

# AKIL KİTABI

Düşünce ve İnanç Bağlamında Akıl

CİLT

I

Editör:

Dr. Öğr. Üyesi Turgut AKYÜZ

Yazarlar:

Dr. Öğr. Üyesi Abdulhan ÜNLÜSOY

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ŞEN

Dr. Öğr. Üyesi Coşkun BABA

Dr. Öğr. Üyesi Fatih TOK

Dr. Öğr. Üyesi Habib KARTALOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim AKSU

Prof. Dr. Mustafa ALICI

Dr. Öğr. Üyesi Remziye SELÇUK

Dr. Öğr. Üyesi Sevim ARSLAN

Dr. Öğr. Üyesi Turgut AKYÜZ





Copyright © Ravza Yayınları, 2020

*Eserin tüm hakları Ravza Yayınları'na aittir.  
İzinsiz tamamı veya bir kısmı hiçbir ortamda kopyalanamaz.  
Kaynak göstermek şartıyla alıntı yapılabilir.*

AKIL KİTABI -I  
Dr. Öğr. Üyesi Turgut Akyüz



*Genel Yayın Yönetmeni*  
Mustafa Kasadar

*Kapak*  
Çığır Ajans

*Sayfa Düzeni*  
Ahmet Kahramanoğlu

*Sertifika No*  
43988

ISBN  
978-625-7810-44-9

*Basım Yeri ve Yılı*  
Ravza Yayıncılık ve Matbaacılık  
Kale İş Merkezi No: 51-52

Davutpaşa / İstanbul  
Tel: 0212 481 94 11

1. Baskı: Eylül 2020

RAVZA YAYINLARI

Büyük Reşitpaşa Cad. No: 16-B/42  
Vezneciler - Fatih / İstanbul

Tel: (0212) 528 46 17  
Fax. (0212) 514 27 31

www.ravzakitap.com  
ravzasiparis@hotmail.com

# GAZÂLÎ'DE AKLIN MERTEBELERİ



Dr. Öğretim Üyesi Sevim Arslan<sup>1</sup>

**B**ir düşünürün görüşlerinin değerlendirilmesi için, tecrübeleri ve yazdığı eserlerle birlikte içinde bulunduğu toplumun yapısı, döneminin şartları, dolayısıyla genel psiko-tarihinin tespit edilmesi önemli bir husustur.<sup>2</sup> Bu bağlamda Gazâlî'nin (450/ 1058 Tus - 505/ 1111 Tus), akla dair görüşlerini ortaya koymadan önce yaşadığı döneme ve hayat serüvenine genel hatlarıyla bakalım.

X. ve XI. yüzyıl, hem siyasî hem de mezhep çatışmalarının olduğu çalkantılı bir dönemdir. Siyasî çekişmeler sonucu Bağdat'ta Abbâsî, Endülü's'te Emevî ve Mısır'da İsmâilî-Fâtımî Halifesi olmak üzere halifelik müessesesi üçe bölünmüştür.<sup>3</sup> Çatışmalar ve bölünmeler sonucu birçok küçük Müslüman devlet ve beylik türemiştir. Hepsî de birbiriyle savaş halindedir.<sup>4</sup> Selçuklu Devleti'nin kurulduğu dönemde Abbâsî Devleti'ne karşı isyancı hareketler

<sup>1</sup> Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı, sevimylma@yahoo.com

<sup>2</sup> Ethem Cebecioğlu, "Some Reasons for The Inability of Layman to Understand Sûfism", *Tasavvuf Dergisi*, 1(1999): 6.

<sup>3</sup> Süleyman Uludağ, İslâm Siyaset İlişkileri, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998), 107; Ahmet Ocak, *Selçukluların Dini Siyaseti*, (İstanbul: Tatav Yayınları, 2002), 313-314.

<sup>4</sup> Sabri Orman, *Gazâlî: Hakikat Araştırması*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986), 16.

baskın duruma geçmiştir. Bir taraftan, İranlı bir şîu olan Büveyh Oğulları Devleti ( 932- 1055) sembolik olarak sünnî Abbâsî halifeliğini siyasî çıkarları açısından himaye etmiş,<sup>5</sup> diğer taraftan Fâtımî Devleti ( 910- 1171) şîilik akidesinin hem koruyucusu hem de yayıcısı konumunda olmuştur. İsmâîlîlik ise Fâtımî Devleti ile birlikte bir siyasî-dinî güç olarak sünnî dünyanın önündeki en büyük problemlerden biri olmuştur.<sup>6</sup>

XI. yüzyılın sonlarında Abbâsî yönetimi zayıf düşmüştür. Büyük Selçuklu Devleti, Abbâsî halifesini himayesine almış ve siyasî kontrol Tuğrul Bey'e geçmiştir.<sup>7</sup> Gazâlî, işte bu dönemde, Tuğrul Bey (1037-1063)'in saltanatı sırasında doğmuş; Sultan Alparslan ( 1065- 1072), Melik Şah (1072-1092) ve Berkyaruk (1094-1104) döneminde yaşamış, Gıyâseddin Ebû Şuca Muhammed ( 1104- 1117) devrinde vefat etmiştir.

Sultan Melik Şah döneminde siyasî otoriteyi tehdit eden iki önemli meseleden biri, şîi Fâtımî Devleti ile öteden beri gelen siyasî ihtilaf ve rekâbet; diğeri ise sünnîlik- şîilik ekseninde Hasan Sabbah'ın önderliğini yaptığı bâtinî faaliyetidir. Zamanla bu tehditler giderek artmıştır.<sup>8</sup>

Gazâlî 20'li yaşlardayken Nizâmülmülk, Büyük Selçuklu Sultanlığının vezirlik makamında bulunmaktadır. Onun tarafından bâtinîlikle mücadelede alınan askerî tedbirlerin yanında ehl-i sünnet çizgisinde halkın bilinçlendirilmesi için, Gazâlî'nin hem öğrenci olduğu hem de hocalık yaptığı "Nizâmîye Medreseleri" kurulmuştur. Siyasî dehası, ilim ve kültürdeki dirâyetiyle tanınan Nizâmülmülk, 1092 yılında, bir şîi-bâtinîsi tarafından

<sup>5</sup> Ebu'l -A'la Mevdudî, *Selçuklular Tarihi*, çev. Ali Genceli, (Ankara: Hilal Yayınları, 1971), 29; Ocak, *Selçukluların Dini Siyaseti*, 322.

<sup>6</sup> Ebû Hâmid Muhammed b Muhammed Gazâlî, *Bâtîniğin İyüzü (Fedâibu'l-Bâtîniyye)*, çev. Avni İlhan, (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 10.

<sup>7</sup> Mehmet Altay Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, (Ankara: TTK Basımevi, 1984), II/91.

<sup>8</sup> Orman, *Gazâlî*, 29-49.

öldürülmüştür. Nizâmülmülk'ün oğlu ve halefi Fahrülmülk de yine bir bâtinî tarafından katledilmiştir.<sup>9</sup> İslâm âlemine ciddi darbe vuran bâtinîliğe karşı zecri tedbirlerle elde edilemeyen zafere, sonrasında Gazâlî'nin kalemiyle muvaffak olunmuş ve bâtinîlik anlayışı tarihin derinliklerine gömülmüştür.<sup>10</sup>

Diğer taraftan, toplumun dinî, sosyal ve kültürel yaşayışı da bir çöküntü hâlinde olup ıslahı gerektiren boyuta ulaşmıştır. Dinî yapı ise âdeta dışı muhteşem gözüken, fakat içi tarumar olmuş bir binayı andırmaktadır. Zira taklîtilik, dünya sevgisi, makam-mevki hırsı ve ilimde ilerleme olmasına rağmen amel boyutunun ihmal edilmesi sebebiyle dinin özünden uzaklaşmıştır. Böylece âlimlerin bozulduğu, zincirleme olarak idarecilerin bozulmasına, idarecilerin bozulması da onlara tabi olan halkın dini, ahlâkî ve sosyal açıdan yozlaşmasına neden olmuştur.

Gazâlî, daha çocukluk ve gençlik yıllarında taklît yerine her şeyin hakikatini öğrenme iştiağı sebebiyle önce ilmin hakikatini öğrenme peşine düşmüştür. İlk eğitimini fıkıh üzerine yapmış, ardından kelâm alanında ihtisas sahibi olmuştur. Daha sonra felsefe okumaları yapmış ve bu ilimleri tamamladıktan sonra tasavvuf ilmine yönelmiştir. Tasavvuf ilminin teorik kısmından öğrenilmesi gerekenleri öğrenmiş, fakat sadece teoriğin yeterli olmadığını, bilfiil bildiğini yaşamının gerektiğini anlamıştır. Bu bağlamda, sağlık ve tokluğun sebeplerini ve şartlarını bilmekle, sağlıklı ve tok olmak arasında çok fark olduğunu söylemiştir. Aynı şekilde sarhoşluğun tanımını bilmekle sarhoşluk arasındaki fark da böyledir.<sup>11</sup> Zira sûfiler söz değil, hal ehlidir. Öğrendiği dini ve aklî ilimler, ona sağlam bir iman elde etmesini sağlamış, ancak gerçek kurtuluşa ulaşmak için nefsin arzularına mani olmak ve takvaya sarılmak gerektiğini düşünmüştür.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Orman, *Gazâlî*, 18.

<sup>10</sup> Gazâlî, *Bâtınîliğin İçyüzü*, 10.

<sup>11</sup> Gazâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, thk. Abdurrezzak Tek, (Bursa: Emin Yayınları, 2017), 39.

<sup>12</sup> Gazâlî, *el-Munkız*, 40.

Kendisini ciddi bir şekilde muhasebe edince niyetinin halis olmadığını, zımnî makam ve şöhret arzusu taşıdığını, Allah rızasından uzak kaldığını fark etmiştir. Hakikate ulaşma sancısıyla bu durumdan kurtulmak için bulunduğu ortamdan uzaklaşmak istemiştir. Gazâlî bu muhasebe içindeyken, Nizâmiye Medreseleri'nde gâyet iyi şartlarda müderrislik yapmaktadır. Bütün bunları bırakıp gitme noktasında büyük bir nefis mücadelesi vermek zorunda kalmıştır.<sup>13</sup>

Altı ay kadar süren bu iç çekişmeleri, psikosomatik fiziksel bir rahatsızlığa dönüşmüş ve bu rahatsızlığı, müderrislikten ayrılmasına bahane olmuştur. Dönemin halifesine ve dostlarına Mekke'ye gideceğini söyleyerek oradan ayrılmıştır. Fakat yolda Şam'a uğramış, orada iki yıl kalmış, sûfilerden öğrendiği şekilde nefis tezkiyesi, riyâzet ve zikirle kalbin tasfiyesine, ahlâkının güzelleşmesine çalışmıştır. Ardından Kudüs'e gitmiş ve kısa bir süre Kubbetü's-Sahra'da inzivaya çekilmiştir. Sonrasında hac farızası için Mekke ve Medine'ye gitmiş, daha sonra vatanı Tus'a geri dönmüştür. Burada kalbî tasfiye ile meşgul olarak halvetteki yaşamını devam ettirmiştir.<sup>14</sup> Bu durum on yıl sürmüştür. *el-Munkız*'da halvetler esnasında birçok esrarın kendine keşf olduğunu belirtmiştir.

Gazâlî, Sûfilîği tercih sebebini açıklarken, Allah'a giden yolda yaşantısı en doğru ve ahlâkî olarak en temiz olanların sûfiler olduğunu, bu konuda daha mükemmele doğru en ufak bir eklemeye dahi yapmanın mümkün olmadığını söylemiştir. Bu bağlamda, akıl sahiplerinin akli, hikmet ehlinin hikmeti ve şeriatın sırlarına vakıf olan âlimlerin ilmi bir araya gelse yine de bunu başaramayacaklarını belirtmiştir. Bunun sebebini de, sûfilerin zâhirî ve bâtinî hareketlerinin dayanağının nübüvvet kandilinin nûrundan alındığını, zira bu nûrdan daha üstün bir nûr kaynağının yeryüzünde bulunmayışına bağlamıştır.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Gazâlî, *el-Munkız*, 42.

<sup>14</sup> Gazâlî, *el-Munkız*, 43.

<sup>15</sup> Gazâlî, *el-Munkız*, 44.

Gazâlî'nin inziva sürecindeyken söylediği "...Böylece makbul ve güvenilir olan zorunlu akli bilgileri tam bir güven içinde ve kesin kanaat getirerek benimsedim. Fakat bu durum, delil getirmek ve söz söylemekle değil, aksine yüce Allah'ın göğsüme bıraktığı nûr sayesinde oldu. O nûr pek çok marifetin anahtarıdır."<sup>16</sup> şeklindeki ifadesine, tasavvuf penceresinden bakıldığında; öncesinde yaşadığı fikir sancılarını, iç dünyasındaki gelgitlerini manevi olarak bir üst seviyeye sıçrayışın doğum sancıları olarak düşünmek mümkündür. Niyâzi Mısıri'nin:

*"Ey Niyâzi! Katremizi deryaya saldık biz bugün;  
Katre nice anlasın, umman olan anlar bizi"*

Beyti, Gazâlî'nin kalbine atılan nûrla benzer bir yaklaşım olarak düşünülebilir. Zira katrenin ontolojik yeri ummandır. Katre ummana katıldığında özüne kavuşmuş olur. Katre olarak kaldığında çevresel faktörlerle buharlaşıp kaybolması muhtemeldir.<sup>17</sup> Yani Gazâlî'nin kalbine atılan nûr, onu katrelikten kurtarıp özüne, tevhid ummanına kavuşturan nûr olarak değerlendirilebilir. Daha sonra Gazâlî bu nûrun aklın bir mertebesi olduğunu söylemiştir. Nitekim İhyâ u Ulûmi'd-dîn, Mişkâtu'l -envâr, Kıstâsu'l- müstakim, el-Munkız mine'd-dalâl, el-Mustasfâ gibi akla dair görüşlerin ele alındığı eserlerinin çoğunu, bu dönemden sonra kaleme almıştır.

Psikoloji penceresinden bakıldığında, A.Reza Aresteh'e göre Gazâlî'nin bu hali "kendini dönüştürme ve varoluşsal iyileşme" şeklinde tanımlanmaktadır. Ona göre Kierkegaard tarafından Hristiyan toplumunun en önemli hastası olarak görülen Martin Luther gibi, Gazâlî de İslâm âleminin en değerli hastasıdır. Aralarındaki fark; Hristiyan mistisizminin M. Luther'ın iyileşmesine katkısının olmamasıdır. Ancak Gazâlî, "kişiyi dönüştürme ve varoluşsal iyileştirme" sağlayan tasavvufla yeniden saflığını kazanmış ve üretici olabilmıştır. Böylece kendisinden sonra gelecek

<sup>16</sup> Gazâlî, *el- Munkız*, 7.

<sup>17</sup> Mahmut Erol Kılıç, *Tasavvuf Düşüncesi*, (İstanbul: Süfi Yayınları, 2011),179.

mutasavvıfların önünü açmıştır. Bunun yanısıra Aresteh, Duncan Black Macdonald (1909)'ı referans göstererek: "...İslâm toplumu hiçbir zaman onu aşamamış, onu asla tam olarak anlamamıştır. Şimdilerde yükseldiği görülen İslâm Rönesansı'nda onun zamanı gelecek ve yeni hayat onun eserlerinin yeniden incelenmesinden çıkacaktır." ifadesiyle Gazâlî'yi taltif etmiştir.<sup>18</sup>

Esasen Gazâlî'nin yaşadığı bu düşünce sancıları, varlığın hakikatine ulaşma yolunda tefekkür eden, sorgulayan, anlamaya çalışan her insanın tecrübe edebileceği doğal bir süreç olarak değerlendirilmek mümkündür. Ayrıca o, iç dünyasında yaşadıklarını ortaya koyabilme cesaretini göstermiştir. Bu da onu anlamaya çalışanlar açısından dikkat çekici ve üzerinde düşünülmesi gereken bir durumdur.

Gazâlî, döneminde hakikat arayışında bulunan dört grup olduğunu söylemiştir:

*Birinci grup:* Düşünen ve akıl yürüten kimseler olduklarını iddia eden kelâmcılardır. Onların gayesi ehl-i sünnet akidesini müdafaa etmek ve onu, bid'atçıların tehlikesinden korumaktır. Ancak Gazâlî, kelâmcıların akâidi savunürken hasımlarından aldıkları öncüllere dayandıklarını belirtmiştir. Bunun nedeni, ya taklitçi olmaları veya ümmetin icmânı benimsemeleri ya da sadece Kur'ân ve hadisleri mücerred olarak kabul etmeleridir. Bu da zarurî bilgilerden başkasını kabul etmeyenler için oldukça yetersiz bir durum olmaktadır. Ayrıca kelâmcılar alanlarını ilgilendirmeyen cevher ve arzula ilgili konuları araştırmaya koyulmuştur. Felsefecilerin görüşlerini çürütmek için (cedel yoluyla) ortaya koydukları fikirler; anlaşılmaz, birbiriyle çelişkili ve yanlışlarla doludur. Çünkü karşı tarafın görüşlerine en ince ayrıntısına kadar vâkıf olmadan onları, adeta karanlığa taş atarcasına reddetmişlerdir. Sonuçta bu konularda nihaî sözü söyleyemedikleri

<sup>18</sup> A. Reza Arasteh- Enis A. Sheikh, "Tasavvuf: Evrensel Benliğe Giden Yol", *Süfi Psikolojisi*, ed. Kemal Sayar, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 81-82, 90.



için farklı görüşler arasında bir tercih yapamamışlardır.<sup>19</sup> Dolayısıyla kelâmcılar akli doğru bir şekilde kullanamadıkları için Gazâlî tarafından eleştirilmiştir.

*İkinci grup:* Kuruluş amacı İslâm'ın varlığını ortadan kaldırmaktan ibaret olan bâtinîler ise, her asırda kendisine başvurulacak mâsum bir imamın gerekli olduğu görüşüne sahip olmuştur. İmâmın belirttiklerinin dışında kalan dinî emir ve yasakları tamamen manasız kabul etmiş ve “mutlak ibâha” görüşünü benimsemişlerdir. Onlara göre bilgiyi elde etme, akılla değil imâmeti nasla sabitlenmiş mâsum imâmın öğretmesiyle mümkündür. İmâmlar küçük büyük her türlü günahattan korunmuş olup, her şeyin bilgisine sahiptir.<sup>20</sup> Bu anlayışın neticesinde akıllar imâma teslim edilmiş ve böylece aklın robotlaşması söz konusu olmuştur. Nihayetinde Gazâlî, bâtinîlere karşı verdiği ilmî ve fikrî mücadele neticesinde onların düşünce sistemlerini yerle bir etmiştir.

*Üçüncü grup:* Mantık ilkelerinin öncüleri çerçevesinde kesin delile sahip olduklarını ileri süren felsefecilerdir. Gazâlî, bu grubu üç kısma ayırır: Birinci kısmın görüşleri, bütünüyle dinî inançla uyumadığından reddedilmiştir. İkinci kısım matematik ve mantık gibi felsefe ilimleridir. Bunların dini esaslarla hiçbir alakası yoktur. Bu ilimleri, din adına tartışma konusu yapanlar, dine karşı en büyük cinâyeti işlemiştir. Ayrıca mantık ve matematik, evrensel olup sadece filozofların kullandığı bir ilim değildir. Üçüncü kısım, metafiziğe dair ilimlerdir. Gazâlî'nin asıl eleştirdiği konular bu kısma aittir. Zira ona göre filozoflar, en çok metafizik alanda yanılmış ve mantikî ilkelerde öne sürdükleri şartlara uymamıştır. Bundan dolayı da birçok konuda ihtilafa düşmüşlerdir. Filozoflar, metafizik konularda nazarî akli temel bilgi kaynağı kabul etmiştir. Dolayısıyla Gazâlî'ye göre, ilâhiyat ve tabiiyât konusunda

<sup>19</sup> Gazâlî, *el-Munkız*, 11-12; M. Sait Özervarlı, “Gazzâlî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul, TDV Yayınları, 1996), 13/ 505-511.

<sup>20</sup> İlhan, “Fedâihu'l-Bâtiniyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/291-292.

filozofların akla dair bu görüşleri, İslâm'ın esaslarıyla çatışmaktadır.<sup>21</sup> Böylece Gazâlî felsefenin bütününe değil, vahiyle çatışan görüşlerini reddetmiştir.

**Dördüncü grup:** Sûfilerdir. Gazâlî, önceki üç grubu tetkik ettikten sonra sûfilerin eserlerini okumaya başlamış, sonunda hakikate ulaşmada tasavvufta karar kılmıştır.<sup>22</sup> Gazâlî hakikate ulaşmada öğrendiği bilgilerin yeterli olmadığını, aksine hakikate bizzat yaşayarak, tadarak, kötü ahlâkın güzel ahlâka dönüşmesiyle ulaşılabileceğini vurgulamıştır.<sup>23</sup> Zira tasavvuf bilgidен ziyade bir düşünce tarzı ve bir metottur. Bu düşünce tarzının ve metodun tâkîp edilmesi suretiyle mârifete dair bilgiler elde edilmektedir.<sup>24</sup>

Gazâlî'nin düşünce sisteminin temel özelliği, bir ilmin veya bir konunun bütün inceliklerine vâkıf olduktan sonra eleştirel görüşlerini ortaya koymasıdır. Onun eleştirel yaklaşımlarında kullandığı en önemli araç mantık ilmidir. Cafer Sadık Yaran, Gazâlî'nin *Makâsidü'l-felâsife* adlı eserinde önce felsefe konularını filozofların kendi görüşlerinden bile daha açıklayıcı ve sistematik bir şekilde ele aldığını, daha sonra *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserinde filozofların tüm argümanlarını çürüttüğünü, bunu da informel mantığın "iyilikseverlik ilkesi"ni kullanarak yaptığını belirtir. Bu, karşı görüşü ön yargısız, adaletli bir şekilde ele almayı sağlayan bir ilke olarak görülmüştür.<sup>25</sup>

Buna örnek olabilecek diğer bir eseri de bâtûnîliğe yönelik yazdığı "*Fedâihu'l-Bâtûniyye*" dir. Gazâlî, *el-Munkız*'da belirttiğine göre hak ehlerinden birisinin, onların delillerini en ince ayrıntısına

<sup>21</sup> Gazzâlî, *Tehâfüt el-felâsife, Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Bekir karlığa, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), 3-14.

<sup>22</sup> Gazâlî, *el-Munkız*, 9-46.

<sup>23</sup> Gazâlî, *el-Munkız*, 39.

<sup>24</sup> Mahmut Erol Kılıç, *Tasavvufa Giriş*, (İstanbul: Sûfi Yayınları, 2013), 13.

<sup>25</sup> Cafer Sadık Yaran, *İnformel Mantık*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014), 194-195.

kadar anlattığı için kendisini eleştirdiğini ve “Bu yaptığın, onların lehine bir çabadır. Eğer ta’limiyyenin (bâtınilığın) görüşlerini ayrıntılı anlatmasaydın ve düzenlemeseydin, onlara yönelik bu şüphelerden dolayı mezheplerini savunamayacaklardı.” dediğini nakletmiştir.<sup>26</sup> Bununla birlikte Gazâlî, hikmetle karışmış bâtil sözleri ayırt etmekte ilmî bilgileri yeterli olmayan halkın; filozofların eserlerini okumasını, bâtila sürükleyen bir aldatmaca olarak görmüştür. O bu hususu şöyle açıklar: “Akıllı kişi önce doğruyu bilir, sonra sözün kendisine bakar. Eğer bu söz doğru ise söyleyen kişinin görüşleri yanlış da olsa kabul eder. Hatta doğruyu, dalâlet ehlinin sözleri arasında ayırmaya gayret eder. Bilir ki, altının madeni topraktır. Sarraf kendi hünerine güvendiği sürece elini kalpazanın kesesine daldırmaktan ve saf altını sahtesinden ayırmaktan çekinmez. Kalpazanla alışverişten sarraf değil, köylü men edilir. Deniz kıyısında dolaşmak usta yüzücülere değil, yüzme bilmeyenlere yasaklanır. Yılına dokunmaktan usta yılan terbiyecisi değil, çocuklar alikonulur.”<sup>27</sup> Burada Gazâlî, iki meseleye dikkatimizi çekmektedir: Birincisi, insanlar hakkında önyargılı ve tümünden reddedici olmayarak karşı tarafı objektif bir şekilde anlamaya çalışmak, doğru bilgiyi görüşlerine katılmadığımız birinde bile olsa, almaktan kaçınmamaktır. İkincisi, halkla ilim erbabı arasındaki farktır. İlim erbâbı, ilmin gereği olarak araştırır, inceler, eleştirir ve en ince mevzulara dalar. Fakat halk için aynı şey geçerli değildir. Bundan dolayı Gazâlî, halkın anlamakta zorlandığı, içinden çıkamayacakları eserleri okumalarını doğru bulmamıştır. Ayrıca “ömürlerini marifet denizinde yüzmeyi öğrenmeye adayanlar” dışında (alan dışı olan) ilim erbabını da halktan saymıştır.<sup>28</sup> Bu da bizi; bir ilim erbabının, alan dışı olduğu bir ilmin terminoloji bilgisine hâkim olmadan o alana dair hüküm vermesinin doğru görülmediği düşüncesine götürmektedir.

<sup>26</sup> Gazâlî, *el-Munkız*, 29.

<sup>27</sup> Gazâlî, *el-Munkız*, 24.

<sup>28</sup> Gazâlî, *İlcâmu'l-avâm an ilmü'l-kelâm el-kânûnu'l-küllî fi't-te'vili Kelâm ve halk*, thk- çev. Mahmut Kaya, Cüneyd Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 12.

Bu genel bilgilerden sonra Gazâlî'nin akla verdiği anlam açılımları ele alınacak ve ardından *Mişkâtü'l-envâr*'daki aklın mertebeleri ortaya konulacaktır.

## 1. Gazâlî'de Akıl

Akıl, birçok ilmi disiplinin konuları arasında yer alan bir kavramdır. Her disiplin akli, kendi terminolojisince değerlendirmiştir. Gazâlî'ye bakıldığında fıkıh, kelâm, felsefe, tasavvuf gibi birçok ilmin müktesebâtına sahip biri olarak, onun akla dair geniş bir bakış açısına sahip olduğu görülmektedir.

### a. Kavram Olarak Akıl

Dinî literatürde akıl üzerine birçok tanımlar yapıldığı görülmektedir. Başta İslâm filozoflarından Kindî (ö. 873) akli; “varlığın hakikatlerini kavrayan basit bir cevher”<sup>29</sup> şeklinde tanımlarken, Fârâbî (ö. 339/950) ise “varlıkların en latif olanı” diye tanımladığı akli insanı insan yapan bir özellik olarak tanımlamaktadır.<sup>30</sup> İbn Sînâ da (ö. 428/1037) aklın isabetli doğru ve anlamlı düşünceye sahip olma ve insana fayda sağlayacak şeylerde kendine uygun şeyleri seçebilme gücü olduğunu beyan etmiştir.<sup>31</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (Ö. 333/944) akli, “aynı nitelikte olanları bir araya toplayan ve ayrı nitelikte olanları ayıran şey” diye tanımlamıştır.<sup>32</sup> Ebû Tâlib Mekkî ise, iyiyi ve kötüyü birbirinden ayırt edebilme ve hem iyiye hem de kötüye meyletme istidadına sahip yeti olduğunu söylemektedir.<sup>33</sup>

<sup>29</sup> Kindî, *fî Hudûdî'l-Eşyâ ve Rusûmibâ*, (*Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye*), nşr. Muhammed Abdülhâdî Ebû Ride, (Kahire 1369/1950), 1/165; Enver Uysal, “Kindî ve Fârâbî'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâki İçeriği” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/2 (2004):153.

<sup>30</sup> Uysal, Kindî ve Fârâbî'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâki İçeriği”, 148.

<sup>31</sup> Müfit Selim Saruhan, “İbn Sînâ'da Ahlâki Çözüm Üzerine”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler*, (İstanbul, 22-24 Mayıs, 2008), ed. Mehmet Mazak, Nevzat Özkaya, (İstanbul: İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2009), 127.

<sup>32</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, (İstanbul, 1979), 5.

<sup>33</sup> Ebû Tâlib Mekkî, *Kütü'l-kulüb*, (Mısır 1306), 1/114.

Gazâlî'ye göre akıl; insanı hayvanlardan farklı kılan, kendisiyle varlığın ve hâdiselerin hakikatinin idrak edildiği manevi bir sıfattır. Başka bir tanımda akıl, insana dünya ve ukba saadetini kazandıran şerefli bir yetidir. Bu yeti, ilmin kaynağı ve özünü teşkil etmektedir. Akılla ilim arasındaki bu bağ, ağaçla meyve, güneşle ışık veya gözle görme arasındaki ilişki gibidir. Ağaç aklı, meyvesi ilmi; güneş aklı, ışığı ilmi; göz aklı görme işlemi ilmi temsil etmektedir.<sup>34</sup>

Gazâlî, *Meâricü'l- Kuds* adlı eserinde a) akl-ı evvel veya kalem b) insanî rûh c) rûhun melekesi olmak üzere akla üç anlam vermektedir. Burada rûhla akıl arasında gözle görme arasındaki ilişki gibi bir durum vardır. Nasıl ki göz, görme işlemine bağlı olarak mahsusatı idrak edebiliyorsa, rûh da aklın sayesinde idrak yetisini elde etmektedir.<sup>35</sup> Ona göre rûh bir cevherdir.<sup>36</sup> Akıl da bu cevhere ait idrak edici bir nûrdur.<sup>37</sup>

Gazâlî, rûhun beden karşısındaki konumunu şehirdeki valiye, akli onun yardımcısına; akli, at ve köpeği olan avcıya; bedeni han'a, akli onun muhafızına benzetmektedir.<sup>38</sup> Bununla birlikte "insanın idrak eden ve bilen latifesi" şeklindeki müşterek manadan dolayı akli, nefis, rûh ve kalple birlikte eş anlamlı kavramlar olarak kabul etmektedir. Yani akıl, duruma göre hem nefis, hem rûh, hem de kalb anlamına gelmektedir.<sup>39</sup> Şu halde mezkûr tanımlara baktığımızda aklın geniş bir anlam haritası görülmektedir. Bu da bize

<sup>34</sup> Gazâlî, *İbyâu 'Ulumi'd-Dîn*, (Kahire: Daru'l Hadis, 2004), 1/112; Gazâlî, *İlim Kapısı*, çev. Dilaver Selvi, (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2018), 341.

<sup>35</sup> Gazâlî, *Meâricü'l- Kuds, Hakikat Bilgisine Yükseliş*, çev. Serkan Özburun, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 17-8. Bazı araştırmacılar bu eserin Gazâlî'aidiyetinin şüpheli olduğunu söylemektedirler. Kamil Sarıtaş, "Gazzâlî'nin Akıl Tasavvurunun İbn Haldun'da Yansıması Sorunu", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 14, (2014), 46.

<sup>36</sup> Gazâlî, *Meâricü'l- kuds*, 25.

<sup>37</sup> Gazâlî, *Mişkâtü'l- envâr*, thk. Abdulaziz İzzeddin es-Seyrean, (Beyrut: Âlemu'l Kütüb, 1986), 124.

<sup>38</sup> Gazâlî, *Meâricü'l- kuds*, 83.

<sup>39</sup> Gazâlî, *Mişkâtü'l- envâr*, çev. Süleyman Ateş, (İstanbul: Bedir Yayınları, 2015), 22.

Gazâlî'nin akla dair tek tip bir anlayışa sahip olmadığını göstermektedir.<sup>40</sup>

### **b. Vasıf İtibariyle Akıl**

Gazâlî İhyâ'sında "akıl şerefi, hakikati ve kısımları" başlığında bir bölüm ayırmıştır. Burada, Arapça'da "ayn" kelimesinin tek bir anlamı olmayıp birçok anlamda kullanılması gibi, akıl kelimesinin de sadece bir kelimeyle açıklanabilecek bir kavram olmadığını ve mutlak anlamda ele alındığında dört manaya geldiğini ifade etmiştir.<sup>41</sup>

**I. Akıl; insanları hayvanlardan ayıran bir vasıftır. Bu vasıf, akıl ile nazarî ilimleri (tefekküre dayalı akli ilimler) kabul etme ve estetik-sanatsal gibi gizli fikrî incelikleri içeren işleri ortaya koyabilme istidadıdır.** Gazâlî, bu tanıımı Hâris b. Esed el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857), "Akıl, kendisiyle nazarî ilimlerin elde edilmesinin mümkün olduğu fitri bir kabiliyettir. Sanki o, kalbe atılmış bir nûrdur, onunla varlıkları idrak imkânı elde edilir." şeklinde yaptığı akıl tarifine uygun bulmuştur.<sup>42</sup>

Gazâlî'ye göre, temyiz yaşından itibaren insanın nefesine (rûhuna) yansıyan bu akıl nûra benzemektedir; elde edilmesinin insan çabasıyla bir ilgisi yoktur ve kırk yılda kemal yaşına ulaşana dek sürekli artmaktadır. Bu fitrî akıl, güneşin sabah ışığı gibidir; ilk önce gizli ve yansıması azdır, fakat güneş yuvarlağı gibi parlayana kadar yavaş-yavaş çoğalmıştır.<sup>43</sup>

Gazâlî, bu fitrî akli kabul etmeyip de akli sadece "zarurî ilimleri bilme" anlamında ele alanların insafsızlık yaptıklarını söylemiştir. Zira nazarî ilimleri öğrenme imkânı bulamayanlar, bu ilimlerden gafil veya uykuda bile olsalar yine de kendilerindeki

<sup>40</sup> Kamil Sarıtaş, "Gazzâlî'nin Akıl Tasavvurunun İbn Haldun'da Yansıması Sorunu", 46.

<sup>41</sup> Gazâlî, *İhyâ*, 1/115.

<sup>42</sup> Gazâlî, *İhyâ*, 1/116.

<sup>43</sup> Gazâlî, *İhyâ*, 1/118.

bi'l-kuvve var olan istidat sebebiyle akıllı diye anılabilmektedirler. Bu, bir varlığın “canlı” diye vasıflandırılması gibidir. Onun canlılığı, o varlığın ihtiyarî hareketleri ve hissî idrakleri yapmaya imkân bulacağı anlamına gelmektedir. Akıl da bunun gibidir. Zira akıl her insanda potansiyel halde bulunmakta ve onunla nazarî ilimleri öğrenme imkânına sahip olmaktadır. Fakat imkâna sahip olması, bu ilimleri elde etmesi anlamına gelmemektedir. Yani bu özelliğini kullanmaması mümkündür.<sup>44</sup>

Gazâlî bir merkebi örnek vererek insanla hayvan arasındaki ayrımı netleştirmeye çalışmıştır. Merkez canlı bir varlıktır. Onu cansız varlıklardan ayırıcı özelliği, “hayat” denen vafa sahip olmasıdır. İnsanı da merkepten ayıran özellik “akıl”dır. Zira canlı olmasına rağmen akıl kabiliyeti merkepte bulunmamaktadır. Böylece nazarî ilimleri idrak etmede insanı hayvanlardan ayıran hususiyet “akıl” denen fitrî kabiliyettir. Gazâlî’ye göre insan sahip olduğu bu akıl kabiliyetiyle cilalı aynaya benzemektedir. Nasıl ki cilalı ayna, eşyanın suretini ve rengini göstermede diğer cisimlerden ayrılıyorsa, insan da Allah’ın kendisine verdiği bu akıl sayesinde hayvanlardan ayrılmaktadır.<sup>45</sup>

**II. Akıl; mümeyyiz çocuğun zatında ortaya çıkan ilimdir. Olması mümkün şeylerin mümkün; gerçekleşmesi imkânsız şeylerin de vuku bulmayacağıının bilinmesidir. Meselâ; ikinin birden büyük olduğunu, bir kişinin aynı anda iki mekânda bulunamayacağını bilmektir.<sup>46</sup> Bu akla garîzi akıl denilmektedir. İslâm filozofları bu akla, bi'l-kuvve akıl demişlerdir.**

Gazâlî bazı kelâmcıların, “Akıl, bir takım zorunlu bilgilerdir; mümkünlerin imkânını ve imkânsızların imkânsızlığını bilmek gibi” şeklinde yaptıkları tarifi kendi içinde doğru bir tanım olarak görmektedir. Fakat o, diğer fitrî özellikleri reddederek sadece bu ilimleri esas alan kelâmcıların görüşlerinin yetersiz olduğunu

<sup>44</sup> Gazâlî, *İhyâ*, 1/116.

<sup>45</sup> Gazâlî, *İhyâ*, 1/116.

<sup>46</sup> Gazâlî, *İhyâ*, 1/116.

söylemektedir.<sup>47</sup> Görülmektedir ki; Gazâlî akli anlatırken önce akli olmayan hayvanı, sonra da gelişmemiş akla sahip çocuğu ele almıştır. Yani o, “herşey zıddıyla bilinir” kuralına göre “akılsız” kavramı üzerinden “aklı” anlatmaktadır.

III. Akıl; hayatın akışı içerisinde elde edilen tecrübelerin neticesinde ortaya çıkan ilimlerdir. Şüphesiz tecrübesi artan ve görüşleri netleşen kimseye örfte “akıllı” denir. Bu sıfatla vasıflanmayan kimseye ise aptal, acemi veya cahil denilmektedir.<sup>48</sup> Bu akla tecrübi akıl denmektedir. Kindî bu akla bi’l-fiil akıl demektedir.<sup>49</sup>

IV. Akıl; insandaki fitrî idrak kabiliyetinin artmasıyla, hâdiselerin âkıbetinin görülmesidir. Aynı zamanda geçici lezzetlere davet eden şehvetleri kontrol altına aldıktan sonra, iradenin onlara galip gelecek seviyeye yükseltip güçlendirilmesidir.<sup>50</sup> İslâm filozofları bu akla, müstefâd (kazanılmış) akıl demiştir.

Görüldüğü üzere Gazâlî, akılla ilim arasında bir bağ kurarak akılın işlevleri üzerinden tanımlama yapmıştır. İlk dönem sûfilerinden Muhâsibî (ö. 243/857) akıl ile ilim arasındaki bağı, gözle ışık arasındaki ilişkiye benzetmiştir. Karanlıkta insanın gözünün olması nasıl görmeyi sağlamıyorsa, ilimsiz cehalet karanlığı da kişinin akli bile olsa fayda vermeyeceğini söyleyerek ilimsiz akli eleştirmiştir. Çünkü böyle bir akıl, nefsin heva ve hevesine boyun eğen hilekâr bir akıl olmaktadır.<sup>51</sup>

Gazâlînin, düşüncelerine ciddi etkisi olan Muhâsibî’nin “*el-Akl ve Fehmu’l-Kur’ân*” adlı eseri başta olmak üzere birçok eserinden istifade ettiği görülmektedir. Bu dörtlü akıl tasnifi de Muhâsibî’nin görüşlerinden iktibastır.<sup>52</sup>

<sup>47</sup> Gazâlî, *İhyâ*, 1/116.

<sup>48</sup> Gazâlî, *İhyâ*, 1/116.

<sup>49</sup> Uysal, “Kindî ve Fârâbî’de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâki İçeriği”, 144.

<sup>50</sup> Gazâlî, *İhyâ*, 1/116.

<sup>51</sup> Yüksel Göztepe, “Gazâlî ve Öncesi Bazı Sûfilerin Akla Eleştirel Bakışı”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 19 (2007): 306.

<sup>52</sup> Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *Akl ve Kur’ân’ı Anlamak*, çev. Veysel Akdoğan, (İs-



Gazâlî bu basamakların özelliklerini şöyle ifade etmektedir:

- I. İnsanda akıl nimetinin yaratılması için temeli, esası ve kaynağıdır.
- II. Zarurî şeyleri bilmek birincinin sonucu olup ona en yakın akıldır.
- III. Tecrübeler birinci ve ikinci tür aklın sonucudur. Çünkü garîza ve zorunlu bilgilere bağlı olarak tecrübî bilgiler elde edilir.
- IV. İşlerin âkıbetini düşünerek ve görerek adım atmak, üçüncünün neticesi olup aklın ulaşması istenen en yüksek hedefidir.<sup>53</sup>

Gazâlî'ye göre birinci ve ikinci tür akıl fitrîdir. Üçüncü ve dördüncü akıl ise kesbîdir. Gazâlî bu görüşünü, Hz. Ali'nin "aklı iki kısım gördüm; biri matbûdur (Allah tarafından insanın fitratına konulmuştur), diğeri ise kesbîdir. Eğer insanda fitrî akıl yoksa kesbî akıl fayda sağlamaz. Gözü görmeyen kimseye güneş ışığının bir fayda vermediği gibi..." sözüyle delillendirmiştir.<sup>54</sup>

Burada aklın iki boyutu nazara verilmektedir. Birinci boyutunda akıl, Allah'ın kullarına meccânen bahşettiği, hazır halde işlenmeyi bekleyen bilgileri kapsamaktadır. Bu açıdan fitrî bir yetidir. İkinci boyutunda ise potansiyel halde bulunan hazır bilgileri, kâinata cârî olan Sünnetullah çerçevesinde kişilerin iradelerini doğru çizgide istihdam etmeleriyle ortaya çıkan ilimler ve kazanımlardır. İnsanın imtihana tâbî tutulduğu, ulaşılması istenen hedef bu ikinci akıldır. Dolayısıyla birinci boyut işin temeli ve kaynağını teşkil ederken, ikincisi temelin üstüne inşa edilen bina gibidir. Ancak doğal olarak herkesin tecrübesi ve kazanımları aynı olamayacağından bu manada Gazâlî, insanlar arasında aklın dereceleri olduğunu belirtmektedir.<sup>55</sup>

tanbul: İşaret Yayınları, 2015), 217-219.

<sup>53</sup> Gazâlî, *İhyâ*, 1/116.

<sup>54</sup> Gazâlî, *İhyâ*, 1/119.

<sup>55</sup> Gazâlî, *İhyâ*, 1/120.

Bu konuda İslâm filozofları, kelâmcılar, ehl-i sünnetin çoğunluğu aynı minvalde akılı ikiye ayırmaktadır. Birincisi, garîzî, mev-hûb, matbu, kuvve-i kudsiyye gibi isimler verilen, insanı diğer varlıklardan ayıran, doğuştan fitrata derç edilmiş akıldır. Mâtürîdiyye ve Mu'tezile bu akla dayanarak vahiy bilgisine sahip olunmasa bile insanların Allah'ın varlığını bilip tasdik etmekle sorumlu olduklarını söylemektedir.<sup>56</sup>

İkincisi, Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ekolünün “müstefâd” ismini verdiği,<sup>57</sup> birinci akıl olan gârîzî aklın işlenmesiyle ortaya çıkan müktesep akıldır. Bu aklın gelişmesinde eğitim-öğretim, deney-gözlem, sezgisel ve tecrübî bilgiler temel etken olduğu için, paradigmalara ve verilen hükümler arasında kişiden kişiye değişen farklılıklar söz konusudur.<sup>58</sup> Nitekim sadece ilim dünyasına bakıldığında bile farklı yorumlardan dolayı herkesin birbirini eleştirdiği görülmektedir. Bu, ilmin zenginleşip ilerlemesini sağlayan tabii bir durumdur. Bir nev'î, Allah ü Teâlâ'nın âlemde cârî olan kanunlarından biri olarak kabul edilebilir. Esas olan, o farklılıklar arkasındaki vahdetin bilincine varmaktır. Bundan dolayıdır ki tasavvufî düşüncede “Birliksiz çokluk yoktur; Allah'a varmayan çokluk, vehimden ibaret kalır.” görüşü, varlığı içinde bulunduğu bağlamda anlayıp, farklılıklar içinde birliği elde etmek suretiyle ancak insanın mü'min ve kâmil olacağı vurgulanmaktadır.<sup>59</sup>

### c. Aklın Dereceleri

Gazâlî, metafizik alanda Fârâbî ve İbn Sînâ'nın bazı görüşlerini eleştirmiş olsa da bu felsefî düşünceyi tümenden reddetmek anlamına gelmemektedir. Zira *Makâsidü'l-felâsife* başta olmak üzere

<sup>56</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Akıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 1989), 2/244.

<sup>57</sup> Muhâsibî, *Akıl ve Kur'an'ı Anlamak*, 221.

<sup>58</sup> Yavuz, “Akıl”, 2/244.

<sup>59</sup> Ekrem Demirli, *İslâm Düşüncesi Üzerine: Söyleşiler ve Konuşmalar*, (İstanbul: Sûfi Yayınları, 2016), 316.

*Mi'yarü'l-ilm* ve *Meâricü'l-kuds* gibi eserlerinde onlardan alıntılar yaptığı görülür.<sup>60</sup>

Fârâbî ve İbn Sînâ iki tür akıldan bahsetmiştir: İlki bilme gücü/ teorik akıl, ikincisi eyleme gücü/ pratik akıldır. İbn Sînâ, bi'l-kuvve/heyulanî akıl, bi'l-meleke akıl, bi'l-fiil akıl ve müstefâd akıl (kazanılmış akıl) olmak üzere teorik akılı kendi içinde dört gruba ayırmaktadır.<sup>61</sup> Bu akılların idrak etme yetisinin gelişmesi, “kozmozolojik akılların sonuncusu “faal akıl”la olan iletişimine bağlıdır. İbn Sînâ'ya göre asıl akıl, teorik akıldır. Çünkü bu akıl ulvî âleme dönük ve orayla irtibat kuran bir güç olarak görülmektedir.<sup>62</sup>

Gazâlî, *Meâricü'l-kuds* adlı eserinde filozofların bu akıl tasniflerine aynen yer vermiştir. Ona göre akıl, rûhun kuvve-i âlime/ teorik akıl ve kuvve-i âmîle/pratik akıldan oluşan iki kuvvetine verilen isimdir. Kuvve-i âmîle denilen pratik akıl, günlük yaşantı içerisinde bedeninin ihtiyaç duyduğu hareketin kaynağıdır. Bu kaynağın aktifleşmesi üç hususa bağlıdır. Bunların birincisi utanma, öfkelenme, ağlama, sevinme gibi duygusal hallerdir. İkincisi, hayal ve vehim gücünün kullanılmasına bağlı olarak âlemde cârî olan oluş ve bozuluşa dair kanunların çıkartılması ve beşerî sanatları ortaya koyma halidir. Bu hal, düşünme ve hareket tarzını geliştirmeyi sağlamaktadır. Üçüncüsü de nazarî akıldan istifade edilerek rûhtaki evrensel fikirlerin ve ahlâkî erdemlerin oluşumuyla ilgili hallerdir. Bu güç, diğer bedenî kuvveleri yönetimi altına aldığı anda güzel ahlâk ortaya çıkmaktadır. Mağlub olduğunda ise kötü ahlâka dönüşmektedir.<sup>63</sup>

Bu bilgileri daha yalın bir şekilde özetleyecek olursak: Rûhun bu kuvvesini temsil eden akıl, eğer bedenî ihtiyaçlar arkasında kendini göstermeye çalışan nefsin hâkimiyetine girerse, nefsin şevvetleri ve

<sup>60</sup> Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), 137.

<sup>61</sup> Alper, İbn Sînâ, 68.

<sup>62</sup> Süleyma Hayri Bolay, “Akıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 1989), 2/ 238-42.

<sup>63</sup> Gazâlî, *Meâricü'l-kuds*, 41-43.

arzuları baskın olmakta ve kötü ahlâka dönüşmektedir. Eğer akıl, rûhun etkisi altına girerse güzel ahlâk ortaya çıkmaktadır.

Diğer taraftan Gazâlî, rûhun iki boyutu olduğunu belirtmiştir. Rûh birinci boyutuyla bedenle bağlantı kurmaktadır. Burada bilfiil aktif olan pratik akıldır. O da beşere ait her türlü ihtiyacın karşılanmasını sağlayan bir kuvvet olarak işlevini görmektedir. Rûh ikinci boyutuyla melekût âlemiyle bağlantılıdır. Burada da teorik akıl işlev görmektedir. İnsanın kemale ermesinde temel etken bu akıldır. Zira bu aklın bilgileri, pratik aklın bilgilerinden daha öncelikli, küllî ve önemli görülmüştür. Fakat bu aklın gelişimi, pratik akılla işbirliği içinde olmasına bağlıdır.<sup>64</sup>

İsmail Hakkı Bursevî, isimlendirmeler farklı olsa da aynı manada *Meâricü'l-kuds*'daki rûhun iki yetisi olan pratik ve teorik akıl, hayvanî ve sultanî rûh diye isimlendirmektedir. Teorik akıl sultanî rûhtur, pratik akıl da hayvanî rûhtur. Ona göre sultanî rûh emir âleminden (mekekut âleminden) hayvanî rûh ise halk âleminden (şehâdet âleminden)dir. Hayvanî rûh, insanın dimağında ortaya çıkmakta ve damarlarda dolaşan kan üzerinden tesirini göstermektedir. Teorik aklın pratik akıl üzerinde gösterdiği etki gibi sultanî rûh da hayvanî rûhun yöneticisi konumundadır. Hayvanî rûh bedendeki her türlü aktivitenin başlangıç noktası olup his, hareket, ilim ve irade gibi özellikler onunla ortaya çıkmakta, bu rûh olmadığına beşeriyetin devam etmesi mümkün görülmemektedir. İnsanı bütün yapıp ettikleri bu iki rûhun birleşimi sonucu ortaya çıkmaktadır.<sup>65</sup>

Şu halde Gazaliye göre, farklı isimlendirmeler olsa da insanda hâkim olan iki kuvve bulunmaktadır. Bunlardan ilki, pratik akıl/hayvanî rûh ikincisi ise teorik akıl/sultanî rûhtur. İlki bedene taalluk eden kuvve olup şehâdet âleminde işlevseldir. İkincisi rûha taalluk eden kuvve olup, melekût âleminde daha çok etkilidir.

<sup>64</sup> Gazâlî, *Meâricü'l-kuds*, 41-43.

<sup>65</sup> Adem Ergül, *Kur'an ve Sünnet Işığında Kalbi Hayat*, (İstanbul: Erkam Yayınları, 2000), 146-147.

Bedenî kuvvenin de melekûtî âlemle ilişkisi rûha taalluk eden teorik akıl/sultanî rûh vasıtasıyladır. Sonuçta Hakk'a ulaşma iki kuvvenin işbirliğiyle gerçekleşmektedir.

Bu durumda kuvve-i âmîle/ pratik akılı veya hayvanî rûhu nefis diye tanımlamak mümkündür. Dolayısıyla nefis mutlak anlamda kötü değildir. Terbiye edilmesi gereken bir yöndür. Nefis terbiye edilmez kendi haline bırakılırsa sürücü hâkimiyeti olmayan at arabasındaki atlara benzetilmektedir. At, kendi başına kaldığı için arabayı kendi ihtiyacı olan otlaklara götürür. Sürücü hâkimiyeti sağlarsa onu rûhun gitmesi gereken yere ulaştıran bir vasıtaya dönüştürmektedir.<sup>66</sup> Neticede akıl ve nefis birlikteği istikamet kazandığında rûhun kemâli gerçekleşmektedir.

Gazâlî, İbn Sinâ gibi teorik akılı dört mertebede ele almıştır. Bu mertebeleri kuvvetin manalarını bir örnek üzerinden açıklayarak tanıtmıştır. Kuvvetin üç manası vardır:

Birincisi, kişide henüz açığa çıkmamış ama potansiyel halde bulunan özelliklerdir. Meselâ bir çocuk yazı yazmayı bilmez, ama yazı yazma potansiyeline sahiptir. Bu kuvvete heyûlânî akıl denir. Bu durum yeni doğmuş bebeğin istidatlarını andırır. Mutlak istidat açısından bu akıl herkeste aynıdır. Hem iyiye hem de kötüye meyleden bir yapıya sahiptir.<sup>67</sup>

İkincisi, potansiyel kuvvetin açığa çıkmasını sağlayan ortam ve araçlara sahip olunmasıdır. Bu hal, yazı yazmak için ortamı, kalemi, defteri olan ve harfleri sökmeye başlamış bir çocuğun durumuna benzetilmiştir. Bu kuvvete akl-ı mümkün veya akl-ı meleke denir. Bir çocuğun mümeyyiz yaşına geldiğinde, henüz bir şey kesbetmeden otomatik olarak tasdik ettiği kesin bilgileridir. Bu akla kendisinden aşağıda olana göre bi'l-fiil akıl da denilmektedir.<sup>68</sup>

<sup>66</sup> Robert Frager, *Kalp, Nefs ve Rûh*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2014), 154.

<sup>67</sup> Gazâlî, *Meâricü'l-kuds*, 115-116.

<sup>68</sup> Gazâlî, *Meâricü'l-kuds*, 115-116.

Üçüncüsü, potansiyel halin bilfiil aktif durumudur. Hat sanatını kâmil manada tedarik etmiş bir hattatın durumu buna örnek teşkil etmektedir. O hattatın hali hazırda yazı yazıyor olması gerekmektedir. Önemli olan artık gerektiğinde rahatlıkla yazı yazabiliyor olmasıdır. Bu akla, akl-ı bilfiil veya kemal kuvveti denir. Bu aşamada çocuk, yetişkin olmakta ve zarurî bilgilerin üzerine bina edilen kesbî bilgilere ulaşabilmektedir. Bu akıl kendisinden sonrakine göre bi'l-kuvvedir. Öncekine göre de bilfiildir.<sup>69</sup>

Gazâlî örnekler üzerinden üç kuvvenin özelliklerini belirttikten sonra teorik aklın dördüncüsü ve en önemlisi gördüğü bilfiil aklın idrak ettiği ötesinde idrak seviyesine sahip olan müstefâd akıl veya akl-ı kudsiyi ele alır. Ona göre bu akıl önemli kılan, faal akılla irtibat halinde olmasıdır. Bundan dolayı da diğer üç akli kuvvenin reisi olarak görülmüştür. Böylece bu üç akli kuvve, müstefâd akıl için çalışmaktadır.

Gazâlî, faal aklın akla nisbetini güneşle gözün nisbetine benzettirmektedir. Zira güneş olmadan gözün görme işlevi yapması mümkün olmadığı gibi, faal akıl olmadan diğer akılların bir hükmü yoktur. O, faal akıl ve rûh açısından özel seçilmiş peygamberlere has görür. Çünkü onların sahip olduğu kavli, fikri ve amelî haller diğer insanlarda bulunmamaktadır. Ayrıca kimse peygamberler gibi insanlığı saadete ulaştıracak evrensel hükümler getirememiştir. Zira bunu ancak, vahiyle desteklenmiş, âlemin düzeniyle görevli melekler tarafından yardım almış peygamberler yapabilmektedir. Böylece peygamberler Allah'a, insanlar da Allah'tan getirilen hükümlere, onlar vesilesiyle ittiba etmişlerdir.<sup>70</sup> İbn Sînâ'nın düşünce sisteminde bu durum aynı minvalde şöyle izah edilmiştir: "Kutsî nefis, sezgi ve melekler âlemi sayesinde öğretmen ve kitap yardımı olmadan akledilirleri bilen, uyanıkken tahayyül yoluyla gayb âlemine ulaşan ve vahiy alan büyük peygamberlerin düşünen nefsidir. Bu, son insanî mertebedir ve meleklerin derecesine bitişiktir. Böylece bir kimse

<sup>69</sup> Gazâlî, *Meâricü'l-kuds*, 115-116.

<sup>70</sup> Gazâlî, *Meâricü'l-kuds*, 115-116.

Tanrı'nın yeryüzündeki halifesi olur.”<sup>71</sup> Görüldüğü üzere İbn Sînâ kutsî nefis sahibi peygamberlerin özelliklerini zikretmiştir. Peygamberler, hiçbir kimseden eğitim ve yardım almaksızın muhayyile yoluyla uyanık bir haldeyken gayb âleminde, melekler vasıtasıyla vahiy almaktadır. Böylece diğer insanların içinde peygamberlerin sahip olduğu üstün konumu göstermiştir.

Gazâlî ve meşşâî filozofların kullandığı faal akıl, İbn-i Arabî ve Mevlânâ'da külli akıl olarak ifade edilmiştir.<sup>72</sup> Mevlânâ'ya göre bu akıl, Hz. Peygamberin (s.a) rûhunu temsil ettiği külli rûh olup bütün akılların irtibat kurduğu ve beslendiği akıldır.<sup>73</sup> Şu halde Gazâlî'nin akıl hiyerarşisine bakıldığında, mutasavvıfların yanısıra İslâm filozoflarının görüşlerinden iktibas ettiği ve felsefe kavramlarından yararlandığı görülmektedir. Bu da bize felsefeye karşı tümünden reddedici bir yaklaşımının olmadığını göstermektedir.

Gazâlî, *el-Mustasfâ*'sında, İhyâ'daki tasnife benzer tarzda akılı;

- I. Bazı zarurî bilgilere sahip nazarî akıl,
- II. İnsanın nazarî bilgileri kavramasına yarayan fitrî akıl,
- III. Tecrübeyle elde edilen bilgiler sonucunda oluşan tecrübî akıl,
- IV. Oturup kalkmasında, konuşmasında bir heybet, vakar ve sekine özelliğindeki akıl, (Bu anlamdaki “falan kişi akıllıdır” sözüyle ondaki sükûnet kastedilmiştir.)
- V. Ameli ilimle birleştiren kazanılmış akıl

Şeklinde beş ayrı tasnifle sınıflandırmaktadır. Gazâlî ameli ilimle birleştiremeyen bozguncu, son derece zeki olsa bile ona akıllı denilmeyeceğini belirtmiştir. Meselâ Haccac'a akıllı denilmeyip aksine dâhi denilmektedir. Aynı şekilde kâfire, bütün tabii ve hendese ilimleri ihata etmiş olsa bile, akıllı denilmeyip fadıl,

<sup>71</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî, Alâ Hikmet Kitabı*, çev. Murat Demirkol, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 482-484.

<sup>72</sup> Osman Nûri Küçük, *İnsan-ı Kâmil*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 140.

<sup>73</sup> Küçük, *İnsan-ı Kâmil*, 140.

dâhi veya zeki denilmiştir.<sup>74</sup> Burada Gazâlî İhyâ'daki tarifinden farklı olarak akıl-ahlâk-amel bağlamında akla yeni bir tanım vermektedir. Akıl ve zekâ-deha arasındaki farka dikkat çekmekte ve iman etmeyenleri de âkil sınıfına dâhil etmemektedir.

Gazâlî, akılda potansiyel halde bulunan fitrî ilimlerin bilfiil varlık sahnesine çıkmasını sebeplere müracaat etmeye bağlamıştır. Bunu bir örnekle şöyle açıklamaktadır: “Su yerde hazır olarak bulunmaktadı. Açılan kanallarla ortaya çıkmakta, bir yere toplanmakta ve gözle görülür bir hale gelmektedir. Onun için yeni bir şey yapılmış değildir. Bademdeki yağ ile güldeki gül suyu da böyledir.”<sup>75</sup> İman da bu şekilde potansiyel olarak akıl içinde mevcuttur. Sadece Allah'ı değil, bütün varlığı tanıma bilgisinin, insanın fitratına önceden derç edildiğini belirtmektedir. Gazâlî, aklın kendinde fitrî ilimleri toplu olarak bulundurduğu bu özelliğine, rûhların elest bezminde verdiği şu sözü delil göstermiştir. Araf 7/172. âyette “Bir de Rabbin, Âdemoğullarından, bellerindeki zürriyetlerini alıp da onları kendi nefislerine şahit tutarak: “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” dediği vakit, “Pekâlâ Rabbimizsin, şahidiz” dediler. (Bunu) kıyamet günü “Bizim bundan haberimiz yoktu.” demeyesiniz diye (yapmıştık).” buyrulur. Ona göre, her rûhun nefse şahitlik yapması üzerinden Allah'ın Rabliğine şahitlik etmesi, insanların Allah'a fitraten imân üzere yaratıldığını göstermektedir.<sup>76</sup> İşte bu yüzden reel olarak insan istese de ateist olamaz sonucuna varılabilir.

Anlaşıldığı üzere Gazâlî, Allah'ın varlığını delillendirmede fitrat delilini kabul etmektedir. Bu görüşü kelâmcılardan, Allah'ın varlığına kişinin bizzat kendisinin delil olduğunu söyleyen, Eş'arî (ö. 324/936) de kabul etmektedir.<sup>77</sup> Şehristânî (ö. 548/1153) ise

<sup>74</sup> Gazâlî, *Mustasfâ*, çev. H.Yunus Apaydın, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 71.

<sup>75</sup> Gazâlî, *İhyâ*, 1/117.

<sup>76</sup> Gazâlî, *İhyâ*, 1/117-118.

<sup>77</sup> Ebu'l-Hasan Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma' fi'r-Reddi alâ ehli'z-Zeyğ ve'l-bida'*, (London: Matbaatü Mısır, 1955), 17-18.



Allah'ın varlığını ispat etmede kelimcilerin gösterdiği hudus ve imkân delilinden ziyade fitrat delilinin daha güçlü olduğunu belirtmektedir.<sup>78</sup>

Gazâlî, yukarıda bahsedilen “Sadece Allah'ı değil, bütün varlığı tanıma bilgisinin, insanın fitratına önceden derç edildiği”<sup>79</sup> görüşünü şu âyetlerle desteklemektedir:

“Allah âyetlerini insanlara açıklıyor; belki düşünürler ve öğüt alırlar”<sup>80</sup>

“Bu Kur’ân, âyetleri düşününler ve akıl sahipleri öğüt alsınlar diye Sana indirdiğimiz mübarek bir kitaptır.”<sup>81</sup>

“Allah'ın size olan nimetini, ‘duyduk ve kabul ettik’ dediğiniz zaman sizden aldığı sözü hatırlayın ve Allah’tan korkun.”<sup>82</sup>

“Andolsun Biz, Kur’ân’ı düşünüp öğüt alınması için kolaylaştırdık; var mı düşünüp öğüt alan?”<sup>83</sup>

Gazâlî, bu âyetlerde “düşünüp hatırlama” anlamındaki tezekkür kavramına dikkatlerimizi çekmiş ve bu kavrama iki anlam vermiştir:

- I. **Kalpte hâzır olarak bulunan bir şeyi unuttuktan sonra hatırlamaktır.**
- II. **Fıtratta gizlenmiş, gizli bulunan şeyi (farkederek) hatırlamaktır.**<sup>84</sup> Bu durumda; düşünün, hatırlayın ihtarları öncesinde zaten mevcut olan bir şey için yapılmaktadır. Aksi durumda öncesi var olmayan bir şey için hatırlayın

<sup>78</sup> Muhammed Abdülkerim Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelem*, thk. Ahmed Ferid el-Mezidi, (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 75; Halil Çurak, “Şehristânî'nin Allah'ın Varlığını ve Birliğini İspat”, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1 (2017): 158.

<sup>79</sup> Gazâlî, *İhyâ*, 1/117.

<sup>80</sup> Bakara, 2/221.

<sup>81</sup> Sad, 38/29.

<sup>82</sup> Maide, 5/7.

<sup>83</sup> Kamer, 54/ 17.

<sup>84</sup> Gazâlî, *İhyâ*, 1/118.

denmesi de anlamsızdır. O zaman bu, akıl bağlamında “insan (elestteki orijin fitratı) hatırlamak üzere yaratılmış bir varlıktır.”<sup>85</sup> denilmesi mümkündür.

İşte hatırlanması istenen akılda fitrî olarak var olan bu bilgiler, Gazâlî’ye göre ancak basiret gözüyle görülebilecek hakikatlerdir. Basiret gözünün aktif olması için keşf ve müşâhedeye ulaşmak gerekmektedir. Bu husus iştîme ve taklît düzeyinde kalanların anlaması zor bir durumdur. Bu seviyedeki insanlar, tezekkür ve nefsin ikrarı meselelerini anlamada zorlandıkları için âyet ve hadisleri de anlamaları mümkün görülmemiştir. Hatta onlarda bir tutarsızlık olduğu düşünülmüştür. Bu durumu Gazâlî, bir körün evde ayağına takılan şeylere “Niye ortadan kaldırılmıyor!” diye kızmasına benzetmiştir. Hâlbuki körün ayağına takılan şeyler ortalıkta değil yerlerinde bulunmaktadır. Fakat kusur onun gözündeki görme işlevinin yetersizliğinden kaynaklanmıştır.<sup>86</sup>

Kur’ân-Kerim’e baktığımızda gözleri ve kulakları olduğu halde görmeyen, küfür, nifak, hırs, kin gibi kalbî marazlardan dolayı “hakikati keşfetme, doğru yolu tanıma, gerçeği yanlıştan ayırma yeteneği”<sup>87</sup> olmayanlar “körler”<sup>88</sup> “kalpleri olup da bununla idrak edemeyenler”<sup>89</sup>, “bakar körler”<sup>90</sup> diye tavsif edilmiştir. Bununla birlikte kalbi hastalık ve kirlerden nefislerini temizleyerek, varlığın hakikatini keşfedenler “ulu’l-ebşâr, ulu’n-nuhâ, ulu’l-elbâb”<sup>91</sup> basiret sahipleri” diye tanıtılmıştır.<sup>92</sup> Böylece Kur’ân-ı Kerim baş gözünden ziyade varlığın ulvî âleme bakan manalarının basiret

<sup>85</sup> Kılıç, *Tasavvuf Giriş*, 47.

<sup>86</sup> Gazâlî, *İhyâ*, 1/118.

<sup>87</sup> En’âm 6/50, 104; Hüd 11/24; İsrâ 17/72; Neml 27/81.

<sup>88</sup> Bakara 2/18.

<sup>89</sup> A’râf 7/179. 103 A’râf 7/197.

<sup>90</sup> A’râf 7/197.

<sup>91</sup> Haşr, 59/2; Zümer, 39/9; 106; Tâ Hâ, 20/54.

<sup>92</sup> Ali Galip Gezgin, “Düşünme” Anlamına Gelen Bazı Kelimeler Üzerine Bir Değerlendirme (II)”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33 (2014): 21-23.

gözüyle idrak edilmesini vurgulamaktadır. Bu da bize Gazâlî'nin görüşlerinin sağlamasını göstermektedir.

Gazâlî basiret gözünün önemini vurgulamak için aşağıdaki âyetleri dikkatimize sunmuştur:

“Kalb, gözünün gördüğünü yalanlamadı”<sup>93</sup> (Yani manevî gözü/ basireti, maddi gözünün/ basar'ının gördüğünü doğruladı.)

“Böylece biz, yakın ehinden olması için İbrahim'e göklerin ve yerin melekûtunu, sırlarını ve hakikatini gösteriyorduk.”<sup>94</sup> ( Bu görüş hiç şüphesiz maddi gözle olan görüş değildir, kalbî manevî/ basiret gözüyle olan görüştür.)

“Gerçekte gözler kör olmaz, fakat göğüslerin içindeki kalpler kör olur.”<sup>95</sup> (Âyetteki ilk körlük maddi gözün, ikinci körlük manevî gözün körlüğüdür.)

Gazâlî, “Basiret gözü açık ve keskin değilse o, dinin özüne ve hakikatine değil, ancak dışına ve zâhirine sarılır.”<sup>96</sup> derken kalbin organı basiret gözünü hakikat bilgisine ulaştıran akıl anlamında kullanmıştır. Bu görüş, “ılımlı fideizmin veya “ılımlı imancılık”ın temsilcilerinden kabul edilen Pascal (1623-1662)<sup>97</sup> tarafından da kabul edilmiştir. Pascal'a göre hakikatin bilgisine aklî argümanlarla değil kalble ulaşılmaktadır. Dolayısıyla Allah'ı bilmek de kalble mümkündür.<sup>98</sup> Tolstoy ise, hayatında öğrendiği herşeyi akıldan ziyade kalb vasıtasıyla elde ettiğini vurgulamıştır.<sup>99</sup> Şu halde kalp ve basiret gözü, varlığın hakikati bilgisine ulaştıracak bir akıl mertebesidir. Bu akıl, işlevsel olmadığına suretin ötesindeki mânânın anlaşılması mümkün değildir.

<sup>93</sup> Necm, 53/11.

<sup>94</sup> En'am, 6/75.

<sup>95</sup> Hacc, 22/46.

<sup>96</sup> Gazâlî, *İhyâ*, 1/118.

<sup>97</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, (Ankara: Say Yayınları, 1996), 417.

<sup>98</sup> Blaise Pascal, *Düşünceler*, çev. Fethi Yücel, (Ankara, 1942), 86.

<sup>99</sup> Romain Rolland, *Tolstoy'un Hayatı*, çev. Tahsin Yücel, (İstanbul, 1969), 54.

Gazâlî âlemi; şehâdet ve melekût âlemi diye ikiye ayırmaktadır. Melekûta nispetle şehâdet âlemi; öze nispetle kabuk, rûha nispetle sûret ve şekil gibi olduğunu belirtmektedir. Bundan dolayı melekût âlemine ulvî, rûhanî, nûranî âlem denilmiştir. Şehâdet denilen süflî âlem cismanî ve zulmânîdir. Şehâdet, melekût âleminin bir örneği mesabesindedir. Dolayısıyla insanda zâhir ve bâtın olmak üzere iki göz olduğunu söylemiştir. Her iki gözün kendine göre görmesini sağlayacak güneşi ve nûru vardır. Şehâdet âleminde dış göze her şey zâhir nûr ile görünürken; melekût âleminde bâtınî göze de her şey Allah'la görünmekte ve her şey O'nunla zâhir olmaktadır. Aralarında önemli bir fark vardır ki o da; dış gözün nûru, zâhiri nûrun yokluğunda işlevini kaybederken iç gözün nûru, ilahi nûrun yokluğu mümkün olmadığından kaybolmamaktadır.<sup>100</sup>

Gazâlî, melekût âleminin herkes tarafından görülmediği için gayb âlemi olduğunu ifade etmektedir. Şehâdet âlemi de herkes tarafından görüldüğü için hissî âlemdir. Hissî âlem denilen şehâdet âleminden, aklî âlem olan melekût âlemine yükselen bir merdiven vardır. Bu merdiven o âleme çıkış yoludur. Nitekim Gazâlî şehâdet âleminin basamaklarından yükselip melekût âlemini idrak edecek donanımda yaratılan insanın bu idrak seviyesini yükseltmediğinde hayvandan bir farkı olmayacağını söylemektedir. Çünkü hayvana melekût âlemini idrak edecek istidat verilmiştir. Bundan dolayı bu istidadı değerlendirmeyen kişiler için, Kur'an'da: "Onlar hayvanlar gibidir, belki daha aşağı."<sup>101</sup> şeklinde buyrulmaktadır.<sup>102</sup> İnsan konuşan/düşünen hayvandır. Yani hayvanın yaratılışı bedeni olarak insanla aynıdır. İnsan "beşer" olarak doğar. Sonrasında akıl gelişir, oluşur ve yükseklere çıkarırsa insan, çıkmazsa beşer olmakta, başka bir deyişle hayvanî seviyede kalmaktadır diyebiliriz. Böylece Gazâlî, nazarî aklın

<sup>100</sup> Gazâlî, *Mişkât*, 130-138.

<sup>101</sup> Enam, 6/77.

<sup>102</sup> Gazâlî, *Mişkât*, 131-148.

kavrayamadığı, ötesinde bir hakikat boyutunun olduğunu ve insan olmayı hak etmek için bu hakikate ulaşmanın önemine dikkat çekmektedir.

## 2. Aklın Kendi Yapısı İçerisindeki Aşkın Hiyerarşisi (Mişkâtü'l-envâr'daki Aklın Mertebeleri)

Gazâlî, “Allah göklerin ve yerin nûrudur.”<sup>103</sup> âyetini referans göstererek mutlak anlamda nûrun, Cenâb-ı Hak olduğunu belirtmiştir.<sup>104</sup> Bu nûr, Cenâb-ı Hak tarafından, aslı karanlık olan varlığa emâneten verilmiştir.<sup>105</sup> Böylece âlem, bu ilahî nûrulla varlık sahnesinde bulunmakta ve kendine bahşedilen istidat ölçüsünde bu nûrdan nasiplenmektedir. Gazâlî, “mutlak nûrun sahibi Allah'tır” görüşünü delillendirmek için avam, havas ve havasu'l-havasa göre nûr derecelendirmesini kurgulamıştır.<sup>106</sup> Bu kurgudaki hiyerarşi, aynı zamanda “nûr” diye tanımlanan akıl mertebelerinin temellendirilmesidir.

Nûrun derecelendirilmesinde ilk basamak, avamın idrak seviyesine göre verilen anlamıdır. Avama göre nûr, fiziki gözle görüldüğü ibarettir. Bu da görecelidir. Yani algılardaki farklılığa bağlı olarak zâhirde görülen şeyler herkesçe aynı seviyede

<sup>103</sup> Nûr, 24/35.

<sup>104</sup> Elmalı Hamdi Yazır, Gazâlî'nin “Allah mutlak nûr'dur” ifadesini eleştirir. Ona göre, o “ızaflı karşılığı olan hakikatle, mecaz karşılığı olan hakikati” birbirine karıştırmıştır. Allah nûr'dur değil nûrun sahibidir denmesi gerektiğini belirtir. Elmalı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad. İsmail Karaçam, Emin Işık v.dğr., (İstanbul: Azim Yayınları, 2011), 6/30. İsmail Hakkı Bursevî ise Elmalı'nın görüşlerinin aksine Arab dilinin özelliğine dayandırarak meseleyi açıklığa kavuşturur: “Araplar, bazen başka bir şeyden hâsıl olan bir şeyi onun ismiyle isimlendirirler. Meselâ yağmura “ bulut” derler. Çünkü yağmur buluttan oluşur ve ondan çıkar. İşte iman ve hidayet nûru Allah'ın tevfiği ile hâsıl olduğundan Allah bu isimle isimlendirilmiştir... Aynı şekilde kendileri vasıtasıyla hidâyete erişildiği için bu Kur'an da nûr ismi verilmiştir.” Neticede nûr Allah'ın bir ismi olup onun sahibidir. Allah'ın kendisi nûr değildir. İsmail Hakkı Bursevî, *Rûbu'l Beyân*, çev. Ali Namlı, Süleyman Güzel v.dğr., (İstanbul: Erkam Yayınları, 2009), 12/404.

<sup>105</sup> Gazâlî, *Miškât*, 119.

<sup>106</sup> Gazâlî, *Miškât*, 119.

algılanamayabilmektedir. Bunun sebebi avam düzeyinde en kuvvetli idrak aracının duyular olmasıdır. Göz duyusu bu duyulardan biridir.

Gazâlî, göz ve görmeyi merkeze alarak eşyayı üç kısma ayırmıştır:

- I. **Karanlık cisimler gibi görülemeyen kesif nesnelerdir.**
- II. **Yıldız, ateş közü, parlak cisimler gibi görülen, fakat kendisi aracılığıyla başkası görülemeyen nûrlu varlıklardır.**
- III. **Güneş, şule veren ateş, çıra gibi hem görülen hem de kendisi aracılığıyla başkası görülen nûrlardır.** Gazâlî'nin nûrdan kastettiği mana bu üçüncü kısımdır. Bununla birlikte, bu nûr kaynaklarından kesif nesnelere üzerinde meydana gelen yansımalara da "güneşin nûru arza düştü, arz nûrlandı." denmesi gibi, mecâzen nûr adı verilmiştir. Bunun yanında nûr veren cisimlerden dolayı bizzat aydınlanan ay gibi cisimlere de nûr denmektedir.<sup>107</sup>

Gazâlî'ye göre eşyanın idrak edilmesi nûra ve onu algılayan duyulara bağlıdır. Bu duyulardan en önemlisi de onu gören gözdür. Göz kendisiyle görülen ve başkasını da gören olduğuna göre nûr ismini almaya hak kazanmıştır. Fakat gözün nûru asıl değildir. Çünkü gözün görmesi dışarıdaki bir ışık kaynağına bağlıdır.<sup>108</sup> Şu halde gözün nûr diye tanımlanabilmesi için iki unsurun bir arada olması gerekmektedir. Işık kaynağı ve onu görebilecek gözdür. Böylece nûrun avam düzeyindeki manası, fiziksel gözün nûru mesâbesindedir. Bunun yanısıra avam, sıradan bir insanın bilinç düzeyini temsil etmektedir. Bu bilinç seviyesi, eşyanın ve hâdiselerin zâhirini ve sûretini görebilmektedir. Dolayısıyla görünürü algılayan gözün verdiği bilgi, sorgulanmaya açık bir bilgi olup yanılabilir.

Gazâlî havasa göre nûrun ikinci manasının, basiret gözü anlamını da kapsayan akıl olduğunu belirtmiştir. Ona göre akıl, nûr

<sup>107</sup> Gazâlî, *Mişkât*, 120.

<sup>108</sup> Gazâlî, *Mişkât*, 120.

ismine fiziksel gözdeki nûrdan daha layıktır. Bunu gözün görme-  
sindeki eksikliklerle ve aklın kabiliyetleriyle karşılaştırarak temel-  
lendirmiştir. Nitekim çok uzak ve çok yakını göremeyen göz, var-  
lığın hakikatine de nüfuz edememektedir. Sağlıklı bir gözün sade-  
ce sûretleri, renkleri ve şekilleri görme gücü vardır. Cismen büyük  
şeyleri uzaktan bakınca küçük görmekte ve hareketli varlıkları ha-  
reketsizmiş gibi algılayabilmektedir. Ses, koku, tat, sıcaklık gibi  
duyuları ve sevinç, keder, aşk, kudret, irade gibi rûhî haletleri al-  
gılayamamaktadır.<sup>109</sup>

Akıl ise, kendini tanıdığı gibi başkasını da tanımaktadır. Bir  
anda semalarda dolaşırken, bir anda arzın derinliklerine inebil-  
mektedir. Böylece çok yakın ve çok uzak akıl için aynıdır. Sadece  
şehâdet âleminde değil, melekût âleminde de tasarruf edebilmek-  
tedir. Varlığın sûretinin ardındaki hakikatlere ve sırlara vakıf ola-  
bilmektedir. Göze göre elde ettiği bilgiler daha kuşatıcı ve tamdır.  
Algılayabildiği örnekler üzerinden sonsuzu idrak edebilme gücü  
vardır.<sup>110</sup>

Görüldüğü üzere Gazâlî, tasnif ve sınırlama yapmadan aklın ka-  
biliyetini olabildiğince geniş bir açıdan ele almıştır. Bu da bize, me-  
tafizik alanı algılayamayan yetersiz ve sınırlı akıl şeklinde tanımla-  
nan yetinin; nûru zayıf, aydınlanmamış akıl olduğunu düşündür-  
mektedir. Zira aydınlanmamış aklın algı seviyesi şehâdet âlemiyle  
sınırlı olup melekût âlemini idrak etmesi mümkün görülmemekte-  
dir. Bu bağlamda, Mevlânâ da bu sınırlı akla, “cüz’i akıl” adını ver-  
mektedir.<sup>111</sup> Gazâlî’nin burada vafettiği cüz’i akıl değildir. Bu cüz’i  
aklın, aydınlanmasına paralel yeni kabiliyetler kazanan, melekûtî  
âlemi idrak edebilen dikey boyuttaki bir mertebesidir.

Gazâlî, göz yanılmasına karşılık, akıl yanılmasının olmadığını  
belirtmektedir. Ona göre akılda var olduğu sanılan yanılmalar ise  
insanların kendi hayal ve vehimleriyle, aklın hükümlerini

<sup>109</sup> Gazâlî, *Mişkât*, 121- 127.

<sup>110</sup> Gazâlî, *Mişkât*, 121-127.

<sup>111</sup> Kılıç, *Tasavvuf Düşüncesi*, 154.

karıştırmalarından kaynaklanmaktadır. Hâlbuki akıl, vehim ve hayal perdesinden kurtulursa eşyanın hakikatine ulaşabilmektedir. Fakat Gazâlî, hayal ve vehimden kurtulmanın ancak ölümle mümkün olabileceğini söylemektedir. Çünkü ölümden sonra bütün perdeler kalkmakta, her şey hakikatiyle ortaya çıkmakta, herkes iyi veya kötü ne yaptıysa karşısında hazır bulabilmektedir. O zaman insan vehim ve hayal perdesinin kaldırıldığını ifade eden şu âyetin muhatabı olabilmektedir<sup>112</sup>: “Senden perdeni kaldırdık, bugün artık gözün keskindir”<sup>113</sup> Esasen Gazâlî bu yaklaşımıyla hakikate ulaşmanın yolunu göstermiştir. Zira ölümlerle hakikatin ortaya çıkması meselenin bir yönü olmakta, diğer yönü ise tasavvufta sıklıkla vurgu yapılan “ölmeden önce ölüünüz” ifadesinin gereğince insanın kendi iradesiyle ölmesidir. Bu ise, hakikati perdeleyen, kötülüğü emreden nefsin şehvetlerinden ve gafletinden kurtulmakla mümkün olabilmektedir.<sup>114</sup>

Gazâlî'nin bu görüşü Mesnevî'de şöyle ifade edilmiştir: “Her bir insanın hareketi, dünyayı ve insanları görüşü, kendi bulunduğu merteye ve makama göredir. Herkes âleme kendi görüş dairesinden bakmaktadır. Mavi cam, güneşi mavi gösterir. Kızıl cam kızıl. Camlar renkten kurtulunca güneş o zaman beyaz görünür. Renksizlik rengi olan beyaz, bütün renklerin aslı ve hakikati olduğundan diğer renklerden daha doğru göstermektedir. Hepsinin de başı ve rehberidir.”<sup>115</sup> Bu durumda hakikate ulaşmak, renkli gözlük mesabesinde olan vehim ve hayallerden kurtularak renksizliği elde etmekle mümkün olabileceği sonucuna varılabilir.

Havasul- havasa göre nûrun manası; “hem kendini hem başkasını görmekle beraber, başkası da kendisi vasıtasıyla görülen” dir. Gazâlî bu nûra “sirâc” adını verirken bu özelliğın sadece “Kudsî

<sup>112</sup> Gazâlî, *Miškât*, 127-128.

<sup>113</sup> Kaf, 50/ 22.

<sup>114</sup> Ali b. Muhammed el- Kârî, *el-Masnû' fi Ma'rîfeti'l- Hadîsi'l- Mevzâ'*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde, (Beyrut: Mektebetu'l- Matbüâtî'l- İslâmiyye, trz), 348.

<sup>115</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/b.2393.



Peygamberlik Rûhu”na mahsus olduğunu belirtir.<sup>116</sup> Bu görüşünü açıklamak için, “Allah göklerin ve yerin nûrudur. Onun nûrunun misali, içinde kandil bulunan bir kandilliktir. Kandil bir cam içindedir, cam inciye andıran bir yıldızdır; (bu kandil) doğuya da batıya da ait olmayan, yağdı neredeyse ateş dokunmasa bile ışık veren mübarek bir zeytin ağacından yakılır. Nûr üstüne nûr. Allah nûruna dilediğini kavuşturur. Allah insanlar için misaller veriyor, Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir.”<sup>117</sup> âyetini rûhun kuvvelerini temsil eden aklın mertebelerini referans göstererek açıklamaktadır:

- I. **Hissî rûh (Duyusal akıl):** Hayvanda ve süt çocuklarında bulunmaktadır.<sup>118</sup> Beş duyu organıyla algılanan bilgileri alan rûhtur. Örneğin, gözün algıladığı enerji şeklindeki bilgidir. Bu bilgiden hâsıl olan nûrun şehâdet âlemindeki en uygun örneği mişkâttir (kandil).<sup>119</sup>
- II. **Hayali rûh (Hayalî akıl):** Duyulardan alınan bilgileri kaydedip saklayan, fakat değerlendirme yetisi olmayan rûhtur. Örneğin, gözün algıladığı bilgi burada depolanmaktadır. Fakat bu depolama merkezi değerlendirme yapmayıp, sadece arşivleme yapmaktadır. Değerlendirip işleme koyan rûh ise bir sonraki aklî rûhtur. Süt çocuklarında bulunmaktadır. Biraz büyüdükten sonra nesnelere ne olduğunu algılayıp hatırlayabilen çocuklarda ve köpek gibi bazı hayvanlarda da bu rûh bulunmaktadır.<sup>120</sup> Üç hususiyeti vardır: Birincisi: Kesif âleme ait özelliklere sahiptir. Burada hayal edilen; gözle görülen, elle tutulan, sınırları ölçüleri olan bir nesne olup bu özelliklere sahip nesnelere sınıflanamayan salt aklî nûrlara perde olmaktadır. İkincisi: Bu kesif hayal süzülüp latifleştiği zaman aklî manalarla aynıdır ve

<sup>116</sup> Gazâlî, *Mişkât*, 168.

<sup>117</sup> Nûr, 24/35.

<sup>118</sup> Gazâlî, *Mişkât*, 165.

<sup>119</sup> Gazâlî, *Mişkât*, 167.

<sup>120</sup> Gazâlî, *Mişkât*, 165.

onlardan parlayan nûrun geçmesine engel olmazlar. Üçüncüsü: Akıl algılamadan hayal edemediği için akli bilgilerin kaydedilmesinde hayale ciddi oranda ihtiyaç vardır. Hayalî suretler akli bilgiler için toplanmaktadır. İşte bu üç hususiyete şehâdet âleminde görünen nûrlara nispetle verilen en uygun örnek camdır. Çünkü cam da aslında kesif bir cevherden yapılmasına rağmen latifleşmiş ve artık lambanın ışığına mani olmayıp geçiren, onu koruyan bir hale gelmiştir. Bu, saflaşan hayalin örneği olmaktadır.<sup>121</sup>

- III. **Akli rûh (Zarurî akıl):** Duyu ve hayallerden gelen bilgileri değerlendirebilen rûhtur. Duyu ve hayal haricindeki yüksek manaları ve küllî zarurî bilgileri kapsamaktadır. Bu rûh, insanı diğer varlıklardan ayıran özel insanlık cevheri olarak görülmüştür. Bu akla verilen örnek de misbahtır.<sup>122</sup>
- IV. **Fikrî rûh (Fikrî akıl/ kazanılmış akıl):** Akli rûhtan elde ettiği değerlendirme sonuçlarını alıp o bilgileri işledikten sonra eyleme geçirebilen rûh olmaktadır.<sup>123</sup> Bu durum zeytin ağacıyla temsil edilmiştir. Ağaç temelde iki dala ayrılıp daha sonra birçok dallarla bölünmektedir. Dallarda zamanla meyveler oluşmaktadır. Meyveler bünyelerinde başka ağaçların ortaya çıkışını sağlayacak tohumu barındırmaktadır. Bu ağaçtan başka ağaçlar için aşı da yapılabilir. Bu akıl da aynen ağaç misali gelişmekte ve hem ferdî hem de toplumsal ahlâkî semereler vermektedir. Salt akli fikirler de yön ve uzaklık-yakınlık ile alakalı olmadığı için doğuya ve batıya ait olmaması doğal görülmüştür.<sup>124</sup>
- V. **Kudsî Peygamberlik Rûhu (Nebevî akıl):** Peygamberlere ve bazı velilere mahsustur. Peygamberlere gaybî ve Rab-bânî bilgilerden bir kısmı bu rûh vasıtasıyla ulaşmaktadır.

<sup>121</sup> Gazâlî, *Mişkât*, 168-169.

<sup>122</sup> Gazâlî, *Mişkât*, 166.

<sup>123</sup> Gazâlî, *Mişkât*, 166.

<sup>124</sup> Gazâlî, *Mişkât*, 169-170.

Aklî ve fikrî rûhlar bu hakikatleri idrak etmede yetersiz olup her türlü bilgi nûrlarını nebevî akıl üzerinden elde etmektedir.<sup>125</sup> Bundan dolayı Allah bütün peygamberlere “aydınlatici lamba, (siracü’l-münîr)” adını vermiştir.<sup>126</sup> Zeytinyağının ateşe değmeden ışık yaymasına nisbetle vahiy meleğine neredeyse hiç ihtiyaç hissetmeyen peygamberler bulunmaktadır. Hatta peygamberlere ihtiyaç hissetmeden bu idrak seviyesini yakalayan bazı veliler de bu kategoride değerlendirilmektedir. Gazâlî her ne kadar bu velilere, peygamberlerle aynı kategoride bulunma payesi verilmiş olduğunu söylese de arada ki mahiyet farkının çok büyük olduğunu bilinmesini istemiştir. Ona göre Kutsî Peygamberlik Rûhları, ulvî âlemde kendi içinde derecelenen aklî nûrlar dediği meleklerden beslenmektedir. Meleklerdeki bu hiyerarşi ise bütün nûrların hakiki sahibi Cenâb-ı Hakk’ta sonlanmaktadır.<sup>127</sup>

Gazâlî bu beş aklın tümünün nûrdan ibaret olduğunu ve bu beş aklın bir amaç üzere yaratıldığını ifade etmiştir. Bu akıllar birbirlerini tamamlamakta ve mişkât içindeki cam, camın içinde lamba, lamba içindeki fitil sıralaması şeklinde birbirleriyle içiçedir.<sup>128</sup> Gâzâlî’nin buradaki tüm akılları kudsî nebevî akla bağlamış olması, daha öncesinde fitrî akıl, zarurî akıl, tecrübî akıl, kazanılmış akıl şeklinde mezkûr olan akıl mertebeleri arasındaki farklılığı göstermektedir. Bütün ferdî akıllar, kapasitesine göre bu nebevî akıldan beslenmektedir. Bununla birlikte mişkât benzetmesi üzerinden anlatılan nûr hiyerarşisi aydınlanmış akıl için geçerlidir. Bu tanımlamaya uyması için aklın her türlü nefsanî kirlilerden temizlenip, saflaşarak süzülüp, incilmesi ve latifleşmesi gerekmektedir. Dolayısıyla hidâyet nûrundan nasiplenmemiş ve aydınlanmamış akıllar bu kategoride değerlendirilmemiştir.

<sup>125</sup> Gazâlî, *Miškât*, 166.

<sup>126</sup> Gazâlî, *Miškât*, 125.

<sup>127</sup> Gazâlî, *Miškât*, 170-171.

<sup>128</sup> Gazâlî, *Miškât*, 168.

Bu nedenle Gazâlî, kâfirlerin kalplerini karanlık dalgaların kat kat sardığı, onların üstünde kapkara bir bulutun bulunduğu kap-karanlık denize benzetmektedir. Dalgaların ilki, hayvanî sıfatlarla duyuların hazzına sevkeden şehvetlerdir. Bu gruptakiler hayvanlar gibi yemek ve haz peşinde koşmaktadırlar. Dünya sevgileri onları kör ve sağır yapmıştır.<sup>129</sup>

İkinci dalga; gazaba, düşmanlığa, buğza, kine, hasede, kendine güvenmeye, övünmeye, çoklukla iftihar etmeye sevk eden yedili karanlık sıfat dalgasıdır. Karanlık dalgaların en üst seviyesi gazap, aklın katili olup bütün şehvetleri istila etmektedir. Bulut ise Kur’ân ve akıl güneşinin nûruyla, kâfirlerin arasına gerilen, inançsızlık, içi boş ve bozuk hayallerin temsilidir. Zira bulutun özelliği, güneşin ışığına engel olmaktır. Karanlıklar hem uzağın hem de yakının görülmesine mânidir. Bundandır ki Hz. Peygamberin (s.a) nûrundan istifade edememişlerdir.<sup>130</sup>

Gazâlî’nin aklileştirdiği nûr hiyerarşisi, meşşâî filozofların sudur anlayışıyla, İsrâkiliğin temsilcisi Sühreverdi (1153-1191)’nin nûr mertebeleriyle büyük oranda benzerlik göstermektedir.<sup>131</sup> Tasavvuf cânibinden bakıldığında İbn Arabî’nin nûra dair metafiziksel yorumu<sup>132</sup> ve Mevlânâ’nın “Nûrun nûrunun nûrunun nûrunun nûru” şeklinde ifade ettiği nûr derecelendirmesi aynı minvalde anlam çerçevesine sahip olduğu görülmektedir.<sup>133</sup>

Yukarıda verilen aklın mertebelerini, “Bilgi Kaynakları Açısından Akıl, Akıl-Vahiy/Nübüvvet İlişkisi ve Aklın Ahlâkla İlişkisi” şeklinde üç farklı boyutta inceleyecek olursak:

<sup>129</sup> Gazâlî, *Mişkât*, 171-172.

<sup>130</sup> Gazâlî, *Mişkât*, 172-173.

<sup>131</sup> Cevdet Kılıç, “Sühreverdi’nin Varlık Düşüncesinde Nûrlar Hiyerarşisi ve Meşşâî Felsefesi ile Karşılaştırılması”, *FÜİF Dergisi*, 13/2 (2008): 55-72.

<sup>132</sup> Mahmut Ay, “Nûr Kavramından (24/35) Nûr Metafizikğine: Pragmatik Okumalar ve Eleştirisi” *Journal of Islamic Research*, 25 (2014): 104.

<sup>133</sup> Küçük, *İnsan-ı Kâmil*, 136.

### a. Bilgi Kaynakları Açısından Akıl

Bilginin kaynakları düşünce tarihinin tartışmalı temel meselesidir. Bilgi kaynakları vahiy, akıl, nakil, keşf, ilham, sezgi, tecrübe ve duylardır. Felsefede bu kaynaklardan sadece akli esas alanlar “rasyonalist” kabul edilirken, duyu organlarını temel alanlar “ampirist” olarak isimlendirilir. Bunların ikisinin de üstünde sezgiyi kabul edenlere sezgiciler denmektedir.<sup>134</sup> Gazâlî’ye baktığımızda bilgi kaynaklarından vahiy temele alarak bir yönüyle amprist, bir yönüyle rasyonalist ama genel olarak sezgiciler kategorisine dâhil edebiliriz.<sup>135</sup> Bununla birlikte Hüseyin Atay, sezginin Arapçada ifade ettiği mananın “hads” anlamındaki sezgi değil, Kur’ân’ı- Kerim’e göre kalb ve basîret anlamında kullanılan mana olduğunu belirtmektedir. Atay’a göre sezgi, “akl-ı selim ve sağduyu” anlamına gelir.<sup>136</sup> Bu durumda Gazâlî’nin sezgiciliğini, kalbin ve basîret gözünün işlevsel olmasının neticesinde keşf ve ilhamı bilgi kaynağı kabul edenler kategorisinde değerlendirmek gerekir.

Gazâlî’ye göre bilginin kaynakları, aklın anlamına göre yapılan tasniflerden hareketle birinci aşamada duylardır. Çünkü bilginin varlığı, öncelikle varlık sahnesindeki mevcudiyetine bağlıdır. Böylece varlığın zihinde bir karşılığı vardır. Varlığa verilen isim zihindeki manaya ve o varlığın dışarıdaki benzerine işaret etmektedir. Aksi durumda, bilginin varlık alanında karşılığı yoksa bilgidен bahsedilmesi mümkün değildir.<sup>137</sup> Bununla birlikte duyların hakiki bilgiyi elde etmesi noktasında yanılma ihtimali bulunmaktadır. Bundan dolayı Gazâlî bu bilgi kaynağıyla yetinmeyi doğru bulmamıştır.<sup>138</sup>

Gazâlî’ye göre duyların eksikliğini tamamlayacak bir üst bilgi kaynağı nazarî akıldır. Fakat Gazâlî “tek başına aklın, insanın

<sup>134</sup> Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, (İstanbul: Vadi Yayınları, 1999), 29-30, 55.

<sup>135</sup> Hüsameddin Erdem, *Bazı Felsefî Meseleleri*, (Konya: Hü-er Yayınları, 1999), 81.

<sup>136</sup> Hüseyin Atay, “Kur’ân’da Bilgi Teorisi” *AÜİFD*, 16, (1968): 238; Ergül, *Kalbi Hayat*, 460.

<sup>137</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafizikî ile Gazâlî Metafizikînin Karşılaştırması*, (İstanbul: 1980), 24.

<sup>138</sup> Gazâlî, *el-Munkız*, 29.

bütün istek ve ihtiyaçlarına cevap veremeyeceğini, bütün zorlukların üstesinden gelemeyeceğini ve hakikatin üstündeki sır perdesini kaldırmaya güç yetiremeyeceğini anladım.”<sup>139</sup> diyerek nazari aklın kesin bilgiye ulaşmada nihâi hedef olmadığını belirtmiştir. Zira duyularla elde edilen bilgilerin akıl hâkimi tarafından kontrol edilip yalanlanması gibi akıl da başka bir hâkim tarafından kontrol edilmektedir. Gazâlî bu durumu uyku örneğiyle şöyle açıklamaktadır: “Görmüyor musun, uykudayken birçok şeyin varlığını kabul ediyor, bir takım hayalleri hayalen yaşıyor, bunların kalıcı ve sürekli olduğuna inanıyor ve o hallerin varlığından şüphe etmiyorsun; sonra uyanınca bütün bu hayal ve inançlarının aslı faslı olmadığını anlıyorsun. Şu halde uyanırken, bulunduğun duruma göre gerçek sayılan duyu ve aklın bütün verilerine nasıl güvenebilirsin? Fakat senin başına, uyanıklığa nispeti, uyanıklığın uykuya nisbeti gibi olan bir halin gelmesi de mümkündür. Bu durumda uyanıklığın o hale göre uyku sayılabilir! O hal gerçekleştiğinde aklınla varsaydığın her şeyin asılsız hayaller olduğunu kesin anlarsın.”<sup>140</sup> Bu durumda, demek ki aklın ötesinde aklın yanılsamalarını gösterecek bir hâkim vardır. Gazâlî’ye göre bu, Allah’ın kalplere bahşettiği nûrdur.<sup>141</sup> Bu nûrla kesin bilgiye ulaşılmaktadır. Ancak bu nûr her türlü hastalıklardan temizlenmiş, selim bir kalpte faaliyet halinde bulunmaktadır.<sup>142</sup>

Gazâlî’ye göre şehâdet âlemi, melekût âlemindeki hakikatlerin surete bürünmüş halidir. Duyular ve cüz’î akıl ancak o suretler üzerinden bilgi verebilmektedir. Bu konuda İbn Arabî, duyuların bilgisinin akıl tarafından kontrol edildiği için, duyulardan kaynaklanan hatanın aslında, duyulardan aldığı verileri yorumlayıp sonuç çıkaran akıldan kaynaklandığını söylemiştir. Dolayısıyla “Gerçekte hata şahid’e (duyulara) ait değil, hâkim’e (akla) aittir.” Bunu bir

<sup>139</sup> Gazâlî, *el-Munkız*, 29.

<sup>140</sup> Gazâlî, *el-Munkız*, 6-7.

<sup>141</sup> Gazâlî, *el-Munkız*, 7.

<sup>142</sup> Süleyman Uludağ, “Keşf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları 2002), 25/315-317.

örnekle şöyle açıklamaktadır: “Cebrail’i Dihye kılığında görenler, “Bu Dihye!” demişlerdir. Sahabeler, görünen suretinden dolayı ona bir insan adını vermişti. Oysa doğru olan onların duyması ve görmesi olsaydı, onlar onun Cebrail olduğunu bilirdi. Fakat işin hakikatini bilen ve gören Arif, onun Cebrail olduğunu bildi”.<sup>143</sup> Burada Cebrail bir insan görüntüsündedir ve herkes bunu görmüştür. Gözün gördüğü şey doğrudur. Bu insan hakikatte Cebrail’dir. Suretin ardındaki hakikatin kavranması noktasında duyular yetersiz kalmaktadır. Fakat nazar ve kıyasa veri oluşturan kaynak ise yine duyulur alana ilişkin tecrübî bilgidir. Akıl hakikati ancak Allah’ın kendisine bahsettiği ilâhî güçle idrak edebilmektedir.<sup>144</sup> Bu mana doğrultusunda Kant’ın “Duyular bize şeylerin kendiliğindeliğini vermez, ancak bize nasıl görünüyorsa, yani olanı olduğu gibi değil de bize nasıl görünüyorsa öyle aktarır”<sup>145</sup> ifadesi anlam kazanmaktadır.

Peki, kesin bilgidен ne kastedilmektedir? Gazâlî’ye göre kesin bilgi, kendisinde yanlışlık ve vehim ihtimali olmayan, kalbin yanlışlığına inanmadığı bilgidir. Bu bilgi hatadan salim olması için yakîn bilgiye son derece uygun olmalıdır. Meselâ biri, onun bâtil olduğunu iddia etse ve taşı altına, değneği ejderhaya çevirse, bu durum, o bilgi sahibine herhangi bir şek ve şüphe getirmemelidir. Eğer bir kişi “On sayısı üçten büyüktür.” şeklinde kesin bir bilgiye sahipse biri kalkıp “Hayır üç, ondan daha büyüktür.” diye iddia etse ve delil olmak üzere “Bu değneği ejderhaya çevireceğim.” dese ve çevirse, bu yüzden bilgidен şüphe edilmemelidir. Ancak, onun bunu nasıl yaptığına şaşılabilir.<sup>146</sup>

<sup>143</sup> Seyfullah Sevim, *İslâm Düşüncüsünde Marifet ve İbni Arabî*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 137.

<sup>144</sup> İbn Arabî, *Fütuhâtü’l-Mekkiyye*, (Beyrut: Daru’l İhyâi Turâsil Arabî,1998), 2/294; Emin Çelebi, “İbn Arabî’nin Epistemolojisinde Duyu ve Akıl”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*,10/3 (2010): 48.

<sup>145</sup> Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayınları, 1993), 56.

<sup>146</sup> Gazâlî, *el-Munkız*, 3-4.

Gazâlî'ye göre, nasıl zâhir (maddi göz) ve bâtın (basiret gözü) diye iki çeşit göz varsa aynı zamanda bunlara bağlı olarak ortaya çıkan iki bilgi düzeyi vardır: **Bu bilgi düzeylerinden ilki varlığın zâhirine ait bilgilerdir. Bu bilgiler duyu organları ve nazarî akıl tarafından elde edilir. İkincisi ise varlığın iç yüzüne ait bilgilerdir.**<sup>147</sup> Bu da kalpteki basiret gözünün, ilham ve keşif yoluyla içe ait bilgiye ulaşmasıdır. Bu aşamada, bilme ve idrak etme özelliğiyle aklın adı kalb olmaktadır. Başka bir deyişle rûh dış duyu organlarıyla bilgi alırsa bu özellik akıl adını almaktadır. Rûh iç duyu organlarıyla keşif, ilham ve sezgiyle bilgi alırsa kalb adını almaktadır. Yani akıl ve kalb, rûhun iki özelliğidir. Akıl dışa açılan “fuad”, kalb içe Allah'a açılan “süveydâ”dır.

Gazâlî'ye göre, kalbin hem şehâdet hem melekût âlemine bakan iki veçhesi vardır. Kalb, bir nev'i kazanılmış aklın işlevselliği ölçüsünde sıçrama yaptığı noktadır. Gazâlî, bu iki bilgi tarzını şöyle bir benzetmeyle açıklamaktadır: “Yere kazılmış bir havuz farz edelim. Bir taraftan, nehirlerden su akıtılsın. Diğer taraftan havuzun dibi kazılıp yerin altından saf ve temiz su çıkartılsın. İşte dipten gelen bu su, nehirlerden getirilen sudan daha saf, daha devamlı, daha tatlı ve daha çoktur. İşte kalb dipten beslenen havuza, ilim de bu suya benzer. Nehirlerden gelen su, beş duyunun yerini tutar. Duyular vasıtasıyla kalbe bu ilimleri aktarmak mümkündür.”<sup>148</sup>

Gazâlî'nin bu misalinde, dış âlemden gelen bilgiyi önemli görmesiyle birlikte, eşyanın özüne ait olan sezgiye dayalı bilgiye daha çok önem verdiği ortaya çıkmaktadır. Böylece kalpteki basiret gözüyle elde edilen bilgiler, nazarî akılla elde edilen bilgilerden daha saf ve daha sağlamdır.<sup>149</sup>

<sup>147</sup> Murtaza Korlaelçi, “Gazâlî'ye Göre Felsefe Ve Bilgi Nazariyesi”, *Ebû Hâmid Muhammed el- Gazâlî (1058 -1111)*, ( Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp \ Tarihi Enstitüsü Yayınları,1988), 154.

<sup>148</sup> Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazâlî Metafiziğinin Karşılaştırması*, 256-257.

<sup>149</sup> “Gazâlî, kalbi üçe ayırır: Birinci kalp: Kirlerinden arınmış, riyazetle tezkiye olmuş, takva ile tamir edilmiş kalptir. Bu kalbe melekût âleminde ve gayb hazinelerinden hayır hatıraları gelir. Akıl, gelen hatıraların inceliklerini düşünüp anlamaya çalışır.



## b. Akıl-Vahiy/Nübüvvet İlişkisi

Gazâlî'nin yukarıda zikredildiği gibi akla dair yaptığı derecelendirmelerde ve bilgi kaynaklarında ölçü olarak temel aldığı iki unsur vardır. Bunların ilki kâinatın varlık sebebi, Mutlak nûr sahibi Allah ü Teâlâ'nın kelâmı vahiydir. İkincisi vahyin temsilcisi ve tebliğcisi kudsî rûh sahibi Peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.)dir. Başka bir deyişle, Kur'an ve sünnettir. Onun değerlendirmeleri bu iki ölçüye göredir. Her kim olursa bu ölçülere uyduğu takdirde o bilgileri kendi düşünce sistemi içerisinde kullanmaktan çekinmemiştir.<sup>150</sup> Meselâ *Meâricü'l-kuds*'da akli derecelendirirken daha önce eleştirdiği İbn Sînâ gibi filozoflardan da yararlandığını görmekteyiz. Bu bir eksiklik veya çelişki değil, onun düşünce zenginliğinin ve kuşatıcılığının göstergesidir. Bununla birlikte Gazâlî,

---

Basiret nûru ile bunları anlar ve hayırları yapmak gerektiğine hükmeder, yapmaya teşvik eder. Takvayla temizlenmiş, akıl ışığıyla aydınlanmış ve marifet nûruyla imâr edilmiş kalp, melek tarafından mesken edinilir, sürekli hayır hatıraları ve görünmez askerlerle desteklenir. Bu kalp, rububiyet penceresinden parlayan ilahi nûrlar sayesinde şeytanın her türlü hilesinden emin olur. İkinci kalp: Heves ile dolmuş, kötü huy ve pis şeylerle kirlenmiş, kendisinde meleklerin kapısı kapanmış, şeytanların kapıları ardına kadar açılmış olan kalptir. Nefsin hevâ ve hevesinden kaynaklı hatıralar bu kalpte doğduğu zaman kalp, fetva almak ve doğruyu bulmak için akla danışır. Oysa akıl nefsin esiri olmuş, onun istilasına uğramış, hevâsına göre hüküm vermektedir. Bu kalpte akıl askerlerinin müdafaası kırılmış, yakîn nûru sönmüş, akıl dumanla dolan bir göz gibi bakamaz hale gelmiş ve şeytanın sultası kuvvetlenmiştir. Bu tesirlerin altında kişi, isyankâr bir kul haline gelir. Üçüncü kalp: Bir yandan hevâ hatıraları ile kötülüğe, öbür yandan iman hatıraları ile iyiliğe teşvik olunan kalptir. Bu kalpte akıl ve nefsin mücadelesi vardır. Nefs, şehvet kuvvetiyle tahrik ederek mücadele ederken; akıl, hevâdan/vesveseden kaynaklanan hatıraların kötülüğünü gösterip iyilik yönünde nasihatler vererek mücadele eder. Hangi taraf baskınsa kalp onun emri altına girer ve kişi, o yönde bir amelde bulunur. Gazâlî için ilk örnekteki konumda bulunan kalbe gelen keşfi/ilhâmî bilgi bir şüphe barındırmaz; çünkü bunlar Levh-i mahfuzda yazılı bulunanların kalbe aynen yansımalarıdır. Gazâlî, sadece böyle bir kalbin, ilhâm gibi sunulmaya çalışılan vesveseyi, ilhâmdan ayırt edebileceğinden bahsetmektedir. Bu kalbe gelen bilgiler zaten en sağlam hakikatlerdir.” Bkz. Ahmet Cahid Haksever, “İhyâu ‘Ulumî'd-din,’de İlim, Keşf ve İlhâm”, *Uluslararası Geçmişten Geleceğe İslâm Geleneğinde Bilgi Bütünlüğü Sempozyumu Bildiri Kitabı*, (İstanbul,12-13 Temmuz 2018), ed. Aydın Kudat v.dğr., (İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi Yayınları, 2018): 27-30.

<sup>150</sup> Gazâlî, *el-Munkız*, 24.

*Miškâtü'l-envâr*'da akla dair nûrların hiyerarşisini meşşâi filozofların sudur nazariyesine benzer bir tarzda ele alsa da düşünce sistemini tasavvuf zemini üzerine bina ettiğinden görüşlerini bu bağlamda değerlendirmek daha sağlıklı olur.

Gazâlî, aklın tek başına hakikate ulaşmasının bir sınırı olduğunu ve bu sınırın da yine akıl sayesinde anlaşılacağını ifade etmiştir. Bu noktada, akla rehberlik etmede Allah ilk, melekler ikinci ve peygamberler de üçüncü muallimlerdir. Gazâlî'nin nûr hiyerarşisinde de Mutlak Nûr'dan yansıyan nûr önce meleklerle sonra da kudsî rûh olan peygamberlere yayılmaktadır. İnsanlar aklın kavramadığı hususları, peygamberlerin melekler vasıtasıyla Allah'tan getirdiğine ittiba etmek suretiyle öğrenmektedirler.<sup>151</sup>

Gazâlî'ye göre nübüvvet; aklın ötesinde, aklın anlamaktan aciz kaldığı şeyleri idrak eden gözün açıldığı bir haldir. Nasıl işitme duyusu renkleri, görme duyusu sesleri anlamaktan aciz ise, aklın ötesinde kalan haller de akılla idrak edilemez.<sup>152</sup> Bu bağlamda Gazâlî, akli doktora giden hastaya veya birinin yardımıyla yürüyen köre benzetmektedir. Hasta hastalığı için kendisine verilecek ilaçları, onların dozlarını ve mahiyetini bilemez. Ancak doktorun verdiği teslim olur ve reçeteyi uygularsa şifa bulur. Bunu da bu şekilde akledecek yine akıldır. Kör de böyledir. Elinden tutup götürenin eşliğinde yürür. Aksi takdirde, nerede çukur var, nerede engeller var bilemez. Ama yanındakinin gözüyle görüyor gibi yürür. Dolayısıyla aklın bize sağladığı fayda, nübüvveti tasdik etmek suretiyle kendisinin nübüvvet gözüyle idrak edemediğini kabul etmektir. Böylece aklın hakikate ulaşması için nübüvvetle bağlı olması şarttır. Bu durum *Miškât*'taki akıl ve rûh derecelendirmesine de uygunluk göstermektedir.

Mehmet Aydın "Her şeyin akılla açıklanabileceğini veya kanıtlanabileceğini öne sürmek bir hatadır ve birçok ünlü filozofun böyle

<sup>151</sup> Gazâlî, *Miškât*, 34-135.

<sup>152</sup> Gazâlî, *el-Munkız*, 54.

bir hataya düşmüş olduğu da bir gerçektir.”<sup>153</sup> derken ilâhî vahiyyle desteklenmeyen akılı kastetmektedir. Nitekim Gazâlî, aklın ancak ilâhî vahye teslim olduğunda “nûr” olarak isimlendirileceğini belirtmektedir.<sup>154</sup> Bunu da şu âyetle delillendirir. “Allah kimin gönlünü İslâm’a açmışsa o, Rabbinin katından bir nûr üzere olmaz mı? Gö-nülleri Allah’ı anmak hususunda katılmış olanlara yazıklar olsun. İşte bunlar apaçık sapıklık içindedirler.”<sup>155</sup> Bu durumda Gazâlî’nin eleştirdiği akıl, vahye-nübüvete teslim olmayan akıldır. Çünkü teslim olmayan akıl, güneşsiz kalan göz gibi olacaktır. Göz, maddi güneşe nasıl teslim olursa, akıl da manevi güneşe yani vahye, Kur’ân’a ve Peygambere teslim olmalıdır. O zaman bu teslimiyetin verdiği nûrla akıl idrak seviyesini yükseltmiş olur.

İbn Sînâ da vahiy olmadan aklın tek başına iyi ve kötü problemini çözemeyeceğini belirtmiştir. Zira salt akıl, duyguların etkisinde kaldığı için objektif düşünmemektedir. Dolayısıyla, insanı arzuları noktasında ihtar ederek, aklın sağlıklı düşünmesini sağlayan dinin gerekli olduğunu ve onun yerini hiçbir şeyin dolduramayacağını ifade etmiştir.<sup>156</sup> Bu bağlamda peygamberlerin gönderilişini cüz’i aklın yetersizliğiyle ilişkilendiren Mevlânâ şöyle der:

“Dünya büyücüsü, pek bilgiç bir karıdır. Onun büyü ipini

<sup>153</sup> Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1987), 9.

<sup>154</sup> Gazâlî İktisad’ta şu değerlendirmede bulunur: “Düşünme ve araştırma (Bahs ve Nazar) metotlarını önemsemeyerek nakillerle yetinen kişi doğru yolu nasıl bulabilir. Peygamberin haber verdiği konularda onu tasdik eden, akıldır. Sadece akla uyup, dini kabul etmeyen ve nübüvvet nûruyla aydınlanmayan kişi doğru yolu nasıl bulabilir. Bazı konularda aciz kalacağını bildiği halde sadece akla sığınarak gerçeği bulamaz. Akıl ve dini birleştirmeyen kimse başarıya ulaşamaz ve doğru yolu bulamaz. Akıl, her türlü eksiklikten uzak olan bir göz gibidir. Kur’an ise ışık saçan güneştir. Akıl ve dinin birini terk eden kişi, ahmaktır. Kur’an’ın ışığıyla yeti-nip akli kabul etmeyen kimse, gözlerini kapatıp güneşe bakan kimse gibidir. Bu kişinin körlerden farkı yoktur. Akılla birlikte din, nûr üstüne nûrdur.” Gazâlî, *el-İktisad fi’l-itikad*, (Beirut: Daru Kütübi İlmiye, 2004), 9-10.

<sup>155</sup> Zümer, 39/22.

<sup>156</sup> Ali Durusoy, “İbn Sînâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/ 322-331.

çözmek herkesin ayağının harcı değil! Eğer akıllar, onun bağladığı düğümü çözebilseydi, Cenab-ı Hak peygamberleri yollar mıydı?”<sup>157</sup>

Şu halde gözün görmesi güneş gibi bir nûr kaynağını gerekli kılıyorsa, aklın görmesi için de nûr mesâbesinde olan Kur’ân ve nübüvve ittiba gerekmektedir. Bu iki esas olmadıkça akıl karanlıkta kalmaya mahkûm olacaktır. Dolayısıyla Gazâlî’nin ilmî ve fikrî görüşlerindeki ölçüsü Kur’ân ve sünnet çerçevesinde şekillenmiştir.

### c. Akılın Ahlâkla İlişkisi

Gazâlî’nin akla dair yaptığı tasniflerden çıkardığımız önemli bir sonuç da; akılla ahlâk arasındaki ilişkidir. *Mustasfâ*’daki akıl tanımlarında ilmin amelle birleşmesiyle birlikte kişinin davranışlarındaki düzgünlük, sekinet ve vakar halinin akıl olarak tanımlanması, bu ilişkinin net ifadesidir. Zira ilimle amelin bütünleşmesinin neticesi, ahlâkî davranışlardaki istikamet ve düzgünlüktür. Bu da dışarıdaki bilginin kalbe taşınmasıyla mümkündür. Bu bağlamda, Gazâlî şöyle der: “Nasıl ki kabz edip tutmak, el gibi bir tutucuyu, kılıç gibi bir tutulana ve kılıç ile el arasındaki bitişmeyi gerektiriyorsa, öylece mâlumun misalinin kalpte hâsıl olmasına ilim ismi verilir. Hâlbuki hakikat mevcut, kalp de mevcuttur. Fakat ilim hâsıl değildir. Çünkü ilim hakikatin kalbe varmasından ibarettir.”<sup>158</sup> Şu halde dışarıdaki nesne halindeki bilgi, kalbe taşınıp içselleştiginde öznelleşmektedir. Öznelleştirilme neticesinde ortaya çıkan ahlâkî davranışlar aynı zamanda kişinin akılla bağımlı göstermektedir.

Gazâlî, kişi zâlim, merhametsiz, bencil ve kibir gibi ahlâkî zaaf-lara sahipse ona “akıllı insan” denilemeyeceğini söylemiştir. Çünkü bu ahlâkî zaaf-lar aklın önünde vehim ve hayal perdesi oluşturmaktadır. Nitekim o, *İhyâ*’da şöyle der: “Akıl sermayedir, temeldir... Ancak güzel ahlâk da gereklidir. Nice akıllı insan vardır ki her şeyi, mahiyeti ne ise o şekilde bilir; fakat öfke, zevk tutkusu, cimrilik,

<sup>157</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/b. 3196-3197.

<sup>158</sup> Gazâlî, *İhyâ*, 3/27.

korkaklık gibi olumsuz eğilimlerine yenildiğinde duygularına boyun eğer ve bildiklerinin aksini yapar.”<sup>159</sup> Bu durumda diyebiliriz ki, kişide ahlâk hangi seviyede ise akıl düzeyi de bununla paralellik arz etmektedir. Bu noktada Gazâlî akıl ile zekâ arasında da ayırım yapmıştır. Böylece inançsız ve ahlâkî zaafı olan biri, akıllı insan değil ancak zeki veya dâhi diye tanımlanmaktadır.

Muhâsibî de bu bağlamda akıl ve ahlâk arasında doğru orantının olduğunu söylemektedir. Ona göre aklın değeri ve kalitesi ahlâkî davranışlarda kendini göstermektedir.<sup>160</sup> Mevlânâ ise akıl ile ahlâk arasında birebir ilişki olduğunu, ahlâkî zaafiyetin kişideki akıl noksanlığından kaynaklandığını belirtmektedir.<sup>161</sup> Aynı minvalde, Fârâbî de ahlâkî yetkinliğe ulaşmanın müstefead akıl düzeyinde bir akıl sayesinde mümkün olacağını belirtmektedir.<sup>162</sup>

“Tradisyonalist” ekolünün en önemli temsilcisi olan ve Platon’un düşünce çizgisine yakın bir filozof olarak tanınan Frithjof Schuon (ö. 1998) ilkelerden yoksun bir akıllı, daireyi ve kareyi idrak eden ama küreyi veya küpü anlamayan “bir alan ölçümü bilgisine” benzetmektedir. Burada eleştirilen akıl, sağlıklı ve doğru düşünemeyen akıldır. Meselâ kibirli, bencil ve merhemetsiz insanın sağlıklı ve objektif bir şekilde akletmesi düşünülemez. Küreyi ve küpü anlamak demek, aşkınlık duygusuyla birlikte olay ve nesnelerin “metafizik şeffaflığının sezgisini” elde etmektir. Bu da insana asalet kazandırmaktadır. Bundan dolayıdır ki ahlâklı olup da akıllı az insanların asla ahmak olmayacağını belirtmektedir. Güzel ahlâk ve erdem, ince ve derin bir düşünüşün göstergesi olduğundan ahmaklığı ve basit aptallığı bünyesinde barındırmamaktadır. Kısaca güzel ahlâk ve erdem bir akıl biçimidir.<sup>163</sup> Dolayısıyla sağlıklı ve

<sup>159</sup> Gazâlî, *İhyâ*, 2/171.

<sup>160</sup> Muhâsibî, *Akl ve Kur’ân’ı Anlamak*, 220.

<sup>161</sup> Osman Küçük, *Mevlânâ’ya Göre Manevî Gelişim*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009), 535.

<sup>162</sup> Uysal, “Kindî ve Fârâbî’de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği”, 153.

<sup>163</sup> Frithjof Schuon, *Bir Merkeze Sahip Olmak*, çev. Tahir Uluç, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 62-63.

doğru düşünmenin ilkeleri ahlâkî ilkelere bağlı olmaktadır. Şu halde denilebilir ki, akıl ve ahlâkî ilkeler birbirlerinden ayrılacak bir bütünlüğe sahiptir.

**Netice-i kelâm**, Gazâlî'nin yaşadığı yüzyıl; siyasi çalkantıların, şii-sünnî çatışmalarının, bâtınlık ve bazı felsefî düşüncelerin kaosa neden olduğu bir dönemdir. Gazâlî'nin içinde bulunduğu bu zorlu ve sıkıntılı ortam, ona nev'-i şahsına münhasır bir şahsiyet kazandırmıştır.

Gazâlî, döneminde hakikate ulaşmaya çalışan ve kendilerine göre hakikat tasavvuru olan kelâm, felsefe, bâtınlık ve tasavvuftan oluşan dört grubu incelemeye başlamıştır. Sonunda karar kıldığı alan tasavvuf olmuştur. Çünkü tasavvuf ona, aradığı bilgiye götürecektir bir metod sunmuştur. O metoda uymak suretiyle hakikat bilgisine Allah'ın gönlüne bahşettiği nûrla nail olmuştur. Bundan sonraki süreçte hayata tasavvuf penceresinden bakmaya başlamıştır. Eserlerine bakıldığında her ne kadar felsefî yaklaşımlar ve aynen iktibas edilmiş söylemler bulunsa da onları tasavvuf zemininde ele almak daha sağlıklı olacaktır. Aksi takdirde bağlamından kopartılmış olmanın neticesinde farklı yorumların yapılması mümkün olabilmektedir.

Diğer taraftan Gazâlî, geniş bir ilim müktesabâtına sahip biridir. Dolayısıyla onu anlamak ve eserlerindeki yeni anlam katmanlarına ulaşabilmek için, tekrar tekrar ciddi okumalar yapmak icab etmektedir. Bununla birlikte, bu konuda sadece ilim yeterli değildir. Onun yaşadığı ve hissettiği noktaları yakalamak ve onun ulaştığı mertebeden bakmak gerekir.

Gazâlî'den bize miras kalan mühim hususlardan biri de ilme, insanlara ve hadiselerle yaklaşım tarzında önyargılı değil, öngörü sahibi olabilmek, kişilere ve görüşlerine objektif bakabilmektir. Nitekim, felsefecilere ve bâtınlara yönelik yazdığı eserlere bakıldığında informel mantığın iyilik ilkesi çerçevesinde önce muhatabını anlamaya çalışmış, onunla empati kurmuş ve onun düşünce

sistemini en ince ayrıntısına kadar ortaya koymuştur. Daha sonrasında, Gazâlî, temel ölçü kaynağı olan vahyin mantık zemininde muhatabının yanlış görüşlerini ele alarak çürütmüştür. Tüm den reddiyeci bir bakış açısı yoktur. Bir kişi yanlış bir çizgide bile olsa, söz ve davranışlarında hakikatten bir pay varsa onu almakta mahzur görmemiştir. Bu bakış açısı onun eserlerine de yansımıştır. Bu nedenle, eleştirdiği kişilerin görüşlerinden istifade ettiğini görenler onun çelişki içinde olduğunu düşünmüştür. Fakat onun hayat felsefesi anlaşıldığında, bu tutumunun gâyet tabii bir durum olduğunu görmek mümkündür. Bunun yanı sıra, halkı ve ilim erbabını alan dışı oldukları ilmin eserlerini okuma yaparken temkinli olması gerektiği konusunda uyarılmıştır. Bu durumu denizde yüzme bilmeyen adamın direk denize girip boğulmayla yüzyüze gelmesine benzetmiştir.

Gazâlî'ye göre akıl birçok anlamlara gelen bir kavramdır. Birçok eserinde akla dair görüşlerini bulmak mümkündür. Sonuç olarak birbirlerine benzer ve tamamlayıcı tanımlar ve tasnifler olsa da bilgiyi sunum tarzı farklıdır. Onun düşünce sisteminde akıl, varlığı hakikatiyle idrak edebilmeyi, onlar hakkında kesin bilgiye ulaşabilmeyi sağlayan bir yetidir. Bu açıdan akılı nûr ismine, gören gözden daha layık görmüştür. Gazâlî keşf, ilham, sezgi, akıl ve duyu organlarıyla elde edilen bilgilerin sınırlarını, akli derecelendirerek ortaya koymuştur. Buna göre duyularımız bizim için temel bilgi kaynaklarımızdır. Varlığı biz duyularımızla algılarız. Duyularımızın üzerinde hâkim olan, idrak eden, yorumlayan akıl vardır. Bunun üzerine vahiyle desteklendiğinde idrak eden, akleden bir akıl gelir onun adı kalbtir. Melekût âlemi olan gayb âlemiyle ancak kalb irtibat kurabilecek bir donanıma sahiptir. Bu durumda öz olarak akıl aynı, ancak akıl, potansiyellerini bilfiil açığa çıkartıp aydınlandıkça sadece adı ve mertebesi değişmektedir. Bu durum insanın fiziksel gelişim sürecinde bebek, çocuk, genç, orta yaşlı ve ihtiyar gibi aldığı isimlendirmelere benzemektedir. Bu gelişimler birbirlerine bağlı süreçlerdir. Akıl da böyledir, mişkâtteki cam, cam içindeki

lamba, lambadaki fitil misali bir hiyerarşi içinde aydınlanır. Buradaki akıl hidayete ermiş, iman sahibi kimseler için geçerlidir. Kâfirler karanlıklar içinde perdelendiklerinden dolayı aklın nurundan nasip almamış kimseler olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda Gazâlî'nin en çok eleştirdiği nokta vahiyle desteklenmeyen akıl seviyesinde takılıp kalmaktır. Zira insan bu dünyaya bir amaç için gelmiştir. Bu amaca yönelik yaşamanın yolu, aklın vahye teslim olması sonucu idrak seviyesinin yükseltilmesidir. Aksi takdirde insan, hayatı hayvanlar seviyesinde yaşamak zorunda kalır.

Ona göre akıl, Allah'ın bize bahşettiği çok değerli bir yetidir. Zira vahye ittiba edilebilmesi için akla ihtiyaç vardır. Fakat vahye teslimiyet yeterli değildir. Vahiy teorik bilgi görünümündedir. Bunun pratiğe dökülebilmesi için peygamber rehberliğinde ahlâka dönüşmesi gerekmektedir. Dolayısıyla Gazâlî'de bilgi önemlidir, ancak kalbte içselleştirilmekle ahlâkî bir dönüşüm sağlanmalıdır. Zira doğru bir aklın ilkeleri, ahlâkî ilkelere sahip olmaktan geçer. Kişide ahlâk hangi seviyede ise akıl düzeyi de bununla paralellik arzeder. Bu noktada, Gazâlî akıl ile zekâ arasında da ayırım yapmıştır. Böylece inançsız ve ahlâkî zaafı olan biri, akıllı insan değil ancak zeki veya dâhi diye tanımlanmaktadır.

Şu halde gözün görmesi güneş gibi bir nûr kaynağını gerekli kılıyorsa, aklın görmesi için de Kur'ân ve nübüvvet'e ittiba gerekmektedir. Bu iki esas olmadıkça akıl karanlıkta kalmaya mahkûm olacaktır. Bu noktada Gazâlî'nin ilmî ve fikrî görüşlerindeki ölçüsü Kur'ân ve sünnettir. Bu bağlamda o, dönemindeki şartlar içinde aklın kaybettiği anlamı aslına rucû ettirmiştir.

## Kaynakça

- Alper, Ömer Mahir. *İbn Sinâ*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.
- Arasteh, A. Reza – Sheikh, Enis A. "Tasavvuf: Evrensel Benliğe Giden Yol". *Sûfî Psikolojisi*. Ed. Kemal Sayar. 41-76. İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.
- Arslan, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Vadi Yayınları, 1999.



- Atay, Hüseyin. "Kurân'da Bilgi Teorisi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 16.1968.
- Ay, Mahmut. "Nür Kavramından (24/35) Nür Metafiziğine: Pragmatik Okumalar ve Eleştirisi" *Journal of Islamic Research* 25/2 ( 2014): 97-107.
- Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1987.
- Bolay, Süleyma Hayri. "Akıl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/238-242. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Bolay, Süleyma Hayri. *Aristo Metafiziği ile Gazâli Metafiziğinin Karşılaştırması*. İstanbul:1980.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l Beyân*. Çev. Ali Namlı, Süleyman Güzel, Ömer Çelik, Zekeriya Tüfekçioğlu, Mustafa Çiçekler. 13. İstanbul: Erkam Yayınları, 2009.
- Cebecioğlu, Ethem. "Some Reasons for The Inability of Layman to Understand Sûfism". *Tasavvuf Dergisi* 1 (1999): 10-26.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Say Yayınları, 1996.
- Çelebi, Emin. "İbn Arabî'nin Epistemolojisinde Duyu ve Akıl". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/3 (2010): 43-56.
- Çurak, Halil. "Şehristânî'nin Allah'ın Varlığını ve Birliğini İspat". *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/1 (Nisan 2017): 147-170.
- Demirli, Ekrem. *İslâm Düşüncesi Üzerine: Söyleşiler ve Konuşmalar*. İstanbul: Sûfi Yayınları, 2016.
- Durusoy, Ali. "İbn Sinâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/322-33. İstanbul: TDV Yayınları 1999.
- el- Kârî, Ali b. Muhammed. *el-Masnû' fi Ma'rifeti'l- Hadisi'l- Mevzû'*. Thk. Abdulfettah Ebû Gudde. Beyrut: Mektebetu'l- Matbûâtî'l İslâmiyye, tsz.
- Elmalı, Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. Sad. İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusrettin Boelleli, Abdullah Yücel. İstanbul: Azim Yayınları, 2011.
- Erdem, Hüsameddin. *Bazı Felsefe Meseleleri*. Konya: Hü-er Yayınları, 1999.
- Ergül, Adem. *Kur'an ve Sünnet Işığında Kalbi Hayat*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2000.

- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *Kitâbu'l-Luma' fi'r-Reddi alâ eblî'z- Zeyğ ve'l-bida'*. Thk. Hamude Gurabe. London: Matbaatü Mısır, 1955.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el- Münkız Mine'd-Dalâl, Hakikat Arayışı*. Thk- Çev. Abdurrezzak Tek. Bursa: Emin Yayınları, 2017.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-İktisad Fi'l-Îtikâd*. Beyrut: Daru Kütübi İlmiye, 2004.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*. Kahire: Daru'l Hadis, 2004.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İlcâmu'l- avâm an ilmül- kelâm el-kânûnu'l-küllî fi't- te'vili Kelâm ve halk*. Thk- Çev. Mahmut Kaya, Cüneyd Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İlim Kapısı*. Çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2018.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Meâricü'l- Kuds, Hakikat Bilgisine Yükseliş*. Çev. Serkan Özburun. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Mişkâtü'l- envâr*. Thk. Abdulaziz İzzeddin es-Seyrean. Beyrut: Âlemü'l Kütüb, 1986.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Mişkâtü'l- envâr*. Çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Bedir Yayınları, 2015.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Mustasfâ*. Çev. H.Yunus Apaydın. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Gezgin, Ali Galip. "Düşünme" Anlamına Gelen Bazı Kelimeler Üzerine Bir Değerlendirme (II)". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/33 (2014):7-43.
- Göztepe, Yüksel. "Gazâlî ve Öncesi Bazı Süfîlerin Akla Eleştirel Bakışı". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8/19 (2007): 297-326.
- Haksever, Ahmet Cahid. "İhyâu 'Ulumi'd-dîn,'de İlim, Keşf ve İlham", *Uluslararası Geçmişten Geleceğe İslâm Geleneğinde Bilgi Bütünlüğü Sempozyumu Bildiri Kitabı*. Ed. Aydın Kudat, Mehmet Bulut, Ahmet Cahid Haksever, Abdurrahman Candan. 15-32. İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi Yayınları, 2018.
- İbn Arabî, *Fütübâtü'l- Mekkiyye*, Beyrut: Daru'l İhyâi Turâsil Arabî,1998.

- İbn Sînâ. *Dânişnâme-i Alâi: Alâ Hikmet Kitabı*. Çev. Murat Demirkol. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 1993.
- Kılıç, Cevdet “Sühreverdî'nin Varlık Düşüncesinde Nûrlar Hiyerarşisi ve Meşşâî Felsefesi ile Karşılaştırılması”. *FÜİF Dergisi* 13/2 (2008): 441-466.
- Kılıç, Mahmut Erol. *Tasavvuf Düşüncesi*. İstanbul: Sûfi Yayınları, 2011.
- Kılıç, Mahmut Erol. *Tasavvufa Giriş*, İstanbul: Sûfi Yayınları, 2013.
- Kindî, *fi Hudûdî'l-Eşyâ ve Rusûmihâ*. (Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye). Nşr. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, Kahire 1369/1950.
- Köymen, Mehmet Altay. *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*. Ankara: TTK Basımevi, 1984.
- Küçük, Osman. *İnsan-ı Kâmil*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Küçük, Osman. *Mevlânâ'ya Göre Manevî Gelişim*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2009.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbu't-Tevhîd*. Nşr. Fethullah Huleyf. İstanbul: 1979.
- Mekki, Ebû Tâlib. *Kütû'l-kulûb*. Mısır: 1306.
- Mevdudî, Ebu'l -A'la. *Selçuklular Tarihi*. Çev. Ali Genceli. Ankara: 1971.
- Muhâsibî, Hâris b. Esed. *Akıl ve Kur'an'ı Anlamak*. Çev. Veysel Akdoğan. İstanbul: İşaret Yayınları, 2015.
- Ocak, Ahmet. *Selçukluların Dini Siyaseti*. İstanbul: Tatav Yayınları, 2002.
- Orman, Sabri. *Gazzâlî: Hakikat Araştırması*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.
- Özervarlı, M. Sait. “Gazzâlî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/ 505-511. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Pascal, Blaise. *Düşünceler*. Çev. Fethi Yücel. Ankara: 1942.
- Rolland, Romain. *Tolstoy'un Hayatı*. Çev. Tahsin Yücel. İstanbul: 1969.
- Sarıtaş, Kamil. “Gazzâlî'nin Akıl Tasavvurunun İbn Haldun'da Yansıması Sorunu”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 14/2 (Ekim 2014): 43-62.
- Sarûhan, Müfit Selim. “İbn Sînâ'da Ahlâkî Çözüm Üzerine”. *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, (İstanbul, 22-24 Mayıs, 2008).

- Ed. Mehmet Mazak, Nevzat Özkaya. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2009: 121-134.
- Schuon, Frithjof. *Bir Merkeze Sahip Olmak*. Çev. Tahir Uluç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Sevim, Seyfullah. *İslâm Düşüncüsünde Marifet ve İbni Arabî*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Şehristânî, Muhammed Abdülkerim. *Nihâyetül'ikdâm fî ilmi'l-keâm*. Thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Uludağ, Süleyman. "Keşf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/315-317. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Uludağ, Süleyman. *İslâm Siyaset İlişkileri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998.
- Uysal, Enver. "Kindî ve Fârâbî'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2004): 141-156.
- Yaran, Cafer Sadık. *İnformel Mantık*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Akıl (Kelâm)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/242-246. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.