



*bilimname XXX, 2016/1, 75-95*  
*Geliş Tarihi: 01.02.2016, Yayın Tarihi: 22.04.2016*

## GAZZÂLÎ'YE GÖRE, MAHREM TECRÜBE: HUZÛRÎ BİLGİ

Cenan KUVANCI  
Yrd. Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
cenank@erciyes.edu.tr

### Öz

Gazzâlî'ye göre, insanın anlama kabiliyetinin sınırları, rasyonel düşünmenin metafizik alandaki erişim alanıyla kısıtlanamaz. Rasyonel-mantıksal düşünme biçimi, karşılaştırma, tasnif, tefrik, analiz ve inşâ etme amacıyla hareket eder. Oysa, anlama, salt rasyonel-mantıksal düşünmenin ötesine geçer. Başka anlama biçimlerine tahsis edilecek yerimiz dâima olmalıdır. Dünyamızı şekillendiren fikirlerin, sadece fikirden ibaret olduğunu farz edemeyiz; onların nereden geldiklerini de önemsemeliyiz. Nitekim, Varlık hakkında hakikî bilgi, mahrem tecrübe yoluyla elde edilir. Mahrem tecrübeye dayalı bilgi, doğrudan içeriden ulaşılan bir bilgidir; dışarıdan değil. Bu, ancak hâl ve sıfatları değiştirerek, manevî zevk yoluyla mümkündür; dinleme ve tâlim yoluyla değil. Bu amaçla, öncelikle, yerilen özelliklerden kalp arındırılır ve orada bir aydınlanma olur. Çünkü *idrâkin mahalli kalptir*. Kalp ile tüm organlarımızı yöneten ve yönlendiren gayrı-cismânî bir şeyi kastediyoruz. Bu aydınlanmayla, daha önceden ismini duyduğumuz; belirsiz ve genel anlamlarıyla hayal ettiğimiz pek çok şey açığa çıkar ve görünür. Açığa çıkan anlamlar, mecâzî ve temsilî dille ifade edilir, soyut felsefî dille değil. Bu nedenle, kelimeleri Varlık ya da Hakikat için kullanırken, mümkün olduğu ölçüde, bir miktar semantik ve sentaktik kurallar gevşetilir.

**Anahtar kelimeler:** Mahrem tecrübe, Kalp, Keşf, Husûlî bilgi, Huzûrî bilgi.



ACCORDING TO AI-GHÂZÂLÎ: KNOWLEDGE BY PRESENCE

### Abstract

According to Al-Ghâzâlî the limits of human comprehension ability can not be restricted in the coverage zone of the rational thinking in the realm of metaphysical area. Rational-logical thinking moves to make comparing, sorting, distinguishing, analyzing and constructing. In fact understanding goes beyond mere rational-logical thinking. Our place which will be allocated to other types of understanding, should always be. We can not assume that the ideas shaping our world are just ideas; we should also care about where they come from. Indeed the genuine knowledge about Being is obtained by the intimate experience. The intimate experience-based knowledge is a directly accessed knowledge from the inside, not the outside. This is only possible through spiritual experience by changing the situations and attributes, not through listening and theoretical training. For this purpose, firstly, the condemned features are removed from the heart and then an enlightenment takes place there. Because *the locus of comprehension is the heart (qalb)*. By the heart, we mean a non-material thing governing and directing all our organs. Many

things which we have heard the names of which before and we dreamed of vague and general, come into open and visible. The resulting meanings are expressed in figurative and analogical language not with abstract philosophical language. Therefore, when using the words for Being or Truth, to the greatest extent possible, the semantic and syntactic rules are loosened.

**Keywords:** Intimate experience, Qalb, Unveil, Knowledge by description, Knowledge by presence.



## Giriş

Gazzâlî, bu dünyada insanların sahih bir Hakikat idrâkine sahip olması; öte dünyada ise kurtuluşa ermesiyle ilgilenmiştir. Bu nedenle, onun yazıları, yaşanmış mânevî bir deneyimin aracılık ettiği bir tavrı telkin eder; tipik felsefî ve bilimsel incelemelerde olduğu gibi salt açıklayıcı ve bilgilendirici değildir. O, mütefekkirin yaşam biçimiyle doğrudan bağı olmayan nazârî tasvir ve ta`rifleri ıslah etmek istemiştir. Nitekim, taâkkul ve tefekkür`ün gayesi, *olmaktır*; daima kurgulamak değil. Kelimenin en açık anlamıyla, o, okurlarını İslamî mesajın ulaşılabilecek en üst kemâl noktasına adım adım götürmek istemiştir. Bu en üst kemâl nokta, *hakka`l-yakîn* mertebesidir. Bir şeyi dolaysız bir şekilde bizzat tecrübe ederek onun gerçekliğini bilmekle, o şey hakkında belli bazı şeyler bilmek birbirinden hayli farklıdır.

### A. Mahrem Tecrübe: Huzûrî Bilgi

Gazzâlî'ye göre, kesin bilgiye ve imana (*hakka`l-yakîn*) ermek için soyut delil ve ispatlar yeterli değildir. Delil ve ispatları yedeğe alarak, ancak sezgi, keşf ve ilhamlarla yakîn elde edilebilir. "Kim Hakikat`e sadece soyut delillerle erişilebileceğini zannederse, o, Allah`ın geniş rahmetini daraltmış olur," der Gazzâlî. Sezgi, keşf ve ilhamlar, yani derûnî tecrübe pek çok bilginin anahtarıdır; tüm bunların mahalli de kalptir.<sup>1</sup>

Denebilir ki, derûnî mahrem tecrübenin İlahî bilginin bir kaynağı olarak değerlendirilmesi, beşerî tecrübenin diğer alanlarının aynı amaçla ele alınmasından tarihsel olarak daha öncedir. Kur`an, beşerî tecrübenin tüm alanlarına, hem duyu tecrübesine, hem de derûnî tecrübeler gerektiren ehemmiyeti vermiştir. Çünkü tüm tecrübeler, hem enfüste, hem âfakta kendisini izhar eden Mutlak Gerçeklik hakkında bilgi elde etmemize imkân

<sup>1</sup> Ebu Hâmid el-Gazzâlî, *El-Munkızu Mine`d-Dalâl*, (Tahk. Cemil Saliba, Kamil Ayyad), Dâru`n-Nahas, Beyrut, 1967, s. 68.

---

tanımaktadır.<sup>2</sup> Bizi karşılayan gerçeklikle râbita kurmanın dolaylı yolu, tefekkürî müşahede ve duyu algısına kendilerini sundukları şekliyle gerçeklik'in sembollerini kontroldür. Diğer yol ise, kendisini bâtında izhar eden gerçeklikle doğrudan münasebet kurmaktır. Kur'an'a göre, insan tabiata bağlıdır. Bu bağ, manevî hayatın özgür bir şekilde yükseltilmesine yönelik soylu bir iş için değerlendirilmelidir; tabiat güçlerini kontrol etme imkânı sunması açısından bakıldığında, gayrı ahlâkî hâkimiyet arzusunu tatmin yolunda değil. Bu itibarla, Gerçeklik'in tam bir rüyetine erişmek için, duyu algısı, Kur'an'ın *fuad* ya da *kalb* olarak tarif edilen yetilerinin getirdiği algılarla tamamlanmalıdır. Kalp yoluyla gerçekleşen derûnî tecrübe, sıradan zaman ve mekân kategorileriyle tam olarak izah edilemez. Kendi nefsimize daldığımızda, gerçeği uzamın tecrit edildiği saf süre içinde, bir bütün halinde kavrarız; salt kavramsal ve aklî ya da mantıkî yapı içinde değil. Kalbin, bir tür bâtînî sezîş ya da kavrayış olduğunu anlıyoruz. O, bizi Gerçeklik'in duyu algısıyla erişimi mümkün olmayan daha başka boyutlarıyla irtibata geçirir. Doğrusu, Kur'an'a göre, kalp her şeyi gören bir güç ve yetidir ve onun bildirdikleri uygun bir şekilde tefsir edildiğinde asla yanıltıcı değildir.<sup>3</sup>

Kalbin akledilebilir hakikatlerle bağı, renkli sûretlerin ayna ile olan bağı gibidir. Sûretler nasıl aynaya aksedip orada yansiyorsa, her bilinen şeyin hakikati kalp aynasına yansır ve böylece açığa çıkar. Burada, üç şey sözkonusudur: Kalp, eşyanın hakikati ve onun kalpte husûlü ya da huzûru. Âlim eşyanın hakikatının kendisine yansıdığı kimsedir. Bilinen (*malûm*), eşyanın hakikatinden; bilgi ise, aynada misallerin husûlünden ibârettir.<sup>4</sup> Bilinen şeyin kendisi kalbe gir(e)mez. Sözgelimi, bir kimse ateşi bildiğinde, ateşin kendisi onun kalbine girmez; ama onun tanımı ve sûretine uygun hakikati girer. Ayna benzetmesi bu durumu ifade etmek için çok uygundur. İnsanın kendisi aynaya yerleşmez; ona mutabık misal yerleşir.<sup>5</sup> Daha açık bir ifadeyle, malûm ile kalbin özdeşliğinden ve onun kalbe bizzat hulûlünden bahsedilemez. Malûm, yani, gerçeğin sûreti (*image*) kalbe aksetmektedir

<sup>2</sup> Kur'an-ı Kerim, Fussilet: 53.

<sup>3</sup> Muhammed İkbâl, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, (Çev. Ahmet Asrar), Birleşik Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul, Tarihsiz, ss. 33-34; Jamila Khatoun, *İkbâl'in Felsefe Sisteminde Tanrı İnsan ve Kâinat*, (Çev. Celal Türer), Üniversite Kitabevi, İstanbul, Tarihsiz, s. 29, Kur'an-ı Kerim, Hac: 46.

<sup>4</sup> Ebu Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2005, s. 888.

<sup>5</sup> el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, s. 888.

sadece.<sup>6</sup> Kısaca, bilinenin hakikatine mutabık misalin kalbe yerleşmesine bilgi denir.

Gazzâlî'ye göre, bilginin kalbe yerleşmesi için, kalbin arındırılması/parlatılması, kalp ile Hakikat arasındaki engellerin kaldırılması gerekir. Kalpte inkişâf ve bilginin husûlünün önündeki en büyük engel, mezhep-meşrep nâmına geçmişte öğrenilen şeylerdir. Donuk inanç ve kanaatler Hakikat'î keşfe mânidir. Bu nedenle, bilgi elde etmek için, güç ve yetilerimizin hem maddî, hem de manevî olarak hazırlanması gerekir.<sup>7</sup> "Bu hazırlanma işi, bireyin kendisini inanç, amel, ahlâk, düşünce vs. gibi açılardan, sözkonusu tecrübeyi yaşamaya hazır hâle getirmesi şeklinde gerçekleşir."<sup>8</sup> Çünkü insanın ilahî âleme adım atması, onun kendi iç dünyasında yeni bir bilinç derinliğini gerçekleştirilmesine bağlı son derece önemli bir olaydır. Bu olay, onun, rasyonel düşünme ve algısal bilinç düzeyinden bütünüyle farklı bir bilinç düzeyine varoluşsal geçişine işaret eder. Bu durum, *basiret* ya da *ma'rifet* gözünün açılmasıdır.<sup>9</sup>

Bu bağlamda, Gazzâlî imanı üçe ayırır: Avâmın imanı, kelimcilerin imanı ve âriflerin imanı. Avâmın imanı, güvenilir kişilerin sözlerine dayalı olarak gerçekleşen taklidî imandır. Bu, salt işitme yoluyla kalbin sükûn ve itminâna ermesidir. Burada, hüsnü zan kabilinden bir durum sözkonusudur. Taklidî iman sahipleri mukarrebûndan değildir; çünkü onlarda, yakîn nuruyla meydana gelen keşf, basiret ve inşirah yoktur. Başkalarından işitilen şeylerde hata olma ihtimali dâima vardır. İnsanların pek çoğu, kendi tahkik ve tetkikleriyle değil, başkalarının öğretmesiyle Hakikat'e inanır.

Rivayet ve nakil yoluyla gelen şeylerin doğruluğu, onun bizâtihi bedâhetine değil, onu aktaranların otorite ve güvenilirliğine dayanır. Menkûl bilgiler, fertler tarafından tahkik edilemez. Aksine, o, taklidî bilgi olduğu için, salt itikât ve güvene dayalı olarak kabul edilmek durumundadır. Kelimenin hakikî anlamıyla, müslüman entelektüeller için, hakikati bilmenin yegâne yolu, kendi nefsimize dayalı olarak bir şeyi, kendi nefsimize dayalı olarak bilemediğimizde, menkûl inançlar alanına girmiş oluruz. Menkûl inançlar da

<sup>6</sup> Alexander Treiger, *Inspired Knowledge In Islamic Thought: Al Ghazâlî's Theory of Mystical Cognition and Its Avicennian Foundation*, Routledge, Oxon, 2012, s. 32.

<sup>7</sup> el-Gazzâlî, *İhyâu'Ulûmi'd-Dîn*, s. 890.

<sup>8</sup> Ramazan Ertürk, *Sûfî Tecrübünün Epistemolojisi: Çağdaş Bir Yaklaşım*, Fecr Yayınevi, Ankara, 2004, s. 84.

<sup>9</sup> Toshihiko Izutsu, *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, (Çev. Ramazan Ertürk), Ağaç Kitabevi yayınları, İstanbul, 2010, s. 115.

rivayet ve mutâbakata dayalı bir dünya görüşünün parçasıdır.<sup>10</sup> Burada, bir okula ya da üstada körü körüne bağlılık sözkonusudur; ki bu durumda insan, öğretilen bir şeyi “ruhanî bir vukuf ve keşf yoluyla elde etmeden, sadece kabul eder. Yani, sözkonusu inançlar, başkalarının ta`rif, tasvir ve tavsiflerine dayalı olarak oluşur; sözgelimi, bir evin içinde bir adamın bulunduğunu bir kimsenin bize haber vermesi gibi. Yani, *ilme`l-yakîn* rivayet ya da istidlâl yolu ile elde edilen bir bilgi türüdür. Bu düzeyde gerçekleşen imana, *ilme`l-yakîn* düzeyinde iman denir. Çünkü Allah`ın isim ve sıfatlarının anlamlarını sadece dil ve gramer düzeyinde anlayan kimsenin derecesi düşüktür. Böyle bir kimsenin halk arasında övülecek bir meziyete sahip olduğu söylenemez. Çünkü lafzın işitilmesi, sesleri işiten işitme organının selâmetine bağlıdır; bu hayvanlarda da olan bir özelliktir. Kelimelerin nasıl kullanıldığını da bilmek bir meziyet değildir; çünkü onu sıradan bedevî bir Arap da bilebilmektedir.<sup>11</sup>

İkinci düzeyde iman ise, evin içindeki adamın sesini *evin arkasından* işitmeye benzer. İşitilen ses, onun içerdeki varlığına delâlet eder. Sözkonusu şahsın evin içinde bulunduğuna ilişkin bu tür bir iman ya da tasdik veya yakîn, başkalarının sözlerine dayalı imandan daha güçlüdür. O şahsın evde bulunduğu bize söylendikten sonra, onun sesini işitmek, yakînimizi artırır. Çünkü, o adamın sûretini zihnimizden geçirirken, sesini işitecek olursak, bu ses onun şekil ve sûretine daha açık delâlet eder. Bu sesin o adama ait olduğuna böylece hükmederiz.<sup>12</sup> Bu düzeydeki imana, *ayne`l-yakîn* düzeyinde iman denir. Bu iman delile dayalı imandır; ama buna da hata bulaşabilir.

İmanın üçüncü mertebesi, bizzat evin içine girerek içerdeki şahsı görmektir. İşte bu, hakikî ma`rifet ve yakînî müşâhededir. En güçlü iman budur. Bu iman, avâm ve kelmacıların imanını da içerir; onların imanından daha derin ve kapsamlıdır. Bu, mukarrep ve siddîkların ma`rifetidir; çünkü onlar görerek iman ederler.<sup>13</sup> Doğrusu, asıl bilme düzeyi keşf ve müşâhede ile bilmektir. Bu tür bilgiye sahip olanlara, Allah hakkındaki mânaların hakikatleri, içinde hata bulunmayan bir burhanla açıklığa kavuşur. Allah`ın bu mânalarla muttasıf olduğu, açık seçik bir şekilde görülür. Bu açık seçiklik, insanın bâtinî sıfatları yoluyla gerçekleşen yakînden başka bir şey değildir. Daha açık bir ifadeyle, insan sözkonusu anlamları bâtinî müşâhedeyle idrâk

<sup>10</sup> William C. Chittick, *Science of the Cosmos: Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World*, Oneworld Publications, Oxford, 2007, s. 24.

<sup>11</sup> Ebu Hâmid el-Gazzâlî, *El-Maksadü`l-Esna Şerhi Esmâillahi`l-Hüsna*, (Ed. Mahmud Bîcu), Matba`atü`l-Sabâh, Dimeşk, 1999, ss. 29-30.

<sup>12</sup> el-Gazzâlî, *İhyâu`Ulûmi`d-Dîn*, s. 891.

<sup>13</sup> el-Gazzâlî, *İhyâu`Ulûmi`d-Dîn*, s. 891.

eder; maddî ihsâs ile değil. Bu tür bir iman ile anne-baba ya da öğretmenlerden alınan ve takliden gerçekleşen itikat arasında önemli farklar vardır.<sup>14</sup> Bu düzeydeki imana, *hakka'l-yakîn* düzeyinde iman denir. Bu imanda hata bulunma imkân ve ihtimâli yoktur; çünkü doğrudan âşina olduğumuz şeylere dayanır. Bir yerden sonra, insan sadece kendi nefsinin bilmekle kalmaz, aynı zamanda Allah'ı da bilir. Başka bir ifadeyle, kendimizi keşfederken Allah'ı da keşfederiz. Bilindiği gibi, "nefs", Kur'an'da çok kere 'kişi' anlamında kullanılmıştır. Kudsî hadis olarak rivayet edilen ve tasavvufî yazılarda çok önemli bir yer tutan meşhur bir söz vardır: 'Nefsinin bilen Rabbini bilir.'<sup>15</sup> Şu bir gerçek ki insanın kendi nefsi hakkındaki bilgisi doğrudandır ve süreklidir; koşullara bağlı değil. Yani, insanın zâtı ve kendi hakkındaki bilgisi tüm bilgilerden önce gelir ve onun için daima hazırır.<sup>16</sup>

Anlaşılmaktadır ki, kendimizin farkında oluşumuz da, ilahî boyutu kavrayışımız da nefsimizle doğrudan bağlantılıdır. Sözelimi, *Ene'l-hakk* ifadesi bunun çok açık bir ifadesidir; çünkü Hallâc'ın "nefs"inden hareketle Allah'a işaret etme çabası içinde olduğu söylenebilir.<sup>17</sup> İman zâten biçimsel bir davranış tarzı olmaktan ziyade, kişinin kendi gönlünde Allah ile iletişime geçebilmesi, Allah'ın varlığını kendi gönlünde hissedebilmesi, kendini O'nun huzûrunda konumlandırabilmesi, akışkan ve değişken olan varoluşun canlı doğası içinde bu ilişkiyi her an sürdürebilmesi olayıdır. Dahası o, bir anda, Allah'ın iradesini görebilmesi ve bu tecelliyi seyrederek, bunun zevkine varabilmesidir. Bundan dolayı, şunun ya da bunun karşısında değil, Allah'ın huzûrunda olmak, varoluşsal açıdan en derin tecrübedir. Dolayısıyla, bu tecrübe, başka bir yer ve zamanda değil de, neden şimdi burada bulunduğumuz sorusuna cevap olabilir, varoluşun anlamı sorununu da aydınlatır. Allah'ın huzûru, insanı tanımlar; Varlık içindeki yerini belirler ve varoluşunun anlamını oluşturur.<sup>18</sup>

Bu bağlamda, şuna da dikkat çekmemiz gerekir: Hiçbir anlam ve aklî içerik bilen varlığın varlığına bağlı değildir. Aksine, keşf ve akledilebilir anlamlar, kendi özleri sayesinde varlıklarını sürdürürler. Onlar öz olmaları

<sup>14</sup> el-Gazzalî, *El-Maksadü'l-Esna Şerhi Esmâillahi'l-Hüsna*, ss. 29-30.

<sup>15</sup> Mehmet S. Aydın, "İkbal'in Felsefesinde İnsan," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 29, Ankara, 1987, ss. 83-84.

<sup>16</sup> İbrahim Kalın, *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mullā\_Sadrā on Existence, Intellect and Intuition*, Oxford University Press, Oxford, 2010 ss. 169-172.

<sup>17</sup> Rıza Bakış, *Âşîğin Tevhîdi: Hallâc'a Göre Varlık ve Dinî Tecrübe*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2013, s. 115.

<sup>18</sup> Vefa Taşdelen, "Mevlâna ve Kierkegaard'da Birey ve Tanrı İlişkisi," *Turkish Studies, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 8/6 Spring 2013, ss. 719-720.

bakımından gerçektirler; insanlarla olan ilişkileri bakımından sûrettirler. Kelimelerle onlara imâ ve işarette bulunulur; çünkü kelimeler anlamları saklayan bir yerde koruyan örtü ya da perde durumundadır. Herkesin perdeyi aralayıp anlama ulaşması ve onu bilmesi mümkün olmamakla birlikte, bu belli bazı insanlar için imkân ve ihtimal dâhilindedir. Anlamlar gaybî âlemden, kelimeler şuhûdî âlemdendir. Gazzâlî'ye göre, anlamlara erişimi imkânsızlaştıran şeylerden biri, kuşku sebebiyle ortaya çıkan iman zaafiyeti ve kalbin büsbütün şehevî ve dünyevi arzular tarafından istilâ edilmesidir. Bundan dolayı, gaybî anlamlar yalnız bâtinî kirler ve kötü huylardan temizlenmiş kalplere açıktır.<sup>19</sup> Dolayısıyla, 'süje merkezli yaklaşım'ı burada savunmak pek mümkün görünmemektedir. "Süjenin mahrem tecrübeye yönelik yürütmüş olduğu anlamlandırma ve yorumlama faaliyetini" gözardı etmemek kaydıyla, belli bazı düşünürlerin iddia ettiği gibi, "bir tecrübenin anlam ve niteliğini belirleyen şey, tek başına süjenin o tecrübeye ait bakış açısı" olmamalıdır.<sup>20</sup>

Bilindiği gibi, insanlar anlama, algılama, yorumlama ve keşf düzeyleri bakımından birbirinden farklıdır. İnsan, bir varoluş ve idrâk düzeyinden – sözgelimi, duyudan hayâle – diğerine geçtiğinde, kavramları tahlil etmek için sadece yüksek epistemik bir kabiliyete sahip olmaz; aynı zamanda varoluşsal anlamda da zenginleşir ve daha fazla hâle gelir.<sup>21</sup> Bu farka en güzel örnek, şiir zevkidir, der Gazzâlî. Şiir zevki, oldukça özel bir zevktir. O, sınırlı sayıda insanın erişebildiği bir ihsâs ve idrâk biçimidir. Bu kâbiliyete sahip olmayanlar, ölçülü nağmeleri, düzensiz seslerden ayıramazlar. Bazı insanlarda bu zevk o kadar gelişmiştir ki, onlar, sırasında hüznendiren, coşturan, güldüren ve hatta öldüren şarkılar, şiirler ve destanlar ortaya koymuşlardır. Bu zevke sahip olanlarda bu tesirler hayli güçlü olur. Bu zevkten mahrum olanlar da bu sesleri işitirler; fakat onun tesiri onlarda çok zayıf olur. Onlar, vecde gelip bayılanlara şaşırırlar. "Zevk sahibi tüm ukalâ, bu zevkin anlamını anlatmak için bir araya gelse bile, bunu gerçekleştiremez," der Gazzâlî.<sup>22</sup> Çünkü burada açığa çıkan şeyler; hakikatler ve tecellilerdir;

<sup>19</sup> İmam-ı Gazâlî, *Kırk Esas*, (Çev. Yaman Arıkan), Keskin Matbaası, İstanbul, 1970, ss. 64-67; William Chittick, *The Heart of Islamic Philosophy: the Quest for Self-Knowledge in the Teachings of Afdal al-Dîn Kâshhâni*, Oxford University Press, Oxford, 2001, S. 174.

<sup>20</sup> Fatih Topaloğlu, "Dinî Tecrübeyi 'Yaşamayan Bilmez' mi? (Wayne Proudfoot'un Dinî Tecrübenin İncelenmesini Süjeye İndirgeyen Metodu Üzerine Eleştirel Bir Yaklaşım)" *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2012 16 (2), s. 74.

<sup>21</sup> Kalın, *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mullâ\_Sadrâ on Existence, Intellect and Intuition*, s. 207.

<sup>22</sup> Ebu Hâmid el-Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, (Tahk. Ebû'l-Alâ el-Afîfî), ed-Dâru'l-Kavmiyye li'Tibâtî ve'l-Neşr, Kahire, 1964, s. 78.

duygular, zihin durumları ve eşyanın sıradüzenindeki bir düzey değil. Sözkonusu idrâk bâtinî olduğu için, onun konuları da “öte dünyanın sırları”dır.<sup>23</sup> Bu tür vecd, yani, buluş ve eriş anları ilahî zamana ait olduğu için, normal hissiyat için gaybûbette bulunan belli bazı esrar ve imkânlar görünür hâle gelir. Bu türden derûnî tecrübeler, insanı mahdut hallerden yükselterek, mukadderatın illet rabitasından uzaklaştırır.<sup>24</sup> Bu nedenle, farklı varlık ve anlam katlarını; zevk ve idrâk düzeylerini peşinen reddetmeden önce bir düşünmek gerekir.

Nitekim, hakka`l-yakîn mertebesi, nefsin; sınırlı, parçalı özelliklerinden kurtularak birlik yani, fenâ`ya doğru bir yolculuğudur. Bu yolculuk hatırlama eylemine benzetilir. Ebedî olan (*el-Bâkî*), her şeyi ihâtâ etmektedir. Her düzey bir alttaki düzeyi kapsar ve kuşatır. Hakka`l-yakîn mikro ve makro düzeyde, Allah`ın her şeyi kuşattığının doğrudan farkına varmaktır. İnsan varoluşu, sadece yatay tarihsel bir özelliğe değil, aynı zamanda dikey manevî bir özelliğe de sahiptir. Saf nazarî bilgi, yatay hatırlamadır: Zaman içinde bize öğretilen şeyleri hatırlarız. Bu inanç düzeyinde herhangi bir yakîn bulunmadığı sürece, yatay`a dikey bir unsur ilave edilmesi gerekir. Öte dünya hakkındaki yakîn`in en küçük kısıntıları bile yukarıdan aşağıya inmeli. Bu kısıntılar entelektüel sezgi ya da mânevî aşktan başka bir şey olmayan dikey hatırlamanın verimidir; yatay hatırlamanın değil.<sup>25</sup> Bizden bütünüyle farklı olanı bilebilmemiz, bizim için mantıken imkânsızdır. Bu imana sahip olanlar, bilgi miktarları ve keşf dereceleri bakımından birbirlerinden farklılaşırlar; çünkü herkes sadece kendi nefsinden yola çıkarak *hakka`l-yakîne* ulaşabilir. Bu sezgi ya da algı, kozmolojik ve varoluşsal imkân ve ihtimallerin kavranmasına yarayan vasıtaları sağlar.

Açıkça, kalp, eşyanın hakikatlerine erişebilir; çünkü onun en önemli işlevi manevî idrâk işlevidir. Kalbin diğer bir işlevi ise, eşyadaki aslî birliği anlamaktır. Gazzâlî`ye göre, tüm hakikatler Levh-i Mahfûz`da mevcuttur. “Levh-i Mahfûz`dan kalp aynasına hakikatlerin yansıması, bir aynadan

<sup>23</sup> Fadlou Shehadi, *Ghazali's Unique Unknowable God: a Philosophical Critical Analysis of Some of the Problems Raised by Ghazali's View of God as Utterly Unique and Unknowable*, E. J. Brill, Leiden, 1964, s. 46; Salih Yalın, “Şehrezûrî`de Aile Ahlâkı,” *Bilimname*, Sayı: XVII, 2009/2, s. 231.

<sup>24</sup> Muhammed İkbâl, *Câvitnâme*, (Çev. Annemarie Schimmel), Kültür Bakanlığı, Ankara, 2000, ss. 6-7.

<sup>25</sup> Martin Lings, “The Symbol,” *The Underlying Religion: An Introduction to the Perennial Philosophy*, (Edit. Martin Lings & Clinton Minnaar), A World Wisdom Inc., Bloomington, 2007, ss. 153-154.

karşısındaki diğer bir aynaya sûretlerin intibâ/izlenimlerinin aksetmesine benzer.” Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, tecellî ve aks için perdelerin kalkması gerekir. Perdelerin kalkmasıyla, gayb perdesinin ardındaki bilgiler kalbe akseder. Bu, kesbî bir bilgi değildir. Gazzâlî'ye göre, bu, Allah'ın inâyetiyle olur.<sup>26</sup> İnâyetin gerçekleşebilmesi için, nefis mücadelesi yapmak gerekir. Allah'ın kulun kalbine hâkim olması için insanın tüm varoluşuyla O'na yönelmesi gerekir.

Bu bağlamda, Gazzâlî'nin mahrem/derûnî tecrübe yoluyla elde edilen bilgi ile dolaylı olarak dışarıdan elde edilen bilgi arasındaki farkı ifade etmek için kullandığı havuz örneğini anmak isabetli olur. “Bir havuzu ele alacak olursak, ona iki yoldan su gelme ihtimâli vardır. Su ya dışarıdan gelir, ya da havuzun doğrudan içinden kaynarak çıkar. Havuzun altından fışkıran su daha temiz, devamlı ve bol olur. İşte, kalp havuz; bilgi de su gibidir. Beş duyular dışarıdan havuza bağlanan su kaynakları gibidir. Bilgiler haricî kaynaklardan itibâr ve müşâhede yoluyla elde edilir. Ayrıca, halvet, uzlet ve gözleri dışarıya kapatarak haricî kaynakları tıkayarak, kalbi temizleyip onun derinliklerine dalarak ve kalbin önündeki perdeleri kaldırarak, bilgi, derin iç kaynaklardan fışkırabilir. Gazzâlî'ye göre, gerçek saf bilgiye mahrem derûnî tecrübeyle böyle ulaşılır. Enbiya ve evliya'nın bilgisi bu türden bir bilgidir.<sup>27</sup>

Buna göre, gerçek bilgi nefsin dışından gelmediği gibi, duyu algısı ve salt istidlâlî çıkarımlar yoluyla da elde edilemez. O, aklın en derin bölgesinden, yani, İlahî ruh ve insan fitratının temelindeki akıldan kaynayan bilgidir.<sup>28</sup> Tâbiri câizse, İlahî inâyete mazhar olan kimseler, gönül testisinin içinde duyduğu basınç ve baskı nedeniyle, kaçınılmaz olarak gönlünün içindeki anlamları kendi yalnızlığında açık ederler. Gönüldeki özgün anlamlar, âdeta rahimdeki çocuk ve açılmamış bir tomurcuk gibidir. Bu esnada özne ve nesne aynıdır.<sup>29</sup> Varlık ile akıl arasında epistemolojik bir mesafe olmadığı için, Varlık'ın keşfi herhangi bir akıl yürütme olmaksızın gerçekleşir. Bu, mâruz kalınan bir hâl'in neticesidir; mücerret zihinsel bir çıkarımın değil. Çünkü keşf, salt kavramsal bilginin soyut niteliğinin aksine, açık, anlaşılır manevî hakikatlerin doğrudan tecrübe edilmesidir. Yani, bir kimse eşyanın hakikat ve gerçekliğini, ancak ilahî bir yardımla kendi nefsinde gerçekleşen birinci elden bir tahkikle bilebilir. Eğer bir bilgi, otorite

<sup>26</sup> el-Gazzalî, *İhyâu'Ulûmi'd-Dîn*, s. 895; Pierre Lory, *Kaşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvuffi Tefsiri*, (Çev. Sadık Kılıç), İnsan Yayınları, İstanbul, 2001, s. 79.

<sup>27</sup> el-Gazzalî, *İhyâu'Ulûmi'd-Dîn*, s. 896.

<sup>28</sup> Chittick, *Science of the Cosmos: Science of the Soul*, s. 61.

<sup>29</sup> Nasrullah Pürcevâdî, *Can Esintisi: İslamda Şiir Estetiği*, (Çev. Hicabi Kırilangıç), İnsan Yayınları, İstanbul, 1998, ss. 104-105.

ve uzmanların sözlerine dayanıyorsa, o bilgi taklidîdir, tahkikî değil. Burada, otorite ya da uzmanın kim olduğunun önemi yoktur.<sup>30</sup>

Gazzâlî'nin, rivayete dayalı menkûl bilgi ile salt nazarî bilgiyi dolaylı olmaları hasebiyle aynı kategoride değerlendirdiğini görüyoruz; çünkü varoluşsal durumumuzdan kopartılmış kuramsal spekülasyonlar, Varlık'ın sadece zihnî veçhelerini açığa vurur. Doğrusu, bilfiil varlıkları öz ve varoluşa bölebilir ve onlara soyut tümel nitelikler atfedebiliriz; fakat belli kalıplara dayalı olarak algıladığımız şekliyle Varlık bu türden şemalaştırmalara uygun değildir; zira, Varlık'ın Hakikat'i yalnız zihin yoluyla elde edilemez. Zihnin Varlık hakkında elde ettiği şey, aklî bir mülâhazadır, yani kavramdır. Bu da, Varlık'ın cihetlerinden sadece biridir. Çünkü "kavramlarla çalışan akıl, doğal düzeni kavrayan bir bilinç tarzıdır. . . İlahî düzeni kavrayan bilinç tarzı ise sezgidir." Bundan dolayı, Varlıkla ilgili gerçek bilgi, müşâhede ve huzûra dayanır. "Varlık" kavramını, Varlık'ın yerine koymak, onu bir nesneye dönüştürmek ve a *a posteriori* sıfatların kendisine atfedebileceği bir nesneymişcesine ondan bahsetmek gibi tehlikeli bir işe neden olur. Eşyayı bilirken âlemle etkileşimde bulunuruz; ancak, bu etkileşim zihinde başlayıp zihinde bitmez. Daha ziyade, etkileşimde olduğumuz şey, Varlık'ın sayısız biçim, hâl, mertebe ve ilişkileridir.<sup>31</sup> Bu bakımdan, Varlık'ın gerçekliği, onu araştıran adına bir eylemi gerektirir; ki bu durum yalnız teoloji ve ahlâkîliği değil, aynı zamanda ruhânîliği/manevîliği içerir. Dolayısıyla, Varlık hakkındaki herhangi bir araştırma, salt rasyonel spekülatif sınırların ötesine geçerek, Varlık'ın her şeyi kuşatan gerçekliğini kavramak isteyen kişide varoluşsal bir dönüşüm meydana getirecektir. Varlık'a ilişkin doğrudan bilgi, taâkkul (*intellection*) ile kazanılabilir; "salt empirik" ya da "rasyonel" yollarla değil. Varlık'ın her şeyi kuşatan gerçekliği, ister istemez, O'nun vecd halinde tecrübe edilmesine götürür; çünkü nihâî gerçeklik olarak Varlık, tâbiri câizse, aşağıdan değil, yukarıdan tecrübe edilebilir. Bu durum, Varlık'a ilişkin metafiziksel ve manevî/rûhanî tecrübenin sadece psikolojik bir tecrübe olarak değil, fakat daha çok ilahî bir tecellî olarak (*et-tecellî'l-ilahî*) vukû bulduğu anlamına gelir. Nefs ne kadar çok bilir, yoğunlaşır ve arınırsa, ilahî âleme o kadar yaklaşır. Bilgi ilahî âleme iştirâkin önemli bir aracıdır; çünkü o, bilen üzerinde dönüştürücü bir etkiye sahiptir. Bu türden bir iştirâk ya da birlik, nefsi daha yüksek kavrayış düzeylerine çıkarır. Soy metafiziksel bilgi, mahiyeti gereği, salt spekülatif ve dağıtıcı değildir doğrusu. Müslüman

<sup>30</sup> Chittick, *Science of the Cosmos: Science of the Soul*, s. 23.

<sup>31</sup> İbrahim Kalın, *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mullā Sadrā on Existence, Intellect and Intuition*, ss. 232-233; Turan Koç, *Din Dili*, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1995, s. 97.

metafizikçilerin ısrarla üzerinde durdukları gibi, Varlık'ın ne olduğunu gerçekten bilmek, 'bilmek' değil, 'olmak'tır.<sup>32</sup>

Bilindiği gibi, Tasavvuf'un temeli, bilinenle bâtinî (mahrem) bir bağ kurmadıkça, bilginin boş olduğu düşüncesine dayanır. Akıl, her zaman için, dil ve kavramların aracılık ettiği, uzaktan bir bilgi anlamına gelir; ama hikmet bilinenin mahremine girmek gibi bir durumu öngörür. Öyle ki, insan hikmet ve ma`rifet düzeyinde bildiği şeyi, Varlık'ın bütün iç boyutlarıyla derûnî ve mahrem bir şekilde tecrübe eder. Burada, insan artık kendisi olarak kalamaz. İnsan kendi gözüyle gördüğü duruma, yani yerleşik anlayışın otoritesine karşı mükâşefeye dayalı tecrübenin önceliğine doğru giden entelektüel bir yolculuğa çıkar.<sup>33</sup> Bu yolculuğa çıkamayanlar, mahrem alana giremeyen, dışarıda kalan ve Hakikat'e yabancı kalanlardır.

Bu yaklaşıma göre, insan Varlık'la küllî bir şekilde karşılaşır. Yaşanan tecrübe, tahlile imkân vermeyecek kadar yoğunluk, birlik ve bütünlük kazanır. Gerçekten, "çözmek, bölmek ya da dağıtmak ilmin dilidir; derleme, toplama ya da bir araya getirme Hakikat'in dilidir."<sup>34</sup> Varlık ya da Hakikat, insanın kendisine karşı durum aldığı bağımsız bir düşünce nesnesi değildir. Bu nedenle, bir birlik-bütünlük tecrübesi olmadıkça, Hakikat tecrübesinden söz etmek mümkün değildir. Hakikat tecrübesinin genel geçer doğrular içinde kavramsallaştırılmaya izin vermeyen bir yaşantı; dış duylardan bağımsız, ama onlar kadar doğal bir iç aydınlanma ve varoluş tarzı olduğu sonucuna varıyoruz.<sup>35</sup> Burada, bilen diye bir şey kalmamış; bilme fiilinin kendisi yok olmuş; her şey bilginin objesi haline dönüşmüştür. Açıkça, Hakikat'le benliğimizin bir özelliği sayesinde ilişki kurarız. Yani, burada-olmanın hayret uyandırıcı ve vecde getirici hissi deneyimlenir. Bu durumda, birey, Varlık tarafından kuşatıldığını ve küçük bir karıncadan galaksilere varana kadar âlemin bir parçası olduğunu hisseder. Varlık tarafından kuşatılmış olmak ya da Hakikat'e mâruz kalmak, Bütün'e ait olma his, sezgi ve fikrini verir.

Öyle görünüyor ki, bilmenin gayesi olgu ve olaylar hakkındaki bilgileri depolamak, yani, bilgi hamallığı değildir. Gaye, insan idrâk ve bilincini

<sup>32</sup> İbrahim Kalın, "Kayserî'nin Mukaddime Li-Fusûsu'l-Hikem'inde Hakikat ve Gerçeklik Olarak Vücûd," (Çev. Turan Koç), *İbn Arabî Geleneği ve Dâvûd el-Kayserî*, (Haz. Turan Koç), İnsan Yayınları, İstanbul, 2011, ss. 128-129.

<sup>33</sup> Gerald L. Burns, "Gazalî'nin Tasavvufî Hermenötiği," (Çev. Turan Koç), *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 13, Sayı: 3-4, 2000, s. 422.

<sup>34</sup> Ebû Abdîrahmân es-Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risaleleri*, (Çev. Süleyman Ateş), Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981, s. 132.

<sup>35</sup> Turan Koç, *Varoluşun Tanıkları*, Hece Yayınları, Ankara, 2013, ss. 26-27.

arındırmak, fizikötesine ayarlı hale getirmek; yani, nefsi ben merkezli bir hayattan Hakikat merkezli bir hayata geçirmektir. Herkes kendi bilgisini kendisinde bulabilir; çünkü kendi konumumuzu, doğrudan kendimizden yola çıkarak öğrenebiliriz. Bilinebilecek her şey ancak aklın eğitimi ve kalbin arındırılmasıyla bilinebilir. Daha önce ifade edildiği gibi, insan nefsi burada anahtar konumundadır; çünkü o, tek başına Allah ve âlemi bilebilir. Bunu o, derûnî güç ve yetilerini yani, “akıl” ve “kalp”i arındırıp geliştirerek yapar. Doğrusu, manevî değişim ve dönüşümle, entelektüel tekâmül muvâzidir. Dolayısıyla, derinden bir dönüşüm geçirmeksizin, Varlık ve Allah hakkında hakikî bilgiye sahip olabileceğimizi varsayarak, tehlikeli bir küstahlık sergilemiş oluruz. Bundan dolayı, Varlık ve Allah hakkında bilginin bizim en derin tutum ve kanaatlerimize kadar uzanması gerekir; salt düşüncelerimize değil. İnsanlar akıl ve kalplerini arındırıp geliştirmek istiyorlarsa, öncelikli olarak, kendi nefislerinin ne tür bir şey olduğunu bilmeleri gerekir; çünkü insan kim olduğunu uzmanlara danışarak öğrenemez. İnsan kim olduğuna ilişkin bilgiye, sadece kendinden yola çıkarak erişebilir, başka bir yerden değil. Bu nedenle, kendimizi içerden bilene kadar, kendi hakkımızdaki bilgimiz taklidî olacak, tahkîkî değil.<sup>36</sup> Çünkü başkalarının nazariye ve keşfiyatına dayalı bilgi, taklidî ve tahminîdir. Nakil, taklid, mutâbakat ve tartışmaya dayalı bilgi, dolaylı ve gayrı şahsîdir. Gerçekte, insanlığımız da, akıl ve kalbimizin derinlik ya da sığılığı kadardır. Aklî ve kalbî bilgide başkalarını taklit ettiğimiz ölçüde, fitratımızı açığa çıkartmamız da zorlaşır. Kısaca, başkalarının öğrettiğini körü körüne taklit etmekten daha kötü bir şey yoktur.

Gazzalî'ye göre, Hakikat zamansal olarak beşerî durum ve tecrübe içinde kendini varoluşsal ve metaforik anlama düzeyinde ele verir. Bu yüzden, Hakikat'in kesinliği mantıksal söylemlerin kesinliğinden ziyade, yakînî tecrübelerde açığa çıkar. Başka bir ifadeyle, yakînî ya da sezgisel unsur, kavramsal olarak algılanamayan şeydir. Hakikat'e ilişkin yakînî tecrübenin kavramsal bir kalıba dökülmesi ve ifadeye kavuşturulması bir hayli zor olduğu için, o, nispeten konuşulamaz olarak kalır. Bundan dolayı, oluşturulan kavramlar olsa olsa dogmatik ifadeler ve ahlâkî takdirlerdir; tecrübenin kendisi değil, sadece yorumudurlar. Bu çok özel bir idrâk halidir. İkna edici bu tür bilgi, Allah'ı samimî bir tevâzû ve ahlâken yeterli bir ciddiyetle arayan herkes için, (Allah'ın tayin ettiği bir zamanda) mümkündür.

---

<sup>36</sup> Chittick, *Science of the Cosmos: Science of the Soul*, ss. 26-27.

---

Bu durumda, aklın kendini ancak vahiyle güçlendirerek gerçekleştirebileceği rahatlıkla söylenebilir. Vahiy de ancak akıl ile açıklığa kavuşabilir. “Akıl ile vahiy arasındaki ilişki, bina ile temeli arasındaki ilişkiye benzer,” der Gazzâlî. Bina olmadıkça, temel bir işe yaramaz; temel olmadıkça, bina ayakta duramaz. Bu anlamda, akıl göz gibi, vahiy de ışık gibidir. Dışarıdan ışık gelmedikçe göz göremez; göz olmadan da ışık bir işlev görmez. Vahiy dışarıdan gelen akıl; akıl ise, içeriden gelen vahiydir. Onlar birbirini destekleyip takviye ederler. Vahiy akıldan kopartılırsa, ondan bir şey çıkmaz. Görme yetisi yitirilince, ışığın ziyasının zâyi olması gibi, vahiy de zâyi olur. Akıl, vahiyle bağını kopardığında, ışık eksikliğinden ya da yokluğundan dolayı gözün görememesi gibi, pek çok şeyi idrâk edemez. Akıl tek başına belli bazı küllî şeyleri bilebilir; fakat tekil durumların bazılarını idrâk etmede yetersiz kalabilir.<sup>37</sup>

Eşyanın hakikatini onları aşan bir ilkede arayan bu varlık tasavvuru, cemâdâtan, nebâdâta ve hayvânâta kadar tüm varlıkların zâtî bir anlamının ve değerinin olduğunu kabul etmiştir. Her varlığın, fenomenal görünüşünden daha fazla bir hakikate sahip olduğu düşüncesi, İslam bilimine ve estetiğine önemli katkılar yapmış ve gerçekliğin tek bir varlık düzeyine indirgenmesine engel olmuştur. Buna göre, maddî varlık âleminde karşımıza çıkan her nesnenin, ait olduğu metafizik bir atıf çerçevesi vardır ve eşyayı anlamak, ancak bu metafizik atıf çerçevesini anlamakla mümkündür. Her bir varlık, cisim ve mahiyeti ne olursa olsun, bu aşkın ilkeye bağlı olduğu için bir “metafizik şeffaflık” hali içerisindedir. Bir tarafta, kendi varlığını ortaya koymakta, öbür tarafta kendinden daha fazla bir hakikate işaret etmektedir.<sup>38</sup>

Açıkça anlaşılacağı üzere, gidilecek yeni bir yer, yapılacak yeni bir iş ve birlikte olmak istenecek birisi vardır. Sadece şu anda bulunduğumuz yerde kalıp, görmekte olduğumuzu görmeye, duymakta olduğumuzu duymaya devam eder ve gerisini unutursak, ölüyor gibi oluruz âdeta. Varoluşumuzun şuurunda olmaksızın, alışkanlıkların yönlendirmesiyle, bir tür yarı şuursuzluk içinde yaşanan günlük hayat ile yoğun bir şekilde yaşanan “tecrübe bütünlüğü” arasında temelli bir fark vardır. Başka bir ifadeyle,

<sup>37</sup> Ebu Hâmid el-Gazzâlî, *Meâricu'l-Kuds fi Medâric-i Mâ'rifeti'n-Nefs*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, s. 73; Özcan Akdağ, *Gazzâlî ve Aquino'lu Thomas'a Göre Tanrı'nın Özgürlüğü*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erü S.B.E., F.D.B. Din Felsefesi Bilim Dalında Hazırlanmıştır, Kayseri, 2015, s. 69.

<sup>38</sup> İbrahim Kalın, *Akil ve Erdem: Türkiye'nin Toplumsal Muhayyilesi*, Küre Yayınları, İstanbul, 2013, ss. 147-148.

herkes`in bulunduğu varoluş düzeyiyle hakikî (*authentic*) ben`in bulunduğu varoluş düzeyi birbirine karşıttır.

şu halde, olduğumuz yerden ötelerde, hayal edeceğimiz bir geleceği aramaya mecburuz; zira, idrâkimiz, uğrunda yaşanacak yeni bir şey bulana kadar, bize eziyet eder durur. Çokluk, çaresizlik içinde eksikliğini hissedecek şeyler icat ederiz. Onlar sadece yalancı memelerdir. Dünya bizi eksik hiçbir şeyin olmadığına ikna etmek için yalancı memelere boğuyor. Gene de hiçbir şey, içimizdeki boşluk hissini gidermeye güç yetiremiyor. Bu yüzden, gölgesi hayatımızı kaplayan boşluk hissinden kurtulmaya çabalarken, sürekli bir şeyleri bir şeylerle değiştirmek, onları başka kalıplara sokmak zorunda kalıyoruz. İçimizdeki boşluğu ne kadar hissederseniz, o kadar onu doldurma ihtiyacı duyarız. Onun yerine geçecek yalancı memelere sarılırız, ama hiçbir kalıcı olmaz. Başka bir şeyi istemeye devam ederiz. Başka ihtiyaçlar ediniriz ki, yol almaya devam edelim. Salt nazarî felsefe yalancı memeler bulmada pek ustadır. Teklif eder; ama asla teslim etmez; çünkü gücü yetmez. Neyin teslim edilmesi gerektiğinin bilgisini dahi yitirmiştir; bu yüzden, sadece yalancı memeler teklif eder. En önemli şey eksiktir ve eksikliği göz kamaştırmaktadır.<sup>39</sup> Bunun için, anlama, algılama ve yorumlama alışkanlıklarının dönüştürölmesi; dikkatin yön değiştirmesi gerekir.

Gerçekten, insanlar Hakikat`e yeniden bağlanacaklarsa, onlar bunu ancak kendi kendilerine ve kendi anlayışlarına dayalı olarak yapabilirler. Onlar sadece oldukları şeyi anlayabilirler. Eğer onlar ilahî olanın izlerini bir şekilde izhâr edemezlerse, kendilerini Hakikat`e yeniden bağlayamazlar. Geleneksel antropomorfik âlemde yaşayan insanlar, onunla beşerî terimlere dayalı olarak ilgilenirler. Soyut bir âlemde yaşayanlar, eşya ve diğer insanlarla soyutlamalar olarak ilgilenirler. Mekanik bir âlemde yaşayanlar herşeye makine muamelesi yapacaktır. Çünkü bilmek, bilinen şeyi bir tür ikincil bir düzeye indirgemektir.

Demek ki Hakikat bilgisi bir seyirci sporu değildir. Aksine, o, bir şahsın bütünüyle değiştiği, kutlu bir sürecin parçasıdır. Hakikat bilgisi, sadece soyut akletme süreçlerine dayalı olmaktan ziyade, mahiyeti gereği ahlâkî ve amelîdir. Başka bir ifadeyle, bu süreç bizim bakış açımızdan bakıldığında, salt sübjektif bir durum ya da eğilimden ziyade, ahlâken dönüştürücü kişisel bir ilişkiye aktif bir katılımdır. Uzak olmaktan şikâyet eden seyirciler, gerçekte

---

<sup>39</sup> Peter Kingsley, *Batı Hikmetinin Bilinmeyen Tarihi*, (Çev. Onur Atalay), Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2007, ss. 37-39.

---

kendi kendilerini tecrit eden seçimlerinden dolayı uzak kalırlar.<sup>40</sup> Sözelimi, Allah'ı bilmek, uzaktan yakına gelme çağrısına bireyin kulak vermesini ve Allah'ın her şeyi kuşatan kurtarma programına şükranla katılmasını gerektirir. Bu plan, filozoflara has salt entelektüel bir bulmaca değildir. Biz şekillendirilecek ve yaşanacak hayatlara sahibiz; sadece düşünülecek fikirlere ya da çözülecek entelektüel bulmacalara değil. Bu bağlamda, Gazzâlî, aklın rasyonel görünümü metafiziksel söylemlere tutunarak Hakikat'e doğru tırmanamayacağını kabul eder. Aklın zemini olan ontolojik gerçeklik (hakikat) daima aklı aştığı için, *salt rasyonel* düşünceye kapalıdır. Başka bir ifadeyle, Hakikat aklın kendi kavrayış sınırı ile hiçbir şekilde sınırlandırılabilir ve böylece aklın kendi rasyonel söylemlerinin mekânında istirahate çekilebilecek bir şey değildir. Aklın yegâne işlevi, dilde ve fiziksel dünya içinde ortaya çıkan mecâzî varlıkları (sûretleri) yorumlayarak, Hakikat'e açılan kapıları keşfetmeye ve onun izini sürmeye çalışmaktır. Akıl kendisini dâimâ sûret-gerçeklik arasındaki ontolojik farklılığın yol açtığı gerilim içinde bulur. Bu nedenle, o, İlahî aklın bir sûreti olarak, kendi gerçekliğini anlamak ve araştırmak durumundadır.<sup>41</sup>

Gazzâlî, Hakikat'in, metafiziğin rasyonel görünümü söylemlerini mütemâdiylen aştığını, yani, dilin ötesine geçtiğini iddia etmesine rağmen, bir nihilizme kapı aralamaz. Akıl, doğal olgu ve olaylar arasında mantıksal-ontolojik zorunlu bir bağ nasıl kuramıyorsa, aynı şekilde, aklî düşünme süreçleri ile bu süreçler sonunda ortaya çıkabilecek hakikat arasında bir zorunluluk ilişkisi yoktur. Gazzâlî'nin bu yaklaşımı ile, determinizme karşı tavrı arasında bir koşutluk vardır. Ona göre, Hakikat zamansal olarak, beşerî durum ve tecrübe (hâl) içinde kendini metaforik anlama düzeyinde açar. Bu yüzden, Hakikat'in kesinliği mantıksal söylemlerin kesinliğinden ziyade, yakînî tecrübelerde açığa çıkar.<sup>42</sup>

Doğrusu, yakînî tecrübelerde, benlik hesap-kitap unsuru, yani, salt nazarî bir öge haline gelmez. İrfanî bilgide, hem özne hem de nesne, bilme eylemiyle değişir. Dolayısıyla, irfanî mahrem bilgi, vusûl ve karşılaşmanın bir verimi olarak ortaya çıkar. Hakikaten, bizim katılımımız olmadan, kelimeler salt kelimeler olarak kalır. Kelimelerin derinleşmesi ve boyutlanması, benliğimizin dönüşümüne eşlik etmelerine bağlıdır. Kelimeler, efsânevî,

<sup>40</sup> Paul K. Moser "Divine Hiddenness Does Not Justify Atheism," *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, (Ed. Michael L. Peterson, Raymond J. VanArragon), Blackwell Publishing, Oxford, 2005, s. 48 (ss. 42-58)

<sup>41</sup> Burhanettin Tatar, "Akıl," *Felsefe Ansiklopedisi*, Cilt 1, (Ed. Ahmet Cevizci), Etik Yayınları, İstanbul, 2003, s. 195. (ss. 185-199)

<sup>42</sup> Tatar, "Akıl," *Felsefe Ansiklopedisi*, Cilt 1, s. 195.

temsîlî ve hayâlî boyutlarıyla ele alınmalıdır; salt tabîî değil. Çünkü kelimeler içlerinde kemal ve sürpriz barındırır ve insanı her taraftan sarar.

Açıkça anlaşılacağı üzere, Varlık ve idrâkin katları olduğu gibi, kelimelerin de farklı anlam katları ve sınırları vardır: Kelimeler, hem bir anlam ifade ederler, hem de etmezler. Kelimelerin öncelikle ifade ettikleri şey, zahirî anlamlarıdır. Onların bir de bâtinî (imâ ettikleri) anlamları vardır. Bâtinî anlamlar, kültür, tarih, bağlam, yazar, okur, konuşan ve dinleyenden gelen çağrışımların karışımıdır. Zâhirî anlam, olağan dil içinde ortaya çıktığı için anlaşılabilir ve başkalarına aktarılabilir anlamdır. Onun temel özelliği taklide dayalı ve tek boyutlu anlam olmasıdır. Ne var ki, bu niteliğinden dolayı o, bireysel (mahrem) tecrübenin kendine özgülüğünü yansıtamayacak kadar geneldir. Bireyin özel tecrübesi için açık bir semantik alan oluşturamadığından, Hakikat ve birey arasında özel bir ilişkiye izin vermez. Kendisine atıfla iş gördüğü için, zâhirî anlam farklı bireysel özelliklerden kaynaklanan farklılık ve çeşitliliğe karşı direnç gösterir.<sup>43</sup> Oysa, kelimeler, konuşan ve dinleyenin; yazarın ve okurun hiçbir zaman beklemediği, belki de kaçınmayı arzu ettiği bâtinî çağrışımlar (yananlamlar) üretebilir ve daha derin ve geniş semantik bir alan açabilir.

Denebilir ki, Gazzâlî kelimelerin semantik çerçevelerinin tek boyutlu düz anlam katına dayalı olarak belirlenmesine karşıdır. Bir kelimeyi yalnızca dil ve mantık düzeyindeki düz anlamıyla sınırlamaya kalkışmak, hayat kaynağından koparmak demektir. Doğrusu, bu tavır sözgelimi, "Kur'an'ın anlaşılması için olmazsa olmaz bir tavır olmasına rağmen, tek başına yeterli değildir. Başka bir ifadeyle, dil ve mantık düzeyindeki tahlil ve değerlendirmeler gereklidir fakat yeterli değildir."<sup>44</sup> Bu, anlamı bir açıdan açık-seçik hale getiren bir tespit ve tayin olarak görülebilir; ama başka bir açıdan ise, onu hadım eden, hayat damarlarını kurutan bir edim olarak değerlendirilebilir. Şüphesiz, her kelime sınırlı bir semantik çerçeveye kayıtlıdır; belli bir görüş açısına aittir. Bununla birlikte, onların çağrışımlarının yok edilmesi, sonlarının gelmesi demektir. Hangi niyetle gerçekleştiriliyor olursa olsun, böyle bir girişimin olumsuz neticeleri olur. Sözgelimi, filozofların açık-seçik fikirlere ulaşma arzusu, dil ve mantık düzeyinde kesinlik tutkusuyla malûldür, dolayısıyla varoluşsal açıdan mahrumdur.

<sup>43</sup> Burhanettin Tatar, "Gazali'de Metin-Yorum İlişkisi," *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 13, Sayı: 3-4, 2000, s. 432.

<sup>44</sup> Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*, Ankara Okulu, Ankara, 2010, s. 241.

Gerçekten, yananlamlar (bâtınî anlamlar), düzanlama (zâhirî anlam) bir ruh, bir hamur, kendilerine özgü bir anlam ve gerçeklik kazandırır. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, zâhirî anlamın sözcüğe bir ışık verdiği; bâtinî anlamın ise, bir ateş, sıcaklık, duygusallık ve tutku kazandırdığı söylenebilir. Hem zâhirî hem de bâtinî anlamlar, mecaz ve istiârelerin kuruluşuna katkıda bulunur. İki farklı insan, bir kelimenin aynı zâhirî anlamını tecrübe edebilir; ama bu sözcüğün bâtinî anlamlarını, ancak kısmen paylaşabilirler;<sup>45</sup> zira, bâtinî anlam tâbiri, Varlık'ın anlamının söylenen anlamdan ibaret olmadığını ve söylenen kadar söylenmeyi keşfetmenin; yani, geçmiş ve şimdinin sınırlarını aşarak geleceğe yönelmenin gerekliliğini vurgular. Çünkü dil sadece bir gerçekliği gösteren değil, aynı zamanda gösterirken gizleyen bir işleve de sahiptir. Daha açık bir ifadeyle, dil gerçekliği her yönüyle sergileyen bir şey değil, gerçekliğin belli veçhelerini ifşâ ederken, diğer veçhelerini imâ eder. Bâtınî anlam tâbiri, imâ edilen şeyin zamansal ve mekânsal yokluğu düşüncesini merkeze aldığından, bâtinî anlam, henüz tecrübe edilmeyen, dolayısıyla teorisi mümkün olmayan bir anlam olmaktadır.<sup>46</sup> Dolayısıyla, kelimelerin sırf dışarıdan gözlemlenmesiyle, sözkonusu kelimelerle aktarılması amaçlanan anlamların derinlik ve genişliği hakkında hüküm verilmesi neredeyse imkânsızdır. Bu husus, bir kelimenin kalıbı içine doldurulan anlamın derin bir mistik tecrübe tarafından desteklenmesi durumunda çok daha geçerli ve doğrudur.<sup>47</sup> Bu itibarla, bâtinî anlam, tadılması ya da tecrübe edilmesi gereken bir şeydir; bize, bir buluş ve bulunuş tecrübesinin bir verimi olarak gelir. Bu anlam katına, kafanın doğrularının değil, kalbin hakikatlerinin peşinde koşanlar erişebilir. "Şiirsel dilin imaj, imâ, remiz, mecaz vs.`ye dayalı anlatımının, durumun aydınlatılmasında ve bu tecrübe esnasında ne olup bittiğinin anlaşılmasında düzyazıya göre çok büyük bir üstünlüğü vardır."<sup>48</sup> Doğrusu, Hakikat hakkında konuşmak sözkonusu olduğunda, "temsîlî ve mecâzî diller salt kavramsal bir delâlet (gösterge) olmanın ötesine uzanır ve dinî tecrübe olma boyutunu da üstlenerek karşımıza çıkar."<sup>49</sup>

### Sonuç

gerçek taâkkul, tefekkür ve derûnî tecrübe, Hakikat`e doğrudan erişme niyetiyle gerçekleştirilen etkinliklerdir. Doğrudan erişim, erişilmek istenilen

<sup>45</sup> Edward L. Murray, *Muhayyileye Dayalı Düşünmek* (Çev. Yusuf Kaplan), Açılım Kitap, İstanbul, 2008, s. 149.

<sup>46</sup> Tatar, "Gazali`de Metin-Yorum İlişkisi," s. 432.

<sup>47</sup> Izutsu, *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 119.

<sup>48</sup> Koç, *Varoluşun Tanıkları*, s. 34.

<sup>49</sup> Koç, *Varoluşun Tanıkları*, s. 22.

şeyin “hâzır ve nâzır” olmasına bağlıdır. Başka bir ifadeyle, bir şeyin hakkıyla idrâk edilebilmesi için onun “huzûr”da olması gerekir. Hakikat ve mevcûdâtın doğrudan tecrübe ve idrâk edilmesiyle elde edilen bilgiye “huzûrî bilgi” denir. Bu tür bilginin oluşumunda, âlim ile mâlum; âkil ile makûl bir ve bütündür. Burada, yarım mesaiye yer yoktur; zira, Hakikat bizden tüm varlığımızı talep eder. Hakikat arayıcılarının, O`na dâhil olması, Hakikat tarafından tüketilmesi; uzaktan onun üzerinde çalışan bir kimse gibi değil, tam tersine, âdeta O`nun esiriymiş gibi etkisi altında kalması ve O`nun tarafından gerçekleştirilmesi gerekir. Burada gaye, Hakikat`in sadece yorumlanmasının ötesinde, bizâtihi tecrübe edilmesidir. Açıkça, huzûrî bilgi dışındaki tüm bilgiler “husûlî bilgi”lerdir. Huzûrî bilgi zevk düzeyinde elde edilen bilgi; husûlî bilgi ise dil ve mantık düzeyinde gerçekleşen dolaylı bir bilgidir. Bu iki bilgiden biri, Varlık`ın kavramına; diğeri ise, hakikatine dayanır. Bir varlığın hakikati, ona ilişkin kavram ve soyutlamalardan daha gerçektir; zira, salt soyut felsefî yaklaşım, sorgulamayı öngörür, dolayısıyla, Varlık`ı şüpheli bir şey haline getirir. Çünkü felsefî bakış tarzı, kendi ontolojik zemininden kendisini soyutlayarak, bakış açısının önüne ve sorgulamasının altına yerleştirir. Aslında, felsefî söylem, Varlık`ı insan varoluşundan uzak bir şekilde ele almayı başaramaz; çünkü Varlık bizi zâten içten ve dıştan kuşatır; dahası bizi teslim alır. Dolayısıyla, salt nazârî bakış, Varlık`ın içini açıp boşaltamaz; çırılçıplak hale getiremez. Bu nedenle, ona katılmak ve onda kaybolmak, dahası, onunla aracısız bir ilişkiye girmek gerekir. Özetle, husûlî bilgide huzûrda olan, kavram ve tanımlar aracılığıyla soyut olarak idrâk edilirken, huzûrî bilgide bir bütün olarak idrâk edilir. Gazzâlî`ye göre, kavram ve soyutlamalar tek boyutlu ve donuk olduğu için, gerçek bilgiye, Hakikat`in doğrudan tecrübe edilmesiyle erişilir, soyut kavramlarla değil.



#### KAYNAKÇA

AKDAĞ, Özcan, *Gazâlî ve Aquino`lu Thomas`a Göre Tanrı`nın Özgürlüğü*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erü S.B.E., F.D.B. Din Felsefesi Bilim Dalında Hazırlanmıştır, Kayseri, 2015.

AYDIN, Mehmet S., “İkbal`in Felsefesinde İnsan,” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 29, Ankara, 1987, (ss 83-106).

BAKIŞ, Rıza, *Âşığın Tevhîdi: Hallâc`a Göre Varlık ve Dinî Tecrübe*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2013.

- BURNS, Gerald L., "Gazali'nin Tasavvufi Hermenötigi," (Çev. Turan Koç), *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 13, Sayı: 3-4, 2000, (ss. 420-428).
- CHITTICK, William C., *The Heart of Islamic Philosophy: the Quest for Self-Knowledge in the Teachings of Afdal al-Dîn Kâshhâni*, Oxford University Press, Oxford, 2001.
- CHITTICK, William C., *Science of the Cosmos: Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World*, Oneworld Publications, Oxford, 2007.
- el-GAZZALÎ, Ebu Hâmid, *İhyâu`Ulûmi`d-Dîn*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2005.
- el-GAZZALÎ, *Kırk Esas*, (Çev. Yaman Arıkan), Keskin Matbaası, İstanbul, 1970.
- el-GAZZALÎ, *Meâricu`l-Kuds fi Medâric-i Mâ`rifeti`l-Nefs*, Dâru`l-Kütübi`l-İlmiyye, Beyrut, 1988.
- el-GAZZALÎ, *Mişkâtü`l-Envâr*, (Tahk. Ebu`l-Alâ el-Afiî), Ed-Dâru`l-Kavmiyye li`l-Tibâat ve`n-Neşr, Kahire, 1964.
- el-GAZZALÎ, *el-Munkizu Mine`d-Dalâl*, (Tahk. Cemil Saliba, Kamil Ayyad), Daru`n- Nahas, Beyrut, 1967.
- el-GAZZALÎ, *El-Maksadü`l-Esna Şerhi Esmâillahi`l-Hüsnâ*, (Ed. Mahmud Bîcu), Matba`atü`l-Sabâh, Dimeşk, 1999.
- ERTÜRK, Ramazan, *Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi: Çağdaş Bir Yaklaşım*, Fecr Yayınevi, Ankara, 2004.
- IZUTSU, Toshihiko, *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, (Çev. Ramazan Ertürk), Ağaç Kitabevi yayınları, İstanbul, 2010.
- İKBAL, Muhammed, *Câvitnâme*, (Çev. Annemarie Schimmel), Kültür Bakanlığı, Ankara, 2000.
- İKBAL, Muhammed, *İslâmda Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, (Çev. Ahmet Asrar), Birleşik Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul, Tarihsiz.
- KALIN, İbrahim, *Akıl ve Erdem: Türkiye'nin Toplumsal Muhayyilesi*, Küre Yayınları, İstanbul, 2013.
- KALIN, İbrahim, "Kayserî'nin Mukaddime Li-Fusûsu`l-Hikem`inde Hakikat ve Gerçeklik Olarak Vücûd," (Çev. Turan Koç), *İbn Arabî Geleneği ve Dâvûd el-Kayserî*, (Haz. Turan Koç), İnsan Yayınları, İstanbul, 2011, (ss.121-130).

- KALIN, İbrahim, *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mullā\_Sadrā on Existence, Intellect and Intuition*, Oxford University Press, Oxford, 2010.
- KARAGÖZ, Mustafa, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur`an`ı Anlamaya Katkısı*, Ankara Okulu, Ankara, 2010.
- KHATOON, Jamila *İkbal`in Felsefe Sisteminde Tanrı İnsan ve Kâinat*, (Çev. Celal Türer), Üniversite Kitabevi, İstanbul, Tarihsiz.
- KİNGSLEY, Peter, *Batı Hikmetinin Bilinmeyen Tarihi*, (Çev. Onur Atalay), Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2007.
- KOÇ, Turan, *Din Dili*, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1995.
- KOÇ, Turan, *Varoluşun Tanıkları*, Hece Yayınları, Ankara, 2013.
- LİNGS, Martin "The Symbol" *The Underlying Religion: An Introduction to the Perennial Philosophy*, (Edit. Martin Lings & Clinton Minnaar), A World Wisdom Inc., Bloomington, 2007, (ss. 153-156).
- LORY, Pierre, *Kaşânî'ye Göre Kur`an`ın Tasavvufî Tefsiri*, (Çev. Sadık Kılıç), İnsan Yayınları, İstanbul, 2001.
- MOSER, Paul K., "Divine Hiddenness Does Not Justify Atheism," *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, (Ed. Michael L. Peterson, Raymond J. VanArragon), Blackwell Publishing, Oxford, 2005, (ss. 42-58).
- MURRAY, Edward L., *Muhayyileye Dayalı Düşünmek*, (Çev. Yusuf Kaplan), Açılım Kitap, İstanbul, 2008.
- PÜRCEVÂDÎ, Nasrullah, *Can Esintisi: İslamda Şiir Estetiği*, (Çev. Hicabi Kırlangıç), İnsan Yayınları, İstanbul, 1998.
- SHEHADÎ, Fadlou, *Ghazali's unique unknowable God: a Philosophical Critical Analysis of Some of the Problems Raised by Ghazali's View of God as Utterly Unique and Unknowable*, E. J. Brill, Leiden, 1964.
- ES-SÜLEMÎ, Ebû Abdirrahmân, *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risaleleri*, (Çev. Süleyman Ateş), Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981.
- TAŞDELEN, Vefa, "Mevlâna ve Kierkegaard`da Birey ve Tanrı İlişkisi," *Turkish Studies*, - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Volume 8/6 Spring 2013, (ss. 717-728).

- TATAR, Burhanettin, "Akıl," *Felsefe Ansiklopedisi*, Cilt 1, (Ed. Ahmet Cevizci), Etik Yayınları, İstanbul, 2003, (ss. 185-199).
- TATAR, Burhanettin, "Gazalî'de Metin-Yorum İlişkisi," *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 13, Sayı: 3-4, 2000, (ss. 429-440).
- TOPALOĞLU, Fatih, "Dinî Tecrübeyi 'Yaşamayan Bilmez' mi? (Wayne Proudfoot'un Dinî Tecrübenin İncelenmesini Süjeye İndirgeyen Metodu Üzerine Eleştirel Bir Yaklaşım)" *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2012 16 (2), (ss. 69-76).
- TREİGER, Alexander, *Inspired Knowledge In Islamic Thought: Al Ghazâlî's Theory of Mystical Cognition and Its Avicennian Foundation*, Routledge, Oxon, 2012.
- YALIN, Salih, "Şehrezûrî'de Aile Ahlâkı," *Bilimname*, Say: XVII, 2009/2, (ss. 229-243).

