe, şükür, havf, reca, fakr, zühd vb. hal ve makamlara yer verilmemiştir.

Türkiye'de Gazâlî ile ilgili yapılan çalışmalar arasında marifet düşüncesiyle ilgili olarak müstakil bir eser bulunmamakla birlikte Necip Taylan'ın *Gazâlî'nin Düşünce Sisteminin*

Temelleri, Mehmet Vural'ın, *Gazâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, Mevlüt Uyanık'ın, *İslâm Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması: Gazzâlî Örneği*, Yaşar Aydın'ın *Gazâlî: Muhafazakar ve Modern* gibi çalışmalarda konuya yer yer değinilmiştir.

Gazâlî hakkında yapılmış olan iki ayrı kongrede sunulan bildiriler de basılmıştır. Bunlardan ilki 27-31 Mart 1961 tarihleri arasında Şam'da yapılmıştır. Kongrede toplam 36 bildiri sunulmuş olup bildiriler 1962 yılında Kahire'de basılmıştır. Tezde *Mihrican el-Gazâlî* şeklinde belirtilmiş olan eser budur. Diğer kongre ise Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü tarafından 14 Mart 1988 tarihinde Kayseri'de yapılmıştır. Kongrede toplam 18 bildiri sunulmuş olup aynı yıl basılmıştır.

GİRİŞ

**GAZÂLÎ ÖNCESİ TASAVVUF DÜŞÜNCESİNDE
MARİFET-AHLÂK İLİŞKİSİ**

I. İlk Asırlarda Marifet Kavramına Genel Bakış

İlk dönemlerden itibaren sûfiler tasavvufî tecrübeyi yaşamayan âlimlerin elde ettikleri bilgilerden farklı ve kendilerine has bir bilgiye sahip olduklarına inanmışlar, tefekkür, nazar, istidlâl gibi kavramlarla ifade edilen çıkarımsal düşüncenin Allah'ı bilmede yetersiz olduğunu ileri sürerek başka bir bilgi yolunun imkânına işaret etmişlerdir. Bu bilgiyi de marifet, irfan, yakîn, zevk, keşf gibi terimlerle ifade etmişlerdir. Söz konusu bilme tarzı için bazen ilim terimini kullanmışlarsa da marifet anlamında kullandıklarında tasavvufi terminolojiye ait bazı sıfatlar ekleyerek ledün ilmi, bâtın ilmi, esrar ilmi, hal ilmi, mükâşefe ve müşâhede ilmi gibi tabirler oluşturmuşlardır. Sûfilere göre İnsanın başkalarından ya da kitaplardan öğrendikleri bilgiler değil seyr ü sülûk neticesinde ve belli şartların gerçekleşmesiyle elde edilen bilgi bir değer ifade eder. İlâhî esrâr ve hakikatler, nefsin özellikleri ve gayba dair hususlarla ilgili bilgiler marifet kapsamında değerlendirilmiştir. Onlara göre marifet ledünnî ve vâsıtasız bilgi olup nakil ve akıl yoluyla elde edilen bilgilerden daha üstün ve güvenilirdir. Gerçek anlamda bilgi adını almaya layık olan da bu bilgi türüdür. Zaten marifet kapsamında yer alan bilgiler aklın sınırlarının dışındadır.⁷ Sehl b. Abdullah Tüsterî (Öl. 283/896) "ilminiz nedir" sorusuna cevaben "bu ilim tasarruf ve kesble elde edilemez." demiştir.⁸ Böyle bir bilgiyle Allah'ı tanımaya "marifetullah veya el-ilm bi'llâh", sülûk sürecinden geçerek Allah'ı bilme ve tanıma noktasına ulaşanlara da ârif, ehl-i marifet, ârif billâh, âlim billâh denir.⁹

Sûfilere göre kişi Allah Teâlâ'yı önce isim ve sıfatları ile tanır. Sonra Hakk ile muâmelesinde sıdk ve ihlâs üzere bulunur. Daha sonra da kötü huylardan temizlenerek kalbini pak hale getirir. Hakkın kapısında bekleyişe geçer ve kalbini bütünüyle Allaha yöneltir. Bütün bunların sonucu olarak Allah'ın teveccühüne mazhar olur. Bu kimse artık kendisini Allahtan başkasına davet eden hiçbir sese kulak vermez. Allahtan başkası ile huzur bulmaz. O'ndan başkasını düşünmez. Sırren ve ruhen Allah ile münâcatı devam eder. İlâhî kudretin tasarruflarının nasıl cereyan ettiğine dair sırları hakkın öğretmesiyle bilir. İşte böyle bir kimseye ârif denir. Onun söz konusu tecrübesi ise marifet ismini alır.¹⁰ Marifet sûfilerin rûhânî halleri yaşayarak, manevî ve ilâhî hakikatleri tadararak iç tecrübeyle vâsıtasız olarak Allah, O'nun sıfatları, isimleri ve gayb âlemi hakkında elde ettikleri bilgidir. Yaşayarak, görerek ve tecrübe

⁷ Uludağ, Süleyman, "Marifet" DİA, c. XXVIII, s. 54-55.

⁸ Attar, Feridüddin, *Tezkiretü'l-evliyâ*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul 2002, I, 309.

⁹ Uludağ, agm., DİA, c. XXVIII, s. 54-55.

¹⁰ Kuşeyrî, age., II, 601.

ile elde edilir.¹¹ Marifetin teorik olmaktan çok pratiğe dönük yönünü dile getiren şu ifadeler kayda değerdir:

*"Dini hayatı yaşayarak, manevî hakikati ve ilâhî sırları keşfetmek için çile çekerek nefsi kirden pastan arındırarak, derin ve engin bir iç tecrübeden geçerek kazanılan bilgilere, faziletlere, feyzlere, ilhamlara, gönül zenginliğine ve ruh olgunluğuna irfan veya marifet, denir. Marifet sadece bir eylem ve yaşantı olmadığı gibi kuru bir bilgi de değildir. Marifet bilgi içeren eylem ve yaşantı veya eylem ve yaşantının içinden doğan bilgi ya da eyleme dayanan bilgidir. Marifet bilgi unsurunu ihtiva ettiği kadar his ve heyecan unsurunu da ihtiva eder. Bu yüzden ârif bilgili olduğu kadar duygulu ve coşkulu bir eylem adamı olup en yüksek seviyedeki ahlâkî faziletlerle donanmıştır."*¹²

Marifetin mahalli kalptir. Allah arştan yerin dibine kadar olan sahada müminin kalbinden daha aziz bir mekân yaratmamış ve insanlara marifetten daha aziz olan hiçbir şey lutfetmemiştir. Bu suretle lütufların en azizini mekânların en azizine koymuştur. Şayet âlemde müminin kalbinden daha aziz bir mekân bulunsaydı marifetini oraya koyardı.¹³ İnsanların hepsi marifet iddiasında bulunur. Ama marifet peygamberlere ve velilerin önde gelenlerine mahsustur. Herkes marifete sahip olamaz.¹⁴

Sûfîlerin doğrudan Allah tarafından kula verilen marifetin nakil ve akıl yoluyla edinilen dini bilgilerden daha üstün olduğunu ifade etmeleri, bu bilgilerin önemsenmediği ve hafife alındığını göstermez. Onlar marifetin nakil ve akıl yoluyla elde edilen bilgileri geçersiz kılmadığını belirtmiş, aksine marifetin sağlıklı ve geçerli olabilmesi için Kur'ân'a ve Sünnete ters düşmemesi gerektiğini söylemişlerdir.¹⁵ Hicri ilk iki asırda bilgiden çok aksiyona değer verildiği için gerçek dindarlığı dünyayı önemsememek, dünyadan yüz çevirmek olarak algılayan zahid ile çok ibadet ederek Allah'ın rızasını kazanmaya çalışan âbid mükemmel dindarlığın temsilcileri olarak görülüyordu. Tasavvufun gelişmesiyle birlikte marifete gittikçe daha çok önem verilmeye ve zühd ve ibadet marifete ulaşmanın vâsıtaları olarak kabul edilmeye başlayınca ârif, âbid ve zâhidin önüne geçmiştir. Marifetin tasavvufî makamların en yücresi olduğu düşüncesi ve zühd ve ibadetin sadece birer vâsıta sayılması, belli bir mertebeden sonra amele gerek kalp kalmadığı tartışmasını doğurmuştur. Bazı müfrit sufiler ibadetlerin marifetullahı ulaşınca kadar gerekli olduğunu, asıl maksat olan marifet hâsıl olunca vasıta ve

¹¹ Uludağ, "Marifet", *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2002, s. 234, Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul 2006, s. 102, Yılmaz, Hasan Kamil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 1997, s. 221.

¹² Uludağ, *Bâyezid-i Bistâmî*, Ankara 1994, s. 130-131.

¹³ Attar, age., I, 311.

¹⁴ Sülemî, Ebu Abdurrahman, *Tabakatu's-sufiyye*, Halep 1986, age., s. 453.

¹⁵ Uludağ, agm., DİA, c. XXVIII, s. 56.

vesilelere ihtiyaç kalmayacağını iddia etmişlerdir.¹⁶ Söz konusu düşüncenin temelinde M. S. I ve II. asırlarda ortaya çıkan ve İrfaniye (Gnosticisme) adı verilen bir akımın olduğu ileri sürülmüştür. Bu akımın taraftarları gnos (marifet, irfan) dedikleri bir bilgiye gizli bir şekilde sezgi yoluyla ulaştıklarını iddia ediyor, bu bilgiyi kutsal kitaplardan üstün tutuyor ve kutsal metinleri buna göre yorumluyorlardı. Erken dönemlerde gnostikler müslümanlar arasında da görülmüştür. Onlara göre bilgi, ahlâk ve kültür olarak belli bir seviyeye gelenler artık dinin emirleriyle ve ibadetlerle yükümlü olmazlar.¹⁷ Müfrit sûfilerce ileri sürülen tasavvufta ibadetlerin sâkıt olacağı ve zâhirî hükümlerle amel etme sorumluluğunun kalkacağı bir mertebeye ulaşmanın mümkün olduğu yönündeki hatalı yaklaşım Ebu Talib el-Mekkî (Öl. 386/996), Cüneyd-i Bağdadî (Öl. 297/909), Gazâlî (Öl. 505/1111), Kuşeyrî (Öl. 465/1072) vb. tasavvuf tarihinin önde gelen mutasavvıfları tarafından şiddetle tenkit edilmiştir.¹⁸ Hicri II. Asrın sonlarında doğan tasavvuf hareketinde Gazâlî'nin zamanına gelinceye kadar geçen süreçte bazı grupların başını çektiği şeriatın uzaklaşma veya kopma hadisesi kelâmcı, hadisçi ve fıkıhçılarla sûfiler arasında çekişmelerine neden olmuş, bundan dolayı tasavvuf Sünnî muhitlerde tepki görmüştür. Aradaki soğukluğu gidermek ve tasavvuf ile şeriatı uzlaştırmak için Kuşeyrî'nin başlattığı çabalar Gazâlî ile zirveye ulaşmış ve başarıyla sonuçlanmıştır. Zâhirî hükümlere lâyük olduğu değeri vermeyen, dinî kuralları hafife alan ve mutasavvıf geçinen sahte sûfilere karşı yürütülen mücâdele Kuşeyrî'nin *Risâle*'si, Hucvirî'nin (Öl. 465/1072) *Keşfü'l-mahcûb'u*, Mekkî'nin *Kûtul-kulûb'u* ve Kelâbâzî'nin *Tarruf'u* ile ciddi bir mesafe kat' etmiş, sahte sufilere çattığı kadar ehliyetsiz zâhir ulemasını da eleştiren ve eserlerinde zâhirî hükümlerin tasavvufta uygun izahlarını yapan Gazâlî son noktayı koymuştur. Neticede tasavvuf Sünnî çevrelerde itibar kazanarak hak ettiği değeri elde etmiştir.¹⁹ Hucvirî ehl-i ilhâm ve ilhâmiyye olarak adlandırdığı ve âriflerden ibadet etme sorumluluğunun düşeceğini iddiâ eden akımı eleştirmiş, marifetin şer'î ve nebevî bir bilgi olduğunu belirtmiştir.²⁰ Zünnûn'a (Öl. 245/859) göre ârifin alâmeti üçtür: sahip olduğu marifet nuru verâ nurunu söndürmez, dinin zahiri hükümleriyle çelişen bâtinî bir ilme sahip olduğunu iddia etmez, Allahın çok sayıda nimetlerine ve keramete nâil olması onu haramların sınırını zorlamaya sevk etmez.²¹ Cüneyd'e "marifet ehlinde bazıları iyilik ve takva türünden olan amellerin bir dereceden sonra terk edilebileceğini söylüyorlar buna ne dersiniz?" diye sorulunca "Bu amellerin iskatından

¹⁶ Uludağ, "Ârif" DİA, c. III, s. 361-362.

¹⁷ Uludağ, *Cüneyd-i Bağdadî*, Ankara 2008, s. 124.

¹⁸ Uludağ, "Ârif" DİA, c. III, s. 361-362.

¹⁹ Uludağ, Kuşeyrî'nin Hayatı ve Risâle'si, *Kuşeyrî Risâlesi* içinde, 20-21, 54-56.

²⁰ Hucvirî, age., s. 62, 403.

²¹ Kuşeyrî, Abdülkerim, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Kâhire 1974, II, 609, Serrâc, Ebû Nasr, *el-Luma'*, Mısır 1960, s. 61.

bahseden bir grubun iddiasıdır. Bana göre büyük ve tehlikeli bir laftır. Hırsızlık veya zina yapanın hali bu sözleri söyleyenin halinden daha iyidir. Çünkü Allah hakkında marifet sahibi olan arifler amelleri Allah'tan alırlar ve bu amellere göre hareket etmek suretiyle yine ona dönerler. Bin yıl ömrüm olsa iyi amellerimden zerre kadar eksiltmezdim" şeklinde cevap vermiştir.²² Cüneyd Allah Resûlünü örnek alma, sünnetine uyma yolu hariç Hakk'a giden yolların hepsinin kapalı olduğunu ifade eder.²³ Şu halde Sûfiler nazarında insanlar arasında Allah hakkında en çok marifet sahibi olan O'nun emirlerini yerine getirme ve Rasûlüllah'ın sünnetine tâbi olma hususunda en çok gayret eden kimsedir.²⁴ Kulluğun gereklerini bilmeyen beşerî sıfatlardaki kusurları ve âfetleri göremeyen kimse rubûbiyet sıfatlarındaki lâtifeleri ve incelikleri hiç bilemez. Nefsini tanımanın yolunu bulamayan Allah'ı tanımanın yolunu hiç bulamaz. Rabbi tanımak ubûdiyetteki erkânın sıhhatine bağlıdır.²⁵

Sûfilere göre kul için en büyük amaç Allah'ı tanımaktır. Zira "ben cinleri ve insanları bana ibadet etsinler diye yarattım" (Zariyat 51/ 56) âyetindeki "ibadet etmeleri için" ifadesi "tanınmaları için" anlamına gelmektedir.²⁶ Çünkü ibadet, ibadet edilenin tanınmasına yani marifete bağlıdır. Dolayısıyla marifetsiz ibadet bir anlam ve değer ifade etmez. Ebû Hüseyin Nuri (Öl. 295/907) bu âyeti delil göstererek "Allah'ın kullarına ilk farz kıldığı şey marifettir." demiştir. Söz konusu âyetin tefsirinde İbn Abbas "bana kulluk etsinler" tabirini "beni tanısinlar" şeklinde yorumlamıştır.²⁷ Allah'ın kalbini İslâm'a açtığı bir kimse rabbinden bir nur üzere değil mi? (Zümer 39/22) ve "Ey iman edenler eğer takva üzere olursanız O size bir Furkân verir." (Enfâl 8/29) âyet-i kerimelerinde geçen nur ve furkân kelimeleri de sûfilere göre marifete işaret etmektedir.²⁸

Marifetle ilgili tanımlara bakıldığında her biri marifetin ayrı bir yönüne vurgu yapan pek çok tanıma rastlamak mümkündür. Tasavvufî manada ilk defa marifetten bahseden sûfi Zünnûn Mısırî'dir. Ona göre marifetin şekilleri vardır. Biri tevhide dair olan marifettir. Bütün mü'minler bu durumdadır. İkincisi hüccet ve beyana dair olan marifettir. Hakîmlerin, belagatçilerin ve ulemanın marifeti budur. Üçüncüsü vahdaniyet sıfatına dair olan marifettir. Allahın velilerine ait olan marifet de budur. Kalpleriyle Hakk'ı müşâhede edenlere Allah âlemde hiçbir kimseye göstermediğini gösterir.²⁹ Marifetin hakikati aralıksız olan nurlardaki lâtifelerle

²² Sülemî, age., s. 159, Kuşeyrî, age., II, 605.

²³ Uludağ, *Cüneyd-i Bağdâdî*, s. 47.

²⁴ Sülemî, age., s. 214, Hucvirî, age., s. 243.

²⁵ Hucvirî, age., s. 244.

²⁶ Hucvirî, Ali b. Osman, *Keşfü'l-mahcûb*, trc. S. Uludağ, İstanbul 1996, age., s. 397.

²⁷ Serrâc, age., s. 63, İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ân-azim*, Mısır ts., c. IV, s. 238.

²⁸ Uludağ, "Marifet" DİA, c. XXVIII, s. 55.

²⁹ Attar, age., I, 165.

Hakk'ın sırlarına vâkıf olmaktır. Yani güneşin ışığı yine güneşle görülür.³⁰ Zünnûn'a marifetin son haddini sorduklarında şöyle demiştir: "marifetin nihâyetine ulaşmanın alâmeti olmadan evvelki gibi olmasıdır."³¹ Kelâbâzî'ye (Öl. 380/990) göre bu sözün anlamı kulun kendini ve fiillerini değil sadece Rabbini ve O'nun fiillerini müşâhede eder hale gelmesidir.³²

Yaşadığı dönemde marifet hakkında en çok söz söyleyen ve ârifliğin canlı bir örneğini ortaya koyan Bâyezid-i Bistâmî (Öl. 234/848) olmuştur. Onun tasavvuf anlayışının özünü marifet oluşturur.³³ "Seyyidü'l-ârifin" ve "sultanu'l-ârifin" unvanlarına sahip olan Bâyezid'e marifetten sorulunca "padişahlar bir memlekete girdikleri zaman orayı perişan ederler ve itibarlı olan kişilerini zelil hale getirirler." (Neml 27/34) demişti. Yani bir kalbi Allahın tecellileri istilâ edince insandaki nefsânî duygular etkisini kaybeder demek istemiştir. Ebû Nasr es-Serrâc (Öl. 378/988) bu sözle ilgili olarak marifetin bir kalbe girdiği zaman orada ne var ne yok hepsini dışarı attığını ve kalpteki her şeyi yakıp kül ettiğini belirtir.³⁴ Marifet insanın her hareketinin ve her halinin Allah ile olduğunu, Allah insanın bünyesinde güç, kudret, irâde ve arzuyu yaratmazsa insanın hiçbir faâliyeti gerçekleştiremeyeceğini bilmektir. Kulun fâil oluşu mecâzîdir.³⁵

Bâyezid'e göre marifet avâmın, havâssın ve hâssu'l-havâssın marifeti olmak üzere üç türdür. Avâmın marifet ubûdiyeti bilmek, rubûbiyeti bilmek, taati ve masiyeti bilmek, düşmanı ve nefsi tanımaktır. Havâssın marifeti celâl ve azameti tanımak, ihsan ve minneti bilmek ve tevfiği bilmektir. Hassu'l-havâssın marifeti ise üns ve münacatı bilmek, lutuf ve telattufu bilmek sonra kalbi, sonra da sırrı tanımaktır.³⁶ Allah evliyânın kalplerine bakmış, bunların içinden saf marifeti taşımak için uygun olmayanları ibadetle meşgul etmiştir.³⁷ Bâyezid Bistâmî "halkın çeşitli halleri vardır. Ârifin ise hali yoktur. Çünkü ârifin resim ve şekli mahvolmuş, hüviyeti başkasının hüviyetiyle yok olmuş ve eserleri başkasının eserlerinde kaybolmuştur." der. Onun bu sözle söylemek istediği ârifin beşerî ve fânî varlığını Allah'ta yok etmiş olmasıdır. Ârif hakkın müşâhede ve temaşâsında istiğrâk halindedir. Kendisine ait her çeşit his ve şuur halinden kaybolmuş, kendinden geçmiştir. Bu sebeple ne istiğnâ ne de iftikâr

³⁰ Attar, age., I, 165-166.

³¹ Attar, age., I, 171.

³² Kelâbâzî, Ebû Bekir, *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, Beyrut 2001, s. 155

³³ Uludağ, *Bâyezid-i Bistâmî*, s. 137.

³⁴ Kuşeyrî, II, 603, Sehlegî, Ebu'l-fadl Muhammed, *Kitâbu'n-nûr min kelimâti Ebi't-Tayfur* veya *Menâkıb-ı Bistâmî*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Şatahâtu's-sûfiyye içinde, Kahire 1949, s. 165, Serrâc, age., s. 128.

³⁵ Hucvirî, age., s. 408.

³⁶ Sehlegî, age., s. 152.

³⁷ Sehlegî, age., s. 172, Sülemî, age., s. 71.

halindedir. Zira bu haller sahv ve tefrika halinde bulunur. Ancak tefrika halinde muhtaç olan ile muhtaç olunan arasındaki fark ayırt edilebilir. Oysa ârif marufta mahvolmuştur.³⁸

Sûfiler tarafından marifetten bahsetmenin bile marifete ters olduğu dile getirilmiştir. Sehl b. Abdullah'ın marifet hakkında konuştuğu söylenince Bâyezid şöyle demiştir: "çünkü Sehl denizin kenarındadır, henüz girdaba düşmemiştir." "Ey şeyh denizde boğulmuş olanın hali nasıl olur ?" denilince de "Hakk'ı görme halinin bulunduğu ve iki cihan kaygısının bahis konusu olmadığı bir yerde lakırdı sergisi dürülür. Çünkü Allah'ı tanıyanın dili lâl olur" demiştir.³⁹ Hal böyle olunca marifet iddiasında bulunmak da tasvip edilen bir tutum olarak görülmemiştir. Zünnûn da marifet iddiasında olmamak gerektiğini ifade etmiştir.⁴⁰ Ona göre kendini marifetle vasfeden ârif değildir, zira ârif olan korkar.⁴¹ Cüneyd-i Bağdâdî marifetin Allahın mekri olduğunu ve ârif olduğu zannına kapılan kişinin oyuna geldiğini söyler.⁴²

Cüneyd-i Bağdâdî iki tür marifetten söz eder⁴³ Tanıma (tarruf) yoluyla hâsıl olan marifet ve tantma (tarif) yoluyla hâsıl olan marifet. Taaarufa dayanan marifet Hakk'ın insanları kendisine doğrudan aşına kılması ve kendisini tanıtmasıdır. Tarife dayanan marifet Allah'ın kudretinin eserlerini afakta ve enfüste göstermesiyle yani eşya vasıtasıyla kendisini tanıtmasıdır. Taarruf Allah'ı doğrudan, tarif ise delil ile tanımadır. İlki havassın ikincisi ise avamın marifetidir. Fakat gerçekte hepsi O'nu yine O'nunla tanımışlardır.⁴⁴ Marifet Hakla meşgul olmaktır.⁴⁵ Cüneyd'e göre marifet ârifin Allah'ın kendisi hakkındaki ezeli ilmini ve takdirini görmesi, en sonunda Hakk'ın ona ayırdığı nasipten başka eline bir şey geçmeyeceğini idrak etmesi, hizmeti ifâ veya hizmette kusur etme konusunda ilâhî tasarruf altında bulunduğunu anlamasıdır.⁴⁶ O Bayezid gibi marifet hususunda avam-havas farkına dikkat çekmiştir. Ma'rûf yani Allah bir olduğundan marifet de birdir. Ancak sıradan insanların marifetiyle âriflerin marifeti derece ve nitelik itibariyle farklıdır. Âriflerin marifeti daha yüce ve daha mükemmeldir. Marifet istikrarlı olur ve ârifin ayrılmaz bir niteliği haline dönüşürse "yakîn" (îkân) adını alır. "Allah'tan ancak âlimler korkar" (Fâtır 35/28) derken âriflere işâret edilmiştir. Çünkü Allah'tan korkmayan kimse bilgin de olsa ârif değildir.⁴⁷ Marifeti "dilin ikrârı ve kalbin tasdiki" olarak tanımlayan Hakim Tirmizî'ye göre (Öl. 320/932) marifet ilmin en yüksek derecesidir ve kulun

³⁸ Kuşeyrî, age., II, 603.

³⁹ Attar, age., I, 205.

⁴⁰ Attar, age., I, 166, Sülemî, age., s. 18.

⁴¹ Attar, age., I, 165.

⁴² Attar, age., II, 37.

⁴³ Sevim, Seyfullah, *İslâm Düşüncesinde Marifet ve İbn Arabî*, İstanbul 1997, s. 106.

⁴⁴ Kelâbâzî, age., s. 70, Attar, age., II, 37.

⁴⁵ Attar, age., II, 37.

⁴⁶ Kelâbâzî, age., s. 152.

⁴⁷ Uludağ, *Cüneyd-i Bağdâdî*, s. 121.

en yüce gâyesi olan Allah'a vâsıl olmanın vâsıtasıdır. Marifetin artmasını sağlayan temel etken zikirdir. Zikir marifetin gıdasıdır.⁴⁸ Peygamberlerin ve velilerin sahip oldukları bilgiler yüce ve gizli hikmetler olup bunlar kendilerine doğrudan Allah tarafından verilir.⁴⁹ Hucvirî de marifeti kalbin Hakk ile hayat bulması, sırrın Hakk'tan başka her şeyden yüz çevirmesi olarak tanımlar.⁵⁰

Marifet kalbin gıdasıdır,⁵¹ her durumda Allah'ın ihsânını görmek, nimetlere şükürden âciz olduğunu, herhangi bir güç ve kudrete sahip olmadığını bilmektir.⁵² Kalbin Allah'ın vahdâniyetini tasdik etmesi⁵³ ve Allah'tan başkasıyla meşgul olmamasıdır.⁵⁴ Marifet sadâkattir,⁵⁵ Allah'a tevekkülün sıhhatli olmasıdır,⁵⁶ Marifetin hakikati kalpte mahabbetin, dilde zikrin yer etmesi ve Allah'tan başka her şeyden ilgiyi kesmektir.⁵⁷ Marifet Allah'ı sevmenin, O'ndan korkmanın, O'na yönelmenin ve zikrin devamlılığıdır.⁵⁸ Tümüyle yüce Allaha muhtaç olma halinden ibarettir.⁵⁹ " Marifet kalpte insanı Allah ile ilgili her türlü teşbîh ve ta'file düşmekten kurtaran bir ta'zîm duygusunun bulunmasıdır.⁶⁰ Tefekkür suyuyla sulanarak büyüyen marifet ağacının⁶¹ meyvesi de müşâhededir.⁶² Sehl b. Abdullah Tüsterî'ye göre marifetin ilk makamı kulun sırrına bir yakîn verilmesi ve bütün uzuvlarının bu yakîn içinde huzûr ve sükûn bulmasıdır.⁶³ Hakk'ı tanıyan temkin sahibi olur. Allah'ın kudretini ve her hususta O'nun kâfi olduğunu bilen kimse sarsıntı geçirmez. Hakk'ın takdirine ve hükmüne boyun eğer. Ârif ne mahabbeti ne korkuyu ne ümidi ne fakrı ne gınâyı görür. O bunlarla ilgilenmez Çünkü bu gibi haller gâye değildir. Hakk nihâyetlerin de ötesindedir.⁶⁴ Allah'tan gelen tecellîleri müşâhede eden kimse şaşkına döner. O diri olarak görünse de adeta ölü gibidir. Çünkü bu tecellileri temâşa ederek fânî olmuştur.⁶⁵ Allah hakkında marifet sahibi olanlar mâsivâdan kesilirler, daha doğrusu dilsiz hale gelirler. Onun huzurunda boynu bükük durumda

⁴⁸ Çift, Salih, *Hakim Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, İstanbul 2008, s. 280-283.

⁴⁹ Bereke, Abdülfettah Abdullah, "Hakîm et-Tirmizî", DİA, c.XV, s. 197.

⁵⁰ Hucvirî, age., s. 398.

⁵¹ Kuşeyrî, age., II, 609.

⁵² Sülemî, age., s. 315.

⁵³ Sülemî, age., s. 409.

⁵⁴ Sülemî, age., s. 444.

⁵⁵ Sülemî, age., s. 214.

⁵⁶ Sülemî, age., s. 203.

⁵⁷ Sülemî, age., s. 105.

⁵⁸ Sülemî, age., s. 203.

⁵⁹ Attar, age., II, 195.

⁶⁰ Serrâc, age., s. 64.

⁶¹ Sülemî, age., s. 241.

⁶² Attar, age., II, 236.

⁶³ Attar, age., I, 311.

⁶⁴ Kelâbâzî, age., s. 152.

⁶⁵ Kelâbâzî, age., s. 153.

donakalırlar.⁶⁶ Yani hiçbir şeyi dile getiremezler. Hz. Peygamber de "seni lâıyk olduğun Şekilde medh u sena edemiyorum" buyurmuştur.⁶⁷

Cüneyd'e marifet nedir diye sorulunca "suyun rengi kabın rengidir" diye cevap vermiştir. Yani ârif vaktinin hükmü iledir. İçinde bulunduğu hale bađlıdır⁶⁸ Kelâbâzî'ye göre bu sözün anlamı ârif her vakitte o vakit içinde en uygun olan hareket tarzını icrâ eden kişidir. Bu sebeple hali değişir. O ibnü'l-vaktır.⁶⁹ Benzer bir söz de Bâyezid'den nakledilir "suyun rengi içinde bulunduğu kabın rengidir. Suyu beyaz bir kaba koyarsan onu beyaz, siyah bir kaba koyarsan siyah, sarı veya kırmızı bir kaba koyarsan sarı veya kırmızı zannedersin. Ârif ve veliler de böyledir. İnsanları deđiŐtirip halden hale sokan o hallerin sahibidir." Serrâc bu sözün anlamıyla ilgili olarak kısa bir açıklama yapar. Buna göre su temizliği ve berraklığı ölçüsünde içinde bulunduğu kabın rengini yansıtır. Kabın rengi suyun berraklığına etki edemez. Dışarıdan bakan kimse kabın rengine göre suyu farklı renklerde görür. Ârifler de böyledir. O çeşitli hallere girer ama sırrı Allah karşısında hep aynı kalır. Ârifin Allah ile olma özelliği içinde bulunduğu hale göre değişir.⁷⁰ Nitekim marifet coşkun dalgalara benzer bir yükselir bir alçalır.⁷¹

Ebû Said Harrâz'ın (Öl. 277/890) düşüncesinde marifet Allah'tan insana ulaşanı ifade etmektedir. O zıtları birleŐtirmek suretiyle Allah'ı tanıdığını ifade ederek "O evvel, âhir, zâhir ve bâtın" âyetini okumuŐtur. Ona göre Allah zâtı ve birliği açısından bâtın ve evvel, sıfat ve isimleri açısından ise zâhir ve âhirdir. Şeklen zıt gibi görünen bu ikili nitelikler birleŐtirilmeden gerçekten Allah tanınmaz. Harrâz ilmi insanın eşyaya ve âleme yönelik bilgisini, marifeti de Hakk'a ilişkin bilgisini ifade etmek üzere kullanmıştır.⁷² Ebû Tâlib Mekkî marifetle eş anlamlı olarak yakîn terimini de kullanmıştır. Yakîn kalple görmektir, bütün ilimlerin özü ve hakikatidir. Malûmu Allah olan yakîn ilmi bütün ilimlerden üstündür.⁷³ Marifet ilmi dil değil kalp ilmidir.⁷⁴ Bu ilim Allah'ın yolunu gösteren insanı O'na döndüren ilimdir.⁷⁵ Allah'ı bilmek (ilmü billâh) ise yakîn ilminin muhtevasına girer.⁷⁶ Ona göre Allah'ı hakkıyla bilen âlim beş vasfı

⁶⁶ Attar, age., II, 318, Kuşeyrî, age., II, 602.

⁶⁷ Hucvirî, age., s. 410.

⁶⁸ Kuşeyrî, age., II, 607. İbn Arabî bu sözle ilgili olarak suya göre cam kabın durumu ne ise ilâhî tecellilere göre de ârifin halinin öyle olduğunu söylemiştir. Bardağın rengi neyse içindeki suyun rengi de o imiŐ gibi görünür. Su bardağın rengini alır. Ârif de ilâhî tecellilerin ve rabbanî zuhurların mahallidir. Bu tecelliler âriflerin kalplerinde Őekillenir ve renklenir. Bk. Uludağ, *Cüneyd-i Bağdâdî*.

⁶⁹ Kelâbâzî, age., s. 156.

⁷⁰ Serrâc, age., s. 57.

⁷¹ Kuşeyrî, II, 608, Kelâbâzî, age., s. 156.

⁷² Sevim, age., s. 104-105.

⁷³ Mekkî, Ebû Talib *Kâtu'l-kulûb*, Kahire 2001, I, 379, 435.

⁷⁴ Mekkî, age., I, 390.

⁷⁵ Mekkî, age., I, 389, 435.

⁷⁶ Mekkî, age., I, 423.

hâiz olmalıdır: Korku, huşû, tevâzu, güzel ahlâk ve zühd.⁷⁷ Mekkî'nin marifet ile eş anlamlı olarak kullandığı bir başka terim de bâtın ilmidir. Bâtın ilminin zâhir imine üstünlüğü melekût âleminin mülk âlemine üstünlüğü gibidir. Bâtın ilmi melekût âleminin ilmidir.⁷⁸ Bâtın ilmi Allah'ın sırlarından bir sır olup onu sevdiklerinin kalbine koyar ve ona ne bir meleği ne de bir beşeri muttali kılar.⁷⁹ Dünyayı seven ve hevâ ve arzularına aşırı düşkün olan kimse bu ilimden nasiplenemez.⁸⁰ Allah Rasûlünün "kim bildiği ile amel ederse Allah ona bilmediklerini öğretir"⁸¹ hadisinde geçen bilmediklerinin ilmi ifadesinden maksat sadece kalp amelleriyle elde edilebilen marifet ilmidir. Bu ilim Allah'a yakınlık sayesinde elde edilebilir. Yakîn ilmi Allah tarafından öğretilmesi üstlenilmiş bir ilimdir. Ârifler Allah tarafından yürütülür ve öne geçenlerden olurlar. Marifet ilmi yakîn nurudur. Yakîn nuru bütün organlar sâlih amellerle saflaşmadıkça kula verilmez. Allah nurunun kalp aynasına tecellî etmesinden sonra kulun vecd ve huzûr hali devamlı olur. Mekkî kulun ulaştığı bu makamı "ihsân makamı" olarak adlandırır. Kul organlarıyla amellerin zorluğuna ve ağırlığına katlanır, Allah'ın muhâfazasını istediği şeyleri muhâfaza ederse yakîn ilmi mertebesine erer. Bu mücâhede ehline verilen bir neticedir. Nitekim Kur'an'da "bizim uğrumuzda cihâd edenlere gelince elbette biz onları kendi yollarımıza eriştireceğiz" (Ankebût 29/ 69) buyrulmuştur.⁸²

Muhâsibî'nin (Öl. 243/857) bâtınî bilgi olarak adlandırdığı marifet hiçbir delile ihtiyaç duymadan doğrudan doğruya vârid olan hakikattir. Kesin ve yakînî bir bilgidir. Yakînî bilginin kesinliği Allah'ın lütuf ve yardımına dayanır. Ancak kulun yakînî oluşumuna zemin hazırlayan birtakım şeyleri yerine getirmesi gerekir. Emir ve nehiylere uymak, Allah'ın vaad ve vaidini dikkate almak, müteşâbihlere iman etmek ve havf ve reca dengesini gözetmek gibi. Bu şartları yerine getiren kul kesin bilgiye ulaşır.⁸³ Söz konusu bilgi salt akıldan doğan bir bilgi değildir. Akıl-kalp ortaklığının bir ürünüdür.⁸⁴ Marifet bir iç idrak halidir ve vâsitasız tecrübe ile elde edilen bilgidir.⁸⁵ İnsan manevî alana ait şeyler üzerindeki tefekkürünü derinleştirdikçe yakîne ulaşır. Yakînî bilgi "iman, akıl, marifet ve insanın kendisine ait işlerin zâhir ve bâtınını iyi kontrol etmesiyle kazanılabilir."⁸⁶ Muhâsibî'ye göre üstü örtülü hakikatlerin bilgisine ulaşmada insan keşf ve ilhâma muhtaçtır ve bu Allah vergisi bir kazanımdır. O halde keşf ve ilhâm

⁷⁷ Mekkî, age., I, 407.

⁷⁸ Mekkî, age., I, 424, 433.

⁷⁹ Mekkî, age., I, 340.

⁸⁰ Mekkî, age., I, 476.

⁸¹ Aclûmî, *Keşfü'l-hafâ*, Beyrut 1351, II, 265.

⁸² Mekkî, age., I, 336-339.

⁸³ Muhâsibî, *Riâye*, trc. Şahin Filiz-Hülya Küçük, İstanbul 1998, s. 94. giriş.

⁸⁴ Muhasibî, age., s. 90, 94.

⁸⁵ Muhasibî, age., s. 89.

⁸⁶ Muhasibî, *Âdâbu'n-nüfûs*, Beyrut 1991, s. 76.

bilginin kaynaklarındandır.⁸⁷ Marifetin mahalli kalptir. Muhâsibî marifeti kalbin fiili olarak nitelendirir.⁸⁸ Marifet ve davranış birbirinden ayrılamaz. Davranışa dönüşmeyen marifet tam teşekkül etmiş olmaz. Allah'ı bilmek O'nun insana yakınlığına, insan üzerindeki denetimine, kudretine, kulu devamlı surette görüp bildiğine kalbin inanmasıdır.⁸⁹ mMarifetin konuları ise Allah, Allah'ın düşmanı olan iblis ve nefis-i emmâredir.⁹⁰

Şu halde yakîn, el-ilmu billâh, bâtın ilmi marifetle eş anlamlı veya marifete yakın kavramlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Sûfiler marifetin hayretle yakın ilişkisine de dikkat çekmişlerdir. Allah hakkında en çok marifet sahibi olanın Allah karşısında hayreti o nispette fazla olur. Çünkü bir kimse güneşe ne kadar yakın olursa o nispette güneşe hayran olur. Nihayet öyle bir noktaya varır ki o, o olmaz.⁹¹ Zünnûn ârifin çıkacağı ilk derecenin hayret olduğunu belirtmiştir. Ârif en sonunda da yine hayrete ulaşır. Birinci hayret kulun kendi şükürünü Allah'ın nimetlerine denk bulmamasından doğar. Şükür de Allah'ın bir nimetidir ve bu da şükürü gerektirir. Kul şükürün terk edilmesi câiz olmayan bir vazife olduğunu bilir. Diğer yandan kendi önemsiz davranışlarının nimetin karşılığı olamayacağını da farkındadır. Bu durum onu hayrette bırakır. İkinci hayret ise tevhidin uçsuz bucaksız sahralarındaki hayrettir. Allahın kudreti, azamet ve heybeti karşısında akıl âciz kalır.⁹² Şiblî, (Öl. 334/945) "marifet hayretin devamlı oluşudur" demiştir. Hucvirî bu sözün aklın Allah'ın nasıl bir varlık olduğu konusunda âciz kalmasından kaynaklanan hayrete işaret ettiğini belirtir. Ayrıca kul Allah'ı tanıyınca kendi varlığının ve yokluğunun, sükûnunun ve hareketinin O'ndan olduğunu görür. Bundan dolayı Allah'ın kudretinde hayrette kalır. Kendi hiçliğinin farkına varır. Bir şeyin aynı ve zâtı akıl ile kavranır durumda olmayınca onun hakkındaki marifette hayretten başka bir şey mümkün olmaz.⁹³ Heybet ve haşyet terimleri de marifetle yakından ilgilidir. Bir kimsenin Allah hakkındaki marifeti sıhhatli olursa onda hayret ve haşyet zuhûr eder.⁹⁴ Marifet sahibi olmanın belirtilerinden biri heybetin kalpte oluşmasıdır. Marifeti artan kimsenin celâlî tecellileri temâşâ etiği için heybeti de fazlalaşır. Marifet arttıkça Allah korkusu da artar.⁹⁵ Sehl b. Abdullah Tüsterî marifetin nihâî noktasını hayret ve dehşet olarak tasvir eder.⁹⁶ Cüneyd'e göre marifet

⁸⁷ Muhasibî, *Âdâbu'n-nüfûs*, s. 125, *Riâye*, s. 100.

⁸⁸ Aydın, Hüseyin, *Muhasibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, Ankara 1976, s. 129.

⁸⁹ Aydın, age., s. 131-132.

⁹⁰ Muhâsibî, *Riâye*, s. 93, Aydın, age., 131.

⁹¹ Attar, age., I, 166, II, 96, Kuşeyrî, age., II, 605, Kelâbâzî, age., s. 155.

⁹² Kelâbâzî, age., s. 155-156.

⁹³ Hucvirî, age., s. 408.

⁹⁴ Sülemî, age., s. 226, Attar, age., II, 124.

⁹⁵ Kuşeyrî, age., II, 602.

⁹⁶ Attar, age., I, 311, Kuşeyrî, II, 605.

Allah uludur, azameti ihata olunamaz, büyüktür, celâli idrâk edilemez diyerek sırrın bu iki düşünce arasında gidip gelmesidir. Yani hürmet ve heybet duyguları arasında dolaşmasıdır.⁹⁷

Sûfiler marifetin belirtilerinden de bahsetmişlerdir. Serî Sakatî'ye (Öl. 257/870) göre Allah'ın haklarına riâyet etmek ve O'nun isteklerini nefsinin isteklerine tercih etmek marifetin alâmetindedir.⁹⁸ Bâyezid Hakk'ı tanımanın alâmetini halktan köşe bucak kaçıp O'nun marifetinde sükût etmek olarak kabul eder.⁹⁹ Cüneyd'e göre de Allah hakkındaki marifetin sağlamlığının delili rızâ haline ulaşmaktır.¹⁰⁰ Marifetin bir başka belirtisi de kulun Hakk'ın kudretinin üzerinde cereyan ettiğini görmesi ve kendini izzet kabzasında hissetmesidir.¹⁰¹ Kim Allah'tan başka her şeye aynı gözle bakarsa ve eşit seviyede görürse marifete ulaşmıştır.¹⁰²

Ârifin sahip olması gereken özelliklere dair söylenenler de marifetin ne anlama geldiği hususunda ipuçları vermesi açısından önemlidir. Ârif Allah'ın kendi zâtını, sıfatlarını, isimlerini ve fiillerini müşâhede ettirdiği kimsedir. O keşf ve müşâhede yoluyla yani manevî ve rûhî tecrübelerle Allah hakkında zevkî ve vecdî bilgilere sahip olur.¹⁰³ Bâyezid'e göre ârifin alâmeti bulunduğunu yemesi, ulaştığı yerde geceleme ve Rabbi ile meşgul olmasıdır.¹⁰⁴ O yaptığı işin karşılığını Allah'tan bekler. Mevlâsının kapısında ayrılmaz, O'na yönelir ve kendisini Allah'tan ayıran hiçbir şeye iltifat etmez. Üns ve niyaz çevresinde dolaşır, yaratılışından yaratıcıya, tüm sebeplerden bu sebeplerin sahibine kaçar.¹⁰⁵ Ârifin iç dünyası o kadar geniştir ki arştan arza kadar âlem onun kalbine konsa orada çok az bir yer işgal eder. Hatta ârif kalbinde böyle bir şeyin varlığını bile hissetmez. Bir an temâşâyâ engel olan bir perde önüne çekilse ve ardından cennet önüne serilse bile buna râzı olmaz. Dolayısıyla cennete iltifat etmeyen ârifin dünyaya aldanması mümkün değildir. Ârif Allah'tan başkasıyla ünsiyet etmez. Ne bir şeyle neşelenir ne de bir şeyden korkar.¹⁰⁶ Ârifin yapması lazım gelen asgarî şey mâlik olduğu her şeyi Hakk'a hibe etmesidir.¹⁰⁷ Ârif her an daha fazla huşû içindedir, zira her an daha yakın bir halde bulunmaktadır.¹⁰⁸ Hakk'ın heybet ve azameti ona yakın olan kimsenin kalbini sarmıştır. Bu nedenle korku ve huşû olmadan marifet iddia eden kişi ârif değil câhildir.¹⁰⁹ Âriflerin sözü

⁹⁷ Kelâbâzî, age., s. 151.

⁹⁸ Sülemî, age., s. 53.

⁹⁹ Attar, age., I, 199.

¹⁰⁰ Sülemî, age., s. 162.

¹⁰¹ Serrâc, age., s. 56-57.

¹⁰² Sülemî, age., s. 216.

¹⁰³ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 45.

¹⁰⁴ Sehlegî, age., s. 165.

¹⁰⁵ Sehlegî, age., s. 166.

¹⁰⁶ Sehlegî, 172, Sülemî, age., s. 72.

¹⁰⁷ Sehlegî, age., s. 165, Attar, age., I, 200, Sülemî, age., s. 70.

¹⁰⁸ Attar, age., I, 165, Hucvirî, age., s. 198, Sülemî, age., s. 26.

¹⁰⁹ Hucvirî, age., s. 198.

Hakk'ın sözü olup onların diliyle ifade edilir. Onların bakışı Hakk'ın bakışı olup onların gözleriyle icra edilir.¹¹⁰ Bâyezid ârif için kemâlin Rabbinin sevgisiyle yanıp tutuşması olduğunu söylemiştir.¹¹¹ Cüneyd'e göre de ârif kendisi sustuğu halde sırrından Hakk'ın konuştuğu kimsedir.¹¹² Mahabbet âriflerin kalplerini bütünüyle kuşatır.¹¹³ Ârif ilmin nurlarından o kadar çok aydınlanır ki gaybtaki acâib şeyleri görür.¹¹⁴

Ârifin Allah'tan başkası ile ilgisi olmaz.¹¹⁵ Zünnûn'a göre her hâl ü kârda ârifin işi Hakk'a nazar etmektir.¹¹⁶ Ebû İshak Nehrecorî (Öl. 330/941) ârif Allah'tan başkası için hüznün duyar mı sorusuna "ârif Allah'tan başka hiçbir şey görmez ki hüznün duysun " demiştir.¹¹⁷ Ârif Hakk'tan başkasını görmez, O'ndan başkasıyla konuşmaz, Ondan başkasının sözünü işitmez¹¹⁸ ve Ondan başkasına müracaat etmez.¹¹⁹ Zira marifet ehlinin bir an Allahtan gâfil olması şirktir.¹²⁰ Ârif susunca maksadı Hakk ile konuşmaktır, gözünü kapayınca muradı açtığı vakit Hakk'a bakmaktır. O Allah'tan ümidini hiç kesmez.¹²¹ Bâyezid'e göre ârifin nazarında cennetin bile hatırı sayılır bir değeri yoktur. O Hakk'ın müşâhededinde mağlûp bir hale gelmiştir.¹²² Ârif Allah sayesinde hiçbir şeye ihtiyaç duymaz.¹²³ O vuslattan başka hiçbir şeye sevinmez.¹²⁴ Bütün derdi ve gâyesi rü'yet ve temâşâdır.¹²⁵ Ebû Bekir Şiblî hiç kimse Allah hakkında marifet sahibi değildir deyince bu nasıl olur diye sordular. Dedi ki eğer tanımış olsalardı O'ndan gayrısıyla meşgul olmazlardı.¹²⁶ Allah'tan başkasıyla ünsiyet etmek marifetin az oluşundan kaynaklanır.¹²⁷ Marifet eşyayı görmekten fânî olup her şeyin manada helâk olmasından ibarettir.¹²⁸ Ârif iman, tevhid ve marifete sahip olmayı Allah'ın lütuf ve ihsânı olarak kabul eder, kendi davranışlarını, ibadetlerini ve iyiliklerini görmez. İnsanların övmesine de yermesine de değer vermez.¹²⁹ Allah'

¹¹⁰ Attar, age., I, 166.

¹¹¹ Sehlegî, age., s. 105, 172, Attar, age., I, 199.

¹¹² Kuşeyrî, II, 607, Sülemî, age., s. 157.

¹¹³ Sülemî, age., s. 401.

¹¹⁴ Attar, II, 357, Kuşeyrî, age., II, 608.

¹¹⁵ Kuşeyrî, age., II, 602.

¹¹⁶ Attar, age., I, 171.

¹¹⁷ Attar, age., II, 96, Kuşeyrî, age., II, 605.

¹¹⁸ Atar, age., II, 214, Kuşeyrî, age., II, 606.

¹¹⁹ Kuşeyrî, age., II, 603.

¹²⁰ Attar, age., II, 217.

¹²¹ Sehlegî, age., s. 131, Attar, age., I, 199.

¹²² Attar, age., I, 200.

¹²³ Attar, age., II, 55.

¹²⁴ Attar, age., I, 201.

¹²⁵ Hucvirî, age., s. 236.

¹²⁶ Attar, age., II, 214.

¹²⁷ Hucvirî, age., s. 268.

¹²⁸ Attar, age., II, 173.

¹²⁹ Kelâbâzî, age., s. 155.

tanıyan O'ndan başkasıyla sevinmez,¹³⁰ O'nun rızasını her şeye tercih eder.¹³¹ Marifetin kemâli kulun bütün hallerinde Allah ile olması, mâsivâdan soyutlanmış olmasıdır.¹³² Ârif kâin ve bâindir yani zâhirde halk ile bâtında Hakk iledir. Ârifin bedeni halkla, kalbi Hakk'la beraberdir.¹³³ O kalbi kudsiyet âleminde olduğu halde insanlarla yer, içer, şakalaşır ve alışveriş yapar.¹³⁴ İnsanların içine karışır, halktan biri gibi yaşar ama kalbi ulvi âlemedir.¹³⁵ Çünkü ârif Hakk ile ünsiyetinden dolayı halk ile ünsiyete ihtiyaç duymaz, yalnızlık hissine de kapılmaz.¹³⁶ Ârifin en büyük alâmeti nedir diye sorulduğunda Bâyezid “arif her hâl ü kârda kalbi kudsiyet haremindedir, başı üns yastığına konulmuş bir halde bulunur.” demiştir.¹³⁷ Ârif düşündüğü zaman ders alır, sustuğunda düşünür, konuştuğunda zikreder, bir engelle karşılaştığında sabreder, verilene şükreder, belâya uğradığı zaman Allah'a sığınır, kötü muâmeleye maruz kaldığında hilme bürünür, bilgisi arttığında tevazu gösterir, öğretirken şefkatli davranır. Kendisinden bir şey istendiğinde hemen verir. Doğruyu bulmak isteyene yardımcı olur. Basiret sahibidir. Bilginin hakikatine ermiştir.¹³⁸ Allah'ı tanıyan kimse yalnız O'ndan korkar ve O'ndan ümid eder, hiç kimseden bir şey beklemez, yakınlığı arttıkça dünyaya olan ilgisi azalır. Dünyadan aldığı pay kendisini ayakta tutacak kadar gıda ve avretini örtecek kadar bir giyecekten ibaret olur. Fazlasını istemez.¹³⁹ Bir kimsenin gerçek bir ârif olabilmesi için Hz. Süleyman'a verilen mülk kadar mal ve mülke sahip olsa bile bunun göz açıp kapayana kadar onu Allah'tan uzaklaştırmaması ve başka şeyle meşgul etmemesi gerekir.¹⁴⁰ Zira marifet sahibi olan kimse Allah'tan başka kendisini meşgul edecek her şeye karşı zâhidçe davranır.¹⁴¹ Ârif Allah'tan başka her şeyin geçiciliğinin bilincindedir. Nitekim Ebû İshak Nehrecorî ârif hangi gözle bakar? sorusuna "fena ve zeval gözüyle" diye cevap vermiştir.¹⁴²

Ârif insanlarla olan ilişkilerinde de son derece titizdir. İnsanlardan zuhûr eden şeylere tahammül eder, herkese hilm ile davranır. Çünkü o Allahın ahlâkı ile ahlâklanmıştır.¹⁴³ Cüneyd'e göre ârif bulut gibi olur herkesi gölgeler, yağmur gibi olur sevdiğini de sevmediğini

¹³⁰ Sülemî, age., 163.

¹³¹ Sülemî, age., s. 101, 104.

¹³² Serrâc, age., s. 62.

¹³³ Kuşeyrî, II, 608, Sülemî, age., s. 396, Serrâc, age., s. 58, Kelâbâzî, age., s. 157.

¹³⁴ Sehlegî, age., s. 183.

¹³⁵ Attar, age., I, 165, Hucviri, age., s. 198, Sülemî, age., s. 26.

¹³⁶ Serrâc, age., s. 60.

¹³⁷ Sehlegî, age., s. 183, Attar, age., I, 204.

¹³⁸ Muhâsibî, *Riâye*, s. 103.

¹³⁹ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s. 218-225, Abdülhalim Mahmud, *Muhasibi: Hayatı Eserleri ve Fikirleri*, trc. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul 2005, s. 117-123.

¹⁴⁰ Kuşeyrî, age., II, 606.

¹⁴¹ Sülemî, age., 74.

¹⁴² Attar, age., II, 96., Kuşeyrî, II, 605

¹⁴³ Kuşeyrî, age., II, 604.

de sular.¹⁴⁴ Ârif etrafına daima iyilik ve güzellik saçar. Ebû Tûrab Nahşebî (Öl. 245/859) "hiçbirşey arifi kederlendirmez, bulandırmaz, her şey onunla saflaşır, durulur ve parıldar." demiştir.¹⁴⁵ Bâyezid'e göre ârifin su içtiği çeşme hiç bulanmaz ve ona ulaşan her bulanıklık durulur.¹⁴⁶ Ârifin kalbi tertemiz camdan yapılmış bir fanusun içindeki meşale gibidir. Bütün melekûtu o aydınlatır.¹⁴⁷ Ârif sadece bir hale yapışıp kalmaz zira her onun üzerine gayb âleminden ayrı bir hal nâzil olur. Bu suretle o hal sahibi değil haller sahibi olur.¹⁴⁸ Zünûn'a "ârif kimdir?" diye sorulunca "burada idi şimdi gitti" demiştir. Yani ârifi iki vakitte bir halde görmek mümkün değildir. Çünkü sevk ve idare eden bir başkasıdır.¹⁴⁹ Arif bir hal içinde kalarak diğer hallerden habersiz olan kişi değildir. Belli bir hal ile kayıtlı değildir.¹⁵⁰ Ebû Bekir Şiblî ârifin vaktinin bahar mevsimi gibi olduğunu ifade etmiştir. Gök gürler, yağmur yağar, şimşek çakar ve rüzgâr eser ama yine de çiçekler açar ve kuşlar ötüşür. Ârifin hali de böyledir. Gözüyle ağlar, dudağıyla tebessüm eder, gönlüyle yanar, başıyla oynayıp dostunun adını söyler ve O'nun kapısında dolaşır durur.¹⁵¹ Ârifin gözü ağlar, fakat kalbi güler¹⁵² Allah'ı tanıyan kimse için ebediyen keder olmaz.¹⁵³

Marifet ve irfana dayalı bir tasavvuf anlayışının gelişmeye başlamasıyla birlikte zühd ile irfân, zâhid ile ârif arasında ayrıma gidilmiştir. Zühd ve zâhid başlangıcı, irfân ve ârif kemâlî ifade eder olmuştur.¹⁵⁴ Sûfilere göre ârif tayyar, zâhid seyyardır. Biri uçar öbürü yürür. Biri uçarak diğeri yürüyerek Hakk'a gider.¹⁵⁵ Zâhid dünyada, ârif ise hem dünyada hem âhirette gariptir. Çünkü zâhid sadece dünyayı, ârif iki cihani terk etmiştir.¹⁵⁶ Zâhidin zâhiri saf, bîatını karışıktır, ârifin bîatını saf, zâhiri karışıktır.¹⁵⁷ Açlık zâhidlerin, zikir âriflerin gıdasıdır.¹⁵⁸ Zâhitte korku ve hüzn, ârifte sevgi ve neşe hâkimdir.¹⁵⁹ Bâyezid'e göre zâhidin emeli dünyada kerâmet âhirette yüksek mertebelere, Ârifin emeli dünyada imanla yaşamak, âhirette halk için Hakk'tan af dilemektir.¹⁶⁰ Ârif ve zâhidin dünya karşısındaki tutum farkıyla ilgili olarak Yahya b. Muaz

¹⁴⁴ Kuşeyrî, age., II, 606.

¹⁴⁵ Kuşeyrî, age., II, 608, Serrâc, age., s. 56.

¹⁴⁶ Attar, age., I, 201.

¹⁴⁷ Attar, age., I, 203.

¹⁴⁸ Attar, age., I, 165,

¹⁴⁹ Kelâbâzî, age., s. 156.

¹⁵⁰ Kuşeyrî, age., II, 609.

¹⁵¹ Attar, age., II, 214-215.

¹⁵² Kuşeyrî, age., II, 606.

¹⁵³ Sülemî, age., s. 343.

¹⁵⁴ Kara, age., s.87.

¹⁵⁵ Attar, age., I, 201, Kuşeyrî, age., II, 605.

¹⁵⁶ Sülemî, age., s. 112.

¹⁵⁷ Sülemî, age., s. 112.

¹⁵⁸ Sülemî, age., s. 289.

¹⁵⁹ Uludağ, "Ârif", DİA, c. III, s. 361.

¹⁶⁰ Sehlegî, age., s. 167-168.

şöyle der: "Dünya gelin gibidir. Dünya heveskârı onu süsler, ona değer vermeyen zâhid ise onun saçını başını dağıtır, elbisesini yırtar, güzelliğini ortadan kaldırmaya çalışır. Arife gelince o rabbi ile meşgul olduğu için dünyayla hiç meşgul olmaz, ona hiç değer vermez ve dönüp bakmaz."¹⁶¹ Zâhidin kaygısı yiyeceği şey, ârifin kaygısı ise umduğu şeydir.¹⁶² Serî Sakatî'ye göre de zâhidin hayatı hoş olmaz çünkü o nefsiyle meşguldür, ârifin hayatı ise hoş olur zira o nefsiyle meşgul değil Allah'la meşguldür.¹⁶³

II. Marifeti Elde Etmede Ahlâkı Güzelleştirmenin Fonksiyonu

İslam âlimleri içinde ahlâk konusu üzerinde en çok duranlar mutasavvıflar olmuştur. Bütün mutasavvıflar ahlâkî faziletlerin tasavvufî hayat açısından en az taabbudî faaliyetler kadar önem taşıdığı ve ahlâkın tasavvufun olmazsa olmaz bir parçası olduğunu savunmuşlardır. Tasavvufu ilgili yapılan tariflere bakıldığında da ahlâkla ilişkisini ortaya koyan pek çok tarife rastlamak mümkündür. Nitekim Ebû Hüseyin Nuri'ye göre tasavvuf ne birtakım merasimler ne de bir bilgi yığındır; aksine tasavvuf yalnızca ahlâktır."¹⁶⁴ Aynı mââyı ifade eden bir başka tanımda da "tasavvuf bütün kötü huyları terk etmek ve bütün güzel huylarla bezenmektir." denmiştir.¹⁶⁵ Tasavvufu kısaca "hüsni'l-huluk" (güzel ahlak) veya el-ahlâku'r-râdiye" (razı olunan, sevilen ahlak) şeklinde tarif edenler de olmuştur.¹⁶⁶ Allah Rasûlünün ve ashâbın hayatına hâkim olan ve zühd, takva, sabır, şükür, tevekkül, cömertlik, fedakârlık, kanaat şeklinde kendini gösteren maneî ve rûhânî hayat tasavvufun nüvesini teşkil etmiş, tâabiîn ile devam eden zühd döneminde yetişen ilk zâhidlerle tasavvuf düşüncesi oluşmaya başlamıştır. Daha sonraki mutasavvıfların selefleri olarak kabul edilen zâhidler, Emevîler döneminde ortaya çıkan siyasî çalkantı, dünyaya, servete ve mevkie aşırı bağlılık karşısında ahlâkî erdemlere dayalı asr-ı saâdet hayatını devam ettirme çabasıyla karşı duruşa geçmişler, toplumdan ve her türlü lüksten uzak durarak zühd tavrını ortaya koymuşlardır. Böylece ruhu kirleten ve gelişimine engel olan her türlü şeyden kaçmayı şiâr edinen sûfîler Hz. Peygamber'in ahlâkını en titiz şekilde uygulamışlardır. İlk asırlardan itibaren yazılan tasavvuf eserlerinde kalbin amelleri

¹⁶¹ Serrâc, age., s. 61.

¹⁶² Sehlegî, age., s. 166, Sülemî, age., s. 74.

¹⁶³ Attar, age., I, 332.

¹⁶⁴ Sülemî, age., s. 167, Attar, age., II, 66.

¹⁶⁵ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1984, s. 144.

¹⁶⁶ Kuşeyrî, age., II, 554, Attar, age., II, 104, 154, Serrâc, age., s. 45, Sülemî, age., s. 396, 436. Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul, 2001, s. 37.

(âmâlü'l-kalb) olarak adlandırılan takvâ, vera, ihlâs gibi dinî-ahlâkî erdemlerin üzerinde ısrarla durulmuş, bunları ihmal eden zâhir âlimleri şiddetle eleştirilmiştir.¹⁶⁷

Tasavvufta asıl olan kalbin manevî hastalıklardan temizlenerek şifa bulmasını sağlamak ve onu güzel ahlâkla süslemektir. Allah'a ulaşmanın yolları tevbe, havf, reca muhasebe vs. gibi kalbî makamlarla sıdk, ihlâs, sabır gibi güzel hasletlerdir. Sâlik bu vasıflarıyla Allah'a yaklaşır ve marifet ehlinde olur.¹⁶⁸ Mutasavvıflar ahlâkî arınma ve faziletler kazanmayı ruhun kemâle ulaşmasının zorunlu şartı olarak görürler. Şu halde marifeti elde etmek için kalbi riya, kibir, hased gibi kötü unsurlardan ve bunlara ait âfetlerden arındırmak gerekir.¹⁶⁹ Kalbi kötü huylardan temizlemenin ve güzel ahlâka ulaşmanın yolu riyâzet ve mücâhede olduğuna göre marifete ulaşmada mücâhedenin nasıl bir rol oynadığını ortaya koymak gerekmektedir. Böylece marifet ile ahlâkın güzelleştirilmesi arasındaki ilişki aydınlanmış olacaktır. Keşfü'l-mahcûb adlı eserinde hicrî V. asırda hâkim olan tasavvufî fırka ve ekollere de yer veren Hucvirî , nefisle mücâhede ve riyâzet yoluyla terbiyeyi esas alan ve Sehl b. Abdullah Tüsterî'nin kurucusu olduğu Sehliyye'den bahsederken “riyâzet ve mücâhede baştan sona kadar nefse muhâlefet etmekten ibarettir. Bir kimse nefisini tanımadığı sürece yapmış olduğu riyâzet ve mücâhedenin ona bir faydası olmaz” demiş, sûfiler arasında şöhret bulmuş olan “nefsini tanıyan Rabbini de tanımış olur” şeklindeki sözü naklederek nefsi tanımanın ve nefis mücâhedesinin önemini izaha girişmiştir. Ona göre kul nefsin kötülülerinden kurtulup iradeyi hâkim kılmazsa marifet ve kurbetin hakikatine ulaşamaz.¹⁷⁰ Demek ki Allah'ı tanıma yani marifet öncelikle nefsi tanımayı, sonrasında da nefise karşı girişilecek bir mücâhede ve bu yolla ahlakın güzelleştirilmesini gerektirmektedir. Zira sûfiler nefsi kötülüklerin kaynağı, ona karşı muhâlefeti de bütün ibadetlerin başı olarak değerlendirmektedirler. Kibir, hased, cimrilik, öfke ve kin gibi kötü huy ve çirkin davranışların ortaya çıkma sebebi nefistir ve bu kötü huylar terbiye edilerek tedricî bir şekilde düzeltilmeye uğraşılırsa nefisten def' edilebilir.¹⁷¹ Zünnun Mısrî'nin nefis hakkında en doğru bilgi nedir? diye sorulduğunda “nefs hakkında daima suizan beslemek, hiçbir zaman hüsnüzanda bulunmamaktır” şeklinde cevap vermesi sūfîlerin nefse bakışını ortaya koyması açısından kayda değerdir.¹⁷² Kur'ân-ı Kerim'de nefsin isteğine uyarak hareket edenleri kınayan buna karşılık ona mâhalefet edenleri öven âyetler (Nâziât 79/40-41, Bakara 2/87, Yusuf 12/53, Ankebût 29/69) ile Hz. Peygamber'in nefis mücâhedesini “büyük cihad” olarak

¹⁶⁷ Yılmaz, Hasan Kâmil, s. 83-108, Eraydın, age., s. 57-59, Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul 2000, s. 63-65.

¹⁶⁸ Eraydın, age., s. 83-84.

¹⁶⁹ Kuşeyrî, age., II, 601.

¹⁷⁰ Hucvirî, age., s. 308-312.

¹⁷¹ Kuşeyrî, age., I, 305-307. Hucvirî, age., s. 309-310.

¹⁷² Attar, age., I, 171.

nitelendirmesini¹⁷³ delil gösteren sûfiler mücâhedenin önemine vurgu yapmışlar ve mücâhedenin müşâhedenin sebeplerinden biri olduğunu söylemişlerdir. Sehl b. Abdullah Tüsterî'ye göre Hakk'ı idrak ve O'na kavuşmak talebe bağlıdır. Kişi eğer dünyada hizmet ederse âhirette yakınlığı (kurbet) elde eder. Hizmetsiz yakınlık olmaz. Dolayısıyla kişinin ortaya koymuş olduğu mücâhede yine Hakk'ın tevfiği ile Hakk'a kavuşmanın sebebidir. Şu halde müşâhede mücâhedenin neticesidir. Sehl'in ve takipçilerinin bu görüşlerine karşılık bazı sûfiler ise "Hakk'a vusul için bir sebep düşünülemez. O'na kavuşmak inâyet ve lütfuna bağlıdır. O'nun lütfunun yanında kulun davranış ve çabasının ne değeri olabilir ki? Mücahede yakınlığı elde etmek için değil, nefsi terbiye ve ahlakı güzelleştirmek içindir" şeklinde düşünmüş ve kulun kurtuluşa ermesinin mücahede ile değil ilâhî irade ile ilgili olduğunu ileri sürmüşlerdir. Söz konusu görüşün taraftarları "Allah kimi hidâyete erdirmek isterse onun kalbini İslâm'a açar. Kimi dalâlete düşürmek isterse onun kalbini dar ve sıkıntılı bir hale getirir." (En'am 6/125) âyetini delil göstererek esas olanın mücâhede ve gayret olmadığını, asıl belirleyici olanın ezeli inâyet ve lütf olduğunu savunmuşlardır. Bu görüşe göre bir kimse zâviye içinde taatle meşgulken Hakk'tan uzak düşebilir, buna karşılık harabeler içinde günahla yan yana olan bir başkası Hakk'ın rahmetine yakın olabilir.¹⁷⁴ Her iki tarafın görüş ve delillerine yer veren Hucvirî, sonunda kendi değerlendirmesini de yapmış ve "Allah'ın yardımı olmadan mücâhedenin meydana gelmesi ve mücâhede olmadan ilâhî lütfun yetişmesi mümkün değildir" diyerek noktayı koymuştur. Mücâhede için kula rehberlik etmek üzere ilâhî güzellikten bir parıltı ve tecellînin zuhuru gereklidir. Bu parıltı ve tecellî de zaten müşâhedenin kendisidir. Hucvirî sûfiler arasında mücâhede ve riyâzetin gerekli olduğu konusunda ittifak olduğunu belirtmiş, bu hususta asıl önemli olanın mücahedenin kişiyi kibre götürmemesi ve kendi çaba ve gayretini beğenme durumuna getirmemesi olduğunu ifade etmiştir.¹⁷⁵ Ayrıca nefis mücâhedesini nefse ait vasıfların fânî olması içindir, yoksa nefsin kendisinin yok olması için değildir.¹⁷⁶ Ona göre müşâhedesini en sadık olan mücâhedesini en halis olandır. Bâtındaki müşâhede zâhirdeki mücâhedeyle bağlıdır.¹⁷⁷ Hemen hemen bütün sûfiler zorunlu bir nedensellik olmamakla birlikte

¹⁷³ Aclûnî, age., I, 424-425. İbn Teymiye'nin hadisin sıhhatini reddi ile farklı rivâyet ve değerlendirmeler için bk. Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara 2000, s. 227. Bu hadisi Hucvirî de nefisle mücâhedenin önemi ile ilgili olarak eserine almıştır. Bk. Hucvirî, age., s. 314.

¹⁷⁴ Hucvirî, age., s. 314-317.

¹⁷⁵ Hucvirî, age., s. 317-319.

¹⁷⁶ Hucvirî, age., s. 321.

¹⁷⁷ Hucvirî, age., s. 475. Sûfilerin "Allah'a kurbiyete sebep olan şey mücâhede midir, yoksa bu O'nun fazl ve ikramından kullarına nasip ettiği nimetlerden midir? şeklindeki tartışması, kelimcilerin "kulu taati mi cennete kavuşturur, yoksa cennet Allah'ın kuluna bir ihsan ve ikramı mıdır?" meselesiyle ilgili tartışmalarının bir benzeridir. Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Ebu'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf*, çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İstanbul 1996, s. 129-131.

bu esası kabul ederler.¹⁷⁸ Ebû Ali Dekkak (Öl. 405/1014) “zâhirini mücâhede ile süsleyenin sırrını Allah müşâhede ile güzelleştirir” diyerek aynı görüşü dile getirmiş, Kuşeyrî (v. 465/1072) tasavvuf yolunun başlangıcında mücâhede sahibi olmayanların bu yolun kokusunu bile koklayamayacaklarını kesin bir dille ifade etmiştir. Ebu Osman Mağribî’ye (Öl. 373/983) göre de mücâhedeyle dört elle sarılmadan tasavvuf yolunda kendisine bir şeyin keşf olunduğunu zanneden kimse hata içindedir.¹⁷⁹ Kuşeyrî’ye göre nefsi isteklerinin zıttına hareket etmek suretiyle terbiye ve tedavi etmek, açlık, susuzluk ve uykusuzluk gibi kişiyi güçsüz ve takatsiz bırakan mücâhede çeşitlerinden daha etkili ve mükemmel bir tedavi yoludur.¹⁸⁰ Çünkü açlığa ve uykusuzluğa göğüs germek kolaydır. Fakat huyları terbiye ile değiştirmek, süfli arzuların ve kötü huylardan arınmak zor ve meşakkatli bir iştir.¹⁸¹ Nefsin alışkanlıklarını kesmek ve her zaman arzularının aksine hareket etmek mücâhedenin temelini oluşturur.¹⁸² Ebu Süleyman Daranî’ye (Öl. 216/830) göre usûlü zayi eden vusûlden mahrum olur. Ahlâkı güzel olmayan hakikati bulamaz.¹⁸³ Sehl “makamların en yücesi kötü bir huyu iyi bir huya dönüştürmektir.” demiştir.¹⁸⁴ Tasavvuf ıstılahlarından biri olan fenâ ile ilgili yapılan tanımlardan biri şöyledir: “fenâ kişinin kötü huy ve davranışlardan fânî olmasıdır.” Buna göre bir kimsede kötü sıfatlar fânî olursa onda güzel hasletler belirmeye başlar.¹⁸⁵ İbn Ata (Öl. 369/979) “yüksek derecelere ulaşan sırf güzel huyları sayesinde bu mertebelere ermiştir.” diyerek kalbi kötü vasıflardan temizleyip güzel huylarla süslemenin önemine işaret etmiştir.¹⁸⁶ Bâyezid-i Bistamî’nin “kibirli kişi asla marifetin kokusunu koklayamaz” sözü bu bakımdan dikkat çekici bir örnektir.¹⁸⁷ Sûfilere göre ârif Allah’ın ahlâkıyla ahlâklanmıştır O’nun isim ve sıfatlarının tecellîleri ârifin üzerinde görünür. Ârif bu sayede Allah’a yaklaşır ve marifeti elde eder.¹⁸⁸

Nefsim arzularına, heva ve heveslere esir olmak kalbin kararmasına sebep olur, kalp kararınca da kişinin ahlâkı bozulur, huyları kötüleşir ve şeytanın ağına kolaylıkla düşer.¹⁸⁹ Tamah karanlığı müşâhede nuruna manidir.¹⁹⁰ Ebû Ali Dekkâk mücâhede için iradenin, müşâhede ve mükâşefe için de himmetin gerekliliğinden bahsetmiştir. Yolun henüz başında

¹⁷⁸ Sevim, age., s. 105.

¹⁷⁹ Kuşeyrî, age., I, 327.

¹⁸⁰ Kuşeyrî, age., I, 306.

¹⁸¹ Kuşeyrî, age., I, 330.

¹⁸² Kuşeyrî, age., I, 329, Attar, age., I, 311, Muhasibî, *Riâye*, s. 444.

¹⁸³ Attar, age., I, 280.

¹⁸⁴ Attar, age., I, 31.

¹⁸⁵ Kara, "Fenâ", *DİA*, c. XII, s. 333-334, Ateş, *Cüneyd Bağdadi*, 154, 265-266, Eraydın, 196.

¹⁸⁶ Attar, age., II, 85.

¹⁸⁷ Attar, age., I, 206.

¹⁸⁸ Kuşeyrî, age., II, 604.

¹⁸⁹ Attar, age., II, 122-123.

¹⁹⁰ Attar, age., II, 350.

olanlar irade gücüyle mücâhede edebilirler, nihayete yaklaşanlar ise himmetle müşâhede ve mükâşefeye ulaşabilirler.¹⁹¹ Ebû Said Harraz'a marifet nedir? Diye sorulduğunda "marifet iki türdür: Biri hakk vergisidir, diğeri kulun gayretiyle kazanılır" şeklinde cevap vermesi de sûfilerin marifeti elde etmede iki ana yol kabul ettiklerini göstermektedir.¹⁹²

Hakim Tirmizî'ye göre halis kullukla âhirette Allah'a mülâkî olmak ve O'na bakmanın mutluluğunu yaşamak için nefse muhâlefet ederek mücâhede edenlere Allah kendisine ulaşan yolu açacaktır. Çünkü Kur'ân'da " Bizim uğrumuzda mücâhede edenlere gelince, elbette ki Biz onlara yollarımızı gösteririz." (Ankebût 29/69) buyrulmaktadır. O da diğeri sûfiler gibi söz konusu âyeti mücâhedenin müşâhedeye ulaştıracağı şeklinde yorumlar. Tirmizî de bazı egzersizlerin kalbin açılmasına yardımcı olacağını düşünür. Allah'a giden yol kula açıldığı zaman nur onun sadrını aydınlatır. Böylece o nefsanî arzularından uzaklaşma gücünü kendinde bulur. Arzularda karşı koyma hususunda maharet kazanan kul kurbete kavuşur ve göğsü ferahlar. (inşirah-ı sadr)¹⁹³ Sadrın genişlemesi Allah'tan gelen bir nur sayesinde gerçekleşir. Nefsinin esaretinden ve derununun (bâtın) fesadından kurtulur. Buna karşılık kötü ahlâk ve arzular sadrın daralmasına ve sıkılmasına neden olur.¹⁹⁴ Allah'a seyrinde sıdk hususunda bütün gayretini ortaya koyan kimseye nihayet kapı açılır, Allah'ın ihsanlarına nâil olur ve kalben O'na vâsıl olur. O artık Allah ile zenginleşmiş ve güçlü bir kalbe, pislik ve kirlilerden arınmış doğru bir nefse sahip olan velî bir kuldür. Sevinci ve ferahlığı dünya ve nefsin zevkleri değil Allah iledir.¹⁹⁵ Hakim Tirmizî bu noktada önemli bir uyarıda bulunur. Burası ayakların tökezleyip kaydığı bir yerdir. İhsan nurlarının kalbi kaplaması ve sadrın genişlemesiyle birlikte nefsin daha önceki sıkıntılı durumdan kurtulup tevhidin genişliğine çıkması sebebiyle kul uzleti terk ederek insanlar arasına girer. Allah'ın kendisine açtığı şeyler (fetih) ve yolun ilmi hakkında konuşmaya başlar. İnsanlardan gördüğü saygı ve hürmet hoşuna gider ve bu şekilde nefsin oyununa gelmiş olur. O ana kadar sanki ölüymüş gibi duran nefs birden canlanır. Daha önce vazgeçtiği lezzetleri yeniden tatması nefsin güç ve kuvvet kazanmasına yol açmıştır. Bu duruma düşüp yolundan dönenler pek çoktur. Diğeri yandan bazıları da nefsanî ve dünyevî arzuları kontrol altına alma hususunda başarılı olduğu halde ibadet ve taatlerden zevk alma nedeniyle nefsin tuzağına düşer. Çünkü bu da şeytanın ağlarından bir ağdır. Hakim Tirmizî kişinin amellerine ve gayretine güvenmesinin yanlışlığına dikkat çekerek Hz. Peygamber'in şu hadisini nakletmiştir: "Sizden

¹⁹¹ Attar, age., II, 235.

¹⁹² Serraâc, age., s. 56.

¹⁹³ Tirmizi, Hakim, *Sîretü'l-evliyâ, Selâsu musannefât li'l-Hakîm et Tirmizî içinde*, neşr. Bernd Radtke, Beyrut 1992, s. 4-5, Sevim, age., s. 105

¹⁹⁴ Tirmizî, *Cevâbu Mesâili'l-leti Seelehu Ehli's-Serahs anhâ*, Selâsu musannefât li'l-Hakîm et Tirmizî içinde, s. 141.

¹⁹⁵ Tirmizî, *Cevâbu Mesâili'l-leti Seelehu Ehli's-Serahs anhâ*, s. 138.

hiç kimse ameli ile kurtulamaz” Bunun üzerine yanındakiler “sen de mi ya Rasûlallah” deyince “Ben de... Ancak Allah rahmeti ile beni korumuştur.” diye cevap vermiştir.¹⁹⁶ Sûfiler yapılan ibadet ve taatten hasıl olan hazzın kişiyi aldanişa götürebileceğini ve bunun öldürücü bir zehir olduğunu düşünürler.¹⁹⁷ Tirmizî’ye göre Allah’a doğru seyr ederken kişinin takılıp kaldığı zevk, bu ibadet zevki dahi olsa, onu yolundan alıkoymaktadır.¹⁹⁸

Cimrilik, kin, kabalık vb. kötü huylardan arınma hususunda nefsiyle mücâhedeye koyulan, nefsinin taat ve ihsanların lezzetinden men eden ve bu uğurda sıdk ile gayret gösteren kimse, sahip olduğu hallerle insanlar nezdinde itibar sahibi olmak ve Allah katında yüce makamlar istemek gibi kusurlardan hala arınmamış olduğunu fark ettiğinde tek çıkar yol olarak içine düştüğü şaşkınlık ve çaresiz durumdan kendisini kurtarması için nefsinden ve kalbinden bayağı arzuları temizleyecek güç vermesi için Allah’a yalvarıp yakarmalıdır. Duası halis olduğunda Allah kula merhamet eder ve onu bir anda kurbet mahalline yükseltir. Böylece tevhid sahasında mutluluğa erer.¹⁹⁹ Kulun temizlemekten aciz kaldığı bazı adi kusurları ancak Allah yok edebilir. Hakk böylece yakınlığına erdirdiği kuluna vekil olur. Dua ve yakarışını Allah’a has kılmayan veya çaresizlik ve ümitsizliğe kapılarak mücâhedeyi terk edip kaçma yolunu seçen kimse ise nefsin hilesine kanmış olur. Allah onun kalbini şaşkınlık içinde bırakır. Tirmizî’ye göre âyetteki “yollarımıza erdiririz” ifadesinde geçen “hidâyet” kelimesi kalbini meylettirme anlamındadır ve Allah herkesi mücâhededeki sadakate göre yollarına erdirir.²⁰⁰ “Belli bir makama ulaştığı halde nefsinin gizli köşeleri âfetlerle dolu olan kişi arınana kadar burada kalır. Bu kişi, belli bir mal karşılığında serbest bırakılan mükâtep köle gibidir. Bir dirhem borcu kalmış olsa bile o hala köle sayılır.” diyen Hakim Tirmizî, nefsin kötü huylarından tamamen arınmanın gerekliliğine işaret etmiştir. Diğer yandan Allah’ın seçtiği ve kendisine çektiği bazı kimseler de vardır ki, meczûb veya müctebâ olarak adlandırılan bu kimseler O’nun dilemesi ve keremiyle nefsin esaretinden kurtulup hürriyete kavuşmuş, seçkinler arasına girmiştir. Bunlar meşiet ehlerinden, Allah’ın kendisine ulaşması için mücâhedeleri neticesinde hidâyet ettiği diğer grup ise hidâyet ehleridir.²⁰¹ Günahlar ve kötü ahlâk kalbe hâkim olduğunda dünya sevgisi ve zevkleri kalp üzerinde bir perde oluşturur, kalbin nûru gider ve bu durum marifete engel olur.²⁰² Dünya sevgisi, kıskançlık, övülme arzusu, mevki elde etme isteği, hırs, tama gibi pisliklerle dolu olan kalp Allah’a yol bulamaz. Çünkü dünyayı sevmek Allah’a muhâlefet etmektir. Böyle

¹⁹⁶ Buhârî, Rikâk, 18.

¹⁹⁷ Attar, age., II, 318.

¹⁹⁸ Tirmizî, *Sîretü'l-evliyâ*, s. 5-9.

¹⁹⁹ Tirmizî, age., s. 13-15.

²⁰⁰ Tirmizî, age., s. 16-17.

²⁰¹ Tirmizî, age., s. 56.

²⁰² Tirmizî, *Cevâbu Mesâil-i'l-leti Seelehu Ehli's-Serâhs anhâ*, s. 150.

bir kimse hikmetten ve Allah'ın tedbir ve düzenini anlamaktan mahrumdur.²⁰³ Marifet nurlarının kalbi kaplaması, arzuların ölümüne yani nefsin tezkiyesine bağlıdır.²⁰⁴

Muhâsibî'ye (Öl. 243/857) göre de marifete ulaşmada riyâzet ve mücâhedenin önemli bir rolü vardır. O “Ancak iman ehli âlimlerin elde edebileceği derin bir deniz” olarak nitelendirdiği bâtinî bilginin herhangi bir çaba sergilemeden kazanılamayacağını düşünür ve riyâzet ve mücâhedenin bâtinî bilgiyi kazanmada şart olduğunu ileri sürer. Ona göre âlem ve Allah'ın âlemdeki tedbiri hakkında derinlemesine bir tefekkürün (i'tibâr) yanı sıra Allah'ın yüklediği görevleri yapma, yasakladıklarından kaçınma, iradeyi doğruya yönlendirme, kalbi Allah'ın sevmediği şeylerden temizleme kısacası nefis muhâsebesi ile ve nefsi terbiye etmekle marifete ulaşmak mümkün hale gelir.²⁰⁵ Muhâsibî marifetin Allah'ın yardımı ve kulun çabası ile elde edilebileceğine inanır. Buna göre kul doğrudan bilginin oluşmasına zemin teşkil eden birtakım şartları yerine getirmek suretiyle bu sürece katkıda bulunmak zorundadır.²⁰⁶ Ona göre nefsin riyâzetle düzelten kimseler makamlara giden yolun kendilerine gösterilmesine lâyıktırlar.²⁰⁷ Allah hakkında derûnî bilgiye ulaşmada nazar, tefekkür ve i'tibârın dolayısıyla aklın önemi üzerinde ısrarla duran Muhâsibî'ye göre marifetin meydana gelmesinde akıl ve kalp müşterektir. Aklın bir bakıma kalp kontrolünde çalışmasıyla yakınî bilgi hâsıl olmaktadır.²⁰⁸ Fakat bâtinî alanın tam olarak bilinmesi için düşünme (tefekkür ve i'tibar) de yetmez. İnsan yakınî bilgiyi “iman, akıl, amel ve kendisine ait işlerin zâhir ve bâtinini iyi kontrol etmekle kazanabilir.” Dolayısıyla marifet bütünüyle insanın kendi düşünce ve nazarının ürünü olmayıp Allah'ın yardımına bağlıdır.²⁰⁹ Marifetin de amacı ahlâkî yaşayış ve doğru davranıştır.²¹⁰

Acaba nefsin ahlâkî terbiyesi nasıl olacaktır? Muhâsibî nefsin terbiye ve ıslahı için birtakım riyâzet ve mücâhede yöntemlerinin uygulanması gerektiği görüşündedir. Nefis bedeni zevklere düşkündür. Yapılması gereken onu aç bırakarak frenlemektir. Çünkü tokluk kontrolü güçleştirir. Açlık ise arzuların ortadan kaldırılmasında önemli rol oynar.²¹¹ Ona göre tedavide en etkili şey kalpten dünya sevgisini söküp atmaktır. Ama bunu yapabilmesi için kişinin bazı yollara başvurması gerekir. O bu hususta şöyle der “*Ben bu yolların fakr, az ile yetinmek, çok oruç tutmak, çok namaz kılmak, çok hacc ve cihad etmek, olduğunu söylemiyorum. Aksine*

²⁰³ Tirmizî, age., s. 137.

²⁰⁴ Tirmizî, , age., s. 144.

²⁰⁵ Muhâsibî, *Riâye*, s. 90-91, Şahin Filiz, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, İstanbul 1995, s. 163-164.

²⁰⁶ Muhâsibî, age., s. 94.

²⁰⁷ Attar, age., I, 270.

²⁰⁸ Muhâsibî, age., s. 90, 95.

²⁰⁹ Muhâsibî, age., s. 97-98.

²¹⁰ Muhâsibî, age., s. 103.

²¹¹ Muhâsibî, *Âdâbu'n-nüfûs*, s. 87, *Riâye*, s. 124.

bunun aslı, tefekkür etmek, emeli azaltmak, tevbe ve kalbi arındırmaya yönelmek, kalpten büyüklük duygusunu çıkarmak, tevazua sarılmak, kalbi takva ile imar etmek, devamlı hüznü olmak ve kalbe gelen varidat hakkında çokça zihin yormaktır diyorum."²¹² Nefsin terbiyesi ile ilgili olarak ortaya koyduğu bu ilkelerin bedene zarar veren riyâzet yöntemleri ile ilgisi yoktur. Riyâzet ve mücâhede bizâtihi nefsin kendisine karşı değil, ona ârız olan ahlâkî hastalıklara karşı yapılmalıdır. çünkü ona göre insan nefsi kibir, riya, hased, tama,, hırs vb. ahlâkî hastalıklarla malul ve daha çok kötülüğe meyilli olmakla birlikte aslında çift kutuplu bir varlıktır. Yani iyiye de kötüye de yönelebilen bir yapıya sahiptir. Nefis bizâtihi ortadan kaldırılması, yok edilmesi gereken bir düşman değildir. İnsana düşen onu şehvet ve hevadan alıkoymaktır.²¹³ Nefis "insanî yapısının melekî yapıya çevrilmesi gereken bir fitrat değil, dıştan körüklenen ama bilgi ile ıslah edilebilecek birtakım fesad ve kötülük temayülleri bulunan tabiattan başka bir şey değildir." Muhâsibî'ye göre insanın meleklerin seviyesine yükselmeye çalışma gibi bir zorunluluğu yoktur, ayrıca buna imkân da bulunmamaktadır.²¹⁴

Zararlarını telâfi etmek için nefsin tanınması gerektiğine ve insanın öncelikli görevinin nefsin tanıyarak onu terbiye etmek olduğuna işaret eden Muhâsibî bunun akıl, marifet ve tecrübe yoluyla mümkün olduğunu düşünür. Bu bilgi de kulun nefsi üzerindeki muhâsebe ve mücâhede oranında Allah tarafından doğrudan verilir.²¹⁵ Muhâsibînin ahlâk felsefesinde nefsin ahlâkî eğitiminin devamlılığı önemli bir ilkedir. İnsan daima nefsiyle mücâhede içinde olmalıdır. Çünkü nefis fırsatını bulduğu anda bedenî zevk ve arzulara dönme kabiliyeti taşımaktadır. O nefsin tamamen mükemmellik ve kusursuzluğa ulaştığı düşüncesiyle terbiyenin belli bir noktada bitmesini kabul etmez.²¹⁶ Her insan başta riya olmak üzere birtakım ahlâkî hastalıkları bünyesinde taşır. Ayrıca tokluk, uyku ve konuşma da bedeninin birer ihtiyacıdır. Bununla birlikte nefsin fitratında bulunan dünya sevgisi kalpten çıkarılmalı, bedeni ihtiyaçlarında ve nefsin isteklerinde tabii sınır aşılmamalıdır. Aksi halde kalp katılaşıp, davranışları denetlemek zorlaşır ve insan üst üste hatalar yapmaya başlar. Bunların önüne geçmek isteyen insan kalbini düzeltmelidir.²¹⁷ Ahlâkî hastalıkların tedavinde Muhâsibî, nefisten ve şeytandan gelecek hâtırlara karşı koyabilmek için akli kullanarak muhâsebe ve tefekkür ile mücâhedeye girişmenin önemi üzerinde ısrarla durmuştur.²¹⁸ Dolayısıyla Allah'ın akla bağışladığı ilim ve marifet yolu mücâhedenin esasıdır. Nefis ilim ve marifetle donanmış aklın

²¹² Muhâsibî, *Âdâbu'n-nüfû*, s. 100.

²¹³ Muhâsibî, *Riâye*, s.111-113, *Âdâbu'n-nüfûs*, s. 80.

²¹⁴ Muhâsibî, *Riâye*, s. 116, Abdülhalim Mahmud, age., s. 163.

²¹⁵ Muhâsibî, *Riâye*, s. 120, *Âdâbu'n-nüfûs*, s. 34, 35, 38-40, 42, 60-62.

²¹⁶ Muhâsibî, *Riâye*, s. 120, 123-124, 428-430.

²¹⁷ Muhâsibî, age., s. 126, *Âdâbu'n-nüfûs*, s. 113.

²¹⁸ Abdülhalim Mahmud, age., 177-180.

hâkimiyeti altına alındığında onun terbiye ve ıslahına yönelik hedef gerçekleştirilmiş olur. Terbiyenin amacı ise nefsin tabiatı gereği var olan istek ve arzuları yok etmek değil, dini sınırları aşan, kontrolden çıkan ve nefsin kendi özüne de zıt olan davranışları, ki kötü huy ve davranışlar ona göre nefsin yaratılış amacına ve özüne aykırıdır, denetim altına alarak nefsi özüne döndürmektir. Böylece nefis terbiyesinin nihâî hedefi olan ahlâkî yetkinliğe ulaşılır. Bu gayeye ulaşmak Allah'ın yardım ve desteği ile mümkün hale gelir. İlâhî yardıma mazhar olanlar da seçkin ve az sayıdaki kimselerdir. Onlar da yardıma hak kazanabilmek için riyâzet ve mücâhedeye devam etmelidirler.²¹⁹ Kısacası Muhâsibî'ye göre ahlâkın güzelleştirilmesi ve olgunlaştırılması Allah'ın emirlerine uyup yasaklarından sakınmakla gerçekleştirilebilir. Herhangi bir davranışın ahlâkî olup olmadığı onun Allah için yapıp yapılmadığı ile ortaya çıkar. Ahlak Allah'ın emirleri doğrultusunda yönlendirildiği takdirde güzel huylar ortaya çıkar. Muhâsibî bu yönlendirmenin ilk önce kalp ve kalbî amellerden başlanarak gerçekleştirilebileceğini belirterek tasavvufi bir ahlâk kurmuştur.²²⁰

Ebû Tâlib el-Mekkî de diğer sûfiler gibi nefsin ıslah ve terbiyesinin her şeyden önce onu tanımayı gerektirdiğini ifade etmiş ve nefsin dört vafından bahsetmiştir. Bir benzerini Gazâlî'de de gördüğümüz²²¹ bu tasnife göre nefsin rubûbiyet vasıfları, şeytanî, hayvanî ve kullukla ilgili vasıfları vardır. Kibir, övülmeyi sevme ve zenginlik arzusu gibi nitelikler rububiyet ile ilgili vasıflar; kandırma, hile yapma, hased gibi huylar şeytanî vasıflar; yeme, içme ve cinselliğe aşırı düşkünlük hayvanî nitelikler; tevazu, korku vb. nitelikler de kullukla ilgili vasıflardır. Nefsin ıslah ve terbiyesi bu sıfatlardan ilk üçünün terkine ve kulluk sıfatlarına gerçek anlamda sahip olmaya bağlıdır. Kişi hür olmadıkça hakikî kul olamaz. Hürriyet ise Allah'tan başkasına kul ve köle olmamaktır. Kişi ulûhiyet sıfatlarını rubûbiyet sıfatlarıyla, müminlerin vasıflarını şeytanın vasıflarıyla, rûhânîlerin özelliklerini hayvanî niteliklerle değiştirmemelidir. Bunun yolu da nefsine hâkim olmaktan geçer. Nefsin hareket alanını daraltmak, onu heva ve hevesiyle baş başa bırakmamak ve alıştığı şeylerden uzaklaştırmak şarttır. Arzu ettiklerine ulaşmasını sağlayan vasıtaları ortadan kaldırmak ve iştahının çektiği şeyleri ona vermemek suretiyle nefsi zayıflatmak mümkündür. Nefsin zayıflatılıp gücünün kırılması ona hâkim olmayı kolaylaştırır. Böylece kişi Allah'a yakınlaşmasının önündeki en büyük engeli bertaraf etmiş olur. Nefse hâkim olmanın ilk adımı devamlı bir muhâsebe ve murâkabadır.²²² Nefis muhâsebesinin terki Allah Teâlâ'dan gâfil kalmak demektir. Gaflet ise

²¹⁹ Muhâsibî, *Riâye*, s. 126-129.

²²⁰ Muhâsibî, *age.*, s. 135-137.

²²¹ Gazâlî bu dört vasfı sebûiyet, behimiyet, şeytaniyet ve rabbâniyet olarak sıralamaktadır. *İhyâ*, Beyrut 2000, III, 12.

²²² Mekkî, *age.*, I, 252.

günahların ardı ardına gelmesini ve arzu ve hevaya uymayı beraberinde getirir. Bu hal devam ettikçe kalp kulağı melek vasıtasıyla kalbe gelen ve iyiye ve güzele yönelten hatırları duymaz olur. Neticede kalbin katılaşması ve mühürlenmesiyle birlikte kişi Allah'tan uzaklaşma sürecine girer. Mühürlenmiş ve Allah'tan uzaklaşmış bir kalbin O'nu tanınması imkânsızdır.²²³ Mekkî marifete ulaşmada muhâsebe ve murakâbenin önemi üzerinde ısrarla durmuştur. Çünkü bu ikisi yakîne, yakîn marifete, marifet de müşâhedeye ulaştırır. İlâhî isim ve sıfatların anlamlarının bilinmesi ve Allah'ın ahlâkının ne olduğunun gerçek anlamda kavranması kurb ile mümkündür. Ona göre kurb ve müşâhede makamına yükselebilmek, dolayısıyla marifet sahibi olabilmek Allah'ın huzurundaki edebî ve ahlâkî güzelleştirilmesinden sonra gerçekleşir.²²⁴

Sonuç olarak bütün sûfler kalbi etkisi altına alan ahlâkî hastalıkların riyazet ve mücahede yöntemleriyle tedavi edilip güzel vasıflarla donanarak ahlâkî yetkinliğe ulaşmadıkça kalbin ilâhî bilgiyi almaya hazır hale gelemeyeceği noktasında birleşmişlerdir. Dolayısıyla marifeti elde etme yolunda ahâkî güzelleştirme çabası temel bir gerekliliktir.

²²³ Mekkî, age., I, 255-257.

²²⁴ Mekkî, age., I, 236-237.

BİRİNCİ BÖLÜM

ANA HATLARIYLA GAZÂLİ'NİN AHLÂK GÖRÜŞÜ

I. Nefs ve Nefsin Güçleri

A. Nefsin Tanımı

Mutasavvıflara göre insan nefsinin gerçek anlamda tanımaz, hile ve tuzaklarından haberdar olmazsa mücâhede ve riyâzeti boşa gider. Bu nedenle onların birinci sırada önem verdikleri şey nefsi tanıma, onu muhâsebe ve murakâbe etme gibi nefsin kusurlarını ortaya çıkaracak metotlara girişmek olmuştur.¹ Diğer birçok İslâm düşünürü gibi Gazâlî de nefsin konusunda onu tanımanın gerekliliğine vurgu yaparak işe başlar. Nefsin özellikleri, yapısı ve riyâzet ve mücâhede hakkında bilgi vermek amacıyla yazdığı *Mizânü'l-amel'de* nefsi tezkiye etmek için öncelikle onu tanımak gerektiğini belirtir. Aksi halde kişi için en yüksek amaç olan ebedî mutluluğa ulaşmak imkânsız hale gelir. “nefsini temizleyen kurtulmuştur, kim de onu kirletirse hüsrana uğramıştır.” (Şems, 91/9-10) âyeti bu gerçeğe işaret etmektedir.² Diğer yandan Gazâlî ilmin mahalli ve merkezi olması sebebiyle de nefsi tanımak gerektiğini belirtir. İlim cisme değil, bütün ilimleri kendisinde toplamaya elverişli olan nefse nispet edilir.³ Allah “”rabbin meleklere demişti ki: ben muhakkak çamurdan bir insan yaratacağım. Onu tamamlayıp içine de ruhumdan üfürdüğüm zaman derhal ona secdeye kapanın.” (Sâd, 38/71-72) âyetinde buyurduğu gibi onu zâtına nispet ederek yüceltmıştır. Nefsin mahiyetini ortaya koymak öncelikli mesele olduğuna göre Gazâlî'nin bu hususta yaptığı açıklamalara bakmak gerekir. İnsanın nefs ve cisimden müteşekkil bir varlık olduğuna temas eden Gazâlî, “nefs” terimini kullandığında ne kastettiğini izah etmeye çalışır.⁴

Bu çerçevede nefs kavramıyla birlikte kalp, ruh ve akıl kavramları da önem arz etmektedir. Gazâlî kalp, nefs, ruh ve akıl kelimelerinin her birinin iki manası olduğunu belirtir. Konumuzla ilgili olan ikinci anlamlar olup, söz konusu kelimelerin hepsi bu manada müşterektir. Bu mana “bilen ve idrak eden lâtfî” şeklinde özetlenebilir. İnsanı insan yapan, diğer canlılardan ayıran, üstün kılan ve sorumluluğa temel olan bu lâtfîdir. Buna bazen ruh, bazen kalp, bazen nefs, bazen de akıl denir. Nitekim Gazâlî bu dört kelimeyi çeşitli vesilelerle aynı anlamı ifade etmek üzere birbirinin yerine kullanmıştır.⁵ Meselâ bazen “Kalp ilmin mahallidir”⁶ bazen “nefs ilmin levhası, karar yeri ve mahallidir”⁷ bazen “akıl ilmin mahallidir”⁸ demiştir. Nefsin taşıdığı iki anlama gelince bunlardan birincisi, insandaki şehvet ve gazap

¹ Afifî, Ebu'l-alâ, *Tasavvuf*, s. 126.

² *Mizânü'l-amel*, Beyrut 1986, s. 24.

³ *er-Risâletü'l-ledünniye*, Mecmûatü'r-resâil içinde, Beyrut 2000, s. 224.

⁴ *Mizânü'l-amel*, s. 24.

⁵ *İhyâ*, c. III, s. 6, *Meâricü'l-kuds*, Beyrut 1981, s. 15-18.

⁶ *İhyâ*, III, 9, *el-Erbâin fî usûli'd-din*, Beyrut 1988, s. 32.

⁷ *İhyâ*, III, 11, *er-Risâletü'l-ledünniye*, s. 224.

⁸ *Mizânü'l-amel*, s. 104, *İhyâ*, III, 5.

güçlerinin ve kötü huyların kaynağı olmasıdır. İkincisi ise ruh, kalp ve akılla ortak olan anlamdır. Diğer yandan nefis farklı haller sergilemesi sebebiyle değişik vasıflarla nitelendirilir. Arzu ve ihtiraslarına karşı direnmeyip onlara tâbî olan ve şeytanın çağrılarına kulak veren nefis, “nefs-i emmâre” olarak adlandırılır. Buna karşılık arzularına muhâlefet etmesi sebebiyle huzur ve sükûna eren, çalkantıları sona eren, Allah’ın “Ey itmi’nana ermiş nefis! Dön rabbine. O senden razı, sen ondan razı olarak.” şeklindeki hitabına mazhar olan nefse “nefs-i mutmaine”, günah ve kusurlarından dolayı sahibini kınayan nefse de “nefs-i levvâme” denir. Buna göre nefis-i emmâre ile birinci anlamdaki nefis kastedilmektedir. Bu manasıyla nefis kınanmıştır. İkinci manasıyla nefis övülmüştür, çünkü insanın bizzat kendisi, zâtı, Allah’ı ve diğer malumatı bilme özelliğine sahip olan hakikatidir.⁹ Bu manada nefis ilmin mahalli ve merkezidir. İlimler insan ruhunda gizli bir halde bulunup tüm insanlar ilimleri öğrenmeye kabiliyetli olarak yaratılmıştır. Bazıları hâricî ve sonradan meydana gelen sebep ve engelden dolayı bu kabiliyetini kaybedebilir. “Her çocuk fitrat üzere doğar” hadisi bu gerçeğe işaret etmektedir. Nefs-i nâtika-i insaniye aslî saflığını ve temizliğini muhafaza etmesi halinde küllî nefsin kendisini aydınlatmasına kabiliyetli ve ma’kûl sûretleri ondan almaya elverişlidir.¹⁰

Gazâlî nefis ile gıda talep eden, şehvet ve gazabı harekete geçiren, kalpte yer alan ve diğer bütün organlara his ve hareket dağıtan kuvveti kastetmediğini söyler. Çünkü bu kuvvet hayvanî ruh olarak adlandırılır. Bu ruh bütün hayvanlarda ve insanda mevcuttur. Bedenin ölmesiyle ölür. Beden bu ruhun hizmetçisidir. Gazâlî “*ben nefis dediğim zaman vazifesi hatırlama, koruma, tefekkür, ayırt etme ve düşünme olan bütün ilimleri ve mücerret sûretleri kabule de kabiliyetli olan mükemmel ve tek cevheri kastediyorum. İşte bu cevher ruhların reisi ve kuvvetlerin hükümdarıdır. Hepsi ona hizmet eder ve emrine uyar.*” demiştir. Filozofların “en-nefsü’n-nâtika”, Kur’ân’ın “en-nefsü’l-mutmainne” ve “er-rûhu’l-emrî”, mutasavvıfların ise “kalp” diye isimlendirdiği bu cevher, canlı, faal ve müdriktir. Gazâlî’ye göre kalp, ruh ve mutmainne hepsi nefis-i nâtikanın yani insanî nefsin isimleridir. İsimlerde ihtilâf olmakla birlikte mana birdir. Yani bu farklı isimlerin hepsi insanın onu diğer varlıklardan ayıran hakikatine ve özüne işaret etmektedir.¹¹ Gazâlî *Risaletü’l-ledünniye*’de “*Biz ne zaman yalın halde ruh veya kalp kelimesini kullanırsak onunla bu cevheri kastederiz*” derken, *Mizanü’l-amel*’de de “*Allah ruh ile bizim nefisten anladığımız şeyi kastediyor ve insan nefsinin, mahiyetini yalnız Allahın*

⁹ *İhyâ*, III, 5.

¹⁰ *er-Risâletü’l-ledünniye*, s. 233.

¹¹ *er-Risâletü’l-ledünniye*, s. 225, Smith, Margaret, *al-Ghazali: The Mystic*, London, 1944, s. 142, 231.

bileceği işlerden (el-umûru'l-ilahiye) olduğu konusunda basiret erbabını uyarıyor." (İsrâ, 17/85) ifadesini kullanmıştır.¹²

Sûfilere göre nefis insanın bütünü veya ruhunun müradifi bir isim değil, kötülüğün kaynağı, şehvet ve arzunun merkezi olan hayvanî nefistir. Onlar nefsin kötülüğüne dayanan bu teori üzerinde geniş bir ahlâkî sistem ortaya koymuşlardır.¹³ Gazâlî mutasavvıfların söz konusu telakkilerine değinerek nefis kelimesinin dinde de aynı anlamda kullanıldığını ifade eder. Yani ona göre dinin isimlendirmesi de sûfilerin tanımına uygundur. Zira Hz. Peygamber "Düşmanların arasında en azgın olanı iki yanın arasında ve içinde bulunan nefisindir." demiştir.¹⁴ Gazâlî'ye göre "İki yanın arasındaki (içindeki) nefisindir." ibaresinde şehvet ve gazap kuvvetlerine işaret vardır. Çünkü bu iki kuvvetin kaynağı insanın içindeki kalptir.¹⁵ Bu yönüyle nefis insanın yaratılışında var olan içgüdülerin, ihtirasların, zaafaların, bencillik, kıskançlık, çekememezlik, kendini beğenme gibi kötü duyguların odaklandığı merkezdir.¹⁶ Buna karşılık arınan, temiz ve pak bir niteliğe bürünen nefis-i nâtıka yerine kalp, ruh ve akıl kelimeleri de kullanılır. Özetle Gazâlî'nin olumlu özellikler atfettiği ve yer yer kalp, ruh ve akılla özdeşleştirdiği nefis insanî nefis (nefis-i nâtıka), olumsuz özellikler atfettiği ise hayvanî nefistir. Yani Gazâlî'nin de diğer sûfiler gibi insanın düşmanı olarak gördüğü ve tezkiyesini ahlâkî güzelleştirmenin şartı olarak değerlendirdiği nefis hayvanî nefistir.

B. Nefsin Güçleri

Aristocu gelenekten İslâm düşünürlerine intikal eden yaygın anlayışa uygun olarak Gazâlî de nefsi nebatî, hayvanî ve insanî olmak üzere üç kısımda değerlendirir. Bu tasnif hususunda o Aristocu-İbn Sinâcı çizgi üzerinde durmaktadır.¹⁷ Bitkisel nefis beslenme, büyüme

¹² *er-Risâletü'l-ledünniye*, s. 225, *Mîzânü'l-amel*, s. 24.

¹³ Afiffi, age., 125, 134.

¹⁴ Acluni, I, 143. Hadis hakkında kısa bir değerlendirme için bk. Yıldırım, Ali, age., s. 228.

¹⁵ *er-Risâletü'l-ledünniye*, 225. Kur'ân-ı Kerim'de "Şüphesiz ki nefis durmadan kötülüğü emreder" (Yusuf, 12/53) ve "Sana bir kötülük geldiğinde bu nefisindedir" (Nisâ, 4/79) buyrulması, hadislerde geçen nefslerimizdeki şerlerden Allah'a sığınırız" duası (Tirmizî, Daavât, 14, Nesâî, Süm'a, 24, İbn Mâce, Nikâh, 19) ve kötülük yaptırmak için nefsin kişiye yaptığı telkin ve verdiği vesveseye "hadîsü'n-nefs" denmesi (Buhârî, Tabir, 26, Ebû Dâvud, Salât, 158, İbn Mâce, Rüya, 23) işlenen günah ve kötülüklerin kaynağının nefis olduğuna işaret etmektedir. Nefis kötülendiği ve yerildiği zaman kastedilen kötülüklerin kaynağı olan hayvanî nefistir. Bk. Uludağ, Süleyman, *Tasavvufun Dili 1*, İstanbul, 2006, s. 20.

¹⁶ Demirci, Mehmet, "İçe Dönük Cihad: Mücâhede", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sy. 19, 2007, s. 13.

¹⁷ bk. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, İstanbul 2000, s. 82 vd., Bolay, S. Hayri, Aristo metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması, Ankara 1986, s. 86-91, Aydın, Mehmet, "İbn Sinâ'nın Mutluluk Anlayışı", İbn Sinâ Armağanı içinde, Ankara 1984, s. 435. Durusoy, Ali, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul 1993, s. 85-161, Albayrak, Mevlüt, "Gazâlî'nin

ve üreme özelliklerine, hayvanî nefis cüziyyatı idrak etme ve irade ile hareket etme özelliklerine sahip bulunurken insanî nefis ihtiyarî ve akli fiilleri icrâ etme, küllîleri idrak etme ve düşünme yoluyla çıkarımlar yapabilme vasfı taşımasıyla diğer ikisinden ayrılmaktadır.¹⁸ Gazâlî bitkisel nefse kısaca değinirken hayvânî ve insanî nefsin güçleri üzerinde ayrıntılı bir şekilde durmuştur.

Hayvanî nefis iki kuvvete sahiptir:

a) Kuvve-i Muharrike (hareket ettirici güç):

1) Kuvve-i bâise (Harekete sevk eden güç): Ya faydalı olanı cezbeder veya zararlı olanı def eder. Kişinin arzu ettiği veya istemediği bir şeyin sureti hayal merkezinde teşekkül ettiği zaman kuvve-i mübaşireyi harekete geçirir. Faydalı olanı cezbetme fonksiyonuna şehvet, zararlı olanı def etme fonksiyonuna ise gazap adı verilir.

2) Kuvve-i mübaşire (Hareketi bilfiil meydana getiren güç): sinir ve kaslara yayılmıştır. Sinir ve kasların faaliyeti ile organları harekete geçirir.¹⁹ Kuvve-i mübaşireyi “kudret”, baiseyi de “irade” olarak adlandırmak da mümkündür.²⁰

Kuvve-i baise de iki kısma ayrılmaktadır:

a) Kuvve-i Şehevaniye: kişinin zaruri ve faydalı olarak gördüğü şeylere doğru harekete geçmesini sağlar.

b) Kuvve-i Gadabiye: kişinin zararlı ve kötü olarak gördüğü şeyleri kendinden uzaklaştırmasını sağlar.²¹

b) Kuvve-i Müdrike (idrak gücü):

1) Kuvve-i Zâhire (Dış idrak gücü): Beş duyu.

2) Kuvve-i Bâtine (İç idrak gücü): a) Ortak duyu (Hiss-i müşterek) b) Hayal (Hayaliye) c) Vehim (Vehmiye) d) Hafıza e) Tahayyül

Hiss-i müşterek beş duyu ile idrak edilen bütün suretlerin toplandığı kuvvettir. Beş duyu ile idrak edilen nesnelere duyulardan kaybolduktan sonra hayâliye tarafından saklanır. Gözle görülen bir nesnenin suretinin göz kapandıktan sonra hayalde kalması örneğinde olduğu gibi. Vehmiye duyularla idrak edilebilen şeylerden duyularla idrak edilemeyen manaların oluştuğu

Ahlâk Felsefesi ve Filozofların Etkisi”, İslâmî Araştırmalar, Gazâlî Özel Sayısı, sy. 3-4, 2000, s. 355.

¹⁸ *Meâricü'l-kuds*, s. 21.

¹⁹ *Mîzânü'l-amel*, s. 25. Gazâlî bu güç için *Meâricü'l-kuds*'te “kuvve-i fâile” terimini kullanmıştır. Bk. *Meâricü'l-kuds*, s. 37.

²⁰ *Meâricü'l-kuds*, s. 37, İhyâ, III, 7, *Tehâfütü'l-felâsife*, thk. Süleyman Dünya, Kahire, 1972, s. 254.

²¹ *Mîzânü'l-amel*, s. 25-26, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 254.

kuvvettir. Dostluk ve düşmanlık olgularının varlığına dost ve düşmandan ulaşmak mümkün olur. Koyun kurdun düşman olduğunu bu kuvvet sayesinde hisseder ve ondan kaçır. Daha önceden idrak edilen manaların tekrar hatırlandığı kuvvet hafızadır. Tahayyül ise bir suretin idrak edilmesinden sonra tahlil, terkip gibi tasarruflarda bulunmayı sağlayan kuvvettir. Zikredilen idrak merkezleri insan ve hayvanlarda ortaktır. Sadece düşünme merkezi (müfekkire) insana mahsustur.²² Gazâlî'nin nefis, kalp, ruh ve akıl terimlerini pek çok yerde birbirinin yerine ve aynı anlama gelecek şekilde kullanmasının bir sonucu olarak Mîzânü'l-amel ve Meâricü'l-kudste nefsin güçleri olarak ele aldığı kavramlar ile İhyâ'nın "Acâibü'l-kalp" bahsinde "kalbin orduları" olarak nitelendirdiği kavramlar aynıdır.

İnsanı diğer varlıklardan ayırıp ona insanlık vasfı kazandıran ve ahlâk ilminin konusu olan nefis insanî nefistir. Diğer adı nâtık (düşünen) nefis olan insanî nefsin iki gücü bulunmaktadır:

- 1) Kuvve-i Âlime (Bilme gücü-nazarî güç)
- 2) Kuvve-i Âmile (Yapma gücü-amelî güç)

Bu iki kuvvete ortak bir isim olarak akıl denilmekle birlikte fonksiyonları farklıdır. Amelî akıl olarak da isimlendirilen yapma gücü insanın hareket ve davranışlarının başlangıç noktasını ve temelini oluşturur. Zira amelî güç nazari gücün gerektirdiği şekilde insan bedeninin hareket ettiren güç veya ilkedir. Yapma gücü beden vasıtasıyla faaliyetlerini yürütür. Bedendeki diğer kuvvetler yapma gücüne tâbidir ve onun kumandası altındadır. Utanma, kızarma, gülme, ağlama gibi insana özgü birtakım duygu ve davranışların oluşması, yine insana özgü sanatların ve yalanın çirkin, doğrunun güzel oluşu gibi ahlâkî hükümlerin verilmesi ve herkes tarafından peşinen kabul edilen fikirlerin ortaya çıkması da bu kuvvetle ilgilidir. Bu gücün bedensel tutkular karşısında pasif kalması, arzulara tâbî olan tavırların ortaya çıkmasına sebep olur. Bu tavırlara kötü ahlâk denir. Yapma gücünün beden üzerinde baskın olması ise güzel huy ve tavırların yani güzel ahlâkın meydana gelmesini sağlar. Buna göre diğer şehvet ve kuvvetlerin bu kuvvete boyun eğmesi veya bu kuvvetin onlara baskın gelmesinden ahlâk hâsıl olur. Esasen ahlâk birdir fakat söz konusu durum iyi veya kötü olmasını belirler. Yani iki yönü vardır.²³ Nefsin asıl ahlâkî davranışları hazırlayan gücü yapma gücüdür. İnsan nefsinin biri aşağıya diğeri yukarıya dönük iki cephesi vardır. Yapma gücü nefsin aşağıya dönük cephesidir ve nefis onunla

²² *Meâricü'l-kuds*, s. 45-47, *Mîzânü'l-amel*, s. 26-27, 31, *İhyâ*, III, 6-7, Ayman, Mehmet, *Gazzâlî'de Bilgi Sistemi ve Şüphe*, İstanbul 1997, s. 60-63. Gazâlî'nin bu beş bâtinî güç tasnifi İbn Sinâ kaynaklıdır. Bk. Aydın, Yaşar, *Gazzâlî: Muhazafakâr ve Modern*, Bursa 2002, s. 63.

²³ *Mîzânü'l-amel*, s. 27; *Meâricü'l-kuds*, s. 49-50; Macid Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan, İstanbul 2004, s. 271.

bedeni yönetir. Bilme gücü ise yukarıya dönük cephesi olup yüksek ilkelere yönelmiştir.²⁴ O halde ahlâk hayatı aklın duygular üzerinde hâkimiyet kurduğu bir hayattır.²⁵ Ancak unutulmaması gereken bir nokta daha var ki o da aklın idrak vasfı hikmetin nuru ile zuhûr eder. En üstün hikmet olan Kur'ân karşısında aklın pozisyonu ise güneş karşısında gözün haline benzer. Güneş ışığı olmadan gözün varlığı görmek için yeterli değildir.²⁶ Buna göre ahlâkî hayat din ve aklın bir arada bulunmasına ve nefsânî eğilim ve tutkuların bu ikisinin gereklerine göre denetlenmesine ihtiyaç göstermektedir.

Küllî manaları idrak etme özelliğine sahip olan bilme gücüne gelince insanî nefislere bilgilerin ulaşmasıyla görevli meleklerden istifade eder. Zira bütün bilgilerin kaynağı Allah'tır. İlimler nefse Allah tarafından bir vasıtayla yerleştirilir. Gazâlî bu açıklamasıyla nefis görüşünü dinî bir temele oturtmuştur. Onun bu yaklaşımı kendisinden sonraki bazı İslâm ahlâkçılarını da etkilemiştir.²⁷

İnsan şehevî ve gadabî güçler itibariyle hayvanlarla ortak tabiattayken natık güç sayesinde onlardan ayrılır ve bu güçteki mükemmelliği oranında melekler mertebesine doğru yükselir. Cismânî kalbe yerleştirilmiş olan ve bütün insan ve hayvanlarda mevcut olan hayvanî ruh, Cenâb-ı Hakk'ın hitabına muhatap ve dinen sorumlu değildir. İlimle ilgisi olmadığı gibi sanatı da sanatkârı da tanımaz. İnsan canlılar arasında yalnız kendisine mahsus olan bir özellik sebebiyle muhatap ve mükelleftir. İnsanı insan yapan duyular-üstü âlemi idrak etme gücüne sahip olan bu özellik ise nefs-i nâtika ve ruh-ı mutmainedir. Ruh cisim de araz da değildir. Allah'ın buyurduğu gibi O'nun emridir. (İsra, 17/85, Fecr, 89)27-28)²⁸ Ruh Allah'ın emrinden olduğu için bedende bir yabancı gibidir. Yüzü hep aslına yani geldiği ve geri döneceği tarafa dönüktür. Tabiatın kirleriyle kirlenmediği takdirde maddî varlığından ziyade kopup geldiği kaynaktan fayda temin eder.²⁹ Ruh dünyadaki yolculuğu müddetince ilim talebinden başka şeyle meşgul olmaz. Nasıl ki göz görmekle, kulak işitmekle, dil konuşmakla zevk alıyor, hayvanî ruh gazabî lezzetleri elde etmeye, tabîi ruh yeme-içmeye düşkünlük gösteriyorsa, ruh yani kalp de ilimden başka bir şeyden zevk almaz. Ömrü boyunca bütün günlerini ilim öğrenmekle geçirmek

²⁴ *Mîzânü'l-amel*, s. 28; *Meâricü'l-kuds*, s. 50, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 255. Gazâlî'nin nefis ve güçleriyle ilgili görüşleri İbn Sinâ'nın düşünceleriyle benzerlikler taşımaktadır. Bk. Durusoy, age., s. 85-161, Macid Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul 1992, 2. bs., s. 127-130, Okumuş, Mesut, "Gazzâlî'nin Kur'ân Yorumlarına İbn Sinâ'nın Etkileri", İslâmî Araştırmalar, Gazâlî Özel Sayısı, sy. 3-4, 2000, s. 351.

²⁵ Çağrıncı, *Gazâlî'ye Göre İslâm Ahlâkı*, İstanbul 1982, s. 84.

²⁶ *Mişkâtü'l-envâr*, thk. Ebu'l-alâ Afîfî, Kahire 1964, s. 49.

²⁷ *Mîzânü'l-amel*, s. 27-28, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 255, Oktay, Ayşe Sıdika, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, İstanbul 2005, s. 146, 156.

²⁸ *er-Risâletü'l-ledünniye*, s. 225.

²⁹ *er-Risâletü'l-ledünniye*, s. 226.

ister. İlimin dışında bir şeye ilgi göstermesi o şeyi bizâtihi sevdiği ve istediği için değil, bedenle ilgili bir faydayı temin etmesi sebebiyledir.³⁰ Allah o kadar çok sır ve inceliği insanın küçücük varlığında toplamıştır ki bu özelliği ile o neredeyse bütün kâinata denktir. Sanki o âlemin muhtasar bir nüshasıdır. Dolayısıyla insan kendini tanımak suretiyle Allah'ın bilgisine ulaşabilir.³¹

Müellifimiz Eflâtun'un felsefesine uygun olarak insanın ahlâkî fazilet ve reziletlerine temel teşkil eden üç güce sahip olduğunu belirtir. İnsanı yükselten de alçaltan da bu kuvvetlerdir. Bu üç güç şunlardır:

1-Fikir kuvveti: Gerektiği gibi ıslah ve terbiye edilirse ondan “hikmet” ortaya çıkar. (Bakara, 2/29) Hikmetin faydası da itikatta hak ile bâtıl, sözlerde doğru ile yalan, davranışlarda güzel ile çirkini ayırmayı sağlamasıdır.³²

2- Şehvet kuvveti: ıslahıyla iffet teşekkül eder. Bu sayede nefis çirkinliklerden uzaklaşır, gücü ölçüsünde iyi ve güzel şeylere yönelir.

3- Gazap kuvveti: Baskı altına alınması ve ıslahıyla hilm ortaya çıkar. Hilm öfkeyi yutmak ve kişinin intikam almaktan vazgeçmesi, cesaretin meydana gelmesidir. Şecaat de iki çirkin vasıf olan korku ve hırstan uzak olmaktır.³³

Gazâlî bu üç güce Kur'ân'dan bir dayanak olarak şu âyeti zikreder: “Gerçek müminler ancak Allah'a ve Resulüne iman eden, ondan sonra asla şüpheye düşmeyen, Allah yolunda mallarıyla ve canlarıyla mücadele edenlerdir. İşte doğrular ancak onlardır.” (Hucurât, 49/15) Ona göre âyetin ilk kısmındaki şüpheye yer vermeyen iman, elde edilmesi ancak fikir kuvvetinin ıslahıyla mümkün olan kesin bilgi (ilmü'l-yakîn) ve hikmete atıfta bulunmaktadır. “Mallarıyla mücâhede edenler” ifadesi iffet ve cömertliğin gerekliliğine işarettir. Bu ikisini elde etmek ise şehvetin ıslahına bağlıdır. “Canlarla mücâdele” kısmı ise gazap kuvvetinin terbiye edilmesi ve din ve aklın emrine amade hale getirilmesiyle elde edilen cesaret (şecaat) ve hilme işarettir.³⁴ Bu üç kuvvet ıslah edildiğinde ve kontrol altına alındığında gerektiği ölçüde tutulduğunda adâlet meydana gelir. Adalet de nefsin temizlenmesi ve güzel ahlâktır.³⁵ İnsanda her biri bir tarafa çeken zıt kuvvetler mevcuttur. Din ve akıl sâikine mukabil şehvet ve gazap

³⁰ *er-Risâletü'l-ledünniye*, s. 227.

³¹ *Mîzânü'l-amel*, s. 25, *Mişkâtü'l-envâr*, s. 71.

³² *Mîzânü'l-amel*, s. 46, *Mi'yâru'l-ilm fi'l-mantık*, Beyrut, 1990, s. 26-33 vd.

³³ *Mîzânü'l-amel*, s. 46.

³⁴ *Mîzânü'l-amel*, s. 47; *İhyâ*, III, 68; Macid Fahri, *İslâm Ahlâk Teorilei*, s. 273. bk. İsfehani, *ez-Zeria ilâ mekârimi's-şeria*, Suriye, 2001, s. 52.

³⁵ *Mîzânü'l-amel*, s. 46.

sâiki faaliyet halindedir. İnsana düşen bu iki zıt kuvvet arasında kalınca fevrî davranmak yerine soğukkanlı bir şekilde hareket etmektir.³⁶

Şehvet ve gazap aklın emri altına alındığı zaman tıpkı köpeği ve atı terbiye etmek suretiyle ava çıkan kişinin avda başarılı olması gibi hedefe ulaşmak mümkün olur.³⁷ Kişinin yapması gereken bu üç kuvvet arasında iyi bir denge kurmaktır. Şehvetin zararını gazabın saldırganlığıyla, gazabın zararını da şehvetin hilesiyle def ederek, ikisini birbirine kırdırmak suretiyle akı hâkim kılmaktır. Böylece aklın ve dinin boyunduruğu altına giren iki gücü gerektiği yerde kullanır.³⁸ Nefis akıl ile yardımlaşarak şehvet ve gazap kuvvetlerini terbiye eder, aşırılıklarını ortadan kaldırırsa kuvvetler arasında denge sağlanmış olur ve güzel ahlâk ortaya çıkar. Bunun için çaba sarf etmeyen kimse ise “arzuları ilâh edinen”, “hevasına tâbi olan” kimselerden olur.³⁹

Gazâlî gazap ve şehvetin bütünüyle kökünden kazınması, yok edilmesi gerektiği yönünde bir düşüncenin doğru olmadığı görüşündedir. Bu şekilde düşünen sûfilere ahmaklıkla suçlanmış ve ciddi bir yanılma içinde olduklarını ifade etmiştir.⁴⁰ Çünkü mücâhededen maksat nefsanî arzuları tamamen yok etmek değil, bu iki kuvveti kontrol altına almak ve terbiye etmektir. Akıl tek başına buna güç yetiremez. Şehvete karşı gazabı, gazaba karşı da şehveti kullanarak kontrolü sağlayabilir. Kuvvetlerin en üstünü olan akıl ve düşünme gücü, ancak doğru yolu göstermekle vazifelidir. İnsanın yeryüzünün halifesi olmasını sağlayan da yine bu kuvvettir. Meselâ şehveti yenmek için gazap kuvvetinin yardımını alarak akla boyun eğdiremezse aklın yol göstericiliği bir fayda sağlamaz. Bu açıdan öfke kuvvetinin varlığı da gereklidir.⁴¹ Zira çok defa nefsanî arzular insanı öyle istilâ eder ki, akıl insanın kötülöklere gitmesini engelleyemez ve kendini frenlemesine yetmez. Kişi ancak riyâzetle normal çizgiye döner.⁴² Gazâlî insan bedenini bir savaş meydanına, şehvet ve gazap gibi nefsin kötü kuvvetlerini de düşmana benzetir. Bu savaştan galip gelen insan Allah’ın huzuruna vardığında güzel bir şekilde karşılanır, yenik düşen kimse ise acı bir akıbetle karşılaşır.⁴³ Bu mücâhedeyi gerçekleştirmek gerçekten çok zordur ve ancak nefsinin arzularını terk edebilenlerin anlayabileceği bir durumdur. Akıl atıyla avlanan bir avcı, şehvet onun atı, gazap da av köpeği

³⁶ *el-Maksadü’l-esnâ fî şerhi esmâillâhi’l-hüsnâ*, Beyrut 1982, s. 161.

³⁷ *el-Erbâîn fî usûli’-d-dîn*, s. 46, *İhyâ*, III, 9.

³⁸ *el-Erbâîn*, s. 47, *Meâricü’l-kuds*, s. 81.

³⁹ *Mîzânü’l-amel*, s. 48, *İhyâ*, III, 8, 67, *el-Erbâîn*, s. 47. bk. İbn Miskevî, *Ahlâkı Olgunlaştırma*, çev. A. Şener-C. Tunç-İ. Kayaoğlu, Ankara 1983, age., s. 23.

⁴⁰ *İhyâ*, III, 496.

⁴¹ *Mîzânü’l-amel*, s. 49.

⁴² *İhyâ*, III, 70.

⁴³ *Mîzânü’l-amel*, s. 49, *İhyâ*, III, 8-9.

gibidir. Avcı eğer işinin ehli, at ve köpeği de eğitilmiş ise avcı başarılı olur. Aksi halde başarısızlığa uğraması kaçınılmazdır.⁴⁴ Gazâlî'ye göre aklın şehvet ve gazabın esiri olması ise insanın vasıflarının bir anlamda ters yüz olması demektir. Oysa doğru olan bunun aksidir. Yani doğru olan şehvet ve gazabın aklın esiri olmasıdır. Kulun kalbi kin, hased vb kötü huylardan ve organları günahlardan kurtulduğu zaman kalb-i selimle Allah'a kavuşabilir. Memurun amir, kölenin efendi konumuna gelmesi düzensizlik ve kargaşayı getirdiği gibi aklın esir olması bir alt üst olma ve karmaşanın göstergesidir.⁴⁵

Nefsin bu üç gücünden en inatçı olanı şehvet gücüdür ve ıslah edilmesi diğer kuvvetlere nazaran daha zordur.⁴⁶ Eğer insan bu gücün kendisini baskı altına almasına engel olmazsa o insanın önünde bir set gibi durur ve âhîret yolundan alıkoymaz. Buna karşılık kişi şehvet gücünü kontrol altına almayı başarırsa hürriyetine kavuşur, arınmış ve seçkin bir insan haline gelir ve rabbânî bir hüviyet kazanır. Güzel ahlâk her halinde ve tavrında kendini gösterir. Buna göre bu kuvvet terbiye edildiğinde Allah'a yakınlık sağlayan ve mutluluğa ulaştıran bir kuvvet olur. Çünkü âhîret saâdeti kişinin ibadet ve görevlerini yerine getirmesine, ibadetlere devam da beden sağlığının korunmasına bağlıdır. Beden için gerekli olan enerjinin sağlanması beslenmekle mümkündür. Beslenme ihtiyacını doğuran ise şehvet kuvvetidir. O halde bu kuvvetin zararları da yararları da bulunmaktadır.⁴⁷ Gazâlî'nin şehvet gücünü bir taraftan böyle önemli bir konuma sahip bir güç olarak gösterirken diğer taraftan onun bu gücü tamamen yok etmeye ve ortadan kaldırmaya çağırıldığı yönünde eleştiriler yöneltirse de, yukarıda belirtildiği gibi *İhyâ*'da açıkça gazap ve şehvetin bütünüyle kökünden kazınması gerektiği yönünde bir düşünceyi doğru bulmadığını ifade etmesi söz konusu eleştirilerin haksızlığını ortaya koymaktadır.⁴⁸

C. Ahlâk Açısından Nefs

Daha önce de belirtildiği gibi sûfiler nefis kelimesini kullandıkları zaman bu kelime ile kötü huy ve özellikleri kastederler. Bütün kötü huyların ve çirkin davranışların kaynağı nefistir. Ruh ve kalp iyi huy ve vasıfların mahalli olan bir lâtfeye, nefis ise kötü huyların mahalli olan bir lâtfedir. Bu nedenle ahlâkî fenalıklar ancak riyâzet ve mücâhedeye girişerek, nefsin kötü eğilimlerini kırmak ve onu kötü huylardan arındırmak suretiyle önlenir. Hucvirî de nefse muhâlefet etmeyi "bütün ibadetlerin başı ve mücâhedelerin en değerlisi" olarak kabul eder.⁴⁹

⁴⁴ *Mîzânü'l-amel*, s. 50.

⁴⁵ *el-Maksadü'l-esnâ*, s. 74. bk. İsfahanî, age., 44.

⁴⁶ *Meâricü'l-kuds*, s. 79.

⁴⁷ *Meâricü'l-kuds*, 80-81.

⁴⁸ Dünya, Süleyman, *el-Hakîka fî nazari'l-Gazâlî*, Kahire 1965, s. 330.

⁴⁹ Kuşeyrî, *Risâle*, I, 305-307, Hucvirî, age., s. 309.

Nefs savaşılmaması gereken en büyük düşman olduğuna ve düşmanın zayıf noktalarını bilmek başarı şansını arttıracığına göre nefsi tanımak son derece önemlidir ve tezkiyede en faydalı metottur.⁵⁰ Tasavvuf ahlâkında çoğunlukla insanın manevî boyutunun yüksek tarafını temsil eden ruh meleğe, nefis ise şeytana benzetilir. Nefis ile ruhun her ikisi de bedene ve kalıba tevdi edilmiş lâîfelerdir ancak ilki kötülük ikincisi de iyilik mahallidir.⁵¹ Nefsin kötülüklerden arınması insanın hürriyete kavuşmasını sağlayacak, Allah'a yaklaşmasının önünde birer engel olarak duran bedenî ve dünyevî bağlardan sıyrılarak ahlâken mükemmelliğe ulaşmasını temin edecektir. Tasavvuf ahlâkında hürriyetin büyük bir öneme sahip olduğu göz önüne alındığında nefse karşı verilen mücâdelenin değeri daha net bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Mutasavvıflar Allah'tan başka her şeyi hürriyeti kısıtlayan faktörler olarak değerlendirmiş ve Allah'a yakın olabilmek için öncelikle iradeyi hür kılmak gerektiğini düşünmüşlerdir. Kuşeyrî'ye göre hürriyet kulun üzerinde Allah'tan başka hiçbir şeyin etkili olmamasıdır. Gerçek hürriyet tam kulluktur. Dolayısıyla bir anlamda iradeyi hür kılma çabası olan nefis mücadelesi kulluğun en mükemmel hali ve zirvesi olan hürriyeti elde etmenin olmazsa olmaz şartıdır.⁵²

Gazâlî'ye göre de insanın en azılı düşmanı nefistir. Hatta şeytandan bile daha büyük bir düşmandır. İnsan nefsinin arzularını kırabilirse şeytanı da kahretmiş olur, çünkü şeytanın insanı doğru yoldan çıkarmak için kullandığı vasıta nefsin bitmek bilmez arzularıdır.⁵³ Gazâlî nefsi insanı ibadetten alıkoyan dört engelden biri olarak değerlendirir. Çünkü nefs-i emmare en zararlı düşmandır. Bu derece zararlı olmasının iki sebebi vardır. Birincisi bu düşman içimizdedir. Bu durum evin içinden olan hırsızın vereceği zararın daha büyük olmasına benzer. Diğer sebep de insanın nefsin hata ve kusurlarını göremeyecek hatta ondan gelen her çirkin şeyi güzel görece kadar nefsi sevmesidir. Oysa nefis insanı kötülüğe sürüklemektedir. İlk insandan itibaren işlenen her günahın ve yapılan her hatanın, kötülüğün arkasında nefis vardır.⁵⁴ Şehvetlere yenik düşen insan dünya sevgisi ile dolu demektir. Dünya da ancak mal ve mevki sayesinde elde edilir. Kişi mal ve mevki peşinde koştuğu zaman kendisinde kibir, ucub ve riyâ hastalıkları ortaya çıkar. Bundan sonra da dünyayı terk etmesi zorlaşır. O halde kişi nefsânî arzularını kontrol etmeyi başaramadığı zaman kötü duygu ve düşünceler zincirleme şekilde birbirini takip eder.⁵⁵

⁵⁰ Afifî, age., s. 132-133.

⁵¹ Hucvirî, age., s. 309.

⁵² Kuşeyrî, age., II, 460-463, Çağrıcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 69.

⁵³ *el-Maksadü'l-esnâ*, s. 86

⁵⁴ *Minhâcü'l-âbidin*, Beyrut 2001, s. 145.

⁵⁵ *İhyâ*, III, 97.

Allah'ın rahmeti ve lütfu hiç kimseyi dışarıda bırakmayacak kadar geniştir. Lütf kapıları herkese açıktır. Ancak nefsi pas ve kirlere temizlemek suretiyle bu lütufları kabule hazır ve açık bir hale getirmek gerekmektedir. İnsana Allah'ın koyduğu bir perde yoktur. İnsanla Allah arasında bir perde varsa, o ancak insanın bilerek veya bilmeyerek kendisinin çekmiş olduğu bir perdedir.⁵⁶ Bir ayna üzerini kir ve pas kapladığı için önüne konulan suretleri göstermediği zaman yapılması gereken iki işlem vardır: Birincisi, cilâlamak ve üzerindeki kirlere temizlemek. İkincisi aynanın karşısına göstermesini istediğimiz bir cismi koymak. Bu örneği insan nefisine de tatbik edebiliriz. İnsan nefsi temizlendiği vakit Hakk'ın tecellilerini aksettirebilme özelliğine sahiptir.⁵⁷ Böyle bir potansiyele sahip olan insan, nefsinin arzularına karşı mücâhedeye girer ve başarılı olursa melekeler safına katılmış olur. Buna karşılık arzularının esiri olur da nefis aynasının üzerinin kirle kaplanmasına izin verirse kalbi kararır. Taşınmış olduğu potansiyeli kaybederek hayvanlar derekesine düşer ve saadete kavuşma mahrum kalır.⁵⁸

Miškâtü'l-envâr'da “Allah'ın nur ve zulmetten yetmiş perdesi vardır...” hadisini yorumlayan Gazâlî perdelenmiş olan kimselerden bahsetmiştir. Ona göre arzu ve isteklerinin peşinde koşan, dünyada bulunmaktan amacın zevkleri tatmin olmak olduğunu düşünen ve buna göre bir hayat yaşayan, mutluluğu servet ve mevkide arayan, diğer insanlara boyun eğdirerek, hükümler olmanın en büyük zevk olduğu düşüncesiyle hareket edenler saf zulmetle perdelenmiş olan kimseler zümresindedir. Böylelerinin dilleriyle “Lâ ilâhe illâllah” demesi bir anlam ifade etmez. Yani kelime-i tevhid sâlih amel işlemeye yöneltmiyorsa zulmetten nura da çıkarmıyor demektir. (Bakara, 2/257) Buna göre nefis ve onun arzuları en karanlık en karanlık perdeyi oluşturmaktadır. Müellifimize göre heva ve nefisten daha kuvvetli bir karanlık yoktur. Çünkü nefis tam anlamıyla benmerkezci ve zevklerine düşkündür. Böyle kimseler Allah'a ateşe ve puta tapanlardan bile daha uzaktırlar. Diğerleri hiç olmazsa kendilerinden daha yüce bir varlığın mevcudiyetini kabul etmekte ve ona ibadet etmektedirler. Öyleyse zevklerinin tatminini her şeyin önünde tutan nefsin terbiye edilmesi ruhu aslî karakterine dönüştürmek bakımından büyük önem taşımaktadır.⁵⁹

Ebû Hâmid çirkin ve kötü olan arzuları hevâ olarak da adlandırır. Şehvet bizâtihi kötü değildir. İyi ve makbul olan şehvî arzular bir yandan insanın bizzat kendi varlığını diğer yandan neslinin varlığını devam ettirmeyi ve ıslahını sağlar. Çirkin arzular ise kötülüğü emreden nefsin işidir. İşte bu çirkin şehvetin baskın gelmesine ve aşırılığına hevâ denir. Şehvet

⁵⁶ *Mîzânü'l-amel*, s. 29.

⁵⁷ *Mîzânü'l-amel*, s. 35.

⁵⁸ *Mîzânü'l-amel*, s. 36.

⁵⁹ *Miškâtü'l-envâr*, s. 85-87, Smith, age., s. 149.

nefsi hâkimiyet altına aldığında hevâ dediğimiz şey ortaya çıkar. Hevâ düşünme kuvvetini boyunduruğu altına almayı ve hizmetinde kullanmayı ister. Düşünme gücü şehvet ile akıl arasında gidip gelir. Bir akla, bir şehvete hizmet eder. Akıl tarafına geçtiğinde yücelik ve değer kazanır, iyilik ve güzelliklerin doğmasına vesile olur. Şehvetten taraf olduğunda ise değerini düşürür, çirkinliklerin kaynağı haline gelir.⁶⁰

İnsan nefsi hevâ ile mücadelede şu üç durumdan birini sergiler:

a) Hevânın üstün gelmesi, kişinin hevâsına mağlup olması ve muhalefet etmeye güç yetirememesidir. İnsanların çoğu bu durumdadır. Bedenî istek ve arzularının peşinde koşan kimse hevâsını ilâh edinmiş demektir.

b) İnsanın hevâ ile mücadelesinde kimi zaman hevânın kimi zaman insanın galip gelmesi ve arada devamlı bir mücâdelenin cereyan etmesidir.

c) Kişinin hevâsı üzerinde hâkimiyet kurmasıdır. Tam bir hürriyet ve esaretten kurtuluktur. Gazâlî pek çok kimsenin hevâ ve arzularının esiri olduğu halde doğru yol üzere olduğu ve dine hizmet ettiği zehabına kapıldığını ifade eder ve bu tavrı aldanma ve ahmaklığın zirvesi olarak nitelendirir.⁶¹

Akıl ile hevânın çatışması durumunda hakikati bulmak Gazâlî'ye göre ancak ilâhî nur ve semâvî teyid ile mümkün olur. Dolayısıyla kişi şaşkınlık içinde kaldığında Allah'a sığınmalıdır. Akıl başlangıcı zor ve sıkıntılı, heva ise başlangıcı güzel fakat sonu vahim olan tarafa sürükler. İki arasındaki çekişmede müfekkire kuvvetinin hakemliğine başvurmak gerekir. Müellifimiz akıl-hevâ çatışmasını bir savaşa benzetir. Allah'ın nuru aklın yardımına koşarken, şeytan ve yardımcıları ise hevâyı destekler. Savaşın neticesini ise düşünme gücünün tavrı ve seçimi belirler. Eğer düşünme gücü şeytan ve yardımcılarının tarafında olursa Hakk'ın nuru kaybolur, peşin zevklerin ardında sürüklenerek akıbetini göremez hale gelir. Allah'ın yardımcıları bu durumda mağlup olacaktır. Fakat eğer düşünme gücü Allah'ın ve yardımcılarının safına geçerse Allah'ın nuru vasıtasıyla aydınlık yolu bulmuş olur. Gazâlî Allah'ın akli güzel ağaca hevâyı ise kötü ağaca benzettiğini ileri sürmüştü ve "Görmedin mi Allah nasıl bir misal getirdi. Güzel bir sözü kökü (yerde) sâbit, dalları gökte olan güzel bir ağaca

⁶⁰ *Mîzânü'l-amel*, s. 54.

⁶¹ *Mîzânü'l-amel*, s. 50-51. bk. Çamdibi, *Şahsiyet Terbiyesi ve Gazâlî*, İstanbul 1994, age., s. 177-178.

benzetti. Kötü bir söziün misali gövdesi yerden koparılmış, o yüzden ayakta durma imkânı olmayan kötü bir ağaca benzer.” (İbrahim 24, 26) âyetini de delil göstermiştir.⁶²

Ebû Hâmid nefse karşı nasıl bir tedbir almak gerektiği üzerinde durmuştur. Buna göre nefsi iyi işler yapmaya alışkanlık kazanması için kuvvetlendirerek ve isyan etmesini ve aşırıya gitmesini önleyecek kadar zayıflatarak terbiye etmek gerekir. Bu hedefe de ancak nefsi takvâ ve verâyla gemleyerek ulaşılabilir.⁶³ Adeta azgın bir hayvan gibi olan nefsi boyunduruk altına almak için yemini azaltmak yani her istediğini vermemek, yükünü ağırlaştırmak yani ibadetleri arttırmak faydalı olur. Bu tedbirlerin dışında Allah’ın yardımını da istemek gerekir. O’nun yardımı olmadan alınan önlemlerin tek başına yararını görmek zordur.⁶⁴ Gazâlî takvânın ne anlama geldiği üzerinde durmuştur. Ona göre Kur’ân’da takvâ kelimesinin üç anlamda kullanılmaktadır: Korkmak (haşyet ve heybet) (Bakara 2/41, 281), taat ve ibadet (Âl-i İmran 3/102), ve kalbi günahlardan korumak (Nûr 24/52). Gazâlî bu üç anlamdan sonuncusunu tercih etmiştir. Yani takvâ kalbi günahlardan korumaktır. O takvâyı şu şekilde tarif eder: “helâllerde aşırı gitmekten uzak durmak.”⁶⁵ Yani asıl itibariyle helâl olduğu halde aşırılığa kaçtığı için ve sırf zevk ve lezzet arzularını tatmin etmeye yönelik olduğu için zarar verici olan her şeyden kaçınmak. Bu doktorun belli bir diyet uygulamasını istediği hastanın sağlığa kavuşmasına engel olacak her türlü yiyecek ve içecekten uzak durmasına benzer. Helâl de aşırı gitmek kişiyi harama sürükleyebilir. Bu sebeple riske girmemek ve helâller hususunda dahi dikkatli davranmak gerekir. Böylece takvâ tam ve kâmil anlamda gerçekleşmiş olur.⁶⁶

Gazâlî nefis terbiyesi için kullandığı diğer bir terim de ameldir. Ona göre amel nefsanî arzuların (şehevât) terbiye edilmesi, gadabın zapt u rapt altına alınması anlamındadır. Şu halde amel nefis mücâhedesini demektir.⁶⁷ Amel nefsin arzularını kırmak, onu aşağılara çekebilecek çirkin taraflarını izale ederek ve bayağı ilgi ve meşgalelerden uzaklaştırarak ilâhî hakikatlere yönlendirmektir. Bu gerçekleştiğinde insan ilâhî hakikatleri müşâhedeye başlar. Her ne kadar burada çabadan ziyade Allah’ın takdiri belirleyici olsa da, nefsin en üstün gayesi olan uhrevî mutluluk için çirkin huy ve vasıfların izalesi de şarttır. Şu halde çaba şarttır ama sonuç Allah’ın takdirine bağlıdır.⁶⁸

⁶² *Mîzânü'l-amel*, s. 53. Aynı benzetme İsfehânî tarafından da kullanılmıştır. Bk. İsfehânî, age., 49.

⁶³ *Minhâcü'l-âbidin*, s. 147.

⁶⁴ *Minhâcü'l-âbidin*, s. 147-148.

⁶⁵ *Minhâcü'l-âbidin*, s. 155-156.

⁶⁶ *Minhâcü'l-âbidin*, s. 157-158.

⁶⁷ *Mîzânü'l-amel*, s. 19.

⁶⁸ *Mîzânü'l-amel*, s. 36.

Nefsin saâdet ve kemâli ilâhî hakikatlerin nefse nakşolmasıdır. Bu da mücâhede ve amelle gerçekleşebilir. Amel ve mücâhede arınmayı, arınma da kemâli doğurur. Diğer bir ifadeyle mücâhede arınmanın, arınma da kemâlin şartıdır.⁶⁹ Gazâlî nefsin terbiyesini, dünya nimetlerine göz dikmekten ve onlarla ünsiyet kazanıp zevk almaktan engellemek hatta ölüm ile yok olup gidecek her şeyden uzaklaştırmak şeklinde özetler.⁷⁰ İnsan nefsi-i emmârenin gücünü kırmak ve arzuların sınırlanması suretiyle meleklerle benzeme yoluna girer, bunun neticesi de saâdeti elde etmek olur. Arzuları tatmin etmede hiçbir engel tanımamak hayvanlara benzemek anlamına gelir. Bir kimse yaptığı işlerde ne kadar hevâsına göre hareket etmeye alışırsa hayvanlık vasfı (sıfatü'l-behîme) kalbinde o kadar ağır basar. Nefsini arındırmaya azmetmiş olan kişi nefsanî arzularına gem vurmamayı öğrenmeli, bütün davranışlarında ahlâk prensiplerine uygun davranmalıdır.⁷¹

Nefsi tezkiye etmek yani arındırarak temiz bir hale getirmek ilahi ilhamı almaya hazır hale getirmek demektir.⁷² Kindî'nin Pythagoras'tan naklettiği daha sonra özellikle tasavvuf kaynaklarında sıkça kullanılacak olan meşhur benzetmeye Gazali de başvurmuştur. Nesnelere görüntüsünün temiz ve parlak bir aynada net bir şekilde görünmesi gibi, nefsi bütün kirlilerden arındıran kişinin aklî nefsinde varlığın bütün formları apaçık belirir ve kişi yanlışsız bilgiye ulaşır. Arınmışlık arttıkça bilgi düzeyi de artar.⁷³

II. Ahlâkın Güzelleştirilmesi: Yöntem ve Amaç

A. Güzel Ahlâkın Tanımı ve Mahiyeti

Tasavvuf düşüncesinde en çok üzerinde durulan hususlardan biri kalbin manevi hastalıklardan temizlenerek şifa bulmasını sağlamak ve onu güzel ahlâkla süslemektir.⁷⁴ Mutasavvıflar ahlâkî arınma ve faziletler kazanmayı ruhun mükemmelliğe ulaşması yolunda temel bir gereklilik olarak görürler. Ancak riyâ, kibir, hased gibi kötü unsurlardan ve bunlara ait âfetlerden arındırılan kalp marifeti elde edebilir.⁷⁵ Müellifimiz *el-Münkızu mine'd-dalâl* isimli eserinde de belirttiği gibi kendinden önceki sufilerin eserlerini incelediği dönemde ölümden sonraki hayata hazır olup olmadığına dair endişelere kapılmış ve bu endişeler onu bütünüyle

⁶⁹ *Mizânü'l-amel*, s. 37-38.

⁷⁰ *İhyâ*, III, s. 84.

⁷¹ *el-Erbâin*, s. 59.

⁷² *Mizânü'l-amel*, s. 24, Macid Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, s. 271.

⁷³ *İhyâ*, III, 57, *el-Erbain*, s. 56-57. bk. Kindî, *Risâle fi'n-nefs*, (Resâilu'l-Kindî el Felsefiye içinde), Kahire 1978, s. 276, Macid Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 81, Uysal, Enver, *Kindi ve Farabide akıl ve nefis kavramlarının ahlaki içeriği*, UÜİFD, c. 13, sy. 2, 2004, s. 152.

⁷⁴ Eraydın, age., s. 83-84.

⁷⁵ Kuşeyrî, age., II, 601.

kendini ibadete ve tasavvufî incelemelere verdiği bir inzivâ hayatına sürüklemişti. Gerek teorik gerekse pratik olarak tasavvufla yoğun bir şekilde ilgilenmeye başladığı dönem boyunca onun probleminin pratik yönü cehennem azabından kendisini kurtaracak, âhiret saadetine kavuşturacak ve Allaha yaklaştıracak bir hayat yaşamak, problemin entelektüel yönü ise düşünce ve tecrübelerini diğer insanlara aktarmaktı. Söz konusu dönemde onun düşüncelerinin merkezini âhiret saadetine elde etme gayesi oluşturuyordu. Gazâlî'nin ahlâk teorisini belirleyen ve ona insanın sadece bu dünyadaki mutluluğuyla ilgilenen seküler etiğin aksine dinî ve mistik bir karakter veren de bu gâye olmuştur.⁷⁶ Ayrıca O yaşadığı çağa hâkim olan ahlâkî çöküntüden ve bu durumun insanların çoğunluğu için âhirette bir felâkete neden olacağından dolayı endişeleniyor, yaşadığı kaygıyı başta *İhya* ve *el-Münkızu mine'd-dalâl* olmak üzere eserlerinde dile getiriyordu.⁷⁷ O zikri geçen temel problemin kaynağı olarak “âhiret yolu bilgisi”nin (ilmü tarîkî'l-âhira) unutulmasını göstermiştir.⁷⁸ Gazâlî yaşadığı kişisel tecrübe neticesinde dinin ahlâkla yakından ilişkili olduğunu ve ahlâkî mükemmelliğin ancak sûfilerin yolunu izleyerek ve çalışmayla elde edilen bilgi vasıtasıyla değil yaşayarak, zevken elde edilebileceğini anlamıştır.⁷⁹

Gazâlî'nin ahlâk düşüncesi söz konusu olduğunda iki eseri temel kaynak niteliğindedir: *İhyâ* ve *Mîzânü'l-amel*. *İhyâ*'nın mühlikât bölümünün ikinci bâbı “nefis terbiyesi, ahlâkî güzelleştirme ve kalp hastalıklarının tedavisi” (riyâzetü'n-nefis ve tehzîbü'l-ahlâk ve muâlecetü emrâzi'l-kalb) başlığını taşımaktadır. Ahlâk anlayışının ilkelerine yer verdiği bu bölümde Gazâlî ana hatlarıyla güzel ahlâkın mahiyeti, riyâzetle ahlâkın değişip değişmeyeceği meselesi, güzel bir ahlâka sahip olmak için takip edilmesi gereken yöntemler, kalp hastalıklarının belirtileri, nefsin kusur ve ayıplarını bilme yolları, manevî hastalıkları tedavi etmede tek çıkar yolun şehvetleri terk etmek olduğuna işaret eden naklî deliller, güzel huyların alâmetleri, mücâhedenin ilkeleri ve irade konularını ele almıştır. Bunun yanı sıra *İhyâ*'nın mühlikât ve münciyât bölümleri bütünüyle Gazâlî'nin ahlâk anlayışının temel esaslarına hasredilmiştir. *Mîzânü'l-amel*'e gelince saâdet kavramının ne anlama geldiği, ilim-amel bütünlüğünün âhiret mutluluğunu elde etmedeki rolü, nefis ve güçleri, nefsin arındırılması, ilim ve amel konusunda sûfiler ile nazar ehli arasındaki görüş ayrılıkları, hangi tür ilim ve amelin cennete ulaştıracağı meselesi, ahlâkın değişip değişmeyeceği hususu, ahlâkın değişmesi ve güzelleştirilmesi için takip edilmesi gereken yöntemler, faziletler, akıl, ilim ve öğrenmenin değeri gibi konular

⁷⁶ *el-Münkızü mine'd-dalâl*, s. 553, 560-561, Abul Quasem, Muhammed, *The Ethics of al-Ghazali*, Delmar 1975, s. 21-22, Watt, W. Montgomery, *Müslüman Aydın*, çev. Hanifi Özcan, Samsun 2003, s. 149.

⁷⁷ *el-Münkız*, s. 560, *İhyâ*, I, 15-16,

⁷⁸ *İhyâ*, I, 16, 18 vd.

⁷⁹ *el-Münkız*, s. 552, 554-555, Smith, Margaret, age., s. 230, Sharma, Arvind, “The Spiritual Biography of al-Ghazali”, *Studies in Islam*, 9 April, 1972, s. 79-85.

üzerinde durulmuştur. Ahlâk ile ilgili konuların yer aldığı bir başka eser olan *Kitabu'l-erbain*'de ise mühlîkât, üçüncü bölümde “kalbi kötü ahlâktan temizlemek” başlığı altında, münciyât da dördüncü bölümde “güzel ahlâk” başlığı altında işlenmiştir.

Gazâlî'nin ahlâkla ilgili görüşlerinde Aristo, Eflâtun ve İbn Sina, İbn Miskeveyh, Râgıb İsfehânî gibi Grek ve İslâm filozoflarının fikirlerinden büyük ölçüde yararlandığı bilinen bir gerçektir ancak onların görüşlerini daha tasavvufî bir renge büründürmüştür.⁸⁰ Ayrıca o ele aldığı her konuda öncelikle âyet ve hadislerle ardından mutasavvıflar başta olmak üzere İslâm büyüklerinin sözlerine geniş yer vererek temel dayanağının dinin ana kaynakları ve İslâm düşüncesi olduğunu ispatlamıştır. Ayrıca Gazâlî'nin gerek filozofların ahlâka dair fikirlerini büyük ölçüde peygamberlerden ve sûfilerden aldıklarını iddia etmesi gerekse kitaplarında geçen bazı görüşlerini felsefecilerden almış olduğu iddiasıyla kendisini tenkit edenlere cevap verirken, akla uygun olduğu, delile dayandığı ve Kur'ân ve sünnete muhâlefet etmediği sürece filozofların sözlerini almanın yanlış bir davranış olmayacağını ifade etmesi onun esas kriterinin dine uygunluk olduğunu göstermektedir.⁸¹ Gazâlî “münciyât” olarak isimlendirdiği tevbe, sabır, şükür vb. makam ve haller ile “mühlikât” dediği kibir, riya, cimrilik gibi kötü huylara kaynak olarak Kur'ân'ı işaret etmesi, bu esasların başka bir kaynaktan değil Kur'ân'dan çıkarıldığını ileri sürmesi bu bakımdan önemlidir.⁸² Tasavvufî terbiyenin esas unsurları olarak zikrettiği söz konusu ahlâkî vasıfların tamamen Kur'ân ve sünnet kaynaklı olması onun ahlâk düşüncesinin islâmî kaynaklı olduğu konusunda bütün şüpheleri gidermektedir.⁸³ Ahlâk sistemi felsefî, kelâmî ve tasavvufî ahlâkın karışımı bir sistem olan Gazâlî, dinî ahlâk türünün en önde gelen temsilcisi olarak kabul edilmektedir.⁸⁴

Müellifimiz *İhyâ*'da güzel ahlâkın tarifini yaparak konuya giriş yapmıştır. “*Güzel ahlâk, peygamberlerin efendisinin sıfatı, siddiklerin en makbul amelidir. Asıl itibariyle güzel ahlâk imanın yarısıdır. Takva sahibi kimselerin mücahedelerinin ve âbidlerin riyazetlerinin meyvesidir. Kötü huylar ise öldürücü zehirler, utanç verici kusurlar, apaçık rezillikler, âlemlerin Rabbinden uzaklaştıran ve şeytanın yoluna sokan çirkinliklerdir. İyi huylar cennet nimetlerine ve Rahman'a açılan kapılar olduğu gibi kötü huylar da yüreklere çökmek için*

⁸⁰ Karlığa, Bekir, "Gazâlî", DİA, c. XIII, s. 526, Çağrı, agm., C. XIII, s. 501, Şiblî Nümânî, *Gazâlî*, çev. Yusuf Karaca, İstanbul 2008, s. 99, 254, Albayrak, agm., s. 362-363. Mehmet Aydın'ın ifadesiyle İbn Sinâ'nın psikolojisi, İbn Miskeveyh'in ahlâkı neredeyse bütünüyle *İhyâ*'dadır. Bk. Çelikkaya, M. Fatih, *Mülâkatlar 1983: İnanmış Aydının Problemleri*, Ankara 2008, s. 54.

⁸¹ *el-Munkız*, s. 546-547.

⁸² *İhyâ*, V, 170.

⁸³ Zerrinkub, Hüseyin, *Medreseden Kaçış: İmâm Gazâlî'nin Hayatı Fikirleri ve Eserleri*, çev. Hikmet Soylu, İstanbul 2001, s. 181.

⁸⁴ Macid Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, s. 25.

tutuşturulmuş olan Allah'ın ateşine açılan kapılardır."⁸⁵ Bilindiği üzere bazı İslâm filozofları ahlâkı Eflâtun'dan kaynaklanan bir anlayışla ruh hekimliği (tubbu'r-ruhanî) ve manevî tabâbet olarak değerlendirmiş, hatta Ebû Bekir Râzî ahlâk kitabına *et-Tıbbu'r-ruhânî* adını vermiştir.⁸⁶ Ahlâk konusunda kendisinden önce gerek filozoflar gerekse mutasavvıflar tarafından oluşturulmuş olan zengin birikimden çok defa istifa eden Gazâlî'nin de söz konusu yaklaşımı benimsemiş olduğu görülmektedir. Ona göre kötü huylar kalplerin ve nefislerin hastalıklarıdır. Bedenî hastalıklar maddî hayatı sona erdirirken kalbî hastalıklar ebedî hayatı mahveder. Bu nedenle sadece fânî hayatın sona ermesine neden olan bedensel hastalıkların tedavi yöntemleri üzerinde tıp adamları nasıl ciddiyetle duruyorlarsa neticede ebedî hayatın mahvolmasına sebebiyet verecek kalp hastalıklarının teşhis ve tedavisi hususunda daha fazla dikkat sarf etmek gerekir. Bu konuda bilgi sahibi olmak herkes için gereklidir çünkü hiçbir kalp hastalıklarından uzak kalmaz. Eğer ihmal edilirse hastalıklar ortaya çıkar ve bunlar birbirini izler. O halde kişinin öncelikle hastalıklarının sebepleri bilme ve daha sonra da tedavisine girişme konusunda titiz davranması gerekir. Hastalıkların tedâviine "nefsini arıtan kurtulmuştur" ihmal edilmesine ise "fenâlıklara gömen kimse de ziyâna uğramıştır" âyetiyle işaret edilmektedir. (Şems, 91/9) Gazâlî kalp hastalıklarını ve tedavi yolunu anlatırken bedeni örnek aldığını, bunu da güzel ahlâkın faziletini ortaya koymak ve konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamak için yaptığını ifâde etmiştir.⁸⁷ Ayrıca o güzel ahlâkı hem dünya hem de âhirette faydası olan nimetler arasında sayar.⁸⁸

Gazâlî güzel ahlâkı ikiye ayırmıştır: Birinci kısım arzu ve gazabın gereklerine ve yönlendirmesine karşı çıkmak ki buna iffet denir, ikinci kısmı ise bu ikisini gerek dizginlerken gerekse isteklerine göre hareket ederken gelişigüzel, aklına estiği gibi değil Allah'ın peygamberleri vasıtasıyla bildirdiği ölçü çerçevesinde davranarak adâlete riâyet etmek ve aşırılıklardan kaçınmaktır. Buna göre meselâ evlenme imkânı varken evlenmeyen veya ibadetlerini yapmasına dahi engel olacak derecede yeme-içmeyi terk eden kimse ölçülü davranmamış olur. Aynı şekilde midesinin ve cinsel arzularının esiri olan kimse de ölçüyü

⁸⁵ *İhyâ*, III, 60.

⁸⁶ Eflâtun'a göre kötülük sağlıklı bir davranış olmayıp bir ruh hastalığıdır ve bu hastalık felsefe ilmi ile tedavi edilir. Beden gibi nefis için de sağlık ve hastalık durumu söz konusudur. İyi huy ve davranışlar nefsin sağlığına, kötülükler ise hastalığına işaret eder. Hastalıkların tedavisi için öncelikle nefsi tanımak sonra da hastalıkların sebepleri ve nasıl tedavi edileceği hakkında bilgi sahibi olmak gerekir. Olguner, Fahrettin, *Batı ve İslâm Dünyasında Eflâtun'un Timaios'u*, Konya 1990, s. 43-45, Fârâbî, *Fusûlü'l-medenî*, çev. Hanifi Özcan, İzmir, 1987, s. 27-28, *et- Tenbîh alâ sebîli's-saâde*, nşr. Sehban Halifat Amman 1987, s. 205-206, İbn Miskeveyh, age., 156-158, Çağrııcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, 81, 120, Aydın, Mehmet, "Ahlâk" DİA, c.II, s. 10.

⁸⁷ *İhyâ*, III, 60.

⁸⁸ *İhyâ*, IV, 122.

kaçırmış olur. Oysa adâlet terâzinin eksik veya fazla tartması değil, iki kefesinin de denk olmasıdır. İki tarafa da meyletmemek, uçlara gitmemek ve ortada bulunmaktır. Güzel ahlâk da bu denge halini yakalamaktır. Bu hususta yapılması gereken, kişinin sahip olduğu ahlâkın yansımaları olan tutum ve davranışlarına bakması, eğer çirkin bir davranışta bulunuyorsa bunun huyunun çirkinliğinden kaynaklandığını bilerek düzeltmeye çalışmasıdır.⁸⁹

Ebû Hâmid itidâl halini bir örnekle açıklar. İsrâf kötü bir huydur. Makbul olan aklın ve dinin gerektirdiği ölçüde malından harcamak ve yine aynı ölçüde elinde tutmaktır. İsrâfa ve cimriliğe kaçmadan mutedil şekilde davranmaktır. Davranışların ölçüsü huy ve özelliklerin ölçüsüne göredir. İnsanların huyları birbirinden farklı olduğu gibi, bir kimse birçok değişik huyu bir arada taşımaktadır. Basiret sahibi kimseler bir kişinin taşıdığı hastalığı ve nasıl tedavi edilmesi gerektiğini bilir ve gerektiği şekilde hareket eder. Ancak insanların çoğu bu hususta bilgisizlikleri nedeniyle başarılı olamaz. Din itaatlar, isyanlar ve mübahlara dair genel kaide ve kanunlar koyarak yapılması ve yapılmaması gerekenleri açıklamış, peygamber varisi olan basiret sahibi âlimler de genel hükümleri ayrıntılı hale getirerek kendilerine tâbî olanlara izah etmiş ve yol göstermişlerdir.⁹⁰ Gazâlî'nin itidâl vurgusu hemen her fırsatta karşımıza çıkmakta ve onun güzel ahlâk ile ne kastettiğini ortaya koymaktadır.⁹¹ Gazâlî ahlâk ve davranış (amel) arasındaki ilişkiden de bahsetmiştir. Güzel ahlak güzel davranışların da kaynağıdır. Çünkü iyi davranışlar güzel huylardan doğar ve onların birer yansımasıdır. Dolayısıyla güzel davranışlar güzel ahlaka bağlıdır Peygamberlerin ve âlimlerin insanlar tarafından sevilmesinin nedeni de onların güzel davranışlarına kaynaklık eden iyi huylara ve güzel ahlaka sahip olmalarıdır.⁹²

Gazâlî güzel ahlâkın mahiyeti hakkında pek çok söz söylendiğini fakat konuyla ilgili yapılan tanımların her birinin sadece tanımı yapan kişinin ilk anda aklına gelen yönüyle sınırlı kaldığını, hakikatinden çok sonuçları üzerinde durulduğunu, efradını cami, ağyarını mani bir şekilde hakikatinin vuzuha kavuşturulamadığını ileri sürmüş, çeşitli sözleri aktarmakla bir sonuca varılamayacağını ifade etmiştir. Onun amacı hakikati ortaya koymaktır.⁹³ Genellikle insanın fizik yapısı için halk, manevi yapısı için hulk veya huluk terimlerinin kullanıldığını ifade eden Gazâlî daha sonra konuya açıklık getirmek için ahlâkın tanımını yapmıştır. Aristo anlayışını yansıtan bu tarife göre “*Ahlâk nefiste yerleşmiş olan öyle bir melekedir ki (hey'etün râsiha) bu meleke sayesinde davranışlarımız kolaylıkla ve uzun uzun düşünmeden ortaya*

⁸⁹ *Mîzânü'l-amel*, s. 63.

⁹⁰ *Mîzânü'l-amel*, s. 64.

⁹¹ *İhyâ*, IV, 127.

⁹² *İhyâ*, II, 201, V, 14, *Mîzânü'l-amel*, s. 55.

⁹³ *İhyâ*, III, 65.

çıkar.”⁹⁴. Eğer bu melekedden aklen ve dinen güzel ve övgüye değer davranışlar meydana gelirse buna güzel ahlâk (iyi karakter) , çirkin davranışlar meydana gelirse buna da kötü ahlâk (kötü karakter) adı verilir.⁹⁵ Hiçbir insan bütünüyle kâmil veya eksik, iyi veya kötü olamaz. Olgun tarafları olduğu gibi eksik tarafları da, iyi hasletleri olduğu gibi kötü huyları da bulunur.⁹⁶ İnsan antropolojik bir ifadeyle disharmonik bir yapıya sahiptir. Yani hem iyi hem de kötü niteliklerle donatılmış olarak dünyaya gelir. İnsan bu çift kutupluluğu ile meleklerden ve şeytandan ayrılır. Ne melek gibi salt iyi ne de şeytan gibi salt kötü olarak yaratılmıştır. Kur’ân-ı Kerîmde insanın ahlâkî mahiyeti konusunda ne tamamen iyimser ne de tamamen kötümser bir yaklaşım söz konusudur fakat bu hususta ihtiyatlı bir iyimserlik göze çarpmaktadır. “Kişiye ve onu şekillendirene, sonra da ona iyilik ve kötülük kabiliyeti verene andolsun ki, kendini arıtan saadete ermiştir. Kendini fenalıklara gömen kimse de ziyana uğramıştır.” (Şems, 91/7-10) şeklinde ifade edilen bu türlü bir yaratılış bir yandan insanın özgürlüğüne kapı açarken diğer yandan ona sorumluluk yükler.⁹⁷ Gazâlî kötü huyları terk etmeyi bir anlamda şükür olarak değerlendirir. Hased, su-izan vb. kötü huylar “kalbin günahlarıdır.” Bunları bırakmak bâtinî nimetlerin şükürü, organlarla işlenen günahları bırakmak da zâhirî nimetlerin şükürüdür.⁹⁸ Kişinin dünyayı sevmesi ve nefsinin arzularına düşkünlüğü buna karşılık kalbinde Allah sevgisinin ve korkusunun yer almaması kötü ahlâkın, Allah sevgisinin ve korkusunun kalbinde yer bulması ve dünya sevgisinden, nefsinin arzularından uzak olması da güzel ahlâkın kaynağını oluşturur. Gazâlî ahlâkının itici gücü dindir. Bu itici güç bireysel anlamda ebedî kurtuluşu sağlamanın yanı sıra en yüksek sosyal ve ahlâkî değerlerin ortaya çıkmasına da temel teşkil eder.⁹⁹

Ona göre ahlâk nefiste yerleşerek meleke halini alması durumunda bir değer ifade eder. O halde bir kimsenin malını nadir olarak bir ihtiyaç için sarf etmesi cömertlik olarak adlandırılmaz. Bir mecburiyet olmaksızın kolay ve tabîî bir şekilde maldan harcama söz konusu olduğu takdirde cömertlikten söz edilebilir, yine öfke halinde belli bir gayret sarf etmeksizin öfkeli tavırlar sergilenmemesi durumunda hilmenden bahsedilebilir.¹⁰⁰ Gazâlî’nin

⁹⁴ *İhyâ*, III, 66. bk. İbn Miskeveyh, age., 36, İhvan-ı safa, *Resâil*, I, 305-306; Aydın, Mehmet, “İbn Sina’nın mutluluk anlayışı”, İbn Sina Armağanı içinde, Ankara, 1984, s. 444; Ragıb İsfehânî, *ez-Zerîa ilâ Mekârimi’s-ş-şeria*, s. 54.

⁹⁵ *İhyâ*, III, 66. bk. Çamdîbi, age., s. 171-172.

⁹⁶ *el-Maksadü’l-esnâ*, s. 86.

⁹⁷ Çağrıncı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 26, Yaran, Cafer Sadık, *Ahlâkın Şartı Kaç ?*, İstanbul, 2005, s. 30-31. İnsanın iyiye de kötüye de eğilimli bir yapıda olması Kant ile birlikte felsefede savunulmuş ve çağdaş felsefî antropoloji de aynı yöne işaret etmiştir. Bk. Yaran, s.31, Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefî Anthropoloji.: İnsanın Varlık Yapısı ve Nitelikleri*, İstanbul, 1971, s.46.

⁹⁸ *İhyâ*, IV, 150.

⁹⁹ Umaruddn, M., *The Ethical Philosophy of al-Ghazzali*, Lahore, 1982, s. 182.

¹⁰⁰ *İhyâ*, c.III, s. 66, Muhammed Ahmed Şerif, *Ghazali’s Theory of Virtue*, Albany 1975, s. 30.

düşüncesinde ahlâk ne iyi ve kötünün bilgisi ne bunlar için gerekli olan kudret ne de iyi veya kötü fiildir fakat kalpte yerleşmiş bir haldir. (heyetün rasihatün fi'n-nefs)

Gazâlî burada dört hususun varlığından söz eder:

1) Güzel ve çirkin davranış.

2) Bunları yapmayı sağlayacak güç.

3) Bu ikisi hakkında bilgi sahibi olmak.

4) Nefsin güzel veya çirkin taraflarından birine temayül gösterecek konumda olup ikisinden birini kolayca yapabilmesidir.

O halde huy (ahlâk) sadece bir davranıştan ibaret değildir. Pek çok kimse vardır ki, cömert bir tabiata sahip olduğu halde yoksulluk veya başka bir engel sebebiyle infakta bulunamaz bazen de aslında cimri olduğu halde riya veya başka bir sebeple infakta bulunur. Dolayısıyla davranışın arkasındaki sebep ve niyet de son derece önemlidir. Ahlakın iyi veya kötü oluşu ahlâkî davranışı meydana getiren sebebe göre değişmektedir.¹⁰¹ Huy güçten de ibaret değildir. Zira insan fitraten iyiye de kötüye de yönelme gücüne sahiptir. Mesela cömertliğe de cimriliğe de kabiliyetlidir. Fakat güç tek başına cimrilik veya cömertlik huyunu meydana getiremez. Üçüncü maddede yer alan bilgi sahibi olma meselesine gelince bilgi güzel davranış için de çirkin davranış için de aynı oranda söz konusudur. Yani insan iyinin de kötünün de ne olduğunu bilir. Buna göre dördüncü bir mânâya ihtiyaç vardır ki bu da cimrilik veya cömertlik huylarından birinin meydana gelmesini sağlayan nefiste kökleşmiş bir hal ve keyfiyettir. (hey'etü'n-nefs) Gazâlî ahlakı nefsin iç sûreti olarak niteler.¹⁰² Bilindiği gibi her ahlâkî davranışın iki cephesi vardır. Bunlardan biri insanın içinde geçen subjektif (derûnî) yönü, diğeri ise dışta geçen, herkesin gözü önünde gerçekleşen objektif (zâhirî) yönüdür. Ahlakî davranışın subjektif yönü o nefsin bir sıfatı ve seciyesi durumundadır. Dış yönü ise davranışın işleniş biçimi ve gerçekleştirilmesidir.¹⁰³ Dolayısıyla davranışın görünen boyutu değil, derûnî ve bâtınî boyutu ahlâkîliğini belirler.

Müellifimiz güzel ahlâkın belirtilenin neler olduğu sorusunu da cevaplandırmaya çalışır. O güzel ahlâkı imanla kötü ahlâkı da nifakla özdeşleştirir. Güzel ahlâkın alâmetleri Kur'ân'da mü'minlerin özellikleri olarak bahsedilen özelliklerdir. Allah'ın münafıkların vasıfları olarak bahsettiği özellikler ise kötü ahlâkın alâmetleridir. Gazâlî ne durumda olduğunu merak eden

¹⁰¹ *İhyâ*, c.III, s. 66.

¹⁰² *İhyâ*, c. III, s. 66.

¹⁰³ Erdem, Hüsameddin, *Ahlâk Felsefesi*, Konya, 2003, s. 60.

kimseye bu âyetleri okuyup söz konusu vasıfların kendisinde bulunup bulunmadığını kontrol etmesini teklif ve tavsiye eder. Bu vasıflardan tamamının bir kimsede bulunması, güzel ahlâklı olduğunu, hiçbirinin bulunmaması kötü ahlâklı olduğunu gösterir. Eğer kişide bunlardan bir kısmı mevcut olup bir kısmı yoksa iyilikleri korumaya, kötülükleri izale etmeye çalışmalıdır.¹⁰⁴ Gazâlî güzel ahlâkın en belirgin göstergesinin eziyetlere sabretmek ve külfete tahammül olduğunu ileri sürer. Başkasının kötü ahlâklı olduğunu iddia etmek bizâtihi kötü ahlâkın bir göstergesidir. Çünkü güzel ahlâk eziyetlere katlanmak anlamına gelir.¹⁰⁵ Ona göre güzel ahlâkın zirvesi Allah'ın takdirine rıza göstermektir. Bunun tersi yani kadere rıza göstermemek de kötü ahlâkın zirvesidir. Güzel ahlâka ulaşanlar da mukarrebler ve sıddıklardır.¹⁰⁶

İyi ve kötü ahlâkın ne olduğunu ve belirtilerini açıklayan, emir ve yasaklara dair genel kurallar koyan din, Gazâlî'ye göre ahlâkîliği veya gayr-i ahlâkîliği belirleyen ana faktördür. Bilindiği üzere felsefenin en eski ve en önemli sorularından biri olan ve Platon'dan itibaren ciddi bir biçimde tartışma konusu yapılan "Bir şey Tanrı emrettiği için mi iyidir, yoksa o şeyin bizzat kendisi iyi olduğu için mi Tanrı onu emretmiştir?" sorusu¹⁰⁷ ahlâkta değerler konusu kapsamında yer almış ve İslâm düşünürleri tarafından da hüsûn-kubûh meselesi olarak ele alınmıştır. İyilik (husûn) ve kötülüğün (kubûh) ne olduğu hususunda Gazâlî, mensubu olduğu Eş'ariye mezhebinin görüşünü benimseyerek iyilik ve kötülüğün tayin edicisinin Allah olduğunu ve ahlâkî değerlerin ancak vahiyle bilinebileceğini ifade etmiş böylece fikirlerinin hareket noktasının din olduğunu ortaya koymuştur. O davranışlarımızın bizâtihi iyi veya kötü olarak değerlendirilemeyeceğini iddia eder. Çünkü iyilik ve kötülük davranışın kendisinde değil yöneldiği gâyededir. Ahlâkî davranışların gayesi de uhrevî olmalıdır. Buna göre Allah'ın iradesine uygun olan iyi, uygun olmayan ise kötüdür. Allah ve Resul'ünün emirlerine uygun davranmak ahlâkî bir davranış yani iyi ahlâkı, aykırı hareket etmek ise kötü ahlâkı meydana getirir.¹⁰⁸

Gazâlî'nin ahlâkın güzelleştirilmesi ile ilim arasında kurduğu ilişki de önemlidir. O muâmele ilmini zâhir ilmi ve bâtın ilmi şeklinde ikiye ayırmış, zâhir ilmini ibadât ve âdât

¹⁰⁴ *İhyâ*, III, 85.

¹⁰⁵ *İhyâ*, III, 86.

¹⁰⁶ *İhyâ*, III, 88.

¹⁰⁷ Platon, *Euthyphron*, çev. Pertev Nâîli Boratav, İstanbul, 2000, s. 16, 25, 28-29; *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, İstanbul, 1975, s. 69-75; Cevizci, Ahmet, *Etiğe Giriş*, s. 28; Aydın, Mehmet S., *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Ankara, 1991, s. 9-12.

¹⁰⁸ bk. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, Mısır, 1322, I, 55-60; *el-İktisat fi'l-itikad*, Beyrut 1983, s. 102-110, Çağrı, *Gazâlî'ye Göre İslâm Ahlâkı*, s. 136-143; Çelebi, İlyas, "Hüsûn ve Kubuh", *DİA*, XIX, 60-63, İstanbul, 1999; Hourani, George F., *Ghazali on the Ethics of Action*, Journal of the American Oriental Society, Vol. 96, No. 1, 1976, s. 69-88.

şeklinde ve bâtın ilmini de mühlikât ve münciyât şeklinde iki kısımda değerlendirmiştir. Öğrenilmesi farz-ı ayn olan bâtın ilmi kötü huylardan arınma ve güzel huyları elde etme yollarını öğreten ilim olup doğrudan doğruya ahlakla ilgilidir.¹⁰⁹ Nefis tezkiyesi de mücâhede vasıtasıyla gerçekleşir. Gazâlî'ye göre mücâhede ve amel aynı anlamdadır.¹¹⁰ Asıl itibariyle insan nefsinin biri pozitif diğeri negatif iki unsuru vardır. Kalpten atılması gereken kısım pozitif tarafı, onun yerine konulması gereken kısım ise negatif tarafı oluşturmaktadır. Gazâlî negatif yön için mühlikât, pozitif yön için ise münciyât kavramlarını kullanır.¹¹¹ Gazâlî'nin sırat-ı mustakîm kavramına atfettiği anlam da konumuz açısından dikkat çekicidir. Ona göre sırat-ı mustakim üzere gitmenin iki temel esası vardır: tezkiye (kalbi kötü ve çirkin unsurlardan temizlenmek) ve tahallî (kalbin güzel vasıflarla süslenmesi). Fâtiha sûresinin iki âyeti "Yalnız sana ibadet eder, yalnız senden yardım dileriz" buna işaret etmektedir.¹¹² Gazâlî'ye göre kişinin ahlâkında bir düzelme ve gelişme olmaksızın tek başına ilim hatta ibadet en yüksek amaç olan uhrevî saâdete ulaşmada fayda sağlamaz. O iyi ve kötü huyların neler olduğunu, nasıl güzel bir ahlâka sahip olunabileceğini öğrendikten ve bunu büyük ölçüde gerçekleştirdikten sonra farz-ı kifaye türünden olan diğeri ilimlere yönelmenin daha doğru bir davranış olduğu kanaatindedir. Herkes için ilk sırada gelmesi gereken kalp tasfiyesi sağlanmadan farz-ı kifayelerle meşgul olmak hatalı bir davranıştır. Çünkü hiç kimse hırs, hased, riya, kibir, ucub vb. kötü huylardan tamamen arınmış değildir. Bu hastalıklardan bir veya birkaçına yakalanmamış bir kimse bulmak zordur. Öyleyse bunların tedavisini önemsemeyip zâhirî ameller ile yetinmek, dâhilî bir hastalığı hâricî yöntemlerle iyileştirmeye benzer. Zâhir âlimleriyle âhîret âlimleri arasındaki fark da bu noktada kendini gösterir. Âhîret âlimleri ahlâkı düzeltme ve güzelleştirme ile yani bâtın temizliği ile uğraşırken diğeri teferruatla meşgul olmaktadır.¹¹³

Acaba güzel ahlâk hangi unsurlardan meydana gelmektedir?

Müellifimiz güzel huyun dört temel unsurundan bahseder. Zâhirî güzellik nasıl sadece organlardan birinin güzel olmasıyla gerçekleşmiyorsa, bütün organlarda mevcut olan güzellikle sağlanıyorsa, aynı şekilde bâtınî güzelliğin ifadesi olan güzel ahlâk da dört unsurun uyum ve itidâlini gerektirir. Gazâlî bunları sıralamış ve her birinin mükemmellik ölçüsünü vermiştir:

1) İlim kuvveti: Gazâlî bu kuvveti fikir veya akıl kuvveti olarak da isimlendirir.¹¹⁴ Bu kuvvetin güzelliği ve mükemmelliği sözlerde doğru ve yalamı, inançlarda hak ile bâtılı,

¹⁰⁹ *İhyâ*, I, 40. bk. Muhammed Ahmed Şerif, *Ghazali's Theory of Virtue*, s. 25.

¹¹⁰ *Mîzânü'l-amel*, s. 37-38.

¹¹¹ bk. Umaruddin, Muhammad age., s. 110-111.

¹¹² *Cevâhiru'l-Kur'ân*, s. 43.

¹¹³ *İhyâ*, I, 62-63. bk. Çağrıncı, *Gazâlî'ye Göre İslâm Ahlâkı*, 85, 87.

¹¹⁴ *Mîzânü'l-amel*, s. 46-47, *İhyâ*, III, 13-14.

davranışlarda güzel ile çirkini kolayca ayırt edebilecek bir halde olmasıdır. İlim kuvveti mükemmel olursa bundan hikmet hâsıl olur. Hikmet ise güzel ahlâkın temelidir. Kur’ân’da “Kime hikmet verilmişse ona çok hayır verilmiştir” buyrulmaktadır. (Bakara, 2/269)

2) Gazap Kuvveti: Bu kuvvetin güzelliği, harekete geçip geçmemesinin hikmetin gerektirdiği ölçüde olmasıdır. Aşırılıklardan uzak ve itidal halinde olmasından şecaat fazileti doğar.

3) Şehvet Kuvveti: Bunun mükemmelliği de hikmetin yani akıl ve dinin istediği şekilde olmasıdır. İtidalinden iffet fazileti doğar.

4) Adâlet Kuvveti: Gazap ve şehvetin akıl ve dinin gerektirdiği şekilde kontrol altına alınmasıdır. Akıl öğüt veren bir danışman gibidir. Adâlet ise aklın işaret ettiğini uygulayan kuvvettir.¹¹⁵

Saâdet nefsin tezkiyesine ve kemâle ermesine, kemâle ermesi de bütün faziletleri kazanmasına bağlıdır. Faziletler de ikiye ayrılır:

a) Mükemmel bir zekâ ve idrak (cevdetü’z-zihn ve’t-temyiz). Keskin zekâ mutluluğa sevk edecek veya bedbahtlığa sürükleyecek şeyleri ayırt etmeyi ve doğru şekilde hareket etmeyi sağlar. Taklitten ve yersiz hayallerden uzak bir şekilde kesin delillerden yola çıkarak eşyanın hakikatini bilmeye yardımcı olur.

b) Güzel ahlâk. Dinin yasakladığı bütün kötü huy ve alışkanlıkları ortadan kaldırmaya ve onlardan uzak durmaya imkân verir. Güzel davranışlara alıştıırır. İstemeye istemeye ve bıkkınlık göstererek ibadete devam etmek veya yasaklardan kaçınmak saâdete ulaşmaya engel olur. Bunun için mücâhede şevk ve istekle olursa ve ibadet içten gelerek yapılırsa neticeye ulaştırır.¹¹⁶

B. Dört Temel Erdem

İslam düşünürlerinin Eflâtun'un görüşlerinin bir devamı niteliğinde olan nefsin temel güçleri ve bunlardan doğan temel fazilet ve reziletlere dair fikirlerini Gazâlî'nin de devam ettirdiği görülmektedir.¹¹⁷ Gazâlî faziletleri dört ana grupta toplamıştır:

1) Hikmet: akıl kuvvetinin faziletidir. Bütün ihtiyârî fiillerde doğruyu yanlıştan ayırmayı sağlayan haldir. Gazâlî “biz hikmetle Kur’ân’da ‘kime hikmet verilmişse ona pek çok

¹¹⁵ *İhyâ*, III, 66-67.

¹¹⁶ *Mîzânü’l-amel*, s. 59.

¹¹⁷ Eflâtun'un ahlâk felsefesinde faziletin temeli sayılan hikmet, şecaat, iffet ve adâlet kavramları hususunda Gazâlî Platon, İbn Sinâ ve İbn Miskeveyh gibi düşünmektedir. Bk. Platon, *Devlet*, s. 117-135, Mahmut Kaya, “Felsefe”, DİA, c. XII, s. 316, Albayrak, agm., s. 359.

hayır verilmiştir' şeklinde ifade edilen manayı kastediyoruz demiştir. Akıl gücü ile ilgilidir. Hikmet ikiye ayrılır:

a) İlmî-Nazarî hikmet: Asırların ve milletlerin değişmesiyle değişiklik göstermeyen, her zaman kesin ve doğru olan küllî, zorunlu ve nazarî bilgilerdir. Bunlar mele-i aladan alınır. Allah, sıfatları, melekleri, kitapları, peygamberleri vb. bilgiler gibi. Bir şeyin aynı anda hem var hem de yok olmasının mümkün olmaması gibi. Bu ilimler "hakiki hikmet" adını da alır.

b) Ahlakî-Amelî hikmet: Nefis bu hikmet vasıtasıyla amellerde iyi ve doğru olanı idrak eder. Nefsin kuvvetleri, beden, ev ve ülke idaresi bununla ilgilidir. Ancak bu bilgiler devamlı değiştiği için hikmet ismi mecazen verilmiştir. Mesela "malından harcamak fazilettir" bilgisi her zaman doğru değildir. Kimi şahıslar için ve bazı durumlarda sakıncalı (rezilet) olabilir. Bu hikmete ahlakî hikmet denmesinin sebebi, gazap ve şehvet kuvvetlerinin nasıl idare edileceği, ne ölçüde, hangi sınırdaki tutulması gerektiği bu hikmet sayesinde bilinmesi dolayısıyla. Yani "davranışların doğruluğu"na dair bilgiyi içine alır.¹¹⁸

2) Şecaat: Gazap kuvvetinin fazileti ve bu kuvvetin ileri atılma veya geri çekilme hususunda akla tabi olmasıdır. Bu gücün din tarafından terbiye edilmesi ve akla boyun eğmesinden doğan fazilettir. İnsanı aklın sakınmayı gerekli kıldığı bazı sakıncalı davranışlardan uzak durmasını sağlar. Şecaat gerektiğinde ve gerektiği gibi ileri atılmak, teşebbüse geçmektir. Her durumda sertlik veya merhamet doğru değildir. Güzel olan dinin ve aklın ölçüsüne uygun olandır. Kişi saldırganlık veya korkaklık taraflarından hangisinin kendisinde ağır bastığını düşünmeli ve itidale yaklaşmak için çaba harcamalıdır.¹¹⁹ Gazâlî "kâfirlere karşı şiddetli, kendi aralarında ise merhametli olurlar." (Fetih, 48/29) âyetinden hareketle her hâlükârda sert veya merhametli olmanın kemâli ifade etmediğini, aksine sertliğe de merhameti de yerinde kullanmak gerektiğini belirtmiştir.¹²⁰

3) İffet: Şehvet kuvvetinin faziletidir. Bu kuvveti din ve akıl ile terbiye etmektir. Şehvet kuvvetinin akıl kuvvetine kolaylıkla ve zorluk çekmeden tâbî olması, akıl kuvvetinin yönlendirdiği şekilde hareket etmesidir. Her iki uç da eksiklidir ve yerilmiştir. İnsanın cinsel zevkler, yemeye düşkünlük, servet, mevki ve övülme isteği gibi arzular karşısında dikkatli olması gerekir. İkisinin ortasında olan iffet makbul olandır. Kemâl itidaldedir. İtidalin ölçüsünü ise, akıl ve din tayin eder. Ölçü kişinin gazap ve şehvet kuvvetlerinin yaratılış sebebini ve gayesini bilmesidir. Mesela yeme-içme arzusu insanın beslenerek hayatiyetini sürdürmesi ve

¹¹⁸ *Mîzânü'l-amel*, s. 65, *İhyâ*, III, 67.

¹¹⁹ *Mîzânü'l-amel*, s. 66, *İhyâ*, III, 67.

¹²⁰ *İhyâ*, III, 68.

sıhhatini korumasına yardımcı olur. Bu sayede ilimleri ve eşyanın hakikatini öğrenmesi mümkün olur. Bu açıdan yeme-içme arzusu gereklidir. Yeme-içmeden maksadın sırf zevk almak değil, ibadet etme gücüne sahip olmak olduğunu bilen kimse ölçüyü koruyarak hareket eder. Aynı durum yaratılış sebebi neslin devamı olan cinsel arzular için de geçerlidir.¹²¹ Yeme-içme ve cinsel arzunun gayesi olan varlığın sürdürülmesi ve neslin devamı, Allah'ın sünnetini icra etmesi açısından zorunludur. Gazâlî sözde sūfîler arasında kendilerince uyanıklık yaparak "eğer bu arzuların peşinde gitmek kötü ve çirkin olsaydı yaratılmazlardı." şeklinde ileri geri konuşanlar olduğunu ve bu düşüncenin asla doğru olmadığını belirtmiştir. Çünkü bunların yaratılışı bazı sebeplere bağlıdır.¹²² Bütün organların iffeti sağlanmalıdır. Organları aklın ve dinin emrine ve yaratılış amacına uygun şekilde kullanıldığı takdirde iffetten bahsedilebilir. Ayrıca bunu yaparken amaç Allah'a yaklaşmak ve O'nun rızasını kazanmak olmalıdır. Bunun dışında başkalarını memnun etmek, elde etmeyi umduğu bir faydayı kaybetme ve bir zarara uğrama endişesi vb. sebeplerle davranışta bulunmanın iffetle bir ilgisi yoktur. Bu ticarettir, bir kazancı başka bir kazanç için terk etmektir.¹²³

4) Adâlet Bu üç kuvvetin belli bir tertip üzere bir araya gelmesidir. Gazap ve şehveti idare eder, hikmete uygun olarak yönlendirir.¹²⁴ Adâlet diğer üç temel gücün uyumundan doğar. Bütün faziletlerin merkezini teşkil eder. Akıl, şehvet ve gazap kuvvetlerinin ahenkli faaliyetinden meydana gelir. Adâlet ya ahlâkta ya hukukta veya siyasette muteber bir ahengin gerçekleşmesi demektir. Hukuk ve siyasetteki adâlet ahlâktaki adaletin neticesidir, onun mevcudiyetine bağlıdır.¹²⁵ Adâlet her şeyi yerli yerine koymak demektir.¹²⁶ Nefsin vasıflarında adalet, şehvet ve gazabın akıl ile dinin emri ve hâkimiyeti altında olmasıdır. Bunun tersine insan aklını şehvet ve gazabın emrine verirse kendi nefsinde adâleti çiğnemiş, zulmetmiş olur. Organlar açısından adâlet ise onları ibadetlerde ve yaratılış amaçları doğrultusunda ve dinin müsaade ettiği şekilde kullanmaktır.¹²⁷

Bütün huylar zikri geçen üç kuvvetten doğar. İnsan daima ifrat ve tefrit arasında orta yolu tutmakla aşırı uçlara kaymadan istikamet ve itidâl üzerinde olmakla emrolunmuştur.¹²⁸

¹²¹ *Mîzânü'l-amel*, s. 67-68, *İhyâ*, III, 67-68.

¹²² *Mîzânü'l-amel*, s. 69.

¹²³ *Mîzânü'l-amel*, s. 100. Gazâlî Eflâtuncu anlayıştan farklı olarak İbn Miskeveyh ve İsfahanî'nin yaptığı gibi iffetle birlikte cömertliği, şecaatla birlikte hilmi de temel fazilet olarak zikretmiştir. bk. İbn Miskeveyh, age., s. 26-28; İsfahâni, age., s. 52.

¹²⁴ *Mîzânü'l-amel*, s. 64, *İhyâ*, III, 67.

¹²⁵ *Mîzânü'l-amel*, s. 69-70.

¹²⁶ *el-Erbain*, s. 57, *el-Maksadü'l-esnâ*, s. 109.

¹²⁷ *el-Maksadü'l-esnâ*, s. 108.

¹²⁸ *Mîzânü'l-amel*, s. 76. Gazâlî'nin bahsettiği "orta yol" anlayışının kaynağı hususunda Mahmut Kaya şöyle der: "Aristo'nun ahlâk felsefesinde önemli bir ilke olan ve daha sonra İslâm filozofları tarafından da benimsenen "altın orta" yani bir davranışın ahlâkî olabilmesi için onun ifrat ve tefrit

Böylece mükemmelliğe ulaşarak mukarrebîn meleklerin yakınlığı ölçüsünde Allah'a yaklaşır. Her varlık kendisi için mümkün olan en üst olgunluk seviyesine yükselmek ister ve bunu gâye edinir. İnsanın önünde de iki alternatif vardır. Ya kemâl kazanarak melekler derecesinde Allah'a yaklaşır ya da insanla hayvanlar arasında ortak olan şehvet ve gazap kuvvetlerinin hâkimiyeti altında kötülöklere dalarak hayvanlar derekesine düşer. Birincisi insanın saâdeti, ikincisi ise bedbahtlığı ve helâkı anlamına gelir. Ahlâkî ve ilmî olgunluk açısından insanlar birbirinden farklıdır, birbirine benzemez.¹²⁹

Gazâlî adâlet ve itidâl ile eş anlamlı olarak sırâtu'l-mustakîm, istkâmet ve vasat terimlerini de kullanmıştır.¹³⁰ Vasat hakkındaki vurgusunu desteklemek için Kur'ân'dan örnekler verir. Peygamberin "işlerin hayırlısı orta olandır" hadisi ve aşırılıklardan uzak durmayı öğütleyen âyetler (A'râf 7/31, İsrâ 17/29, Furkân 25/67, Mâide 5/87, Nahl 16/90) ve sırât-ı mustakîmden bahseden âyetler (Fatihâ 1/6-7, Bakara 2/142, Âl-i İmrân 3/51, En'am 6/39) Gazâlî'nin söz konusu anlayışına birinci derecede etki eden âmillerdir. Temel mesele birbirinin zıddı olan huylar arasındaki orta nokta ve dengeyi bulmaktır. Örnek olarak cömertlik savurganlık ile cimrilik arasında, cesaret saldırganlık ile korkaklık arasında, tevazu kibir ile zillet arasında yer alan orta noktadır. Her huyun bir ifrat bir de tefrit yönü vardır. Makbul olan iki taraftan her hangi birine meyletmemek ve iki aşırı uçtan da uzak durmaktır. Gazâlî ideal olanı ortaya koyduktan sonra birbirine zıt huylardan insanın bütünüyle sıyrılmasının mümkün olmadığını ve itidâl üzere kalabilmenin gerçekten çok zor olduğunu kabul eder. Bu meleklerle özgü bir durumdur. Her ne kadar insanın mükemmelliği meleklerle benzemek ise de insan için sözü edilen aşırılıklardan tam bir ilgiyi kesme imkân dışıdır. Allah da zıtlıkları bütünüyle yok etmeyi değil, orta noktaya yaklaşmayı istemiştir. Dosdoğru olma teklifi bütün ahlâkî hususlar, bütün huylar için geçerlidir. Bu ise Allah'ın lütuf ve yardımına bağlıdır. İnsanlar arasında bunu becerebilenlerin sayısı çok azdır. Bu sebeple daima Allah'tan yardım istemek gerekir.¹³¹

denen iki aşırı ucun tam ortasında yer almasının gerekli olduğu şeklindeki görüş İslâm'ın bu konuda ortaya koyduğu ahlâk anlayışına uygunluk gösterdiği için benimsenmiştir." Kaya, Mahmut, "Felsefe" DİA, c. XII, s. 316. Aristo'ya göre eylemlerde aşırılık, eksiklik ve orta söz konusudur. Erdem ise aşırılığı yanlış olan, eksikliği yerilen, ortası övülen ve isabetli olan etkilenimlerle ve eylemlerle ilgilidir. Erdem orta olandır. Aristo'nun söz konusu görüşü Farabî tarafından da kabul görmüştür. Bk. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* çev. Saffet Babür, Ankara, 2005, s. 35-42, Farabi, *Fusulü'l-medenî*, s. 34-36, Çağrıncı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 120-121. Şunu da hemen ifade etmek gerekir ki, Gazâlî filozofların makul fikirlerinin aslında hak dinlerden sızma prensipler olduğunu düşünür. Ona göre filozoflar bunları ele almış, açıklamalar getirmiş olsalar da aslında bu fikirler dinin getirdiği temel prensiplerdir. bk. Coşkun, Ahmet, "*Gazâlînin Ahlâk ve İktisat Görüşü*", Erciyes ÜİFD, sy. 6, 1989, s. 225.

¹²⁹ *Mîzânü'l-amel*, s. 77.

¹³⁰ *İhyâ*, III, 78, *Mîzânü'l-amel*, s. 67, *el-Madnûn bih alâ gayri ehlih*, s. 353.

¹³¹ *İhyâ*, III, 78-79, *el-Madnûn bih alâ gayri ehlih*, s. 354, *Mîzânü'l-amel*, s. 67.

Hakiki orta yol nasıl belirlenir meselesine gelince bu hususta Gazâlî'nin cevabı açıktır. Vasat akıl ve din tarafından ortaya konacak olan genel bir prensiptir. İyi ve kötü karakterin/huyun belirlenmesinde hem akıl hem de din rehber faktörler olarak zikredilmektedir.¹³² İstikâmet ile dünyaya bağlılıktan kurtulma arasında da ilişki vardır. Nefs-i mutmainne mertebesine ulaşmak ve kalb-i selim sahibi olmak dünyaya bağlılıktan kurtulmakla mümkündür ve kalp istikâmetten ayrılmadığı takdirde selim olabilir. Şu halde orta yol üzerinde olmak kalbin sıhhatine, aksi ise hastalığına işarettir.¹³³

Bütün güzel huylar söz konusu dört esasın itidal halinde olmasından doğar. Buna göre bilgi gücünün itidali, hikmet faziletini, gazap gücünün itidali şecaat faziletini, ve şehvet gücünün itidali iffet faziletini ortaya çıkarır. Acaba bu faziletleri bir araya toplayabilmek insan için mümkün müdür? Gazâlî'ye göre bu dört hususta kemal mertebesine ulaşan sadece Resulûllah'tır. Peygamberler dışında hiçbir insan bunları tam olarak gerçekleştiremez. Hatta peygamber bile doğru yol üzere olamayacağından korkmuş, Allah'ın istikamet üzere olmayı emrettiği Hûd sûresinin kendisini ihtiyarlattığını söylemiştir. Bir anlamda Gazâlî orta yolu ulaşılması çok zor bir hedef olarak görür. Çünkü tam bir orta yol ve denge hiç kimse için mümkün değildir. Bu vasıflarda kim Hz. Peygamber'e yaklaşırsa Allah'a da o ölçüde yaklaşmış olur. Bu faziletlere sahip olan kimse insanların kendisine tabi oldukları bir önder olmayı hak eder. Bu faziletleri bırakıp zıtlarına sahip olan bir kişi ise toplumdan dışlanmaya layıktır. Çünkü bu kimse Allah'ın rahmetinden uzaklaştırılan şeytanla yakınlaşmıştır. Bu sebeple insanlardan uzaklaşmayı hak eder. Faziletlerle donanan kimse ise Allah'a yakın olan meleklerle yaklaştığı için ona tabi olmak, onun yolundan gitmek gerekir. Bu faziletlere sahip olmak ahlâklı olmayı, o da Allah'a yaklaşmayı beraberinde getirir.¹³⁴

Dört temel fazilet olarak bahsettiği hikmet, şecaat, iffet ve adâlet nefsin üç temel gücü olan akıl, şehvet ve gazaptan kaynaklanmaktadır. Öyleyse güzel ahlâk ilim, gazap ve şehvet kuvvetlerinin ıslahından meydana gelmektedir. İnsan gazap ve şehvet güçlerini aklın boyunduruğu altına sokarak Allah'ın istek ve iradesine uygun kullanılmalıdır.¹³⁵ Bir kimsede söz konusu dört haslet bir arada bulunur ve itidâl halinde olursa o kişi güzel ahlâklı sayılır. Ancak bunlardan bir kısmı itidâl halinde olursa sadece kendisinde bulunan hasletler bakımından güzel ahlâk sahibi olur. Meselâ; bir kimsenin yüzündeki organlardan bir kısmı güzel bir kısmı çirkin olursa bu kişi güzel olarak kabul edilemez. “Kaşı gözü güzel ancak ağzı ve burnu çirkindir”

¹³² *Mîzânü'l-amel*, s. 67-68.

¹³³ *İhyâ*, III, 78.

¹³⁴ *İhyâ*, III, 68, 78.

¹³⁵ *İhyâ*, III, 67, *Mîzânü'l-amel*, s. 47-48, *el-Erbaîn*, s. 47.

denilir. Gazap kuvvetinin itidaline şecaat, şehvet kuvvetinin itidaline iffet denir. Gazap kuvveti ifrat halinde olursa saldırganlık, tefrit halinde ise korkaklık adını alır. Şehvet kuvveti ifrat halinde açgözlülük arzulara aşırı düşkünlük (şereh), tefrit halinde soğukluk, ilgisizlik (cumûd) olarak adlandırılır. Muteber olan iki tarafın ortasında olmaktır, yani itidâldir. Ortada olmak fazileti, uçlarda olmak ise rezileti temsil eder. Üç kuvvetin ahenginden meydana gelen adâlet kuvvetinin diğer üçünde mevcut olan ifrat ve tefrit hali yoktur. Onun zıddı vardır. Bu da zulümdür.¹³⁶

C. İrâdenin önemi

İnsanın yapıp etmelerini belirleyen en önemli etkenlerden biri irâde gücüdür. İnsan ancak irâde sahibi bir varlık olmakla davranışlarının sorumluluğunu üstlenme ve sonuçlarına katlanma hak ve yetkisi kazanır. Müellifimizin ahlâk düşüncesinde irâdenin büyük bir önemi vardır. Çünkü ona göre insanı hayvanlardan ayıran iki özellikten biri ilim diğeri irâdedir. İnsan akli ile bir işin sonunu idrâk edip faydanın hangi tarafta olduğunu anladığı zaman fayda tarafına yönelir ve buna ulaşmak için vesileler edinmeye çalışır. Şehvî ve hayvanî arzulardan ve hayvanlarda da bulunan şehvet niteliğindeki irâdeden farklı hatta şehvetin tam tersi bir durum olan irâde, ahlâkî davranışın temelini oluşturmaktadır.¹³⁷ İnsan bazı şeylerden hoşlanan bazı şeylerden de hoşlanmayan bir fitratta yaratılmıştır. Bu sebeple hoşuna giden şeyleri elde etmeye, istek ve maksadına uygun olmayan şeylerden de uzak durmaya ihtiyaç duyar. Bunun için de öncelikle neyin yararlı neyin zararlı olduğunu bilmesi daha sonra da yönelmek istediği tarafa doğru içinde bir istek uyanması gerekir. Kişi herhangi bir şeyin faydasını bilse fakat kalbinde bu şeye karşı bir meyil olmasa bundan istifâde etmesi mümkün değildir.¹³⁸

Varlıkları zorunlu olan şehvet ve gazap da bir tür irâdedir. Çünkü kişinin istek ve arzusuna uygun olan şeye meyiletmesine şehvet, uygun olmayan şeyden nefret etmesine ve uzak durmasına gazap denir ve her ikisi de gereklidir. İstemek kadar istememek de irâdedir. İrâde, talep etmeye veya uzak durmaya olan teâayül anlamındadır. Ancak şehvet ve gazap şu anda fayda sağlayacak veya zarar verecek hususları harekete geçirir. Gelecek için bunlarla ilgili irâde yeterli değildir. Dolayısıyla Allah bu ikisinin dışında bir işin sonunun nereye varacağını idrâk etme gücüne sahip olan aklın işaretine göre hareket eden ve ona tâbi' olan bir başka kuvvet

¹³⁶ *İhyâ*, III, 67. bk. Şerif, Muhammed A., *Ghazali's Theory of Virtue*, s. 38.

¹³⁷ *İhyâ*, III, 9.

¹³⁸ *İhyâ*, V, 90.

yaratmıştır. Buna din kuvveti (bâis-i dinî) denir. O halde irade ve bâis-i dinî aynı anlama gelen iki farklı terim olarak karşımıza çıkmaktadır.¹³⁹

Gazâlî'ye göre Allah ergenlik dönemine yaklaştığında insanın emrine iki melek verir. Bunlar Kirâmen kâtibin olarak isimlendirilen meleklerdir. Bunlardan biri insana doğru yolu gösterirken diğeri doğruyu yapması için gerekli olan gücü verir. İnsan arzu ve ihtiraslarına körü körüne tabi olmanın acı sonuçlarını hidayet nuruyla bilir, fakat bilgiyi harekete geçirecek güç olmadığı takdirde bilgi tek başına fayda sağlamaz. Bu nedenle insana güç veren ve onu destekleyen meleğin orduları şehvet ordularına karşı bir savaş verir. Bu destek orduları da bazen zafiyet gösterir bazen de Allah'ın imdadı ölçüsünde gücü artar. Arzuların yerine getirilmesi isteğini de Gazâlî “bâis-i heva” olarak adlandırır.¹⁴⁰ Kişinin yakîni güçlendiğinde- ki bu da şehvetin Allah yolunu kesen bir düşman olduğunu bilmektir- din kuvvetinin (irade) sebatı da kuvvetlenir. Arzularda hâkim olabilmek din kuvvetinin gücüne bağlıdır. Gazali burada “*yakîn ile iman olarak adlandırılan marifeti kastediyorum*” demiş ve yakînin bir davranışın gerçekleşmesinden önceki aşamaların ilki ve irâdeden bir önceki aşama olan itikat ve marifet aşaması olduğunu ifade etmiştir. Marifet ve iman gücü arzu ve ihtirasların zararlarını ve kötü sonuçlarını gözler önüne serer.¹⁴¹

Akıl ve irâde ilişkisine de açıklık getiren Gazâlî, bir işin sonunu bilmeyi sağlayan aklın, irâde olmaksızın bir anlam ifade etmeyeceğini düşünür. Aklın hükmüne göre organları harekete geçiren kuvvet iradedir ve onun yokluğu aklın hükmünü sonuçsuz bırakır. İnsan bir şeyin sonucunu akılla kavrayınca içinden gelen bir istek ve şevk onu bu yöne doğru harekete geçirir. İyilik veya kötülük tarafına yönelmek yani ahlâkî davranış akıl ve irâde birlikteliğini gerektirir.¹⁴²

Acaba Gazâlî irâde kelimesiyle ne kastetmektedir? Müellifimizin irâde ile ilgili tanım ve görüşlerine bakıldığında bir tasavvufî açıdan bir de ahlâkî ve psikolojik açıdan konuya yaklaştığı görülmektedir. Nitekim bazen irâde ile Allah yoluna girmeyi kasteder ki bu tasavvufî bir yaklaşımdır. Allah'a ulaşmanın engeli yola girmemektir. Yola girmeye engel olan şey ise irâdenin zayıf oluşudur. Irâdenin zayıflığını imanın zayıflığına bağlayan Gazâlî, âhiret yoluna girme irâdesi oraya koyan kişinin yerine getirmesi gereken bazı şartlar olduğunu, ilk iş olarak da

¹³⁹ *İhyâ*, IV, 134, 137.

¹⁴⁰ *İhyâ*, IV, 78.

¹⁴¹ *İhyâ*, IV, 78.

¹⁴² *İhyâ*, III, 9-10, IV, 137; Uludağ, *Tasavvufun Dili 1*, s. 137, Çağrı, *Gazâlî'ye Göre İslâm Ahlâkı*, s. 98

kendisi ile Hakk arasındaki engel ve perdeleri kaldırması gerektiğini beyan etmiştir.¹⁴³ Ahlâkî ve psikolojik nitelikteki tanımlarına gelince Gazâlî'nin bazı ifadelerinden irâde ile niyeti eşanlamlı kullandığı anlaşılmaktadır. O şöyle der: “*İrade, niyet ve kasd aynı anlama gelen farklı terimlerdir.*” Her davranış yani ihtiyarî olan her hareket ve hareketsizlik üç unsurun varlığını gerektirir: ilim, irâde ve kudret. İnsan bilmediği şeyi irâde edemez. Hakkında bilgi sahibi olmadığı şeye karşı içinde bir istek uyanmaz. İstek olmadıkça da harekete geçmez. Bunun için irâde gerekir. Irâdenin manası kalbin şu anda veya gelecekte amacına uygun bulduğu şeye meyletmesidir.¹⁴⁴ *İhya*'da bir başka yerde ise “*niyet kalbin şu anda veya gelecekte amacına uygun bulduğu şeye meyletmesidir*”¹⁴⁵ diyerek aynı tanımları hem irâde hem de niyet için kullanmıştır. Ona göre niyet marifetten doğan ve kudreti harekete geçiren irâdedir. İlim irâdeyi meydana getirir, irâde kudrete sebep olur ve kudret organları harekete geçirir. Niyet kuvvetli bir meyilden ve sevk edici bir irâdeden ibarettir.¹⁴⁶

İtikad ve marifet (ilim) → irade (niyet) → kudret → hareket (amel)¹⁴⁷

Müellifimiz bir başka yerde de iradeden önce his ve akıl geldiğini, irâdenin bu ikisine tâbi' olduğunu belirtmiş, yani ilim yerine his ve akli koymuştur.¹⁴⁸

Yapma gücü (kuvve-i âmîle) olarak isimlendirdiği kuvvet de aynı anlamdadır. İnsanî nefsin kuvvetleri bilme gücü ve yapma gücü olarak iki kısma ayrılmaktadır. Yapma gücü insanın hareket ve davranışlarının başlangıç noktasını ve temelini oluşturur. Çünkü bedendeki diğer kuvvetler ona tâbidir. Bu gücün zayıflaması, insanın arzu ve eğilimlerinin kontrolüne girmesine sebep olur. Bunun neticesi kötü ahlâkın oluşmasıdır. Yapma gücünün baskın olması ise güzel huy ve tavırların yani güzel ahlâkın meydana gelmesini sağlar.¹⁴⁹

Irâde ile niyet arasında çok yakın bir ilişki olduğuna göre Gazâlî'nin bir davranışın meydana gelmesi için gerçekleşmesi gereken aşamalarla ilgili düşünceleri de konumuz açısından önemlidir. Biz irâdî bir davranışın doğrudan doğruya kendisinden mi yoksa arkasındaki niyetten mi sorumluyuz? Davranışın temelinde kalbe doğan düşünceler, hayal ve hâtırlar (havâtır) vardır. Niyet azim ve irâde havâtırdan sonra gerçekleştiği için hâtırlar davranışların başlangıç noktasını oluşturur. Hâtır rağbeti, rağbet azmi, azim niyeti, niyet de

¹⁴³ *İhya* III, 92-93, Zeki Mübarek, *el-Ahlâk inde'l-Gazâlî*, Kahire 1970, s. 132.

¹⁴⁴ *İhya*, V, 90.

¹⁴⁵ *İhya*, V, 100.

¹⁴⁶ *el-Erbain*, 137, *İhya*, IV, 134.

¹⁴⁷ *İhya*, V, 90, IV, 134, 315, *Meâricü'l-kuds*, s. 37-38.

¹⁴⁸ *İhya*, IV, 315.

¹⁴⁹ *Mîzânü'l-amel*, s. 27, Abdülkerim Osman, *ed-Dirâsâtü'n-nefsiyye inde'l-müslimîn ve'l-Gazâlî bi vechin hâs*, Kahire 1981, s. 234-235; Mübarek, age., s. 132-133.

organları harekete geçirir. Hâtırlar da ikiye ayrılır: biri neticede zarara sürükleyecek kötülüğe davet eden hâtırlar diğeri de âhîret yurdunda fayda sağlayacak iyiliğe çağırın hâtırlardır. Hayra çağırın hâtırın kaynağı melek, şerre çağırın kaynağı ise şeytandır.¹⁵⁰ Gazâlî bir davranışın meydana gelebilmesi için zihinden başlayıp, organlarda zuhûruna kadar belli aşamaların gerçekleşmesi gerektiğini ifade eder ve çağdaş psikolojide güdülenme durumu adı verilen bu hususu şöyle açıklar:

1-Kalbe bir his veya bir fikrin gelmesi. Buna *hâtır* veya *hadis-i nefis* denir. Şuur alanına ilk giren şeydir. Bir kimsenin zihninde sanki arkasına baksa göreceği bir kadın suretinin canlanması bu duruma örnek verilebilir.

2-Kalbe gelen hâtır ile kişide bir heyecan ve rağbetin uyanması. Bu insan tabiatındaki şehvetin harekete geçmesidir. Kadına dönüp bakma arzusu uyanır. Gazâlî bu safhayı *meylü't-tab'* şeklinde ifade etmiştir. İlk iki aşama da kişinin irâdesi dışında gelişir.

3-İrâde dışı gelen hâtır neticesinde tabîi olarak arzu duyulan şeyi yapmak gerektiğine kalbin hükmetmesidir. Örnekte olduğu şekliyle kadına bakmak gerektiğine hükmetmektir. Bu akıl tarafından verilen bir hükümdür. Fakat bir engel olursa niyet gerçekleşmeyebilir. Çünkü psikolojide de kabul edildiği gibi insan bir şeye eğilim duyduğu ve güdülendiği zaman engeller kaldırılmadıkça niyet sonuç getirmez.¹⁵¹ Dolayısıyla utanma korku gibi engeller ortaya çıkarsa hedefe ulaşamaz. Gazâlâ bu aşamaya *itikad* adını verir.

4- *Niyet*, *hemm* ve *kasd* gibi isimler verdiği son aşama artık kesin karar aşamasıdır. Başlangıçta *hemm* zayıf olabilir. Eğer ilk safhadaki hâtır güçlü ise ve sürekli olarak nefsi meşgul ediyorsa bu niyet kuvvetlenir ve kesin bir irâde halini alır. Fakat irâde kesinlik kazanmış olsa bile, bazen pişmanlık sebebiyle yapılması düşünülen işten vazgeçilir veya bir engel çıkar ve faâliyeti zorlaştırır. Demek ki, bir davranışın ortaya çıkabilmesi için hâtır, meyl, itikad ve niyet aşamalarının birbirini takip etmesi gerekir.¹⁵²

Müellifimize göre birinci ve ikinci aşamalarda sorumluluk söz konusu değildir. Çünkü kalbe bir hâtırın gelmesi ve bundan doğan heyecan ve arzu kişinin ihtiyârı dışındadır.¹⁵³ Üçüncü aşama olan hüküm ve itikad safhası ise, ihtiyârî de olabilir, gayr-i ihtiyârî de olabilir. Akıl bir teemmül neticesinde şuurlu olarak verilen hüküm sorumluluğu gerektirirken düşünmeden hissî bir şekilde verilen hükümde ise arzuların yönlendirmesi hâkim olduğundan kişi bu

¹⁵⁰ *İhyâ*, III, 32-33.

¹⁵¹ Hökeleli, Hayati, *Din Psikolojisi*, Ankara 1996, s.42.

¹⁵² *İhyâ*, III, 51; Hökeleli, age., s. 41-42.

¹⁵³ *İhyâ*, III, s.51.

davranışından dolayı sorumlu olur. Dördüncü aşamada ise kesin karar dolayısıyla ve ihtiyârî olduğu için kişi sorumludur. Fakat kararından vazgeçerse bunun arkasında yatan sebebe bakılır. Eğer sebep Allah korkusu ise ona bir sevap yazılır. Çünkü niyet ettiği şey bir günahdır. Nefsiyle mücâhede ederek bu işten kaçınması bir hasenedir. Tabiatın arzu ve meyline karşı koymak çok zordur. Sırf Allah için böyle bir çaba ve gayretin içine girmesi mükâfatı gerektirir. Ama eğer davranıştan vazgeçme sebebi bir engel, mazeret veya Allah'tan başkası karşısında duyulan bir korku ise bu durumda günah işlemiş kabul edilir. Resûlullah "insanlar niyetleri üzere haşrolurlar" buyurmuştur.¹⁵⁴ Gazâlî kalbe gelen her şeyi hâtır ve hadis-i nefis olarak değerlendirip diğer üç kavramı dikkate almayan kimsenin yanılığa düşeceğini belirtmiş, kalbin amellerinden olan riyâ, hased, kibir gibi kötülüklerden dolayı kişinin sorumlu tutulmayacağı yönündeki iddiâlara karşı çıkmıştır. İhtiyâr söz konusu olduğu müddetçe kişinin sorumluluktan kurtulması mümkün değildir. Göz, kulak gibi kalp de ihtiyâr alanına giren her davranıştan sorumludur. Üstelik kalp merkez olduğundan sorumluluğu daha fazladır.¹⁵⁵

Ebû Hâmid arzu ve tutkularına hâkim olmayı, onları kontrol etmeyi başarabilmiş bir kimsenin iki kuvvete sahip olduğunu belirtir. Bunlar din kuvveti ve yakîn kuvvetidir. Din kuvveti derken yakînin işaretiyle harekete geçen ve şehveti- ki şeytanın ayartmasından kaynaklanır- baskı altına alan irâdeyi kastetmektedir. İrâdeyi harekete geçiren kuvvet olan yakînin de yukarıda irâdeden bir önceki aşama olarak bahsedilen itikad ve marifet (ilim) olduğu anlaşılmaktadır. Şeytanın harekete geçirdiği şehvetin önü irâde ile kesilebilmekte ve irâde gücünü yakînden almaktadır.¹⁵⁶

Gazâlî *Tehâfüt*'te irâdeyi "bir şeyi benzerinden ayırma özelliği" olarak tanımlamış ve irâdenin bir tercih ve seçim anlamına geldiğini ifade etmiştir.¹⁵⁷ Bir sebebe dayalı olarak iki veya daha çok alternatiften birini seçme anlamına gelen irâde, irâde edileni bilmeyi de gerektirir. Bir fiilin fâilî olmak irâde ve ihtiyâr sahibi olmayı ve irâde ettiğini bilmeyi gerektirir. Gerçek anlamda fâil hür, irâdeli ve irâde ettiğinin farkında olan varlıktır. Dolayısıyla bilgi ve şuur da irâdenin kapsamı dâhilindedir. O halde gerçek fiil ancak irâde ile olandır.¹⁵⁸ Aklın iyi gördüğü şeyi yapmasına da "ihtiyâr" denir. İhtiyâr özel irâdeden ibaret bir olgudur. Bu özel irâde de aklın hemen karara varamayıp iyi mi kötü mü olduğu hususunda düşündüğü konularda

¹⁵⁴ Buhari, Savm 6; el-Büyû, 49; Müslim, el-Fiten, 8; İbn Mâce, el-Fiten, 30; *İhyâ*, III, 52, Çağrı, *Gazâlî'ye Göre İslâm Ahlakı*, s. 129-130.

¹⁵⁵ *İhyâ*, III, 53.

¹⁵⁶ *İhyâ*, IV, 51.

¹⁵⁷ *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 102-103.

¹⁵⁸ *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 134-137.

söz konusu olur ve aklın işaretleriyle meydana gelir. Çünkü iyiyi ve kötüyü ayırt etmek için akla ihtiyaç vardır. Akıl irâdeyi, irâde kudreti, kudret de davranışı harekete geçirir.¹⁵⁹

Acaba insan birtakım davranışlarda bulunurken özgür müdür? Özgür seçim diye bir şey var mıdır? Eğer varsa neden ibarettir?

Düşünce tarihi boyunca en çok tartışılan konulardan biri olan irâde özgürlüğü problemine Gazâlî'nin bakışına kısaca göz atmak gerekir. O ihtiyârî fiillerde Allah'ın kaza ve kaderini inkâr ederek kulun bütün fiillerinde tam bir ihtiyâra sahip olduğunu iddia eden Kaderiye ile işlenen fiillerde kulun hiçbir rolünün olmadığını savunan ve irâdesini tamamen reddeden Cebriye'yi eleştirmiş, her iki görüşe de taraftar olmadığını izah etmiştir.¹⁶⁰ Ona göre Allah'ın kulun fiil ve hareketlerini tek başına (infirad) yaratmış olması, kulun kendi kudreti ile bu hareketleri kazanmış olmasını (iktisâb) imkânsız kılmaz. Çünkü kulda kudreti de seçme hürriyetini de O yaratmıştır. Dolayısıyla kulun fiilleri Allah'ın yaratması ve kendi kesbi ile meydana gelir. Diğer yandan kulun fiili her ne kadar kendi kesbi ile de olsa bu vasfı onu Allah'ın irâdesi dışına çıkarmaz. Çünkü görünür ve görünmez âlemlerde göz açıp kapamadan zihinlerden geçenlere ve gözlerin bakışlarına varıncaya kadar her hadise yalnız Allah'ın kazası kudreti, irâdesi ve meşiiyeti ile meydana gelmektedir. Hayır-şer, fayda-zarar, iman-küfür, taat-isyan hepsi O'nun irâdesine bağlıdır.¹⁶¹ Müellifimiz seçme hürriyeti konusunda

“ilim, irade, kudret ve bunlara sahip olan insan da dâhil hepsi Allah'ın fiil ve yaratıklarındandır” dedikten sonra şöyle devam eder:

*“Kulun bir davranışı yapma veya yapmama hürriyeti (ihtiyar) yok mudur dersen, evet vardır, derim. Bu bizim her ‘şey Allah'ın yaratmasıyla’ görüşümüze ters düşmez. Aksine seçme hürriyeti de Allah'ın yaratıklarındandır ve kul kendisi için yaratılmış olan bu hürriyette zorunludur.”*¹⁶²

Gazâlî kulun seçme hürriyeti ve Allah'ın yaratması arasındaki ilişkiyi bir örnekle şöyle açıklamaktadır. Allah sağlam eli, lezzetli yemeği, midede yemeğe karşı isteği ve kalpte de bu yemeğin iştahı teskin edeceği bilgisini yaratıp da bütün sebepler bir araya geldiğinde yemek yeme isteğini harekete geçiren irade kesinlik kazanır. Bu noktadan sonra ihtiyar devreye girer. Yani ihtiyar tüm sebeplerin gerçekleşmesine bağlıdır. Allah'ın yaratmasıyla irade kesinlik

¹⁵⁹ *İhyâ*, IV, 314-315.

¹⁶⁰ *el-Erbâîn*, s. 8. Geniş bilgi için bk. Çağrıcı, *Gazâlî'ye Göre İslâm Ahlâkı*, s. 92-95, aynı müellif, “Gazâlî”, *DİA*, c. XIII, s. 501-502; M.M. Şerif, *Klâsik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, s. 210-211; Zeki Mübarek, age., s. 136-140.

¹⁶¹ *İhyâ*, I, 152.

¹⁶² *İhyâ*, IV, 7.

kazandığında el yemeğe uzanır. İrade ve kudretin tam anlamıyla vukuundan sonra davranış zorunlu olarak meydana gelir ve hareket gerçekleşir. Buna göre hareket yine Allah'ın birer mahlûku olan irade ve kudretin kesinleşmesinden sonra Allah'ın yaratmasıyla oluşan bir olgudur.¹⁶³

Ateşin yakma işlevi katışıksız bir cebirdir. (cebr-i mahz). Allah'ın fiili de katışıksız bir ihtiyârdır.(ihtiyâr-ı mahz) Kulun fiili ise bu ikisi arasında yer alır ve “kesb” diye adlandırılır. Bir anlamda insan ihtiyârda bulunmaya mecbur bırakılmıştır. İnsanın ihtiyâr sahibi olması, aklın bir işin hayırlı ve uygun olduğuna hükmetmesinden sonra mecbûrî olarak meydana gelen irâdenin mahalli olması anlamındadır.¹⁶⁴ İnsan ihtiyâr hakkını kullanmaya mecbur bırakıldığından seçim hakkını kullanırken de bir manada cebir altındadır.¹⁶⁵ Kulun seçme hürriyetini kabul eden Gazâlî, bu hürriyeti ispat etmenin imkânsız olduğunu düşünür. Zira söz konusu mesele gayb ve melekût âleminin sınırları içine giren dolayısıyla mükâşefe ilmini ilgilendiren bir konudur. Bu husustaki tam bilgi ancak gayb âlemine açılan pencerenin aralığından sızan ışığın aydınlatması sayesinde elde edilebilir. Melekût âleminin fezâsında dolaşmak bir tarafa yürümekten bile âciz olanların anlayacağı şeyler değildir.¹⁶⁶ Çünkü Allah gayba seçtiği elçilerden başka hiç kimseyi muttali kılmaz. Bakışları fizik âleminin ötesine geçemeyenler, bu âlemin ortasında oturup hayret içinde kalmış olanlar cebr-i mahz, ihtirâ-i sırf ve kesb arasında dönüp dolaşmaktadırlar. Kimi kulun davranışlarının sırf zorunluluk sonucu olduğunu kimi salt kulun kendi yaratması ile olduğunu söyler. Bazıları ise orta yolu tutarak kesb taraftarlığı yaparlar. Gazâlî'ye göre bu üç görüşten her biri bazı açılardan doğru olmakla birlikte hepsi de problemi efrâdını câmi' ağıyârını mâni' bir şekilde ve bütün yönleriyle ortaya koymaktan uzaktır. O söz konusu görüşlerin taraftarlarını bir fili çeşitli organlarına dokunarak tanımaya çalışan üç köre benzetir. El yordamıyla varılan hükümler isabetten yoksun kalmış, neticede yapılan tanımlamalar da birbirini tutmamıştır. Her bir tanım isabetli olmakla birlikte hiç biri fili tam olarak tanıtamamıştır. Körler fil hakkında ne kadar bilgi sahibi olurlarsa bakışları fizik âlemin ötesine geçemeyen, melekûtun sırlarından haber alma imkânı bulunmayan insanın da küllî irâde, cüz'î irâde ve aralarındaki ilişki konularında o kadar bilgisi olabilir.¹⁶⁷

Daha önce belirtildiği gibi Gazâlî ahlâk güzelliğine ulaşmanın yolunu irâde eğitimi olarak açıklar. İnsan şeytanın harekete geçirdiği arzu ve eğilimlerin önüne geçebilmek ve irâdesi

¹⁶³ *İhyâ*, IV, 7.

¹⁶⁴ *İhyâ*, IV, 315.

¹⁶⁵ *İhyâ*, IV, 314.

¹⁶⁶ *İhyâ*, IV, 8, 117.

¹⁶⁷ *İhyâ*, IV, 8-9.

ile arzuları (hevâ) arasında meydana gelen mücâdelede başarıya ulaşabilmek için ciddi bir irâde eğitime yani riyâzet ve mücâhedeye girişmelidir. Bütün evren Allah'ın tecellisidir. İnsan da bir mikro kozmos olarak O'nun tezahürüdür. İnsanın değerini ortaya koyan bu bakış onun rûhî kabiliyetler taşıdığını da kabul etmektedir. Irâde sahibi olması insanı, taşıdığı yüksek kabiliyetleri gerçekleştirmek için aktif ve çetin bir mücâdele içine girmeye mecbur etmektedir.¹⁶⁸ Gazâlî *Maksadü'l-esnâ*'da Allah'ın Kuddüs isminden pay alan kimselerin özelliklerinden bahsederken insanın münezzepliğini ilmini ve irâdesini tenzih etmesi şeklinde açıklamış ve irâdeyi tenzih etmenin şehvet ve gazabın tesiriyle beşerî hazlar etrafında dönüp dolaşan nefsi bunlardan arındırmak anlamına geldiğini belirtmiştir. Bu şekilde irâdesini tenzih edebilen kimse Allah'tan başkasını irâde etmez, yalnız O'nunla birlikte olmaktan zevk alır, yalnız O'na yakın olmaktan dolayı sevinir ve O'na kavuşmakla huzur bulur. Öyle ki bütün nimetleriyle birlikte cennet ayaklarının altına serilse dönüp bakmaz, ev ile değil evin sahibi ile mutmain olur. Hissî ve hayalî idrâklerle şehvî arzular hayvanlarda da bulunur. İnsana yakışan bunların daha ötesine geçebilmek, daha yukarıya çıkabilmektir.¹⁶⁹ Irâdenin önemine kısaca değindikten sonra irâde eğitimiyle ilgili görüşlerine geçmek uygun olacaktır. Çünkü bu yapıldığında Gazâlî'nin öngördüğü ahlâkî arınma sürecinin ana hatları ortaya çıkmış olacaktır.

D. Riyâzet ve Mücâhede

Hz. Peygambere atfedilen ve sûfiler arasında şöhret bulan “artık küçük cihaddan büyük cihada dönmüş bulunuyoruz” sözü ve Ashâbın Hz. Peygambere yöneltilen “büyük cihad nedir?” şeklindeki soruya Resulullah'ın verdiği “dikkat edin o nefis mücâhededir” cevabı¹⁷⁰, riyâzet ve mücâhede konusunda sûfîlerin temel dayanaklarından birini oluşturmaktadır. Bundan başka “bizim yolumuzda mücâhede edenleri yollarımıza erdireceğiz.” (Ankebut 29/69) âyet-i kerimesi de konuyla ilgili olarak başvurulmuş önemli bir delil olmuştur.¹⁷¹ Büyük cihadın nefisle mücâhede olduğu yönündeki sûfî telakki, her dönemde nefisten, âfet ve hilelerinden çokça bahsetmelerini, nefse karşı koyma metotları, kötü huyların nasıl yok edileceği, yerilen ahlâkî davranışların neler olduğu ve onlardan nasıl sakınılacağı hakkındaki fikirlerini her fırsatta dile getirmelerini de beraberinde getirmiştir.¹⁷² Sûfîlerin nefisle mücâhede için kullandıkları riyâzet ve mücâhede terimleri Gazâlî'nin eserlerinde de sıklıkla karşımıza çıkmakta ve bu konunun Gazâlî ahlâkının hâkim unsuru olduğu görülmektedir. Kalbin bu dünyayla olan tüm bağlarını

¹⁶⁸ *Mîzânü'l-amel*, s. 25, *Mişkâtü'l-envâr*, s. 71. Smith, age., s. 231.

¹⁶⁹ *el-Maksadü'l-esnâ*, s. 72-73.

¹⁷⁰ *Aclûnî*, age., I, 424.

¹⁷¹ *İhyâ*, III, 28, *Mîzânü'l-amel*, s. 50. bk. Afifi, age., s. 128-129.

¹⁷² *el-Munkizü mine'd-dalâl*, s. 546, Afifi, age., s. 133-134.

kopardıktan sonra temizlenmesi onun ahlâk anlayışının merkezinde yer alır. Müellifimiz güzel ahlâka ulaşmanın iki yolundan birini riyâzet ve mücâhede olarak takdim etmiştir.¹⁷³ Zira Kalbin kötü huylardan arındırılıp ıslah edilmesinin tek yolu mücâhede yani nefisle savaştırmaktır.¹⁷⁴ Tasavvuf yoluna girmek mücâhede ile yani nefsin arzularını kırmak ve riyâzet kılıcıyla hevayı öldürmek suretiyle mümkün olur. Gazâlî'nin mücâhede ile marifet arasında ilişki kurduğu ve mücâhedeyle bir öncül, marifeti de bu öncüle bağlı sonuç olarak değerlendirdiği görülmektedir. Nitekim o “*Nefsi mücâhedeyle öldürmedikçe kalbin marifet nurlarıyla ihyâ olması mümkün değildir.*” demiştir.¹⁷⁵ O halde marifet nurlarının kalpte parlaması için mücâhede yolunu tutmak gerekir.¹⁷⁶ Nefse karşı sürdürülen riyâzet ve mücâhedenin gâyesi, iyi ahlâk sahibi olmak için nefsi kötülük ve çirkinliklerden arındırmak ve olgunlaştırmaktır.¹⁷⁷ Şu halde Gazâlî'nin nefislerin boyun eğmesi, her türlü kötü huylardan arınması ve ahlâkın güzelleşmesi için önerdiği reçete riyâzettir.¹⁷⁸ Mücâhede için ilk olarak yapılması gereken şey nefsi tanımadır. Nefsin hile ve tuzakları hakkında bilgi sahibi olmadan girişilecek bir riyâzet ve mücâhedenin hebâ olması kaçınılmazdır. Buna göre ilk aşama nefsi tanıma, sonraki aşama ise mücâhededir.¹⁷⁹

Arzularının önüne geçebilen bir kimse gerçek manada hür demektir. Bunu başaramayan ise nefsinin kölesidir. Bitip tükenmeyen zahmet ve sıkıntılarla yüz yüzedir. Zira nefsin isteklerinin sonu gelmez. Bu açıdan bakıldığında nefsin arzularını aza indirmek üzüntü ve sıkıntı sebeplerini de azaltmak anlamına gelir. İlim ve amelle donanarak âhiret için hazırlık yapmanın aklen zorunlu olduğunu belirten Gazâlî, bu hususta kusurlu davranan kişiyi câhil olarak nitelendirmiştir.¹⁸⁰

Gazâlî insanı iyiliğe ve kötülüğe çağıran sebeplerden (havâatır) bahsederken kalbin aslında iyiliğe davet eden melek ve kötülüğe iten şeytanın etkilerini eşit bir şekilde kabule elverişli olarak yaratıldığını ileri sürmüştür. Şeytanın kalbe hâkimiyeti insanın arzularına uyması, meleğin hâkimiyeti ise bunlara muhâlefet etmesiyle gerçekleşir. Eğer İnsan şehvet ve gazabın gereklerine uygun hareket ederse kalp şeytanın mekânı haline geleceği gibi, söz konusu iki gücün harekete geçirdiği dürtülere karşı bir mücâhedeye girişirse meleklerin karargâhı olur. Dolayısıyla melek ordularıyla şeytan ordularının devamlı çarpışma halinde olduğu kalpte

¹⁷³ *İhyâ*, III, 72.

¹⁷⁴ *el-Erbâîn*, s. 110.

¹⁷⁵ *Eyyühe'l-veled*, s. 260. bk. Çağrıncı, *Gazâlî'ye Göre İslâm Ahlâkı*, s. 100.

¹⁷⁶ *İhyâ*, III, 18.

¹⁷⁷ *Mîzânü'l-amel*, s. 56.

¹⁷⁸ *İhyâ*, III, 88.

¹⁷⁹ *Mîzânü'l-amel*, s. 24.

¹⁸⁰ *Mîzânü'l-amel*, s. 20-21.

savaşın sonucunu mücâhede belirleyecektir. İyiliğin veya kötülüğün zaferi mücâhedenin gücüne ve devamlılığına bağlı olarak şekil alacaktır.¹⁸¹

Müellifimizin riyâzet ve mücâhede konusunda üzerinde durduğu bir mesele de öteden beri düşünürler arasında tartışma konusu olan ahlâkın değişip değişmeyeceği hususudur. Onun tercih ettiği görüşe göre ahlâkın değişmesi mümkündür. Değişimin imkânsız olduğunu savunanların iddiâ ettiği gibi ahlâkın değişmesi, insanın doğal fakülteleri olan şehvet ve gazabı kökünden kazımayı ve bütünüyle ortadan kaldırmayı gerektirmez. Zaten bu da insanın hayatı boyunca asla gerçekleştiremeyeceği bir iştir. Ahlâkın değişmesi sadece söz konusu fakültelerin kontrol altında tutularak dengede tutulması anlamına gelir ve bu da riyâzet yoluyla mümkündür.¹⁸² Gazâlî'nin irâde özgürlüğü konusundaki düşünceleri de böyle bir kabulü beraberinde getirmektedir. İnsan belli ölçüde seçme hürriyetine sahip olduğuna göre irâdeyi zayıflatan ve kötülüğe iten beşerî istek ve arzuların baskısından kendini kurtarması ve ahlâkının değişmesi mümkündür.¹⁸³ Ahlâkın riyâzet yoluyla değişmesini mümkün gören Gazâlî, bunun aksini savunanların nefis tezkiyesi ve mücâhedeği zor bulmaları ve tembellikleri sebebiyle bu düşünceyi ileri sürdüklerini söylemiş ve onların delillerini takdim ederek kendi eleştiri ve cevaplarını serdetmiştir:

1-İnsanın zâhirini değiştirmek, meselâ; kısıyı uzun, uzununu kısa, güzeli çirkin, çirkini güzel yapmak mümkün olmadığı gibi, bâtınî çirkinliği güzelleştirmek dolayısıyla ahlâkı değiştirmek mümkün değildir.

Bu iddiaya karşılık Gazâlî şöyle der: “eğer ahlâk değişikliği kabul etmeseydi, o zaman öğütler, nasihatler ve terbiyelerin ve Resûlullah'ın “ahlâkınızı güzelleştirin” sözününün bir anlamı olmazdı. Hayvanın terbiyesi bile mümkün iken, insanoğlu hakkında bu nasıl inkâr edilir?”

2-İkinci iddiaya göre güzel ahlâka şehvet ve gazabı yok etmekle ulaşılır. Halbuki uzun mücâhede ve tecrübeler şehvet ve gazabın mizac ve tabiatın gereği olduğunu göstermiştir. Bunlar insanoğlundan ayrılmaz vasıflardır. Kalbi peşin arzulardan uzaklaştırmak imkânsızdır. Dolayısıyla bununla uğraşmak faydasızdır. Bu görüşe karşılık Gazali varlıkları değişime elverişli olup olmaması bakımından ikiye ayırarak, düşüncelerini daha net bir şekilde ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre varlıkların bir kısmının yapısını değiştirmek insan iradesinin

¹⁸¹ İhyâ, III, 33-34.

¹⁸² İhyâ, III, 69-70, Abul Quasem, age., s. 87-88.

¹⁸³ Çağrııcı, *Gazâlî'ye Göre İslâm Ahlâkı*, s. 96, 103. İrade özgürlüğüyle ilgili görüşleri hakkında geniş bilgi için bk. Çağrııcı, 88-105, Zeki Mübarek, age., s. 132-140, Umaruddin, age., s. 83-97, Abdülkerim Osman, age., s. 231-245.

dışındadır. Meselâ gök cisimleri, insan bedendeki iç ve dış organlar, hayvanların organları gibi varlığı ve mükemmelliği tamamlanmıştır. Bir kısmı da varlığında bir eksiklik bulunmakla beraber uygun şartları ve ortasını bulursa mükemmelleşmeye elverişli varlıklardır. Mesela; hurma çekirdeğini düşünürsek bu ne elma, ne de hurma ağacıdır. Ancak terbiye edildiği zaman hurma olma istidadında yaratılmıştır. Ama bu çekirdekten terbiye yoluyla bir elma ağacı elde etmek mümkün değildir. Gazap ve şehvet kuvvetleri de böyledir. Hiç eseri kalmayacak şekilde bunları kökünden söküp atmaya çalışırsak buna asla gücümüz yetmez. Eğer bu ikisini riyâzet ve mücâhede ile yumuşatmaya ve terbiye etmeye çalışırsak bunu yapabiliriz. Zaten insana emredilen de budur.¹⁸⁴ Diğer yandan şehvet bir fayda sebebiyle yaratılmıştır. İnsan fitraten zarûfî olarak bu sifata sahiptir. Eğer insanın iştihası kesilse zarara uğrar, cinsel isteği kaybolursa nesli tükenir, gazap tamamen ortadan kalksa kendisine zarar verecek şeylere karşı savunmaya geçemez. Maksat, şehveti tamamen yok etmek değil, bu arzuyu itidale sevk etmektir, ifrat ve tefritten uzak durup bu ikisinin ortasını bulmaktır. Gazap kuvvetinde de durum aynıdır. Ulaşılması gereken hedef korkaklık ve saldırganlık değil, hamiyet sahibi olmaktır. İnsan sahip olduğu güçleri akla tabi kılmalı, aklın egemenliğini sağlayabilmelidir. Zaten ahlâkın değişmesiyle kastedilen de budur. Arzular insanı bazen öylesine istilâ eder ki, akıl, günahlara yönelmeyi engelleyemez, ancak riyazetle tekrar itidale döner. Demek ki Gazâlî'ye göre bu güçleri yenmek için sadece akılda yeterli olmamakta, aklın riyazetle desteklenmesi gerekmektedir. Burada riyâzet ve mücâhedenin önemi kendini göstermektedir. Bu noktada Gazâlî'nin müşîd konumunda olan kimselere bir tavsiyede bulunduğu görülmektedir. Müşîd, müridin terbiyesi esnasında mutlak olarak kötü huyları yermeli, bunların yanlışlığını anlatmalı, bunlardan tamamen kurtulmanın mümkün olmadığına dair bir imada bulunmamalı ve ruhsat anlamına gelebilecek en küçük bir müsâmaha göstermemelidir ki mürid bu huyları tamamen yok etmeyi hedeflesin, gazabına veya cimriliğine bir bahane aramaya, kendini haklı görmeye çalışmasın. Çünkü bazı kimseler yeterli idrâk gücüne sahip olmayabilirler.¹⁸⁵

İnsanlar ahlakî eğitimi kabul hususunda dört gruba ayrılırlar:

a) Doğruyu yanlıştan ayıramayacak kadar bilgisiz, yaratıldığı gibi kalmış, ayrıca zevklerin peşine düşüp arzularının esiri de olmayan saf ve temiz kalpli insanlar. Böyle insanlar ahlâkî terbiyeyi çok çabuk kabul ederler. Tek ihtiyaçları olan bir müşîd ve kendisini mücâhedeye sevk edecek bir etkendir. Kısa zamanda içinde güzel bir ahlâka sahip olurlar.

¹⁸⁴ *İhyâ*, III, 69, *Mizânü'l-amel*, s. 55.

¹⁸⁵ *İhyâ*, III, 71.

b) Kötülük kendisine güzel görünür, şehvetlerinin esiri olduğu için doğrudan ayrılarak, arzularına boyun eğer, fakat yaptıklarının yanlış olduğunun da farkındadır. Bunun durumu birinci gruptakilere göre daha zordur. Çünkü yapması gereken şeyler daha fazladır. Önce kalbine yerleşmiş olan alışkanlık haline gelen kötülükleri söküp atacak, daha sonra da iyilik yapma alışkanlığını elde etmeye çalışacaktır. Buna karşılık bu kimse ciddiyetle ve kararlılıkla eğitimi kabul eder hale getirilebilir.

c) Kötü ahlâkın iyi ve doğru olduğuna hatta bunun en güzel davranış şekli olduğuna inanmış ve böyle yetiştirilmiştir. Bu durum terbiyesini zorlaştırır, hataları fazla olduğu için, ıslahı nadiren mümkün olur.

d) Doğuşundan itibaren kötülük içinde yaşamış, fazileti kötülüklerin çokluğunda ve insanlara zarar vermekte gören hatta yaptıklarıyla övünerek, bu şekilde şerefine yükseldiğini zanneden insanlar. Eğitimi en zor olanlar bu tür insanlardır.¹⁸⁶

Acaba güzel ahlâka ulaştıran sebepler nelerdir?

Güzel ahlâk akıl kuvvetinin itidâline, hikmetin mükemmelliğine, gazap ve şehvet kuvvetlerinin de mutedil olup akla ve dine itaatkâr olmalarına bağlıdır. Söz konusu itîâal iki şekilde meydana gelir:

1- Yaratılıştan gelen mükemmellik: Bazı insanlar akıllı ve güzel ahlâklı olarak doğarlar, fitraten yani ilâhî lütuf ile güzel bir ahlâka sahiptirler. Şehvet ve gazap kuvvetleri aklın ve dinin hâkimiyetine boyun eğecek şekilde mutedil olarak yaratılmıştır. Bu gibi kimseler eğitim-öğretim görmeden bilgi sahibi ve ahlâklı olurlar. Bunun örneği peygamberlerdir. Peygamberlerin dışında veliler için de aynı durum geçerli olabilmektedir. Bu çalışarak kazanılması mümkün olmayan bir lutuftur. Dolayısıyla bir kimse ne kadar üstün gayret gösterirse göstereceği peygamber ve velilerin derecesine ulaşamaz.¹⁸⁷

2-Riyâzet ve mücâhede: Gazâlî'nin riyâzet ve mücâhededeki ne anladığı meselesine gelince, bu terimlere yüklediği anlamlar, nefsin terbiye edilmesi ve arınması için teklif ettiği yöntemler ve sürecin sonunda ulaşılan noktaya ilgili tasvirleri konuya bakışını ortaya koymak açısından önem arz etmektedir. Ona göre "riyâzet tabiat haline gelinceye kadar belli davranışları yapmaya kişinin kendini zorlamasıdır." Yani istenilen huyun gerektirdiği davranışlara nefsi sevk etmektir. Bu tanıma bakıldığında riyâzetin kalp ile organlar arasındaki münâsebetle yakından ilişkili olduğu görülmektedir. Kalpte zuhûr eden her vasıf organlarda etkisini gösterir.

¹⁸⁶ *İhyâ*, III, 69-70.

¹⁸⁷ *İhyâ*, III, 71, *Mizânü'l-amel*, s. 60.

Organlar vasıtasıyla yapılan her davranış da kalbi etkiler. Dolayısıyla kalbin organlara, organların kalbe etkisi devreder gider. Meselâ iyi bir hattat olmak isteyen kişinin yapması gereken şey, usta bir hattatın yaptığı gibi sürekli yazı yazmak ve bu çalışmaya uzun süre devam etmektir. Başlangıçta zorlama ile meydana gelen hattatlık ciddi ve devamlı gayretin neticesinde kendisinde tabiat halini alır ve tabii bir şekilde kolaylıkla güzel yazma yeteneğini kazanır. Yine cömert bir kimse olmanın yolu kişinin kendini infaka zorlamasıdır. Kişi nefsiyle mücâhede ederek kendini bu hususta zorlamaya devam etmesinin sonunda bu huy kendisinde tabiat halini, adeta ikinci bir tabiat halini alır, kolaylaşır ve böylece cömert bir kimse olur. Tek çare bu devamlılıktır.¹⁸⁸ Nasıl ki bir geceyi boş geçirmek ve çalışmamak ilim sahibi olmayı engellemez ve bir gece yoğun çalışmak da kişiyi âlim yapmaya yetmezse benzer şekilde nefsinin tezkiye etmeyi, nefsinin olgunluğa ermesini isteyen kişi de bir gün fazla ibadet yapmakla bu amacına ulaşamaz. Bir gün eksik ibadet etmekle de hedefine ulaşmaktan mahrum kalmaz. Bununla birlikte bir gün çalışmayı bırakmak diğer günlerde de tembellik yapmaya sürükler. Daha sonra yavaş yavaş soğuma ve gevşeme baş gösterir. Hatta tembelliğe alışan kişi tahsili bile terk eder. Bir tek ibadetin tesiri nefiste hemen görülmez. İbadetlere devam edildikçe istenen etki ortaya çıkar.¹⁸⁹ Yani ciddi bir değişim ve dönüşümün gerçekleşmesi devamlılığa bağlıdır. Bu demek değildir ki yapılan bir ibadetin tek başına bir değeri yoktur. Aynı ayrı yapılan her ibadetin ve işlenen her günahın gizli de olsa nefiste mutlaka bir tesiri olur. Küçük günahlar da birbirini davet eder. Dolayısıyla küçük günahları önemsemeyen kimselerin akıbeti saadetten mahrum kalmak olurken, ciddiye alan ve uzak duranlar güzel sona kavuşurlar.¹⁹⁰

Dinen makbul olan bütün güzel huylar riyâzet ve mücâhede sayesinde elde edilir. Neticede ulaşılmaması gereken nokta kişinin yaptığı işi severek ve zevkle yapmasıdır. Kişi bütün güzel davranışları alışkanlık haline getirip onları şevkle yapan, bunlardan zevk alan bir kimse olarak hayatını sürdürmedikçe ve bütün kötü duygu ve davranışları çirkin görüp onları terk etmedikçe dinin istediği güzel ahlâk kalbinde kök salamaz. İbadetleri zorla yapar ve yasakları terk etmek kendisine ağır gelirse bu bir eksikliktir. Ara sıra ibadetten zevk almak veya günahlardan tiksirmek yeterli değildir. Bu şekilde saâdetin en üst derecesine erişilemez. Zorlanarak ve kerhen mücâhedeye devam etmek tamamen terk etmekten daha iyi ise de istekle

¹⁸⁸ *Mîzânü'l-amel*, s. 57, *İhyâ*, III, 74, Umaruddin, age., s. 172. Aristo da tekrar, alışkanlık ve devamlılığın rolü bakımından ahlak eğitimi sanat ve meslek eğitimine benzetmektedir. Bk. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara, 2005, s. 30. Ayrıca bk. Farabi, *Fusul*, s. 31-32.

¹⁸⁹ *İhyâ*, III, 73-74, *Mîzânü'l-amel*, s. 57-58.

¹⁹⁰ *Mîzânü'l-amel*, s. 57-58. İyi davranışları devamlılık ile elde etme metodu İbn Miskeveyh'te de vardır. Ancak en etkili yöntem olarak sunan ve ahlak sisteminin her noktasında bu yöntemle başvuran Gazâlî'dir. Bk. İbn Miskeveyh, age., s. 36.

ve şevkle yapmak gibi değildir. Güzel bir davranışı kendiliğinden ve isteyerek yapan kimse ile zevk almadan, kendini zorlayarak ve nefsinin baskısı altında tutarak yapan kişi arasında fark vardır.¹⁹¹ Cömert kişi malını infak etmekten zevk alan kimsedir, yoksa istemeyerek ve kendini zorlayarak veren kimseye cömert denemez. Aynı şekilde kendi içinde bir çaba harcıyarak mütevazı davranan kişi mütevazı değildir. Zorlanma söz konusu olduğu için bunlar henüz huy haline gelmemiştir. Huy herhangi bir zorlanma olmaksızın kolaylıkla meydana gelen davranıştır.¹⁹² Şu halde iyi davranışı elde etmenin kriteri onu istekle yapmaktır. Diğer yandan iyi davranışlara hayat boyu devam etmek gerekir.¹⁹³ Buna göre istek ve tam bir şuurlu hali güzel ahlâkın kapsamı içindedir.¹⁹⁴ Bir davranışı uzun süre tekrar ederek alışkanlık haline getirmek suretiyle huy edinmek mümkün olur. Güzel ahlâk bir davranışın ahlâkî değerini belirleyen irâdî bir çaba ile elde edilebilir.¹⁹⁵ Ancak irâdî çaba kadar ilâhî yardım da önemlidir. Kötü bir huy ve davranışı bırakıp onun yerine iyi huyu ve güzel ahlâkî ikâme etmek isteyen, bunun için gayret sarf eden ve arzularının baskısı altında kaldığında Allah'tan yardım talep eden kişi talebine karşılık bulur ve yürüdüğü yolda sebeplerin kolaylaştırılması lûtfuyla yüz yüze gelir.¹⁹⁶ Demek ki istenen amaca ulaşması için güzel davranışların isteyerek, seve seve yapılması ve arada bir değil de devamlı olarak yapılması esastır.¹⁹⁷

Başlangıçta zor ve meşakkatli gelen davranışın tekrarlandıkça daha rahat ve kolay yapılır hale gelmesi, Gazali'nin beden-ruh arasındaki etkileşimi ortaya koyan teorisiyle de yakından ilgilidir. Ruh ile beden arasında karşılıklı bir etkileşim olduğunu ifade eden Gazâlî, eğer nefis arındırılır ve olgunlaştırılırsa bedenin davranışlarının da güzel olacağını, davranışlar güzel olduğunda da nefiste güzel haller ve iyi huylar teşekkül edeceğini belirtir. Ona göre nefsin tezkiyesi için takip edilmesi gereken yol tam bir alışkanlık kazanıncaya ve meleke haline gelinceye kadar iyi ve güzel davranışlara devam etmektir.¹⁹⁸ Beden ile ruh arasında var olan karşılıklı etkileşimin sonucu olarak kişinin başlangıçta kendini zorlayarak yaptığı davranışlar nefiste bir özelliğin teşekkül etmesini sağlar. Bu özellik ortaya çıktığında da bedene etki ederek

¹⁹¹ *İhyâ*, III, 72. Benzer bir görüş için bk. Fârâbî, *Fusûlü'l-medenî*, s. 33-34.

¹⁹² *el-Erbaîn*, s. 110.

¹⁹³ *İhyâ*, III, 72, Çağrııcı, *Gazâlî'ye Göre İslâm Ahlâkı*, s. 101.

¹⁹⁴ Abul Quasem, age., s. 89.

¹⁹⁵ Umaruddîn, age., s. 172.

¹⁹⁶ *Mîzânü'l-amel*, 53, *İhyâ*, III, 77.

¹⁹⁷ Gazâlî'den önce Fârâbî de güzel davranışların ahlâkın amacı olan mutluluğa götürebilmesi için zikri geçen esasların önemine vurgu yapmış, Aristo'nun etkisiyle tesadüfen veya zorlama sonucu yapılan ya da arada sırada yapılan davranışların güzel de olsa mutluluğun elde edilmesinde yeterli olmayacağını ifade etmiştir. Bk. Farabi, *et-Tenbih alâ sebîli's-saâde*, s. 182-183, Çağrııcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 122-123.

¹⁹⁸ *Mîzânü'l-amel*, s. 56.

davranışlara yansır. Disiplinli bir çaba ve irâde eğitimi sayesinde iyi huylar insanda bir meleke ve tabiat halini alır.

Gazâlî *Erbaîn*'de güzel ahlâk bahsinde mücâhedeyi şöyle tarif eder: “*Mücâhede kişinin itidâlden çıkıp ifrat noktasına giden huyu aksi istikamete yöneltmek suretiyle bu kötü huyun gerektirdiğinin tam tersini yapmaya kendini zorlamasıdır.*” Bu nedenle Müellifimizin kötü bir huyu kalpten çıkarıp atmaya ilişkin tasviri aynı zamanda iyi bir huyun /faziletin kazanılmasının da tasviridir.¹⁹⁹ Mücâhedede en önemli esas azim ve kararlılıktır. Yani sabırla mücâhedeye devam etmektir. Eğer azim terk edilirse ve bu alışkanlık haline gelirse mücâhede sekteye uğrar. Bu sebeple böyle bir durumda mürid kendini cezalandırmalıdır. Aksi takdirde arzulara uymak kişiye güzel görünmeye başlar ki neticede riyâzet tamamen bozulmuş olur.²⁰⁰

Gazâlî'nin ibadetlerden ve ahlâkı güzelleştirmek için yapılması gereken davranışlardan zevk almanın ve içten gelerek yapmanın şart olduğunu ileri sürmesi şöyle bir soruyu akla getirmektedir: Gerek ibadetler gerekse güzel huyları elde etme çabası bir takım zorluk ve sıkıntıları taşıdığına göre bunlardan zevk almak mümkün müdür? Gazâlî'ye göre bir insan uzun bir süre devam etmek suretiyle ünsiyet kazandığı, alışkanlık haline getirdiği şeylerden zevk alır. Bu durum bâtil işlerde bile böyledir. Meselâ; kumara alışı bir kimse malının elden gitmesine aile huzurunun bozulmasına sebep olsa da kumardan zevk alır. Bu kötü alışkanlıktan kendini kurtaramaz. Yine bazı kimseler toprak yemeyi alışkanlık haline getirip ondan zevk alabilirler. İnsanın tabiatının dışında olan bu tür çirkin şeylere bile temâyülü olduğu halde nasıl olur da tabiatının bir gereği olan hikmet, marifet ve Allah sevgisine meyletmesi garip karşılanır. İnsanın çirkin şeylere meylini kabul edip hak ve hakikate meylini inkâr etmek yanlış bir yaklaşımdır. Aslında şehvetlere temâyül garip ve insan tabiatı için ârızî bir durumdur. Buna karşılık hikmet ve marifet kalbin gıdasıdır. İnsanın tabiatın gereği olan bir şeyi yapmaması bir hastalığın işaretidir. Nitekim midesi rahatsız olan bir kimse hayatını devam ettirmesi için gerekli olan yeme içmeyi terk eder. Allah'tan başka bir şeye meyleden bir kalp meyli nispetinde hasta sayılır. Fakat herhangi bir şeyi Allah sevgisini kuvvetlendirdiği için sevmek bunun dışındadır.²⁰¹

Güzel ahlaka bazen yaratılış (fitrat) ile bazen iyi davranışlara devam edip alışkanlık haline getirerek bazen de güzel ahlâklı ve iyiliksever insanlarla bir arada bulunmak, onları örnek almak ve taklit etmek suretiyle ulaşılır. Bu üç unsur yani fitrat, alışkanlık ve öğrenme kişide bir

¹⁹⁹ *el-Erbaîn*, 110. bk. Abul Quasem, age., s. 108.

²⁰⁰ *İhyâ*, III, 77.

²⁰¹ *İhyâ*, III, s.73.

araya gelirse bu faziletin zirvesidir. Böyle bir kişi mükemmel bir ahlâka sahip demektir.²⁰² Buna karşılık fitraten rezil, kötü insanlarla arkadaşlık kurup onlar gibi davranan ve kötü davranışları alışkanlık haline getiren kimse ise tam zıt noktada yer alır ve Allah'tan uzaklaşır. İnsanların çoğu en iyi ile en kötü karakter arasında olup karakterlere göre kişilerin Allah'a yakınlık veya uzaklıkta dereceleri birbirinden farklıdır.²⁰³ Ahlâkın güzelleştirilmesinde tedricîlik de olmazsa olmaz kurallardan biridir. Ahlâk tedricen değişir, bir anda olmaz. Bu nedenle alışkanlıkları değiştirirken temkinli hareket etmek ve birden tam zıttı bir yola girmemek gerekir. Kişi bir yandan alışkanlıklarının bir kısmını bırakırken diğer yandan bir diğer kısmıyla nefsinin teskin etmeli böylece nefsinde yerleşmiş olan kötü huyları yavaş yavaş terbiye etmelidir.²⁰⁴

Ebû Hâmid nefsin hastalıklarını ustalıkla tahlil ve teşhis edip bunları bertaraf edecek metotları en ince ayrıntısına kadar ortaya koymuştur.²⁰⁵ Onun konuyla ilgili izahlarından anlaşılmaktadır ki, manevî hastalıkların tedavisi teorik (ilmî) ve pratik (amelî) olmak üzere iki boyutu içine almaktadır. Bilgi boyutu son derece geniştir, kapsayıcıdır ve hastalığın tabiatı, sebepleri ve zararları ile ilgilidir. Hastalığın zararına dair bilgi güçlü olduğu takdirde tedavisi için nasıl bir yol izleneceği konusunda bilinçli bir şekilde hareket etme imkânı doğar. Bir anlamda bilgi boyutu hastalığa bilgi ile karşı koymak, onunla bilgi vasıtasıyla mücâdele etmektir. Gazâlî özellikle kalp hastalığının yani kötü ahlâkın uhrevî zararını bilmeye vurgu yapmıştır. Bilgi aynı zamanda hastalığa karşı davranışla (amel) mücâdele etme isteğini harekete geçirme etkisine sahiptir. Bu nedenle mantıkî olarak bilgi unsuru amelin önüne geçmektedir.²⁰⁶

Müellifimiz riyâzet ve mücâhede usulleri üzerinde uzunca durmuş, kalbin hastalıkları ile beden hastalıkları ve bunların tedavi edilmesi arasında birtakım benzerlikler kurarak meseleyi izah etmeye çalışmıştır. Bedenin sıhate kavuşturulması hastalıkların iyileştirilmesi yoluyla olduğu gibi, nefsin tedavisi de kötü huyların terbiye edilip iyi huyların kazanılması yoluyla gerçekleştirilir. Eğer beden sağlıklı ise doktorun yapacağı iş, sıhhatin korunmasını ve devamını sağlamaktır. Hastalık varsa bunu tedavi etmektir. Nefs de buna benzetilebilir. Kötülüklerden arınmış ve güzel ahlâk sahibi olmuşsa bunu muhafaza etmek ve saflığını daha da

²⁰² *İhyâ*, III, 74, *Mizânü'l-amel*, s. 61., Benzer görüşler için bk. İbn Miskeveyh, age., s. 36-37.

²⁰³ *İhyâ*, III, 74, Ebu'l-Kasım, age., s. 90, 95.

²⁰⁴ *İhyâ*, IV, 98.

²⁰⁵ Gazâlî'nin bu başarısı gerek psikoloji gerekse ahlâk alanında çalışmalar yapan araştırmacıların dikkatini ona yöneltmiştir. Bu araştırmacıardan biri olan Vaux, "Gazâlî sadece nefsin hastalıklarını teşhis eden bir psikoloji âlimi değil, aynı zamanda bu hastalıkların tedaviinden bahsetmesi sebebiyle gerçek bir ahlak âlimidir." diyerek onun bu husustaki dirayetini dile getirmiştir. Ona göre doğuda ahlâk felsefesi alanında Gazâlî'nin önüne geçilememiştir. Bk. de Vaux, Carra, *el-Gazâlî*, çev. Adil Zuaytir, Beyrut, 1984, s. 147, 149.

²⁰⁶ Abul Quasem, age., 92.

arttırmak, değilse arınmayı gerçekleştirmek gerekir.²⁰⁷ O şöyle der: “*Nasıl ki beden sağlıklı olduğu zaman doktorun görevi sıhhatin korunmasını sağlayacak önlemleri almak, bedende bir hastalık meydana geldiğinde ise sağlığı tekrar kazandıracak tedavi gerçekleştirmek ise senin nefis de bunun gibidir. Eğer nefsin temiz, pak ve iyi huylarla süslenmiş ise senin vazifen bu durumu muhafaza etmeye, nefsi daha çok güçlendirmeye ve saflığını arttırmaya çalışmaktır. Eğer olgun ve temiz değilse ona bu meziyetleri kazandırman gerekir.*”²⁰⁸

Manevî hastalıkları tedavi etme metodunun temeli, sebeplerini ortadan kaldırmaktır. Sebepleri ortadan kaldırmanın önemi üzerinde duran Gazâlî, her bir hastalığı anlatırken sebepleri hakkında da önemli tahliller yapar. Sebepler hastalıkların zıtları kullanılarak yok edilebilir. O bu yöntemi manevî eğitimin genel kuralı olarak takdim eder. Bedene hastalık getiren ve itidalini bozan sebebi zıddı ile tedavi etmek gerektiği gibi aynı metod kalp için de uygulanır. Nasıl soğuk algınlığı durumunda hasta için sıcak bir ortam oluşturup, onu terletme yoluyla tedavi mümkün ise veya hastalığın sebebi ateş ise ateş kesici ilaçlar veriliyorsa cehalet hastalığı ilim ile, cimrilik hastalığı cömertlik ile, kibir hastalığı da tevazu ile tedavi edilir.. Gazâlî ahlâkta itidal halinin nefsin sıhhati ve doğruluğu ile ilgili olduğunu düşünür. Hastalıklı bir nefis itidalden uzak olur. Yani aşırılıklar hasta bir nefsin habercisidir. Kötü ve çirkin huyları atıp, fazilet ve güzel huylarla nefsi tedavi etmek, bedensel hastalıkları tedavi edip, sıhhati temin etmeye benzer.²⁰⁹

Şu halde insanda asıl olan mutedil ve dengeli bir mizaca sahip olmasıdır. Kötü ahlâk (rezail) sonradan öğrenme ve alışkanlık kazanma yoluyla oluşur.²¹⁰ Bu ifadeler İslâm düşüncesinde insanda yaratılıştan gelen inanma kâbiliyetini ifade etmek için yaygın olarak kullanılan ve doğuştan dine yatkın olma özelliği, tevhid inancını kabule hazırlıklı olma, Allah’ı tanımaya, imanın bilincine varmaya yönelik kapasite gibi anlamlara gelen fitrat terimini hatırlatmaktadır. Hz. Peygamber’in “Her çocuk fitrat üzere doğar. Anne ve babası onu Hıristiyan, Yahudi veya Mecusi yapar.”²¹¹ şeklindeki beyanları da Gazâlî’nin hükmünü doğrulamaktadır. Normal şartlar altında beden sıhhatli iken, gıda, hava ve benzeri şartlarda meydana gelen değişiklikler sebebiyle rahatsızlık ve hastalıklar meydana geldiği gibi her çocuk sağlam bir fitrata sahip olarak mutedil doğar, sonradan eğitim ve alışkanlıkla kötü bir karaktere sahip olur. Nasıl başlangıçta küçük olan insan bedeni aldığı gıdalarla yavaş yavaş geliyorsa

²⁰⁷ *İhyâ*, III, 75, *Mîzânü’l-amel*, s. 61.

²⁰⁸ *İhyâ*, III, 75.

²⁰⁹ *İhyâ*, III, 75, *Mîzânü’l-amel*, s. 61.

²¹⁰ *Mîzânü’l-amel*, s. 61.

²¹¹ Buhari, Cenâiz, 80; Müslim, Kader, 22, 23, 24 Ayrıca fitrat kavramı ve hadis hakkında geniş bilgi için bk. Kasapoğlu, Abdurrahman, "Doğal Dinî Kabiliyet", Tabula Rasa, sy. 10, 2004, s. 143-155.

eksik fakat olgunlaşmaya elverişli olarak yaratılan nefis de arındırılarak, terbiye edilerek, güzel ahlâkla donanarak ve ilimle beslenerek tekâmül eder.²¹² Aynı zamanda Gazâlî'nin bu açıklamaları insanın ahlâkî eğitim ve irâde terbiyesine müsait olduğuna dair fikirleriyle de ilgilidir. İnsan yaratılıştan terbiyeye yatkın ve hazırdır.²¹³

Bir hastalığı olan kimse nasıl ilaçların acılığına tahammül gösteriyor, sağlığına zararı olduğu için kendisine yasak olan bazı iştah duyduğu şeylerden uzak duruyorsa kalbinde hastalık bulunan kimse de tedavi için riyâzet ve mücâhedenin zorluğuna katlanabilmelidir. Zira beden hastalığı nihayet ölüm ile son bulur, ancak kalpte bulunan hastalık ve bozukluğun zararı ölüm sonrasında da kişinin peşini bırakmaz. Diğer yandan tedavide kullanılacak ilacın miktarının ne olacağı hususu ve buna riâyet edilmesi son derece önemlidir. Gerekli olan miktar ve ölçüden azı ve çoğu istenen sonucu vermez. Aynı şekilde kalp hastalığı tedavisinde de belli ölçüler göz önünde bulundurulmalıdır.²¹⁴ Hastalığın ve hastanın durumuna göre ilacın dozunu ayarlamak gerektiği gibi kötü huyların tedavisinde de uyarı kaçırmamak lazımdır. Aksi halde birtakım problemler ortaya çıkabilir. Doktor hastalığın hangi aşamada olduğunu başlangıç safhasında mı yoksa ilerlemiş bir durumda mı bulunduğunu, hastanın yaşı, bünyesi vb. durumları bilmeli, hastayı görerek edindiği intiba çerçevesinde bir tedavi takip etmelidir. Müridlerinin kalplerinin tabibi olan şeyh de onların ahlakî seviyelerini, karakter ve huylarını bilmeden ve kalbi sıhhat ve hastalıklarını anlamadan aynı riyâzet yöntemini her müride önermeye ve uygulamaya kalkışmamalıdır. Herkesin mizacına göre özel tedavi usulleri belirlemeli, buna göre hareket etmelidir. Doktor her çeşit hastalığı aynı ilaç ile tedavi etmeye çalışırsa birçok kimsenin ölümüne sebep olur. Aynı şekilde şeyh de müridlerinin hepsine aynı riyâzet metodunu tavsiye ederse onların helâkine sebep olur, kalplerini öldürür. Müridin hangi kötü huyunun baskın olduğu ve bunun ne ölçüde olduğu, yaşı, takip edilecek yöntem tahammül edip edemeyeceği dikkate alması gereken noktalardır. Şeyh müride çok ağır gelebilecek bir riyâzet yöntemine başvurmamalıdır. Eğer mürid seyr ü sülûka yeni başlayan (mübtedî) ve dinin hududunu bilmeyen bir kimse ise önce abdest, gusül, namaz gibi zâhirî ibadetleri öğrenmelidir. Eğer bazı günahları işliyorsa evvela bu günahları terk etmesini istemelidir. Müridin zâhirî günahlardan organlarının temizlenmesi ve ibadetlerle süslenmesinin ardından şeyh bâtını üzerine yönelerek, ahlâkını güzelleştirme ve kalp hastalıklarının tedavisi ile meşgul olmalıdır. İhtiyacından fazla mala sahip olan bir müridin kalbinin bu mal ile meşgul olmaması için onu elinden alıp hayır ve hasenata sarf ederek mal ve mülke iltifat etmez hale getirir. Mürid kibir ve gurur hastalığına

²¹² *Mîzânü'l-amel*, s. 61, *İhyâ*, III, 75.

²¹³ *İhyâ*, III, 69-70.

²¹⁴ *İhyâ*, III, 75.

yakalanmış ise gerekli gördüğü takdirde onu terbiye etmek için dilencilik yapmasını bile emredebilir. Çünkü kibir ancak zillet ile kırılabilir. İnsanoğlunun kendisine tapması ile puta tapması arasında fark yoktur. Ne zaman Allah'tan başkasına kulluk ederse, Allah ile arasına bir perde çekmiş ve O'ndan uzaklaşmış olur.²¹⁵

Riyazetin inceliklerinden biri de mürid kötü huylardan birini bir anda kesip atamıyorsa, daha hafif bir kötülüğe sevk etmektir. Tedricî surette kötüden daha az kötüye ve ondan da iyiye doğru bir yöntem takip ettirmelidir. Tedricîlik yani kolaydan başlayıp zora doğru ilerleme genel bir kuraldır. Yine yemek düşkününü bir kimseyi birden yemekten kesmek doğru olmayacağı için önce onu oruç tutmaya, yemeyi azaltmaya zorlamalı, sonra lezzetli yemekler yapıp kendisi yemeden başkalarına ikram etmeye mecbur etmelidir. Böylece mürid sabrı öğrenir, nefesine hâkim olmaya başlar ve aşırı yemek iştahı kesilir.²¹⁶ Gazâlî konuyla ilgili olarak Hint âbidlerinin ibadetler konusundaki tembelliği tedavi etmek için bütün bir gece bir direk üzerinde durduklarını anlatmıştır. Bazı şeyhler de müridliğe ilk adım attıklarında mal sevgisini kalplerinden söküp atmak için bütün malını satmış, riya endişesiyle insanlara dağıtmayıp denize atmışlardır.²¹⁷

Demek ki tehzîb-i ahlâk konusunda birçok yöntem vardır ve bu yöntemler kişiden kişiye değişir. Ancak değişmeyen bir kural vardır ki, o da herkesin dünyada neye bağlı ise, vazgeçemediği ne varsa onu terk etmesinin gerekliliğidir. Mal sevgisi, mevki düşkünlüğü, çevresinde kendisine bağlı olanların çokluğu, sözleriyle insanları etkileme vb. Çünkü bu tür bir sevgi ve bağlılık kişi için tehlike oluşturur. Yapması gereken insanlardan uzaklaşıp yalnız kalmak, kalbini devamlı olarak murâkabe etmek, zikir ve tefekkürden başka bir şeyle meşgul olmamak, nefsinde meydana gelebilecek vesvese ve arzuları gözetlemek ve ortaya çıktığı anda silip yok etmektir. Çünkü nefiste meydana gelen her vesvesenin bir sebebi vardır ve ancak bu sebebi ortadan kaldırmakla yok olur. O halde kişi bir ömür boyu mücâhedeye devam etmelidir. Mücâhede sadece ölümle sona erer.²¹⁸ Gazâlî, bir süre nefis mücâhedesıyla meşgul olan ve fahiş günahlar işlemekten vazgeçen bir kimsenin artık nefsinin terbiye olduğu, ahlâkının güzelleştiği

²¹⁵ *İhyâ*, III, 76, *Mizânü'l-amel*, s. 62-63.

²¹⁶ *İhyâ*, III, 76.

²¹⁷ *İhyâ*, III, 77. İbnü'l-cevzî *Telbisü İblis*'te "Sûfilerden nakledilen yanlış ve garip hareketlerden bir kaç" başlığı altında Gazâlî'nin riyâzet ve müridin terbiye edilmesi sadedinde naklettiği bazı hususlara yer vermiş ve "hayret ediyorum Ebû Hâmid nasıl olup da böylesi şeriata şeyler emrediyor? Peygamber malı zayi etmekten men etmişken parayı denize atmak nasıl helâl olur? Bir müslümana sebepsiz yere sövmek helal midir? Müslümanın bunun için adam kiralaması caiz midir? Çalışıp para kazanabilecek bir kişinin dilencilik yapması nasıl helâl olur? Ebû Hâmid Gazâlî fikhî tasavvuf karşısında ne de ucuza satmış!" diyerek tepkisini dile getirmiştir. bk. İbnü'l-cevzî, *Telbisü İblis*, çev. Savaş Kocabaş, İstanbul 2003, s. 430-431.

²¹⁸ *İhyâ*, III, 84.

yönündeki düşüncesinin bir yanılgıdan ibaret olduğunu ifade eder.²¹⁹ Kişi eğer dünyanın değersizliğini kavrayarak âhiret kazancının daha kârlı olduğunu düşünür ve bu kazanca talip olursa o zaman yapması gereken şeyler vardır. Çünkü artık bir yola girmeye ve bir yolculuğa başlamaya niyet etmiştir. Bu yolculuk bazı şartları gerekli kılar. İlk olarak yerine getirilmesi gereken şart, kendisi ile Hak arasındaki perdelerin kaldırılmasıdır. Hakk'a ulaşmayı engelleyen şey perdelerin çoğalması ve yol üzerinde barikatların bulunmasıdır.²²⁰

Müridin Hakk ile arasına giren perdeler şunlardır:

a) Mal ve servet perdesi. Bu perdeyi kaldırmak, bunları mülkiyetinden çıkarmakla mümkündür. Zaruri ihtiyaçları için gerekli olan miktarda sakınca olmamakla birlikte bundan fazlası kişinin önünde perde olur.

b) Makam ve mevki perdesi. Bu perde bilinmemeyi, tanınmamayı tercih ederek şöhretten kaçmak, halkın hoşlanmadığı şeylerle meşgul olmak suretiyle kaldırılabilir.

c) Taassub perdesi. Mezhep taassubunu bir tarafa bırakmakla, Allah'tan başka her türlü mabudu kalbinden çıkarıp imanını tahkîkî mertebeye ulaştırmakla kaldırılır. Taklit ve taassuptan kurtulup gerçek imana ulaşmanın yolu da ona göre lüzumsuz mezhep tartışmaları ve cedel değil mücâhededir.

d) Günah da bir perdedir. Bu perdeyi kaldırmak için geçmişte yapılan hatalardan pişmanlık duyup bir daha tekrarlamamaya kesin karar vermek ve haksızlık yaptığı kimselerden de af ve bağışlanma isteyerek, zulmü ve haksızlığı terk etmek gerekir. Samimi bir şekilde tevbe edip henüz âşikâr günahlar işlemeyi bırakmamışken mükâşefe ile dinin sırlarına vâkıf olmak isteyen kimse, Arap dilini öğrenmeden Kur'ân'ın sırlarını bilmek ve onu tefsir etmek isteyen kişiye benzer ki bu boş bir beklenti ve hayaldir. Dinin sırlarını kavrayabilmek, derinliklerine nüfuz edebilmek için öncelikle zâhirî hükümlerini uygulamak gerekir.²²¹ Bu şartların yerine getiren kimse her türlü pislikten arınıp temizlenen ve namaz için hazır hale gelen kişiye benzer. Böyle bir kişinin kendisine tâbi' olacağı bir imama ihtiyacı olduğu gibi müridin de kötü huyları kalpten atıp ahlakı güzelleştirmek için kendisine rehberlik edecek bir şeyhe ihtiyacı vardır. Kişi tıpkı bedeninde bir hastalık oluştuğunda hemen onu tedavi edecek bir doktor aramaya koyulduğu gibi kötü duygu ve davranışlarının farkına vardığında da kendisine manevî bir rehber aramalıdır. Gazâlî burada tasavvuf geleneğinde yaygın olan “şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır” anlayışını tekrarlar ve şeyhi olmayan kişiyi rehberi olmadan çöl yolculuğuna çıkararak kendini

²¹⁹ *İhyâ*, III, 85.

²²⁰ *İhyâ*, III, 92.

²²¹ *İhyâ*, III, 93.

tehlikeye atan kimseye benzetir. Aynı şekilde mürşidi olmayan kişi kendiliğinden biten, bir bakım görmeyen bu nedenle çabuk kurumaya mahkûm olan ve uzun süre yaşasa bile meyve vermeyen ağaç gibidir. Söz konusu perdelerin kaldırılmasından sonra müridin dayanağı şeyhidir. Bâtınî ve kalbî yolculuk büyük tehlikeleri barındırdığından yolcunun mutlaka bir rehber ihtiyacı vardır. Irmak kenarında yürüyen bir körün rehberine sımsıkı tutunduğu gibi şeyhine sarılmalı, öyle ki bütün mukadderatını ona teslim etmeli, ona hiçbir hususta muhâlefet etmemelidir. Zira şeyhi hatalı bile olsa onun hatasından elde edeceği fayda, kendi doğrusundan elde edeceği faydadan daha çoktur. Şeyhin de müridine karşı vazifeleri vardır. Onu yol üzerindeki tehlikelerden kurtarıp muhafaza etmesi gerekir.²²² Bu da dört yolla mümkündür:

1-Açlık: Açlık kalbin yumuşamasını sağlar. Kalp yumuşayınca da mükâşefeye yol açılır. Nitekim Hz. îsâ (a.s) havârilerine “ey havâriyerim aç kalınız ki, kalpleriniz rabbinizi görebilsin” demiştir. Gazâlî *İhyâ*'nın mühlikât bölümünün üçüncü bâbını yeme-içme arzusuna ayırarak açlığın yararları, aşırı tokluğun zararları, yeme-içmeyle ilgili arzuların önüne geçmede riyâzet metotları gibi konuları detaylı bir şekilde ele almıştır.

2-Uykusuzluk: Uykusuzluk kalbi cilalandırır, arındırır ve nurlandırır. Bu açlıktan hâsıl olan temizliğe eklenince kalp, parlak bir yıldız, cilâlî bir ayna gibi olur. Böylece Hakk'ın cemali bu kalpte tecelli eder. Ahiretin yüksek dereceleri ve dünyanın değersizliği ve âfetleri müşâhede edilir. Böylece kişi dünyadan vazgeçerek âhirete yönelir. Az yemek, az uykuya yardımcı olur. Uyku kalbi karartır ve öldürür. Uyku zarûret miktarını aşmamalıdır. Bu sayede gaybın sırları keşfedilmeye başlanır.

3-Sükût: Sükût uzleti kolaylaştırır. Konuşmak ise kalbi meşgul eder. Kalp konuşmaktan zevk alır ve onunla rahatlar, zikir ve tefekkür ağır ve zor gelir. Sükût aklı kuvvetlendirir, şüpheli şeylerden kaçınmayı sağlar ve takvayı öğretir.

4-Halvet: Halvetin faydası da meşgaleleri azaltması, göz ve kulağı korumasıdır. Göz ve kulak ise kalbe giden iki yoldur. Kalp beş duyu ırmaklarından kirli, pis ve bulanık suların döküldüğü bir havuza benzer. Riyâzetin amacı da kalpten bu suları boşaltmaktır. Böylece havuzun kaynağından temiz ve berrak su çıkar ve havuz temiz su ile dolar. Pis suyu akıtan nehirler açık iken havuzu boşaltmak mümkün olmadığına göre bu yolları kesmek lazımdır. Yani beş duyuyu kontrol altına almak ve sadece zarûret miktarı açık tutmak gerekir. Bunun yolu karanlık bir evde yalnız başına kalmaktır. İşte kişi bu halde iken Hakk'ın hitâbına mazhar olur,

²²² *İhyâ*, III, 80, 93, II, 305.

rubûbiyetin celâlini müşâhede eder. Nitekim Resûlullah da böyle bir halde iken ilâhî hitâbı işitmiştir.²²³

Bu dört yöntem müridi yol kesicilerden korur. Müridin maksadı kalbini ıslah etmektir. Bu sayede rabbine yaklaşır ve müşâhedeye ulaşır.²²⁴ Bunlar gerçekleştikten sonra seyr-i sülûk ile meşgul olur. (bi sülûki't-tarîka) Allah'a giden yol bir takım engel ve zorluklar taşır ki, bunlar kalbin dünyaya meyletmesine sebep olan şeylerdir. Birbirinden büyük olan bu zorlukları aşmada en kolayından başlanarak bir metot takip edilir. Yani ilk olarak yapılması gereken mal, mevki ve dünya sevgisini, halkla iç içe olarak günahlara meyil gibi halleri bırakmaktır. Kişi zâhiren ve bâtinen bunların sebep ve tesirlerinden arınmalıdır. Bu noktada mücâhede uzayabilir durum kişiden kişiye değişir. Bazı kimselerde bu hastalıklar zaten mevcut olmadığından, uzun boylu mücâhedeye ihtiyacı yoktur. Mücâhedenin temeli müridin arzu ve heveslere muhâlefet etmesidir. Mücâhede sayesinde şehvet ve arzular zayıflayıp, kalpte başka şeylere karşı meyil ve alaka kalmadığı takdirde kalp devamlı olarak zikirle meşgul edilir. Ancak kalp başka şeylerle meşgul iken zikre devam edilmez. Masivadan soyutlanma sağlam bir irade ve Allah sevgisinin kalbi kaplamasıyla mümkün olur. Nihayet kişi kalbinde Allah'tan başka hiçbir şey bulunmayan, tek bir düşüncesi olan meftun bir âşık haline gelir.²²⁵ Bu hale geldiği zaman şeyhi onu tek başına kalacağı bir odaya alır, ona bir zikir telkin eder. Allah, sübhanallah veya bir başka kelime olur. Dil ve kalbiyle bu zikre devam eder. Önce zikrettiği kelime adeta dilinin hareketi olmaksızın üzerinde kayar gibidir. Daha sonra dilinden akıp kalbine yerleşir, bunun ardından lafzın harfleri silinince de yalnız manası kalır. Bu mana tamamıyla kalbe hâkim olur ve kalp mâsivâdan kesilir. Çünkü kalp bir şeye bağlanırsa bir başka şeyden ilgisini keser. Asıl maksat olan zikrullahla meşgul olunca elbette onun dışındaki şeyler kalpte artık yer bulamaz. Bu esnada kalbine gelen vesveseleri dünya ile ilgili düşüncelerini geçmişteki yaşantısından aklına gelenleri murâkabe etmelidir. Kişi bir an bile olsa kalbin başka bir şeyle meşgul olması, o anda zikrullahtan boş kalması demektir ki bu bir eksikliktir. Bunu izale etmeye çalışmalıdır.²²⁶

Mürid kalbinden geçen her şeyden şeyhini haberdâr etmelidir. Onun dışındaki herkesten de gizlemelidir. Şeyh müridin durumunu dikkatle takip etmeli onun zekâsının ve idrak kabiliyetinin ne ölçüde olduğunu bilmelidir. Müridi kendi haline bıraksa, zekâsı ve kavrayışı ile hakikati bulabilecek durumda ise şeyh ona hakikatin keşf olunmasını sağlayacak nur kalbine

²²³ *İhyâ*, III, 94.

²²⁴ *İhyâ*, III, 80, 93, II, 305.

²²⁵ *İhyâ*, III, 95.

²²⁶ *İhyâ*, III, 95.

atılıncaya kadar devamlı bir tefekküre yönlendirir.²²⁷ Mürid böyle bir kabiliyetten yoksun ise o zaman şeyh nasihat ile anlayabileceği bir takım delillere başvurarak amaca ulaşmaya çalışmalı ve bütün bunları yaparken müşfik olmaya ve yumuşak davranmaya dikkat etmelidir. Zira üzerinde yürünen yol tehlikeleri barındırmaktadır. Riyazette meşgul olan pek çok mürid bazı fâsid hayallerin kendisini sarması sebebiyle yolunu şaşırarak hatta ibâha yoluna girmiştir. Bu da büyük bir tehlikelidir. Asıl itibarıyla kalbini meşgul eden şeylerden kurtulmaya azmeden ve yalnız zikre yönelen kimsenin peşini hayal ve hatırlar bırakmaz. Bu bir anlamda tehlikeli bir deniz yolculuğuna çıkmak gibidir. Eğer kurtulursa dini de kurtulur, hata yaparsa mahvolur, boğulur gider. Gazâlî bu yolun zorluğunun farkındadır ve bunu başaramayacak kimselerin en azından taklidî seviyede de olsa bir imanının olmasını ve sâlih amellerle meşgul olmasını yeterli görür. Zaten şeyh müridin yeterli derecede zekâ ve kavrayışa sahip olmadığını fark ederse, onu zikre ve tefekküre yönlendirmemeli, belki sadece zâhirî ameller yaptırıp bilinen bazı virdler ile çalıştırmadır. Burada tabiri caizse çitayı biraz alçaltmalı, gücünün ve kabiliyetinin üstünde bir şeye sevk etmemelidir. Ancak bu haldeki bir müridi, daha üst kademede olan yani zikr ve tefekkür yoğunluklu bir metodu takip eden diğer müridlerin hizmetine vererek onlardan istifade etmesini de temin edebilir. Zikir ve tefekküre bütünüyle kendini veren mürid de bazı tehlikelerle karşı karşıyadır. Kibir, ucub gibi kötü duygular ve başlangıçta karşılaşılabileceği keşf ve kerâmet türünden hallerle övünmek bunlar arasındadır. Eğer böyle bir şey kalbini meşgul ederse yolunda bir duraklama meydana gelir. Müride düşen bütün bir ömrü boyunca denizlerin dahi kendisini kandıramadığı susuz bir kişinin hali gibi yolunda yürümeye devam etmelidir.²²⁸

Ahlâkı güzelleştirmenin yönteminden bahsederken müellifimizin kötü ahlâktan kurtulmak için önerdiği dört esastan da söz etmek gerekir. Ona göre bu yolda atılması gereken ilk adımı, kişinin kendisinde mevcut olan kötü huyların farkında olmasıdır. Çünkü kusurlarının farkında olan kişi bunları düzeltmek için çaba harcar. Gazâlî bu hususa kişiye yardım edecek dört formül önerir. Yani insanın kendi kusurlarını bilmesinin dört yolu vardır:

1-Nefsin kusurlarını bilen bir şeyhin önünde diz çökmek ve mücâhededinde onun işaretlerine uymak. Şeyh ona kusurlarını gösterir ve tedavi çarelerini öğretir.

2-Sâdık basiretli ve mütedeyyin bir kişi ile ahbaplık kurarak hal ve gidişatı, kusurları ve eksikleri hakkında kendisine göz kulak olmasını ve gerekli gördüğünde uyarmasını istemek.²²⁹

3-Kişinin kusur ve ayıplarını arayıp teşhir eden düşmanın bu yönünden yararlanmak.

²²⁷ *İhyâ*, III, 96.

²²⁸ *İhyâ*, III, 96.

²²⁹ *İhyâ*, III, 79.

4-İnsanların arasına karışmak ve halkta gördüğü kötü huy ve kusurların kendisinde olup olmadığını kontrol etmek. Gazâlî bu görüşünü Hz. İsmâ'ın öğretisiyle desteklemiştir. Hz. İsmâ'ya "seni kim terbiye etti?" diye sorulmuş, o da şöyle cevap vermiştir: "cehâletin sahibini ne kadar kötü bir durumda bıraktığını gördüm ve böylece câhillikten uzaklaştım." Gazâlî'ye göre insan başkalarında gördüğü kusurların kendisinde de olduğunu fark ettiğinde onları terk etse eğitimcilere ihtiyaç kalmazdı.²³⁰

Müellifimiz kötü ahlâkı, yılan ve akreplere benzetir. Elbisesinin altına akrep giren bir kimse derhal ondan kurtulmak ister ve bununla meşgul olur. Kötü ahlâk da bunun gibi hemen kurtulmak için çaba harcanması gereken çok zararlı bir şeydir. Zira akrebin zararı bedene iken, kötü ahlâkın zararı kalp ve ruhadır, öldükten sonra da devam eder.²³¹ Günahların kaynağı da kötü huylardır.²³²

Şu halde manevî hastalıklarının belirtilerini ve bunların sıhhat bulmasının belirtilerini bilmek ahlâkı güzelleştirmenin önemli bir şartıdır. Acaba kalp hastalıklarının belirtisi nedir ve nasıl teşhis edilebilir?

Bedenin her organı belli bir fonksiyonu icra etmesi için yaratılmıştır ve görevini yerine getirememesi hastalığa işaret eder. Mesela; elin hastalığı tutmamak, gözün hastalığı görmemektir. Kalbin hastalığı da hangi iş için yaratılmışsa o işi yapamamasıdır. Kalbin yaratılış sebebi marifet, Allah'ı sevmek, O'na ibadet etmek, O'nu zikretmekten zevk almak, bütün arzu ve isteklerine O'nu tercih etmek ve bütün hevâ ve hevesleri karşısında O'nun inayetine sığınmaktır. Eğer bunlar kişiye başka her şeyden daha zevkli geliyorsa kalp yaratılış amacı doğrultusunda işlev görüyor demektir. Her organın bir faydası vardır. Kalbin faydası da hikmet ve marifettir. İnsanı hayvanlardan ayıran da bu özelliklerdir. Zira insan yeme, içme ve münasebette bulunmak gibi vasıflarıyla hayvanlarla ortaktır. İnsanı hayvanlardan ayıran da eşyayı hakikatte olduğu gibi bilme potansiyeline sahip olması ve O'nu her şeyin yaratıcısı olarak tanımak suretiyle bu potansiyeli fiile geçirmesidir. İnsan her şeyi bilse fakat Allah'ı tanıyıp bilmese, hiçbir şeyi bilmemiş sayılır. Marifetin alameti mahabbettir. Allah'ı bilen O'nu sever. Mahabbetin alametine gelince o da, O'ndan başka hiçbir şeyi onun kadar sevmemektir. Toprak yemeyi ekmek ve sudan daha çok seven bir mide hasta olduğu gibi Allah'tan başkasını daha çok seven kalp de hastadır. O halde kalp hastalığının belirtisi masivaya düşkünlük ve Allah'ı her şeyden ve herkesten çok sevmemektir. Aslında bütün kalplerde hastalık vardır. Fakat

²³⁰ *İhyâ*, III, 80.

²³¹ *İhyâ*, III, 79.

²³² *Mîzânü'l-amel*, s. 108-109.

bazı kimseler bunun farkında değildir. Bazısı farkında olmakla birlikte tedavinin zorluğuna katlanmak istemez. Çünkü ilaç, arzulara karşı koymaktır ki, bu çok zordur. Bazısı tedaviye sabır ve tahammül gücü taşımakla birlikte, tedaviyi yürütecek kabiliyetli bir hekim bulamaz.²³³ Gazâlî yaşadığı çağda ilmin ve âlimlerin manevî hastalıklar karşısındaki durumlarıyla ilgili önemli tenkitlerde bulunmuştur. Ona göre kalbin hastalığı ve tedavisine dair ilim ortadan kalkmış hatta inkâr edilmiştir. Hekim konumunda olan âlimler de hastalığa yakalanmış oldukları için önerdikleri reçetelere güvenilmez. Bu sebeple hastalıklar müzminleşmiş, amansız bir hal almıştır. İnsanlar dünya sevgisinde boğulmuş, görünüşte ibadet gerçekte ise âdet ve merasimden başka bir şey olmayan davranışlara yönelmiştir.²³⁴

Peki tedavinin gerçekleşip gerçekleşmediği, kalbin sıhhatine kavuşup kavuşmadığı nasıl anlaşılacaktır?

Gazâlî bununla ilgili olarak hastalığı kontrol etmeyi tavsiye eder. Meselâ cimrilik hastalığına yakalanmış birisi, eğer tedavi olmuşsa cömert bir insan olmalıdır. Eğer cömert bir insan haline gelmişse o takdirde amaca ulaşılmıştır. Fakat dikkat edilmesi gereken bir şey daha vardır ki, o da sözcümlü cömertliğin israf boyutuna gidip gitmediğidir. Çünkü bu da bir tür hastalıktır ve zararlıdır. Dolayısıyla itidal önem arz etmekte ve tedavinin sonuç verip vermediğinin bir ölçütü olmaktadır. Hangi tavır kişiye daha güzel ve hoş geliyorsa o tarafa yakındır ve hastalığı o noktadadır. Malı biriktirmek, infaktan daha çekici geliyorsa cimrilik hastalığı vardır ve infaka devam etmek gerekir. Malı hiç düşünmeden harcamak hoş geliyorsa bu da israf hastalığının belirtisidir ve bu durumda malı elde tutmaya gayret etmek gerekecektir. Gazâlî iki tarafın arasındaki orta noktada durmanın zorluğunu da kabul eder. İki taraftan birine sapmadan kalan kalp de çok azdır. Dosdoğru yol üzerinde bulunmak çok zor olup bu tam manasıyla gerçekleştirilemezse de en azından istikâmete yaklaşılmaya çalışmalıdır.²³⁵

Kötülükten uzaklaşmak kadar iyiliğin peşinde olmak da güzel ahlâkın bir gereğidir. Tek taraflı bir çaba yeterli olmayıp kişiyi sonuca götürmez. Kalp hastalıkları olarak nitelendirdiği kötü huylardan arınmanın önemine ve bunun yöntemine dair detaylı bilgiler veren Gazâlî, iyiliğin, iyi huy ve davranışlar sergilemenin gerekliliği noktasında da açıklamalar yapmıştır. Ona göre kişiyi iyiliğe sevk eden veya bundan alıkoyan üç etken vardır:

- a) Teşvik veya tehdit: Kişinin elde edeceği herhangi bir menfaat ya da başına gelmesinden korktuğu bir musibet sebebiyle iyiliğe yönelmesi.

²³³ *İhyâ*, III, 77.

²³⁴ *İhyâ*, III, 78.

²³⁵ *İhyâ*, III, 78.

b) Başkaları tarafından övülme arzusu veya kınanma korkusu.

c) Ahlâkî olgunluk ve üstünlük elde etme gayesi.

Birincisi kişinin arzu ve isteklerinin neticesi olup avama mahsus bir anlayıştır. İkincisi insanlar arasında mahcup duruma düşmekten korkan kıt akıllı kimselerin düşünce şeklidir. Aklî olgunluğu gerektiren üçüncü etken ise ancak velilerin, hikmet ve akıl sahibi kişilerin hedefleyebileceği bir amaçtır.²³⁶ Ebû Hamid'e göre bu üç etken insanın gelişim aşamalarında da görülmektedir. Küçük bir çocuğu iyi bir davranışa yönlendirmek veya kötü bir şeyden alıkoymak için onu övücü veya kınayıcı şekilde konuşmak bir fayda sağlamayıp, hoşuna gidebilecek şeyleri yaparak veya gerektiğinde cezalandırarak istenilen noktaya getirmek mümkün olur. Diğer yandan ergenliğe yaklaşmış biraz daha büyük bir çocuk için teşvik ve ikazlar yeterli olmaktadır. Ebû Hamid insanların çoğunun bu iki aşamayı geçip üçüncüye ulaşamadıklarını ileri sürer.²³⁷ Allah'a itaat ve isyan hususunda da bu üç merteye geçerlidir: a) Bazı insanları cennet arzusu ve cehennem korkusu itaata sevk eder veya isyandan alıkoymak. b) İnsanların bir kısmı da Allah'ın övdüğü, sevdiği bir kul olma veya gazabından korkma sebebi ve dinî emir ve yasaklara uyma amacıyla hareket eder. Böyle insanların sayısı birinci gruptakilerden daha azdır. c) Müellifimizin siddîkler ve nebîler mertebesi olarak nitelendirdiği bu aşamada her türlü gayeden uzak olarak sadece Allah'a yaklaşma, O'nun rızasını kazanma ve cemâlini görme amacı vardır. (Kehf 18/28)²³⁸ Cennet beklentisi ve cehennem endişesi olmaksızın sırf Allah için ibadet etme düşüncesini zayıf akıllıların anlayamayacağını belirten Gazâlî, insanların çoğunu bu kategoride değerlendirir. Yani insanlar genellikle somut bir karşılık talep etmektedirler. Cennet ve cehennem yaratılışının, va'd ve vaîdin esprisini de budur.²³⁹

Mücâhedede kişinin bilinçli çabalarının devamlı bir tekrarı kadar ilâhî yardım da önemli mi? Ancak ilâhî lütuf olduğunda mı başarıya ulaşabilir? İlâhî yardımın fonksiyonu var mı? Gazâlî mücâhedede en önemli esasın azin olduğunu söylerken ilâhî yardım unsurunu da göz ardı etmez. Kişi bir arzuyu ve kötü bir özelliğini bırakmaya karar verip bu kararında sebat gösterdiğinde Allah ona bırakma sebeplerini kolaylaştırır.²⁴⁰ Arzuları ile akli arasında sıkışıp kalan kimse Allah'a sığınmalıdır. Hakikati bulmak ancak ilâhî yardım ile mümkün olur.²⁴¹

²³⁶ *Mîzânü'l-amel*, s. 77.

²³⁷ *Mîzânü'l-amel*, s. 78.

²³⁸ *Mîzânü'l-amel*, s. 78.

²³⁹ *Mîzânü'l-amel*, s. 79.

²⁴⁰ *İhyâ*, III, 77.

²⁴¹ *Mîzânü'l-amel*, s. 53.

Müellifimiz mücâhede konusunda sûfiler arasında tartışma konusu olan bir probleme de izah getirir. Nefsinin arzuları bütünüyle sönmüş, herhangi bir arzu ve isteğe temâyül göstermeyen bir kimse mi, yoksa arzu ve istekleri doludizgin olup bunları frenlemek için uğraş veren kimse mi daha üstündür?

Sûfilerden bir kısmı mücâhede eden daha üstündür derken diğer bir kısmı ise arzularının etkisinden kurtulmuş olanı günaha düşme tehlikesi ile karşı karşıya bulunmadığı için daha üstün görmüşlerdir. Gazâlî konuya şu şekilde açıklık getirir: Nefsin arzulara karşı temâyülünün tamamen kesilmiş olması iki durumda söz konusudur. Birinci durum bir kusur ve rahatsızlığın mevcûdiyetidir. Bir hastalık nedeniyle yeme-içme iştah ve arzusunun kesilmiş olması veya cinsel güce sahip olmamak gibi. Bu durumda mücâhede eden daha üstündür. Çünkü mücâhedeği sürdürmesi o kişinin iki güce yani yakîn ve din gücüne sahip olduğunu göstermektedir. Gazâlî din kuvveti ile irâdeyi kasteder. O halde kişiye üstünlük kazandıran mücâhedeğe kaynak teşkil eden din ve yakîn kuvvetlerinin varlığıdır. Diğer görüş ise hatalıdır. Çünkü söz konusu görüşe göre cinsel gücü kalmamış biri arzularının esiri olma tehlikesi bulunmadığından gücü yerinde olan kişiden, hiçbir varlığı olmayan kral düşmanlarının kökünü kazıyan kraldan daha üstündür. Çünkü üst üste zaferler kazanan kral bir gün yenilebilir. Köpeği ve atı olmayan bir avcı bu ikisine sahip olandan daha iyi durumdadır. Çünkü ne attan düşüp bir yerini kırması ne de köpeğinin ısırması riski vardır. Gazâlî bu gerekçelerin son derece saçma olduğunu belirtir ve arzulara sahip olmamanın değil onları mücâhedeyle kontrol altına almanın makbul olduğu görüşünü savunur. Arzulardan kesilmiş olmanın ikinci sebebi ise yakîn gücüne sahip olmak ve sıkı bir mücâhedenin gerçekleştirilmiş olmasıdır. Böyle bir kimse nefsinin terbiye ederek arzularını dinin ölçüleri çerçevesinde tatmin etme yoluna gider. Mücâhedeği tamamlamış olduğu için de artık nefsânî isteklerin baskısından kurtulmuştur. Din dizginiyle nefsinin serkeşliğini zaptetmiş ve arzuları güçlü dini duyguların hâkimiyetiyle teskin olmuş olan kimse de henüz bin bir güçlük içinde mücâdele veren kimseden daha üstündür.²⁴² Gazâlî mücâhedenin bizâtihi maksat olamayacağını düşünür ve amacın din yolundan uzaklaştırmaması için düşmanın zararını bertaraf etmek olduğunu ifade eder. Düşmanı yenilgiye uğratmak zafere ulaşmak demektir. Oysa savaş halini sürdüren kişi hala zafer peşindedir. Elbette ki savaşı kazanıp zafer elde etmiş bir komutan henüz savaş alanında bulunan ve sonucun nasıl olacağını kestiremeyen komutana göre daha iyi durumdadır. Ona göre mücâhedeği amaç haline getirenler yanılğı içindedir. Asıl itibariyle mücâhede yolun tehlikelerinden korunmak için gayret göstermektir.

²⁴² *İhyâ*, IV, 51.

Yani amaç değil nefis hâkimiyetini sağlamak için bir araçtır.²⁴³ Gazâlî mücâhede ile ilgili bir başka yanlış anlayışa daha değinmiştir. O bu konuda şöyle der: “*Bir diğer grup da amacın arzu ve istekleri bütünüyle kökünden kazıyıp atmak olduğunu sanmıştır. Hatta bazıları bunu deneyip başarısız olunca söz konusu amacı gerçekleştirmenin muhal olduğunu söylemiş ve dini yalanlayarak her şeyi mübah saymışlar, arzularına teslim olmuşlardır. Bütün bunlar cahillik ve sapıklıktır.*” Mücâhede yoluna girenlerin bazıları bunu amaç edinerek bazıları da arzuları yok etmek imkânsızdır diye düşünüp ibâha sapıklığına düşerek hata etmiş, ayaklarının kaymasına engel olamayarak hedefe ulaşmaktan mahrum kalmışlardır. Gazâlî bu tür anlayışların yanlışlığı üzerinde durarak riyâzet ve mücâhede hususundaki kendi görüşünü net bir şekilde ortaya koymuş, konunun nasıl anlaşılması gerektiğini gözler önüne sermiştir. Onun bu görüşleri aşırılıklardan uzak tasavvuf anlayışına da delil oluşturmaktadır.²⁴⁴ Gazâlî’ye göre kötülük âdemoğlunun çamuruyla yoğrulmuştur. Ondan çok azı kurtulabilir. İnsanın gayreti iyiliklerinin kötülüklerine üstün gelmesi ve iyilik kefesinin ağır basması için olmalıdır. Kötülük ve günah kefesinin tamamen boş kalması çok uzak bir ihtimaldir.²⁴⁵ Riyâzetin özü ve sırrı mezara kişiyle birlikte gitmeyecek olan şeylerden sadece zaruret miktarı faydalanmaktır. Yeme, içme, giyinme, evlenme ve ihtiyaç olan her şeyden zaruret olduğu miktarıyla yetinmektir. Zikre ve tefekküre engel olacak şeyleri def edecek kadarıyla yetinmelidir.²⁴⁶

Ebû Hâmid helâl olduğu sürece Allah’ın verdiği nimetlerden faydalanmanın mübah olduğu ve bunun Allah’tan uzaklaşmaya sebep olmasının mümkün olmadığı fikrine karşı çıkar. Ona göre “*bu görüş sadece zayıf bir hayaldir. Çünkü dünya sevgisi bütün hata ve günahların başıdır, bütün iyiliklerin boşa gitmesinin sebebidir. İhtiyaç miktarından fazla olan mübahlar da Allah’tan uzaklaşmanın sebebidir.*” Mübah olan nimetlerden istifade etmeyi bırakmadıkça kalbin ıslahı mümkün değildir. Zira insan mübahlardan uzaklaşmazsa bu defa bazı yasaklara da meyletmeye başlayabilir. Çünkü helali arzulayan haramı da arzular. Nefis ihtiyacı kadarıyla yetinmeye alıştırılmazsa arzulara yenik düşer. Bundan daha kötüsü dünya nimetleriyle mutluluk ve huzur bulur, ferahlar adeta sarhoş gibi olur. Böyle bir rahatlama ve ferahlık öldürücü bir zehre benzer. İnsanın damarlarına karışarak korku, hüznün, ölümü ve ahireti hatırlama gibi hallerin kalpten çıkmasına yol açar. Bu durum da kalbin ölümü demektir. Gazali burada mübahlardan yararlanmanın değil, ihtiyaç fazlası olan ve zaruri miktarı aşan mübahlardan kontrolsüz bir şekilde istifade etmenin sakıncasına vurgu yapmıştır. Onun karşı çıktığı husus

²⁴³ *İhyâ*, IV, 52.

²⁴⁴ *İhyâ*, IV, 52, III, 496.

²⁴⁵ *İhyâ*, IV, 54.

²⁴⁶ *İhyâ*, III, 82.

aşırılıktır. Esas olan kişinin arzularını denetim altına almayı öğrenmesi ve iç denetimini devamlı hale getirmesidir.²⁴⁷

Riyâzetin son noktası kalbin daima Allah ile beraber olması halidir. Bu O'ndan başkasından alâkayı kesmekle, alâkayı kesmek de süreklilik arz eden bir mücâhede ile sağlanır. Neticede artık rubûbiyetin celâli keşfolunmaya başlar. Hak kalbe tecelli eder, izahı caiz olmayan, aslında dilin ifadeden de aciz kalacağı ilâhî lütuflara mazhar olur. Müridin Allah'a ulaşma yolundaki riyâzet ve müâahedesinin metotları ana hatlarıyla bu şekildedir.²⁴⁸

E. Ahlâkı Güzelleştirmenin Amacı

Ahlâkın gâyesinin “iki dünya mutluluğunu sağlamak” olduğu hususunda ahlâkçıların büyük bir çoğunluğu ittifak etmiştir. Bu anlayış Sokrates, Platon, Aristoteles'ten başlayarak İbn Miskeveyh'e oradan da diğer İslâm ahlâkçılarına intikâl etmiştir. Zira bu yaklaşım dinî ve tasavvufî ahlâk anlayışlarına ters düşmemektedir.²⁴⁹

Acaba nefis terbiyesinin ve ahlâkı güzelleştirmenin amacı nedir? Sûfî neden davranışlarına ahlâkî bir boyut kazandırmak zorundadır?

Tasavvufta nefis terbiyesi bütünüyle ahlâk problemi ile ilgilidir. Nefis terbiyesinin amacı kalbi kötü duygulardan temizleyerek hal ve hareketleri ahlâkî bakımdan güzelleştirmektir. Tevbe, fakr, zühd, sabır, şükür vb. hal, makam ve ahlâkî yöntemler ruh olgunluğuna erişme yolunda birer araçtır. Nefis terbiyesi yoluyla iyi ve güzel bir karakter kazanan davranışlar tasavvufî ahlâkın tezâhürleri haline gelir. Ahlâkı güzelleştirme bir bakma başlangıç noktasıdır.²⁵⁰

Ahlâkı güzelleştirmenin amaç ve neticeleri konusunda Gazâlî'nin yaklaşımına bakıldığında tasavvuf düşüncesinde hicrî V. asra kadar söylenenlerin bir terkip ve tahlilini oluşturduğu görülmektedir. Ahlâkın gâyesi, kalbi dünya sevgisinden kesip, Allah sevgisini yerleştirmektir. Kalbini Allah sevgisi kaplayan kimse için Allah'a kavuşmaktan daha önemli bir şey olmaz. O bütün varlığını Allah'ın rızâsını kazanmak için harcar. Artık bu kişiye gazap ve şehvet kuvvetlerinin hâkim olması düşünülemez. O bu kuvvetleri de Allah'ın rızâsı doğrultusunda kullanmasını bilir. Akıl ve din mizanı onun maksadına ulaşmasını sağlar bundan sonrası ise zevk ve mutluluktur.²⁵¹

²⁴⁷ *İhyâ*, III, 83.

²⁴⁸ *İhyâ*, III, 97.

²⁴⁹ Erdem, Hüsametdin, *Ahlâk Felsefesi*, Konya 2003, 3. bs. s. 33.

²⁵⁰ Eraydın, age., s. 83-84, Filiz, Şahin, age., s. 166-167

²⁵¹ *İhyâ*, III, 72

Gazâlî'ye göre ahlâkı güzelleştirme çabasının neticesi saâdeti elde etmektir. Saâdete ulaşmanın yolu ilim ve amel terkiibinden geçmektedir. Amel “*nefsin akli hâkimiyet altına almaması aksine akla boyun eğmesi için nefsânî arzuların terbiye edilmesi, gazabın kontrol altına alınması ve eğilimlerin frenlenmesi*” anlamına geldiğine göre ahlâkı güzelleştirmeyi de içine almaktadır. Buradan hareketle ahlâkı güzelleştirmenin kişiyi en yüksek amaç olan saâdete götüreceği söylenebilir.²⁵² Şunu da belirtmek gerekir ki Gazâlî düşüncesinde gerçek saâdet âhiret saâdetidir. Bunun dışında saâdet teriminin kullanılması mecâzî bir kullanımdan öteye geçemez.²⁵³ Ancak dikkatten kaçırılmaması gereken bir husus da, güzel ahlâk vâsıtasıyla vaat edilen mutluluğa ulaşmak için arada bir ibadetten zevk almanın ve günahı çirkin görmenin yetmemesi aksine bu lezzet alma ve kerih görme duygusunun ömür boyunca devam etmesi gerektiğidir. Ömür arttıkça fazilet de artar ve kemâle doğru gider, ibadetler çoğalınca da sevap artar, nefis daha çok temizlenir, ahlâk kuvvetlenir ve kökleşir. İbadetlerden maksat, kalbe tesir etmektir ibadetlere devam sayesinde de bu tesir artar.²⁵⁴ İnsanın saâdeti kazanması nefis-i emmârenin gücünü kırarak ve arzulardan sıyrılarak meleklere benzemek suretiyle mümkün olur. İnsan yaptığı işlerde hevâsına göre hareket etmeye, istediği şekilde davranmaya alıştıkça insanlık özelliğini yitirmeye başlar. Oysa insan kulluğunu ve sırât-ı mustakîm üzere yürümenin gerekliliğini unutmadan hal ve hareketlerine gem vurmaları, tabiatına göre değil emredildiği şekilde davranışlarını kontrol altına almalıdır, yaptığı her şeyde ahlâk prensiplerine uygun davranmalıdır.²⁵⁵ Saâdet kavramıyla çok yakından ilişkili olan “necât” kavramı da güzel ahlâk meselesinin köşe taşlarından birini oluşturmaktadır. Çünkü necât yani kurtuluş ancak sâlih amellerle mümkündür, sâlih ameller ise güzel ahlâktan doğar. Dolayısıyla herkes vasıf ve huylarını birer birer gözden geçirmeli ve bunların tedavisiyle meşgul olmalıdır.²⁵⁶ Öyleyse Gazâlî'ye göre ahlâkı güzelleştirmenin daha çok uhrevî amaçlar taşıdığını söylemek yanlış olmayacaktır.²⁵⁷

Gazâlî'nin sülûk ve vusûl kavramlarına yüklediği anlam ahlâkı güzelleştirme konusuyla yakından ilgilidir. Sülûk ahlâkı, amelleri ve marifetleri terbiye etmek ve güzelleştirmek demektir. Yani zâhir ve bâtının imârına çalışmaktır. Kişi özellikle de kalbinin tasfiyesi için büyük çaba harcamalıdır ki Allah'a kavuşmaya (vusûl) hazır hale gelebilsin. Vusûl kulun Allah'ın tecellisi ile kendinden geçmesidir. Bu noktadan sonra kişi artık O'ndan başkasını

²⁵² *Mîzânü'l-amel*, s. 19.

²⁵³ *Mîzânü'l-amel*, s. 87.

²⁵⁴ *İhyâ*, III, 72.

²⁵⁵ *el-Erbaîn*, s. 59.

²⁵⁶ *İhyâ*, III, 79.

²⁵⁷ Demirci, Mehmet, *Gazali'ye Göre Tasavvuf*, basılmamış doktora tezi, İzmir 1984, s. 119.

bilmez ve O'ndan başka bir gâye taşımaz. Zâhirini ibadetle, bâtınını güzel ahlâkla süsler. Asıl itibariyle bunlar birer temizliktir ve başlangıcı ifade eder. Nihayet ise benliğinden bütünüyle sıyrılmak ve kendini Allah'a adamaktır. Böylece sanki kul O olur.²⁵⁸ Gazâlî'ye göre Allah'a giden yolun yolcuları çok azdır. Fakat böyle bir iddiayla ortada dolaşan kimse çoktur. Bu yolun pek çok menzili vardır. Bunlardan ilk menzilin ise iki belirtisi vardır: Birincisi bütün hal ve davranışlarının dinin ölçülerine tam olarak uygun olması, emir ve yasaklara titizlikle riâyet edilmesidir. Bu şart ahlâk güzelliğini de içine alır. Ahlâk güzelliği ise mübahlardan bile sakınmakla olur. Dinen sakıncalı kabul edilen davranışları dahi terk edemeyen kimsenin bu noktaya gelebilmesi düşünülemez. Ayrıca farzlar kadar nafilelerin de devamlı surette yerine getirilmesi birinci belirtinin kapsamı dâhilindedir.²⁵⁹ Bu şartları yerine getirebilmek tembellik ve nefsin arzularıyla baş edebilmeyi gerektirir. Müellifimiz böyle zor bir işin üstesinden gelebilen kimsenin sâlik değil, vâsıl yani henüz yolda olan değil yolun sonuna ulaşmış bir kimse olarak kabul edilmesi gerektiği şeklindeki bir anlayışın tamamen yanlış olduğunu, bu düşüncenin yolun gereklerini ve maksadın ne olduğunu bilmemekten kaynaklandığını belirtir. Allah yolunun yolcusu hevâ ve tembellikten sıyrılmaya ancak ilk adımlarını atmaya başlayabilir. O halde mücâhede işin sadece başlangıcıdır.²⁶⁰

İkinci belirtisi Allah'ın celâl ve cemâl tecellilerinin mazharı olmak için devamlı bir niyaz ve huşû haliyle kalbin Allah'la beraber olması ve bu halin kişinin her anında, her hal ve tavrında devam etmesidir. Nasıl bir âşık sevgilisini bir an bile aklından çıkaramaz, başka işlerle meşgul olurken bile onu düşünmeye devam ederse, aşkın sarhoşluğu içinde adeta gözleri görmez, kulakları duymaz bir hale gelirse sâlik de dünyevî meşgalelerinde böyle olmalıdır. Hatta zarûri ihtiyaçlarının dışında bir meşgaleye dalmamalıdır.²⁶¹ Allah'a giden yolda sabitkadem olmak güçlü bir istek, aşk ve şevk ister. Bu aşk ve şevk mâşuğun güzelliğini idrâk etmeye, güzelliğini idrâk da gözlerini başka her şeyden alıkoyup yalnız O'na çevirmeye bağlıdır. Sâlik Allah'ın celâl ve azametini ne ölçüde müşâhede edebilirse şevk ve iştiyakı da o ölçüde artar. Şevki arttıkça da bu yoldaki gayret ve çabası artar, hız kazanır. Sâlikin Allah ile beraberliği ve dostluğu devam ettikçe daha önceleri kendisine gizli kalan, haberdâr olmadığı yüce vasıflarını tanımaya başlar. Bu tanıma aşkın daha da kuvvetlenmesini sağlar. Henüz yolun başında olan bir müridin idrâkinin zayıflığı sebebiyle ilâhî celâl ve cemâli müşâhedesini zayıf olabilir. Âşığın

²⁵⁸ *el-Maksadü'l-esnâ*, s. 169-170.

²⁵⁹ *Mîzânü'l-amel*, s. 145.

²⁶⁰ *Mîzânü'l-amel*, s. 146.

²⁶¹ *Mîzânü'l-amel*, s. 147.

maşuğuna yakın olmayı istemesi gibi, mürid de Allah'a yakın olmak ister.²⁶² Kurb kulun rubûbiyet ahlâkıyla ahlâklanmak suretiyle sıfatlarda Allah'a yaklaşmasıyla gerçekleşir. Yani ilim, iyilikte bulunmak, lütfkârlık, insanlara karşı merhametli olmak, onları iyiye ve doğruya yönlendirip kötülükten sakındırmak gibi ilâhî sıfatlardan olan güzel özellikleri kazanmakla mümkündür. Bunlar kişiyi Allah'a yaklaştırır.²⁶³ Güzel huyların kalpte yerleşmesinden sonra tıpkı toprağın zararlı otlardan temizlenmesinin ardından çeşitli bitkilerin yetişmesine elverişli hale gelmesi gibi yüce makamlara ulaşmak mümkün olur.²⁶⁴

Ebû Hâmid ilâhî bilgiyi almanın yani ilhâmın da nefsin kirlerinden arındırılarak tertemiz hale getirilmesiyle mümkün olacağını ifade etmiştir. İnsan keşif ve ilhâma ulaşabilmek için bir ahlâkî arınma sürecinden geçmelidir.²⁶⁵ Ahlâkî arınma marifete ulaşmanın ön şartı ve hazırlık aşamasıdır. Nitekim tezkiyenin gâyesi iman ve marifet nurlarının kalpte parlamasıdır. (En'âm 6/125, Zümer 39/22)²⁶⁶ Ona göre “âhîret âlimlerinin özelliklerinden biri bâtın ilmini, kalp murakâbesini, âhîret yolu hakkında bilgi sahibi olmayı ve bu yola girmeyi birinci planda tutmak ve bu amaca mücâhede ve murâkabe ile ulaşmanın mümkün olduğu hususunda ümitli olmaktır. Çünkü mücâhede insana müşâhede kabiliyeti verir. Kalp ilimlerinin inceliklerini bilmek de kalpteki hikmet pınarlarının gürül gürül akmasına vesile olur. Kitaplar ve kitaplardan elde edilen bilgiler bunları sağlayamaz. Sayılamayacak kadar çok hikmet kapıları ancak mücâhede, murâkabe, zâhir ve bâtın amellerini eda etmek, kalp huzuru ve saf bir fikirle تنها bir yerde Allah ile beraber olmak, her şeyden tamamen alâkayı kesip sadece O'na yönelmek suretiyle açılır. Böyle yapmak ilhâmın anahtarı, ilâhî keşfin kaynağıdır.”²⁶⁷ En yüksek ahlâkî ideal olan marifetullah kalbin adeta cilalı bir ayna gibi temiz ve parlak olmasına, yaratılışın güçlü (bikuvveti'l-fitrâ), niyetin doğru olması ve kalbin dünya kirlerinden arındırılmasına bağlıdır. Bu şartların yerine gelmesi de ahlâkî esasların yerine getirilmesini gerektirir.²⁶⁸ Sırda marifetin tecellisi kalbin kibir, riyâ, kin, hased gibi kötü duygulardan arındırılmasına bağlıdır. Ahlâk güzelliği şart ve sebep, marifet ise sonuç hükmündedir. Şu halde arınma sürecinden geçmeden ve arınma gerçekleşmeden aydınlanma mümkün olmaz. Gazâlî temizliği bedeni kir ve pisliklerden temizlemek, organları günahlardan temizlemek, kalbi kötü huy ve rezilliklerden temizlemek ve sırrı peygamber ve siddîklere has olan Allah'tan başka her şeyden temizlemek,

²⁶² *Mîzânü'l-amel*, s. 148.

²⁶³ *İhyâ*, V, 18.

²⁶⁴ *İhyâ*, I, 62.

²⁶⁵ *Mîzânü'l-amel*, s. 23, 36. bk. Macid Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, s. 271

²⁶⁶ *İhyâ*, III, 18; Ertürk, Ramazan, *Sufî tecrübenin Epistemolojisi*, Ankara 2004, s. 86

²⁶⁷ *İhyâ*, I, 101.

²⁶⁸ *el-Erbaîn*, s. 17. bk. Uyanık, Mevlüt, *İslâm Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması: Gazzâlî Örneği*, Ankara 2005, s. 108.

şeklinde dört kısma ayırır. O sır, kalp ve organlardan her birinin amelinin birbirinden farklı olduğunu kabul eder. Her bir mertebede temizlik, yapılması gerekenin ancak yarısını oluşturmaktadır. Buna göre sırrın ameli iki cüzden müteşekkildir. Allah'tan başka her şeyi sırdan uzaklaştırmak amelin birinci cüz'ünü, –aynı zamanda ikinci cüz'ün şartıdır- asıl amaç olan ilâhî azamet ve celâlin sırta tecelli etmesi de ikinci cüz'ünü ifade etmektedir. Mâsivâ sırdan uzaklaştırılmadıkça marifetullah gerçek anlamda sırda yer bulamaz. Kalbe gelince kötü huy ve bozuk inançlardan arındırarak temizlik sağlanmadıkça nihâî gâye olan güzel ahlâk ve doğru itikadla mamur hale getirilmesi mümkün olmaz. Gazâlî kalbin temizliğini kötü huylardan (ahlâk-ı mezmûme) arınmak şeklinde açıklar. Temizliğin imanın yarısı olması da bu manadadır. Organları da günahlardan temizlemedikçe ibadet ve taatlara yol açılmaz. O halde yapılması gereken iki tür faaliyetten birinci kısmını temizlik oluşturmaktadır. Söz konusu mertebeler merdivenin basamakları gibi düşünülmekte, ilk basamağı atlamadan ikincisine geçilemeyeceği kabul edilmektedir. Yani organlarla ilgili yapılması gerekenler yapılmadıkça kalp mertebesine, kalbin ameli gerçekleştirilmedikçe de sır mertebesine yükselme imkân dâhilinde değildir. Dolayısıyla kalbin ameli olan ahlâk güzelliği sağlanmadıkça sırrın marifetle buluşmasını beklemek faydasızdır. Gazâlî bütün bunların zorluğuna dikkat çekmiş, hevesle ve ahestelikle ulaşılabilecek bir gâye olmadığını belirtmiştir.²⁶⁹

Müellifimize göre marifeti elde etmek kalbin adeta cilâlı bir ayna gibi temiz ve parlak olmasına, yaratılışın güçlü (bikuvveti'l-fitrat), niyetin doğru olması ve kalbin dünya kirlerinden arındırılmasına bağlıdır. Çünkü Allah dünya kirlerine bulaşmış kalplerin kendisini tanımamasına engel olur. Kir ve paslarından arındırılan kalp Hakk'ın tecellilerini yansıtabilecek bir letâfet kazanır.²⁷⁰ Fizik âlemin kesâfetinden ve kesretinden sıyrılan benliğin zâhirî varlıktan bâtınî varlığa dolayısıyla zâhirî bilgidен bâtınî bilgiye yani marifete geçişi mümkün olur.²⁷¹ Gazâlî'nin ilmin hakikatin kalpte husûlünden değil vusûlünden ibaret olduğunu ifade etmesi, kalbin hakikatlerle ilintisini ortaya koyması bakımından son derece önemlidir. Bu noktada müellifimiz söz konusu ilintiyi aynanın sûretlerle olan ilintisine benzeterek açıklamıştır. Her hakikatin bir sûreti vardır. Eğer kalp bu sûretleri yansıtacak temizliğe ve arınmışlığa ulaşırsa bu hakikatlerin sûretleri arınmış olan kalp aynasına yansır. Hakikat zaten mevcûttur, kalp de mevcûttur. Dolayısıyla ilmin hâsıl olmasından söz edilemez. Bundan çıkan sonuç hakikatin aynının değil suretinin kalbe ulaşmasıdır. Nitekim Gazâlî “bilinenin hakikatine mutâbık bir sûretin kalpte oluşması” şeklinde tanımlamıştır. Kalp hakikatlere akıl gibi bir çıkarsama ve istidlâl yoluyla

²⁶⁹ *İhyâ*, I, 173-174, *el-Erbain fî usûli'd-din*, s. 18-19.

²⁷⁰ *el-Erbain fî usûli'd-din*, s. 17.

²⁷¹ Filiz, age., s. 191.

ulaşmaz. Kalbin idrâki bilgi üretme yoluyla değil, ayna örneğinde olduğu gibi yansıtma yoluyla gerçekleşir. Yani burada kalp aktif değil pasif bir rol üstlenir.²⁷²

Marifetin her yönüyle kalbi kaplaması ancak dünya sevgisini söküp atmak suretiyle kalbi temizledikten sonra olur ki yabancı maddelerden temizledikten sonra tohumu tarlaya atmaya benzer. Bu tohumdan da mahabbet ve marifet ağacı doğar. Gazâlî'ye göre bu ağaç "Görmedin mi Allah nasıl bir misal getirdi? Güzel bir sözü kökü yerde, dalları gökte olan güzel bir ağaca benzetti." âyetinde işaret edilen "kelime-i tayibedir" Bir başka âyette "O'na ancak güzel sözler yükselir, Onları da Allah'a amel-i sâlih ulaştırır." buyrulmuş güzel söze yani marifet ve mahabbet ağacına ulaşmanın sâlih amelle mümkün olacağı ifade edilmiştir. Fakat amel yapabilmek için öncelikle muâmele ilmi yani amelin nasıl yapılması gerektiğini öğreten ilme sahip olmak şarttır. Amelden maksat da kalbin Hakk'ın tecelli etmesi ve marifet diğer bir tabirle mükâşefe ilmi ile donanması için arındırılmasıdır. Marifet gerçekleştiğinde bundan zorunlu olarak mahabbet doğar. Demek ki muâmele ilmini sâlih amel, sâlih ameli de marifet takip etmektedir.

Muamele ilmi→ Salih amel→ marifet (mükâşefe ilmi)²⁷³

Allahı bilmek O'na yakınlaşarak, Onun vasıflarıyla vasıflanarak bir anlamda O'na benzeyerek gerçekleşir.²⁷⁴ Rubûbiyetin sırlarını bilmek isteyen kimse, mahabbet, sıdk, ihlâs, haya, emirlere uymak, günahlardan uzak durmak, mücâhede, bütün varlığına Allah'a yönelmek ve O'ndan gelecek rahmet esintilerini beklemek sûretiyle Allah'ın kapısından ayrılmamalıdır, o kapıya yapışmalıdır.²⁷⁵ Zira marifet insanın çabası ve araştırıp üretmesi sonucu elde edilen bir bilgi değildir. Doğrudan Allah'ın bildirmesine bağlıdır. Tasavvuf düşüncesinde marifet ve marifetin ifade edilebilmesi noktasında oldukça velûd bir mutasavvıf olan İbn Arabî'de marifeti elde etme isteğiyle her türlü maddî kayıtlardan uzaklaşan ve inzivâ hayatı yaşayan sûfiye, bilgiyi kendi kendine üretmeye çalışmak yerine tam bir sadâkatle Hakk'ın ilâhî tecellilerini beklemeyi tavsiye eder.²⁷⁶ Gazâlî marifete ancak dünya meşgalelerini kalpten attıktan sonra saf tefekkür, sürekli zikir, talebe ulaşma noktasında tam bir ciddiyet ve Allah, sıfatları, melekûtun sırları ve mahlûkât üzerinde devamlı bir inceleme ile ulaşılabileceğini belirtir.²⁷⁷ Buna göre marifet sırf teorik bir bilgi değildir. Seyr ü sülûk esaslarıyla yakından ilişkili olan ahlâkî, amelî ve ruhânî yönü bulunan bir bilgi türüdür.²⁷⁸

²⁷² *İhyâ*, III, 15-16. bk. Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, İstanbul 2007, s. 162.

²⁷³ *İhyâ*, V, 30-31. bk. *Ravzatu't-tâlibîn*, s. 146.

²⁷⁴ *Mişkâtü'l-envâr*, s. 71, *el-Madnûnu's-sagîr*, Mecmûatü'r-resâil içinde, s. 365.

²⁷⁵ *el-Erbain fî usûli'd-dîn*, s. 8.

²⁷⁶ Çakmaklıoğlu, age., s. 162.

²⁷⁷ *İhyâ*, V, 31.

²⁷⁸ Çakmaklıoğlu, age., s. 154.

Şu halde her ne kadar seyr-i sülûk esaslarının bir parçasını oluşturan kalp tasfiyesi ve ahlâkî güzelleştirmenin hedefi ve sonucu marifeti elde etmek olsa da her sâlik bu hedefe ulaşamayabilir. Çünkü marifet Allah'ın irâdesine ve takdirine bağlıdır, onu dilediğine verir. Çalışmakla elde edilemez.²⁷⁹ Bununla birlikte her zaman ahlâkî arınma mutlak surette marifete götürmese de marifetin hâsıl olması için ahlâkî arınma sürecinden geçilmesi ve tehzîb-i ahlâk esaslarının uygulanması zorunlu şarttır.

Müşâhedeye ulaşmak da ahlâkın güzelleştirilmesini gerektirir. Gazâlî müşâhedeye ulaşmanın yolunun mücâhededen geçtiğini söyler.²⁸⁰ Gerçek manada bir tefekkür ve müşâhede haline ancak riyâzet ve mücâhede ile bütün nefsanî arzuların ve kötü huylardan (mühlikat) sıyrılıp güzel ahlâk esaslarının tamamıyla donandıktan yani hased, buğz, açgözlülük vb. kötü huyların mahabbet, züd, kanaat gibi güzel özelliklere dönüştürülmesinden sonra ulaşılabilir. Söz konusu şartın yerine gelmesinden önce belirecek tecelliler ve meydana gelen müşâhede hali karışık, eksik, bulanık, kesintili ve zayıf olup şimşek gibi gelip geçicidir, devam etmez.²⁸¹ Bir kimsenin müşâhede his ve hayal âleminden (mahsusat ve mütehayyilat) kurtulur daha üst seviyeye çıkarsa, irâdesi de çirkin arzuların uzaklaşır o kişi mukarrabin meleklerin ufkuna yükselir. Aksi halde aşağıların aşağısına düşme tehlikesiyle karşı karşıya gelir.²⁸² Uygulanması zorunlu olan ahlâkî ilkeleri birer birer açıklayan Gazâlî, sâlikin adım adım mükemmelliğe doğru ilerleyerek en yüksek iyi olan Allah'ı bilme ve ilâhî aşk gâyesine varacağını, âhirette de rü'yetullah ile şerefleceğini ifade eder. Fakat Allah'ın yardımı olmadan insan bir adım bile ilerleyemeyecektir.²⁸³ Ulûhiyet, nübüvvet ve âhiret ile ilgili iman hakikatlerinin idrâki ve bilinmesi zevk yoluyla mümkündür. Zevk ve tecrübenin kaynağında ise dinin emirlerine uymak suretiyle nefsi terbiye etmek yani riyâzet vardır.²⁸⁴

Sonuç olarak ahlâkî güzelleştirme ve tezkiye, sûfiyi Allah'a doğru yol alabilme, o'nu tanıyıp yaklaşabilme ve müşâhede hedefine ulaştırır. Ahlâktan marifete doğru bir yürüyüş söz konusudur.²⁸⁵ O halde mükemmellik, Allah'a yakınlık, keşf, müşâhede, marifet ve ilâhî aşk, ahlâkî güzelleştirmenin amaç ve neticesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

²⁷⁹ *İhyâ*, I, 52-53, IV, 95-96, er-*Risâletü'l-ledünniye*, 233.

²⁸⁰ *İhyâ*, I, 101. bk. Bâsîl, Viktor Said, *Menhecü'l-Bahs ani'l-Marife inde'l-Gazzâlî*, Beyrut, ts., s. 30, 209, Şahin, Hasan, "Gazâlî ve Tasavvuf", Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, Kayseri 1988, s. 90.

²⁸¹ *İhyâ*, V, 173, Basil, age., s. 226-227.

²⁸² *el-Maksadü'l-esnâ*, s. 94.

²⁸³ M.M.Şerif, *Klâsik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, s. 211, Umaruddin, age., s. 184.

²⁸⁴ Basil, age., s. 30.

²⁸⁵ Filiz, Şahin, age., *İslâm Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, İstanbul 1995, s. 170-171.

İKİNCİ BÖLÜM
GAZÂLİ'YE GÖRE
AHLÂKTAN MARİFETE GEÇİŞ SÜRECİ

I. Mühlikât

Gazâlî'ye göre iyi huylar (münciyât) ve kötü huylar (mühlikât) iyi ve kötü karakteri oluşturur. Kötü huyların bertaraf edilmesiyle ilgili metotlar riyâzet kapsamında yer alır.¹ Filozofların genel olarak “reziletler” şeklinde ifade ettiği kötü huylar için Gazali, daha ziyade Kur’ân’dan ve gelenekten referans alarak “sıfâtü’l-mezmûme”, “sıfâtü’l-mühlikât”, “ahlâku’l-mezmûme” “emrâzü’l-kalb” ve “kalbin günahları” (âsâmü’l-kulûb) gibi terimleri kullanmıştır.² Bu terimlerin kullanımı sûfiler arasında daha yaygındır ve bunları kullanması sûfilerin Gazâlî üzerindeki etkisini göstermektedir. Elbette ki bu farklı terimler farklı manalara işaret etmemektedir. Gazâlî bir anlamda, daha önce sûfilerin yaptığı gibi, ahlâka dair felsefî metinlerde yer alan reziletler adını alan ahlâkî umdelerle dinin vaz’ ettiklerini birbiriyle bağdaştırmıştır. Gazâlî *İhyâ*’da tek tek üzerinde durduğu on kötü huyun kalpten atılmasını ise “tathîru’l-kalp”, veya “tezkiyetü’-n-nefs” olarak isimlendirmiştir.³ Ona göre kötü huylar (sıfât-ı redîe) günahların kaynağıdır,⁴ kişiyi Allah’tan uzaklaştırır ve dünya ve âhîret hayatında ızdırap ve hüsrana neden olur. Bu nedenle de “mühlikât” olarak isimlendirilir.⁵ Şu halde bunlar kişinin manevî gelişiminin önünde engel oluşturur.⁶

Gazâlî *İhyâ*’nın girişinde kitabın hangi bölümlerden oluşacağı ve muhtevasıyla ilgili bilgi verirken mühlikât bölümünde nasıl bir yöntem izleyeceğini şöyle anlatır: *"Mühlikât bahsinde Kur’ân-ı Kerim’de terbiye edilmesi ve ortadan kaldırılması istenen tüm kötü huylar ile nefsin bunlardan temizlenmesini ve kalbin arındırılmasını anlatacağım. Her bir huyun tanımını ve hakikatini açıklayacak, ardından da ele alınan huyun kaynağına inecek ve sebep olduğu zararlarla, tanınmasını sağlayan belirtilerini ve bunlardan kurtulma yollarını dile getireceğim. Bütün bunları da âyet, hadis ve selef-i salihinin sözlerine dayandırarak yapacağım."*⁷

Kalbin arınması ancak bütün kötü vasıfların kalpten çıkarılıp atılmasıyla tamamlanabilir. Bu durum Gazâlî’nin teorisinde söz konusu kötü huyların birbirine bağlı yapısından kaynaklanmaktadır. Yani bir kötü huy kalpten atılmaksızın kalırsa bir diğerrinin ortaya çıkmasına sebep olabilir ve zincirleme bir şekilde bir biri ardınca diğerrleri de gelir. Kalbin kirlenmesi de böylece artarak büyür. Hepsinden kalbi temizlemedikçe bazısını temizlemek yeterli olmaz. Bu durum hastalıklardan yalnız bir kısmının tedavi edilmesinin kişiyi

¹ *İhyâ*, III, 75-85.

² Bazı örnekler için bk. *İhyâ*, V, 167, 171, 173, IV, 150, *el-Erbain*, s. 18

³ *İhyâ*, I, 17, Abul Quasem, age., s. 105-106.

⁴ *Mîzânü’l-amel*, s. 108-109.

⁵ *Bidâyetü’l-hidâye*, s. 393.

⁶ Bk. Umaruddin, age., s. 189.

⁷ *İhyâ*, I, 17.

mutlak bir sıhate kavuşturamamasına benzer. Hepsi tedavi edilirse mutlak sıhhat elde edilir. Bununla birlikte Gazâlî'ye göre kurtuluş tam bir kemâle bağlı değildir. Fakat kişinin güzel ahlâka daha fazla yönelmesine bağlıdır. İnsanlar dış güzellik bakımından birbirinden farklı olduğu gibi kalp güzelliği yönüyle de farklıdırlar. Kalp güzelliği daha fazla olan âhîret saâdetine daha yakındır.⁸ Gazâlî “mühlikât” olarak isimlendirdiği bu kötü huyları kalpten atmanın farz-ı ayn olduğunu ifade eder. Bunun için de mahiyet, sebep, belirti ve tedavi yöntemlerinin bilinmesi gerekir.⁹

Riyâ, ucb, kibir, aldanma (gurur) ve hased konularını ele alan Muhâsibî'nin *er-Riâye* isimli eseri Gazâlî üzerinde etkili olan başlıca eserlerden biridir.¹⁰ Muhâsibî de söz konusu manevî hastalıkların sebepleri, belirtileri ve bunlardan kurtulma yollarını detaylı bir şekilde tahlil etmiştir. Ancak manevî hastalıklardan kurtulmada Muhâsibî daha ziyade tefekkürü yani teorik yöntemi ele alırken Gazâlî hem teorik hem pratik yöntem sunmuştur.

A. Bedensel Arzularla Mücadele

Gazali “iki arzunun kontrol edilmesi” (kesrî-ş-şehveteyn) başlığı altında yeme-içme arzusunu ve cinsel arzuyu ele almış, bir yandan bu ikisinin zarar ve tehlikelerini açıklarken diğer yandan mücadele yöntemlerini ayrıntılı bir şekilde ortaya koymuştur. O mideye aşırı düşkünlüğü mühlikâtın en büyüğü olarak değerlendirir. Çünkü ilk insan ve ilk peygamber Hz. Âdem ile eşi Havva'nın Cennet'ten çıkıp dünyaya inmelerine sebep olan hadise kendilerine yasaklanan ağacın meyvesini yemeleridir. “Yasak meyve” konusunu Gazâlî mide şehveti olarak görür. Yeme-içmeye aşırı düşkünlük ona göre bütün arzuların, dert ve âfetlerin kaynağıdır. Zira cinsel arzu da mideye düşkünlükle yakından ilişkilidir. Bu ikisi birbiri ardına gelen bir dizi kötü huy ve çirkinliğin meydana gelmesine yol açar.¹¹ Hayatın devamını sağlamada çok önemli bir biyolojik fonksiyon olan yeme-içme, sınırlar aşılar da oburluğa vardığında rahatsızlık ve kötülöklere sebebiyet verir.¹² Çünkü günahların kaynağı nefsânî arzular, arzuların kaynağı da bu hususta aşırılıktır.¹³

⁸ *el-Erbain*, s. 108, 110, Abul Quasem, age., s. 106.

⁹ *İhyâ*, I, 33.

¹⁰ Çağrııcı, *Gazâlî'ye Göre İslâm Ahlâkı*, s. 25, Massignon, Louis, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, Haz. Osman Türer-Cengiz Gündoğdu, İstanbul 2006, s. 123. Arberry, A. J., *Tasavvuf*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul 2004, Muhâsibî'nin Gazâlî üzerindeki etkisi hakkında geniş bilgi için bk. Smith, Margaret, "Gazâlî'nin Öncüsü el-Muhasibî", çev. Mesut Okumuş, *Tasavvuf İlimi ve Akademik Araştırma Dergisi*, sy: 9, Temmuz-Aralık 2002, s. 417-426.

¹¹ *İhyâ*, III, 99.

¹² *İhyâ*, III, 91-92.

¹³ *İhyâ*, III, s.104-109, *Minhâcü'l-âbidîn*, s. 202-207.

Gazâlî'ye göre mideye düşkünlüğü kontrol etmek için bazı riyâzet yöntemlerine başvurmak gerekir. O yemeğin miktarı ve vakti konusunda da bazı ölçüler getirmiştir. Az yeme alışkanlık haline getirilmeli ve tedricî sûrette yemek azaltılmalıdır. Yemek yeme ihtiyacının kişiden kişiye değiştiğini kabul eden Gazâlî, miktar hususunda belli bir ölçü tayin etmenin zor olduğunu belirtir. Kişi için en doğru tavır ibadetini yapmasına engel olacak ölçüde zayıflamayacak kadar yemek yemesidir.¹⁴ Müellifimiz sûfîlerin açlık ve az yemek konusundaki tavırlarını gösteren bazı menkıbeleri anlattıktan sonra bir hükme varır ve her konuda olduğu gibi bu konuda da dengenin hâkim olması gerektiğini ifade eder. O az yemenin faziletiyle ilgili anlattığı hikâyelerin aşırı derecede açlığın makbul olduğu şeklinde yorumlanmamasını istemiş ve maksadının kesinlikle bu olmadığını vurgulamıştır. Ona göre tabîî arzuları tamamıyla yok etmek mümkün değildir. Üstelik dinin istediği de bu değildir. Zira Hz. Peygamber, geceleri namaz kılarak gündüzlerini de oruç tutarak geçirmeye niyetlenen bazı sahabeleri bu düşüncelerinden vazgeçirmiştir. İnsan midesine ağırlık vermeyecek ve açlıktan dolayı sıkıntı çekmeyecek kadar yemelidir. Yemekten maksat hayatı devam ettirmek ve ibadet için kuvvet kazanmak olduğuna göre bu gayeye ulaştıracak kadar yemek yeterlidir. Tokluk kadar açlık da insanı meşgul ettiği için ibadete engel olur.¹⁵

Açlığın ve az yemenin üzerinde fazlaca durulmasının sebebi ise insan tabiatının arzulara aşırı düşkünlük göstermesi ve dinin de koyduğu kurallar vasıtasıyla insanın bu yönünü terbiye etmek istemesidir. Câhil kişi gerçeği göremediği için dinin isteği şeyin insan tabiatının gereklerine ters olduğunu zanneder. Tabiat tıka-basa yemeyi isterken din açlığı över ki bir tarafın kışkırtması diğer tarafın engel olmasıyla iki taraf arasında meydana gelen mücadele neticesinde denge ortaya çıksın. Yeme konusunda dengeye ulaşmış bir kimsenin hali çok yemekten midesinde ağırlık hissetmemesi ve açlıktan da elem duymamasıdır. O halde yapılması gereken denge halini yakalamak ve uçlarda dolaşmaktan kaçınmaktır. Dengeyi sağladıktan sonra artık açlık ile terbiye etmeye gerek kalmaz. Yeme-içmeyi fazlasıyla azaltma çok yemeye alışmış bir müridin başlangıç hali için söz konusudur. Çünkü böyle bir kimseye dengeli olmayı telkin etmek fayda vermez. Ona açlığın ızdırabını yaşatmak gerekir. Amaç normale dönüncüye ve gıdasını dengeli bir şekilde alma kabiliyeti kazanıncaya kadar müridi eğitmektir.¹⁶ İnsan vücudunun gıdaya ve beslenmeye olan ihtiyacından yola çıkan Gazâlî, ilim ve amelle meşgul olmaya yetecek kadar yeme-içmenin makbul ve uygun olduğu kanaatinde. Dolayısıyla ilim

¹⁴ *İhyâ*, III, 111-112, *el-Erbâîn*, s. 65-66. Yemeğin miktarı ve ne sıklıkta yenmesi gerektiğiyle ilgili en alt, orta ve en üst sınır şeklinde derecelendirmeleri Ebû Talib Mekkî'de de görmekteyiz. Bk. Mekkî, *Kâtu'l-kulûb*, c. III, s. 1373-1374.

¹⁵ *İhyâ*, III, 119.

¹⁶ *İhyâ*, III, 119-120.

ve amelle uğraşmak kadar bu hususta çok önemli bir rol oynayan beden sağlığını koruma ve devam ettirme maksadıyla yeme-içmenin de belli şartlarla ibadet kisvesine bürüneceğini düşünür.¹⁷ Mideyi tıka basa doldurmak hevaya yani nefsin doymak bilmez arzu ve isteklerine davetiye çıkarır. Heva da insanın rabbinden uzaklaşmasına sebep olur.¹⁸ Bu nedenle kişi yeme içmesine son derece dikkat etmeli, sınırları aşmama konusunda titiz davranmalıdır.¹⁹

Yeme-içme arzusunun kontrol altına alınamaması cinsel arzuların baskısına yol açtığı için Gazâlî bu iki konuyu bir arada ele almıştır. Yaratılış amacı neslin devamını sağlamak olan cinsel arzu da amacından saptırılıp sınırı aştığında kişiyi bazı tehlikelerle yüz yüze getirmektedir. Arzularının esiri olan kimselerin karşılaşacağı sıkıntılara değinen Gazâlî, böyle kimselerin âhiret yolunu kaybedeceklerini ve dinlerini mahvedeceklerini belirtir. Ona göre bu arzu insanı bazen aşk sapıklıklarına sürükler. Aşırılığa giden, ma'suka adeta tapınma derecesine varan, aşığı zillate düşüren ve aklı baştan alan aşkı arzuların en çirkini ve en utanç verici olanı olarak gören Gazâlî daha başlangıçta aşkın hücumuna karşı koymak gerektiğini, aksi takdirde zaman geçtikçe bunun çok zor olacağını ifade ederek her fırsatta tekrarladığı gibi kişiyi dengeli olmaya çağırır.²⁰

Neslin devamını sağlamak için gerekli olan cinsî duygular yaratılış amacına uygun olarak tatmin edildiği ölçüde makbuldür.²¹ Cinsî arzuların aşırıya gitmesi durumunda akıl bu duygular karşısında adeta mağlup olur. Halbuki akıl arzular karşısında emredilen değil, emreden konumunda olmalıdır. Bunun tersi nefsin zaaf ve hastalığına işarettir.²² Gazâlî konuya kişinin yapması gereken dinî ve dünyevî faaliyetlerini engelleyen her türlü aşırı sevginin sakıncası açısından da yaklaşır. Hangi türden olursa olsun her hangi bir şeye karşı duyulan aşırı sevgi ve bağlılık kişi için zararlıdır. Bunun için daha en başında dikkatli olunmalı, alışkanlık haline gelmesine izin verilmemelidir. Zira kişi zaman geçtikçe üstesinden gelinmesi iyice zorlaşan, geriye dönüşü imkânsız hale gelen bir durumla karşı karşıya kalır.²³

B. Sözlü Reziletler

Gazâlî'ye göre dilin önemi, küfrün de imanın da bu organın şahitliğiyle açığa çıkmasından kaynaklanır. Sınırsız bir faaliyet alanına sahip olan dili din dizginine vurmak ve

¹⁷ *Mîzânü'l-amel*, s. 91.

¹⁸ *Mîzânü'l-amel*, s. 92.

¹⁹ *Mîzânü'l-amel*, s. 93.

²⁰ *İhyâ*, III, 124-125.

²¹ *Mîzânü'l-amel*, s. 93.

²² *Mîzânü'l-amel*, s. 94-95.

²³ *Mîzânü'l-amel*, s. 95-96.

hem dünya hem deâhirette kişiyi zarar ve ziyana uğratacak şekilde kullanmaktan sakınmak gerekir.²⁴ Dilin söylediği her söz kalpte bir etki meydana getirir. Kötü sözler söylerse kalp kararır, güzel ve doğru şeyler konuşursa kalp parlamaya başlar. İman, marifet ve mahabbetin mahalli olan kalbin önemi ortada olduğuna göre onu doğrudan doğruya etkileyen dilin önemi de açığa çıkmaktadır.²⁵ Dil Allah'ı çokça zikretmek, kitabını okumak, insanları O'nun yoluna davet etmek ve dinî ve dünyevî ihtiyaçları ifade etmek amacıyla yaratılmıştır. Bir kimse onu yaratılış amacının dışında kullanırsa Allah'ın nimetine nankörlük etmiş olur.²⁶

Dilin tehlikesinden kurtulma hususunda Gazâlî, sükûtu tavsiye eder. Sükût etmek zihni toparlamayı, tefekkür, zikir ve ibadete devam etmek için huzur ve huşûyu sağlar. Âhirette söylediklerinin hesabını vermekten, dünyada da sıkıntıdan korur.²⁷ Gazâlî dilin âfetlerine uzun bir bölüm ayırmış ve birçok sakıncasına değinmiştir. Her şeyden önce ona göre lüzumsuz ve boş konuşmaktan sakınmak gerekir. Zira bunu başarabilen kişi pek çok tehlikeden de uzak kalır. Kişi boş sözlere ayıracağı zamanı tefekkürle, zikir, tesbih ve tehlille geçirse bu onun için çok daha faydalı olur. Vakit kıymetlidir ve onu en iyi şekilde değerlendirmek gerekir.²⁸ Müellifimiz dil ile yapılan hataların yirmi çeşit olduğunu belirtmiştir.²⁹ Bunlardan bir olan malayani kişinin anlatmamakla hiçbir zarara girmediği veya konuşmakla herhangi bir fayda sağlamadığı hususlarda söz söylemesidir. malayâni konuşmalar insanın kıymetli zamanını kaybetmesine yol açar.³⁰ Fakat burada şöyle bir soru akla gelebilir. İnsanın bu ölçüde kendini kısıtlaması ve sınırlaması mümkün müdür? Anlaşıldığı kadarıyla Gazâlî, ideal olanı satırlara aktarmıştır. Bu seviyeye ulaşmanın çok zor olduğunun ve ancak pek az insan için mümkün olabileceğinin farkındadır ancak o insanın tembel ve ihmalkâr bir tarafı olduğunu da göz önünde bulundurarak tehlikenin ciddiyetinden haber vermiştir. Ona göre fazla konuşmaktan sakınılmalıdır.³¹ Muhatabını susturma, küçük düşürme, cahil gösterme gibi gayeler taşıyan “mücadele” de mutlaka kaçınılması gereken tavırlardır. Gazâlî'ye göre her türlü itiraz ve tartışmadan uzak

²⁴ *İhyâ*, III, 133.

²⁵ *Kimyâ-yı Saâdet*, trc. Mehmed A. Müftüoğlu, s. 440.

²⁶ *Bidâyetü'l-hidâye*, s. 388.

²⁷ *İhyâ*, III, 134-138.

²⁸ *İhyâ*, III, 139.

²⁹ Gazâlî el-Erbaîn'de konuyu daha özet bir şekilde ele almış ve söz konusu yirmi tehlike arasından sadece en zararlı olarak gördüğü beş madde yani yalan, gıybet, cedel, dalkavukluk ve mizah konuları üzerinde durmuştur. bk. el-Erbaîn fî usûli'd-dîn, s. 68-74. Kimyâ-i Saâdet'te İhyâ'dan farklı olarak on beş afetten söz etmiştir. Aradaki fark bu eserde birkaç maddenin bir arada işlenmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Bk. *Kimyâ*, s. 442. Bidâyetü'l-hidâye'de ise dilin sekiz günahı olarak yalan, sözünü tutmamak, gıybet, cedelleşmek, kişinin kendini övmesi, la'net etmek, beddua etmek ve haddi aşan şakalar yoluyla insanlarla alay etmekten bahsedilmiştir. Bk. *Bidâyetü'l-hidâye*, s. 388-391.

³⁰ *İhyâ*, III, 140, *el-Erbaîn*, 67-68.

³¹ *İhyâ*, III, 141.

durmak gerekir. Çünkü bu tür davranışların temelinde kendi bilgisini ve faziletini gösterme, karşısındakinin de kusurunu açığa çıkarma kastı vardır ki bunları harekete geçiren, nefiste bulunan kibir ve yırtıcılık (Sebûiyet) vasıflarıdır.³²

Gösteriş için kâfiyeli ve secili sözler kullanmak, süslü ve edebî ifadelerle başvurmak, müstehcen ve gayr-i ahlâkî şekilde konuşmak, küfretmek, lanet etmek de kötü huyların kapmasına girer.³³ Gazâlî küfür üzere öldüğü şer'an sabit olan Firavn ve Ebû Cehil hariç, hiçbir kimsenin, kâfir dahi olsa tel'in edilmemesi gerektiği görüşündedir.³⁴ O kible ehli olan bir kimseyi tekfir etmeyi, müşrik veya münafık olduğuna hükmetmeyi de doğru bulmaz. Çünkü kalpleri ancak Allah bilir.³⁵ Devamlı ve aşırı bir şekilde mizahla meşgul olmak, bunu meslek haline getirmek de ona göre yasaktır. Fakat kalp kırmaya sebep olmayan, aşırılığa kaçmayan ve arada bir olan şakalaşmalarda sakınca yoktur.³⁶ Kişinin bir başkası hakkında onun duyduğu zaman hoşlanmayacağı şekilde konuşması anlamına gelen gıybet de yanlış davranışlardan biridir. Muhatabın bedeni, nesebi, herhangi bir huyu, davranışı, sözü, kıyafeti vb. her türlü hususta gıybet söz konusu olabilir. Gazâlî gıybetin yalnız dil ile değil söz, işaret, ima, kinaye, kaş göz işareti, yazı veya hareket gibi her şekilde olabileceğini, bunun her türlüşünün haram olduğunu belirtir.³⁷ Gazâlî tek tek gıybet sebeplerini saymış ve bu sebeplere bağlı olarak kurtuluş yollarını tafsilatlı bir şekilde açıklamıştır.³⁸

Bir kimsenin yeterli bilgiye sahip olmadığı halde Allah'ın zât ve sıfatlarıyla dini hususlarda gelişigüzel konuşması, avamın Allah'ın sıfatları kelamının kadim olup olmadığı gibi akıllarının alamayacağı konularda yersiz sorular sorması da doğru değildir. Bu noktada avamın vazifesi teferruat dalmadan Kur'ân ve Sünnetin getirdiklerine inanmak ibadetlerle meşgul olmaktır. İbadetlerin dışındaki konularda soru sormaları edebe aykırıdır. Avamın böyle sorular sormaları çobanların devlet işleriyle ilgili sorular sormalarına benzer. Müellifimiz küfre düşme tehlikesi bulunduğu için yeterli bilgi ve idrak kabiliyetine sahip olmayanların soru sormalarını sakıncalı görür. Hatta ona göre avamdan birinin ilimden dem vurması herhangi bir büyük günahı işlemekten daha mahzurludur. Gazâlî yeri gelmeden gereksiz sorular sorulmaması gerektiğine Musa-Hızır kıssasını (Kehf 18/60-82) delil göstermiştir. Ona göre avamın derin meselelerde sorular sormaları fitneyi uyandırma ve küfre düşme tehlikesi taşımaktadır.

³² İhyâ s.145, *Bidâyetü'l-hidâye*, s. 389-390.

³³ *İhyâ*, III, 148-156

³⁴ *İhyâ*, III, 153

³⁵ *Bidâyetü'l-hidâye*, s. 390.

³⁶ *İhyâ*, III, 158-159.

³⁷ *İhyâ*, III, 177-180.

³⁸ *İhyâ*, III, 181-186.

Kur'ân'ın emirlerini bırakıp kadim midir, hâdis midir diye uğraşmak, harfleriyle meşgul olmak avam için mahzurlu konulardır.³⁹

C. Öfke ve Kin

Gazap, kin ve hased birbirini tetikleyen duygular olduğu için Müellifimiz bunları bir arada ele almıştır. Kin ve hased gazap duygusunun sonuçlarıdır.⁴⁰ Allah'ın gazabı insanın fitratına yerleştirmiş olmasının sebebi onun dış tehlikelerden korunmak için bir kuvvete ihtiyacının olmasıdır.⁴¹ Gazap intikam hırsı ile kanın galeyana gelmesi anlamına gelir.⁴² Bu kuvvetin kaybolması veya zayıf kalması makbul olmadığı gibi, şiddetlenerek din ve aklın hâkimiyetinden çıkması, basiret, fikir ve iradenin yok olması da son derece sakıncalıdır. Gazap ateşi alevlendiği zaman kişi artık öğüt dinlemez olur, akıl nurunu söndürdüğü için akıl edemez ve düşünemez hale gelir.⁴³ Kalpteki tesirine gelince gazap, kin, nefret, hased, muhatabının felaketine sevinme, sevincine üzülme sırrını ifşa etme, alay etme vb. kötülüklerin de kaynağını oluşturur. Diğer yandan gazabın tefrit hali ise her türlü eziyet ve rezalete katlanmaya, iffetini bile müdafaa edememeye sebep olur ki, bu da dinen ve ahlâken uygun değildir. Bir kimsenin gördüğü kötülükler karşısında susması da gazap kuvvetinin zayıflığındandır. Halbuki din kötülüğe ya el ya dil ile ya da buğz ederek müdahaleyi emreder.⁴⁴ Gazap kuvvetini kaybedenler nefsi terbiye hususunda da acze düşerler. Zira riyazette şehveti boyunduruk altına almak gazabı ona musallat etmek suretiyle olmaktadır. Dolayısıyla tamamen yok edilmesi istenmemektedir. Aklın ve dinin sınırları çerçevesinde kalan gazap muteberdir. İnsan hamiyetin gerekli olduğu yerde hiddetini göstermeli, yumuşaklığın gerekli olduğu yerde de hiddetini yenmelidir. Asıl olan orta dereceyi bulmak, dengeyi sağlamaktır.⁴⁵ Gazabın bütünüyle yok edilmesi mümkün olmadığı gibi haddinden fazla zayıflaması durumunda tekrar geri kazanmak gerekir.⁴⁶ Kalp öfkenin hâkimiyeti altında kalmamalı, aklın ve dinin istediği çizgide tutulmalıdır.⁴⁷

Acaba zarurî ihtiyaçlarını elde etmekten mahrum kalan bir insan mutlaka öfkeye kapılır mı? Meselâ aç kalan ya da evsiz kalan bir kimse kâinatta cereyan eden her şeyin Allah'tan

³⁹ *İhyâ*, III, 200-202.

⁴⁰ *İhyâ*, III, 203.

⁴¹ *İhyâ* III, 206.

⁴² *İhyâ*, III, 207. bk. İbn Miskeveyh, age., s. 182.

⁴³ *İhyâ*, III, 207.

⁴⁴ *İhyâ*, III, 208.

⁴⁵ *İhyâ*, III, 209.

⁴⁶ *el-Erbaîn*, s. 75. Gazabın aşırı şekilde zayıflaması durumunda kuvvetlendirilmesi gerektiğini düşünen Gazâlî, bunun yöntemleri hakkında herhangi bir bilgi vermezken aynı görüşü savunan İbn Miskeveyh bu hususla ilgili olarak bazı yöntemlerden söz etmiştir. bk. İbn Miskeveyh, age., 183.

⁴⁷ *İhyâ*, III, 209-211.

olduğunu bilmesi ve buna gönülden inanması sayesinde ve bu derece yüksek bir tevhid anlayışıyla öfkeden tamamen uzak kalabilir mi? Gazâlî bunu imkânsız görür. Zira tevhidin bu derece insana hâkim olması gelip geçicidir. Şimşek gibidir, devam etmez. Kalp tekrar sebeplere sarılır, bu da gayet tabîî bir durumdur. Zira Resûlullah bile zaman zaman öfkelenmiş, öfkenin izleri kendisinde görülmüştür. Ancak o hiçbir zaman öfkenin tamamen kendisini tesir altına almasına izin vermemiştir.⁴⁸ Ayrıca Gazâlî avam tabakasının öfkeye cesaret, erkeklik veya izzet-i nefis gibi olumlu anlamlar yüklemelerini eleştirir, bunun bir cehâlet ve akıl noksanlığı olduğunu söyler. O öfkeyi bir zayıflık olarak değerlendirir.⁴⁹

Gazâlî öfkemize nasıl hâkim olabileceğimiz hakkında ipuçları da vermiştir. Buna göre afvın ve hilmin Allah katındaki değerini ve ödülünü buna karşılık düşmanlığın ve intikamın kötü neticelerini düşünmek ve Allah'ın cezalandırmasından korkmak yöntemlerden bir tanesidir. Kişi öfkelenildiğinde yüzünün aldığı çirkin hali ve onu intikama iten sebebi düşünerek hiddetin kendisini kıyamet günü düşüreceği zillet halini bilirse öfkesiyle daha kolay başa çıkabilir. Ayrıca kişinin öfkesinin kendi isteğine göre değil, Allah'ın iradesine uygun olarak cereyan eden ve O'nun takdiriyle meydana gelen bir şeye öfkelenmek anlamına geldiğini bunun da bir anlamda Allah'ın takdirine rıza göstermemek olduğunu düşünmesi de öfkesini yenmesine yardımcı olacak yöntemlerdir. Yumuşak huyluluğun önemin de değinen Gazali yumuşak huyluluğun (hilm) öfkeyi yutmaktan (kezmu'l-gayz) daha üstün olduğunu belirtmiş böylece iki kavram arasında bir ayrım yapmıştır. Öfkeyi yutmak zoraki yumuşaklık göstermek ve öfke kabardığı zaman hiddetli davranışlar sergilemekten kaçınmak anlamına gelir ki tahallüm terimi ile de ifade edilir. Öfkeyi yenme zorlu bir çabayı gerektirir, fakat bu zamanla alışkanlık haline gelerek tabiatlaşır ve artık kişi kolaylıkla öfkesine hâkim olmaya başlar.⁵⁰

Öfke kine sebebiyet verir. Çünkü acziyetleri sebebiyle intikam alma gücüne sahip olmayan bazı insanlar öfkelerini içinde saklar ve bu zamanla kin halini alır. Öfke kine doğurduğu gibi kin de birçok kötü huya zemin hazırlar. Bunların başında hased gelir. Ayrıca kin besleyen kişi muhatabının uğradığı felakete sevinir, onunla her türlü ilişkiyi keser. Onun aleyhinde gıybet, sırrı ifşa, dedikodusunu yapma, alay etme gibi çirkin yollara başvurur. Bütün bunlar ise haramdır. Kişinin Allah katındaki itibarının düşmesine sebep olur. Yapılacak en doğru şey o kişiye karşı eskiden nasıl idiye öyle davranmaya devam etmek, hatta mümkünse

⁴⁸ *İhyâ*, III, 209-211.

⁴⁹ *İhyâ*, III, 213. bk. İsfehanî, age., s. 242, İbn Miskeveyh, age., 181.

⁵⁰ *İhyâ*, III, 218. Hilm ve tahallüm kavramları arasında İsfehanî de ayrım yapmıştır. bk. isfehanî, age., s. 239.

daha fazla iyilikte bulunmaya, daha iyi bir ilişki kurmaya çabalamaktır.⁵¹ Yukarıda belirtildiği gibi gazap ve öfke, kine kin de hasede yol açmaktadır. Demek ki, gazap gerek kinin gerekse hasedin temelini oluşturmakta ve daha birçok kötü huylara da kaynak teşkil etmektedir.⁵²

D. Kıskançlık

İnsanın kendisinden daha fazla nimet ve imkânlarla sahip olan bir başkası karşısındaki iki tür tavrı söz konusudur. Birinci tavır, bu nimeti onun elinde olmasından hoşlanmamak ve nimeti kaybetmesini istemek. Buna hased (kıskançlık, çekememe) denir. İkinci tavır da, karşısındakinin sahip olduğu nimetin kendisinde bir rahatsızlık meydana getirmemesi ve nimetin zevalini istememesine karşın aynı nimet ve imkânla sahip olmayı arzu etmesidir. Bu tavır da gıpta adını alır. Bunda bir sakınca bulunmamakla beraber hased her durumda haramdır, Çünkü Allah'ın taksimatına ve takdirine rıza göstermemek anlamına gelmektedir.⁵³ Kıskançlık kişinin ibadet ve amellerine zarar verir, kalbinde kötü duyguların oluşmasına sebep olur, basiretini körleştirir ve psikolojisini alt-üst eder.⁵⁴

Ebû Hâmid bir başkasının sahip olduğu nimet ve imkânları çekemeyen kişinin psikolojisini de gözler önüne sermiştir. Böyle bir kişi aradaki farkın ve kendisindeki eksikliğin farkına varınca ya aynı nimet ve imkânları elde etmek suretiyle ya da karşısındakinin elinde bulunan imkân ve nimetlerin yok olması, bunlardan mahrum kalmasıyla açığın kapanacağını düşünür. Yollardan biri kapanınca kalp diğer tarafa meyleder. Yani aynı imkânlarla ulaşamayacağını anlayınca bu defa onun da elinde hiçbir şey olmamasını arzu eder. Böylece arada bir fark kalmayacak, diğeri onun önüne geçemeyecektir. İşte kişinin ikinci yola yönelmesi kıskançlığını açığa çıkarır ki, bu dinin hoş görmediği bir tavidir. Kıskanç kimse devamlı içi içini yiyen kimsedir. Dünyada kalbinin darlığı hiç bitmez. Diğer yandan kişi içinde böyle bir duygu bulunmasından rahatsızlık duyarak bununla mücadele ederse sorumlu olmaz. İnsanın kıskançlık duygusundan kurtulması çok zordur. Çünkü kendisinden üstün durumda olan pek çok kimseyle karşılaşır ve onlarla eşit seviyede olmayı arzular. İstedikine ulaşamazsa muhatabının seviye kaybına uğramasını bekler. Bu nokta tehlikeli ve ayağı kaydıran bir yerdir. Kişi içindeki hissi tatbikat sahasına koymamalı, iman gücü ve takva ile kurtulmaya çalışmalıdır.⁵⁵

Gazâlî kıskançlık sebeplerini detaylı bir şekilde ele almıştır. Düşmanlık, kin, kibir, nimete sahip olan kişinin üstünlük taslamasına tahammül edememek ve mevki, ilim veya servet

⁵¹ *İhyâ*, III, 224.

⁵² *İhyâ*, III, 232.

⁵³ *İhyâ*, III, 234.

⁵⁴ *Minhâcî'l-âbidîn*, s. 185-189.

⁵⁵ *İhyâ*, III, 236-237, *Bidâyetü'l-hidâye*, s. 393.

elde ettiğinde kendisine karşı kibirleneceğini düşünerek onu kıskanmak, kendini üstün gören kimselerin sıradan bir insana verilen lütuf ve ihsanlara şaşırıp bunu kabullenememesi de hasede sebep olur. Rekabet duygusu, mevki ve liderlik arzusu ve kötü huylu olmak ve Allah'ın kullarına verdiği nimetleri çekememek de kıskançlık nedenleri arasındadır. Bazı insanlarda bu sebeplerin az bir kısmı, bazısında ise çoğu bulunur. Sebepleri arttıkça da hastalığın şiddeti artır. Öyle bir noktaya gelir ki artık gizlemek imkânsızlaşır ve açığa çıkan kıskançlık düşmanlığa yol açar.⁵⁶

Gazâlî ortak bir noktaları olan, aynı amaç için çalışan veya aynı mesleği yapan insanlarla akrabalar arasında hasedin daha çok görüldüğünü ileri sürer. Çünkü burada menfaat çatışması devreye girmektedir. Bulunduğu yerde şöhretinin yayılmasını isteyen bir kimse karşısına rakip olarak çıkabilecek herkesi kıskanır. Gazâlî menfaat çatışmasının da temelinde dünya sevgisi olduğunu belirtir.⁵⁷ Kıskançlığı kalpten atmanın da teorik ve pratik olmak üzere iki yolu vardır. Teorik yöntem, kişinin kıskançlığa kapılmakla sadece kendisine zarar vereceğini, hased edilene zarar vermesinin mümkün olmadığını bilmesidir. Allah'ın takdirine rıza göstermemek anlamına geldiğinden tevhidin özüne aykırı olması hasedin dinî açıdan zararı; kişinin psikolojisini alt-üst etmesi, içini kemirmesi, sıkıntı ve ızdırap içinde kıvrandırması, uykularını kaçırması da dünyadaki zararlıdır. Bunları düşünen basiret ve akl-i selim sahibi kimseler böyle kötü bir duygudan uzak durur.⁵⁸ Zihnî faaliyetin yanında pratik olarak tedavisi de hased duygusunun kişiyi sevk ettiği düşüncelerin aksini yapmaya çalışmaktır. Mesela: Kötü söz söylemeye yönelirse kıskandığı kişiyi övmek ve özür dilemek için kendini zorlamaktır. Zamanla aradaki çekişme ortadan kalkar ve mahabbet meydana gelir. Bu tedavi usulleri kişiye ağır ve acı gelebilir, fakat ilaçlar da acı olmasına rağmen insanı şifaya kavuşturmaktadır. Ancak Gazâlî bu tedavi usullerinin sakinleştirici ilaç hükmünde olduğunu, asıl ve tam tedavinin kıskançlık sebeplerini araştırıp bunları yok etmekle yani kaynağı kurutmakla mümkün olacağını aksi halde hastalığın arada bir nüksedeceğini hatırlatır.⁵⁹

Kıskançlık insanın tabiatında mevcut olan bir duygu olduğuna göre bu değiştirilebilir mi? Mutasavvıfların “bütün mahlûkâta bir gözle bakmak, yaratılanı yaratandan ötürü sevmek ve hoş görmek” şeklindeki anlayışları realitede mümkün müdür?

⁵⁶ *İhyâ*, III, 238-239. Kibir, kendini beğenme, kin, düşmanlık, mevki ve liderlik arzusunu kıskançlık sebepleri arasında sayan bir başka isim de Muhâsibî'dir. Bk. Muhâsibî, *Riâye*, s. 483.

⁵⁷ *İhyâ*, III, 240-242,

⁵⁸ *İhyâ*, III, 242-245, *el-Erbâîn*, s. 76. Kıskançlıktan kurtulmak için ciddi bir tefekkürü ve zihnî faaliyeti tavsiye eden Muhâsibî'nin ortaya koyduğu yöntem hakkında bk. Muhâsibî, *Riâye*, s. 490-497.

⁵⁹ *İhyâ*, III, 245-246, *el-Erbâîn*, s. 77.

Müellifimize göre iyilerle kötülerini bir tutup hiçbirinin kötülüğünü istememek ve hepsinin aynı seviyede iyiliğini istemek dünya zevkleri peşinde koşanların yapabileceği bir şey değildir. Ancak mahabbet deryasına dalarak ilahi aşk ile sarhoş ve mecnun olanlar tek tek fertler ile meşgul olmaz da bütün insanlara bir nazarla yani rahmet ve merhamet nazarıyla bakar, Allah'ın bütün kullarını eşit görürler. Onların fiillerinin hakikatte Allah'ın fiili olduğunu, hepsinin onun emrine râm olduğunu bilirler. Gerçi bu duygu da şimşek gibi gelip geçicidir. Kalp tekrar tabiatına döner, şeytan vesvese vermeye başlar. Fakat kul bu noktada içinde bulunduğu hali hoş karşılamaz ve bununla mücadele eder, kıskançlık duygusunun kendisine hâkim olmasına izin vermez ve hasedin tesiri azalara intikal etmezse üzerine düşen vazifeyi yapmış olur. Yoksa kıskançlığın tamamen kalpten çıkarılıp atılması düşünülemez.⁶⁰

E. Dünya Sevgisi

İlk dönemlerden itibaren sûfiler dünyaya soğuk bakmışlar, dünya sevgisi ile Allah sevgisinin bir arada bulunamayacağı hususunda ağız birliği etmişler ve dünyanın bir kıymeti olmadığı halde onu seven ve onun için çabalayan insanın söz konusu tavrı karşısında duydukları hayreti her fırsatta dile getirmişlerdir.⁶¹ Dünya görüşü hususunda sûfi telakkiyi takip eden Gazâlî de Kur'ân'daki dünya ile ilgili âyetlerin büyük çoğunluğunda dünyanın yerildiğini düşünür. Ona göre âyetler insanları ondan vazgeçmeye ve âhirete yönelmeye çağırır. Peygamberlerin gönderilme sebebi de budur. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "Eğer dünyanın Allah katında sivrisinek kadar değeri olsaydı, ondan kâfire bir yudum su içirmezdi"⁶² "Dünya müminin zindanı kâfirin cennetidir"⁶³ "Dünya mel'un dünyada olan her şey mel'un yalnız Allah için olan müstesnadır"⁶⁴ gibi sözleri örnek gösterilebilir. Gazâlî dünyanın yerilmesi konusunda hadislerden sonra en çok Hz. İsa'nın sözlerine yer vermiştir. Bunun dışında Hz. Âdem, Hz. Süleyman, Hz. İbrahim, Hz. Nuh, Hz. Musa (a.s.)'nın da dünyaya karşı tavırlarına dair rivâyetler de dikkat çekicidir.⁶⁵ Sahabe ve sûfi görüşleri de onun dayanak noktalarından biridir. Gazâlî'ye göre Allah dostları dünyanın iyilikleri ile kötülüklerini karşılaştırmışlar, yaptıkları mukayese sonucunda kötü taraflarının iyi taraflarına, umut verici yönlerinin korkutan yönlerine

⁶⁰ *İhyâ*, III, 246-247.

⁶¹ Mekkî, age., II, 725-850, Kuşeyrî, age., c. I, s. 365-374, Attar, age., I, 82, 118-119, 253, 278-279, II, 73, 82, 94, 194, 342, 344 vd., Abdülhalim Mahmud, age., s. 287, Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 65-67.

⁶² Tirmizî, Zühd, 13, İbn Mâce, Zühd, 11.

⁶³ Müslim, Zühd, 1, Tirmizî, Zühd, 16.

⁶⁴ Tirmizî, Zühd, 14, İbn Mâce, Zühd, 3.

⁶⁵ *İhyâ*, III, 249-255.

baskın çıktığını görmüşlerdir.⁶⁶ Gazâlî'nin dünya ile ilgili görüşlerinde yer yer çelişkili ifadelere rastlamak mümkündür. O bir taraftan dünyanın değersizliğine vurgu yapan son derece olumsuz ifadeler kullanırken diğer taraftan bir değer taşıdığına dair fikirlerini de serdedir. Bununla birlikte ağır basan taraf dünyanın yerilmesidir. Müellifimiz dünyayı şöyle tasvir eder:

“Dünyayı aldanan herkesin sonu zillettir, dünya varlığıyla böbürlenenenlerin sonu da kederdir. Kendisini isteyenden kaçmak, kaçanın peşinden koşmak onun başlıca özelliğidir. Peşinden koşandan uzaklaşır, kendisine arka çevireni arar. Onun berraklığı bulanıklıktan kurtulamaz, sevinçleri üzüntülerle bir aradadır. Sıhhatini hastalık, gençliğini ihtiyarlık takip eder. Nimeti ise hasret ve pişmanlıktan başka bir şey sağlamaz.” Dünya etrafına daima öldürücü zehirlerini saçan ve dostları ondan sevinç ve huzur beklerken o mihnet ve elemle karşılık veren bir hilekâr ve sahtekârdır. O eksik akılları avlamak için yaratılmıştır. Böylelerini kendisine bağladıktan sonra sırtını döner.⁶⁷

Gazâlî dünyanın konumunu birtakım dikkat çekici teşbih ve örneklerle izah etmeye çalışır. O dünyayı rüyaya benzetmektedir. İnsan ölümüyle adeta uykudan uyanır, her şeyin bir rüyadan ibaret olduğunu anlar. Dünya çeşitli zinetlerle ve makyajla süslenen ve dışını güzelleştiren yaşlı ve çirkin bir kadına benzer. Güzelliğiyle insanların başını döndürür, peşinden koşanları türlü hilelerle aldatarak hüsrana sürükler, O kötülüğünden emin olunamayan yakınlık göstermesine güvenilemeyen bir kadın gibidir.⁶⁸ Ârifler onun iç yüzünü bildikleri için asla iltifat etmezler, yüzüne bile bakmazlar.⁶⁹ Dünya bir konaklama yeri ve köprü gibidir, kalıcı bir mekân değildir. Dünyaya kendini kaptıran kişi gelip geçmek için yapılmış köprüyü asıl amacı için kullanmayıp imarıyla vakit geçiren ve orada güzel bir bina yapmaya kalkışarak câhilce bir tutum sergileyen kişiye benzer. Akıllı kişi ihtiyacından fazlasının peşine düşmenin kendisi için öldürücü bir zehir olduğunu bilir ve ona göre davranır.⁷⁰ İnsan bir defa dünyaya daldıktan sonra kolay kolay kurtulamaz, gittikçe derinlere doğru batır, dünyaya dalmak kolay fakat çıkıp sahil-i selamete ulaşmak çok zordur. Suda yürüyen bir kimsenin ayaklarının ıslanması kaçınılmaz olduğu gibi dünya ile sıkı-fıkı olanların da kalplerinde bir kararına meydana gelmesi de kaçınılmazdır. Dünya ilgileri ve meşgaleleri sürekli birbirini takip eder. Biri bitmeden öbürü başlar, sonu gelmez. Bu sonu gelmeyen koşuşturma da insanı helake sürükler. Bu durum susuzluğunu gidermek için deniz suyu içen ancak içtikçe harareti daha da artan kişinin haline

⁶⁶ *İhyâ*, III, 248.

⁶⁷ *İhyâ*, III, 248, IV, 155, *Mîzânü'l-amel*, s. 138.

⁶⁸ *İhyâ*, III, 248, 264-265, IV, 234.

⁶⁹ *İhyâ*, IV, 234.

⁷⁰ *İhyâ*, III, 265-266, V, 156, *et-Tibrü'l-mesbûk fî nasihatil'l-mülûk*, s. 141-142.

benzer.⁷¹ Allah'ın kanununu bilenler dünyanın sadece yolcuların bir süre faydalandıkları bir konak yeri mesabesinde olduğunun bilincinde olarak, gönüllerini dünyaya vermez, ellerinden alınınca da üzülmezler.⁷²

Acaba dünya hangi noktaya kadar kötüdür? Dünyaya dair nelerden uzak durmak gerekir?

“Ölümden önce zevk, arzu, lezzet amaç ve nasipten her şey senin hakkında dünyadır. Ancak, zevk aldığını meylettiğin ve nasibin olan her şey yerilmiş değildir.” diyen Gazâlî dünya zevk ve hedeflerini üç kategoride değerlendirir:

1) Ölümden sonra faydası devam eden, ilim ve amel. İlim ile kastedilen Allah'ın zat, sıfat ve fiillerini, meleklerini kitaplarını, peygamberlerini, yerlerin ve göklerin melekûtunu, Hz. Peygamberin sünnetini bildiren ilimdir. Amel ise yalnız Allah rızası için yapılındır. Her ne kadar ilim ve amel ile meşgul olmak kişiye zevk verse de Gazâlî bunların dünyalık zevk olmadığını ifade eder.

2) Âhirete hiçbir faydası olmayan dünyevî zevkler. Günahlardan ve ihtiyaçtan fazla olan mübahlardan zevk almak bu gruba girer. Altın, gümüş ihtiyaçtan fazla binit, köşkler kıymetli elbiseler, lezzetli yiyecekler vs. Bunlar yerilmiş olan dünya zevkleri arasındadır.

3) İki taraf arasında yani ortada olan ve âhiret amellerine yardımcı her zevktir. Yetecek kadar yiyecek ve giyecek hayatını sürdürmesini sağlayacak ölçüde gerekli olan ihtiyaçlar bu kapsama girer. Kişiyi bu ihtiyaçları karşılamaya iten güç ilim ve amel ise o takdirde dünyalık peşinde sayılmaz yani ilim ve amele yardımcı olmaları maksadıyla bunlardan yararlanırsa dünyaya bağlanmış kimselerden sayılmaz, fakat arzu ve zevklerini tatmin için bunlara yöneliyorsa onun derdi dünya demektir.⁷³

Gazâlî dünya zevklerinin âhiret saâdetine engel olduğu için yerildiği görüşündedir. Kişi öldüğünde sadece üç özelliği kendisine fayda verir: Kalp temizliği, zikirle ünsiyeti ve Allah sevgisi. Kalp temizliği dünya zevk ve ilgilerinden uzak durmakla temin edilir. Bu da kişi ile Allah'ın azabı arasına giren bir kalkan olur. Diğer yandan dünya Allah ile ünsiyeti engelleyen manilerle doludur. Dünyayı sevgili edinen kimse Allah ile ünsiyet kuramaz. Oysa ölümden sonra Allah ile buluşma ve müşâhede zevkine ermek ancak O'nunla ünsiyet kuran ve O'nu

⁷¹ *İhyâ*, III, 266-267.

⁷² *İhyâ*, III, 270.

⁷³ *İhyâ*, III, 270-271.

sevme ve tanıma mutluluğuna erişen kimse için mümkündür.⁷⁴ Dünya zevklerine karşı ilgiyi azaltan ve onları çirkin gösteren üç unsur zikir, tefekkür ve ameldir. Ancak vücut sağlığı olmazsa bunları gerçekleştirmek zordur. Vücut sağlığı da yemek, içmek giymek, mesken vb. ihtiyaçların karşılanmasını gerektirir. Âhireti mamur etmek için bu ihtiyaçların gereklerini yerine getirmek makbul bir tavır iken, sırf zevk ve lezzet arzusuyla hareket etmek, “dünya ehli” olmak anlamına gelir ve yanlış bir tavidir. Dünya zevkleri kişiyi ahiret azabına maruz bırakan haram zevkler ve kişinin uzun ve çetin sorgulamalara muhatap olmasına sebep olan ve yüce makamlardan mahrum bırakan helal zevkler olmak üzere ikiye ayrılır. Dünyanın helal zevkleri de âhiret hazlarını eksilmesine neden olur. Çünkü cennette yüce dereceleri elden kaçırmak da bir tür azaptır. Bu noktada Gazâlî'nin “*güzel bir kuş sesi dinlemek, bir yeşilliğe bakmak veya bir bardak soğuk su içmek de olsa dünyadan zevk almak amacıyla hareket eden kimse âhiretteki nasibinden bunun kat kat fazlasını kaybetmiştir*” ifadesi de kayda değerdir.⁷⁵

Dünya zevklerinden haram olanlar bir pislığe ve ateşe benzer ve Allah'ın seçkin kulları ateşe veya pislığe yaklaşmayı akıllarının ucundan dahi geçirmezler. Onlar helallerde bile zühdü tercih ederler.⁷⁶ Gazâlî dünyanın fânîliğine ısrarla vurgu yapmıştır.⁷⁷ O insanın hiç ölmeyecekmiş gibi dünyanın imârına çalışmasının akıl ve mantıkla izah edilemeyecek bir davranış olduğunu düşünür.⁷⁸ Çok geçmeden ayrılacağı dünyası için çalışıp didinirken ebedî olarak kalacağı âhiretini ihmâl edenden daha ahmak biri olamaz.⁷⁹ O şöyle der:

*“Dünya dost ve bağlularından herhangi birine üzerine güneşin doğduğu tüm varlıkları sunmuş olsa bile onları bir süre sonra çer-çöp haline getirir, sanki dün hiçbir şey yokmuş gibi olur.”*⁸⁰

İnsanların dünya imkânlarına kavuşmak için gösterdikleri hırsın kaynağı, bütün sıkıntıların günün birinde sona erip iyi günlerin geleceği yönünde bir yanılgı ve safça iyimserliktir. Halbuki dünyanın sıkıntısı hiç bitmez, dünya mihnet yeridir.⁸¹ Ona göre bütün kötülüklerin başı ve kötü huyların nedeni dünya sevgisidir.⁸² Gazâlî bütün manevî hastalıkların özellikle riya, hased ve kibirden doğduğu kanaatindedir. Bunların da temelinde dünya sevgisi

⁷⁴ *İhyâ*, III, 271-272, *el-Erbâîn*, s. 89.

⁷⁵ *İhyâ*, III, 272.

⁷⁶ *Minhâcü'l-âbidîn*, s. 104-105.

⁷⁷ *İhyâ*, IV, 73, 277, V, 155-158.

⁷⁸ *İhyâ*, V, 158.

⁷⁹ *İhyâ*, V, 156.

⁸⁰ *İhyâ*, III, 248.

⁸¹ *Mîzânü'l-amel*, s. 140, *İhyâ*, IV, 97, 155.

⁸² Gazâlî'nin hadis olarak zikrettiği “dünya sevgisi bütün hataların başıdır” şeklindeki rivâyet mevzûdur. Bk. Aclûnî, *age.*, I, 344-345, Yıldırım, *age.*, 392-393.

vardır. Yani ana kaynak dünya sevgisidir. Gazâlî bununla birlikte dünyanın âhiretin tarlası olduğu gerçeğinden hareketle zaruret miktarınca ve âhirete yardımcı olacak şekilde faydalanmanın sakıncası olmadığını ancak sırf zevk ve safa için dünya nimetlerine dalmanın kişiyi helâke götüreceğini ifade etmiştir.⁸³

Dünya âhiretle mukâyese edildiğinde hiçbir değer ifade etmez, aralarında bir benzerlik yoktur, çünkü âhiret hayatı sonsuzdur.⁸⁴ Kalp bir tanedir. Bir şeye meylederse onun zıddından ilgiyi keser. Gazâlî dünya ile âhireti birbirinin alternatifi olarak görür. O bu fikrini şöyle ifade eder: “*Dünya ve âhiret iki eş gibidir birini razı edersen diğerini küstürürsün ve doğu ile batı gibidir birine yaklaştıkça diğerinden uzaklaşırsın.*”⁸⁵

Ebû Hâmid’in dünya sevgisini yermesinin bir nedeni de bu sevgiyi ve bağlılığı tevhide aykırı görmesidir. Ona göre muvahhid tek olandan (el-vâhidü’l-hak) başkasını sevmez. Dünya sevgisi ile orantılı olarak kalbe gizli şirk sirâyet eder. Gerçek mümin kalben dünyadan kopmuş olan kimsedir. Çünkü dünya müminin hapisanesidir.⁸⁶ Dünya sevgisi bütün hata ve günahların temelidir. Onu sevmemek ise Allah’a itaatın ve O’na yaklaşmanın temelidir. Dünya ile bağları koparmadan ve ondan uzaklaşmadan kurtuluş umudu yoktur.⁸⁷

Bütün bunlardan Gazâlî’ye göre dünyanın bütünüyle değersiz olduğu sonucu çıkarılabilir mi? İnsanın yapıp etmelerini tamamen dünyevî amaçlardan soyutlamak her yaptığını hiçbir dünyevî gaye taşımadan sırf âhiret saadeti ve Allah rızası için olması ne ölçüde mümkündür?

Müellifimize göre dünyanın yaratılış amacı insanın Allah’a ulaşması (vusûl ilâllah) için vâsita olmasıdır. Allah’a ulaşma O’nu sevmeye ve aldatici dünyadan uzak durmaya bağlıdır. Ancak O’nu sevmek zikir ve tefekkürün devamı, bu ikisi de beden sağlığı ile mümkündür. İnsan sağlığını korumak için yeterli miktarda gıda almalıdır. İşte insanın temel ihtiyacı olan gıdanın meydana gelmesi toprak, hava, suyun kısacası yerlerin ve göklerin yani dünyanın varlığını gerektirir. Bedene gelince o nefsin binitidir. Allah’a ulaşacak ve yükselecek olan da uzun süreli ibadet ve marifetle itmi’nana kavuşmuş olan nefstir. Nitekim Allah “ben cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım” buyurmuştur. (Zâriyât, 51/56-58) Demek ki dünyanın yaratılış amacı insanın rabbine kulluk etmesine vâsita olmasıdır.⁸⁸ Kalbin dünyayı sevmesi ve

⁸³ *Bidâyetü’l-hidâye*, s. 396, *el-Erbâin*, s. 111.

⁸⁴ *et-Tibrü’l-mesbûk fî nasihati’l-mülûk*, s. 144.

⁸⁵ *Minhâcü’l-âbidîn*, s. 99, *İhyâ*, V, 30, IV, 250.

⁸⁶ *İhyâ*, IV, 160.

⁸⁷ *İhyâ*, IV, 234.

⁸⁸ *İhyâ*, IV, 111-112.

bedenin dünya ile ilgili meşgalelere dalması insanın kendini, yaratanını, nereden gelip nereye gittiğini unutmasına sebep olur. Halbuki dünyadaki her şey Allah'a giden yolda vasıta mesabesinde olan binitin yani bedenın azığıdır. Nasıl hac yolculuğunda binilen devenin yeme, içme, mesken gibi ihtiyaçlarını karşılamak gerekirse Allah yolunda binit olan bedenın de ihtiyaçları temin edilmelidir. Ancak insan kendini ve yaratılış maksadını unutursa, hac yolculuğundaki adamın bindiği deveyi süsleyip yedirip içirmekle meşgul olarak hac yolunda olduğunu unutmasına ve kafileden geri kalıp çölde yırtıcı hayvanlara yem olmasına benzer. Akli başında olan âhıret yolcusu ise bedenın sadece zorunlu ihtiyaçlarını temin için çalışır. Bundan öte bir gâye gütmmez.⁸⁹

Dünyadaki yaşam düzene konulmadığı takdirde de bu yolculuk yani Allah'a bütün varlığıyla yönelmek mümkün olmaz.⁹⁰ Bedenin ve neslin devamı bunun için zorunludur. Bedenin sağlığı ve devamını sağlayan ve bu ikisinin varlığını tehlikeye sokan sebeplerin tamamı yenilip içilmesi helal veya haram olanlar, evlilik, boşanma, alışveriş, miras, borçlanma, cezalar vs. dünya hayatının düzenini temin eden esaslardır. Bütün bunlar beden ve neslin devamı için gereklidir.⁹¹ İnsanların bir arada yaşamaları şehirler tesis etmeleri, medeniyetler kurmaları birbiriyle alışverişler ve ticaret, sanat vb. dünya ile ilgili her türlü meşgaleleri, temel ihtiyaçlarının temini içindir. İnsanın temel ihtiyaçlarının karşılanması da ancak toplum halinde yaşayışla mümkün olur.⁹² O halde dünya bütünüyle değersiz değildir. Dünya ile ilgili düzen de Allah'a giden yolda önemlidir. Mülk ve melekût âlemi arasında var olan ilişki dünyayı insan açısından zorunlu olarak Allah'a giden yolun konaklarından biri haline getirir. Çünkü kabuğu aşmadan öze ulaşmak mümkün değildir.⁹³ Gazâlî yeme-içme, evlenme, geçimi sağlamak için çalışma gibi dünyada gerçekleştirilen faaliyetleri âhıret saâdeti ile irtibatlandırmıştır.⁹⁴ Watt'a göre zikri geçen konularda pek çok dünyevî tafsilat bulunduğu halde Gazâlî tartıştığı şeylerin insanın manevî gelişimine katkıda bulunduğu görüşünü asla kaybetmez.⁹⁵ Müellifimize göre insanoğlı yaratılış maksadını unutarak saâdeti, mide ve diğer arzularını tatminde servet ve malda, mevki ve makamda şan ve şöhrette aramış, saçma sapan hayaller peşinde koşmuş, mezhep ve fırkalara ayrılmış ihtilâfa düşerek doğru yoldan ayrılmıştır. Bütün bunlara yemek, giymek ve mesken derdi sebep olmuştur. Çünkü insan bunları temin etmedeki gayeyi, ne

⁸⁹ *İhyâ*, III, 277

⁹⁰ *Cevahiru'l-Kur'ân*, s. 19.

⁹¹ *Cevahiru'l-Kur'ân*, s. 19-21.

⁹² *İhyâ*, III, 278-282. bk. Günay, Ünver, "Gazâlî'nin Toplum Görüşü", Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî" içinde, s. 172-173.

⁹³ *Cevahiru'l-Kur'ân*, s. 30-31.

⁹⁴ *İhyâ*, II, 28, 39, 78-82.

⁹⁵ Watt, age., s. 141.

kadarının yeterli olacağını düşünmemiş, ihtiyacından fazlasına yönelmesi onu ardarda gelen meşgalelere ve sıkıntılara sürüklemiştir. Gazâlî insanlardan bazısının dünyanın faniliğın farkına vararak ondan yüz çevirdiğini ancak şeytanın bunların peşine düşerek dünyayı terk hususunda nasıl aldattığını açıklamıştır. Bir kısmı dünyanın bir “belâ ve mihnet yurdu”, âhiretin ise bir “saâdet yurdu” olduğunu düşünerek kurtuluşu kendilerini öldürmekte aramışlar ve intihara sürüklenmişlerdir. Hint âbidlerini buna örnek gösterir. Diğer bir kısmı beşerî sıfatları öldürmek gerektiğınemutluluğın şehvet ve gazabı yok etmekte olduğuna inanmıştır. Ağır bir riyaâet ve mücâhedeye girişmişler, bu sebeple kimisi aklını kaybetmiş, kimisi hastalanmış, kimisi ibadetini yapamaz hale gelmiştir. Gazâlâ daha birçok sapık görüş ve yol olduğunu asıl doğru yolun Resûl-i Ekrem ve ashabının yolu olduğunu belirtmiştir. Ona göre bu yol “dünyayı tamamen terk etmemek ve arzuları bütünüyle yok etmemektir.” Dünyadan âhiret azığı olacak miktarı alınmalı, arzuların da ancak akıl ve din yolundan saptırarak kısımları atılmalıdır. Dengeyi gözetmek gerekir. Dünya tamamen terk edilmemeli fakat peşinde de koşulmamalıdır. Yiyeceğın ibadetini yapabilmesi için kişiye kuvvet verecek miktarı meskenin tehlikeden sıcak ve soğuktan koruyacak, giyeceğın de aynı şekilde koruyacak miktarı yeterlidir. Dünyayı tamamen terk etmeyen ve ruhbanlığa yönelmeyen her işlerde ifrat ve tefritten uzak durup itidâle riayet eden ashabın yolunu takip etmek gerektiğini belirten Gazâlî bu hususta tasavvufî gelenekte ılımlı bir anlayışı benimsemiştir.⁹⁶

Müellifimiz *İhyâ*'nın “Kitabu âdâbi'l-kesb ve'l-maâş” başlıklı bölümünde dünyada çalışıp didinmenin âhireti kazanmaya bir vesile ve yardımcı bir unsur olduğunu belirtir. Çünkü dünya âhiretin tarlası ve oraya ulaştıran bir vâsıtaadır. Bu nedenle âhireti kazanmak için dünya geçimini dikkate almak ölçülü ve dengeli bir tutum iken dünya için çalışırken âhireti tamamen unutmak ve ihmal etmek hatalı bir davranıştır. Fakat dünya için çalışmanın âhiret için bir araç olması dinin öngördüğü kurallar çerçevesinde yaşamak suretiyle mümkün olur.⁹⁷ Gazâlî bedenle ilgili olan sağlık, güç, güzellik ve uzun ömür ile kişinin sosyal çevresiyle ilgili olan aile, mal, makam-mevki, akraba ve arkadaşlarının çokluğınu birer nimet olarak değerlendirmiş ve her birinin âhiret saadetine ulaştırması açısından son derece önemli olduğunu ortaya koymuştur. Dolayısıyla dünyayla bağlantılı olan söz konusu hususlar âhiret mutluluğınu sağlaması açısından bir değer ifade eder.⁹⁸ Dünya imkânları âhirete yardımcı birer nimet olmakla beraber bazı tehlikeleri de barındırmaktadır. Fakat mevki, itibar, zenginlik gibi imkânlar bizâtihi kötü değildir. Bunları kullanmayı bilen, basiretine ve bilgisine güvenen yaklaşabilir, kullanmayı

⁹⁶ *İhyâ*, III, 282-284.

⁹⁷ *İhyâ*, II, 78.

⁹⁸ *İhyâ*, IV, 126-128.

bilmeyen ise uzak durmalıdır. Usta bir dalgıç denizin nimetlerinden istifade edebilir ama yüzme bilmeyen bir kişinin dalgıcın yaptığını yapmaya kalkışması hayatına mal olur. Gazâlî'ye göre dünya karşısında insanların çoğu yüzme bilmeyen kimse gibi bilgisiz ve basiretsiz durumdadır.⁹⁹ O halde dünya faydayı da zararı da içinde barındırır. Bütünüyle kötü değildir. Mesela yılanın zehri aynı zamanda panzehir de olabilmektedir.¹⁰⁰ Olgun kişi dünya karşısında yılanın zehrini panzehire çevirebilen kimse gibi olmalıdır. Bunu beceremeyen yılanı yaklaşmamalı, el sürmemelidir. Müellifimiz kör bir kişinin gözleri gören kişi gibi dağların doruklarında, denizlerin etrafında veya dikenli yollarda yürüyemeyeceğini belirterek basiretten yoksun kimselerin dünya ile münasebetlerinde basiret ehli gibi davranmasının mümkün olmadığını belirtir. Bu durum yilandan panzehir elde eden kimseyi görerek bu maharete sahip olmadığı halde yılanı eline alan kimsenin haline benzer. Böyle bir kimsenin zarar göreceği âşikârdır. Peygamber ve veliler dünyanın zarar ve faydalarını ve gerçek değerini iyi bildikleri için zarar görmezler, ziyana uğramazlar. Çünkü onlar insanın bu dünyada sadece bir misafir olduğunu, dünyanın da geçici bir konaktan başka bir şey olmadığını bilir, buna göre hareket ederler. Şu halde zararının farkında olarak yaklaşmanın bir sakıncası yoktur.¹⁰¹

Gazâlî dünya sevgisiyle Allah sevgisini de mukayese etmiştir. O dünya sevgisini Allah sevgisine zıt görmez. Ona göre iki sevginin bir kalpte bulunmasında sakınca yoktur. Allah sevgisinin şartı dünya ile ilgili hiçbir şeyi sevmemek değildir. Peygamberlerin yapmakla emrolundukları duada dünya ve âhiret birlikte zikredilerek “rabbimiz bize dünyada da âhirette de iyilik ver” buyrulmuştur. O bu hususta Hz. İsa'nın "Allahım dünyayı en büyük emelim yapma" sözüne dikkat çeker. Gazali'ye göre Hz. İsa'nın sözünde önemli bir nokta vardır ki o da peygamberin "dünyayı kesinlikle emelim yapma" değil "en büyük emelim yapma demesidir. Ancak dünya zevkleri âhiret saadetine ters düşmeyen, helâl ve meşru zevkler olmalıdır. Mesela dünyada sağlıklı, huzurlu olma, geçim sıkıntısının bulunmamasını istemek Allah sevgisine zıt değildir. Dünya en büyük emel ve nihâî hedef olmadığı sürece sorun yoktur.¹⁰² Gazâlî'nin düşünce sisteminde dünyayı sevmemek ve dünyadan kaçmak bizâtihî amaç değildir. Amaç Allah rızasına ulaşmaktır ve Allah'a vuslattır. Dünya O'na giden yolda bir engeldir ve engel kaldırılmadan hedefe ulaşılmaz.¹⁰³ Dünya sevgisinin sakıncası ve tehlikesi bu bakımdandır. Dünyada esas gâye Allah'ı sevmek ve Onunla ünsiyet kurmaktır. Bu ancak marifetle mümkündür. Allah'tan başka meşgalelerle marifet yoluna girilemez. Bu manada dünya sevgisi

⁹⁹ *İhyâ*, IV, 130-132.

¹⁰⁰ *Mîzânü'l-amel*, s. 128.

¹⁰¹ *Mîzânü'l-amel*, s. 137.

¹⁰² *İhyâ*, II, 204-205.

¹⁰³ *İhyâ*, IV, 237.

ile Allah sevgisi ikisi birlikte bir kalpte bulunamaz.¹⁰⁴ Gazâlî'nin bir yerde dünya sevgisi ile Allah sevgisinin birbirine zıt olduğunu bir başka yerde de bunun aksini söylemesi tenakuz gibi görünmektedir. Belki de Gazâlî'nin ifade etmek istediği Allah'ı sevmek, O'nunla ünsiyet kurmak ve marifeti elde etmek gibi yüksek ideallere sahip insanın önünde dünyanın bir engel olduğudur. Elbette sıradan bir insanın dünyaya bakışı ile bir ârifin bakışı aynı olmayacaktır. Nitekim Gazâlî her hususta avamdan kimseler ile havâs arasındaki sorumluluk ve tutum farkına dikkat çekmiştir.¹⁰⁵ Ayrıca gerek kendisinin ölümden sonraki hayata hazır olup olmadığına dair endişeleri ve âhiret azabı korkusu gerekse yaşadığı çağın müslümanlarının dünyaperestliğe doğru gidişinin verdiği kaygı onun dünyaya bakışını önemli ölçüde etkileyen temel faktörlerdir.¹⁰⁶ Bununla birlikte Gazâlî dünyadan lezzet almanın gereğine de işaret etmiştir. Ona göre gerek çalışıp kazanma, ticaret gibi dünyevî faaliyetlerden gerekse namaz, Kur'an okuma gibi ibadetlerden yorulduğunda kişinin eğlence, oyun ve spora zaman ayırması kalbi ferahlatır ve canlandırır, işlerine daha ciddi şekilde yoğunlaşmasını sağlar.¹⁰⁷ Süs ve zinetler kullanarak iyi bir görünüme (hüsnü'l-hey'e) sahip olmayı faziletler arasında sayması da bu açıdan önemlidir.¹⁰⁸

Daha önce belirtildiği gibi Gazâlî Kur'an'da dünya ile ilgili âyetlerin çoğunda dünyanın yerildiğini, âyetlerin insanları dünyadan uzaklaşıp âhirete yönelmeye çağırdığını ve peygamberlerin gönderilme sebebinin bu olduğunu düşünür. Acaba bu yaklaşımın doğruluk payı nedir?

Kur'an'ın dünya ve dünyevî hayata ne kadar değer biçtiğine baktığımızda karşımıza dünya hayatını bir oyun, eğlence ve aldanıştan ibaret olarak nitelendiren âyetler çıkar. (Câsiye 45/5, Muhammed 47/6, Hadîd 57/20) Dünyevî olan her şeyin hem değersiz hem de geçici olduğu birçok âyette "metâ" kelimesiyle belirtilmiştir. Dünyevî hayattaki metân âhiret hayatındakine göre çok az ve muttakiler için en iyi yurdun âhiret olduğu bildirilmiştir. (Nisâ 4/77, Tevbe 9/38) Kur'an'a göre dünya hayatı bizâtihi aldatıcı bir metâdır. (Âl-i İmrân 3/185)¹⁰⁹ Allah "Sakın dünya hayatı sizi aldatmasın" diye uyarıda bulunmaktadır. (Lokman 31/33, Fâtır 35/5) Kur'an'da genellikle dünya âhiretle birlikte zikredilmiş, ikisi arasında karşılaştırma yapılarak âhiretin mutlak üstünlüğü vurgulanmıştır. Âhiret mutlak surette dünyadan çok daha hayırlıdır. (Âl-i İmrân 3/77) Çünkü dünyanın geçiciliğine ve aldatıcılığına karşılık âhiret kalıcı

¹⁰⁴ *İhyâ*, IV, 249.

¹⁰⁵ Bk. Yafeh, Hava-Lazarus, *Studies in al-Ghazzali*, Jerusalem 1975, s. 352-357.

¹⁰⁶ *el-Munkız*, s. 553, 560, *İhyâ*, I, 15-16,

¹⁰⁷ *İhyâ*, II, 350.

¹⁰⁸ *Mîzânü'l-amel*, s. 81, Umaruddin, age., s. 187-188, M. M. Şerif, age., s. 209-210.

¹⁰⁹ Öztürk, Mustafa, "Kur'an'ın Değer Sisteminde Dünya ve Dünyevî Hayatın Anlamı", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sy. 16, 2006, s. 69.

ve gerçek hayat yurdu. (Ankebût 29/64, Mümin 40/39, Hadîd 57/20) Bu sebeple dünya âhirete asla tercih edilmemelidir. Dünyayı öne alanlar daha değerli olan âhireti satmak suretiyle yanlış bir alışverişte bulunmuşlardır. (Bakara 2/86, 90, 217, Âl-i İmrân 3/22, Nisâ 4/74) Öyleyse “Kur’ân’ın değer terazisinde âhiret mutlak surette dünyadan ağır basmaktadır.”¹¹⁰ Kur’ân âyetlerinin büyük çoğunluğuna hâkim olan dünya hayatına olumsuz yaklaşım, insanın ahireti ihmal eden ve görmezden gelen hayat tarzıdır. Asıl itibariyle müminlerden istenen dünya nimet ve zevklerinden bütünüyle uzaklaşmaları değil dünyaya karşı dikkatli olmalarıdır.¹¹¹ Hz. Peygamberin dünyayı zemmeden birçok hadisi de Kur’ân âyetlerini teyid eder niteliktedir.¹¹² Söz konusu hadislerin zayıf ve mevzu olduğu ileri sürülebilir fakat Hz. Peygamber’in tam anlamıyla bir zühd hayatı yaşadığı ve dünyaya karşı mesafeli duruşu da hiçbir yoruma ihtiyaç bırakmayacak şekilde ortadadır.¹¹³ Dünyaya karşı zâhidane tavrı daima ön planda tutan sûfilerin bu yaklaşımı da Kur’ân’ın değer sistemiyle örtüşmektedir.¹¹⁴ Gazâlî’nin dünyanın ne ölçüde değer taşıdığına ilişkin ifadeleri diğer sûfilerden çok farklı değildir. Ancak onun eserlerinin çok daha geniş halk kitlelerine ulaşma imkânı bulması ve halk üzerinde daha büyük bir tesir yapması Gazâlî’nin pozisyonunun sıradan bir sûfinin pozisyonundan farklı olduğu iddialarına yol açmış ve dünya hakkındaki görüşleri nedeniyle ciddi tenkitlere maruz kalmıştır.¹¹⁵

Sonuç olarak dünyanın bizâtihi değil âhiret karşısındaki değersizliğine ısrarla vurgu yapan Gazâlî’nin tavrı Kur’ân’ın ruhuna ters düşmemektedir. Zira o da sadece dünyanın esas gâye haline getirilmemesini istemektedir. Sırf dünyaya yönelip ahirete kayıtsız kalmak veya kendini sadece âhirete adayıp dünyayı ihmal etmek yerine ikisi arasında dengeyi sağlamanın daha doğru olacağını düşünür.¹¹⁶ Din ve dünya ölçülerine gerektiği şekilde riâyet eden, birini diğerine tercih etmeden her ikisinin de hakkını veren kimse Allah’ın yeryüzündeki halifesidir. (Kasas 28/72)¹¹⁷ İnsanın dünya zevklerine karşı olan aşırı düşkünlüğünün farkında olan Gazâlî onun dünyaya mağlûp ve esir olmasını değil, gâlip ve hâkim olmasını doğru bulur.

¹¹⁰ Öztürk, agm., s. 77-78.

¹¹¹ Güler, İlhami, "Gazâlî'nin İhyâ'da Ortaya Koyduğu İdeal Dindarlık Teorisinde Dünyanın ve Servetin Yeri", Dindarlık Olgusu içinde, Bursa 2006, s. 74.

¹¹² Bk. Müslim, Zühd, 1, 3; Tirmizî, Zühd, 13, 14, 16; İbn Mâce, Zühd, 3.

¹¹³ Yetik, Erhan, "Hz. Muhammed'in Zühd ve Takvâsı", OMÜİFD, Samsun 1993, sy. 7, s. 127-132, Yılmaz, H. Kâmil, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 1997, s. 83-88.

¹¹⁴ Öztürk, agm., 85.

¹¹⁵ Aydın, age., 32-33 vd., Güler, agm., s. 70-74, 76-80.

¹¹⁶ *Mîzânü'l-amel*, s. 134.

¹¹⁷ *Mîzânü'l-amel*, s. 135-136.

F. Cimrilik ve Mal Tutkusu

Ebû Hâmid dünyada en büyük imtihanın servet olduğunu ifade etmiş ve buna sebep olarak da hiç kimsenin onun fitnesinden kurtulamamasını göstermiştir. Çünkü servetin yokluğu fakirliği meydana getirir ki bu insanı küfre kadar götürebilir. Servetin varlığı ise insanı sonu hüsrana olan azgınlık ve şımarıklığa sürükler. Her ikisi de insan için bir imtihandır. Zenginlik cimrilik tehlikesini, yoksulluk da hırs tehlikesini barındırır.¹¹⁸ Allah “Ey iman edenler sizi mallarınız ve çocuklarınız Allah’ı anmaktan alıkoymasın. Böyle olanlar hüsrana uğrayacaklardır” (Münâfıkûn 63/9) “Doğrusu mallarınız ve çocuklarınız bir imtihandır. Büyük ecir ise Allah katındadır” (Teğabun 64/15) buyurmaktadır. “Resûlullah da” Yırtıcı aç iki kurdun salıverildikleri bir koyun sürüsüne verdikleri zarar, şeref, mal ve mevki sevgisinin Müslüman kişinin dinine verdiği zarardan daha fazla değildir” buyurmuştur.¹¹⁹

Mal edinme hususunda Gazâlî ölçü olarak “ihtiyaç miktarı”nı göstermiştir. İhtiyaç miktarı olan servet sakıncalı değildir. Ona göre ihtiyaç miktarı ise en fazla bir yıllık geçimini sağlayacak miktardır. İhtiyaç fazlası servet dünyada da âhirette de sahibine yüküdür. Zenginlerin servet edinme ve edindiklerini muhafaza etme uğrunda sarf ettikleri çabalar ve çektikleri sıkıntılar düşünüldüğünde bu gerçek anlaşılır. Zenginlik durumu ipek böceğine benzer. O sürekli örer durur ama sonunda kozası içinde hayatı son bulur.¹²⁰

Müellifimiz servet ve zenginliğin bizâtihi kötü ve tehlikeli olduğu ve Allah’ın ve peygamberlerin serveti yediği fikrine karşı çıkar.¹²¹ Allah ve Resûlü malı övmüş ve hayır olarak nitelemiştir. Ona göre servet ne bizâtihi iyi ne de bizâtihi kötüdür, bir yönden hayır bir yönden şerdir. Hayra da şerre de vesile olabilir.¹²² Onu iyi veya kötü yapan kullanım amacıdır. Burada esas olan bir şeyin fayda, maksat ve gâyesini bilip o yönde kullanmaktır. Böylece makbul bir netice hâsıl olur. Servet ve malın gâyesi de iyi ve doğru yolda harcamaktır. Bununla birlikte ahiret saadetinden alıkoymak, ilim ve amel yolunu kesmek gibi kötü ve yanlış maksatlarla da kullanılabilir. Servetin iyilik ve kötülüğü zâtı itibariyle değil, maksada göredir. Diğer taraftan insan tabiatı, Allah yolundan alıkoyan arzulara meyillidir. Servetin de bu hususta kolaylaştırıcı bir etkisi vardır. Bu nedenle fazlası tehlikeli görülmüş peygamberler de servetin fazlasından Allah’a sığınmışlardır. Gazâlî Hz. İbrahim (a.s.)’in “Beni ve çocuklarımı putlara tapmaktan uzaklaştır”. (İbrahim 14/35) dediğini ve peygamberler putlara tapmayacağına göre

¹¹⁸ *İhyâ*, III, 285.

¹¹⁹ Tirmizî, Zühd, 43.

¹²⁰ *İhyâ*, IV, 295-297.

¹²¹ *İhyâ*, IV, 130.

¹²² *İhyâ*, III, 289.

buradaki putlardan kastın altın ve gümüş olduğunu ifade etmiş altın ve gümüşü sevmenin, onlara bağlanmanın bir anlamda puta tapmak olduğunu ileri sürerek şirkle özdeşleştirmiştir.¹²³ Müellifimiz malı hem zehir hem de panzehir taşıyan bir yılanı benzetir. Faydası panzehiri zararı ise zehri temsil eder. Yılanın zehrini çıkarmasını bilen kimseye onun bir zararı olmaz fakat bilmeyen kimse ciddi bir tehlike ile karşı karşıya kalır. Gazâlî'nin servetle ilgili bir diğer benzetmesi de dikkat çekicidir. Mal altında çeşit çeşit cevher ve incilerin bulunduğu bir denize benzer. Yüzmeyi ve dalgıçlığı bilen, denizin tehlikelerinden korunma yöntemlerine vâkıf olan bir kimse incileri elde eder ve onlardan yararlanır. Ancak yüzmeye bilmeyenlerin incilere ulaşma çabası felakete sonuçlanabilir. Servetin ibadetlere ve Allah'a yakınlığa yardımcı olma, infak, dost ve akrabalara hediye verme, kendisi hakkında ileri geri söylenen sözleri susturma, hizmetini ve çeşitli işlerini gördürme gibi faydalarına¹²⁴ değinen Gazâlî risklerinden de bahseder. Bu riskler şöyle sıralanabilir:

1) Servet her şeyden önce kişiyi günaha sürükler. İnsan kendisini güçlü hissettiği zaman ki, servet sahibi olmak da bir nevi güçlü olmaktır, arzularına daha kolay yenilir, günah ve hatalara karşı nefsi onu tahrik eder. Servet insanı şımarıklığa yöneltmekte insana her istediğini yapabileceği vehmini vermektedir. Böylece insanın kötülüğe sapması daha kolay olmaktadır.

2) İnsanı zevklere alıştıtır. Kişi malı ile ünsiyet eder, adeta serveti sevgilisi haline gelir. Bazen helâl yoldan servet edinmek zorlaşır. İnsan öylesine mal sevgisine kapılır ki artık şüpheli şeylerden de sakınmaz hale gelir. Dolayısıyla manevî hastalıklarının meydana gelmesine de etki eder.

3) Servetini korumaya ve devamını sağlamaya çalışırken zikir ve tefekkürden uzak kalmak, bunlara zaman ayıramamaktır. Servetin panzehiri ise hayatını sürdürmeye yetecek, günlük ihtiyacını karşılayacak kadarını alıp gerisini hayra sarf etmektir. Bunun dışında kalan servet zehirdir.¹²⁵

Ebû Hâmid hırs ve tamahın insanoğlunun tabiatında mevcut olduğunu belirterek bu hastalıkların çaresinin kanaat olduğunu belirtir.¹²⁶ Malın ve servetin insanın ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla yaratıldığını ifade eden Gazâlî cimrilik ve cömertliğin tarifini yapar. Malı sarf edilmesi gereken yerde harcamamak cimrilik, harcanmaması gereken yerde harcamak da israftır. Cömertlik ise israf ile cimrilik arasındaki orta yoldur. Elbette servetin miktarına göre

¹²³ *İhyâ*, III, 290, *Mizânü'l-amel*, s. 130.

¹²⁴ *İhyâ*, III, 291, IV, 130.

¹²⁵ *İhyâ*, III, 292-293, Coşkun, Ahmet, "Gazali'nin Ahlâk ve İktisat Görüşü", Erciyes Ü. İ. F. Dergisi, sy. 6, Kayseri, s. 231.

¹²⁶ *İhyâ*, III, 297-300.

kişiden kişiye cimrilik ve cömertliğin ölçüsü de değişir.¹²⁷ Cimriliğin sebebi mal sevgisidir. Mal sevgisi de ya insanın kendisinin ve çocuklarının geleceğini garanti altına alma düşüncesinden ya da bizâtihi serveti sevmesinden kaynaklanır. Ona göre öyle insanlar vardır ki, ölünceye kadar rahatlıkla ihtiyaçlarını karşılamaya yetecek, hatta daha da fazla servetleri olduğu halde, dinen yükümlü oldukları mâlî vazifeleri yerine getirmekten kaçındıkları gibi, hastalandıklarında tedavi olmak için bile para harcamak istemezler. Bu ise tedavi umudu olmayan bir hastalık hatta sapkınlıktır.¹²⁸ Cimriliği ortadan kaldırmak için “her hastalığın tedavisi sebebinin zıddı iledir” kâidesince cimriliğe sebep olan şeyleri tedavi ile işe başlamak gerekir. Meselâ, arzulara düşkünlük aza kanaat ve sabır ile; tül-i emel ölümü sık sık hatırlamakla ve akranların ölümünden ibret almakla, onların mal edinme uğrunda çabalarının nihayetinde boşa gittiğini düşünmekle; çocukların geleceği hakkındaki endişe Allah’ın onun rızıkına kefil olduğunu ve servetin çocuğu kötülüğe sevk edebileceği ihtimalini göz önünde bulundurmak suretiyle tedavi etmek mümkündür. Pratik tedavi yöntemi ise, kişinin kendisini vermeye zorlaması, buna devam ederek yavaş yavaş alışkanlık kazanmasıdır. Cömertliği tabiat haline getirmesidir. Zira kötü vasıfların gereklerini yapmamak ve arzulara uymamak suretiyle onların gıdası kesilir ve kötü sıfatlar ortadan kalkar. Tedavi yöntemi konusunda Gazâlî’nin dikkat çekici bir önerisi de vardır. Buna göre kişi kendi kendine “eğer insanlara verirsen, cömert olarak tanınırsın, herkes sana saygı gösterir” şeklinde telkinde bulunarak riyâ yolu ile de olsa cömertliğe alışıp cimrilikten kurtulabilir. Böyle bir yol onun riyâ hastalığına yakalanmasına sebep olabilir fakat maksat en ciddi ve ağır hastalık olan cimrilikten kurtulmasıdır, daha sonra da riyâyı tedavi etmeye yönelir. Müellifimiz bunu memeden kesilmek istenen bir çocuğun bir takım oyuncaklarla oyalanmasına benzetir. Çocuk memeden kesildikten bir süre sonra o oyuncaklardan da kurtulur. Kötü duyguları birini diğerine musallat etmek suretiyle yok etmek mümkündür. Ancak önemli bir nokta vardır ki, o da iki hastalıktan hangisinin daha ciddi olduğu ve kişide ağır bastığıdır. Eğer kişide halk arasında itibâr sahibi olma, mal sevgisinden daha önemli ise bu takdirde o kişinin riyâ yoluyla cimriliğinin tedavisi mümkün değildir. Çünkü onda riyâ hastalığı daha ciddidir. Söz konusu yöntem hastalığın daha da kronikleşmesine sebep olur. Burada esas olan daha kuvvetli olanı daha zayıf olanla uzaklaştırmaya çalışmaktır.¹²⁹

Sonuç olarak Gazâlî’nin servet ve mal tutkusu konusundaki görüşleri maddeler halinde şöyle özetlenebilir:

¹²⁷ *İhyâ*, III, 320-321.

¹²⁸ *İhyâ*, III, 322.

¹²⁹ *İhyâ*, III, 322-323.

1) Mal ve servet bir yönden faydalı bir yönden zararlıdır. İyiliklere de kötülüklerle de sebep olabilir. İnsana düşen malı faydalı şekilde kullanmak ve zarara yol açmasına engel olmaktır. Temel mesele ne şekilde ve ne maksatla kullanacağını bilmektir. Mal âhiret saâdetini korumaya vesile olursa iyi, buna engel olursa kötüdür.¹³⁰

2) Kişi malı nasıl kazandığı ve nereye harcadığına dikkat etmeli, kazanma ve harcamada helâle yaklaşmalı, haramdan uzak durmalıdır. Şüpheli durumlarda ise kuvvetli olan ihtimale göre hareket etmelidir.¹³¹

3) Malı ihtiyaç kadar kullanmak gerekir. Gazâlî insanın temel ihtiyaçları olan yeme, giyinme ve barınmayla ilgili olarak belli sınırlara riâyet etmenin lüzumuna işaret etmiş, lüks ve aşırılığa kaçmanın sakıncasına değinmiştir. Mal biriktirmeyle ilgili olarak da kişinin kendisi ve âile efradı için bir yıl veya daha fazla zaman yetecek miktarda birikim yapmasını ilâhî rahmetten uzaklaşmaya sebep olarak göstermiştir. Malı harcama ve infâk konusunda da ifrat ve tefritten sakınmak gerekir. Aşırı el açıklığı da cimrilik de uzak durulması gereken vasıflardır.¹³²

4) Malı kazanırken ibadete ve hayra vesile olması niyetini taşımak, harcarken de değersiz bir dünya metayı olduğunu bilerek hareket etmek yani her iki halde de Allah rızasını gözetmek gerekir. Zira zâhid kişi elinde malı olmayan değil, büyük bir servete sahip olsa bile kalbini malla meşgul etmeyen kimsedir. Gazalinin ifade etmek istediği her davranışta ibadet kastının bulunmasının gerekliliğidir.¹³³

G. Mevki Edinme Arzusu

Mevki sevgisinin temelinde şöhrete kavuşma isteği ve başkalarının kalbini kazanma arzusu vardır. Oysa parmakla gösterilen biri olmayı istemek çirkin bir şeydir.¹³⁴ Diğer mutasavvıflar gibi Gazâlî de gizliliğin ve gizli kalmanın daha faziletli bir tavır olduğunu kabul eder.¹³⁵ Bununla birlikte şöhretin bir tehlike ve fitne halini alması ancak zayıf iradeli insanlar için söz konusudur. Zira peygamberlerin ve âlimlerin şöhreti kendilerine bir zarar vermez. Allah'ın dinini yaymak için gayret gösteren kimselerin de, şöhreti amaç edinmeksizin kazandıkları ün ve şöhret onlara zarar vermez.¹³⁶ Mevki ve makam talibi olan kimse, insanların

¹³⁰ *Mîzânü'l-amel*, s. 128-129, *İhyâ*, IV, 130-131.

¹³¹ *Mîzânü'l-amel*, s. 130-131.

¹³² *Mîzânü'l-amel* s. 131-134. bk. *İhyâ*, IV, 284-290, 221-222,

¹³³ *Mîzânü'l-amel* s. 136.

¹³⁴ *İhyâ*, III, 339-340.

¹³⁵ *İhyâ*, III, 340-342.

¹³⁶ *İhyâ*, III, 342.

gönüllerini kazanarak kendisine itibâr etmelerini, saygı duymalarını ve boyun eğmelerini ister. Böylece iradelerini eline almayı onları maksat ve arzularına hizmet ettirmeyi hedefler. Mevkinin anlamı insanların gönüllerinde yer edinmektir. Bunun yolu da insanları kendisinin mükemmel özelliklere sahip olduğuna inandırmaktır. Zira insanlar bir kimsenin mükemmel olduğuna inanırlarsa ona kalben bağlanırlar ve onu severler. Bu mükemmellik vasıfları da ilim ibadet, güzel ahlak, soy, liderlik (velâyet), vücut güzelliği, beden kuvveti ve halkın mükemmellik olarak gördüğü diğer meziyetlerdir. Bu yollarla kalplere girmek ve itibar kazanmak mümkündür.¹³⁷

Müellifimize göre mevki sevgisinin iki sebebi vardır:

a) Kendini güvende hissetme isteği: İnsan bulunduğu çevrede herhangi bir sebeple gözden düşme ve itibâr kaybetme endişesiyle şöhretinin uzak yerlere kadar yayılmasını ister. Böylece şöhreti ve itibarı sayesinde emniyette olacağını ve çevresindeki insanlardan yararlanabileceğini düşünür.¹³⁸

b) İnsan ruhunun mükemmellikte tek olma eğilimi: Ruh Allah'ın buyurduğu gibi bir "emr-i rabbanî" olduğundan rubûbiyeti yani mükemmellikte biricik olmayı arzular. Kemâl varlıkta tek olmaktır, ortaklık ise noksanlıktır. Her insan da tek olmayı ister. Kulluk nefse zor ve ağır geldiği için, rubûbiyet tabî olarak sevimidir. Mükemmellik varlıkta tek olma ve bütün mevcûdâtı ele geçirmekle, onları etki altına almakla, istediği şekilde değiştirmekle mümkün olur. Bu nedenle kişi diğer insanların kalplerinde sevgi sayesinde yer edinerek onları kendi iradesine boyun eğdirmek ve istediğini yaptırmak ister. Bu da mevki sevgisinin sebebidir.¹³⁹

Gerek servet gerekse mevki belli maksatlara ulaştıracak birer gayedir. Dolayısıyla kişinin mevkii zâtı itibariyle değil de maksadına ulaştırması bakımından sevmesi çirkin değildir. Ancak mevki sevgisinin yalana, hileye ve günaha sevk etmemesi gerekir.¹⁴⁰ En zor vazgeçilen dünya ilgisi, makam sevgisi ve insanlar nezdinde itibar kazanma arzudur.¹⁴¹ Gazâlî insanın kendisini aslında sahip olmadığı vasıflara sahipmiş gibi göstererek gönülleri kazanmaya çalışmasının yanlış olduğunu ancak, kendisinde var olan bir vasıfla mevki edinmek istemesinin mübah olduğunu düşünür.¹⁴² Mevki sevgisi, insanların takdirini kazanma gayreti insanı riya ve nifaka sürükler. Çünkü kendisinde olmayan hasletleri varmış gibi göstermeye çalışır. Gazâlî

¹³⁷ *İhyâ*, III, 343.

¹³⁸ *İhyâ*, III, 345.

¹³⁹ *İhyâ*, III, 346-347.

¹⁴⁰ *İhyâ*, III, 350-351.

¹⁴¹ *İhyâ*, IV, 96.

¹⁴² *İhyâ*, III, 351.

mevki sevgisinden kurtulmanın yollarını da diğerlerinde olduğu gibi teorik ve pratik olarak iki kısımda değerlendirir.

Teorik tedavi mevkinin ölüm ile elden gideceğini, geçici bir mevki uğruna ahiret saadetini ve ebedi hayatı mahvetmenin yanlış olacağını bilmek ve bütün mevki sahiplerinin zamanı gelince ölümlü yüz yüze geldiklerini görmektir. Makam ve mevkiinin geçiciliğinin farkına varmaktır.¹⁴³ Pratik olarak mevki sevgisinden kurtulmanın yolu da insanların gözünden düşmeyi ve kınanmayı sağlayacak şekilde davranışlar sergilemek, yalnızlığı tercih etmektir. Bu noktada Melâmetiye'ye değinen Gazâlî onların görünürde çirkin olan davranışlarının sebebinin insanların gözünden düşmek suretiyle mevki afetinden kurtulmak olduğunu belirtir. Onlardan bazıları şarap rengindeki kadehlerde su içerler, görenler de içki içtiğini sanarak kendilerinden uzaklaşırlardı. Müellifimiz hal sahiplerinin nefislerini tedavi etmede bazen fakihlerin caiz görmediği yollara başvurduklarını hatırlatır. Ancak halka önder ve örnek olma durumundaki kişilerin mahzurlu şeyler yapmalarının uygun olmadığını, hatta dinen örnek olma durumunda olmayan sıradan insanların bile sakıncalı hususlardan uzak durmaları gerektiğini yalnızca mübah şeylere başvurabileceklerini ifade eder. Mevki sevgisinden ve zararlarından kurtulmak isteyen kişinin uygulayabileceği diğer bir yöntem ise insanlardan uzaklaşmak ve kimsenin kendisini tanımadığı yerlere gitmektir. Çünkü tanındığı, bilindiği yerde uzlete çekilmek de çare değildir. Halk arasında “kalbinde mevki sevgisi taşımaz, insanların itibarından hoşlanmaz” şeklinde oluşacak kanaat de gururunu okşayacağı için çabalarını boşa çıkarır,¹⁴⁴ İnsanlardan ümidi kesmek yani hiçbir beklenti içinde olmamak da kurtuluş çarelerindedir. Böyle bir kimse insanlara ihtiyaç duymaz. Onların gözünde itibar sahibi olmak bir değer ifade etmez.¹⁴⁵

Üzerinde durulması gereken bir nokta da Gazâlî'nin çok servet sahibi olmayı da mevki ve makam sahibi olmayı da sakıncalı ve haram görmemesidir. Bunlar kişiyi caiz olmayan şeylere götürdüğü zaman haram olur. Bununla birlikte bütün gayretini ve zamanını servet ve mevki edinmeye harcamak ona göre kötülüklerin başlangıcıdır.¹⁴⁶ Sonuç olarak yanlış duygu, düşünce ve davranışlara yol açmadığı ve esas gâye haline getirilmediği sürece mevki edinme arzusunun sakıncalı bir duygu ve talep olduğu söylenemez. Ancak bu arzusunun ciddi hatalara sürüklememesi için de dikkati elden bırakmamak gerekir.

¹⁴³ *İhyâ*, III, 353-354.

¹⁴⁴ *İhyâ*, III, 354.

¹⁴⁵ *İhyâ*, III, 355.

¹⁴⁶ *İhyâ*, III, 368.

H. Riyâ

Riyâyı “Allah’a ibadet ve itaat ederken kulları kastetmek” şeklinde tarif eden Gazâlî, kendisi ile gösteriş yapılan şeyleri beş kısma ayırır:

a)Beden ile riyâ: Yüzünde yorgunluk ve sararma gibi haller göstererek din hususunda çok çaba harcadığını ve endişeli olduğunu, âhiret korkusu taşıdığını göstermeye çalışmaktır. Bu din ehlinin riyasıdır. Dünya ehli ise güzel yüz, parlak ten, temiz beden, sağlam organlar ve endam ile gösteriş yapar.

b)Kılık-kıyafet ile ve görünüşle riyâ: Kendini tasavvuf ehline veya âlimler sınıfına mensup göstermek için onlar gibi giyinmek. Zâhid ve dünyadan uzak olduğunu göstermek için saç-başı dağınık ve pejmürde bir kılıkla dolaşmak. Dünya ehlinin kıyafette riyâsı ise temiz ve gösterişli kıyafetler giyerek evini dikkatleri çekecek şekilde dekore ederek olur.

c)Söz ile riyâ: Hikmetli sözler söylemek, ilmî ve dini tartışmalara girmek suretiyle kendini aydın ve bilgili göstermeye çalışmaktır. Dünya ehli ise fasîh ve belîğ konuşarak ve insanların gönlünü kazanmak için abartılı sevgi sözcükleri kullanarak gösteriş yapar.

d)Amel ile riyâ: Meselâ namazda sırf gösteriş için ta’dil-i erkâna riâyet etmek, huşû içinde olmak. Dünya ehli ise kendilerini halk nazarında haşmetli gösterebilmek için kasıtlı bir şekilde yürüyerek riyâ yapar.

e) Kişinin çevresinin geniş olmasıyla, mürid ve talebelerinin çokluğuyla ve önde gelen alim, şeyh ve devlet adamlarıyla ahbaplık kurmasıyla gösteriş yapmasıdır.¹⁴⁷

Gazâlî riyânın tedavisi ile ilgili olarak iki makamdan bahseder.

a) Riyâyı kökünden söküp atmak. Riyanın temeli mevki ve makam ihtirasıdır. Bu da üç sebebe dayanır: Övülmeyi istemek, yerilmekten hoşlanmamak, insanların elinde olan şeylere tamâ etme. Kişi bu duygunun zararlarını yani kalbini bozduğunu, Allah’ın yardımından ve lütfundan mahrum bıraktığını, âhirette azaba maruz kalacağını düşünürse riyâdan vazgeçer. Yaptığı ibadetlerle insanların gönlünü kazanmayı amaç edinmekle âdetle ibadetle alay ettiği ve Allah’ı gazaplandırıldığı için, Allah’ın buğzunu önemsemeyip kulların övgüsünü tercih ettiği için ne dünyada, ne âhirette bir fayda görebileceğini bilen kimse riyâdan uzak durur. Kişi insanlardan bir şey ummayı amaç edinirken kulların kalplerinin Allah’ın elinde olduğunu,

¹⁴⁷ *İhyâ*, III, 365-367. el-Erbaîn’de altı madde sıralanmış ve beden ile riyadan sonra ikinci sırada davranışlarla riyadan bahsedilmiştir. Buna göre bazı kimseler yürürken başını yere eğme, vecd ve istiğrak halinde olduğu izlenimini vermek için gözlerini yumma ve derin düşüncelere dalma gibi davranışlarla gösteriş yaparlar. Bk. *el-Erbaîn*, s. 100. Gazâlî bu beş maddeyi Muhâsibî’den almıştır. Bk. *Riâye*, trc. s. 307-310.

Allah'ın iradesi olmadıkça onların hiçbir şey yapamayacaklarını, halktan bir şey uman, onların eline bakan kimsenin zilletten kurtulamayacağını, istediğini alsa bile minnet altında kalacağını bilmelidir. İnsanların yermesinden de korkmaması gerektiğini düşünmelidir. Çünkü insanların yermesinin ne ömrüne, ne rızıkına ne âhirette göreceği muâmeleye tesiri olur.¹⁴⁸ Pratik yöntem ile tedavisine gelince ibadetlerini gizlemeye kendini alıştırmaktır. Allah'ın bilmesiyle yetinip nefsinin ibadeti Allah'tan başkasının da bilmesi ve görmesi yönündeki isteğine karşı mücadele etmelidir. Riya için gizlilik kadar etkili bir tedavi yöntemi yoktur.

b) İbadet esnasında ârız olan riyânın önlenmesi. Riyâ ile mücâdeleye girişen bir kimseyi şeytan rahat bırakmaz. Çeşitli vesveselerle musallat olur. Bu sebeple kişinin şeytandan gelen riyâ hâtırlarını def etmek için çaba harcaması gerekir. Gazâlî insanı tabiatının arzulara meyilden bütünüyle kurtulamayacağını, şeytanın vesveselerini bütünüyle yok etmeye de gücünün yetmeyeceğini kabul eder. Ona göre riyâdan hoşlanmayıp ondan uzak durmaya gayret eden bir kimse bu kadarıyla görevini yapmış olur ve sorumluluktan kurtulur.¹⁴⁹

Ebû Hâmid başkalarına örnek olmak ve onları teşvik etmek için amellerin âşikâr yapılabileceğini belirtmiş fakat bunda da riyâyâ düşme tehlikesi büyük olduğu için gizlilikten yana bir tavır almıştır. Açıkta yapılan amellerde gösteriştenden uzak kalabilmek çok az insanın başarabileceği bir şeydir. Ancak insan tabiatının iyileri örnek alıp onları taklit etme isteği sebebiyle amelleri açıktan yapma veya söyleme kapısını kapatmak da doğru değildir.¹⁵⁰ Kötülenmekten ve kınanmaktan hoşlanmamayı da bir riyâ sebebi olarak gören Gazâlî, insanın tabîî olarak yerilmekten hoşlanmadığı için kusurlarını gizlemek istemesinde bir mahzur olmadığını düşünür. Sakıncalı olan takvâ sahibi olmadığı halde kendini muttaki göstermek için kusurları gizlemektir. Her ne kadar sıdkın zirvesi övgü ile yerginin kişinin gözünde eşit olması ise de bu durum çok nadir görülür. İnsanların çoğu yerilmekten hoşlanmaz, kusurlarını da gizler, bu doğal bir şeydir. Dindarlık görüntüsü ile insanların sempatisini kazanmaya çalışmak ve övgü beklemek doğru olmadığı gibi bu tarz bir övgüyü kaybetme endişesi ile günahlarını gizlemek de doğru değildir.¹⁵¹

Müellifimize “ihlâslı olabilmek, riyâdan kurtulmak ancak kuvvetli iman sahiplerinin yapabileceği bir iştir, sıradan insanların yapabileceği bir şey değildir” şeklinde bir düşünceyi de reddeder ve mücâhedenin önemine vurgu yapar.¹⁵² Riyâdan ancak varlıkta Allah'tan başka

¹⁴⁸ *İhyâ*, III, 382.

¹⁴⁹ *İhyâ*, III, 385.

¹⁵⁰ *İhyâ*, III, 389-391.

¹⁵¹ *İhyâ*, III, 391-394.

¹⁵² *İhyâ*, III, 407, *el-Erbâîn*, s. 98.

kimsenin olmadığını kalplerine yerleştirenler kurtulurlar. Böyle kimseler yeryüzünde tek başına kalmış gibi ibadet ederler. Bu noktada Gazâlî'nin riyâyı tevhid mertebesine özgü bir hal gibi değerlendirmesi dikkat çekicidir. Sonuç olarak kişinin insanların kendisi hakkındaki görüşleri her ne olursa olsun ve ne şekilde değişirse değişsin aldırış etmemesi riyâdan kurtulmuş olmanın alametidir.¹⁵³

İ. Kibir

Gazâlî kibir ile ucub anlamlarının birbirine yakın olması sebebiyle birlikte ele almıştır. Kibir insanın kendisini başkalarından üstün görmesi anlamına gelir ve ucubtan farklıdır. Zira ucub mutlak surette kendini beğenmek demektir ve bir başkasına ihtiyaç göstermez. Kibirde ise kişinin karşısında kendisine karşı kibirleneceği birinin olması gerekir. Kötü huyların birbirini çektiğini belirten Gazâlî'ye göre kibrin en kötüsü ilim öğrenmeye, Hakk'ı kabule ve ona boyun eğmeye engel olan kibirdir.¹⁵⁴ Kibir kötü bir huydur. Çünkü kibir, izzet, azamet ve yücelik sadece Allah'a layık olan sıfatlardır. Hiçbir şeye gücü yetmeyen aciz bir kulun kibirlenmesi yalnız Allah'a yaraşan bir sıfatta onunla rekâbet etmesi, çekişmesi anlamına gelir. Bu tıpkı bir hizmetçinin padişahın tacını başına geçirip, tahtına oturarak hükmetmeye kalkışmasına benzer ki, büyük bir cürettir. Müellifimiz kibrin ne tür kötü sonuçlara yol açabileceği üzerinde durmuştur. Kibir Allah'tan başkasına lâıyk olmadığına göre kullarına karşı kibirlenenler O'na karşı suç işlemiş olurlar. Ayrıca kibir hak ve hakikati dinleyip kabul etmeye engel olur ve Allah'a muhâlefete yol açar. Diğer yandan insanlara karşı kibir Allah karşısında kibre kadar insanı sürükleyebilir. İblis'in kibri, kendisini Âdem'den üstün görmesi Allah'ın emrine karşı gelmesine ve O'na isyan etmesine sebep olmuştur.¹⁵⁵ İnsan kendisinde mükemmel özellikler bulunduğu inandığı zaman kibirlenir. Böyle bir düşünceye sahip olan kimse kendini diğer insanlardan üstün görür, onlara tepeden bakar. Müellifimize göre bir insanın sahip olabileceği mükemmel özellikler dolayısıyla da kibir sebepleri yedi maddede toplanabilir. Bunlar ilim, amel, asalet, güzellik, kuvvet, servet ve çevresinin genişliğidir. Bunlar kişinin kibirlenmesine yol açan nedenlerdir.¹⁵⁶

Kişiye kibre iten dört temel etken vardır. Bunlar ucub, kin, hased ve riyadır.¹⁵⁷ Kişi herhangi bir sebeple öfkeli olduğu veya kıskandığı bir kimseye karşı da kibir gösterir.¹⁵⁸ Tevazuun

¹⁵³ *İhyâ*, III, 409-410

¹⁵⁴ *İhyâ*, III, 422-423.

¹⁵⁵ *İhyâ*, III, 425-426.

¹⁵⁶ *İhyâ*, III, 426-438. Bu yedi maddenin benzerlerini Muhâsibî ucub sebepleri olarak zikretmiştir. Ancak Muhâsibî'nin "kişinin hatalı fikirleriyle böbürlenmesi" şeklinde ifade ettiği sebep ona özgü olup Gazâlî'de bulunmamaktadır. Bk. Muhâsibî, *Riâye*, s. 338-371.

¹⁵⁷ *İhyâ*, III, 433. Aynı görüş için bk. Muhâsibî, *Riâye*, s. 377.

ifratı kibirlenme (tekebbür), tefriti ise zilletir. Makbûl olan daima itidâldir. Herkese hakkını vermek ve lâıyk olduğu şekilde muâmele etmektir. Kişinin her bakımdan kendisiyle eşit seviyede ya da yakın seviyede olan kimselere tevazu göstermesi esastır. Kendisinden daha aşağı seviyede olan kişilere karşı ise güler yüzlü ve yumuşak davranması ve onları küçümsememesi yeterlidir.¹⁵⁹

Kibir hastalığını tedavi etmek için iki yol vardır:

1-Kibri kökünden söküp atmak. Bunun için teorik ve pratik iki yöntem uygulamak gerekir. İkisi beraber uygulanmadıkça tam bir çözüme ulaşılamaz. Teorik yöntem kişinin kendini ve rabbini tanımasıdır. İnsanın kendini ve Rabbini tanıması, kibirden kurtulmasına yeter. İnsan kendisini hakkıyla tanısa ne kadar önemsiz ve değersiz olduğunu, alçak gönüllü davranmaktan başka bir şeye hakkı olmadığını anlar. Rabbini tanıdığı takdirde de büyüklük ve yüceliğin ancak O'na lâıyk olduğunu idrak eder. İnsan yaratılışına bir bakmalıdır. Zikre değer bir varlık olmadığı yani mevcut dahi olmadığı zamanı, ardından nasıl yaratıldığını düşünmelidir. Cansız toprak, değersiz bir su insanın ilk safhalarıdır. Kendisi de dâhil hiçbir şeye malik olmayan insanın yaşadığı süre içindeki ve ölümden sonraki acizliğini ve zavallılığını bile bile kibirlenmesi akılla bağdaşmaz. Bütün bunları düşünmek ve bilmek kibrin ilim yönünden tedavi yoludur.¹⁶⁰ Tedavinin pratik açıdan kibirden kurtuluş çaresi de Peygamber Efendimizi ve sâlih kimseleri örnek alarak her zaman tevazu ile davranmaktır. Tevazuun faziletini ve gerekliliğini bilmek tek başına yetmez. Bu bilginin davranışla tamamlanması zorunludur. Gazâlî, kibre yol açan davranışların devamlı aksini yapmak suretiyle tevazuun bir huy olarak yerleşeceğini belirtir. Kalplerde güzel ahlâkın yer etmesi, ilim ve amel bütünlüğüyle sağlanabilir. Bu kalp ve organlar arasındaki irtibattan kaynaklanmaktadır.¹⁶¹

2-Kibirden kurtulmanın ikinci yolu da kibre yol açan sebepleri ortadan kaldırmaktır. Daha önce de belirtildiği gibi kibrin yedi sebebi vardır. İnsan, aslının toprak olduğunu ve nutfeden meydana geldiğini düşünerek nesep ile; hakiki güzelliğin huy güzelliği olduğunu, dış güzelliğin kalıcı olmadığını idrak ederek güzellikle kibirlenmekten vazgeçmelidir.¹⁶² Zenginliği ile dost ve ahbabının çokluğu ve çevresinin genişliği ile kibirlenen kimse de servetinin gerçek sahibi olmadığını beklenmedik bir anda elinden çıkıp gidebileceğini bilir ve kalplerin her an değişmekte olduğunu, etrafındaki kalabalıkların bir gün gelip dağılabileceğini düşünürse,

¹⁵⁸ *İhyâ*, III, 433.

¹⁵⁹ *İhyâ*, III, 451.

¹⁶⁰ *İhyâ*, III, 439-441, *el-Erbaîn*, s. 94.

¹⁶¹ *İhyâ*, III, 441-442.

¹⁶² *İhyâ*, III, 442-443.

bunlarla kibirlenmekten de uzak durur.¹⁶³ Müellifimize göre kibir sebeplerinden tedaviyi en zor kabul eden ve en çok gayret isteyen ilimdir. Zira ilim hem Allah katında hem de insanlar nazarında kıymetlidir. Âlim Allah katında sorumluluğunun daha çok olacağını düşündüğü takdirde kibirden sakınır.¹⁶⁴ Amel ve ibadet ile kibirden uzak durmak da bütün insanlara karşı tevazu göstermeye kendini zorlamak ve bunu kalpte yerleştirmeye çalışmakla mümkündür. İbadet ve ameline güvenerek insanları hakir görmenin amelleri bozacağı da akıldan çıkarılmamalıdır.¹⁶⁵

Kibir sebeplerinden biri olan kendini beğenme yani ucub elindeki nimeti Allah'ın verdiğini unutarak onunla kibirlenmek ve bağlanmak demektir.¹⁶⁶ Ucub sahibi kendini ve fikirlerini beğenir. Allah'ın hilesinden ve azâbından emin olur. Allah katında mevki sahibi olduğunu sanır. Allah'ın nimet ve bağıışı olan amelleri sebebiyle hak iddia eder. Ucub kendini övmeye ve masum görmeye kadar götürür.¹⁶⁷ Halbuki güzellik, zenginlik, akıl, kuvvet, ilim, dindarlık, asâlet, çocuklar, eş-dost ve akraba kişinin elindeki her türlü nimet ve imkân Allah'ın lütfu ve ihsanıdır. Kişi bunlara kendi irade ve kudretiyle sahip olduğunu düşünse bu da zandan öteye gidemez. Zira irade kudret, organlar ve organların hareket kâbiliyetini yaratan yine Allah'tır. Allah'a olan sevgisi ve yaptığı iyiliklere karşılık söz konusu nimetleri hak ettiğine inansa, onu iyiliklere ve ibadete yönlendiren, kötülüklerini engelleyen ve kalbinde Allah sevgisi yaratan da yine Allah'tır. Dolayısıyla insanın kendini beğenmesine sebep olacak hiçbir şeyi yoktur.¹⁶⁸ Neticede kibir de diğerleri gibi kötü huylardan biri olup mutlak sûrette kalpten arındırılması gerekir.

J. Gurur

İnsanların çoğunun yanlış bir yol üzerinde olduğu halde kendilerinin doğru yolda olduğunu zannetiğini belirten Gazâlî,¹⁶⁹ öncelikle kâfirlerin ve günahkâr müminlerin nasıl bir aldanma içinde olduğuna değinir. Âhiret hayatının varlığından şüphe eden ve dünyayı ahirete tercih eden kâfirlerin yanlış noktalarına işaret ettikten sonra günahkâr müminlerin Allah'ın afv ve rahmetine güvenerek amel ve ibadetlerini ihmal etmelerinin veya atalarının takva sahibi, dindar kimseler olmasına güvenmenin ahmaklık ve aldanıştan ibaret olduğunu belirtir.¹⁷⁰

¹⁶³ *İhyâ*, III, 444.

¹⁶⁴ *İhyâ*, III, 444-446.

¹⁶⁵ *İhyâ*, III, 447-449.

¹⁶⁶ *İhyâ*, III, 454.

¹⁶⁷ *İhyâ*, III, 453, *el-Erbâîn*, s. 97-98.

¹⁶⁸ *İhyâ*, III, 454-456, *el-Erbâîn*, s. 98.

¹⁶⁹ *İhyâ* s.465.

¹⁷⁰ *İhyâ*, III, 471-473.

Gazâlî aldaniş içinde olanları dört gruba ayırmıştır:

1-Âlimler: Âlimlerin nasıl yanılıya düştüğünü uzun uzadıya açıklayan Gazâlî, öncelikle aklî ve şer'î ilimlere derinlemesine nüfûz ettiği halde amel etmeyen, bildiğini davranışlarına yansıtmayan âlimlere değinir. Bunlar ilmin bizâtihi bir değer taşıdığını ve Allah katında ilimleriyle ayrıcalıklı bir konuma sahip olduklarını zannederler. İyileşmesi için nelerin gerekli olduğunu doktordan ayrıntısına kadar öğrenen fakat bu tedaviyi uygulayacağı yerde başkalarına anlatmakla meşgul olan hastanın halini örnek verir. Nasıl bu hastaya tedavi yolunu bilmesi hiçbir fayda vermezse, haram ve helâli bilip bunlarla meşgul olmayan, güzel huyları bilip iyi bir ahlâka sahip olmaya çalışmayan, kötü huylardan uzak durmayan kimseye de bilgisi fayda vermez.¹⁷¹ Yine Allah'ı zât sıfat ve isimleriyle bildiği yani mükâşefe ilmine sahip olduğunu iddia eden fakat Allah'ın emirlerini yerine getirmede ve yasaklarından sakınmada gevşeklik gösteren kimselerin de aldandığına işaret eder. Takvâda kusur etmesi ve arzularına uyması bu kimsenin marifetten habersiz ve uzak olduğunu göstermektedir.¹⁷² Bazı âlimler de manevî hastalıklar hakkında bilgi sahibi olduğu halde bunların ilimde belli bir dereceye ulaşmış kişilerde değil de ancak avamda görülebileceğini, kendileri Allah katında üstün mevkiye sahip oldukları için bunlardan uzak olduklarını düşünürler.¹⁷³ Bir diğer grup da birinci derecede önemli olan ilimleri bir kenara bırakıp teferruata dair ilimlerle meşgul olanlardır. Kalbini kötü huylardan arındırmayı ihmal edip selem, icâre vb. ömrü boyunca pek fazla kendisine lazım olmayacak bilgileri edinmeye çalışan bunu mevki ve servet kazanmak için yapan kimseler de aldandadır. Böyle kimseler bu ilimlere sahip olmanın farz olduğunu ileri sürer. Halbuki farz-ı ayn olan kalbi arındırmaktır. Bunu gerçekleştirmeden farz-ı kifaye ile meşgul olmak bir hatadır.¹⁷⁴ İhlâs, tevekkül, sıdk, zühhd vb. güzel vasıflardan bahsettiği halde bu vasıflardan uzak olan ve kendilerini her türlü kusurdan arınmış gören, birtakım uydurma ve yalan sözlerle kitleleri kendine çekmeye çalışan, anlaşılmaz ince nükteler ve kâfiyeli, secîli sözlerle konuşan, güzel sözleri ezberlemekle ve nakletmekle yetinen vâizler bir diğer aldanan grubu oluşturur.¹⁷⁵

2-Âbidler: İkinci grup da amelleri sebebiyle aldanişta olanlardır. Farzları ihmal edip nâfileler konusunda titizlik gösteren, Kur'ân'ın manası üzerinde düşünmeyi bırakıp tecvid ve mahâric-i huruf ile meşgul olan, senenin birçok gününü oruçlu geçirmekle beraber oruçlu iken günah işlemeye devam eden, yiyecek ve giyecek hususunda az ile yetinip mescidleri mesken

¹⁷¹ *İhyâ*, III, 475-476.

¹⁷² *İhyâ*, III, 477-478.

¹⁷³ *İhyâ*, III, 478-479.

¹⁷⁴ *İhyâ*, III, 482.

¹⁷⁵ *İhyâ*, III, 484-486, *el-Keşf ve't-tebyîn*, Mecmûatü Resâil içinde, s. 436-441.

tutmak suretiyle kendini zâhid olarak gösteren ve uzlete çekilerek insanların övgüsünü isteyen kimseler de amelleriyle aldanmışlardır.¹⁷⁶ Kalbini kötü vasıflardan arındırmadığı halde zâhirî amellere devam eden, kalbindeki hastalıkları ve çirkinlikleri önemsemeyip zahiri amelleriyle affedileceğini, bunların daha önemli olduğunu düşünen kimseler de yanılığın içindedir.¹⁷⁷

3- Mutasavvıflar: Bunlar da kendi aralarında gruplara ayrılırlar. Gazâlî ilk sırada yaşadığı dönemin kılık, kıyafet, âdâb, merasim, ıstılahlar, sözler, raks, sema vb. hususlarda kendilerini gerçek sufilere benzeten fakat riyâzet, mücâhede, murâkabe, açık ve gizli günahlardan uzak durma gibi sûfilerin mutlak sûrette meşgul olması gereken şeylerden fersah fersah uzak olan, zâhiren benzemekle gerçekten sûfi olduklarını zanneden mutasavvıfları tenkit eder. Bâtınî günahlar bir yana zâhirî günahlardan bile sakınmayan, lüks ve refahtan taviz veremeyen bu şekilde halkın sûfiler hakkındaki görüşlerini olumsuz yönde etkileyerek kötülüklerini çevrelerine de yayan kimseler de aldanmışlardır.¹⁷⁸ Bazıları marifet, müşâhede ve kurba ulaştıklarını yalnız kendisinin Hakk'a vâsıl olduğunu ve mukarebin zümresine dâhil olduğunu iddia etmekle beraber bunları ancak isim ve lafız olarak bilir, hakikatinden haberdâr değildir. İlhama mahzar olduklarını imâ ederler. Diğer bir grup Allah'ın kendi amellerinden müstağni olduğu veya kalbi arzularından ve dünya sevgisinden arındırmanın imkânsız olduğu iddiasıyla dinin hükümlerini terk eden helâl ve haramı bir gören ibâhiyedir. Zühd, tevekkül, rıza mahabbet gibi makamların hakikatine vakıf olmadan bunları aştığını, kalplerinin Allah sevgisi ile dolup taşıdığını ve marifeti elde ettiklerini, zâhirî ameller ile nefsi temizlemeye ihtiyaçları olmadığını, kuvvetli oldukları için arzularının kendilerini Allah'tan uzaklaştırmayacağını iddia edenler de aynı şekilde aldanmıştır.¹⁷⁹ Seyr ü sülûka adım atan ve marifet kapılarının açılmaya başlamasıyla birlikte karşılaştığı harikulâdeliklerin etkisinde kalarak hayrete düşen ve yolun bir noktasında takılıp kalarak maksada eremeyen kimselerle yoldaki ikram ve parlaklıklara takılmayıp yoluna devam ederek Allah'a yakınlık derecesine (kurb) ulaşan, fakat bunun tam bir vuslat olduğunu zanneden kimseler de hataya düşmüşlerdir. Halbuki Allah'ın nurdan yetmiş bin perdesi vardır. Sâlik bu perdelerden birine ulaştığında Hakk ile vuslatın gerçekleştiğini sanır.¹⁸⁰ Allah yolunun yolcusu bu şekilde perdelerden birinde takılıp kalabilir.¹⁸¹

4-Servet sahipleri: Bunların aldanmaları da servetlerini gayr-ı meşrû yollardan kazanmaları, sırf gösteriş için hayır yapmaları veya cimrilikleri sebebiyle infaktan kaçınmaları

¹⁷⁶ *İhyâ*, III, 491-494.

¹⁷⁷ *İhyâ*, III, 493, *el-Keşf ve't-tebyîn*, s. 441-444.

¹⁷⁸ *İhyâ*, III, 495-496.

¹⁷⁹ *İhyâ*, III, 496.

¹⁸⁰ *İhyâ*, III, 497-498.

¹⁸¹ *İhyâ*, III, 498, *el-Keşf ve't-tebyîn*, s. 446-448.

ve cimrilik hastalığıyla mücadele etmemeleri, zekâtlarını verirken değersiz ve kalitesiz malları seçmeleri ve zekâtı verirken bir karşılık beklemleri ile olur.¹⁸²

Her grubun kendi içinde birçok fırkalar ve her fırkanın çeşitli aldanma yolları vardır. Gazâlî aldanma yollarını ve aldanış içinde olan kimseleri anlattıktan sonra “Bütün bu aldanma yollarından kaçınmak imkânsızdır, kimse bu konuda başarılı olamaz. Üstelik ümitsizliğe de neden olur. İnsanlar bunları yapamayacakları için ümitsizliğe düşerler” şeklindeki muhtemel bir itiraza da cevap verir. Gazâlî’ye göre, insan bir konuda isteksiz olursa o iş gözünde büyür, zorlaşır ve ümitsizliğe kapılır. Fakat bir şeye istekli olduğu zaman, bunu yapabilmek için her yolu dener. İnsanoğlunun istediği zaman dünyada zor gibi görünen pek çok şeyi başardığını, dolayısıyla kalbini düzeltmeyi de başarabileceğini ileri sürer.¹⁸³ Aldanmadan kurtulmanın yolu kişinin kendini bilmesi, Allah’ı tanınması, dünya ve ahiret hakkında bilgi sahibi olmasıdır. Allah’a giden yolda nasıl yürüneceğini, bu yolun engellerini, çıkmazlarını ve Allah’a yaklaştıran ve O’ndan uzaklaştıran şeylerin neler olduğunu öğrenmek suretiyle aldanmaktan kurtulmak mümkündür.¹⁸⁴ Ancak Gazâlî bütün bunları gerçekleştirmeye muvaffak olan kimsenin kendisini emniyette hissetmemesi gerektiğine şeytanın hilelerinin hiçbir zaman ve şartta tükenmeyeceğine dikkat çekerek, tehlikenin her zaman için söz konusu olabileceği noktasında uyarıda bulunur. Dolayısıyla ayağın kayması ihtimali hiçbir zaman göz ardı edilmemelidir.¹⁸⁵

II. Münciyat

Gazâlî’ye göre güzel huyların kalpte yerleşmesi kalbin temizlenmesine bağlıdır ve ancak bunun ardından tıpkı toprağın zararlı otlardan temizlenmesinden sonra çeşitli bitkilerin yetişmesine elverişli hale gelmesi gibi “rub’u’l-münciyât”ta bahsettiği makbûl makamlara ulaşmak mümkün olur. Buna göre güzel makamlara yükselmenin yolu kötülüklerden arınmaktan geçer. Çünkü kalp ancak temizlendiğinde güzel huylarla dolar.¹⁸⁶ Acaba kalbin temizlenip arındırılması nasıl olacaktır? Bunun yolu nedir? Gazali bu noktada tevbe, sabır, havf, recâ vb. makamları işaret etmiştir. Bütün bunlar kalbi temizlemenin öncülleridir.¹⁸⁷ Gazâlî’nin kalp hastalıkları olarak nitelediği ve tedavi edilmelerini zaruri gördüğü zararlı niteliklerin tedavi ve çaresi, tevbe, sabır, şükür, havf, reca, fakr, zühd, tevekkül, mahabbet, şevk, rıza, ihlâs, sıdk,

¹⁸² *İhyâ*, III, 499-501, *el-Kesf ve’t-tebyîn*, s. 444-446.

¹⁸³ *İhyâ*, III, 502.

¹⁸⁴ *İhyâ*, III, 502-504.

¹⁸⁵ *İhyâ*, III, 504-507.

¹⁸⁶ *İhyâ*, I, 62-63.

¹⁸⁷ *İhyâ*, V, 29.

muhâsebe, murâkabe, tefekkür ve ölümü hatırlama gibi kalbi kurtarıp onu sağlığına kavuşturacak olan şeylerdir. Söz konusu kavramlar mücahede ile yola koyulan ve müşâhedeyi hedefleyen kimsenin geçmesi gereken manevî durakları ifade eder.¹⁸⁸ Gazâlî *İhyâ'* nın münciyât bölümünde beğenilen ve övülen tüm güzel huyları, kendi deyimiyle "sıddik ve velilerde görülen, kulu âlemlerin rabbine yaklaştıran hasletleri" zikreder. Bunlardan her birinin tanımını, hakikatini, belirtilerini, bunları elde etme yöntemini, faydalanılan sonucunu ve onlar sayesinde nasıl bir erdeme kavuşulacağını şer'î ve aklî delillerin ışığı altında ortaya koymaya çalışır.¹⁸⁹ Uzun ve zorlu bir riyâzet ve mücâhede neticesinde kalp aynası üzerinde birikmiş olan kir ve pas temizlenerek iyi ve güzel vasıflarla donanmaya hazır hale gelir. Artık sâlik yeni bir hayat için hazırdır. Allah'a giden yol üzerindeki engeller kalktığı için salik kolaylıkla yolculuğuna devam edebilir. Çabası onu bir makamdan diğerine taşır ve geçtiği her bir aşama onu hedefine bir adım daha yaklaştırır.¹⁹⁰ Şu halde makamlar aktif bir ahlâkî yaşamı gerektirmektedir. Sûfinin yolculuğunun merkezinde amel vardır. Fakat böyle bir ilerleme aynı zamanda ilâhî yardım ve lütfâ bağıdır.¹⁹¹

Gazâlî'nin *İhyâ'*da tevbe, sabır, şükür, havf-reca, fakr-zühd, tevhid-tevekkül, mahabbet-şevk-rıza, niyet-ihlas-sıdk, muhâsebe-murâkabe şeklinde sıraladığı hal ve makamları¹⁹² ondan önce veya sonra başka sûfiler de uzun uzadıya izah etmişler, çeşitli açılardan tetkike girişmişler ve onları basamak basamak yükselen bir düzen içinde tanzim etmişlerdir.¹⁹³ Bu hususta özellikle Ebû Talib Mekkî'nin *Kâtu'l-kulûb*'unun *İhyâ* üzerindeki etkisi bilinmektedir.¹⁹⁴ Gazâlî'nin eserlerine bakıldığında bunların hepsi için "münciyât" terimini kullandığı ve hal ve makam ayırımına gidilmediği görülür.¹⁹⁵ Kurtulma, selâmete erme ve güvende olma gibi anlamlara gelen "Necât" kelimesi, "saâdet" i de içine alan geniş bir anlamda düşünülebilir. Gazâlî bu hal ve makamların tamamını ifade etmek üzere "makâmâtü's-sâlikin", "menâzilü's-sâlikîn",

¹⁸⁸ Şahin, Hasan, age., s. s. 90.

¹⁸⁹ *İhyâ*, I, 17.

¹⁹⁰ Ebu'l-Kasım, age., s. 147.

¹⁹¹ Smith, age., s. 168.

¹⁹² Gazali'nin *İhyâ'*da kullandığı bu tasnif Kimya ve el-Erbain'de daha farklıdır. Mesela Kimya'da zühd kadar *İhyâ'*dakinin aynısı olan sıralama bundan sonra değişmektedir. Zühdden sonraki sıralama niyet-sıdk-ihlâs, muhâsebe-murâkabe, tefekkür, tevhid-tevekkül ve mahabbet-şevk-rıza şeklindedir. Bk. *Kimyâ-yı Saadet*, s. 617 vd. Gazali *İhyâ'*daki sıralama hususunda büyük ölçüde Ebu Talib Mekkî'nin *Kâtu'l-kulûb*'undaki tasnifi kabul etmiştir. Mekkî de bu makamları tevbe, sabır, şükür, recâ, havf, zühd, tevekkül ve mahabbet şeklinde sıralamıştır. (c. II, III) ancak fakr, niyet, ihlas (c. IV) ve Muhasebe-murakabe (c. I) konularını bu sıralamadan ayırarak farklı bölümlerde ele almıştır. Bk. Mekkî, *Kâtu'l-kulûb*, I-V, Demirci, adı geçen tez, s. 103.

¹⁹³ Bk. Kuşeyrî, age., I-II, Mekkî, age., c. I-IV.

¹⁹⁴ Çağrırcı, *Gazâlî'ye Göre İslâm Ahlâkı*, s. 27-29, Arberry, *Tasavvuf*, s. 64, Suad Hakim, "Mekânâtü'l-Gazâlî mine'l-ulûmî's-sûfiyye", et-Türâsü'l-arabiyye, sy. 22, Cemâdiye'l-ülâ, 1406/1986, s. 147-148.

¹⁹⁵ *İhyâ*, V, 167, 171. bk. Demirci, adı geçen tez, s. 103.

“makâmâtü’-d-din” ve “menâzilü’-d-din” gibi terimleri de kullanmıştır.¹⁹⁶ Ayrıca Gazâlî filozofların daha ziyade “fazilet” terimini kullandığı iyi huyları ifade etmek için “ahlâk-ı mahmûde” ve “makâmâtü’ş-şerife” gibi tamlamaları da kullanmıştır.¹⁹⁷ *İhyâ*'da din makamlarında sıdk konusunu ele alırken "havf, recâ, zühd, rıza, tevekkül, mahabbet ve diğer makamlar..." şeklinde bir cümle kullanmış,¹⁹⁸ tefekkür bölümünde ise münciyat üzerinde tefekkürden bahsederken "havf, recâ, sabır, şükür, mahabbet, şevk ve diğer haller..." şeklinde bir başka cümleye yer vermiştir.¹⁹⁹ Dolayısıyla net bir hal ve makam ayrımı göze çarpmamaktadır.

Basamaklar arasında da sıkı bir ilişki vardır ve birbirinden bağımsız olarak görülemez. Sâlik birinden diğerine geçerek yoluna devam eder. Ancak bir üst basamağa geçmek alttakiyle bütün işinin bittiği anlamına da gelmez. Aksine bu ilgi hayat boyunca sürecektir. Meselâ şevk, üns ve rıza mahabbetin yan ürünleridir. Mahabbetin altında yer alan diğer faziletler kişiyi ona hazırlar.²⁰⁰ Faziletler bütünüyle hayata geçirilmedikçe Allah’a yakınlaşma ve en yüksek mutluluğu hak kazanmak imkân dâhilinde değildir. Bu faziletlerin kazanımı özel bir amaca yöneliktir ki, o da Allah’a yakınlıktır.²⁰¹ Sâlikin ulaştığı manevî yükseliş ve ahlâkî gelişim ona keşif ve ilhamın kapılarını aralar, kalbini ilâhî bilgileri almaya ve marifete hazır hale getirir. Münciyâtın her biri aynı derecede ve eşit öneme sahip değildir. Ebû Hamid *Kimyâ* ve *el-Erbain*'de bunları vasıta durumunda olanlar ve amaç durumunda olanlar olarak ikiye ayırmıştır. Birinci kısım: tevbe, sabır, korku, zühd, muhâsebe ve fakr. İkinci kısım ise Mahabbet, şevk, rıza, tevhid, tevekkül ve şükürdür. İkinci gruptakiler bizâtihi talep edilir ve ölümden sonra da devam eder. Birinci kısımdakiler ise başka gâyelere yöneliktir. Meselâ sabır nefsin hevâ ve hevesini alt etmek için istenir. Havf kişiyi güzel makamlara sevk etmek için bir kamçı görevi görür. Zühd ise Allah’tan başka meşgalelerden uzak durmayı sağlar. Buna karşılık ikinci kısımdan olan şükür, bizatihi istenmektedir. Şükür cennette de kalıcı olduğu halde ne tevbe ne sabır ne havf ne de zühd cennette mevcut değildir. (Yunus, 10/10)²⁰² Bu ayrım *İhya*'da görülmemektedir.

Hal ve makamlar Gazâlî’den önceki mutasavvıflar tarafından da ele alınmakla birlikte müellifimizin her birini detaylı bir şekilde analiz etmesi ve yine her biri için ilim, hal ve amel

¹⁹⁶ *İhyâ*, IV, 77, 100 vd.

¹⁹⁷ *İhyâ*, V, 170.

¹⁹⁸ *İhyâ*, V, 121.

¹⁹⁹ *İhyâ*, V, 170.

²⁰⁰ Ebu'l-kasım, s. 150.

²⁰¹ *İhyâ*, V, 169.

²⁰² *Kimyâ*, s. 647, *el-Erbâîn*, s. 132. bk. Derin, Süleyman, "Gazâlî’de Allah Sevgisi", *Tasavuf Dergisi*, yıl: 2, sy. 5, Ocak 2001, s. 147-148.

şeklinde üç unsurdan bahsetmesi onun orijinal düşüncesinin ürünüdür. Buna göre her bir faziletin üç basamağı vardır. İlim temel unsur olup halin sebebidir, hal de ameli meydana getirir. Bu bakımdan ilim ağaca, hal dala, amel de meyveye benzer. İlim/bilgi sebep, amel/davranış sonuç, hal/duygu da faziletin kendisini ifade eder.²⁰³ İlim özellikle faziletin âhirete yönelik faydası ile ilgilidir. Halin meydana gelebilmesi de kesin bilgiye bağlıdır. Amele gelince zâhirî ve bâtinî amel olmak üzere iki türlüdür.²⁰⁴

A. Tevbe

İsrarla yapılan günah ve çirkin davranışlarla ilgili düğümlerin insanın kalbinden çözülmesini sağlayan ve doğru yola dönüşün ifadesi olan tevbe sûfiler tarafından seyr ü sülûkun başlangıcı ve Allah'a giden yolun ilk adımı olarak kabul edilmiştir.²⁰⁵ İnsan hata yapabilen ve günah işleyebilen bir varlıktır. Ancak hata yapmak ne kadar insana mahsus ise hatasından dolayı pişmanlık duymak da insana mahsustur. İyilik de kötülük de insanın fitratında vardır. Bununla birlikte Hz. Âdem'i örnek göstererek "peygamber bile günah işlemiştir" diyen ve günah işlemeyi mazur göstermeye çalışan kimsenin, Hz. Âdem'in tevbesini ve pişmanlığını görmezden gelmesi kendisini aldatmaktan başka bir şey değildir.²⁰⁶ Gazâlî'ye göre tevbenin gerçekleşmesi üç unsurun varlığını gerektirir: Bilgi, hal ve davranış. Bilgi günahların adeta öldüren bir zehir ve kul ile Allah arasına giren bir perde olduğunu bilmektir. Gazâlî bilgi ile iman ve yakîni kasteder. İman nuru kalpte parıldadığında pişmanlık ateşini tutuşturur. Kişi kesin bir bilgi ve inançla bu gerçeği kavradığı zaman sevgilisini yitirdiği için kalbi pişmanlık ve elem ateşi ile yanmaya başlar. Çünkü sevgilisinin kendisinden uzaklaştığını anlayan kimse büyük bir acı ile sarsılır. Bu acıya pişmanlık adı verilir ve hal ile ilgilidir. Söz konusu hal kalbe hâkim olduğunda kusurların telâfisi için harekete geçmeyi sağlar ki bu da tevbenin davranış boyutudur. Demek ki günahın bir perde olduğunu bilmek (bilgi/ilim), pişmanlık duymak (hal) ve hatayı telafi çabası (davranış/fiil) hepsi birlikte tevbe oluşturur. Ancak genellikle tevbe kelimesi yalnız pişmanlık manasında kullanılır. Bu durumda bilgi tevbenin mukaddimesi, günahı terk etmek de sonucu olur.²⁰⁷ Pişmanlığın belirtisi hüznün, gözyaşı, kalp yumuşaklığı ve düşünceye dalmak, önceleri tatlı gelen günahların elem ve isteksizliğe, meyil ve rağbetin nefrete dönüşmesidir. Pişmanlığın sızısı büyüdükçe günahların bağışlanma umudu da artar.²⁰⁸ Tevbe bir anlamda Allah'tan uzaklaştıran yollardan dönmektir. Çünkü günah Allah ile kul arasına giren

²⁰³ *İhyâ*, IV, 77.

²⁰⁴ *İhyâ*, IV, 4, 101-103 vd.

²⁰⁵ Kuşeyrî, age., c. I, s. 311-325.

²⁰⁶ *İhyâ*, IV, 3.

²⁰⁷ *İhyâ*, IV, 4-5.

²⁰⁸ *İhyâ*, IV, 42-43.

bir perdedir. O'na yaklaşmak gidilen yanlış yoldan dönmeyi gerektirir. Bu dönüş bilgi ve şuurla, pişmanlıkla ve kararlılıkla mümkün olur. Günahın sevgiliden uzaklaşma nedeni olduğunu bilmeyen ve bu şuura sahip olmayan pişman olmaz, içinde bir acı hissetmez. Acı hissetmeyen de kararlılık gösterip dönüş yapmaz. Dönüşün anlamı azim ve terktir.²⁰⁹ Tevbe günahların insanı acı bir sona sürükleyen, Allah'tan uzaklaştıran unsurlar olduğunu bilerek şu anda işlemekte olduğu hataları terk etmek, gelecekte günah işlememeye karar vermek ve geçmişteki kusurların telafisi yoluna gitmektir. Pişmanlık tevbenin ruhudur.²¹⁰

Gazâlî bir başka yerde tevbeyi şöyle tanımlar: “*Tevbe Allah'tan uzaklaştırıp şeytana yaklaştıran yoldan dönmektir.*” Müellifimiz tevbenin herkes için zorunlu olup olmadığını tartışır. Ona göre tevbe ile herkes yükümlüdür. Hiç kimse kendini tevbeden müstağni sayamaz. Çünkü varlık âleminde hiçbir insan yoktur ki arzu ve tutkuları aklından önde olmasın. İnsanın arzuları ve aklı arasında devam eden çetin savaşta kalp hangi tarafın eline geçerse o taraf kalpte hükmünü icra eder. Tevbe de kalbi arzuların esaretinden kurtararak Allah'a yöneltmenin başlangıcını oluşturur. İnsanın günah ve eksikliklerden kendini tamamen kurtarması mümkün değildir. Organlarını günahlardan uzak tutsa kalbini kıskançlık, kibir, riya gibi kötü duygulardan koruyamaz. Bunu da sağlasa zikir ve tefekkürde devamlılık sağlayamaz. Dolayısıyla tevbe herkes için söz konusudur ve zorunludur.²¹¹ Ahlâkî ve manevî tekâmülüm her bir düzeyinde tevbe insanın karşısına vazgeçilmez bir gereklilik olarak çıkmaktadır.²¹² Gazâlî'nin burada ileri sürdüğü gereklilik yüksek makamlara ulaşmayı sağlaması noktasındandır. Tevbenin Allah'a yaklaşmak ve siddîkler mertebesine yükselebilmek için yerine getirilmesi gerekir. “Göz, kulak, el ve ayak insan vücudunda zaruri organlardır” denildiğinde bir insanın insanlık özelliklerinden tam olarak yararlanabilmesi ve dünyada değerli şeyler yapabilmesi için bu organlara sahip olması şarttır anlamı kastedilir. Yoksa sırf bir et yığını halinde varlığını sürdürmeye razı olan için el, ayak, göz şart değildir. Hayatını bunlar olmadan da sürdürebilir. İnsanlık özelliklerinden yararlanmak tekâmül etmiş bir vücudu gerektirdiği gibi Allah'a yakınlık ve yüce makamlar da kemalin bir ifadesi olan tevbede devamlılığı gerektirir. Peygamberler, veliler ve âlimlerin tevbeleri de bu gayretin ürünüdür.²¹³

Tevbe ve kalp tasfiyesi arasındaki ilişkiye de değinen müellifimiz günahların imana verdikleri zararı zehirli gıdaların bedene verdikleri zarara benzetir. Zehirli bir maddeyi yiyen

²⁰⁹ *İhyâ*, IV, 6, *Ravzatu't-tâlibîn*, s. 148.

²¹⁰ *İhyâ*, IV, 7.

²¹¹ *İhyâ*, IV, 11-12.

²¹² Abul Quasem, age., s. 153.

²¹³ *İhyâ*, IV, 13-14.

kimsenin zarar görmemesi için zaman kaybetmeden midisini yıkamak gerektiği gibi, imanı zehirleyen unsurlar olan günahları da tevbe etmek suretiyle temizlemek gerekir. Aksi halde günahların kalpte meydana getirdiği kirler birike birike kalpte kalın ve karanlık bir kir tabakası oluşturur. Allah'ın huzuruna kararmış bir kalple gidenler için kurtuluş yoktur. Ona ancak selim bir kalple gidenler güzel karşılanır. Kalp aslında arızasız ve sağlıklı bir şekilde yaratılmıştır. Günahların tozları ile kaplanan ve kararan kalp doğallığını, asli safiyetini ve parlaklığını yitirir. Bu tozları ancak pişmanlık ateşi yakar ve kalbin üzerinden günahın karanlığını iyiliğin aydınlığı giderir. Kirli bir elbise sıcak su ve sabunla temizlendiği gibi arzular ve tutkular uğrunda kullanılmış olan kalp de gözyaşları ve pişmanlık ateşi sayesinde kirlerinden arınır. Kalbi temizlemek tevbe ile mümkün olur.²¹⁴ Tevbe etmemek ibadet ve itaate de engel olur. Günahlar müminin Allah'a yönelmesinde ve itaat yolunda yürümesinde ayak bağı olurlar.²¹⁵ Gazâlî günah ve büyük günah kavramları üzerinde durmuş büyük günahların sayısı ile ilgili olarak Ebû Talib Mekkî'den alıntılar yapmıştır.²¹⁶

Günahın verdiği elem Allah'ın emirlerine karşı gelmekten ve O'nun hoşnut olmadığı bir şey yapmış olmaktan kaynaklanmalıdır. Söz konusu inanç ve tavır bir ilke niteliğinde olup işlensin veya işlenmesin, büyük veya küçük tüm günahlara karşı aynı şekilde olmalıdır.²¹⁷ Bu nedenle hiçbir günahı küçümsenmemek, zerresinden bile uzak durmak gerekir.²¹⁸ Tevbekâr kişi hata ve kusurlarının tespitini yapıp telafi etmek için ciddi bir mücahedeye girişmelidir. Bütün hatalarını tek tek gözden geçirip üzerinde düşünmeli adeta listesini çıkararak her biri için aynı oranda iyilikler yapmaya çalışmalıdır. Allah ve Resûlünün iyiliklerin kötülükleri sileceğine ilişkin beyanlarını²¹⁹ göz önünde tutarak her kötülüğü kendi cinsinden fakat tam tersi bir davranışla ortadan kaldırmak gerekir. Çünkü hastalıklar zıtlarıyla tedavi edilir.²²⁰ Gazâlî kötülükleri iyiliklerle bertaraf etme ilkesi doğrultusunda iyiliklerin ya kalp ya dil ya da organlarla gerçekleştirileceğini ifade eder ve günahları sildirmede her birinin rolü üzerinde durur. Kalbin rolü pişmanlık hissederek acı duymak ve bir daha hata yapmama hususunda kesin niyet taşımaktır. Dilin rolü hatalarını itiraf edip af ve mağfiret dilemek, bağışlanması için yalvarıp yakarmaktır. Organların rolü ise çokça ibadet yapmak, sadakalar vermek ve çeşitli iyilikler yapmak suretiyle günahları bağışlatmak için çaba harcamaktır.²²¹ Gazâlî kalbin

²¹⁴ *İhyâ*, IV, 10-11, 16, *Kimyâ*, s. 624-625.

²¹⁵ *Minhâcü'l-âbidîn*, s. 83.

²¹⁶ el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, III, 1330-1331, *İhyâ*, IV, 21-23.

²¹⁷ *İhyâ*, IV, 42-43.

²¹⁸ *İhyâ*, IV, 60.

²¹⁹ Hûd, 141, Tirmizi, *Birr*, 55.

²²⁰ *İhyâ*, IV, 44-47. Benzer görüşler için bk. Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, II, 501-502.

²²¹ *İhyâ*, IV, 57-58.

katılmadığı sırf dil ile yapılan istiğfarı yalancılara tevbesi olarak nitelendirmiştir. Ancak dilin ifadelerine kalp de iştirâk eder, kişi samimiyet ve içtenlikle Allah'tan af dilerse bu istiğfar başlı başına bir iyilik olur ve kötülükleri savuşturmaya elverişli bir nitelik taşır.²²²

Gazâlî günahlarda ısrar etme hastalığına yakalanmış olan kalbin nasıl tedavi edileceği ve bu sorunun nasıl çözüleceği hakkında da önemli bilgiler verir. Ona göre günahlarda direnmenin sebebi gaflet ve arzulardır. Herhangi bir hastalığın tedavisi için problemim sebebinin ortadan kaldırmak ve onu zıttını kullanarak yok etmek gerektiğine göre günahta ısrar etme düşümünü çözecek olan şey, gafletin zıttı olan ilim ve arzuların tahrikine karşı sabır yöntemlerini kullanmaktır. O halde tedavi bilgi ve sabır olmak üzere iki temel unsuru içermektedir.²²³ Gazâlî öncelikle iki unsurdan biri olan bilginin tedavideki rolü üzerinde durmuştur. Buna göre günahta ısrar hastalığına yakalanmış olan kimsenin Allah Resulünün söylediği her şeyin hakikati yansıttığına iman etmesi, âhirette mutluluk sebebinin ibadetler, mutsuzluk nedeninin de günahlar olduğunu kabul etmesi gerekir. Günahkârları ve asileri ikaz eden, tevbe edenleri öven ayet ve hadisleri şüpheye düşmeden okuması, dinlemesi ve bunlara inanması hastalığından kurtulmasını kolaylaştırır.²²⁴ İkinci unsur olan sabır konusuna gelince Gazâlî'nin burada sabır ile kastettiği nefsi terbiye etmektir. Kişi günahtan uzak durmalı, arzuladığı şeyi yapamamaktan dolayı hissettiği acıya sabretmelidir. Sabrın kaynağı korkudur. Korku ise bilgiyi gerektirir. İnsan hakkında bilgi sahibi olmadığı şeyden korku duymaz. Eğer kişi günahın dünya ve âhiretteki acı neticeleri üzerinde düşünür veya bunlara dair nasları ve öğütleri dinlerse öğrendiği bilgiler kalbinde korku duygusunun kuvvetlenmesini sağlar. Böylece sabır göstermek kolaylaşır. Öyleyse bilgi korkuyu, korku da sabrı harekete geçirmekte ve tedavinin bir unsuru olan sabır ortaya çıkmaktadır.²²⁵ Sabrın temelinde de bilgi olduğuna, bilgi de günahların zararlarının büyüklüğünü kabul ve tasdik etmekle gerçekleştiğine göre tüm mesele imana dayanmaktadır. Bu durumda günahında ısrar eden kişinin davranışının temelinde iman zayıflığı vardır.²²⁶ Özetle kalbin günahlar yolluyla kararmasını ve kirlenmesini önlemek tevbe ile mümkündür. Tevbe ile temizlenen kalp Allah'ın tecelligâhı olmaya lâyık ve hazır hale gelir. Gazâlî tevbe bahsinden sonra tevbenin devamını sağlayan temel unsurlardan biri olması sebebiyle sabır konusunun ele alınması gerektiğini belirterek bu konuya geçer.

²²² *İhyâ*, IV, 59-60 *Kimyâ*, s. 633.

²²³ *İhyâ*, IV, 62.

²²⁴ *İhyâ*, IV, 62-63.

²²⁵ *İhyâ*, IV, 70.

²²⁶ *İhyâ*, IV, 70-71.

B. Sabır

İnsanı arzu ve tutkularına göre hareket etmeye zorlayan hevâ gücü (bâisü'l- hevâ) ile bunlara karşı koymaya yönelten din gücü arasında cereyan eden savaşa, din gücünün yardımcıları melekler ordusu iken hevâ gücünün yardımcıları şeytan ordusudur. Kalpte sürüp giden bu savaşa amaçları ve hedefleri birbiriyle çatışan iki ordudan biri olan din gücünün şehvet faktörü (bâisü'ş-şehve) karşısında direnmesi ve sebat göstermesi sabır adını alır. Çünkü arzu duyulan şeylerin terk edilmesi sabrın meydana getirdiği bir tutumdur.²²⁷ Yani sabır hevânın tahrikleri karşısında din gücünün sevk ettiği bir direniş ve mücadeledir ve dinin gösterdiği tarafa yönelmede sebat etmektir. Hevânın neden olduğu günahları terk edip ibadet ve taatleri devam ettirmek sabır ile mümkündür.²²⁸ Sabır nefsanî arzu ve tutkuların Alah'a, dünya ve ahiret saadetine giden yolu kesen birer düşman olduğunu bilmenin neticesidir. Sabır bu bilgiden doğar. Burada Gazâlî'nin bilgiden kastı arzuların düşman olduğunu bildiren yakındır.²²⁹ Gazâlî sabırla iman arasında yakın bir ilişki olduğunu belirtir. Çünkü imanın iki rüknünden biri sabır, diğeri de yakındır. Yakîn dinin temel ilkeleri hususunda kulun Allah'ın hidâyetiyle sahip olduğu kesin bilgiler anlamına gelirken, sabır yakînin gerektirdiği şekilde hareket etmeyi ifade eder. Buna göre iman ancak sabırla tamamlanabilmektedir.²³⁰

Sabrın iki türü vardır.

- a) Fizikî (bedenî) sabır: Bedenle ilgili meşakkatlere sabretmektir. Bu da ibadetlerin külfetlerine veya hastalıklar, büyük acılar gibi sıkıntılara katlanmaya sabretmek şeklinde ikiye ayrılır.
- b) Psikolojik (nefsî) sabır: Tabiatın ve nefsin istekleri karşısında dayanıklı olmaktır.²³¹

Gazâlî'ye göre sabredilen şeye nispetle sabır değişik isimler alır. Bu bakımdan ahlâkla ilgili kavramların çoğu sabırla yakından ilgilidir. Her bir huyun sabra bakan yönü vardır. Sabır ya da sabırsızlık huyun adını belirler. Meselâ zenginlik dürtülerini göğüslemeye zabt-ı nefis, bunların üstesinden gelememeye şımarıklık, öfke karşısında tahammüllü olmaya hilm, bunun tersi tutum sergilemeye saldırganlık, az ile yetinme sabrına kanaat, aksi davranışa da açgözlülük

²²⁷ *İhyâ*, IV, 78. bk. Mekkî, age., II, 543.

²²⁸ *İhyâ*, IV, 81.

²²⁹ *İhyâ*, IV, 78.

²³⁰ *İhyâ*, IV, 82.

²³¹ *İhyâ*, IV, 82. bk. Çağrıncı, *Gazâlî'ye Göre İslâm Ahlâkı*, 182-183. Gazâlî'nin çağdaşı İsfahanî de sabrı aynı şekilde cismî ve nefsî olarak iki kısma ayırmıştır. Bk. İsfahanî, age., 224.

denir.²³² Sabır olmaksızın kişinin zühd, fakr, tevbe vb. makamlarda sebat göstermesi mümkün olmaz. Bütün bu makamlarda sabitkadem olabilmek için de sabır gerekir.²³³

Din duygusu ile hevâ arasınca sıkışıp kalan insan bu sabır mücadelesinde üç tutumdan birini sergiler: Birincisi hevânın yenilgiye uğratılıp gücünün zayıflatılmasıdır. Buna devamlı sabırla ulaşılır. Ancak bu mertebeye yükselenler azınlıkta olup Kur’ân’da işaret edildiği üzere “rabbimiz Allah’tır deyip sonra dosdoğru yol üzere devam edenlerdir” (Fussilet, 41/30) Onlar sırât-ı mustakîmden sapmamışlar ve hevâ ve arzuların davetine kulak tıkayıp dinin emrettiği şekilde davranmakla huzuru bulmuşlardır. “Ey itminana ermiş nefis!” hitâbına da sadece onlar muhatap olacaklardır. İkinci tutum hevânın üstün gelip dini tesirlerin direnme gücünü tamamen kırmasıdır. Bu durumda kişi nefisini şeytana adeta teslim eder ve umutsuzluğa düştüğü için mücadele etme gücünü kendinde bulamaz. Arzularının esâreti altına girerek dünyaya karşılık âhireti satan bu kimseler çoğunlukta olup yaptıkları zararlı alışverişiyle kendilerini iflâsa sürüklemişlerdir.²³⁴ Bu durumdaki kişiler ya tevbelerini ileri tarihlere erteleyerek ya da “Allah çok merhametlidir. Onun benim tevbeme ihtiyacı yoktur” şeklinde hezeyanlara ve saçma düşüncelere sığınarak akıllarını tutkularının eline teslim etmişlerdir. Üçüncüsü ise savaşın iki taraf arasında kesintisiz bir şekilde sürmesi bazen bir tarafın bazen de diğer tarafın üstün gelmesidir. Bir ileri bir geri giden kişi için henüz hedefe ulaşma söz konusu değildir. Demek ki kişinin kuvvetli veya zayıf oluşuna göre gösterdiği sabır da değişmektedir. Gazâlî sabır ile “tesabbur” arasındaki farktan da bahseder. Buna göre tesabbur çok çaba harcayarak ve sıkıntı çekilerek sabır göstermeye çalışma anlamına gelirken, sabır fazla zorluk yaşamadan ufak bir tahammülle gösterilen direnç demektir. Tesabburda kendini zorlama vardır. Uzun süren bir mücadele ile sabır kolaylaşır. Kişi kendini zorlaya zorlaya sabır göstermeye devam ederse sonuçta kolay bir şekilde ve çabalımadan sabır duygusunu elde eder.²³⁵

İnsan sabra her durumda ihtiyaç duyar. Yani sabır tüm duygu ve davranışları kapsar. Çünkü hayatta karşılaştığı olaylar ya kişinin arzu ve isteklerine uygun olan ya da isteklerine uygun olmayan ve hoşuna gitmeyen şeyler olur. Sağlık, afiyet, zenginlik, iyi bir mevkide bulunma, çevrenin geniş olması gibi kişinin sahip olmayı çok istediği durumlarda bile sabra ihtiyacı vardır. Burada sabır denince anlaşılması gereken şey zevk ve lezzetler karşısında nefsi serbest bırakmamak ve onu denetleyerek kibre ve azgınlığa düşmemesi için direnmektir. Varlığa sabır bir irade işidir ve yokluğa sabırdan daha zordur. Bunun sebebi güç ve kudretin

²³² *İhyâ*, IV, 82-83.

²³³ Bk. Umaruddin, M., age., s. 214.

²³⁴ *İhyâ*, IV, 83.

²³⁵ *İhyâ*, IV, 84.

mevcudiyetidir. Kişi nefsinin isteklerini kolay bir şekilde yerine getirebilecek güce sahipken bunu yapmıyorsa yapmamak için büyük gayret gösteriyor demektir. Aç insanın yemek olmadığı zaman açlığa dayanması, lezzetli yemeğin bulunduğu sırada açlığa tahammülünden daha çetindir.²³⁶

Kişinin isteklerine uygun düşmeyen durumlarla ilgili sabrına gelince Gazali bunları üç kısma ayırmıştır:

a) Kişinin iradesine bağlı olan hususlar: ibadet ve itaatler ile günahlara sabır bu grup içinde yer alır. İbadetlere devam hususunda sabır göstermek zordur. Çünkü nefis tabiatı gereği kulluğu sevmez. Gazâlî'nin bu noktada isim vermeden naklettiği söz dikkat çekicidir. “*Hiçbir nefis yoktur ki Firavun'un açıktan söylediği 'ben sizin en yüce rabbinizim' sözünü içinde taşımış olmasın*” Her insan emri altındakilere karşı bu hissi taşır. İnsanın içindeki kibir ve gurur duygusu, rububiyete ortak olma sevdası sebebiyle kulluk nefse ağır gelir. En zor sabır alışkanlık haline gelmiş günahlara karşı gösterilenidir.²³⁷

b) İrade dâhilinde olmayan hususlar: Sevilen bir kimsenin kaybı, servetin elden gitmesi, hastalık gibi acılar ve sıkıntılar karşısındaki sabırdır. Karşılaşılan acı ve üzüntü karşısında feryad etmemek, giyim-kuşamda ve yeme-içmede her zamankinden farklı davranışlar sergilememeye çalışmak gerekir. Bununla birlikte kalbin sızlaması, ağlamak kişiyi sabredenler sınıfından çıkarmaz. Bunlar son derece insanî hallerdir.²³⁸

c) Kişinin ihtiyarı dışında olmakla birlikte bunlara tepki gösterme gücüne sahip olduğu hususlar. Bu durumda karşılık vermeyip sabırlı olmak daha uygundur. Mesela kişi kötü bir söze veya davranışa maruz kaldığında mümkün olduğunca sabırlı davranmalıdır.²³⁹

Gazâlî sabrın dünyevi ve uhrevî pek çok faydasından söz eder. Ona göre sabırlı kimse kendisini rahat ve huzurlu hisseder, elde etmek istediği başarılarla ulaşır, insanlar arasında seçkin ve muteber olur, Allah'ın rahmetine, sevgi ve yakınlığına mazhar olur, cennette yüksek mevkiler ve büyük ikramlar elde eder.²⁴⁰ Buna karşılık sabırsız kişi iki tür mahrumiyetle karşı karşıya kalır. Bir yandan yaşadığı elem dolayısıyla huzur ve mutluluğunu kaybeder diğer yandan sabrına karşılık olarak elde edeceği kazançtan mahrum olur.²⁴¹

Acaba sabrın gerçekleşmesini sağlayan yöntemler nelerdir?

²³⁶ *İhyâ*, IV, 85-86.

²³⁷ *İhyâ*, IV, 86-87. bk. Mekkî, age., II, 540.

²³⁸ *İhyâ*, IV, 88-89.

²³⁹ *İhyâ*, IV, 88.

²⁴⁰ *Minhâcü'l-âbidîn*, s. 271-273.

²⁴¹ *Minhâcü'l-âbidîn*, s. 293.

Sabır heva dürtüleri ile din duygusu arasındaki mücadeleden ibaret olduğuna göre iki rakipten birinin galip gelmesini istediğimizde yapacağımız şey, zafer kazanmasını istediğimiz tarafı güçlendirmek, diğer tarafı ise zayıflatmaktır. Arzuları zayıflatmak için takip edilecek yöntem bunları kamçılayan ve harekete geçiren şeylerle irtibatı kesmek, nefsi arzuladığı şeylerin helal ve mübah olanlarıyla teskin etmektir. Gazâlî dinî duyguları güçlendirmek için iki yöntem önerir. Birincisi sabrı tavsiye eden ayet ve hadislerle sabrın dünya ve âhiretteki güzel sonuçlarını düşünmektir. Bu yönde bir tefekkür güçlü bir imanı yani yakîn halini gerektirir. Yakîn sabırda kararlı olmayı sağlar. İkinci yöntem ise din duygularının yavaş yavaş heva dürtülerini etkisiz hale getirmesi için çaba harcamaktır. Zor işleri yapmaya devam etmek suretiyle güç ve kuvvet artar. Mesela hamallık, çiftçilik gibi zor işlerde çalışanların güçleri daha fazladır.²⁴² Aşamalı sabır yöntemini uygulayan kişi daha önce çok zor sabır gösterdiği şeylere zamanla rahat sabır gösterir hale gelir.²⁴³ Gazâlî'ye göre sabrın en zoru bâtını hâtır (hadîsü'n-nefs) ve vesveselerden korumaktır. Bunun çaresi her türlü ilgi ve alakadan soyutlanarak uzlete çekilmektir. Ancak uzlet köşesinde iken tek düşüncesi Allah olmadıkça bu tedbirler de yeterli gelmez.²⁴⁴

C. Şükür

Sûfilere göre şükür “ ihsânda bulunanı ihsânını zikrederk methetmek” anlamına gelir. Şükürde esas olan nimeti değil nimeti vereni görmektir.²⁴⁵ Müellifimiz diğer makam ve hallerde olduğu gibi şükürü de bilgi, hal ve davranış boyutlarıyla tanımlamıştır. Bilgi açısından şükür nimetin nimeti verenden geldiğini bilmektir. Hal açısından nimetler karşısında mutluluk ve sevinç duymaktır.²⁴⁶ Davranış noktasında şükür ise nimeti verenin isteklerini yerine getirmektir. Bu da kalp, dil ve diğer organlar yardımıyla gerçekleşir. Kalbin şükürü iyiliği amaçlaması ve tüm insanlar hakkında iyi niyet taşımasıdır. Dilin şükürü şükürü yansıtan hamd ifadeleriyle Allah'a açıktan şükretmektir. Diğer organların şükürü ise Allah'ın nimetlerini O'na itaat ve ibadet uğrunda kullanmak, isyandan uzak tutmaktır. Allah'ın insana bahsettiği görme, duyma vb. nimetleri yaratılış amacı doğrultusunda kullanmaktır.²⁴⁷ Şükürün eksiksiz ve mükemmel olması nimetleri Allah'tan bilmek ve aradıkları O'nun tarafından görevlendirilmiş birer aracı olarak kabul etmek demektir. Şu halde gerçek anlamda şükür yalnız Allah'a mahsustur. Bu bilgi tevhid ve takdisi de içerir. İlk aşama takdistir. Kişi mukaddes bir zatı tanıdığı anda mukaddes varlığın

²⁴² *İhyâ*, IV, 93-94.

²⁴³ *İhyâ*, IV, 98.

²⁴⁴ *İhyâ*, IV, 94-95.

²⁴⁵ Kuşeyrî, age., c. I, s. 489.

²⁴⁶ *İhyâ*, IV, 101-102.

²⁴⁷ *İhyâ*, IV, 103-104. bk. İsfahanî, age., s. 185, Mekkî, age., II, 565-568.

yalnız bir tane olduğunu, onun dışındakilerin gerçek anlamda mukaddes olmadıklarını bilir. Gazâlî bunu tevhid aşaması olarak adlandırır. Daha sonraki aşamada kişi kâinattaki bütün varlıkların yalnız bu “Bir” tarafından var edildiğini, her şeyin onun bir nimeti olduğunu bilir. Bu da üçüncü aşama olan bilme/marifet aşamasıdır. Şu halde tevhid ve takdis bir anlamda iç içedir ve her ikisi de marifet aşamasının sınırları içindedir. Söz konusu marifet şükür ifade ettiğine göre tevhid, takdis ve şükür birbiriyle ilişkili üç aşamayı oluşturur. Şükürde takdis ve tevhid de vardır.²⁴⁸ Bu marifetin zirvesi fiillerde ortaklığı nefyetmektir. Allah’ı ve fiillerini bilen kişi kâinatın O’nun elinde kâtibin elindeki kalem gibi olduğunu bilir. Dolayısıyla herhangi bir kimse aracılığıyla eline ulaşan bir nimetin Allah’tan geldiğini idrak eder. Aracı onu vermeğe mecbur olduğu için vermiştir. Allah ona irade bahşetmiş, vermesinin dünya ve ahirette onun faydasına olduğu inancını ve iyilik yapma duygusunu kalbine yerleştirmiştir. Her olayı bu şekilde değerlendiren kişi Allah’ın ve fiillerini tanımış ve O’na gerçek anlamda şükretmiş olur. Öyleyse her şeyin Allah’tan olduğunu bilmeyen yani tevhid mertebesine ulaşamamış olan şükretmiş olamaz. Çünkü yalnız nimeti verene değil, aracıya da minnettarlık duyar. Bilgi noktasındaki kusur hâle, hâldeki eksiklik de davranışa yansır.²⁴⁹

Hâl açısından şükür yalnız nimetleri bahşedenle mutluluk duymaktır. Bir nimete mazhar olan kimse üç şeyden dolayı sevinç hisseder. Birincisi eline geçen nimetin ve ondan faydalanacak olmanın verdiği sevinçtir ki bu durum şükür olarak ifade edilemez. İkinci aşamada mutluluğun temelinde nimeti verenin zâtı değil, birtakım menfaat ve beklentiler vardır. Ancak bu aşama şükür kavramı içindedir. Allah’ın azabından korkup mükâfatını umarak ona ibadet eden ve şükreden sâlih kişilerin tutumları bu kategoride değerlendirilir. Üçüncü ve en üst düzey ise Allah’a yaklaşmaya vesile olması ve devamlı bir şekilde cemâlini temaşa etmeyi sağlaması açısından nimetlere sevinmektir. Bunun belirtisi âhirette fayda temin edecek dünya lezzetlerinden mutluluk duymak buna karşılık Allah’ı anmaktan ve O’nun yolunda yürümekten alıkoyan her türlü nimetten de rahatsızlık duymaktır.²⁵⁰ Gazâlî’ye göre şükürün zirve noktasına ulaşmak herkese nasip olacak bir şey değildir. O şöyle der: “*Şükürün zirvesine ancak Allah’ın göğsünü İslâm’a açtığı kimse muktedir olabilir. O rabbinden bir nur üzeredir ki, her şeyde rabbinin hikmetini, sırrını ve O’nun katında sevimli olanı görür.*”²⁵¹

²⁴⁸ *İhyâ*, IV, 101, Smith, age., s. 164.

²⁴⁹ *İhyâ*, IV, 101-102.

²⁵⁰ *İhyâ*, IV, 102-103. bk. *el-Erbaîn*, s. 134. Benzer bir tasnif İsfehânî’de de vardır. bk. İsfehânî, age., s. 185.

²⁵¹ *el-Erbaîn*, s. 135.

Allah nimetleri kulları kendisine yaklaşsınlar, yakınlık mutluluğunu elde etsinler diye yaratmıştır. Kul bu nimetler sayesinde aşağıların aşağısından yücelere yükselir. Eğer kul onları Allah'ın istediği ve râzı olduğu şekilde ve O'nun sevgisini kazanmak için kullanırsa muradı gerçekleşmiş olacağında şükürünü yerine getirmiş ve Allah'ın sevgisini kazanmış olur. Nimetleri O'nun razı olmadığı şekilde kullanan, hoşnut olmayacağı davranışlar sergileyen veya nimetleri gerektiği şekilde kullanmayarak âtil halde bırakan kimse Allah'ın mahabbetinden mahrum kalır. Şükür nimetin Allah'ın sevdiği ve istediği şekilde kullanılması anlamına gelir. Demek ki insanın nimetleri nasıl değerlendirdiği onun Allah'a yakınlaşmasını veya uzaklaşmasını dolayısıyla mutluluğunu veya bedbahtlığını belirleyecektir.²⁵² Bundan dolayı insan bir hayata, akla, duyulara, arzulara, güzelliğe, güce, sağlığa, bilgiye ve daha birçok nimete bunları geliştirmek ve en yüksek ideâl olan Allah'a yakınlık ideâlini gerçekleştirme yolunda kullanmak için sahiptir.²⁵³

Şükür iki büyük fayda sağlar: nimetin devamı ve nimetin artması. Şükredilmeyen nimetler geri alındığı gibi artması da beklenemez.²⁵⁴ Nimetleri yaratılış hikmetine uygun olarak kullanmak şükürü ifade ettiği gibi onları yaratılış gayesinin ve hikmetinin dışında kullanmak nankörlük etmek anlamına gelir.²⁵⁵ Asıl itibariyle insanın hareket veya hareketsizlik, konuşma veya susma gibi gerçekleştirdiği her davranış ya şükürü ya da nankörlüğü ifade eder.²⁵⁶ Bakılmaması gereken bir şeye bakan kişi sadece göz nimetine nankörlük etmekle kalmaz. Çünkü gözler, başsız, baş bedensiz, beden gıdasız, gıda toprak, hava, su, bulut ve güneşsiz düşünülemez. Bunların varlığı da yer ve göklerin varlığını gerektirir. Kâinattaki her şey bir vücudun organları gibi olup birbiriyle ilişkilidir. Öyleyse yanlış bir yere bakan kimse tek bir davranışıyla ne kadar nimet varsa hepsine nankörlük etmiş olur. Bir tek göz nimetine nankörlük bile yeryüzündeki bütün nimetlere nankörlük demektir. Gazalinin bu yaklaşımı nimete nankörlük etmenin kapsamını ve ne kadar geniş bir anlam ifade ettiğini göstermektedir.²⁵⁷ İnsanları şükretmekten alıkoyan nedenler bilgisizlik ve gaflettir. Nimetlerin farkında olamamanın nedeni de insanların herkese ait olan, sadece kendilerine özel olarak verilmeyen lütufları nimet olarak algılamamalarıdır. Meselâ insan hava nimetinin şükredilecek bir şey olduğunu düşünemez. Oysa bir an havasız kalsa bunun ne büyük bir lütuf olduğunu anlar. O halde şükür kendisine özel olan nimetlere hasretmek ciddi bir hatadır. Diğer yandan kişi şahsı, ailesi, serveti, arkadaşları vb. konularda kendisine bahşedilen nimetlerin farkında olsa da bu

²⁵² *İhyâ*, IV, 108-109.

²⁵³ Umaruddin, M., age., s. 228.

²⁵⁴ *Minhâcî'l-âbidîn*, s. 385.

²⁵⁵ *İhyâ*, IV, 111, 151.

²⁵⁶ *İhyâ*, IV, 115.

²⁵⁷ *İhyâ*, IV, 150.

hususlarda kendisinden daha çok imkânlarla sahip olanlara imrenerek elindekilerin kıymetini bilmez ve bu algılama biçimi onu şükürden uzaklaştırır.²⁵⁸ Şükre engel olan gaflet ve bilgisizliği tedâvi etmenin yoluna gelince, nimetler üzerinde düşünmek, daima kendinden daha aşağı ve kötü olanları görmeye çalışmak ve şükürü yerine getirilmeyen nimetlerin elinden alınabileceğini düşünmek etkilidir.²⁵⁹

Acaba kişi bir musibete maruz kaldığında bunu kabullenip sıkıntıdan kurtulmak için hiçbir gayret sarf etmemeli midir? Musibetlerle karşı karşıya kalmak nimet içinde olmaktan daha mı üstündür?

Müellifimiz insanın belli bir çaba harcayarak kurtulma imkânı bulunan, değiştirmeye muktedir olduğu sıkıntılara göğüs germek ve sabretmek zorunda olmadığını ve sabrın, giderilmesi kulun iradesi dâhilinde bulunmayan ve ne yaparsa yapsın ortadan kaldıramayacağı hususlara yönelik olduğunu belirtir.²⁶⁰ Belâ ve musibetlerin kişiye mertebe kazandırması açısından bir değer ifade ettiği, nimetlerden daha üstün olduğu da söylenemez. Gazâlî naklettiği rivâyetlerin ve dile getirdiği düşüncelerin kesinlikle bu anlama gelmediğini ısrarla vurgular. Ona göre nimetlerin üstünlüğü tartışmaya ihtiyaç göstermeyecek şekilde açıktır. Bazı sûfilerin “keşke ben cehennem üzerinde köprü olsam da insanlar üzerimden geçip kurtulsalar!” veya “rabbim beni dilediğin gibi imtihan et” gibi belâ isteme anlamına gelen sözleri hakkında ihtiyatlı bir yaklaşım sergilemeyi yeğler. Bu tür ifadeler aşk sarhoşluğuna yakalanan kara sevdalı kimselerin sözleridir. Bazı âşıklar musibetlere sabır göstermeleri durumunda Allah’ın sevgisini ve rızasını kanacaklarını düşünerek musibetleri nimetlere tercih eder ve bunlardan zevk alır. Böyle haller sevginin doruğa ulaştığı anlarda görülür ve geçicidir.²⁶¹ Sabır mı yoksa şükür mü üstündür tartışmalarında Gazâlî bir orta yol bulma çabasındadır. O avam için sabrın havas için ise şükürün üstün olduğunu düşünmekle birlikte durumun kişinin içinde bulunduğu konuma göre değişeceğini belirtmiştir. Ebû Hamid sabır ve şükürü iç içe ve bir bütün olarak görür. Nimetlerin hakkı iki şekilde ödenebilir: günahlarda kullanmayarak ve Allah’a itaat ve ibadet amacıyla kullanarak. Meselâ göz nimetini hikmete uygun şekilde kullanmak için bakılması yasak olan bir şeye bakmamakta direnmek gerekir. Kişi sabır gösterip bakmazsa aynı zamanda göz nimetine şükretmiş olur. Bu durumda sabır da şükür kapsamına girmiş oluyor.

²⁵⁸ *İhyâ*, IV, 151-154. Mekkî de şükür azlığının temelinde yatan sebeplerin bilgisizlik ve gaflet olduğunu belirtir. Bk. Mekkî, age., II, 574-575.

²⁵⁹ *İhyâ*, IV, 155-156.

²⁶⁰ *İhyâ*, IV, 156.

²⁶¹ *İhyâ*, IV, 164-166.

Herhangi bir nimetin şükürü onu dinin istediği şekilde yaratılış amacına uygun olarak kullanılmasyla olur. Bu da ancak sabırla gerçekleşir. Dolayısıyla şükür sabrı da içermektedir.²⁶²

D. Havf-Recâ

Sûfinin manevî yükselişinde gerçekleştirmesi gereken aşamalardan biri de havf-recâ dengesini sağlamaktır. Bu denge sağlanmadıkça ileriye doğru gitmek mümkün değildir. Gazâlî havf ve recâyı aynı başlık altında ele almakla birlikte öncelikle recâ konusunu incelemiştir.²⁶³ Ona göre “*Recâ arzu ettiği bir şeyin gerçekleşmesini bekleyen kalbin hissettiği huzur ve ferahlıktır.*” Geleceğe dair düşünüldüğünde kalbe ferahlık veren beklentidir.²⁶⁴ Bir başka yerde de şöyle tarif eder: “*Allah’ın fazlını ve rahmetini bilmenin kalbe verdiği sevinç ve huzur halidir.*”²⁶⁵ Fakat arzu edilen şeyin vukûu birtakım sebeplerin yerine getirilmesini de gerektirir. Sebepler mevcut olmadığı halde ve hiçbir gayret göstermeden umut etmek anlamsız ve boş bir bekleyiştir. Öyle ki dünya ve âhîret saâdetinin temeli olan iman dahi belli şartların yerine gelmesiyle ancak kişi için umut vesilesi olabilir ve beklenen faydayı sağlayabilir. Sebepsiz bekleyiş “temenni” adını alır. Gazâlî kalbi tarlaya imanı da oraya atılan tohuma benzetir. Çorak araziye atılan tohumun bitmemesi gibi kötü kalpte bulunan iman neticeye götürmez. Kötü kalp günahların ve kötü ahlâkın kirlettiği kalptir. İbadet ve taatler toprağı sürmek, temizlemek ve sulamak gibi işlemlere benzer. Günahlar ve kötü huylar da yabancı maddeler ve dikenler gibidir. Kişi iman tohumunu ibadetlerin suyu ile sulamaz, kalbini ahlâkî rezilliklerden temizlemez de bu haliyle Allah’ın mağfiretini umut ederse onun bu beklentisi ve umudu sırf bir ahmaklıktır. Şu halde gerçek anlamda recâ kişinin iradesi dâhilinde olan sebeplerin hepsini hazırladıktan sonra arzu edileni bekleme anlamına gelir. Kişi elinden gelen çabayı sarf ettikten sonra beklenti içine girmelidir.²⁶⁶ Recânın önemi kişiyi gayret ve çabaya sevk etmesidir. Motive eder ve iyi yönde harekete geçirir. Recânın zıddı korku değil ye’stir. Zira umutsuzluk çalışmayı engeller. Umutsuz kişi uğraşıp didinmeyi bir tarafa bırakır. Korku ve umudun birlikteliği bu noktada önem arz etmektedir. Korku umudun tamamlayıcısıdır. Çünkü korku da çalışmaya yönelten bir diğer faktördür. Umut rağbet ve istek yoluyla bir harekete geçirme aracı olduğu gibi korku da endişe etme, ürkme ve kaçınma yoluyla bir harekete geçirme vasıtasıdır. Her ikisi de kişinin amacı doğrultusunda çaba göstermesini sağlar. Recâ her hal ü kârda ibadetlere devam etmeyi ve

²⁶² *İhyâ*, IV, 171, *Minhâcü’l-âbidîn*, s. 391-393. Ebû Talib Mekkî ise Gazâlî’den farklı olarak sabrın şükürü de içine alan bir mefhum ve şükürden daha üstün olduğunu ileri sürmüştür. Bk. Mekkî, *Kûtu’l-kulûb*, II, 556.

²⁶³ Gazâlî’nin bu tertibi Mekkî’nin tertibine benzemektedir. Bk. *Kûtu’l-kulûb*, II, 586.

²⁶⁴ *İhyâ*, IV, 174.

²⁶⁵ *Minhâcü’l-âbidîn*, s. 308.

²⁶⁶ *İhyâ*, IV, 175, *el-Erbâîn*, s. 122.

uzun mücâhedeyi gerektirir.²⁶⁷ Gazâlî'ye göre umut iki sebepten dolayı lüzumludur: Birinci sebep umudun kişiyi Allah'ın rahmet ve mükâfatının beklentisiyle ibadet ve taate sevk etmesidir. İkinci sebep umudun sıkıntı ve zorluklara karşı dayanaklı olmayı kolaylaştırmasıdır. Çünkü insan arzuladığı şeyi elde etmek için her zorluğa göğüs gerer ve meşakkatlere aldırış etmez.²⁶⁸ Gazâlî umuda dayanan amelin korkuya dayanan amelden daha üstün olduğunu düşünür. Çünkü Allah'a en yakın kullar O'nu en çok sevenlerdir. Sevgi umudu arttırır. Buna göre sevgi ile umut arasında yakın bir ilişki vardır.²⁶⁹ Umuda iki grup insanın daha çok ihtiyacı vardır: Bunlardan birincisi umutsuzluğuna yenilip ibadeti bırakan kişi, diğeri de fazla korkuya kapılıp ibadette aşırılığa giden ve bu yüzden hem kendisini hem de ailesini sıkıntıya sokan kişidir. Recâ konusunda hataya düşen bu iki grup uçlara kaymış ve dengeyi bozmuş olan kimselerdir.²⁷⁰

Müellifimiz korku ve umudu gönüllerin hastalıklarında kullanılan iki ilaç olarak tasvir eder. Hastalığın türüne göre bu ikisinden biri kullanılır. Kalpte kendini emniyette hissetme hastalığı varsa ve bu durum gevşemeye ve ihmalkârlığa neden oluyorsa korkuyu harekete geçirecek yöntemler, Allahın rahmetinden mahrum olma endişesi ve ye's baskın ise umudu arttıracak yöntemler uygulamak gerekir. Korku ve umudun dengeli olması ancak her türlü günahattan uzak durmaya çalışan havâs için söz konusudur. Oysa günah işlememe hususunda titizlik göstermeyen avam için korku daha iyidir.²⁷¹ Bu noktada Gazâlî insanların çoğunluğunun korku ile ıslah olacağı kanaatindedir. *İhyâ*'da korku bahsini ümit bahsine göre çok daha ayrıntılı bir şekilde ele alması ve *Kitabu'l-erbaîn*'de sadece korku konusunu ele alıp recâyı ayrı bir başlık altında işlememesi bu kanaatinin bir tezahürü olabilir. Çünkü büyük çoğunluk bilgisizlik nedeniyle bir yandan isyan ve günahla ömrünü geçirip öbür yandan af umuduyla kendilerini aldatmaktadır. Umut ye'se kapılmış ve yaşadığı korku hali nedeniyle ibadette aşırılığa gidip kendine ve ailesine zarar veren kimselere özgüdür. Yoksa kendini aldatan kimselerin umutla ıslah olması mümkün değildir. Böyleleri için geçerli yöntem korkudur. Dolayısıyla korku veya recâdan hangisinin üstün olduğu noktasında Gazâlî kişilerin içinde bulunduğu durumun belirleyici olduğunu düşünür.²⁷²

²⁶⁷ *İhyâ*, IV, 176.

²⁶⁸ *Minhâcü'l-âbidîn*, s. 304-305.

²⁶⁹ *İhyâ*, IV, 177, 188, Smith, age., 166.

²⁷⁰ *İhyâ*, IV, 179-180.

²⁷¹ *İhyâ*, IV, 202, *el-Erbaîn*, s. 122.

²⁷² *İhyâ*, IV, 190, 202, *el-Erbaîn*, s. 120-122. İnsanların çoğunluğunun korku ile ıslah olacağı fikrini Ebu Talib Mekkî de zikretmiş ve korku ile umuttan hangisinin daha iyi bir eğitim yöntemi olacağı konusunda avam-havas ayırımına işaret etmiştir. Ona göre umutla ilgili gerçekleri uzun uzadıya

Korku arzu edilmeyen bir şeyin gelecekte gerçekleşme ihtimali dolayısıyla kalbin sızlaması ve yanmasıdır. Korku ve umut nefsin azgınlıklarını dizginleyen iki yulardır. Korkunun bilgi boyutu arzu dilmeyen şeye götüren sebebin bilinmesidir. Yani hangi sebeplerin bizi istemediğimiz sonuçlara götüreceğini bilmemizdir. Bu bilgi kalbin yanmasına ve sızlamasına neden olan etkidir. Allah'tan korkmanın çeşitli sebepleri olabilir. Bazen Allah'ı tanımaktan ve O'nun sıfatlarını bilmekten kaynaklanır. Çünkü O dilerse tüm kâinatı yok edecek güç ve kudrete sahiptir. Hiç kimse buna engel olamaz. Bazen de kişinin korkusunun nedeni işlediği günahların çokluğu olabilir. Bazen her iki sebep de etkili olabilir. Hem kendi kusurlarının farkında olmak hem de Allah'ın celâlini bilmek korkunun daha da büyümesine neden olur. Allah'tan en çok korkanlar O'nu en iyi tanıyanlardır. (Fâtır 35/28) Ancak önemli bir nokta daha vardır ki o da ayrılık korkusunun müşâhede için bir kusur oluşturmasıdır. Müşâhede halindeki âşığın gönlünü ayrılık endişesiyle meşgul etmesi bir eksiklikler. Yani ayrılık korkusuyla müşâhede zevki bir arada bulunmaz. Elbette ki bu yüksek mertebelere özgü bir farklılıktır. Vâsıtî'nin sözü bunu çok güzel bir şekilde ortaya koyar: “*Hak sırlarda zuhur ettiğinde orada ne hayfa ne de recaya yer kalır.*”²⁷³ Korku hissiyle nefsânî arzu ve tutkular yanar, organlar terbiye edilir. Kalpte zillet, huşû ve teslimiyet duyguları vücut bulur, kibir, kin ve hased kalbi terk eder.²⁷⁴ Gazâlî'ye göre iki sebepten dolayı insanın kalbinde korku bulunması gereklidir: Birincisi korku kişiyi günahlardan ve hatalardan alıkoyar. İnsan nefsinin arzularına o kadar düşkündür ki kalbinde Allah korkusu olmadıkça bunları tatmin için her yola başvurabilir. Korku ise ona engel olur. Diğer sebep de korkunun kibir ve gururdan korumasıdır. Kişi korku sayesinde ibadetleriyle kibirlenmekten uzak durur.²⁷⁵

Acaba korku duygusunu çok yoğun bir şekilde yaşayan kimse daha az korkana göre daha yüksek bir mertebede midir? Korkunun maksat ve hedefi nedir?

Gazâlî'ye göre her duygu ve davranışta olduğu gibi korkunun da uç noktaları vardır ve asıl olan dengenin muhafaza edilmesidir. Bir uçta çok çabuk ortaya çıkan fakat kısa süren dolayısıyla da hedefe ulaştırmaktan uzak olan korku vardır ki insanların büyük çoğunluğunun yaşadığı his bu kategoride değerlendirilir. Meselâ Kur'ân okuduğunda veya bir vaaz dinlediğinde gözyaşlarına boğulan ama bu tür sebepler ortadan kalktığında gaflet haline geri dönen kimsenin korkusu bu türdendir. Halbuki korku organları günahlardan uzaklaştırıp ibadet

anlatmak doğru olmaz. Çünkü bu avam için münasip değildir. Söz konusu bilgiler ancak müminlerin havassı için uygundur. Bk. *Kûtu'l-kulûb*, II, 593.

²⁷³ *İhyâ*, IV, 190-191.

²⁷⁴ *İhyâ*, IV, 192.

²⁷⁵ *Minhâcü'l-âbidîn*, s. 303-304.

ve taate yönlendirmediği sürece anlık bir duygu olmaktan öteye geçemez ve bir değer ifade etmez. Korku kulların ilim ve amele yönelmelerini ve böylece kendisine yakınlaşmalarını sağlamak için Allah'ın kullandığı bir kırbaçtır. Sadece bir vasıtaadır. Hedef insanın terbiye edilmesidir. Kişiyi umutsuzluğa iten ve ye'se düşmesine neden olan aşırı derecedeki korku hissi de amele teşvik etme gayesinden uzaklaştırdığı için diğer uç noktayı oluşturur. Korkunun faydası ve maksadı takvâ, verâ, mücâhede, ibadet, tefekkür ve zikir gibi Allah'a ulaştıran sebepleri sağlamasıdır. Bunların hepsi beden ve akıl sağlığını gerektirir. Oysa aşırı korku beden ve aklen kişiyi olumsuz etkiler. Herhangi bir hedefe ulaşma noktasında hedefe varmaya yetmeyen veya maksadı aşan davranışlar boş ve faydasız olduğu gibi korkuda da aşırı uçlar bekleneni vermez.²⁷⁶ Korku hususunda ölçünün kaçması durumunda kişi umudunu büsbütün yitirip ne yaparsa yapsın kendini kurtaramayacağı duygusuna kapılabilir. Bunun neticesi de günah ve hatalara dalmaktır. İnsandan istenen olumlu davranışlara yönelten, gayret ve çabaya iten korkudur.²⁷⁷ Davranışlara yansımayan ve tesir etmeyen korkunun varlığıyla yokluğu eşittir ve bir değeri yoktur.²⁷⁸

Korku arzu edilmeyen bir hadisenin gerçekleşme ihtimalinden dolayı hissedilen bir duygu olduğuna göre istenilmeyen şey, ya bizâtihi ya da sonuçları itibariyle hoş olmayan bir şeydir. Allah korkusu söz konusu olduğunda kişinin istikâmetten ayrılıp yanlış yollara sürüklenmekten Allah'ın verdiği nimetlerle şımarmaktan, yaptığı ibadetlerin kendisinin hiç hesaba katmadığı kusurları ve tehlikeleri barındırmasından ve son nefesinde imandan ayrılmaktan ürpermesi, sonuçları itibariyle hoş olmayan hususlardan bazılarıdır.²⁷⁹ Bu korku sıradan insanların hissettiği bir duygudur ve yokluğu imanın zayıflığındandır.²⁸⁰ Korkunun diğer boyutu ise kişinin işlediği suçlardan dolayı maruz kalacağı kötü sonuçlardan değil, Allah'ın bizzat kendisinden, celâl ve heybetinden korku duymaktır. Bu korku Allah'tan perdelenme korkusudur. Günaha düşme endişesi taşımak salihlerin, bizzat Allah'tan korkmak siddîk ve muvahhid kimselerin mertebesidir. Birinci kategoride yer alanlar aldanma ve kendini güvencede hissetme tehlikesiyle karşı karşıyadırlar. Diğer gruptakiler ise daime korku ve endişe taşır, hiçbir zaman kendilerini emniyette hissetmezler. Zünnun-ı Mısri "Ateşten korkmak Allah'tan ayrılma korkusunun yanında engin deniz damlaları içinde bir damla gibidir." demiştir.²⁸¹ Allah'ı tanıyan O'nun suç işlemeyen de korkulmaya layık olduğunu kavramıştır. Allah'ın

²⁷⁶ *İhyâ*, IV, 192-193. bk. Umaruddin, age., s. 221.

²⁷⁷ *İhyâ*, IV, 202.

²⁷⁸ *İhyâ*, IV, 194.

²⁷⁹ *İhyâ*, IV, 194.

²⁸⁰ *İhyâ*, IV, 206.

²⁸¹ *İhyâ*, IV, 195, 206.

dilediği gibi hükmettiğini, istediğini yapma kudretine sahip olduğunu ve kaderi tayin ettiğini bilen korkar. Çünkü günah işleme fırsatını veren de ibadet yapma yolunu kolaylaştıran da Allah'tır. Sebep ve imkânları O hazırlar. Hz. Muhammed'i daha yaratmadan alâ-yı illiyyîne çıkararak da, Ebû Cehil'i daha varlık âlemine çıkarmadan geçmişte işlediği bir suçu olmadığı halde en aşağı derecelere yuvarlayan Allah celâl sıfatından dolayı korkulmaya layıktır. Gazâlî bu noktadaki kader sırrını anlayamamaktan yakınıyor ve içine düştüğü aczden şikâyet eder.²⁸² O Allah'ın Hz. Davud (a.s.)'a "benden yırtıcı hayvandan korktuğun gibi kork" şeklinde vahyettiğine dair bir rivâyet naklederek bunun Allah'ın zâtını, celâl ve yüceliğini, kudretini, hiçbir şeyin O'na zarar veremeyeceğini bilmekten kaynaklanan korku anlamına geldiğini belirtmiştir.²⁸³ Müellifimizin insanların büyük çoğunluğunun korkuyla ıslah olacağını düşünmesi onun korkuyu biraz daha öne çıkaran bir tasavvuf anlayışına sahip olduğunu göstermektedir. Ona göre kendini birbirine vuran kader dalgaları arasında gören kimsenin korkmaması mümkün değildir. Bundan dolayı hidâyet nurundan kaynaklanan bir basiretle kader sırrına vakıf olan âriflerin korkusu daha şiddetlidir.²⁸⁴ Peygamberler dahi Allah'ın mekrinden emin olmadıkları için korkarlar. Hatta insanlar arasında O'ndan en çok korkan kimse Hz. Peygamberdi. Çünkü o Allah'ın sıfatlarını, fillerini, sırlarını ve gizliliklerini en iyi bilendi.²⁸⁵

Gazâlî'ye göre herhangi bir şeyin değeri âhirette Allah'a kavuşma mutluluğuna ulaştırmadaki gücü ve rolüyle ölçülür. Bu mutluluğu elde etmenin yolu dünyada O'nu sevmek ve O'nunla ünsiyet kurmaktır. Sevgi ve ünsiyet Allah'ın tanımaya, tanıma da devamlı tefekkürü ve kalpten dünya sevgisini uzaklaştırmayı gerektirir. Dünya sevgisinden kurtulmanın yolu da nefsânî arzu ve zevkleri terk etmekten geçer. Zevk ve tutkuları yakıp kül edecek olan da ancak korku ateşidir. O halde esas gaye olan ahiret saadeti ve Allah'a yakın olma zevki korkunun varlığını da gerektirir. Korkudan başlayıp basamak basamak yukarıya doğru ilerleyerek hedefe ulaşmak mümkün olur.²⁸⁶ Gazâlî korku ile iman arasındaki ilişkiye de değinmiştir. Allah korkuyu emretmiş ve iman ile korkuyu bir arada zikrederek korkuyu iman için gerekli bir şart olarak takdim etmiştir. (Âl-i İmrân 3/175) Bu nedenle mü'minin zayıf nitelikte de olsa korkudan soyutlanması düşünülemez. Korkunun zayıflığı marifetin ve imanın zayıflığıyla doğru orantılıdır. Çünkü korku bilmenin ve tanımanın bir ürünüdür.²⁸⁷ Arzu ettiği şeyi elde etme umudunu taşıyan kimse bir taraftan onu kaybetmekten de korkar. Bu nedenle korku ve umut

²⁸² *İhyâ*, IV, 195.

²⁸³ *İhyâ*, IV, 196, Mekkî de aynı rivayete ve görüşe yer vermiştir. Bk. *Kûtu'l-kulûb*, II, 677.

²⁸⁴ *İhyâ*, IV, 195, 206-207.

²⁸⁵ *İhyâ*, IV, 208-209.

²⁸⁶ *İhyâ*, IV, 197.

²⁸⁷ *İhyâ*, IV, 197-198.

birbirinden ayrılmaz parçalardır. Bir terazinin iki kefesi gibi birinin varlığı öbürünü de gerektirir. Nitekim Allah Kur'ân'da korkarak ve umarak kendisine yalvaranlardan bahsetmiş, ikisini bir arada zikretmiştir. (Enbiyâ 21/90, Secde 32/16) Fakat bunlardan biri diğerini bastırabilir. Kalpte korku hâkim durumdaysa umut, umut baskınsa korku zayıf kalabilir.²⁸⁸ Sonuç olarak mü'minin hedefi korku-umut dengesini sağlamak olmalıdır.²⁸⁹ Ne korkunun uç noktası olan ye's hali ne de umudun uç noktası olan kendini tam bir güvende hissetme duygusu doğrudur. Yapılması gereken uçlardan merkeze kayarak korku ile umudu dengede tutmaktır.²⁹⁰ Zira korku ve umut birbirini tamlayan iki kanat gibidir.²⁹¹

E. Fakr

İlk zâhidler fakirliği dünya malına sahip olmamak olarak anlamışlar ve ellerinde bulunan mal ve meta'ı terk etmeyi tasavvufun temeli saymışlardır. Fakat üçüncü asırdan itibaren fakirlik ve zenginlik kavramları maddî anlam çerçevesini aşarak daha da zenginleştirilmiş ve derinleştirilmiştir. Zamanla fakir günlük yiyeceği olmayan, üstü başı yırtık ve yoksul kimseyi değil, Allah'a muhtaç olduğunun bilincine varmış, bunun gereklerini yerine getiren ve kalbini arzularından temizleyen kâmil sûfîyi ifade eder olmuştur. Bu fakrın "iftikâr" manasında yorumlanmasıdır. Tasavvufî istilahta fakr beşerî sıfat, arzu ve istekleri yok ederek sadece Allah ile ünsiyet kurmaktır.²⁹² Sûfîler dünya sevgisini diğer bütün hata ve günahların temeli olarak değerlendirmişlerdir.²⁹³ Fakr muhtaç olunan şeyin yokluğudur. Dolayısıyla ihtiyaç duyulmayan şeyin yokluğu fakr olarak isimlendirilemez. Allah'tan başka her varlık fakirdir-muhtaçtır. Çünkü her varlık var olmak ve varlığını devam ettirmek için Allah'a muhtaçtır. Yani Ganiyy-i mutlak yalnız Allah'tır. (Muhammed 47/38)²⁹⁴

Tasavvuf tarihinde tartışma konusu olan fakr mı yoksa zenginlik mi da ha üstündür meselesinde sufilerin çoğunluğu fakr tarafını tutmuşlardır.²⁹⁵ Gazâlî de söz konusu geleneği takip ederek fakirlik ile zenginlik mutlak anlamda ele alındığında fakrın faziletli olduğunu düşünür ve bunu âyet ve hadislerle kanıtlamaya çalışır.²⁹⁶ O Muhâsibî'nin konuyla ilgili açıklamalarına geniş bir yer verdikten sonra "*Muhâsibî'nin bu açıklamaları fakirliğin*

²⁸⁸ *İhyâ*, IV, 199.

²⁸⁹ *İhyâ*, IV, 203-204.

²⁹⁰ *Minhâcü'l-âbidîn*, s. 310.

²⁹¹ *İhyâ*, IV, 174.

²⁹² Afifî, *Tasavvuf*, s. 233-234, Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 131, Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 262-263.

²⁹³ *İhyâ*, IV, 234.

²⁹⁴ *İhyâ*, IV, 235.

²⁹⁵ Bk. Afifî, *age.*, s. 235-236.

²⁹⁶ *İhyâ*, IV, 239-245.

zenginlikten üstün olduğunu otaya koymaktadır. Buna ilave edilecek başka bir şey yoktur. Dünyanın zemmi ile fakr ve zühd konularında aktardığımız haberler de bunu göstermektedir.” demiş ve Muhâsibî ile aynı fikri paylaştığını net bir şekilde ifade etmiştir.²⁹⁷ Müellifimizin ortaya koyduğu ölçü son derece açıktır. Bizâtihi maksat olmayıp bir başka şey için gâye hükmünde olan hususlarda maksada bakılarak değer biçilir. Nasıl ki dünya bizzat değil, Allah’a ulaşmayı engellediği için sakıncalı ise fakr da Allah’a ulaşma engellerini ihtivâ etmediği, kişiyi zenginlik gibi oyalamadığı için üstünlük taşır. Nice zenginler vardır ki zenginlikleri onları Allah’tan uzaklaştırmaz. Nice fakir de içinde bulunduğu duruma sabredemediği veya maişet peşinde koşarken Allah’a karşı vazifelerini ihmal ettiğinden fakirliği kendisi için bir Allah’tan uzaklaşma sebebi olur, aslında avantaj olabilecek bir durum dezavantaja dönüşür. Dünyada en büyük amaç Allah sevgisi ve O’nunla ünsiyet kurmaktır. Bu amacın gerçekleşmesinin önüne geçecek her meşgale bir engel teşkil eder. Bu bağlamda zenginlik de fakirlik de meşgale oluşturması açısından kişiye perde olabilir. Herhangi bir şeye gönülden bağlı olan kimsenin zihni yokluğunda da varlığında da onunla meşguldür. Zengin kimse elindeki serveti koruma ve daha da arttırma derdinde iken fakir kimse de dünya nimetlerini elde etme peşindedir.²⁹⁸

Taşla altının eşit görülmesi ancak peygamber ve veliler için düşünülebilir. Bu seviyeye de ancak uzun süren mücâhedeler neticesinde ulaşılabilir. İnsanların çoğunluğu için ne kadar çok tasaddukta bulunsalar, mallarıyla hayırlar yapsalar da malın yokluğu daha iyidir. Servet sahibi bir kimsenin dünyaya gönül bağlamaması düşünülemez. Yani zenginlik dünya sevgisini doğurur. Kul dünyaya ne kadar bağlanırsa âhiretten de o oranda soğur ve uzaklaşır. Dünyayı sevmeye ve ona bağlanma sebepleri ortadan kalktığında kalpte dünya sevgisi yer bulamaz. Allah’ın dışındaki varlıklar kalpten silinince de kişi bütünüyle Allah’a yönelir. Boş bir kalp yoktur. Allah dışındaki bir varlığa yönelen O’ndan uzaklaşır, O’na yönelen de diğer varlıklardan uzaklaşır. Öyleyse zengin ile fakirin üstünlüğü sadece kalplerinin servete bağlılığına göre değerlendirilir. Esas olan gönlün mala meyletmemesidir. Fakat burası aynı zamanda yanılığa düşme ihtimalinin çok yüksek olduğu ve ayakların kaydığı, bir alandır. Çünkü zengin kişi kalbi servet sevgisiyle dolu olmasına rağmen bunu fark etmeyebilir ve kalbinden bu sevgiyi söküp attığını sanabilir. Gerçeği fark etmesi de ancak elindekileri kaybetmesine bağlıdır. Peygamberler ve veliler dışında bütün zenginlerin durumu böyledir.²⁹⁹ Gazâlî’nin söz konusu yaklaşımını şeriata ve akla aykırı bir düşünce tarzı olarak değerlendiren İbnü'l-cevzî, özellikle Gazâlî ve Muhâsibî’yi fakri üstün tutan tavırları dolayısıyla tenkit

²⁹⁷ *İhyâ*, III, 325-334.

²⁹⁸ *İhyâ*, IV, 249.

²⁹⁹ *İhyâ*, IV, 250-251.

etmiştir.³⁰⁰ Müellifimiz mal sevgisinin kalpten çıkarılması muhal veya uzak bir ihtimal olduğu için fakrın daha uygun olduğu yönündeki mutlak hükme ulaşılmıştır. Zira ona göre fakirin dünya bağlılığı daha zayıf olduğu için kendini ibadete daha çok verir. Mâsivâdan temizlenmiş bir kalple yapılan ibadet ile mâsivâyâ dalmış bir kalple yapılan ibadet bir değildir. Çünkü ibadette asıl olan kalbin Allah ile ünsiyetidir. Gazâlî bu hususla ilgili şöyle bir söz nakleder: “dünya sevgisi ile doluyken Allah’a ibadet etmeye çalışan kimse, ot ile ateşi söndürmeye ve kokmuş elini balıkla temizlemeye çalışan kimseye benzer.” Diğer taraftan zenginliğin âhirette hesabının çok uzun sürmesi gibi olumsuz bir tarafı da vardır.³⁰¹ Ancak Gazâlî şunu da kabul etmektedir ki, servetin varlığı ve yokluğu arasında fark görmeyen, yani mala değer vermeyen ve malını hayra sarf eden bir zengin servet elde etme hırsı ile yanıp tutuşan bir fakirden üstün olduğunda şüphe yoktur. Zengin de olsa fakir de olsa önemli olan kişinin haris olmamasıdır ve zengin infakta bulunmak, fakirin de kanaat etmek suretiyle harislikten uzak durmasıdır.³⁰² Fakirlik veya zenginliğin üstünlüğünü belirlemede niyet yani servetin hangi amaçla istendiği de önemlidir. Eğer kişi ihtiyacı olan malı elde ederek geçim endişesi yaşamadan rahat bir şekilde dinî görevlerini yerine getirmeyi amaçlıyorsa bu durumda varlık onun için daha iyidir. Çünkü fakirlik kişiyi ihtiyaçlarını temin etmek için çalışıp çabalamaya sevk eder ve meşgul eder. Hz. Peygamber “Allahım Muhammed ailesinin rızkını yetecek miktarda eyle” diyerek dua etmiştir. Ancak kişi servet edinmekle dini bir gâye gütmüyorsa o takdirde fakirlik tercihe şayandır.³⁰³ Ayrıca fakirliğin faziletli ve üstün olması bazı şartları yerine getirmeye bağlıdır. Fakir kimsenin bu durumundan dolayı hoşnutsuzluk duymaması ve şikâyet edip yakınmaması ve Allah’a karşı vazifelerini yerine getirmeyi sürdürmesi gerekir.³⁰⁴

Ebû Hâmid önemli bir hususa dikkat çekerek bir anlamda son noktayı koymuş ve bir hükme ulaşmıştır. İnsan tabiatı gereği varlık ve imkânlar içinde iken hata yapma ve günaha düşmeye daha yatkındır, varlığın fitnesine karşı daha dayanıksızdır. Şımarır ve kendisini müstağni sayar. Bu nedenle fakirlik tehlikeden daha uzaktır. Zenginliğin fitnesi ise çok daha şiddetlidir.³⁰⁵ Bu genel ilkedен şu iki durum hariçtir: servetin varlığı ile yokluğunu bir görmek. Bu seviyede olan bir kişinin zengin olması daha faydalıdır. Çünkü servetiyle fakirlerin

³⁰⁰ İbnü'l-cevzi, *Telbisü İblis*, s. 236.

³⁰¹ *İhyâ*, IV, 251.

³⁰² *İhyâ*, IV, 248, 252.

³⁰³ *İhyâ*, IV, 252-253.

³⁰⁴ *İhyâ*, IV, 253-254.

³⁰⁵ *İhyâ*, IV, 250. Gazâlî'den önce fakrın mı gınânın mı üstün olduğu tartışmasına değinen bir diğer isim olan Hucvirî de fakrın günah işlememe ve dini vazifeleri yerine getirme noktasında daha avantajlı bir durum olduğunu düşünür. Mekkî'nin bu husustaki görüşleri de aynı yöndedir. O da kesin bir dille fakrın üstünlüğünü savunmuş ve zühd servetle birlikte de olabilir düşüncesine karşı çıkmıştır. Bk. Hucvirî, age., s. 101, Mekkî, age., I, 262-264.

yardımına koşması mümkündür. İkincisi de zarûrî ihtiyaçları bile karşılayamayacak derecede fakirliktir. Bu tür bir muhtaçlık kişiyi isyana sürükleyebileceği için hiçbir açıdan iyi bir yönü yoktur.³⁰⁶ Ona göre bu genel ilke dışında kalanlar çok azdır. Din genele hitap ettiği, emirlerinde çoğunluğu hedef aldığı için ve günaha sürüklenme ihtimali daha az olduğundan fakirlik çoğunluk için daha uygun olduğu için fakrı üstün tutmuş ve övmüş, zenginliği ise yermiştir.³⁰⁷

Gazâlî Kur'ân-ı Kerim'de fakrın övüldüğüne dair iddiâsına dayanak olarak sadece iki âyet nakletmiştir. Âyetlerin ilkinde ganimetlerin nasıl dağıtılacağı anlatılmakta (Nisâ, 4/157), ikincisinde de sadakaların verileceği kimseler zikredilmektedir. (Bakara 2/273) Her iki âyette de fakirlik övülmemekte, sadece fakirlere nasıl yardım edileceği hususunda yol gösterilmektedir. Gazâlî Hz. Peygamberin "fakirlikten Allah'a sığınırım"³⁰⁸ ve "Ya Rabbi beni miskin yaşat, miskin öldür"³⁰⁹ şeklindeki birbiriyle çelişir gibi görünen sözlerini de şerh etmeye çalışmıştır. Buna göre birinci ifadedeki fakirlik kişiyi dara sokan ve bunaltan fakirliktir. Duasında istediği ise Allah'a muhtaç olduğunu itiraf etme sadedindedir.³¹⁰ Kur'ân'da mü'minlerin Allah yolunda infakta bulunmaya teşvik edildiğini, bu çağrıya uyanların övüldüğünü, (Bakara 2/261, 262, 267, 271, 272, 274, Âl-i İmrân 3/92, Enfâl 8/ 60, Tevbe 9/99, Nahl 16/75, Hadîd57/ 7) zekât, hac, kurban, fitır sadakası vb. bazı ibadetlerin ancak varlıklı kimseler tarafından yerine getirilebileceğini ve Hz. Peygamberin varlıklı ve zengin olmayı teşvik eden sözlerinin varlığını³¹¹ Gazâlî'nin bilmemesi elbette ki düşünülemez. Ancak o kendi görüşünü destekleyen âyet ve hadislere yer vermekle yetinmiştir. Gazâlî'nin söz konusu iddiâsına delil olarak serdettiği hadislere gelince bunlar da cennet ehlinin çoğunluğunu fakirlerin oluşturduğu, onların cennete zenginlerden daha önce gireceği ve zenginlerin uzun ve zor bir hesaptan geçeceği ile ilgili olarak söylenen ve ilk bakışta fakirliğin övüldüğü intibamı veren hadislerdir.³¹² Ancak Gazâlî'nin bazı durumlarda zenginliğin daha avantajlı olduğunu, fakirin üstünlüğünün bazı şartlara bağlı bulunduğunu ve fakirliğin de Allah'tan uzaklaşma sebebi olabileceğini ifade etmesi hadislerden hareketle "her fakir muhakkak cennete gider, her zengin cehenneme gider" gibi bir sonuca ulaşmadığını gösterir. Diğer yandan şükür bölümünde Allah'ın kullar üzerindeki nimetlerinden bahsederken malı da bunlar arasında saymış ve diğer

³⁰⁶ *İhyâ*, IV, 253.

³⁰⁷ *İhyâ*, IV, 250.

³⁰⁸ Ebû Davud, Edeb, 101, Nesâî, İstiâze, 14.

³⁰⁹ Tirmizî, Zühd, 37, İbn Mâce, Zühd, 7.

³¹⁰ *İhyâ*, IV, 238-239.

³¹¹ Bk. Buhârî, Buyû', 15, Fedâilü'l-Kur'ân, 20; Müslim, Zekât, 32.

³¹² Buhârî, Rikâk, 16; Tirmizî, Zühd, 37, İbn Mâce, Zühd, 6, Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 296. hadislerle ilgili geniş kapsamlı bir değerlendirme için bk. Yıldırım, Ahmet, age., s. 383-384, Sancaklı, Saffet, "Fakirlik ve Zenginlikle İlgili Hadisler Üzerine Bir Deneme", CÜİF Dergisi, sy. V/1, 2001, s. 341.

nimetler gibi malın da gerektiği şekilde kullanıldığı takdirde âhirete yardımcı bir nimet olduğunu ifade etmiştir. Aynı yerde Gazâlî'nin "*Allah ve Resûlü malı övmüş ve hayır olarak nitelmiştir*"³¹³ şeklindeki sözü ile yukarıda zikredilen "*din fakirliği övmüş, zenginliği ise yermiştir*" şeklindeki ifadesi arasında zâhiren bir tezat olmasına rağmen gerek fakr bölümünde gerekse malın yerilmesi bölümünde yer alan konuyla ilgili diğer açıklamaları onun fakirlik veya zenginliğe mutlak bir üstünlük atfetmediğini ortaya koyar. Bu durum kişiden kişiye değişir. O fakirliği veya zenginliği tek başına cennete veya cehenneme götürücü unsurlar olarak görmez. Temel mesele ona göre kişinin hırstan yakasını kurtarmasıdır. Hedef ne zenginlik ne de fakirliktir, hedef Allah'a yakın olmaktır. Gazali'nin servetin ibadetlere ve Allah'a yakınlaşmaya yardımcı olma, infak, dost ve akrabalara hediye verme gibi faydalarının varlığını da kabul ettiği de unutulmamalıdır.³¹⁴ Müellifimizin mal edinme hususunda yüzmeyi ve dalgıçlığı bilen kimsenin denizin derinliklerine dilediği kadar girip inci çıkarabileceği yönündeki ifadeleri,³¹⁵ onun zühd ve fakr konusundaki görüşleriyle ilgili olarak yapılan "*Allah suya dalarak karşıya geçmemizi isterken, Gazali boğulma ve paçalarımızın ıslanması ve üşüme tehlikelerine karşı suyun üzerine teleferik kurmamızı veya uçmamızı, atlamamızı istiyor*" şeklindeki tenkitlerin³¹⁶ haksızlığını ortaya koymaktadır.

F. Zühd

Tasavvufun temelini teşkil eden zühd, Allah'tan başka her şeyi gönülden çıkarmak, değer vermemek, ne varlığa sevinmek ne de yokluğa üzülme anlamlarına gelir. Zühd maddeye, eşyaya ve dünyaya karşı tavır koyma faaliyetinin İslâm tasavvufundaki adıdır.³¹⁷ Daha önce belirtildiği gibi mutasavvıfların genel tavrı dünyaya karşı menfi yaklaşımdır.³¹⁸ Söz konusu tavır Gazâlî'de de kendini göstermektedir. Ona göre zühd ne sahip olamadığı dünyalıkları elde etme çabasından ve isteğinden vazgeçmek ne de elinde olan nimetlerin ve imkânların hepsini dağıtmak, elinden çıkarmaktır. Bunlar gerçek zühd için ancak mukaddime ve vesile niteliğindedir ve ona ulaşmayı kolaylaştırır. Gerçek anlamda zühd ise kişinin kalbinde dünyaya karşı soğukluk oluşmasıdır. Yani her hangi bir istek ve arzunun kalmaması, ilgiyi kesmek hatta nefret ve tiksinti duymaktır. Bu ise gerçekten çok zordur. Malını mülkünü bırakan pek çok kişi

³¹³ *İhyâ*, IV, 130.

³¹⁴ *İhyâ*, III, 291, IV, 130.

³¹⁵ *İhyâ*, IV, 130.

³¹⁶ İlhami Güler, adı geçen tebliğ, s. 78.

³¹⁷ Yılmaz, age., s. 179, Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 79.

³¹⁸ Özköse, Kadir, "Zühd ve Sûfilerin Zühde Yükledikleri Anlam", CÜİFD., sy. VI/1, Sivas 2002, s. 175-193.

kalbinden dünya sevgisini atamamakta ve nefesine karşı çetin bir savaş vermektedir.³¹⁹ Zühdün anlamı, kişinin şehvet ve gazabına hâkim olup, bu iki duyguyu din ve iman faktörlerinin boyunduruğu altına almasıdır. İnsan ancak bu sayede hür olabilir. Arzularına tâbi olmak insan için bir esarettir. Zira arzuları onu istediği tarafa doğru sürükler. Buna göre zühd kişinin kölelikten kurtulmasını ve hür olmasını sağlar.³²⁰ Dünyadan el etek çekmek yani zühd iki nedenden dolayı gereklidir: a) ibadetleri tam olarak yerine getirebilmek. Dünya meşgaleleri insanı ibadetten alıkoyar. Kişi dünya meşguliyetlerini azaltırsa ibadetlerini daha rahat ve kolaylıkla yapar. b) Zühd ibadetin değerini artırır.³²¹

Zühd kişinin ihtiyaç duyduğu mal kendisine verildiğinde bundan hoşlanmaması, almaktan kaçınması ve kendisini meşgul edeceği düşüncesiyle uzak durması anlamına gelir. Zühdün de üstünde bir derece daha vardır ki buna “istiğnâ”, bu tavra sahip olan kişiye de “müstağni” denir. İstiğnâ hali, malın varlığının ve yokluğunun eşit olmasıdır. Böyle bir kişi malın olmasıyla olmamasını aynı şekilde değerlendirir. Ne varlığına sevinir ne de yokluğundan rahatsızlık duyar.³²² Müstağni kişi için zühd bile bir kusurdur ve eksikliklidir. Çünkü dünyaya rağbet eden ve ilgi gösteren onunla meşgul olduğu gibi ilgi göstermeyen ve hoşlanmayan da onunla meşguldür. Allah’ın dışındaki her meşguliyet kişi ile Allah arasında bir perdedir. Kişinin kendisiyle ve arzularıyla meşgul olması da perdedir. Nefsini seven de nefesine buğzeden de netice de Allah’ın dışındaki bir şeyle meşgul olduğu için Allah ile arasına perde çekmektedir. Mükemmellik kalbin sevgiliden başkasına yönelmemesi, iltifat etmemesidir.³²³ Dünya sevgisiyle dolu olan Allah’tan gafil olduğu gibi dünyadan nefret eden de gafildir. Ancak önceki Allah yolundan uzaklaştıran bir gaflet iken sonraki O’na yaklaşma yolunda bir engeldir. Dünyayı seven ile buğzeden kişilerin durumu Mekke yolundaki bir konak yerinde karşılaşan ve araçlarının bakımı ile uğraşan iki kişiye benzer. Bunlardan biri Kâbe’ye doğru giderken diğeri aksi yönde yol almaktadır. İkisi de o anda Kâbe’yi görememekte ve başka işlerle uğraşmaktadır, fakat Kâbe’ye yönelmiş olanın durumu daha güzel ve o daha üstündür. Bu noktada Gazâlî önemli bir uyarıda bulunur ve dünyaya kin beslemenin bizâtihi maksat olmadığını belirtir. Gâye Allah’a vâsıl olmaktır. Dünya sadece bir engeldir ve yola devam edebilmek karşılaşılan engeli ortadan kaldırmayı gerektirir. Yani zühd sadece bir araçtır. Gâye bunun da ötesindedir.

³¹⁹ *Minhâcî'l-âbidîn*, s. 102-105.

³²⁰ *İhyâ*, IV, 97.

³²¹ *Minhâcî'l-âbidîn*, s. 99-101.

³²² *İhyâ*, IV, 235.

³²³ *İhyâ*, IV, 236, *Kimyâ*, s. 707-708.

Buna göre zühdün doruk noktası dünyalığın varlığı ve yokluğu karşısında herhangi bir tepkide bulunmamaktır.³²⁴

Ebû Hamid'in zühdle ilgili görüşlerinde Mekkî'nin çok ciddi bir tesiri vardır. Nitekim *İhya*'nın zühd bölümü *Kûtu'l-kulûb'un* aynı bölümünün özeti mahiyetindedir.³²⁵ Sâliklerin makamlarından biri olan zühd de diğer makamlar gibi ilim, hal ve amelden oluşur.³²⁶ Hal burada bizzat zühddür. Yani hal ile kastedilen zühdün kendisidir. Zühd "herhangi bir şeye olan arzu ve isteği ondan daha iyisine çevirmektir." Buna göre zahitlik a) yüz çevrilen b) istenilen ve arzu edilen şey olmak üzere iki unsuru gerektirir. İstenilen şeyin kişinin nazarında istenmeyen şeyden üstün olması lazımdır. Aksi takdirde arzu edilmeyen şeyden yüz çevirme söz konusu olmaz. Diğer taraftan yüz çevrilen şeyin de herhangi bir yönüyle istenilen, arzu edilen niteliği taşıması gerekir. Çünkü istenmeyen şeyden yüz çevirmek zaten zühd adını almaz. Örneğin taş, toprağa itibar etmeyen zahid olarak adlandırılmaz. Zâhid altın ve gümüşe iltifat etmeyendir. Yusuf suresinde kervandakilerin Hz. Yusuf'u az bir para karşılığında satmalarından bahsedilirken "...Onlar zaten ona değer vermemişlerdi" buyrulmaktadır. Âyette "zâhid" kelimesi "değer vermemek" anlamında kullanılmıştır. (Yusuf 12/20) O halde âhiret karşılığında dünyayı satan kimse dünyaya değer vermezken, dünyayı alıp âhireti satan da âhirete değer vermemektedir. Ancak zühd kelimesi genel manada dünyaya karşı ilgisiz duran kişiler için kullanılır.³²⁷

Acaba mutlak anlamda bir zühdden bahsedilebilir mi?

Allah dışındaki her şeyden yüz çevirmek mutlak zühd olarak adlandırılmaktadır. Bu zühdün doruk noktasıdır. Bunun altında dünya zevklerini bir tarafa iten ama âhiret nimet ve lezzetlerini arzulayan kimsenin zühdü vardır. Demek ki zühd ya âhiret arzusuyla dünyaya ilgisiz davranmak veya sırf Allah'a yönelmek amacıyla O'ndan başka her şeyden uzaklaşmak şeklinde iki tür anlam içermektedir. Sadece mahzurlu ve yasak şeyleri terk eden kişi zâhid olamaz. Çünkü zühd nefsin haz aldığı mübahları terk etmektir. Vazgeçilen, terk edilen şeyin güç yetirilebilen, kişinin normal şartlarda üstesinden gelebileceği bir şey olması da zorunludur. Dünyevî imkân ve nimetlere sahip olmayan kişinin kendisini zâhid olarak adlandırması anlamsız bir durumdur.³²⁸

³²⁴ *İhyâ*, IV, 237.

³²⁵ Krş.. Mekkî, II, 680-851.

³²⁶ *İhya*, IV, 266.

³²⁷ *İhyâ*, IV, 267.

³²⁸ *İhyâ*, IV, 267-268. bk. Mekkî, age., c. II, s. 715.

Zühdün bilgi boyutuna gelince, bu bilgi kişinin vazgeçtiği şeyin ilgi duyduğu ve yöneldiği şeyden daha değersiz olduğunu bilmesi demektir. Âhiretin daha hayırlı ve nimetlerinin sonsuz olduğunu bilmek zühdün temel şartıdır. Aslında bu yalın gerçeği dünyadan yüz çeviremeyenler de bilir. Onların dünyaya karşı ilgisiz olamamalarının nedeni, ya bilgi ve yakınlerinin zayıflığı ya arzularının istilası altında ezilip şeytanın tutsağı olmaları veya yapılması gerekenleri tehir etmeleridir. Dünya ve âhiret arasındaki fark hususunda bilgi arttıkça ve yakın kuvvetlendikçe kişi âhiret karşılığında canını bile satabilir.³²⁹ Bu bilginin sonucu olarak ortaya çıkan zühdün davranış/amel boyutu ise Gazâlî'nin ifadesiyle terk etmek ve almaktan ibarettir. Bir anlamda alışveriş yapmaktır. Alışverişin satılan nesneyi elden çıkarıp karşılığında bedelini almak sûretiyle gerçekleşmesi gibi zühde yapılması gereken davranış bütün sebep ve bağlantılarıyla dünya sevgisini kalpten çıkarıp atmaktır. Ancak dünya sevgisinin kalpten atılması tek başına yeterli değildir. Bunun yanı sıra taat ve ibadet sevgisinin kalbi kaplaması ve bunun organlara da yansması elzemdir. Dünyadan yüz çevirdiği halde kendisini ibadete vermeyen kimse malını satıp bedelini almayan kişi gibi olur.³³⁰ Zâhitlik âhiretin kıymeti karşısında dünyanın değersizliğini bilerek dünyaya ilgisiz davranmaktır. Yoksa dünyadan tamamen sıyrılmaya düşüncesi ve uygulamaları âhirete inanmayan kimselerde de çeşitli sebeplerle görülebilir. Şöhret kazanmak, övülmek, malı koruma zahmetinden kurtulmak vb. nedenlerle malı elden çıkarmak kesinlikle zâhitlik değildir. Zâhid her türlü dünya zevki ve lezzeti önüne serilmiş iken sırf gönlü dünyaya bağlanır ve Allah'tan başka şeyleri sevebilir kaygısıyla dünya nimetlerini terk eden kimsedir.³³¹ Gazâlî dünya hayatının yerildiği bazı âyetleri ve hadisleri iktibas ederek dünyaya buğz etmenin dolayısıyla zühdün faziletini ortaya koymaya çalışmıştır. Çünkü dünyayı sevmek insanın kurtuluşunu sağlayan unsurlardan, dünyaya buğz etmek de helake götüren sebeplerdendir. Ayrıca ona göre peygamberler insanların ilgisini dünyadan âhirete döndürmek için gönderilmişlerdir.³³² Gazâlî bazı hadislerden hareketle insanların en kötüsünün dünyayı sevenler olduğu, dünyayı sevenin Allah'ın buğzuna maruz kalacağı buna karşılık Allah'ın zahidi sevdiği, zahitliğin en yüce derecelerden biri olduğu sonucuna ulaşır. Çünkü zühd Allah'ın kulu sevmesinin sebebidir.³³³ Zâhitlik kendi içinde derecelere ayrılmaktadır. En alt basamakta mütezehhid yani zâhit olmak için çaba harcayan, aslında kalbi dünya sevgisi ile dolu iken nefesine karşı büyük mücâdele vermek suretiyle zâhitlik gösteren kimse yer alır. Bu başlangıç noktasıdır ve kişi her an için nefesine mağlup olma ve arzularının

³²⁹ *İhyâ*, IV, 269, *el-Erbâîn*, s. 124.

³³⁰ *İhyâ*, IV, 269.

³³¹ *İhyâ*, IV, 270.

³³² *İhyâ*, IV, 271-276.

³³³ bk. İbn Mâce, Zühd, 1, *İhyâ*, IV, 271. Aynı görüş için bk. Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, I, 243.

pençesine düşme tehlikesi ile karşı karşıyadır. İkinci derece arzu ettiği şeylerle mukâyese ettiğinde dünyayı gerçekten âşağı gören ve terk eden kimsenin derecesidir. İleride iki dirhem kazanmak umuduyla şu anda bir dirhemi feda eden kişinin durumu gibidir. Ancak amaç ve niyet daha büyük ve değerli bir şeye ulaşmak olduğundan bu da bir eksiklik. En üst basamak olan üçüncü dereceye gelince burada kişi zâhitliği gönülden tercih ettiği gibi zâhitliğini görmez ve kendine bir pay çıkarmaz Zira onun nazarında dünyanın zaten bir kıymeti yoktur. Bu sebeple aslında bir fedakârlık yaptığını da düşünmez.³³⁴ Zâhitlikte zirve olan bu şuur, marifetin kemalinden kaynaklanmaktadır. Nitekim müşâhede ve mükâşefe ehli âriflere göre âhiret için dünyayı terk edenler, padişahın kapısında duran köpeğe bir parça ekmek atarak onu oyalayan ve bu sırada içeri girip padişahın huzuruna çıkan ve bütün işlerini halleden kimseye benzerler.³³⁵ Dünya bir pislige ve ateşe benzer ve Allah'ın seçkin kulları ateşe veya pislige yaklaşmayı akıllarının ucundan dahi geçirmezler.³³⁶ Dünya da bir lokma ekmek gibidir. Ekmeği yerken lezzet alınır ama sonra bu tadı ağızdan kaybolur gider ve midede posası kalır. Daha sonra da dışarı atılma ihtiyacı gösteren bir pislige dönüşür. Dünyanın bütün nimetleri âhirete nisbetle bir lokmadan bile azdır. Üstelik sonlu olan sonsuz olana kıyas edilemez. Çünkü dünya hayatı sıkıntılarla doludur ve er ya da geç sona erecektir. Katışıksız bir zevk ve huzur yoktur. Dünya hayatının durumu böyle iken zâhidin terk ettiği şeye bakması, zâhitliğini görmesi kusurdur ve bu kusur yani zühdün kusuru marifetin zayıf oluşu nedeniyledir.³³⁷ Gazâlî zühde yönelmenin farklı niyet ve amaçlarla olabileceğini ve zühdün güdülen gâyeye göre bir değer kazanacağını ifade etmiş, bu hususta da üç basamaktan oluşan bir derecelendirmeye başvurmuştur. En aşağı derece cehennem korkusuyla zühde yönelenlerin derecesidir. Daha sonra cennet nimetlerini arzularak zâhitliği tercih edenler gelir. Onlar geçici olanı verip sonsuz olanı almaya heves etmişlerdir. Zirvede ise Yalnız Allah'a kavuşma ve O'na yakın olma aşkıyla hareket edenler vardır. Onları ne cehennem azabı ne de cennet nimetleri düşündürür. Tek düşünce ve tasaları vardır. O da Allah'tır.³³⁸ Bu derecede bulunan kişi Allah'tan başkasını istemeyen gerçek muvahhidir. Görüldüğü gibi burada Gazâlî zühd ile tevhid arasında bir ilişki kurmuştur. Zira her kim Allah'tan başkasını istiyorsa onun kulu demektir. Her istenen ve peşinden gidilen şey mabuddur ve her talip de istediği şeyin kuludur. Allah'tan başkasını istemek de gizli şirk. Ayrıca bu mertebede bulunanlar âriflerdir. Çünkü yalnız Allah'ı sevenler O'nu tanıyanlardır.

³³⁴ *İhyâ*, IV, 277-278, *el-Erbaîn*, 126, *Kimyâ*, s. 711. Gâzâlî'nin üç basamaklı tasnifine benzer bir tasnifi Serrâc'ta da görmekteyiz. O da zâhidleri mübtediler, tahkik ehli ve istiğnâ ehli olmak üzere üç gruba ayırmaktadır. Bk. Serrâc, age., s. 72-73.

³³⁵ *İhyâ*, IV, 278, *Kimyâ*, s. 711-712, *el-Erbaîn*, s. 126.

³³⁶ *Minhâcî'l-âbidîn*, s. 104-105.

³³⁷ *İhyâ*, IV, 277-278.

³³⁸ *İhyâ*, IV, 279, *Kimyâ*, s. 711-712, *el-Erbaîn*, s. 127, Smith, age., s. 93.

Mücevherler arasındaki farkı bilen kimse en değerlisi hangisi ise onu tercih eder. Allah'ı tanıyan ve O'nun cemâlini temâşa etme zevkini ve bu zevkle cennette hurilere, köşklere ve diğer nimetlere bakma zevkinin bir arada olamayacağını bilen kimse her şeyden vazgeçerek temâşa zevkini tercih eder. Cennet nimetlerini gözü görmez. Dolayısıyla zühdün bu derecesine ulaşmak için marifet şarttır.³³⁹ Gazâlî zühdün en özlü ve kapsamlı tanımını şu şekilde yapar: “*zühd nefsin bütünü hazlarından uzaklaşmaktan ibarettir.*” Kişi bunu gerçekleştirebildiğinde tûl-i emel sahibi olmaz, dünyaya dair beklentileri az olur.³⁴⁰ Müellifimiz zühdün tanımını yapanların her birinin konunun ancak bir kısmına işaret etmekle yetindiğini ve tanımların tanımı yapan kişinin gerek o anda içinde bulunduğu hali tasvir mahiyetinde gerekse muhatabını tesir altına almış olan hal ve durumu şerh eder nitelikte olduğunu belirterek zühdle ilgili söylenen pek çok sözü nakletmiştir. Haller ve ihtiyaçlar değişkenlik gösterdiği için tanımlar da birbirinden farklı olmaktadır.³⁴¹ Gazâlî peygamberlerin hayatlarına ilişkin son derece uç noktada zühd örnekleri de vermiştir. Fakat bu rivâyetlerin kaynağı belirsiz olduğu gibi sıhhati de şüphelidir. Ona göre zühdün dereceleri sınırsızdır ve en aşağı derecesi şüpheli her şeyden kaçınmaktır.³⁴² Gazâlî zühdle ilgili anlatılanlardan sonra akla gelebilecek bir soruya yer vermiş ve bir açıklama getirmeye çalışmıştır. Soru zühdün anlamı Allah'tan başka her şeyi terk etmeye ve yeme, içme, giyinme, insanlar arasına karışıp onlarla konuşma vb. temel ihtiyaçlar başta olmak üzere bütün yapıp etmelerimiz mâsivayla ilintili olduğuna göre zühdün bunlarla birlikte düşünülüp düşünülemeyeceği ile ilgilidir. Gazâlî'ye göre dünyadan sıyrılıp Allah'a yönelmek kalbin zikren ve fikren bütünüyle O'na yönelmesi demektir. Bunu gerçekleştirmek için insanın varlığını sürdürmesi, varlığını sürdürmek için de zaruri ihtiyaçlarını karşılaması gerekir. İbadetlerini layıkıyla yerine getirebilmek amacıyla bedeninin korunması ve sıhhat ve kuvvetinin sağlanmaya çalışılması Allah dışındaki şeylere yönelme anlamına gelmez. Çünkü hedefe ulaştırılan araçlar da hedeften sayılır. Bedene özen gösterirken güdülen gâye zevk ve keyif almak değil, ibadet ve taatleri ifa edebilmek için sağlığı korumak olmalıdır. Zaruret sınırları içinde hareket etmek zühd ile çatışmaz, aksine zâhitliğin gereğidir. Çünkü Gazâlî zühdü amaç olarak değil bir araç olarak değerlendirir. Diğer yandan bedeninin ihtiyaçlarını karşılarken amaç zevk almak olmamalıdır derken zevk almanın sakıncalı olduğu kastedilmemektedir. Kaldı ki zevk almak fitrî bir hadisedir. Fakat amaç zevk değil, ihtiyacın giderilmesi olmalıdır.³⁴³ Gazâlî yeme-

³³⁹ *İhyâ*, IV, 279.

³⁴⁰ *İhyâ*, IV, 280. “Nefsin bütün hazlarını terk” şeklindeki tanıma, Serrâc'ta da rastlanmaktadır. Ona göre zühdde tahkik ehli olanlar bu seviyeye ulaşabilir. Bk. Serrâc, Luma', s. 73.

³⁴¹ *İhyâ*, 4, 281-282. Zühdle ilgili tanımlar için bk. Kuşeyrî, age., c.I, s. 365-374, Serrâc, age., 72-73, Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 79-80.

³⁴² *İhyâ*, IV, 282.

³⁴³ *İhyâ*, IV, 282-283.

içme, giyinme, barınma, eş, mal ve mevki olmak üzere altı maddede özetlediği yaşam için zarûrî hususlarda zahidlik dereceleri yani ne kadarı ile yetinilirse zühd sayılacağı ve ne kadardan sonrasının zühde aykırı olduğu konusunu madde madde ayrıntılı olarak ele almış ve Hz. Peygamber, ashâb-ı kirâm ve sûfilerin hayat tarzlarından hareketle belli ölçüler ortaya koymuştur. En alt seviye, orta seviye ve en üst seviye olarak üç grupta değerlendirme yapan Gazâlî'nin en alt seviye şeklinde ifade ettiği zühd tavırlarının bile sıradan bir insan için neredeyse gerçekleştirilmesi imkânsız bir hayal olduğu görülmektedir. Gazâlî'nin bu ölçüler ve sınırlar hususunda son derece katı bir bakış açısına sahip olduğu söylenebilir. Buna yemek yeme hususunda kepeği alınıp elenmiş buğday ekmeği yiyen kimsenin zâhitliğin ileri aşamalarında olmak bir tarafa en aşağı seviyesinde bile yer bulamayacağı, giyinme hususunda iki elbisesi olan, sıcak ve soğuktan koruması dışında başka özelliklere de sahip olan bir evi bulunan kimsenin asla zâhit sayılamayacağı yönündeki ifadeleri örnek verilebilir.³⁴⁴ Ona göre kişi bu ölçüler içinde asgariye yaklaştıkça zühd derecesi yükselir.³⁴⁵

Zâhitliğin üç belirtisi vardır: a) Varlığa sevinmemek ve yokluğa üzülmemek b) Kişinin nazarında kendisini övenin ve yerenin eşit olması c) Ünsiyetinin Allah ile olması ve kalbinde ibadet ve taat sevgisinin hâkim olması. Gazâlî'ye göre kalpte Allah sevgisi ile dünya sevgisi aynı anda ve eşit şekilde bulunamaz. Bu durum bardakta hava ve suyun birlikte bulunamayışına benzer. Bardağa su konulursa hava çıkar. Allah ile ünsiyet eden onunla meşgul olur, başkasıyla ilgilenmez.³⁴⁶ Müellifimiz zâhid ve ârif kişinin özelliklerine de değinir. Böyle bir kimse Allah'tan başka hiçbir şey değer vermez, kalbinin Allah'a bağlanmasına engel olan her şeyden uzak durur. Dünya bir tarafa âhireti dahi hakir görür. Zira âhirette kazanacağı büyük kârı düşünerek çok daha değersiz olan dünyayı terk etmek sadece bir alışverişten, kâr gözetmekten ibarettir ve bu arifliğe henüz ulaşmamış olan zahidin tavrıdır. Çünkü onun yaptığı dünyanın değersizliğini, ahiretin kazancının ise kat kat fazla olduğunu bilerek büyük kâr kapma çabası ve açıkgozlülüktür. Derdi Allah rızası değil, kazanç ve cennet nimetlerini elde etmektir. İnsanın hayvanlarla ortak olduğu her türlü hazzı terk edebilen, hakir görebilen kimse Allah'ın "mütekebbir" isminden nasibini almış, bu isim o kişide tecelli etmiş demektir.³⁴⁷

³⁴⁴ *İhyâ*, IV, 284-290, 221-222. Benzer örnekler için bk. Mekkî, I, 258-260. Gazâlî'nin yapmış olduğu altı temel ihtiyaçta üçlü tasnif Mekkî'de görülmemektedir. Gazâlî konuyu daha sistematik bir tarzda ele almış ve netlik kazandırmıştır. Mekkî ise bir takım örnekler vermekle yetinmiş, Gazâlî gibi belli ölçüler vermemiştir. Muhâsibî de yeme-içme ve mal edinme hususunda bazı ölçülerden söz etmiştir. bk. Abdülhalim Mahmud, age., s. 287-299.

³⁴⁵ *İhyâ*, IV, 295.

³⁴⁶ *İhyâ*, IV, 298.

³⁴⁷ *el-Maksadü'l-esnâ*, s. 79.

Zâhitliğin zirvesi Hz. İsbâ'nın yaptığı gibi taşı bile yastık olarak kullanmayacak kadar Allah'tan başka her şeye sırt dönmektir. Gazâlî zühd konusunda bütün bunları anlattıktan sonra “Allah'tan bizi zühdün alt kademeleriyle nasipdâr etmesini dileriz. Her ne kadar Allah'tan ümit kesmemek gerekliyse de bizim gibilerin en yüksek kademelerine göz koyması cüretkârlık olur.” demiştir.³⁴⁸ Onun bu sözü zühdü tam manasıyla gerçekleştirmenin yani zühdün zirvesi olarak nitelediği tüm dünya alâkalarını kesmenin son derece zor olduğunu ve herkes için mümkün olmadığını ortaya koymaktadır. Aslında bir anlamda anlattıklarının realiteye çok da uygun olmadığını itirafı gibidir. Asıl itibarıyla müellifimizin el-Münkız'da bahsettiği gibi Bağdat'tan aile ve ilim çevresinden, makam ve şöhretten uzaklaşarak Şam'a gitmesinin ve iki sene orada bir uzlet hayatı yaşamasının ardından tekrar memleketine dönerek on sene daha ailesinin ve çevresinin yanında yarı uzlet ve zühd hali yaşaması, düşündüğü şekilde bir zühd hayatı sürmenin ve dünya ile ilişkiyi bütünüyle kesmenin gerçekleştirilebilir nitelikte bir hedef olmadığını anlattığını göstermektedir.³⁴⁹ Sonuç olarak anlaşılmaktadır ki zâhid olmanın belli şartları ve gereklilikleri vardır, herkes zâhit olamaz. Ancak zühd yoluna girmek isteyen kişinin kurallara uyması gerekir.

G. İhlâs

İçine saflığını bozan herhangi bir yabancı madde girmemiş ve katkısız olan her şey “hâlis” vasfını alır. İhlâsın zıddı şirktir. Her ikisi de amaç ve niyetlerde gerçekleşen olgulardır. İhlâs harekete geçiren sebebin yani niyetin sadece bir tane olduğu davranıştır. Yani davranış harekete geçiren tek bir faktör vardır. Sadaka verirken maksadı yalnız Allah rızası olan muhlis adını aldığı gibi sırf gösteriş olsun diye bunu yapan da muhlis olarak isimlendirilir. Çünkü niyet tektir. Ancak örfte ihlâs kelimesi sadece Allah'a yaklaşma (takarrub) amacı taşıyan davranışlar için kullanılmıştır.³⁵⁰ Kişi söz konusu amaçla harekete geçtiği halde ya riyâ veya nefsin başka bir arzusu bu maksada karışabilir. Kişinin Allah'a yaklaşma arzusuyla beraber oruçla hâsıl olan diyetten yararlanmak için oruç tutması; servet ve mevki sahibi olma, itibar kazanma, çevresini genişletme gibi amaçlarla ilim öğrenmesi; hayırsever birisi olarak tanınıp saygı ve hürmet görmek için sadaka vermesi içine riya sızan davranışlar olduğu için ihlâs olarak adlandırılmaz. Kişinin bu davranışlarında başlangıçta asıl harekete geçiren faktör Allah'a yaklaşma isteği olup sayılan amaçlardan biri sonradan buna eklenir ve yaptığı işler bu sayede kendisine daha kolay ve güzel gelirse davranış ihlâs sınırından çıkmış ve içine şirk sinmiş olur. Az veya çok nefsin

³⁴⁸ İhyâ, IV, 299.

³⁴⁹ el- Münkızu mine 'd-dalâl, s. 553-554, Şahin, Hasan, age., s. 97.

³⁵⁰ İhyâ, V, 107, el-Erbâin, s. 140-141.

arzuladığı dünya zevklerinden herhangi biri davranışa sindiği zaman amelin duruluğu gider, bulanıklaşır ve ihlâs ortadan kalkar.³⁵¹

Cennet nimetlerine ulaşmak için Allah'a ibadet eden kimse O'nu istediği şeye vâsıtâ yapmış olur. Onun esas hedefi Allah değil cennet nimetleridir. Allah ise arada bir vasıttan ibarettir. Fakat Allah'tan başka bir sevgilisi, O'ndan başka bir istediği olmayan, bilakis bütün arzusu O'na kavuşarak mutlu olmak ve ilâhî huzura yakın meleklerle arkadaşlık etmek olan kimse için "Allah için ibadet ediyor" denilebilir. Ancak böyle bir kişi hiçbir zevk talep etmez demek değildir. Onun hazzı sadece Allah'tır. O'ndan başka bir haz aramaz demektir. Sırf cennet nimetlerine kavuşmak için ibadet edenin zevki cennet nimetleridir. Sırf Allah için ibadet edenin zevki de O'na yakın olmaktır. Sadece cennet nimetleri için ibadet eden kimse ücreti karşılığında çalışan bir işçiye benzer. O adeta alacağı ücretin derdiyle iş görmektedir.³⁵²

O halde "ihlâs amelin az veya çok bütün şaibelerden ayıklanıp Allah'a yaklaşma arzusunun tek âmîl olması, bunun dışında muharrik bir unsur taşımamasıdır." Gazâlî böyle bir halin kalbinde dünya sevgisinin yer bulmadığı, bütün düşüncesi âhiret olan Allah âşığı kimselerde görülebileceğini ifade eder. Öyle ki bu kimseler en temel ihtiyaçlarını bile ihtiyaç duydukları veya zevk aldıkları için değil, sırf Allah'a ibadet etmeyi sağlayacak gücü kazanmak maksadıyla yerine getirirler. Böyle olmayan kişiye ihlâs kapısı kapanır. Bununla birlikte insan yaratılışı gereği zevklerine ve arzularına düşkündür. Davranış ve ibadetlerini de hemen elde edeceği amaç ve zevklerden kolay kolay arındıramaz. Kalbi bu tür bulanıklıklardan temizlemek zor olduğu için ihlâs ender rastlanan bir haldir. Müellifimize göre insanların çoğu Allah'a Allah için ibadet zevkini tadamaz, bu zevki tanıyamaz, O'nun cemâlini seyretme zevkini anlayamaz. Onlar cennet hurilerinin hayaliyle yaşarlar. Dolayısıyla kâmil manada ihlâs herkesin başarabileceği bir iş değildir. Gazâlî ideâl olanı ortaya koymakla birlikte zirveye ulaşmanın çok zor olduğunu ve bunu çok az kimsenin yapabileceğini de kabul eder.³⁵³ Müellifimiz bir başka yerde ihlâsı şöyle tarif eder: "Kulun kalbini Allah'a vermesi, orada O'ndan başkasına yer kalmamasıdır. Böylece kalbinin sevgilisi, mabudu ve maksadı yalnız O olur."³⁵⁴ Kalbinde Allah ve ahiret sevgisi her şeyin üstünde olan kimsenin bu sevgisi davranışlarına ihlâs olarak akseder. İtibar, liderlik isteği gibi başka sevgiler kalbi istilâ ettiği zaman da namaz, oruç vb. ibadetler bile bundan etkilenir.³⁵⁵

³⁵¹ İhyâ, V, 107.

³⁵² el-Maksadü'l-esnâ, s. 88-89.

³⁵³ İhyâ, V, 108, el-Maksadü'l-esnâ, s. 88-89.

³⁵⁴ İhyâ, V, 30.

³⁵⁵ İhyâ, V, 108.

Gazâlî'ye göre Fâtihâ sûresindeki “yalnızca sana ibadet ederiz” âyeti ihlâsla ilgilidir. Âyet iki önemli esası içermektedir. Birincisi ihlâsla ve sadece Allah’a adanarak yapılan ibadet sırât-ı mustakîmin ruhunu oluşturur. İhlâsın olmadığı yerde sırât-ı mustakîmden bahsetmek yersizdir. İkincisi Allah’tan başka hiçbir varlığın ibadeti hak etmediğine inanmak tevhid inancının özüdür ve bu öze ulaşmak güç ve kudret iddiasından uzak durmakla, Allah’ın bütün fiillerde biricik olduğunu ve kulun O’nun yardımı olmadan tek başına hareket edemeyeceğini bilmekle olur. O halde söz konusu âyet nefsi ibadet ve ihlâsla süslemeye işaret etmektedir.³⁵⁶

Kişi yaptığı birçok davranışı Allah rızası için yaptığı zannına kapılır ve kendini aldatır. Çünkü onlara sızan gizli kusurları fark edemez. Müellifimize göre bunları ancak Allah’ın yardımına mazhar olmuş ender kişiler görebilir.³⁵⁷ Bütün bunlardan ortaya çıkan sonuç şudur ki, ihlâsın hakikatini bilmek ve buna göre davranmak derin bir denizdir ve bu denizden boğulmadan kurtulanların sayısı çok azdır. Kişi bu incelikleri iyice araştırmalı, incelemeli ve gözden geçirmelidir ki kendini aldatmaktan ve hata yapmaktan korunabilsin.³⁵⁸ İhlâs kolay ulaşılabilecek bir hedef değildir. Altın içine karışan maddelerin azlığına veya çokluğuna göre saflığını yitirir. Bazısı çok olur, bazısı az olur, bazısı da sadece sarrafin anlayabileceği kadar belirsiz olur. Kalbin karışıklığı, şeytanın hileleri ve nefsin çirkinlikleri de böyledir. Hatta bundan çok daha karmaşık ve giriftir.³⁵⁹

İlâhî yasalar gereği alınan bir gıda ve ilaç az bile olsa vücutta bir tesir bıraktığı gibi kalbi aydınlatması veya karartması, Allah’a yaklaştırması veya uzaklaştırması hususunda da zerre kadar iyilik ve kötülüğün etkisi görülür. Kişi bir taraftan Allah’a bir adım yaklaştıracak bir davranış yaparken diğer yandan bir adım uzaklaştıracak bir davranışta bulunursa önceki konumuna geri döner ve yerinde saymış olur. Dolayısıyla Allah’a yaklaştıracak amellerin daha fazla olması gerekir ki bir kazanç ve faydadan söz edilebilsin.³⁶⁰ Bu noktada Müellifimizin bir tespiti son derece önemlidir. Ona göre dünyevî gayeler için gayret göstermek ve dünyalık talep etmek sakıncalı ve yasak değildir. Yasak ve yanlış olan dinî amellerin dünyevî gayeler için istismar edilmesidir. Çünkü burada ibadeti asıl hedefinden kaydırma söz konusudur.³⁶¹ Herhangi bir davranış ve ibadet hem Allah rızası hem de dünyevî bir amaç düşünülerek yapılıyorsa burada Gazâlî'ye göre büyük bir risk vardır. Çünkü kişi asıl amacının Allah rızası olduğunu zannederken farkına varmadan nefsinin arzusuna kapılabilir. Bu çok hassas bir noktadır. İnsan

³⁵⁶ *Cevâhiru'l-kur'ân*, s. 42-43.

³⁵⁷ *İhyâ*, V, 108.

³⁵⁸ *İhyâ*, V, 109.

³⁵⁹ *İhyâ*, V, 112.

³⁶⁰ *İhyâ*, V, 112-113.

³⁶¹ *İhyâ*, V, 114.

ne kadar ihtiyatlı davranırsa da ihlâsı koruduğundan tam olarak emin olamaz. Bu nedenle daima yapıp ettikleri konusunda umut ve korku arasında olmalıdır. Hatta kaygı ve endişesi ağır basmalıdır ki sürekli tetikte olsun.³⁶²

Gazâlî doğruluk anlamına gelen “sıdk” kavramını da aralarındaki anlam yakınlığı nedeniyle ihlas ile birlikte ele almıştır. Sıdkı dilde, niyet ve iradede, azim ve kararlılıkta, davranışlarda ve bütün makamlarda doğruluk olmak üzere altı maddede incelemiştir. Dilde doğruluk söylenen her sözün hakikate uygun olması anlamındadır. Niyet ve iradede doğruluk her hal ü kârda kişiyi harekete geçiren gücün Allah rızası olması yani ihlâstır. Azimde doğruluk hiçbir tereddüt ve sapma olmaksızın kişinin iyiliğe yönelmeye kararlı olmasıdır. Azimde vefa olarak nitelendirdiği dördüncü madde ise niyet ve kararlılığın davranışa dönüşmesiyle ilgilidir. Söz vermek ve vaade bulunmak kolaydır ancak bunu gerçekleştirmek zordur. Davranışlarda doğruluğa gelince bu da hal ve hareketlerin kalpteki niyete uygun olmasıdır. Görünürde başka içte başka olmak doğrulukla bağdaşmaz. Altıncı madde olan makamlarda doğruluk zühd, sabır, şükür, tevekkül, rıza gibi makamlarda gerçekleşir ve sıdkın en yüksek derecesidir. Bunların tamamında sıdkı gerçekleştirmek çok zor ve ender rastlanan bir şeydir. Kişi bazılarında sadakati sağlarken bazılarında bunu başaramayabilir.³⁶³ Gazâlî ubûdiyette sıdkın ne anlama geldiği üzerinde durmuş, sadâkât ile hürriyet arasındaki yakın ilişkiye de temas etmiştir. Gerçek kul Allah’tan başka her şeyden uzaklaşan, yalnız Allah ve O’nun sevgisi ile meşgul olan zâhirde ve bâtında taate yönelen kimsedir. Bu dereceye ulaşmanın bir sonraki uğrak yeri hürriyet makamıdır ki, kulun kendi iradesini Allah’ın iradesinde ifnâ etmesi anlamına gelir. Kendi istek ve arzularından ferâgat edip Allah kendisi için neyi murad etmişse ona razı olur. Allah’tan başka her şeyden sıyrılmış, tam özgür olmuş ardından kendi nefsinden de kurtularak özgürleşmiş, nefsinde de yok saymıştır. O artık sadece efendisi için vardır. Hareket ettirirse hareket eder, durdurursa durur. Gassal önündeki ölü gibidir. Gazâlî’ye göre ubudiyette sıdkın zirve noktası budur. Gerçek kul varlığını Allah’a adayan kimsedir.³⁶⁴

H. Muhâsebe ve Murâkabe

Her düşünce ve davranışın doğru ve amacına uygun bir şekilde gerçekleşmesi ve hedefe ulaşması öncelikle nefsin hesaba çekilip sorgulanmasını ve devamlı bir denetim altında tutulmasını gerekli kılar. Öz denetim ve kontrol olmaksızın davranışların bilinçli yapılması ve iyi bir sonuç alınması mümkün değildir. Murâkabe kendini gözetleyeni yani Allah’ı düşünmek

³⁶² *İhyâ*, V, 115.

³⁶³ *İhyâ*, V, 117-123. bk. Çağrııcı, *Gazâlî’ye Göre İslâm Ahlâkı*, s. 185-188.

³⁶⁴ *İhyâ*, V, 118.

ve bütün düşünceyi O'na hasretmektir. Temelinde bilgi vardır. Burada bilgiden kasıt Allah'ın gizli açık her şeyi bildiğini, kalplerdekinden haberdâr olduğunu, her şeyi gördüğünü ve hiçbir şeyin O'ndan gizli kalmadığını bilmektir. Bu bilgi yakîn niteliği kazandığında yani kuşkulardan tamamen sıyrılan bir düzeye ulaştığında kalbi hâkimiyeti altına alır. Bundan sonra kalp Allah'a yönelir.³⁶⁵ Gazâlî'ye göre murâkabenin iki derecesi vardır. Birincisi kalbin Allah'ın celâl ve heybeti karşısında eğilmesi ve başkasına yönelmeye imkân kalmamasıdır. Kalpteki bu halin organlara yansması ise sakıncalı olanlar bir tarafa mübahlara bile ilgi gösterememek şeklinde olur. Organlar hiç zorluk çekmeden ve hiçbir tedbire gerek kalmadan istikamet üzere ve ibadet yönünde hareket ederler. Çünkü kalp Allah'ın müşâhedesinde müstağraktır. Bu dereceye ulaşan kimse gözleri açık olsa bile yanındakini görmez, sağır olmamasına rağmen söylenenleri duymaz. Sıddîkler olarak isimlendirilen bu gibi kimselerin organlarını murâkabeye ihtiyaç kalmamıştır. İkinci derece ashâb-ı yemînden olan verâ sahiplerinin murakabesidir. Onların da içlerini ve dışlarını yakîn kaplamış, fakat Allah'ın celâlini düşünmek kendilerini dehşete düşürmemiş, kalpleri itidâl sınırında kalmıştır. İbadetlerle meşgul olurken murâkabeyi ihmal etmezler. İyice düşünmeden ne bir adım ileri ne de geri giderler.³⁶⁶

Murakabede kişi gerek davranışlarını gerçekleştirmeden önce gerekse davranışlarını gerçekleştirdiği esnada her hal, hareket ve düşüncesini gözden geçirmelidir. Öncelikle yaptıklarının Allah için mi yoksa nefsinin arzularını tatmin için mi olduğunu düşünmeli, eğer Allah için ise yapmalı aksi takdirde devam etmemelidir. Hatta düşünmeden göz kapağını bile hareket ettirmemeli, parmağını oynatmamalıdır.³⁶⁷ Bunun başarıyla uygulanması güçlü bir ilim ve amellerin sırlarını, nefsin tuzaklarını, şeytanın hilelerini bilmeyi sağlayan gerçek bir marifetle mümkündür. Yani ciddi ve gerçek bir murakabenin temelinde bilgi vardır. Kişi nefsinin ve rabbini tanımadığı, neyin Allah'ın isteğine uygun olduğunu, neyin kendi hevâ ve arzularının eseri olduğunu ayırt edemediği sürece murâkabeden iyi bir sonuç elde edemez. Nitekim insanların çoğu Allah'ın hoşnut olmadığı şeyleri yaparken bilgisizlikleri nedeniyle iyi ve hayırlı işler yaptıklarını zanneder. Gazâlî bu noktada bilgisiz kimsenin öğrenme imkânına sahip olduğu konularda mazur sayılamayacağını, bilmemenin mazaret olamayacağını çünkü ilmin herkese farz olduğunu belirtmiş ve bilginin değerine bir kez daha atıfta bulunmuştur. Buna göre bir davranış için teşebbüse geçmeden önce niyet ve amacını gözden geçirme aşaması bile bilgiyi gerektirir. Kişi Allah'ın hoşnutluğu dışında başka amaçlar peşinde olduğunu sezerse geri adım atmalıdır. Kötü bir düşünce henüz ilk adımda savuşturulmazsa eyleme geçme imkânı oluşur. Bu

³⁶⁵ *İhyâ*, V, 130.

³⁶⁶ *İhyâ*, V, 130-132.

³⁶⁷ *İhyâ*, V, 132.

yüzden kötülüğün daha kaynağında kurutulması gerekir. Bu kaynak da zihne doğma (hâtır) aşamasıdır. Dolayısıyla murakâbe büyük önem arz etmektedir.³⁶⁸ Kişi yapmayı düşündüğü şeyin Allah için olduğuna hükmedip eyleme geçtiğinde ihlâsı gözeterek mümkün olanın en iyisini ortaya koymak ve edebe riâyet etmek sûretiyle murâkabenin gereğini yapmalıdır. Kısacası murâkabe bütün düşünce ve davranışları içine alır.³⁶⁹

Kişi gerek zihninde tasarladığında gerekse eyleme geçirdiğinde davranışını kontrol etmişse artık yaptığı ticaretin sene sonunda kâr-zarar hesabını çıkaran bir tüccar gibi amellerinin muhâsibesini yapmalıdır. Bu aşama amelden sonra gerçekleştirilen muhasebe ve nefsinin hesaba çekme aşamasıdır. Kişi nefsinin hesaba çektiğinde yakasını günah ve hatalardan kurtaramadığını anladığı zaman zararlarını telafi etmeye çalışmalı, eğer üzerine düşenleri yerine getirmiş ve iyi şeyler yapmışsa elde ettiği kazançtan dolayı şükredip aynı şekilde devam etmelidir.³⁷⁰ Nefse müsamaha gösterip onunla mücâdele etmemek ya gizli inkârdan, ki bu da âhirete imandaki zaaf ve mükâfat ve cezânın önemini bilmemekten kaynaklanır, ya da ahmaklıktan ve bilgisizlikten doğar. Ona göre nefsinin kınamayan onu denetleyemez ve Allah'ın istediği bir seviyeye getiremez.³⁷¹

İ. Tefekkür

Gazâlî tefekkürün mahiyeti, kaynağı, yöntemi ve neticelerini ortaya koymaya çalışmış, insan hangi konuda, nasıl ve niçin düşünmelidir, düşünmenin amacı nedir, bizâtihi mi amaçtır yoksa tefekkür sayesinde elde edilecek sonuçlar mı amaçtır gibi sorulara cevap bulmayı hedeflemiştir. Tefekkür idrak ve bilginin kaynağını oluşturur. Yani fehmetme ve bilgiye ulaşma tefekkür sayesinde gerçekleşmektedir.³⁷² Tefekkürü “üçüncü bir bilgiye ulaşabilmek için iki ayrı bilginin kalpte bulundurulması” olarak tanımlamıştır. Bu tanımlı şöyle bir örnekle açıklar: a) Bâkî olanın tercihe daha lâyük olduğunu bilmek. b) dünyanın faniliğine karşılık âhiret bâkî olduğunu bilmek. c) Bu iki bilgi bizi âhiretin tercihe daha lâyük olduğu sonucuna götürecektir. Yani ilk iki şıktaki bilgiler bizi üçüncü şıktaki bilgiye ulaştırmaktadır ve bu tefekkür vasıtasıyla olmaktadır. Bilgilerin kümülâtif bir tarzda bir biri ardına sıralanışı yeni bilgi ve fikirlere kapı açmakta böylece ilimler devamlı surette gelişmektedir.³⁷³ Tefekkürün neticesine gelince Gazâlî'ye göre birbiriyle bağlantılı üç tür neticesi vardır: Bilgi/ilim, tecrübe, duygu/hal ve

³⁶⁸ *İhyâ*, V, 133.

³⁶⁹ *İhyâ*, V, 135-136.

³⁷⁰ *İhyâ*, V, 138-139.

³⁷¹ *İhyâ*, V, 152-160.

³⁷² *İhyâ*, V, 161.

³⁷³ *İhyâ*, V, 164-165.

davranış/amel. Kalpte ilim teşekkül ettiğinde kalbin hali değişir, bu değişiklik de organlara yani davranışlara yansır. Tefekkür bilgiye, bilgi hale, hal de davranışlara ulaştırmaktadır. O halde tefekkür bilgi, duygu ve davranış üzerinde belirleyici bir etkiye sahiptir. Bu sebeple bütün hayırların başlangıç noktası ve anahtarındır. Tefekkürün tüm amellerden üstün olduğunu ileri süren Gazâlî, bu hususta bilgi, duygu ve davranışın tefekkür üzerine bina olması gerçeğinden yola çıkmıştır. Yukarıda verilen örnekte olduğu gibi tefekkürle ahiretin tercihe daha layık olduğu hükmüne ulaştığımızda ve bu bilgi kesin bir şekilde kalbimize yerleştiğinde kalbimiz âhirete yönelip dünyadan soğumaya başlar. “hal” ile kastedilen budur. Çünkü söz konusu bilgiyi elde etmeden önce kalbin dünyaya temâyülü çok daha güçlü ve âhirete soğuk bir durumdaydı. Ancak bilgi kalbin halinde değişiklik meydana getirmiş, bu değişiklik neticesinde uhrevî mutluluğu hedef alan davranışlar, ibadet ve taatler sergilenmeye başlanmıştır.³⁷⁴ Gazâlî bu durumu güzel bir örnekle açıklamaya çalışır: Taşın demire vurulmasıyla ateş elde edildiği gibi iki ayrı bilginin bir araya gelmesinden de tefekkür sayesinde bilginin aydınlığı doğar. Bu nur vasıtasıyla değişim geçiren kalp, söz konusu değişimin gerektirdiği doğrultuda davranışlara yönelir. Tıpkı karanlık nedeniyle gözü görmediği için iş yapamayan kimsenin karanlık ortadan kalkıp ışık yandığında iş yapma imkânına kavuşması gibi.³⁷⁵ Gazâlî’ye göre insan cehâlet ve zulmet içerisinde yaratılmıştır. Câhillikten kurtulmak, karanlıktan aydınlığa çıkmak ve mutluluğa ulaşmak için nasıl bir yol izlemesi gerektiğini bilmek için bilginin aydınlığına muhtaçtır. Bunun kaynağı ise tefekkürdür.³⁷⁶ Müellifimize göre marifet ile tefekkür arasında doğrudan bir ilişki vardır. Zira marifete devamlı tefekkürle ulaşılır.³⁷⁷

Ebû Hâmid tefekkür alanlarının neler olabileceği üzerinde bir tahlile girişmiştir. Tefekkürün dinî ve din dışı konular olmak üzere başlıca iki alanda yürütülebileceğini ifade eden müellifimiz asıl ilgi alanının din olduğunu ve bu konu üzerinde yoğunlaşacağını belirtmiştir. Din derken de kul ile Rabbi arasındaki muâmeleyi kastetmektedir. Bu açıdan bakıldığında insanın tüm düşünceleri ya kendi hal ve özellikleri ya da mabûdun zât, sıfat ve fiilleri üzerinde cereyan eder. İnsanın kendisiyle ilgili olan tefekkürü şu hususlarda olur:

- 1) Allah’ın sevdiği ve hoşnut olduğu hal ve davranışlar
 - a) Zâhiri davranışlar: organlarla yapılan ibadetler (itaat)
 - b) Bâtınî olanlar: kalbin güzel huy ve vasıfları (münciyât)
- 2) Allah’ın sevmediği hal ve davranışlar

³⁷⁴ *İhyâ*, V, 165.

³⁷⁵ *İhyâ*, V, 166.

³⁷⁶ *Kimyâ*, s. 722.

³⁷⁷ *İhyâ*, I, 444, III, 271. IV, 111, 197, 205, V, 92. bk. Kılıç, Cevdet, "Gazzâlî’de Tefekkür ve Hikmet Kavramları", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sy: 5, 2001, s. 124-128.

a) Zâhirî davranışlar: işlenen günahlar (isyan)

b) Bâtınî olanlar: kalbin kötü huy ve vasıfları (mühlikât)

İnsanın Allah ile ilgili tefekkürü de a) zâtı, isim ve sıfatları b) O'nun fiilleri ve kâinattaki yarattığı her şeyle ilgili olur.³⁷⁸ Allah'a kavuşma özlemiyle yanıp tutuşan bir kulun hali aşkından divaneye dönen bir âşığın haline benzer. Böyle bir âşığın düşüncesi ya sevgilisidir veya kendisidir. Sevgilisi söz konusu olduğunda düşüncesi onun fizikî güzelliği veya güzel huy ve meziyetleri üzerinde yoğunlaşırken, kendisiyle ilgili olarak sevgilisinin gözüne girmesini, ilgisini çekmeyi sağlayacak hal ve davranışlar veya sevgilisinin gözünden düşmesine neden olabilecek davranışlar ve bunlardan nasıl uzak duracağını düşünür. Allah âşığının durumu da böyledir.³⁷⁹ Kısaca kişinin tefekkürü günahlar, taatler, iyi huy ve nitelikler ve kötü huylar olmak üzere dört konu üzerinde toplanmaktadır. Gazâlî bunları tek tek ele alır ve örneklerle izah etmeye çalışır. Birinci grupta günahlar yer almaktadır. Kişi bu açıdan her gün kendini kontrol etmelidir. Her hangi bir günah işlemişse tevbe ederek ondan vazgeçmenin, eğer günaha düşme ihtimali varsa ondan uzak durmanın yolunu aramalı, günaha düşme tehlikesine karşı önlem almalıdır.³⁸⁰ İkinci grupta bulunan taatlerle ilgili olarak kişi her bir organını Allah'ın istediği doğrultuda kullanıp kullanmadığını kontrol etmeli, ihlâsı ne şekilde elde edeceği üzerinde kafa yormalıdır. Meselâ göz yerlere ve göklere ibret nazarıyla bakmak, kudretinin ve sanatının inceliklerini seyretmek ve ilim ile meşgul olmak için yaratılmıştır. Acaba ben bunu yapabiliyor muyum? Eğer bu hususta başarısız isem bunun sebebi nedir? Şeklinde tefekkürde bulunmaktır.³⁸¹ Üçüncü gruptaki helâk eden vasıflara gelince kişinin her şeyden önce yapması gereken kalbinde riyâ, kibir, cimrilik vb. kötü huyların ve çirkin düşüncelerin bulunup bulunmadığını araştırmaktır. Muhâsebe neticesinde kalbinde hiçbir olumsuz duygu ve düşünce olmadığı kanaatine ulaşırsa bu kanaatin doğruluğu üzerinde düşünmeli ve kendisini denemelidir. Kişi bazı kötü huylar taşıdığını fark ederse bu defa da bunun sebep ve kaynağı konusuna odaklanmalıdır.³⁸² Dördüncü grupta Gazâlî'nin münciyât adını verdiği güzel ahlâk esaslarıyla ilgili tefekkür yer almaktadır. Tevbe, sabır, şükür, ihlâs vb. vasıfların mevcûdiyeti bilgiyi, bilgi de tefekkürü gerektirir. Kişi her bir vasıfla ilgili uzun uzun düşünmeli ve bunları şahsında toplayabilmek için uğraş vermelidir. Gazâlî güzel ahlâk esaslarının tamamının Kur'ân'da bulunduğunu dolayısıyla Kur'an'ı çok okuyarak âyetler üzerinde tefekkür etmenin son derece önemli olduğunu ifade etmiştir. Zira böyle bir çaba kişinin iç dünyasını kritik

³⁷⁸ *İhyâ*, V, 166.

³⁷⁹ *İhyâ*, V, 166-167.

³⁸⁰ *İhyâ*, V, 167-168.

³⁸¹ *İhyâ*, V, 168.

³⁸² *İhyâ*, V, 168-169.

etmesine ve manevî gelişim sürecinde önemli mesafe kat etmesine imkân verecektir.³⁸³ Ancak insanın içini ve dışını kötülüklerden arındırması ve kalbini güzel huylarla tezyin etmesi başlangıç noktasını oluşturmaktadır. Bu yöndeki tefekkür gerekli ve diğer ibadetlerden üstün olmakla birlikte esas gâye değildir. Çünkü insan kendisi üzerinde dönüp dolaşmakta ve daha ileriye gidememektedir. Esas gâye ise kişinin kendisiyle ilgili her şeyi unutacak ve kendinden geçecek şekilde Allah'ın celâl ve cemâli üzerinde tefekküre dalması, fikrini mahbûb üzerinde yoğunlaştırmasıdır. Bir âşık sevgilisini düşünmeye daldığında kendini unuttur, bütün düşüncesini sevgilisine teksif eder. Elbette kurb ve visâle ulaşabilmek için bâtının imârı gereklidir, ancak kişi bütün ömrünü nefisini ıslah yolunda harcarsa kurb zevkini ne zaman yaşayacaktır? Öyleyse hedef Vâhid-i Hak'ta fenâya ermek olmalıdır.³⁸⁴

Gazâlî kişinin kendisi hakkında yapması gereken tefekkür hususunda tasavvuf yoluna girmiş kimselerle diğer insanları birbirinden ayırır ve farklı metotlar önerir. Her mürit günahlar, ibadetler, iyi ve kötü huylar ile ilgili olarak kendini devamlı kontrol etmelidir. Avama gelince onların helâlligi şüpheli yiyecekleri yeme, gıybet yapma vb. zâhirî günahların üzerinde durmaları yeterlidir. Çünkü henüz organlarını zahiri günahlardan temizleyememiş olan kişilerin kalplerini arındırıp mamur hale getirmeleri çok zordur. Bu noktada Gazâlî'nin avam ve havâs ayırımına gittiği görülmektedir. Asıl itibarıyla her insan farklı bir günahın ve hatanın tehdidi ve baskısı altındadır. Dolayısıyla tefekkür ve mücâhedeler de farklı farklıdır.³⁸⁵ Kişi kendi hal ve davranışları üzerinde düşünmeyi bırakıp bunun ötesine geçmeyi başarabilirse Allah'ın celâl ve azameti hakkında tefekküre ve kalp gözüyle O'nu müşâhede zevkine yükselir.³⁸⁶

Kulun Rabbi ile ilgili tefekkürüne gelince ya zât, sıfat ve isimlerinin manaları üzerinde düşünmek veya mahlûkâtı, fiilleri, kudret ve sanatı hakkında düşünmek şeklinde iki türdür. Gazâlî'ye göre bunlardan ilki yasaklanmış bir sahadır. Çünkü Allah'ın zâtını düşünmek aklın güç yetiremeyeceği bir olgudur. Bakışlarını o noktaya çevirebilenler ancak siddîklerdir. Onlar dahi uzun süreli bir müşâhededен âcizdirler. Müellifimiz siddîklerin Allah'ı temâşasını insanın, güneşe bakmasına, onların dışındaki insanların temâşasını ise yarasanın bakmasına benzetmiştir. Yarasa güneşe bakamaz ve gündüzleri saklanırken, insan güneşe bakabilir. Fakat insanın da bakışı da uzun sürmez. Sürekli baktığı takdirde göz sağlığını yitirme tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Hatta pek çok insanın aklı Allah'ın zâtı hususunda mekândan münezzehe oluşu vs. gibi ancak deryadan bir katre mesabesinde olan ufak çapta izahları bile anlamakta zorlanmaktadır. Bu hususta siddîkler daha üstün bir dereceye sahip olmakla birlikte neticede onların da bakışları

³⁸³ *İhyâ*, V, 169-170.

³⁸⁴ *İhyâ*, V, 170-171.

³⁸⁵ *İhyâ*, V, 171-172.

³⁸⁶ *İhyâ*, V, 173.

kusurludur. Şu halde zât ile ilgili düşünmek aklın hayret ve dehşete düşmesine yol açtığı için yapılacak en doğru şey zât ve sıfatlara dair tefekküre girişmemektir.³⁸⁷ Kulun Rabbi ile ilgili tefekkürünün ikinci türü olan fiillere dair düşünme ise doğru ve tercih edilmesi gereken bir yoldur. Çünkü fiilleri Allah'ın ilminin, hikmetinin ve sanatının tezâhürleridir. O'nun celâl ve azametini yansıtır, meşiyet ve kudretinin nüfûzunu gözler önüne serer. Biz Allah'ın sıfatlarını değil ancak sıfatlarının tecellilerini seyredebiliriz. Bu tıpkı sürekli olarak güneşe bakmamamıza rağmen onun ışığıyla aydınlanan yeryüzüne bakmamızın mümkün olması gibidir. Bütün mevcûdât zâtının nurlarından bir nurdur. Her ne kadar eserlere bakmak bizzat müessire bakmak gibi olmasa da eserler bazı açılardan müessirlerini yansıtır. İlâhî fiiller de fâil-i hakîki olan Allah'ın sıfatlarını müşâhede ettiğimiz birer vasıta. Güneşin sudaki yansımaya baktığımızda gözlerimiz güneşten etkilenmez. Su vâsıta konumuna getirilerek gözün zarar görmesi engellenmiş olur. Fiiller vâsıta kılındığında da zatının nurlarından gözler kamaşmaz.³⁸⁸ Zâta dair tefekküre kalkışıp da kalpler hayret ve umutsuzluğa düştüğünde cemâl perdelerinden şöyle seslenilir: *"Sen kulluk zilletinde fikir yürüt. Eğer rubûbiyet celâlinde tefekküre kalkışırsan ona bir sınır koyamazsın. Kendi sıfatlarıyla ilgili olarak tefekküre yönelirsen o zaman Allah'ın nimet ve lütufları üzerinde düşün, nimetlerin nasıl arka arkaya geldikleri hususunda fikir yürüt ve her nimet için zikir ve şükürünü yenile. Mukadderat okyanusları üzerinde kafa yor ve bu okyanusların hayır ve şer, fayda ve zarar, kolaylık ve güçlük, başarı ve hüsrân, iman ve küfür, irfan ve bilgisizlik dalgaları şeklinde nasıl yayıldığını anlamaya çalış. Eğer bakışını fiillerden zâta yöneltirsen çok çetin bir işe girişmiş, kendini beşer gücünün sınırını aşan bir tehlikeye atmış, nefesine zulmetmiş olursun. Akıllar O'nun nurlarının parlaklığını gördükleri anda şaşkına dönmekte gerisin geri dönmek zorunda kalmaktadırlar."* Gazâlî mahlûkât üzerinde tefekkürün keyfiyeti hakkında geniş izahlara yer vermiştir. İnsanın yaratılışı, bedeni, organları, yeryüzündeki ırmaklar, dağlar, denizler kısaca yerlerde ve göklerde canlı-cansız her ne varsa düşünmek ve bu yolla yaratıcıyı tanımaya çalışmak gerekir. İnsan Allah'ın sanatı hakkında ne kadar çok düşünürse O'nun kudretini ve büyüklüğünü o kadar iyi kavrar. Ancak fiillere müsebbibü'l-esbab ile irtibat kurmadan bakmak ayakların kaymasına sebep olur.³⁸⁹

³⁸⁷ *İhyâ*, V, 174, 161.

³⁸⁸ *İhyâ*, V, 174-175.

³⁸⁹ *İhyâ*, V, 175-190. bk. el-Hikmetü fi mahlkâtillah, Mecmûatü'r-resâil içinde, s. 7-47.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
GAZÂLÎ'DE MARİFET

I. Marifet

A. Marifetin Tanımı ve Önemi

Maddî âlemde ve dünya işlerinde aklın rehber ve bilgi kaynağı olduğunu kabul eden sûfiler, Allah, Allah'ın sıfatları, fiilleri, ruh, âhîret vb. konularda aklî istidlallere ve mantıkî kıyaslara dayanarak bir bilgiye ulaşmanın imkânsız olduğunu düşünürler. Zira onlara göre ilâhî hakikatler akılla kavranamayacak kadar ince, derin ve gizlidir.¹ Tasavvuf ehli aklın sahip olduğu bilgidен tamamen farklı olan bir bilgi çeşidinin imkânına inanmaktadırlar ve bu bilgi çeşidi zâhirdeki nesnelere değil bizzat hakikatin vâsıtasız idrâkini sağlamaktadır.² Daha önce belirtildiği gibi bu bilgi çeşidine de marifet, keşif, ilhâm gibi isimler verilmektedir. Sûfiler marifete her biri ayrı bir yönüne vurgu yapan pek çok tanım getirmişlerdir. Yapılan tanımlar çeşitli olmakla birlikte bunların ortak noktası marifetin iç tecrübeye vâsıtasız olarak Allah, O'nun sıfatları, isimleri ve gayp âlemi hakkında elde edilen bilgi oluşudur. Zira ilâhî hakikatler yaşayarak ve tecrübe ile elde edilir.³

Gazâlî'nin marifet düşüncesini ve marifete getirdiği tanımları ortaya koyma yolunda, yakîni elde etme noktasında hislerin ve aklın güvenilirliğini tartışmaya açması, yaşadığını ileri sürdüğü şüphe devresinin ve buhranın ardından doğru yolun sîfîlerin izlediği yol olduğunu fark etmesi kuşkusuz en önemli köşe taşlarını oluşturur. Gazâlî duyuları ve akli bilgi vasıtaları olarak kabul etmekle birlikte bunların sınırlarını belirlemeye çalışır. O delile ve düşünmeye dayanan akli bilginin yetersizliğini, hata ve karışıklığı barındırabileceğini ortaya koymuş dolayısıyla bunun dışında başka bir bilme tarzının mümkün ve gerekli olduğunu ispata koyulmuştur.

Onun yaşadığı tecrübeye dair şu sözleri önemlidir: "*Nihayet günün birinde yüce Allah beni bu hastalıktan kurtardı. Normal ve sağlıklı halime döndüm. Artık zarurî-aklî prensipleri hiç şüphe etmeden doğru ve güvenilir olarak kabul ediyordum. Şüpheden çıkışım delil ve önermeler tanzim ederek değil, Allah'ın kalbime attığı bir nur sayesinde oldu. Bu nur pek çok bilginin anahtarıdır.*"⁴

Gazâlî'ye göre hissî idrâkin verdiği bilgiyi akıl yalanlayabildiğine göre aklî idrâki de geçersiz kılacak bir başka idrâk mümkün olabilir. Dolayısıyla o öncelikle görme duyusundan hareketle duyuların yetersizliği ve taşıdıkları zaafılar üzerinde durmuş, bunu da aklın duyuru

¹ Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 151.

² Çakmaklıoğlu, Mustafa, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, İstanbul 2007, s. 133.

³ Uludağ, "Marifet", *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 234, Kara, Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi, s. 102, Yılmaz, age., s. 221.

⁴ *el-Münküzü mine'd-dalâl*, s. 539.

organlarına ihtiyaç duymadan bir idrâk gücüne sahip olduğunu ve üstünlüğünü anlatmak için ortaya koymuştur. Buna göre duyu organları kendilerini idrâk edemedikle gibi karşılarında hazır bulunmayan objeyi de idrâk edemezler. Duyu organında bir bozulma olursa ya idrâk gerçekleşmez ya zayıf olur veya yanlış algılama olur. Duyu organları nesnenin sadece zâhirini idrâk edebilir, mâhiyetini idrak edemezler. Hiçbir duyu varlıkların tamamını algılayamaz, sadece sonlu olanları idrâk eder ve duyular sıklıkla yanılırlar.⁵ Gazâlî'nin varlıkları ve hakikatlerini a) duyularla ilgili olanlar b) aıl yürütme ile (istidlal) bilinenler olarak ikiye ayırdığı görülmektedir. Buna göre bilgiye konu olan şeyler duyular alanına giren şeylerden ibaret değildir. Mesela insandaki müdrîke kuvveti, ilim, kudret irade gibi güçleri ve korku, utanma, aşk, öfke gibi özellikleri beş duyudan biriyle algılama imkânı yoktur. Gazâlî'ye göre biz bunları bir çeşit akıl yürütme ile kavrarız. Yazı yazan birini gördüğümüzde onun ilim, irâde ve kudret sahibi olduğunu ancak akıl yürütme ile biliriz. Yoksa elinin hareketini ve yazdıklarını görmemiz bizi bu bilgiye ulaştırmaz. Dolayısıyla burada akıl devreye girmektedir.⁶

Bütün diğer sûfîler gibi Gazâlî de hissî ve maddî âlemle ilgili olan tecrübî ve tabîî akla karşı çıkmaz. Üstelik akılı öven pek çok ifadesi de vardır. Buna göre insan dünya ve âhîret mutluluğuna akılla ulaşır, Allah'ın halifesi olması ve O'na yakınlaşması yine akıl vasıtasıyla gerçekleşir. Akıl insanın en üstün özelliğidir, cennete akılla ulaşılır. Peygamberler ümmetleri içinde güçlü kuvvetli oluşları, güzellikleri veya zenginlikleri sebebiyle değil, ilim ve akıllarıyla saygı görürler.⁷ Akıl üstünlüğü ilim ve hikmetin kaynağı, doğuş noktası ve temeli olmasından gelir. Bilgi ile akıl arasındaki ilişki meyve ile ağaç, aydınlıkla güneş, görme ile göz arasındaki ilişkiye benzer.⁸ İnsanın sadece kendine özgü olan diğer canlılarda bulunmayan özelliği ise akıl ve eşyanın hakikatini idrâk gücüdür.⁹ Akıl duyuların taşıdığı zaafı taşıyamamakta bu nedenle de eşyanın hakikatini kavrama gücüne sahip bulunmaktadır.¹⁰ Gazâlî *Mi'yâru'l-ilm*'de insanda bilme ve idrâk etme gücü olarak his, akıl ve vehmi saymış, his ve vehmin güvenilir olmadığını izah etmiştir. Buna karşılık akılı burhan ışığı sayesinde insanı cehâletin ve şeytanın vesveselerinin karanlığından kurtaran bir güç olarak takdim etmiştir.¹¹ O akıl ve naklin ortak çalışmasının gerekliliğinden de bahsetmiştir. Kur'ân güneş ışığına, akıl ise gözün ışığına benzer.

⁵ *Miškâtü'l-envâr*, s. 44-47, Ayman, Mehmet, *Gazzâlî'de Bilgi Sistemi ve Şüpheler*, s. 95-99, Taylan, age., 69, Aydın, age., 66-67, Vural, Mehmet, *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, Ankara 2004, s. 165-166.

⁶ *Mi'yâru'l-ilm*, s. 60-61. bk. Taylan, age., s. 63.

⁷ *Mîzânü'l-amel*, s. 102-103. Gazâlî akıl lafzının dört anlamı bulunduğunu belirtmiştir. bk. *İhyâ*, I, 119-120.

⁸ *İhyâ*, I, 116

⁹ *Mîzânü'l-amel*, s. 31.

¹⁰ *Miškâtü'l-envâr*, s. 44-47.

¹¹ *Miyaru'l-ilm*, 29-31, Taylan, age., 81.

Her ne kadar gözün ışığı da gerekliyse de güneş ışığı olmadan görmek mümkün olmaz.¹² Doğruyu bulmak için Kur'ân ışığı ve aklın ışığının bir arada bulunması gerekir. Kur'ânın ışığı ile yetinip akıldan yüz çeviren kimse güneşin ışığına karşı gözlerini kapayan kimseye benzer.¹³ Bununla birlikte akıl-nakil ilişkisine dair olumlu ifadelerine rağmen müellifimiz vahyin ışığına tâbî olmadığı takdirde bağımsız aklın dinî konularda başarıya ulaşmasını mümkün görmez. Onun bu noktada temel görüşü aklın sadece nakli anlamada bir araç olmasıdır.¹⁴ Gazâlî'nin bu yaklaşımının sufilerin genel görüşüyle paralel olduğu görülmektedir. Çünkü sûfiler aklın rubûbiyete vâkıf olmak için değil sadece kulluğu yerine getirmeye yarayan bir âlet olduğunu düşünürler.¹⁵

Aklın varlık sebebi ve amacı peygamberlerin getirdiklerini anlamak ve dinin taleplerine uygun bir hayat yaşamayı sağlamasıdır. Gazâlî bu manada yani dinin hakikatlerini idrak etmesi itibarıyla akli "yakîn gözü" ve "iman nuru" kavramlarıyla aynileştirmiştir.¹⁶ Kalp gözü yani akli keskin olmayan bir kimse dinin özünü ve hakikatini anlamaktan acze düşer ve ancak kabukta dolaşır. Zira şer'î ilimler de aklî ilimler vasıtasıyla öğrenilir.¹⁷ His ve hayal gibi iç ve dış duyu yetilerinin oluşturduğu algı sürecinin en üst mertebesinde yer alan akıl melekûta yani fizik ötesine dahi vâkıf olma kâbiliyetine sahiptir. Hiçbir hakikat akıldan gizlenemez.¹⁸ Ancak Gazâlî'nin *Mişkât*'ta yer alan ve aklın melekûta bile tasarruf edebileceğini belirten bu ifadeleri yine *Mişkât*'ın ilerleyen sayfalarında aklın rabbânî bilgileri kavrayamayacağı ve bu bilgilerin ancak "kutsal nebevî ruha" tecellî edeceğine dair ifadeleriyle çelişmektedir. Asıl itibarıyla rabbânî bilgilerin aklın sahası dışında olduğu düşüncesi müellifimizin *İhyâ* ve *el-Münkız*'daki görüşleriyle uyuşmakta olup marifet anlayışının da bir anlamda temelini oluşturmaktadır. Nitekim o akli bütün eserlerinde sınırlandırmaktadır.¹⁹

Akla değer atfeden ifadelerine karşın Gazâlî aklın metafizik alanda başarısız olduğuna dair düşüncesini ısrarla savunmuş ve bu düşüncesinden hiçbir zaman taviz vermemiştir. Ona göre peygamberlerin haber verdiği hususları sadece akıl tasdik edebilir fakat şeriatın nuruyla aydınlanmayan sadece akla tabi olan, onunla yetinen kişi doğru yolu bulamaz. Zira aklın sahası

¹² *Mişkâtü'l-envâr*, s. 49.

¹³ *el-İktisat fi'l-itikat*, Beyrut 1983, s. 4, *İhyâ*, III, 21.

¹⁴ Aydınli, age., s. 129-131.

¹⁵ Attâr, age., II, 84.

¹⁶ *İhyâ*, I, 124, V, 19, *Mîzânü'l-amel*, s. 106, Aydınli, age., s. 76, Basil, age., s. 48.

¹⁷ *Mîzânü'l-amel*, s. 107.

¹⁸ *Mişkâtü'l-envâr*, s. 44.

¹⁹ *Mişkâtü'l-envâr*, s. 77, Aydınli, age., s. 79-80.

dar ve sınırlıdır. O fizik âlemden öteye yol bulamaz. Akıl sınırlayarak idrâk eder.²⁰ Aklın kavrama alanının dışında kalan hususları kavramak nübüvvetin özelliğidir.²¹ Peygamberler kalp hastalıklarının doktorlarıdır ve aklın müstakil olarak bilemeyeceği fakat tarif edildiği zaman anlayabileceği reçeteleri haber vermek üzere gönderilmişlerdir. Eşyanın hakikatini kavramada duyuların ve aklın âciz olduğunu düşünen müellifimiz aklın kişiyi hakikat kapısına kadar götürebileceğini ve burada görevinin biteceğini belirterek şöyle der: "Aklın bu noktadaki fonksiyonu bu gerçeği bize tanutmaktır. Nübüvvet gözü ile algılanan gerçekleri kendisinin kavrayamayacağını itiraf ederek nübüvvetin doğruluğuna şahitlik etmektir. Körleri rehberlere ve ne yapacağını bilmeyen hastaları müşfik doktorlara teslim eder gibi ellerimizi tutarak bizi nübüvveteye teslim etmesidir. İşte aklın etki alanı ve ulaşabileceği son sınır budur. Bunun ötesinde doktorun sunduğu gerçekleri kavramaktan başka hiçbir fonksiyonu yoktur."²² Gazâlî'ye göre aklın değeri bundan ibarettir. Bu ifadelerden anlaşılan şudur ki, duyulara ve akla dayanan bilginin kesinlik ifade etmemesi Allah'ı tanıma hususunda peygamberlerin bize bildirdiklerine tâbi olmayı gerektirir. Zira akıl tecrübe alanımızın ötesinde uzanan melekût âlemini bilme imkânına sahip değildir.²³ Nasıl akıl tecrübe imkânı olduğu halde ilaçlardaki fayda ve özellikleri anlamaktan aciz ise, tecrübenin söz konusu olmadığı âhirette fayda sağlayacak şeyler konusunda da acizdir. Eğer ölen bazı kimseler geri dönüp de bize âhirette nasıl bir itikadın ve hangi amellerin fayda sağlayacağını, hangilerinin bizi kötü bir sona sürükleyeceğini haber verseydi, ki bu mümkün değildir, ancak o zaman tecrübeden bahsedilebilirdi. Aklın faydası peygamberin getirdiklerini anlamayı sağlamasındadır. Gazâlî "Bundan ötesine aklını yorma" der.²⁴ O Allah'ı bilmenin akılla değil şeriatla vacip olduğunu, ölüm ötesiyle ilgili hususları şeraitin açıkladığını, aklın ise bunu sadece kavrayıp kabul ettiğini belirtir.²⁵ Buna göre aklın iki temel fonksiyonu vardır ki bunlardan biri peygamberi tasdik diğeri de ilâhî mesajları anlamaktır.

²⁰ *el-İktisad fi'l-itikad*, s. 3-4, Vural, age., s. 42-43, Taylan, age., s. 81, Aydınlı, age., s. 79-80, 114. Göztepe, Yüksel, "Gazâlî ve Öncesi Bazı sûfilerin Akla Eleştirel Bakışı", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sy: 19, 2007, s. 323. Teysîr, Şeyhülârz, "Nazariyyetü'l-marife inde'l-Gazâlî", *Mihrican*, s. 597-616. Nazarî aklın sınırlarını ve metafizik meselelerdeki acizliğini ortaya koyma bakımından Gazâlî ile Kant arasında benzerlik olduğu ileri sürülmüştür. Ancak Kant'tan farklı olarak Gazâlî başka bir yolun var olduğuna inanmış ve bu yolu tasavvufî tecrübe olarak takdim etmiştir. Bk. Muhammed İkbâl, *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, çev. Sofi Huri, İstanbul 1999, s. 21-22, M. Emin Abdullah, *Ghazali and Kant*, Ankara 1992, s. 47-56 vd., Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir 1999, s. 109-110, Ülken, *Felsefeye Giriş I*, İstanbul 2008, s. 22, Armstrong, Karen, *Tanrı'nın Tarihi*, çev. Oktay Özel-Hamide Koyukan-Kudret Emiroğlu, Ankara 1998, s. 394.

²¹ *el-Münkızu mine'd-dalâl*, s. 557. bk. Süleyman Dünya, *el-Hakika fi nazari'l-Gazâlî*, Kahire 1965, s. 147.

²² *el-Münkızu mine'd-dalâl*, s. 558-559, Göztepe, agm., s. 321.

²³ Aydınlı, age., s. 80.

²⁴ *İhyâ*, I, 52-53.

²⁵ *İhyâ*, I, 155.

Gazâlî'nin akıldan olumlu bir şekilde bahsetmesi hiçbir zaman bu iki anlamın dışına çıkmaz. Aklın övgüye layık oluşu dinî olanı tasdik etmesinden dolayıdır.²⁶ Gaybî ve rabbânî bilgiler ise aklın sınırını aşmakta sadece kudsî-nebevî ruha tecellî etmektedir.²⁷ Maddî âlemin bilgisini ifade eden zâhirî bilgiye karşılık ilâhî âlemin bilgisi olan marifet bâtınî bilgidir. Müellifimizin *Tehâfütü'l-felâsife*'de de temel iddiâsı ilâhiyât meselelerinin aklî delillerle çözülemeyeceğidir. Bu tür meseleler akılla bilinemez zira ilâhiyât alanındaki deliller matematikteki deliller gibi kesin değildir. Aklı tek başına bilginin kaynağı olarak kabul eden felsefecilere şiddetle karşı çıkar.²⁸ Gazâlî'nin kelâma dair tenkitlerinin temelinde de bu bakış açısı vardır. O da diğer sûfîler gibi kelâmcıların akla dayanarak Allah, âhiret vb. konularda fikir beyan etmelerini saçma bulur.²⁹ O metafizik meselelerin akli aşan hususlar olduğunu bunların tamamen şeriatla bilinebileceğini ileri sürer.³⁰ Ona göre kalplerin Allah'a yaklaşması ve O'nun rahmet esintilerine mazhar hale gelmesinde öyle sırlar vardır ki, bunları kavramak aklın gücünü ve sınırlarını aşar.³¹ Şu halde Gazâlî duyu organları ve akli da bir bilgi kaynağı olarak kabul ederse de bunları metafizik alanda yetersiz görür, ancak fizik alanda geçerli olabileceğini kabul eder.

Aklın Allah'ın sıfatları, fiilleri, kâinattaki tasarrufu, nübüvvet, âhiret gibi ilâhiyât konularında âciz olduğuna göre akıl dışında bu bilgiyi sağlayacak başka bir vâsıta var mıdır varsa bu nedir?

Gazâlî duyuları ve akli marifete ulaşma hususunda sınırlı ve eksik olarak görür. Onun "rabbânî hususlar" dediği metafizik konular hakkında bilgi sahibi olmak aklın üstünde bir bilgi vâsıtasına ihtiyaç gösterir ki bu da keşif ve ilhâmıdır. Yani Allah'ı bilmenin kaynağı rasyonel bilgi değildir. Bu hususta zihnin akıl yürütme zorunluluğu bulunmamaktadır.³² Salt akıl ilâhî hakikatlerin keşfinde yetersizse de müellifimize göre bu hakikatleri bilmeyi insan için mümkün kılan bir yol vardır. Zira Gazâlî Allah'ın kalbine attığı nur olmasa hakikate ulaşamayacağını açıkça ifade eder.³³ O keşif yoluyla bilgiye ulaşma imkânının olabileceğini samimiyetle savunur.³⁴ Dolayısıyla müellifimiz iki çeşit bilgiden bahseder: Akıl yoluyla elde edilen aklî bilgi ile manevî tecrübeler ve ilâhî tecelliler vasıtasıyla elde edilen keşfî bilgi yani marifet. O ilâhî

²⁶ Aydın, age., s. 126.

²⁷ *el-Münkızu mine'd-dalâl* s. 556, *Mişkâtü'l-envâr*, s. 77, *İhyâ*, III, 6, Taylan, age., s. 81, Aydın, age., s. 79, Dünya, *el-Hakika fî Nazari'l-Gazâlî*, s. 147-148.

²⁸ *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 180-181.

²⁹ *İhyâ*, I, 41-42. bk. Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 151, 159, Kufralı, Kasım, "Gazzâlî" mad., İA., c. IV, s.752

³⁰ *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 287.

³¹ *İhyâ*, I, 52.

³² Taylan, age., s. 27.

³³ *el-Münkızu mine'd-dalâl*, s. 539. bk. Kufralı, agm., İA. c. IV, s. 755.

³⁴ Erdem, "Hüsâmettin, Gazâlî'de Bilgi Meselesi", *İslâmî Araştırmalar*, Gazâlî Özel Sayısı, sy. 3-4, 2000.

hakikatlerin bilgisinin ancak tasavvufî tecrübeyle elde edilebileceğini ve sûfîlerin bu imkânı gerçekleştirdiğini belirtir.³⁵ Bu manada bilgi ona göre araştırma ve inceleme sonucu gerçekleşen bir kazanım değil, bir lütuf ve bağıştır.³⁶ Aklın hedefi maddâ âlem iken keşfin nihâî hedefi hakikatin kendisidir. Hakikatin bilgisine ulaşmanın yolu da hakikatin vâsıtasız müşâhedesidir. Keşfî bilgi vâsıtasıyla ulûhiyet hakkında bilgi sahibi olmak mümkün olur.³⁷ Gazâlî'ye göre ilâhî hakikatlerin apaçık müşâhede edildiği nokta daha sonra üzerinde durulacağı gibi iman mertebelerinin en yüksek aşamasıdır.³⁸ Buradan hareketle aklın Allah'ın varlığını bilme noktasında işlevsel olduğu, fakat bizzat Allah'ı bilme hususunda yetersiz olduğu söylenebilir. Zira Allah'ın varlığını bilmek başka bir şeydir, Allah'ı tanımak başka bir şeydir. Akıl Hakk'ı doğrudan tanıma noktasında âcizdir. Böyle bir bilme ve tanıma uygulanan tasavvufî yöntemler neticesinde elde edilen keşfî bilgiye dayanır. Marifete keşif ve ilhamdan başka bir yolla ulaşılamaz Allahı doğrudan, vasıtasız bilme aracı yani marifetin hâsıl olduğu yer akıl değil kalptir.³⁹ Şu halde Gazâlî iki tür bilgi kabul etmektedir: Varlığın görünüşlerine ait olan bilgi ki buna akıl ve duyu organlarıyla ulaşılır. Diğer varlığın iç yüzüne ve özüne ait olan bilgidir ve bu bilgiye de akıl üstü kuvvetler olan ilham ve keşif yoluyla ulaşılır.

Gazâlî'ye göre bilgi kaynağı olarak insanda ilk oluşan şey duyulardır. Her idrâk türü insanın belli bir varlık alanını algılayabilmesi için yaratılmıştır.⁴⁰ Her bir algı aşamasında sadece o ve ondan önceki algı alanına ait durumlar kavranabilir. Bir üstteki alana ait hususlar bilinemez. Cenin temyiz çağındaki çocuğun bildiklerini bilemez. Mümeyyiz akıl aşamasına gelmiş kişinin anladıklarını, o da velilere ve nebilere mahsus olan alanı kavrayamaz. Nübüvvetin hakikatini de nebiden başkası bilmez.⁴¹ Her bir aşama gittikçe genişlemekte ve en sonunda varlığın tamamını hakikatine uygun olarak algılayan mertebeye ulaşılmaktadır.⁴² Duyu organları nesnelerin kendi algı alanlarına giren taraflarını tanıyabilirler. Duyular ve onlara has idrâk tamamlanınca insanda temyiz kudreti yaratılır. Yedi yaşına tekâbül eden bu dönem artık insanın hayatında yeni bir dönemdir. Duyu organlarının alanını aşan şeylerin idrâk edilmeye başladığı söz konusu aşamayı bir başka devre takip eder ki bu devrede insanda akıl yaratılır. Akıl gücüyle de insan zorunlu, mümkün ve imkânsız olan şeyleri ve kendisinde daha önce

³⁵ *el-Münkızu mine'd-dalâl*, s. 554-555.

³⁶ Aydınli, age., s. 140.

³⁷ Çakmaklıoğlu, s. 156.

³⁸ *İhyâ*, III, 19, Aydınli, age., s. 139.

³⁹ *İhyâ*, III, 11, *el-Münkızu mine'd-dalâl*, s. 558.

⁴⁰ *el-Münkızu mine'd-dalâl*, s. 556.

⁴¹ *Mîzânü'l-amel*, s. 28-29

⁴² Aydınli, age., s. 81.

bulunmayan durumları kavrar.⁴³ Gazâlî bir aşama daha ileri giderek bütün insanların ortak olduğu bu bilgi edinme yollarına duyuları ve aklı aşan bir gücü ilave eder. "İnsanda açılan başka bir göz" olarak nitelediği bu göz aracılığıyla insanın gayp âlemini, gelecekte olacak olayları ve aklın kavrayamadığı bazı şeyleri gördüğünü ileri sürer. Bu durum duyu yeteneğinin temyiz gücünün alanına giren hususları, temyiz kuvvetinin de aklın alanına giren hususları kavrayamamasına benzer. Gazâlî'ye göre aklın kavrayamayacağı alan nübüvvet alanıdır. Bunu tam olarak nebîler kısmen de velîler anlayabilirler. Nasıl henüz temyiz çağında olan bir çocuğa ancak akılla idrak edilebilecek konular anlatıldığında bunları anlayamaz ve inkâr ederse akıl sahibi bazı kimseler de nübüvvet alanına giren şeyleri kabule yanaşmaz. Bu yaklaşımın temelinde bilgisizlik vardır. Çünkü bu tür kimselerin tek dayanak noktaları söz konusu yetinin kendilerinde bulunmayışıdır. Kendilerinde bulunmayan bir şeyi yok zannederler. Mesela anadan doğma bir köre renkler ve şekillerden bahsedilince bunu anlamayarak inkâr edecektir. Gazâlî nübüvvetin anlaşılabilmesi için Allah'ın insana örnek olarak rüyâyı verdiğini belirtir. Zira insan uykuda iken gayptan ya açık bir şekilde veya tabir yoluyla anlaşılacak şekilde haberdâr olur. O şöyle der: *"Nasıl ki akıl insan gelişiminin belli bir safhası olup bu safhada insanda duyular aracılığıyla algılanamayan ve makulat türünden olan pek çok şeyi gören bir göz açılıyorsa, tıpkı bunun gibi nübüvvet de değişik bir safhadır. Şu halde nübüvvet safhasına erebilen insanda öyle bir göz açılır ki bu gözün nurunda gayp âlemi ile aklın bilemeyeceği şeyler belirir."*⁴⁴ Algı alanı cevher ve arazları aşamayan akıl rabbânî konuların daha başlangıcında sarsıntı geçirir. Bu konular aklın ötesinde olan ve peygamberlik ve velilik âlemlerinde parlayan bir nur ile idrâk olunur. O halde Allah aklın ötesinde bir alan olan iman ve yakîn nûruyla müşâhede edilir. Bu noktaya birçok merteye tek tek aşılarak varılır.⁴⁵ Aydınli şöyle der: *"Gazâlî'ye göre insan bu alana ait bilgiye salt kendi olanaklarıyla ulaşamaz ama söz konusu bilgi ona bir şekilde verilir. Bu nedenle Gazâlî genel anlamıyla metafiziksel varlık alanının bilgisini insan için imkânsız görmüyor. Nitekim o bu alanı bilmeye ve tanımaya yatkın olan "kutsal-nebevî ruhu" insanî idrak aşamalarından birisi olarak değerlendirmektedir. Onun kabul etmediği husus, bağımsız aklın bu alana kendi başına bu alana nüfûz etme ve bu alanla ilgili doğru sonuçlara ulaşma imkânına sahip olmasıdır."*⁴⁶

Gazâlî *Mișkat*'ta da duyusal, hayalî, aklî, fikrî ve kudsî-nebevî olmak üzere beş algı aşamasından bahseder. Duyusal ruh beş duyunun getirdikleriyle sadece duyular âlemine ait

⁴³ *el-Münkızu mine'd-dalâl*, s. 556, *İhyâ*, IV, 141-142.

⁴⁴ *el-Münkızu mine'd-dalâl* s. 556, Taylan, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, s. 61-63.

⁴⁵ *İhyâ*, IV, 141-142.

⁴⁶ Aydınli, *age.*, s. 82.

hususları kavrama özelliğine sahiptir. Hayalî ruh duyu organlarının getirdiklerini kaydedip depolar. Hâfıza ve hatırlama yetileri de buna bağlı olarak çalışmaktadır.⁴⁷ His ve hayalin ötesinde tümel zorunlu bilgilerin idrak edildiği aklî ruh ise hayvanlarda ve çocuklarda bulunmaz. Gazâlî insanın özü olarak nitelediği bu yetiye *İhyâ*'da kalp der.⁴⁸ Fikrî ruh ise salt aklî bilgileri alıp bunlar arasında telif ve terkipler yaparak daha üstün sonuçlara ulaşır. Bu yeti sayesinde gerçekleşen çıkarımlarla sonsuz sayıda sonuç elde etmek mümkün olur.⁴⁹ Fikrî ruhun üzerinde kudsî-nebevî ruh bulunur. Aklî ve fikrî ruhların kavramaktan âciz olduğu gaybî-ledünnî yani metafizik bilgiler ise peygamberlere ve bazı velilere mahsus olan kudsî-nebevî ruh vâsıtasıyla anlaşılır. Gazâlî bu noktada aklın tamamen devre dışı olduğu kanaatindedir. Mehmet Aydın'ın ifadesiyle “artık burada terkip ve tahlil eden, toplayıp çıkararak nazârî bir akıl değil, hakikati doğrudan doğruya yakalayan bir idrak gücü sözkonusudur ki Kur’ân onu “fuâd” terimi ile adlandırır.⁵⁰ Rabbânî marifetler, âhiretle ve göklerin ve yerin melekûtuyla ilgili hususlar bu ruhun idrâk alanına girer. “Böylece sana emrimizden bir ruh indirdik” (Şûrâ 42/52) âyetinde bu ruha işaret edilmektedir. Gazâlî bu alanın imkânına dair muhtemel itirazlara karşı şöyle seslenir: “ey akıl âlemine takılıp kalan kişi! Aklın üstünde, akla açılmayan şeylerin açıldığı başka bir alanın bulunması uzak bir şey değildir.”⁵¹ Aklın etki alanı tecrübenin bitip nübüvvetin başladığı noktada son bulur.⁵² Müellifimiz aklın ötesinde ve akla açılmayan şeylerin açıldığı bu marifet alanını zevk, irfân ve vicdân terimleriyle ifade etmiş, bu ruhtan pay alanları da zevk, irfân veya vicdân ehli olarak adlandırmıştır.⁵³ Kirlerden arınmış, aydınlatıcı, kendisinde ilim nurları parlayan ve Allah tarafından desteklenmiş olan nefis, kudsî-nebevî akıl olarak da adlandırılır. Kuvvetli bir sezgi (hads) ve keskin bir zekâyâ sahip olup fikir ve nazara ihtiyaç duymaz. Bilakis mele-i a’lâ vâsıtasıyla ilim nurları ona feyezân eder. Adeta bedeninden soyunmuş ve kudsî âlemle ittisal etmiştir.⁵⁴ Afifî'nin ifadesine göre aklın ve hissin ötesinde olan bu idrâk gücü her insanda potansiyel olarak bulunur. Fakat bilfiil olarak bulunmaz. Ancak rûhî tekâmülünü gerçekleştiren bazı insanlara özgüdür.⁵⁵

Gazâlî'ye göre yeryüzünde nübüvvet nurunun ötesinde aydınlatıcı başka bir nur yoktur. Sûfiler bu nübüvvet nurunun kandilinden beslenirler. Bilgilerini öğrenme yoluyla değil de

⁴⁷ *Mişkâtü'l-envâr*, s. 76-77, *Mi'yâru'l-ilm*, s. 60-61, *İhyâ*, III, 7.

⁴⁸ *el-Münkızu mine'd-dalâl*, s. 556, *Mişkâtü'l-envâr*, s. 77, *İhyâ*, III, 9-10.

⁴⁹ *Mişkâtü'l-envâr*, s. 77.

⁵⁰ Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, s. 88.

⁵¹ *Mişkâtü'l-envâr*, s. 77, *el-Münkızu mine'd-dalâl*, s. 556, *İhyâ*, III, 10.

⁵² Aydın, age., s. 122.

⁵³ *Mişkâtü'l-envâr*, s. 77-78. bk. *el-Münkızu mine'd-dalâl*, s. 556-557

⁵⁴ *Meâricü'l-kuds*, s. 65, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 237.

⁵⁵ Afifî, Tasavvuf, 24.

tadarak ve yaşayarak elde eden sūfilerin yolu en doğru yoldur. O şöyle der: "*kesinlikle anladım ki Allah yolunda önde giden kişiler sadece sufilerdir. Onların hayat tarzları en güzel hayat tarzı, yolları en doğru yol, ahlakları en temiz ahlaktır. Bütün akıl sahiplerinin akli, bütün filozofların felsefesi ve şeriatın inceliklerine vakıf olmuş tüm âlimlerin ilmi onların hayat tarzlarından ve ahlaklarından bir şey değiştirmek ve yerine daha iyisini koymak üzere bir araya gelse bu mümkün olmaz. Çünkü onların görünen ve görünmeyen yönleriyle bütün halleri nübüvvet kandilinin nurundan alınmıştır.*"⁵⁶ O halde Gazâlî'nin marifet düşüncesinde nübüvvet ve nübüvvet nuru mefhumu odak noktasını oluşturmaktadır. Marifet derecelerinin en üstünde nübüvvet vardır. Bunun bir altında da tasavvuf ehlinin bilgisi yani keşif ve ilhâm yer alır. Dolayısıyla tasavvufî tecrübe nebevî tecrübenin bir alt düzeyidir. Sūfiler akla dayalı düşünme yoluyla değil ilhamla bilgi sahibi olurlar. Peygamberlerin tecrübesinde olduğu gibi herhangi bir eğitim sürecinden geçmeye ihtiyaç duymaksızın kalbî ve ahlâkî arınma yoluyla ilâhî hakikatler kalplerine doğar.⁵⁷

Gazâlî sūfiler nübüvvet kandilinin nurundan aydınlandıkları için onların yolu olan tasavvufun en doğru yol olduğunu belirtir ve onların yaşadıkları fenâ tecrübesi, keşif ve müşâhedeler, meleklerin ve peygamberlerin ruhlarının görülmesi seslerinin işitilmesi gibi halleri tatmayan, yaşamayan kimselerin nübüvvetin hakikatini kavrayamayacağını iddiâ eder. Nübüvvet ancak tasavvuf yoluyla anlaşılabilir. Velîlerin kerâmetleri nübüvvetin başlangıç halleridir. Yani nübüvvetin başlangıcı velîlerin yaşadığı tecrübelerle benzer. Sūfilerin halvete çekilip ibadetle, riyâzet ve mücâhedeyle meşgul olmaları Resûlullah'ın Hira'da inzivâyâ çekilip ibadetle meşgul olmasına benzer. Hz. Peygamber'in zamanını Hira'da geçirmesi nedeniyle Araplar "Muhammed Rabbine âşık oldu" demişlerdir. Bu hali delillere dayalı olarak araştırıp öğrenmek ilim, doğrudan doğruya yaşamak ise zevktir. Hüsn-i zan ile değerlendirerek imkânını kabul etmek de iman adını alır. Bu üç yolun dışında kalan anlayış tasavvuf yolunu inkâr eden ve alaya alan câhillerin yaklaşımıdır. Onların gözleri kör, kulakları sağırdır. Gazâlî söz konusu tecrübe ve zevki saçmalık olarak gören ve alaya alan kimseleri, Hz. Peygamberin sözlerini alay konusu yapan münâfıklara benzetmektedir.⁵⁸

Müellifimiz marifeti sufilerin keşif, ilham, ilm-i ledün gibi kavramlarla ifade ettikleri kalbî bilgi anlamında kullandığı gibi bazen salt bilgi, bilme anlamında da kullanır.⁵⁹ O en üstün

⁵⁶ *el-Münkızu mine'd-dalâl*, s. 554-555.

⁵⁷ Bezun, Hasan, *el-Marife inde'l-Gazâlî*, s. 140, Aydın, age., s. 142.

⁵⁸ *el-Münkızu mine'd-dalâl*, s. 555.

⁵⁹ Bk. *İhyâ*, IV, 101, 157, V, 164.

bilgi türü olarak değerlendirdiği kalbî bilgiden bahsederken bazen marifetullah bazen de el-ilmü billâh kelimelerini kullanır.⁶⁰

Gazâlî marifeti şöyle tanımlar: “marifetullah derken halk yığınlarının atalarından öğrendikleri itikâdı veya kelâmcıların hasımlarına karşı mücâdele etme ve kelâmı güçlendirme yolunu kastetmiyorum. Benim kastettiğim bir tür yakîn bilgisidir. Bu yakîn bilgisi mücahede yoluyla içini manevi kirlerden temizleyen ve Hz. Peygamberin hakkında “âlemlerin imanı tartılsaydı Ebu Bekr'in imanı ağır gelirdi” buyurduğu Hz. Ebu Bekrin imanı seviyesine yükselen kulun kalbine Allah'ın bıraktığı bir nurdur.” demiştir.⁶¹ Marifet kalp Allah'ın nuru ile açılıp aydınlanmadıkça gerçekleşmez.⁶² Müellifimiz mükâşefe ilmi ve marifet kavramlarını aynı anlamda kullanır.⁶³ Ona göre ahiret yolu ilmi (ilmü'l-âhira) mükâşefe ilmi ve muamele ilmi olmak üzere ikiye ayrılır. Muâmele ilminin gâyesi mükâşefe ilmi, onun da gâyesi marifetullahtır.⁶⁴ O bâtın ilmi dediği mükâşefe ilmini ilimlerin en üstünü ve gayesi olarak nitelendirir.⁶⁵ Mükâşefe ilimlerinin en yücesi de marifetullahtır.⁶⁶

İç âlemini dünyevî kirlerden arındırıp devamlı olarak Allah'ı zikretme noktasına ulaşmaya kadar ibadete devam eden kimseye marifet nurları tecelli eder. Şu halde marifet kötü huylardan arındırılıp temizlendiği zaman kalpte tecelli eden bir nurdan ibarettir. Bu nur sayesinde kişi o vakte kadar taklit yoluyla bildiği, sadece isimlerini duyduğu ve ancak kapalı ve yüzeysel bir şekilde algıladığı pek çok hususu gözüyle görüyormuş gibi (müşahede) bilmeye ve anlamaya başlar.⁶⁷ Bundan sonra Allah'ın zat, sıfat ve filleri, dünya ve âhirette mahlûkâtı hakkındaki hikmetleri, nübüvvet, vahiy, şeytan ve meleğin manası, şeytanın insana düşmanlığının sebebi, meleklerin peygamberlere nasıl göründükleri ve vahyi onlara nasıl ulaştırdıkları, yer ve göklerin melekûtu, şeytan ve melek ordularının kalpteki savaşı, melek ve şeytanın kalbe nasıl tesir ettiği, ahiret, cennet, cehennem, kabir azabı, sırat, mizan ve hesap hakkında hakiki marifete ulaşılır. Kişi "Allah'ın “kitabını oku! Bu gün sana hesap sorucu olarak kendi nefsin yeter.” (İsra 17/14) ve “âhiret yurduna gelince işte asıl yaşama odur. Keşke bilmiş olsalardı.” (Ankebût 2/64) âyetlerinin manasını kavrar. Allah'a mülâki olup cemâlini müşâhede etme ve O'na yaklaşmanın (kurb) ne anlama geldiğini, mele-i a'lâyâ yükselip melekler ve nebiler derecesine yaklaşmakla mutluluğu elde etme keyfiyetini ve cennet ehli arasındaki derece

⁶⁰ *İhyâ*, V, 20-21.

⁶¹ *İhyâ*, I, 78.

⁶² *İhyâ*, I, 38, *Faysalu'-tefrika*, s. 251.

⁶³ *İhyâ*, I, 102, III, 475, IV, 34, V, 31.

⁶⁴ *İhyâ*, I, 78.

⁶⁵ *İhyâ*, I, 38.

⁶⁶ *İhyâ*, IV, 168.

⁶⁷ *İhyâ*, I, 38, *Faysalu'-tefrika*, s. 251.

farkını öğrenir.⁶⁸ Müellifimize göre bu tür konulara kelâmcıların ve felsefecilerin tam olarak vâkıf olması zordur. Çünkü onların izledikleri yol doğru değildir. Söz konusu meselelerin asıllarını tasdik etmekle birlikte bunları yorumlarken ihtilâfa düşmüşler ve farklı gruplara ayrılmışlardır.⁶⁹ Bir gruba göre bahsi geçen mefhumlardan bir kısmı temsilî niteliktedir, semboliktir. Bazıları Allah'ı bilme konusunda hulûl, ittihâd gibi hezeyanlar savurmuşlar, ortaya büyük iddialar atmışlardır. Bazıları ise marifetullahın avamın anlayıp inandığından daha öte bir şey olmadığı görüşündedir. İhtilâfın sebebi gaybı bilme hususunda doğru bir yol ve yöntem izlenmemiş olmasıdır. Doğru yöntem ise basiretin açılmasını sağlamaktır. Gazâlî "*Biz Mükâşefe ilmi derken bu meselelerin üzerindeki perdeyi kaldırıp hakkı gözle görülecek ve şüpheye yer bırakmayacak şekilde apaçık ortaya çıkararak ilmi kastediyoruz*" der. Bu imkân insanın özünde vardır.⁷⁰ Gazâlî söz konusu imkânı kendisine göre iki kesin delille, sâdık rüyâ ve Hz. Peygamber'in gelecekte haber vermesiyle destekler. Peygamberlere ve sâdık rüyâyâ inanan kimsenini kalbin biri dışarıya yani duyulara diğeri melekût âlemine açılan iki kapısı bulunduğundan kuşku duymaması gerekir. İkinci kapı ilhâm ve vahiy kapısıdır.⁷¹ Fakat bu kapının açınması kalp aynasının üzerine biriken kir ve pastan arındırılması ile gerçekleşebilir. Gazâlî'nin "âhîret yolu ilmi" ile kastettiği Allah'ı, sıfat ve fiillerini bilmeye engel olan kirlere kalp aynasının nasıl arındırılacağını bilmektir. Kalbin temizliği de nefsanî arzulardan uzak durmak ve bütün hallerinde peygamberlere tabi olmakla sağlanır. Kalp cilalandığı ve Hakk'a yöneldiği nispette hakikatleri almaya açık hale gelir. Gazâlî bu ilimleri kitaplarda yazılmayan ve ehlinden başkasına anlatılamayan gizli ilimler olarak değerlendirmiş ve ayrıntıya girmemiştir.⁷² Allahın varlığı ve birliği, peygamberlerin doğruluğu, âhîret günü gibi iman hakikatlerinin tam bir idrâki ancak zevk yoluyla mümkündür. Zevk ise riyâzet ve mücâhede sürecinden geçmeyi gerektirir.⁷³ Marifet nazar ve kıyas yoluyla elde edilebilecek bir bilgi türü değildir.

Ebû Hamid'in marifetle ilgili bir başka tanımı şöyledir: "*marifet bizzat yaklaşmanın (kurb) kendisidir. Bu da kalbin aldığı, onda etkili olan ve bir eser bırakan şeydir. Hatta bu bilgi maddi organlarda bile tesirli olur. İlim ateşi görmek, marifet ona dokunmak gibidir.*" Ona göre göre sözlük anlamıyla marifet şüphe kabul etmeyen ilimdir. O sûfîlerin marifeti eğer söz konusu olan Allahın zâtı ve sıfatları ise şüphe kabul etmeyen ilim olarak tanımladıklarını belirtir. Zât'ın marifetinden maksat Allah'ın varlığını, birliğini, nefsi ile kâim olduğunu ve hiçbir şeyin O'na

⁶⁸ *İhyâ*, I, 38-39, *Fâtihatü'l-ulûm*, Mısır 1322, s. 40.

⁶⁹ *İhyâ*, I, 39, Abdülhalim Mahmud, "el-İmâmü'l-Gazâlî ve Marifetü'l-gayb", Mihrican, s. 161.

⁷⁰ *İhyâ*, I, 39.

⁷¹ *İhyâ*, III, s.31.

⁷² *İhyâ*, I, 39-40.

⁷³ Bâsîl, *Menhecü'l-Bahs ani'l-marife inde'l-Gazzâlî*, s. 30.

benzemediğini bilmektir. Sıfatların marifeti ise Allah'ın Hayy, Âlim, Kâdir, Semî ve Basîr olduğunu bilmektir. Marifetin sırrı ve ruhu tevhittir. Allah'ın sıfatlarının yarattıklarının sıfatlarına benzemekten münezzehe olduğunu kabul ve tasdik etmektir. Marifet bilgisine sahip olmanın alâmeti kalbin Allah'ı müşâhede ile yaşamasıdır. Kalbin sırrıyla müşâhede ve rü'yet makamına yükselmesi gerçek marifetin ulaştığı mertebeyi gösterir. Hakiki marifet bâtinî iradeyle olur.⁷⁴ Allah zâtının nurunun ve sıfatlarının tanınması için kendini perde arkasından gösterir. Ama bakanın yanmaması için bütün perdeleri kaldırmaz. Allahın azametinin tecellisi korku ve heybeti, hüsn ve cemâlinin tecellisi aşkı, sıfatlarının tecellisi mahabbeti, zâtının tecellisi de tevhîdi gerektirir. Allah dünyayı karanlık yaratmış, güneşi de onun için ışık kılmıştır. Bunun gibi marifeti karanlık kalpler için ışık yapmıştır. Bulutların güneş ışığını engellemesi gibi dünya sevgisi de marifet ışığını engeller.⁷⁵

Gazâlî marifeti dibine inilemeyen derin bir deniz olarak tasvir eder. Her talip rızık ölçüsünde ona dalabilir Allahı tanıma hususunda en yüksek derece peygamberlere sonra da velilere aittir.⁷⁶ Bu sıddıkların ve mukarreblerin ilmidir.⁷⁷ İnsanın mükemmelliği Allah'ı sıfatlarını ve fillerini bilmesinde yani marifetullahtadır.⁷⁸ Marifetullahtan önce hâsıl olan her bilgi marifetullah için bir basamaktır. Ulaşılabilecek en son menzil marifetullahdır.⁷⁹ Bütün amellerden maksat da marifetullahtır.⁸⁰ Marifet kalbin gıdasıdır. Gazâlî “Kalpten kasıt “de ki ruh rabbinin emrindedir.” âyetinde ifade edilen rabbânî ruhtur.” demiştir. İnsanî ruhun özelliği ve yaratılış amacı hakikatleri bilmektir.⁸¹ Marifet nurları gayp âleminde kalbe gelir. Çünkü kalp gayp âleminde dir. Haşyet, heybet, havf vb. haller de marifetin eserleri ve belirtileridir.⁸² Allah'ı tanımamak kalp için öldürücü bir zehir, buna karşılık Allah'ı tanımak (marifetullah) kalbin hayat verici panzehiridir.⁸³ Esas olarak Gazâlî'nin bilgidan anladığı şey Allah hakkındaki bilgidir.⁸⁴ Gazâlî “Ben insanları ve cinleri ancak bana ibadet etsinler diye yarattım.” (Zâriyat 51/56) âyetini kaydederek Allah'ı tanımadan O'na ibadet etmenin mümkün olmadığını ifade etmiş ve Hucvirî gibi o da âyeti marifeti ibadet kapsamında değerlendirerek açıklamıştır. Buna göre

⁷⁴ *Ravzatu't-tâlibîn ve umdetü's-sâlikîn*, Mecmûatü Resâil içinde, s. 111.

⁷⁵ *Ravzatu't-tâlibîn*, s. 112.

⁷⁶ *İhyâ*, I, 78, 102, IV, 34.

⁷⁷ *İhyâ*, I, 38.

⁷⁸ *İhyâ*, III, 11.

⁷⁹ *el-Maksadü'l-esnâ*, s. 147, *İhyâ*, IV, 168.

⁸⁰ *İhyâ*, I, 78, IV, 204, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, s. 27.

⁸¹ *el-Erbain fî usûli'd-din*, s. 155.

⁸² *el-Erbain, fî usûli'd-din* s. 32

⁸³ *el-Münkızu mine'd-dalâl*, s. 558.

⁸⁴ Aydınlı, age., s. 71.

bir anlamda marifet yaratılışın amacı olmaktadır. Çünkü kul öncelikle kendisini ve Rabbini tanımakla yükümlüdür. Peygamberlerin gönderilmesindeki en büyük amaç da budur.⁸⁵

Ebû Hamid insanın inanma veya bilme durumunu üç safhada değerlendirir. Bunlar taklit, ilim ve zevktir. Taklit akidenin herhangi bir araştırma ve incelemeye gerek duymadan olduğu gibi kabul edilmesidir. İlim safhasında delillere başvurma ve araştırma söz konusudur. Zevk aşaması ise inancın batınına girmeyi ve marifet seviyesine ulaşmayı ifade eder. İncanın yaşadığı ve derûnî tecrübenin konusu olduğu aşamadır. Marifet sadece bilmeyi değil yaşamayı da içine alır. Asıl olan zevk derecesine ulaşmaktır ve ancak bu derecede yakîn hâsıl olur.⁸⁶ Taklit derecesi sıradan insanların, ilim ulemanın, üçüncü ve en yüksek derece ise sûfilerin yerleştirildiği dercedir.⁸⁷ Müellifimiz *el-Erbâîn*'de bahsettiği taklit derecesini *Mişkât*'ta "iman" derecesi olarak adlandırır. Dolayısıyla imanı sadece takliden kabul etmek, ilmi kıyas, zevki de vicdân yani yaşamak ve tecrübe etmek olarak değerlendirmiştir. İman en aşağı aşamadır. İmandan sonra ilim, ilimden sonra da zevk gelir. İlâhî hakikatlerin bilgisini mümkün kılan tasavvuf yolunda bilmekten çok tatmak ve yaşamak esastır. Aklın üstünde bir alan olan zevk esas itibarıyla peygamber ve velîlere aittir. Fakat sıradan insanların da bundan belli bir ölçüde nasipleri vardır. Nitekim Gazâlî "*Bu ruhtan (kudsî-nebevî ruh) pay alan ehl-i zevkten olmaya gayret et. Evliyânın bu ruhtan büyük bir payı vardır.*" demiştir.⁸⁸ Şu halde Gazâlî'ye göre en yüksek bilgi şekli akıl veya iman bilgisi değil, doğrudan tecrübenin bilgisidir. Bu sebeple Allah hakkındaki gerçek bilgiye ancak bu tecrübî yolla ulaşılır.⁸⁹ Yakîn derecesinde iman sahibi olan ârif billâh kişi mü'minler arasında üstünlüğe sahiptir.⁹⁰ İman sadece kelâm bilgisiyle elde edilmez, Allah'ın kulun kalbine attığı bir nurdur.⁹¹ Zira dünyaya ihtirasla bağlanan bir kelâmcı marifetin hakikatini anlamaktan uzaktır.⁹² Kalbin arındırılmasından maksat marifet nurunun orada parlamasıdır. "Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini islama açar" (En'âm 6/125), "Allah kimin kalbini islama açmışsa o rabbinden bir nur üzere olmaz mı?" (Zümer 39/22) ayetlerinde bu mana kastedilmiştir.⁹³

⁸⁵ *İhyâ*, IV, 24, Hucvirî, age., s. 397-398.

⁸⁶ *el-Erbâîn fî usûli'd-din*, s. 36-37, Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, s. 21, 86, Vural, age., s. 143, aynı müellif, "Gazâlî'nin Epistemolojisinde Sezgi ve İlham", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Sy: 9, 2002, s. 185.

⁸⁷ *İhyâ*, III, 18-19. bk. Watt, *Müslüman Aydın*, s. 150.

⁸⁸ *Miškâtü'l-envâr*, s. 78.

⁸⁹ Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 225.

⁹⁰ *İhyâ*, III, 28.

⁹¹ *Faysalu'tefrika*, s. 250.

⁹² *Faysalu'tefrika*, s. 252.

⁹³ *İhyâ*, III, 19.

Marifeti “nur” olarak nitelendiren Gazâlî, mü’minlerin ancak nurlarıyla orantılı olarak Allah’a yaklaştıklarını belirtir.⁹⁴ Daha önce belirtildiği gibi müellifimiz şüphe krizinden çıkışının Allah’ın kalbine attığı nur sayesinde olduğunu belirtmiştir. Nur marifetin kaynağı olması açısından önemlidir. Gazâlî *Mişkât*’ta “Allah göklerin ve yerin nurudur...” âyetinden hareketle (Nur 24/35) nurun önemini ortaya koymaya çalışır.⁹⁵ Bu nur özellikle peygamber ve veliler başta olmak üzere insanda zuhûrunun zirvesine ulaşır.⁹⁶ Nur hem varoluşun ve zuhûrun hem de idrâkin kaynağıdır. İdrâk onun sayesinde gerçekleşir.⁹⁷ Dolayısıyla keşf de nur vasıtasıyla gerçekleşir. Allah bütün varlıkların nurudur ve bu nur hem ontolojik hem de epistemolojik düzeyde tecelli ederek mahlûkâtı aydınlatır. Bütün idrâk ve bilme şekilleri Mutlak Nur’a dayanır. Bu nur olmasa hiçbir şekilde idrâk gerçekleşmez.⁹⁸ Varlık âleminde mutlak nur ve gerçek varlık olan Allah’tan başkası yoktur. Marifet de bir anlamda bu gerçeğin farkına varmaktır.⁹⁹ Mâsivallah denilen âlem zâtında mutlak yokluktur.¹⁰⁰ Gazâlî’nin nura ilhâma ve marifete dayalı bir rol isnad etmesi doğaldır. Çünkü Kur’ân’da da nur bu özellikleri hâiz olarak ifade edilir. Allah’ın kitapları ve iman nur olarak vasıflandırılmıştır. (Tegâbun 64/8, Nîsâ 3/174) Göz ışık olmadan göremediği gibi bânın gözü olan akıl da nur olmadan idrak edemez. Nur marifetin kaynağıdır. Gazâlî’ye göre iki çeşit göz vardır. His ve şehâdet âlemine ait olan baş gözüne karşılık bânın gözü melekût âlemindeydir. Görme nasıl ancak güneş ve ışık vasıtasıyla gerçekleşirse bu iki gözden her birinin de görüşünün gerçekleşmesini sağlayacak birer güneşi ve nuru vardır. Zâhir gözünki duyularla idrâk edilen güneş, bânın gözün güneşi ve nuru ise Kur’ân-ı Kerim ile Allah’ın indirmiş olduğu diğer kitaplardır. Zâhir gözünün görmesini sağlayan güneş iken bânın gözü Kur’ân ve Allah tarafından indirilen diğer kitaplar sayesinde görür hale gelir. Gazâlî, Kur’ân’ı güneşin ışığına akıl da gözün nuruna benzetmiştir. Nasıl güneş ışığı olmadan gözün görmesi mümkün değilse aynı şekilde Kur’ân’ın nuru olmadan da akıl gözü göremez. Baş gözü için güneş ışığı neyse akıl gözü için de Kur’ân âyetleri odur. Bu bakımdan Kur’ân da nur adını almaya layıktır. Gazâlî nur fikrini nebevî marifetin tefsirinde ve ispatında kullanmıştır. O nur, akıl ve marifet terimlerini özdeşleştirmiştir.¹⁰¹ Müellifimize göre başkası kendisi vasıtasıyla aydınlanan varlık nur olarak isimlendirilmeye daha layıktır. Hatta başkasına nurunu

⁹⁴ *İhyâ*, III, 27.

⁹⁵ Nur âyetinin yorumlanması hususunda İbn Sinâ’nın Gazâlî üzerindeki etkileri hakkında bk. Mesut Okumuş, agm., s. 349-350.

⁹⁶ *Mişkâtü’l-envâr*, s. 22.

⁹⁷ Sevim, age., s. 109.

⁹⁸ Çakmaklıoğlu, age., s. 217.

⁹⁹ *İhyâ*, IV, 105-106.

¹⁰⁰ *Mişkâtü’l-envâr*, s. 13-14

¹⁰¹ *Mişkâtü’l-envâr*, s. 49, Muhammed Bû Hilâl, *el-Gayb ve’s-şehâde fî fikri’l-Gazâlî*, Tunus 2003, s. 166-167.

ulaştırdığı için ona "aydınlatıcı kandil" demek daha uygun olur. Bu nitelik kudsî peygamberlik ruhuna özgüdür. Nurlarını başkasına saçtığı için "sirâc-ı münîr" olarak nitelendirilmeye hak kazanan nebevî-kudsî ruhtur. Çünkü türlü marifetler onun vasıtasıyla diğer insanlara yayılır. Allah'ın Hz. Muhammed'i sirâc-ı münîr olarak adlandırmasının sebebi de budur. (Ahzâb 33/46) Peygamber ve âlimler insanları bilgi ışığıyla aydınlattıkları için birer kandildirler. İnsanlar onlar aracılığıyla aydınlr. Ancak derece bakımından aralarında farklılıklar vardır.¹⁰²

Gazâlî ilmi makbul olup olmaması açısından üç kısma ayırmış, ne dünyaya ne de âhirete faydası olan bilakis zarar getiren sihir, tılsım ve nücûm ilmini azı da çoğu da yerilen; farz-ı kifâye olarak değerlendirdiği ilimleri ancak belli bir miktarı makbul, fazlası makbul olmayan ilimler olarak telâkkî etmiştir. Buna karşılık "Allah'ı sıfat, fiil ve mahlûkâtı üzerindeki tasarrufunu bilmek" anlamındaki marifetin ise bütünüyle makbul olduğunu belirtmiştir. Zira bu ilim hem bizâtihi hem de âhîret mutluluğuna ulaştırması açısından kıymetli ve makbuldür.¹⁰³

Müellifimiz elde edilmesi çok zor bir şey olduğu için marifetullahı kibrit-i ahmere (kırmızı kükürt) benzetmiştir. Kibrit-i ahmer şehâdet âleminde insanlar nezdinde değersiz madenleri değerli hale getiren, bakırı saf altına çeviren kimya olarak bilinir. Ona göre marifet esfel-i safilinden a'lâ-yı illiyyine yükselmek için kalbin cevherlerini cehâlet sapkınlığından ve hayvaniyetten meleklerin saflığına ve onların ruhâniyetine döndüren, Allah'a yaklaşmaya ve O'nun vechini sonsuza dek seyretmeyi sağlayan şey olduğundan bu adı almaya layıktır.¹⁰⁴

Gazâlî Allah hakkındaki bilgiyi zâtın bilgisi, sıfatların bilgisi ve fiillerin bilgisi olarak üç bölüme ayırmıştır Buna göre marifetullah, Allah'ın zâtının, sıfatlarının ve fiillerinin bilgisini içine almaktadır. Bu üç bilgi türü de yakuta benzer. Yakutlar kıymet bakımından birbirinden farklı olduğu gibi söz konusu üç bilgi türü de farklıdır. En üstünü zâtın bilgisidir. Zâtın bilgisi kırmızı yakuttur. Bunun ardından sıfatların bilgisi gelir ki bu mavi yakuta, daha sonra gelen fiillerin bilgisi de sarı yakuta benzer.¹⁰⁵ Nasıl ki yakutların kıymetli olanlarına sahip olmak çok zor, buna karşılık kıymeti az olanların elde edilmesi kolay ise, zâtın bilgisi de alanı en dar, ulaşılması ve dile gelmesi en zor olanı, düşünceyi en çok zorlayandır. Bu yüzden Kur'ân zâtın bilgisi ile ilgili olarak ancak birtakım ima ve işaretler içerir. Bu hususta Kur'ân'ın söyledikleri mutlak bir ta'zîm ve takdîsten ibarettir. Sıfatların bilgisinin sahası daha geniştir ve bu konuda âyetler daha çoktur. Fiiller ise adeta uçsuz bucaksız bir denizdir. Çünkü varlıkta Allah'tan ve O'nun fiillerinden başka bir şey yoktur. O'nun dışındaki her şey fiillerinden ibarettir. Allah'ın

¹⁰² *Mişkâtü'l-envâr*, s. 51-52, 60.

¹⁰³ *İhyâ*, I, 62.

¹⁰⁴ *Cevâhiru'l-Kur'ân*, s. 35.

¹⁰⁵ *Cevâhiru'l-Kur'ân*, s. 14.

fiillerinin en şerefli ve yaratıcısının yüceliğine en kuvvetli delil oluşturamı duyuyla algılanamayanlardır. Yani melekler, kalp, ruh vb. melekût âleminden olanlardır.¹⁰⁶ İnsanların büyük çoğunluğu Allah'ın fiillerinin çoğunu ve en üstünlerini bilmez. Çünkü idrâkleri his ve hayal âlemiyle sınırlıdır. His ve hayal âlemi ise melekût âleminin en son ve en aşağı aşaması olup öze nispetle kabuk mesabesindedir. “Bu dereceyi aşamayan kimse sanki nar meyvesinin sadece kabuğunu ve insanın özelliklerinden yalnızca derisini görmüştür.” Bu iki aşamayı geçememek kabukta dolaşmaktan farksızdır.¹⁰⁷ Kişinin ilmini hayallerden (mütehâyilât), vehimlerden (mevhûmât), sırf duyulara hitap eden (mahsûsât) ve hayvanların da ortak olduğu her türlü idrâkten uzaklaştırması ve gözlerini geçici ve değişebilir nitelikteki değil, ezelf, ebedî, ilâhî ve küllî ilimlere çevirmesi gerekir. Çünkü hissi ve hayalî idrâkler hayvanlarda da bulunur. İnsana yakışan bunların daha ötesine geçebilmek, daha yukarıya çıkabilmektir.¹⁰⁸

En yüce amaç marifetullahı elde etmektir Allah'ı bilmede fiillerden sıfatlara ve sıfatlardan zâta olmak üzere bir aşamalılık söz konusudur. Üç aşamanın en üstünde zâtın bilgisi yer alır. Ancak bu ilim birçok zihin için kavranması ve anlaşılması zor olduğu ve akılların çoğu bu bilgiyi taşıyamadığı için “Allah'ın yaratıkları hakkında düşününüz, zatı hakkında düşünmeyiniz”¹⁰⁹ şeklinde uyarı gelmiştir. Resûlullah'ın çeşitli ifadelerinde de bu aşamalılığın işaretleri görülür “Senin azabından affına sığınırım” sözünde fiillerin, “Senin öfkenden rızâna sığınırım” sözünde sıfatların, “Senden sana sığınırım” sözünde ise zâtın düşünülmesi aşamalarına dikkat çekilmektedir. Gazâlî'ye göre Resûlullah derece derece kurba yükselmiş ve sonunda aczini itiraf ederek “Seni övecek söz bulamıyorum, sen kendini övdüğün gibisin” demiştir. Marifetin hakikati ise marifete ulaşmış olsun veya cehâlet ile perdelenmiş olsun kulun Allah karşısındaki konumunu bilmesidir.¹¹⁰ Kur'ân âyetleri üç temel kısma ayrılır: Allah'ı bilmek (marifetullah), âhireti bilmek ve sırât-ı müstakîmi bilmek. Gazâlî İhlâs sûresinin Kur'ân'ın üçte birine denk oluşuna¹¹¹ sûrenin Kur'ân'ın bu üç esasından birincisiyle yani marifetullahla ilgili âyetleri içermesini sebep göstermiştir.¹¹² Bu ilmin ancak zâhir ilimlerini tam olarak öğrenmiş, bunun yanısıra nefsinin terbiye ederek dünya zevklerinden uzaklaşmış ve Hak'tan başka bir arzusu kalmamış, keskin bir zekâ ve sağlam bir idrâka sahip kimselere anlatılabileceğini, bu özelliklere sahip olmayan kişilere bahsetmenin ise yasak olduğunu

¹⁰⁶ *Cevâhiru'l-Kur'ân*, s. 15.

¹⁰⁷ *Cevâhiru'l-Kur'ân*, s. 16.

¹⁰⁸ *el-Maksadü'l-esnâ*, s. 72-73.

¹⁰⁹ *Aclûnî*, age., I, 311.

¹¹⁰ *Cevâhiru'l-Kur'ân*, s. 27.

¹¹¹ Tirmizi, *Sevabu'l-kuran*, 10, Ebu Davud, *Vitr*, 18, İbn Mâce, *Edeb*, 52, *Muvatta*, *Kur'an*, 17, 19.

¹¹² *Cevâhiru'l-Kur'ân*, s. 47.

belirtmiştir.¹¹³ Gazâlî'ye göre bütün ilimler kaynağını Kur'ân'dan alır ve marifetullahın bir cüz'ü olan fiillerin bilgisi çerçevesinde yer alır. Çünkü nihayette bütün ilimlerin konuları Allah'ın fiillerinin kapsamı dâhilindedir.¹¹⁴

Müellifimiz *Mişkâtü'l-envâr*'da " Yukarıdan bir su indirdi de vadiler kendi miktarınca sel oldu" (Ra'd 13/17) âyetinde yer alan suyu marifet ve Kur'ân, vadileri ise kalpler olarak tefsir etmiş ve kalplerin marifete kâbiliyet noktasında farklı farklı olduğuna değinmiştir. mükâşefeye dair bilgilerin yani marifetin bir kalpten diğer bir kalbe akışını bir vadiden diğer bir vadiye suların akışına benzetmiştir. Marifet suların bir vadiden diğerine akışı gibi kalpten kalbe akar. Marifeti elde etme noktasında daha elverişli ve istidatlı olan kalpler bu hususta daha aşağıda olan kalpleri besler. Vadilerin ağzı önce peygamberlerin sonra âlimlerin sonra da onlardan sonra gelenlerin kalpleridir. Her kalp istidadı ölçüsünde marifet sahibi olur. Zevk ve basiret sahibi kimseler bazı hallerde peygamberlerle ortaktır.¹¹⁵

Asıl itibariyle Gazâlî marifetin fitrî olduğu görüşündedir. İnsan nefsi ilim ve hikmetin kaynağıdır. İlim ve hikmet meyvenin tohumda bulunuşu gibi kuvve halinde orada gizlidir. (A'raf 7/172) İnsanî nefislerde gizli halde bulunan ilmin kuvveden fiile çıkması için belli bir çabaya ihtiyaç vardır. Yerin altından suyu çıkarmak için kuyu kazmak gerektiği gibi. Öğrenme çabası ilmin ortaya çıkmasını sağlar. Böyle bir gayret içine girmeden ilim sahibi olmak ancak peygamberlere mahsustur. Sıradan insanlar çaba harcamak ve çalışmak zorundadır.¹¹⁶ Gazâlî'ye göre ruhların ezel bezmindeki ikrarından kasıt bilkuvve mevcut olan ilim kâbiliyetinin varlığıdır. O buradaki ikrarın dil ile yapılan bir ikrar değil, bedenlerden tecrit edilmiş olan nefislerin ikrarı olduğunu ifade eder. Müellifimiz buradan hareketle her insanın iman üzere doğduğunu yani Allah'a iman ve O'nu tanımanın insanın fitratında meknûz olduğunu belirtmiştir. Fakat insanlardan bir kısmı bunu unutarak yüz çevirmiş ve kâfir olmuştur. Bir kısmı ise bir zaman gaflet ile unuttur sonra tekrar hatırlar. Bu nedenle Kur'ânda hatırlamaya (tezekkür) sık sık vurgu yapılmıştır. Tezekkür insanın fitratında mevcut olan ve unutilan bir şeyin tekrar gün yüzüne çıkmasıdır.¹¹⁷ Taallüm/Öğrenme de insanın dışarıdan bir şeyi elde etmesi değil, cilâlandıktan sonra bir sûretin aynada görünmesi gibi nefsinde mevcut olan şeyin üzerinden

¹¹³ *Cevâhiru'l-Kur'ân*, s. 27-28.

¹¹⁴ *Cevâhiru'l-Kur'ân*, s. 29.

¹¹⁵ *Mişkâtü'l-envâr*, s. 69-72. Âyette geçen vadilerin kalpler, suyun da ilim olarak izahı daha önce İbn Abbas tarafından yapılmıştır. Sühreverdî de âyeti benzer şekilde yorumlamıştır. Bk. Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, çev. H. Kâmil Yılmaz-İrfan Gündüz, İstanbul 1993, s. 8-9.

¹¹⁶ *Mîzânü'l-amel*, s. 104.

¹¹⁷ *Mîzânü'l-amel*, s. 105.

örtünün kalkmasıyla yani keşfle olur.¹¹⁸ İlimler bütütüm insanî nefslere yerleştirilmiş olup her insan ilimleri öğrenmeye kâbiliyetli olarak yaratılmıştır. Bununla birlikte bazıları hâricî ve sonradan meydana gelen sebep ve engelden dolayı bu kâbiliyetini kaybedebilir. “Her çocuk fitrat üzere doğar” hadisi bu gerçeğe işaret etmektedir. Nefs-i nâtika-i insaniye aslî saflığını ve temizliğini koruması halinde küllî nefsin kendisini aydınlatmasına kâbiliyetli ve ma’kûl sûretleri ondan almaya elverişlidir.¹¹⁹ Ancak nefisler feyizlenme ve istidat bakımından farklı farklıdır. Bazıları neredeyse ateş değmeden tutuşacak yağ gibidir. Kısa zamanda meydana gelen feyz devamlı olur ve arkası kesilmez. Bazıları uzun süre tefekkürle meşgul olsa dahi onda fikir nev’inden bir şey meydana gelmez. Böylece insanlar Allah’a yakınlık bakımından farklılık gösterirler.¹²⁰ Demek ki bazı nefisler dünya hayatında maruz kaldıkları çeşitli zaaf ve hastalıklar sebebiyle hakikatleri idrak edemez hale gelirken diğer bir kısmı yaratılıştan sahip oldukları, aslî sıhhati korumaya devam ederek söz konusu kabiliyeti yaşadıkları sürece taşırlar. Sağlıklı nefisler peygamberlerin nefsleridir. Hasta nefisler ise birbirinden farklı derecelerde.¹²¹ Gazâlî bu farklılığın nefislerin dünyaya dalıp kendilerini kaptırmalarından kaynaklandığını ileri sürmüştür. Nefislerin hastalanması veya sıhhat bulması kuvvetlilik-zayıflık derecesine göredir. Nefsin kesif bedenle olan birlikteliği, tamamen onun ihtiyaçlarını karşılamaya yönelmesi ve dünya zevklerine boğulması, hastalanmasına neticede fitraten sahip oldukları ilmi kaybetmesine yol açar. Dünya ile aradaki kuvvetli bağ çözüldüğü zaman nefis ledünnî ilmi bulmakla aydınlanır ve anlar ki bunu ilk yaratılıştaki safiyetini koruduğu zamandan beri biliyordur. İşte nefis unuttuğunu tekrar hatırlamak, kaybettiğini bulmak ve yaratılışlarında mevcut olan aslî ilmi yeniden elde etmek için öğrenmeye ihtiyaç duyar. Çünkü ilimler insanî nefslerde yok olmaz yalnızca unutulur. Şu halde nefsin öğrenmeyle meşgul olması (taallüm), daha önceden mevcut olmayan bir ilmi var kılmak değil, nefsin ilk yaratılıştaki temizliğine ve fitratına, dönmesi, saâdete ulaşmak ve kemâle ermek için kendisinde kuvve halinde mevcûd olan şeyleri fiile çıkarması ve bunun için çeşitli sebeplerle sonradan ârız olan hastalığın giderilmesi anlamına gelir.¹²² Gazâlî ledünnî ilmi elde etme kâbiliyetine sahip olan kimselerin özelliklerinden de bahsetmiştir. O öğrenme ve ilim tahsil etmek için çabalamanın hasta nefislerin işi olduğunu düşünür. “*Hastalığı hafif, kendisinde mevcut olan kusurları az, görmesini engelleyen perdeleri ince ve mizacı sağlam olanların ise çok fazla bir çaba ve gayret sarf etmeleri gerekmez. Az bir tefekkür kendilerini asıllarına döndürmeye, kendinde bilkuvve olanı fiile, gizli olanı açığa çıkarmaya*

¹¹⁸ *Mîzânü'l-amel*, s. 106.

¹¹⁹ *er-Risâletü'l-ledünniye*, s. 233.

¹²⁰ *Meâricü'l-kuds*, s. 64-65.

¹²¹ *er-Risâletü'l-ledünniye*, s. 233.

¹²² *er-Risâletü'l-ledünniye*, s. 234.

yeter. Kısa zamanda pek çok şeyleri öğrenir ve bunları en güzel şekilde aktaran kâmil bir âlim olur. Küllî nefse yönelerek aydınlanırken, cüzî nefse dönerek feyz saçar. Bir yandan aydınlanırken diğer yandan aydınlatır. Aşk yoluyla aslına benzer, haset damarını, kin kökünü koparır, dünyanın süslerinden ve çer-çöpünden yüz çevirir. Bu mertebeye erişince artık hakikati bilmiş ve kurtuluşa ermiş olur. Bütün insanların isteği ve gayesi de bu noktaya ulaşmaktır.”¹²³

O halde marifet asıl itibariyle sonradan kazanılmış olmayıp doğuştandır, fitrî bir bilgidir. Keşf de kuvve halindeki bilginin açılmasıdır. Bilgi insanın fitratında meknûzdur. İnsana zaten verilmiş olan potansiyel bilginin ortaya çıkması bazı şartların yerine getirilmesini gerektirir. Bu şartlar da kesif bedenle ve dünyayla olan kuvvetli bağın gevşetilmesi, kalbin arındırılmasıdır. Bu potansiyel bilginin tezâhürü kalben arınmışlıkla mümkündür.¹²⁴ Gazâlî’ye göre marifet dağların, göklerin ve yerin yüklenmekten çekindikleri ama insanın yüklendiği ilâhî emanettir. (Ahzâb 33/72) Yaratılış itibarıyla her kalp hakikatleri bilmeye ve bu emaneti taşımaya müsait ve kabiliyetli olmakla birlikte bazı engeller bunun önüne geçmektedir Kalp emr-i Rabbânîdir ve bu özelliği sayesinde dağların, göklerin ve yerin yüklenmekten çekindikleri ilâhî emanetleri taşımaya güç yetirmiştir. Müellifimiz ilâhî emaneti marifet ve tevhid olarak yorumlar.¹²⁵ Gazâlî’nin bu görüşü marifetin fitrîliği fikriyle örtüşmektedir.

Marifeti elde etmek için kişinin belli bir çaba sarf etmesi gerekir mi yoksa hiçbir gayrete ihtiyaç olmaksızın Allah’ın lütfuyla hâsıl olan bir bilgi türü müdür? Gazâlî’nin ifade ettiği şekilde “Allah’ın kalbine attığı nur”, acaba birden bire Allah tarafından insanın kalbine mi atılmaktadır yoksa kulun bilinçli ve devamlı çabalarının bir ürünü müdür?

Gazâlî’ye göre marifet belli şartları yerine getirmeyi gerektirmekle birlikte nihâî noktada vehbîdir. Marifeti Allah’ın kalbe attığı bir nur olarak değerlendirmesi söz konusu fikrini desteklemektedir.¹²⁶ Onun bu yaklaşımı tasavvuf düşüncesindeki genel görüşün bir ifadesidir. Zira sûfilerin ittifakla kabul ettiği hususlardan biri de Allah için delilin sadece Allah olmasıdır. Onlar Allah hakkındaki marifetin yine Allah ile olacağını ileri sürmüşlerdir. Marifet bizzat Allah’ın bahşetmesiyle mümkün olur, dolayısıyla Allah vergisidir. Allah lutfedip kendini tanıtmıyorsa akıl O’nu tanıyamazdı.¹²⁷ Ebû Hüseyin Nuri’ye marifete nasıl eriştin diye sorulmuş. "Allah ile" karşılığını vermiştir. Pekâlâ bu işte aklının dahli ne idi? denilince, " akıl âcizdir.

¹²³ *er-Risâletü'l-ledünniye*, s. 234-235.

¹²⁴ Bk. Çakmaklıoğlu, age., s. 154.

¹²⁵ *İhyâ*, III, 17, *Meâricü'l-kuds*, s. 96.

¹²⁶ *İhyâ*, I, 78, *el-Müncüzü mine'd-dalâl*, s. 539.

¹²⁷ Kelâbâzî, age., s. 69.

Âciz ise ancak kendisi gibi âciz olan şeyler hususunda delil olabilir." demiştir.¹²⁸ Kelâbâzî'ye göre marifetin gerçekleşmesinin hiçbir sebebi yoktur. Sebep sadece Allah'ın kendisini ârife tanıtmış olması ve onun da Allah'ı bu yolla tanımış olmasıdır. Akıl doğrudan doğruya ve bizzat Allah'ı tanıyamaz, akıl için Allah'ı Allah'la tanımaktan başka bir yol yoktur.¹²⁹ Allahın kendisini bizzat tanıttığı kimselerden başkası O'nu tanıyamaz.¹³⁰ Allah aklın ulaşamayacağı ve ihata edemeyeceği yüce bir varlıktır. Bu sebeple kendisini insana tanıtmış, Rab olduğunu bildirerek "ben sizin rabbiniz değil miyim? (A'raf 7/ 173) demiştir. "Ben kimim?" diye sormamıştır.¹³¹ Nitekim Bâyezid'in: "Allah'ı Allah ile tanıdım, O'ndan başkasını da yine O'nun nuruyla tanıdım.¹³² sözü ve Zünnûn'un Rabbini ne ile tanıdın sorusuna "Rabbimi Rabbim ile tanıdım, Rabbim olmasaydı Rabbimi tanıyamazdım" şeklindeki cevabı bu anlayışı çok net bir şekilde ortaya koymaktadır.¹³³

Bununla birlikte marifeti elde etme konusunda hiçbir çabaya gerek olmadığını söylemek de yanlış olur. Bu noktada Allah'ın irâdesi belirleyici olsa da kul tamamen pasif kalmaz. Üzerine düşen birtakım görevler vardır. Her şeyden önce Hakkı tanımak (marifet) için O'nun kazâsına ve ahkâmına rızâ göstermek gerekir.¹³⁴ Zünnûn Rabbini ne ile buldu? sorusuna bir başka defa şöyle cevap vermiştir: "Azametini hatırlar, O'ndan haya eder ve gûnahtan kaçınırım"¹³⁵ Bâyezid da aynı soruya "aç karın ve çıplak bedenle buldum" cevabını vermiş, riyâzet ve çileye işaret etmiştir.¹³⁶ Bir başka defa aynı soru yöneltildiğinde "marifet sahipleri haklarından feragat ederek, kendilerini O'na vakfederek buna nâil olmuşlardır" demiştir.¹³⁷ Şu halde çaba harcamadan marifete ulaşılmaz ama her çaba harcayan ve çile çeken de marifeti elde edemez. Zira aynı zamanda marifet Allah'ın bir lütfudur. En azından ârif marifeti kazanmasını kendinden değil Rabbinden bilir. Bâyezid'in bir duası da ârifin bu husustaki yaklaşımının nasıl olması gerektiğini göstermesi açısından çok anlamlıdır: "Ya Rab bana kendini kendin anlat çünkü sen anlatmadan ben seni anlamıyorum" Ârif Allah hakkında okyanuslar kadar bilgi sahibi olsa bile bu bilgi O'nunla ilgili bilinebilecek olana oranla çok az kalır. İşte ârif bu şuurunu kazanınca gerçek anlamda marifete ulaşmış olur.¹³⁸ Hakîm Tirmizî de marifetin kulun gayretiyle değil, Allah'ın

¹²⁸ Serrâc, age., s. 63, Kelâbâzî, age., s. 69.

¹²⁹ Kelâbâzî, age., s. 71.

¹³⁰ Kelâbâzî, age., s. 69.

¹³¹ Kelâbâzî, age., s. 71.

¹³² Sehlegî, age., s. 165, Sülemî, age., s. 72.

¹³³ Kuşeyrî, age., II, 606.

¹³⁴ Attar, age., II, 214.

¹³⁵ Kelâbâzî, age., s. 73.

¹³⁶ Sehlegî, 153, Kuşeyri, II, 605, Sülemî, age., s. 74.

¹³⁷ Sülemî, age., s. 71.

¹³⁸ Uludağ, *Bâyezid-i Bistâmî*, s. 131-132.

lütfulyla elde edilebileceğini belirtmiştir. Ancak bu kulun herhangi bir çaba sarf etmesine gerek olmadığı anlamına gelmez. Çünkü marifetin elde edilebilmesi için nefsin terbiye edilmesi şarttır. Bununla birlikte marifetin gerçekleşmesi kulun çabasının zorunlu bir sonucu değildir. Kulun üzerine düşeni yapmasından sonra Allah dilerse marifeti ihsan eder.¹³⁹ Muhâsibî'ye göre de kulun çabası şart olmakla birlikte Allah'ın yardımı olmadan olmaz. Sadece kulun düşünce ve nazarının ürünü olmayıp Allah'ın desteklemesine bağlıdır.¹⁴⁰ Marifeti elde etmek isteyen kimsenin bu hedefe ulaşmak için kendini tanıması gerekir. Bâyezid'in "keşke halk kendini tanıyabilseydi! Çünkü marifetleri kendilerini tanımlarıyla tamam olur." ifadesi söz konusu gerekliliğe işaret etmektedir.¹⁴¹ Demek ki marifetin hâsıl olması için kalbin bu bilgiyi almaya hazır hale getirilmesi gerekir. İnsanın bu yöndeki gayreti kalbi hazır hale getirmekle sınırlıdır, bundan öteye gitmez. Zira marifet ilâhî bir lütuftur ve bu hususta temel belirleyici olan Hakk'ın irâdesidir. O halde Allah ancak kendisinin bildirmesiyle bilinir. Keşfi bilgi kesbî değil, Allah tarafından doğrudan verilmiş bir bilgidir.¹⁴² Buna göre marifet Allah'ın kulunu bilgilendirmesidir.¹⁴³ Şu halde kul çalışıp çabalar, amel ve ibadetlerini en mükemmel şekilde yerine getirir. Ahlâkî kurallara en güzel biçimde riâyet eder. Bunun sonucunda da Allah sırf bir lütuf olmak üzere ona ilham ve marifet adı verilen bir bilgi ihsan eder. Kul dinî gerçekler ve ilâhî sırları bu bilgiyle en iyi şekilde kavrar. Kazanılmasında kulun tesiri olmadığından bu tür bilgilere "vehbî ilim, mevhibe-i ilâhiye" gibi adlar verilir.¹⁴⁴

Gazaliye göre ilahi hakikatler levh-i mahfuzdan kalbe yansıdığı için keşfi bilgi çalışma ve öğrenmeyle değil, ilâhî bağışla elde edilen bir kazanımdır ve akıl bu noktada devre dışıdır.¹⁴⁵ Bu bakımdan aklî bilgi iktisabî bir özelliğe sahipken keşf ve ilham bir tür bağış ve lütuftur.¹⁴⁶ Ona göre nihayette kuluyla arasındaki perdeyi kaldıracak olan Allah'tır. O ilâhî hakikatleri dilediği kullara istediği şekilde açıklar.¹⁴⁷ İlâhî sırlar ve rubûbiyete dair bilgiler kulun kesbi ile elde edilemez.¹⁴⁸ Elbette kulun çabası gereklidir ancak ilâhî lütuflar bir tür rızktır ve kulun payına ne düşeceği Allah'ın takdirine bağlıdır.¹⁴⁹ Çünkü kulun Allah'ın rahmetini celbetmek hususunda ihtiyârı ve gücü yoktur. Allah'ın peygamberlere ve velilere açtığı rahmeti beklemek

¹³⁹ Çift, age., s. 281.

¹⁴⁰ Muhasibî, *Riâye*, s. 94, 98.

¹⁴¹ Sehlegî, age., s. 174, Attar, age., I, 200.

¹⁴² Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul 1994, s. 132, Çakmaklıoğlu, age., s. 146, 164.

¹⁴³ Gözütok, Şakir, "Tasavvufî Eğitimde Bilginin Elde Edilmesi", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sy. 6, 2001, s. 97.

¹⁴⁴ Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 132.

¹⁴⁵ *İhyâ*, III, 23, *Mîzânü'l-amel*, s. 38.

¹⁴⁶ Aydınli, age., s. 140.

¹⁴⁷ *er-Risâletü'l-ledünniye*, s. 233.

¹⁴⁸ *İhyâ*, I, 52-53.

¹⁴⁹ *İhyâ*, IV, 95-96.

tek yapabileceği şeydir. Bu noktada sūfinin akıl veya diğer idrâk yetilerine ihtiyaç duymayacağı söylenebilir. O ilmîni sadece Allah'tan alır.¹⁵⁰ Kulun zihninde hâsıl olan ilmî suretler gerçekte kulun fiiliyle değil, Allah'ın yaratmasıyla meydana gelir. Kulun bunda rolü Allah'ın rahmetinin kendi üzerine akması için kendisini hazır hale getirmektir.¹⁵¹ Dolayısıyla marifet teşekkülü bakımından Allahın inayetine bağlıdır.¹⁵²

Mücâhede, riyâzet, kalbi arındırmak ve dünya ilgilerinden uzaklaştırmak, bu hususlarda peygamber ve velîlere benzemeye çalışmak bu ilmi elde etmeye yardımcı olur. Gazâlî burada kişinin gayretinden çok Allah'ın takdirinin belirleyici olduğuna işaret etmiş, bununla birlikte mücâhededen müstağni kalınamayacağını, çünkü hidâyetin anahtarının mücâhede olduğunu ifade etmiştir. Şu halde kalp tasfiyesi, riyâzet ve mücâhede marifet kapısını açan anahtar mesabesindedir.¹⁵³ Marifetin kalpte hâsıl olması bir anda gerçekleşecek bir şey olmayıp birtakım ilmî ve amelî aşamaları geride bırakmayı gerektirir.¹⁵⁴ Kalp tasfiyesini sağlayan muamele ilmi ilâhî lütuf ile insanî gayretin her ikisinin de ürünüdür ancak mükâşefe sadece ilâhî lütfu bağlıdır. İnsanın çabasının onda bir etkisi yoktur.¹⁵⁵ Gazali'nin kilit konumun yerleştiği mücâhedeyi “olmazsa olmaz” şeklinde izah ederek daimî bir dikkat ve uyanıklığa vurgu yapması belli bir dengenin göz ardı edilmemesi gerektiğini hatırlatmaktadır. Son aşamada Allah'ın kişiye kendisini açtığı kadarıyla yetinmekten başka bir çare yoktur ki, daha önce de belirtildiği gibi Allah'ın seçkin kulları dahi bu hususta farklı bir durumda değillerdir.¹⁵⁶ Asıl itibarıyla hangi vasıtayla elde edilirse edilsin bilginin kaynağı Allah'tır. Allah hem bilginin kaynağıdır hem de bilgi elde etmeye dair çabaların nihâî hedefidir.¹⁵⁷ Zira kalbe ilâhî nuru atan ve marifeti bildiren Allah'tır.

Gazâlî bâtın ilmi olarak isimlendirdiği mükâşefe ilmîni siddik ve mukarrebelerle özgü bir ilim olarak değerlendirmiştir. Dolayısıyla ona göre kötü duygu ve düşüncelerden arındırıldığı zaman kalpte tecellî eden bir nurdan ibaret olan mükâşefe ilmîne vâkıf olmak herkes için mümkün değildir.¹⁵⁸ İlham velilere ve Allah'ın seçkin kullarına mahsustur. Yani özel ve sınırlı bir bilgi türüdür.¹⁵⁹ Gazâlî marifete ulaşanları güçlü şahsiyetler ve zayıf şahsiyetler olarak ikiye ayırır.

¹⁵⁰ *İhyâ*, III, 23-24, *Mizânü'l-amel*, s. 39.

¹⁵¹ *Maksadü'l-esnâ*, s. 83.

¹⁵² Taylan, age., s. 152.

¹⁵³ *İhyâ*, I, 62.

¹⁵⁴ Şahin, Osman İsa, “Nazariyetü'l-ma'rife inde'l-Gazâlî”, Mihrican içinde, s. 366.

¹⁵⁵ Zerrinkub, age., s. 173.

¹⁵⁶ *İhyâ*, I, 62.

¹⁵⁷ Aydınltı, age., s. 39-40.

¹⁵⁸ *İhyâ*, I, 38-39, IV, 444-445.

¹⁵⁹ *İhyâ*, III, 22, *Risâletü'l-ledün*, 232.

Bir anlamda derecelenmeye işaret eder. Ona göre güçlü şahsiyetler önce Allah'ı tanıyıp sonra O'nunla diğer varlıkları tanıyanlardır. Müellifimiz bu konunun girift olduğunu, sıradan insanların konuyla ilgili söylenen pek çok şeyi anlayamayacaklarını bu nedenle kitaplarda yazılmasının bir yararı olmadığını belirterek detaya girmekten kaçınır. Zayıf şahsiyetler ise önce fiilleri tanırlar, daha sonra fiilden fâile ulaşırlar. Bunun için Allah'ın kudret ve azametine delil olan fiillerine bakmak gerekir. Kâinattaki her zerede Allahın kudretini yansıtan belgeler vardır. Böylece daha kolay yoldan marifetin artırılması mümkün olur.¹⁶⁰ Basiretli kişi Allahın sanatının detaylarına nüfûz etmeye çalışır. Vakıf olduğu inceliklerle orantılı olarak da marifeti artar.¹⁶¹

Gazâlî'nin marifetle ilgili olarak üzerinde durduğu bir diğer husus da marifete ulaşan sūfînin üzerinden dinî sorumlulukların düşüp düşmeyeceği meselesidir. Acaba sâlikin kendisinden ibadet ve kulluk vazifelerinin düşeceği veya dinen sakıncalı olan hareketleri yapabileceği, yasakları çiğnemenin kendisine bir zarar vermeyeceği bir noktaya ulaşması mümkün müdür?

Daha önce belirtildiği gibi sūfîler ibadetlerin marifetullahı ulaşınca kadar gerekli olduğunu ve amellerin bir dereceden sonra terk edilebileceğini iddiâ eden müfrit gruplara karşı çıkmışlar, Allah hakkında en çok marifet sahibi olan O'nun emirlerini yerine getirme ve Resûlullah'ın sünnetine tâbi olma hususunda en çok gayret eden kimse olduğunu ısrarla savunmuşlardır. Zira kulluğun gereklerini yerine getirmeyen kimse Allah'ı tanımanın yolunu hiç bulamaz.¹⁶² Gazâlî de dinî ve ahlâki sorumluluklardan sıyrılmaya çalışan sözde sūfîlerin iddiâsını şöyle ifade eder: “*Bunlara göre ibadetlerden maksat kulun marifetullahı ulaşınca kadar çaba sarf etmesidir. Marifet hâsıl olunca kul için vusûl gerçekleşmiştir. Artık vuslattan sonra vesile ve çarelere gerek kalmaz.*”¹⁶³ Gazâlî böyle bir yaklaşımı kesinlikle kabul etmez. Ona göre bu tam bir yanılgı ve aldanmadır. O muhakkik sūfîlerin bu konuyla ilgili olarak söyledikleri “su üstünde yürümeyi başarabilen bir kimsenin dine aykırı bir davranışta bulunduğunu görürsen bil ki o şeytandır.” sözünün çok doğru bir söz olduğunu belirtmiştir. Zira

¹⁶⁰ *İhyâ*, V, 31.

¹⁶¹ *İhyâ*, V, 35.

¹⁶² Hucvirî, age., s. 243-244, 403. Kuşeyrî, II, 609, Serrâc, age., s. 61, Sülemî, age., s. 214,

¹⁶³ *İhyâ*, III, 283. Gazâlî *İhyâ*'nın “Rub'u'l-münciyât” bölümünün son konusu olan “Gururun zemmi” başlıklı bahiste mutasavvıfların hangi konularda yanıldıklarını, ne tür hatalı fikirlere sahip olduklarını detaylı bir şekilde ele almış, son derece önemli tenkitlerde bulunmuştur. Seyr-i sülûka aldanma türlerinin ciltlere sığmayacak kadar çok olduğunu belirten Gazâlî, bu konuyu tüm ayrıntılarıyla ortaya koyarak sözde sūfîlerin kendilerine çeki düzen vermelerini ve gerçekleri görerek içinde buldukları yanlış hal ve tutumlardan uzaklaşmalarını amaçlamıştır. Bk. *İhyâ*, III, 495-498.

zarûret durumlarında dinin ruhsatlardan yararlanma izni varken, ruhsatları da aşan ve zarûretten kaynaklanmayan davranışlar hevâ ve nefsânî arzuların tesiriyle olur.¹⁶⁴ Gazâlî *el-Münkız*'da tasavvufu bildiğini ve artık ibadet etmesine ihtiyaç olmayacak yücelikte bir dereceye ulaştığını iddia eden kimselerin aslında tasavvuf yolundan sapmış kimseler olduğunu söylemiştir.¹⁶⁵ Müellifimiz Zünnûn Mısrî'nin "marifetin nuru verain nurunu söndürmez" sözünü nakletmiş ve marifetin şeriatın emirlerine uymaya gerek olmadığı bir noktaya gelebileceğini ifade etmiştir. Allah bizim amelimize muhtaç değil diyenleri eleştirmiştir. Ona göre kâmil kimse zâhir ile bâtını birleştiren kimsedir.¹⁶⁶ Demek ki Gazâlî'ye göre seyr-i sülûkta sorumluluğun kalkacağı bir noktaya ulaşmak mümkün değildir. Sûfilik taslayıp Allah katında ulaştıkları derece sayesinde namaz kılma sorumluluğundan kurtulduğunu, içki içmenin, günah işlemenin vb. artık kendisine helâl olduğunu savunan kimselerin dine verdikleri zararın mutlak ibâha taraftarı olan yani teklifi mutlak olarak reddeden kimselerden¹⁶⁷ daha fazla olduğunu ifade eder. Onun böylelerine yaşama hakkı bile tanınmaması gerektiğine dair kanaati dikkat çekicidir. Çünkü sûfi kılığına bürünen bu kimseler dini içten yıkarlar.¹⁶⁸ İnsan yaşadığı sürece şehvetin kendisini esir alması veya ona galip geldikten sonra tekrar yenik duruma düşme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Hiçbir zaman tam bir emniyet içinde olamaz. Bu nedenle şehvet karşısında her zaman uyanık olmalıdır. Nefsini kirlenden arındıran ve hakiki ilimlerle besleyen kimse ibadetlere devam hususunda güç kazanır. Öyle ki ibadetler onun gözbebeği olur ve her şeyden daha çok ibadetlerden zevk almaya başlar. Bu halin de ilk menzilden itibaren nihayete kadar devam etmesi gerekir. Gerçi Allah'a varan yolun menzilleri bitip tükenmez. Bu yolun bir nihayeti düşünülemez. Yalnız ölüm kişiyi yolun bir noktasında kalmak zorunda bırakır.¹⁶⁹

Gazâlî'nin marifetin ifade edilip edilemeyeceğine dair görüşlerine gelince o kalbî bilginin ifade ve tasvirinin ve başkalarına aktarmanın mümkün olmadığını düşünür. Zira bu bilgiye sahip olan kişiden başkasının tecrübesine kapalıdır.¹⁷⁰ Tasavvufi haller sübjektiftir. Tasavvufta hal ile

¹⁶⁴ *Mîzânü'l-amel*, s. 146.

¹⁶⁵ *el-Münkızü mine'd-dalâl*, s. 559.

¹⁶⁶ *Mişkâtü'l-envâr*, s. 74.

¹⁶⁷ Gazâlî ahlâkî sorumluluğun inkârı anlamına gelen görüşlerin bazı mutasavvıf grupların yanı sıra Batınîler tarafından da dile getirildiğine işaret ederek ciddi eleştiriler yöneltmiştir. Batınîler sorumlulukların Bâtınî anlamlarını kavrayan kimselerden şer'î mükellefiyetin düşeceğini, teklifin ancak câhiller için olduğunu, şer'î tekliflerin zâhiri ile haşır, cennet, cehennem ve ilâhî emirlerin tamamının bâtınî manaların birer sembolü olduğunu iddia ederek dinin kurallarını yıkmayı amaçlamışlardır. Bk. *el-Mustazhırî* (Fedâihu'l-bâtiniyye),), thk. Abdurrahman Bedevî, Kâhire, 1964, s. 46-54; Çağrı, *Gazâlî'ye Göre İslâm Ahlâkı*, s. 108-109.

¹⁶⁸ *Faysalu't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka* (Mecmûatü'r-resâil içinde), s. 248. bk. Çağrı, "Gazali", DİA, c. XIII, s. 502.

¹⁶⁹ *Mîzânü'l-amel*, s. 147.

¹⁷⁰ Taylan, age., s. 100.

yaşanarak zevkle elde edilen bilginin doğrulanması mümkün değildir. Çünkü ferdîdir. Tasavvufi tecrübeyi yaşamış ve bunun sonunda marifet türünden bir bilgiye ulaşmış olan bir kişinin şahsî tecrübesinden elde ettiği zevki ve ulaştığı hali onun gibi o hali yaşamayan bir başka kimse anlayamaz.¹⁷¹ Diğer yandan marifetin aklî ve mantıkî düzlemde doğrudan ifade ve kavramlara aktarılması mümkün değildir. Zira tasavvufi tecrübe bireysel, içsel, derin ve kompleks bir tecrübedir. Her sūfînin bulunduğu makam ve yaşadığı hal birbirinden farklı olduğu için ifadelere dökülenler de farklı hatta bazen çelişkili olmaktadır. Her sufi kendi şahsî tecrübesine göre konuşur. Dolayısıyla marifetin doğrudan ifade edilemez olması temelde tasavvufî tecrübenin mahiyetinden kaynaklanmaktadır. Fakat bu söylenenler marifetin ifade edilmesinin mutlak manada imkânsız olduğu anlamına gelmez. Her ne kadar marifet vasıtasız bir şekilde elde edildiği için doğrudan aktarılıp, açıklanamasa da yaşanan tecrübe hakkında sembolik ifadelerle imâ ve işaretlerde bulunmak mümkündür. Nitekim sūfîlerin çoğunluğu da bu yola başvurmuştur.¹⁷² Sūfî yaşamış olduğu tecrübenin bizzat muhtevasını olduğu gibi aktaramaz ancak hal ve makamına göre yorumunu aktarabilir. Dolayısıyla yaşanan tecrübeyle ilgili söze dökülenler bir yorumdan öteye gitmez.¹⁷³ Sūfîlere göre marifetin nihâî noktasına ulaşan ârif kendisine ait her nevi his ve şuur halini kaybeder ve kendinden geçer. Mâsivâdan kesilir ve dilsiz hale gelir. Ancak ulaştığı bu nihâî mertebeden yavaş yavaş aşağıya doğru inince, sekreden sahva geçince marifet konusunda konuşmaya, tecrübelerini anlatmaya başlar. Yaşanan manevî hal sona erip sūfî normal bilinç seviyesine döndüğü zaman geçirdiği tecrübeyi ifade imkânı bulur.¹⁷⁴

Gazâlî'ye göre de sūfîlerin yaşadığı haller akılla idrâk edilemediği gibi anlatılması da mümkün değildir. O bu konuda şöyle der. *"Bu yolun başlangıcından itibaren keşifler ve müşahedeler belirmeye başlar. Öyle ki bu yolun yolcuları meekleri ve peygamberlerin ruhlarını görürler, onlardan gelen sesleri duyarlar ve onlardan birçok faydalar sağlarlar. Bir süre sonra şekilleri ve hayalleri görme safhası aşılarak öyle bir mertebeye çıkılır ki, bu mertebeyi ifade ve söz sınırları dar gelir. Bu mertebeye ilgili olarak bir şeyler anlatmaya kalkışan kimsenin ağzından çıkan her söz kaçınılması imkânsız apaçık bir hata ve bariz bir yanılıştır."*¹⁷⁵

Gazâlî *el-Münkız*'da kelâm, felsefe ve talimiye yollarını bir bir inceledikten sonra tasavvuf yolunu araştırmaya başladığını anlatır. O ilk olarak tasavvufu ilgili kitapları okumaya

¹⁷¹ Cebecioğlu, Ethem, "Some Reasons For the Inability of Layman to Understand Sufism", Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, yıl: 1, sy:1, 1999, s. 15.

¹⁷² Çakmaklıoğlu, age., s. 420-423. bk. Kartal, Abdullah, "Tasavvufî Tecrübe Aktarılabilir mi?", UÜİF Dergisi, sy. 1, 2007, s. 97-120.

¹⁷³ Çakmaklıoğlu, 157-158, 347.

¹⁷⁴ Kuşeyrî, age., c. II, s. 603.

¹⁷⁵ *el-Münkızü mine'd-dalâl*, s. 555.

başlamıştır. Mekkinin *Kûtul-kulûb*'u, Haris Muhâsibî'nin kitapları, Cüneyd, Şibli, Bâyezid Bistamî ve başka şeyhlerden nakledilen sözleri incelemiştir. Okuyarak elde edilebilecek olan bilgileri kazandıktan sonra onda şu kanaat hâsıl olmuştur: Sûfilerin en önemli özellikleri öğrenme yolu ile ulaşılamayan, ancak zevk ve hal ile tadararak ve yaşayarak ve belli niteliklerin değişmesi ile elde edilebilen bilgilere sahip olmalarıdır. Oysa sıhhat ve tokluğun ne demek olduğunu yani sebep ve şartlarını bilmekle sağlıklı ve tok olmak arasında ne kadar fark vardır. Yine sarhoşluğun tarifini yapmakla bunu bizzat yaşamak arasında da büyük bir fark vardır. Üstelik sarhoş, sarhoşluğun tarifini yapamadığı halde, içtiği içkinin vücudunda nasıl bir etki ve değişim meydana getirerek sarhoşluğa neden olduğunu açıklama gücüne ve bilgisine sahip olmadığı halde sarhoştur. Buna karşılık sarhoşluğun neden ve nasıl meydana geldiğini bilen ve çok rahat açıklayabilen ayık bir kimse de bu bilgisiyle sarhoşluk halini yaşayamaz. Hastalığa yakalanan doktorun durumu da budan farklı değildir. Benzer şekilde zühdün mahiyetini, sebep ve şartlarını bilmekle zühdü yaşamak, dünyadan yüz çevirmek arasında fark vardır. Müellifimiz tasavvufî muhitlerde sıkça kullanılan "sufiler kâl ehli değil hal ehlidir" sözünü tekrarlayarak tasavvufun ancak seyr ü sülûk ve zevkle anlaşılabilceğini ve tasavvufî tecrübeyi yaşamamış olan bir kimseye söz konusu tecrübenin doğrudan açıklanmasının mümkün olmadığını ifade etmeye çalışmıştır. Ona göre seyrü süluk sürecinden bizzat geçmeyen kişi tasavvuf hakkında tam bir bilgi sahibi olamaz, ancak yüzeysel bir bilgi edinebilir.¹⁷⁶

Gazâlî'ye göre vecdin sonucu birtakım mükâşefe ve hallere varır. Bu mükâşefe ve haller de vecd hali sona erdiğinde açıklanabilecek olan haller ve anlatılması, söze dökülmesi kesinlikle mümkün olmayan mükâşefe ve haller olarak iki kısma ayrılır. Bazı şeylerin anlatılması zordur. Meselâ duygular böyledir. Bazen kişi içinde bulunduğu ruh halini ifade etmekte son derece zorlanır. Yine bir şiir ya da şarkıdan herkes aynı derecede zevk almaz ve alınan zevki dile getirmek de kolay değildir.¹⁷⁷ Marifetin nihâî noktası artık sözün yetersiz kaldığı bir sahadır ve yaşadığı tecrübeyi anlatma çabasına giren kimsenin hulûl ve ittihâd gibi hatalara düşmesi kaçınılmazdır. Artık bu mertebede sükût hâkim olmalı ve dil bağlanmalıdır.¹⁷⁸ Gazâlî keşif ve ilhâm yoluyla sahip olunan marifetlerin ve hallerin ifadeye dökülemeyeceğini, ilâhî sırlar olduğu için bunların saklanması gerektiğini söylediği gibi bir anlamda bu düşüncesinin bir tezahürü olarak mükâşefe ilminin sınırlarına girmemek gerektiği gerekçesiyle eserlerinde söz konusu tecrübeyi söze dökmekten ısrarla kaçınır.¹⁷⁹

¹⁷⁶ *el-Münkızu mine'd-dalâl*, s. 552-553.

¹⁷⁷ *İhyâ*, II, 363-364.

¹⁷⁸ *el-Münkızü mine'd-dalâl*, s. 555.

¹⁷⁹ *Eyyühel'l-veled*, s. 261, 263.

Gazâlî marifetullahın değerini ortaya koymaya çalışmıştır. İnsanda yaratılmış olan her kuvvet ve garizanın bir zevki vardır. Bu zevk tabiatının gereği olan şeyin yerine getirilmesi ve hangi amaca matuf olarak yaratılmışsa onun gerçekleşmesidir. Mesela yeme arzusu vücuda gerekli olan gıdayı almak için yaratılmıştır ve zevki de gıda almaktır. Kalpte de “ilâhî nur” olarak isimlendirilen bir gariza vardır. (Zümer 39/22) buna akıl, basiret, iman ve yakîn nuru da denir. Kalbi bedenın diğer cüzlerinden ayıran özellik hayal ve his alanına girmeyen manaları algılamasıdır.¹⁸⁰ Gazâlî marifet zevkinin kaynağı olarak kalbi göstermiştir. Ona göre marifet kalbin gıdasıdır. İnsanî ruhun özelliği ve yaratılış amacı hakikatleri bilmektir.¹⁸¹ İlim ve marifette büyük bir zevk vardır. En şerefli bilgi de marifetullahtır. Diğer tüm bilgilerin verdiği zevk marifetullah zevkine benzemez. İnsanın başkalarına ait sırları ve gizleri öğrenmeye çabalaması, aldığı zevk dolayısıyladır. Bununla birlikte sıradan bir insanın sırlarını bilmekle mesela bir devlet başkanının özel hayatını ve sırlarını bilmek aynı ölçüde zevk vermez. En fazla zevk veren bilgi malumu en mükemmel olan bilgidir. Yani Allah’ı, sıfatlarını, fiillerini ve kâinattaki tedbir ve idaresini bilmektir. Gazali’ye göre marifetullahtan daha büyük bir zevk olamaz.¹⁸² Gazâlî zevkleri beş duyu vasıtasıyla algılanan liderlik, başkalarından üstün olmak, saygınlık ve ilim gibi zâhirî zevkler ve bâtinî zevkler olmak üzere ikiye ayırmıştır. Kemâl sahipleri için bâtinî manalar zâhirî zevklerden çok daha üstündür. Kişinin zevk aldığı şeyler de karakterine ve olgunluğuna göre değişiklik arz eder. Bazı insanlar için lezzetli yiyecekler ile karnını doyurmak en büyük zevk iken bazıları da mevki sahibi olmayı ve liderliği her şeyin üstünde tutarlar. Nasıl insanların çoğunluğu için mevki sahibi olmak en büyük zevk ise manen mükemmelliğe ulaşmış olanlar için de marifetullah, Allah’ın cemâlini müşâhede etmek ilâhî hadiselerin sırlarına nüfûz etmek en büyük zevktir.¹⁸³ İnsanın haz ve zevklere yaklaşımı doğumundan itibaren değişerek ve farklı boyutlar kazanarak devam eder. Çocuk nasıl mevki edinmek için uğraşıp duranları anlamazsa mevki zevkini en üstte görenler de marifetullah zevkini öyle küçümser ve ârifleri anlayamaz. Bu bir idrâk ve olgunluk meselesidir.¹⁸⁴ Kalbi dünya ilgileriyle dolu olan kimse marifet zevkini tadamaz.¹⁸⁵

Bu zevki her şeyin üstünde gören ârif kimse, inzivâyı, tefekkür ve zikirle bütün varlığını Allah’a adanmayı tercih eder. Kendisini marifet denizine bırakır. Marifetullah zevkinin hiçbir zevke kıyas edilemeyecek kadar büyük olduğunu bilir. Allah’ı, sıfatlarını, fiillerini, âlâ-yı

¹⁸⁰ *İhyâ*, V, 19, *Kimyâ*, 818.

¹⁸¹ *el-Erbaîn fî usûli’-d-din*, s. 155.

¹⁸² *İhyâ*, V, 20, *el-Erbaîn fî usûli’-d-din* 155-156, *Kimyâ*, 817-819.

¹⁸³ *İhyâ*, V, 21. bk. *el-Erbaîn fî usûli’-d-din*, s. 155.

¹⁸⁴ *İhyâ*, V, 24.

¹⁸⁵ *İhyâ*, V, 27.

illiyyinden esfel-i safiline kadar kâinatta hâkim olan düzen ve kudreti düşünmeye devam ettikçe ve bu hususlardaki bilgisi arttıkça sınırsız genişlikteki cennet bahçelerinde dolaşır, meyvelerinden yer ve havuzlarından içer. Yani ârif bu dünyada da daima bir cennettedir. Bu cennet ve meyveleri ebedidir. Çünkü ölüm marifetullahın bulunduğu yeri yok edemez. Marifetullahın mahalli de emr-i ilâhîden olan ruhtur. Bu nedenle ölüm ruhun ancak ahvalini değiştirir, hapisten kurtarır ama yok edemez.¹⁸⁶ Yerlerin ve göklerin bütün noktaları ârifin gezinme sahasıdır. Cismen hareket etmesine ihtiyaç kalmadan dilediği yerde dolaşır, Melekûtun seyrine dalar. Fakat her ârifin dolaşma alanının genişliği marifeti ve Allah katındaki derecesine göre değişir. Marifetullah zevkinin bütün hazlardan üstün olması bu makama erebilenler içindir. Kalbi olmayanın da bu hazı tatması mümkün değildir. Gazâlî bu hususta son söz olarak “tadan bilir” demiş ve tecrübe etmeden bilmenin mümkün olmadığına vurgu yapmıştır. Marifetullah dışında başka ilimlere yönelip mesailerini bunlara harcayanlar da karşılaştıkları problemleri çözmeye çalışırken, bu lezzetin kokularını alırlar. Yani her ne kadar marifetullah alanında olmasa da ilimle uğraşmak da insana zevk verir. Marifetullah hususunda uzun tefekkürlere dalan, az da olsa ilâhî sırlardan bazıları kendisine keşfolunan kimselere gelince onlar keşif anında öyle sevinç ve ferahlık yaşarlar ki adeta havalara uçacak gibi olurlar. Bunlar ancak yaşamakla bilinecek şeylerdir.¹⁸⁷ Gazâlî şöyle der: “âriflerin marifetlerinde, tefekkürlerinde ve Allah'a olan münacaatlarında öyle zevkler vardır ki, bunlara karşılık kendilerine cennet nimetleri bahşedilse asla değişmeye yanaşmazlar”¹⁸⁸

Gazâlî marifetullahta son noktaya ulaşanların insanlar arasında anlaşılma problemi yaşadığını belirtir ve söyledikleri sözler sebebiyle ya deli ya da kâfir damgası yediklerini ifade eder.¹⁸⁹ Diğer yandan ârifin marifeti ne kadar kuvvetli olsa da, maişet derdi, öfke, keder, hüznün gibi birtakım engel ve karışıklıklardan tam olarak sıyrılıp yüzünü sevgilisine döndüremez. Bazen bu engeller zayıflar. O zaman kişi marifetin akli hayrete düşüren güzelliklerine mazhar olup zevkin doruğuna ulaşır, hatta bu sebeple neredeyse kalbi çatlayacak hale gelir. Ancak bu haller şimşek gibi gelip geçer, uzun sürmesi çok nadirdir. Çoğu zaman bu zevki bozacak, ağzının tadını kaçırarak düşünce ve kederlerin hücumuna uğrar. Bu durum ancak ölümle son bulur. Çünkü sıkıntının olmadığı, güzel yaşam ölümden sonraki yaşamdır. Bu gerçeğin farkında olanlar ölüm sever ve bir an önce Allah'a kavuşmak ister. Ârif sadece marifetinin artması için yaşamayı ister. Çünkü marifet tohumunun ekimi dünyada, hasadı da âhirette gerçekleşir.

¹⁸⁶ *İhyâ*, V, 21, *Kimyâ*, 819-820.

¹⁸⁷ *İhyâ*, V, 22-23.

¹⁸⁸ *İhyâ*, V, 27, *Meâricü'l-kuds*, s. 161.

¹⁸⁹ *İhyâ*, V, 23.

Marifeti çoğalıp kemâl noktasına varması, sürekli tefekkürde bulunmayı, dünya ilgilerine karşı mücâdele etmeyi ve uzaklaşmayı gerektirir.¹⁹⁰

Acaba ârifleri diğer insanlardan ayıran özellikler nelerdir?

Allah'ı bilme ve O'na kavuşma şevki ve arzusu bir kimsede yeme, içme ve cinsel arzudan daha güçlü ise o kişi marifet cennetini ve bahçelerini, yalnız duyulara hitap eden zevklere tercih eder. Çocukların mevki edinmek gibi bir istek ve heveslerinin olmayışı sadece oyundan zevk almaları gibi marifet ve Allah'a yakınlık arzusu da âriflere özgüdür. Bundan ancak ârifler zevk alır. Ârif için mevki ve liderlik vs. değersizdir. Bunlara yönelmek şaşılacak bir şeydir. Çünkü onun gözünde dünya bütünüyle oyun ve eğlencedir. Marifet arzusu sonu olmayan ve bıkkınlık vermeyen bir arzudur. Bu özelliği ile de diğer tüm zevklerden ayrılır.¹⁹¹ Bu arzu bir kimsede yaratılmamışsa o kişi ya henüz kemâle ermemiş bir çocuktur veya dünya kirleri ve şehvetleri aslî fitratını bozmuştur. Âriflerin zevki ise marifet ve cemâli seyretmektir. (Hazretü'r-rububiyet) marifet cennetinin meyveleriyle rızıklanan ârifler, bütün çabaları arzularını tatmin etmek olan kimselere yetişkinlerin çocukların oyunlara dalıp gitmesine baktıkları gibi bakarlar. Onlara göre insanlar oyun içinde yaşadıkları için insanlardan uzak durmayı ve uzletli tercih ederler. Kendilerini Allah'tan uzaklaştırdığı düşüncesiyle mevkiden, servetten, hatta çoluk çocuklarından bile kaçarlar. Onlar dünya metayıyla yetinen insanlara gülerler, insanlar da onların deli olduğunu düşünerek alay ederler. Gazâlî de malı ve şöhretiyle yetinerek bütün parlaklığıyla ve güzelliğiyle zuhûr eden Allah'ın celâlini ve cemâlinden yüz çeviren kimseler karşısındaki şaşkınlığını dile getirmiştir. Marifet arzusu kendisinde olmayan kişi de mevki vs. gibi arzuları aşarak marifet arzusuna sahip olabilmek için belli bir yetkinliğe ulaşmalıdır. Bunun için kendini geliştirmeli kemal yolunda gayret sarf etmelidir. Yani belli bir kemal seviyesini yakalamadan o seviyeye özgü olan özelliklere de sahip olunamaz.¹⁹² Ârifler Allah'ın celâl ve cemâl sıfatlarının tecellilerini baştaki gözden çok daha güçlü ve çok daha keskin olan bâtinî basiret gözleriyle görürler. O'nun celâl ve cemâl sıfatlarının mâhiyetlerini tam olarak kavrayamasalar da – çünkü tam manasıyla kavramak insanların gücünde değildir- her bir ârif önünden kaldırılan perdeler oranında hakikatlara vâkıf olur. Rubûbiyet hazretinin güzelliğinin sonu olmadığı gibi o güzelliği örten perdelerin de sonu yoktur.¹⁹³ Bu nedenle ârif Allah'ı doğrudan müşâhede edemez ve marifet Zât'a taalluk etmez.

¹⁹⁰ *İhyâ*, V, 27-28, *Meâricü'l-kuds*, s. 161

¹⁹¹ *Cevâhiru'l-kur'ân*, s. 49, *İhyâ*, III, 241-242.

¹⁹² *Cevâhiru'l-kur'ân*, s. 50-51.

¹⁹³ *İhyâ*, I, 444.

"Allah velilerinin gönüllerini dünyanın süs ve zinetinden ve kendi zâtından başkasını düşünmekten arındırarak isim ve sıfatlarıyla kalplerine tecelli eder. Böylece kalpler marifetinin nuruyla aydınlanır. Vechinin güzelliklerini kendilerine gösterir de kalpler mahabbet ateşiyle tutuşur. Sonra celâli ile gönüllerden gizlenince bu defa ululuk ve azamet sahrasında şaşkına dönerler. Celâlinin künhünü anlamak için her harekete geçişlerinde akıl ve basireti etkisiz hale getiren bir dehşete kapılırlar. Umutsuzluğa kapılıp geri dönmeye çabalayınca da cemâl çeperlerinden " ey cahiliği ve aceleciliği sebebiyle Hakk'a ulaşmaktan ümidini kesen biraz sabır!" nidasını işitir. Böylece huzura kabul ile red, visal ile engel arasında marifet denizinde boğulmuş ve mahabbet ateşiyle yanmış bir halde kalakalır."¹⁹⁴

Allah'ı, sıfatlarını, fillerini, yer ve göklerin melekûtundaki hikmetini, dünya ve âhireti tertip etmesini ve bunlarla ilgili hususları bilmek kişiyi Allah'a yaklaştıran hakîkî bir kemâldir. Çünkü mevcûdâtı kuşatan bütün bilgiler Allah'ta toplanır. Zira varlıklar onun fiillerindedir. Dolayısıyla sûfi kâinata baktığında onun zâhirinden ziyade hakikatine, yani Allah'la olan ilişkisine dikkatini yöneltir. Sûfinin amacı sadece bu maddî âlemi idrâk etmek değil, eşyanın hakikatine vâkıf olmaktır. Mevcûdâtın Alah'ın fiili olduğunu Allah'ın kudret, irâde ve hikmetiyle irtibatlı olduğunu bilmek marifetin kemâlidir. Bu marifet ölümünden sonra da âriflerin önlerini aydınlatan ışıkları olur. O halde marifetullah dışında mutluluk yoktur. Mutluluk ancak Allah'ı tanımaktadır. Gazâlî Allah bilgisi dışındaki bazı bilgilerin marifete ulaşmada vasıta olabileceğini kabul eder ve Arapça, tefsir, fıkıh gibi ilimleri bu kapsamda değerlendirir. Arap dilini bilmek tefsiri, tefsir bilmek Kur'ân'da emredilen ibadet ve amellerin nasıl yapılacağını bunları öğrenmek de nefis tezkiyesi hakkında bilgi sahibi olmayı sağlar. Nefis tezkiyesini bilmek de nefsin hidâyet ve marifete hazır hale gelmesinin nasıl mümkün olduğunu öğrenmeye yardımcı olur. Bütün bu bilgiler marifetullahın gerçekleşmesinde birer vesile olması açısından önemlidir. Zaten mükemmellik Allah'ı bilmektedir.¹⁹⁵

Mişkât'ta "Allah'ın nur ve zulmetten yetmiş perdesi vardır..." hadisini yorumlayan Gazâlî ruh ile yaratıcısı arasında perdeler oluşmasının temelinde yanlış Allah tasavvuru daha doğru bir ifadeyle Allah'ı gerçek manada tanımama problemi olduğunu ifade eder. Perdenin kalkması için her şeyden önce insanın yaratıcısını tanıması, kendi kulluğunu ve O'na muhtaç olduğunu idrak etmesi gerekir. Bu noktada "kendini bilme"nin önemi devreye girmektedir. İnsan kendini tanıdığı zaman Allah'ı da bilecektir. Yaratılış amacının, kendisini hayvan ve meleklerden ayıran veya onlarla ortak olan özelliklerinin farkına vardığında Allah'ın kendisini

¹⁹⁴ *İhyâ*, V, 3.

¹⁹⁵ *İhyâ*, III, 348-349.

tutkularının esiri olması için değil onları kontrol altına alması ve Allah'a doğru yolculuğunda en doğru şekilde kullanması için yarattığı gerçeğini de kavrayacaktır.¹⁹⁶

B. Marifetin İmkân ve Sınırları

Allah'ı tanımayı nihâî gâye edinen sûfiler insanın O'nu gerçek anlamda tanımaktan âciz olduğu kanâatine ulaşmışlardır.¹⁹⁷ Asıl itibariyle "Sufi düşünce mutlak zatın bilinemezliği ilkesi ile var oluşun amacının Hakkı tanıma olduğu ilkesi arasındaki gerginliği her zaman taşımıştır."¹⁹⁸ Allah isim ve sıfatlarından mahlûkâtın kavrayabileceklerini onlara açmış ve öğretmiştir. Hakk'ı gerçek anlamda tanımaya yaratıkların gücü yetmez. Hiçbir şey O'nun azamet nûrlarının tecellisine dayanamaz. Ondan başkası onu tanıyamaz. Mutasavvıfların bu konudaki düşüncelerinin temel dayanağı "Onlar Allah'ı takdir edemediler" (En'am 6/91) meâlindeki âyet ile Hz. Ebû Bekir'e atfettikleri " kendisini tanımaya ilişkin yaratıklarına, kendisini tanımaktan aciz oldukları şuurundan başka bir yol bırakmayan Allah'ı tesbih ederim. " şeklindeki sözdür.¹⁹⁹ Hakikati tanımak, ârifin Allah'ın birliğine ulaşmanın ve gerçek marifete ermenin imkânı yoktur diye inanmasıdır. Zira Allah Kur'an'da "O'nu ilim yönünden ihata edemezler" (Tâhâ 20/ 110) buyurmuştur.²⁰⁰ En büyük idrâk Allah'ı idrâk etmekten âciz olduğunu bilmektir. Bunun için Bâyezid "Allah'ın zâtı hakkında marifet sahibi olmak cehâlettir, marifetin hakikati ve mâhiyeti hakkındaki bilgi ise hayretten ibarettir" demiştir.²⁰¹ Sehl b. Abdullah'a göre marifet kişinin Allah hakkında bir şey bilmediğini bilmesidir.²⁰² "Ârif de Ma'rûf da O'dur" diyen Cüneyd'e göre²⁰³ marifet esas itibarıyla tektir zira bu bilginin hedefi birdir. Bununla birlikte dereceleri vardır. Avamın ve havasın bilgisi birbirinden farklıdır. Havas marifetin en yüksek derecesindedirler. Fakat onlar da ne gâyesine ne de sonuna ulaşabilirler. Zira âriflerin nazarında Ma'rûf'un sonu yoktur. İnsan ise sonlu ve sınırlıdır. Dolayısıyla havas da Allah'ı tam manasıyla kavrayamaz. Düşüncenin yetişemediği, akılların ihâta edemediği zâtı bilmek mümkün değildir. Yaratıkları içinde Allah'ı en iyi bilenler, O'nun azametini idrakten veya zâtını keşfetmekten âciz olduklarını bilirler. Avam ise marifetin aşağı derecesindedir. Havassın avamdan fazla sahip olduğu marifet Allah'ın kudret ve azametini, kuşatıcı ilmini, cömertlik ve keremini, kalplerinde ziyadesiyle

¹⁹⁶ Smith, age., s. 151, *Kimya*, s. 47-49.

¹⁹⁷ Hucvirî, age., s. 409. Uludağ, "Marifet", *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 234.

¹⁹⁸ Sevim, age., s. 106.

¹⁹⁹ Serrâc, age., s. 56-57, Uludağ, "Marifet", *DİA*, c. XXVIII, s. 55.

²⁰⁰ Serrâc, age., s. 56, *Kelâbâzî*, age., s. 151.

²⁰¹ Uludağ, *Bâyezid-i Bistâmî*, s. 131-132.

²⁰² *Kelâbâzî*, age., s. 72.

²⁰³ Attar, age., II, 37, *Kelâbâzî*, age., s. 72.

bilmeleridir. Bütün bunları bilince O'nu tebci ederler, severler, O'ndan utanırlar, emirlerini yerine getirir, yasakladıklarından uzak dururlar. Bu özelliklere sahip olanlar Allah'ın has velileridir. Avamın marifeti ise Allah'ın birliğini kabul etmek, O'na şirk koşmamak ve emir ve yasaklarını tasdik etmekten ibarettir.²⁰⁴ Âriflerin Allah hakkındaki bilgisi, Allahın kendilerine verdiği ilhâma dayanır. Kendi ferdiyetleriyle O'nu bilmiş değillerdir. Çünkü akılları kendilerinden gider ve her şeyin bilgisi onlara Allah'tan doğar, bu şekilde eşyanın mâhiyetini anlarlar. Cüneyde göre marifeti kazanmada akıl yolun bir kısmına kadar götürür ama hedefe ulaştırılmaz. Çünkü hedef kulun kendi aklını ve ferdiyetini aştığı tevhid mertebesidir. Bu mertebeye erenler Allah'ın bildirdiğini bilirler. Kendileriyle değil Allah ile bilirler. Şu halde Cüneyd marifete ermek için kulun Allah'ın vahdâniyetinde yok olmasını şart görür. Ona göre ârif Allah'ı akılla bilmek isteyen kimse değil, Allah'ın kendisine ilhâm ettiği kimsedir.²⁰⁵

Hallâc da (Öl. 309/922) sınırlarla çevrili, fânî ve rızık aramaya mahkûm olan varlığın marifete ulaşmasının mümkün olmadığı görüşündedir. Marifet sınırların, mesafelerin, gâyelerin, haberlerin ve idrâklerin ötesindedir. Başlangıçta yokken sonradan var edilen, yönlerden, sebeplerden ve âletlerden önce var olan ve varlığı hep devam edeni kuşatamaz ve idrâk edemez. O'nu sanatıyla tanıdım, diyen kimse sanatkârı bulamayıp onun sanatıyla yetinmiş demektir. O'nu O'nunla bildim, diyen iki ma'bûda işaret etmiş olur. Kendi nefsini nasıl tanımlıyorsa O'nu öyle bildim, diyen haberle yetinmiştir. Allah'ı gerçek anlamda tanımanın imkânsızlığını anlatmaya çalışan Hallâc *Tavâsîn*'de şu vecîz ifadelerle yer verir: "*Birisi kendimi kaybederek O'nu buldum, derse ben de kaybolan hep var olanı nasıl bulur? diye sorarım. Kendi varlığımla buldum O'nu, derse iki tane kadîm olamaz, derim. Bilgisizliğe düşünce buldum O'nu, diyene bilgisizlik perdedir, marifet ise perdelerin ötesindedir, derim.*" Hallâc'a göre bedenindeki bir tüyün nasıl bittiğini bilemeyen insanın varlığı yaratıp yöneteni bilmesi imkân dâhilinde değildir. O'na doğru koşan soluğu kesilerek yere serilir. Bu bilemeyişi sebebi Allah ile insan arasındaki ontolojik ayrıktır. Onun "Hakk Hakk'tır, mahûk mahlûktur" sözü bunu göstermektedir.²⁰⁶ O'nu tanımak söz konusu olduğunda avamın fikri de havassın fikri de hiçbir şey ifade etmez. O'nu ancak O tanır.²⁰⁷ Muhâsibî de insanın Allah'ı tam anlamıyla tanımasını mümkün görmez. Ona göre "en akıllı kişi onun marifetinin künhüne yol yoktur deyip aczini itiraf ve ikrar eden kimsedir."²⁰⁸ Zira O'nu tanıyabilme gücümüz sınırlıdır. Çünkü bâtinî alanın tam olarak bilinmesi

²⁰⁴ Ateş, Süleyman, *Cüneydi Bağdâdî Hayatı Eserleri ve Mektupları*, s. 172-175.

²⁰⁵ Ateş, age., s. 176-180.

²⁰⁶ Öztürk, Yaşar Nuri, *Hallâc-ı Mansûr ve Eseri*, İstanbul 1997, s. 369-374.

²⁰⁷ Öztürk, age., s. 363, 365.

²⁰⁸ Attar, age., I, 271.

için düşünme yetmemektedir. Manevî âlem dibine inilemeyen derin bir denizdir.²⁰⁹ En akıllı kimseler O'nu tam anlamıyla bilecek ve tanıyacak düzeye gelemeyeceklerini kabul edenlerdir. Çünkü akıllı kişi nazarında Allah'ın zâtını, sıfatlarını, cezâ ve mükâfatının büyüklüğünü akıl yolu ile bilme konusunda bir son sınır yoktur ve bunları tam anlamıyla bilmek mümkün değildir.²¹⁰ Bu bağlamda Ebu'l-Hasan Harakânî'nin (Öl. 425/1033) şu sözü kayda değerdir: Üç şey müstesna her şeyi nihâî noktasına kadar biliyorum. Nefsimin oyunlarının, Mustafa'nın sahip olduğu derecelerin ve marifetin nihâî noktasını bilmiyorum.²¹¹ Ebû Bekir Şiblî'ye de marifetin ne olduğu sorulunca evveli Allah olur âhîrinin nihâyeti bulunmaz cevabını vermiştir.²¹²

Kelâmcıların aksine²¹³ mutasavvıflar Allah'ın akılla idrak edilemeyeceği noktasında ittifak halindedir. Çünkü sonlu olanın sonsuzu idrâk etme imkânı yoktur.²¹⁴ Dolayısıyla Allah'ı bilme akıl ile değil vahiy ve ilhâmla mümkündür. Akıl kulluğu ifaya yarayan bir âlettir yoksa rubûbiyete vâkıf olmak için değildir.²¹⁵ Hucvirî akıl ve istidlâl ile Allah hakkında bilgi sahibi olma meselesine değinmiş ve "Allah'a dair olan marifet aklîdir" diyen Mutezileyi tenkit etmiştir. Ona göre akıl ve istidlâl marifetin kaynağı ve illeti olamaz. Eğer böyle olsaydı her akıllının ve delile başvuranın ârif olması gerekirdi. Oysa durum bu şekilde değildir. Akıl ve istidlâl marifetin illeti değil sadece birer vâsıtaadır. Marifetin illeti ise Allah'ın lütûf ve inâyetidir. Çünkü ilâhî yardım olmasa akıl kör olur. Zâtı itibariyle kendisinin bile ne olduğunu bilmeyen aklın yaratıcısını bilmesi ve tanıması düşünülemez. Kulu hidâyete erdiren ancak Allah'tır. Deliller ve akıl ile hidâyete ermeye imkân yoktur. Nitekim "Allah bir kimsenin kalbini İslâm'a açarsa o kimse rabbinden bir nur üzere olmaz mı?" (Zümer 39/ 22) âyetinde ifade edilen kalbin açılmasını ve "Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir" (Bakara 2/7) âyetinde sözü edilen mühürlemeyi Allah bizzat kendine izâfe etmiştir. Hucvirî "şu halde Hakk'ın tarifi olmaksızın Hakk'ın marifetinden halkın aldığı nasip aczden başka bir şey değildir." demiştir.²¹⁶ Diğer yandan istidlâl herhangi bir şey üzerinde tefekkür etmektir. Halbuki marifetin hakikati ve mâhiyeti Allah'tan başkasından yüz çevirmektir. Mahlûkât ve tabiata dair hususlarda istidlâl ile bilgi sahibi olunur fakat Hâlık hakkında bu yolla marifet mümkün değildir. Allah hakkındaki

²⁰⁹ Muhâsibî, *Riâye*, s. 97.

²¹⁰ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, çev. Veysel Akdoğan, İstanbul 2003, s. 217-218. Abdülhalim Mahmud, *Muhasibi*, s. 111.

²¹¹ Tezkire, II, 252.

²¹² Attar, age., II, 214.

²¹³ Allah'ın varlığının akılla bilinip bilinmeyeceği hususunda Maturidîler ile Eş'arîler arasındaki görüş ayrılığı hakkında geniş bilgi için bk. Öztürk, Resul, "Maturidî'nin Kelâm Sisteminde Allah'ı Bilme (Marifetullah) Meselesi", EKEV Akademi Dergisi, sy. 24, 2005.

²¹⁴ Serrâc, age., s. 58.

²¹⁵ Attar, age., II, 84.

²¹⁶ Hucvirî, age., s. 398-400.

marifet aklın hayret içinde kalmasından ve Hakk'ın inâyetinin kula yönelmesinden başka bir şey değildir. Kul bunu kendi irâdesi ve kudreti ile kazanamaz. Hiçbir zaman insanın Allah hakkındaki tasavvuru Allah'ın kendisi değildir. Akıl teşbîh veya ta'tîl alanı içinde dolaşıp durur. Bu iki esastan başka ona bir alan yoktur. Çünkü akla dayanarak "Allah şudur" demek teşbîh, "şu değildir" demek de ta'tîldir. Her ikisi de O'nu tanımamanın tezahürüdür. Allah kul kendisini tanıсын diye onu kendi tarifi ve taarrufu ile ârif kılmıştır.²¹⁷ Deliller ve akıllar tümüyle O'nun tasarrufu altındadır. Dilediği zaman fiillerinden birini delil kılar, dilediği zaman da aynı fiili kendisi için perde yapar. Meselâ Hz. İsa için bir grup Allah'ın kuludur demiş ve hakk'ı tanımış, diğer bir grup ise Allah'ın oğludur diyerek sapmıştır. Yani bir taraf için hakk'a giden yolda delil olmuş diğerlerinin O'ndan uzaklaşmalarına sebep olmuştur.²¹⁸ Allah birini seçer, bütün eşyayı onun için rehber kılar, böylece o da Allah'a ulaşır ve O'nu tanır.²¹⁹ Şu halde mutasavvıflar genel olarak akıl yürütme ile bilgi edilmesine fazla itibar etmemişlerdir. Yaşayarak bilmeyi ifade eden zevki, keşif ve ilhâmı daima önde tutmuşlardır. Onlara göre aklın verileri iç tecrübe ile elde edilen marifetin yerini tutmaz.

Gazâlî'ye göre insanı Allah'a yaklaştıran husus, kendisinde mevcut olan organlarını ve kuvvetlerini ilimlerin en yücesi ve şerefli olan Allah'ı tanıma (marifetullah) yolunda kullanmasıdır. Hatta o insanın mükemmelliğini bu bilgiyi elde etmesine bağlar.²²⁰ İnsanı diğer varlıklardan ayıran ve üstün kılan Allah'ı tanıma yeteneği yani marifeti elde etme kabiliyetidir.²²¹ Kalbin melekûtun sırlarını bilmeye kâbiliyetli oluşu onun melekût âlemine ait olduğunu ve Allah'la özel bir irtibatı olduğunu gösterir. Eğer böyle olmasaydı Allah'ı tanıma imkânı olmazdı. Nitekim insan Rahman'ın sûreti üzere yaratılmıştır. Dolayısıyla Allah ve insan arasında yakınlık vardır. Gazâlî'nin Rahmân'ın sûreti üzere yaratılmış olması dolayısıyla insanın Allaha benzediği ve rûhun ilâhî âleme ait olduğuna dair düşünceleri marifetullahın imkânını kabul ettiğini gösterir.²²²

Sûflerin Allah'ın akılla tanınamayacağına dair ittifakına Gazâlî de katılmıştır. Daha önce belirtildiği gibi o "el-umûru'r-rabbâniyye" olarak nitelendirdiği rabbânî hususların akıl tarafından anlaşılmasının güçlüğüne işaret etmiştir. Gözler sesleri algılayamadığı gibi vehim ve hayal de rabbânî işleri algılayamaz. Algı alanı cevher ve arazları aşamayan akıl da aynı şekilde bu hususta yetersizdir. Umur-ı rabbâniye akıldan daha yüce ve üstün bir nûrla, nübüvvet ve

²¹⁷ Hucvirî, age., s. 401-402.

²¹⁸ Hucvirî, age., s. 405.

²¹⁹ Hucvirî, age., s. 406.

²²⁰ *İhyâ*, III, 11.

²²¹ *İhyâ*, III, 3.

²²² Muhammed Bû Hilâl, *el-Gayb ve's-şehade fi fikril-Gazâlî*, s. 344.

velâyet âlemlerinde parıldayan bir nûrla idrâk edilebilir.²²³ Zira o marifeti elde etme imkânına herkesin sahip olmadığını düşünür. İlahi sırları herkes bilemez. Meselâ bazı taşlarda ışın ehlinin bile anlamakta zorluk çekeceği özellikler bulunabilmektedir. Benzer şekilde ilaçlardaki birtakım özellikleri ancak ışın uzmanı olan doktorlar bildiği gibi ilâhî sırları da peygamber ve veliler bilirler.²²⁴ Nitekim insanlar bilgilerin çokluğu ve azlığı bildiklerinin önem ve şerefi nispetinde birbirinden ayrılırlar. Ayrıca bu bilgilerini elde etme yolları ile de ayrılırlar. Çünkü bazıları ilham ve keşf yolu ile bazıları kesb ve öğrenmek suretiyle bilgiye ulaşırlar. Bir kısmı süratte bir kısmı da ağır ve yavaş bir şekilde elde ederler. Âlimler, hakîmler, velîfer ve peygamberlerin bu bakımdan dereceleri farklıdır. Her bir derece bir basamak şeklinde düşünülürse en üst basamakta peygamberler bulunur. Çünkü çaba harcamadan ve güçlük çekmeden çok çabuk ve kısa bir zaman içinde bütün hakikatler onlara keşfolunur. Mükâşefe sûretiyle sâlik Allah’a mana hakikat ve sıfat bakımından yaklaşır. Söz konusu basamaklar, Allah’a doğru devam eden yolculuktaki konak yerleri gibidir ve sayılamayacak kadar çoktur. Her sâlik, ancak kendisinin ulaştığı ve geride bıraktığı menzilleri bilir, önünde daha pek çok menziller bulunduğuna inanmakla birlikte bunların hakikatinden haberdâr değildir. Tıpkı bizim nebinin ve nübüvvetin varlığına inandığımız fakat nübüvvetin hakikatini bilmediğimiz gibi. Çünkü bunu ancak nebinin kendisi bilebilir. Bu anne karnındaki ceninin, dünyaya gelen çocuğun halini, yeni doğmuş çocuğun, zarûrî ilimleri idrâk kapasitesine ulaşmış mümeyyizin halini, onun nazari ilimleri elde eden akıllı kimsenin halini, onun da Allah’ın lütuf kapılarını açtığı veli ve nebilerin durumunu bilmediği gibi. Allah’ın lütuf ve keremiyle açtığı rahmet kapıları pek çoktur. Bir veya birkaç kişiye mahsus değildir. Ancak “Allah Teâlânın rahmet esintilerine arz edilen kalplerde tecelli eder”. Gazâlî “Muhakkak ki, Rabbinizin ömrünüz içerisinde size tecellileri vardır. Ona hazırlanınız”²²⁵ hadisini naklederek, bu hazırlığın kalpte kötü ahlâkın meydana getirdiği kirlilik ve pisliği temizlemekle mümkün olacağını belirtir. Gazâlî’ye göre kalplerin ilim nûrlarına kapalı kalmasına sebep, onların kötü şeylerle meşgul edilmesidir. O kalpleri birer kaba benzeter. Su ile dolu bir kabın içine hava girmeyeceği gibi, Alah’tan başkasıyla meşgul olan kalbe marifetullah girmez.²²⁶ Gazâlî ceninin bebeklik durumunu, bebeğin mümeyyizlik çağını, mümeyyizin akıl devresini, bu safhada olanın veliyi, velinin peygamberin sahip olduğu bilgileri, peygamberin de meleği anlayamadığını belirterek gerçek anlamda bir şeyi tanımanın ve hakkında bilgi sahibi olmanın ancak tecrübe ederek, ona ulaşarak ve onun özelliklerine sahip

²²³ *İhyâ*, IV, 141.

²²⁴ *İhyâ*, I, 52-53.

²²⁵ Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi's-sahîha*, Riyad 1995, c. IV, s. 512.

²²⁶ *İhyâ*, III, 10-11.

olarak mümkün olduğunu anlatmaya çalışmıştır. Aksi halde tanıma imkânı olmaz.²²⁷ Burada Gazâlî insanların idrâk kapasitelerine ve algı seviyelerine vurgu yapmıştır. Herkesin her bilgiyi kavrayamayacağı, anlama derecelerinin farklı olduğu açıktır. Bu yüzden bazı insanların hakikati anlama ve ilâhî sırları kavrama hevesine kapılmamaları gerekir. Zira bu tür konuların aklın gücünün de ötesinde olmasının yanında insanların farklı idrak kapasitelerine sahip olmaları işi daha da karmaşık hale getirmektedir. Ayrıca ma'nen mertebeleri birbirinden farklı olan peygamber ve velilerin de bu hususta bir ve aynı olmadıkları bir gerçektir.

Ebü Hamid tasavvuf yolunu çok az kişinin takip edebileceği bir yol olarak görür.²²⁸ Allah hakkında bilginin imkânını kabul etmekle birlikte bu bilginin çok özelleştirilmiş olduğunu belirtir.²²⁹ Nitekim o bu tür bilgiyi elde etmek için başvurulan tasavvufî yöntemin zorluklarından ve tehlikelerinden bahseder. *İhyâ'*'nin "gurûr" bölümünde sûflerin yanılğılarına dair söyledikleri bu hususta dikkat çekicidir.²³⁰ Gazâlî'nin tasavvuf yolunu herkesin takip edebileceği bir yol olarak görmemesi ancak tasavvufî tecrübe ile ulaşılabilecek olan marifeti de bu manada sınırlandırdığını göstermektedir.

Gazâlî'nin marifetin imkânına dair düşünceleri iki âlemin mevcudiyeti fikrine dayanmaktadır. Söz konusu iki âlem mülk ve melekûtur.²³¹ Kalbin iki kapısından dışa açılan kapısı şehâdet, içe açılan melekût âlemine yöneliktir. Allah, melekler ve gayba ait sırlar melekût âleminin alanına dâhildir.²³² Aklı aşan, aklın kavrayamadığı bazı şeyleri gören ve Gazâlî'nin "İnsanda açılan başka bir göz" olarak nitelediği yetinin faaliyet ve ilgi alanı gayp ve melekût âlemidir. Dolayısıyla marifetin imkânı melekûtun bilinebilirliğiyle ilgilidir. "Böyle bir bilgiye sahip olmak şehâdet âleminin üstüne çıkararak melekûta açılmak demektir."²³³ Gazâlî âlemi rûhânî ve cismanî olarak ikiye ayırmıştır. Bu iki âlem akli-hissi, ulvi-süfli, gayp-şehâdet ve mülk-melekût şeklinde de isimlendirilir. Bu ayırım maddî varlık alanına yönelik algılama ile maddî olmayan varlık alanına yönelik algılamayı esas almaktadır.²³⁴ Mülk âlemi duyu organlarıyla algılanan kâinat, melekût ise basiret nûru ile idrâk olunan gayp âlemidir.²³⁵ Cismanî âlemin hakîkî varlığı yoktur. Cismanî âlemin emir âlemine nispetle varlığı cisimlerdeki gölge

²²⁷ el-Miinkız, 556, *İhyâ'*, III, 10, *Mesâil fî marifetillâh*, s. 209.

²²⁸ *Mîzânü'l-âmel*, s. 42-43.

²²⁹ Taylan, age., s. 152.

²³⁰ *İhyâ'*, III, 496-498.

²³¹ Vaux, age., s. 182.

²³² *Mişkâtü'l-envâr*, s. 50-51.

²³³ Taylan, age., s. 149.

²³⁴ *Mişkâtü'l-envâr*, s. 65, Aydınli, age., s. 65.

²³⁵ *İhyâ'*, I, 166. Bk. Muhammed Bû Hilâl, age., s. 161.

gibidir.²³⁶ Şehâdet âlemi melekûtun bir örneği ve kopyasıdır. Mülk ve şehâdet âleminde bulunan bir şey melekût âleminde olan ruhânî bir şeyin misalidir yani melekût âlemine ait olan şey mülke dâhil olanın bir anlamda ruhu ve manasıdır. Şahsa nispetle gölge, ağaca nispetle meyve, sebebe nispetle müsebbeb gibidir.²³⁷ Mülk âleminin sınırlılığına karşın baş gözüyle görülemeyen sadece basiretle idrak edilebilen sırları içine alan melekût âlemi sonsuzdur.²³⁸ Bu âlemde öyle harikulâdelikler vardır ki bunlara nispetle şehâdet âlemi zavallı kalır.²³⁹ Melekût âlemi melekelerin ve ruhânî varlıkların yanısıra kalp ve ruhu da içine alır. Kalp ve ruh insanın iki uzvu olmasına rağmen mülk âleminin dışında olup gayp âlemindedir. Amellerin kalple ilişkisi mülk âleminin melekût ile bağlantısı türündendir. Kalp melekât âleminde organlar ve onlar vasıtasıyla gerçekleşen davranışlar ise madde âlemindedir.²⁴⁰ İki âlem arasındaki ayırım derece ve kıymet bakımından bir ayırımdır. Yani birinin diğerinin üstünde olması anlamında fizikî değil itibârî ve izâfîdir. İki âlem duyuların idrâk edip etmemesi açısından gayb ve şehâdet olarak ayrılır. Ancak bu bütün insanlar için geçerli değildir. Yani bazı kimseler şehâdet âlemini müşâhede ettikleri gibi gayp âlemini de müşâhede ederler. Bu âlem hakkında bilgi sahibi olabilenler peygamberler ve velilerdir. Çünkü onlar sahip oldukları kudsî-nebevî ruh vasıtasıyla birtakım rabbânî marifetleri idrâk ederler.²⁴¹ Gazâlî zâhirî gözün his ve şehâdet âlemine, bâtınî gözün ise melekût âlemine ait olduğunu belirtir.²⁴²

Şehâdet âlemi melekûta giden bir merdiven olup sırât-ı mustakîm üzere yürümek bu merdivende yükselmekten ibâretir. Eğer iki âlem arasında hiçbir bağ olmasaydı melekût âlemine yükselme yolu kapalı olurdu. Bu imkân olmasaydı da Allah'a yaklaşmak (kurb) mümkün olmazdı.²⁴³ Ulvî, nûrânî ve rûhânî olan melekût âlemine yükselebilmek kâbiliyetine sahip olarak yaratılmış olan insan bu âleme doğru bir yolculuğa çıkmayı tercih etmeyip süflî, cismanî ve zulmanî nitelikte olan şehâdet âleminin sınırları içinde kalmaya razı olursa insanlık

²³⁶ *el-Erbâîn*, s. 34.

²³⁷ *Mişkâtü'l-envâr*, s. 51, 67, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, s. 30. Bu fikrin Platon'un ideal teorilerinden hareketle geliştirildiği yönündeki idialar için bk. Smith, age., s. 111-112. Wenscink de aynı iddiayı dile getirmiştir. Bk. Wenscink, A. J., *On the Relation Between Ghazali's Cosmology and His Mysticism*, Mededeelingen der Koninklijke Akademie Van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde Ser, A 75 1933, Amsterdam, s. 183-209, Muhammed Bu Hilâl, el-Gayb ve's-şehade s. 163 dipnot., Muhammed Bu Hilâl'e göre âlem konusunda Platon'un etkisi akla gelse de Kur'ân'ın etkisi daha fazla ve öndedir. Kur'ân yer alan gökler ve yer, dünya-âhiret gibi çiftli kullanımlar buna örnektir. Muhammed Bu Hilâl, age., s. 160.

²³⁸ *İhyâ*, III, 18.

²³⁹ *Mişkâtü'l-envâr*, s. 49.

²⁴⁰ *İhyâ*, I, 166. Bk. Muhammed Bû Hilâl, age., s. 161.

²⁴¹ *Mişkâtü'l-envâr*, s. 77-81. bk. Muhammed Bû Hilâl, age., s. 165

²⁴² *Mişkâtü'l-envâr*, s. 49.

²⁴³ *Mişkâtü'l-envâr*, s. 66-67.

özelliğini kaybeder, hayvan derekesine hatta daha da aşağı seviyeye düşer. Çünkü hayvanlara melekût âlemine yükselme kabiliyeti zaten verilmemiştir. O halde insan kendisine sunulan kabiliyet ve imkânları kullanmadığı takdirde hayvanlardan daha aşağı bir seviyeye düşmeyi hak eder. İnsan esfel-i safiline atılmıştır. Oradan en yüce âleme çıkabilir.²⁴⁴ Şu halde kalp ile esfel-i sâfilînden göklerin melekûtuna yolculuk yapmak gerekir. Doğdukları hal üzere kalıp baba ve dedelerinden gördükleriyle yetinenler göklerle yer genişliğindeki cennet yerine dar ve karanlık mahbesleri tercih etmişlerdir.²⁴⁵ Gazâlî akıl sahibi kişilere melekût âlemi hakkında fikretmeyi tavsiye eder. En uzak hedefe varabilmek için kademe kademe ilerlemek gerekir. En yakın kademe olan nefsin ardından sırasıyla yeryüzü, atmosfer, hayvanlar ve bitkiler, daha sonra yedi kat gökler, kürsi, ardından arş ve melekler gelir. Bütün bunlar geçildikten sonra arş ile kürsinin, göklerle yerlerin ve ikisi arasında yer alan varlıkların Rabbini seyretme makamına yükselmek mümkün olur.²⁴⁶ Peygamberlerin miracı son noktaya ulaşınca hedefe varır. Oradan bazı gayp ilimlerine ve kulların kalplerine vâkıf olurlar.²⁴⁷

Müellifimiz kibrit-i ahmer vb. sembol ve işaretlerin -kibrit-i ahmerin marifete benzetilişi gibi- mülk ve melekût âlemi arasındaki irtibatın anlaşılmasıyla çözülebileceğini ifade etmiş ve bu konu üzerinde uzunca durmuştur.²⁴⁸ Rüya gören kimsenin gaybtan haber alması açık şekilde değil misaller yoluyla olmaktadır. İnsanlar bu âlemde uyku halindedirler. Öldüklerinde uyanacaklar ve uyandıklarında da daha önce misallerle işittikleri hakikatler onlara görünecektir. Misallerin melekût âlemindeki manaların kalıpları olduğunu anlayacaktır. Ölümden önce hakikatler misaller kalıbında görülebilir.

Acaba bu âlemi idrak edebilmenin yolu nedir?

Gazâlî'ye göre İki âlem arasındaki ilişkiyi anlamak kolay değildir. Bunun birtakım şartları vardır. Riyâzet, mücâhede, dünyayı bütünüyle terk, insanlardan uzak durma ve kalbi Allah sevgisinin sarması bu şartları ifade eder. Bunları kitaplardan öğrenmek ise imkânsızdır. Kur'ân'da "Bizim yolumuzda mücâhede edenlere elbette yollarımızı gösteririz" buyrulmuştur. (Ankebut 29/69) Hz. Peygamber de "Bildiğiyle amel eden kimseye Allah bilmediğini de öğretir" buyurmuştur. Bütün uğraşları dünya için olan ve dünya sevgisinde kendini kaybetmiş olan kirlî kalplere melekûtun sırları gizli kalır. Ayrıca bu hususta kişinin kendi aklına ve görüşüne göre ve başına buyruk davranması da başarısızlık getirir. Basiret ehlinde, bilenlerden

²⁴⁴ *Mişkâtü'l-envâr*, s. 49-50, *İhyâ*, IV, 36, *el-Maksadü'l-esnâ*, s. 117.

²⁴⁵ *İhyâ*, II, 305.

²⁴⁶ *İhyâ*, 5, 187.

²⁴⁷ *Mişkâtü'l-envâr*, s. 50-51.

²⁴⁸ *Cevâhiru'l-Kur'ân*, s. 30-35.

yardım talep etmek gerekir.²⁴⁹ Allah gayba seçtiği elçilerden başka hiç kimseyi muttali kılmaz. Rızâ makamına eremeyen ve seçkinlerden olamayanların at koşturacağı saha sadece fizik âlemdir.²⁵⁰ Bazı insanlar kolayca ibret alır, fizik âlemden bir şeye baktığında hemen oradan melekût âlemine geçer. Kimilerinin ise basiretleri körelmiştir. İbret almazlar ve fizik âleme takılıp kalırlar. Adeta orada hapsolmuşlardır.²⁵¹ Bu nedenle insanlardan bir kısmı akıllarının eşyanın sûret ve kalıbını görmekle sınırlı olup, ruhuna ve hakikatine bakışlarının uzanamaması ve şehâdet ve melekût âlemi arasındaki dengeyi kavrayamamış olmaları nedeniyle âyetlerde zâhiren gördükleri çelişkilere takılıp inkâr yoluna gitmişler ve sapmışlardır. Ruhlar âlemine ait şeyleri ne havâssın idrâki gibi zevkle idrâk edebilmişler ne de avamın iman edişi gibi iman etmişlerdir. Sözde zekâları onları helake sürüklemiştir. Gazâlî bütün bunların istekle ve çabayla ulaşılabilecek şeyler olmadığını belirtmiş ve şu âyeti delil getirmiştir: “Allah insanlara rahmetinden bir şeyi açarsa onu tutacak, kısacak yoktur; her neyi de tutar, kısarsa onu da O’ndan sonra salacak yoktur...” (Fâtır 35/ 2)²⁵²

Gazâlî'nin kozmoloji görüşü zorunlu olarak sıradan insanın kavrayamayacağı yani duyuları ve aklı aşan bir alana, özel bir bilgi alanına yöneltir. Dolayısıyla kozmoloji fikrinden marifet düşüncesine bir geçiş söz konusudur.²⁵³ Gazâlî'nin bir başka taksimi de mülk, ceberût ve melekût şeklindedir.²⁵⁴ Ancak o ceberût lafzını az kullanmış genellikle mülk-melekût taksimine yer vermiştir. Ceberût iki âlem arasında köprüdür. Bu üç varlık alanı sûfi tecrübede farklı menzilleri ifade eder. Müellifimiz insanın söz konusu üç âlemdeki yolculuğunu kara ve denizdeki yolculuğa benzetir. Karadaki yürümesi mülkteki seyri, gemiye binmesi ceberûtteki yolculuğuna benzer. Su üstünde gemiye binmeden yani vasıta kullanmadan yürümesi melekût âlemindeki yolculuğu ifade eder. Bu teşbihte insanın gemi ile yolculuğu ceberûta benzer çünkü gemi gibi ceberût da vasıtaadır. Gemide ne karanın hareketsizliği ne de suyun hareketliliği vardır. Melekût âleminin ilk merhalesi de kalp levhasına kendisiyle bilgi yazılan kalemi görmek ve yakînin hasıl olmasıdır ki bu yakînle su üzerinde yürünebilecek seviyeye gelinir.²⁵⁵ Bu örnekteki yürüyüş yani yolculuk marifeti sembolize eder. Yolculuğun çeşitli şekilleri de marifetin farklı derecelerini temsil eder. Ayrıca üç âlem arasındaki ilişki insanı hayatının farklı

²⁴⁹ *Cevâhiru'l-Kur'ân*, s. 34.

²⁵⁰ *İhyâ*, IV, 8-9.

²⁵¹ *İhyâ*, IV, 126.

²⁵² *Cevâhiru'l-Kur'ân*, s. 37-38.

²⁵³ Muhammed Bû Hilâl, age., s. 162.

²⁵⁴ M. Sait Şeyh'e göre Gazâlî'nin mülk, ceberut ve melekût şeklindeki kozmolojik üçlemesi küllî akıl, küllî nefis ve madde şeklindeki Plotinus'un üçlemesine paralellik arz eder. “Gazzâlî”, *Klasik İslâm Fılozofları ve Düşünceleri* içinde, Editör: M. M. Şerif, s. 204.

²⁵⁵ *İhyâ*, IV, 309.

psikolojik aşamalarına da işaret eder. Kalp insandaki melekût âlemine tekabül eder. Marifet nurları melekûtta kalbin sırrına gelir. Sadr insandaki ceberût âlemidir. Haşyet, havf, heybet vs. marifetin eserleri olan haller ceberuttan sadra iner. Ağlamak, sızlamak, titremek, tüylerin ürpermesi gibi durumlar da şehâdet âleminde. Onların tezâhür ettiği yer de insandaki mülk âlemine tekâbül eden organlardır. Bu görüşten ortaya çıkan şu ki üç âlemden her birinin dış âlemde bir karşılığı vardır. Yani tekâbül ettiği bir alan vardır. İnsan ve evren üç âlemden oluşur. Kalp melekûta, sadr ceberûta, organlar da mülk âlemine karşılık gelir. Buna göre psikoloji görüşü ile kozmoloji fikri arasında bir ilişki vardır.²⁵⁶

Allah tanınabilir mi/ bilinebilir mi?

Allah'ın bilinmesi noktasında sûfiler O'nun hem bilinebileceğini hem de bilinmeyeceğini ifade ederler. Bu yaklaşım Gazâlî'de de aynen devam etmektedir. Zira onun bazen marifetullahın imkânını kabul edip bunu ispatlamaya çalışan bazen de marifetin muhalliğine vurgu yapan çelişkili ifadeleri vardır.²⁵⁷

Gazâlî'nin *"İlimlerin en üstün olanı Allah'ı, sıfatlarını ve fillerini bilmektir. (marifetullah) insanın kemali bundadır. Allah'a yaklaşması saâdet ve iyiliği de kemaline bağlıdır."*²⁵⁸ *"En yüce amaç da bu ilmi elde etmektir."*²⁵⁹ *"Marifetullah dışında mutluluk yoktur. Mutluluk ancak Allah'ı tanımaktır."*²⁶⁰ *"Ulaşılabilecek en yüce menzil marifetullahdır."*²⁶¹ gibi ifadeleri marifetin imkânına ve gerekliliğine işaret eder. Diğer yandan *"Allah'ı O'ndan başka kimse bilemez"* diyen de Gazâlî'dir.²⁶² O bir yandan kurb ve tevhidden bahsederken diğer yandan Allah'ı tanımanın imkân dâhilinde olmadığına dair açıklamalar yapar.²⁶³

Asıl itibarıyla çelişkili gibi görünen ifadelerin bir yüzünde Allahın bilinebilirliği diğer yüzünde bilinemezliği vardır. Dolayısıyla Gazali Allahı bilme ve bilinemezlik problemini zat-sıfat ayırımına gitmek yani Allahın iki ayrı yönünün varlığına işaret etmekle çözüme yoluna gitmiştir. Bilinemezlik tarafı Zât, bilinebilirlik tarafı ise sıfat ve fillere yöneliktir.²⁶⁴ Bütün sınır, kayıt ve tasavvurların ötesinde olması hasebiyle Zât asla tanınmaz. Zâtın idrâki konusunda

²⁵⁶ *el-Erbâîn*, s. 32, Muhammed Bû Hilâl, age., s. 163-164.

²⁵⁷ Shehadi, Fadlou, *Ghazali's Unique Unknowable God*, s. 37-38, Bû Hilâl, age., s. 338.

²⁵⁸ *İhyâ*, III, 11.

²⁵⁹ *Cevâhiru'l-kur'ân*, s. 27.

²⁶⁰ *İhyâ*, III, 348.

²⁶¹ *el-Maksadü'l-esnâ*, s. 147.

²⁶² *el-Maksadü'l-esnâ*, s. 48.

²⁶³ Shehadi, age., s. 35-36.

²⁶⁴ Shehadi, age., s. 39.

tıpkı diğer sūfîler gibi Gazâlî de bilinemezliğine vurgu yapar. Zâtın bilinemezliği konusunda geleneksel anlayış doğrultusunda tenzihten yanadır.²⁶⁵

Gazali Cüneyd-i Bağdadî'nin "Allah'ı ancak Allah bilir" sözünü naklettikten sonra "*yeminle söylerim ki, Allah'ı dünyada da âhirette de O'ndan başka kimse bilemez*" diyerek Allah'ın bilinemezliğine vurgu yapmıştır.²⁶⁶ Bunula birlikte ona göre "Allah'ı tanıyorum" diyen de "Allah'ı tanımıyorum" diyen de doğru söylemektedir. Her ne kadar bu iki ifade birbirine zıt gibi görünse de. Mesela "Ebu Bekir'i tanıyor musun?" sorusuna bir kimse "evet tanıyorum. Onu tanımamak mümkün müdür? Şöhreti cihanı sarmıştır, diller hep ondan bahseder" cevabını verse sözü doğrudur. Bir başka kişi aynı soruya "ben kimim ki Ebu Bekir'i tanıyayım. Onu ancak onun gibi veya ondan daha değerli olan bilebilir. Ben onun ancak ismini ve bazı özelliklerini bilebilirim ama onu tanıdığımı iddia edersem bu büyük bir cüretkârlık olur" şeklinde cevap verse bu kimse de doğru söylemiştir. "Allah'ı tanıyorum" ve "Allah'ı tanımıyorum" ifadelerinin her ikisi de bu bakımdan doğrudur ama tanımanın mümkün olmadığını söylemek tazim ve hürmete daha yakındır Gazâlî'ye göre söz konusu ifadeleri bu şekilde anlamak ve değerlendirmek gerekir.²⁶⁷ "Allah'ı tanımıyorum" diyen O'nun zâtına bakmış ancak içine düştüğü hayret ve şaşkınlıktan dolayı bu cümleyi sarf etmiştir. "Allah'tan başkasını tanımıyorum" diyen de O'nun fiillerine ve eserlerine bakmış, varlıkta Allah'tan ve O'nun fiillerinden başka bir şey görmemiş, bunun üzerine de O'ndan başkasını tanımadığını söylemiştir.²⁶⁸ Bir şeyi tanımak demek onun müştak isimlerini yani vasıflarını bilmek değil, hakikat ve mahiyetini tanımak demektir. Allah hakkında âlim, kâdir, müdebbir vs. şeklindeki bilgi zâtının hakikatine ve mahiyetine dair değildir, sıfatlardan türemiş olan isimleri bilmektir. Meselâ ateş işaret edilerek "bu nedir?" diye sorulsa "yakıcıdır" şeklinde bir cevap mahiyetine dair bir cevap olmaz. Yine su gösterilerek "bu nedir?" diye sorulsa ve "soğuktur" cevabı verilse aynı şekildedir. "Ateş nedir? sorusuna verilen "yakıcıdır" cevabı "kendisinde yakıcılık vasfı bulunan belirsiz bir şeydir" anlamına gelmektedir. Bunun gibi Allah hakkında âlim, kâdir gibi bir tanımlama da "ilim ve kudret sıfatlarına sahip olan müphem bir şeydir" demektir. Bu

²⁶⁵ İbn Arabî de Allah'ın zâtının bilinmesiyle varlığının ve ilâh oluşunun bilinmesi arasında ayırma gitmiştir. Allah zât mertebesinde her türlü belirlenmişlikten münezzehe olduğu için hiçbir şekilde idrâk edilemez. İnsanın Allah'ı tanıma hususunda ulaşabileceği nihâî nokta ulûhiyet ve sıfatlar mertebesidir. Sıfatlarının bilinmesi ise ancak O'nun bize kendini açmasıyla yani keşfle mümkündür. Zâtın bilinemezliği hususunda İbn Arabî de tenzihten yanadır. Bk. Çakmaklıoğlu, age., s. 134.

²⁶⁶ el-Maksadü'l-esnâ, s. 48.

²⁶⁷ el-Maksadü'l-esnâ, s. 48-49.

²⁶⁸ Mesâil fî Marifetillâh, s. 210.,

anlamdan öteye geçmez. Buradan çıkan sonuç Allah'ın mahiyetinin bilinemeyeceğidir.²⁶⁹ Allah "Vâcibu'l-vücûddur" dediğimizde O'nun hakkında bir izah yapmış olmuyor muyuz? dense vâcibu'l-vücûd demek Allah'ın bir sebep ve fâile muhtaç olmadığını yani O'ndan başka varlıkların var olmak için bir sebep ve faile ihtiyacı varken O'nun böyle bir ihtiyaçtan müstağni olduğunu ifade etmekten ibarettir. O'na dair bütün söylenenler zatına dair değil sadece isimler, sıfatlar ve izafetlerdir.²⁷⁰

Acaba Allah'ı tanımanın yolu nedir?

Allah'ı tanımanın iki yolu vardır. Birincisi tam bilgi veremeyen yoldur. İkincisi de kapalı olan yoldur. Birincisi isim ve sıfatlardan hareketle ve kendimize benzetme yoluyla tanımadır. İnsanda bulunan görme, işitme, konuşma vs. sıfatların Allah'ta da olduğunu öğreniyoruz ve eksik bir kavrayışla zihnimizde bir şeyler oluşturuyoruz. Bu tıpkı iktidarsız birinin cinsel zevki şekerin tadına benzeterek anlamasına benzer. Oysa bizim hayat sahibi oluşumuz, kudretimiz, ilmimiz ile Allah'ın hayat sahibi oluşundan, kudretinden, ilminden vb.den son derece uzaktır. Bu vasıflarla Allah'ı tanımak ve tarif etmek zan, teşbîh ve isimlerde ortaklık kurmaktan başka bir şey değildir. İnsan kendi özellikleri ile Allah'ın sıfatları arasında bir mukâyese yapar. Ancak O'nun sıfatları bizim sıfatlarımıza benzemekten uzaktır. Benzerlik yani müşabehet yoktur. Her ne kadar biz benzerlik düşünelim ve münâsebet kursak da bu bir zan ve vehimdir. Bu yol ile Allah'ı bilmek ve tanımak zan ve teşbihinin hâkim olduğu eksik bir tanıdır.²⁷¹ Şu halde sıfatlar insandaki karşılıklarından tamamen farklıdır. Sadece lâfız olarak benzerlik vardır. Bundan dolayı Allah'ın sıfatlarını insanın özelliklerinden hareketle bilmek yetersiz bir bilmedir.²⁷²

Allah'ı tanımanın ikinci yolu ise kulun bütün rubûbiyet vasıflarına sahip olup Rab oluncaya kadar beklemesidir. Allah'ı kesin olarak tanıma yolu sadece budur, başka bir şekilde tanınamaz, ancak bu yol da Allah'tan başkası için kapalıdır. Zira Allah'tan başkası için böyle bir şeyin gerçekleşmesi düşünülemez. Dolayısıyla Allah'tan başkası O'nu gerçek anlamda tanıyamaz.²⁷³ Nitekim peygamberi de ancak peygamber olan bilebilir, kendisine nübüvvet verilmeyen kişi ise peygamberliği ancak isim olarak bilir. Aynı şekilde bir talebe de hocasını bilgide onun seviyesine ulaşmadıkça tanıyamaz. Gazâlî'nin burada söylemek istediği şey kişinin bizzat tecrübe etmediği bir şeyi bilmesinin ve hakkında fikir sahibi olmasının imkân dâhilinde

²⁶⁹ el-Maksadü'l-esnâ, s. 49-50, Ravzatu't-tâlibîn, s. 126.

²⁷⁰ el-Maksadü'l-esnâ, s. 50.

²⁷¹ el-Maksadü'l-esnâ, s. 51-52.

²⁷² Shehadi, age., s. 76.

²⁷³ el-Maksadü'l-esnâ, s. 52-53.

olmadığıdır. Bir anlamda “Allah olmadan Allah’ı bilmek imkânsızdır.”²⁷⁴ İnsan kendisini bile tam olarak tanıyamazken Allah’ı nasıl tanıyabilir? Zira insan kendi hal ve hareketlerini ve birtakım özelliklerini bilebilir ancak mahiyetini kavrayamaz.²⁷⁵ Gazâlî burada şahsî tecrübeye dayanan bilgiye vurgu yapar. Bu kişinin kendisinden hareketle bir başka şey hakkında bilgi sahibi olmasıdır. Bilinmeyenin bilinene kıyasıyla ortaya çıkan dolaylı bilgiye, kendimizin bilgi sahibi bir varlık oluşundan hareketle Allah’ın Âlim oluşunu kavramamız örnek verilebilir. Yine işiten ve gören varlıklar olmamız nedeniyle Allah’ın Semî ve Basîr sıfatları hakkında bir fikir sahibi olabiliriz. Nitekim kör olan bir kimse "bizim "Allah her şeyi görür" veya sağır olan birisi de "Allah her şeyi işitir" sözümüzü anlayamaz. Burada önce bir özelliğe sahip olmak sonra da o özelliğe mukâyese ile ona sahip olan bir başkasını tanımak söz konusudur. Dolayısıyla Allah’ın bizde bir örneği ve münâsibi bulunmayan, ismen de olsa ortaklığı olmayan bir vasfını bilmemiz mümkün değildir. Gazâlî “*yer ve gök ehli Allah’ın ancak isim ve sıfatlarını anlayabilirler*” der ve bu durumun insanın sadece ismini ve özelliklerini duyduğu, fakat tatmadığı, yaşamadığı, en ince ayrıntısına kadar nüfûz edemediği her şey için aynı şekilde olduğunu belirtir.²⁷⁶ İnsan Allah’ın mâhiyetini kavrayamaz ama kendisindeki sıfatlardan hareketle sıfatlarını kavramaya yol bulabilir.²⁷⁷ Sıfatları bilmek ise zâtını bilmek demek değildir.²⁷⁸ O halde Allah zâtı itibariyle hiçbir şekilde bilinemez çünkü bu bakımdan tektir. Fakat tecellileri ve sıfatları itibariyle teşbihî yönden tanınabilir.

İnsan için Allah’ın zâtının hakikatini tanımak mümkün olmadığına göre acaba isim ve sıfatlarını tam ve kesin bir bilgi ile bilinebilir mi? Gazâlî’nin bu soruya verdiği cevap da olumsuzdur. O “*Heyhat bunu da hakiki manada ve tam olarak ancak Allah bilir*” diye cevap vermiştir. Çünkü Allah’ın ilminin hakikatini ancak O’nun ilmine denk bir ilme sahip olan kimse bilebilir ki hiçbir insan için böyle bir şey söz konusu olamaz. Allah’ın ilmi elbette insanın ilmine benzemez. Bu nedenle insan ancak kendi ilmine benzetmek suretiyle yani teşbihe ve vehme dayalı olarak bir fikir sahibi olabilir. Bu da hakikatten uzaktır. Aynı durum diğer sıfatları için de söz konusudur.²⁷⁹ İsimler fiillerden türemedir. Bunun için ancak fiilleri kavradıktan sonra isimler anlaşılabilir. Mevcût olan her şey Allahın fiillerindedir. Allah’ın fiillerini ayrıntılı

²⁷⁴ el-Maksadü'l-esnâ, s. 53, Mesâil fî marifetillâh, nşr. N.A. Fâris, el-Ebhâs, XIV, 1961, s. 208.

²⁷⁵ Mesâil fî marifetillâh, s. 209.

²⁷⁶ Maksadü'l-esnâ, s. 54, Muhammed Bû Hilâl, age., s. 333.

²⁷⁷ Taylan, age., s. 159.

²⁷⁸ Mesâil fî marifetillâh, s. 209.

²⁷⁹ el-Maksadü'l-esnâ, s. 56-57.

olarak bilmek ise kulun gücünü ve kapasitesini aşar çünkü fiillerin sınırı yoktur. Bunları nacak genel hatlarıyla bilmek imkân dâhilindedir.²⁸⁰

Gazâlî “Onun misli gibi bir şey yoktur” (Şura, 42/11) âyetine işaret ederek Allah’ın bir eş ve dengi bulunmadığını ancak misali olduğunu söyler. Allah Âdem’i kendi sûretinde yarattı hadisi de bu misale işarettir. Allah gören, işiten, bilen vs. olduğu gibi insanda da bu vasıflar vardır. Çünkü bu vasıflar insanda olmasaydı Allah’ı bilemezdi. “Nefsini bilen rabbini bilir” sözü de bu gerçeği anlatmaktadır.²⁸¹ Ayrıca kendisinde misali bulunmayan bir şeyin varlığını kabul etmek insana zor gelir. Bu sebeptendir ki insanın bilgisi yüce Allah’ı vasfeden sıfatların en özel olanını yani zâtına mahsus sıfatını kavrayamaz. Çünkü mahlûkât içinde bu zâta mahsûs sıfatın bir örneğine sahip olan yoktur. Bu açıklamalar göstermektedir ki Allah’ı ancak Allah bilir. O’nun kendine has özelliğini ve kühünü ancak kendisi bilir.²⁸² Gazâlî’ye göre “insan diridir, bilgilidir, güç sahibidir, işitendir, görendir, konuşandır, Allah da böyledir” dendiğinde teşbihe düşülmüş, insan Allah’a benzetilmiş olmaz. Çünkü sayılan vasıflar zâta mahsus değildir. Teşbih ise en özel sıfatlarda ortaklığı kabul etmek demektir. Mekândan ve yönden münezzeh olmak da böyledir. Allah’ın en özel vasfı O’nun Kayyûm olmasıdır. Yani zâtı ile kâim olmasıdır. O’nun varlığı kendindedir başkası ile değildir. Allah’ın dışındaki varlıkların mevcûdiyeti ise O’na bağlıdır. Özetle Kayyûmluk yalnız Allah’a hastır.²⁸³ Herhangi bir vasıfta ortak olmak misli olmayı, dengi olmayı gerektirmez. Bir şey birçok vasıfta başka bir şeyle ortak olabilir bununla beraber onun misli olamaz. Bilakis bir şeyin misli ve dengi olmak nev ve mâhiyette ortak olmak demektir. Allah’ın bizâtihi Vacibul-vücûd oluşunda onun bir dengi düşünülemez. Kulun merhametli, sabırlı, şükredici olması onun Allah’ın dengi olmasını gerektirmez. Zâta mahsus olan söz konusu vasfı yalnız Allah bilir. O’ndan başkasının bu vasfı bilmesi tasavvur edilemez. Bundan dolayı Cüneyd’in “Allah’ı ancak Allah bilir” sözü gerçeğin ifadesidir.²⁸⁴

Şu halde Allah’ı kendisinden başkası tanıyamaz. İnsanın O’nu tanıma hususunda ulaşabileceği en son nokta O’nu hakiki manada tanımanın insan için imkânsız olduğunu bilmesidir. Bunun farkına vardığında insan mükemmelliğin zirvesine ulaşmış olur. Söz konusu imkânsızlığı da ancak bir nebî veya siddîk kavrayabilir. Hz. Peygamberin “seni övmeye gücüm yetmez. Sen kendini övdüğün gibisin” sözü ve Hz. Ebû Bekir’in sözü bunun delilidir.²⁸⁵ O şöyle demiştir: “Mahlûkâta kendisini tanımaktan âciz olma dışında kendisini tanıma yolu bırakmayan

²⁸⁰ *el-Maksadü'l-esnâ*, s. 108.

²⁸¹ *el-Madnûn bihi alâ gayri ehlihi*, s. 340-341.

²⁸² *el-Madnûn bihi alâ gayri ehlihi*, s. 340-34, *Ravzatu't-tâlibîn*, s. 126.

²⁸³ *El-Madnûnu's-sagîr*, s. 363.

²⁸⁴ *Maksadü'l-esnâ*, s. 46-47, *Ravzatu't-tâlibîn*, s. 126.

²⁸⁵ *el-Erbaîn*, s. 39, *Mesâil fî marifetillâh*, s. 210, İhyâ, IV, 311.

Allah'a hamdolsun."²⁸⁶ Bir anlamda sūfileri ve peygamberleri marifet hususunda diğer insanlardan ayıran ve daha öne geçiren şey onların Allah'ın bilinemez olduğu gerçeğinin daha fazla farkında olmalarıdır.²⁸⁷ Gazâlî yalnız mukarrebın zümresine dahil olan kimselerin idrâk edebileceği ve halk yığınlarının kavrayamayacağı sırlardan bahsederken Allah'ın sıfatlarına da değinmiştir. Allah'ın sıfatlarının da pek çok gizli yönleri vardır ve çoğunluk o incelikleri kavrayamaz. Peygamber onlardan ilim, kudret vs. tecellileri açık olan ve insanların anlayabileceği kısımları zikretmiştir. Bu sıfatların insanların ilim ve kudretleriyle bir çeşit ilintisi olduğu için Allah'ın söz konusu sıfatlarını mukayese yöntemiyle anlayabilirler. İnsan yalnız kendinde olanı bilir. Bu yüzden insanın gücü kendinden hareketle Allahın bazı sıfatlarını anlamaya yetebilir. Fakat O'nun sıfatlarının kendisinde bulunanlardan çok daha mükemmel olduğunu da bilir.²⁸⁸

Allah'ı tanıma sınırlı bir tanıma olduğuna göre en yüce maksat olarak nitelendirilen marifet nasıl mümkün olacaktır?

Gazâlî marifeti sahili olmayan bir umman olarak niteler. Bu ummana dalanlar ancak güçleri oranında ve ezelde kendilerine takdir edildiği kadar dalabilirler. Allah'ın celâlinin künhünü kavranmak muhaldir. O'na giden yolun sonu yoktur ve bu yolda yürüyen sâliklerin derecelerinin de bir sonu yoktur.²⁸⁹ Tasavvuf düşüncesinde Allah hakkında en çok marifet sahibi olanın Allah karşısında hayreti o nispette fazla olur.²⁹⁰ Ârif en sonunda hayrete ulaşır. Yani marifetin nihâî noktası hayrettir. Bu tevhidin uçsuz bucaksız sahralarındaki hayrettir. Allahın kudreti, azamet ve heybeti karşısında akıl âciz kalır.²⁹¹ Aklın Allah'ın nasıl bir varlık olduğu konusunda âciz kalmasından kaynaklanan hayrettir. Ayrıca kul Allah'ı tanıyınca kendi varlığının ve yokluğunun, hareketinin ve hareketsizliğinin O'ndan olduğunu görür. Bundan dolayı Allah'ın kudretinde hayrette kalır. Kendi hiçliğinin farkına varır. Bir şeyin aynı ve zâtı akli ile kavranır durumda olmayınca onun hakkındaki marifette hayretten başka bir şey mümkün olmaz.²⁹² Bu noktada Gazâlî'nin hayret vurgusu da önemlidir. O *İhyâ*'da tefekkür bahsinin girişinde Allah'ın zâtı üzerinde fikir yürütmenin yanlışlığı üzerinde durmuş ve zâtını kavramanın imkânsızlığını dile getirmiştir. O şöyle der: "*İzzetine herhangi bir yön ve sınır belirlemeyen; azametinin sınırını kavramada vehim ayaklarının yükseleceği, düşünce oklarının varacağı bir hedef tayin etmeyen; tam tersine kendini arayanların kalplerini yüceliğinin sahrasında hayret ve şaşkınlık*

²⁸⁶ *İhyâ*, I, 139-140.

²⁸⁷ Shehadi, age., s. 75.

²⁸⁸ *İhyâ*, I, 139-140.

²⁸⁹ *İhyâ*, IV, 34, V, 28.

²⁹⁰ Attar, age., I, 166, II, 96, Kuşeyrî, age., II, 605, Kelâbâzî, age., s. 155.

²⁹¹ Kelâbâzî, age., s. 155-156.

²⁹² Hucvirî, age., s. 408.

içinde bırakan; gönüller isteklerine ulaşmak için her harekete geçtiklerinde celalinin nurları kendilerini zorla geri çeviren Allah'a hamdolsun." Çünkü akıllar O'nun nurlarıyla ilk karşılaştıklarında bile hayrete düşer ve gerisin geriye dönmeye mecbur kalırlar.²⁹³ Allah'ın zatı hakkında tefekkür yasaklanmış bir sahadır. zât ile ilgili düşünmek aklın güç yetiremeyeceği bir olgu olduğu ve aklın hayret ve dehşete düşmesine yol açtığı için zât ve sıfatlara dair tefekküre girişmemek gerekir.²⁹⁴ Gazâlî'ye göre ilâhî sıfatları kavrama konusunda aklın hayrete düşmesinin şaşılacak bir yanı yoktur. Zira akıl sınırlı bir alanda at koşturabilir.²⁹⁵ Fiillere dair düşünme ise serbesttir. Çünkü fiilleri Allah'ın ilminin, hikmetinin ve sanatının tezâhürleridir. O'nun celâl, azamet ve kudretini gözler önüne serer. Biz Allah'ın sıfatlarını değil ancak sıfatlarının tecellilerini seyredebiliriz. İlâhi fiiller de fâil-i hakiki olan Allah'ın sıfatlarını müşâhede ettiğimiz birer vâsıtaadır.²⁹⁶ Demek ki fiillerini yani evreni bilme yoluyla Allah'ı bilmek, âlemden Allah'a ulaşmak mümkündür. Zira her şey varlığını O'na borçludur, her şeyin yaratıcısı O'dur, her şey O'nun tezahrüdür. Âlemden O'ndan başkası yoktur. "Sadece O'nu görüyorum" sözü bu gerçeğin bir ifadesidir.²⁹⁷

Gazâlî Allah'ı tam anlamıyla tanımının imkânsızlığını O'nun mutlak tekliği ve büyüklüğüyle açıklar. Ona göre gözün gördüğü cisimler büyüklük küçüklük bakımından farklı olduğu gibi basiret gözünün gördüğü şeyler de birbirinden farklıdır. Gözün görme alanı sınırlıdır ve bazı cisimleri mesela çok büyük veya çok küçük olan cisimleri göremez. Basiret gözü ile görülebilen şeylere gelince akıl bunlardan bazılarının hakikatini kavrayabilir, bazısını anlama noktasında ise âciz kalır. Akılların kavramakta âciz kaldığı hususlar ikiye ayrılır: a) Bazı akılların anlayabileceği, ancak çoğunun kavrayamayacağı hususlar. b) hiçbir aklın hakikatini kavrayamayacağı şey, mutlak büyük olandır ki o da Allah'tır. O'nu gerçek anlamda tanımak aklın sınırlarını aşar.²⁹⁸ Allah'ın mutlak tekliği dolayısıyla onu tanımak imkânsızdır.²⁹⁹ Allahın büyüklüğü ve azameti de bilinememe nedenidir. Gazâlî'nin "Allahu Ekber" sözünün anlamıyla ilgili olarak söyledikleri bunu açıklar mâhiyettedir. Ona göre bu söz "Allah başkalarından daha büyüktür" manasına gelmez. Çünkü Allah Telâdan ve O'nun vechinden başka bir mevcut yoktur ki Allah onlardan daha büyük olsun. Mevcut olan yalnız O'nun vechidir. Allahu Ekber ifadesinin anlamı ister nebî ister melek olsun başkasının O'nun kibriyâsını idrâk etmesinden

²⁹³ *İhyâ*, V, 161.

²⁹⁴ *İhyâ*, V, 174. bk. *Kimyâ*, 724-725.

²⁹⁵ *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 205.

²⁹⁶ *İhyâ*, V, 174-175.

²⁹⁷ *el-Maksadü'l-esnâ*, s. 58-59.

²⁹⁸ *el-Maksadü'l-esnâ*, s. 113.

²⁹⁹ *Mişkâtü'l-envâr*, s. 57

yüce olduğudur. Allah'ı tam anlamıyla yalnız kendisi bilir. Zira her bilinen şey bilenin bir şekilde hüküm ve tasarrufu altındadır. Bu ise Allah'ın celâl ve kibriyâsına aykırıdır.³⁰⁰

Zâtı itibariyle Allah bütün idrâklerin ötesinde olduğu için ister bilimsel olsun ister felsefî olsun isterse tasavvufî olsun bizâtihi, tam ve kesin olarak idrâk edilemez. Zât marifetin sınırları dışında kalır. Çünkü zât bilinemez. Marifet zâtın dışındaki hususlara taalluk eder. Bununla birlikte sûfiler Hakk'ın bilinebilir olan yönünün ancak tasavvufî tecrübeyle elde edilebileceğini ısrarla savunurlar.³⁰¹ Ancak sûfiler duyuların ve aklın ötesinde bunları aşan bir bilgi vâsıtasının varlığını kabul etmekle birlikte keşfî bilginin sınırsız olduğunu iddia etmezler ve her ne olursa olsun insanın bilgisinin sınırlı olduğunu vurgularlar. Hernekadar sûfî seyr ü sülûk boyunca birtakım keşf ve müşâhedelere muhatap olsa ve bazı bilgiler olsa da o Allah'ı bizâtihi değil, isimleri vâsıtasıyla idrâk edebilir.³⁰²

Zât bilinemediği gibi istivâ', nüzûl vb. Allah'a nispet edilen hususlar da tam olarak kavranamaz. Bu nedenle aklî te'villere başvurmak sakıncalıdır.³⁰³ Zira metafizik meseleler aklı aşan hususlardır ve bu konular tamamen şeriatla bilinebilir.³⁰⁴ Dolayısıyla âyetlerde ve hadislerde geçen müteşâbih lâfızlarda kastedilen manayı avamın anlaması mümkün değildir ve bu nedenle de avamın müteşâbihler üzerinde kafa yormaktan uzak durması gerekir.³⁰⁵ Müellifimize göre veliler ve ilimde derinleşmiş olan kimseler kastedilen manayı anlarlar. Dünyaya kendilerini kaptırıp marifetullah sahasına girmeyen ilimlerle meşgul olan kimselerin ilâhi hususları (umûr-ı ilâhiye) anlamaktan âciz kalırlar. Bu durum bir sanatla uğraşmayan kişinin o sanatın inceliklerinden haberdâr olmamasına benzer. Bir sanatın inceliklerini ancak yıllarını o sanata vermiş ve ömrünü vakfetmiş kimse bilir.³⁰⁶

Gazâlî'nin avam tabiriyle kimleri kastettiğine gelince ona göre "*marifet deryasında yüzmeyi öğrenen, ömürlerini bu yolda harcayan, dünyadan ve nefساني arzulardan yüz çeviren, mal, makam, itibar ve sair lezzetlere aldırış etmeyen, emredilenleri yerine getirip yasaklardan kaçınmada dinin hududuna riayet etmek suretiyle ilim ve amelde ihlaslı olan, Allah'tan başka her şeyi kalbinden çıkararak ve Allah sevgisi /mahabbetullah karşısında dünyayı hatta ahireti ve firdevs-i alâyı dahi değersiz gören kimselerden başka her alim edîb, nahivci, muhaddis, müfessir, fakih ve mütekellim bile olsa avam kelimesinin ifade ettiği manaya dahildir.*" Marifet

³⁰⁰ *Miškâtü'l-envâr*, s. 56, Shehadi, Fadlou, age., s. 48.

³⁰¹ Çakmaklıoğlu, age., s. 137.

³⁰² Hucvirî, age., s. 409, Attar, age., I, 271, Uludağ, "Marifet", *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 234, DİA, c. XXVIII, s. 55, Çakmaklıoğlu, age., s. 134.

³⁰³ *İlcâmü'l-avâm*, s. 308-312.

³⁰⁴ *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 287.

³⁰⁵ *İlcâmü'l-avâm*, s. 303. bk. *el-İktisad fi'l-itikâd*, s. 36-37.

³⁰⁶ *İlcâmü'l-avâm*, s. 304-306.

denizine dalmaya ehil olanlar ancak bu kişilerdir. Fakat onlar da büyük tehlikelerle karşı karşıyadırlar. Hedefe ulaşmaya kadar onların da onda dokuzu helak olur, belki bir tanesi “dürr-i meknûn ve sırr-ı mahzûna” ulaşır.³⁰⁷ Avamın müteşâbihata dair soru sormaması gerektiği gibi bu konularda tefekküre de dalmaması gerekir. Yani düşünmesi dahi sakıncalıdır. Yüzme bilmeyen biri de denizin derinliklerinden çıkarılabilen incileri dalıp çıkarmayı arzu edebilir, ancak böyle bir şeye kalkışması kesinlikle doğru olmaz.³⁰⁸ Gazâlî’nin “avam” tanımı de son derece kapsamlı ve çok az kişiyi dışarıda bırakacak bir tanımdır. Buna göre bir kişi kelâmcı dahi olsa birtakım özellikleri taşıyorsa avam kapsamındadır.³⁰⁹

Diğer yandan avama gizli olan manalar ve sırlar peygamberlere, velilere ve ilimde derinleşmiş olanlara gizli değildir. Altın, gümüş vb. madenler gibi insanlar da birbirinden farklı olarak yaratılmıştır. Madenler çok çeşitli cevherleri barındırdığı gibi kalpler de bilgi cevherlerinin madenleridir. Bazı kalpler nübüvvet, velâyet, ilim ve marifetullah madenidir, bazıları da behimî/hayvanî arzuların ve şeytanî huyların madenidir. Farklı meslek ve sanatlar açısından bakıldığında da insanlar arasında fak olduğu görülmektedir. Bazı kimseler sanatlarında o kadar mahirdir ki, bir başkası onun ustalık kazandığı zamanda ortaya koyduğu eserler bir tarafa ilk başladığı dönemlerde yaptıklarını dahi ömrü boyunca çabalasa yapamaz. Gazâlî’nin verdiği bir başka örnek şöyledir: İnsanlardan bazıları cesaretsiz ve korkaktır. Sahilde otururken bile denizde meydana gelen büyük ve hırçın dalgalara bakamaz. Bazıları bunu yapabilir, ancak ayağını suya sokmakla yetinir ve yüzmeye cesaret edip de ayağını yerden kaldıramaz. Bir kısmı sahile yakın yerlerde yüzebilir, fakat derin ve tehlikeli bölgelere gidemez. Bir diğer kısmı da bütün bunları yapabilir de dibe dalıp da dalgıçlık yapma ve inci çıkarma cesaretini gösteremez. İşte marifet denizine dalma konusunda da insanların durumu bunun gibidir.³¹⁰ Gazâlî’ye göre uçsuz bucaksız marifetullah denizinde insanların seviyeleri birbirinden farklıdır. Allah’ın bilinemeyeceğini düşünen ve “Allah’ı ancak Allah tanıyabilir” diyen, bu seviyede olan da vardır. “Ben yalnız Allah’ı tanırım” diyen ve bu mertebede olan da vardır. Her iki ifade de doğrudur. Allah’ı tanımanın mümkün olmadığını söyleyen O’nun zâtını kasteder. O’ndan başkasını tanınamayan diyen de fiillerini kasteder. Çünkü varlıkta Allah’tan ve O’nun fiillerinden başka bir şey yoktur.³¹¹ Gazâlî insanın eşyayı müşahede edip tanımasının bile bir şeyi ince bir perde arkasından görmeye benzediğini ifade etmiştir. Bununla birlikte tanıma

³⁰⁷ *İlcâmü'l-avâm*, s. 307-308.

³⁰⁸ *İlcâmü'l-avâm*, s. 313.

³⁰⁹ *İlcâmü'l-avâm*, s. 315.

³¹⁰ *İlcâmü'l-avâm*, s. 316. Gazâlî’nin avam-havas ayrımıyla ilgili olarak bk. Yafeh, age., s. 352-357.

³¹¹ *el-Maksadü'l-esnâ*, s. 58-59, *Mesâil fi marifetillâh*, s. 210.

(keşf) dereceleri farklıdır. Eşyayı sabahın alaca karanlığında görmekle gün ışığında görmek arasında fark vardır.³¹²

Acaba âriflerin Allah'ı tanımalarının son sınırı nedir?

Müellifimiz bu hususta şöyle der: “Son sınır O’nu tanımaktan âciz olduklarını kavramalarıdır. Allah’ı gerçek anlamda tanıyamadıklarını ve tanımalarının da mümkün olmadığını, rubûbiyet vasıflarının mâhiyetini kavramayı sağlayan gerçek ve kesin bir marifet ile O’nu tanımanın Allah’tan başkası için muhal olduğunu anlamalarıdır. Bu gerçeği bütün açıklığıyla kavradıkları zaman O’nu tanımış olurlar yani Allah’ı tanıma noktasında insan için mümkün olan son sınıra ulaşmış olurlar.” Ebu Bekir’in sözü de buna işaret eder: Hz. Peygamber dahi Allah’ı şanına lâyük bir şekilde övmeye gücünün yetmeyeceğini itiraf etmiştir. Hayret ve dehşete kapılmadan zâtı hakkında bir tefekkür mümkün olmaz. Marifetin artması ise ancak isim ve sıfatlarını tanıma hususunda olur.³¹³ Anlaşılan odur ki marifette son noktaya ulaşmak mümkün değildir. Dolayısıyla böyle bir çaba içine girmek yersiz hatta Allah’ı idrâk edememekten kaynaklanan bir kusurdur. Müellifimiz şöyle der. *“bu ilim derinliklerine kimsenin ulaşamadığı ancak bazı kimselerin imkân ve izin verildiği ölçüde sahilinde ve etrafında dönüp dolaştığı bir deryadır. Bu deryanın kıyılarına dalabilenler ise Peygamberler, veliler ve ilimde derinleşmiş olanlar (rasihun fi’l-ilm) olup, onlar da ancak Allah’ın kendileri hakkında takdir ve tayin ettiği derecelere göre ve kuvvetleri nispetinde bu imkâna sahiptirler.”* Buna göre onlar bile ancak kıyılarda ve etrafında dolaşmaktadırlar. Bu ilim kitaplarda yazılmayan gizli bir ilimdir.³¹⁴ Gazâlî bu noktada bir başka sorunun daha akla gelebileceğini belirtir. O da şudur: eğer Allah’ı tanımak mümkün değilse o takdirde meleklerin, peygamberlerin ve velilerin O’nu tanıma konusundaki seviyeleri hangi ölçü ile birbirinden ayırılır, bu hususta kriter nedir?

Gazâlî’ye göre Allah’ı tanımanın iki yolundan birincisi zaten kullar için kapalıdır. O’nu idrak etmek için çabalayan kimseyi celâlinin heybeti sarsar, O’na doğru gözünü diken kimsenin gözlerini dehşet bürür. Anlaşılan odur ki bu yol peygamberler de dâhil bütün kullar için kapalıdır. Çünkü Gazâlî onları istisna etmemiştir. Allah’ı isim ve sıfatlarıyla tanımaktan ibaret olan ikinci yola gelince insanların seviyeleri bu hususta farklıdır. Allah’ın kâdir, âlim vb. olduğunu genel olarak bilen bir kişi ile yerlerde ve göklerde O’nun kudret ve sanatının inceliklerini, harikalarını ve delillerini gören, bunların ince ayrıntılarına kadar farkında olan ve Allah’a yakınlaşmayı sağlayan meleklik vasıfları ile donanmış olan bir kimse elbette bir olamaz. İmam-ı Şafîî ‘yi hizmetkârı da tanır, öğrencisi Müzenî de ancak ikisinin ona dair bildikleri aynı

³¹² el-Maksadü'l-esnâ, s. 92-93.

³¹³ el-Maksadü'l-esnâ, s. 54, Ravzatu't-tâlibîn, s. 126.

³¹⁴ İhyâ, I, 62.

değildir. Yine bir âlim on farklı sahada bilgi sahibi olsa, bu on sahadan yalnız birinde uzmanlaşmış olan bir talebesinin hocasına dair bilgisi de ancak onda bir oranındadır ve son derece sınırlıdır, Bu da uzmanı olduğu sahada hocasıyla aynı seviyeye ulaşabiliyorsa geçerlidir. Peygamber ve velilerin onu tanıma hususundaki derece farklılıkları da böyledir. İnsan Allah'ın mülk ve melekût âleminde harika ve delillerini tanıdıkça marifeti artar, Allah'ı tanıma hususunda daha çok mesafe kat eder.³¹⁵

Marifet hususunda insanların birbirinden çok farklı olduğunu ifade eden Gazâlî, âriflerin bu sahada nereye kadar gidebileceği konusuna da açıklık getirmeye çalışmıştır. Ona göre “âriflere hiçbir şey gizli kalmaz” demek mümkün değildir. Çünkü belirtildiği gibi Allah'ı kendisinden başka hiç kimse tam manasıyla tanıyamaz. Âriflerin nereye kadar gidebileceği konusunda bir örneğe başvurmuştur. Bir hükümdarın sarayının etrafında geniş bir meydan vardır. Bu meydanın sonunda da bir sınır bulunur ki halkın o noktadan ileriye geçmesi yasaktır ve geçmeye kalkışanlar da cezalandırılır. Ancak ülkenin ileri gelenleri ve önemli mevkilerde bulunanların bu sınırı geçme izni vardır. Onların da mevkilerine göre farklı yakınlık ve uzaklıkta oturmaları mümkündür. Hükümdarın sarayına ise yalnız vezir girebilmektedir. Benzer şekilde insanlar da ilâhî hazrete yakınlık ve uzaklıkları farklıdır. Meydanın sonundaki sınırı geçme izin ve yetkisine sahip olanlar âriflerdir. Onlar her ne kadar halkın aşamadığı o noktayı geçebilme bakımından ortak olsalar da farklı mesafelerde bulunmaktadırlar. Gazâlî bu düşüncesini şöyle ifade eder: “*Meydanın ortasında bulunan “hazire-i kuds”e gelince orası âriflerin dahi ayak basamayacağı derecede yüce ve gözlerini oraya dikenlerin görmekten aciz kalacağı derecede yüksektir. Bu yüce makama küçük büyük kim bakarsa hayret ve dehşetten gözünü kapatır ve o göz âciz ve bitkin olarak kendisine geri döner.*”³¹⁶

O halde marifetullahın nihayeti yoktur.³¹⁷ Allah sonsuz ve sınırsız olduğu için marifetullaha da bir sınır konulamaz. Allah'ı tanıma hususunda âriflerin derecelerini de sınırlandırmak mümkün değildir.³¹⁸ Buna göre her insan Allah'ı kendi hal ve mertebesine göre idrâk edebilir ve bu idrâk her hâl ü kârda sınırlıdır. Bâtınî basiret gözüyle Allah'ın celâl ve cemâl tecellilerini gören ârifler cemâl ve celâlin mâhiyetini tam olarak kavrayamazlar da – çünkü bunu kavramak insanın gücünü ve sınırlarını aşan bir şeydir-önünden kaldırılan perdeler oranında hakikatlere vâkıf olabilirler. Zira hazret-i rubûbiyetin cemâlini örten perdelerin nihayeti yoktur. Allah'ın nurdan yetmiş perdesi vardır. Bu nurların saçtığı aydınlık ve parıltı,

³¹⁵ el-Maksadü'l-esnâ, s. 55-56, Mesâil fî Marifetillâh, s. 208.

³¹⁶ İlcâmü'l-avâm, s. 316-317, İhyâ, IV, 142.

³¹⁷ İhyâ, V, 122.

³¹⁸ İhyâ, IV, 34.

güneş, ay ve yıldızların ışıklarında olduğu gibi farklılık gösterir. Önce en az ışık verenler görünür.³¹⁹ Bundan dolayı her ne kadar ilahi hadiseler ârif kişiler için açık bir şekilde ortaya konulsa da sanki arada ince bir perde varmış gibi netlikten uzaktır. Birtakım hayal karışımları içerir. Bu âlemde tüm bilgiler sembol ve işaretlerin etkisi altındadır. Bunlar bilgileri bulandırır ve safiyetlerini giderir. Bir de bunlara dünya meşgaleleri eklendiğinde durum daha da karmaşıklaşır. Müşâhede ve netlikte tam bir mükemmellik ancak âhirette gerçekleşir. İlahi hadiseler sınırsızdır. Ârif kişi bildiklerinin çok ötesinde bilinmesi gereken konular olduğunun ve bunların Allahın bilgisi dâhilinde bulunduğu farkındadır. Dolayısıyla marifetin aslını elde edinceye kadar iştiyâk içinde kıvrır durur. Ancak bu iştiyâkın dünyada da âhirette de sona ermesi mümkün değildir. Bunun sonu demek âhirette kulun önüne Allahın celâlinin, sıfatlarının, hikmetinin ve fiillerinin eksiksiz serilmesi demektir ki bu muhaldir. Çünkü Allahın sıfatlarının tecellileri sonsuzdur.³²⁰ İlimde derinleşmiş olanlar ve âriflerin dahi her ne kadar marifet sahasında avamı arkada bırakıp millerce mesafe kat etmiş olsalar da önlerinde henüz ulaşamadıkları mesafe daha çoktur. Onlara keşfolunanlar gizlenenlere nispetle çok daha azdır. Hz. Peygamber'in "seni ne kadar övsem azdır, sen kendini övdüğün gibisin" şeklindeki ifadesi bu gerçeği ortaya koymaktadır.³²¹

Müellifimiz Allah'ın gizli olmasının ve bilinmemesinin nedenleri üzerinde de durmuştur. Ona göre kâinattaki her zerre bir yaratıcının varlığına işaret eder. Ancak iki sebeple insanlar Allah'ı tanımakta güçlük çekerler ve yetersiz kalırlar. Birincisi onun gizli oluşudur.³²² Allah gizlidir. Bâtın ve Kuddüs isimleri bu gizliliğe delâlet eder. Kuddüs oluşu hakkında Gazâlî şöyle der: " *O duyuların idrak ettiği, hayalin tasavvur ettiği, vehmin zanna kapıldığı, akıl ve fikrin hüküm verdiği her türlü vasıftan münezzehtir.*"³²³ Diğer neden de zuhûrunun şiddetidir yani apaçık oluşudur Allah'ın varlığı zuhûrunun şiddeti dolayısıyla da gözlerden gizli kalır. Gazâlî bu duruma örnek olarak ışık ve renkler arasındaki ilişkiyi vermiştir. Güneş ışığı olmasa renklerin varlığına rağmen cisimleri görmek mümkün olmaz. Renklerin varlığı tek başına yeterli değildir. Renkler kaybolmadığı halde cisimler ancak güneş ışığı olduğu zaman görülmekte aksi halde görülememektedir. Dolayısıyla ışık olmadığı sürece renkleri idrâk etmek ve varlığının farkına varmak mümkün değildir. Diğer yandan ışık renklerle öylesine iç içe geçmiş, bütünleşmiştir ki renklerden ayrı olarak varlığını anlamak zorlaşır. Hatta renklerin varlığı kabul edildiği halde görünmemesi sebebiyle ışığın varlığı inkâr edilebilir. Işığın varlığı ancak yokluğu

³¹⁹ *İhyâ*, I, 444-445.

³²⁰ *İhyâ*, V, 38-39.

³²¹ *İlcâmü'l-avâm*, s. 305.

³²² *İhyâ*, V, 36.

³²³ *el-Maksadü'l-esnâ*, s. 71.

ile yani karanlıkla bilinir. Karanlık olmasa ışık da bilinemezdi. Güneş battığında ve karanlık ortaya çıktığında ışığın zarureti anlaşılır. Şu halde zuhûrunun şiddeti, apaçık ortada oluşu idrâk edilememesine ve gizli kalmasına sebep olur.³²⁴ Gazâlî'ye göre Allahın zâhir oluşu bâtın olmasının sebebidir, nûru da nûrunun perdesidir. Çünkü taş, toprak, bitki, hayvan, yer, gök, kara, deniz vs. bütün mahlûkât O'nun varlığına, ilmine, kudretine kesin bir şekilde şahitlik etmektedir. Allah varlıkların en açıkta olanıdır. Bütün nesnelere O'nun sayesinde açığa çıkmaktadır. Onun nesnelerdeki delâleti aynı tertip üzere ve varlığı daim olduğundan gizli kalmıştır. Allah'ın bir an için yokluğu tasavvur edilseydi, O'nun nurundan mahrum kalan her şey mahvolurdu ve varlığı ile yokluğu arasındaki fark anlaşılır, varlığı kesinlikle bilinirdi. Fakat bütün mahlûkâtın O'nun varlığına şehâdet etmesi yani apaçık oluşu O'nun gizli oluşuna sebep olmuştur.³²⁵ Ebû Hamid şöyle der.

"O zuhûrunun şiddeti ve nurunun parlaklığı nedeniyle gözlerden saklanmaktadır. Eğer O nurdan yetmiş perde arkasına saklanmasaydı vechinin parlaklığı cemâlini temâşâ edenlerin gözlerini yakardı. Eğer O'nun zûhuru gizlenmesinin nedeni olmasa akıllar şaşkınlık içinde kalır, kalpler dehşete kapılır, vücud bitkin düşer ve organlar darmadağın bir hale gelirdi. Kalpler taş ve demirden olsaydı bile O'nun tecellî nurlarının daha ilk tezahürleri karşısında paramparça olurdu. Öyle ya yarasanın gözleri güneşin aydınlığına doğrudan nasıl bakabilir?"³²⁶

Allah hem zâhirdir hem bâtındır. O'nun gizliliği zâtı açısından, zâhir oluşu ise tecellileri açısından. Allah'ın lüuf, hikmet, rahnet vb. nitelikleri âşikârdır ve O'nu bu yönüyle tanımak mümkündür. Akıllarımız zayıf Allahın cemâli ise son derece parlak olduğu için yarasanın gündüz görememesi gibi O'nu göremiyoruz.³²⁷ Basiret sahipleri bu kusurlara sahip değildir. Basireti güçlü kimse yalnız Allah'ı görür, O'ndan başkasını tanımaz ve kâinatta Allah'tan başka varlık bulunmadığını bilir. Fiilleinin onun kudretinin birer yansıması olduğunun, O olmadan onların gerçekte varlıklarından söz edilemeyeceğinin şuurundadır. Gazâlî bunların basiret sahiplerince bilinen konular olmakla birlikte herkesin anlayacağı husular olmadığını belirtmiştir. Diğer yandan insanın Allah'ı tanınmasının önündeki bir engel de tabiatta cereyan eden hadiseleri zaman içinde alışkanlıkla doğal görmeye başlamasıdır. Bunları Allahın varlığının belgeleri ve sanatının yansımaları olarak düşünmez. Mesela anadan doğma kör bir kimsenin on beş yaşında gözleri açılıp görmeye başlasa gördüğü şeyler karşısında hayretten

³²⁴ *Mişkâtü'l-envâr*, s. 62, *Maksadü'l-esnâ*, s. 147.

³²⁵ *İhyâ*, V, 35-36, *Maksadü'l-esnâ*, s. 147-149, *el-Erbain*, s. 158.

³²⁶ *İhyâ*, II, 346.

³²⁷ *İhyâ*, V, 35-36.

hayrete girer. Fakat zaman geçtikçe içinde yaşadığı kâinata ve olup bitenlere alışır, ilk gördüğü andaki heyecan ve hayretinden eser kalmaz.³²⁸

Bu noktada Gazâlî'nin insanın bizzat kendinden hareketle Allah'ı tanıyabileceğine dair iddiası da önem arz etmektedir. Allah o kadar çok sır ve inceliği insanın küçük varlığında toplamıştır ki bu özelliği ile o neredeyse bütün kâinata denktir. Sanki o âlemin muhtasar bir nüshasıdır. Âdem'in sûreti Allah'ın hattıyla yazılmıştır. Dolayısıyla insan bu hususta tefekkür etmek yani kendini tanımak suretiyle Allahın bilgisine ulaşabilir.³²⁹ Gazâlî ruhun ilâhî kaynaklı oluşuna vurgu yapar. "De ki ruh rabbimin emrindedir." (isra, 17/85) âyetinde de işaret edildiği gibi O'ndan bir parça taşımaktadır ve O'na benzer tarafları vardır. İnsanî nefsin kaynağı Allah olduğundan nefsini bilme Allah'ı bilmenin aracıdır. Tasavvuf geleneğinde sıkça karşımıza çıkan "nefsin bilen rabbini bilir" ifadesine bu bakımdan büyük önem atfedilmiştir.³³⁰ İnsanın kendinde mevcut olan özelliklerden hareketle rabbini tanınması ve marifete ulaşması bahis konusu olunca "Allah Âdem'i kendi sûretinde yarattı"³³¹ hadisi de önemlidir. Çünkü bu söz ile insan ile Allah arasında zât, sıfat ve fiiller açısından benzerlikler olduğu anlatılmak istenir. İnsan taşıdığı ruhun cisim veya araz olmaması, mekân ve cihetle kayıtlı olmaması ve cisimlere özgü nitelikler taşımaması yönüyle Allah'ın zâtıyla; diri olma, görme, işitme, irade etme, güç yetirme vb. özellikleriyle de Allah'ın sıfatlarıyla benzerlikler taşımaktadır. Fiillerin benzerliği ise insanın kendi âlemi olan bedenindeki tasarrufu ile Allah'ın kâinattaki tasarrufu noktasındadır. Meselâ idare ve tasarruf etme bakımından kalp ile arş, beyin ile kürsi, duyular ile Allah'a daima itaat eden melekler, sinirler ve organlar ile gökler, insanın tahayyül gücü ile levh-i mahfûz arasında benzerlikler vardır. Müellifimize göre bu benzerlikler olmasaydı insan kendini bilmekten Rabbini bilmeye yükselemezdi. Allah insanı büyük âlemin küçük bir kopyası yapmasaydı ve onu âdeta kendi âleminde tasarruf eden bir rab kılmasaydı insan âlemi, tasarrufun ne olduğunu, akli, kudreti, ilmi, rubûbiyeti ve diğer sıfatları bilemezdi. O halde nefis sahip olduğu benzerlikleriyle yaratıcısını bilmeye yükselmenin basamağı olmuştur.³³²

Gazâlî Zât dışındaki hususlarda marifetin mümkün olduğu fikrine sahiptir. Çünkü o kalbini arındıran kimseye melekût âleminin sırlarının açılacağını, önüne hakikatlerin serileceğini,³³³ kul ile rabbi arasındaki perdelerin kalkacağını ve marifet nurlarının tecelli

³²⁸ *İhyâ*, V, 37.

³²⁹ *Mîzânü'l-amel*, s. 25, *Mişkâtü'l-envâr*, s. 71.

³³⁰ *Mîzânü'l-amel*, s. 24, Smith, age., s. 107.

³³¹ Buhârî, İsti'zân, 1; İbn Hanbel, II, 244, 251, 315.

³³² *Mişkâtü'l-envâr*, s. 71, *el-Madnûnu's-sagîr*, s. 365. bk. el-İmlâ fî *İşkâlâtü'l-ihyâ*, s. 351-352, *Ravzatu't-tâlibîn*, s. 118-119.

³³³ *İhyâ*, III, 23.

edeceğini,³³⁴ ilâhî tecellilerle birlikte mükâşefe ve müşahedelerin gerçekleşeceğini belirtmiştir.³³⁵ Keşif ve ilham ile bilgi edinmenin mümkün olduğunu ısrarla savunmuş ve ispatlamak için birçok delil öne sürmüştür.³³⁶ Sonuç olarak Gazâlî'nin Allah'ı tanıma hususundaki olumsuz yaklaşımı marifeti temelden inkâra değil Allahın künhünü ihata etmenin muhal olduğu fikrine dayanır.

C. Marifet-İlim ayrımı

Sûfiler akıl ve kalbi bilgi araçları olmaları açısından birbirinden ayırdıkları gibi bunlar aracılığıyla elde edilen bilgileri de ayırmışlardır. Onlar seyr-i sülûk ile tecrübe edilerek ve yaşanarak öğrenilen bilgilerin yani marifetin aklî istidlâl ve kıyaslarla veya kitapları okumakla edinilen bilgilerden yani ilimden daha üstün olduğunu düşünürler.³³⁷ Aklın idâakine ilim, kalbin idrâkine marifet ve zevk; ilim sahibine âlim, marifet sahibine de ârif ismini vermişlerdir. Sûfilere göre tasavvufi marifetin merkezi akıl değil kalptir. Marifet Allah'ın bildirmesiyle hâsıl olur. İlim ise insanların bildirmesiyle idrâk edilir.³³⁸ Eşyanın zâhiri ile ilgili bilgilere ilim, iç yüzünü keşf etmek sûretiyle elde edilen bilgilere marifet denir.³³⁹ İlim öğrenmekle marifet ilâhî sevgiyi tanımakla elde edilir. Marifet Hakk Teâlâ'yı tanımak için gereklidir, ilim ise yaratılanları tanımak için gereklidir.³⁴⁰ Zâhirî bilgilere ilim, bâtınî ve kalbî bilgilere marifet denir. Marifetin kaynağı kalp, ruh, sır, ilhâm ve keşfdir, ilmin kaynağı ise akılla istidlâl, duyu organları, nazar ve nakildir.³⁴¹ Marifet ma'lûmun doğrudan idrâk edilmesi, ilim ise konunun hakikatlerinden birisinin idrâk edilmesidir. Marifet bilenin bilinenle birleştiği manevî bir hal iken ilim bilinen şeyler arasındaki ilişkiyi veya bu ilişkilerin bütünü kavrayan aklın bir halidir. Marifette kalbin müşâhedesi söz konusu iken akıl böyle bir tecrübeden mahrumdur. Sûfilerin özellikle Allah, ilâhî sevgi ve vuslat gibi aklın idrâk edemeyeceğini düşündükleri meselelerde bu ayrıma daha çok başvurdukları görülmektedir.³⁴² Sûfiler Musa ile Hızır arasında geçen hikâyenin, Musa'nın temsil ettiği ilm-i zâhir ve Hızır'ın temsil ettiği ilm-i bâtın veya marifet arasındaki farkı açıklamayı amaçladığı noktasında hemfikirdirler.³⁴³ Söz konusu ayrımın tabîî bir sonucu olarak

³³⁴ *Bidâyetü'l-hidâye*, s. 396.

³³⁵ *el-Münkız*, s. 555.

³³⁶ *İhyâ*, III, 28-30.

³³⁷ Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 128, aynı müellif", Marifet" DİA, c. XXVIII, s. 54.

³³⁸ Sülemî, age., s. 230.

³³⁹ Kelâbâzî, age., s. 72.

³⁴⁰ İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, Sahabeden Günümüze Allah Dostları içinde, çev. Komisyon, İstanbul 1995, c. III, s. 285.

³⁴¹ Yılmaz, age., s. 221, Bilgiz, Musa, *Kur'ân'da Bilgi*, İstanbul 2003, s. 74.

³⁴² Afifî, age., s. 216, 218.

³⁴³ Afifî, age., s. 220.

tasavvufta âlim ile ârif arasında da açık bir ayırım yapılmıştır. Buna göre her ârif âlimdir ama her âlim ârif değildir.³⁴⁴ Âlim zihnî faâliyetle öğrenen, bilen ârif ise ahlâkî ve manevî arınma sayesinde sezgi gücü ve derûnî tecrübe ile bilen, anlayandır. Âlim Allah'ı delille bilir, ârif ise Allah'ı Allah'la tanır. Ârifin bilgisi mülk âlemini de melekût âlemini de kapsar. O manevî sezgiyle âlemi müşâhede eder.³⁴⁵ Zâhir bilginleri ve ârifler arasındaki ayırımı net bir şekilde ortaya koyan Bâyezid'in "ulemâ ilmi ölülerden almıştır, biz ise ilmi hiç ölmeyen bir Diri'den aldık" sözü sûfîlerin temel iddiaları arasında yer almıştır.³⁴⁶ Âlim 'bakalım ben ne yaparım?' der. Ârif 'görelim o neyler' der.³⁴⁷ Ârif Rabbini âlim nefsinin düşünür³⁴⁸ Âlime tâbi olunur, ârif ile hidâyete erişilir.³⁴⁹ Hucvirî sufîlerin ilim ile marifet arasında yaptıkları ayırımı temas ederek şöyle der: "*Sûfîler manadan mücerret ve muameleden hâli bilgiye ilim, bunu bilene de âlim adını vermişlerdir. Şu halde onlar sadece ifade ve ibareler konusunda bilgi sahibi olan, ifade ve ibarelerin manalarını kavramadan lafızlarını ezberleyen kimselere âlim ismini vermektedirler. Bir şeyin manası ve hakikati hakkında bilgi sahibi olan zevâta da ârif demektirler.*" Ona göre sûfîler ilim tahsil etmiş bir kimseyi hafife almak istedikleri zaman ona "âlim" diye hitap ederler. Bu tavırlarının amacı ilim tahsil etmiş oldukları için onları küçümsemek değil, muâmele ve ameli terk ettiklerinden dolayı kötülemdir.³⁵⁰ Bâyezid Bistâmî'ye göre âlim Allah'ın kitabını ezberleyen kimse değildir. Aksine âlim ilmini dilediği vakit ezberleme ve öğrenme olmaksızın Rabbinden alan kimsedir. Bu kimse yakîn sahibidir. Marifet ilmi Allah'a yakın kılınanlara mahsustur. Allah'ın kitabını O'nun istediği şekilde yaşayan kimseler oldukları için Allah onlara özel deliller göstermek suretiyle diğer insanlardan ayırmıştır.³⁵¹

Gazâlî'nin *el-Münkız*'da ömrünü boş ve faydasız ilimlerle harcamış olduğuna dair itirafı ve pişmanlığı ilme dair düşüncelerini ortaya koyması açısından önemlidir. O yaşadığı hayatı gözden geçirince tedris faaliyetleri de dâhil yaptığı işlerin âhiret yolunda faydasız işler olduğu sonucuna varmış ve bu yolda önemi ve faydası olmayan ilimlere yöneldiğini fark etmiştir. Çünkü tüm yaptıklarının Allah rızâsı için değil, mevki, şöhret gibi gâyelere yönelik olduğunu anlamıştır. Fakat anlaşılana odur ki yaptıklarının faydasızlığını düşünmesi, bizâtihi ilmî çabalarını değersiz gördüğünden değil, bunları yaparken taşıdığı niyet ve amacın yanlış olduğunu kavramasından kaynaklanmaktadır. Yani ona göre yapıp etmelerini değersiz kılan,

³⁴⁴ Çift, age., s. 283.

³⁴⁵ Uludağ, "Ârif" DİA, c. III, s. 361.

³⁴⁶ Attar, age., I, 206, Sevim, age., s. 103.

³⁴⁷ Attar, age., I, 200.

³⁴⁸ Sehlegî, age., s. 166.

³⁴⁹ Kara, age., s. 87.

³⁵⁰ Hucvirî, age., s. 533.

³⁵¹ Mekkî, age., I, 341-342.

taşıdığı niyetin Allah'ın rızasını kazanmaktan başka dünyevî amaçlar olmasıdır. Niyet ve amacının dünyevî olmasını yanlış bulmuş, bir anlamda özeleştiri yapmıştır.³⁵² Yaşadığı dönemde ilim adamları arasında mevcut yaygın bir hastalığın –ki ona göre mevki ve şöhret arzusu ilim adamlarını sarmış bir problemdir- kendisinde de bulunduğunu fark etmiş, sık sık tenkit ettiği duruma kendisinin de düştüğünü ve eleştirdiği âlimlerden farkı olmadığını anlamıştır. Kendi içine dönüp belki önceleri çok farkında olmadığı bir hastalığın kendisini de yakalamış olduğunu hissetmiş, özellikle tasavvufla daha fazla meşgul olmaya başlaması bu durumu fark etmesinde ve böyle bir hisse kapılmasında tetikleyici olmuştur. O içinde bulunduğu durumu şöyle tasvir eder: " *Yaptığım işleri gözden geçirdim. Bunların en hayırlısı ders vermek ve ilim öğretmektir. Fakat bu alanda âhîret yolunda faydası ve önemi olmayan ilimlere yönelmiş olduğumu gördüm. Sonra hangi amaçla ders verdiğimi düşününce anladım ki bu işi sırf Allah rızası için yapmıyordum. Beni ilme ve ders vermeye iten temel faktör mevki elde etme ve şöhret kazanma isteği idi.*"³⁵³

Müellifimiz yaşadığı devrin âlimlerinden her fırsatta şikâyet eder. *İhya*'nın girişinde eseri yazma sebebini açıklarken nefsinin tezkiye ve kalbini ıslâh etmeyi temel amaç edinen, ilmin gereği olan amele yönelerek halkın itibarını değil, Allah'ın rızasını gözetken kimselerin kınanmasına duyduğu tepkiyi gözler önüne sermiştir. O peygamber vârisleri olan hakîkî âlimlerin artık kalmadığı kanaatindedir. Üstelik şeytanın ayartmalarına kapılan, menfaatlerinin peşinde koşan, hakikate gözleri kapalı bu nedenle iyiyi kötü, kötüyü iyi olarak gören sözde âlimler ortalığı kaplamıştır. Bu âlimler de ilmin fakihlerin fetvâlarından, hasmı susturmak için başvurulmuş cedelden ve vâizlerin yaldızlı sözlerinden ibaret olduğunu düşünmekte ve halkı da buna inandırmaya çalışmaktadırlar. Oysa bunlar sözde âlimlerin menfaatlerini elde etmek için kullandıkları birer tuzaktır. Allah'ın Kur'ânda "fıkıh, hikmet, ilim, ziyâ, nûr, hidâyet ve rüşd" diye adlandırdığı âhîret yolu ilmi (ilmü tarikil- âhîra) ise unutulup gitmiş, ortadan kalkmıştır. Gazâlî *İhya*'yı yazmaktaki amacının din ilimlerini ihyâ etme ve peygamberler ve selef-i sâlihînin nazarında faydalı ve muteber olan ilimlerini anlatmak olduğunu söyler. Dört bölüme ayırdığı *İhyâ*'nın en başına "ilim" bahsini koyma sebebini ise ilmin en önemli gâye olmasıyla izah etmiştir. O farz olan ilmin hangisi olduğunu göstermek, faydalı ilmi zararlı olanından ayırmak ve insanların nasıl ilmin özünü bırakıp kabuğuyla meşgul olduklarını ortaya koymak istemiştir.³⁵⁴ Ona göre gönül hastalıklarının doktorları durumunda olan âlimler asıl hastalık olan dünya

³⁵² el-Müinkız, s. 553. bk. Kutluer, İlhan, "Gazzâlî'nin felsefî Serüveni", İslâmî Araştırmalar, sy. 3-4, 2000, s. 260.

³⁵³ el-Müinkız, s. 553.

³⁵⁴ *İhyâ*, I, 15-16. bk. *Mîzânü'l-amel*, s. 123.

sevgisine yakalandıkları ve boğazlarına kadar bu bataklığa gömüldükleri için halkı saptırmaya başlamışlar ve hastalık salgın haline gelmiştir. Doktor sahtekâr ve cahil olduğunda koyduğu teşhisin ve uyguladığı tedavinin de doğru olması beklenemez.³⁵⁵ Ona göre sözde âlimlerin çokluğuna karşın gerçek ilim ve hikmet ehli çok azdır.³⁵⁶ Devrin din âlimlerinin çoğunun özellikle dini ilimlerle servet, güç ve mevki kazanma vasıtası olarak ilgilenmeleri Gazâlî'nin tenkidinin merkezini oluşturmaktadır.³⁵⁷ Gazali bütün bunlara bir tepki olarak amacının gönülleri ebedi hayata fayda sağlayacak olan ilme çekmek olduğunu belirtir.³⁵⁸

Müellifimiz ilim bahsinde öncelikle her müslümana farz olan (fariza) ilmin hangisi olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. O Resulullah'ın "ilim öğrenmek her Müslüman erkek ve kadın için bir farızdır."³⁵⁹ hadisinde ifade edilen el-ilm konusunda çeşitli fırkalar arasında görüş farklılıkları olduğunu, her grubun kendi meşgul olduğu sahanın ihtiva ettiği bilgileri farz olarak gördüğünü ifade eder.³⁶⁰ Ona göre hadiste belirtilen el-ilm'den kasıt muâmele ilmidir. Yani her Müslümanın yapması gereken, farz olan amellere ilişkin bilgidir. Kişinin öğrenmekle yükümlü olduğu hususlar, içinde bulunduğu hal ile yakından ilgilidir. Örneğin kalbin hastalıkları olarak nitelendirilen riyâ, hased vb. kötü huylardan birisi bir kimsede kuvvetli bir şekilde kendini hissettiriyorsa ve kişiyi tamamen tesir altına almışsa, bu durumdan kurtulmak için çabalaması bu hastalığın sebeplerini ve tedavi yolunu öğrenmesi o kişi için farzdır. Gazâlî bunlara dair bilginin farz-ı ayn olduğunu düşünür.³⁶¹ Ona göre zengin olmayan bir kimseye hacca ve zekâta dair bilgileri öğrenmesi veya itikâdî açıdan kalbinde hiçbir şüphe olmayan kişinin, kelâmullahın kadîm oluşu, rü'yetullah vb. gibi konuları öğrenmesi farz değildir. Kişi her an ibadet ve muâmelat hususunda kendisini ilgilendiren yeni durumlarla karşılaşabilir ve bu durumda yapması gereken, içinde bulunduğu yeni hal ve şartlara göre bilgi edinme çabasına girmektir.³⁶²

Ebû Hamid ilim kavramının uğradığı anlam kaymasından da bahsetmiş, fıkıh, ilim, tevhid, tezkir ve hikmet gibi bazı terimlerin zamanla anlam kaymasına uğradığını söylemiştir. Bu husustaki fikirleri de ilme bakışını ortaya koyması açısından önemlidir. Söz konusu terimler h.

³⁵⁵ *İhyâ*, III, 63-64, V, 96. bk. Şiblî Nûmânî, *Gazâlî*, s. 227-233.

³⁵⁶ *İhyâ*, IV, 124. Montgomery Watt Gazâlî'nin âlimlerle ilgili tenkidinin yeni ve orijinal bir şey olmadığını, ileri sürmüştür. Ona göre başlangıcından beri özellikle sufiler tarafından idarecilerin yönetimi altında kadılık gibi mevkilerde görev almak için çaba harcayan ve bu nedenle fıkıh tahsiline yönelen âlimlerin dünyaperestliğiyle ilgili sert tenkitler yapmıştır. Bk. Watt, age., s. 104-111.

³⁵⁷ Watt, age., s. 108.

³⁵⁸ *İhyâ*, I, 18.

³⁵⁹ İbn Mâce, *Mukaddime*, 17.

³⁶⁰ *İhyâ*, I, 31. Ebu Talib Mekkî de "ilim" bâbının hemen başlangıcında söz konusu hadisi ve hadisle ilgili farklı görüşleri ele almıştır. Bk. Mekkî, age., c. I, s. 363-367.

³⁶¹ *İhyâ*, I, 31, 33, *Fâtihatü'l-ulûm*, s. 36-38.

³⁶² *İhyâ*, I, 31-33.

I. asırda selefin kastettiği anlamın dışına çıkarılmış ve başka manalar ifade eder olmuştur. Ona göre başlangıçta “Allahu Teâlâ’yı, âyetlerini ve mahlûkâtı üzerindeki tasarrufunu bilmeye” ilim denirdi. Öyle ki Hz. Ömer (ra.) öldüğünde İbn Mesud (ra.) “ilmin onda dokuzu öldü” demişti. Gazâlî ilim kelimesini “el-ilim” şeklinde marife olarak kullanmış ve bu kelimenin "Allah'ı bilmek" anlamına geldiğini söylemiştir. Ancak daha sonraları tefsir, ahbar, mezhep ilmi gibi bazı dinî ilimleri bilmediği halde fıkıh ve diğer meselelerde muhâlifleriyle münâkaşaya giren ve tartışmalı konular üzerinde duran kimseler “hakîkî âlim, büyük âlim” adını almaya başlamış, bununla uğraşmayanlar ilim ehli zümresine dâhil edilmemiş, yetersiz ve ehliyetsiz olarak kabul edilmiştir. Böylece ilim kelimesi belirli bir manâ ile sınırlandırılmıştır. Halbuki ona göre âyet ve hadislerde ilmin ve âlimin faziletine dair söylenenlerde, çoğunlukla Allah'ı sıfat, fiil ve ahkâmını bilmek kastedilmiştir.³⁶³

Müellifimiz farzı kifaye olan ilimleri dinî olanlar ve dinî olmayanlar şeklinde ikiye ayırmış, tıp ve matematiği dinî olmayan ilimler arasında farz-ı kifâye olarak zikretmiştir. Dinî ilimlerden tefsir, hadis, fıkıh ve bunlara giriş veya tamamlayıcı mahiyette olan ilimleri de farz-ı kifâye kapsamına dâhil eden Gazâlî, dünya işlerinin devamı için gerekli olan bilgileri farz-ı kifâye olarak değerlendirmiştir.³⁶⁴ O halde farz kılınan fiillerle ilgili bilgiyi öğrenmek farz-ı ayn, dünya işlerinin devamı için gerekli olan bilgileri öğrenmek ise farz-ı kifâyedir. Zira o daima âhiret hayatını dünya hayatı karşısında ön planda tutmuş, dünyevî olanı ikinci plana itmiştir.³⁶⁵ Onun sisteminin temel dayanağı olan bu yaklaşım nedeniyledir ki dünya işlerine yönelik bilgiler âhiret mutluluğunu hedefleyen bilgilerle karşılaştırıldığında değersizdir.³⁶⁶ O maksada yaklaştırma veya uzaklaştırma noktasında ilim dallarının önemlerini, hangisinin daha üstün olduğunu bilmek gerektiğini söyler. Mesela sadece lâfızla ilgili olan irâb, nahiv, mehâricul-hurûf gibi ilimlerin sırf kabukla uğraşmak olduğunu düşünür. Maksada ulaştırmadıktan sonra âlet ve vâsıtayla oyalanmanın anlamı yoktur. Vâsita gereklidir fakat asıl amaç hedefe ulaşmaktır. Mesela hacca niyetlenen bir kimse bütün hazırlıklarını yapıp evde otursa hazırlıklar ne ifade eder? Savaşta kullanılmadığı sürece silahın tek başına bir faydası yoktur. Amelî bilgiler yani fıkıh ve şer'i hükümlerin bilgisi dil ile ilgili bilgilerden gâyeye daha yakın olmakla birlikte yine de uzaktır çünkü bizâtihi hedefin kendisi değildir.³⁶⁷ Gazâlî bu fikrini bir örnekle açıklar.

³⁶³ *İhyâ*, I, 54. Kur'an'da ilim kavramı ve ilim kavramının uğradığı anlam kayması hakkında tartışmalar için bk. Açıkgenç, Alpaslan, "Kur'an'da İlim Kavramı", *Kur'an'ı anlamada Tarihsellik Sorunu* içinde, Bursa 2005, s. 197-208 vd., Atay, Hüseyin, "Kur'an'da Bilgi Teorisi", AÜİFD, Ankara 1968, sy: XVI, s. 155-176.

³⁶⁴ *İhyâ*, I, 34-36.

³⁶⁵ *İhyâ*, V, 30, *Tibriü'l-mesbûk fî nasihati'l-mülûk*, s. 144, *Minhâcü'l-âbidin*, s. 99.

³⁶⁶ *Mîzânü'l-amel*, s. 115, Aydınlı, age., s. 41.

³⁶⁷ *Mîzânü'l-amel*, s. 117.

Bir kimse kölesini azat etmek için hacc görevini yapmasını şart koşsa kölenin özgürlük mutluluğuna erişmek için üç kademeli bir yol izlemesi gerekir: a) Yolculuk için hazırlık yapmak b) Yola çıkıp mesafe kat' etmek c) Hacc rükünlerini yerine getirmek. Bütün bu şartları tek tek ve sırayla yerine getirilmesi gerekir. Yolculuk hazırlıkları mı kölenin özgürlüğüne daha yakındır, yola çıkması mı, yoksa rükünleri edâ etmesi mi? Gazâlî'ye göre bu örnekte Hacc yolunda mesafeleri kat' etmek çirkin ve kötü olan her bir huydan kurtularak adım adım güzel ahlâka yaklaşmak ve bu hedefe doğru yol almaktır. Haccın mukâbili ise Allah'ı, sıfatlarını, fiillerini ve mükâşefe ilmi kapsamında olan her şeyi bilmektir. Kurtuluş ve mutluluk bununla elde edilir. Zira mutluluğa ancak Allah'ı bilip tanıyan ârifler mazhar olur. Buradan anlaşılan bütün ilimlerin esasen birer araç olduğudur. Amaç mükâşefe ilmidir. Yani marifeti elde etmektir.³⁶⁸ Birinci aşama muâmele ilmine, ikincisi mücâhedeye üçüncüsü de mükâşefe ilmine tekâbül eder.³⁶⁹ Bununla birlikte dünyada belli bir düzenin mevcûdiyeti için her meslek ve sanata ihtiyaç olduğu gibi her bir ilim dalına ilgi duyan, öğrenmek için çaba harcayan insanların bulunması Allah'ın hikmetinin gereğidir. Aksi halde bir düzensizlik ve karmaşanın ortaya çıkması kaçınılmazdır.³⁷⁰

Gazâlî'nin ilmin mutlak olarak faziletli olduğunu dile getiren ifadeleri de vardır: *“İlim herhangi birşeye nispet edilmeksizin zâtı itibariyle fazilettir. Çünkü ilim Allah Teâlâ'nın kemâl sıfatıdır. Melekler ve peygamberler onunla şeref kazanır.”*³⁷¹

*İlim her hâl ü kârda faydalı ve güzeldir.*³⁷²

*“İlme baktığın zaman onu zâtında lezzetli bulursun ve ilim zâtı için istenir. Aynı zamanda âhiret saâdetine bir vesile ve Allah'a yaklaştıran bir vâsıta olduğunu görürsün. O'na ancak bu vâsıtayla ulaşılır. İnsanoğlu için en önemli şey âhiret saâdeti ve buna ulaştıran vasıtaadır. Ebedî mutluluk sadece ilim ve amel ile elde edilir. Amel ise amelin keyfiyetine ilişkin bilgiyle mümkündür. Şu halde ilim dünya ve âhiret saâdetinin temeli ve amellerin en faziletlisidir. Nasıl olmasın ki her şeyin kıymeti neticesiyle ölçülür. İmin neticesi de âlemlerin Rabbine yaklaşmak, melekler derecesine ulaşmak ve mele-i alaya yakınlaşmaktır.”*³⁷³

Gazâlî'ye göre ilim ma'lûm göz önünde bulundurulmasa da zâtında şerefli dir. Hatta o sihir ilminin dahi bâtıl olmasına rağmen biâatihi şerefli olduğunu söylemiştir. Onun bu düşüncesinin temelinde cehâletin ilimden hayırlı ve üstün olduğu fikri vardır. Yani cehâlettense en bayağı

³⁶⁸ *İhyâ*, I, 80, *Mîzânü'l-amel*, s. 117-118, *Fâtihatü'l-ulûm*, s. 43.

³⁶⁹ Basil, age., s. 128.

³⁷⁰ *Mîzânü'l-amel*, s. 120.

³⁷¹ *İhyâ*, I, 29.

³⁷² *İhyâ*, IV, 125.

³⁷³ *İhyâ*, I, 29. bk. *Mîzânü'l-amel*, s. 11.

bilgi bile değerlidir. Cehâlet körlük ve karanlığa benzerken ilmin misali ise görme ve ışıktır. (Fâtır 35/19-20, Zümer 39/9)³⁷⁴ Müellifimiz *İhyâ*'nın "İlim" bölümünde ilmin değerine dair pek çok naklî ve aklî delile yer vermiştir.³⁷⁵ İnsan için en yüksek hedef ebedî mutluluktur. Bu hedefe yalnız ilim ve amelle ulaşılır. Amel de nasıl yapılacağını bilmekle yani ilimle mümkün olur. O hale dünya ve âhîret mutluluğunu elde etmenin temelinde ilim vardır.³⁷⁶

Denilebilir ki her ne kadar Gazâlî ilmin zâtı itibarıyla değerli olduğunu söylese de onun değerini Allah'a yakınlaştıran ve âhîret mutluluğuna ulaştıran bir vâsıta olmasına bağlamıştır. Ona göre bilginin değeri ulaşmak istediği gâye ile ölçülür.³⁷⁷ Dolayısıyla ilmin değerini bir sebebe dayandırması bizâtihi kıymetli olduğunu dile getiren ifadeleriyle uyuşmaz. Neticede o ilmi bir araç olarak görmektedir. Hac yolunda hedefi unutup diğer şeylerle oyalanmak yanlış olduğu gibi ilmin sadece bir vâsıta olduğunu unutup onu asıl hedef olarak görmenin de yanlış olduğunu söylemesi söz konusu yaklaşımın bir göstergesidir.

Müellifimizin *Mîzânü'l-amel*'de belirttiğine göre ilmin değerini belirleyen iki kriter vardır: İlimin semeresinin değerli oluşu ve dayandığı delillerin sağlamlığıdır. Mesela din ilminin semeresi ebedî hayatın mutluluğu olduğundan bu ilim sağladığı yarar, fonksiyonu ancak ölüme kadar sürecek olan tıptan daha değerlidir. Gazâlî'nin iki kriter arasındaki tercihi ise neticesi üstün olandır. Neticesi en üstün olan ilim Allah, melekler, kitaplar ve peygamberler hakkındaki bilgiler ile bu bilgilere yardımcı çalışmalardır.³⁷⁸

O ilim öğretmeyi de bir ibadet ve Allah'a hilafet olarak açıklar. Allah en değerli sıfatı olan ilmi âlimin kalbine yerleştirmiştir. Âlim bu bakımdan en değerli hazinelerin muhafızı durumundadır. Ona ihtiyacı olan herkese bu hazineden dağıtma izni verilmiştir. Bir kulun Allah ile yaratıkları arasında onları Rablerine yaklaştırmak ve cennete kavuşturmak için bir vasıta olmasından daha yüce bir makam yoktur.³⁷⁹

Ebû Hamid Kur'ân'ı ilimlerin kaynağı olarak görür. Ona göre Kur'ân engin bir denize benzer. Nehir ve derelerin denizden doğması gibi ilimler de kaynağını Kur'an'dan alır³⁸⁰ ve

³⁷⁴ er-*Risâletü'l-ledünniye*, 224. Smith Gazâlî'nin bilgiyi nurla özdeşleştirmesini "sınırlı ölçüde Kur'ân'a dayanmakla birlikte yeni Plâtonculuğun etkisi" şeklinde değerlendirmiştir. Buna Plotinus'un *Ennead V*'i kaynak gösterir. Smith'in Gazâlî'nin söz konusu fikrinin altyapısını oluşturan âyetleri zikretmemesi yanlı bir tutum gibi görünmektedir. Bk. Smith, age., s. 108.

³⁷⁵ *İhyâ*, I, 19-30. bk. *Fâtihatü'l-ulûm*, s. 2-7.

³⁷⁶ *İhyâ*, I, 29.

³⁷⁷ *İhyâ*, I, 29, *Fâtihatü'l-ulûm*, s. 5.

³⁷⁸ *Mîzânü'l-amel*, s. 115.

³⁷⁹ *Mîzânü'l-amel*, s. 101-102, *Fâtihatü'l-ulûm*, s. 7.

³⁸⁰ *Cevâhiru'l-Kur'ân*, s. 13.

bütün ilimler marifetullahın bir cüz'ü olan fiillerin bilgisi çerçevesinde yer alır.³⁸¹ Daha önce belirtildiği gibi Gazâlî *Cevâhiru'l-Kur'ân*'da ilimleri sedefler ve inciler olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Sedef kabuk, inci ise özdür. İnsanların bir kısmı sedefte dururken diğer bir kısmı da inciye ulaşabilmektedir. Kur'ân ilimlerinin sedefi yani kabuğu Arap dilidir. Bu ilim de lugat, nahiv, kıraat, mahreç ve tefsir olmak üzere beş ilme ayrılır. Bunların hepsi sedefi temsil etmekle birlikte aralarında fark da vardır, hepsi aynı seviyede değildir. Tıpkı sedefin inciye yakın olan yüzü ve uzak olan kısmı gibi.³⁸² Örneğin tefsir sedefin yani bu ilimlerin inciye en yakın olanıdır. Bu nedenle inciye öyle benzemektedir ki bazıları onun inci olduğunu ve ondan daha değerli bir şey bulunmadığını zanneder. Oysa böyle bir düşünce yanıldan başka bir şey değildir. Buna karşılık tefsirle meşgul olanlar diğer sedef ilimlerin erbabına göre daha yüce bir mertebededir. Çünkü tefsir ilmi diğerlerinden daha üstündür ve diğerlerine nispetle amaç hükmündedir. Bu tarz bir derecelendirme hadis ilmi içi de söz konusudur.³⁸³ Dil ilimleri diğer ilimlere götüren bir basamak gibidir. Dili bilmeyene ilimleri tahsil etme yolu kapalıdır. Dil ilmi tefsir ve hadise, bu ikisi de tevhid ilmine yani akâide ulaştırır. Görüldüğü üzere Gazâlî tefsir ve hadisi bile kabuk olarak değerlendirmiştir ki bu yaklaşım onun ilim anlayışını ortaya koyması açısından önemlidir.³⁸⁴

Gazali cevher ilimleri ise süflî ve ulvî olmak üzere ikiye ayırmıştır. Süflî yani alt derecede yer alan ilimler grubunda Kur'ân kıssalarının bilgisi, fıkıh ve kelâm yer alır.³⁸⁵ Cevher ilimlerin ulvî yani üst derecede bulunan ilimler kısmına gelince Allah'ın bilgisi ve O'na giden yolun bilgisi olmak üzere iki boyutludur Birincisi Allah'ı ve âhiret gününü bilmektir ki asıl maksat budur. İkinci sırada sırât-ı mustakîmi ve Allah'a giden yolu bilmek gelir. Yani nefsi temizleyerek kötü sıfatlardan kurtarıp güzel vasıflarla donatmanın bilgisidir. Bu bilgi -yolun bilgisi- olmadan ameller tam anlamıyla yerine getirilemez. Allah'a giden yolun bilgisi, birer araç durumunda olan fıkıh, kelâm ve diğer ilimlerden üstündür.³⁸⁶ Bütün ilimlerin en üstün olanına gelince bu zât, sıfat ve fiilleriyle Allah'ı bilmektir. (marifetullah) En yüce amaç da bu ilmi elde etmektir.³⁸⁷

Ona göre fıkıh dünya işlerinin tanziminde ihtiyaç duyulan bir ilimdir hatta fıkıhın ahiret amellerine en yakın olarak bahis konusu ettiği namaz, zekât, helâl-harâm gibi konularda dahi

381 *Cevâhiru'l-Kur'ân*, s. 29-30.

382 *Cevâhiru'l-Kur'ân*, s. 21-22.

383 *Cevâhiru'l-kur'ân*, s. 23, *er-Risâletü'l-ledünniye*, s. 228.

384 *Risâletü'l-ledün*, s. 228.

385 *Cevâhiru'l-Kur'ân*, s. 24.

386 *Cevâhiru'l-Kur'ân*, s. 26.

387 *Cevâhiru'l-Kur'ân*, s. 27.

fakihin görüşleri dünyadan öteye geçemez. Neticede fakihin ilgilendiği kısmı bunların da zahiri yönleridir. Gazâlî fakihleri hac yolundaki muhâfızlara veya yoldaki konaklama vb ihtiyaçların karşılanmasına benzetir. Hac yoluna karşılaşılabilecek olan tehlikelerden insanları koruyan güvenlik memurlarının haccın rükünlerinin yerine getirilmesi ile ilgisi ne kadar ise, fakihin de din ile ilgisi o kadardır. Bir yandan fakihî hac yolundaki muhâfız konumuna indirgeyen Gazâlî, diğer yandan “din dünya ile tamamlanır” der ve dünya işlerini, dolayısıyla bunların tanzimiyle ilgili olan fikhî, dinden olmamakla birlikte dinin kendisiyle tamamlanıp korunabileceği hususlar olarak görür.³⁸⁸ *Cevâhiru'l-Kur'ân*'da da fikhînin önemine işaret ederek onu keskin bir miske benzetir.³⁸⁹ Fakih kişinin sözüne göre ve zâhire bakarak hüküm verir. Âhirette ancak kalbin nuru ve ihlâsı fayda verir ki bu da fikhîyle ilgili değildir, fakihin ihtisası dışında kalır.³⁹⁰ Ebû Hamid'in fikhî âlimlerini tenkidinde önemli bir neden de içinde bulunduğu asırda pek çok kimsenin fakihliği maddi menfaat sağlama, mevki edinme ve halk arasında itibar görme gibi sebeplerle tercih etmesidir. Bu tür kötü âlimlerin aldatmalarıyla din ilmi kaybolup gitmiştir.³⁹¹ Gazâlî'ye göre İslâm'ın ilk asrında fikhî terimi talâk, lian, icâra vs. gibi hususların detaylarının bilinmesine değil, âhiret yolu ilmine ve nefislere ait âfetlerin inceliklerinin ve amelleri ifsad eden şeylerin bilinmesine işaret ediyordu. Ona göre fikhî terimi kendi döneminde de aslî manasını büsbütün yitirmiş değildi. Sadece kapsamı daraltılmıştı.³⁹²

Müellifimiz kelâm ilmiyle ilgili olarak da *el-İktisad fi'l-itikâd* isimli eserinin başlangıcında kelâm üzerinde çalışmanın gerekli ve önemli olduğunu anlatır. Bu ilmin amacı Allah'ın varlığını, münezzehliğini, sıfat ve fiillerini ve peygamberlerin doğruluğunu ispat etmektir ve bütün bu konular hiçbir akıl sahibinin bigâne kalamayacağı, çok önemli konulardır. Kelâm da bu konuları ele alan bir ilim dalı olduğu için önemlidir.³⁹³ Hatta Gazâlî kelâmı tiryâk-ı ekbere yani en büyük ilaca benzetmiştir.³⁹⁴ Ancak kelâm ilmi önemli olsa da bu sahada derinleşmek herkes için gerekli değildir. Aksine insanların kelâmı fazla meşgul olmamaları gerekir. Bununla birlikte kelâmî problemleri anlayabilecek zekâ ve kavrayışa sahip olanlara bu ilmi öğretmek sakınca doğurmaz. Bu ilim kalp hastalıklarının tedavisinde kullanılan ilaçlara benzer. İlaçları hastaya veren doktor, işinin ehli değilse hastaya faydadan çok zarar verir, onu

³⁸⁸ *İhyâ*, I, 35-36, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, s. 25-26, *Fâtihatü'l-ulûm*, s. 44-46, *er-Risâletü'l-ledünniye*, s. 227.

³⁸⁹ *Cevâhiru'l-Kur'ân*, s. 36.

³⁹⁰ *İhyâ*, I, 36-37.

³⁹¹ *İhyâ*, I, 40, Watt, age., s. 108.

³⁹² *İhyâ*, I, 53-54. bk. Aydın, Mehmet, "İslama Göre İlim", DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 3, 1986, s. 15.

³⁹³ *el-İktisad fi'l-itikâd*, s. 7-8, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, s. 26. bk. Bağçeci, Muhiddin, "Gazâlî'nin Kelâm İlmine Verdiği Önem ve Kelâm Metodu", Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, Kayseri 1988.

³⁹⁴ *Cevâhiru'l-Kur'ân*, s. 35.

iyileştirmek bir yana daha da hasta eder.³⁹⁵ Kelâm ilminde derinleşmek ve teferruata dalmak farz-ı kifâyedir. Bid'atler ortaya atan ve insanların zihinlerini bulandırarak şüphe tohumları eken kimselere karşı mücâdele eden kelâm âlimlerinin bulunması gereklidir. Asıl olan sahih bir itikâd ve kesin tasdiktir ki bu taklid ile de hâsıl olabilmektedir, burhan ve ccedelin inceliklerine çok fazla ihtiyaç yoktur.³⁹⁶ Gazâlî kelâm ilminin hedeflediği hususlar açısından yeterli, ama kendi amacı açısından yetersiz olduğunu araştırmaları neticesinde görmüştür. *el-Münkız*'da kelâmın kendisine yeterli gelmediğini, onu içinde bulunduğu sıkıntılı durumdan kurtarmaya yetmediğini anlatmıştır. Bununla birlikte kelâmın bazı kimselere faydalı olabileceğini, şüphe bulutlarını dağıtıcı bir etki yapabileceğini de kabul etmiştir. O kelâm ilmine dair söylediklerinden maksadının, bu ilimden faydalanan, problemlerine çözüm bulan kimselerin bulunabileceğini inkâr etmek değil, kendi durumunu anlatmak olduğunu belirtmiştir. Çünkü hastalıklar farklı farklı olduğu gibi ilaçlar da çok çeşitlidir. Herhangi bir ilaç, bir hastaya şifa verdiği halde diğerine zararlı olabilir. Ona göre bu ilmin kendisini şifaya kavuşturmamış olması başkaları için de deva olamayacağını göstermez.³⁹⁷ Gazâlî dine bid'at soka kimseleri susturmaya yetecek kadar kelâm bilmenin farz-ı kifâyeden olduğunu kabul etmekle birlikte, halkın itikâdına yöneltilebilecek saldırılardan onları koruma ve zihinlerde karışıklığı engelleme amacına matuf olan bu ilmin, fıkhıta olduğu gibi, hac yolundaki muhâfızlıktan farklı olmadığı kanaatini taşır. Kelâmcı sadece münâzara ve müdâfaa ile yetinip kalbini ıslâh etmekle meşgul olmaz, bundan yüz çevirirse, din âlimleri sınıfından sayılmaz. Diğer yandan mükâşefe ilminin sınırlarına giren Allah'ı sıfat ve fiillerini bilmek kelâm ile mümkün olamaz, aksine kelâm buna engel bile olabilir.³⁹⁸

Ebû Hamid sahâbenin kelâm ve fıkhıla değil, âhîret ilmine sahip oldukları için mevki ve derecelerinin en yüksekte olduğunu, üstelik kelâmcıların ve fakihlerin bildiği pek çok meseleden onların haberdâr olmadıklarını söylemiştir. Onlar fetvâ vermekten dahi kaçınmışlardır. Gazâlî "*Hz. Ebubekir'in fazileti çok namaz kılması ve oruç tutması, çok rivayette bulunup fetvâ vermesi veya kelâm bilgisi ile değil, ancak kalbindeki bir sır iledir. Sen de bu sırrı ara. O kıymetli bir cevher ve gizli bir incidir.*" der. Ona göre bu sır âhîret ilmidir.

³⁹⁵ *el-İktisad fi'l-itikad*, s. 8-10. Çağfer Karadaş'a göre Gazâlî'nin bazı kitaplarında kelâmı yermesini, o kitapların muhatap kitlelerini hesaba katarak değerlendirmek gerekir. Meselâ özellikle orta kesime hitaben kaleme aldığı İhyâ ve Kımyâ-yı Saâdet gibi kitapları ile kendilerine yarar sağlamayacak kelâmî delillerden halkı uzak tutmak amacıyla yazdığı İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-ikelâm kitabında kelâmı sakıncalı gören bir tavır içerisindeyken, entelektüel kesime yönelik kaeleme aldığı fıkhı usûlüne dair eseri el-Mustasfâ'da kelâmı takdir eden ifadeler kullanması, muhatap kitleyi göz önünde bulundurduğunu gösterir. Bk. Karadaş, *Gazzâlî*, İstanbul 2004, s. 69-70.

³⁹⁶ *el-İktisad fi'l-itikad*, s. 11-12, *Minhâcü'l-âbidin*, s. 76-77. bk. *İlcâmü'l-avâm*, 329-331.

³⁹⁷ *el-Münkız*, s. 540-541. bk. Watt, age., 111-113.

³⁹⁸ *İhyâ*, I, 41-42, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, 26. bk. Kufrahı, agm., c. IV, s. 752.

Hız. Ömer'in vefâtı üzerine İbn Mesud (r.a.) "ilmin onda dokuzu gitti" deyince kendisine "aramızda ileri gelen sahabîler varken bunu mu söylüyorsun" diye sorulmuş, o da "ben fetvâ ve ahkâm bilgisini değil, Allah'ı bilmeyi kastediyorum" karşılığını vermiştir. Gazâlî İbn Mesud'un kelâm ve cedeli kastetmediğini belirterek " Hz. Ömer'in ölümüyle onda dokuzu giden o ilmi öğrenmeye neden istekli değilsin?" demiştir. Diğer yandan Fakih ve kelâmcılar arasında gösteriş ve başka menfaatleri bir tarafa bırakıp ilimleriyle amel eden ve fetvâ ve görüşleriyle Allah'ın rızâsını isteyen kimseler vardır ki, onlar amaçlarına ulaşırlar. Ancak bu durum sadece din ilimlerine de münhasır değildir. Mesela bir doktor veya devlet başkanı da aynı amaçla hareket ederse ilmi ve ameli değer kazanır ve umduğu sevap ve rızâyâ kavuşur. Müellifimiz dönemin iyice bozulmuş olan ilim anlayışına ve sahte âlimlere çatar, amelden soyunmuş, Allah rîâsı gözetmeyen, başka amaçlarla yapılan ilmi tenkit eder. Ancak her fakih veya kelâmcıyı da bu sınıfa dâhil etmez, sırf kelâmcı ya da fakih olması sebebiyle eleştirmez. İlmiyle amel eden, liderlik arzusu, mevki hırsı, mal tutkusu ve riyâ gibi amaçlardan uzak durarak Allahın rızâsını ve Resulüne tâbi' olmayı gâye edinen kimselerin hakkını da teslim eder. Onun yaptığı gâye ve niyet Allah rızâsı mı yoksa başka şeyler mi buna göre bir değer biçmektir. Gazâlî'ye göre ilim öğrenmede asıl amaç Allah hoşnutluğunu gözetmek olmalıdır. Fakih ve kelâmcılar kendi sahalarıyla meşgul olmanın yanı sıra nefsin engellerini aşmak ve dünyadan yüz çevirip Allah'a yönelmek suretiyle Allah'a giden yola girmeyi de amaç edinirlerse üstünlükleri kat kat artar, fakat yalnız kendi branşlarıyla ilgilenir ve hayatlarını bunun üzerine bina ederlerse son derece düşük bir mertebede kalmaya mahkûm olurlar.³⁹⁹ Ebû Hanife, İmam Şâfiî, İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel'in hayatlarından örnekler veren Gazâlî, onların ilimleriyle sadece Allah'ın rızâsını amaçladıklarını ifade eder. Onlar yalnız fıkıh ile değil, kalbin hallerini öğrenmek ve murâkabe etmekle meşgul olmuşlardır. Fıkıh âlimi olmalarının yansıra âbid, zâhid ve âhiret ilmini bilen kimselerdi. Gazâlî adı geçen mezhep imamlarına tâbi' olduklarını söylemelerine rağmen bu bağılıkları görünüşte kalan, amel ve yaşantılarıyla onlara benzemeyen fakihleri tenkit etmiştir. Ona göre dönemin fakihleri âbid ve zâhid olma hususunda onlara tâbi' olmayı bir tarafa bırakıp sadece fıkıhla, fıkıhın da teferruatıyla ilgilenmişlerdir. Bununla birlikte imamlara benzediklerini iddia etmişlerdir.⁴⁰⁰ Gazâlî fıkıhın sadece selem, icâre, zihâr, lian vb. teferruatından olan meselelerle ömür geçirmek suretiyle verâ, zühd, dünyadan yüz çevirme vb. güzel hal ve hasletlere sahip olmanın mümkün olmadığına işaret etmiştir.⁴⁰¹ O tenkitçi bir tavra sahip olmasına rağmen çeşitli dinî ilimlerin tahsil edilmesinin gerekliliğini tamamen reddetmez.

³⁹⁹ *İhyâ*, I, 42-43, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, 26.

⁴⁰⁰ *İhyâ*, I, 43-44.

⁴⁰¹ *İhyâ*, I, 44-49.

Her ne kadar bunlar dünya düzeninin sağlanmasına yönelik olsalar da yararları vardır. Önemli olan insanın asıl olarak âhireti birinci plana alması ve bunun ışığında dini bilgilerin her dalının ne ölçüde tahsil edileceğini tespit etmesidir.⁴⁰²

Gazâlî'nin ilme bakışında faydalı olanla faydasız olan ayrımı da son derece önemlidir. Acaba ona göre hangi ilim faydalıdır? Faydalı ilim hangi özelliklere sahiptir? O şöyle der: *“Faydalı ilim kalbindeki Allah korkusunu, işlediğin kusurları görmedeki basiretini, ibadetlerle ilgili bilgini, âhirete olan ilgi ve yönelimini arttıran buna karşılık dünyaya duyduğun sevgiyi azaltan, ibadetlerle ilgili olarak düşebileceğin hatalar hususunda basiretini açan, şeytanın hile ve aldatmasını sana bildiren, şeytanın âlimleri nasıl kandırdığını, onları dünya karşılığında dinlerini satmak, ilimlerini devlet yöneticilerinden fayda sağlamak ve vakıfların, yetim ve miskinlerin mallarını yemek için kullanmak suretiyle nasıl Allah'ın gazabına maruz bıraktığını bildiren, âlimlerin mevki ve insanlar nezdinde itibar kazanmak amacıyla nasıl gece-gündüz uğraştıklarını ve bu amacın onları gösteriş övünme, mücâdele ve münâkaşaya nasıl yönelttiğini öğreten ilimdir.”*

Gazâlî işte bu özelliklere sahip faydalı ilmi öğrenip onunla amel etmeyi ve sonra da öğretmeyi tavsiye eder. İlim öğrenmedeki niyet Müellifimizin sık sık tekrarladığı gibi Allah rızâsı ve âhiret saâdeti olmalıdır. Gazâlî niyet sıhhatli olduğu zaman ilim tahsil etmenin en üstün nafiye ibadet olduğu görüşündedir. Aksi halde niyet bozuk olursa yani dünyevî menfaatler gözetilirse ilim tahsili ayakların kaydığı bir saha haline gelir.⁴⁰³ Faydalı ilmi zararlı olandan ayıramayan kimse insanların dünyayı elde etme aracı olarak kullandıkları gösterişli ve yaldızlı ilimlerle uğraşır durur.⁴⁰⁴

Müellifimiz ilim terimi ile ağırlıklı olarak dinî ilimleri kastetmiştir.⁴⁰⁵ Bununla birlikte onun tefsir, hadis, fıkıh, kelâm gibi dinî ilimleri bile farz-ı kifâye yani ikinci derecede önemi hâiz ilimler olarak görmesi ilmin daha ziyade sağladığı fayda ve kazanımlarını öncelediğini göstermektedir. O ilimleri özellikle uhrevî fayda açısından değerlendirmeye tâbi tutmuştur. Asıl itibariyle İslâm âleminde ilmin hem bizâtihi iyi hem de vâsıta olarak iyi olduğu fikri geniş kabul görmeye birlikte İslâm tarihinde ilim dalları genellikle onlara duyulan ihtiyaç açısından değerlendirilmiştir. Mesela Gazâlî tıbbî çalışmalar yararını hemen görüldüğü için tıp ilmini farz-ı kifâye saymış, fakat fiziği ona nispetle yararsız görmüştür. “tıp fizikten daha üstündür çünkü birinciye ihtiyaç hissedildiği halde ikinciye hissedilmemektedir.” şeklindeki sözü bu fikrini

⁴⁰² Watt, age., s. 109.

⁴⁰³ *Bidâyetü'l-hidâye*, s. 378.

⁴⁰⁴ *İhyâ*, V, 94.

⁴⁰⁵ Aydın, agm., s. 4.

açığa vurmaktadır.⁴⁰⁶ Mehmet Aydın bu düşünceyle ilgili olarak şöyle der: *Gazâlî'nin bu ifadesinden onun bazı ilim dallarına karşı olduğu neticesi çıkarılamaz. Çünkü o bugün yaşıyor olsaydı fiziğin ne ölçüde yararlı olduğunu görecekti ve kendi kriterine göre onun dikkate alınmasını farz-ı kifâye sayacaktı. Yine de şu hususun dile getirilmesinde yarar vardır: Gazâlî ve onun gibi düşünen yüzlerce âlim, müspet ilimler karşısında 'ihtiyacımız olduğu kadar bilelim yeter' tavrını daima muhâfaza etmişlerdir.*" Gazâlî felsefenin kısımlarından bahsederken de hiçbirini bizâtihi sakıncalı olarak nitelendirmemiş, sakınca doğma ihtimalini onların uygulanmasındaki muhtemel yanlışlığa bağlamıştır.⁴⁰⁷

Asıl öğrenilmesi gereken ilim, kişiye kalbin nasıl düzeltileceğini ve nefsin nasıl tezkiye edileceğini öğreten ilimdir. Bu hususta Gazâlî'nin şu ifadeleri dikkat çekicidir: *"bir haftalık ömrün kaldığını öğrensen fıkıh, ahlak, kelam vb. ilimlerle kesinlikle meşgul olmazsın. Çünkü bilirsin ki artık bunları öğrenmenin sana bir faydası dokunmaz. Hemen kalbini kontrol eder, nefsin vasıflarını öğrenmeye çalışır, dünyadan ilgini keserek kötü huylardan nefsinin arındırır. Kalbin Allah'a karşı mahabbetle dolu olarak ibadete kendini verir ve güzel huylarla donanmaya gayret edersin."* Ona göre ölüm her an kapıyı çalabileceğine göre asıl gerekli olan ilimlerle meşgul olmak zorunludur. Kalbin hallerini bildiren ilim farz-ı ayndır. Farz ibadetleri yapmaya yetecek kadarı hâriç diğer ilimler ise farz-ı kifâyedir.⁴⁰⁸

Diğer yandan kişinin bir fayda elde edemeyeceği ilimlere yönelmesi de yanlıştır. İlimlerin daha açık ve kolay anlaşılır kısımlarını öğrenmeden anlaşılması daha zor, karmaşık ve detay mevzularıyla ilgilenmek gibi. Esrâr-ı ilâhiye hakkında bilgi edinmeye çalışmak buna benzer. Çünkü bu konulara ancak velilerle nebiler vâkıf olabilir. Gazâlî'ye göre insanları bu tür anlamakta zorluk çekecekleri ve idrâklarını açacak konulardan uzak tutup, kendileri için gerekli olan dinî konulara yöneltmek gerekir. *"Çok kimseler vardır ki daldıkları ilimlerden zarar görmüşlerdir. Halbuki o ilimlerle meşgul olmasalardı dindeki durumları şimdi olduğundan daha iyi olacaktı"* diyen Gazâlî, ilmin bazı kimselere zararlı olmasının inkâr edilmez bir gerçek olduğunu düşünür, buna örnek olarak da bazı yiyeceklerin henüz süttten kesilmemiş çocuğa dokunmasını gösterir. *"Ben eşyayı olduğu gibi anlamaya çalışıyorum, düşünmenin ne gibi bir zararı olabilir?"* şeklinde bir izahı da doğru bulmayan Gazâlî, insanın bildiği nice şeyin âhirette kendisini sıkıntıya sokacağını ileri sürmüştür.⁴⁰⁹

⁴⁰⁶ *İhyâ*, I, 42.

⁴⁰⁷ Aydın, agm., s. 15-16.

⁴⁰⁸ *Eyyühe'l-veled*, s. 266.

⁴⁰⁹ *İhyâ*, I, 51-52.

İlim tahsil etmekteki amaç dini ihyâ, ahlâkı güzelleştirmek ve nefs-i emmarenin gücünü kırmak, bu dünyada nefsin kemale ermesini sağlamak, âhirette ise Allah'a yaklaşmak (takarrub ilallah) olmalıdır.⁴¹⁰ Kişinin ilmi rakiplerle yarışmak, insanların teveccühünü kazanmak, mevki, servet edinmek, övülmek ve şöhrete kavuşmak gibi tamamen dünyevî amaçlarla öğrenmesi, âhiretini dünya karşılığında satması demektir. Bu tümüyle zarara yol açan bir ticarettir.⁴¹¹ İlimler Allah'a kavuşma yolunda birer menzildir. Âlimler de savaş esnasında stratejik mevkiileri koruyan nöbetçi askerler gibidir. Gazâlî *Mizan*'da tasavvuf düşüncesini referans alarak yaptığı izahlardan, sûfilerin ilmi küçümsediği, hafife aldığı yönünde bir anlam çıkarılmaması gerektiğini ifade eder. Çünkü ona göre böyle bir düşünce yanlıştır. Sûfilerin yaptığı ilmi aşağılamak değil peygamber ve velilerin ilminin daha üstün olduğunu söylemektir. Zira ilimde en yüksek rütbe peygamberlerin, daha sonra sırasıyla veliler, âlimler ve sâlih amel işleyenlerindir.⁴¹² Ona göre dünya metâ için ilim öğrenen kimse ayakkabısının altıyla yüzünü temizleyen kimseye benzer. İlmin gâyesi dünya zevkleri sağlamak değil, uhrevî mutluluğu kazanmaktır. Ancak başlangıçta dünyevî kazançlar için ilim peşinde koşan insanın zamanla yanlış yolda olduğunu fark edip doğru bir mecrâyâ gitmesi mümkün olduğu için böyle bir kimseyi ilim öğrenmekten men' etmek de doğru olmaz. Üstelik nasıl ki yeme-içme arzusu insanın hayatiyetini sürdürmesine yardım ediyorsa insanları kamçılaman bu tür amaçlar da ilmin ve dinin korunmasına ve yaygınlaşmasına hizmet eder.⁴¹³ Yukarıda da ifade edildiği gibi Gazâlî *el-Münkız*'da kendisinin de ilmi başlangıçta dünyevî amaçlar için öğrendiğini, bu hatasını daha sonra anladığını itiraf etmiş ve bir özeleştiriye bulunmuştur.

Genelde bütün sûfiler özelde de Gazâlî gerçek ve faydalı bilginin seyr ü sülûk neticesinde Allah tarafından bahşedilen ve kişiyi gerçek mutluluk olan âhiret saâdetine ve Allah'a götüren bilgi olduğunu ifade eder. Müellifimiz *Eyyühe'l-veled*'de "bugün seni günahlardan uzaklaştırmayan ve ibadete yaklaştırmayan ilim, yarın da cehennem ateşinden kurtaramayacaktır" diyerek ilmin bir anlamda ölüm sonrası hayata fayda sağladığı takdirde bir kıymet ifade edeceğini imâ eder. Bu açıdan bakıldığında ona göre tıp, kelâm, astronomi, sarf, nahiv vb. ilimleri tahsil etmek ömrü boşa harcamaktan başka bir şey değildir ve kişiye bir kazanç getirmeyecektir.⁴¹⁴ Bilgi gerçek değerini âhirete yönelik hazırlığında insana yapacağı katkıda bulunmaktadır.⁴¹⁵ O şöyle der:

⁴¹⁰ *Eyyühe'l-veled*, s. 259, *Mîzânü'l-amel*, s. 120.

⁴¹¹ *Bidâyetü'l-hidâye*, s. 369, 402.

⁴¹² *Mîzânü'l-amel*, s. 121, *Minhâci'l-âbidin*, s. 78.

⁴¹³ *Mîzânü'l-amel*, s. 123-124.

⁴¹⁴ *Eyyühe'l-veled*, s. 259.

⁴¹⁵ Aydın, age., 48.

"Allah'ın emirlerini yerine getirecek miktarda din bilgisi, kurtuluşu sağlayacak kadar da ahiret bilgisi tahsil etmek yeterlidir." Dolayısıyla fazla bilgi sahibi olmaya gerek yoktur.⁴¹⁶

Gazâlî'nin bilgi öğretisinde bilginin temel hedefi olan uhrevi mutluluk ancak Allah'ı bilmekle yani marifetullahla gerçekleşebilir. Bu nedenle marifetullah dışında kalan bilgiler ikinci derece öneme sahiptir ve birer vâsita olmaktan öteye gitmez. Şu halde mutluluğun temelinde marifet vardır ve mutluluğu hedef almayan bilgi değersizdir.⁴¹⁷

Müellifimize göre kişi ilim öğrenme yolunda iki tür tercih ile karşı karşıyadır: Ya kendisini düzeltmeden başkalarıyla meşgul olarak farz-ı kifâye olan ilimlerin peşine düşecek ya da öncelikle kendisiyle meşgul olup ondan sonra ancak başkalarıyla ilgilenecek. Yani kendisi için gerekli olan temizlik, namaz, oruç vb. zâhirî ameller ile bunlardan daha önemli olan fakat insanların çoğunun ihmal ettiği iyi ve kötü huyların neler olduğunu ve nasıl güzel bir ahlâka sahip olunabileceğini öğrendikten ve bunu büyük ölçüde gerçekleştirdikten sonra diğer ilimlere yönelecek. Müellifimiz ikinci tercihten yanadır. Çünkü hiç kimse kendini hırs, hased, riyâ, kibir, ucub vb. kötü huylardan tamamen kurtaramaz. Kişiyi helâke götüren bu hastalıklardan bir veya birkaçına yakalanmamış bir kimse bulmak zordur. Öyleyse bunların tedavisini önemsemeyip zâhirî ameller ile yetinmek, dâhilî bir hastalığı hâricî yöntemlerle iyileştirmeye çalışmak, vücudun dışına durmadan merhem sürmek gibidir. Gazâlî'ye göre zâhir âlimlerinin yaptığı bundan başka bir şey değildir. Âhiret âlimleri ise bâtın temizliğini ve hastalığı kökünden tedavi etmeyi amaçlarlar. Kötü huyu kalpten söküp atmanın çabasını verirler. İnsanların çoğunun kalp temizliğini bir tarafa bırakıp zâhirî amellerin üstüne düşmeleri bunların diğerine göre daha kolay olmasındandır. Gazâlî ebedî mutluluğa tâlip olan kimselere öncelikle kalp hastalıklarını ve tedavi yollarını öğrenmeyi tavsiye etmiştir.⁴¹⁸

Gerçek ilim, günahın öldürücü bir zehir olduğunu ve âhiretin dünyadan hayırlı olduğunu öğreten ilimdir. Bu ilim insanların büyük çoğunluğunun meşgul olduğu bilgilerle elde edilemez. Gerçek ilim insanın Allah karşısında korku ve ümidinin artmasını sağlar. Dolayısıyla böyle bir ilim sahibini günahlardan uzaklaştırır.⁴¹⁹ Gazâlî ilmi "kalbin ibadeti" olarak nitelendirmiştir. Nasıl vücudu kirlerden arındırmadıkça namaz sahih olmazsa kalbin ibadeti olan ilim de kalp kötü huy ve çirkin vasıflardan temizlenmedikçe sıhhatli olmaz. Buna göre kalbin

⁴¹⁶ *Eyyühe'l-veled*, s. 261-262.

⁴¹⁷ *Mizânü'l-amel*, s. 123, *İhyâ*, III, 27-28, 348-349, V, 27. İbn Arabî'ye göre de ebedî saadet yolu vasıtasıyla Allah'a götürmeyen her bilgi, bilgi olarak isimlendirilmeye bile lâyık değildir. İnsan her bir bilginin Allah'a götüren yönünü idrak edemezse bu bilgiler faydalı olmak bir tarafa zararlı bile olabilir. Bk. Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, s. 132.

⁴¹⁸ *İhyâ*, I, 62, *Fâtihatü'l-ulûm*, s. 10-11.

⁴¹⁹ *el-Münkız*, s. 564.

temizlenmesi bir ön şarttır. O burada ilimden kastının saâdete ulaştırarak hakiki dinî ilim olduğunu söyler. Ona göre ilim nuru bir kişinin kalbinde zuhûr etse ahlâkı da güzel olur. İlim sahibi olabilmek için ahlâkın güzel olması gerektiği gibi ilim de ahlâkın güzelleşmesini sağlayan bir vâsıttır. İlimin en aşağı derecesi günahların öldürücü ve ebedî hayatı mahveden bir zehir olduğunu bilmektir. Kişiyi doğruya, iyiye yöneltmeyen ilim Allah'tan uzaklaşmasına sebep olur.⁴²⁰ İlimin esasî/özü ibadet ve taatin mahiyetini bilmektir. İbadet ve taat de her hususta dinin emir ve yasaklarına riayet etmek anlamına geldiğine göre dinen yapılması ve yapılmaması gerekenleri bilmek ilmin özünü oluşturur. Çünkü dinin esaslarına uymayan ilim de amel de sapıklıktan başka bir şey değildir.⁴²¹

Herkes için ilk sırada gelmesi gereken kalp tasfiyesi sağlanmadan farz-ı kifayelerle meşgul olmak hatalı bir davranıştır. Zira başkasının iyiliğine çalışırken kendisini helake sürükleyen kişi akılsızdır. O bu durumu Elbisesinin altına yılan ve akrepler girmişken başkasının üzerine konan sineği kovalamak için sineklik arayan kimsenin haline benzetir. Burada vurgulanması gereken husus Gazâlî'nin farz-ı kifâye kapsamında değerlendirdiği ilimleri öğrenmeyi lüzumsuz ve terk edilmesi gereken bir iş olarak görmemesidir. O kalbi kötü huy ve günahlardan mümkün merteye arındırıp bu mücâdeleyi bir alışkanlık haline getirdikten sonra farz-ı kifâye türünden ilimlerle yönelmenin daha doğru olacağı kanaatindedir. Bu noktada vâsıta ile uğraşırken gâyeyi unutmamak ve ehemmi mühimme tercih etmek de önemlidir. Gazâlî her ilmin ne kadarının yeterli olduğunu özellikle tefsir, hadis, fıkıh ve kelâm bağlamında izah etmiş ve bütün bir ömrü tek bir ilme harcamamak gerektiğine işaret etmiştir. Zaten bu ilimler bizâtihi maksat değil, birer vasıttır.⁴²² Bununla birlikte farz-ı kifaye ilimler kapsamında zikrettiği lugat, nahiv, fıkıh fetvalar gibi ilim dallarının da küçümsenmemesi gerektiğini belirtir. "Sakin ola bizim âhiret ilmini aşırı derecede övmemizden bu ilimleri önemsemediğimiz anlamını çıkarma" diye uyarıda bulunmuştur.⁴²³ Ona göre hiçbir bilgi türünü küçümsememeli, hafife almamalı, ihmal etmemeli, her ilim dalının mümkün olduğunca hakkını vermeye çalışmalıdır. Çünkü ilimler birbiriyle bağlantılı ve birbirine yardımcıdır. Allah'a giden yolda ve maksada ulaştırmada her birinin belli bir faydası vardır.⁴²⁴

İlimleri dinî ilimler ve aklî ilimler olarak ikiye ayıran Gazâlî, kalbin hastalıklardan korunmasının ancak dinî ilimler vâsıtasıyla mümkün olacağını, aklî ilimlere de ihtiyaç olmakla birlikte kalbin selâmete ermesi için aklî ilimlerin yeterli olmayacağını belirtmiştir. Akıl beden

⁴²⁰ *Mîzânü'l-amel*, s. 108-109.

⁴²¹ *Eyyühel'l-veled*, 260.

⁴²² *İhyâ*, I, 63.

⁴²³ *İhyâ*, I, 79.

⁴²⁴ *Mîzânü'l-amel*, s. 112-113.

sıhhatini devam ettirmede bile kâfi gelmez. Hangi ilacın hangi hastalığı tedavi edeceğini doktorlardan öğrenmek suretiyle biliriz. Diğer yandan doktorların söylediklerini anlama noktasında akıl gereklidir. Buna göre dinî ilimlerde hem akla, hem de duyarak öğrenmeye, yani kitap ve sünnetin bildirdiklerini duyarak öğrenmeye ihtiyaç vardır. Her ikisi de tek başına bir anlam ifade etmez. Akıl bütünüyle bir kenara bırakarak, sırf taklit ile yetinmek cehâlet olduğu gibi, Kur’ân ve Sünnetin nurunu gözardı ederek salt akla itibar etmek bir yanılğı ve aldanmadır. Gazâlî bir uyarıda bulanarak “*Sakin iki taraftan birine saplanıp kalma, ikisini bir araya getir*” demiştir. Aklî ilimler besinlere şeri ilimleri de ilaçlara benzetir. Hasta bir insan ilacını kullanmadan, tedavi görmeden gıda alarak şifa bulamaz. İlaçlar kalpleri düzeltmek için peygamberlerin tertip ettikleri ibadet ve ameller gibidir. Kalbi hastalıkların tedavisi de şeraitten istifade edilen ilaçlarla mümkündür. Şer’î ibadetlerle hasta kalpleri tedavi etmeyip aklî ilimlerle yetinenler, hastayı tedavi etmeden gıda vermek suretiyle iyileşeceğini zannederek ona zarar verenlere benzer. Gazâlî aklî ve şer’î ilimlerin birbirini nakzedtiğini iddia edenleri basiretsizlikle itham etmiştir.⁴²⁵ Aklî ilimleri de dünyevî ve uhrevî olmak üzere ikiye ayıran müellifimiz, bu iki ilmin birbirine münafi olduğunu savunur. Dünyevî ilimler tıp, matematik, astronomi vb. ilimlerdir. Uhrevî ilimler ise kalbin hallerini, amellerin âfetlerini ve Allah’ın zât, sıfat ve fiillerini bildiren ilimlerdir.⁴²⁶ O bunlardan birine yönelip, onda derinleşmeye çalışan kimsenin çoğunlukla diğerini ihmal ettiğini söyler. Bütün gücünü bu ikisinden yalnız birisine sarf eden kimse diğerinden uzaklaşır. Bu iki ilim kolu birbirine engel teşkil eder. Ona göre dünyevî ilimlerden birinde ihtisası olan kimse uhrevî ilimlere bütünüyle vâkıf olamaz. Bu doğru tarafına doğru yürüyen bir kimsenin batı tarafında olan bir şey hakkında hüküm vermesi gibidir. Hz. Ali’nin “*Dünya ve ahiret terazinin iki kefesine veya doğu ve batıya ya da iki kumaya benzer. Birini memnun edersen diğerini darıltırsın.*” sözünü nakleder. Birinde bilgili olan diğerinde câhildir. Dünya işlerine kendini kaptıranların ahrete yönelmeleri çok zordur. Bunu tersi de doğrudur. Hem dünya hem din ilimlerine en yüksek düzeyde vâkıf olabilenler ve dengeli bir şekilde yürütenler sadece peygamberlerdir. Diğer insanlar buna güç yetiremezler ve dünya ilimleri ile meşgul olduklarında âhreti ihmal eder ve bununla ilgili yapması gerekenleri eksik bırakırlar.⁴²⁷

Gazâlî’nin düşünce sisteminde bilme/ilim ve yaşama/ amel arasındaki ilişki dolayısıyla bilgi-davranış beraberliği merkezî bir konuma sahiptir. Asıl itibarıyla tasavvufî gelenekte bilgi ve pratik birbiriyle iç içedir. Sûfilere göre gerçek bilgiye karşılık gelen marifet teorik bir bilgi

⁴²⁵ *İhyâ*, III, 21.

⁴²⁶ *İhyâ*, III, 21.

⁴²⁷ *İhyâ*, III, 22, *Mizânü'l-amel*, s. 107-108.

olmayıp tasavvufî ve ahlâkî birtakım pratiklere dayanır.⁴²⁸ Müellifimizin bu hususta da temel referans noktası Kur'ândır. Bilindiği gibi Kur'ân ilmin gerçek anlamda ilim olarak nitelendirilebilmesi için sâlih amele dönüştürülmesini zorunlu kılar ve ilimlerinin gereğini yapmayanları sert bir şekilde kınar. (Cuma 62/5, A'râf 7/175-176) Gazali de salt bilginin uhrevî mutluluk için yeterli olmadığı kanaatini açık bir dille ifade eder. İlim tek başına kişiye yardımcı olmaz. Her bilgi uygulamaya geçirilmek üzere tahsil edilir. Tatbik edilmeyen ve davranışın eşlik etmediği teorik bilginin kıymeti yoktur.⁴²⁹ Ona göre bir aslanın saldırısına uğrayan ve elinde silah bulunduğu halde bunu kullanmayan kimsenin kendini onun pençelerinden kurtarması mümkün değildir. Ancak harekete geçmek ve silahını kullanmak suretiyle kendini koruyabilir veya hasta olan kişi tedavi için gerekli olan ilaçları kullandığı takdirde sağlığına kavuşabilir. Bunun gibi ilim tahsiliyle uğraşan ve birçok ilmî mesele hakkında bilgi sahibi olan bir kimse de öğrendiği bilgiler doğrultusunda hareket etmez, bilgisini davranışlarıyla desteklemezse bilgisi kendisine bir yarar sağlamaz. O “*Yüz sene ilimle meşgul olsan, bin tane kitap yazsan amel etmedikçe Allah'ın rahmetine layık olamazsın*” demiştir.⁴³⁰ Gazâlî'ye göre ilimsiz amel olmayacağı gibi amelsiz ilimde bir deliliktir.⁴³¹ Belli bir ameli hedefleyen ilim o ameli teşvik etmiyorsa kişiyi sorumluluktan kurtarmaz.⁴³² Mutluluğa ulaşmanın yolu ilim ve amel birlikteliğinden geçer.⁴³³

Ebû Hamid'e göre bilginin tek başına kurtuluş için yeterli olacağına inananlar filozoflardır. Onlar amel üzerinde durmamaktadırlar. Ancak bu tutum doğru değildir ve bir aldandıktan ibarettir.⁴³⁴ Gazâlî'yi çağdaşı olduğu ulemâ ile karşı karşıya getiren temel sorun da budur. O bilgi edinmek için çaba harcayan ama ameli ihmal eden, gûnahtan sakınmayan, bilgide belli bir aşamaya ulaştıklarında ameli ihmâl ettikleri için cezalandırılmayacaklarını düşünen âlimleri tenkit etmiştir. Üstelik hayatının belli bir döneminde kendisinin de aynı durumda bulunduğunu itiraf etmekten de çekinmez.⁴³⁵ Müellifimize göre bilmekle yaşamak arasında kurulan kuvvetli irtibat tasavvuf yolunun en önemli ve ayırıcı özelliği olup onu bu yola iten de o zamana kadar ilim yolu ile elde edemediklerini yaşayarak ve tadararak elde etme isteğidir.⁴³⁶ O tasavvuf yolunun ilim ve amel bütünlüğüyle tamamlanabileceğini belirtmiştir. Amel nefsin kötü

⁴²⁸ Kuşeyrî, age., II, 601, Hucvirî, age., s. 475.

⁴²⁹ *İhyâ*, III, 475-476, V, 86, Rosenthal, Franz, *Bilginin Zaferi: İslâm Düşüncesinde Bilgi Kavramı*, çev. Lami Güngören, İstanbul 2004, 273-274.

⁴³⁰ *Eyyühel veled*, s. 257-258.

⁴³¹ *Eyyühel veled*, s. 259.

⁴³² *İhyâ*, IV, 9-10.

⁴³³ *Mîzânü'l-amel*, s. 101.

⁴³⁴ *Eyyühel veled*, s. 257; Abul Quasem, age., s. 64.

⁴³⁵ *İhyâ*, III, 476-490, *el-Münkızı mine'd-dalâl*, 553, Aydınlı, age., 45.

⁴³⁶ *el-Münkızı mine'd-dalâl*, s. 552-553. bk. Aydınlı, age., 45.

huy ve çirkin vasıflardan arındırılmak suretiyle kalpten Allaha başka herşeyin çıkarılmasını ve zikrullah ile süslemeyi sağlar.⁴³⁷ Ona göre ilim ile amel arasındaki ilişki riyâzet ve mücâhedeye dayanan zorunlu bir ilişkidir.⁴³⁸ Kişinin kalbinin temizlenmesi, güçlerinin itidâl üzere olması ve ahlâkının güzelleşmesi için göstermesi gereken çaba bilgiyi elde etme gayretinden ayrı düşünülemez. Zira amelsiz bilgi değer ifade etmez. Bilgi ve amelin gerekliliği ona göre Kur'ân'ın ana öğretisidir. Cennete referanslar içeren pek çok âyette her ikisi birlikte zikredilmektedir. Gazâlî görüşlerini te'yid etmek için sâlih amele vurgu yapan bazı âyetleri nakletmiştir. *Cevâhiru'l-kur'ân*'da 'de hem bilgiyle ilgili hem de amelle ilgili âyetleri ele almıştır.⁴³⁹ O ilim ile amelden hangisinin daha öncelikli olduğu konusunda ise ilmin amelden daha değerli olduğunu ve ondan önce geldiğini düşünür. Amel ise ilmin tamamlayıcısıdır. Adeta onu yüklenip sırtına alarak gerçek mevkiine oturtan hizmetçisidir.⁴⁴⁰ Kalbi ilme ulaştıracak ve ondan yararlanmayı mümkün kılacak olan sâlih ameldir.⁴⁴¹ Kalpte bilginin oluşmasının önündeki engellerden biri kalbin yüzünde biriken günahların kalbi kirletmiş olması ve üst üste biriken günahların kalbin karartmasıdır. Ancak parlak ve cilâlı bir kalpte tecelli söz konusu olabilir ki bunun da yolu ibadet ve taate yönelmektir. Gazâlî'nin bu yaklaşımı ilim ile amel arasındaki sıkı irtibatı ortaya koymaktadır.⁴⁴² Ancak ilmin daha üstün olması, ibadetin gereksiz olduğu ve ilmin tek başına yeteceği anlamına gelmez. Zira ibadetsiz ilim hebâ olmaya mahkûmdur. Gazâlî ilmi ağaca, ibadeti de meyveye benzetir. İlim ağaca benzer çünkü asıl olan odur, fakat bu ağaçtan faydalanmak ancak meyvesi sayesinde mümkün olur. Kişiye düşen ilim ve ibadeti bir arada yürütmektir.⁴⁴³

Acaba Gazâlî'ye göre bilgi türlerinin en üstünü hangisidir?

Bir insanın ömrü bütün ilimleri öğrenmeye yeterli değildir. Her ilim dalında temel bilgileri, gerektiği kadarını öğrenip ömrünün geri kalan kısmını bütün ilimlerin gayesi ve semeresi, kurtuluş ve mutluluğun sebebi ve vasıtası olan marifetullahla meşgul olmaya ayırmalıdır. Çünkü diğer bütün ilimler marifetullahın yardımcısı konumundadır.⁴⁴⁴ Gazâlî daima ön planda tuttuğu âhiret yolunu gösteren ilmi (ilmü tariki'l-âhira) muâmele ilmi (pratik) ve mükâşefe ilmi (teorik) olarak ikiye ayırır. Mükâşefe ilmi Allah'ı ve sıfatlarını bilmeyi içine alır ve marifet olarak isimlendirilir. Muâmele ilmi ise helâl ve haramları, güzel ve çirkin huyları

⁴³⁷ *el-Münkızu mine'd-dalâl*, s. 552.

⁴³⁸ Suad Hakim, agm., s. 122.

⁴³⁹ *Eyyühel veled*, s. 257-258,

⁴⁴⁰ *Mîzân*, s. 21, *İhyâ*, II, 302.

⁴⁴¹ *İhyâ*, III, 7.

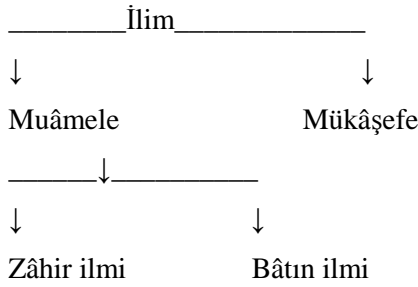
⁴⁴² *İhyâ*, III, 16.

⁴⁴³ *Mînhâcü'l-âbidîn*, s. 68-69.

⁴⁴⁴ *Mîzânü'l-amel*, 113-114, *İhyâ*, I, 78.

bunlardan kurtulma yollarını bilmektir. Muâmele ilmi amel için gerekli olan bilgidir. Amele gerek olmasaydı bu ilmin de bir değeri olmazdı. Amel için gerekli olduğu halde kendisiyle amel edilmeyen ilmin bir değeri yoktur.⁴⁴⁵ Muâmele ilmi kalbin hallerini bildiren ilimdir. Kalbin sabır, şükür, havf, recâ, rızâ, zühd, takvâ, kanaat, cömertlik, ihsân, hüsn-i zan, insanlarla iyi ilişkiler kurma, doğruluk, ihlâs gibi övülen hallerini, bütün bu hallerin sebep ve belirtilerini, fayda ve neticelerini, zayıfladığında nasıl kuvvetlendirileceğini ve yine kalbin kötü huyları ile bunlarla ilgili hususları bilmek muâmele ilminin kapsamı dâhilindedir.⁴⁴⁶ Muâmele ilmi de organların amellerine (ilm-i zâhir) ve kalbin amellerine (ilm-i bâtın) dair bilgileri içerir.⁴⁴⁷ Gazâlî kalp üzerinde cereyan eden mühlikât ve münciyât bilgisini ilm-i bâtın olarak isimlendirmiştir.⁴⁴⁸ Muâmele ilminin kapsamında yer alan ve Gazâlî'nin "tehzîbü'l-ahlâk" olarak isimlendirdiği kalbin amellerine dair olan bilgiler farz-ı ayndır.⁴⁴⁹

Muâmele ilmi ve mükâşefe ilmi alt dalları ile şöyle bir şemada gösterilebilir.



Mükâşefe ilmi ise kitaplarda yazılmasına ve açıklanmasına izin verilmeyen bir ilimdir. Gazâlî *İhyâ'yı* yazma amacının sadece muâmele ilminden bahsetmek olduğunu söyler. Ona göre muâmele ilmi mükâşefe ilmine götüren bir yoldur. Marifete ulaşmak için sâlih amel gerekir. Fakat amel yapabilmek için öncelikle muâmele ilmine yani amelin nasıl yapılması gerektiğini öğreten ilme sahip olmak şarttır. Amelden maksat da kalbin Hakk'ın tecelli etmesi ve marifet diğer bir tabirle mükâşefe ilmi ile donanması için arındırılmasıdır. Demek ki muamele ilmini salih amel, salih ameli de marifet takip etmektedir. Peygamberler de mükâşefe ilminden değil ona götüren yoldan bahsetmişler, insanların çoğunun idrâkini aşacağını bildikleri için mükâşefe

⁴⁴⁵ *İhyâ*, III, 475, I, 166. Smith Gazali'nin Suriye ve Mısır'a yaptığı seyahatler esnasında Hristiyan mistik öğretileriyle karşı karşıya geldiğini ve bunlardan etkilendiğini söyleyerek, onun muamele - ilmi-mükâşefe ilmi şeklindeki ayrımının bu etkiye dayandığını iddia etmiştir. Smith, age., s. 120.

⁴⁴⁶ *İhyâ*, I, 40.

⁴⁴⁷ *İhyâ*, I, 18. bk. Umarudin, M., age., s. 108.

⁴⁴⁸ *İhyâ*, III, 3-4.

⁴⁴⁹ *İhyâ*, I, 40.

ilmine sembol ve işaretlerle kısaca değinmişlerdir. Gazâlî mükâşefe ilmi, keşif ve marifet kavramlarını aynı anlamda kullanır ve bu bilgi türüne büyük önem atfeder.⁴⁵⁰ Mükâşefe ilmini elde etme imkânı insanın özünde vardır, fakat buna kalp aynasının dünya pislikleriyle kirlenip pas tutması engel olur. Gazâlî'nin "âhîret yolu ilmi" ile kastettiği kalbin nasıl temizleneceğini bildiren ilimdir. Söz konusu kirler Allah'ı tanımaya mani olur. Kalp temizlendiği oranda hakikatlar parıldar.⁴⁵¹

Bilgilerin en üstünü mükâşefe ilmi olup muamele ilminden daha üstündür. Çünkü muâmele ilmi araç, mükâşefe ilmi de amaç mesabesindedir. Muâmele ilmi kalbin tasfiyesini, kalbin tasfiyesi de zât, sıfat ve fiilleriyle Allah'ın kalpte tecelli etmesini sağlar. Diğer bütün bilgiler marifetullahı ulaştırmada sağladıkları katkı oranında değer kazanırlar. Zira bütün bilgilerden maksat Allah'ı bilmektir. Öyleyse ilmin meyvesi ve neticesi marifetullahtır.⁴⁵² Gazâlî *Mîzânü'l-amel*'de şöyle der: "En şerefli ilim Allah'ı, meleklerini, kitaplarını peygamberlerini ve bunlarla ilgili şeyleri tanımayı sağlayan ilimdir. Çünkü bunun faydası ebedi saadettir."⁴⁵³

İnsana üstünlük kazandıran şey Allah'ın sıfatlarından olan ilme sahip olmasıdır. Fakat İlimin değeri ma'lûmunun değeri ölçüsündedir, en değerli ilim ma'lûmu en değerli olan ilimdir. Mal'ûmatın en yücesi Allah olduğuna göre en kıymetli bilgi marifetullahtır. Yani Allah hakkında bilgiyi temin eden ilim bütün ilimlerin en değerlisidir. Diğer yandan eşyayı bilmek de önemlidir. Çünkü bu Allah'ın fiillerini bilmek demektir.⁴⁵⁴ Daha önce belirtildiği gibi Gazâlî ilmin değerini Allah'a yakınlığa ve âhîret mutluluğuna ulaştıran bir vâsıtaya bağlamıştır.⁴⁵⁵ Neticede Gazâlî'nin bilgidен anladığı şey Allah hakkında bilgidir. Çünkü asıl gâye Allah'ı bilmektir.⁴⁵⁶

Gazâlî ilmin iki yoldan elde edilebileceğini ifade eder. Bunlardan birincisi insanî eğitim (ta'lim) ikincisi de rabbânî eğitimidir. İnsanî eğitimde akla dayalı düşünme ve çalışma esastır. Çalışıp çabalayarak ve delile başvurulmak suretiyle elde edilen bilgi "itibar" veya "istibsar" olarak isimlendirilir. Rabbânî ta'limin ise vahiy ve ilhâm olmak üzere iki şekli vardır.⁴⁵⁷ Kalbî bilgide perde kaldırıldığında, suretlerin aynada yansımaları gibi, bilgiler kalpte nakşolur. Ancak kesbî bilgide akıl ve duyular bir konuya yoğunlaştırıldığında bilgi elde etmek mümkündür.

⁴⁵⁰ *İhyâ*, I, 18, V, 30-31, *Fâtihatü'l-ulûm*, s. 39.

⁴⁵¹ *İhyâ*, I, 39.

⁴⁵² *İhyâ*, IV, 168.

⁴⁵³ *Mîzânü'l-amel*, s. 115.

⁴⁵⁴ *el-Maksadü'l-esnâ*, s. 93, *İhyâ*, III, 11, V, 15.

⁴⁵⁵ *İhyâ*, I, 29.

⁴⁵⁶ Aydınlı, age., s. 71, Hasan Bezun, *el-Marife inde'l-Gazâlî*, s. 62.

⁴⁵⁷ *er-Risâletü'l-ledünniye* s. 230, *İhyâ*, III, 22.

İradîdir ve gayrete bağlıdır.⁴⁵⁸ Dolayısıyla ilim ve kalbî bilgi olarak nitelendirilen marifet birbirinden farklıdır. Marifet Allahı doğrudan, vâsıtasız bilme olup nazar ve kıyas yoluyla elde edilebilecek bir bilgi türü değildir. Böyle bir bilme ve tanıma uygulanan tasavvufî yöntemler neticesinde elde edilen keşfi bilgiye dayanır. Zira akıl Hakk'ı doğrudan tanıma noktasında âcizdir.⁴⁵⁹ Dolayısıyla marifet ilmin temel dayanak noktası olan aklın ötesinde bir alana aittir.⁴⁶⁰ Gazâlî duyu ve aklın ötesinde dolaysız ve doğrudan kavrayışı sağlayan bir yetinin varlığını kabul eder ve bu yetiyi Allah'ın insanın kalbine attığı nûr yani marifet nûru olarak isimlendirir. Bu nûr vasıtasıyla melekût âleminin sırları ve ilâhî hikmetin gizli manaları insana ilhâm olunur.⁴⁶¹ Daha önce belirtildiği gibi Gazâlî aklın ötesindeki bu aşamayı zevk olarak da isimlendirir.⁴⁶² İlim duyuların ve aklın ürünü olup şehâdet âlemine dair iken marifet zühd ve ibadet hayatının ve imanın ürünü olup melekût âlemine dairdir. Marifet melekût âlemine yükselmek demektir. İlim zâhirî ve hissîdir, marifet ise bâtunîdir.⁴⁶³ Tasavvufî tecrübe çerçevesinde müellifimizin ilim yerine marifeti, akıl yerine de kalbi koyduğu görülmektedir.⁴⁶⁴ İlimde delillere başvurma ve araştırma söz konusudur. Zevk ise marifet seviyesine ulaşmayı ifade eder. Marifet sadece bilmeyi değil yaşamayı da içine alır.⁴⁶⁵ Gazâlî *Mişkât*'ta ilmi kıyas, zevki de vicdân yani yaşamak ve tecrübe etmek olarak değerlendirmiştir. Zevk ilimden sonra gelir. Aklın üstünde bir alan olan zevk sıradan insanların da belli bir ölçüde nasipleri olmakla birlikte esas itibarıyla peygamber ve velilere aittir.⁴⁶⁶ En yüksek bilgi derecesi peygamberlere aittir. Peygamberlere hakikatler çalışmadan ve zorlanmadan (tekellüf) ilahî keşif yoluyla kısa bir zamanda açılır.⁴⁶⁷ Ona göre kötü duygu ve düşüncelerden arındırıldığı zaman kalpte tecelli eden bir nûrdan ibaret olan mükâsefe ilmüne vâkıf olmak herkes için mümkün değildir.⁴⁶⁸ İlhâm velilere ve Allah'ın seçkin kullarına mahsustur. Yani özel ve sınırlı bir bilgi türüdür.⁴⁶⁹ Gazâlî ilim ateşi görmek ise marifet ona girmek gibidir diyerek ilim-marifet farkına işaret eder. Bu ayırımında belirleyici olan faktör marifetin bizzat yaşamaya ve tecrübeye dayanmasıdır.⁴⁷⁰

⁴⁵⁸ Taylan, age., s. 105.

⁴⁵⁹ *İhyâ*, III, 11, *el-Münkızu mine'd-dalâl*, s. 558.

⁴⁶⁰ *el-Münkızu mine'd-dalâl*, s. 556

⁴⁶¹ *el-Münkızu mine'd-dalâl*, s. 539-540, 556.

⁴⁶² *Miškâtü'l-envâr*, s. 77-78, *el-Münkızu mine'd-dalâl*, s. 556.

⁴⁶³ *Miškâtü'l-envâr*, s. 50-51, Taylan, age., s. 149

⁴⁶⁴ Aydınli, age., s. 140.

⁴⁶⁵ *el-Erbâîn fî usûli'd-din*, s. 16, Vural, age., s. 143,

⁴⁶⁶ *Miškâtü'l-envâr*, s. 78

⁴⁶⁷ *Mîzânü'l-amel*, s. 128.

⁴⁶⁸ *İhyâ*, I, 38-39, 444-445.

⁴⁶⁹ *Risâletü'l-ledün*, s. 232, *İhya*, III, 22,

⁴⁷⁰ *Ravzatü't-tâlibîn*, Mecmûatü Resâil içinde, s. 111.

Gazâlî tüm İslâm âlimlerinin amelin ne olduğu konusunda aynı fikri paylaşıırken-ki amelden maksat nefsi kötü huy ve çirkin vasıflardan temizlemektir.- ilim hakkında farklı görüşleri savunduklarını belirtir. Ona göre bu hususa ihtilaf sûfiler ve nazar ehli arasındadır.⁴⁷¹ O uygulama (amel) ile ilgili olarak İslâm düşünürlerinin önemli bir görüş ayrılığına sahip olmadığını, farklılığın tasavvuf ile kelam ve felsefe nazariyat yöntemleri arasında olduğunu ileri sürmüştür.⁴⁷² Sûfiler eşyanın hakikatine, hadiselerin içyüzüne vâkıf olabilmek için kitap okumanın ve ilim öğrenmeye çalışmanın gerekli olmadığını düşünmektedirler. Onlara göre bunun yolu, kötü vasıfları yok etmek sûretiyle mücahedeyle öncelik vermek, bütün dünya ilgilerini keserek tüm varlığıyla Allah'a yönelmektir. Böylece Allah kalbi ilim nurlarıyla aydınlatır. Kalpte ilâhî hakikatler parıldar ve melekûtun sırları keşfolunur.⁴⁷³ Nazar ehlinin görüşlerine gelince onlar bu yöntemin varlığını ve hedefe ulaştırma imkânını inkâr etmemekle birlikte, çok güçlükler taşıdığını, geç netice vereceğini ve bu derece dünyadan ilgiyi kesmenin neredeyse imkânsız olduğunu iddia etmişlerdir. Ayrıca bu kısa bir zaman için mümkün olsa bile devamlılık göstermesi uzak bir ihtimaldir. Üstelik mücahede esnasında psikolojik ve bedensel bazı rahatsızlıklara maruz kalma da söz konusu olabilir. Zihne bir takım fâsid hayaller takılabilir ve kişi uzun zaman bundan kurtulamayabilir. Nice sûfî hakikat sandığı bir hayalin peşinde yıllarını tüketmiştir. Halbuki gerekli ilimleri öğrendikten sonra söz konusu yola girilse böyle tehlikelerden kurtulmak mümkün olur. Bu sebeple de ilimle meşgul olmak amaca daha kolay ulaşmayı sağlar ve daha güvenilir bir metottur. Söz konusu yaklaşıma göre bunun aksini iddia eden kişi ömrünü boşa geçirmiş olur. Bu kişinin hali bir hazine bulurum ümidiyle işini gücünü bırakan kimseye benzer. Gerçi hazine bulmak mümkündür, fakat pek uzak bir ihtimaldir. Böyle bir ihtimale bel bağlayarak işini bırakmak akıl kârı değildir. Aynı şekilde ilhama mazhar olmak ümidiyle ilim tahsilinden geri kalmak da makul bir düşünce ve tavır değildir. İlim tahsilini tamamladıktan sonra sûfilerin yolunu takip etmek, sırf inceleme ve araştırma yöntemini uygulayan âlimlere keşfolmayan ilâhî hakikatlerin kendisine keşfolmasını beklemekte bir sakınca yoktur. Belki de beklenti gerçekleşir.⁴⁷⁴ Buna göre nazar ehli sufi yöntemin elverişliliğini sorgular ve mantık eğitimiyle ve bilginin ölçütleriyle yanlış algılamalara karşı korunmadıkça nefsin tehlikelere maruz kalabileceği ve yoldan çıkabileceği hususunda uyarır.⁴⁷⁵ Asıl itibarıyla Gazâlî de müridin kabiliyet ve kapasitesini aşan bir riyâzet yöntemi uygulandığında tehlikeleli sonuçlar doğurabileceğini kabul eder ve seyr u sülûkun rehberi

⁴⁷¹ *İhyâ*, III, 23, *Mîzânü'l-amel*, s. 38.

⁴⁷² *Mîzânü'l-amel*, s. 38, Rosenthal, Franz, *Bilginin Zaferi*, s. 197.

⁴⁷³ *İhyâ*, III, s.23, *Mîzânü'l-amel*, s. 38, Macid Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, s. 272.

⁴⁷⁴ *İhyâ*, III, s.24, *Mîzânü'l-amel*, s. 39-40.

⁴⁷⁵ Macit Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, s. 272.

konumunda olan mürşidin, müridin kabiliyetini dikkate alarak hareket etmesi gerektiğini söyler. Çünkü müellifimize göre de üzerinde yürünen yol tehlikeleri barındırmaktadır. Riyâzetle meşgul olan pek çok mürid bazı fasid hayallerin kendisini sarması sebebiyle yolunu şaşırmış hatta ibaha yoluna girmiştir. Gazâlî bu yolun zorluğuna işaret eder ve bunu başaramayacak kimselerin en azından taklidî seviyede de olsa bir imanının olmasını ve salih amellerle meşgul olmasını yeterli görür. Zaten şeyh müridin yeterli kabiliyete sahip olmadığını fark ederse, ondan sadece zâhirî amelleri yapmasını istemeli ve bilinen bazı virdler ile çalıştırmadır.⁴⁷⁶ Gazali bir anlamda tasavvufi bilgiye karşı yapılabilecek tenkitlerin özeti mahiyetinde olan söz konusu görüşleri vermekle birlikte ilhâmın ve ledün ilminin mümkün olduğunu ısrarla savunmuş ve bu hususta birçok delil öne sürmüştür.

İki yoldan hangisinin üstün olduğu konusunda Gazâlî, *İhyâ*'da herhangi bir şey söylemezken *Mîzânü'l-amel*'de konuya açıklık getirir. O bu hususta kişinin içinde bulunduğu hal ve makamın etkili ve belirleyici olduğunu ifade etmiştir. Ona göre konuyla ilgili mutlak bir hükme varmak yanlış olur. Durum kişiden kişiye ve şartlara göre değişir. Yaşı ilerlemiş bir insan için uygun olan, sûfilerin yolunu izlemek yani ibadete kendini vererek dünya ilgilerinden uzaklaşmaktır. Çünkü böyle bir kimsenin ilim tahsiliyle uğraşması genellikle zordur. Gençlikte ise hem ilmî faaliyetler daha kolay yürütülür hem de öğrenme daha çabuk ve hızlı gerçekleşir. Etkisi de daha kalıcı olur. Gazâlî'ye göre insanların çoğu için yapılması en uygun olan şey, amelle meşgul olmak ve amelin keyfiyetini bilecek kadar ilim öğrenmektir.⁴⁷⁷ Diğer yandan ilme eğilimi ve kapasitesi olan bir kimsenin her iki yolu birden takip etmesi de mümkündür. Ancak burada dikkat edilecek husus, önceliğin ilim tahsiline verilmesidir. Bundan sonra uzlete çekilmek dünyadan yüz çevirip yalnız Allah'a yönelmekte bir sakınca yoktur. Gazâlî netice olarak insanların çoğunluğu için doğru olanın amele yönelmek olduğu kanaatindedir.⁴⁷⁸ Anlaşılan odur ki Gazali tasavvuf yolunu çok az kişinin takip edebileceği bir yol olarak görür.

Sonuç olarak asıl itibarıyla kaynağı vahiy olan ilim de kaynağı akıl olan ilim de Allah'tandır. Her iki ilim arasında kaynak bakımından fark yoktur. Kalp bilgileri ya doğrudan veya bir vâsıtayla vahiy ve ilhâmın kaynağı olan levh-i mahfûzdan alır. Nebî ve velîlerin bilgisinin bizde olmaması aslî ve dâimî bir imkânsızlıktan değil, hazır olmamaktan kaynaklanan geçici bir durumdur. Zira yaratılış itibarıyla her kalp hakikatleri bilmeye kabiliyetlidir.⁴⁷⁹

⁴⁷⁶ *İhyâ*, III, 96.

⁴⁷⁷ *Mîzânü'l-amel*, s. 41-42.

⁴⁷⁸ *Mîzânü'l-amel*, s. 43.

⁴⁷⁹ Muhammed Bû Hilâl, age., s. 343, *İhyâ*, III, 17.

II. Marifet-Kalp İlişkisi

A. Kalbin Niteliği

Kalbin görme niteliğine dikkat çeken Kur'ân, baştaki gözlerin değil göğüslerdeki kalplerin körlüğünden bahseder. (Hac, 22/46) Aynı zamanda katılaşıp adeta sert bir kaya gibi olan kalplerin varlığından da söz eder. (Bakara 2/74) Mü'min için Allah'ın huzuruna selim bir kalp ile çıkmaktan başka hiçbir şeyin faydası yoktur. (Şuarâ 26/89, Saffat 37/84, Kaf 50/33) İbadetlerin temeli olan ve onlara gerçek değerini kazandıracak olan niyet de kalpte gerçekleşir.⁴⁸⁰ Kur'an'da kalbin eylemleriyle ilgili olarak iman, ilim, marifet, basiret, mahabbet, zikir, tefekkür, takvâ, teslimiyet, şirk, küfür, nifak, gaflet, şüphe, hased, kin ve nefret gibi yüzlerce kavram ve konu yer almıştır.⁴⁸¹ Kalp vahyin iniş yeri, imanın, imtihanın, anlamının, itminanın yeri olduğu gibi inkârın, kinin, öfkenin ve hastalığın da yeridir.⁴⁸² Kalbin bir yüzü maneviyat âlemine öbür yüzü ise alt benliğe ve negatif özelliklerimize dönüktür.⁴⁸³ Tasavvufta nefsi kötülüklerden arındırmak esastır. Kalbin kirlenmiş şekline nefis, nefsin arınmış şekline de kalp denebilir.⁴⁸⁴

Kalp Gazâlî'nin sisteminde merkezî bir konuma sahiptir. Çünkü hem bilginin hem de ahlâkın oluşum mahalli kalptir. Riyâ, kibir, hased vb. hastalıklar kalpte meydana geldiği gibi tevbe, sabır, şükür, mahabbet, rızâ, tevekkül vs. hepsinin odağında kalp vardır.⁴⁸⁵ Daha önce belirtildiği gibi Gazali *İhya*'da kalp, nefis, ruh ve akıl kelimelerinin her birinin iki manası olduğunu belirtir. Konumuzla ilgili olan ikinci anlamlar olup, bu kelimelerin hepsi bu manada ortaktır. Buna göre kalp, nefis, ruh ve akıl eşanlamlı olup, aynı şeyi ifade etmek için kullanılır ki, bu mana "bilen ve idrak eden latife" şeklinde özetlenebilir. Gazâlî bu dört kelimeyi çeşitli vesilelerle aynı anlamı ifade etmek üzere birbirinin yerine kullanmıştır.⁴⁸⁶ Kalp hakikati, bilen, idrâk eden, hem hitâba mazhar olan, hem azarlama ve cezaya muhatap olan rabbânî ve ruhanî lâtîfedir.⁴⁸⁷ Gazâlî *Mearicul-kuds*'te kalbi "*Allah'ın emanetini yüklenmiş, fitratında meknûz bir ilim ve marifetle donanmış ve 'bela' sözüyle tevhidi ikrar etmiş olan insanî ruhtur*" şeklinde tarif

⁴⁸⁰ Buhârî, İman, 41.

⁴⁸¹ Akpınar, Ali, "Kur'ân'a Göre Müslümanın Gönül Dünyası: Kalbin Eylemleri ve Sorumluluğu", *Tasavvuf İlimi ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl: 6, sy: 15, 2005, s. 109.

⁴⁸² Güneş, Abdülbaki, *Kur'ân'da Kalp Kavramının Semantik Analizi*, Van 2003, s. 22.

⁴⁸³ Frager, Robert, *Kalp Nefs ve Ruh*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Gelenek Yay, 2003 İstanbul, s. 47.

⁴⁸⁴ Uludağ, "Tasavvuf Kültürüne Genel Bakış", Bursa'da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü Sempozyumu İçinde, Bursa 2002, s. 32-33.

⁴⁸⁵ *İhyâ*, III, 3-4.

⁴⁸⁶ *İhyâ*, I, 81, III, 6, *Fâtihatü'l-ulûm*, s. 44, Çağrıcı, *Gazâlî'ye Göre İslâm Ahlâkı*, s.76.

⁴⁸⁷ *İhyâ*, III, 4.

etmiştir.⁴⁸⁸ *el-Erbaîn*'de de "Marifet kalbin gıdasıdır. Kalpten kasıt da 'de ki ruh rabbinin emrindedir.' (*İsrâ* 17/85) âyetinde ifade edilen rabbânî ruhtur." demiştir.⁴⁸⁹ Müellifimize göre kalp filozofların nefsi nâtika, Kur'ân'ın en-nefsü'l-mutmainne olarak isimlendirdiği cevherdir.⁴⁹⁰ Beş duyunun dışında bir altıncı his vardır ki bu akıl, nur veya kalp olarak isimlendirilir. Buna göre kalp ve akıl bazen aynı anlamda yani altıncı his anlamında kullanılmıştır.⁴⁹¹

Kalpten kasıt göğüsteki çam kozalağı şeklindeki et parçası değildir. İlim ve marifet nurlarının indiği yerdir. İnsanda zevkî idrâkin merkezidir. Gazâlî *Münkız*'da kalbi ruh ile özdeşleştirmiş, "kalp ile Allah'ı tanımaya mahsus yeri olan ruhunun özünü kastediyorum" demiştir.⁴⁹² *İhyâ*'da da şöyle der: " Kalp Allah'ın latifeleinden bir lâtife olup ona bazen ruh bazen nefsi mutmainne denir."⁴⁹³ Şu halde o kalp ile ilâhî nurların indiği, bilen, düşünen (zâkire) lâtifeyi kastetmiştir. O halde kalp tasavvufî bilginin yani marifetin kaynağıdır. Kalp emir âlemindedir. Hakiki varlık ancak emir ve melekût âleminden olan varlıklar için söz konusudur. Halk ve şehâdet âlemine mensup olanların ise hakîkî varlığı yoktur.⁴⁹⁴ İnsan için en yüce gaye Allah'a yakınlaşmaktır. Bunun için çaba harcayan ise Allah'ın sırlarından bir sır olan kalptir.⁴⁹⁵ Gazâlî maddî kalp ile rûhânî kalp arasındaki ilişkiyi açıklamaktan uzak durmuş ve bu tavrını iki sebebe dayandırmıştır. Bu sebeplerden ilki bu konunun mükâşefe ilmiyle ilgili olmasıdır. Gazâlî çok defa mükâşefe ilminin inceliklerinden bahsetmekten ısrarla kaçınmıştır. Diğer sebep ise bu ilişkiden söz etmek peygamberin bile hakkında konuşmadığı ruh hususunda konuşmak anlamına gelir ki bu da uygun değildir. Sadece rûhânî kalbin cismânî olanla alâkasını, arazların cisimlerle ve niteliklerin nitelenenlerle veya âletin hammaddesinin âletle ya da yerleşik şeylerin mekânla olan alâkası gibi olduğunu söylemekle yetinmiştir.⁴⁹⁶ Kalp manevî zevkin de mahallidir. Kulağı olmayanın şarkıdan, gözü olmayanın güzelliklerden zevk alamadığı gibi kalbi olmayan da manevî zevki tadamaz. Gazâlî'ye göre her insanın kalbi yoktur. Müellifimizin burada kastettiği manevî ve ruhânî sırları ve zevkleri algılama kabiliyetidir.⁴⁹⁷

⁴⁸⁸ *Meâricu'l-kuds*, s. 17.

⁴⁸⁹ *el-Erbaîn*, s. 155.

⁴⁹⁰ *er-Risâletü'l-ledünniye*, s. 225.

⁴⁹¹ *İhyâ*, V, 6.

⁴⁹² *el-Erbaîn*, 32, *Münkız*, s. 558.

⁴⁹³ *İhyâ*, I, 81.

⁴⁹⁴ *el-Erbaîn*, 34.

⁴⁹⁵ *İhyâ*, I, 81, *Fâtihatü'l-ulûm*, s. 44.

⁴⁹⁶ *İhyâ*, III, 4. Gazâlî'nin kalbin iki anlamı ve ruhânî kalp ile cismânî kalp ilişkisine dair görüşleri daha sonra İslâm âlimlerinden Cürcanî (v. 816/1413) ve Tehanevî (v. 1158/1745) tarafından da kullanılmıştır. Bk. Güneş, Abdülbaki, age., s. 13-14.

⁴⁹⁷ *İhyâ*, IV, 32.

Ebû Hamid “Rabbaninin askerlerini o’ndan başkası bilmez, ancak O bilir” (Müddessir, 74/31) âyetinden hareketle, Allah’ın kalplerde, ruhlarda ve diğer âlemlerde mahiyetlerini ve sayılarını kendisinden başka kimsenin bilmediği pek çok askerleri bulunduğunu ifade eder ve maksadının kalbin askerlerini açıklamak olduğunu söyler. O bedeni bir ülkeye, kalbi hükümdara, organları da askerlere benzetmiştir. Askerler de gözle görülenler ve görülmeyenler şeklinde iki kısma ayrılır. Gözle görülen askerler el, ayak, göz, kulak, dil ve diğer organlardır. Bunlar kalbin emrinde ve hizmetindedirler. Bu organlar fıtraten kalbe itaate mecburdurlar, ona muhâlefet edemezler. Mesela; kalp göze açılmasını, ayağa adım atmasını, dile konuşmasını emrettiği zaman, emri hemen yerine getirirler. Diğer organlar da böyledir. Gazâlî’nin bu metoforu duyu organlarıyla kalbin ve kalbî bilginin ilişkisini açıklama çabası olarak değerlendirilebilir. O organların kalbe itaatini, meleklerin Allah Teâlâ’ya itaatine benzetmektedir. Ancak bir noktada ayrılırlar ki, o da meleklerin itaatinin şuurlu olması organların itâatinin ise şursuz olmasıdır. Bu da insan bilgisinin bir merkezden yönlendirildiğini ve duyu organlarının kendilerine gelen intibâları almaktan öteye bir güç ve fonksiyonlarının bulunmadığını göstermektedir.⁴⁹⁸ Gazâlî bir psiko-somatik model oluşturarak beden-duygu-davranış ilişkisini kalbin askerleri örneği ile açıklamıştır. Ortaya koyduğu modeli anlaşılır kılmak için de somut benzetmeler kullanmıştır.⁴⁹⁹

İnsan kalbini tanıdığında kendini tanır, kendini tanıdığında da rabbini bilir. Bu nedenle kişinin rabbini bilmesi kalbini tanımasına bağlıdır. İnsanların çoğu kalplerini ve nefislerini bilmemektedir. Gazâlî Allah’ın kişi ile kalbi arasına girmesinden bahseder. Bunun anlamı Allah’ın kişinin kendisini müşâhede ve murâkabe etmesine, sıfatlarını tanımasına, kalbin Rahmân’ın iki parmağı arasında nasıl evrilip çevrildiğini anlamasına, insanın sefillerin ve şeytanın derekelerine nasıl yuvarlandığını veya yüceler yücesi makamlara nasıl çıktığını ve mukarreb melekler âlemine nasıl yükseldiğini kavramasına imkân vermemesidir. Kalbi tanımak neden önemlidir? Çünkü kişi bu sayede kalbini kontrol altında tutabilir ve melekûtun sırlarından kalbine yansıyanları anlayabilir. Bu sebeple kalbini tanımayanlar için Allah Kur’ân’da şöyle buyurmuştur: "Allah’ı unutup da Allah’ın da kendilerini kendilerine unuttuğu kimseler gibi olmayın, onlar yoldan çıkmış kimselerdir." (Haşr 59/19)⁵⁰⁰

Gazâlî kalbin Allah’a doğru bir yolculuğu gerçekleştirmek ve menzilleri bir bir aşarak ona kavuşmak için yaratıldığını düşünür ve bu fikrine “Ben, insanları ve cinleri ancak bana kulluk etmeleri için yarattım” (Zâriyât 51/56) âyetini delil gösterir. Kalbin amacı bu olduğuna

⁴⁹⁸ *İhyâ*, III, 6, Taylan, age., s. 105-106.

⁴⁹⁹ İnam, Ahmet, "Gazâlî'nin Kalp Ordusu", *İslâmî Araştırmalar*, c. 13, sy. 3-4, 2000. s. 511-519.

⁵⁰⁰ *İhyâ*, III, 3, IV, 36.

göre hizmetkârları olan organlar da bu amaca hizmet etmekle değerini bulur. Kalbin ve organların bu amaca uygun olmayacak şekilde kullanımı yaratılış gayesinden saptırmak ve helakine sebep olmak anlamına gelir. Söz konusu yolculukta bir binite ve azığa ihtiyaç vardır ki, beden, binit ilim de azık fonksiyonunu görecektir.⁵⁰¹

Kalp melekût âleindendir ve onun cevheri bu âleme yabancıdır. Mülk âlemiyle olan ilgisi, kaynağı ve aslî vatani olan melekût âlemine hazırlık yapmaktır.⁵⁰² Gazâli şöyle der:

*"Kalbî yolculuk "kalp ile esfel-i sâfilînden göklerin melekûtuna yolculuk yapmaktır" Doğdukları hal üzere kalıp baba ve dedelerinden gördükleriyle yetinenler eksikliği kabullenmiş, göklerle yer genişliğindeki cennet yerine dar ve karanlık mahbesleri tercih etmişlerdir. Ancak bu yolun yolcusu büyük tehlikelere maruz kalacağından yolculuğu sırasında mutlaka bir rehber ihtiyacı vardır. Yolun giriftliği, yol işaretlerinin kaybolması, yolcuların büyük lütuflardan vazgeçip az nasip ile yetinmeleri yüzünden bu yolun giriş noktaları kapanmış, yolcuların arkası kesilmiş, melekût sahasında seyran edenler azalmıştır."*⁵⁰³

Duyularla sınırlı olan âlemin ötesine geçemeyen kimse hayvanlar derecesinde kalmayı kabullenmiş demektir. Gazâlî " sadece gözle ve duyu organlarıyla algılanan olgulara takılı kalarak iki ayaklı merkep olma. Çünkü beş duyuya sahip olma noktasında merkep de senin gibidir. Seni ondan ayıran göklere, yere ve dağlara arz edilip de onların kabule yanaşmadıkları ilahi sırrı yüklenmendir. Beş duyunun ötesindeki gerçekleri algılamak ancak bu sır âleminde gerçekleşir." der. Böyle bir kimse kendini unutmuş, benliğini yitirmiş ve Allah'ı da unutmuştur. Çünkü Allah beş duyu ile tanınmaz. Böylece yüce mertebelere yükselmekten vazgeçmiş, Allah'ın kendisine teslim etmiş olduğu emanete ihânet etmiştir. Bu kimsenin durumu hayvanlardan daha kötüdür. Çünkü hayvanlar ölümle kurtulacaktır. Buna karşılık göklerin, yerlerin ve dağların yüklenmekten kaçındığı insanın yüklendiği ilâhî sır emaneti kendisinden geri istenecektir. Parlak bir güneş gibi olan ve fânî kalıba girmekle gurûb eden bu emanet bedeninin harap olmasıyla battığı yerden doğacak ya kesif bir karanlık halinde ya da aydınlıklar saçarak yaratamına geri dönecektir. Kesif karanlıklara bürünmüş olarak dönenin sonu ise aşağıların aşağısına yuvarlanmak olacaktır.⁵⁰⁴

Kalbi azığa (ilim)ulaştıracak ve ondan istifâdeyi mümkün kılacak olan ise sâlih ameldir. Mademki bedene ihtiyaç vardır. O halde onun gıda ve benzeri ihtiyaç duyduğu maddeleri ona

⁵⁰¹ *İhyâ*, III, 6.

⁵⁰² *Fâtihatü'l-ulûm*, s. 40.

⁵⁰³ *İhyâ*, II, 305.

⁵⁰⁴ *İhyâ*, IV, 36.

ulaştırmak ve zarar verecek Őeyleri de uzaklaştırmak suretiyle bedeni korumak gerekir. Muhtaĉ olduğu gıdayı temin iĉin Őehvet, zararları ve tehlikeleri defetmek iĉin de gazap vazifelidir. Bu ikisi bātın askerleridir. Bunların yanı sıra el, ayak, vs. organlar da zāhir̄ askerleri oluşturur ve gazap ve Őehvete eşlik eder.⁵⁰⁵ Gazāl̄ kişinin Allah’a doğru yolculuğunda Őehvet ve gazap gūĉlerinin son derece önemli olduğuna dikkati ĉeker. O bu negatif eğilimleri dışlamaz fakat onları olmaları gereken konuma yerleştirir. Zira bu iki gūĉ kalbe ĉıktıđı yolculukta yardımcı da olabilir, engel de olabilir. Bunların terbiyesi ve itidāli yūriyūřun seyri ile yakından ilişkilidir. Tam manasıyla kalbe itaat etmeleri durumunda seyir kolaylaşacak ancak isyan etmeleri, kalbe hākim olmaları durumunda da kalbin yolculuğu sekteye uğrar ve yavaşlar. Kalbin gazap ve Őehvet kuvvetlerine karşı ilāh̄i birer kuvvet olan ilim, hikmet ve tefekkūr kuvvetleri de vardır. İlim hikmet ve tefekkūr kuvvetlerinden yardım almaz da, Őehvet ve gazaba boyun eğerse apaĉık bir hūsrana uğrar. İnsanların ĉođu akıllarını Őehvetlerinin eline teslim etmiştir. Oysa yapılması gereken Őehvetin akla tabi kılınması yani boyun eğdirilmesidir.⁵⁰⁶

İnsan kalbinin iki özelliği vardır: Bunlar insanın Őerefini yūkselten ve Allah’a yaklaşmasını sağlayan özelliklerdir:

a)İlim: “Akl̄i hakikatları ve dūnya ve āhiret ile ilgili Őeyleri, bilmektir”. İnsan hayvandan bu hususta ayrılır. Aklın özelliklerinden olan küll̄i ve zarūf̄ ilimler de buna dāhildir. Meselā bir kimsenin aynı anda iki farklı mekānda olamayacağını bilmek gibi.

b)İrāde: İnsan aklı ile bir iřin sonunu anlayıp, iyilik ve kötölüğün hangi tarafta olduğunu idrak ettiği zaman, iyilik tarafına yönelir ve ona ulaşmak iĉin vesileler edinmeye ĉalıřır. Buna irāde denir. Őehv̄i ve hayvan̄i arzulardan farklıdır. Hatta Őehvetin tam tersi bir durumdur. Meselā bazı tedavi usulleri, arzu ve temayūllere uygun dūřmediđi halde akıl bunu irāde eder ve ister. Hastalık halinde Őehvet lezzetli yemekleri isterken akıl bunların zararını bildiği iĉin uzak durur.⁵⁰⁷ Gazāl̄ bir iřin sonunu bilmeyi sağlayan aklın tek başına bir iře yaramayacağını ileri sürmüştür. Aklın hükmüne göre organları harekete geĉirecek olan āmil yani irāde yaratılmamış olsaydı, aklın hükmü bir neticeye ulaşmayı mümkün kılmayacaktı.⁵⁰⁸ O halde akıl ve irade ikisi birlikte iyilik tarafına yönelmeyi sağlamaktadır. Yani ahlāk̄i faaliyet bu ikisi arasındaki ahenk ile gerĉekleřmektedir. İyi ve kötünün faydalı ve zararlıının bilgisi, iyi ve faydalı olanı yapmak

⁵⁰⁵ *İhyā*, III, 7.

⁵⁰⁶ *İhyā*, III, 8.

⁵⁰⁷ *İhyā*, c.III, s.9.

⁵⁰⁸ *İhyā*, c.III, s.10.

kötü ve zararlı olanı ise yapmamak için yeterli olmamakta ve sahip olunan bilgi doğrultusunda bir muharrik ve meyil bulunmadıkça istenen faaliyet gerçekleşmemektedir.⁵⁰⁹

Kalp ayna gibidir. Eşyanın hakikati onu cilâlandırmak, nurlandırmak ve ta'dîl etmek sûretiyle kalpte tecelli eder. Cilâlamak nefsânî arzular ve kötü huyların kirlerini izale etmek anlamına gelir.⁵¹⁰ Nurlandırmak zikir ve marifet nurları ile olur. Sünnete uygun olarak ve tam bir ihlâsla yapılan ibadet bu hedefin gerçekleşmesine yardımcı olur. Kalbin ta'dîli ise, bütün organların faaliyetlerini adâlet ölçülerine uygun şekilde gerçekleştirmeleridir. Zira organların görevlerini yerli yerince yapmaları kalbe tesir eder ve eşyanın hakikatini gerçeğe uygun şekilde kavramasını ve kabulünü sağlar. Cilâlanmış ve temiz bir aynanın karşısına konulan cismi, bozmadan, doğru ve düzgün bir biçimde yansıtması gibi.⁵¹¹

Gazâlî'ye göre kalbin, organlar arasında düzeltilmesi en zor ve bir o kadar da önemli olan organımız olması sebebiyle ayrı bir yeri vardır. O buna dair delilleri sıralar. Allah'ın kalplerde gizli olan her şeyi bilmesi (Ahzâb 33/51, Mâide 5/7) ve insanın dış görünüşüne değil kalbine bakması⁵¹² kalbin korunmasının ve düzeltilmesinin önemini gösteren delillerdendir.⁵¹³ Kalbin bir diğer ayırıcı vasfı organların lideri konumunda bulunmasıdır. Onun sağlığı veya bozulması diğer organları da etkiler. Tebası karşısındaki bir hükümdar gibidir. Hükümdar doğru ve dürüst olursa tebası da onun gibi olur, ona tâbi olur. Hz. Peygamber'in "vücutta bir et parçası vardır ki o sağlam olursa bütün vücut sağlam olur, o bozulursa bütün vücut bozulur. Dikkat edin o et kalptir"⁵¹⁴ hadisi bu gerçeğe işaret etmektedir. Buna göre tebanın selameti açısından lidere dikkat etmek gerekmektedir.⁵¹⁵ Diğer organlarda tezâhür eden ibadet ve davranışlar kalbin nurlarıdır. Allah'a karşı kafa tutan ve isyan eden de odur. Dolayısıyla itaat ve isyanın da kaynağıdır. Organlara sirayet eden çirkinlikler onun eserleridir. O halde kalp bütün davranışları etkileyen ve belirleyen bir merkezdir. Onun kararması ve aydınlanmasıyla orantılı olarak dışta kötülükler veya güzellikler belirir. Çünkü her kap içinde ne varsa onu sızdırır.⁵¹⁶ Sağlıklı bir kalp yalnız Allah'ı anmaktan, O'nu tanımaktan ve O'na kavuşmaktan zevk alır. Kalbin başka şeylerden zevk alması kötü alışkanlıklarla sıhhatinin bozulduğunu gösterir. Nitekim bazı insanlar toprak yemekten hoşlanırlar.⁵¹⁷

⁵⁰⁹ Çağrııcı, *Gazâlî'ye Göre İslâm Ahlâkı*, s.98.

⁵¹⁰ *el-Erbâîn*, s. 56-57. bk. Smith, age., s. 228.

⁵¹¹ *el-Erbâîn*, 56-57.

⁵¹² Müslim, *Birr*, 34, İbn Mâce, *Zühd*, 9.

⁵¹³ *Minhâcü'l-âbidîn*, s. 175.

⁵¹⁴ Buhârî, *İman*, 39, Müslim, *Müsâkât*, 107.

⁵¹⁵ *Minhâcü'l-âbidîn*, 176, *Münkız*, s. 558.

⁵¹⁶ *İhyâ*, III, 3.

⁵¹⁷ *İhyâ*, IV, 103.

Kalp aslında sağlıklı ve arızasız (selim) olarak yaratılır ve her doğan fitrat üzere doğar. Günahların tozları ile karanlıkları kalbin sağlığını yitirmesine neden olur. Ancak pişmanlık ateşi ve iyiliğin aydınlığı kalbin üzerindeki günah karanlığını giderir. Temiz kalpler Allah katında makbul ve muteber iken karanlık ve kirli kalpler değersizdir.⁵¹⁸ Kalp içinde çok değerli cevherlerin saklı bulunduğu bir hazine gibidir. Marifete ulaşmayı sağlayan akıl, insanın Allah nazarında itibar kazanmasına vesile olan basiret, ihlâs, ilim ve hikmet, güzel huylar bu cevherler arasındadır. Böyle bir hazineye sahip olan kimsenin yapacağı en akıllıca iş onu her türlü zarardan korumak için gerekli olan bütün önlemleri almaktır.⁵¹⁹ Gazâlî kalpte diğer organlarda olmayan bazı özellikler bulunduğunu düşünür. Kalp melekten gelen ilham ve şeytanın verdiği vesvese arasında gidip gelmekte, melek ve şeytanın çağruları arasında bocalamaktadır. Ayrıca kalp aklın orduları ile hevânın orduları arasında cereyan eden bitmek bilmez bir mücadele ve savaşın gerçekleştiği bir meydandır. Böyle stratejik bir mevki de çok titiz bir şekilde korunmayı hak etmektedir. Belâ ve musibetler ile rahatsızlık veren duygu ve düşüncelerin yağmur gibi yağdığı saha da yine kalptir ve bir an bile dinlenme imkânı yoktur. Kalbi etkisi altına alan hastalıkların tedavisi de çok zordur. Çünkü gözle görülüp elle tutulmazlar ki kolay bir şekilde teşhis ve tedavi gerçekleşsin. Ancak derinliğine ve titiz bir araştırma ve ciddi bir riyâzet sürecinden sonra iyileşme belirtileri görülebilir.⁵²⁰ Kalp halden hale geçen, çok çabuk değişen yapısıyla diğer organlardan ayrılmaktadır. Bu yönüyle hem olumlu hem de olumsuz etki almaya elverişlidir. Kalbin doğru yoldan ayrılması Allah'tan başkasına meyiletmesiyle başlar ve bu sapmanın sonucu küfür nedeniyle mühürlenmesidir.⁵²¹

Gazâlî kalp ve organlar arasındaki karşılıklı etkileşimden de bahseder. Bedenin salâhı veya fesâdı kalbin durumuna bağlıdır. Organların hareketi kalbin iyi ve kötü niteliklerinden doğmaktadır. Bunun için kalbin temizlenmesi gerekmektedir. Organların iyi davranışlar sergileyebilmesi için kalbi ıslah etmek gerekir. Kalbin ıslâhı da devamlı murâkabe sayesinde gerçekleşir.

Devamlı Murâkabe → kalbin ıslâhı → organların iyi davranışlar sergilemesi⁵²²

Müellifimiz beden üzerinde etkili olan rabbânî lâtime olarak bazen kalp yerine ruh tabirini de kullanır.⁵²³ Kalp-beden arasındaki karşılıklı etkileşimin bir sonucu olarak kalpteki

⁵¹⁸ *İhyâ*, IV, 16.

⁵¹⁹ *Minhâcü'l-âbidîn*, s. 177.

⁵²⁰ *Minhâcü'l-âbidîn*, s. 178.

⁵²¹ *Minhâcü'l-âbidîn*, s. 178-179, *İhyâ*, IV, 211.

⁵²² *Bidâyetü'l-hidâye*, s. 388-392.

⁵²³ *İhyâ*, IV, 141.

kötü huylar kötü davranışlar şeklinde kendini gösterir.⁵²⁴ Kötü davranışlar ruh üzerinde olumsuz bir etki yaptığı için onlardan kaçınmamızın zorunludur. “siyah noktalar” metoforu bu etkiyi çok güzel bir biçimde ortaya koymaktadır.⁵²⁵ Bu metofurun kaynağı Hz. Peygamber'in " Kişi bir günah işlediği zaman kalbine siyah bir nokta konur. Şayet günahattan vazgeçer ve tevbe ederse kalbi cilalanır. Böyle yapmayıp hatalara devam ederse siyah noktalar artar ve bütün kalbini kaplar" şeklindeki sözleridir.⁵²⁶ Beden ile ruh arasındaki etkileşim ile kötü huy ve davranışların birbirini tetiklemesi ve zamanla adeta bir kısır döngü halini alması, kötü huylardan kurtulmanın daha öncelikli ve elzem olduğunu ortaya koymaktadır. Zira bu gerçekleştiğinde kötü davranışların zuhûru kendiliğinden engellenmiş olacaktır. Kalbin arındırılma çabası tam da bu nedenle önem arz etmekte ve Gazâlî'nin bu husustaki ısrarlı ifadelerinin sebebi de açığa çıkmaktadır. Aynı zamanda bu bağ onun ahlâk düşüncesinin merkezini oluşturmaktadır. Kötü huylar Allah'a giden yolda birer engeldir ve onlardan kurtulmadıkça bu yol üzerindeki makamları kat' etmek imkân dışıdır. Bu vasıfların atılmasıyla ruh, ilâhî sıfatları almaya hazır hale gelir.⁵²⁷

B. Ahlâkın Oluşum Mahalli Olarak Kalp

Gazâlî'nin "mühlikat" ve "münciyat" olarak takdim ettiği vasıfların kaynağı ve merkezi kalptir.⁵²⁸ Yani övülen ve yerilen bütün huy ve vasıflar kalpten kaynaklanır. O kalbi ve onun emrinde hareket eden kuvvetleri şöyle tasvir eder:

“Beden bir ülkeye, nefis-i latife olarak da isimlendirilen kalp de bu ülkenin hükümdarına benzer. Organlar ve diğer kuvvetler sanatçılara ve işçilere, akıl ve düşünce kuvveti, öğütlerde bulunan ve yol gösteren bir danışmana benzer. Şehvet yiyecek ve erzak temin eden kötü bir hizmetçi, Gazap ise muhafız konumundadır. Şehvet öğüt verir gibi görünmekle birlikte gerçekte korkunç bir hilekâr ve öldürücü bir zehirdir. Âdeti devamlı olarak vezirin işlerine karışmak ve onunla tartışmaktır. Bir an bile olsa tartışma ve çekişmeden geri durmaz. Hükümdar veziri ile istişârede bulunup onun görüşleriyle yetinirse, hilekâr hizmetçinin (şehvet) fikirlerinin yanlış olduğunu anlayıp ondan yüz çevirir, muhafızını (gazap) bu kötü hizmetçinin terbiyesiyle memur eder, ona ve yardımcılara musallat ederse memleketi huzur bulur, adâlet hâkim olur. Aynı şekilde nefis de ne zaman akıldan yardım ister bu ikisini birbirine karşı kullanır bazen şehveti gazaba bazen gazabı şehvete musallat etmek suretiyle güçlerini kırsa kuvvetler arasında bir

⁵²⁴ *Bidâyetü'l-hidâye*, 392, *el-Erbâîn*, 56.

⁵²⁵ *İhya*, III, 57, Abul Quasem, *The Ethics of al-Ghazali*, s. 106.

⁵²⁶ Tirmizi, Tefsir, 83, İbn Mace, Zühd, 29, İbn Hanbel, Müsned, II, 297.

⁵²⁷ Ebu'l-Kasım, age., s. 107.

⁵²⁸ *İhyâ*, III, 3-4.

denge meydana gelir ve ahlâk güzelleşir". Bunu başaramayan kimse ise şu âyette tavsif edilen kişiye benzer: Hevâ ve hevesini ilâh edinen, bilgisi olduğu halde Allah'ın şaşırtdığı, kulağını ve kalbini mühürlediği, gözünü perdelediği kimseyi gördün mü?"⁵²⁹ Buna göre amaç rûhî ve bedenî güçler arasında bir ahenk ve denge sağlamaktır.⁵³⁰

Gazâlî'ye göre; insan ayrı ayrı vasıflara sahip dört unsurdan meydana gelmektedir. Bu dört temel güdü psikolojide sırasıyla saldırganlık güdüsü, fizyolojik güdüler, kötülük yapma güdüsü ve benlik güdüsü olarak isimlendirilmektedir.⁵³¹ Bunlar şöyle sıralanabilir:

1-Sebûiyyet: İnsan gazap kuvvetinin etkisi altına girdiği zaman yırtıcı hayvanlar gibi davranır. Öfke, kin, sövme, dövme gibi davranışlar bu güdünün bir sonucudur.

2-Behimiyyet: Şehvetin insana hâkim olması durumunda ise onda aç gözlülük, hırs, şehvet düşkünlüğü ortaya çıkar. İnsanın birçok davranışının temelinde yer alan, yeme, içme, cinsel doyuma ulaşma gibi istek ve ihtiyaçlar fizyolojik güdüler adını alır.⁵³²

3-Şeytaniyyet: İyi ve kötüyü doğru ve yanlış ayırt etme gücünde olan insan şeytaniyet vasfıyla kötü olan tarafa yönelir. Hile ve aldatma yollarına başvurur. Kötüyü iyi gibi göstermeye çalışır. Bunlar şeytanî davranışlardır.⁵³³

4-Rabbâniyyet: "De ki ruh Rabbinin emrindedir" âyet-i kerimesinin işaret ettiği gibi insanda Rabbânî bir taraf da vardır. Gazâlî Rabbâniyyet vasfının insanda rubûbiyyet iddiası, her şeye hâkim olma, üstünlük, bağımsızlık, ayrıcalıklı olma ve tek lider olma arzusuna sebep olduğunu ifade eder. Böyle bir kimsenin kulluk ve tevâzu bağından kurtulmak ister, her şeyi bilme sevdasına düşüp bütün hakikatlara vâkıf olduğunu düşünür. Bu tür eğilim ve isteklerin kaynağı benlik güdüsüdür.⁵³⁴ Gazâlî her insanda bulunan bu vasıfların kalpte toplandığını ifade eder ve bu durumu adeta insan derisi içinde, hınzır, köpek, şeytan ve hükümdarın bir araya gelmesi şeklinde tasvir eder. Hınzır şehveti, köpek gadabı, hükümdar akı temsil eder. Gazâlî burada akla önemli bir vazife yükler. Akıl nuru ve basireti sayesinde şeytanın hilelerini açığa çıkarmak ve köpeği (gazap) hınzır (şehvet) üzerine musallat etmek suretiyle hınzırın şehvetini ve hınzırı da köpeğe musallat etmek suretiyle köpeğin saldırganlığı defetmelidir. Daha önce belirtildiği gibi akıl bu ikisine galip gelirse beden ülkesinde adâlet tecelli eder aksi halde akıl, gazap ve şehvetin idaresi altına girer.⁵³⁵ Söz konusu sıfatlara itaat etmekle kalbinde bazı kötü huylar oluşur, bu huylar da kalbin kararmasına hatta ölümüne sebep olur. Halbuki üçünü aklın

⁵²⁹ *İhyâ*, III, 8, *Meâricü'l-kuds*, s. 97-98.

⁵³⁰ Çağrıncı, age., s. 81.

⁵³¹ bk. Hökelekli, age., s.40.

⁵³² *İhyâ*, III, 12.

⁵³³ *İhyâ*, III, 13.

⁵³⁴ *İhyâ*, III, 12-13, Hökelekli, age., 40.

⁵³⁵ *İhyâ*, III, 13.

sevk ü idaresi altına alsa kalpte rabbânî sıfatlardan olan ilim, hikmet, yakîn, eşyanın hakikatini idrak, her şeyi olduğu gibi bilmek gibi hedefler gerçekleşir. Böylece insan ilimde zirve noktaya erişir ve güzel ahlâka sahip olur. Kalp bir ayna gibidir, iyi huylar kalp aynasının parlaklığını ve nûrunu artırır. Böyle bir kalpte Hakk'ın tecellisi parıldamaya başlar. Dinde matlûp olan hususların hakikatları keşfolunur. Allah'ın “kalpler ancak zikirle itminan bulur.” ayetiyle (Ra'd 13/28) işaret ettiği zikrin yerleştiği kalp bu kalptir. Kötü huylar ise kara bir duman gibidir. Kalp aynasında yükselir ve birike birike kalbi kaplar ve karartır. Bu kalbin mühürlenmesi ve Allah ile önüne bir perde çekilmesi demektir.⁵³⁶ Gazâlî gerçek bilginin kaynağı olarak gördüğü kalpte insan davranışlarını belirleyen vasıfların da bulunduğunu söylemek suretiyle bilgi ile ameli birleştirmektedir.⁵³⁷

“Biz onların kalplerini mühürleriz de onları (hakkı) işitmezler” (Araf 7/100), “Allah'tan korkun ve işitin” (Maide 5/108), “Allah'tan korkun ve Allah size bildirsın” (Bakara 2/282) âyetlerini nakleden Gazâlî'ye göre söz konusu âyetlerde işitmeme günah ile kalplerin mühürlenmesine, işitme ise takvâya bağlanmıştır.⁵³⁸ Günah çoğaldıkça kalp mühürlenir. O zaman da kişi körleşerek Hakk'ı idrâk edemez, dinin doğruluğunu (salâh) kavrayamaz hale gelir. Âhiretine önem vermez, tamamen dünyaya bağlanarak bütün ilgisini oraya yöneltir. Âhiretle ilgili hususları duymazdan gelir. Bir kulağından girer, öbür kulağından çıkar. Tevbe etmek, kusurlarını düzeltmeye çalışmak aklının ucundan bile geçmez.⁵³⁹ Kalbin parlaklığı ve görmesi zikirle zikir de takvâ ile mümkün olur. Buna göre takvâ zikre, zikir keşfe, keşf de Allah'a ulaşmaya (likâ) sebep olur ki, bu en büyük kurtuluştur.⁵⁴⁰ Kıskançlık, kibir, dünya sevgisi gibi kötü huy ve nitelikler ise kalbi kör eden sebeplerdir.⁵⁴¹

İnsan kalbi olumlu veya olumsuz her türlü etkiye açık bir yapıya sahiptir. Bazen melekî etkiler bazen de nefisî ve şeytanî etkiler tarafından kuşatılır. Bir anda kalbe gelen bir yaran onun durumunu değiştirebilir. Sufiler ansızın gelen bu etkilere hâtır derler.⁵⁴² Kalbe doğan düşünceler yani havâtırdan başlayarak bir davranışın meydana gelmesinden önceki aşamaları oluşturan arzu, azim ve niyet de kalpte meydana gelir. Gazâlî'ye göre kalpte en kuvvetli tesir bırakan şey havâtırdır. Havâtır da ikiye ayrılır. İyiye davet eden havâtıra ilhâm, kötülüğe davet edene de vesvese denir. Birincisi melek, ikincisi de şeytan vasıtasıyla gelir. Gazâlî havâtır bütün işlerin

⁵³⁶ *İhyâ*, III, 14. bk. Güneş, age., s. 106-109.

⁵³⁷ Vural, *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, s. 48-49.

⁵³⁸ *İhyâ*, III, 13-14.

⁵³⁹ *İhyâ*, III, 13-15.

⁵⁴⁰ *İhyâ*, III, 15.

⁵⁴¹ *İhyâ*, IV, 133.

⁵⁴² Sevim, *İslâm Düşüncesinde Marifet ve İbn Arabî*, s. 147.

ilk adımı olarak görür. Zira hâtır arzuyu tahrik eder. Arzu azmi, azim niyeti, niyet de organları harekete geçirir ve davranış meydana gelir. "Kalp kapıları bulunan bir kubbeyi andırır. Hadiseler bu kapılardan içeri girer. Yine kalp her taraftan oklar yağdırılan bir hedef veya karşısına konulan çeşitli suretleri yansıtan bir ayna ya da çeşitli kanallardan içine su akan bir havuz gibidir. Devamlı olarak değişen bu etkilerin kalbe akmaları ya duyu organları aracılığıyla dıştan olur. Ya da hayal, şehvet, gazap ve insan karakterini oluşturan huyların yansımaları olarak içtendir."⁵⁴³

Kalp yaratılış itibarıyla eşit bir şekilde meleğin ilhamını da, şeytanın vesvesesini de kabule müsaittir. Ya heva ve arzularına uyararak şeytanın sesine kulak verir ya da bunlardan yüz çevirerek meleğin çağrısına uyar. Ya şeytan kalpte adeta at oynatır. Ya da kalp meleğin yuvası olur da melek ahlakına bürünür. O halde ahlâkın güzelleştirilmesi kalpten şeytanın etkilerini uzaklaştırmaya bağlıdır.⁵⁴⁴ Şeytan insanın düşmanı olduğuna göre insana düşen düşmanı kendinden uzaklaştırmaktır. Bunu yapabilmek için de düşmanın kullandığı silahı tanımak gerekir. Şeytanın silahı heva ile şehvettir.⁵⁴⁵ Bu ikisinden kalbi arındırdıktan sonra da Allah'ı zikretmekle ihya etmek gerekir. Zira kalbi şeytanın vesvesesinden koruyan ancak zikirdir.⁵⁴⁶

Kalp halden hale girer, sürekli değişir ve meleğin iyiliğe daveti ile şeytanın kötülüğe çağrısı arasında gidip gelir. Zira Allah "onların kalplerini ve gözlerini çeviririz" (En'âm, 6,110) buyurmaktadır. Resûlullah da "Ey kalpleri evirip çeviren Allah'ım kalbimi senin dinin üzerinde sabit kıl" diye dua ederdi.⁵⁴⁷ Şeytanın tehditleri karşısında kişinin durumu gece karanlığında birçok tarafa giden yolların ortasında kalmış kimsenin haline benzer. Güneş doğup her tarafı basiret gözü ile görmedikten sonra gideceği istikameti kestiremez. Basiret gözü burada takvâ ile cilalanmış kalptir. Parlak güneş ise karmaşık yollarda nereye gidileceğini gösteren kitap ve sünnetten öğrenilen ilimdir.⁵⁴⁸ Kalbi bir kaleye şeytanı da kaleye girmek isteyen düşmana benzeten Gazâlî kaleyi düşmandan korumak için giriş yollarını ve gedikleri bilmek gerektiğini ifade ederek bu giriş yollarının neler olduğunu izah etmiştir. Bunlardan bazıları şehvet, gazap, hased, hırs, mal-mülk sevgisi, tama, cimrilik, yoksulluk korkusu, mezhep taassubu, hasımları küçümsemek ve kin tutmak, helâl bile olsa çok yemek, câhil kimseleri Allah'ın zat ve sıfatları ile dinin aslı hususunda şüpheye sevk etmek, suizanda bulunmaktır. Asıl itibarıyla insanda

⁵⁴³ *İhyâ*, III, 32.

⁵⁴⁴ *İhyâ*, III, 33-34.

⁵⁴⁵ *İhyâ*, III, 36.

⁵⁴⁶ *İhyâ*, III, 34.

⁵⁴⁷ *İhyâ*, III, 56.

⁵⁴⁸ *İhyâ*, III, 38.

bulunan her negatif eğilim, şeytanın bir silahı ve kalbe nüfuz etmesini sağlayan yollardan biridir.⁵⁴⁹

Özetle şeytanın bir tarafa meleklerin diğer tarafa çekiştirip durduğu, dinin gerekleri ile hevânın çarpıştığı bir savaş alanı gibi olan kalpte iyiliklerle kötülüklerin mücadelesi sürüp gider. Süreklilik arz eden bu değişim kalbin Rahman'ın iki parmağı arasında evirilip çevrilmesidir. Kalp tabiatı gereği meleğin de şeytanın da etkilerini eşit şekilde kabule elverişlidir. İki taraftan birinin hâkimiyetine girecek şekilde kodlanmamıştır. Taraflardan birinin ağır basması kişinin arzularının esiri olması veya bunlara karşı direnmesi ile gerçekleşir. Kişi eğer nefsânî isteklerine yenik düşerse kalp şeytanın yuvası haline gelir. Fakat bunlara karşı koyabilirse kalp meleklerin karargâhı olur.⁵⁵⁰ O halde Her an değişim halinde olan kalp ahlâkî eylemlerin de merkezi konumundadır. Kalp pozitif ve negatif güçlerin hâkimiyet derecesine göre üçe ayrılır.⁵⁵¹

1) Kötü huylardan temizlenen, riyâzetle tezkiye edilen kalptir. Melekût ve gayp hazinelerinden bu kalbe güzel düşünceler (hayır hâtırları) akıtılır. Akıl da hayrın inceliklerini ve faydalarını kavramak için kalbe gelen bu hâtırlar üzerinde tefekkür ve teemmülde bulunur. Basiret nûru ile hakikatları kavrar ve bu hâtırları davranışa dönüştürmenin gerekliliğine hükmeder. Melek kalbe bakar, kalbi takvâ ile temizlenmiş, aklın ışığı ve marifet nurlarıyla aydınlanmış olarak bulur ve kalbe görünmeyen askerlerle yardım eder. Daha başka hayırlara kılavuzluk eder. Hayır konusundaki teşvik ve yardımı sürekli devam eder, kesintiye uğramaz. Böyle bir kalpte kaynağı rubûbiyet kandili olan bir nûr parlar. Karanlık bir gecede siyah bir karıncanın kıpırtısından bile daha gizli olan şirk-i hafinin gizliliği bu kalp için söz konusu olmaz. Çünkü bu nur sayesinde hiçbir şey gizli kalmaz. Şeytanın hileleri bu kalpte revaç bulmaz. Bu kalp mühlikâttan temizlendikten sonra münciyât ile mamur olmağa başlar. Tasvir edilen bu kalp nefis-i mutmaine olarak da adlandırılabilir.

2) Kötü huylarla kirlenmiş, hevâ ile dolu olan kalptir. Kalp öylesine heva ile istila edilmiştir ki, akıl bile hevâyâ hizmet etmeye alıştığından doğruyu bulması imkânsız hale gelir. Bu durumda iman gücü zayıflar, yakîn nuru söner, kalp kör ve sağır hale gelir. Çünkü arzu ve heveslerden dolayı kalbi siyah bir duman kaplar ve kalbin nuru söner. (Furkân 25/43-44)

3) Hevâ hâtırları kötülüğe, iman hâtırı ise iyiliğe çağırır. Nefis kötü hâtırın sesini dinler, akıl da iyi hâtıra kulak verir. Nefis aklın nasihatini dinlemeye yönelse hemen şeytan akla hücum eder ve nefsi de bu sefer meleğin sesi, iyiliğe çağırmaya başlar. Bu iki kuvvet arasında bocalar

⁵⁴⁹ *İhyâ*, III, 39-45.

⁵⁵⁰ *İhyâ*, III, 32-33, IV, 78.

⁵⁵¹ *İhyâ*, III, 57. Bu hususta Muhâsibî'de de benzer bir tasnif vardır. Bk. Muhâsibî, *Riâye*, 207-210.

durur. Eğer şeytanî sıfatlar ve kötü huylar kalpte hâkim ise kalp şeytana doğru yönelir ve Allah'tan uzaklaşır. Organlardan da kötü davranışlar zuhur eder. Eğer kalpte melekî sıfatlar ve iyi huylar galip ise bu durumda da şeytandan uzaklaşıp Allah'a yaklaşır. Organlardan ibadet ve taat ortaya çıkar. Bu üçüncü durum kalpte galip olan haldir. Çünkü devamlı surette meleğin veya şeytanın iradesinde bulunmak çok nadirdir.⁵⁵²

Allah sevgisinin cılızlaştığı kalbi Gazali şöyle tasvir eder: "*nefsin isteklerine muhalefet etmeye ve şeytanın yolundan dönmeye temayül gösteremez. Bu da arzulara boyun eğme neticesini verir. Gıtgide kalp kararır ve katılaşıır. Adeta simsiyah kesilir. İman nuru sönmeye yüz tutar.*"⁵⁵³

C. Kalbin Tezkiye ve Tasfiyesi

Allah Kur'an'da manevî hastalıklardan arınmış, sağlıklı (selim) kalpten (Şuarâ 26/ 88-89, Saffât, 37/ 83-84) söz ettiği gibi günah kirlerinin neden olduğu hastalık halinden de bahseder. (Bakara, 2/10, Tevbe 9/ 125, Ahzâb 33/ 12, 32, 60, Enfâl 8/ 49) Selim kalp fitrat üzere kalan, kötülüklerden ve ahlâksızlıklardan uzak kalarak safiyeti bozulmayan kalp; hasta kalp de günahlarla kirlenen, katılaşıan ve körleşen kalptir.⁵⁵⁴ Tasavvuf düşüncesinde hâkim olan anlayışa göre kalp temizlenmeden, hevâ ve hevesin perdelerinden kurtarılmadan marifetin ve ilâhî sevginin merkezi olamaz.⁵⁵⁵ Kalbe bilgi akışını sağlamak için insanın tasavvufta genellikle "tezkiye ve tasfiye" olarak adlandırılan bir süreçten geçmesi gerekir. Kalp asıl itibariyle temiz ve dolayısıyla hakikatin yansımaya elverişli bir ayna mesabesinde dir. Ancak bazı nedenlerle kirlenir ve ayna parlaklığın yitirir. Tezkiye ve tasfiye süreci aynanın aslî formuna dönüşünü sağlar. Kalbin kararmasına ve ilâhî kaynağından yabancılaşmasına neden olarak Gazali şehvetleri gösterir.⁵⁵⁶

Kötü huyları kalp hastalıkları olarak nitelendiren Gazâlî, kalbi çirkinlik ve kötülüklerden korumanın âhiret saadeti için gerekli olduğunu belirtmiş ve kalp hastalıkları ile beden hastalıkları arasında benzerlik kurmuştur. Allah'ın insanlara yüklediği mükellefiyetler doktorun hastasına sağlığına kavuşması için yapılması gerekenleri bildirmesi gibidir. Hasta ancak doktorun tavsiyelerine uyduğu takdirde sıhhat bulur. Doktor açısından hastanın iyileşmesi veya hastalığının devam etmesi hatta ölmesi hiçbir şeyi değiştirmez. Bunun gibi insanın

⁵⁵² *İhyâ*, III, 57-58.

⁵⁵³ *İhyâ*, IV, 217.

⁵⁵⁴ Güneş, age., s. 74-77, 83-96.

⁵⁵⁵ Afifî, age., s. 217-218.

⁵⁵⁶ *İhyâ*, IV, 13. bk. Smith, age., 146.

Allah'ın emirlerine uymak suretiyle saâdete ulaşması veya kendisine sunulan saâdet imkân ve fırsatlarını görmezden gelerek dünya ve âhiretini mahvetmesi Allah için eşittir. (Yunus 10/108, Câsiye, 45/15) O hastalıkların şifasını yarattığı gibi saâdete götüren sebepleri de yaratmıştır. Bu sebepler ibadet ve taatler ile kötü huy ve çirkin niteliklerden kurtulmayı sağlayacak olan mücâhedeyi gerçekleştirerek nefsi hevâ ve hevesten men etmektir. Beden hastalıklarının doktorları olduğu gibi kalp hastalıklarının da doktorları vardır. Peygamberler kalbin nasıl temizleneceğini ve felaha ermenin nasıl mümkün olduğunu insanlara anlatan kalp doktorlarıdır. (Şems 91/9-10) Takvâ kalp hastalıklarının iyileşmesini sağlayan perhizdir. Bedensel hastalıklar kişinin dünya hayatında, kalp hastalıkları da âhiret hayatında sıkıntı çekmesine ve perişan olmasına yol açar.⁵⁵⁷ Taatler ilaç, günahlar da kalbi etkisi altına alarak bozan zehir mesabesindedir. Vücudun dengesi beraberinde sağlık ve âfiyet getirdiği gibi “selim kalp” de kişiyi kurtuluşa ulaştırır. Neticede Gazâlî'ye göre bu durum bir sebep-sonuç ilişkisi ifade eder. Bazı sebepler elemle bazıları da lezzetle sonuçlanır. Kalbin hastalığı veya şifâsı, dolayısıyla âhiret saâdeti veya bedbahtlığı hususunda hangi sebebin ne gibi bir sonuç doğuracağına ilişkin bilginin sahibi ise peygamberlerdir.⁵⁵⁸ Ameller kalp hastalıklarının ilacı olup kalp amellerin etkisinde kaldığı ölçüde marifet nûrunu almaya hazır hale gelir.⁵⁵⁹

Acaba kalp hastalıklarının tedavisi ne ile mümkündür?

Gazâlî şöyle der: “Allah'ı tanımamak kalp için öldürücü bir zehir, arzulara uyarak Allah'a karşı gelmek hastalık, buna karşılık Allah'ı tanımak (marifetullah) kalbin hayat verici panzehiri, arzulara karşı koyarak Allah'a itaat etmek şifâyâ kavuşturan ilacıdır. Kalbi tedavi etmek, yakalandığı hastalığı gidererek sağlığa kavuşmasını sağlamak tıpkı hasta vücudun ilaçlarla tedavi edilmesi gibi birtakım ilaçlarla mümkün olur.” Gazâlî'ye göre kalp hastalıklarının ilaçları ibadetlerdir. Bu ilaçların özellikleri ne miktarda kullanılması gerektiği ve tesirleri akılla bulunamayacak ancak peygamberlerin bildirmesi ile öğrenilebilecek hususlardır. Dolayısıyla bu konuda peygamberleri taklit etmek gerekir.⁵⁶⁰ Kalp hastalıklarının doktorları peygamberlerdir. Aklın bu husustaki yararı ve fonksiyonu, bu gerçeği bize göstermesi, nübüvvet gözü ile idrak edilebilecek gerçekleri kendisinin kavramaktan âciz olduğunu kabul ederek nübüvvetin doğruluğunu tasdik etmektir.⁵⁶¹

⁵⁵⁷ *el-Madnûnu bihi alâ gayri ehlihi*, s. 341.

⁵⁵⁸ *el-Madnûnu bihi alâ gayri ehlihi*, 342.

⁵⁵⁹ *Îhyâ*, IV, 169-170.

⁵⁶⁰ *el-Munkızu mine'd-dalâl*, s. 558.

⁵⁶¹ *el-Munkızu mine'd-dalâl*, s. 558-559.

Kalp beş duyu ırmaklarından kirli, pis ve bulanık suların döküldüğü bir havuza benzer. Riyâzetin amacı da kalpten bu suları boşaltmaktır. Böylece havuzun kaynağından temiz ve berrak su çıkar ve havuz temiz su ile dolar. Pis suyu akıtan nehirler açık iken havuzu boşaltmak mümkün olmadığına göre bu yolları kesmek lazımdır. Yani beş duyuyu kontrol altına almak ve sadece zarûret miktarı açık tutmak gerekir.⁵⁶²

İslâm'da ahlâkı imandan ayırmak mümkün değildir. Peygamberimiz "mü'minlerin iman açısından en mükemmel olanı ahlâkı en iyi olandır"⁵⁶³ buyurmuştur. Bu duruma göre imanın kemâli ahlâken mükemmel olmayı gerektirir. Buradan hareketle Gazâlî kalbi kötü huylardan temizlemenin önemini imanla da ilişkilendirerek anlatmıştır. Kalbi kötü huylardan temizlemenin gereğinden bahsederken "temizlenen feâha ermiştir" (A'lâ, 87/14) ve "...nefsini arındıran kurtuluşa erer, nefsinin günahlara boğan ise büsbütün kaybeder." (Şems, 91/9-10) âyetlerini delil olarak göstermiş "temizlik imanın yarısıdır"⁵⁶⁴ hadisini zikrederek imanın kemâlinin kalbi Allah'ın sevmediği şeylerden temizlemek (tezkiye) ve sevdiği özelliklerle donatmak (tahliye) olduğunu belirtmiştir. Buna göre kalbi arındırma, tezkiye ve tahliye olarak iki cüz'den oluşan bir faaliyetin yarısını oluşturmaktadır.⁵⁶⁵ Gazâlî kalbi bir tarlaya, imanı da oraya atılan tohumla benzetmiş, kalpte kötü ahlâkla birlikte bulunan imanın pek fayda vermeyeceğini belirtmiştir. Zira çorak araziye atılan tohum bitmez. Kalbin kötü huyların dikenlerinden temizlenmesi gerekir. Öyleyse iman arınmış bir kalpte hakiki değerini bulur.⁵⁶⁶ Namaza başlamadan önce abdest almanın şart olması gibi tasavvuf yolunun ilk şartı da temizlik, yani kalbi masivadan temizlemektir.⁵⁶⁷ Taatler ve organların amellerinden maksat kalbi tezkiye ve tasfiyedir.⁵⁶⁸ Kişinin yapması gereken dünya ve ilgilerinden yüz çevirerek Allah'a yönelmek ve zikre devam etmek suretiyle kalbi kötü sıfatlardan arındırmak böylece ilâhî bilginin akışına müsait hale getirmektir. Allah'ı bilmek için kalbi temizlemek gerekir.⁵⁶⁹

Acaba kalbi temizleyip arındırmanın yolu nedir?

Kalp bir kap gibidir. İçindeki suyu boşaltmadan başka bir şey koymak mümkün değildir. Kalp O'ndan başkasıyla meşgul oldukça Allah sevgisi azalır. Dolayısıyla dünya sevgisini gönülden söküp atmak gerekir. Gazâlî bunun için tevbe, sabır, havf, recâ vb. makamları çözüm yolu olarak gösterir. Başlangıç noktası imandır. Bundan korku ve umut,

⁵⁶² *İhyâ*, III, 94.

⁵⁶³ Buhârî, Edep, 39.

⁵⁶⁴ Müslim, Tahare, 1, 2, Tirmizî, Da'avât, 86,

⁵⁶⁵ *el-Erbâîn*, 63.

⁵⁶⁶ *İhyâ*, IV, 175.

⁵⁶⁷ *el-Münkız*, s. 555.

⁵⁶⁸ *İhyâ*, III, 18.

⁵⁶⁹ *İhyâ*, III, 10-11.

onlardan da tevbe ve sabır doğar. Tevbe ve sabır da zühd yoluna girmeye yöneltir. Bütün bunların neticesinde kalp temizliği gerçekleşir. Allah'tan başka her şeyden temizlenince kalpte marifetullah yer bulur.⁵⁷⁰

Tezkiyenin gâyesi iman ve marifet nurlarının kalpte parlamasıdır. Marifeti elde etmek için kalbin kötü ahlâktan, şehvetin karanlığından ve dünyanın kirlerinden arındırılması gerekir. Allah bu hususta " Allah hidâyete erdirmek istediği kimsenin sadrını İslâm'a açar" (En'âm 6/125) ve "Allah kimin sadrını İslâm'a açmışsa o rabbinden bir nur üzere değil midir?" (Zümer 39/22) buyurmuştur.⁵⁷¹ Kalp tasfiyesinin faydası ve neticesi Allah'ın zât, sıfat ve fiillerinin kalbe tecellisidir.⁵⁷² Hakikatler ancak ıslâh edilmiş, parlatılmış ve aydınlanmış kalplerde tecelli eder. Daha önce belirtildiği gibi aydınlanmanın gerçekleşmesi arınmaya bağlıdır. Kalbin parlatılması nefsanî arzulara boyun eğmemek ve Allah Resulünün mukaddes yoluna girmekle olur. Kalbin ıslâhı Resûlullah'ın ahlâkıyla ahlâklanmakla mümkün olur. Aydınlanması ise zikir ve ibadetlere devam etmekle gerçekleşir. Her hareket ve davranışta Hz. Peygambere uymak kalbin aydınlanmasında büyük bir öneme sahiptir.⁵⁷³ Kalp tasfiyesi neticesi ise kul ile rabbi arasındaki perdelerin kalkması ve marifet nurlarının tecelli etmesidir. Böylece kalpten hikmet pınarları akar, mülk ve melekût âleminin sırları çözülür.⁵⁷⁴ Riyâzet ve mücâhede yoluyla kötü vasıflar çıkarılıp atıldığında ruh, Allah'a yakınlaşmaya hazır bir hale gelir. Ancak arınmış bir kalp bu mevkii hak kazanır. Riyâzetin anlamı kalbi kötü sıfatlardan yani mühlikâttan tezkiye etmek ve güzel niteliklerle yani münciyâtla süslemektir.⁵⁷⁵ O halde bilgi ile davranış birbirinin tamamlayıcı unsurlardır ve marifet ile kalp tasfiyesi arasında doğrudan bir ilişki vardır.

Gazâlî sûfînin yolculuğunda kalbin arınmasının gerekliliğine ısrarla vurgu yapar. Sûfî için kalbin arınması sadece bir başlangıçtır, onu sadece kapının eşiğine getirir. Gazâlî'nin kozmolojik sisteminde yer alan mülk âlemi, ceberût âlemi ve melekût âlemi kavramları mistiğin geçmesi gereken üç varlık alanını ifade eder.⁵⁷⁶ Yolcunun ilerleyişi, yükselişi hem kendi çabasını hem Allah'ın lutfunu gerektirir. Tek başına kendi çabası yeterli değildir. Kalbi ilâhî olana cezbedilmesinin önünde duran bütün bayağı ilgilere ayırmak gerekir.⁵⁷⁷ Gazâlî "Muhakkak ki, "Rabbimizin ömrünüz içerisinde size tecellileri (nefihat) vardır. O'na hazırlanınız" hadisini naklederek, bu hazırlığın kalpte kötü ahlâkın meydana getirdiği kirlilik ve

⁵⁷⁰ *İhyâ*, V, 30.

⁵⁷¹ *İhyâ*, III, s.18, *Meâricü'l-kuds*, s. 97.

⁵⁷² *İhyâ*, IV, 168.

⁵⁷³ *Meâricü'l-kuds*, s. 75.

⁵⁷⁴ *Bidâyetü'l-hidâye*, s. 396.

⁵⁷⁵ *Fâtihatü'l-ulûm*, s. 41.

⁵⁷⁶ *Mişkâtü'l-envâr*, 65-67, *İhyâ*, III, 49-50, Smith, 159-161.

⁵⁷⁷ *Mizânü'l-amel*, s. 36.

pisliği temizlemek ve arıtmakla mümkün olacağını belirtir. Allah'ın rahmet esintileri onları almaya hazır olan kalplerde tecelli eder. Allah'ın rahmetinin genişliğine delil olarak zikrettiği bir başka hadiste ise Hz. Peygamber, “ Allah her gece dünya semasına iner ve var mı dua eden duasını kabul edeyim?”⁵⁷⁸ diye sorar. Bir kudsî hadiste de “bana bir karış yaklaşıp bana bir kulaç yaklaşıp...”⁵⁷⁹ denilmektedir. Gazâlî bu ifadelerden hareketle ilim nurlarının kalplerden perdelenmesinin sebebinin Allah'ın cimriliği değil, kalplerin pisliklerle dolu olması ve Allah'tan başka şeylerle oyalanması olduğunu ifade eder.⁵⁸⁰

Allah'a varmak her şeyden ilgiyi kesip kendini O'na adamakla olur. (Müzzemmil 73/8) İlgiyi kesmek ise O'ndan başka her şeyden yüz çevirip O'na yönelmeyi gerektirir. Allah'a yönelmek zikre devam suretiyle, O'ndan başkasından yüz çevirmek ise arzulara muhâlefet etme ve kalbi dünya kirlerinden arındırma yoluyla gerçekleşir. Bütün bu çalışmaların neticesi de felâha ermektir. “Temizlenen, Rabbinin adını anıp O'na kulluk eden kimse kuşkusuz kurtuluşa ermiştir.” (A'lâ 87/14-15) Dolayısıyla kalp tasfiyesi uhrevî smutluluğa ulaşmanın da temel şartıdır.⁵⁸¹ Şu halde Allah'a giden yolun iki esası vardır: Mülâzemet ve muhâlefet. Allah'ı zikre devam etmek ve O'ndan alıkoyan şeylere uymamak. İşte Allah'a yolculuk (sefer ilâllah) budur. Bu yolda tâlib ve matlûbun durumu, ayna ve karşısındaki cisim gibidir. Aynanın yüzeyinde bir paslanma olduğu takdirde cisim aynada görünmez. Cismin görünebilmesi için aynanın yüzeyini parlatmak ve pası ortadan kaldırmak gerekir. Yine gözün ışığı algılayamaması gözdeki bir kusurdan dolayıdır. Yarasaların güneş ışığını görememesi gibi. Kişiyi düşen kalp gözünü kirden arındırmaktır. Gazâlî bu noktada bir hususa dikkat çeker ki o da cismin ayna ile bir, yani cismin aynanın içinde görülmesi gibi, nâsut ile lâhutu birleştirme hatasına düşülebileceğidir. Oysa cismin aynada olması, aynayla bir olması değil yansıması, görünmesi söz konusudur. Dolayısıyla kalp de Allah'ın tecelli ettiği yerdir. Cismin aynada belirgin ve doğru bir şekilde görünmesi aynanın parlaklığına, eğiminin doğruluğuna bağlıdır. Bunun gibi Allah kalplerin durumuna göre çeşitli şekillerde tecelli eder. Gazâlî Hz. Peygamber'e ait olduğunu ileri sürdüğü şu sözü de nakleder: “Allah insanlara genel olarak Ebu Bekir'e de özel olarak tecelli eder.”⁵⁸² Kalbin tam bir ameliyattan geçirilerek pisliklerinden arındırılması, onun zincirlerinden ve cehâletin örtülerinden kurtulmasını sağlayacak ve bu çaba derece derece yükselen faziletleri tecrübe etmesinin ilk basamağını oluşturacaktır. Çinliler ve Rumlar ile ilgili sembolik kıssa bunu çok güzel bir şekilde izah etmektedir. Acaba insanın kalbini karartan ve ruhunu

⁵⁷⁸ Müslim, Müsâfirîn, 170, Tirmizî, Da'avât, 79, Ebvâbü's-salât, 329.

⁵⁷⁹ Buhârî, Tevhîd, 50, Müslim, Zikir, 2, 3, 22, Tirmizî, Da'avât, 132.

⁵⁸⁰ *İhyâ*, III, 10-11.

⁵⁸¹ *Cevâhiru'l-kur'ân*, s. 16, *İhyâ*, IV, 56.

⁵⁸² Aclûnî, age., c.I, s. 245, *Cevâhiru'l-kur'ân*, s. 17.

karanlıklara gömen pisliklerin kaynağı nedir? Bunların ortaya çıkmasına ne sebep olmaktadır? Gazâlî'nin bu soruya cevabı dünya sevgisidir. O bütün kötülüklerin ve günahların kaynağını dünya sevgisi olarak açıklar. Gıybet, kibir, hased, cimrilik gibi kötülüklerin temelinde dünya sevgisi yer almaktadır.⁵⁸³

Sûfinin amacı ruhu prangalarından kurtarmak, kalp aynasını cilâlamak ve ruhun yaratıcı ile arasına giren perdeleri kaldırmaktır. Bu çabası ruhun özüne, asıl kaynağına dönerek Onunla bütünleşmesini sağlar. Böylece Allah'ı tanınması ve kaynağıyla birleşmesi mümkün olur. Çünkü perdeler Allah'ı tanımaya ve müşahedeye engel olmaktadır. Gazali "Allah'ın nur ve zulmetten yetmiş bin perdesi vardır. Eğer onları kaldırırsa vechinin nur ve azameti (sübühat) ona bakanın gözünü yakar"⁵⁸⁴ hadisini izah için Mişkât'ta Hakk ile arasına perde koyan üç sınıf insanı uzun uzadıya ele almıştır.⁵⁸⁵ Hakk'ı müşahede noktasına yükselebilenin temel şartı kalbin temizlenmesidir.⁵⁸⁶

Kişi her şeyden önce kalbini kötü ahlâktan temizlemeyi ön planda tutmalıdır. Nasıl vücudu kirlilerden arındırmadıkça namaz sahih olmazsa kalbin ibadeti olan ilim de kalp kötü huy ve çirkin vasıflardan temizlenmedikçe sıhhatli olmaz. Kur'ân-ı Kerim'de müşriklerin necis olduğu belirtilerek (Tevbe 9/28) kirlilik ve temizliğin zâhire hasredilemeyeceği ortaya konmuştur. Hz. Peygamberin "Köpek bulunan eve melekler girmez" hadisi de bu açıdan önemlidir.⁵⁸⁷ Zira kalp meleklerin menzilidir. Onların tesir ve nazarlarının mahallidir. Çirkin vasıflar ve huylar ise buna engel olan köpekler gibidir. Kötü huylar taşıdığı halde ilim sahibi olan kimselerin durumu nasıl açıklanır? Gazâlî burada ilimden kastının saâdete ulaştırarak hakîkî dinî ilim olduğunu, böyle kimselerin söz konusu ilimden mahrum olacağını belirtir. Ona göre ilim nûru bir kişinin kalbinde zuhûr etse ahlâkı da güzel olur. İlim ve ahlâk güzelliği ayrılmaz bir bütündür. İlim sahibi olabilmek için ahlâkın güzel olması gerektiği gibi ilim de ahlâkın güzelleşmesini sağlayan bir vâsıtaadır. İlimin en aşağı derecesi günahların öldürücü ve ebedî hayatı mahveden bir zehir olduğunu bilmektir. Gazâlî "Bir insan bile bile zehir içer mi?" diye sorarak bilgi sahibi olmanın günah ve hataların kaynağı olan ahlâkî bozulmadan uzak durmayı sağladığını imâ eder. İlim kişiyi doğruya, iyiye yöneltmelidir, aksi halde Allah'tan uzaklaşmasına sebep olur.⁵⁸⁸ Sonuç olarak Gazali'ye göre kalbin temizlenmesi ve ıslâhı başlıca

⁵⁸³ M. M. Şerif, *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, s. 212.

⁵⁸⁴ Müslim, İman, 293.

⁵⁸⁵ *Mişkâtü'l-envâr*, s. 39. bk. Smith, age., s. 147-149.

⁵⁸⁶ *İhyâ*, II, 362.

⁵⁸⁷ Buhârî, Bed'ü'l-halk, 7, Libas, 88, 94, Müslim, Libas, 81-84, Tirmizî, Edeb, 44, İbn Mâce, Libas, 44.

⁵⁸⁸ *Mizânü'l-amel*, s. 108-109.

hedeflerden biridir. Kalbin arındırılmasına ilişkin çabalar kalbin ilhâm ve keşfe dayalı marifeti alabileceği şekilde hazırlanmasından ve marifete uygun hale getirilmesinden ibarettir. Ancak bundan sonra duygu, düşünce ve davranışlar Allah'a yaklaşmayı sağlayacak bir kıvama gelebilir ve arınan kalpte marifet hâsıl olur.

D. Marifetin Merkezi Olarak Kalp

Kur'ân'da akıl ve beş duyu ile birlikte kalp de bilgi vasıtası, anlama ve akletme yetisi olarak zikredilmektedir. Kalbin körleşmesi, mühürlenmiş ve perdeli olması (Bakara 2/6, Hacc, 22/46, Câsiye 45/23, Nisâ 4/155, Mutaffifîn 83/13) bu yetinin kaybına işaret etmektedir. “Ey Muhammed! Hevâ ve hevesinin tanrı edinen, bilgisi olduğu halde Allah'ın şaşırttığı, kulağını ve kalbini mühürlediği, gözünü perdelediği kimseyi gördün mü?.” (Câsiye 45/23) âyetinden anlaşıldığı üzere bilgi de kalbin mühürlenmesine engel olamamaktadır.⁵⁸⁹ Akletmeyen bir kalbe sahip olan insanlara yaptıkları kötü davranışlar güzel olarak gösterilir. Neticede iman ile amel arasında olması gereken zorunlu bağ kopar. Hevâ ve hevesin ilâh edinilmesiyle bile bile inkârın ortaya koyduğu sonuç, kalbin anlama ve akletme yetisi olmaktan çıkmasıdır.⁵⁹⁰ Kalp hem bilgi kaynağı hem de bilgi vasıtasıdır. İslâmî bilgi tasavvurunda beş duyu ve akıl dışında sezgi, sağduyu ve müdrike olarak da isimlendirilen ve bilgi kaynağı olarak işlev gören yetiler de vardır. Hakîkî bilgi aklın tamamlayıcısı olan aynı zamanda akli da aşan kalbî bilgidir ibarettir.⁵⁹¹ Nitekim sûfilere göre kalp marifetin, ilâhî sevginin ve ilâhî tecellinin merkezidir. Kur'ân'da kalpten tefekkür, tedebbür, idrâk ve bilginin merkezi olarak bahsedilmesi, sûfilerin onu yakînî bilginin yani marifetin odak noktası olarak kabul etmelerini haklı çıkarmaktadır.⁵⁹²

Tasavvufî gelenekte bilginin akla ve duyulara münhasır bir husus olarak görülmediği bilinmektedir. Nitekim bilgi bunların ötesinde derunî bir idrâk ve sezgi şeklinde algılanmıştır. Bu tür idrâkin gerçekleştiği merkezin adı da sûfilere göre kalptir. Yani marifetin mahalli kalptir. Sûfiler kalbi Allah'ın yarattığı en aziz mekân olarak görürler. Allah insanlara marifetten daha aziz bir şey lutfetmemiştir. Bu suretle lütufların en azizini mekânların en azizine koymuştur.⁵⁹³ Ayrıca marifet kalbin gıdasıdır,⁵⁹⁴ Aynı geleneğin önemli bir temsilcisi olan Gazâlî de bu konuda söz konusu yaklaşımı benimsemiştir. Daha önce belirtildiği gibi Gazâlî kalbi bilginin mahalli

⁵⁸⁹ Elmalılı Hamdi Yazır'ın da ifade ettiği gibi O kimse bilgin de olsa ilmüne rağmen hakkı duymaz olur. bk. Elmalılı, Hak Dini Kur'ân Dili, c. VII, s. 91.

⁵⁹⁰ Geniş bilgi için bk. Uyanık, age., s. 84-86.

⁵⁹¹ Uyanık, age., s. 68.

⁵⁹² Afifî, age., s. 216-217.

⁵⁹³ Attar, age., I, 311.

⁵⁹⁴ Kuşeyrî, age., II, 609.

olarak nitelendirir.⁵⁹⁵ Ona göre de marifet kalbin gıdasıdır.⁵⁹⁶ Kalp hayal ve his alanına girmeyen anlamları algılaması özelliği ile bedenın diğer cüz'lerinden ayrılır. Mesela âlemin mahlûk olduğunu, kadîm, müdebbir, hakîm ve ilâhî sıfatları taşıyan bir yaratıcıya muhtaç olduğunu vs. idrâk etme kalbin özelliklerındendir. Gazâlî "biz bu garizeye akıl adını verelim" diyerek bir anlamda kalbin akıl yetisini de içerdığını ifade etmiştir. Gazâlî'nin düşüncesinde akıl kalbin kuvvetidir.⁵⁹⁷ Akıl ile kalbin taşıdığı ortak anlam da bu noktada önemlidir: hakikati, bilen, idrak eden, rabbânî ve rûhânî lâtife.⁵⁹⁸ Gazâlî lezzetleri tasnif ederken ilim ve hikmeti akli lezzet olarak zikretmiş, akılla olan ilişkisinden dolayı ilimden ancak kalbin zevk alacağını ifade etmiştir. O bu hususta şöyle der: "akıl olarak tabir edilen bir sıfatla ilgisi olduğu için ilimden kalp zevk alır." O burada kalbe akletme özelliği atfetmiş, akli kalbin bir fonksiyonu olarak nitelendirilmiştir. Yani ona göre akleden kalptir.⁵⁹⁹

Gazâlî his ve aklın yanıltıcılığını, bunların yakîne ulaştıramayacağını anlayınca güvenebileceği bilgi kaynağı olarak tecrübeye dayanan kalbi bilgiyi benimsemiştir.⁶⁰⁰ Ona göre insan Allah'ı kalbi ile bilebilir. Onun Allah ile kurduğu bağ kalp vasıtasıyla olur.⁶⁰¹ İnsanın özelliği ve onda aranan da ilimdir. Çünkü bunun için yaratılmıştır. Hiçbir varlıkta bulunmayan yalnız insana mahsus olan bir özelliği vardır ki, o da eşyanın hakikatini bilmesidir. Asıl itibariyle yaratılış amacı da budur. Bütün organlarını ve kuvvetlerini ilim ve amelde kullanan kimse meleklere benzer. Böylece onların arasına katılmaya ve melek ve rabbânî adını almayı hak kazanmış olur. Demek ki insanı melekler gibi Allah'a yaklaştıran husus, kendisinde mevcut olan organlarını ve kuvvetlerini ilimlerin en yücesi ve şerefli olan Allah'ı bilme (marifetullah) yolunda kullanmasıdır. Bu gâye için kullanmayan insanı hayvandan farklı kılan bir tarafı olmayacağından onlara benzeyecektir. Onu diğer varlıklardan ayıran özellik ortadan kalkarsa arada bir fark da kalmayacaktır. Gazâlî devam ederek, bütün gayretini bedenî lezzetler için harcayan yalnız yiyip içmeyle meşgul olanların, hayvanat derecesine düşeceğini belirtir. Böyleseleri ya öküz gibi ahmak, ya hınzır gibi boğaz düşkün, köpek gibi saldırgan veya hepsini toplayan isyankâr şeytan gibi olurlar. Duyu ve organların her biri Allah'a ulaşmak için birer vasıtaadır. Kim bunları bu yolda yardımcı olarak kullanırsa kurtulmuş, kim bu yoldan saparsa

⁵⁹⁵ *İhyâ*, III, 11, V, 165, *Münkız*, s. 558. bk. Muhammed Cevad Muğniyye, "Masdaru'l-ma'rife inde'l-İmâmi'l-Gazâlî", Mıhrıcan içinde, şam 1961, s. 521.

⁵⁹⁶ *el-Erbain*, 155.

⁵⁹⁷ *İhyâ*, V, 19.

⁵⁹⁸ *İhyâ*, III, 4.

⁵⁹⁹ *İhyâ*, IV, 124, Uyanık, *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması: Gazali Örneği*, age., s. 105.

⁶⁰⁰ Vural, *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, s. 45.

⁶⁰¹ *İhyâ*, III, 11. bk. Uyanık, age., s. 108.

yani arzularını elde etmek, dünyasını mamur etmek uğrunda kullanırsa, perişan olmuştur.⁶⁰² Zira asıl vatan dünya değil, âhirettir. Allah'ın askerlerini onun istediği doğrultuda kullanmayarak Allah'ın düşmanlarına yardım ettiği için nankörlük etmiştir. Bu sebeple gazabı ve O'ndan uzaklaştırılmayı hak etmiştir. Bunun cezası da Allah'tan uzaklaşma ve O'nun kendisinden yüz çevirmesidir.⁶⁰³

Kalbin bilmesi doğrudan bilmedir. Allahın zatına ve sıfatlarına dair bilgiler gibi nazarı aklın idrâk etmede yetersiz kaldığı hususlarda işlevsel olur.⁶⁰⁴ Diğer bir ifadeyle kalbin idrâki zevkî, hissî bir idrâktir. Bilenle bilinen arasına hiçbir vâsıtanın girmediği doğrudan bilmenin sûfi terminolojide marifet olarak adlandırıldığı daha önce belirtilmişti. Şu halde İnsanı diğer varlıklardan ayıran ve üstün kılan Allah'ı tanıma yeteneğinin yani marifetin marifetin aracı ve gerçekleşme alanı kalptir. Allah'ı bilen, O'na yaklaşan, O'nun için çalışan ve Allah katında olanları keşfeden kalptir. Allah'tan perdelenen de O'nun dışındaki şeylerle dolu olan da kalptir.⁶⁰⁵ Gazâlî'nin kalp yerine bazen rûh kelimesini kullandığı görülmektedir. Emir âlemine ait olan ve Allahın ahlâkıyla ahlâklanma onun sıfatlarıyla muttasıf olma özelliği taşıyan ruh, bu özelliği nedeniyle Allahtan doğrudan vasıtasız bilgi alma ve onunla direkt bir ilişkiye girme kâbiliyetine de sahiptir.⁶⁰⁶

Daha önce belirtildiği gibi Gazâlî bilgiyi elde etme noktasında sûfiler ile ulemâ arasındaki metot farkına da dikkat çekmiş, sûfilerin kalbi temizlemeyi esas alan metodunun önemi üzerinde durmuştur.⁶⁰⁷ Sûfiler öğretime dayalı ilme değil ilhâmî ilimlere temâyül gösterirler. Onların metodu nefis mücâdelesine öncelik vermek, kötü huy ve vasıfları terbiye etmek, dünya ilgilerinden uzaklaşıp bütünüyle Allah'a yönelmektir. Bu gerçekleştiğinde Allah kulunun kalbine ilim nurlarını akıtır. Melekût âleminin sırları o kişiye açılır ve önüne hakikatler serilir.⁶⁰⁸ Sûfilerin bilgisi duyulara muhtaç olmayan bir kaynaktan yani kalpten doğar. Duyuların bizi yanıltma özelliğine sahip olması onlara güvenilemeyeceğini gösterir. Buna karşılık kalp temizlenerek levh-i mahfûz ile arasındaki perde kaldırılırsa sağlam ve güvenilir bir kaynak haline gelir.⁶⁰⁹ Sûfi tecrübe sırasında kalp gözü melekût âlemine açılarak oradan birtakım bilgiler elde eder. O halde İnsanın levh-i mahfûzla irtibatını kalp sağlar. Yani kalp ilâhî âleme açılan bir penceredir. Görme tecrübesi nasıl göz ile fiziksel dünya arasında kurulan bir köprü ise

⁶⁰² *İhyâ*, III, 11.

⁶⁰³ *İhyâ*, III, 11-12.

⁶⁰⁴ Uyanık, *İslâm Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması Gazzâlî Örneği*, s. 117.

⁶⁰⁵ *İhyâ*, III, 3.

⁶⁰⁶ Smith, age., s. 228.

⁶⁰⁷ *İhyâ*, III, 22-23.

⁶⁰⁸ *İhyâ*, III, 23.

⁶⁰⁹ *İhyâ*, III, 25-26, *Münkız*, 538-539.

söz konusu manevi tecrübe de kalp gözü ile melekût âlemi arasında kurulan bir köprüdür. Kalp levh-i mahfuz ile kalp gözü vasıtasıyla bağlantı kurmaktadır.⁶¹⁰ Kalbin melekûtun esrârını bilmeye kâbiliyetli oluşu onun melekût âlemine ait olduğunu ve Allah'la özel bir irtibatı olduğunu gösterir. Eğer böyle olmasaydı Allah'ı tanıma ve onu sevme imkânı olmazdı.⁶¹¹

Kalbin bilgiyi alması nasıl mümkün olacaktır?

Gazâlî bunu bir örnekle açıklamıştır. Mesela herhangi bir havuza su iki yoldan gelebilir. Birisi yukarıdan havuza açılan nehirler vâsıtasıyla⁶¹² diğeri de havuzun altından kazılan temiz suyun çıktığı kaynak vâsıtasıyla. Kaynaktan çıkan su daha temiz ve devamlıdır. Bu örnekte havuz kalbi, su da ilmi temsil eder. Beş duyu da nehirler gibidir. Bilgi kalbe nehirler mesabesinde olan duyu organları ve gözlem vasıtasıyla gelebileceği gibi, halvet ve uzlet ile bu nehirlerin kapatılarak kalbin temizlenmesi ve üzerindeki tabakaların kaldırılması suretiyle bilgi pınarları kalbin derinliklerinden fışkırabilir. Demek ki duyu organlarını saf dışı ederek ve kalbin derinliklerine dalarak kalp bilgi ile doldurulabilir.⁶¹³ Ancak bu noktada boş olan kalpten bilginin nasıl doğacağı sorusu akla gelecektir. Bu problemin farkında olan Gazâlî öncelikle bunun kalbin esrârından ve muâmele ilmine dair bir husus olduğunu belirterek konuyu derin bir tahlile tabi tutmayacağını ipuçlarını verir. Daha sonra da kalbin levh-i mahfûz ile ilişkisine değinerek konuya açıklık getirmeye çalışır. Buna göre eşyanın hakikatleri levh-i mahfûzda ve mukarrep meleklerin kalplerinde yazılıdır. Allah âlemin planını önce baştan sona levh-i mahfûzda yazmış, ardından da bu plana uygun olarak her şeyi varlık âlemine getirmiştir. Vücut bulan bu âlemin bir sûreti de his ve hayalde bulunur. Sözelimi bir kimse göklere ve yere baksa sonra gözlerini yumsa bunları seyrediyormuş gibi hayalinde gök ve yeri görür. Daha sonra bu sûretler hayalden kalbe intikal eder, böylece his ve hayale girmiş olan eşyanın hakikatleri kalpte hâsıl olur. Kalpte meydana gelen olgu hayalde hâsıl olan âleme, hayaldekiler de insan hayalinin ve kalbinin hâricinde bulunan mevcûd cismânî âleme uygundur. Mevcut âlem de levh-i mahfûzda bulunan nüshaya uygundur. Buna göre âlemin ontolojik olara dört mertebesi vardır:

- a) Cismânî varlığından önceki levh-i mahfûzdaki varlığı
- b) Maddî varlığı
- c) Hayaldeki varlığı
- d) Aklî varlığı yani sûretinin kalpteki varlığı.

⁶¹⁰ Ertürk, *Sufî Tecrübenin Epistemolojisi*, s. 87, 89.

⁶¹¹ Muhammed Bû Hilâl, age., s. 344.

⁶¹² *İhya*, III, s.24.

⁶¹³ *İhyâ*, III, 25.

İnsan bu âlemlerin bilgisinden ancak kendisine ulaşanı bilebilir. Kalp ile levh-i mahfuz arasındaki perde kaldırıldığında kalp oradaki eşyayı görür ve levh-i mahfûzdan kalbe doğrudan ilim akar. Dolayısıyla duyu organları yoluyla bilgi elde etmeye ihtiyacı kalmaz.⁶¹⁴ Öyle ise kalbin iki kapısı vardır: a) levh-i mahfûz ve melekeler âleminden ibaret olan melekût âlemine açılan kapı b) Mülk ve şehâdet âlemine yönelik olan beş duyuya açılan kapı. Kalp bu iki kapıyı özellikle beden gözünü ve kalp gözünü kullanmak suretiyle mülk ve melekût âlemiyle ilgili bilgileri öğrenebilme yeteneğine sahiptir.⁶¹⁵ Gazâlî kalbin melekût âlemine açılan iç kapısını ve levh-i mahfûzu mütalaa etmesini anlayabilmek için rüyalar yoluyla kalbin geçmiş ve gelecek hâdiselere vâkıf oluşu üzerinde düşünmeyi tavsiye eder. Buradan hareketle Gazâlî velî ve peygamberlerin bilgisi ile âlim ve filozofların bilgisi arasında fark olduğunu belirtir. Birinci grubun bilgileri kalbin melekût âlemine açılan iç kapısından gelirken ikincilerin bilgisi mülk âlemine açılan duyu organları kapılarından gelmektedir.⁶¹⁶

Bilginin üç temel ögesi vardır. Bu ögeler bilen, bilinen ve bu ikisi arasındaki bağlantının ürünü olan bilgidir. Gazâlî bilgi fenomenini eşyanın görüntülerinin aynaya yansımalarına benzetir. Daha önce de geçtiği gibi ona göre kalp bir aynaya benzer. Renkli cisimlerin sûretlerinin aynaya yansımaları gibi ma'lûmâtın hakikatleri de kalbe yansır. Bir şahsın ayna karşısına geçtiğini ve onun sûretinin aynaya doğru olduğunu düşünelim. Bu durumda üç olgu karşımıza çıkmaktadır. Ayna, şahsın sûreti ve sûretin aynaya aksedip orada görülmesi ayrı birer olgudur. Aynı şekilde kalp, eşyanın hakikati ve bu hakikatin kalpte meydana gelmesi ayrı ayrıdır. Gazâlî ilim-âlim-ma'lûm üçlüsünün konumunu şöyle belirtiyor: âlim (bilen özne) eşyanın hakikatine uygun bir suretin oluştuğu kalp, ma'lûm (bilinen nesne) eşyanın hakikati ve ilim (bilgi) de eşyanın hakikatine uygun bir suretin kalp aynasında oluşmasıdır.⁶¹⁷ Gazâlî *Meâricü'l-kuds*'te söz konusu üç unsura bir dördüncüsünü ekler ki o da ışıktır. Çünkü sûretler aynada ışık vâsıtasıyla zâhir olur. Hakikatlerin kalpte inkişâf etmesini sağlayan nûr ise Cebrâil'dir. O bilgilerin kalplere feyezânını sağlamakla görevli melektir. Filozoflar ise bu nûru akıl olarak isimlendirirler. Onlara göre beşerî ruhların bilgileri almasına vâsıta olan şey akıldır.⁶¹⁸ Gazâlî de akıllı kalbin ışık ve ziyâsı olarak nitelendirir. Kalp bu ışıkla Cenab-ı Hakk'ı görür. Buna göre akıl kalbin hizmetçisidir.⁶¹⁹ Her ma'lûmun bir hakikati ve her hakikatin bir sûreti olduğunu belirten Gazâlî'ye göre kalp aynasında zuhûr eden yani görülen bu hakikatin

⁶¹⁴ *İhyâ*, III, 25, Ertürk, age., s. 104.

⁶¹⁵ *İhyâ*, III, 26, Ertürk, age., s. 87.

⁶¹⁶ *İhyâ*, III, 26.

⁶¹⁷ *İhyâ*, III, 15. bk. Taylan, 50; Cihan, A. Kamil, *İbn Sina ve Gazali'de Bilgi Problemi*, s.93.

⁶¹⁸ *Meâricü'l-kuds*, s. 93.

⁶¹⁹ *Kimyâyı Saadet*, s. 25.

sûretidir. Zira bir şahsın aynanın karşısına geçmesi durumunda aynada yansıyan onun bizâtihi kendisi değil kendisine uygun misali, sûretidir. Gazâlî bu açıklamalardan sonra şu tanıımı yapar: “*ilmin hakikatine uygun misalin kalpte oluşmasına ilim denir*”.⁶²⁰ Gazâlî aynı konuda bir başka örneğe daha yer vermiştir. Mesela “tutma” eylemi için bir tutan el, ikinci olarak tutulan nesne örneğin kılıç ve üçüncü olarak da el ile kılıcın birleşmesi yani elin kılıcı tutması gerekir. Buradan hareketle bilinenin misalinin kalbe ulaşması da ilim adını alır. Bilgi hakikatin kalbe ulaşması anlamına geldiğine göre bilginin meydana gelmesi için bilen ile bilinen arasında bir bağlantı olması şarttır. Bilen ve bilinen bulunup da bu ikisi arasında ilişki kurulmamışsa bilgi meydana gelmez. Gazâlî, bir sûretin aynaya aksedip orada görülmesini engelleyen beş sebepten bahseder ve benzer şekilde kalp aynasında Hakk’ın hakikatinin tecelli etmesinin önünde de beş engelin mevcut olduğunu ifade eder. İnsanın melekût âlemini temâşa etmesi kalp gözünü örten perdelerin ortadan kaldırılmasına bağlıdır. O bu beş engeli beş maddede ele almıştır:

1-Kalpte bir eksiklik bulunması. Eksik olduğu için ma’lûmat burada tecelli etmez.

2-Kalbin günah kirleriyle kirlenmiş olması. Üst üste biriken günahlar kalbin kararmasına ve paslanmasına sebep olduğu için Hakk’ın tecellisi imkânsız hale gelir. Ancak parlak ve cilâli bir kalpte tecelli söz konusu olabilir ki bunun da yolu arzularından yüz çevirmek, ibadet ve taate teveccüh etmektir. Gazâlî buna delil olarak da, “Bizim uğrumuzda mücâhede edenleri elbette kendi yollarımıza eriştireceğiz” (Ankebût 29/19) âyet-i kerimesini nakletmiştir.

3-Kalbin hakikat yönüne çevrilmemesi. Gazâlî kalbin tezkiye ve tasfiyesini gerekli görmeye beraber bunun yeterli olmayacağını da ifade eder. Kalp Hakk’ı talep etmez ve yönünü ona çevirmezse Hakk bu kalpte tecelli etmez. Kişi ibadetlerin zâhirine takılıp, bunların ayrıntısıyla meşgul olursa ya da maişet derdine düşerse, düşüncesini rubûbiyet ve ilâhî hakikatler üzerinde yoğunlaştıramaz. Gazâlî bu noktada şu dikkat çekici soruyu sorar: Amel ve ibadetlerin tafsilatı ile uğraşması bile kalpte Hakk’ın tecellisine engel oluyorsa, dünyevî lezzet ve zevklerin peşine düşmek engel olmaz mı?⁶²¹

4-Arada perdenin bulunması. Çocukluktan itibaren telkin edilen inanç, kanaât ve kökleşmiş fikirler de hakikatlerin idrakine bir engel oluşturur. Kelâmcılar, mezheplere taassupla bağlananlar hatta yerlerin ve göklerin melekûtu üzerinde tefekkür eden sâlih kimselerin çoğu bu hataya düşmüşlerdir. Çünkü taklidî imanları kalplerine iyice kök salmış ve kemikleşmiştir.

5-Aranılan şeyin nereden ve nasıl elde edileceğinin bilinmemesi yani hakikati elde etme yol ve yöntemlerinin bilinmemesi. İlimlerin elde edilmesi için istidlâl, nazar, tefekkür ve

⁶²⁰ *İhyâ*, III, 16.

⁶²¹ *İhyâ*, III, 16-17, *Meâricü'l-kuds*, s. 94-95.

tezekkür yollarını bilmek şarttır. Neticeye varmak için bazı bilgilere önceden sahip olmak lazımdır.⁶²²

Yaratılış itibarıyla her kalp hakikatleri bilmeye kabiliyetlidir. Zira kalp şerefli, emr-i Rabbânîdir. Bu özelliği ile dağların, göklerin ve yerin yüklenmekten çekindikleri ilâhî emanetleri taşımaya güç yetirmiştir. Gazâlî'ye göre emanet marifet ve tevhidir. Her insanın kalbi bu emaneti taşımaya müsait olmakla birlikte yukarda sayılan engeller bunun önüne geçmektedir.⁶²³ Bu sebeple Hz. Peygamber "her doğan fitrat üzere doğar. Ancak ebeveyni onu ya Yahudileştirir ya Hıristiyanlaştırır ya da Mecusileştirir." buyurmuştur. Hz. Ömer'in " Kalbim rabbimi gördü" sözü de bu bakımdan önemlidir. Çünkü takva sayesinde kalbinin önündeki perde kalkmıştı.⁶²⁴ Şu halde marifet insanın yaratılışında var olduğu için riyâzet, mücâhede, kalp tasfiyesi gibi yöntemler bunun tezâhürünün önündeki engelleri ortadan kaldırmayı sağlar. Yoksa söz konusu yöntemler keşfî bilgiyi elde etmede doğrudan belirleyici değildir. Bu noktada esas belirleyici Allah'ın irâdesidir.⁶²⁵

Gazâlî'ye göre ilim nûrlarının kalplere tecellisini engelleyen Allah'ın cimriliği değil, kalplerin pisliklerle dolu olması ve Allah'tan başka şeylerle oyalanmasıdır. Çünkü kalpler kaplara benzer. İçinde su bulunan kaplara hava girmez. Benzer şekilde Allah'tan başka şeylerle meşgul olan kalplere de marifetullah girmez. Müellifiimizin "sebeup Allahın cimriliği ve esirgemesi değildir çünkü o cimrilikten münezzehtir" şeklindeki ifadesinden anlaşılmaktadır ki, ilim ve marifet sırf Allah vergisi olarak algılanamaz. Bunun yanı sıra kalbi temizleme ve tecellîye hazır hale getirme çabası gereklidir.⁶²⁶ Şu halde kalpte marifetin oluşması bir taraftan istidadı diğer taraftan Allah'ın lütfunu gerektirdiği gibi onu elde etmek için belli bir hazırlık da şarttır.

Amellerin gayesi kalp üzerinde etki meydana getirmektir. Yani kalp hastalıklarının ilacı amellerdir. Kalp amellerden etkilenmesiyle orantılı olarak hidâyeti ve marifet nurunu kabule ehil hale gelir.⁶²⁷ Günahlar kalbin kararmasına ve katılaşmasına, ibadetler de arınmasına ve aydınlanmasına etki ederler. Dolayısıyla kalbin mükâşefeye hazır hale gelmesi de mükâşefeden mahrum kalması da aydınlanmaya veya kararmaya neden olan amellere bağlıdır.⁶²⁸ Gazâlî kalbin marifet nûruyla aydınlanmasını kalbin temizlenmesine ve parlatılmasına bağlayarak

⁶²² *İhyâ*, III, 17.

⁶²³ *İhyâ*, III, 17, *Meâricü'l-kuds*, s. 95-96.

⁶²⁴ *İhyâ*, III, 18, *Meâricü'l-kuds*, s. 96.

⁶²⁵ Bk. Çakmakhoğlu, s. 157.

⁶²⁶ *İhyâ*, III, 11.

⁶²⁷ *İhyâ*, IV, 169-170.

⁶²⁸ *İhyâ*, IV, 168.

şöyle der: “Kalbini takva ile mamur ettiğin zaman seninle rabbin arasındaki perdeler kalkar ve marifet nurları tecelli eder. Kalbinden hikmet pınarları akar, mülk ve melekût âleminin sırları çözülür ve kalbin nasıl ıslah edileceğine dair ilimler senin için kolaylaşır.”⁶²⁹

Sonuç olarak ahlâkî kötülüklerden uzak duran, riyâzetle nefsini tezkiye eden kimsenin kalbi marifeti elde etmeye hazır hale gelir. Kalp ile rabbi arasında perde kalktığı zaman, kalpte mülk ve melekût âleminin sûreti tecellî eder. Mülk âlemi gözle görülen varlıklar, melekût âlemi ise gözlerden saklı ancak basiretlerin idrak edebileceği sırlardır. Her iki âleme birden Hazreti Rubibiyet denir ki, bütün mevcudatı içine alır. Zaten mevcûdâtta Allah'ın zât ve fiillerinden başka bir şey yoktur. Âlem ve kulları onun fiillerindedir.⁶³⁰

III. Marifetle ilgili kavramlar

A. Vahiy/İlhâm

Sözlükte "birden yutmak", "yutup yok etmek" anlamına gelen (l-h-m) kökünden türeyen ilhâm kelimesi "kalbe atılan şey" anlamına gelmektedir.⁶³¹ Düşünme olmaksızın kalbe doğan bir bilgi olduğundan ilhamda akıl yürütme söz konusu değildir.⁶³² Terim olarak doğrudan ve aracısız Allah'tan alınan bilgi anlamına gelir. İlhâmî bilgi ya ilâhî hitabı işitmek ya da gayb âlemini görmek suretiyle elde edilir. Düşünmekle değil feyz yoluyla kalbe doğan ilhâmın kaynağı ya doğrudan Allah'tır veya melektir.⁶³³ Söz konusu bilgi ilahi esrar, melek, cin, şeytan, cennet, cehennem gibi aklın sahasını aşan melekut âlemi/metafizik varlıklar ile ilgili bir sahadır.⁶³⁴ Bilgi kaynaklarını kullanmadan insanın zihninde (kalbinde) âniden ortaya çıkması ilhâmın esasını oluşturur.⁶³⁵ İlhâm kavramı Kur'ân'da sadece bir âyette geçer. (Şems, 91/8) Hz. Peygamber bir sahabiye öğrettiği duada "Allahım bana gerçeği bulma yeteneğini ilhâm et" ifadesi vardır.⁶³⁶ Yine Allah Resulü Allah'ın kendisine ilhâm ettiği övgülerle O'na hamdettiğini ifade etmiştir.⁶³⁷ İlhâmın dinî konularda kesin bilgi kaynağı olamayacağını ileri süren Ebû Mansur Mâtürîdî (Öl. 333/944), Ebu'l-Muin Neseî (Öl. 508/1115) ve Necmeddin Neseî (Öl. 537/1142) gibi kelâmcılar olmakla birlikte Abdülkâhir Bağdâdî (Öl. 429/1038), Râzî (Öl.

⁶²⁹ *Bidâyetü'l-hidâye*, s. 396.

⁶³⁰ *İhyâ*, III, 18, *Meâricü'l-kuds*, s. 96-97. bk. Uyanık, age., s. 108.

⁶³¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, Beyrut 1990, c. XII, s. 554, 555.

⁶³² Cürcânî, *Ta'rifat*, Beyrut 2003, s. 91.

⁶³³ Yılmaz, age., s. 223, Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 182.

⁶³⁴ Uludağ, *Tasavvuf Kültüründe Keşif ve Kerâmet*, s. 52.

⁶³⁵ Yavuz, Yusuf Şevki, "İlhâm" mad. DİA, c. XXII, s. 98.

⁶³⁶ Tirmizî, *Da'avât*, 69.

⁶³⁷ Buhârî, *Tevhîd*, 36, Müslim, *İmân*, 326-327.

606/1210), İbn Haldun (Öl. 808/1405), Şevkânî (Öl. 1250/1834), Âlûsî (Öl. 1217/1802) gibi âlimler takva sahibi bazı kimselere gelen ilhâmın geçerli bir bilgi kaynağı olabileceğini kabul etmişlerdir.⁶³⁸ Sûfiler ise başlangıçtan itibaren bilgiyi iki kısma ayırmışlardır. Biri akıl ve duyularla elde edilen zâhirî bilgi, diğeri ise keşf ve ilhamla elde edilen hakikî ve bâtinî bilgidir. Sufiler ilhâmı duyu, haber ve aklın ötesinde bir bilgi kaynağı olarak kabul etmişlerdir. Üstü örtülü hakikatlerin bilgisine ulaşmada insan ilhâma muhtaçtır ve bu Allah vergisi bir kazanımdır.⁶³⁹

Gazâlî ilimlerin bir kısmının akla dayalı düşünme ve öğrenme ile diğerk kısmının ise kalbe ilka edilmek suretiyle elde edildiğini ifade eder. Birincisini insanî ta'lîm ikincisini rabbânî ta'lîm olarak adlandırır. İstidlâl ve çalışma söz konusu olmadan elde edilen ilme ilhâm denir. İstidlâlî olarak elde edilen ilme de "itibâr" ve "istibsâr" adı verilir. Belli bir çaba göstermeden ve öğrenme olmadan kalbe doğan ilim de ikiye ayrılır: Birincisi kulun nasıl ve nereden geldiğini bilmediği ilimdir. Buna ilhâm denir. İlham velilere ve Allah'ın seçkin kullarına mahsustur. Yani özel ve sınırlı bir bilgi türüdür. İkincisi de kulun nasıl ve nereden geldiğini bildiği ilimdir ki, meleğin müşâhedesi yoluyla. Bu da peygamberlere mahsus olan vahiydir.⁶⁴⁰ Fakat her ikisi de aynı kaynaktan ve beşerî çabanın müdahale imkânı olmadığı ledünnî ilim kapsamındadır. Bunların dışındakiler ise aklın ürünü ve neticeleri olan ta'lîmî bilgilerdir.⁶⁴¹ Sonuçta bilginin nihâî kaynağı onu çeşitli vasıtalarla insana veren Allah'tır ve insanın yapması gereken arındırmak suretiyle nefsi ilhâmı almaya hazırlamaktır.⁶⁴² Müellifimize göre bazı şeyler kıyas ve delille bilinemez. Mesela amellerin kalpte nasıl bir etki yaptığı veya hangisinin âhirette saâdete hangisinin hüsrana sebep olacağını bilmek gibi akli ve duyuları aşan hususlar ancak ilham veya vahiyyle bilinebilir.⁶⁴³ Marifete de seyr ü sülûk neticesinde hâsıl olan keşif ve ilhamdan başka bir yolla ulaşılamaz.⁶⁴⁴

Gazâlî *Risletü'l-ledünniye*'de felsefî bir vahiy ve ilhâm tarifi yapar. Buna göre küllî aklın kudsî nefsi aydınlatmasına vahiy denir. Rabbânî ta'lîmin birinci kısmına giren vahiy mertebe olarak ilhâmın üstünde yer alır. Nefs mükemmelliğe ulaşır da tabiatın kirlerinden ve fânî arzu

⁶³⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara 2002, s. 9, Abdülkâhir Bağdâdî, *Usûlü'd-din*, Beyrut 2002, s. 28-29, Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki ilmi'l-usûl*, Beyrut 1992, s. 415-416, Alusî, *Râhu'l-ma'ânî*, XVI, 17-19. Razi, *Mefatihul-gayb*, c. XXI, s. 148-150, İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 106-107, Yavuz, "İlhâm" DİA, s. 98.

⁶³⁹ Muhâsibî, *Âdâbu'n-nüfûs*, s. 125, *Riâye*, s. 100, Yavuz, agm., DİA, c.XXII, s. 98.

⁶⁴⁰ *İhya*, III, 22, er-*Risâletü'l-ledünniye*, Mecmûatü Resâil içinde, s. 230-231.

⁶⁴¹ Afîfî, age., s. 219.

⁶⁴² *Mîzânü'l-amel*, s. 24, Macid Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, s. 271.

⁶⁴³ *el-Erbâîn*, s. 58.

⁶⁴⁴ *İhyâ*, III, 11, *el-Mümkûzu mine'd-dalâl*, s. 558.

ve hırsların pisliğinden arınınca yüzünü yaratanına çevirerek O'nun cömertlik ve nûrunun feyzini beklemeye başlar. İnâyet ve lütfuyla bu nefse yönelen ve nazar eden Allah, ona bütün ilimleri nakşeder. Bu sûretle kudsî nefis öğrenme ve tefekkür olmaksızın bütün ilimleri öğrenir. Hiçbir vasıta ve vesile olmadan doğrudan Allah'tan alındığı için peygamberlerin ilmi, diğer insanların bütün ilimlerinden üstündür.⁶⁴⁵ Hz. Âdem ile melekler arasındaki kıssa meseleye açıklık getirir mâhiyettedir. (Bakara, 2/30-32) Bilindiği üzere bir çok ilmi öğrenerek mahlukatın en bilgilileri durumunda olan melekler ilk yaratıldığında hiçbir bilgiye sahip olmayan Hz. Âdem'e karşı büyüklenmişler, eşyanın hakikatini bildiklerini söylemişlerdi. Hz.Âdem'in Allah'a yönelerek yardım dilemesi üzerine Allah ona bütün isimleri öğretmiş ve meleklerle arasında bir imtihan gerçekleştirmiştir. Bunun üzerine melekler acziyetlerini fark ederek Hz. Âdem karşısında boyun eğmişlerdir. Gazâlî bu âyetlerden hareketle kaynağını vahiyden alan peygamberlerin ilminin kesbî bilgilerden daha kuvvetli ve mükemmel olduğunun ifade etmiştir. Nitekim herhangi bir insandan bilgi öğrenmeyen, ilimle meşgul olmayan Hz. Peygamber insanların en bilgelisidir.⁶⁴⁶

Müellifimizin ilhâm tanımına gelince "ilhâm küllî nefsin cüz'î-insanî nefsi uyarması ve aydınlatmasıdır."⁶⁴⁷ Yani ilhâm insani nefse bilgi veren ilke ile aklın doğrudan ilişki içinde bulunmasıdır.⁶⁴⁸ Bu bilgilendirme insanî nefsin temizliği, saflığı ve kabiliyeti ölçüsünde olur. Vahiyden hâsıl olan ilme nebevî ilim, ilhâmdan hâsıl olana ise ledünnî ilim denir. Buna göre ilham ve ledünnî ilim aynı anlama gelmektedir. Ledünnî ilim de vahiy gibi yaratan ile ruh arasında bir vasıta olmaksızın hâsıl olur. Fakat vahiy gaybî bilginin açıkça, ilhâm ise üstü kapalı bir biçimde ortaya konulmasıdır. "Ledünnî ilim saf, lâtîf ve her şeyden uzaklaşmış olan kalbe gayb kandilinden gelen ışık gibidir." Küllî aklın feyezandan vahiy, küllî nefsin aydınlatmasından ilhâm doğar. İlham vahye nispetle aşağı mertebede ve zayıf, rüyaya nispetle de kuvvetlidir. Bütün bunların ışığında denebilir ki, gerçek ilim enbiyâ ve evliyânın ilmidir. Vahiy resullere mahsus iken ledün ilmi hem nübüvvet hem velâyet ehli tarafından elde edilebilir. Hızır (a.s.) için bu durum gerçekleşmiştir.⁶⁴⁹ Çünkü risâlet ve nübüvvet arasında fark vardır. Risâlette tebliğ söz konusu iken, nübüvvette bu yoktur. Sadece hakikatleri öğrenme vardır. Buna göre vahiy resullere yani tebliğle görevli olanlara, ledün ilmi tebliğle görevli olmayan nübüvvet ve velâyet ehline mahsustur. Allah bir kuluna hayır dilediği zaman

⁶⁴⁵ *er-Risâletü'l-ledünniye*, s. 231. Gazâlî daha çok felsefî eserlerinde sezgiden (hads) bahsederken İhyâ gibi son dönem eserlerinde yalnız ilhâmdan söz etmiştir. Taylan, age., s. 84.

⁶⁴⁶ *er-Risâletü'l-ledünniye*, s. 231-232.

⁶⁴⁷ *er-Risâletü'l-ledünniye*, s. 232.

⁶⁴⁸ Vural, age., s. 155.

⁶⁴⁹ *er-Risâletü'l-ledünniye*, s. 232.

kendisiyle kul arasındaki perdeyi kaldırır, böylece kul bazı gizli sırlara ve manalara vâkıf olur. Daha sonra da bu hakikatleri Allah'ın dilediği kullara istediği şekilde açıklar. Allah'ın lütuf ve ihsânlarından biri olan hikmet de ledün ilmi sayesinde elde edilebilir. Hikmet Allah vergisi olup, "Allah hikmeti dilediğine verir. Hikmet verilen kimseye çokça hayır verilmiştir. Akıl sahiplerinden başkası tezekkür edemez" (Bakara 2/269) âyetinde buna işaret edilmiştir. Ledünnî ilim mertebesine ulaşanlar ilim tahsil etmek ve öğrenmek için çok çalışma zahmet ve meşakkatine katlanmak zorunda kalmazlar. Az bir öğrenimle çok bilgi sahibi olurlar. Gazâlî'ye göre dinin tamamlanmasından sonra vahyin kesilmesine ve risâlet kapısının kapanmasına karşılık ilhâm kapısı kapanmamış, küllî nefsin nûru insanları aydınlatmaya devam etmiştir. Çünkü insanlar arzularının peşinde koştukları ve gaflet ve vesveselerden bir türlü kurtulamadıkları için devamlı uyarılma ve hatırlatmaya muhtaçtırlar. Allah rahmeti sebebiyle ilhâm kapısını açık bırakmıştır.⁶⁵⁰

İnsan kalbi farklı duygu ve düşüncelerin cirit attığı bir meydandır. Bunlardan bazısı heva ve heveslere uymaya çağırırken bazısı da onlara muhalefet etmeye teşvik eder. Bu farklı duygu ve düşüncelerin kaynakları da farklıdır. İlhâm melek, vesvese de şeytan aracılığıyla gelir. İlhâm iyiliğe, vesvese ise kötülüğe çağırır.⁶⁵¹ Asıl itibarıyla kalp Hakk'ın hakikatinin tecellisine elverişlidir. Buna engel olan sebepler vardır. Bu sebepler kalp aynası ile levh-i mahfûz arasındaki perde gibidir. İnsanın beş duyu organıyla dış âlemden aldığı tesirler, olmuş ve olacak her şeyin tespit edilmiş olduğu levh-i mahfûz ile kalbi arasına perde çeker. Söz konusu engeller ortadan kalkınca levh-i mahfûza nakşedilmiş olan bilgiler kalbe yansır. Gazâlî bu durumu ayna örneği ile açıklar: "*Levh-i mahfûz'dan kalbe ilimlerin hakikatlerinin tecelli etmesi, bir aynadan karşısında bulunan diğer bir aynaya suretlerin aksetmesine benzer. Zira levh-i mahfûz da kalp de birer ayna gibidir. Aradaki perde kalktığında levh-i mahfûzdaki suretler kalbe akseder. İki ayna arasındaki perdenin kalkması bazen el ile bazen de rüzgâr vasıtasıyla olabilir. Bunun gibi bazen ilahi lütuf rüzgârları eser ve kalp gözlerinden perdeleri kaldırır. Bunun sonucunda levh-i mahfûzda yazılı olan bazı şeyler kalbe akseder.*" Bu bazen uykuda olur. O zaman gelecekte meydana gelecek hadiseleri bilmek mümkün olur. Perdelerin tamamen kalkması ise ancak ölümle gerçekleşir. Mesela ölüm anında kişiye cennetteki yeri görünür. Keşif ile kalplere gayp perdesinin ardından bazı bilgiler ilka olunur. Söz konusu bilginin akışı yıldırım gibi hızlı da olabilir ağır ağır da olabilir.⁶⁵² İnsanın hakikati idrâkine beş duyunun engel oluşu ve insanın bu engelden bazen

⁶⁵⁰ *Risâletü'l-ledün*, s. 233.

⁶⁵¹ *Faysalu't-tefrika*, Mecmûatü Resâil içinde, s. 584.

⁶⁵² *İhyâ*, III, 22-23, *Faysalu't-tefrika*, s. 585.

kurtulmasıyla ilgili olarak Gazâlî şöyle der: "*Olmuş ve olacak olan her şey banzen "kitap" ve "iman" adı da verilen levhi mahfuzda tespit edilmiştir. ...İnsanın beş duyu organıyla dış âlemden aldığı tesirler kalbi ile levh rasında bir perde çekmektedir. Uyku, sara vb. durumlarda duyu organlarımıza âriz olan sükûnet levhte yazlı olan suretlerden bazılarının kalbe aksetmesine sebep olur. Bu durumda gelecek hadiseler hakkında bilgi sahibi olarak onlardan haber vermek mümkün olur.*"⁶⁵³

Ebû Hâmid çalışarak kazanılan (kesbî) bilgi ile ilhâm arasındaki farka da değinmiştir. Bilginin mâhiyeti, yeri ve sebebi bakımından ilhâm kesbî bilgidен farklı değildir. Ancak ilhâm aradaki perdenin açılması sonucu elde edilmesi bakımından farklıdır. Buna göre fark bilgiyi edinme biçimidir. Yani her ikisi de bilgi olması bakımından ve mahallin de kalp olması bakımından benzerken ilhâmı kesbî bilgidен ayıran şey perdenin kalkmış olmasıdır. Çünkü perdenin ortadan kalkması, kulun ihtiyârına bağlı değildir. Çalışarak kazanılan ilimde ise ihtiyâr ve irâde söz konusudur. Bu bakımdan vahiy de ilhâmdan ayrılmaz. Vahiyle ilhâm arasındaki tek fark bilgiyi getiren meleğin görülmesi keyfiyettir. Çünkü ilim kalplerimizde melekler vasıtasıyla hâsıl olur.⁶⁵⁴ Gazâlî'nin söz konusu yaklaşımından anlaşılmaktadır ki o burhan ve delililin geçerli olduğu alanda keşf ve ilhamla ulaşılan bilgilerin, istidlâlî olarak elde edilen bilgilerle çelişmeyeceği görüşündedir.⁶⁵⁵ Keşifle vahiyle bildirilen ve delille ortaya konan dinin hükümlerini bizzat görür hale gelmek yani yakîne ermek mümkün olur.⁶⁵⁶ Vahiy ve ilhâm yoluyla peygamber ve velilerin kalplerine bilgilerin yazılması bir melek vasıtasıyla gerçekleşir ki, yaptığı işe nispetle bu melek "kalem", öğrenmeye ihtiyaç duymaksızın bizâtihi eşyayı idrak ettiği için "akıl" olarak isimlendirilir.⁶⁵⁷

Bilginin sebebi ister bilgiyi veren melek olsun ister lev-i mahfuzdan gelen bilgi olsun, ikisi için de aynıdır. Bununla birlikte ilhâmda ilâhî bir lütuf devreye girerek lev-i mahfûz ile kalp arasındaki örtü nedenlerini ortadan kaldırır. Böylece hakikatin bilgisi doğrudan elde edilir.⁶⁵⁸

Gazâlî, tasavvuf ehlinin öğrenmekle elde edilen ilimden ziyade ilhâma itibar ettiğini ifade ederek, onların konuya yaklaşımlarını izaha çalışır. O mutasavvıfların iddia ettikleri şekliyle ilhâmın hâsıl olması için yapılması gerekenlerin tasvirini sunar. Sufilere göre eşyanın

⁶⁵³ *el-Kânûnu'l-küllî fi't-te'vil*, Mecmûatü Resâil içinde, s. 585.

⁶⁵⁴ *İhyâ*, III, 23. bk. Dünya, *el-Hakika fi Nazari'l-Gazâlî*, s. 128-129.

⁶⁵⁵ Öngören, agm., s. 92, 96.

⁶⁵⁶ Öngören, agm., s. 95.

⁶⁵⁷ *Faysalu'tefrika*, s. 242.

⁶⁵⁸ Vural, agm., s. 184-185, Cihan, A. Kâmil, *İbn Sina ve Gazâlî'de Bilgi Problemi*, İstanbul 1998, s. 119.

hakikatine, vâkıf olabilmek için kitap okumaya ve ilim öğrenmeye gerek yoktur. O şöyle der: "mutasavvıflar öğretime dayanan ilme değil, ilhâma dayalı bilgilere temayül gösterirler. Bu sebeple ilim tedrisine, telif sahiplerinin yazdıkları eserleri mütalaa etmeye ve delil ve iddiaların araştırılmasına ve analizine itibar etmezler. Onlara göre yol mücahedeye öncelik vermek, kalpten kötü vasıfları atmak, bütün dünya bağlarını koparmak ve himmeti bütünüyle Allah'a yönelmektir. Bu gerçekleştiğinde Allah kulunun kalbine hâkim olur ve orasını ilim nurlarıyla aydınlatır. Allah'ın tecelli ettiği kalbe rahmet akar, böyle bir kalpte nur parıldar, sadr genişler ve melekût âleminin sırları münkeşif olur. Rahmetin lütfuyla kalbin yüzünden izzet perdesi sıyrılır, kalpte ilahi hakikatler parıldar. Kula düşen kalbi temizleyerek Allah'ın rahmetine hazırlamak, sağlam bir niyet ve irade ve tam bir susamışlıkla lütuf kapılarının açılmasını gözlemektir."⁶⁵⁹ Zira peygamberler ve veliler de ilâhî hakikatlerin keşfine tahsille veya çalışmayla değil dünyadan yüz çevirmekle, kalbi her türlü meşgaleden arındırmakla ve bütün mevcûdiyetleriyle Allah'a yönelmek suretiyle kavuşmuşlardır. İlk olarak dünya ile ilgiyi kesmek, kalpten aile evlat, mal ve vatan sevgisini söküp atmak, ilim, mevki ve makamdan vazgeçmek gerekir. Öyle ki, bir şeyin varlığı ve yokluğu bu kimse için eşit hale gelmelidir. Tek başına bir köşeye çekilip ibadetle meşgul olmalı, kalbinden bütün düşünceleri çıkarıp zikre yönelmelidir. Kur'ân ve tefsirle bile düşüncesini dağıtmamalı, kitap okumamalıdır. Allah'tan başka bir şeyi hatırına getirmemeye⁶⁶⁰ gayret göstermelidir.⁶⁶¹ Burada Gazâlî hem beş duyu hem aklın istidlâli hem de naklî bilgilerle irtibatın kesilmesinin gerekliliğine işaret eder. Başlangıçta dil ile "Allah Allah" şeklinde yapılan zikir, dilden kalbe intikal edinceye hatta kalpten de de lafız, harf ve kelimenin şekli kaybolup, yalnız manası kalıncaya kadar devam etmelidir. Bu noktaya kadar gelmek salikin ihtiyarına ve gayretine bağlı ve gücü dâhilinde iken, bu noktadan sonrası ihtiyarı dışında gelişir. Allah'ın rahmetini celbetmek hususunda ihtiyârı ve gücü yoktur. Artık geriye Allah'ın lütuf kapılarının açılmasını beklemek kalmıştır. Allah'ın peygamberlere ve velilere açtığı rahmeti beklemek tek yapabileceği şeydir. Bu anda arzularına uymaz nefsinde kulak vermez ve ısrarla ve ihlâsla aynı hal üzere devam ederse kalbinde hakikat ışıkları parlar. Bu lem'alar ve fetihler ilk anlarda şimşek gibi gelir geçer, kalıcı olmaz. Sonra tekrar zuhûr eder. Bazen gecikir. Eğer tekrar dönerse bazen bir süre kalır bazen çabuk geçer. Kimi zaman ardarda birbirine benzer şekilde zuhûr eder. Kimi zaman da birbirinden farklı şekillerde ortaya çıkar. Bu hususta velilerin dereceleri farklıdır. Dolayısıyla haller her sâlikte ayrı ayrıdır.⁶⁶² O halde ilhâm sürekli ve sabit olmayıp bir anda gelir ve kaybolur. Perde arkasından melekût âlemine vâkıf

⁶⁵⁹ *İhyâ*, III, s.23, *Mizânü'l-amel*, s. 38,

⁶⁶⁰ Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 138.

⁶⁶¹ *İhyâ*, III, s.23.

⁶⁶² *İhyâ*, III, 23-24, *Mizânü'l-amel*, s. 38-39, Taylan, age., s. 92-95.

olmak ve keşf ve ilhâmın kalpte meydana gelmesi bazen apaçık bir şekilde bazen de netlikten uzak ve bulanık bir şekilde gerçekleşir.⁶⁶³ Demek ki sûfiler marifete ulaşmak için teolojik bir bilgiye ihtiyaç olmadığını savunurlar. Allah'ı tanıma kitaplarla olmaz. Böyle bir bilgi kuldan Allah'a doğru olmayıp kulun ruhî hazırlığından sonra Allah'ın kendini kula tanıtması şeklinde meydana gelir.⁶⁶⁴

Müellifimiz ilhâm ile elde edilen bilgi ve kesbî bilgi arasındaki farkı örneklerle anlatır. O şöyle der: " *Bir havuz düşünelim. Bu havuza üst tarafında bulunan derelerden yol açılıp su aktarılması imkân dâhilinde olduğu gibi bu havuzun derince kazılıp toprağının atılması böylece dibindeki temiz suya ulaşılması da mümkündür. Hem bu su daha berrak, daha sürekli, daha derin ve daha çok olur. İşte kalp havuza, bilgi suya, duyu organları da nehirlerle benzer. Bilgi kalbe nehirler mesabesinde olan duyu organları ve gözlem vasıtasıyla gelebileceği gibi, halvet ve uzlet ile bu nehirlerin kapatılarak kalbin temizlenmesi ve üzerindeki tabakaların kaldırılması suretiyle bilgi pınarları kalbin derinliklerinden fışkırabilir.*" Havuza dış kaynaklardan gelen sular zâhirî ilimleri, iç kaynaklardan fışkıran sular ilham ve marifeti sembolize eder. İlimlerin kalbe intikâli, beş duyu ile olabildiği gibi, müşâhede yoluyla da mümkündür. Burada bilgi değişmemekte fakat bilginin elde edilmiş biçimi değişmektedir. Halvet ve uzletle kalbi temizleyip derinliklerine dalmak, perdeleri bir bir kaldırmak suretiyle kalpten ilim pınarlarını akıtmak, böylece kalbi ilimle doldurmak, ilhâm ile bilginin hâsıl oluşunu tasvir eder. Bu örnekle müellifimizin dış âlemden gelen tecrübî bilgiye de yer verdiği ancak ilhamî bilgiye daha çok değer atfettiği anlaşılmaktadır. Diğer bir örneğe göre nasıl ki gözde güneşin sureti bazen güneşe bazen de güneşin yansıdığı suya bakmak suretiyle meydana geliyorsa, kalpte de bazen duyular yoluyla bazen de levh-i mahfuzdan gelen yansımalarla âlemin hakikatinin sureti hâsıl olur.⁶⁶⁵ Kalp ile levh-i mahfuz arasındaki perde kalktığı zaman oradan kalbe doğru bilgi akmaya başlar. Kişi bu mertebeye ulaştığında artık duyular vasıtasıyla ilim elde etmeye ihtiyacı kalmaz. Çünkü ilmi kaynağından almaya başlamıştır. Bu durum yerin dibinden suyun fışkırpıp havuzu doldurması gibidir.⁶⁶⁶ Ancak kişi hislerden meydana gelen hayallerin ardına düşerse, levh-i mahfûz ile arasına perde girmiş olur ve oradan bilgi alamaz. Bu da nehirlerden toplanan suyun yerden fışkıracak olan suyu engellemesi veya bizzat güneşe bakmakla onun sudaki aksine

⁶⁶³ *İhyâ*, III, 19. Smith söz konusu parlıtların farklılığı konusunda Gazâlî'nin Kuşeyrinin, levâih, tevâli' ve levâmî' şeklindeki üçlü tasnifinden etkilendiğini iddia eder. bk. Smith, age., s. 129-130.

⁶⁶⁴ Taylan, age., s. 94.

⁶⁶⁵ *İhyâ*, III, s.25, Ertürk, *Sufî Tecrübenin Epistemolojisi*, s. 88.

⁶⁶⁶ *İhyâ*, III, s.25. Sonraki dönemlerde İbn Haldun da kalbin melekût âlemiyle irtibat kurup doğrudan bilgiler almasının mümkün olduğunu savunmuştur. Bk. İbn Haldun, *Şifâü's-sâil*, haz. Süleyman Uludağ, s. 108-110.

bakmanın aynı şey olmamasına benzemektedir.⁶⁶⁷ Gazâlî bu açıklamalardan sonra kalbin iki kapısı olduğu neticesine varmıştır. Bunlardan birisi levh-i mahfûz ve melekût âlemine diğeri de mülk ve şehâdet âlemi de denen duyu âlemine, tabiata ve eşyaya doğru açılır.⁶⁶⁸ İç kapının melekût âlemine açılıp duylara gerek kalmadan levh-i mahfûzu müşâhede etmesine insanın rüya yoluyla geçmiş ve gelecek hakkında bilgi sahibi olması delil oluşturur. Bu kapı da yalnız Allah'ı düşünüp zikredenlere açılır. O halde veli ve peygamberlerin ilimleriyle âlim ve filozofların ilimleri arasında fark vardır. Birinci grubun ilmi kalbin melekût âlemine açılan iç kapısından gelirken, ikinci grubun ilmi mülk âlemine açılan duyu organları kapılarından gelmektedir.⁶⁶⁹ Gayb âlemine açılan kapı vahiy ve ilhâmın giriş noktasıdır.⁶⁷⁰ Gazâlî'nin kalbin iki farklı kapısına dair yaklaşımı parçalı, çıkarımsal ve eksik olan felsefî ilimle küllî, kuşatıcı ve doğrudan olan enbiya ve evliyânın ilimleri arasındaki ayrım noktasını göstermesi açısından dikkate değerdir.⁶⁷¹ Müellifimiz iki grup arasındaki farkın daha iyi anlaşılması için verdiği bir başka örnek şöyledir: Hükümdarlardan birinin huzurunda Çinli ve Rum sanatkârları kendi sanatlarının daha üstün olduğuna dair münâkaşaya girdiler. Bir odanın karşılıklı iki duvarında hünerlerini sergilemeleri istendi. Araya da birbirlerini görmelerini engellemek için bir perde çekildi. Rum sanatkârlar pek çok değişik ve güzel boyayı biraraya getirerek resimlerini yaptılar. Buna karşılık Çinli sanatkârlar ise hiçbir boya kullanmadan sadece duvarı temizleyip cilâlamakla yetindiler. İş bitip de iki taraf arasına konulan perde kaldırılınca Rum sanatkârlarının yaptıkları resim ve süslemeler daha parlak ve göz alıcı bir şekilde karşı duvara aksetti. Çünkü onlar duvarı âdetâ bir ayna gibi yapmışlar ve karşı tarafın resimleri olduğundan daha güzel bir şekilde görünmüştü. İşte kalplerini temizleme ve arındırma hususunda veliler de aynı çabayı gösterirler. Bu örnekte Rumlar zâhir ulemâsını, Çinliler tasfiye ehli olan sûfileri temsil ederler. Neticede Rumların nakışları Çinlilerin duvarına yansıdığı gibi sonsuz parlaklıklarıyla Hakk'ın tecellileri kalplerinde parıldamaya başlar. Âlimlerin ve filozofların kalplerine bilgi nakşetmeleri Romalıların çalışmalarına benzer. Kalp de ilâhî ilimlerin nakşolduğu bir mahaldir. Ya ilimler kalbe çalışarak öğrenme yoluyla nakşedilir ya da levh-i

⁶⁶⁷ *İhyâ*, III, s.26.

⁶⁶⁸ *İhyâ*, III, s.26. Pascal da Gazâlî'de olduğu gibi insanda biri matematiği ve tabiat bilimlerini kuran diğeri manevî âleme açılan iki gözün varlığından bahseder. Ülken'in tabiriyle Pascal'ın "kalp mantığı", Gazâlî'nin "kalp gözü"nü yeni felsefe içinde devamı olmuştur. bk. Ülken, *Eğitim Felsefesi*, İstanbul 2001, s. 46. aynı müellif, *Felsefeye Giriş 1*, s. 95. Pascal'ın bu görüşünden hareketle Gazâlî'nin Pascal'dan etkilendiği yönünde tuhaf bir iddia ortaya atan A.J. Wensinck'in iddiasına yapılan bir tenkit için bk. Korlaelçi, Murtaza, "Gazâlî'ye Göre Felsefe ve Bilgi Nazariyesi", Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, Kayseri 1988, s. 156-157.

⁶⁶⁹ *İhyâ*, III, 26.

⁶⁷⁰ *İhyâ*, III, 49.

⁶⁷¹ Çakmaklıoğlu, age., s. 164.

mahfûzdan yansıması sağlanır.⁶⁷² Müellifimizin verdiği örnekten de anlaşılacağı üzere keşif daha net görmeyi sağlar. Yani keşfle yakîn hâsıl olur.

Keşif ve ilhamla bilgi edinmenin ön şartı olarak riyazet ve kalp tasfiyesi kabul edilmekle birlikte vehbîlik esastır. İlhâm Allah'ın lütfu ve yardımı olmadan gerçekleşmez. Sırf çalışma ile elde edilemez. Bu nedenle çaba harcayan herkes ilhama mazhar olamaz.⁶⁷³ Gazâlî alışılmış yollara başvurmada ve çalışıp öğrenmeye gerek kalmadan marifeti elde etme hususunda tasavvuf ehlinin takip ettiği yolun doğru olduğuna dair bazı delillere yer vererek konuya açıklık getirmeye çalışmıştır. Bunlardan bazılarına kısaca değinelim:

“Bizim uğrumuzda mücahede edenleri elbette kendi yollarımıza eriştireceğiz” (Ankebut 29/69) Gazâlî bu âyete dayanarak “öğrenmeden ibadete devam sayesinde kalpte zuhur eden her hikmet, keşif ve ilhâm yoluyladır” şeklinde bir açıklama yapmıştır.⁶⁷⁴ “Ey iman edenler Allah'tan korkarsanız, O size hakkı batıldan ayıracak bir anlayış verir”. (Enfâl 8/29) âyetindeki “Furkan”ı da hakkı bâtıldan ayıran ve şüphelerden kurtaran bir “nur” olarak yorumlamıştır. Hz. Peygamberin “Mü'minin firâsetinden sakınınız, çünkü o Allah'ın nuru ile bakar”⁶⁷⁵ ve “Sizden önceki ümmetlerden bazı muhdesler vardır ki, benim ümmetim içinde de vardır. O da Ömer'dir.”⁶⁷⁶ Şeklindeki hadislerini de delil olarak sunar. Gazâlî “muhdes” kelimesinin “ilham olunmuş” anlamına geldiğini belirtir. Ona göre ilhâm olunmuş demek kalbin duyular yoluyla değil de, içeriden açılmasıdır. Takvâsı sonucu Hz. Ömer'in Allah ile arasındaki perde kalkmış, mülk ve melekûtun sırrı kalbinde tecelli etmiştir. Takvâ, keşif ve hidâyetin anahtarıdır.⁶⁷⁷

Asıl itibariyle genelde ilhâm taraftarlarının özeldir Gazâlî'nin dayandığı âyetlerde muttakî ve sâlih kullara dinî hükümlere kaynak teşkil edebilecek bilgi verildiğine dair açık bir beyan mevcut değildir. Söz konusu âyetlerde ilâhî emirlere uyanların Allah yolunda başarılı kılınacakları ve nefislerine karşı verdikleri mücâdelede ilâhî yardıma mazhar olacakları anlatılır. Dolayısıyla âyetlerden ilhâmın kesin ve tartışılmaz bir bilgi kaynağı olduğu anlamı çıkarmak mümkün değildir.⁶⁷⁸

"Ledünnî ilim" terimi de marifetle ilgili terimlerden biridir. Ledünnî ilmin ilahi bir lütf olduğunu belirten sufiler, onun bir yönüyle gaybî ilimden olduğunu fakat bunun "gaybî Allah'tan başka kimse bilemez" (En'âm 6/59) âyetinin kapsamına girmediğini ve bu hükme aykırı olmadığını

⁶⁷² *İhyâ*, III, 26-27, *Mizânü'l-amel*, s. 40-41.

⁶⁷³ Uludağ, *Tasavvuf Kültüründe Keşif ve Kerâmet*, s. 39.

⁶⁷⁴ *İhyâ*, III, s.28.

⁶⁷⁵ Aclûnî, age., I, 41-42.

⁶⁷⁶ Buharî, , Fezâilü ashâbi'n-nebî, 6, Müslim, Fezâilu's-sahabe, 23, Tirmizî, Menâkıb, 18.

⁶⁷⁷ *İhyâ*, III, 29-30, *Münkız*, s. 540.

⁶⁷⁸ Yavuz, agm., DİA, c. XXII, s. 99.

ileri sürerler. Çünkü onlar bu ilmi Allah'ın izni ve bildirmesiyle elde ederler. Yani ancak Allah onların beşerî sıfatlarını kaldırıp kendi sıfatlarıyla onları süslediği zaman gayba vâkıf olurlar. Gaybı bilen onların beşeri varlıkları değil kendilerinde tecelli eden ilahi sıfattır.⁶⁷⁹

Gazâlî ilm-i ledünle ilgili olarak *Risâle-i ledün*'ü kaleme almıştır. Eserin girişinde bu risâleyi bir arkadaşının isteği üzerine yazdığını anlatır. Arkadaşı sûfîlerin söz ve düşüncelerine dayanak yaptıkları ve mükteseb ilimlerden daha sağlam ve muhkem olduğuna inandıkları gaybî-ledünnî ilmi inkâr eden bir kimseden bahsederek Gazâlî'den ledün ilminin sahihliğini ortaya koymasını istemiştir. Gazâlî câhillerin bilmedikleri şeyleri inkâr etmelerinin her zaman karşılaşılan bir tutum olduğunu belirterek ledünnî ilim hakkında bilgi sahibi olmadığı halde bir kimsenin inkâra gitmesinin yanlış olduğunu ifade etmiştir. O bu tür kimseleri "hakikat şarabını tatmamış" kimseler olarak nitelendirmiştir. Ona göre bir kimsenin bilgi sahibi olmadığı bir konuda taklide ve tahmine dayalı değerlendirmelerde bulunmasının kabul edilemez bir davranıştır.⁶⁸⁰

Müellifimiz konuyla ilgili olarak Bâyezid Bistamî'nin "Kitaplardan okuyup öğrenen, daha sonra unutup, cahil durumuna düşen kimseye âlim denemez. Gerçek âlim okuyup ezberlemeden, dilediği anda Rabbinden ilim alan kimsedir."⁶⁸¹ şeklindeki sözünü nakletmiştir. "Biz ona tarafımızdan ilim öğrettik" (Kehf 18/65) âyetini zikrederek ilm-i ledünnî tanımını yapmıştır. "*ledünnî ilim alışlagelmiş dış tesirler söz konusu olmaksızın kalbin derinliklerinde açılan ilimdir*". Hızır'ın bilgisi hissî veya aklî değil rabbânî bir bilgidir. Her ne kadar bütün ilimler Allah'tan gelse de, bunların bir kısım insanların öğretmesi vasıtasıyla olduğu için bu tür ilimlere ilm-i ledünnî denemez.⁶⁸²

⁶⁷⁹ Uludağ, *Tasavvuf Kültüründe Keşif ve Kerâmet*, s. 35-52.

⁶⁸⁰ *Risâletü'l-ledün*, s. 223.

⁶⁸¹ Ebû Tâlib Mekkî, age., I, 341-342.

⁶⁸² *İhyâ*, III, s.30. Râzî'ye göre "Ona tarafımızdan bir ilim öğrettik" (Kehf 18/65) âyeti bazı ilimlerin her hangi bir vasıta olmaksızın sırf ilâhî bir mevhibe olarak bahşedildiğini gösterir. Râzî sûfîlerin mükâşefe yoluyla elde edilen bu tür ilimlere ilm-i ledün adını verdiklerini ve Gazâlî'nin de bu konuda bir risâle yazdığını belirtmiştir. O bu ilmi elde etmenin kalbin tezkiye ve terakkisine bağlı olduğunu, ledünnî ilmin ilâhî bir ihsan olmakla birlikte riyâzet ve mücâhedeyi de gerektirdiğini, manevî irtibatı kuvvetli olan kalplerin kudsî nurları almaya daha müsait olduğunu her nefsin buna hazır olmadığını kaydetmiştir. Bk. Râzî, *Mefatihul-gayb*, c. , XXI, s. 148-150, Yüce, Abdülhakim, *Râzî'nin Tefsirinde Tasavvuf*, İzmir 1996, s. 114-115, Selvi, Dilaver, *Kur'ân ve Tasavvuf*, s. 503-504, bk. Süleymî, *Hakaikut-tefsir*, c. I, s. 414, Ateş, Süleyman, *Süleymî ve Tasavvufi Tefsiri*, İstanbul 1969, s. 145. Yıldırım, Ahmet, "Tasavvufta Gayb Problemi ve Tasavvuf Literatüründe Gaybî Rivâyetler", *Arayışlar Dergisi*, yıl: 5, sy: 9-10, 2003, s. 190. Kuşeyrî de âyette sözü edilen ilimle ilgili olarak bu ilmin herhangi bir çaba sarf eilmeksizin ilham yoluyla elde edilen ve Allah'ın seçkin kullarına öğrettiği bir ilim olduğunu ifade etmiştir. Bk. Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, c. II, s. 407, Kahire 1981.

Ledünnî ilmi “ilham nurunun akışı” olarak tanımlayan Gazâlî, “nefse ve onu düzenleyene” meâlindeki (Şems 91/7) âyetten hareketle bu akışın nefis tezkiyesinden sonra gerçekleşeceğini ifade etmiştir. Ruhun aslına dönmesi ve ledünnî ilmin hâsıl olması için üç yol vardır:

a) Bütün ilimleri elde etmek.

b) Dosdoğru riyâzet ve sağlam murâkabe. Bu hakikate işaret etmek üzere Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “ Bildiğiyle amel edene Allah bilmediğini de öğretir.” Yine “kim Allah’a kırk sabah ihlâslı bir şekilde yalvarırsa, Allah onun kalbinden diline hikmet pınarlarını akıtır.”⁶⁸³

c) Tefekkür. Bir kimse ilim öğrenip şartlarına riayet ederek bildikleri hakkında tefekkür ederse kendisine gayp kapısı açılır. Bildiği şeyler hakkında tefekküre devam eden kişi akıl sahiplerinden olur ve gayb âleminde kalbine bir pencere açılır. Böylece âlim, kâmil, akıllı, ilhâm sahibi ve Allah tarafından desteklenen bir kimse olur.⁶⁸⁴

Gazâlî ayrıca bu hususta sahabe, tâbiîn ve onlardan sonra gelenlerin pek çok tecrübeleri olduğunu belirterek bazı örnekler vermiştir. Bunardan ikisini zikredelim: Hz. Ebu Bekir ölüm döşeğinde iken Hz. Âişe ile aralarında geçen konuşma esnasında, “senin iki erkek ve bir kız kardeşin” şeklinde bir ifade geçti. Ancak Hz. Aişe’nin kız kardeşi yoktu. Hz. Ebubekir’in hanımı ise hamileydi. Doğan çocuk kızdı ve Hz. Ebubekir doğumundan önce bunu bilmişti.⁶⁸⁵ Yine bir Cuma hutbesi sırasında Hz. Ömer İran’a gönderdiği ordu komutanı Hz. Sariye’ye “Ya Sâriye dağa, dağa” diye seslendi. Hz. Ömer’e düşman ordusunun İslâm ordusunu tehlikeye düşürdüğü keşfolunmuştu. Onun sesi Sariye’ye ulaşmış o da gereken tedbiri almıştı. Bu olay onun kerametlerindedir.⁶⁸⁶

Şu halde bir kalbe peygamberlik kandilinden nur akması, kalbin cilâlı bir ayna gibi olması ve nurlar saçmaya başlaması, birtakım hazırlıkları ve özellikleri gerektirir. Kalbin dünyevî kirlere arınmış, mükemmel bir riyâzetle cilâlanmış, zikir ile nurlanmış, doğru tefekkür ile beslenmiş ve dinin emirlerine bağlılıkla süslenmiş olması gerekir. Gazâlî, *Faysalu’t-tefrika’nın* girişinde küfür ile imanın mâhiyet ve incelikleri hakkında bilgi sahibi olmayı kalbin bu tür vasıflarla donanmış olmasına bağlamıştır. O şöyle der: “*Îlâhları hevâ ve heves, mabudları sultanlar, kibleleri altın ve gümüş, dinleri saçmalamaları, istekleri makam ve nefsanî arzular, ibadetleri zenginlere hizmet, zikirleri vesvese, hazineleri kurnazlık ve düşünceleri menfaatlerinin gerektirdiği şekilde hileler düzmek olan bir gürhün kalplerine*

⁶⁸³ Aclûnî, age., II, 224, Yıldırım, age., s. 319-320.

⁶⁸⁴ *er-Risâletü'l-ledünniye*, s. 235

⁶⁸⁵ Muvatta', Akdiyye, 33.

⁶⁸⁶ *İhyâ*, III, s.30. bk. İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, s. 111-112.

melekûtun sırları nasıl tecelli edebilir?” Gazâlî’ye göre böyle kişilerin ilhâma mazhar olmaları mümkün değildir. Çünkü ilâhî ilham ancak dünyevî kirlerden temizlenmiş kalplere nasip olabilir. Onlar küfür ile imanı bile birbirinden ayıramazlar ki nerede kaldı ötesi. Dolayısıyla ilhâm ve kalbin arınması arasında çok yakın bir ilişki vardır.⁶⁸⁷

Gazâlî, meşâyihin insanların kalplerinden geçenleri bilmeleri, Hızır’ı görüp onunla konuşmaları, hatiften ses işitmeleri gibi pek çok kerâmetlerin vukû bulunduğunu belirtir ancak inkar eden kimse için bizzat gözüyle görmedikçe anlatmanın bir faydası olmayacaktır. Çünkü bu tür hadiselerine inanmak için keşif ve kerâmetin mümkün olduğunu kabul etmek gerekir. Bunu makul bulmayan kimseye bu tür tecrübeler ne kadar anlatılırsa anlatılsın bir sonuç alınmaz.⁶⁸⁸ Gazâlî keşif ve ilhâmın ispat için kimsenin inkâr edemeyeceği iki kuvvetli delilin bulunduğunu düşünür. Bunlar:

1-Sâdık Rüyâ: Rüyâda iken gayba dair bazı bilgiler alınabilmektedir. Bu uykuda iken mümkün olduğuna göre neden uyanık iken imkânsız olsun? Uyku ile uyanıklık arasında duyu organlarının hareketsiz kalışı ve duyularla meşgul olmama dışında bir fark yoktur. Pek çok kimse de uyanık olduğu halde dalgınlığı ve zihnini meşgul eden bir şeyle uğraşması nedeniyle gözü görmez, kulağı işitmez bir halde olabilmektedir.

2-Hz. Peygamberin gayptan ve gelecekte haber vermesi. Bu gerçekten Kur’ân-ı Kerim’de de bahsedilmektedir. Gazâlî’ye göre bu peygamber için mümkün olduğuna göre onun dışındaki bir kişi içinde mümkündür. Çünkü peygamber hakikatlerin kendisine keşif olduğu ve insanların ıslahı ile meşgul olan bir kimsedir. Böyle bir görevi olmayan bir başka kimse de keşfe mazhar olabilir. Fakat bu kimselere nebî değil velî denir. Peygamberlere ve sahih rüyaya inanan kimse kalbin biri dışa-duyulara diğeri içe-melekût âlemine açılan iki kapısı olduğunu kabul eder. Melekût âlemine açılan kapı ilhâm kapısıdır. Bütün bunlara inandıktan sonra ilimlerin sadece öğrenme ve mutad yöntemleri takip etmek suretiyle elde edildiğini düşünmek imkânsızdır. Aksine mücâhedenin ilme giden bir yol olmasını câiz görür. Gazâlî tabire muhtaç olan bir rüya ile keşif nasıl hâsıl olur? Veliye meleğin temessülü şeytandan nasıl ayırt edilir? gibi soruların zihinlerde dolaşabileceğini düşünür. Fakat konunun ayrıntılarına girmeyi lüzumsuz görmüş, mükâşefe ilmine dalmayı istememiştir. Bunların kalbin acayip sırlarından olduğunu ifadeyle yetinmiştir.⁶⁸⁹

Meleğin telkin ettiği ilhâmın karşısında şeytanın telkin ettiği vesvesenin bulunduğunu belirten Gazâlî kalbin bu iki zıt kutup arasında çekilip durduğunu ifade eder. Bu noktada

⁶⁸⁷ *Faysalu't-tefrika*, s. 237-238.

⁶⁸⁸ *İhyâ*, III, s. 31.

⁶⁸⁹ *İhyâ*, III, s.31, Abdülhalim Mahmud, “el-İmâmu'l-Gazâlî ve Marifetü'l-gayb”, Mihrican, s. 162.

ilhâmın vesveseden nasıl ayırt edileceği hususu önem arz eder. Kalp şehvet, öfke, hırs, tama' gibi hevâ ve hevesten kaynaklanan nefsânî niteliklerden arındırılır ve meleklerin ahâakına benzer bir ahlâka bürünürse meleklerin mekânı haline gelir. Bundan sonra da vesveseye maruz kalmaktan kurtularak ilhâma açık hale gelir.⁶⁹⁰ Melekten gelen bir düşünce mi şeytandan gelen bir düşünce mi olduğu kesin şekilde bilimeyen ve üzerinde şüphe edilen hâtırlar da vardır. Çünkü şeytan bazen kötü olan şeyleri iyilik suretinde sunarak tuzak kurar. Bunu ayırmak oldukça zordur. Pek çok âbid bu yüzden hataya düşer. Kişi zihnine gelen her düşünceyi irdelemeli, basiret gözüyle analiz etmelidir ki şeytandan mı melekten mi olduğunu anlasın. Kalbe gelen hâtırın gerçekte hangi kaynaktan olduğunu anlamak ise takvâ nuru, basiret ve ilim sahibi olmayı gerektirir. Nefsin takvayla eğitilmemiş olması durumunda şeytanın hilelerine aldanıp yanılmak kolaylaşır. Gazâlî insanın hayatta olduğu sürece şeytanın tesirinden kurtulmasının imkânsız olduğunu kabul eder ve bu nedenle mücâhedenin ömür boyu sürmesi gerektiğine dikkat çeker. Zira şeytanın kapıları kapanmaz. Bunlar şehvet, kıskançlık, tama, açgözlülük gibi kötü duygu ve niteliklerdir. Kişinin yapabileceği şey şeytanın gücünü zayıflatmaktır. Dolayısıyla müellifimiz sûfinin keşfini ve ilhâmını devamlı olarak şeriatin koyduğu ölçülerle karşılaştırması ve kontrol etmesi gerektiğine vurgu yapmıştır.⁶⁹¹ İnsandaki her kötü nitelik şeytanın kalbe girmesini sağlayan bir yol olduğuna göre kalbi kötü sıfatlardan temizlemek suretiyle söz konusu yolları kapamak bir ölçüde mümkün olur.⁶⁹² Sûfî zikir, ibadet ve diğer alıştırmalarla kalbini saflaştırmaya çalışırsa kalbe gelen havâtır tanımayaya başlar. Hak havâtır ile Hak olmayanları ayırabilir ve böylece gelen havâtırın kaynağından dolayı meydana gelebilecek tereddüdü azalır.⁶⁹³ Gazâlî kötü huylardan temizlenen, riyâzetle tezkiye edilen, basiret nûru ile hakikatleri kavrayan, marifet nurlarıyla aydınlanmış kalbe melekût hazinelerinden güzel düşüncelerin yani ilhâmın akıtılacağını söyler. Meleklerin iyiliğe yönelme konusunda teşvik ve yardımı sürekli devam eder. Çünkü böyle bir kalpte kaynağı rubûbiyet kandili olan bir nûr parlar. Bu nur sayesinde şeytanın hileleri kalbi etkilemez. Şu halde ilhâmın vesveseyle karışmadığı kalpler de bulunur.⁶⁹⁴

B. Keşif/ Mükâşefe

Marifet açısından önemli terimlerden biri olan keşif sözlükte "açmak", "perdenin kalkması", ıstılahta ise "perdenin arkasındaki gaybî manalara ve hakikatlara vücûd ve şuhûd

⁶⁹⁰ *İhyâ*, III, 33-34.

⁶⁹¹ *İhyâ*, III, 36-37.

⁶⁹² *İhyâ*, III, 45.

⁶⁹³ Gözütok, agm., s. 100-101.

⁶⁹⁴ *İhyâ*, III, 58.

olarak vâkıf olmak” anlamına gelir.⁶⁹⁵ Hicâb da insanı Allahtan ayıran, matlubu örten her şeydir. Buna göre “Hakk'ın tecellilerinin kabulüne engel olan, kalbe tab' olunmuş kevnî her sûret hicabdır.”⁶⁹⁶ Keşif terimi hem perde arkasında ve aklın ötesinde olduğu için gâib olan bazı şeyler bilme hem de Allah'ın tecellilerini temaşa etme anlamı taşır. Çünkü her iki durumda perdenin kalkması sonucunda gerçekleşir. Mükâşefe teriminin de çok defa keşif anlamında kullanıldığı görülmektedir. Tasavvufa mükâşefe ilmi, sufilere de mükâşefe ehli veya keşif ehli denilmesi bu bakımdan dikkat çekicidir.⁶⁹⁷ Allah'ın dışındaki herşey perdedir ve perdeler ancak keşif ile açılır. Sûfilere göre maddî ve duyulur âlemden gelen etkiler, kir ve pas kalbin gayb âlemini görmesine engel olan bir perde oluşturur. Riyâzet ve tasfiye ile bu perde kalkınca gayb apaçık görülür. Bu perdenin açılmasına keşif denir. Keşif manevî perdenin açılmasıyla gayba âit konulara vâkıf olmayı ifade eder.⁶⁹⁸ Sûfiler keşfi doğru ve kesin bilgiye ulaşmada güvenilir bir kaynak olarak kabul ederler. Keşif kalbe gelen bilgi anlamındaki ilhamla birlikte “keşif ve ilham” şeklinde kullanıldığı gibi keşfin en ileri boyutu olan müşahede ile birlikte “keşif ve müşahede” şeklinde de kullanılır. Bu ıstılahların zaman zaman birbirinin yerine kullanıldığı da görülmektedir. Ancak genel olarak keşif perdenin açılmasını, ilham da perdenin açılması sırasında meydana gelen bilgiyi ifade eder. Sûfiler tarafından duyu organları ve akıl da bir bilgi kaynağı olarak kabul edilirse de bunlar metafizik alanda yetersiz görülmüş, ancak fizik alanda geçerli olabileceği kabul edilmiştir. Onlara göre metafizik konularda ise esas geçerli kaynak keşif ve ilhamdır.⁶⁹⁹

Gazâlî keşifle aynı anlama gelmek üzere mükâşefe terimini de kullanır. O mükâşefenin müşahededen daha üstün olduğunu söyler ancak bu üstünlüğün nedeninin açıklamaz.⁷⁰⁰ Müellifimize göre mükâşefe ilmi hakikatlerin üzerindeki perdeyi kaldırıp hak olanı gözle görülecek ve şüpheye yer bırakmayacak şekilde apaçık ortaya çıkararak ilimdir.⁷⁰¹ Daha önce belirtildiği gibi biri mülk diğeri melekût olmak üzere iki âlemin mevcûdiyeti fikri keşif ve ilhâmın imkânına dair düşüncelerinin temelini oluşturmaktadır. Duyuların ve aklın ürünü olan zâhirî-hissî ilim şehâdet âlemiyle ilgiliyken zühd ve ibadet hayatının ve imanın ürünü olan ilhâm, ilm-i ledün gibi terimlerle de ifade edilen bâtınî ilim melekût âlemine dairdir. Çünkü kalbin biri dışa, diğeri içe açılan iki kapısı vardır.⁷⁰²

⁶⁹⁵ Cürcânî, age., s. 265.

⁶⁹⁶ Cürcânî, age., s. 145.

⁶⁹⁷ Uludağ, “Keşif” mad. DİA, c. XXV, s. 315.

⁶⁹⁸ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 210.

⁶⁹⁹ Öngören, agm., s. 86-87.

⁷⁰⁰ *el-İmlâ*, s. 321.

⁷⁰¹ *İhyâ*, I, 39.

⁷⁰² Vaux, age., s. 182.

Gazâlî kendi ifadesine göre iki aya yakın bir süre devam eden şüphe devresi geçirmiş, duyu organları aracılığıyla elde edilenler ve zarûrî- aklî bilgilerin kesinliği ve güvenilirliği hususundaki yaşadığı bu sancılı dönemin sonunda Allah'ın izniyle şifâ bulmuş ve zarurî-aklî bilgilerin doğruluğunu ve güvenilirliğini kabul eder vaziyete gelmiştir. Bu noktaya ulaşmasını sağlayan şeyin ise “Allah'ın kalbine attığı bir nur” olduğunu söylemiştir. Bu nur bilgilerin (maarif) anahtarıdır. Gazâlî keşfin başka herhangi bir şeyle değil, Allah'ın kalbine attığı nurla meydana geldiğini ifade eder. O halde keşif nur vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Burada müellifimizin bilginin kaynağı olarak düşünmenin yani aklın ötesindeki bir kaynağa yani ilâhî lûfta vurgu yaptığı görülmektedir. Bir anlamda keşfi düşünmeye, delile değil, Allah'ın rahmetine, O'nun kalbini açmasına bağlar. Zira keşfin delil yoluyla gerçekleşeceğini düşünmek Allah'ın engin rahmetini daraltmak anlamına gelir.⁷⁰³ Rasulullağa “Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslam'a açar.” (En'am, 6/125) âyetindeki “şeraha” kelimesinin ne anlama geldiği sorulmuş, Rasulullah da “O bir genişliktir. Zira nur kalbe atıldığı zaman göğüs genişler ve açılır” şeklinde cevap vermiştir. O nurun belirtisinin ne olduğu sorulunca da “aldanış yurdundan uzaklaşıp ebediyet yurduna yönelmektir” buyurmuştur. Müellifimize göre buradaki şeraha Allah'ın kalbe attığı bir nurdur. Keşif bu nurdan beklenmelidir. Nurun kalbe atılışı keşif ve ilhâmın kalpte zuhûr etmesi olarak anlaşılmaktadır. Bu nur bazı zamanlarda ilâhî cömertliğin bir eseri olarak adeta fıskırır. Böyle vakitleri gözetmek ve beklemek gerekir.⁷⁰⁴

Gazâlî'ye göre keşif ve müşâhede sadrın genişleyip açılması ve Hakk nurunun orada parıldamasıyla gerçekleşir.⁷⁰⁵ Tasavvuf yolunda kalbi masivadan temizlemekle başlayan çaba ve gayret birtakım mükâşefe ve müşâhedeleri beraberinde getirir. Hatta sâlikler uyanık iken bile melekleri ve peygamberlerin ruhlarını görür, seslerini işitir ve onlardan bilgi ve mesajlar alırlar.⁷⁰⁶ Kalp erbâbı melekût âleminin sırlarını üç yolla keşfedebilirler: Ya ilham yoluyla ya sadık rüya ile veya uyanık bir halde rüyada olduğu gibi misalleri görüp manaları keşfetmek suretiyle. Gazâlî haddi aşarak bunları inkâr etmemek gerektiği konusunda ikazda bulunur. Akıllı geçinerek keşif ve ilhâmı kabul etmeyenleri tenkit eder. Ona göre câhillik Allah'ın veli kullarının bu türden özelliklerini reddetmeye sevk eden bir akıldan daha iyidir. Velîlerin hallerini kabul etmeyenlerin peygamberleri de inkâr etmesi gerekir.⁷⁰⁷ Bu yola girmeden ve tecrübe etmeden inkâra kalkışmak büyük hatadır. Evliyânın kerâmetlerini reddetmenin bir

⁷⁰³ *el-Münkız*, s. 539, Muhammed Cevad Muğniyye, “Masdaru'l-ma'rife inde'l-İmâmi'l-Gazâlî”, Mîhrican içinde, şam 1961, s. 517.

⁷⁰⁴ *el-Münkız*, s. 540, *İhyâ*, III, 29. Yıldırım rivâyetin sadece tefsir kaynaklarında yer aldığını dolayısıyla rivâyete ihtiyatla yaklaşmak gerektiğini belirtmiştir. Bk. Yıldırım, age., s. 313.

⁷⁰⁵ *İhyâ*, IV, 304.

⁷⁰⁶ *el-Münkız*, s. 555.

⁷⁰⁷ *İhyâ*, I, 115

dayanağı yoktur. Halbuki mükâşefe kokularını daha yolun ilk kademelerine girenler bile koklamaya başlarlar.⁷⁰⁸

Keşif vasıtalarından biri kalp duruluğudur. Kalp temizlenip saflaştığında Hakk kendisine ya müşâhede suretiyle temessül eder veya hatiften gelen sesler yoluyla keşif gerçekleşebilir. Uykuda ise rüyâ yoluyla olur. Kişi kalbi durulduğunda başkalarının kalplerinden geçen şeylere vâkıf olabilir. Hızır'ı görmek de mümkün olur.⁷⁰⁹ Gazâlî'ye göre kalbin berraklığını sağlayan yollardan biri de semadır. Semanın neden olduğu bir vecd halinin neticesinde de mükâşefe ve müşâhedeler otaya çıkabilir. Bu mükâşefe ve müşâhedeler bilgi ve mesaj kabilindedir.⁷¹⁰

Keşif tecrübesini yaşayan kişi öyle bir noktaya ulaşır ki, duyu organlarının dünya ile meşgul olması keşfi engellemez. Başkalarının uykuda ve rüyada gördüğünü o uyanırken görür. Dolayısıyla duyuların ve aklın yetersiz kaldığı metafizik alanda bazı bilgilere ulaşması mümkün olur.⁷¹¹ Kalbin fizik âleme açılan yönünden beliren şeyler aslında birer simgedir. Duyuların fizik âlemin sadece dış yönüne bakmasından kaynaklanan suret-mana uyumsuzluğu melekût âlem için geçerli değildir. Fizik âlemde yanılma çok fazladır, halbuki melekût âleminin kalbin sırtına ve bânîna parıldamasından meydana gelen hayaldeki suret kendi sıfatını ve manasını aksettirir. Yani yansıma aslına uygun düşer. Çirkin mana çirkin, güzel mana da güzel bir şekilde görülür. Çünkü suretler manaların simgeleri olup onları doğru bir biçimde yansıtırlar. Gönül adamları şeytanı da meleği de görebilir. Bu uykuda olduğu gibi bazen sembollerle bazen de hakikat yoluyla gerçekleşir. Çoğunlukla mananın kendisi değil o manayı yansıtan temsilî suret görülür. Ancak tam bir müşâhede meydana gelir. Gazali böyle bir müşâhedenin uyurgezerlere değil keşif sahiplerine mahsus olduğunu belirtir.⁷¹² Bununla birlikte Hazret-i rubûbiyetin cemâlini örten perdelerin nihayeti yoktur. Dolayısıyla hernekadar insan için manevî keşifler mümkün olsa da idrak hep perde arkasındadır.⁷¹³

Keşfî bilgide yanılma ihtimali olduğunu göz önünde bulunduran birçok mutasavvıf müridin ilim sahibi olması gerektiğini ifade etmiştir. Sûfinin kalbine doğan ilhamın şeytanî mi rahmânî mi olduğunu tesbit etmek için de bir rehber ihtiyacı olduğu ileri sürülmüştür.⁷¹⁴ Gazaliye göre de mücahede esnasında zihne bir takım fâsid hayaller takılabilir. Nice sûfi

⁷⁰⁸ *İhyâ*, V, 80.

⁷⁰⁹ *İhyâ*, II, 362.

⁷¹⁰ *İhyâ*, II, 361.

⁷¹¹ *İhyâ*, III, 49.

⁷¹² *İhyâ*, III, 50.

⁷¹³ *İhyâ*, I, 444-445.

⁷¹⁴ Öngören, agm., s. 89.

hakikat sandığı bir hayalin peşinde yıllarını tüketmiştir. Halbuki ilim tahsilini tamamladıktan sonra sūfîlerin yolunu takip etmek bu tür tehlikelerden kurtulmak açısından daha uygundur.⁷¹⁵ Bununla birlikte sufilerce yanılmanın daha çok seyr ü sülûk esnasında olabileceği, sülûkunu tamamlayarak belli bir mertebeye ulaşanların keşfi bilgisinde ise genellikle hata olmayacağı belirtilmiştir. Hatta bu kimselere gelen bilginin doğruluğu ve kesinliği açısından vahiyle eşdeğerde olduğu kabul edilmiştir.⁷¹⁶ Nitekim daha önce belirtildiği gibi Gazâlî ilhamla meydana gelen bilginin sebebi ve kaynağı bakımından vahiyden farkı olmadığını, aradaki tek farkın vahiyde bilgiyi getiren meleğin görülmesi olduğunu ifade etmiştir.⁷¹⁷ Ayrıca şeytanın hilelerinin etki etmediği kalplerin de var olduğunu kabul etmesini, müellifimizin keşfi bilgiyi şeytanın müdahalesinden korunmuş olması bakımından da vahiyle eşdeğerde gördüğü şekilde anlamak mümkündür.⁷¹⁸

Müellifimize göre keşif sahiplerinin inançlarıyla taklidî imana sahip olanların inançları arasındaki fark, Firavun'un büyücüleri ile Sâmirî'nin adamları arasındaki farka benzer. Çünkü firavunun sihirbazları uzun tecrübe ve gözlemleriyle sihrin doruk noktasına ulaştıkları için Musâ peygamberin gösterdiği mucizenin sihir boyutlarını aştığını anlamışlar ve olayın hakikati gözlemlerinin önüne serilmiştir. Bundan dolayı Firavun'un tehditlerine aldırılmamışlar ve Allah'a iman ettiklerini ilân etmişlerdir. Sâmirî'nin adamlarına gelince onların Hz.Musa'ya iman etmelerinin temelinde onun asasının yılanı dönüşmesi olduğu için Sâmirî'nin buzağısını görünce kolayca önceki inançlarını değiştirmişlerdir. O anda bu heykelin kendilerine hiçbir zarar veya yarar getirmeyeceğini, böyle bir imkândan mahrum olduğunu düşünmemişlerdir. Yılanı bakarak iman eden şüphesiz buzağıya bakarak da iman eder. Çünkü her ikisi de fizik âlemdir.⁷¹⁹

Acaba keşif nasıl gerçekleşir?

İlhâmın anahtarı ve keşfin kaynağı mücâhede, murâkabe, zâhir ve bâtın amellerini edâ etmek, kalp huzuru ve saf bir düşünceyle تنها bir yerde Allah ile beraber olmak, her şeyden tamamen ilgiyi kesip sadece O'na yönelmektir. Gazâlî kitaplardan elde edilen bilgilerin bunları sağlayamayacağını belirtir. Ona göre uzun süre ilimle uğraşan pek çok kimse vardır ki duyduklarından bir kelime bile fazlasını söyleyemez. Buna karşılık sadece önemli konuları öğrenmekle yetinip kendini ibadete veren ve kalbini murâkabe üzerine yoğunlaşan birçok kişiye

⁷¹⁵ *İhyâ*, III, s.24, 96, *Mîzânü'l-amel*, s. 39-40.

⁷¹⁶ Öngören, agm., s. 90.

⁷¹⁷ *İhyâ*, III, 23.

⁷¹⁸ *İhyâ*, III, 58.

⁷¹⁹ *İhyâ*, IV, 313.

Allah akıl sahiplerini hayretler içinde bırakacak şekilde hikmetin inceliklerini açar. Gazâlî bu şekilde keşif ve ilhâmın kesbî bilgidен farkını ve ilhâmın elde edilme şartlarını ortaya koyar.⁷²⁰

Keşif herşeyden önce dünya ilgilerinden uzaklaşmaya bağlıdır. Gazâlî “fakr” bölümünün sonunda sûfîlerin konuşmaksızın başkalarının kalplerinden geçenleri bilmelerini ve sırları keşfetmelerini, kalplerinden dünya sevgisini atıp bütün varlıklarıyla Allah’a yönelmelerine bağlamıştır. Ona göre bunları inkâr edenler cahil kimselerdir. Basiret sahibi kişi sufîlerin tecrübelerini ya bu yola bizzat girerek yaşamak suretiyle bilir, ki bu durumda zevk ve marifet sahibi olarak ayne’l-yakin mertebesine ulaşır, veya bu yola girmese de doğruluğunu kabul eder. Bu kişi de ilme’l-yakin sahibidir. Ona göre söz konusu iki mertebenin dışında kalanlar mü’minler zümresinin de dışında kalmıştır.⁷²¹ Melekût hazinelerinden mükâşefe yağmurları ve marifet lütuflarının sağanak halinde yağması için nefsânî arzu ve tutkuların gücünün kırılması gerekir. Aslında mükâşefe ve haller kalpte hazır bulunur fakat nefsânî arzulara düşkünlük kişiyle bu ilâhî lütuflar arasında perde oluşturur. Kişinin yapması gereken şey şehvetleri kırarak perdeyi kaldırmaktır. O halde keşfin hâsıl olması için temel şart riyâzet ve mücâhededir. Böylece kalbin içinde marifet nurları parıldar. Bir kuyu kazıp onun dibinden su çıkarmak oraya uzak bir yerden su getirmekten elbette daha kolaydır. Kalpte mevcut bulunan ve çeşitli meşgalelerin üzerini örttüğü manevî keşiflerden nasiplenebilmek kalbin temizlenmesini, oraya irâde ve ihlâs tohumlarını ekmeyi gerektirir. Söz konusu çaba sarf edildikten sonra rahmet yağmurlarını beklemeye geçilir. Çaba gereklidir ancak nihayette ilahi lütuflar bir tür rızktır ve kulun payına ne düşeceği Allah’ın takdirine bağlıdır.⁷²² Kalp her türlü alâka ve kirlilikten temizlendikten sonra üzerine yakın nurları akmaya ve Hakk’ın ilk tecellileri belirlemeye başlar.⁷²³

C. Yakîn

İçinde şüphenin yer almadığı kesin ve apaçık bilgi, delille değil iman gücüyle apaçık olarak görme, bir şeyin hakikati konusunda kalbin mutmain olması gibi anlamlara gelen yakîn⁷²⁴ gâib olan hakkında öyle kesin bir bilgidir ki, o gâib gözle görülse bilginin kesinliğinde ve doğruluğunda herhangi bir değişiklik olmaz.⁷²⁵ Cüneyd-i Bağdâdî yakîni “şüphenin ortadan kalkması” şeklinde tarif ederek kelâmcıların yaklaşımına paralel bir tanım getirmiştir. Zünnun Mısrî’ye göre gözün gördüğü şey ilim, kalbin gördüğü şey ise yakîndir. O ilmi dış duyulara,

⁷²⁰ *İhyâ*, I, 101.

⁷²¹ *İhyâ*, IV, 266.

⁷²² *İhyâ*, IV, 95-96.

⁷²³ *İhyâ*, V, 80.

⁷²⁴ Cürcânî, age., s. 363-364.

⁷²⁵ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 378.

yakîni ise kalbe nispet etmiştir. Ebû Hüseyin Nûrî “yakîn müşahededir” derken, Sehl et-Tüsterî ise yakînin mükâşefe olduğunu söylemiştir.⁷²⁶ Sûfiler üç türlü yakînden bahsederler. Buna göre ilme’l-yakîn bir şey hakkında habere dayanan kesin bilgi, ayne’l-yakîn görme yoluyla elde edilen kesin bilgi, hakka’l-yakîn ise bir şey hakkında o şeyi yaşayarak ve tecrübe ederek elde edilen kesin bilgi anlamına gelir.⁷²⁷

Gazâlî’nin yakîn ile ne kastettiğine gelince onun *el-Münkız*’da anlattığı yakîne ulaşma çabasının safhaları önem arz etmektedir. Hislerin ve aklın güvenilirliği hususunda şüpheye düşen, yaşadığı şüphe devresinin ardından Allah’ın lütfuyla hastalıktan kurtulan Gazâlî, sonunda zarurî-aklî prensipleri hiç şüphe etmeden doğru ve güvenilir olarak kabul etme noktasına ulaşmıştır. O duyuların ve aklın yakînî bilgiyi elde etmede yetersiz ve yanıltıcı olduklarını iddia etmiş, şüpheden kurtuluşunun delil ve önermeler tanzim ederek değil, Allah’ın kalbine attığı bir nur sayesinde olduğunu ileri sürmüştür.⁷²⁸ Doğru yolun sâfîlerin izlediği yol olduğuna karar vermesi de⁷²⁹ onun yakîni sâfîlerin belli çabalar sonucu elde ettikleri ve ayrı bir değer attıkları bir bilgi türü olan, keşf ve ilham gibi terimlerle de ifade edilen marifetle ilişkili gördüğünü ortaya koymaktadır.

Müellifimiz yakînin anlamı konusunda iki farklı görüş olduğunu belirtmiştir. Kelâmcılara ve filozoflara göre yakîn şüphenin bulunmayışıdır. Tasdîki dört dereceli kabul eden Gazâlî yakîni tasdîkin en üst derecesi olarak değerlendirir. Tasdîkin dört derecesinden birincisi tasdik ve tezkibin eşit durumda olmasıdır. Kişi nötr durumdadır. Tasdik de edebilir, tezkib de edebilir. Buna şekk denir. İkincisi zıttının da mümkün olabileceğini idrak etmekle birlikte kalbin iki taraftan birine temayül göstermesidir. Tasdik yönünde eğilimi olmakla birlikte tezkib etme olasılığı da vardır. Buna zan denir. Üçüncüsü kişi tasdike tamamen meyletmiştir, ancak tasdikin sağlam delili yoktur. Karşıt bir delille tezkibe yönelebilir. Buna yakîne yakın itikad denir. Halk yığınlarının inançları bu derecede değerlendirilir. Dördüncüsü de kendisinde şüphe olmayan ve şüpheli olması dahi düşünülemeyen burhana dayanan gerçek bilgidir. Müellifimize göre bu son derece kelâmcıların yakîn görüşünü ifade eder.⁷³⁰ Sûfilerin ve ulemânın çoğunluğunun tanımına göre yakîn kişinin bir şeyi tasdik etmeye meyledip bu meyil kalbine hâkim olduktan sonra bir şeyi yapıp yapmama hususunda nefsine söz geçirmesidir. Sadece şüphenin bulunmaması değil, bir şeyin tasdikinden sonra kalbe bu tasdikten başka hiçbir ihtimali

⁷²⁶ Kelâbâzî, age., s. 121-122, Serrâc, age., s. 102-104.

⁷²⁷ Uludağ, age., s. 378.

⁷²⁸ *el-Münkızü mine’ d-dalâl*, s. 539.

⁷²⁹ *el-Münkızü mine’ d-dalâl*, s. 552.

⁷³⁰ *İhyâ*, I, 103-104, Karadaş, Çağfer, "Yakîn ve İtikad", UÜİF Dergisi, cilt: 10, sy: 1, 2001, s. 117, Işık, Aydın, *İnanç Krizi*, İstanbul 2009, s. 124-125.

içine almayacak şekilde tamamıyla hâkim olmasıdır. Şu halde müellifimize göre sûfîlerde yakîn şekkin bulunmaması değil, “kalbin mutmain olması, hükümün etkisi altında kalması” anlamına gelmektedir. Bütün insanlar ölümün kesinliğine inandıkları, bu konuda şüphe taşımadıkları halde bazıları ölüme inanmamış gibi onu önemsememekte ve hazırlık yapmamaktadır. Bazılarının ise bu inanç kalplerini öyle bir tesir altına almıştır ki tek dertleri ve bütün çabaları ölüme hazırlıktır. Söz konusu durum "yakîn gücü" olarak tabir edilir. Bu tanıma göre yakîn kuvvetli veya zayıf olması mümkündür.⁷³¹ Şu halde kelâmcı itikadında şüphe olmamasını esas alırken sûfî kalbinin mutmain olmasını ön plana çıkarır.⁷³²

Gazâlî'ye göre yakînî ilim malumun hiçbir şüpheye yer bırakmayacak, hata ve vehim imkânı taşımayacak şekilde apaçık olarak ortaya çıkmasıdır. Kesin bilgide en ufak bir şüpheye yer yoktur. Bu özelliğe sahip olmayan bilgi, güvenilir olmayan bilgidir ve güvenilir olmayan bilgiye de kesin bilgi denilemez.⁷³³ Gazâlî'nin yakîn kavramını tek bir anlamı kapsayacak şekilde kullanmadığı görülmektedir. Çünkü o hem yakînün bütün müminlere has bir özellik olduğunu ileri sürer hem de yakînün başka bir anlamından bahseder.⁷³⁴ Müellifimiz basiret sahibi olarak şu iki kişiden birini görür: Biri yola girmiş ve önüne hakikatler açılmış olan kişidir. O zevk ve marifet sahibidir. Aynü'l-yakîn mertebesine ulaşmıştır. Diğeri yola giremeyen veya girip de mesafe alamayan fakat böyle bir şeyin gerçekliğine inanan bunu tasdik eden kişidir. Bu kimse de ilmü'l-yakin sahibidir.⁷³⁵ O halde Gazâlî iki tür yakinden bahseder. Biri aklî delilden doğan ve kelâmcıların ve filozofların bahsettiği yakîn, diğeri de müşâhededen kaynaklanan sûfîlerin kastettiği yakîndir. Birinci anlamdaki yakîn bütün müminlerle has bir özellik iken ikinci anlamdaki yakîn Allah dostlarına ve mukarrebelerine has bir özelliktir.

Müellifimize göre kalpteki ilâhî nura bâtinî basiret veya iman ve yakîn nuru da denir.⁷³⁶ Gazâlî bir yerde “yakîn ile iman olarak isimlendirilen marifeti kastediyorum” demiştir. Buna göre yakîn, iman ve marifetle yakından ilgilidir. Gazâlî ancak iman ve marifet gücü yani yakîn kuvvetlendiğinde kişinin hevâ ve arzularıyla mücadelede başarılı olabileceğini belirtmiştir. Çünkü iradeyi harekete geçiren güç yakîndir.⁷³⁷ Buna göre iman kuvvetine yakîn denir.⁷³⁸ Yakîn zâhirî duyularla değil bâtinî müşâhede ile hâsıl olur.⁷³⁹ Aklı aşan hususlar, ma'kûlât sahasına

⁷³¹ *İhyâ*, I, 105. bk. Karadaş, agm., s. 120.

⁷³² Karadaş, agm., s. 123.

⁷³³ *el-Münkizü mine'd-dalâl*, s. 538, *İhyâ*, IV, 164.

⁷³⁴ Işık, age., s. 126.

⁷³⁵ *İhyâ*, IV, 266.

⁷³⁶ *İhyâ*, V, 19.

⁷³⁷ *İhyâ*, IV, 51, 78.

⁷³⁸ *İhyâ*, IV, 94.

⁷³⁹ *el-Maksadü'l-esnâ*, s. 43.

girmeyen konular iman ve yakîn nuruyla idrak edilir.⁷⁴⁰ Buna göre akıl yakînî idrakten âcizdir.⁷⁴¹

İman mertebeleri ve ilâhî hakikatlerle ilgili yakîn mertebeleri arasında karşılıklı bir ilişki vardır. İmanın dolayısıyla yakînün üç derecesi vardır. Bu üç derece şunlardır:

1-Avamın imanı: Sırf taklitten ibaret olan bir imandır. Güvenilen bir kimsenin “falan adam evdedir” diye verdiği bilgiye inanmak gibi. Bu taklidi bir imandır. İnsanlar temyiz çağına ulaşmalarından itibaren anne-baba ve hocalarından Allah’ın varlığını ilim, irade, kudret ve diğer sıfatlarını ve peygamberlerin getirdiği hususları öğrenirler ve onlardan ne şekilde duydularsa öylece kabul ederler.

2-Kelâmcıların imanı: İstidlâle dayalı bir imandır. Gazâlî imanın bu türünün derece bakımından avamın imanına yakın olduğunu düşünür. Bu iman duvarın arkasından evin içinde bulunan adamın sesini duyarak içeride olduğuna inanmak gibidir. Başkasının haber vermesinden daha kuvvetlidir fakat bundan daha kuvvetlisi hem başkasının haber vermesi hem de sesin işitilmesi ile ulaşılan iman ve yakîn halidir. Her ne kadar sesin duyulması gibi bir delile dayansa da hatadan uzak değildir. Zira ses sese benzer ve dikkatsizlik karışıklığa yol açabilir.

3-Âriflerin imanı: "Hakîkî marifet ve yakînî müşâhedeye" dayanan ârifin imanıdır. Yakîn nuru ile müşâhededen hâsıl olan imandır. Evin içine girip içeride adamı bizzat görmek gibidir. Sıradan insanların ve kelâmcıların imanından ayrıldığı nokta hata ihtimalinin olmamasıdır. Onların bu dereceye ulaşmaları zordur. Üçüncü merteye tam bir yakîni içermektedir. Yani bilginin doğrudan elde edilmesi anlamına gelmektedir. Bu iman mukarreb ve sıddıkların imanıdır. Fakat bunlar da bilgi miktarları ve keşif dereceleri bakımından birbirinden farklıdır. Mesela, birisi gündüz vaktinde yakından görür, diğeri karanlıkta uzaktan hayal-meyal görür. Yakınlık dereceleri farklı farklıdır. İlahî hakikatleri müşâhede hususunda da durum aynıdır. Gazali bu şekilde delile dayanan yakın ile rüyet ve müşâhededen kaynaklanan yakın arasındaki farkı ortaya koymuştur.⁷⁴² İlâhî hakikatlerin apaçık müşâhede edildiği nokta iman mertebelerinin en yüksek aşamasıdır ve ilâhî hakikatleri hata ihtimali olmadan yani yakînî bir tarzda kavramak ancak tasavvufî tecrübeyle mümkündür.⁷⁴³

Zevkî tecrübeyle yani tadarak ve yaşayarak bilmek taklit ve ilimden farklıdır. Zira sarhoşluğun tarifini yapmakla bunu bizzat yaşamak arasında da büyük bir fark vardır.⁷⁴⁴ Gazâlî

⁷⁴⁰ *İhyâ*, IV, 141.

⁷⁴¹ Bezun, Hasan, age., s. 83-86.

⁷⁴² *İhyâ*, III, 18-19. bk. Basil, age., s. 218-219.

⁷⁴³ *el-Mümkızı mine'd-dalâl*, s. 554-555.

⁷⁴⁴ *el-Mümkızı mine'd-dalâl*, s. 552-553.

“İlim ateşi görmek, marifet ona dokunmak gibidir.” derken bunu ifade etmeye çalışır.⁷⁴⁵ Ancak zevk derecesinde yakîn hâsıl olur.⁷⁴⁶

Acaba söz konusu müşâhede nedir? Bu yakîn hangi konudur?

Gazâlî'nin burada ifade ettiği müşâhede ve marifetin konusu gaybî husular ve Allah'tır. Böylece ârif daha önce sadece isimleri duyduğu ve ancak kapalı ve yüzeysel bir şekilde algıladığı pek çok şeyi bu nur sayesinde öğrenir ve bilir. Allah'ın zat, sıfat ve filleri, dünya ve âhiretle ilgili düzeni ve hikmetleri vs hakkında gerçek bilgi elde eder. Bir anlamda görülebilen şeylerin gözle görülmesi gibi gaybın müşâhede edilmesidir.⁷⁴⁷ Gazâlî'nin burada imanın üçüncü mertebesiyle marifeti özdeşleştirdiği görülmektedir. Onun bir yerde "saadetin temelinde şeriatin iman olarak tabir ettiği marifet vardır" şeklindeki ifadesi bu görüşünü ortaya koymaktadır.⁷⁴⁸

Gazâlî bir başka yerde de imanı ikiye ayırmıştır. Birincisi taklidî imandır. Bu duyduklarına inanıp bu inançlarında sebat eden avamın imanıdır. İkincisi de sadrın Allahın nuruyla genişlemesinden meydana gelen keşfi imandır. Bu iman sayesinde tüm varlıklar gerçek mahiyetleriyle keşf olunur. Böyle bir imana sahip olan kimse her şeyin dönüşünün Allaha olduğunu, kâinatta Allah ile sıfatları ve fillerinden başka bir şey bulunmadığını apaçık görür. Onlar mele-i a'lâya çok yakın olan mukarrebun zümresindedir. Ârifler arasında Allahı tanıma hususunda derece farkı olduğu açıktır. Âriflerin derecelerini sınırlandırmak mümkün değildir.⁷⁴⁹ Sûfilere göre keşif sahibi dinin hükümlerini bizzat görür hale gelerek kesin imana yani yakîne erer. Nitekim Gazâlî'nin yakîn nuruyla müşâhede sonucu âriflerin ulaştıkları imanı en ileri merteye olarak değerlendirmesi bunu göstermektedir.⁷⁵⁰ Anlaşılmaktadır ki müellifimizin keşfi iman ile kastettiği yakîn nuruyla müşâhededeki hâsıl olan imandır ve marifetle özdeştir. Gazâlî ancak yakînî bilgiyle hakikate ulaşabileceğini ifade etmiş ve hakikatin de zamanında mevcut dört grubun metodlarından biriyle elde edileceğini belirtmiştir. O kelam, talimiye, felsefe ve tasavvuf yolları üzerinde yaptığı araştırmanın neticesinde hakikatin tasavvuf yolunda olduğuna karar vermiştir. Zira ona göre sûfiler nübüvvet nurunun kandilinden beslenirler ve nübüvvet en üst bilgi düzeyini ifade eder. Bu noktada müellifimizin yakînî bilgiyi tasavvuf ehlinin bilgisi olarak değerlendirdiğini söylemek yanlış olmayacaktır. “Yakîn özel bir bilgiden ibarettir” sözü yakînînin sufilerin bilgisi olduğunu dolayısıyla marifeti ifade ettiğini göstermesi bakımından

⁷⁴⁵ *Ravzatu't-tâlibîn*, s. 111.

⁷⁴⁶ *el-Erbaîn fi usûli'd-din*, s. 36-37, *Mişkâtü'l-envâr*, s. 78.

⁷⁴⁷ Abdülhalim Mahmud, “el-Îmâmu'l-Gazâlî ve Marifetü'l-gayb”, *Mihrican el Gazâlî fi Dımaşk içinde*, Kahire 1962, s. 159-160.

⁷⁴⁸ *İhyâ*, V, 27.

⁷⁴⁹ *İhyâ*, IV, 34, III, 19.

⁷⁵⁰ Öngören, Reşat, “Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri”, *İÜİFD*, sy. V, 2002, s. 95.

önemlidir. İlâhî nurla sadrın genişlemesi sonucu keşif ve yakîn meydana gelir. Sadrın genişlemesi ise ancak tasavvuf yolunun gereklerini yerine getirmekle mümkün olur.⁷⁵¹

Gazâlî'nin “yakîn Allah'ın kuluna dinin esaslarını göstermesiyle hasıl olan kesin bilgilerdir” şeklindeki tanımı yakînin ancak Allah'ın bilgilendirmesiyle meydana gelebileceğini ortaya koyar.⁷⁵² Nitekim o iki aya yakın bir süre yaşadığı şüphe devresi ve sancılı dönemin ardından yakîne ulaşmasını “Allah'ın kalbine attığı bir nur”la açıklamıştır.⁷⁵³

Yakînin kapsamına giren konuların ne olduğu meselesine gelince Gazâlî peygamberlerin getirdiği bütün ilkelerin yakîn çerçevesinde değerlendirilebileceğini belirtmiştir. Gazali yakın ile ilgili konuların belli başlılarına değinmekle yetinmiştir. Bunlardan biri tevhiddir. Tevhid kişinin her şeyin sebepleri yaratan Allah'tan olduğunu bilmesi, vasıtalara iltifat etmemesi, vasıtaların bir hükmünün bulunmadığına inanmasıdır. Bunları tasdik etmek yakîndir. Böyle bir yakîn kişide vasıtalara öfkelenme veya onlardan hoşnut kalma ve teşekkür etme gibi halleri giderir. Kalbinde tevekkül, rızâ ve teslimiyet duyguları hâkim olur. Yakîn sahibi öfke, kin, kıskançlık ve kötü ahlâktan arınır. Yakînle ilgili bir diğer husus Allah'ın canlıların rızıklarını üstlendiğine güvenmektir. Bu konudaki yakîn mukadder rızıkının kendisine kesinlikle gönderileceğine inanmaktır. Kişinin açgözlülük ve hırstan uzak durması yakînin tezahürüdür. Sevap ve cezâyâ inanmak da yakînin sahasına giren hususlardandır. Yani zerre kadar iyilik yapanın bunun mükâfatını, zerre miktarı kötülük yapanın da cezâsını göreceğini kabul etmektir. Kişinin ibadetlere yönelip isyandan uzak durması yakînin gücü ölçüsündedir. Allah'ın kulun her davranışını gördüğüne, kalbinden ve zihninden gizli şeylere kadar her şeyi bildiğine kesin bir şekilde inanmak da yakînin sahasına girer. Böyle bir yakîne sahip olan kişi kalbini arındırmaya özen gösterir. Kendisinde korku, utanma, tevazu gibi güzel duygular gelişir. Güzel huy ve duygular da güzel davranışlara yol açar. Davranışlar kalpteki hallerin yansımalarıdır. Kalbin halleri de iman ve yakın gücüne göre farklılık gösterir. İyi huylar dallara, iyi davranışlar da meyvelere benzer. Yakîn ise ağacın kökü gibidir. O halde yakîn bir temeldir.⁷⁵⁴ Kalp insanların iltifatından ve itibar edinme sevdasından arındığı takdirde yakîn nurları üzerine akmaya ve Hakk'ın ilk tecellileri belirmeye başlar.⁷⁵⁵

⁷⁵¹ *el-Münkzû mine'd-dalâl*, s. 553-555, *İhyâ*, I, 105. bk. Cebr, Ferid, Fikrî'l-yakîni'd-dinî inde'l-Gazâlî, el-Meşrik, yıl: 52, Şubat 1958, Beyrut, s. 7, 12, el-Fendî, M. Sabit, “min Felsefeti'd-din inde'l-Gazâlî”, Mihrican, Kahire 1962, s. 87, Zerrinkub, age., s. 176.

⁷⁵² *İhyâ*, IV, 82.

⁷⁵³ *el-Münkzû mine'd-dalâl*, s. 539.

⁷⁵⁴ *İhyâ*, I, 105-106, 171.

⁷⁵⁵ *İhyâ*, V, 80.

D. Müşahede

Sûfilere göre "Hakk'ın kalpte hazır olması", "Allah'ı kalben görmek", "eşyayı tevhîd deliliyle görmek" gibi anlamlara gelen müşâhede gaybî şeylerin manevî basiret gözüyle görülmesinden ibarettir. Müşâhedenin doğru ve sağlıklı olması için şâhidin meşhûdda fânî olması şarttır. Cüneyd bu hali "sâlikin kendini kaybedip Hakk'ı bulmasıdır" diye tarif eder.⁷⁵⁶ Serrâc müşâhedeği üç basamakta ele alır. Birinci derece mübtedîlerin derecesidir ve eşyayı ibret ve düşünme yoluyla müşâhede etmektir. İkinci derece kulun sırrında ve vehminde Allah'tan başka birşeyin kalmamasıdır. Üçüncü derecede buluna ârifler O'nu herşeyde müşâhede etmeye başlarlar. Bütün kâinatı O'nunla müşâhede ederler.⁷⁵⁷ Ebû Osman Mekkî müşâhede araya perde ve kesinti girmeden tecelli nurlarının ard arda sâlikin kalbine gelmesi şeklinde tarif etmiştir.⁷⁵⁸ Sûfiler Allah'ı kalben görmekten sadece kalbin iman nuruyla müşâhedesini kastederler. Kalpteki bu iman nuru da Allah'ın ona ilkâ ettiği ilâhî nurun şualarıdır. Bu şualar vasıtasıyla kul, bakını âciz bırakan güneş ışığı gibi Rabbini zevken görür.⁷⁵⁹

Marifetin alâmeti kalbin Allah'ı müşâhede ile hayat bulmasıdır. Kalbin sırrıyla müşâhede ve rü'yet makamına yükselmesi marifetin işaretidir. Marifetin hakikati Hakk'ın vasıtasız şekilde kalben müşâhedesidir.⁷⁶⁰ Gazâlî'nin ifadesine göre tasavvuf yolunun başlangıcından itibaren mükâşefe ve müşâhedeler görülmeye başlar. Sâlikler melekleri, peygamberlerin ruhlarını görürler, seslerini duyarlar ve onlardan mesajlar alırlar.⁷⁶¹ Kalp temizlenip saflaştığında Hakk kendisine ya müşahede suretiyle temessül eder veya hatiften gelen sesler yoluyla keşf gerçekleşebilir.⁷⁶² Tasavvuf yolunun başlangıcında olduğu gibi kendinden ve hislerinden uzaklaşıp kendi özüne dönerek Allah'ın zikrine dalanlar âhîret hallerini müşâhede ederler. Çünkü onların hali ölüm haline yakın olup başkalarına ancak ölümle gösterilenler, onlara dünyada gösterilir. Cennetin ve cehennemın görülmesi ya ölümle ya da kendinden geçip istiğrak haline girmekle mümkün olur. Zira istiğrak hali bir anlamda bu âlemden çıkmaktır.⁷⁶³ Gazâlî müşahedeği üç derecede ele almıştır: Birincisi eşyayı tevhid delilleriyle görmektir. Buna "Hakk ile müşahede" der. İkincisi eşyada Hakk'ı görmektir. Buna da "Hakk için müşahede" der. Üçüncüsü de Hakk'ı müşahede etmektir. Bu içinde hiçbir

⁷⁵⁶ Cürçânî, age., s. 299, Kuşeyrî, age., c. I, s. 279, Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 262, aynı müellif, "Müşahede" mad. DİA, c. XXXII, s. 152-153, Yılmaz, age., s. 223.

⁷⁵⁷ Serrâc, age., s. 101.

⁷⁵⁸ Kuşeyrî, age., c. I, s. 280.

⁷⁵⁹ Afîfî, age., s. 244.

⁷⁶⁰ *Ravzatu't-tâlibîn*, s. 111-112.

⁷⁶¹ *Münkız*, s. 555.

⁷⁶² *İhyâ*, II, 362.

⁷⁶³ *Kimyâ*, s. 82-83.

şüphenin yer almadığı yakînin hakikatidir. Burada müşahedeyi yakînle özdeşleştirdiği görülmektedir.⁷⁶⁴

Allah'ın celâl ve cemâl tecellilerinin mazharı olmak için devamlı bir niyaz ve huşû haliyle kalbin Allah'la beraber olması ve bu halin kişinin her anında devam etmesi gerekir. Hakk'ın kulun kalbinde huzuru şarttır. Nasıl bir âşık sevgilisini bir an bile aklından çıkaramaz, başka işlerle meşgul olurken bile onu düşünmeye devam ederse, sâlikin de hali böyle olmalıdır. Maşuğun güzelliğini idrak etmek gözlerini başka her şeyden çevirip yalnız O'na yöneltmeye bağlıdır. Sâlik Allah'ın celâl ve azametini ne ölçüde müşâhede edebilirse şevk ve iştiyâk da o ölçüde artar. Sâlikin Allah ile beraberliği ve dostluğu devam ettikçe daha önceleri kendisine gizli kalan yüce vasıflarını tanımaya başlar. Bu tanıma aşkın daha da kuvvetlenmesini sağlar. Henüz yolun başında olan bir müridin idrakinin zayıflığı sebebiyle ilâhî celâl ve cemâlî müşâhede zayıf olabilir. Ancak her hal ü karda âşığın maşuğuna yakın olmayı istemesi gibi, mürid de Allah'a yakın olmak ister.⁷⁶⁵

Hakikat semasına yükselen ârifler varlıkta Allah'tan başkasını görmediklerini dile getirmişlerdir. Ulaştıkları fena halinin tesiriyle kesret gözlerinden tamamen silinip mutlak teklik içerisinde kaybolurlar ve akılları başlarından giderek şaşkınlık içinde kalırlar.⁷⁶⁶ Sûfîler yaşadıkları müşâhedeyi ifade ederken buldukları müşâhede makamlarının farklılığından dolayı birbirinden farklı sözler sarf etmişlerdir. Gazâlî bu hususta şöyle der: “*basiret sahipleri ne gördülse onunla beraber Allah'ı görmüşlerdir. Kimileri buna şunu da ilave etmişlerdir. 'ne gördümse onun öncesinde Allah'ı gördüm.'* Onlardan bazıları varlıkları O'nunla görür, bazıları da önce varlıkları görür, O'nu da varlıklarla görür.” Gazâlî “Biz onlara âfakta ve enfüste âyetlerimizi göstereceğiz ki onun gerçek olduğu iyice belli olsun. Rabbinin her şeye şahit olması yetmez mi?” (Fussilet 41/53) âyetinden hareketle iki dereceden bahsetmiştir. Müellifimiz birinci grubu müşâhede sahipleri, olarak nitelendirmiş ve bu tecrübeye “Rabbinin her şeye şahit olması yetmez mi?” (Fussilet 41/53) kısmını delil göstermiştir. Müşâhede siddîklerin derecesidir. İkinciler ise Allah'ın âyetleriyle istidlâlde bulunanlardır. Âyetin “biz onlara âyetlerimizi âfakta göstereceğiz.” ifadelerinde bahsedilen istidlâl de ilimde derinleşmiş olan âlimlerin derecesidir. Bundan sonra artık sadece perdelenmiş gafillerin derecesi gelir.⁷⁶⁷ Gazâlî'den önce Hucvirî sûfîlerin sözlerinden yola çıkarak iki tür müşahededden bahsetmiştir. Müellifimizin söz konusu görüşü Hucvirî'nin görüşüne benzemektedir. Hucvirî'ye göre

⁷⁶⁴ *el-İmlâ*, s. 321.

⁷⁶⁵ *Mîzânü'l-amel*, s. 147-148.

⁷⁶⁶ *Mişkâtü'l-envâr*, s. 57.

⁷⁶⁷ *Mişkâtü'l-envâr*, s. 63, Filiz, age., s. 164.

“gördüğüm her şeyin beraberinde Allah’ı da gördüm” diyen sûfî, birinci müşâhedeye işaret eder. Çünkü o Allah’ın eserlerinin zuhûrunu mahlûkâtta görmüştür. “Allah’tan başka bir şey görmedim” diyen sûfî ise ikinci müşâhedeye işaret etmektedir. Birinci sûfî Allah’ın eserlerini baş gözüyle, eserlerin sahibini ise kalp gözüyle görür. İkincisi ise eserlerden ve kendisinden habersiz olduğu için sadece Allah’ı görür. Birinci yol burhânî, ikinci yol keşfî ve zevkîdir.⁷⁶⁸

Tevhidin dördüncü mertebesi vahdette yalnız biri görmektir. Bu mertebedeki kişi yalnız Bir’i gördüğü için kendini de görmez.⁷⁶⁹ Kâinata Allahtan başka varlık bulunmadığını bilir. Fiili değil fâili görür.⁷⁷⁰ Ebû Bekir (r.a) İki cihanda Allah’tan başkasını görmediği için sıddîk olmuştur.⁷⁷¹ Bir kimse Allah’ın fiillerine yalnız O’nun fiilleri olması bakımından baksa, yeri yer, göğü gök, ağacı ağaç olarak değil de Allah’ın sanatı olarak görse “yalnız Allah’ı tanıyorum ve sadece O’nu görüyorum” demesi yanlış olmaz. Çünkü varlıkta Allah’tan ve O’nun fiillerinden başka bir şey yoktur.⁷⁷² Allah’ın dışında herşeyden hatta kendi nefsinden de sıyrılan kişi şuhûd denizine dalmış ve bir olan meşhûddan başka herşeyden fânî olmuştur. Bunun da ötesinde şuhûdda da fenâya erer çünkü kişi bu mertebeye eriştiğini düşündüğünde meşhûddan gaflete düşer. Bu durum zil zurna sarhoş olanın sarhoşluğunun farkında olmamasına benzer. Söz konusu şuhûd hali Yusuf peygamberi gören kadınların ellerini kesmeleri gibi hislerin dahi kaybedilmesini ve kişinin aklının başından gitmesini beraberinde getirir.⁷⁷³ Buradan anlaşılan şu ki, Gazâlî müşâhede ile eşyayı tevhid deliliyle görmeyi kasteder. Bu manada müşâhede eşyada Allah’ı görmektir.

Âriflerin Allah, sıfatları ve isimleri hakkındaki bilgileri keşf ve müşâhede yoluyla olur. Celâl ve cemâl sıfatlarının tecellilerini bâtinî basiret gözüyle görürler. Zira bu hususlar zâhirî duyularla değil bâtinî müşâhede ile bilinebilecek şeylerdir.⁷⁷⁴ Celâl ve cemâl sıfatlarının mâhiyetlerini tam olarak kavrayamasalar da her bir ârif önünden kaldırılan perdeler oranında hakikatlara vâkıf olur. Çünkü bunları tam manasıyla kavramak insanın gücünü aşar. Hakk’ın güzelliğinin sonu olmadığı gibi o güzelliği örten perdelerin de sonu yoktur.⁷⁷⁵ Perdelerin sonsuz olması ârifin Allah’ı doğrudan müşâhede etmesine imkân vermez.⁷⁷⁶

⁷⁶⁸ Hucvirî, age., s. 475, Afifî, age., s. 246.

⁷⁶⁹ *İhyâ*, IV, 303.

⁷⁷⁰ *İhyâ*, V, 37.

⁷⁷¹ *el-İmlâ fi İşkâlâtî'l-İhyâ*, s. 340.

⁷⁷² *el-Maksadü'l-esnâ*, s. 58-59, *Mesâil fi marifetillâh*, s. 210.

⁷⁷³ *İhyâ*, II, 359.

⁷⁷⁴ *el-Maksadü'l-esnâ*, s. 43.

⁷⁷⁵ *İhyâ*, I, 444.

⁷⁷⁶ Çakmaklıoğlu, age., s. 196.

Kişi kendi hal ve davranışları üzerinde düşünmeyi bırakıp bunun ötesine geçmeyi başarabilirse Allah'ın celal ve azameti hakkında tefekküre ve kalp gözüyle O'nu müşâhede zevkine yükselir. Bu noktaya yükselebilmeyen şartı kötü vasıfların (mühlikât) tamamından arınmak ve güzel ahlâk esaslarının tamamıyla donanmış olmaktır. Söz konusu şartın yerine gelmesinden önce belirecek tecelliler ve meydana gelen müşâhede hali karışık, eksik, bulanık, kesintili ve zayıf olup şimşek gibi gelip geçicidir, devam etmez. Gazâlî böyle doruğuna ulaşmamış ve eksik kalmış bir tecrübeyi sevgilisiyle baş başa kalma fırsatını yakalayan fakat elbisesinin içine giren akrebin verdiği ızdırıp sebebiyle vuslat zevkini tadamayan aşığın haline benzettirmektedir. Âşık ancak kendisini rahatsız eden akrebi çıkarıp atmakla zevkin doruğuna çıkabilecektir. Sıfat-ı mezmûme de Allah âşığının visâl hazzını engelleyen akrepler gibidir, onlardan kurtulmak gerekir.⁷⁷⁷

Gazâlî müşâhede kavramıyla Allah'ı zâtını görmeyi ve O'nun âriflere tecellisini kastetmez. O halde müşâhede ile görülen şey nedir?

Gazâlî'ye göre insan keşf yolunda ne kadar ilerlerse ilerlesin, marifeti ne kadar artarsa artsın Allah'ı görmeyen imkânı yoktur. Çünkü Gazâlî Allah'ı tam anlamıyla bilmenin mümkün olmadığını ifade etmiş, bu düşüncesini Cüneyd'in "Allah'ı ancak Allah bilir" sözüyle te'yîd etmiştir. Öyleyse inkişâf ve marifetin artması O'nun mâhiyeti ve cevheri hususunda değil, fiil ve sıfatları noktasındadır.⁷⁷⁸ Allah kendini ya melekler aracılığıyla ya da perde arkasından açığa vurur. Allah ile insan arasında direk bir karşılaşma yoktur. O her yönüyle bilinemediğine ve sıfatları aracılığıyla bilindiğine göre direk bir bilme objesi olamaz. Doğrudan bir karşılaşma yani onu görme söz konusu değildir.⁷⁷⁹ Ancak elbette ki Allah'ın sıfatlarını irfanla bilmekle akli delillere dayanarak ve başkalarından işiterek bilmek arasında fark vardır. Müşâhede levh-i mahfûzun kalbe açılmasıdır. Böylece eşyanın hakikati, Allah'ın sanatının incelikleri ve harikaları, mahlûkâtı üzerindeki hikmeti, azamet ve celâli, melekûtun sırları kişinin gözleri önüne serilir. Bunun istidlâl ve düşünme yoluyla bilgi edinmeden farkı eşyanın hakikatini bilmekle suretini bilmek arasındaki farktır.⁷⁸⁰

Diğer sufiler gibi⁷⁸¹ Gazâlî de müşâhedeye ulaşmak için mücâhedenin şart olduğunu ileri sürmüş ve "mücâhede müşâhedeye götürür" demiştir. O müşâhedenin gerçekleşmesive ilâhî nurun kalbe aksetmesi için riyâzet ve mücâhede ile kalp yüzeyinin parlatılmasını, nefsânî

⁷⁷⁷ İhyâ, V, 173.

⁷⁷⁸ *el-Maksadü'l-esnâ*, s. 48.

⁷⁷⁹ Shehadi, age., s. 60-62.

⁷⁸⁰ Basil, age., s. 220, 224.

⁷⁸¹ Kuşeyyârî, age, I, 327, Hucvirî, age., s. 314-315, Afifî, age., s. 244.

arzulardan sıyrılmayı ve kötü huyların mahabbet, zühd, kanâat gibi güzel özelliklere dönüştürülmesini gerekli görür.⁷⁸² İnsan riyâzet ve mücâhede ile rağbet ve arzularını kontrol altına almayı ve her türlü meşgale, düşünce ve ihtiyaç sıyrılmayı başardığında kalbinde Allah'a yaklaşma ve cemâl ve celâlini müşâhede etmekten başka bir isteğe yer kalmaz. Artık kalbindeki nurların parlamasını ve ilâhî nefhaların esmesini beklemeye başlar. Şu halde müşâhede mücâhedenin meyvesidir.⁷⁸³

Müellifimiz müşâhede ve keşf terimlerini zaman zaman birlikte ve eşanlı gibi kullanır. Aralarında kesin bir ayrıma gitmez. Eserlerinde bu terimler arasında bir fark olduğuna değinen pasajlara rastlamak da mümkün değildir. Diğer yandan müşâhede, muâyene ve rü'yet terimlerinin de aynı gerçeğe işaret eden terimler olduğunu belirtir.⁷⁸⁴ Bununla birlikte âhirette Allah'ın cemâlini görme anlamında daha çok rü'yet kavramını kullanır. Dünyada gerçekleşen ve kalp ile görme anlamını ifade eden müşâhedenin sınırları belli olduktan sonra âhirette gerçekleşecek olan rü'yetin Gazâlî'nin düşüncesindeki yerini ortaya koymak gerekir. Gazâlî dünyadaki marifet zevki ile âhiretteki Allah'ı müşâhede zevkini mukâyese etmiş ve müşâhedenin marifetten üstünlüğünü ortaya koymuştur. Ona göre idrâk alanına giren şeyler ikiye ayrılır. Birincisi renkler ve şekiller gibi hayale girebilenler, diğeri his ve hayale gelmeyen ancak aklın tasavvur ettiğği şeylerdir. Allah'ın zâtı ve sıfatları ikinci gruba dâhildir. Hayale gelebilen şeyleri idrâk noktasında da iki derece söz konusudur. Birincisi birşeyin hayalde canlanması şeklinde olur. İkincisi de bilfiil gözle görmek suretiyle gerçekleşir. Bu daha mükemmeldir. Zira sevgiliyi bizat görmek onu hayalinde canlandırmaktan daha zevklidir. Bu tıpkı sabahın alaca karanlığında görülen ve tüm ayrıntılarıyla fark edilemeyen bir şeyin güneşin etrafı aydınlatmasından sonra görülmesine benzer. Buna göre hayal idrâkin başlangıcı, görme (rü'yet) de bu hayalî idrâkin mükemmelliğe ulaşmasıdır. Hayale giren şeylerde durum böyle olduğu gibi hayale girmeyip aklın tasavvur edebildiği hususlar için de iki derece vardır. Gazâlî birinci dereyeye marifet derken ikinci dereceyi ise müşâhede, likâ ve rü'yet gibi kavramlarla ifade eder. Rü'yet keşf ve vuzûhun zirve noktası olduğu için bu ismi alır. Dünyadaki marifetle âhiretteki müşâhede arasında sadece inkişâf ve vuzûh fazlalığı bakımından fark vardır. Gazâlî fizikî görme ile manevî görme arasında benzerlik kurarak konuya açıklık getirmeye çalışır. Müşâhedenin marifet yanındaki değeri, gözle görmenin hayal yanındaki değeri gibidir. Çünkü göz kapağı hayale engel değildir ama görmeye engeldir. Allah'ın kanunları gereği göz kapakları kapatıldığında görme gerçekleşmez. Görmenin meydana gelebilmesi için engelin kalkması, yani

⁷⁸² *İhyâ*, I, 101.

⁷⁸³ *İhyâ*, IV, 95-96, V, 80.

⁷⁸⁴ *İhyâ*, V, 25-26, *Ravzatü't-tâlibîn*, s. 112.

göz kapaklarının açılması lazımdır. Açık bir gözle görülen cisimle göz kapalıyken tahayyül edilen cisim aynı olup bu ikisi arasında sadece netlik açısından fark vardır. Benzer şekilde insan bedenî arzularla perdelendiği ve beşerî vasıfların mahkûmu olduğu sürece hayal dışındaki bilgi alanlarında ne müşâhede ne de likâ mertebelerine ulaşabilir. Ayak bağı olan şeyler marifeti değil müşâhedeği perdelemektedir. Perde kalkmayınca müşâhede gerçekleşmez. Yumulan göz kapakları görmeyi engellediği gibi dünya hayatı da müşâhedeği engeller.⁷⁸⁵ Nitekim Allah Hz. Musa'ya "Elbette beni göremezsın" buyurmuştur. (A'râf 7/143) Yine Kur'ân'da "O'nu gözler görmez" buyurulmuştur. (En'âm 6/103) Gazâlî Hz. Peygamberin miracda Allah'ı görmediği görüşünün doğru olduğunu ifade etmiştir.⁷⁸⁶

Ölümlerle birlikte aradan perde çekildiğinde kalp üzerinde birikmiş dünya kirlerinin yoğunluğuna göre her insan farklı muâmele görecek ya ebediyen Rabbini görmekten mahrum kalacak ya da mevcûd kir ve pasın temizlenmesinden sonra müşâhede zevkini tadabilecektir. İşte rü'yet adı verilen müşâhede ve tecelli budur.⁷⁸⁷ Gazâlî şöyle der: "*Dünyada Allah'ı her türlü tahayyül, tasavvur ve şekil ve suretle algulamaktan uzak bir şekilde tam ve gerçek bir marifetle tanıdığın gibi âhirette de o şekilde müşâhede edeceksin. Hatta şunu söylüyorum ki, dünyada bizzat gerçekleşen marifet kemal bulacak, keşf ve vuzûhun zirvesine ulaşarak müşâhedeğe dönüşecek.*" O halde âhiretteki müşâhede dünyadaki marifetin zirvesidir.⁷⁸⁸ Gazâlî müşâhedeği marifetin bir sonucu olarak değerlendirmiştir.⁷⁸⁹ Sufi marifetten müşâhedeğe yükselir.⁷⁹⁰ Buna göre Gazâlî müşâhedenin tabiatını Allah'ın vasıtasız bilgisinin kemâli ve zirvesi olarak açıklar. Çünkü hem doğrudan doğruya gerçekleşir hem de mükemmeldir. Oysa dünyada Allah'ı tam anlamıyla tanımak mümkün değildir.⁷⁹¹

Bu dünyadaki marifet zevki ne kadar mükemmel olursa olsun likâ ve müşâhede zevkiyle kıyaslanamaz. Tıpkı maşuğu hayal etmekle onu görmenin kıyaslanamayacağı gibi. Bu iki hal arasında büyük fark vardır. Meselâ bir âşığın sevgilisinin yüzünü görmesinin zevki de içinde bulunduğu duruma göre farklılık gösterebilir. Bir âşık ince bir tül perde ardından ve uzaktan sevgilisine bakıyor olsa ve o anda birtakım zararlı hayvanlar kendisine saldırmak üzere olsa âşığın o halde sevgilisinin yüzünü görmekten aldığı zevkle yırtıcı hayvanların tamamen uzaklaştığı, tül perdenin bütünüyle kalktığı ve âşığın sevgilisine iyice yaklaştığı bir durumda

⁷⁸⁵ *İhyâ*, V, 24-26, *Meâricü'l-kuds*, s. 157-158.

⁷⁸⁶ *İhyâ*, V, 25.

⁷⁸⁷ *İhyâ*, V, 25, *Meâricü'l-kuds*, s. 159.

⁷⁸⁸ *İhyâ*, V, 26, *Meâricü'l-kuds*, s. 159-160.

⁷⁸⁹ Smith, age., s. 233.

⁷⁹⁰ Smith, age., s. 189.

⁷⁹¹ Umaruddin, age., s. 156.

aldığı zevk şüphesiz ki çok farklı olur. İşte nazar zevkinin dünyadaki marifet zevkine nispeti de buna benzer.⁷⁹² Odağında müşâhede ve rü'yetin yer aldığı âhiret saâdeti kalıcı, devamlı, eksiklik ve kusuru bulunmayan bir zevk ve mutluluktur.⁷⁹³

Diğer yandan âhirette rü'yet dünyada marifete ulaşmış olanlar için mümkün olacaktır. Marifet müşâhedenin tohumudur. Dünyada Allah'ı tanımayan, marifet sahibi olmayan âhirette de onu göremez.⁷⁹⁴ Marifeti olmayanın önünde ebediyen kalkmayan bir perde vardır. Öyleyse müşahede marifete bağlıdır.⁷⁹⁵ İnsanlar marifet hususunda farklı derecelerde olduğuna göre tecellide de farklılık olacaktır. Müşahedeye mazhariyet herkesin marifeti nispetindedir. Bu durum tohumların cinslerine göre farklı mahsuller elde edilmesine benzer.⁷⁹⁶ Marifet ne kadar kuvvetli ise ahretteki nimet de o oranda büyük olur. Müşahede marifetin bir semeresidir.⁷⁹⁷

İnsanların zevk aldıkları şeyler olgunluklarına göre değişir. Dünyada marifetullah ve ilâhî sırlara vâkıf olma zevkini diğer bütün zevklere tercih edenler, âhirette de Allah'ın cemâlini seyretme zevkini cennet nimetlerine tercih edeceklerdir. Çünkü cennet nimetleri bedensel isteklere yöneliktir. Allah'a kavuşmaktan başka bir arzusu olmayan cennette başka bir lezzete iltifat etmez. Ârifler için marifet ve münacatta öyle bir lezzet varır ki, bunun yerine kendilerine cennet nimetleri bahşedilse değişmeye yanaşmazlar. Şu halde cennet nimeti Allah sevgisiyle orantılıdır. Mahabbet de O'nu tanımaya bağlıdır. Dolayısıyla Allah'ı tanımadan ve sevmeden müşahedeye ulaşmak mümkün değildir. Marifet ve mahabbet müşâhedenin iki temel şartıdır.⁷⁹⁸

Marifet zevki göklerin ve yerin melekûtunu ve âlemlerin rabbini temaşa etmektir. Ârifler bu zevkte meleklerle ortaktır. Çünkü meleklerin yeme, içme ve cinsî zevk ile alâkası yoktur. Buna karşılık yeme içme ve cinsi zevk hayvanlarda da bulunur. İnsana yakışan meleklerle ortak olduğu cemâlullahı temâşa zevkinin, hayvanlara ve onların hazlarına ortak olmaktan daha üstün ve değerli olduğunun farkına vararak buna göre davranmaktır. Aksi ise cehâlet ve ahmaklığın ta kendisidir. Kişinin değeri, kıymet verdiği şeyin kıymeti ölçüsündedir. Ârif marifet cennetine girdiğinde ahmaklar cennetine iltifat etmez. Illıyyun ise gönül ehli içindir.⁷⁹⁹ Maddî ve hissî lezzetleri değersiz gören ve bu tür lezzetleri istemeyen ârifler ise cennette aklî lezzetler ile ödüllendirilir. Çünkü cennet herkesin istediğini elde edebileceği bir

⁷⁹² *İhyâ*, V, 27.

⁷⁹³ *Mizânü'l-amel*, s. 11-12.

⁷⁹⁴ *İhyâ*, V, 26, *Meâricü'l-kuds*, s. 160.

⁷⁹⁵ *Kimyâ*, s. 822.

⁷⁹⁶ *İhyâ*, V, 26, *Kimyâ*, s. 821-822, *el-Erbain*, s. 157.

⁷⁹⁷ *İhyâ*, V, 28, *Meâricü'l-kuds*, s. 160.

⁷⁹⁸ *İhyâ*, V, 27, Umaruddin, age., s. 157.

⁷⁹⁹ *Cevâhiru'l-Kur'ân*, s. 44-45, *İhyâ*, IV, 39-40.

yerdir. Aklî lezzetler hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve hiçbir insanın aklına gelmeyen şeylerdir. Duyu yoluyla algılanan lezzetleri küçük gören âriflere aklî zevkler ihsân edilir.⁸⁰⁰

Yerlerin ve göklerin bütün noktaları ârifin gezinme sahasıdır. Cismen hareket etmesine ihtiyaç kalmadan dilediği yerde dolaşır, melekûtun seyrine dalar. Fakat her ârifin dolaşma alanının genişliği marifeti ve Allah katındaki derecesine göre değişir. Cemalullah zevki Resulüllahın rabbinden naklen aktardığı şu sözlerde ifade dilen zevktir: "Sâlih kullarım için hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve hiçbir kimsenin gönlünden geçmeyen nimetler hazırladım."⁸⁰¹ Bu nimetlerden bazıları kalbini arındırmada zirveye ulaşmış kimselere daha dünyada verilir.⁸⁰² Bir anlamda cennet ârifin kalbindedir.⁸⁰³ Çünkü böyle birisi münzevî hayatı, yalnızlığı, zikir ve tefekkürü tercih ederek sadece Allah'a yönelir. İnsanların önem verdiği şeylerden ilgiyi keser. Yani kalbinden Allah'tan başka herşeyi çıkarmıştır.⁸⁰⁴ Gazâlî bu gerçeği şöyle ifade eder: "*Bütün âriflerin amacı yalnız O'na ulaşmak ve kavuşmaktır. Kendilerine açıklananlar hariç kimsenin bilemeyeceği nimet budur. Bu nimet elde edildiğinde bütün endişeler kaybolur, arzular silinir ve kalp bu zevkin heyecanı ile kendinden geçtiği için ateşe atılsa bile hissetmez, önüne cennet serilse dönüp bakmaz. Çünkü ulaşılabilecek en büyük gayeye ulaşmıştır. Bunun ötesi yoktur.*" Duyularla hissedilenlerden başkasını anlayamayanlar bu zevki bilemez. Âriflere göre cennet beş duyuya hitap eden zevklerin tatmin edildiği bir yerdir, kalbin zevki ise Allah'a kavuşma (likâ) ve müşâhededir.⁸⁰⁵ Onlar bundan başka bir lezzete iltifat etmez.⁸⁰⁶ Müşâhede zevkini sıradan insanlar anlayamaz. Gazâlî şöyle der: "*Sırf marifetten, münacaattan ve Allah'ın cemalini seyretmekten dolayı alınacak olan lezzet âriflere özgüdür. Sıradan insanlar bunu zevk olarak algılayamaz hatta böyle bir olguyu hayretle karşılarlar. Oysa bu mertebeye yükselmiş kişilerin içinde buldukları taat ve münâcaat lezzetine, ilâhî huzurda gizli ve açık sürekli bir müşâhede hazzına karşılık tüm cennet nimetleri teklif edilse bu teklifi küçümsesler, böyle bir alışverişe yanaşmazlar.*"⁸⁰⁷

Perdeler ölümle kalkar ancak bu dünyada da arzu ve ihtiraslarla sarmalanan beden hapisanesinden kurtulmak ve perdelerin kalkmasını sağlamak mümkündür. Bunun yolu da

⁸⁰⁰ *İhyâ*, IV, 39-40, *el-Maznûnu bihî alâ gayri ehlihi*, s. 355-356, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 283-285

⁸⁰¹ Buârî, *Bed'ü'l-halk*, 8.

⁸⁰² *İhyâ*, V, 22-23.

⁸⁰³ Smith, *age.*, s. 94.

⁸⁰⁴ *İhyâ*, V, 21.

⁸⁰⁵ *İhyâ*, V, 24.

⁸⁰⁶ *İhyâ*, V, 27.

⁸⁰⁷ *İhyâ*, V, 110.

riyâzet ve mücâhededir. Dolayısıyla bu dünyada perdelerin kalkması ve müşahedenin gerçekleşmesi mücâhedeye bağlıdır.⁸⁰⁸

IV. Marifetin Neticeleri

A. Mahabbet

Mutasavvıflar, kelâmcıların aksine, Allah ile insan arasında kuvvetli bir sevgi bağı oluşabileceğini, mahabbetullahın meşrû, mümkün hatta reel ve tecrübe edilmiş bir şey olduğunu kabul etmişler ve çeşitli remiz ve sembollere başvurarak ilâhî sevgiye dair düşüncelerini ifade etmeye çalışmışlardır. Allah'ı azabından korktuğu veya cennete tama' için değil de zâtından dolayı sevdiğini ifade eden Râbiatü'l-Adeviyye'den (185/801) sonra ilâhî sevgi tasavvufî hayatın odağı ve söz konusu tecrübenin hedefi haline gelmiştir. Sûfiler Allah'ın "sevenlerin kâbesi", sevginin de O'na götüren en etkili metot olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.⁸⁰⁹ Cüneyd-i Bağdâdî mahabbeti "sevenin sıfatlarının yerine sevilenin sıfatlarının geçmesidir" diye tanımlamıştır, Serrâc'a göre bu sözün manasını kudî hadiste ifade edilen "Ben onu sevince gören gözü, işiten kulağı, tutan eli olurum." gerçeğidir.⁸¹⁰ Bâyezid de "mahabbet senden olan çok şeyi (ibadet ve taaati) azımsaman, sevgilinden olan az şeyi de (lütuf ve ihsanı) çok görmendir." demiştir.⁸¹¹ Sûfilere göre mahabbetin hakikati kendine hiç bir şey bırakmayacak şekilde bütün varlığını sevgiliye hibe etmektir. Bütün tercihlerin sevgili lehine yapılmasıdır. Kalpte bulunan ve sevgilinin muradından başka herşeyi yakan bir ateştir. Serî Sakatî de "biri diğerine "ey ben!" demedikçe iki kişi arasındaki mahabbet sahih olmaz" diyerek mahabbetin fenâyla iç içe olduğuna dikkat çekmiştir.⁸¹²

Gazâlî mahabbeti tasavvuf yolunun en üstün makam ve en yüce amacı olarak takdim etmiştir. Tevbe, sabır, zühd vb. ondan önceki her makam mahabbetin mukaddimesi niteliğinde üns, rıza, şevk ise onun neticeleri ve semereleri konumundadır.⁸¹³ Dolayısıyla mahabbet makamına ulaşan ârif artık yolculuğunun sonuna gelmiş, ipi göğüslemiştir. Onun diğer

⁸⁰⁸ Basil, age., s. 226.

⁸⁰⁹ Afîfî, *Tasavvuf*, s.178-181.

⁸¹⁰ Serrâc, age., s. 88.

⁸¹¹ Kuşeyrî, age., c. II, s. 614.

⁸¹² Kuşeyrî, age., c. II, s. 614-618.

⁸¹³ *İhyâ*, V, 3. Mahabbeti "arifler için en yüksek makam" olarak nitelendiren Mekkî'ye göre ise bu makamın üstünde sadece dostluk (hullet) makamı vardır ve hullet makamı Hz. İbrahim ile Hz. Muhammed'e özgüdür. Bk. Mekkî, age., c. II, s. 1041, 1150.

makamlara ihtiyacı da kalmamıştır.⁸¹⁴ Gazâlî makamları araç ve amaç makamlar olmak üzere ikiye ayırır. Tevbe, sabır, korku, zühd, fakr ve muhâsebe gibi birinci gruptakiler kendi başlarına bir değer ifade etmemekte, fakat ikinci gruptaki şükür, mahabbet, şevk, rızâ, tevhid, tevekkül gibi amaç makamlara hazırlamaları sebebiyle önem taşımaktadır. Hazırlanma sürecinin sonunda marifete ulaşılır, marifet de mahabbete götürür. Amaç makamlara gelince onlar bizatihi değerli oldukları gibi diğerlerinden farklı olarak hem bu dünyada hem de ahirette insanda bulunmaya devam edecektir.⁸¹⁵ Mahabbetin sadece aynı cinsler, yani ontolojik olarak aynı varoluş seviyesinde olan varlıklar arasında meydana gelebileceğini bu nedenle de Allah ile insan arasında mahabbet bağının mümkün olmadığını ve mahabbetin itaat anlamına geldiğini iddia eden kelâmcılara şiddetle karşı çıkan Gazâlî, âyet ve hadislerden deliller göstererek söz konusu tezi çürütmeye çalışmıştır. O bu hususta şöyle der: “*sevgi için emirleri yerine getirmekten ibarettir diyen ve sevgi deyince kadınları şehvetle sevmekten başka bir şey anlamayan ahmağın bayağılığı meydandadır. Şüphesiz bu şehvet cins ile ilgilidir. Fakat bizim açıkladığımız sevgi, sûreten aynı cinsten olmak değil, manadaki cemâl ve kemâldir.*”⁸¹⁶ Ona göre mahabbet itaat olarak yorumlanamaz, çünkü itaat mahabbetin bir ürünü ve neticesidir.⁸¹⁷ Güçlü ve aşırı sevgi anlamına gelen aşk da Allah hakkında düşünülebilir, O’na âşık olunabilir. Nitekim Hz. Peygamber ibadet için Hira dağına çekildiğinde Araplar onun için “Muhammed Rabbine âşık olmuş” demişlerdi. Aynı zanda Allah aşkı ortaklık kabul etmez. Çünkü Allah dışındaki her sevgilinin evrende ya bir benzeri vardır veya olması mümkündür. İlâhî güzelliğin ise bir eşi yoktur. Bu sebeple aşk teriminin diğer sevgilere verilmesi gerçek değil, mecâzî anlamdadır. Gazâlî âriflerin Allah’a karşı duydukları güçlü mahabbeti aşk olarak isimlendirmelerini bir hata olarak gören yaklaşımı anlayamadığını belirterek bir anlamda böyle bağınaz bir anlayıştan şikâyet eder.⁸¹⁸

Ebû Hamid mahabbetin mâhiyetini açıklamak için üç temel faktör üzerinde durmuştur. Birincisi marifet ve idraktır. İnsan ancak bilip tanıdığı bir varlığı sevebilir. İnsan doğasına uygun olup lezzet aldığı şeylere karşı sevgi, tabiatına ters düşüp haz almadığı şeylere karşı da

⁸¹⁴ Smith, age., 173.

⁸¹⁵ *İhyâ*, V, 3, *Kimyâ*, 619-620, *Erbâin*, 132, Abul Quasem, Muhammed, *The Ethics of al-Ghazali*, 149-150, Derin, Süleyman "Gazâlî’de Allah Sevgisi", *Tasavvuf Dergisi*, yıl: 2, sy. 5, Ocak 2001, s. 147-148.

⁸¹⁶ *Kimyâ*, 775.

⁸¹⁷ *İhyâ*, V, 3-5, *Kimyâ*, 766-767. Allah ile insan arasında sevgi bağının mümkün olmadığı yönündeki fikirlerin, söz konusu düşüncenin yer aldığı Aristo’nun Nikomakhos’a Etik isimli eserinin Arapça’ya tercüme edilmesi sonucunda felsefe kanalıyla mütakellimini etkilediği iddia edilmiştir. Bk. Van Den Bergh, Simon, "The Love of God al-Ghazali’s Vivification of Theology", *Journal of Semitic Studies*, Vol. 1, 1956, s. 306, Muhammed Ahmed Şerif, *Ghazali’s Theory of Virtue*, Albany, 1975, s. 146.

⁸¹⁸ *İhyâ*, II, 346-347.

nefret besler. Mahabbet “tabiatın lezzet alınan şeye meyletmesi” anlamına gelir. Bu meyil kuvvetlendiğinde “aşk” adını alır.⁸¹⁹ İkinci faktöre gelince idrâk alanına giren şeyler açısından bakıldığında gözün güzel yüzden, kulağın güzel sestten zevk alması gibi. Her bir duyu haz alma özelliğine sahiptir. Gazâlî Hz. Peygamber’in “dünyadan bana üç şey sevdirdi: Güzel koku, kadın ve gözümün nuru namaz.”⁸²⁰ hadisine işaret ederek namazdan haz almanın beş duyu ile mümkün olmadığını dolayısıyla bunların dışında altıncı bir duyuya ihtiyaç olduğunu ileri sürerek bu altıncı duyunun “kalp” olduğunu belirtmiştir. Mahabbet yalnız beş duyunun algıladıklarıyla sınırlanmaz. Aksi takdirde insanın hayvanlardan bir farkı kalmaz. Altıncı duyuyu inkâr eden ve beş duyuyu tek bilgi kaynağı olarak kabul eden kimseler hayvanlarla aynı seviyededir. Böyle bir kimse ne namazdan zevk alabilir ne de Allah’ın cemâlini müşâhede etmenin ne demek olduğunu kavrayabilir. Gazâlî’ye göre ister kalp, ister akıl isterse nur olarak isimlendirilsin beş duyu ile idrâk edilmesi mümkün olmayan ve ancak kalp ile algılanan ilâhî şeylerin hazzı daha mükemmel olur ve selim bir tabiatın buna temâyülü diğer şeylere oranla daha güçlüdür. Allah sevgisini ancak beş duyunun ötesine geçemeyenler inkâr eder. Demek ki marifet yani “bilme” olmadan sevgiden söz edilemez. Sevgi ancak hakkında bilgi sahibi olunan varlıklara karşı düşünülebilir, insan ancak bildiğini sever. Görüldüğü üzere marifet burada kilit rol oynamaktadır. Gazâlî’nin sisteminde epistemolojik açıdan kalbin çok önemli bir yere sahip olduğu ve marifetin mahalli olarak değerlendirildiği bilinmektedir. Dolayısıyla marifet ve mahabbet arasında çok kuvvetli bir ilişki vardır.⁸²¹ Gazâlî’ye göre dünyada asıl hedef ve amaç Allah sevgisidir ve bu da marifetle mümkündür.⁸²² Üçüncü faktör ise insanın bir başka varlığı hiçbir çıkarı olmadan da sırf zâtı için sevmesinin mümkün olmasıdır. Oysa zayıf kişiler kişisel çıkar olmadan bir başkasının zâtından dolayı sevimemeyeceğini zannederler. Bu tür kimselerin Allah sevgisini anlamaları da zordur.⁸²³

Allah’ı sevmenin aklî bir temelini bulma çabasına giren Gazâlî mahabbetin beş sebebi olduğunu ifade ederek bunları açıklamaya girişir ve her bir sebebi Allah sevgisine uyarlayarak mahabbete layık tek varlığın Allah olduğu sonucuna ulaşır. Sebeplerden ilki insanın kendi varlığını ve varlığını en mükemmel şekilde sürdürmesine yardım eden sâikleri sevmesidir. Örneğin serveti, akrabaları sevmesi kendini sevmesi ve çıkarlarını düşünmesi nedeniyledir.⁸²⁴ Bu sebebi Allah sevgisine uyarlırsak insan varlığını ve varlığının devamını bütünüyle Allah’a

⁸¹⁹ *İhyâ*, V, 6.

⁸²⁰ Nesâî, *İşretu'n-nisâ*, 1.

⁸²¹ *İhyâ*, V, 6-7, IV, 204, *el-Erbâîn*, 151-152. bk. Derin, agm, 149-150, Smith, age., 185, Osman İsa Şahin, “Nazariyetü'l-ma'rife inde'l-Gazâlî”, Mihrican, s. 366.

⁸²² *İhyâ*, IV, 249.

⁸²³ *İhyâ*, V, 7.

⁸²⁴ *İhyâ*, V, 7, *Kimyâ*, 769.

borçludur. İnsanı yaratan, yaşatan, mükemmel özelliklerle donatan Allah'tır. Bunların farkında olan ârif kişinin Allah'ı sevmesi kaçınılmazdır, eğer sevmiyorsa kendini ve rabbini bilmediği için sevmiyor demektir. Gazâlî şöyle der: “mahabbet marifetin neticesidir. Marifet yoksa mahabbet de yoktur. Marifet zayıfsa mahabbet zayıf olur, marifet güçlü ise mahabbet güçlü olur.” Marifetin neticesi mahabbet olduğu gibi, Allah'ı tanımamanın neticesi de arzulara esir olmak ve beş duyunun sınırlarını aşamamaktır. Böyle bir kimse görünenin ötesine geçip melekût âlemine ayak basamaz.⁸²⁵ Gazâlî marifeti insanın kemâlinin bir şartı olarak telâkki eder. Zira o olmadan mahabbet mümkün değildir. Bu nedenle mahabbet marifetten daha yüksek bir idealdir.⁸²⁶ Asıl itibariyle mahabbet ile marifet arasındaki ilişki karşılıklı bir ilişkidir.⁸²⁷ Bilindiği gibi tasavvuf düşüncesinde Allah'ın bilgisine ulaştıracak yegâne metod akıl ve nazar değil, ilâhî sevgidir. Hatta sûfiler mahabbet ve marifetin hakikatte bir ve aynı şey olduğunda itifak etmişlerir. Allah sevgisinde fânî olan kimsenin “ârif” diye isimlendirilmesi de bunun delilidir. İlahi sevgide müstağrak bir sufi çok az kimseye nasip olacak bir lezzeti tadar ve marifeti elde eder. O sevdiğini tanıırken, tanıdığını da sevmektedir. Yani ma'rûf ve mahbûb bir şeyin iki ayrı ismi, marifet ve mahabbet aynı hakikatin iki ayrı vechesidir.⁸²⁸ Gazâlî de genel olarak marifeti mahabbetin öncülü olarak değerlendirmiştir. İkinci sebep iyiliktir. İnsan yaratılış itibariyle kendisine yardımda bulunan ve destek olan kimseleri sever. Bu açıdan bakıldığında da insanın Allah'tan başkasını sevmemesi gerekir. Çünkü O'nun dışındaki varlıklar için ihsân ve cömertlik muhâldir ve ancak mecâzen kullanılabilir. Gazâlî'ye göre insanın herhangi bir menfaati olmaksın başkalarına iyilik yapması imkânsızdır. Bir kimse iyilik yapıyorsa mutlak surette ya muhabatını minnet altına almak, insanlar arasında cömert bir kişi olarak tanınmak vb. dünyevî veya sevap kazanarak cennete girmek gibi uhrevî bir beklentisi var demektir. Bir çıkar ve beklentinin olduğu yerde ihsândan bahsedilemez. Karşılıksız lütufta bulunan yalnız Allah olduğuna göre mahabbete layık olan da yalnız O'dur. İnsanlar iyiliğe sadece vesile olur.⁸²⁹ Üçüncü sebep kişinin iyiliği kendisine ulaşmasa da iyilik yapanı zâtından dolayı sevmesidir. Devamı mümkün olan hakîkî sevgi de budur. İhsânda bulunanı yaratan da, ihsânı yaratan da ve ihsân sebeplerini yaratan da Allah'tır. İhâna aracı olan kişi ancak O'nun tecellilerinden biridir. Bu sebeplerden dolayı da Allah'tan başkasını sevmek sırf bir cehâlettir.⁸³⁰ Dördüncü sebep hüsn

⁸²⁵ *İhyâ*, V, 11-12, I, 444, III, 272, IV, 111-197, 217.

⁸²⁶ Umaruddin, *The Ethical Philosophy of al-Ghazzali*, s. 145.

⁸²⁷ *el-Erbaîn*, s. 153.

⁸²⁸ Afifî, age., s. 210-211.

⁸²⁹ *İhyâ*, V, 8, 12-13.

⁸³⁰ *İhyâ*, V, 8, 13-14,

ve cemâl yani güzellik, özellikle de mutlak güzellik kavramıyla ilişkilidir.⁸³¹ Gazâlî *İhya*'da her bir sebep üzerinde uzun uzun dururken *el-Erbâîn*'de sadece bu sebebe değinmiş ve diğerlerinden bahsetmemiştir. Güzellik baş gözüyle görülen zâhirî güzellik ve kalp gözü ve basiret nuruyla görülebilen bâtinî güzellik olmak üzere ikiye ayrılır. Birinci şıkta olanları çocuklar ve hayvanlar da algılayabilirken ikinci kategoride yer alanları ancak gönül ehli müşâhede edebilir. Gazâlî güzelliği sadece gözün algıladığı şeylere özgü olduğu düşüncesine karşı çıkar. Bâtinî güzelliğin ve ona duyulan sevginin duyu organlarıyla ve dış görünümle ilgisi yoktur. Peygamberlerin, âlimlerin, ashâbın ve güzel ahlâk sahibi kimselerin sevilmesi böyledir. Sonraki nesiller onları görmediği halde güzel yaşantılarını ve güzel özelliklerini öğrenince onlara karşı kalplerinde sevgi oluşur. Mahabbetin oluşumuna zemin hazırlayan faktörlerden biri olan hata, kusur ve çirkinliklerden uzak olma ve güzel vasıflara sahip olma noktasında peygamber ve ârifler diğer insanlara nazaran önde olsalar da sahip oldukları güzel vasıflar Allah'ın sıfatlarıyla karşılaştırıldığında mutlak güzelliğin ancak O'na ait olduğu ortaya çıkmaktadır. Bir varlık kendisi için mümkün olan bütün mükemmellikleri bünyesinde barındırdığı takdirde güzelliğin doruğunda demektir. Tüm kusurlardan münezzeh ve mükemmel olan dolayısıyla mutlak güzel yalnız Allah'tır. Buna göre güzelliği sevmek bütün güzelliklerin kaynağı ve gerçek güzel olan Allah'ı sevmeyi gerektirir.⁸³² Allah'tan başkasının sevilmesi ise kusur ve cahilliktir.⁸³³ Beşinci sebep ise seven ile sevilen arasındaki gizli münâsebet ve benzerliktir. Birbirine yakınlığı ve benzerliği olan varlıklar arasında doğal bir sevgi oluşur. Çocuğun çocuğa, yetişkinin de yetişkine, âlimin âlime, sanatkârın sanatkâra yakınlık ve sevgi duyması aralarındaki ortaklık ve benzerlikten kaynaklanır. Çoğu zaman iki kişi arasında güzellik veya haz gibi bir neden olmadan sevgi doğabilir. Burada temel etken iki ruhun tenâsübüdür. İkisinden birinin veya her ikisinin güzel olması ya da birbirinden bir menfaat ve fayda temin etmeleri değil, ruhlarının uyumu kuvvetli bir mahabbetin oluşmasını sağlar. Allah ile insan arasında var olan benzerlik de mahabbeti doğurur. Fakat bu benzerlik şekli değil, bâtinî bir benzerliktir. Gazâlî söz konusu benzerlikten bahsedilmesinin câiz olmadığını, bunu ancak seyr ü sülûku tamamlayan sâliklerin kavrayabileceğini söyler. Bahsi caiz olan kısım ise insanların da vasıflanmakla emroldukları ilim, iyilik, insanlara karşı merhametli olmak ve onlara doğruyu gösterip yanlış karşı uyararak vb. ilahi vasıflardır. Bütün bunlar insan ile Allah

⁸³¹ Gazâlî ve Platon'un güzellik anlayışlarının birbirine benzediği ileri sürülmektedir. Bk. Çağrıncı, s. *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, 203-204, Albayrak, agm., s. 361.

⁸³² *İhyâ*, V, 9-10, 14-17, II, 346. bk. Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, s. 300-302.

⁸³³ *İhyâ*, II, 347.

arasında ortak olan ve Allah'a yaklaşmayı (kurb) sağlayan vasıflardır.⁸³⁴ Sevginin doğmasına yol açan beş sebep gerçek manada ve mükemmel olarak sadece Allah'ta bulunabilir, diğer varlıklarda eksik ve mecâzî anlamda bulunabilir. Bu sebeple gerçek sevgiye de yalnız Allah lâyıktır. Allah'tan başkasını O'nunla bağlantı kurmadan seven marifetullah noktasındaki kusurundan dolayı yani Allah'ı tanımadığı için seviyordur. Gazâlî peygamberlere, âlimlere ve muttakilere duyulan sevgiyi “sevilen varlığın sevdiği de sevilir” diyerek başka şeylerden ayırmış ve onları sevmenin Allah'ı sevmek anlamına geldiğini ifade ederek böyle bir sevginin doğallığına ve meşrûluğuna dikkat çekmiştir.⁸³⁵

Âhirette insanların en mutluları Allah'ı en çok sevenlerdir. Çünkü uzun bir hasretten sonra sevgilisine kavuşan âşıklar gibidirler. Mahabbet ne kadar kuvvetli ise kavuşma zevki de o kadar artar.⁸³⁶ Gazâlî Allah sevgisini pekiştiren sebepler üzerinde de durmaktadır. Aslında her müminin kalbinde Allah sevgisi vardır, fakat aşk derecesine varan sevgi herkeste yoktur. Bu tür bir sevgiye ulaşmanın yani mahabbetin kuvvetlenmesinin iki yolu vardır:

a) Dünya ilgilerini kesmek ve O'ndan başkasının sevgisini kalpten çıkarmaktır. Kalp bir kap gibidir. İçindeki suyu boşaltmadan başka bir şey koymak mümkün değildir. Sevginin zirve noktası kalbin bütünüyle Allah'ı sevmesidir. Kalp O'ndan başkasıyla meşgul oldukça Allah sevgisi azalır. Dünyaya bağlılığı ile orantılı olarak kişinin Allah sevgisi azalır. Dolayısıyla dünya sevgisini gönülden söküp atmak gerekir.⁸³⁷ Kalbin temizlenip arındırılması hususunda Gazâlî tevbe, sabır, havf, recâ vb. makamları işaret etmiştir. Başlangıç noktası imandır. Bundan korku ve umut, onlardan da tevbe ve sabır doğar. Tevbe ve sabır da zühd yoluna girmeye yönlendirir. Bütün bunlar kalbi temizlemenin öncülleridir ve mahabbete ulaşmayı sağlayan iki ana yoldan birincisidir. Allah'tan başka her şeyden temizlenince kalpte marifetullah ve mahabbetullah yer bulur. Müellifimiz kalbin yalnız Allah'a bağlanmasının gerekliliğine işaret eden ayetleri nakletmiş (En'âm 6/91, Ahkâf 46/13), “lâ ilâhe illâllah” sözünün “O'ndan başka tapılacak ve sevilecek yoktur” anlamına geldiğini ifade etmiştir. Çünkü sevilen her şey kendisine kulluk edilen, tapılan anlamını taşır.⁸³⁸ Diğer yandan Gazâlî Allah'ı sevmenin dünyayla ilgili hiçbir şeyi sevmemeyi gerektirdiği düşüncesinde değildir. Peygamberler dualarında dünya ve âhireti birlikte zikrederek “rabbimiz bize dünyada da iyilik ver, ahrette de iyilik ver” demişlerdir. (Bakara 2/201) Müellifimizin şu sözü konuyu açıklar mâhiyettedir:

⁸³⁴ *İhyâ*, V, 17-18. Gazâlî'nin bahsettiği beş sebebin Grek felsefesi kaynaklı olduğuna dair görüş ve iddialar için bk. Van Den Bergh, a.g.m., s. 309-321.

⁸³⁵ *İhyâ*, V, 11, II, 207, *el-Erbain*, 154-155.

⁸³⁶ *Kimya*, 788, *İhyâ*, V, 29.

⁸³⁷ *İhyâ*, V, 29, IV, 298.

⁸³⁸ *İhyâ*, V, 29-30.

“âhirette mutluluğa erme arzusu Allah sevgisine ters düşmediğine göre, dünyada sağlıklı, huzurlu ve geçimini sağlayacak kadar mal sahibi olma ve itibarlı bir konumda bulunma isteği nasıl olur da Allah sevgisine aykırı olabilir?” Bu bağlamda Gazâlî dünya zevklerini, âhîret mutluluğuna zıt olan ve kaçınılması istenenler ve âhîret mutluluğuna zıt olmayan ve kaçınılması istenmeyenler, meşrû bir nikâh, helâl yemek vb., olmak üzere ikiye ayırmış ve akıllı kişinin birinci grupta yer alan zevklerden uzak durması ve bunları çirkin görmesi gerektiğini ifade etmiştir. Gazâlî insanın tabiatında var olan zevklere yönelme güdüsünün farkındadır. Bu nedenle âhîret mutluluğuna ters olan zevkleri çirkin görmenin gereğinden bahsederken, tabiatın değil, aklın kerih görmesini kasteder. İnsan önüne konulan lezzetli bir yemeğin yediği takdirde sıhhatini bozacağını biliyorsa canı çekmesine ve arzulamasına rağmen aklıyla hareket ederek o yemeği yeme isteğinden vazgeçer. Dünyevî ve uhrevî amaçların bir arada bulunması mümkündür ve bu durum Allah sevgisiyle tenâkuz teşkil etmez. Gazâlî varlığı ve artışı imana bağlı olan, imanla birlikte olan her sevgiyi Allah sevgisi kapsamında değerlendirmiştir.⁸³⁹ Dolayısıyla iman üzerine kâim olan, hareket noktası iman olan ve gücünü imandan alan her sevgi Allah sevgisi çerçevesindedir.

b) Marifetin her yönüyle kalbi kaplamasıdır. Bu ancak birinci şıkta ifade edildiği gibi dünya sevgisini söküp atmak suretiyle kalbi temizledikten sonra olur ki, yabancı maddelerden temizledikten sonra tohumu tarlaya atmaya benzer. Bu tohumdan da mahabbet ve marifet ağacı çıkar. Marifet gerçekleştiğinde bundan zorunlu olarak mahabbet doğar.⁸⁴⁰ Uhrevî saâdet de marifet ve mahabbetin bir arada bulunmasına bağlıdır.⁸⁴¹ Zira mahabbet ve üns kişiyi müşâhede ve likâyâ ulaştırır.⁸⁴² Gazâlî söz konusu iki yolu da zor bulanlar için uygulanması daha kolay bir yöntem olduğunu, bu yöntemin de Allah’ın fiillerine ve kudretine bakmak ve bunlar üzerinde düşünmek suretiyle marifetin arttırılması olduğunu beyan etmektedir. Marifetin artmasıyla orantılı olarak sevgi de gelişir.⁸⁴³ İnsanlar marifet hususunda farklı seviyelerde olduğu gibi mahabbette de farklıdırlar. Doğal olarak mahabbetteki farklılıklar ahretteki derecelerde de belirleyici olacaktır.⁸⁴⁴

Gazâlî Allah ile kul arasında karşılıklı mahabbeti mümkün gördüğüne göre acaba Allah’ın kulu sevmesini nasıl açıklar?

⁸³⁹ *İhyâ*, II, 204-205.

⁸⁴⁰ *İhyâ*, V, 30-31.

⁸⁴¹ *İhyâ*, 5, 92.

⁸⁴² *İhyâ*, III, 272.

⁸⁴³ *İhyâ*, V, 31-34.

⁸⁴⁴ *İhyâ*, V, 34-35.

Allah'ın kulunu sevmesi onu dünya meşgûliyetlerinden ve günahlardan uzaklaştırarak kendine yaklaştırması, iç dünyasını dünyanın pisliklerinden temizleyerek kalbinden perdeyi kaldırması ve kalbiyle Allah'ı görür duruma getirmesi demektir. Kulunu başkalarından soğutması ve kendisiyle arasına hiç kimsenin girmesine izin vermemesidir.⁸⁴⁵ En temel belirtisi ise kulun da Allah'ı sevmesidir. Kulun Allah'ı sevmesi Allah'ın da kulu sevdiğini gösterir. Allah bir kulunu sevdiğinde ona bütün işlerinde yardım eder, yol gösterir, ahlâkını güzelleştirir, davranışlarında doğruya yönelmesini sağlar, kendisine münâcat etme ve ünsiyet hazzını tattırır, marifete ulaşmasının önündeki engelleri kaldırır.⁸⁴⁶

Gazâlî'ye göre herkes Allah'ı sevdiğini iddia eder, fakat bunun kanıtı olması gerekir. Dumanın ateşe, meyvenin ağaca işaret etmesi gibi mahabbetin de kalp, dil ve organlarda izlerinin görülmesi gerekir. Fiiliyata dökülmeyen sevginin bir değeri yoktur. Allah sevgisinin pek çok belirtisi vardır. Bu belirtilerden biri kişinin bir an önce Allah'a kavuşmayı istemesi, dolayısıyla ölümü sevmesidir. Çünkü ölüm kavuşmanın anahtarıdır ve müşahede menziline girmenin kapısıdır.⁸⁴⁷ Bir diğer belirti Nefsin arzularına uymaması, tembelliği terk ederek ibadetlere devam etmesi ve Allah'a yaklaşmayı ve O'nun nazarında üstün derecelere ulaşmayı istemesidir. Allah'ı seven kimse, O'nun isteklerini kendi arzularına tercih eder, Allah'ı zikretmeye düşkün olur, çünkü âşık sevdiğini sürekli anar. Gazâlî mahabbet ile zikir arasındaki güçlü ilişkiden de bahsetmiştir. Mahabbet ve üns devamlı bir zikir ile gerçekleşir.⁸⁴⁸ O'nu sevdiği gibi kelâmını, elçilerini ve sâlih kullarını da sever ve onunla ilgili her şeye sevgi duyar. Sevginin sevgiliyle ilgili her şeye sirâyet etmesi çok güçlü olmasına bağlıdır. Âşık sevdiğinin mahallesindeki köpekleri bile sever. Allah sevgisi kalbini bütünüyle kaplayan kişi, O'nun yaratıkları olduğu için bütün mevcûdâtı sever ve onlara merhamet nazarıyla bakar. Şu halde Gazâlî Allah sevgisinin bütün kâinata ve insanlığa yansıyan yönüne de işaret etmiş ve insan sevgisinin de temeline Allah sevgisini yerleştirmiştir.⁸⁴⁹ Allah âşığı yalnızlıktan hoşlanıp gece ibadetine ve münâcata düşkünlük gösterir, gaflete düşüp hata yaptığında pişmanlık duyarak hemen tevbe eder. Gazali günah işlemek sevgiye ters midir konusuna da değinmiştir. Ona göre günah işlemek mahabbete değil, ama onun kemâline aykırıdır. Günah işleyen kimse Allah'ı sevmiyor demek değildir. Marifetinin zayıflığı ve arzularına yenik düşmesi günaha ve isyana sürüklemiştir. Bir başka belirti, Allah'tan başka kaybettiği hiç bir şeye üzülmez, İbadetten

⁸⁴⁵ *İhyâ*, V, 45.

⁸⁴⁶ *İhyâ*, V, 46.

⁸⁴⁷ *İhyâ*, V, 46-47, *Kimyâ*, 789.

⁸⁴⁸ *İhyâ*, V, 48-49, I, 435, IV, 111.

⁸⁴⁹ *İhyâ*, V, 49, II, 206. bk. *Kimyâ*, 790-791.

yüksünmez ve ibadetin zorluğunu hissetmez.⁸⁵⁰ Allah'ın heybet ve azameti karşısında âcizliğinin farkında olarak korku içinde olur. Gazâlî korku ile sevginin bağdaşabileceğini düşünür ve âriflerin ne tür korkular yaşadığına değinir. Bunlar Allah ile aralarına perde çekilmesi, kendilerinden yüz çevrilmesi, uzaklaştırılma ve lütfedilenlerin geri alınması gibi korkulardır.⁸⁵¹ Allah sevgisinin belirtilerinden bir diğeri de kişinin sevgisini gizlemesi ve vecd gösterilerinden kaçınmasıdır. Çünkü sınırı aşma ve sırları ifşâ etme tehlikesi vardır. Gazâlî burada gizliliğin öneminden bahsederken, sevginin doğal olarak tavır ve sözlere yansıyabileceğini kabul eder ve bunu sakıncalı bulmaz. Onun hoş görmediği şey, sevgiyi başkalarına duyurmak için özel çaba harcamak, sevgi ile gösterişe kalkışmak ve kibre düşmektir. Ancak sevgi ateşi tuttuğunda önüne geçilemez ve kalp sevgiyle coştığında taşması önlenemez. Sevgi bazen insanı öylesine sarhoş eder ki, insan ne yaptığını ve ne söylediğini bilmez hale gelir. Müellifimize göre bu tür gayr-ı irâdî hallere maruz kalan kimseler mazur görülmelidir. Bütün güzel huylar da mahabbetin sonucudur.⁸⁵² Mahabbet dünyadaki manevî gelişim sürecinin en üst basamağı ve kazanımıdır.⁸⁵³

Gazâlî mahabbet ile bağlantılı olan şevk ve üns kavramları üzerinde de durmuştur. Mahabbetin kalbe hâkim olmasıyla kalpte otomatik olarak doğan bu üç hal, mahabbetten bağımsız nitelikler değildir. Gazâlî *İhya*'da ünsü ayrı bir başlık altında ele almış ve şevk konusunu burada işlemiş, buna karşılık *Kimyâ*'da üns şevk konusu içinde az bir yer bulmuştur. Rızâ ise her iki eserde de ayrıca konu edilmiştir. *el-Erbain*'de rızâ ahlâk-ı mahmûde/münciyât arasında dokuzuncu esas olarak yer almış, mahabbetin içinde değil, ondan ayrı bir bölüm oluşturmuştur.⁸⁵⁴ Bundan da anlaşılmaktadır ki Gazâlî rızâ makamına ayrı bir önem atfetmiştir. Şevk kişinin gayp perdesinin ardından cemâli seyre daldığı halde celâlin künhünü idrâk etmekten âciz olduğunu fark ettiğinde heyecan ve üzüntüye kapılmasına şevk, edindiği yakınlık ve müşâhede ile sevinen, kendisine keşfolunan cemâli temâşa ile yetinip henüz ulaşamadığı noktalara gözünü dikmeyen kimsenin haline de üns denir. Bir anlamda üns elde edilen ile yetinme, şevk ise daha fazlasını isteme durumudur. Üns halini yaşayan kimse halveti tercih eder, çünkü Allah ile ünsiyet başkalarından uzaklaşmayı gerektirir.⁸⁵⁵ Ünse devamlı zikir ile ulaşılır.⁸⁵⁶ Mahabbet ve ünsiyet kişiyi etkisi altına aldığı anda halvete engel olan her şeyden

⁸⁵⁰ *İhyâ*, V, 48-51,

⁸⁵¹ *İhyâ*, V, 53-54.

⁸⁵² *İhyâ*, V, 48-57. Gazâlî mahabbetin alametleri konusunda da büyük ölçüde Kûtu'l-kulûb'tan iktibaslar yapmıştır. bk. Mekkî, 170-192.

⁸⁵³ Umaruddin, age, 153.

⁸⁵⁴ *el-Erbâîn*, 159-162. bk. Abul Quasem, *The Ethics of al-Ghazali*, 186.

⁸⁵⁵ *İhyâ*, V, 58.

⁸⁵⁶ *İhyâ*, IV, 111, 197, Smith, 182.

uzaklaşarak O'nunla baş başa kalmaktan öyle büyük bir haz alır ki, namaz kılarken evi yansa bunun farkına varmayacak, herhangi bir organı kesilse hissetmeyecek hale gelir.⁸⁵⁷ Gazâlî'ye göre ünsiyetin belirtisi ise insanlarla bir arada bulunmaktan sıkılmak, toplum içinde olduğunda da bedenen onlarla olduğu halde kalben Allah'ın zikriyle meşgul olmaktır. "Halk içinde Hakk'la olmak" olarak ifade edilen celvette halveti tercih etmektir. Gazâlî teşbihe delâlet ettiği zannıyla mahabbet, şevk ve ünsü inkâr eden kelâmcıları kabuğu aşıp öze inemeyen, kabuğa takılıp kalan kimseler olarak değerlendirmiştir. Onlar kabuktan ayrı bir öz olduğunu idrak edememişler, dolayısıyla özden mahrum kalmışlardır. Nitekim cevizi kabuktan ibaret zannedenin o cevizen yağ elde etmesi mümkün değildir.⁸⁵⁸

Üns halinin meydana getirdiği ferahlık ve sevinç, bazen zâhiren laübalilik gibi algılanabilen, ta'zîm ve saygıya yakışmayan, edebe aykırı ve cüretkâr söz ve davranışlara yol açabilir. Cüneyd, "üns sahiplerinin yalnızlıkta öyle münacatları olur ki, avam nazarında küfür sayılır" demiştir. Gazâlî üns makamında bulunanlar için normal olarak karşılanabilecek bu durumun, bir bakıma naz halinin üns makamında olmadığı halde kendisini onlardanmış gibi göstermek isteyenler için tasvip edilemeyeceğini belirtmiştir. Hal ve makamlara göre tavırlar da değişir. Bu peygamberler için bile söz konusudur. Allah iki ayrı makamda bulunan, fakat aynı tavrı sergileyen peygamberlerden birine müsamaha ile yaklaşırken diğerini cezalandırmıştır.⁸⁵⁹ Mahabbetin netice ve meyvelerinden bir diğeri de rızâdır. Allah'tan gelen her şeye rızâ göstermek en yüce makamlardan biridir. Kişinin isteğine uygun olmayan çeşitli belâ ve musibetler karşısında ancak sabrın mümkün olabileceğini rızânın yani hoş karşılanmanın düşünülmemeyeceğini savunan görüşe Gazâlî karşı çıkmıştır. Çünkü seven sevgilisinin her haline ve ondan gelen her şeye râzı olur, güzel karşılar. Bunun için rızâyı inkâr mahabbeti inkâr anlamına gelir. Âşık için en önemli şey sevdiğinin gönlünü fethetmektir. Bunun için ne gerekirse yapar, her acıya seve seve katlanır. Bazen sevgi insanı yaşadığı acıyı hissetmeyecek kadar etkisi altına alır. Allah sevgisi de insanı bazen öylesine istilâ eder ki, belâ ile nimet arasında fark gözetmez. Bunlar insanlar arasındaki sevgilerde dahi görülebilirken güzelliği hiçbir varlıkla kıyas kabul etmeyen Allah sevgisinde görülmesi çok daha mümkündür. Fakat mahabbetin zevkine eremeyen, sevgiyi yoğun bir şekilde hiç yaşamamış olan kişinin onun bu gibi tezâhürlerinden haberdâr olması beklenemez. Gazâlî şöyle der: "*Gözü olmayan güzel suretleri, kulağı olmayan hoş ve ahenkli nağmeleri, kalbi olmayan da kalpten başka algılama alanı bulunmayan manevi lezzetleri inkâr eder.*" Kişi kendisinin tecrübe etmediği bir olguyu

⁸⁵⁷ *İhyâ*, V, 50.

⁸⁵⁸ *İhyâ*, V, 59.

⁸⁵⁹ *İhyâ*, V, 59-61.

inkâr yoluna gitmemeli, kendisinin âciz olduğu hususlarda velilerin de âciz olduğu vehmine kapılmamalı, onları kendisi gibi sanmamalıdır.⁸⁶⁰ Gazâlî evliyânın kerâmetlerini ve yaşamış oldukları keşf hallerini kabul etmeyen kimseleri de eleştirmiş ve bunları inkâr etmenin bir anlamda Allah'ın kudretini inkâr etmek anlamına geldiğini söylemiştir. Ona göre herkes sadece kendi karanlık nefsinin ve kaskatı kalbinin gördüklerine inanacak olursa iman alanını daraltmış olur. Asıl itibarıyla mahabbet ve rızâ makamına ulaşmış olanların yaşadıkları keşf halleri ve manevî tecrübeler, birtakım geçitler geçildikten ve pek çok makam aşıldıktan sonra gerçekleşebilecek hallerdir. Bu geçitlerin ilki nefsin arzularından sıyrılarak zâhirî ve bâtinî bütün amellerinde insanları dikkate almamaktır. Yani yaşanan manevî halleri insanlardan gizlemek ve bilinmemeye kalesine sığınmaktır. Kalp insanların iltifatından ve itibâr edinme sevdasından arındığı takdirde yakın nurları üzerine akmaya ve Hakk'ın ilk tecellileri belirlemeye başlar. Gazâlî halini gizlemenin ve insanlar tarafından tanınmaktan kaçınmanın önemine dair evliyânın hayatlarından ve sözlerinden örnekler vermiş ve Allah'ın velî kullarını gayreti sebebiyle gizlediğine dikkat çekmiştir. Mahabbette belli bir mertebeye erişememiş kişinin mahabbetin ötesindeki kerâmet ve keşifleri bilmesi mümkün değildir. Tüm bunlar sevginin neticeleridir.⁸⁶¹ Müellifimiz kötülükler karşısında susmayı rızânın bir derecesi olarak gören, hatta bu davranışı güzel ahlâkın bir gereği gibi algılayan, isyan ve günahların da Allah'ın kazâ ve kaderinin bir neticesi olduğunu dolayısıyla hoş karşılamak gerektiğini ileri süren kimselere de şiddetle karşı çıkar. O günahları çirkin addetmenin, günah işleyenleri kınamanın ve emr-i ma'rûf nehy-i ani'l-münker çerçevesinde engel olmaya çalışmanın rızâ makamına ters düşmediğini bilakis dinin bir emri olduğunu ifade eder. Her fiilde olduğu gibi kötü fiil de Allah'ın yaratması ve kulun kesbi ile meydana gelmektedir. Allah günah işlenmesini istememektedir. Gazâlî'ye göre bu konular açıklanmasına müsaade edilmeyen kader sırlarındandır. Üzerinden perdenin kaldırılmasına izin verilmemiştir. Yapılması gereken edebi muhafaza ederek sükût etmek ve Allah'ın emrine muhâlefet ettiği için O'nun buğzuna sebep olan kimseye kulluğun bir gereği olarak buğz etmektir.⁸⁶² Gazâlî âşıkların söyledikleri şathiyat türünden sözlerin kâle alınmaması gerektiğini belirtir. Zira mahabbet şarabından içen sarhoş olur, sarhoş olan da gelişigüzel konuşur, ne dediğini bilmez. Böyle kara sevdalı âşıkların sözleri zevk verir fakat itibâr edilmez.⁸⁶³ Gazâlî mahabbet ile iman arasında da güçlü bir ilişki olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre iman zayıfladıkça Allah sevgisi de cılızlaşır. Buna karşılık dünya sevgisi artar. Böyle bir kalp nefsin isteklerine ve şeytanın fısıltılarına karşı çıkamaz. Kişi

⁸⁶⁰ *İhyâ*, V, 68-73, II, 206. bk. *Kimyâ*, 795.

⁸⁶¹ *İhyâ*, V, 80, 83.

⁸⁶² *İhyâ*, V, 73-76, el-Erbain, 162.

⁸⁶³ *İhyâ*, IV, 165.

arzuların peşinden koştukça kalp kararır ve katılaşıp, neticede de iman nuru sönmeye yüz tutar.⁸⁶⁴

B. Kurb

Tasavvuf terminolojisinde "Allah'ın ibadet ve taatına, tevfiik ve inâyetine yakın olmak, kul ile Allah arası Allah'ın iki türlü yakınlığından söz ederler. Genel anlamda Allah bütün insanlara aynı derecede yakındır. Bu Allah'ın ilim ve kudret sıfatlarıyla onlara yakın oluşu demektir. Özel anlamda ise Allah mü'minlere bilhassa takvâ sahiplerine ve velilere yakındır. Bu da Allah'ın rahmeti ve lütfuyla onlara yakın olmasıdır.⁸⁶⁶ Kulun Allah'a yakınlığı önce O'na iman etmek ve O'nu tasdik etmekle sonra ihsânına ve tahkikine yakın olmakla gerçekleşir. Allah'ın kula yakınlığı ise bu dünyada özel surette ona ilim ve irfân vermesi, âhirette ise kendisine müşâhede ve temâşa imkânı vermesiyle mümkün olur.⁸⁶⁷ Bu noktada İslâm düşüncesinde "Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmak" şeklinde ifade edilen ideal önem arz etmektedir. Hatta Gazâlî Hz Peygamber'e atfedilen "Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanınız"⁸⁶⁸ ve "Hiç şüphesiz Allah'ın birtakım ahlâkî özellikleri vardır. Kim onlardan biri ile ahlaklanırsa cennete girer"⁸⁶⁹ şeklindeki sözlerin önemini açıklamak için *el-Maksadü'l-esnâ fî Şerhi Esmâi'l-Hüsnâ* isimli eserini kaleme almıştır. Filozofların felsefeye getirdikleri tanımlardan birine göre de "felsefe insanın gücü ölçüsünde fiillerini Allah'ın fiillerine benzetmesidir." Platon bunu kısaca "Tanrıya benzeme" olarak ifade eder. O tanrıya benzeme hedefini en yüksek iyi olarak değerlendirmektedir. Ona göre ölümlü tabiatı ve bizim toprağımızı kuşatan kötülük ocağından olabildiğince çabuk kaçmaya ve buradan tanrıların buldukları yere yükselmeye çalışmalıyız. Bu kaçış bizim tanrısal varlığa mümkün olduğu kadar tam olarak benzememizdir.⁸⁷⁰ Aynı görüşü Farâbî de savunmuş, felsefenin asıl amacının insanı Allah'a yaklaştırmak olduğunu belirtmiştir.⁸⁷¹ İnsanda Allah'ın isim ve

⁸⁶⁴ *İhyâ*, IV, 217.

⁸⁶⁵ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 218.

⁸⁶⁶ Ateş, "Kurb", DİA, c. XXVI, s. 433.

⁸⁶⁷ Kuşeyrî, age., c. I, s. 291-292.

⁸⁶⁸ Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'z-zaîfa ve'l-mevzûa*, c. VI, s. 346.

⁸⁶⁹ *el-Maksadü'l-esnâ*, s. 162, 164-166. Bu hadise yakın manada rivayet edilen ve Gazâlî'nin de kaydettiği bir başka hadis de "Allah'ın doksan dokuz ismi vardır. Kim onları sayarsa cennete girer" hadisidir. Bk. Buhârî, *Tevhid*, 12; Müslim, *Zikir*, 5-6; Tirmizî, *Da'avât*, 82.

⁸⁷⁰ Platon, *Phaidon*, çev. S. Kemal Yetkin- H. R. Atademir, Ankara, 1945, s. 26, 61, Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, s. 64, Aydın, Mehmet, *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, s. 196.

⁸⁷¹ Aydın, Mehmet, "Gazâlî'nin "Kurb" Nazariyesinde Allah'ın Sıfatlarının Anlamı ve Önemi", AÜİF Dergisi, c. XXII, 1978, s. 308.

sıfatlarının kısmî tecellileri vardır. İnsanın Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanması, O'na ortak olması ve ilâhlaşması değil, kapasitesi ve çabası oranında ilâhî sıfatlardan nasiplenmesi demektir.⁸⁷²

Gazâlî *Maksadü'l-esnâ*'da kulun kemâle ermesinin ve saâdete ulaşmasının yolunun Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmak ve kendi gücü nispetinde sıfat ve isimlerinin manalarıyla donanmak olduğunu ifade eder. Allah'ın isimlerini bilme ve taklit etme açısından insanlar çeşitli derecelere ayrılmaktadır. Yani avam ve havasın durumu farklıdır. Avamın durumu lafızların manalarını anlamaktan ve Allah hakkında sabit olduğuna inanmaktan ibarettir. Kaldı ki bu kadarını çocuklar bile anlayabilir. Gazâlî'ye göre diğer insanlar bir tarafa âlimlerin bile çoğunun seviyesi budur.⁸⁷³ Havâsa yani mukarrabîne gelince onların Allah'ın sıfatları konusundaki bilgisi üç aşamadan geçmektedir: a) Esmânın anlamlarını açık ve seçik olarak kavramak. Böyle bir kavrayış mükâşefe ve müşâhede yoluyla olur ve bu bilgil yakîn ifade eder. b) Mukarrabinin esmadan ikinci nasibi Allah'ın sıfatlarının yüceliğini kavrayarak onlarla muttasıf olmak için arzu duymaktır. Çünkü bir vasfın değerli olduğu bilindiği zaman bu vasıfla bezenmek için aşk ve şevk duymamak mümkün değildir.⁸⁷⁴ Ancak Allah'ın vasıflarıyla vasıflanma hususunda şevk duyulmaması ya bu vasıfların büyüklüğü ve kemâli hakkında marifet ve yakîn hâsıl olmamasından veya kalbin başka bir şevk ile dolu olmasından dolayıdır. Örneğin bir talebe hocasının ilmini gördüğünde ona hayranlık duyar ve onun gibi olma hususunda kalbinde bir şevk uyanır. Ancak bir engelle karşılaşırsa durum değişir. Şevkin kalpte oluşması ve büyümesi, kalbin nefsânî arzularından arınmış ve Allah'tan başka her şeyden sıyrılmış olmasına bağlıdır. Buradan şu anlaşılmaktadır ki Allah'ın vasıflarıyla vasıflanmak da kalben arınmaya dayanır. c) Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanmak yani beşerin gücü ölçüsünde O'nun sıfatlarının tecellisini sağlamak. Allah'ın vasıflarıyla vasıflanma çabası onları Allah'a öyle yaklaştırır ki, Allah'a yakın olan (mukarrabin) meleklerle benzerlik kazanırlar.⁸⁷⁵ Şu halde Gazâlî'nin *Maksadü'l-esnâ*'da açıklamaya çalıştığı kemâl kavramı Allah'ın bilinmesine (marifet) dayanmaktadır. Allah'ın bu yolla bilinmesini Ferid Cebr "psikolojik" olarak adlandırır. "*Buna göre insan İlâhî isimlerin anlamlarını kavramakta ve zikir yoluyla onların sürekli olarak şuurda hazır bulunmasını sağlamaktadır. Allah'ın güzel isimlerini şuurunda hazır bulunduran insan buradan düşüncesini kendi varlığına çevirir ve bir karşılaştırmaya gider.*"⁸⁷⁶

⁸⁷² Akpınar, Ali, "Allah'ın Ahlâkı ile Ahlâklanmak", Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, sy. 6, 2001, s. 74.

⁸⁷³ *el-Maksadü'l-esnâ*, s. 42.

⁸⁷⁴ *el-Maksadü'l-esnâ*, s. 43.

⁸⁷⁵ *el-Maksadü'l-esnâ*, 43-44. bk. Basil, Fiktor S., age., 216-218.

⁸⁷⁶ Aydın, agm., s. 309.

Kişinin Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanması ve sıfatlarından elde edilmesi mümkün olanı elde etmeye çalışması onu Allah'a yakın kılar. Peki Allah'a sıfatlarıyla yaklaşmak ne anlama gelmektedir?

Gazâlî insanın Allah'a yaklaşabileceğini ileri sürerken ittihâd, hulûl ve vusûlü kökten reddeder. Kurb derecesine ulaşan veya ulaştığına inanan bazı kimseler yaşadıkları tecrübeyi yanlış yorumlayarak tehlikeli düşüncelere kapılabilirler. Bunun tam bir vuslat olduğunu zannederek hataya düşebilirler. Halbuki Allah'ın nurdan yetmiş bin perdesi vardır. Sâlik bu perdelerden birine ulaştığında Hakk ile vuslatın gerçekleştiğini sanır. Böyle bir riskin farkında olan müellifimiz burada mekânsal bir yakınlıktan bahsetmediğini rütbe ve derece olarak yakınlığı kastettiğini kesin bir dille ifade eder.⁸⁷⁷ Kurban mekânla ilgili olmadığını sıfatlarda yakınlık ve kemâl elde etmekle olduğunu ısrarla vurgular.⁸⁷⁸ Gazâlî'ye göre bu sahada bilgisi olmayanlar sûfilerin sözlerinin hulûl ve ittihad anlamına geldiği vehmine kapılmaktadırlar. Oysa bu mükâşefe imtiyazına sahip olanlar bir tarafa, akıl sahibi olan her hangi bir insanın bile düşünmeyeceği, vasat bir aklın bile şüphe duymayacağı bir şeydir. Gazâlî fenâ halinde bulunanların kendinden geçerek hulûl ve ittihâdı ihşâs ettiren sözler söyleyebileceğini kabul etmekle beraber bunların mecâzî ifadeler olmaktan öteye geçemeyeceğini belirtir. Ona göre hiçbir şekilde Allah kulla birleşmez ve O'na hulûl etmez. Her zaman Rab Rab olarak kul da kul olarak kalır. O yaratıcı ile yaratılan varlık arasında kesin bir ayırım yapmıştır.⁸⁷⁹

Mevcûdâtı kâmil ve nâkıs olanlar olarak ikiye ayıran müellifimiz mutlak mükemmelliğin yalnızca Allah' a mahsus olduğunu ifade etmiş ve kemâl seviyelerinin de birbirinden farklı olduğunu belirtmiştir. Varlıklar arasında mükemmellik bakımından en yüksek seviyede olanlar da yani melekler Allah'a en yakın olanlardır.⁸⁸⁰ Hem hayvanlık hem de meleklik özelliklerini taşıyan insan bu iki mertebe arsında bulunmaktadır. Ömrünün ilk yıllarında insanda hayvanlık özellikleri ağır basar. Bu dönemlerde hâkim olan hisler şehvet ve gazaptır. Davranışlarını adeta bu iki duygu yönetir. Ancak insan bu iki duygunun kendisinde yaptığı tesirden rahatsızlık duymaya ve mükemmelliği aramaya başladığında şehvet ve gazabın gücünü kırar, bu ikisi üzerinde hâkimiyet kurabilirse ve davranışlarını yönetmelerine izin vermezse artık meleklerle benzemeye başlar ve hayvanlık özelliklerinden sıyrılarak meleklik özelliklerini kazanma yolunda ilerler. Meleklerle yaklaşan insan Allah'a da yaklaşmış olur.⁸⁸¹ Gazâlî bu hususta başka

⁸⁷⁷ *el-Maksadü'l-esnâ*, s. 44, *İhyâ*, III, 497-498.

⁸⁷⁸ *İhyâ*, IV, 236, *Mizânü'l-amel*, s. 77, 81.

⁸⁷⁹ *el-Maksadü'l-esnâ*, s. 162, 165. bk. Uludağ, "Gazali" DİA, c. XIII, s. 517.

⁸⁸⁰ *el-Maksadü'l-esnâ*, s. 44.

⁸⁸¹ *el-Maksadü'l-esnâ*, s. 46.

bir itiraz daha olabileceğini söyleyerek buna cevap vermeye çalışır. Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmak ifadesi, kul ile Allah arasında bir benzerlik bulunduğunu düşündürür. Oysa gerek din gerekse akıl Allah'ın bir benzerinin olamayacağını ortaya koymaktadır. Gazâlî akla gelebilecek böyle bir düşünceye karşılık benzerliğin eş ve denk olmak anlamına gelmediğini yani ortak vasıflara sahip olmanın her özellikte denk olmak anlamına gelmediğini söyler. Mesela birbirinin zıddı olan siyah ve beyaza bakıldığında araz olmakta, renk olmakta, gözle görülür olmakta vb. hususlarda ortaklıklar. Ama bu ortaklık eş ve denk olmalarını gerektirmez. Diğer yandan Allah'ın vasıfları olan görme, işitme, konuşma, diri olma, güç yetirme vb. özellikler insan için de söz konusudur. Denk ve eş olmak (mümâselet) nev' ve mahiyet olarak ortak olmak demektir. Örneğin atın insanda da bulunan zekâyâ sahip olması insanın dengi (misli) olduğu anlamına gelmez. Çünkü zekâ insanın mâhiyetine dair bir özellik değil, arazîdir. Nev'î itibariyle de at insandan ayrılır. Yalnız Allah'a mahsus olan zâtı itibariyle vâcibu'l-vücûd oluştta hiçbir varlık ile ortaklık ve denklik düşünülemez. Aynı şekilde kulun sabırlı, merhemetli olması, gören, işiten vs. olması Allah'ın bu vasıflarına denk olması demek değildir.⁸⁸² Kurb bizâtihi Allahın zâtıyla özdeşleşme anlamına gelmez. Allahın sıfatlarının insana aynen intikali söz konusu olamaz.⁸⁸³

Allah ile insan arasında bir benzerlik söz konusudur. Fakat bu benzerlik şekli değil, bâtinî bir benzerliktir. İnsanların da vasıflanmakla emroldukları ilim, iyilik, insanlara karşı merhametli olmak ve onlara doğruyu gösterip yanlışla karşı uyarmak vb. ilâhî vasıflar insanda ve Allah'ta ortak olan ve Allah'a yaklaşmayı (kurb) sağlayan vasıflardır.⁸⁸⁴ Kurbtan maksat da sıfatlarla olan bir yakınlıktır. Burada ahlâkın önemi ortaya çıkmaktadır. Demek ki insan iyi ve güzel vasıflar edinerek ahlâkını güzelleştirmek ve Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmak suretiyle Allah'a yaklaşacak ve aralarındaki benzerlik ve münâsebet yoluyla O'na doğru yükselecektir.⁸⁸⁵

“De ki ruh rabbinin emrindedir” (İsrâ 17/85) âyetinde ifade edildiği şekilde ruhun emri ilâhîden olması insanı özel bir konuma yerleştirmektedir. İnsan Allah ile arasındaki bu özel münâsebetten dolayı halifeliğe ve meleklerin kendisine secde etmesine lâyık olmuştur. Yani kulluğunun ötesinde halifeliği elde etmiştir. Gazâlî yine “Allah Âdemi kendi suretinde yarattı”⁸⁸⁶ sözünü ne kadar yanlış anlaşıldığı üzerinde durmuştur. Ona göre bazı kıt akıllılar “sûreti” beş duyu ile idrak edilebilen zâhirî sûret olarak algılayıp teşbih ve tescim hatasına

⁸⁸² *el-Maksadü'l-esnâ*, s. 46-47, bk. *Madnûn*, 341.

⁸⁸³ Uyanık, *İslâm Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması Gazâlî Örneği*, s. 115.

⁸⁸⁴ *İhyâ*, V, 17-18.

⁸⁸⁵ Uyanık, *age.*, s. 115.

⁸⁸⁶ Buhari, *kitabul-isti'zân*, 1, Müslim, *Birr*, 115.

düşmüşlerdir. Oysa Allah bunlardan münezzehtir. Allah ile insan arasındaki bu münâsebet, farzları tam olarak edâ ettikten sonra nafilere devam etmek sûretiyle anlaşılır. Gazâlî bu hususta kudsî hadisi referans gösterir. "...kulum nafile ibadetlerle durmadan bana yaklaşır, bunun sonucunda ben onu severim. Onu sevdiğimde gören gözü, işiten kulağı, tutan eli ve yürüyen ayağı olurum..."⁸⁸⁷ Gazâlî Allah ile insan arasında mevcûd olan bâtinî münâsebet hususunda son hükmünü şu sözlerle ifade etmiştir: "*Burası kalemin dizginlerini toplamanın zorunlu olduğu bir yerdir. İnsanlar bu noktada hiziplere ayrılmışlardır. Bazı kıt görüşlüler zâhirî benzetmelere giderken bir kısım aşırılar ise münasebet hududunu aşarak ittihâda sapıp hulûldan söz eder olmuşlardır. Hatta içlerinden biri 'ene'l-Hakk' demiştir. Hıristiyanlar Hz. İsa'ya ilâh olduğunu söyleyip yoldan çıkmışlar Diğer bazıları insanın ilâhlaştığını, kimileri de ilâhla birleştiğini söylemiştir. Teşbih, temsil, ittihâd ve hulûlun muhal olduğu kendilerine keşfolunan ve bu sırrın hakikati kendilerine açıklanmış olanlar ise azınlıktadır.*"⁸⁸⁸

Acaba Gazâlî'ye göre Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmak ne demektir?

Müellifimiz Şeyh Ebu'l-Kasım Cürçânî'nin (Öl. 373/983) "Allah'ın doksan dokuz ilmi Hak yoluna giren kulun vasıfları olur, bununla beraber o henüz yoldadır, vâsıl olmuş değildir." sözünü nakleder ve bu sözün beş farklı anlama gelebileceğini belirtir. Bu manalar üzerinde ayrı ayrı durmuş ve hangisinin doğru hangisinin yanlış olduğunu izah etmeye çalışmıştır. Gazâlî "*esmanın manaları Allah'ın sıfatlarıdır ve O'nun sıfatları O'ndan başkasına vasıf olamaz*" der.⁸⁸⁹ Cürçânî'nin sözünün dolayısıyla Allah'ın isimlerinin kulun vasıfları olmasının beş farklı anlamına gelince:

a) Kulda Allah'ın sıfatlarına ismen ortaklığı bulunan ve genel hatlarıyla ilişkisi olan birtakım özelliklerin meydana gelmesidir. Ancak buradaki münâsebet ve ortaklık tam bir benzerlik ve denklik (mümaselet) anlamında değildir. Gazâlî'ye göre beş anlam arasından bir tek bu anlam doğrudur.⁸⁹⁰

b) Bu sıfatların emsallerinin aynen kulda da meydana gelmesidir. Bu ise muhaldir. İnsan için O'nun ilmine denk bir ilim, kudretine denk bir kudret tasavvur edilemez. Yani insanın her şeyi bilmesi veya her şeye gücünün yetmesi imkân dışıdır.⁸⁹¹

c) Allah'ın sıfatlarının O'ndan ayrılıp kula intikâl etmesidir. Bu da imkânsızdır.⁸⁹²

⁸⁸⁷ Buhârî, Rikak, 38. Hadisin değişik lafızlarla rivâyeti için bk. İbn Mâce, Fiten, 16, Müsned, V, 244.

⁸⁸⁸ *İhyâ*, V, 18, *Mîzânü'l-amel*, s. 29.

⁸⁸⁹ *el-Maksadü'l-esnâ*, s. 162.

⁸⁹⁰ *el-Maksadü'l-esnâ*, s. 163.

⁸⁹¹ *el-Maksadü'l-esnâ*, s. 163-164.

⁸⁹² *el-Maksadü'l-esnâ*, s. 164.

d) İttihâd. Bunun da bâtiliği da açıktır. Çünkü “kul Rab oldu” sözü kendi içinde çelişkilidir. Allah hakkında bu tür hezeyanlar sarf etmekten kaçınmak gerekir. Allahın sıfatlarının gerçek anlamda kula intikâli mümkün olmadığına göre hulûl ve ittihâddan da söz edilemez. Gazâlî’ye göre iki şeyin birleşmesi mutlak surette muhaldir ve ittihâd temelden bâtıldır. Gazâlî ittihâdın imkânsızlığını mantık yoluyla ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre şâir ve sûfilerin ittihâdî çağrıştıracak sözleri ise mecâz ve istiâreden başka bir şey değildir. Mesela şâir: Ben sevdiğimim, sevdiğim de bendir” dediğinde “sanki ben sevdiğimim o da ben” demek istemiştir.⁸⁹³ Gazâlî Bâyezid-i Bistami’nin “yılanın derisinden soyulması gibi ben de nefsimden soyundum. Bir de baktım ki ben O’yum” sözünü de nakletmiş ve ne anlama geldiğine dair bir açıklama yapmıştır. Buna göre “her kim nefsinin arzu ve isteklerinden sıyrılırsa onda Allah’tan başkasına yer kalmaz ve O’ndan başka bir derdi ve düşüncesi olmaz. Kalp Allah tarafından çepeçevre kuşatılırsa sanki kalp O olur.” “o odur” demekle “sanki o odur” demek arasında fark vardır. Gazâlî ittihâdî düşündürecek sözleri ayak sürçmesi olarak değerlendirmiştir. Akli hususlarda ayağı yere sağlam basmayan kişinin iki şeyi birbirinden ayırt edememe hatasına düşebileceğini ve kendisini Hakk’ın incileriyle süslenmiş ve kemale ermiş olarak görüp O olduğu zannıyla “Ene’l-Hakk” sözünü söyleyebileceğini belirtmiştir.⁸⁹⁴ Bu söz ya şâirin “ben sanki sevdiğimim” sözü gibi te’vîl edilir. Yani mecâz yoluyla “Ben Sanki Hakkım demek gibi veya Hz. İsa hakkında “O ilâhtır” diyen ve lâhutla nâsutun ittihâd ettiği vehmine kapılan Hıristiyanların düştüğü türden bir hatadır.⁸⁹⁵ Bu durum tıpkı renkli şekillerin yansıdığı aynaya bakıp da gördüklerini aynanın şekli ve renkli zanneden bir kimsenin haline benzer. Oysa aynanın rengi yoktur, sadece renkli şekilleri aksettirmektedir.⁸⁹⁶ Benzer şekilde kalp de şekillerin değil manaların ve hakikatlerin yeridir. Ona hulûl eden hakikaten onunla birleşmez, fakat birleşmiş gibi görünür. Bir diğer örnek de şişe ile meşrubat örneğidir. Aynı renkte olan şişe ile meşrubata bakan kişi ikisini birbirinden ayıramaz. Bazen şişe var da meşrubat yok zanneder. Bazen de tam aksini düşünür. Gazâlî Bâyezid’in “sübânî ma a’zame şânî” (kendimi tesbih ederim. Şanım ne yücedir) sözünün de iki şekilde anlaşılabilceğini düşünür. a) Allah’tan hikâye yoluyla söylemiştir. Ağaçtan “ben hakkım” sözünün duyulması gibi. b) Bâyezid vehim ve hislerden sıyrılarak marifette, arzu ve zevklerden sıyrılarak irâdede yükseldiğini kemâl noktaya ulaştığını düşündüğü için bu sözü söylemiştir. Kendisinin Kuds sıfatından aldığı payın mükemmelliğini görerek, kendisinin kudsiyetinden haber vermiş ve “sübhanî demiştir. Yine diğer yaratılanlara nazaran kendi şanını daha yüce görerek “ma azame şânî” demiştir. Bununla

⁸⁹³ *el-Maksadü'l-esnâ*, s. 165.

⁸⁹⁴ *el-Maksadü'l-esnâ*, s. 166.

⁸⁹⁵ *el-Maksadü'l-esnâ*, s. 166-167.

⁸⁹⁶ *el-Maksadü'l-esnâ*, s. 166.

birlikte o, Allah'ın kudsiyeti ve şânının yüceliği ile kendisinin hiçbir münasebeti olmadığını bilir. Gazâlî'ye göre o bu sözü sekr ve galebe halinde söylemiştir. Çünkü sahv haline dönüldüğünde dili bu tür sözlerden korumak gerekir. Ancak sekr halinde dili tutmak her zaman mümkün olmayabilir. Bâyezid'in sözünü bu iki te'vîlin dışında düşünerek, ittihâd ifade ettiğini söylemek kesinlikle yanlıştır. Diğer yandan Bâyezid gibi kimselerin mertebelerinin yüceliğine bakarak, onlar söylediği için ittihâdın doğru olduğu zannına kapılmamak gerekir.⁸⁹⁷

e) Hulûl. Gazâlî bu düşünceye de şiddetle karşı çıkmıştır. Hulûl ya cisim ile bu cismin mahalli arasında veya araz ile cevher arasında meydana gelebilir. Araz cevhere hulûl etmiştir denilebilir. Ancak bu hüküm kendi kendine kâim olan Allah hakkında muhaldir. İki insan arasında bile hulûl düşünülemezken Allah ile insan arasında nasıl düşünülebilir? Sonuç olarak Gazâlî'ye göre ittihâd, hulûl, intikâl ve Allah'ın sıftalarına denk sıfatlarla vasıflanma tasavvuru imkânsız şeylerdir.⁸⁹⁸

Âşığın maşuğuna yakın olmayı istemesi gibi, mürid de Allah'a yakın olmak ister. (kurb minallah).⁸⁹⁹ Kul ilâhî sıfatlarla muttasıf olmaya devam ettikçe kemâli artar. Allah'a bu anlamda bir yakınlıktan söz edilebilir. Bir talebenin hocasının olgunluğunu kazanmak için çaba harcaması ona yakınlaşmayı istemesindedir. Talebe bunun için hocaya benzemeye çalışır, onu örnek alır ve yavaş yavaş hocasının olgunluk ve ilmîni elde etmeye dolayısıyla ona yaklaşmaya başlar.⁹⁰⁰ Benzer şekilde âlim olmayan bir kimse âlimlere, âlimler velilere, veliler peygamberlere, onlar da meleklerle benzemeye çalışır. Öyle ki peygamberler beşerî sıfatlarından bütünüyle sıyrılarak insan suretinde meleğe dönüşürler. Allah'a yakınlığın (takarrub ilallah) nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde duran Gazâlî, bu husustaki yanlış anlayış ve görüşlere de eleştiri getirir. Mesela hükümdarlarla yakınlık kurmak, hediyeler sunmak ve onların emirlerine uygun hareket etmek vb şekilde gözlerine girerek olur. Bir kul da ibadetiyle Allah'a hediye verdiği, bu sebeple Allah'ın sevinip memnun olacağını, böylece O'na yaklaşacağını düşünürse hataya düşmüş olur. Yine hükümdarların tebanın kendisine bağlılığından ve hizmetinden dolayı memnun olması gibi özelliklerine benzer vasıfların Allah'ta da olduğunu düşünmek yanlıştır. Avamın çoğunlukla Allah'ın sıfatları hususunda teşbihe düştüklerini, el ve gözünün olduğu, insanlar gibi öfkeye kapılıp sevindiği şeklinde sapık inançlar taşıdıklarını söylemektedir. Gazâlî

⁸⁹⁷ el-Maksadü'l-esnâ, s. 167-168. bk. Macid Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, s. 271-272. Gazâlî'nin şathiyelere yaklaşımı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Demirci, Mehmet, "Gazâlî'nin Şathiyelere Bakışı", *İslâmî Araştırmalar-Gazâlî Özel Sayısı*, c. XIII, sy. 3-4, Ankara 2000, s. 448-450.

⁸⁹⁸ el-Maksadü'l-esnâ, s. 168-169.

⁸⁹⁹ *Mîzânü'l-amel*, s. 148.

⁹⁰⁰ *Mîzânü'l-amel*, s. 148-149.

Kur'ân ve hadiste de geçen bu tür sıfatların Allah'ın şanına yaraşır şekilde te'vîl edilmesi taraftarıdır.⁹⁰¹

Allah'ın kulu sevmesi, "...kulum nafîle ibadetlerle durmadan bana yaklaşır, bunun sonucunda ben onu severim. Onu sevdiğimde gören gözü, işiten kulağı, tutan eli ve yürüyen ayağı olurum..." hadisinde ifade edildiği üzere kulun bânının temizlenip aydınlanması yoluyla kalbinden perdeyi kaldırarak onu kendisine yaklaştırması, kurb yolunda mesafe kat' etmesine imkân sağlaması anlamına gelir. Allah'a yakınlık hayvânî, yırtıcı ve şeytanî vasıflardan uzaklaşıp ilahi ahlâktan ibaret olan güzel huylarla bezenmektir. Gazâlî yaklaşma esnasında Allah üzerinde bir değişiklik cereyan edip etmediği meselesi üzerinde durmuş ve bunun muhal olduğunu çünkü O'nun hakkında bir değişim düşünülmeceğini ifade etmiştir. Yakınlık iki türlü düşünülebilir. Bazen iki kişinin birbirine doğru hareket etmesiyle olabileceği gibi bazen de iki taraftan biri yerinde sabit dururken diğersinin ona doğru gitmesiyle olur. İkinci durumda bir tarafta sürekli bir değişiklik olurken diğersinde hiçbir değişiklik olmaz. Mesela hocasının ilmine hayran olan ve ilimde ona yakın olmayı isteyen bir öğrenci bu uğurda gayret sarf ederken ilminin artmasıyla hocasına doğru yaklaşmakta, buna karşın hocası öğrencinin seviyesine inme yoluna gitmemektedir. Hoca ilminin ve kemâlinin zirvesinde kendisinde bir değişiklik meydana gelmeden dururken öğrencisi ilmin doruklarına doğru yavaş yavaş yükselmektedir. Kurb derecelerinde kulun yükselişi de bu şekilde algılanmalıdır. Kulun olayların hakikatlerine nüfuz etme noktasında ilmi arttıkça, ahlâkı güzelleştikçe, şeytanı alt etme ve bedenî arzularını söküp atmada gücü arttıkça mükemmelliğin zirvesine yaklaşmış olur. Kurb kemâle bağlıdır. Kişi ne kadar mükemmel olursa Allah'a o kadar çok yaklaşır. Fakat kulun kemâl derecelerinde kat' edeceği mesafe sınırlıdır. Belli bir noktayı geçemez ve Allah ile eşitlik düşülemez.⁹⁰² Allah'ın sıfatları kul için erişilmesi mümkün olmayan ideal değerlerdir. İnsan onlara sadece yaklaşabilir ama asla ulaşamaz.⁹⁰³

Öyle görünüyor ki Gazâlî'nin kurb nazariyesi felsefî telâkki ile sûfî tasavvufî düşüncenin sentezi mâhiyetindedir. O bir yandan nihâî birleşmenin mümkün olmadığı düşüncesiyle filozofların ittisâl anlayışını tenkit ederken diğersından da yaşadıkları tecrübeyi yanlış yorumlama ihtimali dolayısıyla sûfilere eleştiriler yöneltir. Gazâlî ittihâd, hulûl ve vusûl iddialarına meşrûiyet kazandıracak hiçbir düşünce ve eğilimi tasvip etmez.⁹⁰⁴

⁹⁰¹ *Mîzânü'l-amel*, s. 149, Macid Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, s. 283.

⁹⁰² *İhyâ*, V, 44-45.

⁹⁰³ Aydın, agm., s. 314.

⁹⁰⁴ Sevim, age., s. 93.

Gazâlî'ye göre insan için en büyük amaç saâdeti elde etmektir. Mutluluk da ancak Allah'a yaklaşmakla ve O'na kavuşmakla gerçekleşir.⁹⁰⁵ Kurb ilim, iyilikte bulunmak, lütufkârlık, insanlara karşı merhametli olmak, onları iyiye ve doğruya yönlendirip kötülükten sakındırmak gibi ilâhî sıfatlardan olan güzel özellikleri kazanmakla mümkündür. Bunlar kişiyi Allah'a yaklaştırır.⁹⁰⁶ Ayrıca kurb nefsin kemâle ulaşmasına bağlıdır. Bu da ilim, amel ve güzel ahlâk sahibi olmayı gerektirir.⁹⁰⁷ Kulun Allah'a yaklaşabilmek için aradaki perdeleri kaldırması gerekir. Allah ile kula arasındaki perde de O'ndan başkasıyla meşgul olmaktır. Kişi nefsi de dâhil ne ile meşgul olursa olsun Allah ile arasına perde çekmiş demektir.⁹⁰⁸

İnsan Allah'ın ahlâkı ile ahlâklandıkça asıl itibariyle melekût âlemine ait olduğunu ve Allah'ın sûretinde yaratıldığını daha iyi anlamaya başlar.⁹⁰⁹ Özetle kurb ile sağlanan yükseliş sadece rûhîdir ve insanın ontolojik yapısını değiştirmemektedir. İnsan yine insan olarak kalmaktadır. Gazâlî Allah ile diğer varlıklar arasındaki mahiyet farkını titizlikle korumuş, tenzihden ayrılmamıştır. Onun bahsettiği kurb tenzihe aykırı değildir. Allah kullarından münezzehtir ama aynı zamanda insana da yakındır.⁹¹⁰

İnsan için mükemmelliğin Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmak suretiyle mümkün olduğunu ileri süren Gazâlî Allah'ın her bir isminden kulun aldığı paya dair söyledikleriyle kâmil insanın potresini sunar. Ona göre kâmil insanın özellikleri şunlardır: Kalbi herşeyden önce Allah sevgisi ile doludur, bütün gayretini bu yolda sarf eder. Yalnız O'ndan umar, yalnız O'ndan korkar. Fânîliğinin bilincindedir. Allah'tan başkasına ilgisini yöneltmez.⁹¹¹ Bütün insanlara merhamet nazarıyla bakar ve yumuşak davranır. Kırıcı olmaz. Daima iyilik, güzellik, sevgi ve saygı ile hareket eder. İhtiyaç sahiplerine gücü yettiğinde el uzatır, ihtiyaçlarını gidermeye çalışır.⁹¹² Kâmil insan irâdesini beşerî ve şehevî hazlardan arındırır. Allah'tan başka bir muradı olmaz. Yalnız O'na yakın olmakla mutluluk duyar. Kalbini kötü huylardan, organlarını günah ve haramlardan temizler. Nefsânî arzularına ve öfkesine hâkim olmayı başarır.⁹¹³ Bütün mahlûkât ona güven duyar. İnsanlara doğru yolu göstermek için çaba harcar. Onların kurtuluşlarına vesile olmaya çalışır. Her an kendi iç kontrolünü sağlayarak hal ve tavırlarına dikkat eder. Kâmil insan

⁹⁰⁵ *İhyâ*, IV, 197.

⁹⁰⁶ *İhyâ*, V, 18.

⁹⁰⁷ *Mizânü'l-amel*, s. 81.

⁹⁰⁸ *İhyâ*, IV, 236.

⁹⁰⁹ Aydın, agm., s. 311.

⁹¹⁰ Taylan, age., 144.

⁹¹¹ *el-Maksadu'l-esnâ*, s. 65.

⁹¹² *el-Maksadu'l-esnâ*, s. 67.

⁹¹³ *el-Maksadu'l-esnâ*, s. 72-74.

başkalarının kalplerinden geçene dahi vâkıf olur.⁹¹⁴ O başkalarına tâbî olma derecesinden kendisine tâbî olunan derecesine yükselmiştir. O başkalarının peşinden gitme ihtiyacı duymaz, başkaları ona ihtiyaç duyar. O halktan faydalanmaz, halk ondan faydalanır. O insanlara etki eder fakat insanlar onu etkilemez. Onu gören herkes tekrar görmeyi arzular. Gazâlî'ye göre kâmil insan dünyaya değer vermediği gibi âhirte de değer vermez. Kalbinin Allah'a bağlanmasına engel olan herşeyden uzak durur. Ne dünyevî zevkler ne de uhrevî zevkler onu meşgul eder.⁹¹⁵ O İnsanların kusurlarını araştırmaz, açığa vurmaz, örtülmesi gereken kusurlarını örter.⁹¹⁶ Neyi varsa hatta canını bile cennet arzusu veya cehennem korkusu nedeniyle değil yalnız Allah yolunda feda eder. Yaptığı her şeyi sırf Allah için yapar. Başka hiçbir gâye gütmeyiz. Rızkı sadece Allah'tan bekler ve bu hususta yalnız O'na tevekkül eder.⁹¹⁷ Onun ilim ve marifetiyle halkın hem dünyevî hem uhrevî meseleleri çözüme kavuşur ve ilâhî konulara dair müşkülleri çözümler.⁹¹⁸ Dilinden hikmet ve hakikatler dökülür. Kâh Allah'ın nimetlerinden bahsetmek suretiyle kulların kalplerine ferahlık verirler kâh O'nun celâlini ve azabını anlatarak korkuturlar. Kendilerine çeki düzen vermelerini sağlarlar.⁹¹⁹ Başkalarının ihtiyacını kendi ihtiyacına tercih eder. Maruz kaldığı öfke, kin vb. eza ve cefalar insanlara iyilik yapmaktan, onların mutluluğunu kendi mutluluğuna tercih etmekten onu alıkoymaz.⁹²⁰ Kendisine kötülük yapanları bile affeder hatta onlara iyilikle karşılık verir.⁹²¹

C. Tevhîd

"Allah'ın zâtını aklen tasavvur edilen ve zihnen tahayyül edilen herşeyden tecrit etmek" anlamına gelen tevhîd Bir görme, Bir bilme halidir. Sûfî yalnızca Bir'i görür, sadece Bir'i bilir.⁹²² Tasavvufî düşüncede "varlığın birliği" esasî değişik adlarla ifade edilse de temel ilkedir. Bazen kaygı ve maksadların birleşmesi, Hakk'ın irâdesiyle kulun irâdesinin bir olması anlamına gelen "tevhîd-i kusûd", bazen varlığın birleşmesi anlamına gelen "tevhîd-i vücûd", bazen de sadece Bir'i görmek anlamına gelen "tevhîd-i şuhûd" şeklinde de ifade edilen bu düşünce genelde "vahdet-i vücûd veya "vahdet-i şuhûd" adıyla meşhur olmuştur. Her ne kadar bu düşüncelerden ilki İbn Arabî (v. 638/1240)'ye, ikincisi de İmâm-ı Rabbânî (1034/1624)'ye izafe

⁹¹⁴ el-Maksadu'l-esnâ, s. 75-77.

⁹¹⁵ el-Maksadu'l-esnâ, s. 78-79.

⁹¹⁶ el-Maksadu'l-esnâ, s. 85-86.

⁹¹⁷ el-Maksadu'l-esnâ, s. 87-90.

⁹¹⁸ el-Maksadu'l-esnâ, s. 92.

⁹¹⁹ el-Maksadu'l-esnâ, s. 94.

⁹²⁰ el-Maksadu'l-esnâ, s. 132-133.

⁹²¹ el-Maksadu'l-esnâ, s. 151.

⁹²² Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 353.

edilirse de başlangıçtan beri değişik şekillerde ifade edilegelmiştir.⁹²³ İslâm düşüncesinde tevhîd konusunda iki farklı bakış açısı vardır. Birincisi âlimlerin ortaya koyduğu itikâdî içerikli tenzihe dayalı zâhirî tevhîd, ikincisi ise sûfîlerin benimsediği müşâhedeye dayalı şuhûdî tevhîddir. İkinci anlamda tevhîd sûfinin kendisinden ve mâsivâdan fânî kalarak bütünüyle Allah'ta müstehlek olmasıyla başkasını müşâhede edemediği bir halin ifadesidir. Kuşeyrî'nin *Risâle*'nin, Hucvirî'nin de *Keşfü'l-mahcûb*'un tevhîd bölümlerinde ortaya koydukları tevhîd anlayışı selef ve sünnet mezheplerden etkilenen sûfîlerin anlayışıdır. Ancak yine de tevhîdin anlamının sûfîlerdeki tedricî gelişimini bu eserlerde görmek mümkündür. Her iki müellif de eserlerinde öncelikle Hakk'ın sıfatlarını ayrıntılı bir şekilde ortaya koyarak tevhîdin birinci mertebesine işaret etmişlerdir. Allah'ın varlığına ve birliğine inanmaktan ibaret olan tevhîdin bu manasında gerek sûfî gerekse kelâmcı olsun Ehl-i Sünnet'in hepsi müttefiktir. Allah'ın hâdis özelliklerden tenzih edilmesi, Cüneyd'in ifadesiyle "Kadîm'in hâdisten ayrılması" ilkesine dayanan bu çeşit tevhîdden bahseden sûfîlerin çoğunluğu kelâmcıların bu konudaki görüşlerine bir şey ilâve etmemişler, onların görüşlerini kabul etmişlerdir. Ancak sûfîlerin "havassın tevhîdi" diye bahsettikleri bir başka tevhîd çeşidi daha vardır ki bu "tevhîd-i şuhûdî" olarak isimlendirilir. Söz konusu manada tevhîd, sûfî tecrübe sonucunda ulaşılan ve zevk olarak yaşandığı için ifadesi imkânsız ve aklın idrâk edemediği bir hal olarak kalbe tecelli eden tevhîddir. Bu tevhîdden ilk bahsedenler Serî Sakafî, Muhâsibî, Cüneyd, Hüseyin en-Nûrî ve Şiblî'yi içine alan Bağdat medresesidir.⁹²⁴ Onların piri tevhîdi kelâm alanından tasavvuf alanına, yani aklın alanından rûhî tecrübe alanına taşıyan ve ilk dönem tasavvuf düşüncesine tevhîd konusundaki görüşleriyle damgasını vuran Cüneyd-i Bağdâdîdir. Dolayısıyla sûfîlerin tevhîd konusundaki yaklaşımlarını ortaya koymak açısından Cüneyd'in fikirlerine yer vermek gerekmektedir.⁹²⁵

Cüneyd tevhîdi dört mertebede ele alır: Birincisi mâsivâyaya dair korku ve ümit beslemekle beraber Allah'tan başka ilâhların inkârından ibaret avamın tevhîdidir. İkincisi zâhirî ilimlerde derinleşmiş olan âlimlerin tevhîdi olup başka rablar, ortaklar, benzerler görmemek suretiyle vahdâniyeti ikrar etmek, bunun yanında şeklen de olsa emir ve nehyelere de riâyet edip korku ve ümit arasında olmaktır. Üçüncü mertebe ise havassın ve hâssu'l-havassın tevhîdi olmak üzere iki çeşittir: Havâssın tevhîdi zikredildiği gibi vahdâniyetin ikrâr edilmesi, zâhir ve bâtında emir ve nehyelerin yerine getirilmesi ve mâsivâyaya dair her arzu ve korkunun izale edilmesidir. Havâssu'l-havâssın tevhîdi ise kulun Allah'ın huzurunda bir gölge bir ceset gibi olmasıdır. Öyle ki kulun üzerinde sadece Allah'ın kudretinin hükümleri, tedbir ve tasarrufları

⁹²³ Yılmaz, age., s. 281-282.

⁹²⁴ Afifî, age., s. 140-147.

⁹²⁵ Afifî, age., s. 148.

cereyan eder. Bu hal içinde tevhîd deryasının dalgaları arasında boğulan kul, kendinden de, halkın davetinden de o davate icâbetten de fânî olarak Allah'a yakınlaşmanın (kurb) hakikatine O'nun gerçek vahdâniyyetine erişmiş, his ve hareketlerini de kaybetmiştir. Çünkü artık kuldan istediği şeyi bizzat Hakk yerine getirmektedir. Böylece kulun son hali ilk haline döner ve var olmadan önceki gibi olur. Bu konudaki delil ruhların elest bezmindeki ikrârına işaret eden âyettir. (A'râf 7/172) Yani fenâ neticesinde kul dünyaya gelmeden önce ruhlar âleminde tertemiz olarak bulunduğu makama döner. Dolayısıyla muvahhidin ihtiyârı ve irâdesi kalmaz. O Hakk'ın vahdâniyyetinde kendini görmez. Gerçek muvahhidin tevhîdi budur⁹²⁶ Cüneyd'in tevhîd anlayışını ön plana çıkaran ve dikkat çekici kılan şey tevhîdi misâk âyetine dayandırmasıdır. Ondan önce hiçbir mutasavvıfın dile getirmediği bu yaklaşıma göre ruhların ilk tevhîd hallerine ulaşabilmeleri için nefsin ruhlar âleminde bulunduğu eski haline mümkün merteye yaklaşması gerekir. Yani insan nefsinin bedenle birleşmeden önceki haline dönmesi gerekir. Her ne kadar bedenle ruh arasındaki ilişki devam ettiği sürece mutlak bir dönüş imkânsız ise de beşerî gücün imkân verdiği ölçüde bedenın ilgi ve kayıtlarından kurtulmak mümkündür. Bunun da yolu riyâzet ve mücâhede yöntemiyle nefsin arzularından kurtulmak ve Allah'a mutlak teslimiyetten ibaret olan tasavvuf yoluna girmektir. Böylece kul Cüneyd'in ifadesine göre Allah'ın dilediği gibi tasarrufta bulunduğu bir gölge haline gelir. Sûfîlerin "vahdet-i şuhûd" olarak isimlendirdikleri hal budur. Dolayısıyla Cüneyd'in tevhîdi vahdet-i şuhûddur.⁹²⁷ Afifî'ye göre Cüneyd'in tasavvufî bir renk kazandırmasıyla tevhîdin anlamı tamamen değişmiş, artık tevhîd vahdet-i şuhûdla eş anlamlı olmuştur.⁹²⁸ Cüneyd tevhîd konusunda en güzel sözü Hz. Ebû Bekir'in söylediğini belirtir. O söz şöyledir: *"Tenzih ederim o Allah'ı ki, hakkında marifet sahibi olmaları için kullarına bu marifetten âciz kalmaktan başka bir yol bırakmamıştır."* Yani kul Allah hakkında marifet sahibi olmaktan âciz olduğunu kavradığı zaman tevhîd hakkında bilgi sahibi olur.⁹²⁹ Özetle sufiler tevhidi Allah'tan başka herşeyden ilgiyi kesmek, bunların hepsinin yerine Allah'ı ikâme etmek, Kadîm olanı muhdesten ayırmak ve yalnızca Hakk'ı görüp masıvayı görmemek şeklinde algılamışlardır.⁹³⁰

Cüneyd'in dörtlü tasnifine benzer bir tasnif Gazâlî'de de görülmektedir. O da tevhîdi dört mertebeye ayırır. Tevhîdin birinci mertebesi kişinin diliyle "Lâ İlâhe illâllah" dediği halde kalben inanmamasıdır. İkinci mertebesi her sıradan müslümanın tasdik ettiği şekilde Allah'tan

⁹²⁶ Kuşeyrî, age., c. II, s. 584, Hucvirî, age., s. 416-417, Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî*, s. 144-146, Uludağ, *Cüneyd-i Bağdâdî*, s. 136-140.

⁹²⁷ Afifî age., s. 151, Uludağ, age., s. 144-145.

⁹²⁸ Afifî age., s. 153.

⁹²⁹ Kuşeyrî, age., c. II, s. 585, Hucvirî, age., s. 418, Uludağ, age., s. 138.

⁹³⁰ Kuşeyrî, age., c. II, s. 581-588, Hucvirî, age., s. 415-416.

başka ilâh olmadığına kalben inanmaktır. Gazâlî kelâm âlimlerinin de itikad konusunda avamdan farkı olmadığı için avamdan sayıldığını belirtir. Onların halk yığınlarından farkı insanların gönlüne yerleşmiş olan tevhîd inancını bidatçıların saldırısından cedel yoluyla korumaktır. Üçüncü merteye keşif yolu ve Hakk'ın nuru aracılığıyla Allah'tan başka ilâh olmadığını müşâhede etmektir. Çokluğun birden sâdir olduğunu bilmektir. Kesrette vahdeti görmek olarak da ifade edilebilecek olan bu merteye mukarreblerin makamıdır.⁹³¹ Bu mertebede bulunan mukarrebun mahlûkâta bakarlar ve onların Allah'a muhtaç olduklarını, Allah'ın tek ve biricik oluşuna işaret eden delilleri apaçık görürler. Bunun ardından kalplerinin imanıyla O'nu görür, ruhlarının gaybetiyle celâl ve cemâlini müşâhede ederler. Bununla birlikte ulaştıkları kurb dereceleri her birinin yakîni ve kalp duruluğu oranındadır. Onlar Allah'ı mahlûkâtıyla tanırlar.⁹³² Kelâm âlimlerinin tevhîdde bu mertebeye erememelerinin sebebi onların müşâhede ve keşif yolunu değil cedel yolunu tutmalarındadır.⁹³³ Sıddıkların mertebesi olan dördüncü merteye vahdette yalnız biri görmektir. Sufiler bu makamı "fenâ fi't-tevhîd" olarak isimlendirirler. Çünkü bu mertebedeki kişi yalnız Bir'i gördüğü için kendini de görmez. Tevhîdde boğulduğu için tevhîdin kendisini de görmez. O her şeyi çok olması açısından değil bir olması yönünden ele alır. Kendinden de başkalarından da fânî olması anlamındadır. Tevhîdde zirve nokta budur.⁹³⁴ Müellifimiz bu dört mertebeyi ceviz örneğiyle açıklamıştır. Birinci merteye cevizin dışındaki yeşil kabuk, ikincisi yeşil kabuğun altındaki sert kabuk, üçüncüsü cevizin içi ve dördüncü merteye cevizin içinde bulunan yağı temsil eder. Zâhir ehlinin tevhidi ya kabuktur ya da kabuğun kabuğudur. Âriflerin tevhidi ise ya özdür ya da özün özüdür.⁹³⁵ Allah keşif ve yakîn yoluyla marifetini zirvede olanlara hasretmiştir. Gözlerinin önünden perde kalksa bile yakînlerinde bir artma olmaz. Ebû Bekir (r.a) İki cihanda Allah'tan başkasını görmediği için sıddık olmuştur. Üçüncü mertebeye yer alanlar nücebâ, nücebâ, şühedâ gibi isimler verilirken, dördüncü makamda yer alanlar kutub, evtâd, büdelâ gibi isimlerle de anılır.⁹³⁶ Gazâlî'ye göre tevhîdin üçüncü ve dördüncü mertebesinde yer alan basiret sahipleri kendilerine ve diğer mahlûkâta bakarlar ve her yaratılmışın üzerine nakşolmuş ilâhî bir yazı görürler. Bu yazıya bazen alâmet bazen âyet bazen de kudret eseri denir. Bu yazıyı okuduklarında tefsirini ve şerhini bulurlar, yazanın kudretini görürler. Daha sonra yazıyı da mektubu da bir tarafa bırakıp bu noktadan onu yazana yükselirler ve O'nu kendisini vafettiği gibi bulurlar: "Hiçbir şey O'nun

⁹³¹ *İhyâ*, IV, 303, *el-İmlâ fî İşkâlâti'l-İhyâ*, İhyâ içinde, c. V, s. 337-338.

⁹³² *el-İmlâ fî İşkâlâti'l-İhyâ*, s. 337.

⁹³³ *el-İmlâ fî İşkâlâti'l-İhyâ*, s. 338.

⁹³⁴ *İhyâ*, IV, 303.

⁹³⁵ *İhyâ*, IV, 304.

⁹³⁶ *el-İmlâ fî İşkâlâti'l-İhyâ*, s. 340.

misli gibi değildir.⁹³⁷ Gazâlî'nin bahsettiği dört aşama Cüneyd'inkiyle benzerlikler taşımaktadır. Fakat Cüneyd'in son mertebeyi mîsâk âyetiyle açıklaması ona özgü bir durum olup bu noktada iki tasnif ayrılmaktadır. Ayrıca Cüneyd'in "Kıdemi hudûstan ifrâd etmek" şeklinde ifade ettiği tevhid tanımını Gazâlî de tekrarlamıştır. Ona göre tevhid hâdisten yüz çevirip Kadîm'e yönelmek, hatta başkası bir tarafa nefsini bile görmemektir.⁹³⁸

Tevekkülün temelini oluşturan üçüncü mertebenin dayandığı espri Allah'tan başka hakîkî fâil olmadığını bilmektir. Yaratma, rızık verme, lütufta bulunma, hayat, ölüm, zenginlik, fakirlik hâsılı her mevcûdu yaratanın Allah olduğunu, bu filleri yaratmakta O'nun hiçbir ortağının bulunmadığını tasdik etmektir. Yerlerde ve göklerde Allah'ın izni olmadan yaprak bile kıvıldamadığına inanmaktır. Bu hakikati kavrayan kişi O'ndan başkasına bakmaz, Yalnız O'ndan korkar, O'ndan umar, O'na güvenir. Müellifimize göre asıl tevhîd budur. Üçüncü mertebe tevekkülün temelini oluşturmaktadır Tevekkül bu bakımdan tevhîde dayanır. Sebepleri onları yaratanın yerine koymak tevhîd makamında bir şirk ve olayların hakikatine nüfûz edememektir. Mesele bitkilerin büyümesi için, yağmura, yağmurun yağması için bulutlara bel bağlamak gibi.⁹³⁹ Oysa güneş, ay, yıldızlar, yağmur, bulut toprak vb. canlı ve cansız tüm varlıklar kâtibin elindeki kalem gibi ilâhî kudret elinde birer memurdurlar. Diğer yandan tevhîdin önündeki bir diğer engel hadiselerde canlıların ihtiyar ve iradesinin rol oynadığını düşünmektir. Gazâlî bu yaklaşımı ayakların kaydığı bir nokta olarak değerlendirir. İmanı zayıf kimseler sadece kalemin kâtibin elinde musahhar olduğunu görürken basiret sahibi kimseler kâtibin de ilâhî kudret emrinde bir memur, yazma işlemini mecbûren yerine getiren bir mükellef olarak görürler. Basiret nuruyla bakanlar zayıf kişilerin yanılgılarının karıncanın yanılması gibi olduğunu bilirler. Sözelimi karınca üzerine yazı yazılmakta olan kâğıdın üstünde dolaşırken kâğıdı karalayanın kalem olduğunu zanneder. Ne parmakları ne de yazanı görür. Çünkü onun görme alanı kalemin ucuyla sınırlıdır ve bakış açısı dardır. Sadrı Allah'ın nuruyla genişlememiş ve İslâm'a açılmamış olan kimsenin durumu da böyledir. Yerlerin ve göklerin Cebbâr'ını idrak edemez, O'nun her olayın ardındaki kudret elini müşâhede edemez. Kalemi tutan kâtibe takılıp kalır ki bu sırf bir câhilliktir. Halbuki gönül ehli ve müşâhede makamına ermiş olanlara Allah kudretiyle her zerreyi konuşturmuş, onlar da zerrelere Allah'ı tesbih ve takdisini işitmişlerdir. Kulaktan mahrum olanlar bu sesleri duyamazlar. Gazâlî kulak derken harfsiz ve sessiz ifadeleri de algılayabilen mana kulağını kastettiğini belirtir.⁹⁴⁰ Göklerde ve yerlerdeki her zerrenin gönül

⁹³⁷ *el-İmlâ fî İşkâlâtî'l-ihyâ*, s. 326.

⁹³⁸ *Ravzatu't-tâlibîn*, s. 107.

⁹³⁹ *İhyâ*, IV, 305.

⁹⁴⁰ *İhyâ*, IV, 306.

adamlarıyla gizli münâcatı vardır. Gazâlî söz konusu münâcatı bir diyaloga dönüştürerek takdim eder. Gönül eriyle sırasıyla kağıt, mürekkep, kalem, el, kudret, irade, akıl, kalp, ilim, ilâhî kalem, yemînü'l-melik ve ilâhî kudret arasında geçen konuşmaları ve her birinin yazma fiilinin gerçekleşmesinde kendisinin bir rolü bulunmadığını iddiâ eden savunmalarını sembolik bir dille aktararak gönül erinin nihayette ulaştığı noktayı anlatmaya çalışır.⁹⁴¹ Mânâ yolcusu ilâhî kudrete "neden Yemini hareket ettiriyorsun?" diye sorup da "ben sadece bir sıfatım. Sen bu soruyu Kâdir'e sor, esas olan sıfat değil mevsûftur." cevabını aldığı anda haddini aşarak soru sormaya cüret edeceği sırada perdelerin ardından " O yaptığından sorumlu tutulmaz ama onlar sorumlu tutulurlar" (Enbiyâ 21/23) hitabını işitir. İlâhî huzurun heybetiyle sarsılır ve kendinden geçer. Aklı başına geldiğinde af dileyerek acz ve zilletini itiraf eder. Kendisine siddik kişilerin önüne geçmeye yeltenmemesi ve idrâk noktasındaki aciziyetini itiraf eden Hz. Ebû Bekir gibi davranması konusunda ikazda bulunulur. Nihayette mana yolcusu kâinattaki bütün olayların bir tek fâili bulunduğunu idrak eder.⁹⁴² Şu halde tevhd sebeplerin müsebbibine bakma sonucunu doğurur.⁹⁴³ Gazâlî'nin burada ifade etmek istediği tevhd anlayışı "Lâ fâile illâllah" şeklinde formüle edilebilir. Fâilin birliğine vurgu yapılmaktadır.

Allah bir ve eşya çok iken bu mertebede nasıl eşya bir olarak görülür? Bu görüş kalp gözüyle mi olur? Gazâlî'ye göre bu noktada hâdisatın kîdeme dönüşmesi veya fâille ittihâdı söz konusu değildir. Allah velî kullarına özel bir konum vermiştir. Onlar yakîn ve keşf yoluyla O'nu tanırlar. Öyle ki kalbine keşfolunanı gözüyle apaçık görse de onun yakîninde bir artıma olmaz.⁹⁴⁴

Basireti güçlü kimse yalnız Allah'ı görür, O'ndan başkasını tanımaz ve kâinatta Allah'tan başka varlık bulunmadığını bilir. Fiillerinin onun kudretinin birer yansıması olduğunun, O olmadan onların gerçekte varlıklarından söz edilemeyeceğinin şuurundadır. Fiili değil fâili görür. Her nesneyi Allahın bir sanatı olarak değerlendirir ve bakışını ondan başkasına kaydırmaz. Tüm evrene Allah'ın fiili olarak bakan kimse onun fiili olduğu için sever. Baktığında Allah için bakar Allah ile tanır. Böylece yalnız Allahı gören hakiki bir muvahhid olur. Bu mertebedeki kimse Tevhîdde fânî olmuş kimsedir.⁹⁴⁵ Bir kimse Allah'ın fiillerine yalnız O'nun fiilleri olması bakımından baksa, yeri yer, göğü gök, ağacı ağaç olarak değil de

⁹⁴¹ *İhyâ*, IV, 307-311, Gazâlî söz konusu diyalogun yani müşahede makamına ermiş olan gönül ehlinin kağıt, kalem, el vs.ile devam eden konuşmalarının mümkün oluşu hakkında *İşkâlât*'ta geniş açıklamalar yapmıştır. Bk. *İşkâlât*, s. 348-349.

⁹⁴² *İhyâ*, IV, 311-312.

⁹⁴³ *İhyâ*, IV, 319.

⁹⁴⁴ el-İmlâ fî *İşkâlâti'l-ihyâ*, s. 340.

⁹⁴⁵ *İhyâ*, V, 37.

Allah'ın sanatı olarak görse “sadece O’nu görüyorum” demesi yanlış olmaz. Çünkü varlıkta Allah’tan ve O’nun fiillerinden başka bir şey yoktur. Var olan her şey ezeli kudretin bir eseridir.⁹⁴⁶ Sûfinin herşeyi Hak ve O’nun tecellileri olarak görmesi ve Allah’tan başka görünen bir şey yoktur anlayışına sahip olması, vahdet-i şuhûdu ifade ettiğine göre Gazâlî’nin tevhid anlayışını da vahdet-i şuhûd olarak isimlendirmek mümkündür.

Gazâlî *Mişkât*’ta temel olarak âlemin bir aslı olduğu ve bu aslın da hakîkî nûr olduğunu ortaya koyar ve bunun izahını yapmaya çalışır. Ona göre nûrlar arasında belli bir tertip ve derecelenme vardır. Bu tertipte ilk kaynağa en yakın olan en üstün dereceye sahiptir. Bir nurdan yansımalar yoluyla varlığını o tek nura borçlu olan birçok nûr zuhûr eder. Meselâ ay ışığı bir eve süzülerek evin duvarında bulunan aynaya, aynadan karşıdaki diğer bir duvara, duvardan yere yansımakta ve yeri aydınlatmakta olsa bu durumda yerde buluna ışık duvardakine, duvardaki aynadakine, o da aya, ayda bulunan ışık da güneşe tâbidir. Bu dört ışıktan her biri diğerine göre daha mükemmel olarak sıralanmıştır.⁹⁴⁷ Şehâdet âlemi için söz konusu olan bu durum melekût nurları için de geçerlidir. Nurların sonsuza kadar birbirinden yansımaları düşünülemez. Bir ilk kaynak olmalıdır. Bu da nûr-ı mahz, nûr-ı hakiki olan Allah’tır.⁹⁴⁸ Bütün nûrlar bir ilk kaynaktan doğarlar. Kendisinin üstünde hiçbir nur olmayan ve en yüksek derecede bulunan İlk Nur’dan başkasına nur denmesi sırf mecâz yoluyla. Çünkü ondan başkası zâtı itibariyle nura sahip değildir. O halde gerçek nur emir ve halk elinde olan evvela aydınlatıp sonra da bunu devam ettiren Zât’tır.⁹⁴⁹ “Allah nurdur, O’ndan başka nur yoktur. O bütün nurların kaynağıdır ve küllî nurdur.”⁹⁵⁰

Vücut varlığı kendi zatından olan ve varlığı başkasından olan olmak üzere ikiye ayrılır. Varlığı başkasından olan zâtı bakımından ele alınınca mutlak yokluktur. Gayrıya nisbetle mevcuddur. Fakat gerçek bir varlığı yoktur. Gerçek nur Allah olduğu gibi gerçek mevcûd da Allah’tır. Ebû hamid şöyle der. “*Mecaz çukurundan hakikatin zirvesine yükselen ve miraçlarını tamamlayan ârifler varlıkta Allah’tan başka mevcut olmadığını ve O’nun vechinden başka herşeyin helak olucu olduğunu apaçık müşahede ederler.*”⁹⁵¹

⁹⁴⁶ *Maksadü'l-esnâ*, s. 58-59, *Mesâil fî marifetillâh*, s. 210. bk. *İşkâlât*, s. 341.

⁹⁴⁷ *Mişkâtü'l-envâr*, s. 53.

⁹⁴⁸ *Mişkâtü'l-envâr*, s. 13.

⁹⁴⁹ *Mişkâtü'l-envâr*, s. 54.

⁹⁵⁰ *Mişkâtü'l-envâr*, s. 60.

⁹⁵¹ *Mişkâtü'l-envâr*, s. 55. Selçuk Eraydın'a göre Gazâlî'nin ancak hakikat mertebesine yükselen kimselerin bunu anlayabileceğini ifade etmesi gerçekte vahdet-i vücûdun mükâşefe yoluyla anlaşılabilceğini teyid etmektedir. Bk. Eraydın, age., s. 215.

Şu halde tevhid ancak marifeti elde eden âriflerin ulaşabileceği bir noktadır. Dolayısıyla Gazâlî'nin tevhidi marifetin bir neticesi olarak değerlendirdiği görülmektedir. Tevhîd gözüyle kâinata bakan kâinatta O'ndan başka varlık olmadığını, O'nun Zâtı dışında herşeyin helâke mahûm olduğunu bilir. Gazâlî'ye göre bu bakış ezelden ebede kadar her hâl ü kârda doğru bir bakıştır. Çünkü "gayr" bizâtihi varlığı tasavvur edilebilen demektir ki, böyle bir "gayr"ın varlığı söz konusu değildir, bulunması da muhaldir. Gerçek varlık bizâtihi varlığı bulunandır. Varlığı başkasına bağlı olan var sayılmaz. Bizâtihi var olan ve başkalarının varlığı kendisine bağlı olan ise Kayyûm'dur. Kayyûm bir tanedir. O halde varlık âleminde Hayy ve Kayyûm sıfatlarının sahibinden başkası yoktur. Bu noktadan bakılınca her şeyin kaynağının O olduğu ve yine her şeyin O'na döneceği anlaşılır.⁹⁵² Hak O'dur, O'nun dışındakiler ise bâtıdır. Çünkü varlığı başkasının varlığına bağlı olan bizâtihi bâtıdır.⁹⁵³ Mâsivallah denilen âlem zâtında mutlak yokluktur.⁹⁵⁴

Gerçek varlık olan Allah aklın ortaya koyduğu nazarî öncüllerin bir neticesi değil, âriflerin mecâz çukurundan hakikatin zirvesine çıkıp rûhî miraçlarını gerçekleştirdiklerinde apaçık müşâhede ettikleri ve zevken idrâk ettikleri hakikattir. Mevcûd yalnızca Hakk'ın vechidir.⁹⁵⁵ "Allah'ın vechinden başka herşey helâk olucudur." (Kasas 28/88) meâlindeki âyet Gazâlî'ye göre Allah'ın dışındaki her şey herhangi bir vakitte helâk olucudur anlamında değil, ezelf ve ebedî olarak helâk olucudur anlamındadır. Yani âyetteki "helâk olma" özelliği devamlılık ifade eder, belli bir zaman dilimiyle sınırlı değildir. Bu âyetin anlamında Allah için ebedîlik, diğer varlıklar için ebedî bir yokluk ortaya çıkmaktadır. Bunun aksi düşünülemez çünkü Allahtan başka her şeyin zâtı mutlak yokluktan ibarettir.⁹⁵⁶ Her şeyin iki yüzü vardır: Biri nefesine diğeri rabbine dönük yüzü. Her şey kendi vechi itibariyle ademdir. Hakk'ın vechi itibariyle mevcûddur. Buna göre Allah'tan ve O'nun vechinden başka mevcûd yoktur.⁹⁵⁷

Hakiki anlamda sadece O'nun nuru vardır. Herşey O'nun nurudur. Hatta O herşeydir. O'ndan başkasının ancak mecaz yoluyla hüviyetinden bahsedilebilir. Neye işaret edilirse edilsin hakikatte bu işaret O'nadır. "O'ndan başka ilâh olmadığı gibi O'ndan başka O da yoktur." Buna göre "Lâ ilâhe illâllah" avamın tevhîdidir. "Lâ ilâhe illâ hû (hüve)" havâsın tevhîdidir. Yani avamın tevhîdi ile havâsın tevhîdi arasında fark vardır. Müellifimize göre havâsın tevhîdi daha husûsî, daha kapsamlı ve daha doğrudur. Bu tevhîd sahibini sırf ferdâniyet ve vahdâniyete

⁹⁵² *İhyâ*, IV, 105-106.

⁹⁵³ *İhyâ*, IV, 319.

⁹⁵⁴ *Mişkâtü'l-envâr*, s. 13-14.

⁹⁵⁵ *Mişkâtü'l-envâr*, s. 14.

⁹⁵⁶ *Mişkâtü'l-envâr*, s. 55. bk. Yılmaz, age., s. 286.

⁹⁵⁷ *Mişkâtü'l-envâr*, s. 56.

götürür. “Mahlûkâtın mi'racının son noktası ferdâniyet ülkesidir. Bunun ötesinde bir basamak yoktur.”⁹⁵⁸ Gazâlî bu hususu şöyle ifade eder: “*Kesret ortadan kalkıp da vahdet gerçekleştiğinde izafetler bâtul olur, işaretler silinir Artık yüksek, alçak, inen, çıkan kalmaz. Bu safhadan sonra bir yükselme muhaldir. Zira en yüksekün üstünde bir yükseklik ve vahdetle beraber kesret söz konusu olamaz.*” İşte kesretin ortadan kalktığı nokta urûcun da bittiği noktadır. Bundan sonra ancak bir nüzûlden söz edilebilir. Gazâlî'ye göre bu en yüce gâyedir. O tevhd ilmini ancak Allah'ı bilenlerin (ulemâ billâh) vâkıf olduğu gizli bir ilim olarak nitelendirir, Allah'a karşı mağrur olanlardan başkasının bu ilmi inkâr edemeyeceğini ileri sürer. “Ben onun işittiği kulağı, gören gözü, konuştuğu dili olurum...” kudsî hadisini naklederek, “Kulun kulağı, gözü, dili Allah olunca işiten, gören ve konuşan da O'dur.” demiştir. Ona göre bu noktaya ulaşmış olan bir muvahhidin hareket ve davranışları dünya semasından işitme, görme gibi duyuları ise bunun üstünde bulunan bir semadandır. Akıl ise onun da üstündeki bir semadandır. “*Muvahhid akıl semasını aşıp mahlûkâtın mi'racının zirvesi olan ferdâniyet ülkesine, oradan da yedi tabakaya kadar yükselir. Daha sonra sonra vahdaniyet arşına oturur. Buradan gök tabakalarına ait işleri çekip çevirir ve nizamı sağlar.*” Bu noktada Gazâlî "Allah Âdem'i Rahmân'ın sureti üzere yarattı" sözünü hatırlatarak muvahhidin söz konusu hallerinin insanın bu yönüyle ilişkili olduğunu ifade etmeye çalışır. Zira Âdem Rahmân'ın sureti üzerine yaratıldı şeklindeki beyanın da tıpkı "ene'l-Hakk", "Kendimi tesbih ederim", Allah'ın Hz. Musa'ya hitaben söylediği "hasta oldum beni ziyarete gelmedin..." ifadeleri ve "Ben onun kulağı, gözü dili olurum..." hadis-i kudsîsi gibi te'villeri vardır. Bütün bu ifadelerdeki ortak mana muvahhidin tecrübesini açıklar mahiyettedir.⁹⁵⁹

Müellifimize göre Allah ile birlikte başka varlıkların da mevcûdiyeti kabul etmek şaşkınlık bir bakıştır. Çünkü bir taraftan gerçek mevcûdu görürken diğer taraftan O'ndan başkasının fânîliğini görmez. İki varlık arasındaki farkı algılayan kişi bir kul bir de Rab tanır ve böylece tevhd sınırına girer. Görme oranı arttıkça Allah'tan başkasına varlık isnad etme fikri zayıflar. Çünkü O'ndan başkasının noksanlığını görmeye başlar. Yoluna bu şekilde devam eder eder neticede Allah'tan başkasına tanıdığı varlık fikri tamamen silinir. O'ndan başkasını görmez olur. Yalnız Allah'ı görür ve böylece tevhdin zirvesine ulaşır. Kişi Allah'ın dışındaki varlıklarda gördüğü

⁹⁵⁸ *Miškâtü'l-envâr*, s. 60.

⁹⁵⁹ *Miškâtü'l-envâr*, s. 61-62. Afifiye göre âriflerin yaşadıkları vecd ve fenâ halinin tesiriyle söyledikleri ve Gazâlî'nin naklettiği "“enelhak” ve ““sübhanî ma...” gibi sözler vahdet-i vücûda değil, vahdet-i şuhûda delâlet eder. Çünkü vahdet-i şuhûdda ârifin nefsinden ve halktan fenâ bulmasının tesiriyle geçici bir süre için şuur ortadan kalkar. Varlıkta Allah'tan başkasını görmez. Bu hal tevhd olarak da isimlendirilir. Bk. *Miškâtü'l-envâr*, s. 15-16.

noksanlık oranında tevhîdin ilk derecelerinde yer alır. Diğer varlıkların eksikliğinin ne kadar çok farkında olursa o kadar zirveye yaklaşır.⁹⁶⁰

Tevhîdin öz ifadesi olan "lâ ilâhe illâllah" cümlesinin anlamı "Hak olan Bir'den başkasını görmemektir". Tevhîdin zirvesine ulaşanlar azınlıkta olduğu gibi inkârcılar ve müşrikler de azdır. Çünkü müşrikler bile "Biz bunlara bizi Allah'a daha da yaklaştırsınlar diye tapıyoruz" demişlerdir. (Zümer 39/3) müşrikler bu ifadeleriyle tevhîdin ilk basamağına zayıf bir adım atmışlardır.⁹⁶¹ Gazâlî Hz. Peygamber'in ifadelerinden hareketle tevhîdde basamak basamak yükselmenin tasvirini sunmuştur. Resûlüllah şöyle demiştir: "Azâbından affına sığınıyorum, gazâbından rızâna sığınıyorum. Senden sana sığınıyorum. Sana övgüler sayıp dökemem. Sen kendini övdüğün gibisindir."⁹⁶² Gazâlî'ye göre "azâbından affına sığınıyorum" ifadesi sadece Allah'ın fiilini müşâhedeyi yansıtır. Yani sanki o sadece Allah'ın fiillerini görmüş, O'nun fiilinden fiiline sığınmıştır. Sonra fiilleri görme kademesini aşarak fiillerin kaynağını oluşturan ilâhî sıfatlara yükselmiş ve "gazâbından rızâna sığınırım" buyurmuştur. Çünkü rızâ ve gazap Allah'ın iki sıfatıdır. Hz. Peygamber tevhîd konusunda bunu da bir eksiklik olarak görmüş ve sıfatların müşâhedesinden Zât'ın müşâhedesine yükselmiştir. Bu noktada "senden sana sığınırım" ifadesini kullanmıştır. Bu ifade fiilleri ve sıfatları dikkate almadan O'ndan O'na kaçıtır. Ancak bu esnada O'ndan yine O'na kaçan, sığınan ve övgüler düzen nefsinin görünce bunu da bir eksiklik olarak telâkki etmiştir. Sonra nefsinin yok sayarak ve ortadan kaldırarak yakınlaşmasını sürdürmüş ve "ben sana övgüler sayıp dökemem sen kendini övdüğün gibisindir" demiştir. "övgüler sayıp dökemem" sözleri Resûlüllah'ın nefsinin fenâsının, nefsinin görmediğinin işaretidir. Son ifade olan "sen kendini övdüğün gibisindir" sözü de övenin de övülenin de Allah olduğunu, herşeyin O'ndan gelip O'na gittiğini ve O'nun zâtından başka her şeyin helâke mahkûm olduğunu bildirmektedir. Allah Resulü'nün duası onun tevhîd basamaklarındaki ilk makamının tevhîd ehlinin ulaşabildiği son makam yani zirve olduğunu göstermektedir. Çünkü tevhîd ehlinin zirvesi Allah ve fiillerinden başka hiçbir şeyi görmemektir. O daha ilk cümlesinde Allah'ın fiilinden fiiline sığınmıştır. O hak olan Bir'e varmış, O'ndan başka hiçbir şeyi görmez olmuştur.⁹⁶³ Nitekim Hz. Peygamber günde yetmiş kere istiğfarda bulunduğunu ifade etmiştir. Bunun nedeni her gün yetmiş makam aşmasıdır. O bir makamdan daha üst bir makama yükseldiğinde bir öncekini mana yolculuğunda bir eksiklik olarak değerlendirerek istiğğfarda bulunuyordu. Onun aştığı makamların ilk kademeleri başkalarının

⁹⁶⁰ *İhyâ*, IV, 106-107.

⁹⁶¹ *İhyâ*, IV, 107.

⁹⁶² İbn Mâce, I, 444.

⁹⁶³ *İhyâ*, IV, 107.

ulaştıkları zirvelerin çok ötesinde makamlar ise de daha sonraki makamlara oranla bir eksikliği yansıtıyordu. Resûlullah'ın istiğfarları bu yüzdendi.⁹⁶⁴

Gazâlî tevhîdden bahsederken esas amacının fiilde tevhîde dikkat çekmek olduğunu belirtir. O şöyle der: "*Hakikatte fâil birdir. Kendisinden korkulan, kendisine umut bağlanan ve kendisine güvenilip dayanılan O'dur.*"⁹⁶⁵ Tevhîd Allah'tan başka fâil olmadığını kabul etmek anlamına geldiğine göre fiillerin kula isnâd edilmesini ifade eden şeriatla nasıl bağdaşır? Yani eğer kul fâil ise Allah'ın fâil olması nasıl düşünülebilir? Eğer Allah fâil ise kul nasıl fâil olabilir? Gazâlî akla gelebilecek bu tür bir tereddüt ve itirazı cevaplamak için "fâil" mefhumunun ifade ettiği anlamdan yola çıkar. Ona göre fâil sözcüğünün iki anlamı olup sözcük bu iki mefhum arasında dolaşan mücmel bir mefhumu yansıtır. Meselâ "hükümdar falancayı öldürdü" denildiği gibi aynı kişi için yine "cellad falancayı öldürdü" de denebilir. Ancak hükümdarın kâtil yani öldüren niteliği bir manada, cellâdın kâtil niteliği ise bir başka manadadır. Aynı şekilde kulun fâil olması ile Allah'ın fâil olması ayrı şeylerdir. Allah'ın fâil olması demek onu yoktan var etmesi anlamındadır. Buna karşılık kulun fâil olması o işe mahal olması açısından değildir. Kul kudrete mahal olması açısından fâil olarak adlandırılır. Hem hükümdara hem de celâda kâtil denmesinin esprisi budur. Her ikisinin pozisyonu farklıdır. Allah Kur'ân'da fiilleri yerine göre meleklerle, yerine göre kullara, bazen de bir başka açıdan kendi zâtına nisbet eder. Mesela bir yerde ölümü ölüm meleşine, bir başka yerde de bizzat kendisine nispet eder. (Secde 32/11, Zümer 39/42)⁹⁶⁶ Bu durumda herşeyi Allah'a izâfe eden kimse hakkı ve hakikati tanımış bir muhakkiktir. Olayları O'ndan başkasına isnad eden kimse ise sözlerinde mecâz ve istiâreye başvurmuştur. Dolayısıyla fâil kelimesinin Allah'a izâfesi hakikat, başkalarına izâfesi ise mecâzdır.⁹⁶⁷

Afîfî, Gazâlî'nin *Mişkât*'ta serdettiği görüşlerle vahdet-i vücûd nazariyesine son derece yaklaştığını ileri sürmektedir. Gazâlî daha sonraları İbn Arabî'nin dediği gibi, "Hakk halktır. Bu ikisi tek hakikatin iki yüzünü oluşturur ve aralarında fark yoktur." dememiştir. Fakat vahdet-i vücûd şüphesi uyandıracak şekilde "*hakikatte Allah'tan başka mevcud yoktur. Âlemin varlığı ancak Hakk'ın varlığının yansıması yoluyla söz konusudur.*" cümlelerini sarf etmiş ve buna ay ışığının çeşitli noktalara yansımaları örnek göstermiştir. Gazâlî'ye göre bu aklın kabul ve tasdik ettiği, keşfin ise te'yîd ettiği bir hakikattir.⁹⁶⁸ Afîfî'ye göre Gazâlî'nin diğer eserlerinde *Mişkât*'ta olduğu gibi vahdet-i vücûd fikrine yakın olarak görülebilecek bir izah ve beyan bulmak zordur.

⁹⁶⁴ *İhyâ*, IV, 107-108.

⁹⁶⁵ *İhyâ*, IV, 316.

⁹⁶⁶ *İhyâ*, IV, 316-318.

⁹⁶⁷ *İhyâ*, IV, 318.

⁹⁶⁸ *Mişkâtü'l-envâr*, s. 14.

İhyâ'da bütün söylediği “*Varlıkta Allah'tan ve O'nun eserlerinden başka bir şey yoktur. Kâinat bütünüyle O'nun eserlerinden oluşur.*” şeklindeki ifadedir.⁹⁶⁹ Bu sözlerini ise vahdet-i vücûd olarak yorumlamak pek mümkün değildir. Zira her şeyin biri nefesine diğeri Rabbine bakan iki yüzü vardır. Söz konusu ifadede kâinatın Allah'a bakan yüzüne işaret vardır.⁹⁷⁰

Gazâlî'nin varlığın birliği konusunda ilk mutasavvıfların yolunu izleyerek birtakım görüşler geliştirdiği ve özellikle *Mişkât*'ta serdettiği fikirlerle daha sonraki vahdet-i vücûdçulara öncülük ettiği ileri sürülmüştür. Bu yaklaşıma göre Gazâlî'nin “*Lâ mevcûde ilâ Hû*” (O'ndan başka varlık yoktur) ibaresiyle ifade ettiği adı konulmamış bir vahdet-i vücûddur. Nitekim vahdet-i vücûdu sistematize ettiği öne sürülen İbn Arabî de bu kavramı kullanmamış, vahdet-i vücûd kavramı İbn Arabî'den sonra ortaya çıkmıştır.⁹⁷¹ Gazâlî tasavufun muâmele ve mükâşefe ilmi olmak üzere iki kısma ayrıldığını, mükâşefe ilmi hakkında konuşmanın ve yazmanın câiz olmadığını belirtir. Onun vahdet-i vücûd görüşüne sahip olduğunu düşünenler, mükâşefe ilmiyle vahdet-i vücûdu kastettiğini ileri sürmüşlerdir. Diğer taraftan bazı araştırmacılar da vahdet-i vücûd görüşünü benimsemediği için Gazâlî'yi tam anlamıyla sûfî saymamışlar, kardeşi Ahmed Gazâlî'yi ondan daha büyük bir sûfî olarak görmüşlerdir.⁹⁷²

Ebû Hamid'e göre ışığın renklerle birlikte algılanışı gibi basiret sahipleri de gördükleri şeyleri Allah'la birlikte görürler. Zira baş gözüne her şeyin ışık aracılığıyla görünmesi gibi, bâtın gözüne de herşey Allah ile görünür. Zira O her şeyle beraberdir. Işığın herşeyle birlikte olması ve nesnelere ışıkla zuhur etmesi gibi her şey O'nunla zahir olur. Gazâlî bu benzetmenin yanlış anlamaya yol açmaması için aradaki farka da işaret eder. Fark ışık güneşin batmasıyla kaybolur ve gölge ortaya çıkana kadar gizli kalır. Buna karşılık İlâhî nurun kaybolması veya değişmesi asla düşünülemez. O her dâim varlıklarla beraber kalır. Gazâlî'ye göre basiret sahipleri ne gördülerse onunla beraber Allah'ı görmüşlerdir.⁹⁷³

Gazâlî “O herşeyle beraberdir” sözünü anlamakta zorluk çeken ve Allah'a mekân izâfe etmek şeklinde algılayan kimselerin bulunabileceğini, böyle bir düşüncenin ve algılayışın bütünüyle hata olduğunu söyler. “*Herhalde böyle bir vehmi uyandırmaktan en uzak şey 'O herşeyde öncedir, herşeyin üstündedir ve herşeyi zuhur ettirendir' sözüdür. Basiret sahibinin marifetine göre zuhur ettiren zuhur ettirilenden ayrılmaz. İşte 'O herşeyle beraberdir' sözümüzün manası budur.*” diyerek düşüncesini izah etmeye çalışır. İzhâr eden izhâr edilenle

⁹⁶⁹ İhyâ, V, 37.

⁹⁷⁰ *Mişkâtü'l-envâr*, s. 15.

⁹⁷¹ Yılmaz, age., s. 285-286. Eraydın, age., s. 214-216, Sevim, age., s. 110.

⁹⁷² Uludağ, “Gazzâlî” mad. c. XIII, s. 517. bk. Baldick, Julian, *Mistik İslâm*, İstanbul 2002, s. 103.

⁹⁷³ *Mişkâtü'l-envâr*, s. 63.

beraber olmakla birlikte ondan önce ve onun üstündedir. Ancak onunla beraberliği bir yönden, ondan önceliği de başka bir yöndendir. Gazâlî örnek olarak da elin hareketiyle elin gölgesinin hareketini göstermektedir. Elin hareketi gölgesinin hareketi ile beraber olduğu gibi ondan öncedir de. Gazâlî bu anlatılanları anlayamayanların kendi kapasitelerini kabullenerek bu konularla uğraşmamalarını tavsiye eder. Ona göre her ilmin erbabı ayrıdır. Herkes kabiliyetinin bulunduğu hususta başarılı olabilir.⁹⁷⁴ Afifi'ye göre bu açıklamalar belki de Gazâlî'nin vahdet-i vücûda kâil olduğu şüphesini ortadan kaldırır. Çünkü "Herşeyden öncedir, herşeyin üstündedir ve zuhûr ettirendir." ifadesindeki "herşeyden öncedir" cümlesi Allah'ın kademine işaret etmekte, "herşeyin üstündedir" ise tenzihe vurgu yapmaktadır. Gerçek manasıyla tenzih hiçbir şekilde vahdet-i vücûd öğretisi ile bir araya gelemes.⁹⁷⁵ Gazâlî'nin söz konusu ifadeleri vahdet-i vücûd mantığıyla bağdaşmaz. Ayrıca o her zaman Hâlik-mahlûk, Kadîm-hâdis ayırımını yapmıştır.⁹⁷⁶

D. Fenâ

Tasavvufi hayata giren bir müridin riyâzet ve mücâhedeler vasıtasıyla geçirdiği terbiye ve tezkiye sürecinin sonunda ulaştığı fenâ halî, sûfiler tarafından genellikle tasavvufi tecrübenin son merhalesi olarak kabul edilmiştir. Fenâ-bekâ kelimelerini ilk kullanan sufi Ebû Said Harrâz'dır. Ona göre fenâ kulun kulluğunu görmekten yani ibadetlerini kendine nispet ederek onlara güvenmekten fânî olması, bekâ ise ilâhî tecellileri temâşâ etmekle bâkî olmasıdır. O fenâ halini üç aşama olarak değerlendirmiştir. Mürid önce dünya ve âhiretle ilgili bütün haz ve duygularını kaybeder. Sonra Allah'ın kudretinin tecelli etmesiyle O'na duyduğu saygıdan dolayı Allah ile ilgili hazzını da yitirir. Son aşamada bu hazzını kaybettiğini de bilemeyecek bir noktaya ulaşır.⁹⁷⁷ Fenâ irâdî davranışlar, benlik ve mâsivâ bilincinin yok olduğu bir haldir. Fenâ tecrübesini yaşayan bir sûfî Allah'tan başka bir şey görmez ve Hakk'ın fiil ve irâdesinin dışında bir şey hissetmez hale gelir. Bâyezid-i Bistâmî fenâyı rûhî mirac merdiveninin en üst basamağı olarak kabul eden sûfîdir.⁹⁷⁸ O'nun fenâyla ilgili şathiyât türünden kabul edilen sözleri vardır.⁹⁷⁹ Kuşeyrî'nin *Risâle*'si ve Hucvirî'nin *Keşfü'l-mahcûb*'undaki fenâ tariflerine bakıldığında bunların hepsinin sûfî tecrübenin ahlâkî ve psikolojik tarafına işarete eden yani sûfînin fenâ ve vecd halindeki hislerini açıklayan subjektif tarifler olup felsefî bir içerik taşımadıkları görülür. Ana

⁹⁷⁴ *Mişkâtü'l-envâr*, s. 64.

⁹⁷⁵ *Mişkâtü'l-envâr*, s. 16.

⁹⁷⁶ Şirbasî Ahmed, *el-Gazâlî*, Beyrut 1979, s. 204.

⁹⁷⁷ Hucvirî, age., s. 369-370, Kara, "Fenâ" mad., DİA, c. XII, s. 333-334.

⁹⁷⁸ Afifi, age., s. 154.

⁹⁷⁹ Attar, age., s. 173-214.

hatlarıyla fenâ-bekâ insanın kötü huy ve vasıflarının yok olup güzel niteliklerle donanması, cehâletin yok olup ilimle mücehhez olması, gafletin yok olup zikre sarrılması gibi hususlarla ifade edilir.⁹⁸⁰ Kuşeyrî'ye göre bir kimseyi Hakk'ın tecellisi istilâ eder de mâsivâdan hiçbir şeyi ne maddî bir varlığı ne de onun eserini, ne bir şekli ne de onun gölgesini müşâhede edemezse "o halktan fânî, Hakk ile bâkî oldu" denir. Kuşeyrî burada "nefsinden ve mahlûkâtan fânî oldu" ifadesi üzerinde durur. Söz konusu ifade kulun kendisi ve halk hakkında his ve şuurunun ortadan kalktığı anlamına gelir. Yani kendisi de halk da mevcûttur fakat kişinin her ikisine dair his ve şuuru bulunmaz.⁹⁸¹ Bu noktada Kuşeyrî, Serrâc ve Hucvirî'nin eserlerinde titizlikle üzerinde durdukları bir mesele karşımıza çıkmaktadır ki o da fenâ hakkında zâtın kaybolması ve şahsiyetin yok olması şeklindeki yanlış algıdır. Serrâc kulun kendi sıfatlarından çıkıp Hakk'ın sıfatlarına girmesini, kendi irâdesinden çıkıp Hakk'ın irâdesine tâbi olması şeklinde anlamak gerektiğini aksi halde Hulûliyye mensuplarıyla Hıristiyanlar gibi yanlışla düşüleceğini belirtmiştir.⁹⁸² Hucvirî de Kadîm ile hâdisi yani insanla Allah'ı birbirine karıştırma anlamına gelen bu tür bir anlayışı kesin bir dille reddeder.⁹⁸³ Şu halde adı geçen üç müellif de adeta insanın ilâhlaşmasına işaret eden anlamlarla fenâyı yorumlayanların iddiâlarını inkâr ederek bu hususta ılımlı bir yaklaşım sergilemişlerdir.⁹⁸⁴

Sûfîler istiğrâk ve müşâhede halinde olan kişinin kendini kaybetmesine ve dünyayla ilgili idrakinin yok olabileceğine delil olarak Hz. Yusuf'la ilgili âyetleri gösterirler. Nitekim Hz. Yusuf'u gören kadınlar meyve yerine ellerini kestikleri halde bunun farkına varamamışlardır. Kuşeyrî iki insan arasında böyle bir hal meydana geldiğine göre kul ile Allah arasında daha mükemmel hallerin gerçekleşebileceğine şaşırılmamak gerektiğini belirtir.⁹⁸⁵ Cüneyd de fenâyı üç aşamada ele alır. Birincisi nefsten, beşerî huy ve vasıflardan fânî olmak, ikincisi ibadetlerdeki zevk ve lezzetten fânî olmak, üçüncü ve son aşama ise Hakk'tan gelen tecellinin galebesi altında olduğundan fenâyı ermenin farkına varmaktan da fânî olmaktır.⁹⁸⁶ Hucvirî de kulun kendi varlığından fânî olmasını Hakk'ın celâlini temâşa ve azametini keşfetmesi olarak açıklar. O derecede ki Hakk'ın celâlinde dünyayı da âhireti de unuttur, makam ve haller gözünde küçük görünür. Nefssinden, aklından hatta fenâdan da fânî olur. O zaman dili Hakk ile konuşur,

⁹⁸⁰ Bk. Kuşeyrî, age., c. I, s. 260-263, Hucvirî, age., s. 365-371.

⁹⁸¹ Kuşeyrî, age., c. I, s. 261-262.

⁹⁸² Kara, agm., DİA, c. XII, ,s. 335

⁹⁸³ Hucvirî, age., s. 367.

⁹⁸⁴ Afifî, age., s. 158.

⁹⁸⁵ Kuşeyrî, age., c. I, s. 262-263.

⁹⁸⁶ Uludağ, *Cüneyd-i Bağdâdî*, s. 146-147, Ateş, age., s. 153-154.

bedeni huşû ve huzur halinde bulunur. Elest bezminde Allah'a söz verdiği vakitte olduğu gibi olur, aslî fitratına döner.⁹⁸⁷

Allah'ın kişinin bütün benliğini sarması ve kişinin hiçbir şeye iltifat etmez hale gelmesi ârifler tarafından fenâ olarak isimlendirilir. Fenâ hali ile kişi öylesine kendinden geçer ki, ne dış dünyada meydana gelen hadiselerden haberdârdır, ne de iç dünyasında olup bitenin farkındadır. Âdeta her şey dağılıp gitmiş yalnız Allah kalmıştır. Üstelik bu esnada içinde bulunduğu halin ne olduğunu anlaması, yani fenâ halini tecrübe ettiğinin bilincinde olması dahi kusurdur. Çünkü fenânın zirvesi “fenâ ender fenâ” olarak isimlendirilen bu hali yaşadığının farkında olmamaktır. Gazâlî bu hali kişinin sevdiği karşısında hissettiği duygulara benzettir. Zira insan bazen sevdiğini düşünürken öyle bir hale gelir ki, yanında konuşulana işitmez, gözünün önündekini görmez. Her şeyden habersiz şekilde sadece sevgilisini düşünür. Üstelik kendinden geçtiğinin dahi farkında değildir. Şu halde fenâ Allah sevgisinden sarhoş olmuş bir insanın halidir.⁹⁸⁸

Gazâlî'ye göre de tasavvuf yolunun sonu fenâ fillâh mertebesine ermektir. Ancak fenâ mertebesi yolun başlangıcındaki, irâde ve çabaya bağlı olarak elde edilebilen hal ve makamlara nispetle sondur. Asıl itibariyle ise bu safha yolun başlangıcıdır. Bundan önceki kısım bir giriş koridoruna benzemektedir.⁹⁸⁹ Allah'a doğru çıkılan yolculuk daha sonra Allah'ta yolculuk şeklini alır. Bir anlamda seyr-i ilâllahtan sonraki makam seyr-i fillâhtır. Fenâ ve istiğrâk ile kastedilen de budur.⁹⁹⁰ Fenâ ve istiğrâk hali başlangıçta şimşek gibi gelip geçici olup çok kısa sürer. Kalıcı ve devamlı bir hal alırsa kişi en yüce âleme yükselip hakiki varlığa vâkıf olur. Kalbine melekûtun izleri damgasını vurur ve lâhutun kudsiyeti tecellî eder. Melekût âleminden kişiye ilk görünen şeyler, melekler ve velî ve peygamberlerin ruhlarıdır. Onların seslerini işitmek ve onlardan bilgi ve mesaj almak mümkün olur.⁹⁹¹ Kişi gölge hükmünde olan mecâzî âleme döndüğünde Allah'ın cemâlini müşâhede etmekten mahrum olan insanlara acıyarak bakar, gölgelerle oyalanmaları ve bu hayal ve aldanış âleminin büyümesine kapılmaları karşısında hayrete düşer. Maddî varlığı ile halk arasında olmasına karşın kalbi ile onlardan uzaktır.⁹⁹²

Keşf ve müşâhedelerin neden fenâ haline mahsûs olduğu, yani fenâ halinin yaşanmasıyla bir takım bilgilerin elde edilmesinin mümkün olduğu hususuna gelince fenânın duyuların sükûnet bulduğu ve her hangi bir şeyle meşgul olmadığı, hayale karışıklık ve bulanıklığın girmediği bir hal olması bunu mümkün kılar. Hayalin tesiri kuds âleminden tecelli eden şeylere benzerlikle

⁹⁸⁷ Hucvirî, age., s. 370-371.

⁹⁸⁸ *el-Erbaîn*, s. 34.

⁹⁸⁹ *Münkız*, 555

⁹⁹⁰ *el-Erbaîn*, s. 35.

⁹⁹¹ *el-Erbaîn*, s. 35, el-Münkız, 555.

⁹⁹² *el-Erbaîn*, s. 35

sınırlı kalır. Ta ki melekler, peygamberler ve mukaddes ruhlar hayal kalıpları içinde görünürler. Uyku halinde sâdik rüyâlar aracılığıyla gelecekte haberdâr olmak zaman zaman mümkün olsa da, uykudaki bilgi alma zayıftır ve karışıklıktan hali değildir. Çünkü her ne kadar duyular etkisini kaybetse de hayal insanın peşini bırakmaz ve kurtulmak zordur. İşte kalbi süflî âleme doğru çeken his ve hayallerin hâkimiyeti ancak ölüm ile tam olarak ortadan kalkar. Böylece ölüm ile her şey apaçık ortaya çıkar. Şu halde fenâ duyuların ve hayalin etkisini kaybettiği bir hal olduğu için keşf halleri fenâ tecrübesine mahsustur.⁹⁹³

Ebû Hamid'e göre nefisten ve Allah'tan başka her şeyden fânî olmak, kâinata tevhîd gözüyle bakabilmenin bir sonucudur. Tevhîd gözüyle bakan da yalnız Allah'ı görür.⁹⁹⁴ Hakikat semâsına yükselen ârifler varlıkta Allah'tan başkasını görmedikleri konusunda ittifak etmişlerdir. Ancak onlardan bir kısmı bu noktaya ilmî bir irfanla ulaşmış bir kısmı da bu hali tadarak, zevken tecrübe etmişlerdir. Kesret gözlerinden tamamen silinip mutlak teklik içerisinde müstağrak olmuşlar ve akılları başlarından giderek şaşkınlık içinde kalmışlardır. Öyle ki kendileri de dâhil Allah'tan başka hiçbir şeyi hatırlamaya güçleri kalmamış, O'ndan başkasını bilmez olmuşlardır.⁹⁹⁵ Aklın hükmünün ortadan kalktığı bu mertebeden sonrası artık sözün yetersiz kaldığı bir sahadır ve yaşadığı tecrübeyi anlatma çabasına giren kimsenin hataya düşmesi kaçınılmazdır. Allah'a yakınlığın zirvesine ulaşıldığı bu nokta bazı kimseler tarafından hulûl ve ittihad zannedilmektedir ki böyle bir anlayış tümüyle yanlıştır. Gazâlî'ye göre artık bu mertebede sükût hâkim olmalı ve dil bağlanmalıdır.⁹⁹⁶ Halbuki söz konusu tecrübeyi yaşayan bazı âriflerin vahdet halinin tesiriyle meydana gelen sarhoşlukları öyle artar ki âdeta akıllarının hükmü ortadan kalkar ve bazıları “enel-hak” bazıları “Kendimi tesbih ederim, şanımlı ne yücedir.” “ve ” Cübbemin içinde Allah'tan başkası yoktur” gibi sözler sarf ederler. Gazâlî âşıkların sekr halinde söyledikleri sözlerin gizlenmesi ve ortaya dökülmemesi gerektiğini söyler. Sekr hali ortadan kalkıp da akıl hükmünü icrâ etmeye başladığında tecrübe ettiklerinin ittihâd değil, ancak ittihâda benzer bir hal olduğunu anlarlar. Aşkın coşkunu ve şiddeti âşıklara bu tür sözler söyletebilmektedir. Bu durum bir kadeh içinde şarabı gören kimsenin şarap renginin kadehin kendi rengi olduğunu zannetmesine benzer. Ârif “Sanki şarap var kadeh yok veya sanki kadeh var şarap yok” diyecek kadar bir istiğrak hali yaşamaktadır. Ancak dikkat edilmesi gereken nokta, “şarap kadehtir” demekle “şarap sanki kadehtir” demek arasında fark olduğudur. Söz konusu tecrübe “fenâ” hatta “fenâü'l-fenâ” olarak isimlendirilmektedir. Yani insan ile Allah

⁹⁹³ *el-Erbaîn*, s. 36

⁹⁹⁴ *İhyâ*, IV, 106.

⁹⁹⁵ *Mişkâtü'l-envâr*, s. 57.

⁹⁹⁶ *el-Münkız*, 555

arasında böyle bir irtibat ve ilişki geliştiğinde kişi fenâ halini tecrübe eder.⁹⁹⁷ Cüneyd'in üçüncü aşamadaki "fenâdan da fânî olma" olarak ifade ettiği hal, Gazâlî'nin ifadelerinde de görülmektedir. Bu tecrübeyi yaşayan kimse kendinden geçtiği gibi kendinden geçtiğinin de farkında değildir. Kendini bilmediği gibi kendini bilmediğini de bilmez. Nitekim zil zurna sarhoş olan sarhoşluğunun da farkında olmaz. Çünkü şuurunun yerinde olmadığını bilseydi, kendini bilmiş olurdu. Ârifin yaşadığı bu hal, mecâzen ittihâd gerçek anlamda da tevhîd adını alır. O halde fenâ hulûl ve ittihâd değildir.⁹⁹⁸ Bu noktaya ulaşan kimsede beşerî niteliklerden bir şey kalmaz, beşeriyeti tamamen söner. Gazâlî burada daha önce Kuşeyrî, Serrâc, Hucvirî gibi önde gelen mutasavvıfların yaptığı gibi beşerî niteliklerden fânî olma meselesine açıklık getirir ve yanlış anlamaları önleyecek şekilde şu açıklamayı yapar: "*beşerî niteliklerden fenâ bulur derken beden değil kalbin fenâsını kastediyorum. Yani fizikî kalple arasında gizli bir bağ bulunan sırr-ı lâtifî kastediyorum.*"⁹⁹⁹

Gazâlî "Hakk" ismini şerh ederken "ene'l-Hakk" sözü hakkındaki görüşlerini de açıklamıştır. Ona göre bu sözü söyleyen hata etmiştir. Ancak doğru kabul edilebilmesi için iki tür te'vîl söz konusu olabilir: birincisi bu sözün ben Hakk ileyim anlamında kullanılmış olmasıdır ki bu te'vîl uzak bir ihtimaldir. Bu söz böyle bir anlama gelmez. Aynı zamanda Hakk ile olmak yalnız bu sözün sahibine ait bir ayrıcalık değildir, Allah'tan başka her varlık Hakk ilelidir. İkinci te'vile göre ise sözün sahibi Cenâb-ı Hakk ile kuşatılmış olup kendisinde O'ndan başkasına yer kalmamıştır. Âdeta O'nun varlığında boğulmuş, kaybolmuştur. Bir şey bir başka varlığı bütünüyle kuşattığı zaman "o odur" denilir. Tıpkı şâirin "ben sevdiğimim, sevdiğim de bendir" dediği gibi. Tasavvuf ehli kendi varlıklarının fânîliğini gördükleri için çoğunlukla dillerinde dolaşan ve hallerine tesir eden "Hakk" ismidir. Çünkü onlar fânî olanla meşgul olmayıp bizâtihi hakiki olan varlığı müşâhede etmektedirler. Tasavvuf ehlinin müşâhede makamında olmasına karşılık kelâmcılar fiillerle istidlâl makamındadır ve gördükleriyle meşgul olur, onları delil olarak gösterirler.¹⁰⁰⁰

Sonuç olarak tasavvuf yolunun en yüce mertebelerinden biri olan fenâ, hakikati tam anlamıyla idrak eden ve Allah'tan başka her şeyden yüz çeviren âriflerin ulaşabileceği bir noktadır.

⁹⁹⁷ *Mişkâtü'l-envâr*, s. 57, *İhyâ*, II, 359-360, III, 498.

⁹⁹⁸ *Mişkâtü'l-envâr*, s. 58, *İhyâ*, II, 359-360.

⁹⁹⁹ *İhyâ*, II, 359.

¹⁰⁰⁰ *el-Maksadü'l-esnâ*, s. 137-139.

E. Saâdet

İslâm ahlâk felsefesinde genellikle en yüce gaye ve en yüksek iyi olarak mutluluğun gösterildiği bilinmektedir.¹⁰⁰¹ İslâm filozoflarının çeşitli konulardaki bazı görüşlerinden faydalanan Gazâlî mutluluk kavramını çeşitli boyutlarıyla ele almış, bu konudaki düşüncesini geliştirirken felsefeden de geniş ölçüde yararlanmıştı. Nitekim o herşeyin lezzetinin kendi tabiatına uygun mükemmelliğe ulaşmakta olduğunu belirtirken Aristo felsefesinden yararlanmıştı. Bununla birlikte kalbin zevkinin ve en yüksek mutluluğunun marifetullahta olduğunu söyleyirken tasavvufa dayanmıştı.¹⁰⁰² Herhangi bir hususta mutluluğu yakalamak o konuyla ilgili zirve noktaya erişmeye bağlıdır. İnsan için kemâl, akıl yoluyla kavranabilecek gerçeklerin künhüne vâkıf olmak ve olduğu gibi idrâk etmektir. Yoksa sadece duyuların alanını giren hususları idrâk etmek hayvanlarda da mevcut olan bir özelliktir. Üstelik insan söz konusu mükemmelliği yakalamaya fitraten kâbiliyetlidir. Bu hususta önündeki engel ise arzularına hâkim olamaması ve yenik düşmesidir. Nefsini terbiye etmeyi başardığı oranda akli esâretten kurtulur. Gerek kâinat gerekse kendisi üzerinde Allah'ın kudretinin inceliklerini tefekküre daldığı zaman insan kendisi için mümkün olan kemâl derecesine ulaşmak sûretiyle mutluluğu elde eder.¹⁰⁰³ Kişi dünya ilgilerinden ve meşgalelerinden soyutlanır bütün gücüyle ilâhî işleri tefekküre dalarsa nihayet ilhâm ve keşfe ulaşır. Bu da nefsinin kirlere arındırılmasına bağlıdır. Gazâlî'ye göre saâdet işte bu noktaya ulaşmaktır.¹⁰⁰⁴

Müellifimize göre bir şeyin değeri âhirette Allah'a kavuşma mutluluğuna ulaştırmadaki rolüyle ölçülür. Çünkü mutluluk dışında bir gâye yoktur. Kulun mutluluğu da Rabbine kavuşmasında, O'na yakın olmasındadır. Bu gâyeye yardım eden herşeyin de değeri vardır.¹⁰⁰⁵ Gazâlî saâdetin üç unsurundan bahseder ki bunlar fayda, lezzet ve güzelliştir. Eğer birşeyde fayda, güzellik ve lezzet bir arada bulunursa o mutlak hayırdır.¹⁰⁰⁶ Fayda ve lezzetleri çeşitli kısımlara ayıran Gazâlî'nin asıl yapmak istediği şey âhîret mutluluğunun önemini ortaya koymaktır. Zira ona göre her türlü fayda, lezzet ve güzelliğin zirvesinde uhrevî saâdet yer alır. En yüksek lezzet olan Allah'ı temâşa ancak âhirette gerçekleşecek olan bir mutluluktur.¹⁰⁰⁷

¹⁰⁰¹ Bircan, H. Hüseyin, "İslâm Ahlâk Felsefesinde "En Yüce Gaye" Kavramı ve Ahlâkî Değerlerin Belirlenimi", İslâmî AraştırmalarDergisi, cilt: 16, sy. 3, 2004, s. 422-426.

¹⁰⁰² Çağrııcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 201.

¹⁰⁰³ *Mîzânü'l-amel*, s. 22.

¹⁰⁰⁴ *Mîzânü'l-amel*, s. 23.

¹⁰⁰⁵ *İhyâ*, IV, 197.

¹⁰⁰⁶ *Mîzânü'l-amel*, s. 88.

¹⁰⁰⁷ *Mîzânü'l-amel*, s. 87-90, Çağrııcı, age., s. 145-149.

Gazâlî *Mizân*'da saâdeti beş kısma ayırmış ve bunlar için "hayırlar" tabirini kullanmıştır. Hayırları uhrevî saâdet, nefsî faziletler, bedenî faziletler, hâricî faziletler ve tevfiķî faziletler şeklinde sıralamıştır.¹⁰⁰⁸ *İhyâ* da ise şükür bölümünde nimetleri zikrederken nimetleri bizâtihi istenen gâye nimetler ve vâsıta nimetler olarak ikiye ayırmış ve uhrevî saâdeti gâye nimet diğerlerini de vâsıta nimetler kapsamında değerlendirmiştir.¹⁰⁰⁹ Gazâlî'ye göre gerçek saâdet âhîret saâdeti olup, diğerleri buna ulaştıran vâsıtalar ve mecâzen "saâdet" ismini alırlar.¹⁰¹⁰ Dolayısıyla dünyevî saâdetler uhrevî saâdete ulaştırması açısından değer ifade eder. Hakiki ve mutlak manada saâdet uhrevî saâdetdir.¹⁰¹¹

Uhrevî saâdet "fenâsı olmayan bir bekâ, üzüntüsüz bir sevinç, beraberinde cehâlet olmayan bir ilim ve fakrın olmadığı bir zenginliktir."¹⁰¹² Âhîret mutluluğuna erebilmek için bu dünyada hazırlık yapmak gerekir. Gerekli hazırlığı yapmak için de bazı vesilelere başvurmak şarttır. Gazâlî vesileleri dört kategoride değerlendirmiştir. Her bir kategori de kendi içinde dörde ayrılmaktadır. Böylelikle vesilelerin toplam sayısı on altı olmaktadır. Bunlar şu şekildedir:

- 1) Rûhî faziletler: Kemâli ilim olan akıl, kemâli vera' olan iffet, kemâli mücâhede olan şecâat ve kemâli insaf olan adâlet. *İhyâ*'da ise *Mizân*'dan farklı olarak bu dört fazileti mükâşefe ilmi, muâmele ilmi, ifet ve adâlet şeklinde sıralamıştır.¹⁰¹³
- 2) Bedenî faziletler: Sağlık, güç, güzellik ve uzun ömürdür. Bu dört fazilet sayesinde rûhî faziletlere ulaşılabilir.
- 3) İnsanı çevreleyen hâricî faziletler: Servet, mevki, aile ve aile dışındaki çevre.
- 4) Tevfiķî (ilâhî) faziletler: Allah'ın hidâyete erdirmesi, Doğru yolu göstermesi (rüşd), doğru yola iletmesi (tesdîd) ve desteklemesi (te'yîd). Bütün bu faziletler uhrevî mutluluğa ulaştıran vasıtalar ve her biri diğerinin varlığına ihtiyaç göstermektedir.¹⁰¹⁴

Bedenî faziletler olmaksızın ilim öğrenme ve ahlâkı güzelleştirme olarak özetlenebilecek olan nefsî faziletler tam olarak elde edilemez. Dolayısıyla sağlık, güç, uzun ömür mutluluğun temel şartlarıdır. Diğer yandan hâricî faziletler de hedefe ulaştıran vasıtalar

¹⁰⁰⁸ *Mizânü'l-amel*, s. 81-82.

¹⁰⁰⁹ *İhyâ*, IV, 126.

¹⁰¹⁰ *Mizânü'l-amel*, s. 87.

¹⁰¹¹ *Mizânü'l-amel*, s. 87, Çağrıncı, *Gazâlî'ye Göre İslâm Ahlâkı*, s. 147, 149.

¹⁰¹² Gazâlî'nin uhrevî saadet ile ilgili bu tanımı İsfehânî'den aldığı ileri sürülmüştür. bk. Abul Quasem, Muhammed, "al-Ghazali's Conception of Happiness", *Arabica*, 22, 1975, s. 156. İsfehânî, age., s. 67.

¹⁰¹³ *Mizânü'l-amel*, s. 81, *İhyâ*, IV, 127.

¹⁰¹⁴ *Mizânü'l-amel*, s. 81-87, *İhyâ*, IV, 127-134. Bu dört grup faziletle ilgili olarak Gazâlî üzerinde İsfehânî'nin etkisi için bk. Ragıb İsfehânî, age., s. 76-83.

mesabesinde. Yeteri kadar malı olmayan kimse, geçimini sağlamak için çalışıp çabalarken ilim ve ibadete zaman ayıramaz. Gerek maddî rahatlık gerekse kişinin yapması gereken işlerde ailesinden ve akrabalarından yardım alarak işlerinin kolaylaşması ve yükünün hafiflemesi kendisini ilme ve ibadete vermesine imkân sağlar. İzzet ve itibar ve güzellik de da kişiyi kendisine yönelebilecek tehdit ve zararlardan koruyarak aynı gayeye hizmet eder. Şu halde esas amaç olan âhîret saadetine ulaşmada zikri geçen faziletlerin her biri önemli bir rol oynar.¹⁰¹⁵ O serveti mevki, sosyal çevre vb. hayat şartlarını âhîret mutluluğunu elde etmeye yarayan vasıtalar olarak görür.¹⁰¹⁶ En yüksek gâyeye ulaşmaya vâsıta olan dünyevî lezzet ve mutluluklar da bu bakımdan değerlidir.

Tevfikî faziletlere gelince ilk sırada hidâyet yer alır. Gazâlî hidâyeti bütün hayırların temeli olarak değerlendirmiştir. Diğer faziletler hidâyet üzerine bina olunur, Bütün üstünlüklere insan hidâyet sayesinde ulaşabilir. Zira insan âhîret mutluluğunu ister ama bunun nasıl olacağını bilmediğinde kötü ve yanlış bir hareketi iyi bir şey zannedebilir. Bu noktada içinde taşıdığı iyi niyet ve irâde kendisine fayda vermez. Bu nedenle irade, güç ve sebeplerin yararı hidâyet aşamasından sonra gelir. Allah'ın yol göstermesi, yardımı ve desteği olmadan hedefe ulaşmak, âhîret mutluluğunu elde etmek mümkün değildir. Hidâyetin üç aşaması vardır: a) İyi ve kötü yolu tanıtmak. Allah bütün kullarına gerek peygamberler gerekse akıl vasıtasıyla doğru yolu göstermiştir. b) İlimde derecesinin yükselmesine ve amellerinin artmasına göre Allah'ın kula yardım etmesidir. Yani Allah'ın kulu kademe kademe üst seviyelere çekmesidir. Bu da mücâhedenin bir sonucudur. c) Velâyet ve nübüvvet nûrudur ki Allah bununla insanı akıl vasıtasıyla ve ilim öğrenme yoluyla erişmenin mümkün olmadığı derecelere yükseltir. Mutlak hidâyet son aşama olup diğerleri onun öncülleridir. Allah hepsi kendisinden olmakla birlikte özellikle üçüncü aşamada zikredilen hidâyeti kendisine izâfe ve tahsis etmiştir. Bu aşamalardan birincisinin avama, ikincisinin havasa, üçüncüsünün de velî ve peygamberlere özgü olduğu söylenebilir.¹⁰¹⁷

Rüşd yöneldiği hedeflerinde insana yardım eden ilâhî yardımdır. İnsanın yararına olan şeyleri yapmasında güç verirken zararına olan şeylerden uzaklaşmasını sağlar. Kısaca rüşd kişiyi mutluluk yönüne doğru harekete geçiren bir olgudur. Tesdîd de kişinin en doğruyu en çabuk bir şekilde yapması için hareketlerini kolaylaştırmaktır. Rüşd yani sadece içten bir istek doğması yetmez, organların yardımıyla hareketlerin kolaylaştırılması da gerekir. Te'yide gelince bunların tamamını kapsayan bir yardımdır ki kişinin işini içten basiretle, dıştan da maddî

¹⁰¹⁵ *İhyâ*, IV, 127-132, *Mîzânü'l-amel*, s. 82-84, Macid Fahri, age., s. 277.

¹⁰¹⁶ Çağrı, *Gazâlî'ye Göre İslâm Ahlâkı*, s. 154.

¹⁰¹⁷ *Mîzânü'l-amel*, s. 85-86, *İhyâ*, IV, 132-133.

sebeplerle desteklemekten ibarettir. Şu halde kişinin âhîret mutluluğuna giden yolda şaşırıp kalmaması ve sıkıntıya düşmemesi için tevfiķî faziletlere de ihtiyacı mihakkaktır.¹⁰¹⁸

Bu faziletlerin hepsi de Allah'ın nimetleridir. Üstelik sonuncusunda insanın dahli ve kontrolü de yoktur. Bu yaklaşım mutluluğu ilâhî lütfun bir parçası yapması açısından önemlidir.¹⁰¹⁹ Şu halde mutluluğun temel araçları nefsî faziletler olup bunlar da ancak bedenî ve hâricî faziletler yardımıyla elde edilebilir. Tefvik onları tamamlayıcıdır. Nefsî faziletlerin kazanılmasına yardım eder. Diğer yandan nefsî faziletlerin elde edilmesi de devamlı hale gelen bir çabaya bağlıdır. Bu çaba elbette ki güzel ahlâkı da kapsamaktadır.

Gazâlî *İhyâ*'da insanların dünya hayatı ve mutluluk hakkında çok çeşitli düşüncelere sahip olduklarını belirterek bu gruplarla ilgili bilgi verir. a) Yemek için kazanmaktan başka gâyesi olmayanlar b) Çalışmayı boş bir çaba sayarak mutluluğu yeme içmede ve şehvî arzuların tatmininde arayanlar c) Mutluluğu servet sahibi olmak zannedenler d) Mutluluğu makam, mevki, şöhret ve itibarda arayanlar. Bu gruplar dünyaya adeta taparak ve mutluluğu sadece bu dünyada mümkün görerek hata ederken başkaları da mutluluğu ölümden sonrasına inhisar ederek yanılmışlardır. Bunlardan bir kısmı dünyanın ızdırap ve meşakkat yeri olduğunu ve kurtuluşun ölümden olduğunu düşünürler. Onlara göre yapılacak en doğru şey kişinin kendini öldürmesidir. Gazâlî bu yaklaşımı dine bütünüyle zıt olduğu için reddetmiştir. Bir başka kısmı ise beşerî sıfatlardan bütünüyle sıyrılarak mutluluğun elde edilebileceğine inanırlar. Gazâlî bu fikir sahiplerinin de düştükleri hataları ve sergiledikleri yanlış tutumları tasvir ederek tenkit etmiştir. Müellifimize göre tek doğru görüş vardır. O da ne dünyayı tamamen terk etmek ne de bütünüyle dünyaya kendini kaptırmaktır. Dünyada yaratılmış her şeyin yaratılış amacını bilip o doğrultuda kullanılmalı ve istifade etmelidir. Doğru olan tavır kişinin uhrevî saâdeti hedeflemesidir. Bu hedefe beşerî nitelikleri yok ederek değil, kontrol altına alarak yürünür. Sûfîler de aynı gerçeği dile getirmişlerdir.¹⁰²⁰

Görüldüğü üzere müellifimiz dünya zevk ve lezzetlerini insan hayatının amacı olarak gören hedonistlere şiddetle karşı çıkar. Ona göre bu görüş iki nedenden ötürü yanlıştır:

a) Dünya zevki belli bir süre ile kayıtlıdır, yani ölümlerle birlikte sona erer. Bu nedenle pek bir kıymet ifade etmez.

¹⁰¹⁸ *İhyâ*, IV, 133-134, *Mîzânü'l-amel*, s. 86-87.

¹⁰¹⁹ Abul Quasem, age., s. 58-59.

¹⁰²⁰ *İhyâ*, III, 282-284.

b) Saf bir zevk ve mutluluk getirmez, acı ve zahmetlerle karışıktır.¹⁰²¹

Bununla birlikte Gazâlî'nin düşüncesinde her türlü zevklerin saf dışı edildiği de söylenemez. Onun karşı çıktığı şey, dünya zevklerini hayatın gâyesi haline getirmektir.

Âhiret saâdetine gelince insanlar âhirette dört gruba ayrılacaklardır. Bunlar sırayla şöyledir:

a) Helâk olanlar: sırf dünyaya gönül verip inkâra sapan, Hak'tan yüz çeviren, Allah'ı, peygamberlerini ve kitaplarını yalanlayan kimselerdir.

b) Azap görecek olanlar: İman ettikleri halde imanın gereğini yerine getirmeyen, heva ve heveslerini mabûd edinen kimseler olup bunlar hata ve günahlarının durumuna göre azap göreceklidir.

c) Kurtuluşa erenler: Ne inkâra sapmış ne itaatta bulunmuş, Allah'a yaklaştıracak ibadetler sergilemedikleri gibi Allah'ın rahmetinden uzaklaşmalarına sebep olacak suçlar da işlememiş ne cennet ne de cehennem halkından olan A'râf diye tabir edilen iki makam arasında yer alan kimselerdir. Gazâlî bu gruptakileri "nâcîn" olarak adlandırır ve "necât" terimine açıklık getirmeye çalışır. O şöyle der: "*ben necâtla sadece selâmet bulmayı kastediyorum. Yoksa saadeti ve fevzi kastetmiyorum.*" Buna göre necât mutluluğu elde etmeyi ve saâdetin zirvesine ulaşmayı içine almamaktadır.

d) Dördüncü grup fevze erenler ve bahtiyar olanlar: İlâhî huzura yaklaşan ve geçip en zirvelere yerleşen âriflerdir. En üstün grubu oluşturmakla birlikte kendi aralarında bölünecekler, kimisi Adn cennetlerinde kimisi Me'vâ cennetlerinde kimisi de Firdevs cennetlerinde yer alacaklardır. Ancak hepsi en yüksek mutluluk olan Allah'ın zâtını temâşa etme şerefine ereceklerdir. Zira cennetteki mutluluk iki dereceye ayrılmaktadır. Birincisi yeme, içme vs. gibi duysal zevklerin yer aldığı ve avama hitap eden cennet. İkincisi de âriflere hitap eden Allah'a yakın olma ve O'nu temâşa zevkinin bulunduğu cennet. Allah'a kavuşma (likâ) ve rü'yet zevki, en büyük mutluluktur. Bu yüksek derece peygamberler, velîler, ârifler ve siddıklar içindir.¹⁰²²

Acaba insan için en yüksek gâye olan saâdet nasıl kazanılır?

Daha önce belirtildiği gibi müellifimize göre herşeyin saâdeti, zevki ve rahatı kendine has olan mükemmelliğe ulaşmasındadır. İnsana has mükemmellik de hayvanlarla ortak olan nitelikler değil, hakikatleri olduğu gibi idrâk etmesidir. Ancak nefsânî arzular buna engel olur. Şehvet kırılır, akıl onun köleliğinden kurtulursa semâvât ve arzın melekûtunu seyretmeye

¹⁰²¹ *İhyâ*, III, 248, IV, 155.

¹⁰²² *İhyâ*, IV, 30-40.

yönelir. Böylece kendie has mükemmelliğe ulaşır ve saâdeti elde eder. Kişi dünya ilgilerinden soyutlanıp bütün gücünü ilâhî ve rabbânî hususları tefekküre harcarsa ilhâm ve keşfe ulaşır, hakikatler gözünün önüne serilir. Saâdet de işte bu noktaya yükselmektir. Nitekim sûfilere göre sâlik cenneti daha dünyada görür. Firdevs-i A'lâ onun kalbindedir.¹⁰²³ Dolayısıyla saâdet sadece âhirette kavuşulacak bir şey değil, ona lââyık olanların dünyada da elde edecekleri bir mutluluktur. Şu halde mutluluğun bu dünyada tadılması tamamen imkânsız değildir.

Gazâlî saâdeti elde etme hususunda amelin önemine vurgu yapar. Âhîret saâdeti için salt imanın yeterli olacağı düşüncesini eleştirerek, bu anlayışın imânın hakikatini bilmemekten kaynaklandığını ileri sürer. Amel olmaksızın “Lâ ilâhe illallah” sözünü söylemekle âhîret saadetini elde edeceğini zanneden kimsenin, tohumu toprağa atmadan “tohumu attım” demekle ekin bitmesini bekleyen kimse gibi olduğunu söyler. Dünyada bir takım sebeplere dayanmak sûretiyle sonuçlara ulaşıldığı gibi âhîret için de durum farklı değildir. Meselâ geçimini sağlamak için çalışmadan Allah’ın rahmetine güvenerek tembel bir şekilde oturan kişi aç kalmaya mahkûmdur. Dolayısıyla âhîret saâdetini isteyen kişi, eğer bunun için çaba gösterirse amacına ulaşır. Kişi için en büyük mutluluk Allah’a yakınlık sağlamaktır. Allah'a yakınlaşmak ancak nefsin mükemmelliğe ulaşmasına, bu da ilim, amel ve güzel ahlâk sahibi olmaya bağlıdır. Buna göre nefsin tezkiyesi ve kalbin tasfiyesi temel şarttır. Kemâli elde edemeyenin Allah’a yaklaşması ve tembellik ve gevşeklik ile de âhîret saâdetine ulaşmak mümkün değildir.¹⁰²⁴ İnsanın saâdeti kazanması nefs-i emmârenin gücünü kırma ve arzuların sıyrılmada meleklere benzemek sûretiyle mümkün olur. Bunun yanı sıra arzuları tatmin etmede hiçbir engel tanımayan, başıboş hayvanlara benzemekten sakınmak da şarttır. Bunun da yolu riyâzet ve mücâhededir.¹⁰²⁵

Saâdet ancak marifetullahla elde edilir. Daha doğru bir ifadeyle bu saâdetin ta kendisidir.¹⁰²⁶ Zira âhîret saâdeti ancak Allah’ı seven bir kimse olarak O’nun huzuruna varmakla mümkün olur. O’nu sevmek de tanımayı gerektirir.¹⁰²⁷ Şu halde uhrevi saadet marifet ve mahabbetin bir arada bulunmasına bağlıdır.¹⁰²⁸ Saâdetin temelinde marifet vardır. Saâdet marifetin bir ürünü ve sonucudur.¹⁰²⁹

¹⁰²³ *Mîzânü'l-amel*, s. 22-23.

¹⁰²⁴ *Mîzânü'l-amel*, s. 80-81.

¹⁰²⁵ *el-Erbaîn*, s. 59, *Mîzânü'l-amel*, s. 19-20, 23.

¹⁰²⁶ *İhyâ*, IV, 168.

¹⁰²⁷ *İhyâ*, IV, 197, *el-Erbaîn*, s. 61.

¹⁰²⁸ *İhyâ*, V, 92.

¹⁰²⁹ *İhyâ*, V, 27, Afîfî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 185-186.

SONUÇ

Gazâlî tasavvufî hayat etrafında oluşan tereddütleri ortadan kaldırmak ve özellikle zahir uleması denen zümrenin nazarında tasavvufu meşrulaştırmak için çaba harcamış ve büyük ölçüde amacına ulaşmıştır. Ondan sonra tasavvuf sünnî çevrelerde şüpheli ve sakıncalı olma durumundan kurtularak çok daha kolay bir şekilde yayılmış ve güçlenmiştir. Gerek ibadetlerin gerekse ahlâkî değerlerin tasavvufa uygun izahlarını yaparak üstlenmiş olduğu dinî inançlarla tasavvufu uzlaştırma görevini başarıyla tamamlamıştır. Tasavvufun ilkelerini Kur'ân ve sünnetteki hükümlerle mükemmel bir şekilde kaynaştırmıştır. Bu çabası sayesinde tasavvufun değeri muhaliflerinin gözünde bile artmıştır.

Dünya hayatına âhiret saadetine ulaştıracak vesileleri içinde barındırması ve âhirete bir hazırlık olması bakımından değer atfeden Gazâlî, yaptığı araştırma, inceleme ve gözlemler ve yaşadığı deneyimler sonucunda insan için asıl gayenin uhrevî mutluluğu elde etmek olduğunu ve bu gayeye ulaşmanın temel şartlarından birinin de ahlâkın ıslahı olduğunu anlamış ve tasavvufu bu hususta destekleyici ve kolaylaştırıcı bir araç olarak görerek sufilerin yoluna yönelmiştir. Çünkü o ahlâkî arınma ve kalp tasfiyesini en yüksek derecede gerçekleştirenlerin tasavvuf ehli olduğunu fark etmiş, kelâmcı ve filozofların ahlâka dair söylediklerinin ve yazdıklarının lafta kaldığını, bunları pratiğe dökmekten uzak olduklarını gözlemlemiştir. Diğer yandan hakikati elde etme ve gerçek bilgiye ulaşma konusunda da sûfîlerin diğerlerine göre daha önde olduğunu anlamıştır. Gazâlî kelâmın ve felsefenin kendisini tatmin etmediğini, arayışlarına cevap veremediğini dile getirmiş, mezkûr ilimlerin toplumun büyük bir kısmını oluşturan ve avam olarak nitelendirilebilecek olan sıradan insana da pek bir fayda sağlayamayacağını ileri sürmüştür. O öncelikle kendi ruhî meselesini çözmeye çalışırken kendisi gibi hakikati aramakta olan binlerce insanın meselesini de çözmeyi hedeflemiştir. Dolayısıyla o gerek ferdî kurtuluşunu gerekse toplumun selâmetini dert edinen bir mütefekkir olarak hedefe ulaştıracak yolun ne olduğu hususunda kafa yormuş ve bu yolun tasavvuf olduğuna karar verince de yaşamında radikal bir değişiklik yapıp bir müddet bir sûfî gibi yaşamıştır. Telifî hayatının bu dönemlerine denk gelen *İhyâu Ulûmi'd-din*, onun bütün bir fikir hayatının özeti ve gerçekleştirmek istediği projenin temel eseri niteliğindedir.

Ahlâkı tasavvufun olmazsa olmaz bir parçası olarak gören sûfîler, kalbi manevî hastalıklardan temizleyip güzel ahlâkla süslemenin tasavvufun temeli olduğunu kabul etmişlerdir. Tasavvufî düşüncede en yüksek ideal olarak telakki edilen marifete ulaşmak için

kalbin kibir, riya, kıskançlık vb. kötü unsurlardan arındırılması ve tevbe, sabır, şükür, recâ, havf, ihlâs vb. hal ve makamların bir bir aşılması gerekmektedir. Bu nedenle sufiler mücahedenin önemine ısrarla vurgu yapmışlardır. Ahlâkî arınma mücahedenin temel unsurudur. Hemen hemen bütün sufiler zorunlu bir nedensellik olamamakla birlikte müşahedeyi mücahedenin bir neticesi olarak değerlendirirler. Kalbi arındırarak temiz bir hale getirmek ilâhî ilhamı almaya yani marifete hazır hale getirmek demektir. Şu halde sufilere göre ahlâkla marifet arasında direk bir ilişki vardır.

Tasavvuf ehlinin söz konusu yaklaşımına Gazâlî'nin de aynen katıldığı görülmektedir. Müellifimizin kalbin her türlü çirkin ve kötü vasıftan arındırılması ve ahlâkın güzelleşmesi için önerdiği reçete riyazet ve mücahededir. Kişinin ahlâk güzelliğinin elde etmek için ciddi bir irade eğitiminden geçmesi gerekir. Kişi nefsanî arzularına gem vurmaya öğrenmeli, bütün davranışlarında ahlak prensiplerine uygun davranmalıdır. Gazâlî mücahedeyi bir öncül, marifeti de bir sonuç olarak değerlendirmiştir. Nitekim o nefsi mücahedeyle terbiye etmedikçe kalbin melekût nurlarıyla ihyâ olmasının mümkün olmadığını ifade etmiştir. Müellifimiz riyazet ve mücahede yöntemleri üzerinde uzunca durmuş, reziletleri ele alırken bunları birer ruhî hastalık olarak değerlendirerek psikolojik ve sosyal sebeplerini ve iyileştirme yöntemlerini anlatmıştır. O tehzib-i ahlâk konusunda birçok yöntemin olduğunu ve bu yöntemlerin kişiden kişiye değişebileceğini ifade etmiştir. Gazaliye göre güzel ahlâk itidal haline ulaşmaktır. Yani sırat-ı mustakim üzere olmaktır. Sırat-ı mustakim üzere gitmenin de iki temel esası vardır: tezkiye (kalbi kötü ve çirkin unsurlardan temizlenmek) ve tahallî (kalbin güzel vasıflarla süslenmesi).

Gazali kalbin arınmasının *İhya*'nın mühlikât bölümünde tek tek üzerinde durduğu öfke, kin, hased, dünya sevgisi, servet ve mevki edinme arzusu, cimrilik, riya, kibir vb. on kötü huyun kalpten atılmasıyla mümkün olduğu görüşündedir. Zira güzel huyların kalpte yerleşmesi kalbin temizlenmesine bağlıdır ve ancak bunun ardından "rub'u'l-münciyât"ta bahsettiği makbul makamlara ulaşmak mümkün olur. Uzun ve zorlu bir riyâzet ve mücahede neticesinde kalp aynası üzerinde birikmiş olan kir ve pas temizlenerek iyi ve güzel vasıflarla donanmaya hazır hale gelir. Sâlik bir makamdan diğerine geçer ve geçtiği her bir aşama onu hedefine bir adım daha yaklaştırır. Gazâlî hal ve makamları *İhyâ*'da tevbe, sabır, şükür, havf-reca, fakr-zühd, tevhid-tevekkül, mahabbet-şevk-rıza, niyet-ihlas-sıdk, muhasebe-murakabe şeklinde sıralamıştır. Sâlikin ulaştığı manevî yükseliş ve ahlâkî gelişim ona keşif ve ilhamın kapılarını aralar, kalbini ilâhî bilgileri almaya hazır hale getirir. Hal ve makamlar konusunda Gazâlî kendisinden önce bu konularda eserler yazmış olan mutasavvıflardan büyük ölçüde yararlanmıştı. Özellikle Ebu Talib Mekkî ve Muhâsibî'nin etkisi ciddi biçimde göze

çarpmaktadır. Bununla birlikte Gazâlî'nin konuları daha sistematik bir şekilde analiz etmesi ve ilim, hal ve amel şeklinde üç unsurdan bahsetmesi onun orijinal düşüncesinin ürünüdür.

Gazâlî'nin “mühlikât” adı altında zikrettiği kötü huy ve niteliklerden arınmayan kalbe Allah tecelli etmez. Diğer yandan kişinin marifeti elde etmesi müellifimizin “münciyât” dediği esaslardan olan sadece Allah'tan korkmayı, yalnız O'na umut bağlamayı, O'na güvenip tevekkül etmeyi, zühde yönelerek dünya zevklerinden uzaklaşmayı, karşılaşılan sıkıntılar karşısında sabretmeyi, her türlü nimeti Allah'tan bilip nimetleri Allah'ın isteği doğrultusunda kullanmayı, her davranışta ihlâsı gözetmeyi, devamlı bir muhasebe ve murakabeyle nefsinin terbiyeden geçirmeyi ve düşüncesini Allah ve O'nun eserleri üzerinde yoğunlaştırıp bütün varlığıyla O'na yönelmeyi gerektirir. Şu halde *İhyâ*'nın mühlikât ve münciyât bölümleri ahlâkî arınma sürecinin aşamaları olarak değerlendirmek mümkündür.

Gazâlî'nin marifet düşüncesini mercek altına aldığımızda aklın metafizik alandaki yetersizliği fikrinin konunun merkezini oluşturduğunu görürüz. O kelam ve felsefe yoluyla hakikate ulaşmanın, akli mutlak ölçüt kabul ederek metafizik alana dair bilgi sahibi olmanın imkânsızlığını net bir şekilde ortaya koymuştur. Sufi tecrübeyi akli kıyaslara tercih etmiş, kendisinden önce yaşamış düğer sufiler gibi Allah'ı tanıma noktasında aklın yetersiz olduğunu ileri sürmüştür. Müellifimiz duyuların ve akli yetersizliğinden, hata ve karışıklı barındırabileceğinden hareketle bu ikisinin dışında başka bir bilme tarzının mümkün olduğunu ispat etmek istemiştir. Akla değeri atfedilen ifadelerine karşılık Gazâlî “umûr-ı rabbâniye” dediği Metafizik ve eskatolojik konularda aklın âciz olduğuna dair görüşünü ısrarla savunmuş ve bu düşüncesinden hiçbir şekilde taviz vermemiştir. Ona göre akıl fizik âlemden öteye geçemez, Faaliyet alanı dar ve sınırlıdır. Dolayısıyla gaybî ve rabbânî konularda bilgi sahibi olmak için aklın üstünde bir bilgi vasıtasına ihtiyaç vardır. Gazâlî'ye göre bu vasıta keşif ve ilhamdır. Müellifimiz keşif ve ilhamın imkânını samimiyetle savunur. İlahi hakikatlerin bilgisi ancak tasavvufi tecrübeyle elde edilebilir ve bu imkânı gerçekleştirenler de sufilerdir.

Gazâlî marifetin araştırma ve inceleme sonucu gerçekleşen bir kazanım değil, bir lütuf ve bağış olduğunu düşünür. Akli bilgi kesbî iken keşfi bilgi Allah'ın lütfuna bağlıdır. Akıl bu noktada devre dışıdır. Şu halde Gazali iki tür bilgi kabul etmektedir. Biri varlığın görünüşlerine ait olan bilgi diğeri varlığın iç yüzüne ve özüne ait olan bilgidir. Birincisi duyular ve akıl ile ikincisi de keşif ve ilham yoluyla elde edilir. Müellifimizin “insanda açılan bir başka göz” olarak nitelendirdiği ve aklın üstünde olan idrak yetisi aracılığıyla insan gayp âlemini, gelecekte olacak olayları ve aklın kavrayamadığı bazı şeyleri görür ve bilir. Gazâlî bu idrak yetisini “peygamberlik ve velilik âlemlerinde parıldayan bir nur” olarak tasvir etmiştir. O akla açılmayan şeylerin açıldığı bu bilgi alanını zevk, irfan ve vicdan gibi terimlerle ifade etmiştir.

Yeryüzünde nübüvvet nurunun üstünde aydınlatıcı başka bir nur olmadığını ve sufilerin de bu nübüvvet nurunun kandilinden beslendiklerini belirten Gazâlî buradan hareketle bilgisini öğrenme yoluyla değil de tadararak ve yaşayarak elde eden sufilerin yolunun en doğru yol olduğuna inanır. O hiç hasta olmamış bir kişiyle hasta bir kimsenin hastalık hakkında bilgisi ne kadar farklı ise sufi ile sufi olmayanın tasavvuf hakkındaki bilgisinin o kadar farklı olduğu ve tasavvufun tatmaya ve yaşamaya dayandığı yani tasavvufi bilginin tecrübe edilmiş bir bilgi türü olduğu sonucuna ulaşmıştır. Marifet derecelerinin en üstünde nübüvvet, bunun bir altında da tasavvuf ehlinin bilgisi yani keşif ve ilham yer alır. Akla dayalı düşünme yoluyla değil de ilhamla bilgi sahibi olan sufiler peygamberlerde olduğu gibi herhangi bir öğrenme sürecinden geçmeye ihtiyaç duymaksızın ahlâkî arınma ve seyr ü süluk ile ilâhî hakikatlere vâkıf olurlar. Gazâlî'ye göre marifet arındırılıp saflaştırıldığında kalpte tecelli eden bir nurdan ibarettir. Bu nur sayesinde sâlik o zamana kadar taklit yoluyla bildiği, sadece isimlerini duyduğu ve kapalı ve yüzeysel bir şekilde algıladığı şeyleri gözüyle görüyormuş gibi bilmeye ve anlamaya başlar. Gazâlî inanma veya bilme sürecini üç aşamada değerlendirmiştir. Taklit, ilim ve zevk. Zevk aşaması marifet seviyesine yükselmeyi ifade eder. Zira marifet sadece bilmeyi değil yaşamayı da içine alır.

Gazâlî'ye göre marifete ulaşmak herkes için mümkün değildir. Zira özel ve sınırlı bir bilgi türü olup Allah'ın seçkin kullarına mahsustur. Keşif ve ilham yoluyla sahip olunan marifetlerin ve hallerin ifadeye dökülüp dökülemeyeceği sorusuna ise Gazâlî, eserlerinde takındığı tavır ile cevap vermektedir. Zira o mükâşefe ilminmin sınırlarına girmemek gerektiği gerekçesiyle tasavvufi tecrübeyi satırlara dökmekten ısrarla kaçınır. Ona göre marifetin nihai noktası sözün yetersiz kaldığı bir sahadır ve dil bağlanmalıdır. Yaşadığı tecrübeyi anlatmaya kalkışan bir kimsenin hulûl ve ittihâd gibi hatalara düşme ihtimali her zaman vardır ve sükût bu tehlikeyi önlemeye yönelik bir tedbirdir. Hulûl ve ittihadı kökten reddeden Gazâlî, hiçbir şekilde Allah'ın kulla birleşmeyeceğini veya ona hulûl etmeyeceğini ifade eder ve her zaman rabbin rab, kulun kul olarak kalacağını altını çizer. O yaratıcı ile yaratılan arasında kesin bir ayırım yapar. Diğer yandan ibadet ve ahlâkın marifete ulaşmıncaya kadar geçerli olduğu, bu noktadan sonra sorumluluğun kalkacağı düşüncesini ileri süren müfrit mutasavvıfları sert bir şekilde tenkit eder.

Gazâlî'ye göre kalbin iki kapısı bulunmaktadır. Dışa açılan kapısı şehâdet, içe açılan kapısı ise melekût âlemine yöneliktir. Allah, melekler ve gayba ait sırlar melekût âleminin alanına dahildir. Dolayısıyla marifetin imkânı melekûtun bilinebilirliğiyle ilgilidir. Marifet şehâdet âleminin üstüne çıkarak melekûta açılmak demektir. Gazâlî'ye göre insan ulvî, nurânî ve ruhânî

olan melekût âlemine yükselebilmeye kabiliyetine sahip olarak yaratılmıştır. Dolayısıyla kendisine verilen kabiliyet ve imkânları kullanarak bu âlemin bilgisini elde etmek insana gerçek değerini kazandırır. Allah'ı bilme ve bilinemezlik problemini Gazâlî, zât-sıfat ayırımına gitmek, yani Allahın iki vechesinin varlığına işaret etmekle çözüme yoluna gitmiştir. Zâtın bilinemezliği hususunda geleneksel anlayış doğrultusunda tenzihten yana tavır almıştır. Her türlü sınır, kayıt ve tasavvurların ötesinde olması sebebiyle Zât asla bilinemez. Marifet zâtın dışındaki hususlara taalluk eder. İnsan Allah'ın mahiyetini kavrayamaz. Ancak kendisindeki bazı özelliklerden hareketle O'nun sıfatları hakkında fikir sahibi olabilir. Şu halde Allah tecellileri ve sıfatları itibarıyla teşbihî olarak tanımlanabilir. Hakk'ın bilinebilir olan vechesi ancak tasavvufi tecrübeyle yani keşif ve ilhamla bilinir. Allah'ı tanıma hususunda ulaşılabilecek en son nokta O'nu gerçek anlamda tanımanın insan için imkânsız olduğunu bilmektir. Gazâlî'ye göre insan bizzat kendisinden yani kendisinde bulunan ilâhî isim ve sıfatlardan hareketle Allah'ı tanıyabilir. Dolayısıyla kendini tanımak rabbi tanımaya imkân sağlar. Bu hususta müellifimiz Allah Âdemi kendi suretinde yarattı hadisine önem atfeder. Gazâlî marifeti sahili olmayan bir umman olarak tasvir eder. O'na giden yolun bir sonu yoktur ve Allah'ı tanıma hususunda âriflerin derecelerini sınırlandırmak mümkün değildir. Her insan Allah'ı kendi hal ve mertebesine göre idrak edebilir ve bu idrak her hal ü karda sınırlıdır. Allahın cemal ve celal tecellilerini müşahade eden ârifler ancak önlerinden kaldırılan perdeler oranında hakikatlere vakıf olabilirler. Çünkü cemali Hakk'ı örten perdelerin nihayeti yoktur. Marifetin zirvesine ulaşmak dünyada da âhirette de tam anlamıyla mümkün değildir. Çünkü zirveye ulaşmak Allah'ın cemal ve celalinin, sıfatlarının, hikmetinin ve fiillerinin eksiksiz bir şekilde gözünün önüne serilmesi demektir ki bu muhaldir. Allah'ın tecellileri sonsuzdur. Arifler marifet sahasında büyük mesafeler kat etseler de önlerinde ulaşamadıkları mesafe çoktur. Onlara keşfolunanlar gizlenenlere oranla çok daha azdır.

Gazâlî diğer sufiler gibi ilmi ve kalbi bilgi olarak nitelendirilen marifeti birbirinden ayırır. Marifet Allah'ı doğrudan bilme olup nazar ve kıyasla elde edilemez. Ancak uygulanan tasavvufi yöntemler neticesinde ulaşılır. Marifet ilmin temel dayanak noktası olan aklın ötesinde bir alana aittir. İlim duyuların ve aklın ürünü iken marifet zühd, ibadet hayatı ve kalp tasfiyesinin ürünüdür. İlim şehâdet âlemine, marifet melekût âlemine yöneliktir. İlim zâhirî ve hissî, marifet bâtinîdir. Marifet bizzat yaşamaya ve tecrübeye dayanır. Gazâlî tasavvufi tecrübe çerçevesinde ilim yerine marifeti, akıl yerine de kalbi koymaktadır. O marifeti öne almakla birlikte ilme de belli ölçüde değer atfeder. Onun ilme bakışı yaşadığı dönemin genel manzarası ve kendi hayat serüveninden etkiler taşımaktadır. Gazâlî medresede bulamadığını “tekke”de bulduğuna inanmış ve bunu geçirdiği inziva süreciyle göstermiştir. Bununla birlikte onun bâtına daha çok önem

vermesi zâhiri tamamen bir tarafa bıraktığı anlamına gelmez. Zira o zâhir-bâtın dengesine vurgu yapan mutasavvıflar arasında ön saflarda yer almaktadır.

Gazâlî insan için en yüksek idealin marifeti elde etmek olduğu kanaatindedir. Her kalp istidadı ölçüsünde marifet sahibi olur. Marifet asıl itibariyle sonradan kazanılan bir bilgi olmayıp doğuştandır. İnsanın fitratında meknuz olma özelliğine sahiptir. Keşif de kuvve halindeki bilginin açılmasıdır. Potansiyel olarak kalpte bulunan bilginin ortaya çıkması dünyayla ve bedenle olan güçlü bağın zayıflatılması ve kalbin temizlenmesiyle mümkün olur. Marifete ulaşmak için ahlâkî arınma sürecinden geçmek şarttır. Ahlâkî arınma marifete ulaşmanın ön şartı ve hazırlık aşamasıdır. Çünkü tezkiye ve tasfiyenin sonucu marifet nurlarının kalpte parlamasını sağlamaktır. Ahlâk sebep ve vasıta marifet sonuçtur. Hernekadar kalp tasfiyesi ve ahlakî güzelleştirmenin sonucu marifeti elde etmek ise de her sâlik bu hedefe ulaşamayabilir. Tehzib-i ahlâk her zaman bu neticeyi doğurmaz. Ahlâk ile marifet arasında zorunlu bir nedensellik bulunmamaktadır. Zira marifet nihâî noktada vehbîdir, Allah'ın lütfu ve yardımı olmadan gerçekleşmez. Gazâlî bu fikrini destekler mahiyette marifeti Allahın kalbine attığı bir nur olarak tasvir etmiştir. Kalbe ilâhî nuru atan ve marifeti bildiren O'dur. Ancak onun bu yaklaşımının marifeti elde etmek için hiçbir çabaya gerek olmadığı şeklinde anlaşılması doğru olmaz. Bu noktada Allahın iradesi belirleyici olsa da kul tamamen pasif kalamaz. Dolayısıyla çaba harcamadan marifete ulaşılmaz fakat her çaba harcayan ve çile çeken de marifeti elde edemez. Gazâlî kulun gayretinden çok Allahın takdirinin belirleyici olduğuna işaret etmiş, bununla birlikte mücahededen müstağni kalınamayacağını ifade etmiştir. Her zaman ahlâkî arınma mutlak surette marifete ulaştırmasa da marifetin hâsıl olması için ahlakî arınma sürecinden geçilmesi ve tehzîb-i ahlâk kâidelerinin uygulanması zorunlu şarttır. Gazâlî uygulanması zorunlu olan ahlâkî ilkeleri birer birer detaylarıyla açıklamıştır. Sâlik söz konusu ilkeleri gerçekleştirerek adım adım mükemmelliğe doğru ilerler ve Allah'ı tanıma, O'na yaklaşma ve müşâhede noktasına ulaşır. Kalp tasfiyesi, riyazet ve mücahede marifet kapısını açan anahtar mesabesindedir. Gazâlî mücahedeyi kilit konumuna yerleştirerek daimi bir dikkat ve uyanıklığa vurgu yapmıştır. Onun bu yaklaşımı belli bir dengenin göz ardı edilmemesi gerektiğini hatırlatmaktadır. Asıl itibariyle hangi vasıtayla elde edilirse edilsin bilginin kaynağı Allah'tır. Şu halde kalpte marifetin oluşması bir taraftan istidadı diğer taraftan Allahın lütfunu gerektirdiği gibi onu elde etmek için belli bir hazırlık da şarttır.

Kalp Gazâlî'nin marifet düşüncesinde merkezi bir konuma sahiptir. Çünkü hem bilginin hem de ahlâkın oluşum mahalli kalptir. Riya, kibir, vb. hastalıklar kalpte meydana geldiği gibi tevbe, sabır şükür vb. hal ve makamların odağında da kalp vardır. Gazâlî İnsanın Allah'ı kalbi

vasıtasıyla tanıyabileceğini ifade ederek marifeti elde etme noktasında kalbin değerine işaret etmiştir. Marifetin aracı ve gerçekleşme alanı kalptir. Gazâlî kalbin arınmasının gerekliliğine ısrarla vurgu yapar. Zira hakikatler ancak arınmış ve aydınlanmış kalplerde tecelli eder. Kalp tasfiyesinin neticesi ise kul ile rabbi arasındaki Allah'ı tanımaya ve müşahedeye engel olan perdelerin kalkması ve marifet nurlarının tecelli etmesidir. Böylece kalpten hikmet pınarları akar, mülk ve melekût âleminin sınırları çözülür. Şu halde marifet ile kalp tasfiyesi arasında doğrudan bir ilişki vardır. Gazâlî'ye göre kalbin arındırılmasına ilişkin çabalar ilham ve keşfe dayalı marifeti alabilecek şekilde hazırlanmasından ibarettir. Ancak bundan sonra arınan kalpte marifet hâsıl olur. Keşif esnasında kalp gözü melekût âlemine açılarak oradan birtakım bilgiler elde eder. İnsanın levh-i mahfuzla irtibatını kalp sağlar. Yaratılış itibarıyla her kalp hakikatleri bilmeye elverişlidir. Bununla birlikte bazı engeller bu kabiliyetin üstünü örtmektedir. Riyazet, mücadele ve kalp tasfiyesi bu engelleri ortadan kaldırmayı sağlar.

Müellifimizin keşif, ilham, yakîn ve müşahede terimlerini marifetle yakın anlamda kullandığı görülmektedir. Bu terimler arasında da marifetle eş anlamlı olarak keşif ve ilhamı diğerlerine nazaran daha fazla kullanmıştır. Ancak Gazâlî bu terimler arasındaki nüanslara işaret etmez, çoğu zaman birbirlerinin eş anlamlısı olarak kullanır. Marifetin neticelerine gelince Gazâlî'nin mahabbet, kurb, tevhid, fenâ ve saadeti marifetin ürünü ve neticesi olarak değerlendirdiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Ona göre marifet ve mahabbet arasında çok kuvvetli bir ilişki vardır. Allah sevgisi marifetle mümkündür. Çünkü insan ancak tanıdığını sever. Müellifimiz kurb ile mekânsal bir yakınlığı değil, manevî ve ruhânî bir yakınlığı kasteder. İnsanın Allah'a yaklaşabileceğini ileri sürerken ittihâd, hulûl ve vusûlü tamamen reddetmiştir. Bu tür yanlış algılara kapılmadan Allah'a yaklaşabilmek ancak marifetle mümkündür. Tevhid ve fenâyı da ancak "mecaz çukurundan hakikatin zirvesine yükselen ve mi'râclarını tamamlayan âriflerin" ulaşabileceği bir nokta olarak değerlendirmesi bu iki makamın da hareket noktasının marifet olduğunu düşündürmektedir. Dolayısıyla tevhid ve fenâyı marifetin bir neticesi olarak gördüğü söylenebilir. Gazâlî açık bir şekilde saadetin ancak marifetullahla elde edileceğini saadetin marifetin bir sonucu olduğunu ifade etmiştir.

Sonuç olarak Gazâlî'nin özellikle tasavvufu ilgili eserlerine bakıldığında ahlâkla marifet arasında doğrudan bir ilişki kurduğu görülür. Tasavvuf düşüncesine damgasını vuran en önemli eserlerden biri olan *İhyâ* söz konusu ilişkinin en açık ve net tezahürüdür. Marifetin ahlâkla doğrudan ilişkili olduğu kendisinden önceki sufiler tarafından da ifade edilmiş olmasına rağmen onu diğerlerinden ayıran fikirlerini aklî temellere dayandırarak daha sistematik bir tarzda ortaya koyması ve bütün yönleriyle ele almış olmasıdır.

BİBLİYOGRAFYA

A. Gazâlî'nin Eserleri

- Bidâyetü'l-hidâye*, "Mecmûatü Resâil" içinde.
Cevâhiru'l-Kur'ân, Mısır 1964.
el-Erbaîn fî usûli'd-din, Beyrut 1988.
Eyyühe'l-veled, "Mecmûatü Resâil" içinde.
Fâtihatü'l-ulûm, Kahire 1322.
Faysalu't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka, "Mecmûatü Resâil" içinde.
el-Hikme fî mahlûkâtillâh, "Mecmûatü Resâil" içinde.
İhyâu Ulûmi'd-din, I-V cild, Beyrut 2000.
el-İktisat fî'l-İtikad, Beyrut 2003.
İlcâmü'l-Avam an İlmi'l-Kelâm, "Mecmûatü Resâil" içinde.
el-İmlâ fî İşkâlâti'l-ihyâ, İhyâu Ulûmi'd-din içinde.
el-Kânûnu'l-küllî fî't-te'vîl, Mecmûatü Resâil içinde.
el-Keşf ve't-tebyin, "Mecmûatü Resâil" içinde.
Kıstâsu'l-Mustakîm, "Mecmûatü Resâil" içinde.
Kimyâ-yı Saadet, çev. Mehmet A. Müftüoğlu, Çelik Yayınevi, İstanbul ts.
el-Madnun bihi alâ gayri ehlihi, "Mecmûatü Resâil" içinde.
el-Madnûnu's-sagîr, Mecmûatü Resâil" içinde.
el-Maksadü'l-esnâ fî Şerhi Esmâillahi'l-hüsnâ, , Beyrut 1982
Meâricü'l-Kuds fî Medârici Marifeti'n-Nefs, Beyrut 1981.
Mecmûatü Resâili'l-İmâmi'l-Gazâlî, Beyrut 2000.
el-Mesâil fî marifetillâh, nşr. N.A. Fâris, el-Ebhâs, XIV, 1961, s. 208.
Minhâcü'l-âbidin, Beyrut 2001.
Mişkâtü'l-Envâr, Beyrut 1994.
Mi'yârü'l-ilm fî'l-Mantık, Beyrut 1990.
Mîzânü'l-amel, Beyrut 1986.
el-Mustasfâ min İlmi'l- Usûl, c.I-II, Mısır 1322.

el-Mustazhırî (Fedâihu'l-bâtıniyye), thk. Abdurrahman Bedevî, Kahire 1964.

el-Münkızı mine'd-dalâl, "Mecmûatü Resâil" içinde.

Ravzatu't-tâlibn ve umdetü's-sâlikîn, Mecmûatü Resâil" içinde.

er-Risâletü'l-ledünniye, "Mecmûatü Resâil" içinde.

Tehâfütü'l-felâsife, thk. Süleyman Dünya, Kahire 1972.

et-Tibrü'l-mesbuk fî nasihati'l-mülûk, Beyrut 1987.

B. Konuyla İlgili Diğer Eserler

Abdullah, M. Emin, *Ghazali and Kant*, Ankara 1992.

Abdülhalim, Mahmud, *Muhasibi: Hayatı Eserleri ve Fikirleri*, çev. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul 2005.

_____ "el-İmâmü'l-Gazâlî ve Marifetü'l-gayb", Mihrican el Gazâlî fî Dımaşk içinde, Kahire 1962.

Abdülkerim, Osman, *ed-Dirâsâtü'n-Nefsiyye inde'l-Müslimîn ve'l-Gazâlî*, Kâhire 1981.

Abul Quasem, Muhammed, *The Ethics of al-Ghazâlî*, Delmar 1975.

_____, "al-Ghazali's Conception of Happiness", *Arabica*, 22, 1975.

Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafâ*, I-II, Beyrut, 1351.

Açıkgeç, Alpaslan, "Kur'an'da İlim Kavramı", *Kur'ân'ı anlamada Tarihsellik Sorunu* içinde, Bursa 2005.

Afifî, Ebu'lAlâ, *Tasavvuf, İslâm'da Manevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İstanbul 1999.

_____, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul 2000.

Akpınar, Ali, "Kur'ân'a Göre Müslümanın Gönül Dünyası: Kalbin Eylemleri ve Sorumluluğu", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sy. 15, 2005.

_____, "Allah'ın Ahlâkı ile Ahlâklanmak", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sy. 6, 2001,

Mevlüt Albayrak, "Gazâlî'nin Ahlâk Felsefesi ve Filozofların Etkisi", *İslâmî Araştırmalar, Gazâlî Özel Sayısı*, sy. 3-4, 2000.

Alusî, *Rûhu'l-ma'ânî*, c. I-XXX, Beyrut ts.

Arberry, A. J., *Tasavvuf*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul 2004.

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* çev. Saffet Babür, Ankara, 2005.

_____, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, İstanbul 2000.

Armstrong, Karen, *Tanrı'nın Tarihi*, çev. Oktay Özel-Hamide Koyukan-Kudret Emiroğlu, Ankara 1998.

Atay, Hüseyin, "Kur'ân'da Bilgi Teorisi", *AÜİFD*, Ankara 1968, sy: XVI.

Ateş, Süleyman, *Cüneydi Bağdâdî Hayatı Eserleri ve Mektupları*, İstanbul ts.

- _____, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, İstanbul 1969.
- _____, “Kurb”, DİA, c. XXVI, Ankara 2002.
- Attar, Feridüddin, *Tezkiretü'l-evliya, I-II*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 2002.
- Aydın, Hüseyin, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, Ankara, 1976.
- Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir 1999.
- _____, *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Ankara, 1991.
- _____, "İslama Göre İlim", DEÜİFD, sy. 3, 1986.
- _____, “Gazzâlî'nin Kurb Nazariyesinde Allah'ın Sıfatlarının Anlamı ve Önemi”, AÜİF Dergisi, c. XXII, 1978.
- _____, “İbn Sina'nın Mutluluk Anlayışı”, İbn Sina Armağanı içinde, Ankara, 1984.
- _____, “Ahlâk” maddesi, DİA, c.I, İstanbul 1989.
- Aydınlı, Yaşar, *Gazâlî: Muhafazakâr ve Modern*, Bursa 2002.
- _____, “Gazâlî'nin İlim ve Düşünce Dünyası”, İslâmî Arştırmalar (Gazâlî Özel Sayısı), c.13, sy. 3-4, 2000.
- Ayman, Mehmet, *Gazâlî'de Bilgi Sistemi ve Şüphe*, İstanbul 2000.
- Bağçeci, Muhiddin, “Gazâlî'nin Kelâm İlmine Verdiği Önem ve Kelâm Metodu”, Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, Kayseri 1988.
- Bağdâdî, Abdülkâhir, *Usûlü'd-din*, Beyrut 2002.
- Baldick, Julian, *Mistik İslâm*, çev. Yusuf Said Müftüoğlu, İstanbul 2002.
- Basil, Viktor Said, *Menhecü'l-Bahs ani'l-marife inde'l-Gazzâlî*, Beyrut, ts.
- Bedevî, Abdurrahman, *Müellefâtü'l-Gazâlî*, Kuveyt, 1977.
- Bereke, Abdülfettah Abdullah, "Hakîm et-Tirmizî" mad., DİA, c.XV, İstanbul 1997.
- Bezun, Hasan, *el-Marife inde'l-Gazâlî: en-Nazariyyetü't-terbeviyyeti't-ta'limiyye*, Beyrut 1997.
- Bilgiz, Musa, *Kur'an'da Bilgi*, İstanbul 2003.
- Bircan, H. Hüseyin, “İslâm Ahlâk Felsefesinde “En Yüce Gaye” Kavramı ve Ahlâkî Değerlerin Belirlenimi”, İslâmî Araştırmalar Dergisi, cilt: 16, sy. 3, 2004.
- Bolay, S. Hayri, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, Ankara 1986.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, I-VIII, İstanbul 1979.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara 1997.
- _____, "Some Reasons For the Inability of Layman to Understand Sufism", Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, yıl: 1, sy:1, 1999.
- Cebr, Ferid, “Fikrî'l-yakîni'd-dinî inde'l-Gazâlî”, el-Meşrik, yıl: 52, Şubat 1958, Beyrut.

- Cevizci, Ahmet, *Etiğe Giriş*, İstanbul 2002.
- Cihan, Ahmet Kâmil, *İbn Sinâ ve Gazzâlî'de Bilgi Problemi*, İstanbul 2000.
- Coşkun, Ahmet, "Gazâlî'nin Ahlâk ve İktisat Görüşü", EÜİFD Kayseri 1989, sy. 6.
- Cürcânî, *Ta'rifât*, Beyrut 2003.
- Çağrıci, Mustafa, *Gazzâlî'ye Göre İslâm Ahlâkı*, İstanbul 1982.
- _____, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul 1989.
- _____, "Gazzâlî", mad., DİA, c. 13, İstanbul 1996.
- Çakmaklıoğlu, Mustafa, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, İstanbul 2007.
- Çamdibi, Mahmud, *Şahsiyet Terbiyesi ve Gazâlî*, İstanbul 1983.
- Çelebi, İlyas, "Hüsûn ve Kubuh", DİA, c. XIX, İstanbul, 1999.
- Çift, Salih, *Hakim Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, İstanbul 2008.
- Demirci, Mehmet, *Gazzâlî'ye Göre Tasavvuf*, (basılmamış doktora tezi), DEÜİF, İzmir 1984.
- _____, "İçe Dönük Cihad: Mücâhede", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sy. 19, 2007.
- _____, "Gazâlî'nin Şathiyelere Bakışı", *İslâmî Araştırmalar-Gazâlî Özel Sayısı*, c. XIII, sy. 3-4, Ankara 2000.
- Derin, Süleyman, "Gazzâlî'de Allah Sevgisi", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl: 2, S. 5, Ocak 2001.
- Durusoy, Ali, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul 1993.
- Dünya, Süleyman, *el-Hakîka fî nazari'l-Gazâlî*, Kahire 1965.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. El-Eş'as, *Sünenü Ebî Dâvud*, I-IV, Beyrut ts.
- Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî", Erciyes Ü. Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enst.Yay., Kayseri, 1988.
- Ebu Nuaym, İsfahânî, *Hilyetü'l-evliya*, Sahabeden Günümüze Allah Dostları içinde, çev. Komisyon, İstanbul 1995.
- Elbani, Nâsıruddin, *Silsiletü'l-ehâdisi's-sahîha*, Riyad 1995.
- _____, *Silsiletü'l-ehâdisi'z-zâîfa ve'l-mevzûa*, Riyad 1992.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. I-X, İstanbul ts.
- Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 2001.
- Erdem, Hüsameddin, *Ahlâk Felsefesi*, Konya, 2003.
- Erdem, Hüsamettin, "Gazâlî'de Bilgi Meselesi", *İslâmî Araştırmalar, Gazâlî Özel Sayısı*, sy. 3-4, 2000.
- Ertürk, Ramazan, *Sufi Tecrübenin Epistemolojisi*, Ankara 2004.

- Fahrî, Macit, *İslâm Ahlâk Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan, İstanbul 2004.
- _____, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul 1992.
- Farâbî, *Fusûlü'l-medenî*, çev. Hanifi Özcan, İzmir, 1987.
- _____, *et-Tenbîh alâ sebîli's-saâde*, nşr. Sahbân Halîfât, Umman, 1987.
- el-Fendî, M. Sâbit, "Min Felsefeti'd-din inde'l-Gazâlî", Mihrican, Kahire 1962.
- Filiz, Şahin, *İslâm Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, İstanbul 1995.
- Frager, Robert, *Kalp Nefs ve Ruh*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul 2003.
- Göztepe, Yüksel, "Gazâlî ve Öncesi Bazı sûfilerin Akla Eleştirel Bakışı", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sy: 19, 2007.
- Gözütok, Şakir, "Tasavvufî Eğitimde Bilginin Elde Edilmesi", *Tasavvuf ilmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sy. 6, 2001.
- Güler, İlhami, "Gazâlî'nin İhyâ'da Ortaya Koyduğu İdeal Dindarlık Teorisinde Dünyanın ve Servetin Yeri", *Dindarlık Olgusu*, Bursa 2006.
- Günay, Ünver, "Gazâlî'nin Toplum Görüşü", *Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî*, Kayseri 1988.
- Güneş, Abdülbaki, *Kur'ân'da Kalp Kavramının Semantik Analizi*, Van 2003.
- Güzel, Abdurrahman, "Gazâlî Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme", *Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî*, Kayseri, 1988.
- Hakim *Tirmizî*, *Sîretü'l-evliyâ, Selâsu musannefât li'l-Hakîm et Tirmizî içinde*, neşr. Bernd Radtke, Beyrut 1992.
- _____, *Cevâbu Mesâilî'l-leti Seelehu Ehli's-Serâhs anhâ*, *Selâsu musannefât li'l-Hakîm et Tirmizî içinde*.
- Hourani, George F., "Ghazâlî on the Ethics of Action", *Journal of the American Society*, 96. 1, 1976.
- Hökekleli, Hayati, *Din Psikolojisi*, Ankara, 1996.
- Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb: Hakikat Bilgisi*, çev. S. Uludağ, İstanbul 1996.
- Işık, Aydın, *İnanç Krizi: Augustinus, Gazâlî, Kant, Russell*, İstanbul 2009.
- İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1984.
- İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ânîl-azim*, I-IV, Mısır ts.
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, Beyrut 1990.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce*, I-II, Kahire 1954.
- İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırma*, çev. A. Şener-C.Tunç-İ.Kayaoğlu, Ankara, 1983.
- İbnü'l-cevzî, *Telbisü İblis*, çev. Savaş Kocabaş, İstanbul 2003.
- İhvân-ı Safâ, *Resâil*, c. I-IV, Beyrut ts.

- İkbal, Muhammed, *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, çev. Sofi Huri, İstanbul 1999.
- İnam, Ahmet, "Gazâlî'nin Kalp Ordusu", *İslâmî Araştırmalar Gazâlî Özel Sayısı*, c.13, sy. 3-4, 2000.
- İsfahanî, Râgıb, *ez-Zerîa ilâ Mekârimi's-Şerîa*, Suriye 2001.
- Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul 2006.
- _____, "Fenâ" maddesi, *DİA*, c. XII, İstanbul 1995.
- Kara, Ömer, "Gazâlî Üzerine Yapılan Çalışmalar", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi II*, 2002, sy. 2, s. 133-159.
- Karadağ, Cağfer, *Gazzâlî*, İstanbul 2004.
- _____, "Yakîn ve İtikad", *UÜİFD*, cilt: 10, sy: 1, 2001.
- Karlığa, Bekir, "Gazzâlî", mad., *DİA*, c. XIII, İstanbul 1996.
- Kartal, Abdullah, "Tasavvufî Tecrübe Aktarılabilir mi?", *UÜİFD*, sy. 1, 2007.
- Kasapoğlu, Abdurrahman, "Doğal Dinî Kabiliyet", *Tabula Rasa*, sy. 10, 2004.
- Kaya, Mahmut, "Felsefe", mad., *DİA*, c. XII, İstanbul 1995.
- Kelâbâzî, Ebû Bekir, *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, Beyrut 2001.
- Kılıç, Cevdet, "Gazzâlî'de Tefekkür ve Hikmet Kavramları", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sy: 5, 2001.
- Kindî, *Risâle fi'n-nefs*, (Resâilu'l-Kindî el Felsefiye içinde), Kahire 1978.
- Korlaelçi, Murtaza, "Gazâlî'ye Göre Felsefe ve Bilgi Nazariyesi", Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, Kayseri 1988.
- Kufralı, Kasım, "Gazzâlî", mad. İA., IV, s. 749-760.
- Kuşeyrî, Abdülkerim, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, I-II, Kâhire 1974.
- _____, *Letâifu'l-işârât*, Kahire 1981.
- Kutluer, İlhan, "Gazzâlî'nin Felsefî Serüveni", *İslâmî Araştırmalar*, sy. 3-4, 2000.
- Massignon, Louis, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, Haz. Osman Türer-Cengiz Gündoğdu, İstanbul 2006.
- Mâtüridî, *Kitâbü't-tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara 2002.
- Mekkî, Ebû Tâlib, *Kûtu'l-Kulûb*, I-IV, Kahire 2001.
- Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefî Anthropologi: İnsanın Varlık Yapısı ve Nitelikleri*, İstanbul, 1971.
- Mihrican el-Gazâlî fi Dımaşk*, Kahire 1962.
- Muğniyye, Muhammed Cevad, "Masdaru'l-ma'rife inde'l-İmâmî'l-Gazâlî", *Mihrican el Gazâlî fi Dımaşk içinde*, Kahire 1962.
- Muhammed Bu Hilal, *el-Gayb ve's-Şehâde fi fikril-Gazâlî*, Tunus 2003.

- Muhasibî, *er-Riâye li hukûkillah*, çev. Şahin Filiz-Hülya Küçük, İstanbul 1998.
- _____, *er-Riâye li hukûkillah*, Beyrut ts.
- _____, *Âdâbü'n-nüfûs*, Beyrut 1991.
- _____, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, çev. Veysel Akdoğan, İstanbul 2003.
- Mübarek, Zeki, *el-Ahlâk inde'l-Gazzâlî*, Kahire 1970.
- Mülâkatlar 1983: *İnanmış Aydının Problemleri*, Der: M. Fatih Çelikkaya, Ankara 2008.
- Müslim, *Sahih*, I-V, Beyrut 1955.
- Numanî, Şiblî, *Bütüin Cepheleriyle Gazzâlî*, çev. Yusuf Karaca, İstanbul 1972.
- Oktay, Ayşe Sıdika, *Kınaltzâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, İstanbul 2005.
- Okumuş, Mesut, "Gazzâlî'nin Kur'ân Yorumlarına İbn Sinâ'nin Etkileri", *İslâmî Araştırmalar*, Gazzâlî Özel Sayısı, sy. 3-4, 2000.
- Olguner, Fahrettin, *Batı ve islâm Dünyasında Eflâtun'un Timaios'u*, Konya 1990, s. 43-45.
- Öngören, Reşat, "Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri", *İÜİF Dergisi*, sy. V, 2002.
- Özköse, Kadir, "Zühd ve Sûfilerin Zühde Yükledikleri Anlam", *CÜİFD.*, sy. VI/I, Sivas 2002.
- Öztürk, Yaşar Nuri, *Hallâc-ı Mansûr ve Eseri*, İstanbul 1997.
- Öztürk, Mustafa, "Kur'ân'ın Değer Sisteminde Dünya ve Dünyevî Hayatın Anlamı", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sy. 16, 2006.
- Öztürk, Resul, "Maturidî'nin Kelâm Sisteminde Allah'ı Bilme (Marifetullah) Meselesi", *EKEV Akademi Dergisi*, sy. 24, 2005.
- Platon, *Euthyphron*, çev. Pertev Nâili Boratav, İstanbul, 2000.
- _____, *Euthyphron*, çev. Pertev Nâili Boratav, İstanbul, 2000.
- _____, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, İstanbul, 1975.
- _____, *Phaidon*, çev. S. Kemal Yetkin- H. R. Atademir, Ankara, 1945.
- Râzî, Fahrüddin, *Mefatihul-gayb*, Kahire 1357, c. I-XXXII.
- Rosenthal, Franz, *Bilginin Zaferi: İslâm Düşüncesinde Bilgi Kavramı*, çev. Lami Güngören, İstanbul 2004.
- Sancaklı, Saffet, *Fakirlik ve Zenginlikle İlgili Hadisler Üzerine Bir Deneme*, *CÜİF Dergisi*, sy. V/1, 2001.
- Sehlegî, Ebu'l-fadl Muhammed, *Kitâbu'n-nûr min kelimâti Ebi't-Tayfur veya Menâkıb-ı Bistamî*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Şatahâtu's-sûfiyye içinde, Kahire 1949.
- Selvi, Dilaver, *Kur'ân ve Tasavvuf*, İstanbul 1997.
- Serrâc, Ebû Nasr, *el-Luma'*, Mısır 1960.
- Sevim, Seyfullah, *İslâm Düşüncesinde Marifet ve İbn Arabî*, İstanbul 1997.

- Sharma, Arvind, "The Spiritual Biography of al-Ghazali", *Studies in Islam*, 9 April, 1972.
- Shehadi, Fadlou, *Ghazali's Unique Unknowable God*, Leiden 1964.
- Smith, Margaret, *al-Ghazali: The Mystic*, London, 1944.
- Smith, Margaret, "Gazâlî'nin Öncüsü el-Muhasibî", çev. Mesut Okumuş, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sy: 9, Temmuz-Aralık 2002.
- Suad Hakim, "Mekânetü'l-Gazâlî mine'l-ulûmi's-sûfiyye", et-Türâsü'l-arabiyye, sy. 22, Cemâdiye'l-ülâ, 1406/1986, s. 122.
- Sühreverdü, *Avârifü'l-ma'ârif*, çev. H. Kâmil Yılmaz-İrfan Gündüz, İstanbul 1993.
- Sülemî, Ebu Abdurrahman, *Tabakatu's-sufiyye*, Halep 1986.
- _____, *Hakâiku't-tefsir*, I-II, Beyrut 2001.
- Şahin, Hasan, "Gazâlî ve Tasavvuf", Ebû Hâmid Muhmmmed el-Gazâlî" (Sempozyum), Kayseri, 1988.
- Şahin, Osman İsa, "Nazariyetü'l-ma'rife inde'l-Gazâlî", Mihrican, Kahire 1962.
- Şirbasî Ahmed, *el-Gazâlî*, Beyrut 1979.
- Şerif, M.M., *Klâsik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, İstanbul 2000.
- Şerif, Muhammed Ahmed, *Ghazali's-Theory of Virtue*, Albany 1975.
- Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki ilmi'l-usûl*, Beyrut 1992.
- Taylan, Necip, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, İstanbul 1994.
- Teysîr, Şeyhülarz, "Nazariyyetü'l-marife inde'l-Gazâlî", Mihrican, Kahire 1962.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2002.
- _____, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul 1994.
- _____, *Tasavvuf Kültüründe Keşif ve Kerâmet*, İstanbul 2008.
- _____, *Bâyezid-i Bistâmî*, Ankara 1994.
- _____, *Cüneyd-i Bağdâdî*, Ankara 2008.
- _____, *Tasavvufun Dili 1*, İstanbul, 2006.
- _____, "Gazzâlî", mad., DİA, c. XIII, İstanbul 1996.
- _____, "Keşf" mad., DİA, c. XXV, Ankara 2002.
- _____, "Marifet" mad., DİA, c. XXVIII, Ankara 2003.
- _____, "Ârif" mad., DİA, c. III, İstanbul 1991.
- _____, "Müşahede" mad. DİA, c. XXXII, İstanbul 2006.
- _____, "Tasavvuf Kültürüne Genel Bakış", Bursa'da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü Sempozyumu Kitabı İçinde, Bursa 2002.
- _____, "Bir Düşünür Olarak Gazâlî", İslâmî Arştırmalar (Gazâlî Özel Sayısı), c. XIII, Sy. 3-4, 2000.

- Umaruddin, M., *The Ethical Philosophy of l-Ghazzali*, Lahore, 1982.
- Uyanık, Mevlüt, *İslâm Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması: Gazzâlî Örneği*, Ankara 2005.
- Uysal, Enver, "Kindi ve Farabide Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği", UÜİFD c. 13, sy. 2, 2004.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Eğitim Felsefesi*, İstanbul 2001.
- _____, *Felsefeye Giriş I*, İstanbul 2008.
- Ünal, Hüseyin, "Gazâlî Hakkında Yazılmış Eserler ve Tezler Bibliyografyası", İslâmî Araştırmalar, Gazâlî Özel Sayısı, sy. 3-4, 2000.
- Van Den Bergh, Simon, "The Love of God al-Ghazali's Vivification of Theology", *Journal of Semitic Studies*, Vol. 1, 1956.
- Watt, W. Montgomery, *Müslüman Aydın, (Gazâlî Hakkında Bir Araştırma)*, çev. Hanifi Özcan, Samsun 2003.
- Watt, Montgomery, Watt, "The Authenticity of the Works Attributed al-Ghazali", *Journal of Royal Asiatic Society*, 1952 Londra, s. 24-45.
- De Vaux, Bernard Carra, *el-Gazâlî*, çev. Adil Zuaytir, Beyrut, 1984.
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, 5.bs. İstanbul 1998.
- Wensink, A. J., "On the Relation Between Ghazali's Cosmology and His Mysticism", *Mededeelingen der Koninklijke Akademie Van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde Ser, A 75* 1933, Amsterdam.
- Vural, Mehmet, *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, Ankara 2004.
- _____, "Gazzâlî Epistemolojisinde Sezgi ve İlham", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl: 3, s. 9, Temmuz-Aralık 2002.
- Yafeh, Hava-Lazarus, *Studies in al-Ghazzali*, Jerusalem 1975.
- Yaran, Cafer Sadık, *Ahlâkın Şartı Kaç ?*, İstanbul, 2005.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "İlhâm" mad. DİA, c. XXII, İstanbul 2000.
- Yetik, Erhan, "Hz. Muhammed (s.a.v)'in Zühd ve Takvâsı", OMÜİFD, Samsun 1993, sy. 7.
- Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara 2000.
- Yıldırım, Ahmet, "Tasavvufta Gayb Problemi ve Tasavvuf Literatüründe Gaybî Rivâyetler", *Arayışlar Dergisi*, yıl: 5, sy: 9-10, 2003.
- Yılmaz, H. Kâmil, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 1997.
- Yüce, Abdülhakim, *Râzî'nin Tefsirinde Tasavvuf*, İzmir 1996.
- Zerrinkub, Hüseyin, *Medreseden Kaçış: İmâm Gazzâlî'nin Hayatı Fikirleri ve Eserleri*, çev. Hikmet Soylu, İstanbul 2001.

ÖZGEÇMİŞ

Doğum Yeri ve Yılı : Bursa-1976

Öğr.Gördüğü Kurumlar	Başlama Yılı	Bitirme Yılı	Kurum Adı
Lise	: 1991	1994	Bursa Yeşil İmam Hatip Lisesi
Lisans	: 1994	1999	Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	: 2000	2002	Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Doktora	: 2002	2010	Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Medeni Durum : Bekar

Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi : Arapça ve İngilizce-Orta Düzey

Çalıştığı Kurum (lar)	Başlama ve Ayrılma Tarihleri	Çalışılan Kurumun Adı
1.	2007	Diyanet İşleri Başkanlığı

...

Yurtdışı Görevleri :

Kullandığı Burslar :

Aldığı Ödüller :

Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Topluluklar :

Editör veya Yayın Kurulu Üyelikleri :

Yurt İçi ve Yurt Dışında katıldığı Projeler :

Katıldığı Yurt İçi ve Yurt Dışı Bilimsel Toplantılar:

Yayımlanan Çalışmalar : Muhaddis ve Mutasavvıf Gözüyle Bir Hadis, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, sy. 12, 2004.

Diğer : XVI-XVII. Yüzyıllarda Hindistan'da Din-i İlâhî Tartışmaları ve İmâm-ı Rabbânî, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, sy. 16, 2006

Tarih-İmza
Adı Soyadı