

EKİTAP

KEMÂL YOLCULUĞU

GAZÂLÎ DÜŞÜNCESİNDE DİNÎ TECRÜBE

Abdullah AĞÜL

ilâhiyât

ilâhiyât 1798

© MAKGRUP MEDYA PRO. REK. YAY. A.Ş.

Kemâl Yolculuğu
Gazâlî Düşüncesinde Dinî Tecrübe

Abdullah AKGÜL

E-ISBN 978-625-8568-42-4

1. Baskı: Aralık 2025

Sertifika No: 44396

Mizanpaj ve Uygulama: Tavoos
Kapak: Tavoos

ilâhiyât

Fora İş Merkezi, 1354. Cadde No: 138/5, 06378
Ostim/Ankara

Tel: (0312) 439 01 69
www.ilahiyatyayin.com
editor@ilahiyatyayin.com
satis@ilahiyatyayin.com
www.instagram.com/ilahiyatyayin



KEMÂL YOLCULUĞU

GAZÂLÎ DÜŞÜNCESİNDE DİNÎ TECRÜBE

Abdullah AKGÜL

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah AKGÜL

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Yüksek lisans eğitimini "**Gazâlî'de Dinî Tecrübe**" başlıklı teziyle, doktora eğitimini ise "**İbadet Felsefesi**" konulu çalışmasıyla Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde tamamladı. Doktora çalışmaları sürecinde bir yıl süreyle Amerika Birleşik Devletleri'nde, **Boston College Felsefe Bölümü**'nde misafir araştırmacı olarak bulundu. Din felsefesi sahasında akademik çalışmalarını sürdüren yazarın temel ilgi alanları; kıta felsefesi, mistisizm, dinsel yaşamın fenomenolojisi, ibadet ve ritüellerin felsefî arka planı üzerine yoğunlaşmaktadır. Klasik İslam düşüncesi ile modern felsefî yaklaşımları mezceden bir perspektifle araştırmalarına devam eden Akgül, halen Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.

Yolda olanlara...

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	9
GİRİŞ	
TECRÜBENİN DAĞINIKLIĞI VE HAKİKATİN BÜTÜNLÜĞÜ	13
I. ONTOLOJİK ZEMİN: VARLIK VE MERTEBELERİ	21
II. ANTROPOLOJİK TEMEL: FİTRAT VE VAROLUŞSAL YÖNELİM	53
III. FENOMENOLOJİK SÜRECİ: SEYRUSÜLÛK VE DÖNÜŞÜM	101
IV. EPİSTEMOLOJİK DOĞRULAMA: MÎZAN VE SİHHAT	153
SONUÇ: VARLIK GURBETİNDEN VUSLAT UFKUNA - BİR TAHKİK ZEMİNİ OLARAK DİNÎ TECRÜBE	179
KAYNAKÇA	185

ÖNSÖZ

Elinizdeki bu çalışma, yaklaşık on yıl evvel bir yüksek lisans teziyle tohumları atılan, ancak geçen zaman içerisinde akademik bir merakın ötesine geçerek varoluşsal bir “tahkîk” davasına dönüşen uzun bir tefekkür yolculuğunun mahsulüdür. Tezin ilk merhalesinde Gazâlî’nin metinleriyle kurulan o heyecan dolu temas, bizlere dinî tecrübe sahasının İslâm düşünce geleneğinde ne denli muazzam ve çok katmanlı bir umman olduğunu ihsas ettirmişti. Lâkin aradan geçen yıllar; ibadet felsefesi, ritüel fenomenolojisi ve tasavvufun derûnî koridorlarında yaptığımız okumalar, ilk çalışmamızın bu muazzam hakikati ihata etmekte yetersiz kalacağını açıkça gösterdi.

Bu süre zarfında zihnimizde demlenen mesele, yüksek lisans tezinin metnini aynen neşretmek yerine; modern din felsefesi literatürünün içine düştüğü o ‘ontolojik tenhalık’ karşısında, Gazâlî’nin ihyâ edici soluğunu yeniden teneffüs etmek ve ettirmek olmuştur. Tecrübenin parçalandığı, hakikatin bütünlüğünün ise giderek belirsizleştiği çağımızda, ‘dinî tecrübe’nin yeniden düşünölmeye muhtaç olduğuna inanıyoruz. Dolayısıyla bu kitap, eski bir metnin tekrarı değil; ondan beslenen ancak bugünün irfânî ve akademik ihtiyaçlarıyla yeniden inşa edil-

miş, Gazâlî rehberliğinde tecellî eden daha olgun ve bütüncül bir ‘tahkîk ve tecrübe ufku’ teklifidir.

Çalışmanın merkezî davası, modern din felsefesinde ekseriyetle Protestan bir zihniyet ve psikolojik bir tahlil sığınağına hapsedilmiş olan “dinî tecrübe” (religious experience) kavramını, kendi asli vatanına, yani İslâm düşüncesinin hikmet merkezli iklimine geri taşımaktır. Modern literatürün çoğu zaman metafizikten tecrit edilmiş sübjektif duygu yoğunlukları olarak tarrif ettiği bu saha; Gazâlî’nin metin evreninde iman, marifet, ih-san, zevk ve fenâ-bekâ gibi rûhu diriltlen kavramlarla örölü bir “kemâl yolculuğu” olarak tecelli eder.

Bizim buradaki gayretimiz, Batılı tanımların dar parantezi-ne sıkışmak yerine; Gazâlî’nin bizzat yaşadığı ve bir “hâl” olarak kuşanılmasını teklif ettiği o dikey idrak zeminini aşikâr kılmaktır. Böylece dinî tecrübe, anlık ve izole bir psikolojik hâl olmaktan çıkarak; Tanrı, âlem ve insan arasındaki o mukaddes irtibatın bizzat hayatın içinde, ibadet, zikir ve ahlâk ile dokunan kesintisiz bir ihyâ süreci olduğu gerçeğiyle buluşturulmuştur. Bu yönüyle kitap, terimlerin modern gurbetinden kurtarılıp, irfânî bir vukûfiyetle yeniden yorumlanması teşebbüsüdür.

Bu çalışma, Gazâlî’nin dinî hayat ve tecrübe tasavvurunun omurgasını kuran temel metinlere odaklanarak dikey bir derinleşmeyi hedeflemiştir. *İhyâü Ulûmi’l-dîn* başta olmak üzere, ruhun hakikat arayışındaki o sarsılmaz beyanı olan *el-Munkız mine’l-dalâl*, nûrun ontolojisini nakşeden *Mişkâtü’l-Envâr* ve ilâhî sıfatların insandaki tecellilerini işleyen *el-Maksadü’l-Esnâ* çalışmamızın ana istinatgahlarını teşkil etmiştir. Bu metinler üzerinden kurduğumuz tahlillerde; Tanrı-âlem-insan bütünlüğünü korumaya azami gayret gösterilmiş, kelâmî ve felsefî arka plan irfânî neşve ile telif edilmeye çalışılmıştır.

Okurun dikkatine arz etmek isterim ki, bu kitapta yer alan bazı bölümler, daha evvel yayımlanmış makalelerim ve yüksek

lisans tezimin birikiminden beslenmektedir. Ancak bu kısımlar, ilk hallerinin basit bir tekrarı değil; on yıllık bir demlenme sürecinin ardından yeniden gözden geçirilmiş, genişletilmiş ve bu kitabın hedeflediği o bütüncül “tahkîk” mimarisine uygun şekilde yeniden inşa edilmiştir. Kavramların berraklığını sağlamak adına Arapça ıstılahlar, ilk geçtikleri yerde Türkçe mukabilleriyle zikredilmiş; böylelikle metnin hem akademik cidiyeti hem de hikmet merkezli akıcılığı muhafaza edilmiştir.

Çalışmamızın mimarisi, okuru adım adım ‘kalbin tahkîkine’ hazırlayan dört ana merhale üzerine kurulmuştur. İlk merhalede, Gazâlî’nin varlık tasavvurunu merkeze alarak, eşyanın ardındaki o ezelî nizamın ontolojik katmanlarını araladık. İkinci merhalede, insanın ‘zübde-i âlem’ sıfatıyla bu varlık hiyerarşisindeki yerini ve fıtratındaki o mukaddes yönelimi antropolojik bir derinlikle tahlil ettik. Üçüncü merhalede, dinî tecrübenin sadece bir idrak değil, bizzat rûhun bir dönüşümü olduğunu; seyrusülûk diye isimlenen o fenomenolojik süreci Gazâlî’nin rehberliğinde inceledik. Dördüncü ve son merhalede ise, tecrübenin nefsânî aldanışlardan tecrit edilmesini sağlayan epistemolojik mîzanları, tecrübenin sıhhat şartlarını ve ‘sırrın mahremiyeti’ ilkesini akademik bir titizlikle ele aldık. Nihayetinde tüm bu merhaleler, modern insanın varlık gurbetinden kurtulup vuslat ufkuna kanat açtığı; dinî tecrübenin bir tahkîk zeminini olarak nasıl anlaşılacağını gösteren sonuç faslıyla nihayete ermektedir.

Bu kitabın asıl muhatabı, sadece din felsefesi ve tasavvuf sahasında kalem oynatan araştırmacılar değil; aynı zamanda modernitenin gürültüsü içinde kendi derûnî sesini duymaya çalışan, kemâl ve anlam arayışındaki her bir mütefekkir ruhtur. Temennimiz odur ki bu çalışma, Gazâlî’nin o muazzam dinî hayat tasavvuru ile çağdaş din felsefesi tartışmaları arasında mütevazı ama muhkem bir köprü vazifesi gör-

sün; genç araştırmacıları bu hikmet pınarından yeni kanallar açmaya teşvik etsin.

Bu uzun soluklu yolculukta, yüksek lisans sürecinden bugüne Gazâlî okumalarımda ufkumu açan, eleştiri ve rehberlikleriyle kalemimi bileyen kıymetli hocalarıma minnettarım. Derslerimizde ve seminerlerimizde sordukları suallerle konuyu daima diri tutan talebelerime ve akademik mesainin o yoğun ve kimi zaman yalnızlaştıran ikliminde, sabır ve muhabbetleriyle bana sığınak olan aziz aileme en kalbi teşekkürlerimi arz ederim.

Gayret bizden, tesir ve tevfik ise ancak “Müsebbibü’l-Esbâb” olan Allah’tandır.

Kayseri 2025
Abdullah AKGÜL

GİRİŞ

TECRÜBENİN DAĞINIKLIĞI VE HAKİKATİN BÜTÜNLÜĞÜ

“İdrakte acz da bir idraktır.”

(Hz. Ebûbekir'den naklen Gazâlî-Maksad)

Modern dünya, beşeriyete eşya üzerinde genişleyen bir teknik tasarruf ve maddî refah imkânı sunarken, ferdi çoğu kez kendi varlık merkezinden uzaklaştıran bir yabancılaşma iklimi de üretmiştir. Bu hâl, insanın kendilik tecrübesinde anlam ufkunun daralması, kalbin “dikey” idrak imkânının zayıflaması ve hakikatle irtibatın gevşemesiyle belirginleşen ontolojik bir tenhalıktır. İnsanın dış dünyayı dönüştürme kudreti arttıkça iç dünyasının derinlikleri ihmal edilmiş; teknik kudretin parıltısı altında kalp sinesindeki ezeli nura açılan basiret perdelenmiştir. Neticede karşımıza, her şeye malik görünse de kendi varlığının anlamını taşıyamayan, anlam ufkunu yitirmiş bir “modern gurbettede” profili çıkar.

Bu noktada “gurbet” ve “tenhalık” dili, modern varoluş düşüncesinde insanın yurtsuzlaşması/tekinsizleşmesi olarak işle-

nen kırılma ile İslâm irfanındaki “garîb” telakkisi arasında bir temas hattı kurar. Ancak burada maksadımız edebî bir tasvir değil; tecrübenin ontolojik zemininin parçalanışını ve hakikatle irtibatın nasıl zayıfladığını kavramsal olarak işaret etmektir.

Zihniyet dünyamızdaki bu büyük kırılmanın esasını, bilginin yalnızca ölçülebilir ve hesaplanabilir olanın dar sınırlarına hapsedilmesi teşkil eder. Modern rasyonalite, hakikati keşfetme gayesinden tedricen uzaklaşarak, eşyayı ve insanı birer “nesne” olarak denetim altında tutan bir tahakküm aracına evrilmiştir. Bu yeni epistemolojik düzen, akli kalpten, zihni ise irfânî derinlikten tecrit ederek insanın ontolojik susuzluğunu dindirecek olan o dikey boyutu feda etmiştir. Neticede bugün insanlık, tarihin hiçbir döneminde şahit olunmadığı kadar yoğun bir malumat yığına boğulmuş; fakat aynı nispette “mana”ya, yani varlığın künhüne dair o köklü vukûfiyete hasret kalmıştır.

Bilginin yalnızca zihnî bir faaliyet haline gelip kalpten kopuşu, ferdin şahsiyet bütünlüğünü sarsarak derin bir ruh parçalanmaya sebebiyet vermiştir. Modern paradigma içerisinde insan, artık sadece rasyonel şemalarla hareket eden, her adımı ölçüye ve hesaba dayalı bir “düşünen makine” mertebesine indirgenmiştir. Oysa insan fitratı, salt kuru mantık oyunları ile veya dışsal verilerle iktifa edecek bir yapıda değildir; o, her şeyden evvel eşyanın perde arkasını sezen bir “duyuş” ve kalbî bir “vukûfiyet” arayışındadır. Bu aslî arayışın önünün tıkanması, kişiyi kendi derununa yabancılaştırarak onu kendi iç dünyasında dahi sığınacak bir melce bulamayan bir “mânâ mültecisi” haline getirmiştir. Dış dünyada kurduğu teknik tahakküme rağmen, ruhunun derinliklerinde dinmeyen bu gurbet sancısı, modern insanın en temel varoluşsal krizidir.

Bu kırılma, tecrübe tasavvurunda da kendisini ele verir. Tecrübe, bir yandan yaşanmışlıkların kişide bıraktığı derunî iz, görgü ve olgunlaşma manasına gelirken; diğer yandan kont-

rollü sınama ve deneyleme anlamıyla dış dünyaya müdahale eden metodik bir faaliyeti ifade eder. Bu sebeple tecrübe, hem bir hayat birikimi hem de bir test ve tahkîk tarzı olarak iki vecheye sahiptir. Modern dönem ise, bilhassa bilimsel yöntemin itibar kazanmasıyla, bu iki veche arasındaki dengeyi deneylemenin lehine bozmuş; tecrübeyi giderek tekrarlanabilir, ölçülebilir ve herkesçe doğrulanabilir olana irca etmiştir.¹

İşte bu noktada “dinî tecrübe”, sadece akademik bir tecesüsün veya soğuk bir teolojik tasnifin mevzusu olmaktan öte, insanın içine düştüğü bu ontolojik gurbetten kurtuluş hamlesidir. O, ferдин kendi hakikatine, yani o ezelî ve ebedî fıtratına yeniden rücu etme çabasının en hayatî sahası olarak tecelli eder. Zira modernitenin parçaladığı zihin ve kalp bütünlüğü, ancak bizzat yaşanılan, hissedilen ve bir “hâl” olarak kuşanılan bu dikey idrak sahasında yeniden tesis edilebilir. Dolayısıyla dinî tecrübeyi anlamak, sadece bir kavramı analiz etmek değil; ruhun kendi merkezine doğru çıktığı o kadim hicretin izini sürmektir. Bu iz bizi, modern dünyanın “tecrübe”ye biçtiği dar gömleği yırtmaya ve meselenin irfânî künhüne, yani “zevk”e doğru bir yolculuğa davet etmektedir.

Dinî tecrübe mefhumunun modern felsefî literatürde belirlenmesi, on dokuzuncu yüzyılda dinin bilgi ve hakikat statüsünü yeniden gerekçelendirme çabalarıyla irtibatlıdır. Özellikle bazı Protestan teoloji çevrelerinde dinin “duygu”, “bağımlılık hâli” veya içsel yaşantı diliyle tarif edilmesi, dinî tecrübe söylemini güçlendirmiştir. Bununla birlikte bu yöneliş, kimi zaman dinî olanı yalnızca ferдин mahrem duyumlarına indirgeyerek tecrübeyi ontolojik köklerinden koparma riskini taşımış; dinî tecrübeyi metafizik bir gerçeklikle irtibatlandırmak yerine

¹ Modern dönemin tecrübe krizine dair geniş bilgi için bkz. Martin Jay, *Deneyim Şarkıları*, çev. Çev Barış Engin Aksoy (Metis Yayınları, 2012).

psikolojik bir “yaşantı” olarak okuyan yaklaşımları beslemiştir. James veya Otto gibi isimlerle görünürlük kazanan bu çizgi, tecrübeyi betimleme bakımından verimli imkânlar sunsa da, hakikatin varlık-temelli boyutunu ve tecrübenin dönüştürücü irfânî yönünü her zaman yeterince merkeze alamamıştır.²

Aydınlanma sonrası bilimsel zihin, hakikatin ölçüsünü tek-rarlanabilir ve ölçülebilir olana bağladıkça, tecrübenin kalbe ait biricikliği daha da görünmezleşmiştir. Böylece dinî olan, kamusal aklın denetimine girmeyen bir alan gibi telakki edilmiş; ya bütünüyle dışlanmış yahut mahremiyetin sessizliğine çekilmiştir. Bu ayrıştırma, dinî tecrübeyi bir yanda psikolojik duyguya, diğer yanda teolojik iddiaya sıkıştırmış; hakikati kuşatan bütüncül varoluş tecrübesinin parçalanmasını hızlandırmıştır.

Modern din felsefesinin bazı yaklaşımlarında tecrübenin ferdin mahrem ve sübjektif dünyasına sıkıca bağlanması, onun bilgi değeri ve temsil kapasitesi hakkında ihtiyatlı bir tutumu da beraberinde getirmiştir. Tecrübe yalnızca “duyuşsal bir titreşim” veya “psikolojik bir veri” olarak görüldüğünde, onun ontolojik bir kökünün ve hakikati taşıma kabiliyetinin görünmezleşmesi kolaylaşır. Bu durum, dinî tecrübeyi rasyonel bilginin karşısına yerleştirerek onu denetlenemez ve aktarılamaz bir “his” derekesine indirme tehlikesi doğurur. Oysa hikmet geleneğimizde tecrübe, aklın bittiği yerde başlayan bir zaafiyet değil; bilakis rasyonel kalıpların kuşatamadığı hakikat sahasını bizzat müşahade ile ihata eden en yüksek yakîn mertebesidir. “Özel” etiketiyle dışarıda bırakılan bu dikey alan, irfânî uf-

² Dini tecrübeye dair modern literatür için ayrıca bkz. William James, *The Varieties of Religious Experience*, ed. Martin Marty (Penguin Books, 1985); Rudolf Otto, *Kutsal’a Dair*, çev. Sevil Ghaffari (Altıkkırbeş Yayınları, 2014); Friedrich Schleiermacher, *On Religion*, çev. K. John Oman (Paul, Trench Trübner & Co., Ltd, 1893); Michael Peterson vd., *Akl ve İnanc: Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar (Küre Yayınları, 2006); Mehmet Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2010).

kumuzda şüphenin zail olduğu, bilginin bizzat “hâl”e dönüştüğü sarsılmaz bir zemin olarak değerlendirilir.

Modern literatürde kimi yaklaşımlarda bir “psikolojik vakıa” derekesine indirgenen tecrübe, bizim irfânî geleneğimizde “zevk”, “hâl” ve “marifet” gibi her biri varlığın ayrı bir katmanına açılan anahtar kavramlarla ifade edilir. Burada “zevk”, sadece estetik bir beğeni veya geçici bir haz değil; bilakis hakikatın bizzat kalben tadılması ve hiçbir aracıya ihtiyaç duymadan doğrudan doğruya müşahade edilmesidir. Bu gelenekte bilgi, zihnin dışarıdaki bir nesneyi soğuk bir biçimde kavraması değil, öznenin bizzat o bilgiyle boyanması ve onu bir “hâl” olarak kuşanmasıdır. “Hâl”, kişiyi dönüştüren ve onu kendi varlık sığılğından çıkarıp mutlak hakikatın ufkuna taşıyan ontolojik bir sıçramayı ifade eder. Dolayısıyla bu topraklarda dinî tecrübe, sübjektif bir avuntu değil, “ben”in aradan çekilip hakikatın bizzat kendisinin tecelli ettiği en yüksek marifet sahasıdır.

Modern düşüncenin “sübjektif” diyerek bilginin dış çeperine ittiği tecrübe alanı, Gazâlî’nin epistemolojik ufkunda en yüksek ve en şüphe götürmez hakikat, yani yakîn mertebesi olarak yeniden inşa edilir. Gazâlî için “zevk”, aklın verilerini nakzeden bir hayal dünyası değil; bilakis aklın kuşatmakta aciz kaldığı hakikati bizzat “temaşa” eden dikey bir idrak kapasitesidir. Modern literatürde “experience”ın kimi zaman psikolojik bir veri olarak nesneleştirilmesine karşılık, Gazâlî tecrübeyi öznenin hakikatle irtibatının yoğunlaştığı, bilginin bizzat “hâl” olduğu sağlam bir zemin olarak takdim eder. Bu perspektifte kalbî tecrübeyle elde edilen marifet, dışarıdan öğrenilen molumattan daha sahih ve sarsılmazdır. Zira bu mertebede insan, hakikati sadece “bilen” değil, o hakikati bizzat “yaşayan” bir şahit konumuna yükselir. Böylece dinî tecrübe, ferdî bir duyuş olmaktan çıkarak, parçalanmış modern zihni hakikatın bütünlüğüyle yeniden buluşturan bir mîzan halini alır.

İslam düşünce tarihinin en kritik dönemeçlerinden birini temsil eden Gazâlî, hakikat arayışını sadece zihnî bir merakın değil, ruhun en derin katmanlarında yankılanan bir varoluş sancısının üzerine inşa etmiştir. *El-Munkız mine'd-Dalâl*'de tasvir edilen o meşhur şüphe süreci, esasen modern anlamda her şeyi reddeden bir nihilizm veya kuru bir septisizm değil; bilakis hakikati sarsılmaz bir yakîn ile kucaklama arzusunun bir tezahürüdür. Gazâlî, aklın ve duyuların sunduğu bilginin sınırlarını sonuna kadar zorladığında, rasyonel çıkarımların tek başına ruhun ontolojik susuzluğunu dindirmeye yetmediğini bizzat müşahade etmiştir. Bu entelektüel kriz, onu sathî bir malumatçılıktan kurtararak; bilginin bizzat “tadıldığı” ve bir “nur” olarak kalbe ilka edildiği o hakiki tecrübe sahasına sevk eden, sancılı fakat son derece bereketli bir eşik olmuştur.

Gazâlî'nin yaşadığı bu büyük dönüşüm, rasyonel aklın inkârı değil, bilakis onun hududunun tayin ve tespiti mahiyetindedir. Nizâmîye Medresesi'nin başmüderrisi olarak ilmin zirvesinde bulunan bir zekânın, kelâmın ve felsefenin metodolojik labirentlerinde ulaştığı nokta; hakikatin sadece “bilinen” bir şey değil, aynı zamanda “olunan” bir şey olduğu idrakidir. O, aklın eşyayı tasvif ve tasnif etmekteki maharetini takdir etmekle birlikte, varlığın derunî sırlarına nüfuz etmek için kalbî bir inşirahın ve bizzat yaşanan bir “hâl”in zarureti görmüştür. Bu süreçte Gazâlî, “kâl” ilminden “hâl” ilmine hicret ederek, akli kalbin emrine veren bir irfânî köprü inşa etmiştir. Böylece onun ufkunda akıl, hakikatin kapısına kadar getiren bir rehber; kalp ise o kapıdan içeri girip bizzat vuslatı tecrübe eden asıl sultan makamına yükselmiştir.

Gazâlî'nin yaşadığı bu varoluşsal kriz, şahsî bir buhranın ötesine geçerek İslam tefekkür atlasında “hâl ilmi”nin merkezî konumunu yeniden tahkim eden muazzam bir hasada vesile olmuştur. Bu süreçten süzülen irfânî miras, ilmi sadece zihnî

bir meşgale veya soğuk bir akademik tartışma malzemesi olmaktan kurtarıp; onu insanı kemâle erdiren, ruhu tasfiye eden ve bizzat yaşanan bir marifet ufkuna taşımıştır. Onun ufkunda dinî tecrübe, artık diğer tüm disiplinlerin sıhhatini ve samimiyetini ölçen bir “mîzan” vazifesi görmeye başlar. Neticede bu bereketli hasat, sadece tarihin bir dönemine mahsus kalmamış; asırlar boyu insanın “mana” arayışına rehberlik eden ve bugün dahi modernitenin parçaladığı zihinlerimizi hakikatin bütünlüğüyle buluşturma potansiyelini koruyan ezeli bir hikmet pınarı olarak günümüze ulaşmıştır.

Bu çalışma, Gazâlî'nin devasa külliyyatını sadece tarihsel bir vesika olarak okumak yerine, onun düşüncesini ayakta tutan temel sütunları bugünün diliyle yeniden inşa etmeyi hedeflemektedir. Bu yolculukta bize rehberlik edecek olan en mühim anahtar, hakikati parçalamadan kuşatan “Varlık Mertebeleri” tasavvurudur. Zira varlık, sadece madde dünyasından ibaret görülmediğinde; mülk ve melekût arasındaki o dikey hiyerarşi idrak edildiğinde, dinî tecrübenin zemini de kendiliğinden netleşecektir. Keza insanın ezeli programı olan “Fıtrat” ve tecrübenin sıhhatini ölçen sarsılmaz bir terazi hükmündeki “Mîzan” kavramları, kitap boyunca hem birer usul ilkesi hem de birer gaye olarak karşımıza çıkacaktır. Bu metodolojik çerçeve, bir yandan akademik titizliğin gerektirdiği analitik disiplini muhafaza ederken, diğer yandan kalbin idrak sahasını ihmal etmeyen dengeli bir bakış açısı sunacaktır.

Bu itibarla eser, önce dinî tecrübenin ontolojik zeminini varlık ve mertebeleri üzerinden kuracak; ardından insanın fıtratını ve tecrübe kapasitesini antropolojik bir temelde ele alacaktır. Sonraki aşamada tecrübenin oluşumu, dönüşümü ve ifade imkânları fenomenolojik süreç içinde tahlil edilecek; nihayet tecrübenin doğrulanması ve ölçütleri, mîzan fikri etrafında epistemolojik bir muhasebeye konu edilecektir.

Bu çalışmanın nihai gayesi, Gazâlî'yi sadece tarihin tozlu raflarında kalmış bir deha olarak yad etmek değil; aksine onun hikmet aynasından bugünün “parçalanmış” insanına bir bütünlük ve şifa teklifi sunabilmektir. Modern zihniyetin akıl ile kalbi, bilgi ile ameli, madde ile mânâyı birbirinden tecrit ettiği bu fetret devrinde; Gazâlî'nin dinî tecrübe anlayışı, bizlere yeniden “bir”leşmenin ve fıtrata rücu etmenin imkânlarını muştulamaktadır. Dolayısıyla elinizdeki bu eser, bir şahsiyetin biyografisinden ziyade, modern gurbetzedenin kendi iç vatanına dönüş yolculuğunun haritası olma iddiasındadır. Gazâlî'nin rehberliğinde çıkacağımız bu yolculuk, bizi sadece teknik bir bilginin soğukluğuna değil, bizzat hakikatin o sıcak ve kuşatıcı “zevk”ine davet etmektedir. Nihayetinde muradımız, bu satırların sadece zihinlerde birer malumat olarak kalması değil, kalplerde birer vukûfiyet ve hâl olarak neşvünema bulmasıdır.

I. ONTOLOJİK ZEMİN: VARLIK VE MERTEBELERİ

“Hakikatte fail birdir.”
(Gazâlî-İhya)

Teist bir perspektiften hareketle dinî tecrübenin imkânını soruşturmak, kaçınılmaz olarak bu tecrübenin ontolojik sacayaklarını teşkil eden Tanrı, âlem ve insan tasavvurlarını bir bütünlük içerisinde tetkik etmeyi iktiza eder. Zira tecrübe eden “özne” ile tecrübe edilen “nesne” arasındaki münasebet, her şeyden evvel bu varlık katmanlarının birbirlerine nispetle sahip oldukları mahiyetle doğrudan ilintilidir. Bu bağlamda Gazâlî düşüncesinde dinî tecrübe, rastgele bir duyusal veri akışı değil; aksine varlığın kaynağı, tezahür mahalli ve idrak edici cevheri arasındaki metafizik bir alışveriştir.

Gazâlî ekseninde yürütülecek bir araştırma, şu temel soruların rehberliğinde şekillenmelidir: Mutlak manada aşkın (müteâl) ve yaratılmışlara benzemekten münezzeh bir Tanrı, beşerî tecrübenin idrak sahasına dahil olabilir mi? Mülk âlemine (fiziksel dünya) dair bir tecrübe, hangi şartlar altında “dinî” bir vasf kazanabilir? İnsan, bu muazzam tecrübe silsilesini göğüsleye-

bilecek lâtif yetilere fıtraten sahip midir? Şayet bu istidat kendisinde mevcutsa, bu melekelerin ontolojik kökenleri ve işleyiş mekanizmaları nelerdir? Bu can alıcı soruların muhtevasına girmeden evvel, Gazâlî'nin sisteminde “tecrübe” ve “din” kavramlarına yüklediği anlam haritasını netleştirmek, konunun zeminini sağlamlaştırmak açısından elzemdir.

Gazâlî külliyyatı tetkik edildiğinde, “tecrübe” mefhumunun iki farklı semantik zeminde neşet ettiği müşahade edilir. Gazâlî, bu kelimeyi bir yandan günlük dildeki “bilfiil yaşanan hâl” anlamında kullanırken; diğer yandan mantık ve epistemolojisi sahasında, kıyasın sarsılmaz öncüllerinden (mukaddimât) biri olan tecrîbiyyât (tecrübe yoluyla elde edilen öncüller) ve mücerrebât (tecrübe ile sınanmış, pratikte doğrulanmış veriler) tabirlerine müracaat eder. Bu teknik kullanımda tecrübe; duyu verilerinin akıl süzgecinden geçirilerek küllî ve yakînî bir bilgiye dönüştürülmesini ifade eder. Dolayısıyla o, salt bir duyum değil, rasyonel bir kesinlik aracıdır.³

Ancak dinî tecrübe bahis mevzuu olduğunda, Gazâlî'nin kelâmî ve felsefî terminolojinin dar kalıplarını aşarak; varoluşun tüm katmanlarını ihata eden bütüncül bir olguya yöneldiği görülür. O, bu derin tecrübe alanını tasvir ederken *zevk*, *marifet*, *keşf* ve *fenâ* gibi kalbî ve ruhanî ıstılahları istihdam eder. Bu kelimeler, hakikatin sadece zihnen tasdik edilmesini değil, bilfiil tadılmasını ve o hakikatte yok olunmasını (istiğrak) temsil eder. Binaenaleyh, bu çalışmada esas alınan tecrübe kavramı; “duyu verilerinden elde edilen teknik bilgi” mahiyetinde ki dar kapsamlı tecrübe değil, ferdin bütün şahsiyetiyle iştirak

³ Gazâlî, *Mekâsıdu'l-Felâsife* (Daru'l-Kütübî'l İlmiyye, 2008), 49; Gazâlî, *Mî'yâru'l-İlm* (İlmin Ölçütü), çev. Ali Durusoy ve Hasan Hacak (Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 256; Gazâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Uşûl* (Medine, 1413), 141-43; Gazâlî, *Mihakku'n-Nazar*, ed. Muhammed Bedreddin Na'sanî (Dâru'n-Nahdati'l Hadîse, 1966), 59-60.

ettiği, ruhun derinliklerinde “bilfiil yaşanan ve duyumsanan” o geniş ve derinlikli tecrübedir.

Gazâlî’nin din tasavvuru, statik bir kurallar bütünü olmaksızın ziyade, dinamik bir tekâmül sürecini ifade eder. Her ne kadar onda dinin mahiyeti başlı başına bir tetkik konusu olsa da, bu çalışmanın ana eksenini teşkil eden “dinî tecrübe”, aslında onun dinden ne anladığının da en somut tezahürüdür. Düşünürümüzün perspektifinde din; esasî kalbin ve ruhanî vasıfların hakikatine dair derin bir “marifet” üzerine kurulu, insanın “Hak’tan Hak’ka” gerçekleştirdiği mukaddes bir yolculuktur (*sefer ilallâh*). Bu yolculukta kul, basîret nuruyla ahiret yolunu kavrar (*fıkh*); dünyada ilâhî ünsiyet ve marifetin tadına varırken, ahirette ise ebedî saadet ve rüyetullah ile müjdelenir.⁴

Gazâlî’nin bu kuşatıcı din tarifinde, bir yanda hakikat iştiyakıyla yanan “insan”, diğer yanda Mutlak Hakikat olan “Tanrı” yer almaktadır. İnsanın ebedî felahı, bu iki kutup arasındaki ruhanî bağın tesisi ve idamesine bağlıdır. Dinî tecrübe, işte bu ontolojik irtibatın yaşandığı en mahrem ve en sahih sahadır. Bu mülahazalar ışığında; dinî tecrübenin ontolojik zemini teşkil eden Tanrı, âlem ve insan unsurlarının Gazâlî düşüncesindeki yerini, mezkûr yolculuğun duraklarını anlamak adına daha yakından tetkik edebiliriz.

Varlığın mahiyetine dair yapılacak her türlü sahici kelim, hiç kuşkusuz merkeze Tanrı’nın biricikliğini ve mutlaklığını koymak mecburiyetindedir. Bu bölümde, dinî tecrübenin ontolojik imkânı, Gazâlî’nin o muazzam tenzihçi dili ve varlık mertebelerine dair yaptığı titiz tasnifler ışığında ele alınacaktır. Temel gayemiz, bir yandan Tanrı’nın zatına dair beşerî idrakin sınırlarını ve bu husustaki “hayret” makamını tespit etmek; di-

⁴ Gazâlî, *İhyâu Ulûmî'd-Dîn* (Dâru İbn Hazm, 2005), 21; Gazâlî, *el-Erbâîn fî Usûlî'd-Dîn* (Dâru'l-Minhâc, 2011), 104.

ğer yandan esmâ ve sıfatların tecellileri üzerinden şekillenen marifetin, kulun iç dünyasında nasıl bir tecrübî ufuk açtığını serdetmektir. Gazâlî'nin nazarında mevcudat, en yalın haliyle Tanrı ve O'nun fiillerinden ibarettir⁵; yani varlık dairesi, O'nun zâtı, sıfatları ve bu sıfatların âlemdeki nakışları olan fiilleriyle kaimdir. Bu itibarla, Gazâlî'nin varlık tabakalarını yerli yerine oturtturarak, O'nun Tanrı tasavvurunun dinî tecrübe ikliminde-ki karşılığını aramak, hakikat yolculuğumuzun ilk ve en temel basamağını teşkil edecektir.

Gazâlî, *Faysalu't-Tefrika*'da varlık kavramını beş temel mer-
tebeye ayırarak, hakikatin idrakine giden yolda zihni bir hari-
ta çizer. Bu tasnifte, his ve aklın hudutları dışında mutlak bir
sübutla kaim olan "zâtî varlık" mertebesi en üstte yer alırken;
ferdî idrake mahsus olan hissî, hayalî, aklî ve şibhî (temsili) var-
lık alanları, hakikatin farklı tezahürleri olarak sıralanır. Bu de-
recelendirme neşvesini *İhyâ*'da da sürdüren Gazâlî, mevcuda-
tı; cismanî tecelliden önceki asliyetini ifade eden Levh-i Mah-
fuz'daki vücudu, eşyanın hakikî vücudu, hayaldeki sureti ve
nihayet kalpte akseden manası şeklinde dörtlü bir hiyerarşiye
tabi tutar. Bu mertebelerin bir kısmı kesif bir cismaniyete, bir
kısmı ise latif bir ruhaniyete işaret ederken, ruhaniyet sahası-
nın da kendi içinde bitimsiz bir tekemmül mertebesine sahip
olduğunu vurgular.⁶

Varlığın bu dikey hiyerarşisi, Gazâlî'nin düşünce dünyasında
ontolojik bir mecburiyete, yani "Zâtî gereği zorunlu" (*vâcib bi-
zâtihî*) olan ile var olmak için bir müessire muhtaç olan "müm-
kün" arasındaki kesin ayrılığa dayanır.⁷ Gazâlî'nin nazarında,

⁵ Gazâlî, *İhyâ*, 891; Gazâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ fi Şerhi Esmâillâhi'l-Hüsna* (Matbaatü's-Sabah, 1999), 41; Gazâlî, *Erbaîn*, 49; Gazâlî, "İlcâmü'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm", içinde *Mecmûatü Resâilî'l-İmâmî'l-Gazâlî* (el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ty), 337.

⁶ Gazâlî, "Faysalu't-Tefrika", içinde *Mecmûatü Resâilî'l-İmâmî'l-Gazâlî* (el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ty), 257; Gazâlî, *İhyâ*, 897.

⁷ Gazâlî, *Meâricü'l-Kuds fi Medârici Ma'rifeti'n-Nefs* (Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988),

varlığını bir başkasına borçlu olan mevcudata “varlık” ismini yakıştırmak, hakiki değil ancak müstear (emanet) bir isimlendirmeden ibarettir. Zira asıl manasıyla varlık sıfatına layık olan yegâne kudret, varlığı kendinden olan Mutlak Zât’tır. Bu perspektiften bakıldığında, Tanrı dışındaki her şey kendi nefsi cihetiyle bir hiçlikten ibaretken, O’na bakan veçhesiyle bir değer ve varlık kazanır. İşte bu sebeple, her şeyin kendi zâtıyla kaim olması ve eşyanın ancak O’nun var kılmasıyla ayakta durabilmesi manasındaki *Kayyûm* vasfı, sadece O’na mahsus, eşsiz bir makamdır.⁸

Gazâlî’nin varlık tasavvurunda kemâl meselesi, basit bir üstünlük hiyerarşisi değil, varlığın Mutlak Bir olana olan mesafeyle ölçülen manevî bir derecelenmedir. O, mevcudatı kâmil ve nâkıs olarak iki ana sınıfa ayırırken, kemâlin en yüce ve aşılmaz zirvesini yalnızca Allah’ın Zât’ına tahsis eder. O’nun dışındaki her ne varsa, mutlak bir kemâlden mahrumdur; mahlûkat için söz konusu olan, ancak bu mutlak kemâle olan yakınlık veya uzaklık dereceleridir.

Bu hiyerarşide en alt basamağa, yani kemâl nûrundan en uzak noktaya Gazâlî, kesif bir yapıya sahip olan cisimleri yerleştirir. Ancak burada vurgulanması gereken yerli ve vakur bir nüans vardır: Bu uzaklık, fizikî bir mekân veya mesafe değil, rütbe ve hakikat derecesi itibariyledir. Varlığın şerefini canlılık sıfatında arayan Gazâlî, diri olanı ölü olandan daha kâmil addederken; canlılık dairesini de kendi içinde melekler, insanlar ve hayvanlar şeklinde, irfânî bir liyakat sırasına göre tanzim eder.⁹

Gazâlî’nin varlık tabakalarını tasnif ederken başvurduğu

161.

⁸ Gazâlî, “Mişkâtü’l-Envâr”, içinde *Mecmûatü Resâilî’l-İmâmî’l-Gazâlî* (el-Mektebetü’t-Tevfikîyye, ty), 293-94; Gazâlî, *Maksad*, 44-45, 109; Gazâlî, “el-Ecvibetü’l-Gazâlîyye fi’l-Mesâilî’l-Uhrevîyye el-Maznûnû’s-Sağîr”, içinde *Mecmûatü Resâilî’l-İmâmî’l-Gazâlî* (el-Mektebetü’t-Tevfikîyye, ty), 386.

⁹ Gazâlî, *Maksad*, 31.

“mahal” (mekân veya dayanak) meselesi, aslında mevcudatı Mutlak Varlık’la olan irtibatı noktasında bir ayrışmaya tabi tutar. Bu zaviyeden bakıldığında varlıklar; bir mahalle ihtiyaç duyan araz ve sıfatlar ile bir mahalle muhtaç olmaksızın kendi başlarına kaim olan cevherler şeklinde ikiye ayrılır. Arazlar ve sıfatlar, bir dayanak noktası bulmaksızın vücut sahasına çıkmazken; cevherler her ne kadar bir mahalle ihtiyaç duymasalar da, var oluşlarını ve bu varlığı sürdürüşlerini bizzat kendilerinden değil, bir müessirden alırlar. Dolayısıyla, varlığı ve bekası bizzat kendinden olan, dahası tüm mevcudatın varlık kaynağı ve istinatgâhı olan yegâne kudret Tanrı’dır.¹⁰

Gazâlî’nin varlık mertebeleri üzerinden çizdiği ontolojik çerçeve, Allah’ın Zât-ı hakkında konuşmanın hududunu da belirler; beşerî idrakin “Mutlak” karşısındaki acziyetini ve bu acziyetten doğan tenzihçi duruşu görünür kılar. O, Allah’tan bahsederken Zât, sıfat ve fiil hiyerarşisini titizlikle muhafaza eder; zira her bir basamak, kulun marifet ufkunda farklı bir menzile tekabül eder.

Gazâlî, *el-İktisâd* adlı eserinde Zât-ı Bârî’yi tavsif ederken on temel esası birer kale suru gibi diker. Bu esaslar; Tanrı’nın bir sebebe muhtaç olmamasını, ezeli ve ebediliğini, mekândan, cismaniyetten ve araz olmaktan münezzehiyetini ilan ederken; O’nun yön tayininden ve Arş’a kurulmak gibi insanî teşbihlerden beri olduğunu vurgular. Bu tenzihî dilin zirve noktası ise, bu dünyadaki idrak sınırlarının ötesinde, ahiretteki “rü’yetullah” müjdesi ve Mutlak Bir’liktir.¹¹ Diğer bir zaviyeden, “Vâcib bi-zâtihî” olan zorunlu varlığı vasıflandırırken belirlediği sekiz özellik ise, felsefî bir derinlikle kelâmî vakarın birleşmesi gibidir. O, cisim ve suret gibi maddeye taalluk

¹⁰ Gazâlî, *Maksad*, 109-10.

¹¹ Gazâlî, *el-İktisâd fîl-İ’tikâd*, çev. İ. Ağâh Çubukçu ve Hüseyin Atay (AÜİF Yayınları, 1962), 24-73; Gazâlî, *İhyâ*, 124-27.

eden her türlü kayıttan azade olduğu gibi, varlığı mahiyetine zait olmayan, illete ihtiyaç duymayan ve ikincisi tasavvur edilemeyen tek hakikattir. Nihayetinde her şey, bu biricik kaynaktan sadır olmuştur.¹²

Bu satırlarda Gazâlî, bizlere şunu fısıldar: Tanrı'nın Zât'ı hakkında konuşmak, aslında O'nun ne olmadığını söyleyerek O'nu tüm eksikliklerden takdis etmektir. Bu muazzam tenzih, dinî tecrübenin ilk adımı olan "huşû" ve "hayret" makamının da ontolojik zeminini teşkil eder.

Gazâlî'nin *İhyâ'*dan itibaren kaleme aldığı eserlerinde Tanrı tasavvuruna dair serdettiği mülâhazaların merkezinde, hiç kuşkusuz sarsılmaz bir "takdis ve tenzih" vurgusu yer alır. Bu vurgunun şiddeti, Gazâlî'nin, insan zihninin Mutlak Olan'ı kavrama çabasında düşebileceği en büyük yanılgı olan "tecsîm" (Tanrı'yı cisimleştirme) tehlikesine karşı duyduğu derin endişeden kaynaklanır. Zira o, insandaki sınırlı ilim ve kudretin, İlâhî olanla kıyaslanması neticesinde doğacak bir teşbihin, inancı kökünden sarsacak bir sapmaya dönüşeceğini bilir. Bu sebeple avamın, yani dinî hakikatlerin derinliğine vakıf olmayan geniş kitlelerin müteşabih haberler karşısında takınması gereken ilk ve en zarurî tavrı "takdis" olarak belirler.¹³

Gazâlî'nin nazarında Tanrı'yı takdis etmek; O'nu her türlü cismiyetten ve mahlûkata mahsus olan noksanlıklardan mutlak bir tenzih ile ayırmaktır. Öyle ki, Tanrı'yı uzuvlardan müteşekkil bir cisim suretinde hayal etmeyi, hakiki bir tevhid inancından saparak adeta bir "puta tapma" bedbahtlığıyla eş tutar. Çünkü her cisim sonradan yaratılmıştır (mahlûktur) ve mahlûka yönelen her tazim, uluhiyetin o eşsiz şanına gölge düşürür. Bu hasasiyetle Gazâlî, müteşabih meselelerde sorulan sorulara mu-

¹² Gazâlî, *Meâric*, 161-63.

¹³ Gazâlî, "Mi'râcü's-Sâlikîn", içinde *Mecmûatü Resâili'l-İmâmî'l-Gazâlî* (el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ty), 55; Gazâlî, "İlcâm", 320.

hatap olan irşad ehlinin, karmaşık tevillerle zihinleri bulandırarak yerine; tenzih, nefy-i teşbih ve tecrîd hususunda mübalağa derecesinde bir titizlik göstermelerini emreder. Bu tutum, hem akidenin saflığını korumak hem de dinî tecrübenin ancak tertemiz bir tenzih zemini üzerinde yeşerebileceğini göstermek adına hayati bir öneme haizdir.¹⁴

Gazâlî'nin takdis ve tenzih konusundaki bu ısrarı, aslında beşerî idrakin Tanrı'yı kendi aynasında görme temayülüne çekilmiş bir settir. İnsan, kendi sınırlı varlığındaki kemâl sıfatlarından yola çıkarak bir Tanrı tasavvuru inşa etmeye çalışır; elindeki en kıymetli ölçü birimi budur. Ancak Gazâlî, yerli ve vakur bir hassasiyetle bizi uyarır: İnsan, Tanrı'ya atfettiği noksanlıklardan O'nu tenzih ederken bile, aslında O'nu yine mahlûkata mahsus bir düzlemde değerlendirme riskini taşır. Oysa Hakikî Varlık, sadece noksan sıfatlardan değil, mahlûkun zihninde canlandığı o kısıtlı "kemâl" suretlerinden ve onların benzerlerinden de mukaddestir. *el-Kuddûs* ism-i şerifini tefsir ederken vurguladığı üzere; duyuların ihata ettiği, hayalin nakşettiği veya fikrin hudutlarını çizdiği her ne varsa, Tanrı ondan mutlak bir tenzih ile uzaktır.¹⁵

Bu noktada Gazâlî, imanın tekemmül aşamalarını irfânî bir silsileyle önümüze koyar. Bu yolculuğun ilk durağı, zihni her türlü beşerî tasavvurdan arındıran "takdis" makamıdır. Zira kişi, Tanrı'yı layıkıyla mukaddes saymadıkça, O'nun biricikliğini kavrayamaz. Takdisin hemen ardından gelen "tevhid", O'ndan başka mukaddes ve mutlak varlık olmadığını ikrar etmektir. Bu tevhid nûruyla nurlanan mümin, nihayet üçüncü aşamada marifetullahın zirvesine; yani âlemde her ne varsa ancak o "Bir"den sadır olduğu ve hakikî failin yalnızca O olduğu hakikatine erer. İşte bu son mertebe, takdis ile temizlen-

¹⁴ Gazâlî, "İlcâm", 321-24.

¹⁵ Gazâlî, *Maksad*, 51-52.

miş, tevhid ile mühürlenmiş ve kudretin kemâlini müşahede ile taçlanmış bir dinî tecrübenin adıdır.¹⁶

Gazâlî'nin düşünce dünyasında tenzih vurgusu, yalnızca soğuk bir teolojik ilke değil; aksine dinî tecrübenin hangi sahada boy verebileceğini tayin eden hayati bir sınır çizgisidir. Bu sınır, kulu yaradanın yerine koyma yanılığısından koruyan bir kalkan olduğu kadar, tecrübenin istikametini de belirler.

Gazâlî'ye göre Tanrı'ya dair istikamet üzere bir inanç, her türlü aşırılıktan ve beşerî tasavvurun dar kalıplarından arındırılmış bir "orta yol" üzerine bina edilmelidir. Bu mukaddes inanç; Tanrı'yı sıfatlarından soyutlayan *ta'tîl*, hakikati inkâr eden *ilhâd*, yaratılmışlara benzeten *teşbîh* ve cisimleştiren *tecsîm* gibi sapmalardan tamamen uzak durmayı gerektirir. Hakikî bir iman, uluhiyeti sadece noksanlıklardan değil, aynı zamanda mahlûka mahsus bir "nasıl" (*tekyîf*) atfedilmesinden veya O'nun bir varlıkla birleştiği (*ittihâd* ve *hulûl*) vehminden de tenzih etmektir. Gazâlî'nin nazarında Allah, ne bir cisimdir ne de ruhanî bir töz; ne bir cevherdir ne de arazların yerleştiği bir mahaldir.

*İhyâ'*nın akideye dair temel taşı olan *Kavâidü'l-Akâid* bölümünde Gazâlî, bu tenzihçi duruşu adeta bir iman manifestosu gibi serdeder. O'na göre Allah, ne bir şekle bürünmüş cisim, ne de sınırları ve miktarı takdir edilmiş bir cevherdir. Bölünme ve parçalanma gibi maddî özelliklerden fersah fersah uzak olduğu gibi, hiçbir varlığın O'na benzerliği (*misl*) de tasavvur edilemez. O, yerin, göğün ve cihetlerin kuşatmasından yüce; zamanın ve mekânın kayıtlarından münezzehtir; zira zamanı da mekânı da bizzat kendisi yaratmıştır.

Hüccetü'l-İslam'ın ifadesiyle; Allah, Zât'ı itibariyle ezeli, ebedi ve her şeyin kendisiyle kaim olduğu yegâne *Kayyûm*'dur. O, hem her şeyden önce olan *Evvel*, hem her şeyin nihayeti olan

¹⁶ Gazâlî, *İhyâ*, 1423.

Âhir, hem her zerrede tecellisi görünen *Zâhir*, hem de mahiyeti idrak edilemeyen *Bâtın*'dır. Ancak bu sıfatlar, beşerî bir tasavvurla karıştırılmamalıdır; zira O, ne şekil verilmiş bir cisim ne de sınırları belirlenmiş bir cevherdir. Cisimlere has olan parçalara ayrılma veya ölçülme gibi noksanlıklardan mukaddes olduğu gibi, mahlûkata hulul etmekten veya mekânın dar kalıplarına sığmaktan da münezzehtir.

Gazâlî'nin irfânî dehası tam da burada, tenzih ile yakınlığı (kurbîyet) muazzam bir dengede buluşturur: Tanrı, tüm bu aşkınlığına rağmen kula şah damarından daha yakındır. Fakat bu yakınlık, cisimlerin birbirine olan mesafesi gibi mekânsal bir yakınlık değildir. O, hiçbir şeye dâhil olmadığı gibi, hiçbir şeyin de kendi Zât'ına dâhil olmasına müsaade etmeyen mutlak bir müstakillik içindedir. Zamanın ve mekânın kayıtlarından azade olan bu "yakınlık", dinî tecrübenin en büyük sırrını; yani Mutlak Aşkın olanın, kulun kalbindeki bitimsiz tecellisini fısıldar.¹⁷

Gazâlî'nin *el-Erbâîn* adlı eserinde kurduğu o zarif muvazene, aslında İslâm düşüncesinin tenzih ve kurbîyet (yakınlık) arasındaki en hassas noktasını teşkil eder. Düşünürümüz, Tanrı'yı mahlûkata dair her türlü kayıttan takdis edip en yüce mertebeye yerleştirdikten hemen sonra, "Bununla birlikte O, kula her şeyden daha yakındır" diyerek irfânî bir kapı aralar. Ancak bu yakınlık müjdesini verirken dahi, zihinlerin teşbih bataklığına saplanmaması için o vakur ikazını yineler: Bu kurbîyet, asla cisimlerin birbirine olan mesafesiyle kıyaslanamaz.¹⁸

Bu iki ilkenin birlikte düşünülmesi, dinî tecrübenin ontolojik ufkunu tayin eder: Münezzehe olan Hak, aynı zamanda kalbe en yakın olandır. Gazâlî bu sebeple yakınlığı fizikî mesafe-

¹⁷ Gazâlî, *İhyâ*, 106; Gazâlî, "Kavâidü'l-Akâid fi't-Tevhîd", içinde *Mecmûatü Resâilü'l-İmâmî'l-Gazâlî* (el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ty), 174.

¹⁸ Gazâlî, *Erbâîn*, 40-41.

ler üzerinden değil, kalbin arınma ve marifet dereceleri üzerinden okur. Böylece Tanrı'yı uzaklarda arayan hayalî tasavvurlar da, O'nu mahlûkatla aynı düzleme indirgeyen teşbihçi eğilimler de aynı ölçüde tashih edilir.

Bu muvazene, Gazâlî'nin eserlerindeki üslup çeşitliliğinin de anahtarını verir; zira o, muhatabının derdine göre reçete sunan “manevî bir tabip”tir. Genel kabul gören bu yaklaşıma göre düşünürümüz, Tanrı'yı mutlak bir aşkınlığa mahkûm edip âlemden büsbütün koparan felsefî eğilimlere karşı, Hakk'ın yakınlığını ve âlemdaki tecellilerini ön plana çıkaran bir dil inşa eder. Öte yandan, Tanrı'ya vasil olma arzusunda doz aşımı yaşayıp “ittihad” ve “hulûl” (Tanrı ile birleşme) tehlikesine düşen halkı ve bazı sûfî çevreleri irşad ederken ise, sarsılmaz bir tenzih ve takdis dili kullanarak uluhiyetin o eşsiz makamını koruma altına alır.

Müslüman bir mütefekkir hassasiyetiyle Gazâlî, bütün tanrısâl kemâl sıfatlarını cem eden o mutlak ve biricik hakikatin ismini “Allah” olarak vazeder. Bu mukaddes lafız, yalnızca Zât-ı Bârî'ye delalet etmekle kalmaz, aynı zamanda tüm esmâ ve sıfatların ufkuna da işaret eder. Öyle ki bu isim, ne mecazen ne de hakikaten O'ndan gayrısı için telaffuz edilemez; zira “Allah” ismi, varlığın hem başlangıcı hem de nihayeti olan o eşsiz Zât'ın ontolojik mührüdür.¹⁹

İsim ve sıfat dilinin mahiyeti söz konusu olduğunda Gazâlî'nin serdettiği şu tespit, hem tevhid akidesinin saflığını hem de sıfatlar bahsinin o hassas sınırlarını sarsılmaz bir mantıkla açığa çıkarır: “Allah” lafzı, sadece o erişilmez ve mukaddes Zât'a değil, aynı zamanda o Zât ile kaim olan tüm kemâl sıfatlarına da işaret eden bir ufku kapsar. Bu girift ilişkiyi zihne yaklaştırmak adına Gazâlî, yerli düşüncenin o meşhur temsil usu-

¹⁹ Gazâlî, *Maksad*; Gazâlî, *İktisad*, 138.

lüne başvurarak “Zeyd ve eli” örneğini verir. Nasıl ki Zeyd’in eli, Zeyd’in şahsiyetinden büsbütün ayrı bir varlık değilse, ancak mutlak manada “Zeyd’in kendisi” de sayılamazsa; sıfatların Zât ile olan bağı da böylesine bir incelik arz eder. Bu temsil, bizlere Tanrı’nın sıfatlarını O’ndan bağımsız birer varlık alanı olarak görmekten (ta’til) veya onları Zât içinde eritip yok saymaktan sakınmayı öğütlerken; marifetullah davasında sıfatların, Zât’ın bilinirliğine hizmet eden o eşsiz köprüsünü selamlar.²⁰

Bu temsilin işaret ettiği üzere, Zât-ı Bârî hakkında böylesine titiz ve tenzihçi bir duruş sergileyen Gazâlî’nin, sıfatlar bahsindeki tavrı da aynı rasyonel vakar ve irfânî ölçü içindedir. O, bu sahada iki temel hakikati mihver edinir: Birincisi, sıfatların Zât ile kaim olduğu, fakat asla Zât’ın “aynı” olmadığı; ikincisi ise sıfatları tanımanın, Zât’ın mutlak hakikatini kuşatmak (künhüne vakıf olmak) manasına gelmediğidir. Bu denge, hem kalamî bir titizliği yansıtır hem de dinî tecrübenin, Tanrı’nın zâtını ihata etmek değil, O’nun sıfatları ve tecellileriyle kurulan bir “marifet” olduğunu açıkça ilan eder.

Gazâlî, *el-İktisâd* adlı eserinin sıfatlar bahsine ayırdığı o muazzam bölümde, uluhiyetin kemâlini yedi temel sıfat üzerinden rasyonel bir örgüyle tahkim eder. Kudret, ilim, hayat, irade, sem’ (işitme), basar (görme) ve kelandan müteşekkil olan bu sıfatları; önce müstakil mahiyetleri, ardından birbirleriyle olan irtibatları noktasında derinlikli bir analize tabi tutar. Gazâlî’nin burada serdettiği dört temel hüküm, aslında Ehl-i Sünnet akidesinin o sarsılmaz vakarını yansıtır: Sıfatlar, Zât’ın aynısı değildir fakat o Zât ile kaimdirler. Dahası, mahlûkata has bir sonradan oluşla (*hadûs*) malul olmayıp, Mutlak Zât gi-

²⁰ Gazâlî, “el-Maznûnu bihî alâ Çayri Ehlihî / Maznûnu Kebîr”, içinde *Mecmûatü Resâilî’l-İmâmî’l-Gazâlî* (el-Mektebetü’t-Tevfikîyye, ty), 361.

bi kadimdirler; dolayısıyla bu sıfatlardan mülhem isimlerin de ezeli ve ebedî bir hakikati haiz olduğu bedîhîdir.²¹

Burada, yerli düşüncenin o meşhur “orta yol” hassasiyeti kendisini gösterir. Gazâlî, sıfatların varlığını kabul etmenin Tanrı’nın Zât’ında bir çokluğa (*taaddüd-i kudemâ*) yol açacağı endişesini, kelimelerin o en veciz ve hikmetli formülüyle bertaraf eder: “Sıfatlar ne O’dur, ne de O’ndan başkasıdır.” Bu ifade, bir yandan Tanrı’yı sıfatlardan soyutlayarak (ta’til) O’nu bilinmez bir boşluğa itmekten, diğer yandan ise sıfatları Zât’tan bağımsız birer tanrısal varlık gibi görmekten bizi muhafaza eder. Bu dengeli duruş, marifetullah davasında aklın durduğu noktayı işaret ederken, kalbe de o mukaddes sıfatların tecellilerini müşahade edeceği emniyetli bir saha açar.

Gazâlî’nin zihin dünyasında “Tanrı’nın sıfatlarını bilmek, O’nun Zât’ının hakikatine vakıf olmak mıdır?” suali, ismin müsemmâdan (isimlendirilenden) tefrikiyle cevap bulur. Bu mesele sadece bir mantık disiplini değil, aynı zamanda kulun haddini bilmesi noktasında bir vakar dersidir. Hücetü’l-İslâm’a göre, bir şeyin ismi sorulduğunda “O nedir?” (*mâ hüve*) denilerek mahiyet talep edilirken; müsemmâ sorulduğunda galiben “O kimdir?” (*men hüve*) denilerek şahsiyete işaret edilir.²²

Buradaki inceliği gündelik bir misalle zihne yaklaştıran Gazâlî, “İnsan nedir?” sorusuna verilecek cevabın onun “âlim” veya “kâtip” oluşuyla tamamen ermeyeceğini vurgular. Zira kâtip vasfı, mahiyete dair değil, bir fiilin o kişiye izafe edilmesine dairdir. Tıpkı “babalık” vasfının kişinin bizzat zâtını değil, evlâdın o zâta olan nispetini ifade etmesi gibi; “Yaratıcı” ismi de uluhiyetin künhünü değil, yaratma fiilinin o mukaddes Zât’tan sadır oluşunu anlatır. Bu isimlerin mefhûmu kuş-

²¹ Gazâlî, *İktisad*, 79-159.

²² Gazâlî, *Maksad*, 13.

kusuz bir Zât'a işaret eder; lakin bu işaret, o Zât'ın mutlak hakikatini kavramak manasına gelmez. Dolayısıyla sıfatlar, tecrübe ikliminde birer marifet kapısı aralasa da, Mutlak Zât'ın hakikati beşerî idrakin her daim ötesinde, ulaşılamaz bir ufuk olarak kalmaya devam eder.²³

Gazâlî'nin epistemolojik dairesinde idrak, hayalin dar sınırlarına mahkûm değildir. O, idrak edilebilen hakikatleri hayalle girenler ve girmeyenler şeklinde ikiye ayırırken; Tanrı'nın mukaddes Zât'ını, ilim, kudret ve irade gibi mücerret sıfatlarla birlikte "hayale sığmayanlar" safında mütalaa eder. Bu tasnif, modern zihnin maddeye hapsolmuş idrakine karşı akademik bir vakarla şu gerçeği hatırlatır: En yüce olan varlık, ne cismanî bir keyfiyete bürünmüştür ne de mekânın sınırlayıcı kayıtlarına boyun eğmiştir.

Gazâlî, mekân ve yönden münezzeh bir varlığın "kavranamaz" (*gayr-i mefhûm*) olacağına dair itirazlara karşı, irfânî bir ferasetle mukabele eder. Eğer bu "kavranamazlık" ile kastedilen, beşerî hayalin bir suret çizememesi ise, bu durum Tanrı hakkında bir noksanlık değil, kemâlin bir gereğidir. Lakin bu durum, O'nun mevcudiyetinin aklî bir delille bilinemeyeceği manasına gelmez. Gazâlî, meseleyi gündelik hayattan bir misalle şuhûd mertebesine taşır: Utanma, kızarma veya sevgi gibi derunî hallerin ne bir rengi vardır ne de hayal hanesinde bir sureti; ancak bunlar varlığı inkâr edilemez bedîhî hakikatlerdir. Bu itibarla Tanrı, beşerî hayalin ve vehmin kuşatamayacağı kadar aşkın, fakat aklî ve kalbî bir istidatla idrak edilebilecek kadar aşikâr bir hakikattir.²⁴

Gazâlî'nin irfânî derinliği, aklın bir hakikati kavramadaki acziyetini psikolojik veya epistemik bir noksanlık olarak değil,

²³ Gazâlî, *Maksad*, 15-16.

²⁴ Gazâlî, *İktisad*, 49-50.

ontolojik bir “parlaklık” meselesi olarak ele alır. Ona göre fehmin eksik kalması iki zıt sebebe dayanır: Ya fehmedilen şeyin perdeler ardındaki gizliliği ya da tam aksine, onun tahammül edilemeyecek derecedeki açıklığı.

İkinci duruma dair serdettiği yarasa örneği, yerli ve vakur düşünce geleneğimizin en çarpıcı temsillerinden biridir: Yarasanın gündüz vakti görmemesi, ışığın gizli olmasından değil; bilakis gündüzün zuhurundaki şiddetin yarasanın zayıf gözünü kamaştırmasındandır. Bu noktada Gazâlî, idrakin zıddıyla kaim olduğu gerçeğine işaret eder; zira zıttı olmayan bir şeyin mahiyetini tefrik etmek fevkalade güçtür. Söz gelimi güneş hiç batmasa ve karanlık hiç vuku bulmasa, ışığın kaynağının güneş olduğunu idrak etmek beşerî akıl için neredeyse imkânsız hale gelirdi.

Bu temsil üzerinden Gazâlî, Tanrı’nın bilinmezliğini O’nun yokluğuna veya uzaklığına değil, her zerrede her an o kadar şiddetle tecelli etmesine bağlar ki; insan bu mutlak aşikârlık içinde Hakikati görmekte zorlanır.²⁵

Gazâlî’nin irfânî ufkunda Tanrı, her ne kadar beşerî tecrübenin ve hayalin sınırlarını aşan mukaddes bir varlık olsa da, aslında varlıklar kümesi içindeki en zâhir, yani en aşikâr hakikattir. Lakin bu mutlak aşikârlık, insan idraki için paradoksal bir gizliliğe bürünür. Bu inceliği bir temsil ile vuzûha kavuşturmuş düşünürümüz, önümüzdeki bir yazının varlığından hareketle; onu yazan kâtibin hayat sahibi olduğuna, bir ilme, kudrete ve iradeye malik olduğuna dair kesin bir neticeye vardığımızı hatırlatır. Biz kâtibi görmesek de, eseri üzerinden bu sıfatlarını en açık şekilde biliriz; fakat onun şahsına dair şehvet, gazap veya sağlık durumu gibi bâtinî hallerini ya da boyu ve ten rengi gibi bazı zâhirî vasıflarını ihata edemeyiz.

²⁵ Gazâlî, *İhyâ*, 1686.

İşte bu temsilin ışığında Gazâlî, âleme nazar kıldığımızda gördüğümüz taş, bitki, gökyüzü, deniz ve hatta en küçük zerre kadar her mevcudun; aslında Tanrı'nın varlığına, ilmine ve kudretine zaruri bir şahitlik sunduğunu belirtir. Âlemde her ne varsa, kendi müdebbiri ve musavvirinin lisan-ı haliyle konuşan apaçık bir şahididir. Bir yazının kâtibine delalet etmesindeki bedâhet neyse, âlemdeki her bir zerrenin kendi varlık ve hareketinin kendisinden olmadığını, Mutlak bir Yaratıcıya muhtaç olduğunu haykırması da odur. Bu itibarla eşya, kendisini değil, sinesindeki o İlâhî sanatı ve sanatkârı sezdirenen bir aynadır.²⁶

Gazâlî'nin buraya kadar serdettiği ontolojik tabloyu hülasa edecek olursak; onun üslubunda teşbihin (benzetme) imkânlarından istifade edilse dahi, esas tavrın sarsılmaz bir "tenzih" olduğu açıkça müşahede edilir. Zâtı ve sıfatları itibariyle uluhiyet, mahlûkata benzemekten ve beşerî idrak tarafından kuşatılmaktan fersah fersah münezzehtir. Gazâlî'nin sisteminde, Tanrı'ya atfedilen isim ve sıfatların künhüne vakıf olmanın yegâne yolu, O'nun âlemdeki fiillerini derinden bir kavrayışla (*fehîm*) tefekkür etmekten geçer. Ancak burada bir hudedut vardır: Tüm mevcudat Tanrı'nın fiili olduğuna göre, sınırlı bir varlık olan insanın bu fiilleri mufassal (ayrıntılı) bir şekilde ihata etmesi beklenemez. Kul için mümkün olan, bu fiilleri mücmel (özetle/topluca) bir nazarla idrak etmektir. Zira kişinin marifetullahtan alacağı nasip, ancak İlâhî fiillerin hikmetine dair kazandığı derinlik nispetindedir.²⁷

O halde, Zât'ı ve sıfatları itibariyle her türlü noksanlıktan münezzehten olan Tanrı'yı tanımanın ve O'nu derunî bir tecrübeyle duymanın tek sahih yolu, O'nun âlemdeki eşsiz fiillerine nazar kılmaktır. Bu mukaddes eşikten geçerek, şimdi Gazâlî'nin

²⁶ Gazâlî, *İhyâ*, 1685.

²⁷ Gazâlî, *Maksad*, 80.

baştan ayağa “Tanrı’nın fiili” olarak telakki ettiği âlemin hakikatine ve bu devasa işaretler manzumesinin ne fısıldadığına yönelebiliriz.

Varlık sahasında müşahade ettiğimiz her ne varsa, mutlak bir iradenin tecellisi ve O’nun yaratma fiilinin birer neticesidir. Gazâlî düşüncesinde âlem, sadece fizikî kanunların işlediği mekanik bir “dış dünya” olmaktan öte; idraki Tanrı’ya ulaştıran birer işaret, varlık mertebeleri arasında bir geçiş köprüsü ve insanın kemâl yolculuğundaki imtihan meydanıdır. Bu tasavvurun merkezinde ise, dinî tecrübenin imkânını da belirleyen tevhid-i ef’âl (fiillerin birliği) ve sebepler düzeni yer alır. Gazâlî’ye göre Tanrı’nın fiillerini anlamak, iki sarsılmaz sütun üzerine bina edilmiştir: Birincisi, fail-i hakikînin ancak ve ancak Allah olduğu gerçeği; ikincisi ise bu fiillerin hiçbir zorunluluk (vücub) arz etmeksizin, tamamen ilâhî bir ihtiyar ve hikmet çerçevesinde vücut bulmasıdır. Bu itibarla âlem, sebepler perdesiyle failin gizlendiği bir karanlık değil, bilakis her zerreyle müsebbibine delalet eden bir istidlal zemini, hikmetle örülmüş bir “yazı” hükmündedir.

Fâiliyet meselesi, bu ontolojik zeminde sarsılmaz bir mantıkla şöyle formüle edilir: Hakikatte fâil tektir ve O da Allah’tır. Allah’ın mutlak fâilliği ile insanın fiilleri arasındaki münasebet; bir mahkûmun infazında “Hükümdar filancıyı öldürdü” denilmesiyle benzerlik arz eder. Burada kılıcı vuran cellat görünürdeki sebep olsa da, hükmü veren ve süreci başlatan irade hükümdara aittir. Dolayısıyla fâillik sıfatı, hakikat cihetiyle yalnızca Allah’a rücu ederken, mahlûkat için kullanımı ancak mecazî bir mahiyet taşır. O, varlık sahnesindeki her oluşun arkasındaki yegâne “Fâil-i Mutlak” ve bütün sebepleri birbirine bağlayarak nihai neticeye ulaştıran “Müsebbibü’l-Esbâb”dır. İn-

sanın bu sırra aşına olması, sebepler perdesini aralayıp her işin ardındaki ilâhî imzayı müşahede etmesi demektir.²⁸

Gazâlî'nin varlık tasavvurunda nizam, tesadüfî bir oluşum değil; idraki her an "Müsebbib"e yönlendiren ilâhî bir kurgudur. Bu hikmetli düzende Tanrı, icmalî ve tafsilî bütün esbabı bir tertip üzere koyarak kendisini "Müsebbibü'l-Esbâb" (Sebeplerin Müsebbibi) olarak vasıflandırır. Dolayısıyla, sebep-sonuç dairesinde cereyan eden her hadisenin kökenine inildiğinde, perdenin ardındaki yegâne Hakikî Fâil'in Tanrı olduğu aşikârdır. Gazâlî bu noktada tevhidî bir hassasiyetle, fâilliği hakikat cihetiyle yalnızca Zât-ı Zülcelâl'e hasreder; mahlûkata nispet edilen fâilliği ise hakikatin bir yansıması olarak mecazî bir dille karşılar. Zira irfânî nazarla bakıldığında, mutlak fâiliyetin dışında kalan her şey, O'nun kudret nurlarından bir nebze ve eserlerinden bir izdir.²⁹

Bahsi geçen bu iki temel esas, dinî tecrübenin sahihliğini teyit eden vazgeçilmez bir mihenk taşı vazifesi görür: Zira âlemdeki sebepler düzeni, insanı zahirin dar kalıplarına hapseden bir perde değil; bilakis idraki Müsebbib'e, yani asıl kaynağa ulaştıran bir istidlal zemini olarak telakki edilir. Bu noktada Gazâlî'nin duruşu son derece berrak ve tavizsizdir: İcmalî veya tafsilî, yani ister küllî ister cüz'î olsun, tüm sebeplerin yegâne varlık sebebi Allah'tır. O'nun hikmetli nizamı, kullarının basiretini müsebbelere yöneltmek maksadıyla sebepleri birer vesile kılmıştır. Dolayısıyla sebebe bakıp Müsebbib'i görmemek, nakışta boğulup nakkaşı unutmak kabilinden bir gaflet hali iken; sebepler tahtında ilâhî hükmün işleyişini müşahade etmek, hakikî marifetin kapılarını aralayan irfânî bir uyanıştır.

Gazâlî, Tanrı'nın fiillerini ele alırken ilâhî iradeyi her türlü

²⁸ Gazâlî, *İhyâ*, 1615.

²⁹ Gazâlî, *Maksad*, 73; Gazâlî, "Mi'râcû's-Sâlikîn", 82; Gazâlî, *İhyâ*, 1617.

beşerî ve aklî zorunluluğun üstünde tutar. *el-İktisâd* adlı eserinde açıkça ifade ettiği üzere, O'nun bütün fiilleri "mümkün ve ihtiyarî" (câiz) olup, hiçbir surette zorunluluk (vücub) vasfıyla nitelenemez. Bu yaklaşım, modern zihnin alışık olduğu nedensellik sınırlarını aşan bir hürriyet sahasına işaret eder. Öyle ki Tanrı, kullarını güç yetiremeyecekleri işlerle mükellef kılmamak, onlar için daima "en uygun olanı" (aslah) gözetmek ya da itaat edene mutlaka mükâfat vermek gibi aklî zorunluluklarla kuşatılamaz.³⁰

Peki, bu mutlak hürriyet ilâhî adaletle nasıl telif edilecektir? Gazâlî'ye göre âlemdeki her oluş, adaletin en mükemmel tecellisidir; ancak buradaki adalet, beşerî mizanların çok ötesinde bir mahiyete sahiptir. Kulların adaleti, "başkasının mülkünde tasarruf" gibi hukukî ve ahlâkî bir referansa dayanırken; mülkün gerçek sahibi olan Tanrı için böyle bir sınır tayini muhaldir. Her şey O'nun mülkü olduğu cihetle, kendi mülkü üzerindeki tasarrufunda zulümden söz etmek mantıksal bir imkânsızlıktır. Dolayısıyla O'nun fiillerindeki hürriyet, adaletin noksanlığı değil, mülkün yegâne sahibi olmasının bir gereği ve hikmetin ta kendisidir.³¹

Gazâlî'nin "mümkün fiiller" vurgusu, Tanrı-âlem münasebetini rasyonalist bir determinizmin soğuk zorunluluk şemalarıyla değil, ilâhî hikmet ve mutlak iradenin hürriyeti çerçevesinde okumamızı iktiza eder. Bu perspektife göre, Tanrı'nın irade buyurduğu her bir fiil "mümkün" kategorisinde tecelli eder; dolayısıyla O'nun mukaddes zâtına, yaratma sürecinde herhangi bir "zorunluluk" atfedilmesi mümkün değildir. Bu hürriyetin bir neticesi olarak; Tanrı'nın kullarına güç yetiremeyecekleri sorumluluklar yüklemesi (teklîf-i mâ lâ yutâk), her

³⁰ Gazâlî, *İktisad*, 160-201.

³¹ Gazâlî, *İhyâ*, 108; Gazâlî, *Erbaîn*, 49.

daim en uygun olanı (aslah) gözetmesi, ibadete karşılık sevap veya günaha mukabil ceza vermesi, hatta insanlığa peygamber göndermesi dahi O'nun üzerine bir vecibe değil, tamamen bir lütuf ve hikmet tecellisidir. Âlemdeki nizam, bu “vacip olmayan” ama “hikmetli olan” ihtarî fiillerin bir örüntüsüdür.

Varlık sahasındaki her bir tecelliye Tanrı'nın bir fiili olarak telakki eden Gazâlî, *el-Munkız* adlı eserinde “âlemler” (avâlim) tabiriyle aslında “varlık sınıflarını” (ecnâsü'l-mevcûdât) işaret etmektedir. Çalışmamızın evvelinde de vurguladığımız üzere o, varlıklar dairesini Tanrı ve âlem şeklinde iki ana kutba ayırır; ancak bu ayrım, iki müstakil varlık alanı ihdas etmekten ziyade, varlığın yegâne kaynağını Tanrı'ya bağlamak ve âlemi O'na tâbi kılmak gayesini taşır. Gazâlî, Tanrı'nın fiilleri nazarıyla baktığı bu geniş varlık sahasını tasnif ederken şu hikmetli ayrımı serdedir: “Âlemler ikidir: Ruhânî ve cismânî. Dilersen bunlara hissî ve aklî yahut ulvî ve süflî de diyebilirsin. Onlar, bizzat kendileri itibarıyla cismânî-ruhânî; beşerî idrakin veche-siyle hissî-aklî; birbirlerine olan nispetleri bakımından ise ulvî-süflîdirler. Keza birincisine mülk ve şehâdet, ikincisine ise gayb ve melekût âlemleri adı verilir.”³²

Görülüyor ki Gazâlî, mutlak tevhid anlayışını zedelemeyen, Tanrı-âlem münasebetini bu ikili varlık yapısı üzerinden kurgulayarak, dinî tecrübenin kesif olandan latif olana, görünen şehâdet âleminde görünmeyen melekût ufkuna doğru uzanan seyrini temellendirmiş olmaktadır.

Gazâlî'nin varlık tasavvurunda şehâdet ve melekût âlemleri arasındaki hiyerarşi, salt bir mekân farkı değil, bir mahiyet ve hakikat derecelenmesidir. O, bu münasebeti zihinlere yaklaştırmak adına; şehâdet âlemini melekûtun yanında bir “kabuk”, ruhun yanındaki “beden” veya nurun karşısındaki “zulmet” gibi düşük

³² Gazâlî, “Mişkât”, 298-99.

bir mertebede konumlandırır. Bu sebeple melekût âlemi; ulvî, ruhanî ve nuranî vasıflarıyla tavsif edilirken; şehâdet âlemi süflî, cismânî ve zulmânî bir tabiatla anılır. Bu ikili taksimde şehâdet, duyuların dar kalıplarına hapsolmuş, dolayısıyla insanın idrak noktasında hayvanat ile müşterek olduğu bir sahayı ifade ederken; melekût, duyuların ötesine sarkan batnî bir hakikate işaret eder.³³

Gazâlî, Kur'an-ı Kerim'de sıklıkla zikredilen "gökler ve yer" (es-semâvâtî ve'l-ard) tabirini bu ontolojik ayrımın sembolik bir teyidi olarak okur. Burada dikkat şâyân olan husus, "yer" in tekil, "gökler" in ise çoğul zikredilmesidir. Bu dilsel nüans, hayvanî seviyeyi aşarak melekût ufkuna kanat açan insan için şehâdet âlemini geride bırakmanın mümkün olduğunu, ancak bu çıkışın ucu bucağı olmayan melekûtun tamamını kuşatmak anlamına gelmediğini hatırlatır. Dolayısıyla bu mertebeler arası geçişi, statik bir "burası ve orası" ayrımından ziyade, dinamik bir "burası ve ötesi" sürekliliği içinde kavramak daha isabetli olacaktır. Nihayetinde unutulmamalıdır ki; ister mülk ister melekût olsun, her iki saha da Tanrı'nın birer fiili olan "âlem" in cüzlelidir. Bu sahaların herhangi birinde yaşanan her türlü dinî tecrübe, netice itibarıyla ilâhî fiillerin tecelli ettiği o geniş kozmik dairenin içerisinde vücut bulmaktadır.

Gazâlî'nin varlık tasavvurunda mülk ve melekût şeklinde karşımıza çıkan o dikey hiyerarşi, pratik sahada kendisini dünya ve ahiret ayrımıyla gösterir. O, bu iki kavramın mahiyetini tefekkür ederken, onları müstakil kompartımanlar olarak değil, birbirine olan nispetleri ve işlevleri üzerinden tavsif eder. Gazâlî'nin kaleminde dünya, salt bir mekân değil; din yolunun menzillerinden bir menzil, ebedî saadete hazırlayan bir "tarla",

³³ Gazâlî, "Mişkât", 291.

ötelerin ufkuna uzanan bir “yol” veya yolcuların azıklanması için kurulmuş “süslü bir pazar” hükmündedir.³⁴

Dünyanın “ahiretin tarlası” oluşunu, “dinin nizamı, dünyanın nizamına bağlıdır” düsturuyla temellendiren Gazâlî, seküler bir dünya tasavvurunu reddederek maddeyi mânânın hizmetine sunar. Ona göre dünyanın asıl yaratılış gayesi, insanın bu fâni durakta ahiret azığını tedarik etmesidir. Dolayısıyla dünya, kendi başına bir amaç değil; ancak ötelerdeki vuslata imkân hazırladığı ölçüde kıymet kazanan bir hazırlık safhasıdır. Bu bakış açısıyla dünya, içinde boğulunacak bir bataklık değil, üzerinden selâmetle geçilecek bir köprü mesabesindedir.³⁵

Gazâlî’nin varlık telakkisinde insan ve içinde nefes aldığı sebepler dairesi, mutlak vuslata (vüsul) matuf bir gayeyle halk edilmiştir. Bu ulvi gayeye vasıl olabilmek ise zikir ve fikir disiplinini iktiza eder; zira zihin ve kalbin bu uyanıklığı, ancak hayatîyetini sürdüren bir beden ikliminde mümkündür. Bedenin devamiyeti gıda, su ve hava gibi unsurlara; bu unsurların vücut bulması ise göklerin ve yerin nizamına bağlıdır. Bu hiyerarşide beden, beşerî ruhun (nefs) bu âlemdeki biniti hükmündedir. Gazâlî, “Her kim bir şeyi Allah’a itaat dışında kullanırsa, O’nun nimetine nankörlük etmiş olur” ihtarında bulunurken, eşyanın ontolojik varlık sebebinin Marifetullah olduğuna işaret eder. Âlemdeki her zerre, Tanrı’nın bilinmesi için birer ayine olarak yaratılmıştır; dolayısıyla eşyayı bu asli gayesinin dışında istihdam etmek, nimeti inkâr ve emanete hıyanet demektir.

Tanrı’ya vuslatın yolu, paradoksal bir biçimde insanın muvakkaten bu beden hanesinde iskân etmesinden ve dünya menzilinden geçmesinden geçer. Gazâlî’ye göre en yüce konağa (me’vâ) ulaşmanın yegâne yolu, en aşağıdaki bu duraktan se-

³⁴ Gazâlî, *Kimya-i Saadet (Mutluluk Hazinesi)*, çev. A. Faruk Meyan (Bedir Yayınları, 2015), 60.

³⁵ Gazâlî, *İhyâ*, 20; Gazâlî, *Erbaîn*, 180.

lametle geçmektir. Bu sebeple o, dünyayı ahiretin tarlası ve hidayet yolunun duraklarından bir durak olarak tavsif eder. Nitekim “dünya” isminin verilmesi de, onun mevkii ve kıymeti bakımından “en aşağıda” (ednâ) olan konak olmasındandır. Fakat bu aşağılık, hor görülmeyi değil, asıl menzile hazırlayan bir başlangıç noktası olarak hakkıyla değerlendirilmeyi bekleyen bir geçit hükmündedir.

Gazâlî, dünya hayatının muvakkat mahiyetini ve asıl menzile olan nispetini zihinlere nakşetmek için temsili anlatımın imkânlarından ustalıkla faydalanır. Onun düşünce dünyasında dünya; bazen bir deniz seferinde ihtiyaçları gidermek için uğranılan bir ada, bazen meşakkatli bir hac yolculuğu, bazen de doğrudan doğruya Allah’a uzanan o büyük yürüyüşün bir safhasıdır.

Deniz yolculuğu teşbihinde dünya, geminin asli menziline varmadan evvel sadece zaruri ihtiyaçların ikmalî için demir attığı muvakkat bir ada hükmündedir. Bu adada vaktini süratle değerlendirip gemisine dönenler selamete ererken, adanın geçici cazibesine kapılıp asıl seferi unutanlar, gemiyi kaçırarak vahşi hayvanların pençesinde helak olmaya mahkûmdur. Hac yolculuğu misalinde ise dünyaya dalmak; mukaddes bir gaye için yola çıkmışken çölde hayvanını yemlemek gibi talî işlerle oyalanıp kervanı kaçırmak ve çölün dehşetli yalnızlığında başbaşa kalmakla bir tutulur.³⁶

Allah’a doğru gerçekleştirilen o kutlu seferde dünya, yolun tam ortasına kurulmuş bir kervansaray veya bir “han” mesabesindedir. Yolcu için gerekli olan erzak bu handa mevcuttur; ancak kurtuluş, bu nimetlerden sadece seferi tamamlayacak miktar kadarıyla yetinenler içindir. Hanın lezzetlerine râm olup orada kalıcı olduğunu zannedenler için akıbet helak olmaktır. Gazâlî,

³⁶ Gazâlî, *Erbâin*, 180-81; Gazâlî, *Kimya*, 61.

bu hakikati şu vakur ihtar ile mühürler: “Sen yolcusun, menzilin ise ahirettir. Yolcu, istirahatde dalıp rahat edemez; o, yolun zorluklarına tahammül etmekle mükelleftir. Şayet durup ‘biraz rahat edeyim’ derse, yolda kalır ve helak olur.”³⁷

Gazâlî’nin bu temsili anlatımları, bize dünyanın mutlak mahiyetini değil, izafi kıymetini ihtar eder. Onun nazarında dünya, ruhun ezelden ebede uzanan o sarp ve köklü yolculuğunda muvakkaten başını soktuğu bir gölgelikten ibarettir. Beden ile mülaki olmadan evvel de var olan ruh, bu kısa terkibi geride bıraktıktan sonra da asliyetini muhafaza edecektir. Dolayısıyla ruhun bu dar kalıptaki serüveni, kendi varlık süresine nispetle bir göz kırpmı kadar kısadır. Bu durak, ruhun tekâmülünü sürdürmesi ve ebediyet azığını tedarik etmesi bakımından kaçınılmaz bir mecburiyet; fakat burayı vatan bellenip orada kalıcıymışçasına bir gaflete düşülmesi noktasında ise büyük bir hüsrân sebebidir.

Gazâlî, ilâhî muradın eşya üzerindeki tecellisini şu veciz ifadeyle mühürler: “*Dünya hakkında Allah’ın sünneti, orayı yurt edenler için değil, oradan geçenler için bir ağırlama yeri olmasıdır.*” Başka bir mülâhazasında ise dünyanın bir amaç değil, ancak bir vasıta (âlet) olarak görüldüğünde insanı hakikate erdireceğini vurgular. Nitekim dünya, kendisini ebedî bir vatan sananları yolda bırakırken, onu asıl menzile ulaştıracak bir binek kabul edenleri Mevlâ’ya vasil eder. Netice itibarıyla dünya, ahiret saadetinin tohumlarının atıldığı mübarek bir tarla olması hasebiyle paha biçilemez bir kıymete; ancak insanı asli gayesinden koparıp kendi ağlarına hapsedebilme ihtimaliyle de sinsi bir tehlikeye sahiptir. Bu paradoksal yapı, dinî tecrübenin dünya ile kurduğu o nazik dengenin de temelini oluşturur.

Gazâlî’nin eşyaya ve hadisata bakışındaki o derin diyalek-

³⁷ Gazâlî, *Erbâin*, 333.

tik, dünya tasavvurunda “yılan” teşbihiyle sarsıcı bir remze dönüşür. Onun nazarında dünya, bünyesinde hem hayrı hem de şerri mezceden bir varlık sahasıdır; tıpkı bir yılanın hem öldürücü zehri hem de hayat veren panzehri aynı gövdede barındırması gibi.

Bu noktada Gazâlî, meselenin merkezine insanın “idrak” ve “marifet” kalitesini yerleştirir: Hikmet sahibi olan basiret ehli, dünyanın bu karmaşık yapısından marifet panzehrini süzüp çıkararak ebedî hayata hazırlanırken; dünyanın sadece zahirî cazibesine râm olan gafil kişi, onun zehriyle manen helâk olur. Dolayısıyla dünya, kendi başına mutlak bir şer değil; insanın ona yaklaşım tarzına göre ya bir şifa kaynağı ya da vuslat yolunda ayağı kaydıran bir zehir yuvasıdır.³⁸

Gazâlî’nin dünya ve ahiret tasavvuru, basit bir mekânsal ayırımdan ziyade varlığın mertebeleri ve insanın yönelişiyle ilgili ontolojik bir ayırımdır. Dünya, ebediyetin karşısında geçici bir menzil; ahiret ise bu menzilin nihai anlamını açan hakikat ufkudur. Bu sebeple “dünya”yı yalnızca dışarıdaki maddî âlemle özdeşleştirmek, meseleyi eksik okumaktır: Dünya, insanın kalbini ve iradesini ebedî olandan koparan her türlü yönelişin adıdır. Bu bakımdan insanın dünyası, sadece bu aşığı (ednâ) âlemdeki “kendi dünyasından” ibaret değildir; ahirete dair yönelişiyle genişler, dünyaya dair ihtirasıyla daralır.

Dünya ve ahiret arasındaki o gerilimli ama nizamlı ilişkiyi şerh ederken Gazâlî, kozmik bir analogiye başvurur: “Gündüz ahirete, gece dünyaya delildir; uyku ise ölümün şahididir.” *Mişkâtü’l-Envâr*’da bu iki kavramı, beşerî nuranî cevhere (ruha) arız olan, birbirine mukabil ve paralel iki halet olarak tanımlar. Onlar, tıpkı gece ile gündüz gibi aynı anda aynı kalpte cem olmazlar; birinin gelişi, diğerkinin gidişini iktiza eder.

³⁸ Gazâlî, *Mizânü’l-Amel* (Dâru’l-Meârif, 1964), 372.

Gazâlî, dünya ve ahiretin birbirini bu dışlayıcı tabiatını, halk ırfanına da hitap eden vakur bir teşbihle somutlaştırır: Onlar, aynı kocanın nikâhı altındaki iki kıskanç kadın gibidirler; birini razı ve memnun etmeye yönelmek, kaçınılmaz olarak diğerrinin kalbinin kırılmasına ve ihmal edilmesine sebebiyet verecektir. Bu sebeple hakikat yolcusu, birinin sahte cazibesine kapılmak yerine, ebedî olanın rızasını tahsil etme gayretindedir.³⁹

Gazâlî'nin varlık tasavvurunda makrokozmos ile mikrokozmos arasındaki o sarsılmaz tenasüp, âlemin bir insan vücuduna benzetilmesiyle zirveye ulaşır. Onun hikmetli nazarında gökler, yer ve bu ikisi arasında mevcudiyet bulan her bir zerre, tıpkı bir bedenın hayatiyetini sürdürmesi için farklı vazifeler icra eden organlar gibidir. Nasıl ki insan vücudundaki her bir uzuv, bütüne hizmet etmek adına şaşırtıcı bir yardımlaşma ve nizam içinde hareket ediyorsa, kâinatın her bir cüzü de kendi vazifesiyle ilâhî koroya iştirak eder. Organlar arasındaki bu muazzam tertip, denge ve nizam, tesadüfî bir oluşumun değil, "Ahsenü'l-Hâlıkîn" olan Tanrı'nın en güzel şekliyle takdir ettiğı ilâhî sanatkârlığın bir tecellisidir. Bu organik bütünlük içerisinde âleme bakmak, kâinatın her noktasında Allah'ın kudret elini ve hikmetini müşahade etmektir.

Gazâlî'nin varlık tabakalarını izah ederken başvurduğu en zarif ve ikna edici temsillerden biri de "ayna" (mir'ât) benzetmesidir. O, bu benzetmeyi dünya ve ahiret münasebetine teşmil ederek, "Dünya ahiretin aynasıdır" buyurur. Bu perspektiften bakıldığında dünya şehâdet âlemini, ahiret ise gayb âlemini temsil eder; dolayısıyla içinde yaşadığımız bu somut âlem, duyular ötesi hakikatlerin tecelli ettiğı bir ayna vazifesi görür. Aynadaki suretin, o aynaya bakan zâta mutlak mana-

³⁹ Gazâlî, "Mişkât", 301; Gazâlî, *Minhâcü'l-Âbidîn ilâ Cenneti Rabbi'l-Âlemîn*, ed. Mahmud Mustafa Halâvî (Müessesetü'r-Risâle, 1989), 83.

da tâbi olması gibi, şehâdet âlemi de gayb âleminin hükmü ve hakikati altındadır.⁴⁰

Ancak Gazâlî, aynanın bu fonksiyonuna dair epistemolojik bir inceliğe daha dikkat çeker: Aynadaki suret, varlık mertebesi (vücut) itibarıyla asıldan sonra, yani ikinci sırada gelse de, insanın idraki ve görme fiili bakımından ilk sırada yer alır. Diğer bir ifadeyle, bir kimse kendi hakikatini müşahade etmek istediğinde, nazarı evvela aynadaki aksine düşer; ardından bu temsil/hikâye (muhâkât) yoluyla kendi zatına dair bir marifet tahsil eder.

İşte mülk ve şehâdet âlemi de, gayb ve melekût âlemi için böylesi bir “benzer/simülasyon” (muhâk leh) hükmündedir. Melekût âlemi, varlık hiyerarşisinde asıl ve öncelikli olsa da, bizler için marifet kapısı ancak şehâdet âleminin tecrübe edilmesiyle aralanır. Dolayısıyla melekûtun o ulvî hakikatlerine dair idrakimiz, şehâdet âleminde biriktirdiğimiz tecrübelerin birer basamak kılınmasıyla mümkündür. Bu durum, dinî tecrübenin neden bu dünyadan ve bu bedenden başladığının da en vasi cevabıdır.

Gazâlî, âlemin Tanrı’yı tanımaya vesile olan bir vasıta oluşunu, zihinlerde yer edecek iki güçlü teşbihle, “merdiven” ve “yazı” örnekleriyle tavrız eder. İki ayrı seviyeyi birleştiren, aşağıda olanı yukarıdakiyle irtibatlandıran bir merdiven gibi âlem de, fâni insan ile Bâkî olan Tanrı arasındaki o muazzam bağlantıyı kuran temel köprüdür. “Hissî âlem, aklî âleme bir merdivendir” diyen Gazâlî’ye göre, şayet bu iki saha arasında bir bağ (ittisal) ve bir uygunluk (münasebet) bulunmasaydı, insanın aklî ve ruhanî mertebelere yükseliş yolu ebediyen kapanmış olurdu. Bu yolun tıkanması ise şüphesiz Tanrı’ya yaklaşmayı imkânsız bir hayale dönüştürecekti.⁴¹

⁴⁰ Gazâlî, *İhyâ*, 1445.

⁴¹ Gazâlî, “Mişkât”, 298-99.

Gazâlî bir diğer hikmetli benzetmesinde âlemi, ancak basiret sahibi akılların kendi dereceleri nispetinde okuyabildikleri, ilâhî manalarla örülü bir “yazı” (kitap) olarak tarif eder. Bu kozmik yazıyı okumak, varlıktaki her bir zerreyi “konulduğu hikmet üzere anlamak” demektir. Nasıl ki bir kâtibin elinden çıkan tek bir kelimeyi gören kimsede, o kâtibin âlim, kadir, işiten ve gören bir zat olduğuna dair şüphe götürmez, yakinî bir bilgi hâsıl olursa; kâtibi bizzat müşahede etmese dahi bu sıfatların varlığına dair kanaati sarsılmaz. Tıpkı o tek kelimenin kâtibin sıfatlarına şahitlik etmesi gibi, göklerdeki ve yerdeki her bir zerre de kendisini takdir ve tahsis eden o Mutlak Düzenleyici’ye kesintisiz bir şهادetle tanıklık etmektedir.⁴²

İnsan, bu kâinat kitabının satırları arasında dolaşırken aslında her bir varlık ayinesinde Fail-i Hakikî’nin isim ve sıfatlarını okumakta, merdivenin her basamağında Marifetullah ufkuна bir adım daha yaklaşmaktadır.

Varlık sahasında Tanrı’nın mukaddes zâtı dışında müşahede edilen ne varsa, bütünüyle O’nun fiili ve mahlûkudur. Cevherden araza, sıfattan mevsufa kadar her bir zerrede, O’nun sonsuz hikmetini, kudretini, celal ve azametini haykıran sayısız harikalar (acâib) ve şaşırtıcı letafetler (garâib) gizlidir ki bunları ihata etmek beşerî takatin fevkindedir.

Mademki mâsivâ bütünüyle O’nun bir fiilidir; o halde mevcudata bu irfânî nazarla bakan bir kişi, baktığı şeyi sadece bir “gök” yahut bir “ağaç” olarak değil, doğrudan doğruya Mutlak Sanatkâr’ın bir şaheseri olarak telakki edecektir. Bu idrak seviyesinde, mahlûkata dair her bir marifet, aslında rubûbiyet sahasına dair bir keşfe dönüşür. Eşyayı Tanrı’nın bir fiili olarak müşahade eden bir kalbin, “O’ndan başka bir şey bilmiyo-

⁴² Gazâlî, “Mî’râcû’s-Sâlikîn”, 54.

rum” yahut “O’ndan başkasını görmüyorum” diye haykırmaması, bir mübalağa değil, hakikatin ta kendisidir.

Gazâlî bu derunî hali, ufukta güneşi ve ondan neşet eden ziyayı gören bir kimsenin, “Güneşten başkasını görmüyorum” demesine benzetir. Zira ışık, güneşin özünden süzülüp gelen bir cüzdür ve ondan müstakil değildir. Tıpkı bu misalde olduğu gibi, bütün bir mevcudat da ezeli kudretin nurlarından bir nur, o eşsiz eserler manzumesinden bir eserdir.⁴³

Gazâlî’nin âlemi bütünüyle ilâhî bir fiil olarak gören bu köklü perspektifi, beraberinde can alıcı bir soruyu getirir: Âleme dair her türlü tecrübe, nihayetinde Tanrı’ya dair bir tecrübe olarak telakki edilebilir mi? Gazâlî bu hususta, “Varlıkta Allah ve fiillerinden başkası olmadığı için, O’nun zât, sıfat ve fiillerine dair hakikî marifet, aslında bütün bir mevcudatı bilmek demektir” buyurarak ufuk açıcı bir kapı aralar. Ancak burada belirleyici olan nokta, varlığa “hangi nazarla” bakıldığıdır. Şayet bir insan, bedeni sadece tıbbî bir mekanizma olarak inceliyor yahut yıldızlara sadece dünyevî hükümler çıkarmak için bakıyorsa, bu tecrübe ilâhî bir kıymetten yoksun kalacaktır.

Asıl kıymetli olan, âlemin tamamını Tanrı’nın bir sanatı (sun’) ve hikmetli bir tasnifi olarak okuyabilmektir. Zira muazzam bir sanat eseriyle mülaki olan kişi, o eserin letafetinden hareketle sanatkârın faziletine dair bir marifet edinir ve ona karşı kalbinde bir muhabbet uyanır. Tıpkı bir şiiri beğenenin şaire muhabbet duyması ve daha güzel bir şiirini işittiğinde bu sevginin katlanarak artması gibi, insan da Tanrı’nın o hayranlık uyandıran harika sanatına (acâib) muttali oldukça marifeti ve muhabbeti derinleşir. Gazâlî’nin “Fazla bilen, fazla sever” düsturu

⁴³ Gazâlî, *Maksad*, 41-42.

uyarınca, kâinat aynasında müşahede edilen her güzellik, aslında Hakk'ın marifetine giden yolda sağlam birer basamaktır.⁴⁴

Gazâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ* isimli eserinde, insana bahşedilen o müstesna şerefın yegâne kaynağının ilim olduğunu belirttiikten sonra, marifet mertebelerinin en yücesine “Marifetullah”ı yerleştirir. Ona göre, mâsivâyâ yani Tanrı dışındaki varlıklara dair her türlü bilgi, ancak ilâhî fiillere şahitlik ettiği nispetle bir kıymet ve şeref kazanır. Bu bağlamda Gazâlî, âleme dair marifeti üç temel hikmet dairesinde mütalaa eder: Bu marifet ya doğrudan ilâhî fiillerin müşahedesidir ya Hakk’a yaklaştıran yolların keşfidir ya da bu kutlu vuslatı kolaylaştıracak vesilelerin idrakidir. Bu ulvî gayelerin dışında kalan bir dünya telakkisi, Gazâlî’nin nazarında beyhude bir uğraştan ibarettir.⁴⁵

Eşyayı olduğu hâl üzere bilmeyi (hakayık-ı eşya), insanı hayvandan ayıran en temel vasıf olarak gören Gazâlî, meseleyi şu sarsıcı tespit ile mühürler: “Eşyayı yaratan ve onu eşya kılan Allah’tır. Şayet bir insan, Allah’tan gafil kalarak geri kalan her şeyi bildiğini iddia etse, hakikatte o hiçbir şey bilmemiş hükümdedir.” Zira sebebi bilinmeyen bir sonucun, kâtibi tanınmayan bir yazının bilgisi, hakikat nazarında eksik ve ölü bir bilgidir. İnsan, ancak her mevcudu Mutlak Mevcud ile irtibatlandırdığı anda gerçek ilmin kokusunu alabilir.⁴⁶

Hülasa edecek olursak insan, kendisine bahşedilen idrak yetilerinin hudutları nispetinde âleme dair müteaddit tecrübeler biriktirir. Müşahedeye konu olan veya olmayan tüm vecdeleriyle âlemin bütünüyle ilâhî bir fiil olduğu gerçeği göz önüne alındığında, insanın yaşadığı her türlü tecrübenin aslında Tanrı’nın fiilleri sahasında cereyan ettiği bedihîdir.

Gazâlî bu hakikati, “Kim fiilleri, fiil olarak bilirse, edinece-

⁴⁴ Gazâlî, *İhyâ*, 1684; Gazâlî, *Maksad*, 113.

⁴⁵ Gazâlî, *Maksad*, 69.

⁴⁶ Gazâlî, *İhyâ*, 945.

ği şey fâili bilmekten başka bir şey değildir”⁴⁷ diyerek hikmetli bir zemine oturtur. Şayet bir kimse, nazar kıldığı bir eserin muayyen bir şahsın fiili olduğunun şuurundaysa, o esere dair kesbettiği her malumatın aslında fâilin maharetine ve sıfatlarına dair bir marifet olduğunu derhal fark edecektir. İşte âleme “Tanrı’nın fiili” nazarıyla yaklaşan arif kişi, kâinattan öğrendiği her bir cüz ile aslında Mutlak Fâil olan Tanrı’ya dair bir sırrı keşfettiğinin bilincindedir. Dolayısıyla, eşyaya bu sahih istikametle bakan bir gönül için, âleme dair her türlü tecrübe insanı Mevlâ’ya ulaştıran mukaddes bir basamak ve özü itibarıyla dinî bir mahiyet arz eder.

Varlığın bu muazzam haritası, Zât’ın mutlaklığından fiillerin kesretine doğru uzanan o mukaddes silsile içerisinde ana hatlarıyla çizilmiş; Mülk ve Melekût âlemlerinin birbirini ikmal eden dikey hiyerarşisi beyan edilmiştir. Lakin bu ilâhî nizam ve kozmik yazı, kendisini okuyacak bir göz, hissedecek bir kalp ve idrak edecek bir rûh olmaksızın gizli bir hazine hükmündedir. Ontolojik zeminde yerli yerine oturan bu devasa kâinat aynası, şimdi nazarını o aynanın cilasası ve “âlemin özeti” (zübde-i âlem) olan insana tevcih etmektedir.

Bu noktada tefekkür yürüyüşümüz, dış dünyadaki (âfâk) mutlak hakikatten, o hakikatin yegâne şahidi ve tecelli mahalli olan insanın derûnuna (enfüs) doğru evrilmektedir. Zira dinî tecrübe, ancak iki âlem arasında ruhanî bir berzah olarak konumlanan insanın, kendi fıtratındaki o ezelî programa rücu etmesiyle bir “hâl” ve “şuhûd” seviyesine yükselebilir. Binaenaleyh, varlığın nesnel haritasından rûhun öznel derinliklerine, yani çalışmamızın ikinci sütunu olan antropolojik temellere geçmek; “nefsini bilen Rabbini bilir” hikmetince hakikate vuslat yolunda kaçınılmaz bir zarurettir.

⁴⁷ Gazâlî, *İhyâ*, 753.

II. ANTROPOLOJİK TEMEL: FITRAT VE VAROLUŞSAL YÖNELİM

*“İnsan, melekler ile hayvanlar arasında
bir rütbede yaratılmıştır.”
(Gazâlî-İhya)*

Birinci bölümün nihayetinde işaret ettiğimiz o derunî hicretin ilk adımı olarak bu bölümde; dinî tecrübenin insandaki imkân şartlarını Gazâlî’nin “fıtrat” ve “varoluşsal yönelim” tasavvuru üzerinden temellendireceğiz. Bu çerçevede; idrak melekelerinin hissî olandan kudsî olana doğru basamaklı inkişafını, kalbin bilgi ve yöneliş merkezliğini ve nihayet marifetullahın insan ruhu için neden vazgeçilmez bir ontolojik gıda olduğunu takip edeceğiz.

Varlık hiyerarşisinin en hassas ve en kâmil halkasını teşkil eden insanı anlamak, aslında bütünüyle kâinatın işleyişine ve ilâhî murada dair bir künhüne vakıf olma çabasıdır. Gazâlî’nin tefekkür dünyasında insan, sadece biyolojik bir organizma yahut tesadüfi bir varlık değil; mülk ve melekût âlemlerinin birbirine düğümlendiği o mukaddes noktadır. Bu noktada karşımıza çıkan temel ayrım, bir yanda biyolojik

bir vakıa olarak “beşer doğmak”, diğer yanda ise varoluşsal bir iradeyle “insan olmak” arasındaki o ince fakat derin mesafedir. Beşer doğmak, fıtratın bahşettiği potansiyel kuvvetlerin ve ilâhî emanetin bir taşıyıcısı olmaktır ki; bu durum bireyin henüz bilfiil dahil olmadığı, mutlak bir lütuf sahasıdır. Asıl mesele, bu ham cevherin nasıl işleneceği ve “zübde-i âlem” (âlemin özeti) vasfının nasıl hakikat kılınacağıdır. Bu sebeple insanın konumunu tayin etmek; onun hem toprağa bağlı bedeniyile unsurlar âlemine, hem de Rabbânî nefesiyle yüce âlemlere uzanan o çift yönlü hakikatini idrak etmeyi iktiza eder.

Bu iki safha arasındaki ontolojik mertebe farkı, ferдин kendi varoluşu üzerinde sergilediği iradî cehd ve gayrette düğümleir. Beşer doğmak, ilâhî takdirin bir neticesi olarak fıtrî kuvvetlerin ve kalbe emanet edilen istidatların ham bir cevher gibi kişiye lütfedilmesidir; insan olmak ise bu cevheri terbiye ederek hakikate yönelen bir seyrusülûk ufkı kazanmaktır.

Gazâlî’nin nazarında kâinatın sadece sıradan bir parçası olmayan insan, bütün bir varlık hiyerarşisinin hülâsası ve mufassal bir fihristidir. O, insanın her bir cüzünün, âlemin muayyen bir tabakasıyla derin bir tenasüp ve uyum içerisinde olduğunu ifade eder. Bu perspektife göre insan; kudsî ruhıyla ulvî âlemlere, unsurlarını teşkil eden su, hava, ateş ve toprağıyla arzın cevherlerine, hayvânî ruhıyla canlılar dünyasına, neşvünemâ bulmasıyla nebatata ve sert kemik yapıyla camâdata (cansız varlıklara) benzer. Gazâlî bu durumu sadece sathî bir benzerlik değil, ontolojik bir “aynılık” ve “küstahlıktan ari bir numunelik” olarak tavsif eder. Nitekim o, *Kimyâ-yı Saâdet*’inde bu benzerliği müşahhas remizlerle daha da derinleştirir: İnsanın kemiklerini dağlara, damarlarını yer yüzünde akan nehirlerle, kıllarını ağaçlara benzetirken; dimağı (beyni) göklere, beş duyu organını ise semanın kandilleri

olan yıldızlara mukabil görür. Onun bu yaklaşımında insan vücudu, sanki bütün bir kâinatın minyatür bir ölçüğe sığdırılmış hâli, mülk ve melekûtun birleştiği o muazzam düğüm noktasıdır; âlem-i halk ile âlem-i emr arasında bir berzah, iki ufkun kesiştiği bir eşiktir.⁴⁸

Gazâlî'ye göre insanî suret, bir yönüyle Sâni'ine, diğer yönüyle ise kâinatın barındırdığı muazzam harikalara (acâib) açılan eşsiz bir penceredir. O, bu hakikati "Âlemde öyle bir müşkil iş yoktur ki, insanda onun sırrını çözecek ilmin anahtarı bulunmasın" diyerek perçinler. Bu yaklaşım, sadece biyolojik bir benzerlikten öte, epistemolojik bir zorunluluğa işaret eder: İnsan zihni ve kalbi, dış dünyadaki mevcudatı ancak kendi içindeki numuneler vasıtasıyla idrak edebilir. Zira Gazâlî'nin varlık tasavvurunda bilgi; histen hayale, hayalden kalbe doğru süzülen bir süreçtir. Şayet âlemin küllî hakikatlerinden bir misal insanın kendi özünde (enfüste) mevcut olmasaydı, onun dış dünyayı (afakı) kavraması ve oradaki ilâhî hikmeti deşifre etmesi imkân haricinde kalırdı.⁴⁹

İlâhî hikmetin insanı her şeyi kuşatan (câmi') bir defter suretinde halk etmesi, aslında gayb âleminin kapılarını aralayan mukaddes bir anahtar hükmündedir. İnsan, kendi nefsinde müşahade ettiği hâllerden yola çıkarak, duyularıyla doğrudan kuşatamadığı gaib olanı idrak etme kabiliyeti kazanır. İlâhî kudret, kulun şahitten gaibe, cüzden külle doğru bir kıyas ve temsil yoluyla marifete ulaşabilmesi için, insanî sureti âlemin şaşılabacak harikalarına muadil kılmıştır. Bu noktada insanın fiziken küçük hacmine rağmen kâinatın bütün sırlarını şahsında cem etmesi, Gazâlî tarafından ilâhî rahmetin en zarif tecellisi olarak okunur. Netice itibarıyla insan, kendisinde saklı olan

⁴⁸ Gazâlî, "Mi'râcû's-Sâlikîn", 58; Gazâlî, *Kimya*, 38.

⁴⁹ Gazâlî, "Mi'râcû's-Sâlikîn", 60; Gazâlî, *İhyâ*, 897.

bu numuneler ve “âlemin özeti” olma vasfı sayesinde hem dış dünyayı hem de o dünyayı var kılan Mutlak Hakikat’i (Allah) tanıma imkânına kavuşur.⁵⁰

Bu noktada Gazâlî, insanı kâinatın bir özeti olarak tavsif etmekle yetinmez; onun varlık hiyerarşisindeki dikey konumunu da titiz bir tasnife tabi tutar. O, canlılık mertebelerini ve bu mertebeler arasındaki üstünlüğü belirlerken iki temel ontolojik kıstası esas alır: “İdrak edici olmak” ve “fail olmak”. Gazâlî’ye göre bir varlığın kemâli, bu iki kuvvedeki derinliği ve kuşatıcılığı nispetindedir. Bu zaviyeden bakıldığında varlık sahnesi; melekler, insanlar ve hayvanlar şeklinde üç temel sınıfa ayrılır.

Varlık piramidinin en alt basamağında, hem idrak hem de fiil bakımından noksanlık arz eden hayvanlar bulunur. Hayvanın idraki, mekanik bir belirlenimle duyular sahasına hapsedilmiştir; yani ancak fiziksel bir temas yahut yakınlık dairelerinde gerçekleşebilir. Fiilî noksanlıkları ise, iradelerini yöneten yegâne amilin şehvet ve gazap olmasından kaynaklanır; onları bu hayvânî dürtülerin ötesine taşıyacak bir akıl nurundan mahrumiyet, bu sınıfın en bariz eksikliğidir.⁵¹

Hiyerarşinin zirvesinde ise canlılığın en kâmil tecellisi olarak melekler yer alır. Onların idrakteki üstünlüğü, maddî âlemin kısıtlamalarından, mesafe ve cismaniyet engellerinden azade oluşlarından ve fiildeki mümtaziyetleri ise, nefsânî arzuların (şehvet ve gazap) esaretinden kurtulmuş olarak, sadece ve sadece Hakk’a yaklaşma (kurbiyet) iştiağıyla hareket etmelerinden neşet eder. İşte insan, bu iki uç nokta arasında, her iki âleme de açık olan istidatlarıyla varoluşsal bir gerilim ve imkân sahası teşkil etmektedir.

Gazâlî’nin varlık tasavvurunda insan, statik bir noktada du-

⁵⁰ Gazâlî, “Mi’râcû’s-Sâlikîn”, 54-55; Gazâlî, *Mizânü’l-Amel*, 200.

⁵¹ Gazâlî, *Maksad*, 31-32.

ran değil, melekûtun zirveleri ile hayvaniyetin derinlikleri arasında sürekli bir oluş ve akış hâlinde bulunan yegâne varlıktır. O, insanı “meleklik ve hayvanlıktan mürekkeptir” şeklinde tavsif ederken, aslında ferdin fıtratındaki o muazzam ontolojik gerilime işaret eder. Bu terkip içerisinde insan, bir yanda sadece bedensel hazlarının ve şehvetinin peşinde koşan hayvanın dürtülerini, diğer yanda ise şehvetten azade bir şekilde cemâl-i İlâhî’yi mütalaa eden meleğin safiyetini bir arada taşır.⁵²

Bu noktada karşımıza çıkan temel mesele, insanın bu iki kutup arasındaki varoluşsal tercihidir. Gazâlî’nin çarpıcı ifadesiyle; “Alçalmak ve yükselmek insanın işidir. Meleklerin ve hayvanların makamı bellidir, ancak insan bu iki menzıl arasında bir tehlikededir.” Bu tehlike, aslında insanın hürriyetinin bedelidir. Hayvan, fıtratı gereği aşağıda kalmaya, melek ise yukarıda durmaya memurdur; oysa insan, iradesiyle ya hayvaniyetin karanlık dehlizlerine sukut edecek ya da melekûtun nurlu ufku kanat açacaktır. Bu sebeple insanın yeryüzündeki serüveni, bir sükûnet hâli değil, şehvet ile akıl, toprak ile ruh arasında cereyan eden bir mücadeleye ve bitmek bilmeyen bir gerilim sahnesidir. Kişinin gerçek insanlığı da, işte bu dikey yükselişi tercih edip, kendi içindeki melekî cevheri işleyebilme kudretinde gizlidir.⁵³

Bu varoluşsal gerilim ve imkân sahasının ontolojik zemini, insanın mertebeleri kendinde cem eden terkinde görünür. Gazâlî’nin varlık tabakalarını tasnif ederken takip ettiği usul, her bir üst mertebenin bir alt mertebenin karakteristik özelliklerini bünyesinde barındırdığı, ancak ona eklenen yeni bir “nur” ile ondan ayrıldığı dikey bir mimari arz eder. Bu bağlamda o, bitkileri tam manasıyla “fâil ve müdrik” (eyleyen ve

⁵² Gazâlî, *Mîzânü’l-Amel*, 209; Gazâlî, *Maksad*, 32; Gazâlî, *İhyâ*, 884; Gazâlî, *Erbaîn*, 249.

⁵³ Gazâlî, *Kimya*, 89.

idrak eden) birer canlı kategorisinde mütalaa etmese de, insanın hayatiyetini sürdürmesi noktasında nebatat ile olan kaçınılmaz akrabalığını teslim eder.

İnsanın bu en alt tabiat dairesindeki yerini belirleyen unsurlar, beslenme ve çoğalma gibi biyolojik zaruretlerdir. Gazâlî'ye göre bitki, hayvan ve insan, hayatiyetin bu idame süreçlerinde ortaktırlar; ancak hayvan ve insanı bitkiden ayıran temel eşik, dış dünyayı idrak etme ve bu idrak doğrultusunda iradi bir fiil ortaya koyabilme kabiliyetidir. Hissetmek, hareket etmek, rızık peşinde koşmak ve neslini devam ettirmek gibi vasıflar noktasında insan ile hayvan arasında zahiren bir benzerlik görülse de, bu ortaklık insanın sadece toprakla olan bağını ve hayvânî ruhunun sınırlarını tebarüz ettirir. Bu durum, insanın “zübde-i âlem” (âlemin özeti) olma vasfının en alt basamağını teşkil ederek, onun maddî âlemden melekûtî âleme uzanan merdiveni- nin ilk basamağına tekabül eder.

İnsan ile hayvanın dış dünyayı idrak etme biçimleri, sathî bir bakışla duyu ve hayal (verileri muhafaza etme) düzeyinde ortak görünse de Gazâlî, bu benzerliğin ardındaki derin gaye farkına dikkat çeker. Hayvanda bu melekeler sadece biyolojik varlığı sürdürme ve insana hizmet etme fonksiyonuyla sınırlıyken; insandaki duyular, çok daha şerefli ve ulvî bir maksadın hizmetindedir. Gazâlî'nin o meşhur tasviriyle, insandaki duyu ve hayal kuvvetleri, süflî âlemden yüce dînî marifetlerin esaslarını avlamaya yarayan mukaddes birer “idrak ağı” hükmündedir. İnsan, bu ağ vasıtasıyla devşirdiği tikel verilerden, akıl cevheri sayesinde mutlak ve küllî manalar iktibas eder.⁵⁴

Bu noktada insanı hayvandan ayıran asıl üstünlük, duyuların ve vehmin ötesine geçerek aklî hakikatleri (akliyat) idrak edebilme kabiliyetidir. Gazâlî'ye göre insan fıtratı, bu hakikat-

⁵⁴ Gazâlî, “Mişkât”, 304-5.

leri keşfetmeye karşı onulmaz bir susuzluk içindedir ve onto-lojik olarak buna göre tasarlanmıştır. Ancak bu fitrî iştîyâkın önündeki en büyük engel, nefsin bedenî şehvetlere ve geçici hazlara olan meşguliyetidir. Dolayısıyla, insanın dînî marifete ulaşma serüveninde fiziksel dünyadan edinilen her türlü duyusal veri, aslında Tanrı'ya giden yolda birer basamak ve marifetullahın inşasında kullanılan zaruri araçlardır. Bu yönüyle duyular, insanı dünyaya hapseden birer zincir değil, doğru kullanıldığında fizikötesine kapı aralayan hikmet anahtarlarıdır.⁵⁵

Âlemi Tanrı'nın muazzam bir fiili, insanı ise bu fiilin müstesna bir özeti (zübde) olarak gören Gazâlî; insanın hakikatine dair suali, varlığın en derin sırlarından biri olarak telakki eder. O, kâinat için öngördüğü mülk ve melekût taksimatının bir benzerini insanın kendi varlığında da müşâhede eder. Gazâlî'ye göre insan, sadece maddî bir kütleden ibaret olmayıp; bir yönüyle toprağa ve kesafete, diğer yönüyle ulvî âlemlere ve letafete bağlanan mürekkep bir varlıktır. Bu terkibi o, “zahirî gözle (basar) idrak edilen bir ceset ile batınî gözle (basîret) idrak edilen bir ruhun” imtizacı olarak tavsif eder.⁵⁶

Gazâlî tefekküründe beden (*cism*), ruhun bu dünyadaki bineği ve tecrübe sahasıyken; insanın asıl mahiyeti ve hakikati onun ruhudur. Nitekim o, pek çok eserinde bu hakikati “beden ve kalp” ikiliği üzerinden açıklar. Burada zikredilen “kalp” kavramı, göğüs kafesindeki et parçasından öte; marifetullahın tecelli ettiği, ilâhî hitaba muhatap olan ve insanı “insan” kılan ruhanî bir cevherdir. Dolayısıyla insan, bedeniyle cisimler âleminin bir cüzü olsa da, ruhu ve kalbî hakikatiyle bu âlemin sınırlarını aşan, doğrudan doğruya “Emr Âlemi”ne (âlem-i emr) mensup olan mükerrerrem bir varlıktır. Onun bu ikili yapı-

⁵⁵ Gazâlî, *Mîzânü'l-Amel*, 195-96.

⁵⁶ Gazâlî, *İhyâ*, 934.

sı, aynı zamanda dinî tecrübenin imkânını da sağlayan temel ontolojik zemindir.⁵⁷

Gazâlî tefekküründe insan, mikro-kozmos vasfıyla, aslında büyük âlemin barındırdığı o ikili yapının canlı bir timsalidir. Kâinat için söz konusu olan “mülk ve melekût” taksimatı; insanda “beden ve ruh”, “hayvanlık ve meleklik” dengesiyle tezahür eder. Bu bakımdan âlem için kullanılan “burası ve ötesi” tabiri, insandaki “beden ve ötesi” hakikatiyle birebir örtüşmektedir. Gazâlî’ye göre insan, sergilediği tertipli ve muhkem fiilleriyle varlık sahnesinde zâhir olsa da, onun asıl hakikati duyuların idrak sahasından gizlenmiş bir bâtıdır. Zira beşerî duyular sadece dış surete, yani şekle ve kalıba nüfuz edebilirler.

Hâlbuki bir varlığı “insan” kılan şey, onun geçici olan dış görünüşü yahut maddî uzuvları değildir. Zaman içerisinde insanın bedeni büyür, hücreleri yenilenir ve uzuvları değişime uğrar; öyle ki kemâl yaşındaki bir bedenin maddî cüzleri, çocukluktan itibaren tamamen farklı olabilir. Ancak bu maddî başkalaşıma rağmen insanın “hüviyeti” sabit kalır. Bu hüviyet, duyular için her daim gizli bir sır hükmündeyken; akıl için, kişinin ortaya koyduğu eserler ve fiiller üzerinden ulaşılan bedihî bir hakikattir. Dolayısıyla Gazâlî’nin nazarında insan, suretiyle mülk âlemine ait geçici bir gölge, hüviyeti ve ruhuyla ise melekût âlemine ait ezelî bir cevherdir.

Gazâlî’nin insan tasavvurunda ruh ve beden ikiliği temel bir umde olsa da o, meseleyi derinleştirdikçe ruh kavramını fonksiyonel mertebelere ayırarak; “tabî”, “hayvânî” ve “beşerî” ruh şeklinde üçlü bir taksimat yapar. Bu tasnif, ilk bakışta insanı parçalı bir yapı gibi gösterse de aslında varlığın alt mertebe-

⁵⁷ Gazâlî, “er-Risâletü’l-Ledünniyye”, içinde *Mecmûatü Resâilî’l-İmâmî’l-Gazâlî* (el-Mektebetü’t-Tevfîkiyye, ty), 241; Gazâlî, “el-Munkızu mine’d-Dalâl”, içinde *Mecmûatü Resâilî’l-İmâmî’l-Gazâlî* (el-Mektebetü’t-Tevfîkiyye, ty), 601; Gazâlî, *İhyâ*, 880.

lerden ulvî hakikate doğru nasıl evrildiğini izah eden sistemli bir hiyerarşidir. Bu hiyerarşide tabîî ruh, bedene hizmet eden bir gıda isteme kuvvesiyken; bedenın kendisi de hayvânî ruhun emrine verilmiştir. Hazım ve boşaltım gibi biyolojik zaruretleri idare eden tabîî ruhun tüm faaliyetleri, neticede fiziksel bedenın idamesine matuftur.

Burada mühim olan husus, Gazâlî'nin bedeni "kesif bir cisim", hayvânî ruhu ise "latif bir cisim" olarak tavsif etmesidir. Bu niteleme, her iki mevcudun da aslında cismanî âlemin, yani duyularla tecrübe edilen şehadet âleminin hudutları içinde kaldığını gösterir. Bedenin canlılığını sağlayan bu mekanizmalar, insanı henüz hayvanlar dünyasından tam manasıyla tefrik etmez. İnsanı mükerrerem kılan ve onu mülk âleminden melekûtun nurlu ufkuna, yani gayb âlemine taşıyan asıl cevher ise beşerî ruhtur. Bu girizgâhtan sonra, Gazâlî'nin sisteminde bedenın kesafeti, hayvânî ruhun canlılık sırrı ve beşerî ruhun rabbânî mahiyeti arasındaki o hassas ilişkiyi daha yakından tetkik edebiliriz.

Gazâlî, insanın bu dünyadaki varlık kalıbı olan bedeni, "kesif, karanlık, her an oluş ve bozuluş (kevn ü fesad) fırtınalarına maruz, topraktan yoğrulmuş bir cisim" olarak tavsif eder. Kendi başına bir kemâli ve ışığı olmayan bu kesif yapıyı canlandıran, ona hayatiyet bahşeden asıl unsur ise "hayvânî ruh"tur. Gazâlî bu ruhu, bedenın derinliklerinde parlayan "lâtif bir cisim" olarak görür ve muazzam bir temsil ile onu "kalp sıracındaki bir kandile" benzetir. Bu hikmetli benzetmede hayat, kandilin ışığı; kan, onun yağı; his ve hareket ise etrafa yayılan nurudur. İnsanı sürükleyen şehvet bu kandilin harareti, gazap ise onun dumanıdır. Bu kandilin sönmesi, Gazâlî'nin nazarında bedenın ölümü demektir. Ne var ki bu hayvânî ruh, ilim tah-

siline ehil olmadığı gibi, şeriatın mukaddes yükümlülüklerine (mükellefiyet) de muhatap değildir.⁵⁸

Kalpten neşet eden his ve iradî hareketleri azalarımıza taşıyan bu latîf ruh, aslında tıp ilminin üzerinde kalem oynattığı biyolojik canlılığın ta kendisidir. Gazâlî, bazı eserlerinde onu damarlarda ve adalelerde dolaşan “tabîî bir hararet” olarak tanımlar ki bu, insanı biyolojik bir tür olarak hayvanla aynı düzlemde buluşturan müşterek hayatiyettir. Mutasavvıfların “nefs” tabir ettikleri ve tezkiye edilmesi gereken o yerilmiş karanlık tarafın kaynağı da aslında bu hayvânî ruhtur. Dolayısıyla beden ve hayvânî ruh, insanın bu dünyadaki geçici ve cismanî vechesini temsil ederken; asıl “insanî” hakikat, bu kاندیلin aydınlattığı ama ondan çok daha yüce olan bir başka cevherde gizlidir.⁵⁹

Gazâlî, insanın ruh ve bedenden müteşekkil o çift yönlü yapısını tahlil ederken, her iki vechenin de kendine mahsus bir estetiği ve biçimi (*hey’et*) olduğunu savunur. O, dış gözle (basar) müşahade edilen fizikî yapıya *halk*, basîret nuruyla idrak edilen bâtinî surete ise *hulk* (karakter/huy) ismini verir. Bu iki suret arasında mutlak bir mertebe farkı vardır; zira Allah, bedeni çamura nispet ederken, ruhu kendi nefesine izafe ederek onu mükerrem kılmıştır. Nasıl ki zâhirî güzellik için uzuvların tenasübü şartsa, bâtinî güzellik yani kemâlât için de ilim, gazap, şehvet ve adalet kuvvetlerinin sarsılmaz bir denge ve uyum içerisinde olması iktiza eder.⁶⁰

İnsanın bu aslî cevheri olan beşerî ruha dair Gazâlî, eserlerinin neşvesine göre farklı isimlendirmelere gider. *İhyâ* ve *Kimyâ*’da bu hakikate “kalp” derken; *Mişkât*’ta “akıl”, *Mi’râcu’s-*

⁵⁸ Gazâlî, “er-Risâletü’l-Ledünniyye”, 241-42; Gazâlî, “Mi’râcü’s-Sâlikîn”, 55.

⁵⁹ Gazâlî, *Erbâin*, 310; Gazâlî, “Mi’râcü’s-Sâlikîn”, 55-56; Gazâlî, “er-Risâletü’l-Ledünniyye”, 241.

⁶⁰ Gazâlî, *Erbâin*, 214-15.

Sâlikîn'de ise "nefs" tabirini kullanır. O, bu dört kavramın (kalp, ruh, nefis, akıl) her birine ikişer anlam yükleyerek muazzam bir vuzuh sağlar. Bu kelimelerin ilk anlamları farklı sahalara işaret etse de, ikinci anlamları doğrudan doğruya "insanî hakikat" te, yani bizim "ruh" dediğimiz o kudsî noktada birleşir. Gazâlî'nin bu terminolojik zenginliği, aslında hakikatin farklı vechelerini aydınlatma çabasıdır. Hikmet ehli ona "nefs-i nâtika", Kur'an-ı Kerim "nefs-i mutmainne" veya "ruh-u emrî", mutasavvıflar ise "kalp" dese de; kastedilen her daim hayvânî kayıtlardan azade, hayat sahibi, fâil ve idrak edici olan o yegâne cevherdir.⁶¹

Beşerî ruhun müstakil bir cevher olarak maddî bedenle kurduğu münasebet, Gazâlî tefekkürünün en hassas düğüm noktalarından birini teşkil eder. Gazâlî, ruhun bedenle ilişkisini mekânsal bir aidiyet üzerinden okumayı reddederek; onun bir mahalle hulûl etmediğini ve bir mekânda iskân tutmadığını özellikle vurgular. Bu perspektife göre beden, ruhun hapsedildiği bir kafes yahut içine yerleştiği bir kap değil; ruhun irade ve feyziyle yöneldiği bir tecelli mahalli hükmündedir. Ruhun zatı, bedene ne bitişik ne de ondan ayrıdır; o, sadece bedene nazar ederek ona hayatîyet ve kemâlat feyzini bahşeder.⁶²

Bu metafizik ilişkiyi zihnimize yaklaştırmak için Gazâlî, o meşhur ayna temsiline müracaat eder. Ona göre, nutfenin biyolojik merhaleleri aşarak ruhu kabule hazır hâle gelmesi, bir aynanın cilalanarak görüntü yansıtmaya istidat kazanması gibidir. Aynadaki aksin (görüntünün) ortaya çıkması için aynanın cilalanması şarttır; ancak bu durum, görüntünün aslı olan "suret sahibi"nin aynadan sonra var olduğu anlamına gelmez. Ruh, aynadaki aksin hükmündeki bedenden önce de mevcuttur; fakat bu mevcudiyet onun kadim olduğu manasına gelmez. Zi-

⁶¹ Gazâlî, "er-Risâletü'l-Ledünniyye", 241.

⁶² Gazâlî, "er-Risâletü'l-Ledünniyye", 243.

ra Gazâlî'nin sarsılmaz tevhid akidesine göre kadim olan yalnızca Allah'ın zatı ve sıfatlarıdır; ruh da dâhil olmak üzere geri kalan her şey, O'nun ezeli dilemesiyle yokluktan varlık sahasına çıkarılmış birer mahlûktur.⁶³

Gazâlî'nin *İhyâ'*da ruh-beden münasebetini izah ederken tekrar müracaat ettiği ayna temsili, "Emr Âlemi"ne mensup olan ruhun maddî vücutla nasıl bir irtibat kurduğunu derinden aydınlatır. Ona göre, ruhun kalpte hazır bulunması, bir aynanın karşısındaki rengi aksettirmesi gibidir; aynanın kendi rengi yoktur, ancak istidadı nispetinde hakikati yansıtır. Burada zikredilen "kalp" ifadesiyle Gazâlî, göğüs kafesindeki et ve kandan müteşekkil biyolojik organı değil; o organla gizli ve derin bir bağı bulunan "lâtif bir sırrı" kastetmektedir. İnsanı diğer canlılardan ayıran ve ona mümtaz bir şahsiyet bahşeden asıl mahiyet, ruhun bu lâtif sırra yansımasıdır.⁶⁴

Bu metafizik yansımanın biyolojik düzlemdeki tezahürlerini ise Gazâlî, *er-Risâletü'l-Ledünniyye* adlı eserinde daha teknik bir vecheye büründürür. Ona göre, bedenin ruhla ilk temas noktası kalp olsa da, ruhun nurunun ve aklî melekelerin ilk ortaya çıktığı mahal beyindir. İnsanın hayvânî kayıtları aşarak ulvî istidatlar sergilemesi, ruhun nurunun beyinde zuhur etmesiyle mümkün olur. Kişinin bulûğ çağına ermesiyle "akıl nurunun parlaması" şeklinde tasvir edilen kemâlât süreci de bu nurun beyindeki etkinliğinin bir neticesidir. Netice itibarıyla Gazâlî, kalbi ruhun bedene giriş kapısı, beyni ise bu ruhun idrak ve tasarruf nurunun parladığı bir fener olarak konumlandırarak; hikmet ile fiziyojijiy muazzam bir dengede birleştirir.⁶⁵

Mücerret bir cevher olan ruhun, madde âlemine ait kesif be-

⁶³ Gazâlî, "Ravzatü't-Tâlibîn ve Umdetü's-Sâlikîn", içinde *Mecmûatü Resâilil-Îmâmî'l-Gazâlî* (el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ty), 127-28.

⁶⁴ Gazâlî, *İhyâ*, 764.

⁶⁵ Gazâlî, "er-Risâletü'l-Ledünniyye", 243; Gazâlî, *Maksad*, 32.

den üzerindeki tasarrufu, Gazâlî tefekküründe ontolojik bir boşluk bırakılmadan, zihinlere yakınlaştıran temsillerle izah edilir. Ruhun bedeni hareket ettirme keyfiyetini Gazâlî, mîknâtis ve demir arasındaki gizli çekim kuvvetine benzetir. Nasıl ki mîknâtis, fiziksel bir temas olmaksızın demir parçalarını kendi iradesiyle sevk edebiliyorsa; ruh da bedene öylece nüfuz eder ve onun fiillerini bir nizam dairesinde idare eder.⁶⁶

Gazâlî, bu ilâhî tasarrufu daha müşahhas bir zemine oturtmak için “süvari ve binek” temsilini de sıklıkla kullanır. Burada beden bir binek hayvanı, ruh ise ona yön veren dirayetli bir avcı yahut süvari hükmündedir. Bu benzetme, beden ruhun emrinde bir alet olduğunu ve ancak ruhun rehberliğiyle istikamet bulabileceğini vurgular.⁶⁷

Daha kuşatıcı bir perspektifle Gazâlî, bedeni bir “memleket,” beşerî ruhu ise o memleketin mutlak hâkimi ve sahibi olarak tasvir eder. Birbirleriyle yardımlaşan uzuvlar, bu memleketin düzenini sağlayan unsurlardır. Makro-kozmos ile mikro-kozmos arasındaki bu sarsılmaz bağı perçinleyen Gazâlî, kâinatı da tek bir şahsa benzeterek; âlemi Allah’ın mülkü olan büyük bir memleket, insan bedenini ise ruhun hüküm sürdüğü küçük bir memleket olarak selamlar.⁶⁸

Gazâlî tefekküründe beşerî ruhun mahiyeti, sadece felsefî bir merakın öznesi değil, bilakis marifetullahın kapısını aralayan mukaddes bir anahtardır. O, *Kimyâ-yı Saâdet*’in mukaddimesinde “İslâm’ın aslı” olarak tavsif ettiği dört marifeti zikrederken, listenin en başına ve diğer tüm hakikatlerin temeline “kendini bilmeyi” yerleştirir. Gazâlî’ye göre kişinin kendisini bilmesi, gelip geçici olan bedensel kayıtlarından sıyrılarak kendi asıl hakikati olan “ruh”u idrak etmesidir.

⁶⁶ Gazâlî, “Mi’râcû’s-Sâlikîn”, 79.

⁶⁷ Gazâlî, *Kimya*, 39.

⁶⁸ Gazâlî, *Maksad*, 117-18; Gazâlî, *Kimya*, 21.

Ancak ruhun hakikati, sathî bir bilgi yahut kitaplardan devşirilecek naklî bir malumat değildir. Gazâlî, ruhun künhüne vakıf olmanın, başkasından dinlemekle takat yetirilemeyecek kadar ağır ve derin bir süreç olduğunu vurgular. Bu marifete ulaşmanın yegâne yolu, nefsin arzularına karşı verilecek sarsılmaz bir “mücadele”dir; zira bu manevî cehd neticesinde marifet, kulun kalbinde kendiliğinden zuhur eder. Tanrı’yı ve ahiret ahvalini tam manasıyla idrak etmek, bu ruhun sırlarına ne ölçüde nüfuz edildiğiyle doğrudan irtibatlıdır.

Şeriatın beşerî ruhun mahiyeti hakkında konuşmaya mesafe koyduğunu hatırlatan Gazâlî, eserleri boyunca ruha dair pek çok teknik izahat yapmış görünse de, aslında onun asıl sırrına dair hiçbir şeyi ifşa etmediğini hassasiyetle belirtir. Onun lisanında ruh, bir yandan her şeyin anahtarıken, diğer yandan ancak tecrübe ile tadılabilecek ve hakkında sükûtun en büyük kelimelerden biri olduğu ilâhî bir sır hükmündedir.⁶⁹

Gazâlî tefekküründe beşerî ruhun alamet-i farikası, “eşyayı olduğu hal üzere bilmek” (*marifetü'l-eşyâ alâ mâ hiye aleyh*) ve nesnelerin sıfır dış görünüşlerini aşarak onların derûnî hakikatlerine nüfuz edebilmektir. İnsanı hayvâniyet derekesinden ayıran bu müstesna cevher; hiçbir maddî mahalle hulûl etmeyen, bir mekânda iskân tutmayan ve bizzat kendi nefsiyle kaim olan ilâhî bir varlıktır. Allah Teâlâ’nın “Kendi ruhumdan üfledim” buyurarak şanını yücelttiği bu öz; tefekkür, tezekkür, temyiz ve ru’yet gibi yüksek hallerin merkezidir. O, maddeden soyutlanmış bütün küllî suretleri kabule istidatlı, bedendeki tüm kuvvetlerin mutlak emiri ve ruhanî bir reistir.⁷⁰

Mi'râcü's-Sâlikîn'de Gazâlî, dört unsurun (*anâsır-ı erbaa*) sürekli bir değişim ve dönüşüm (kevn ü fesad) içinde olduğu ay

⁶⁹ Gazâlî, *Kimya*, 20-72.

⁷⁰ Gazâlî, *İhyâ*, 884,945; Gazâlî, “*Mi'râcü's-Sâlikîn*”, 55-56; Gazâlî, “*er-Risâletü'l-Ledünniyye*”, 241.

altı âlemde, beşerî ruhun bu zevalden azade olan “cevherler” sınıfına dâhil olduğunu belirtir. Ruh, ne yer kaplayan bir cisim ne de bir cisme bağlı olan arazdır; bilakis o, doğrudan doğruya “Emr Âlemi”ne mensup kudî bir kuvvettir. Gazâlî’nin nazarında ruh; Akl-ı Evvel, Levh-i Mahfuz ve Kalem gibi, duyularla ihata edilemeyen lâtif ve soyut bir ziyadır. Bu sebeple beden fena bulsa da ruh bozulmaz, yok olmaz ve ölmez; o sadece bedenin fesadıyla birlikte bu dünya menzilinden bir diğere hicret eder. Bölünmez ve kâmil bir cevher olan ruh, bizahtıhi diri ve aydınlatıcı bir fâildir; öyle ki dinin selameti de kalbin fesadı da ancak bu merkezden doğar.⁷¹

Gazâlî, beşerî ruhu “Emr-i Rabbânî” olarak tavsif ederek, varlık tasavvurundaki o meşhur ikili tasnife bir yenisini daha ekler: Halk ve Emir âlemi. Gazâlî’ye göre hakikî vücut, Emir ve Melekût âlemine mahsustur; insanın özü olan kalp de bu ulvî âlemin bir cüzüdür. Burada “Halk” kavramı, sanıldığı gibi yoktan var etmek değil, maddî ölçü ve sınırları ifade eden “takdir” (ölçülendirme) manasındadır. Halk âlemi; cisimlerin, miktarların ve şekillerin dünyasıyken; Emir âlemi histen, hayalden, yönden ve her türlü niceliksel takdirden münezzeh olan lâtif varlıkların makamıdır. Emir âlemindekiler, insanın zihnî ölçüleriyle (takdir) ihata edilemeyen bir hakikate sahiptir.⁷²

Bu ayrım, Emir âleminin ezeli olduğu manasına gelmez; zira her iki âlem de Mutlak Yaratıcı’nın eseridir. Ancak aralarındaki fark, “asıl” ile “gölge” arasındaki ontolojik mesafe gibidir. Gazâlî’nin sarsıcı ifadesiyle; nasıl ki bir gölgenin kendi başına hakikî bir varlığı yoksa, cismanî âlemin de Emir âlemi karşısındaki konumu öyledir. Bu perspektiften bakıldığında beden, ruhun bu kesif dünyadaki bir gölgesi yahut ruhanî haki-

⁷¹ Gazâlî, “Mi’râcû’s-Sâlikîn”, 64; Gazâlî, “er-Risâletü’l-Ledünniyye”, 241-43; Gazâlî, *Erbâîn*, 311.

⁷² Gazâlî, *Erbâîn*, 86; Gazâlî, “Ravzatü’t-Tâlibîn”, 128.

katin maddeye düşen bir yansıması hükmündedir. Her ne kadar Gazâlî, bu metafizik münasebeti açıklarken pratik ve ahlâkî düzlemde “süvari ve binek” temsilini öne çıkarsa da; varlığın derûnuna inildiğinde, bedenın ruh karşısındaki o iğreti ve gölge mahiyeti açıkça müşahede edilir.⁷³

Gazâlî tefekküründe beşerî ruh, “emr-i rabbânî” oluşu ve ilâhî esrara açılan gizli bir menfeze sahip bulunması hasebiyle, fıtraten ulvî sıfatlara karşı onulmaz bir iştıyak duyar. İnsana bu dünyada en büyük hazzı veren şey, aslında bu ilâhî vasıfların kendi ruhundaki akisleridir. Öyle ki, varlıkta mutlak biriciklik (ferdiyet) yalnızca Cenâb-ı Hakk’a mahsus iken, insan kendi noksanlığına bakmadan bu makamı arzular; adeta “en yüce rab” olma iddiasının gizli yankılarını kalbinde taşır. Bu mutlak hâkimiyeti maddî düzlemde gerçekleştiremeyen insan, teselliyi mevcudatı istila etmekte, üstünlük kurmakta ve eşyayı kendi tahakkümü altına almakta arar.⁷⁴

Gazâlî, insanın bu yücelik ve kemâl arzusunu bizatihi reddetmez; aksine bu meylin, doğru istikamete tevcih edildiğinde kulu Rabbine yaklaştıran bir vesile olduğunu kabul eder. Burada kritik ayrım, hakikî kemâl ile vehmî kemâl arasındadır. Hakikî kemâl; ilim, kudret ve nefsanî esaretten kurtulmuş bir hürriyet ile kaimken; mal ve makam hırsına dayalı bir üstünlük çabası, insanı hakikatten uzaklaştıran vehmî bir sarhoşluktan ibarettir.

Ruhun bu serüveni, onun ontolojik çift yönlülüğüyle yakından irtibatlıdır. Gazâlî’ye göre kalbin biri mülk âlemine (sufî), diğeri melekût âlemine (ulvî) açılan iki kapısı vardır. Ruh, her iki yöne karşı da mesuldür: Bir yanda Mele-i A’lâ’ya yönelip faziletlerde meleklerle benzemeye çalışırken, diğeri yanda hükmü altındaki bedeni (ülkeyi) bir hükümdar dirayetiyle imar etmek-

⁷³ Gazâlî, *Erbâin*, 86.

⁷⁴ Gazâlî, *Erbâin*, 174-76.

le mükelleftir. Lakin unutulmamalıdır ki ruh, aslı itibariyle bu bedende bir “garip” hükmündedir; onun asıl vatanı ve nihaî yönelişi geldiği ilâhî kaynaktır. Şayet tabîî kirlerden ve nefsânî kesafetten arınmayı başarır, şahsiyetinin kazandığı cüz’î faydalardan çok daha ötesine, aslından süzülüp gelen küllî feyz ve nurlara nail olacaktır.⁷⁵

Gazâlî’nin bilgi nazariyesinde insan, varlık tabakalarından (*ecnâs-ı mevcudât*) bütünüyle habersiz bir surette dünyaya adım atar. Onun kâinata dair her türlü malumatı, kendisine bahşedilen idrak vasıtalarının inkişafıyla mümkündür; yani insan, eşyaya dair hakikatlere ancak bu idrak pencereleri vasıtasıyla vakıf olabilir. Bu noktada Gazâlî, idraki “zâhirî” ve “bâtınî” olmak üzere iki ana rükne ayırır. Zâhirî idrak, insan ve hayvanın müştereken sahip olduğu beş duyudan ibaretken; bâtinî idrak, mahallî kalp olan ruhanî bir lâtifedir.

Gazâlî; akıl, nur, kalp yahut “altıncı his” (*el-hissü’s-sâdis*) gibi muhtelif isimlerle andığı bu bâtinî idraki, insanı hayvandan ayıran en temel üstünlük kabul eder. Ona göre, insanın idrak kapasitesini sadece beş duyusuna indirgemek, eşref-i mahlûkat olan insanı hayvanlar seviyesine düşürmek demektir. Burada dikkat çekici bir husus karşımıza çıkar: Gazâlî bir yandan bâtinî idraki insana tahsis ederken, diğer yandan bir koyunun kurdu gördüğünde hissettiği düşmanlık duygusunu da bâtinî bir idrak olarak niteler.⁷⁶

Zahiren bir tenakuz gibi görülen bu durum, aslında idrakin taalluk ettiği âlemlerle ilgilidir. Hayvandaki bâtinî seziş, yalnızca duyularla algılanan şehadet âleminin gereklerine ve hayatta kalma güdüsüne mahsurdur. İnsandaki bâtinî idrak ise hem şehadet âlemini kuşatır hem de madde ötesi gayb ve melekût

⁷⁵ Gazâlî, *İhyâ*, 897; Gazâlî, “Mi’râcü’s-Sâlikîn”, 77-78; Gazâlî, “er-Risâletü’l-Ledünniyye”, 243.

⁷⁶ Gazâlî, “Munkız”, 598; Gazâlî, *İhyâ*, 882.

âlemlerine uzanarak dînî marifetin kapılarını aralar. İnsanı mükerrem kılan, işte bu çift yönlü idrak kapasitesi ve melekûtun nurlarına muhatap olabilme istidadıdır.

Gazâlî'nin varlık tasavvurunda idrak, yalnızca bir bilgi toplama aracı değil, varlık mertebeleri arasında yükselişi sağlayan ontolojik bir imtiyazdır. O, beşerî ruhun derinliklerinde, her biri farklı bir hakikat katmanına ayna tutan beş ayrı "nûr" veya ruh mertebesi ayırt eder. Bu hiyerarşinin ilk basamağı, biyolojik canlılığın temeli olan ve henüz süt emen çocukta bile tezahür eden hissî (algılayıcı) ruhtur. Onu, duyuların devşirdiği verileri hıfzederek akla sunulacak birer hammadde haline getiren hayalî ruh takip eder. İnsanı hayvâniyet dairesinden çıkarıp mükerrem kılan asıl eşik ise, duyuların ötesindeki mücerret manaları kavrayan aklî ruh mertebesidir. Gazâlî, bu aklî verileri birbirleriyle telif ederek sonsuz bir bilgi üretme kapasitesine sahip olan fikrî ruhu da bu zincire ekler. Zirvede ise yalnızca nebilere ve seçkin velilere mahsus olan, aklın ve fikrin bittiği yerde başlayan nebevî kudsî ruh yer alır. Bu makamda gaybın levhaları ve rabbânî marifetler bizzat tecelli eder; zira duyuların akıl karşısındaki acziyeti neyse, aklın da bu kudsî nur karşısındaki konumu odur.⁷⁷

Ruhun bu mertebeli yapısı, aynı zamanda iki temel kuvvet üzerinden işler: Bedeni harekete geçiren amelî kuvvet ve madde ötesi hakikatleri kavramaya bilkuvve istidatlı olan ilmî kuvvet. Gazâlî, bu süreci destekleyen bâtınî melekeleri de ihmal etmez: Suretlerin devamlılığını sağlayan *hayal*, maddeden bağımsız manaları sezen *vehim* ve bu suretler arasında yeni terkipler kuran *müfekkire*. Gazâlî'ye göre ruh, özü itibarıyla gayba mütevecchiştir; ancak bu kabiliyetin bilfiil ortaya çıkması, ruhun bu

⁷⁷ Gazâlî, "Mişkât", 304-5.

iç içe geçmiş mertebeleri aşarak kendi hakikatini gerçekleştirmesine bağlıdır.⁷⁸

Gazâlî, kalbi “kendisinde âlemin hakikati ve suretinin tecelli ettiği bir mahal” olarak tavsif ederken, hakikate ulaşmanın iki ayrı yolunu mukayese eder. Bunlardan ilki duyular vasıtasıyla dış dünyaya yönelmek, ikincisi ise doğrudan Levh-i Mahfuz’un feyzine açılmaktır. Gazâlî bu derin farkı, “güneşin kendisine bakmak” ile “güneşin sudaki aksine bakmak” arasındaki muazzam derece farkıyla izah eder. Levh-i Mahfuz vasıtasıyla kalpte hâsıl olan marifet, bizzat güneşin kendisini müşahede etmek gibi asıl ve gerçek iken; duyular yoluyla edinilen bilgi, güneşin sudaki iğreti yansımasından ibarettir.

Bu noktada Gazâlî, irfânî literatürde derin izler bırakan o meşhur temsiline müracaat eder: Kalp ile Levh-i Mahfuz arasındaki perdelerin kalkması, yerin derinliklerinden tertemiz suların fışkırması gibidir. Yerin altından kaynayan bu memba ortaya çıktığında, dışarıdan taşınan sulara (duyu verilerine) ihtiyaç kalmadığı gibi; kudsî feyze nail olan kalp için de duyuların kısıtlı malumatı artık ehemmiyetini yitirir. Hatta Gazâlî’ye göre, bu ulvî müşahede makamındayken hâlâ duyuların getirdiği hayallerle meşgul olmak, Levh-i Mahfuz’un nurlarını mütalaaya mani teşkil eden birer engel hükmündedir.⁷⁹

Netice itibarıyla, insanın duyusal bedeni ile melekûtî ruhu arasındaki o ontolojik uçurum, âlemin zâhîrî sureti ile bâtînî hakikati arasında da mevcuttur. Âlemin künhüne vakıf olmak, ancak kalbin bu perdeleri aşarak “asıl” olanla kurduğu irtibatla mümkündür; bu mertebede duyusal dünyanın sunduğu veriler, hakikatin yanında sönük birer gölge olarak kalmaktadır.

Gazâlî, kalbi “eşyanın hakikatinin bütünüyle kendisinde

⁷⁸ Gazâlî, “Mi’râcû’s-Sâlikîn”, 62-63.

⁷⁹ Gazâlî, *İhyâ*, 897.

tecellisine istidatlı mukaddes bir mahal” olarak tavsif ederken, kalp ile Levh-i Mahfuz arasındaki o gizemli münasebeti karşılıklı duran iki ayna temsiliyle açıklar. Bu tasavvura göre, ilâhî hükmün ve kaderin kayıtlı olduğu Levh-i Mahfuz bir ayna, insan kalbi ise ona mukabil ikinci bir aynadır. Şayet bu iki ayna arasındaki perdeler aradan kalkarsa, Levh-i Mahfuz’daki kudsî ilimlerin hakikatleri, hiçbir zahiri vasıtaya ihtiyaç duymaksızın doğrudan kalp aynasına akseder. Bu perdeler bazen iradî bir cehd ile, bazen de rabbânî bir inayet rüzgârıyla aralanabilir.

İnsan bu vuslatı bazen rüya âleminde tecrübe eder ve henüz vuku bulmamış hadiselerin bilgisine vakıf olur. Ancak Gazâlî’ye göre, bu dünyada yaşarken perdelerin bütünüyle kalkması ve hakikatin çıplaklığına tahammül edilmesi imkân dairesinde değildir; mutlak keşif ancak ölümle, yani perdenin kesin olarak yırtılmasıyla vuku bulur. Bununla birlikte, uyanıklık hâlinde de ilâhî bir lütuf eseri olarak gayb örtüsü aralanabilir ve kalbe mukaddes ilimlerin nuru süzülebilir. Gazâlî bu durumu, karanlıkta çakan bir şimşek benzetir; o nur, bazen anlık bir parlayışla kalbi aydınlatıp geçer, bazen de muayyen bir süre varlığını hissettirir. Lakin bu müşahede hâlinin kesintisiz bir surette devam etmesi, ancak ender-i nâdirattan sayılabilecek bir kemâlât mertebesidir.⁸⁰

Gazâlî tefekküründe ruhun bu dünyadaki yolculuğu, özü itibariyle kesintisiz bir ilim ve marifet talebinden ibarettir; zira ilim, ruhun bekâ âlemindeki yegâne ziyneti ve ebedî azığıdır. Nasıl ki göz görme fiiliyle, kulak işitme vazifesiyle, dimağ ise kelimeleri terkip etme kabiliyetiyle teşhiz edilmişse; hayvânî ruh gazabın, tabîî ruh ise yeme-içmenin lezzeti peşinde koşar. Ancak insanın asıl hakikati olan kalp (nefs-i mutmainne), fit-

⁸⁰ Gazâlî, *İhyâ*, 894-95.

raten sadece ilmi arzular, ancak onunla mutmain olur ve ömrü boyunca bu mukaddes tahsilin peşinde gider.⁸¹

Bu marifet arayışında Gazâlî, ruhu usta bir “avcıya” teşbih eder. Av peşindeki bir avcı için binek ve av aletleri ne kadar elzemse, beşerî ruh için de beden ve onun hassaları o derece zaruridir. Bu zaviyeden bakıldığında beden, ruhun hapsedildiği bir kafes değil; bilakis hakikatleri avlamak için kullanılan bir binek, duyular ise marifet yolunda istihdam edilen birer idrak aletidir. Dolayısıyla beden ve onun sağladığı her türlü imkân, ulvî bir amaca hizmet ettiği müddetçe kıymetlidir. Buradan hareketle denilebilir ki; Gazâlî düşüncesinde, ilâhî marifete yöneltilmiş her türlü duyusal tecrübe, aslında kulun Tanrı’yı tanıma ve O’na yakınlaşma serüveninin ayrılmaz bir parçası haline gelir.⁸²

Gazâlî tefekküründe insanın “emr-i rabbânî” oluşu, onu kâinatın diğer cüzlerinden ayıran en sarsıcı hakikatlerden biri olan “Allah, Âdem’i kendi suretinde yarattı” hadis-i şerifiyle taçlanır. Ancak Gazâlî, bu ifadeyi zâhirî bir sıklıkla ele alıp insanbiçimci (antropomorfik) bir Tanrı tasavvuruna kapılanları; teşbih ve tecsime düşen “kısa görüşlü cahiller” olarak niteler. Ona göre Hak Teâlâ, duyularla algılanan bir “suret”ten münezzeh ve yücedir. Dolayısıyla bu nebevî beyanın bir zâhirî kabağı, bir de ancak basîretle kavranabilecek bâtınî hakikati mevcuttur.⁸³

Bu hakikatin anahtarı, Gazâlî’nin titizlikle üzerinde durduğu “misal” ve “misal” ayrımında gizlidir. Allah’ın bir benzerinin olması (*misal*) mutlak surette muhal ve bâtıl iken; insanın ilâhî sıfatlara dair bir örneklem (*misal*) teşkil etmesi, marifetin yegâne imkânıdır. Gazâlî’ye göre şayet insan, kendi ruhunda

⁸¹ Gazâlî, “er-Risâletü’l-Ledünniyye”, 243-44.

⁸² Gazâlî, *Erbâîn*, 312.

⁸³ Gazâlî, *İhyâ*, 1610.

ilim, kudret, semi ve basar gibi ilâhî sıfatların birer nûresini taşımasaydı, Mutlak Varlık'ı idrak etmesi mümkün olamazdı. “Nefsini bilen Rabbini bilir” düsturu, tam da bu noktada tecelli eder: İnsan, kendi içindeki cüz'î kudret ve iradeyi müşahade ederek, Küllî ve Mutlak olan fâili tanımaya başlar.

Lakin bu benzerlik, asla bir ayniyet yahut özdeşlik manasına gelmez. Gazâlî, “Tanrı'yı ancak Tanrı bilir” diyerek beşerî idrake ontolojik bir sınır çizer. Nasıl ki siyah ve beyazın her ikisinin de “renk” ve “araz” olması onların mahiyetlerini bir kılmıyorsa; insanın âlim ve kadir vasıflarını taşıması da onu Tanrı ile aynı kılmaz. Netice itibarıyla Gazâlî için insan, Tanrı'nın bir misli değil; O'nun kemâlât sıfatlarının bu kesif dünyadaki en parlak ve muazzam bir “misali” hükmündedir.⁸⁴

Gazâlî, insanın “Allah'ın suretinde yaratılması” hakikatini tefsir ederken, bu benzerliği iki temel eksene oturtur: Birincisi, insanın kendi küçük âlemindeki tasarrufunun, Mutlak Yaratıcı'nın büyük âlemdeki (makro-kozmos) sonsuz tasarrufuna olan işlevsel benzerliğidir. İkincisi ise, insanın ontolojik yapısının kâinatın bir numunesi ve nüshası (*hilkat*) olarak tasarlanmış olmasıdır. Nitekim o, ilâhî nurların bir numunesi olarak gördüğü akıl için; “Numune olan şey, aslına tam olarak benzemese de, ondan bütünüyle kopuk ve ona benzemekten de hâlî değildir” diyerek, sınırlı ile Sınırsız arasındaki o ince irtibatı dile getirir.⁸⁵

Bununla birlikte Gazâlî, “suret” kelimesinin zihnî çağrışımları konusunda müminleri teyakkuza davet eder. Bu kavram bazen maddî bir şekli (göz, kulak, uzuv) ifade etse de, Allah hakkında bu mananın kullanılmasının imkân haricinde olduğu su götürmez bir gerçektir; zira O, bütün suretlerin yara-

⁸⁴ Gazâlî, “Maznûnu Kebîr”, 359-62.

⁸⁵ Gazâlî, “Ravzatü't-Tâlibîn”, 128-29; Gazâlî, “Mi'râcû's-Sâlikîn”, 55; Gazâlî, “Mişkât”, 289.

tıcısı olarak her türlü maddî kayıttan münezzehtir. Kelimenin asıl kastedilen bâtinî manası ise, beşerî idrakin tam manasıyla ihata edemeyeceği, Tanrı'nın celâline uygun kudsî bir hakikattir. Gazâlî, hakikati arayan talibe bu noktada bir edep sınırı çizer: Kişiye düşen, bu lafızdan cismaniyeti nefyetmek ve taktini aşan meselelere dalmak yerine, emrolunduğu kadarıyla iktifa etmektir.

Zira Tanrı ile insan arasındaki o gizli münasebet, kelimelerin kalıplarına sığmayacak kadar derunî bir mahiyet arz eder. Gazâlî'ye göre bu bâtinî ilişkinin bazı vechelerinin kalemle tahrir edilmesi uygun değildir. Bu kudsî sır, ancak seyrusülûk yoluna giren ve yolculuğun şartlarını kemâliyle tamamlayan ariflerin, mücahede esnasında bizzat tadararak farkına varacakları bir "tecrübe" alanıdır. Buradan da anlaşılacağı üzere, hakikatin bazı vecheleri sadece anlatılmakla kavranamaz; onlar ancak belli bir ruhanî seviyeye erişildiğinde, bizzat yaşanarak elde edilen keşfî malumatlardır.⁸⁶

Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr* adlı eserinde insanın mahiyetine dair sarsıcı bir perspektif daha sunarak, ilgili hadis-i şerifi "Allah'ın sureti" yerine "Rahman'ın sureti" kaydıyla yeniden tefsir eder. Ona göre bu iki isimlendirme arasındaki fark, sadece lafzî değil, esasa dair derin bir hikmet barındırır. Allah Teâlâ, Âdem'e (insana) olan lütfunun bir tecellisi olarak, ona bütün bir âlemi içine alan muhtasar bir suret bahşetmiştir. Bu yönüyle insan, kâinatın devasa genişliğinin küçük bir nüshası, ruhanî ve cismanî tüm varlıkların bir hulasası hükmündedir.

Gazâlî'ye göre insanın bu şekilde "mikro-kozmos" olarak tasarlanması, ilâhî rahmetin en büyük eseridir. Zira şayet bu rahmet tecelli etmeseydi, sonlu bir varlık olan insanın, Sonsuz

⁸⁶ Gazâlî, "İlcâm", 321; Gazâlî, *İhyâ*, 1670.

olan Rabbini idrak etmesi asla mümkün olamazdı. “Nefsini bilen Rabbini bilir” fehvasınca, insanın marifetullah yolculuğu, ancak kendi varlık aynasında ilâhî sıfatların numunelerini müşahade etmesiyle imkân kazanır. İşte bu imkânı sağlayan şey, kulun doğrudan doğruya ilâhî Zât’ın (Allah) bir misli olması değil; O’nun her şeyi kuşatan rahmetinin (Rahman) bir eseri ve sureti olmasıdır. Dolayısıyla insanın bu üstünlüğü, doğrudan “Rahmân” isminin bir lütfu olarak tezahür eder ve marifetin yegâne ontolojik köprüsü haline gelir.⁸⁷

Netice itibarıyla; “insan” olarak varlık sahnesine adım atmak, her şeyden evvel “emr-i rabbânî” olan o kudsî beşerî ruha sahip olmak demektir. İnsan, her ne kadar maddî bedeniy-le kesif cisimler âleminin bir cüzü olsa da; diğer tüm ruhanî boyutlarıyla bu mülk âleminin ötesine, doğrudan melekût uf-kuna aittir. Tanrı’nın bizzat Kendi Zâtı’na nispet ederek şeref-lendirdiği bu ruh, eşyanın hakikatini ve ilâhî esrarı bütünüy-le kendisinde aksettirebilecek muazzam bir tecelli istidadıyla donatılmıştır.

Ruhun bu dünyadaki varoluş serüveni, hakikate karşı duyulan onulmaz bir iştiaqla başlar; fakat bu iştiaqla, insanın id-rak kuvvelerinde tedricen açılan bir ufuk olarak somutlaşır. Bu sebeple, şimdi duyulardan akla uzanan bu inkişaf çizgisini ve onun kalpteki yöneliş karşılığını takip edebiliriz.

Bu serüven, basit bir biyolojik büyüme hadisesinden ibaret olmayıp, ruhun kemâle doğru attığı basamaklı bir tekâmül yürüyüşüdür. Ebû Hâmid el-Gazâlî, beşerin bu dünyadaki hikâyesini, doğumundan itibaren tedricen inkişaf eden bir id-rak süreci olarak tavsif eder. Henüz çocukluk çağında beş duyusunun sınırlı dünyasında mahsur kalan insan, zamanla eş-yayı birbirinden tefrik eden temyiz kuvvetine, nihayetinde ise

⁸⁷ Gazâlî, “Mişkât”, 301.

duyular âleminin ötesindeki “vâcibi”, “câizi” ve “muhâli” kavrayan, varlığın metafizik boyutuna kapı aralayan akıl nuruna kavuşur. Ancak bu zihnî inkişaf, sadece bir malumat birikimi değil; insanın ontolojik boşluğunu doldurmak üzere takdir edilmiş ilâhî bir donanımdır.

Bu tedricî inkişaf, ilk etapta nefsin maddî âlemlle bağ kurmasını sağlayan dokunma, görme, işitme ve tat alma gibi zâhirî duyuların yaratılmasıyla başlar. Ne var ki beşerin serüveni, duyuların dar kalıplarıyla sınırlı kalmaz; yedi yaş civarında temyiz kuvvetinin inkişafıyla yeni bir boyut kazanır. Bu evre, insanın sadece duysal verilerle yetinmeyip maddenin ötesindeki metafizik hakikatlere dair ilk işaretleri idrak etmeye başladığı bir eşiktir.⁸⁸

İnsanın yeryüzü serüveninde ilk hâli, biyolojik bir zaruretle şekillenen ve mahalli maddi kalp olan “hayvanî ruh”un sevk ve idaresindeki bir varlıktır. Bu mertebede gazap, şehvet, his ve hareket kabiliyetleri, henüz ulvî bir gayeye yönelmemiş olup bütünüyle bu süflî ruhun hizmetine amadedir. İnsanoğlunun çocukluk yıllarına tekabül eden bu devrede, fitratın hayvanî vechesinin mutlak bir hâkimiyeti müşahade edilir. Zira bu safhada idrak henüz duyuların dar sınırlarını aşamamış, kalp ise bütünüyle şehvet ve gazabın tesiri altına girmiştir. Esasen bu zâhirî ve bâtinî duyular ile hayati kuvveler, insanı diğer canlılarla müşterek bir zeminde buluşturan, varlığın idamesi için gerekli olan tabii donanımlardır.

Lakin insanı biyolojik bir organizma olmanın ötesine taşıyan asıl kırılma noktası, bulûğ çağıyla birlikte “akıl ordularının” ya da bir diğer ifadeyle “akıl nurunun” kalpte tecelli etmeye başlamasıdır. Bu nuranî kuvve, alelade bir zihnî gelişimden ziyade, insanın kırk yaşında kemâle ermesine kadar sürekli bir in-

⁸⁸ Gazâlî, “Munkız”, 598-99.

kişaf ve artış gösteren derunî bir cevherdir. Gazâlî'nin perspektifinden bakıldığında, insanın ilk yıllarında idrakinin duyularla mahdud olması ve fiillerinin şehvet ile gazap ekseninde dönmesi, onun hayvânî tabiatının baskınlığındandır. Ancak ilerleyen yaşlarda zuhur eden bu akıl nuru sayesinde, süflî arzulara ve öfkenin yakıcılığına galebe çalındığı takdirde, insan fânî tortularından arınarak meleklerle benzeyen ulvî bir mahiyet kazanacaktır.

Bu fitrî uyanışın nihai zirvesi ise, ilâhî bir mevhibe olarak kalpte parlayan akıl nurudur. Gazâlî'nin "akıl"dan muradı, yalnızca kuru bir mantıksal yürütme değil; varlığın temel direkleri olan vâcipleri, câizleri ve muhâlleri ayırt edebilen, önceki mertebelerde kapalı olan gaybî hakikatleri keşfeden bir idrak melekesidir. Dolayısıyla insanın biyolojik doğumuyla başlayan bu yolculuk; duyulardan temyize, temyizden de rasyonaliteyi aşkın bir aklî melekeler bütünlüğüne doğru evrilen, insanı "hayvânî mertebe"den çıkarıp "eşref-i mahlûkât" kılan bir varoluşsal zorunluluktur.⁸⁹

İnsan, varlık hiyerarşisinde bir "berzah" varlığıdır; o, bir vechesiyle süflî iştahlarının peşinden sürüklenen hayvânî tabiata, diğer vechesiyle ise şehvî tortulardan arınmış melekûtî ufka meyyaldir. Gazâlî, beşerî hakikatin bu iki kutuplu yapısını, kalbin derinliklerinde vuku bulan ve birbiriyle kıyasıya çarpışan iki muazzam ordunun mücadelesi olarak tasvir eder. Bu ordulardan ilki, kaynağını ulûhiyetten ve melekût âleminden alan "nûr-ı akıl" ile onun muktezasınca zuhur eden ulvî saiklerdir. Mukabil cephede ise kaynağı şeytânî desiseler olan şehvet ve onun tahrik ettiği nefsânî dürtüler saf tutmaktadır.⁹⁰

Kişinin bulûğ eşiğini aşmasıyla birlikte, akıl ve dinin icapları birer birer inkişaf etmeye başlar. Bu safhada insan, anlık

⁸⁹ Gazâlî, *Erbâin*, 226-27; Gazâlî, *Maksad*, 32.

⁹⁰ Gazâlî, *Erbâin*, 249.

lezzetlerin dar parantezinden kurtularak nazarını işlerin akıbetine, yani ebedî sonuçlara çevirir ki bu uyanış, şeytânî ordulara karşı verilecek olan büyük mücadelenin de başlangıcıdır. Gazâlî'ye göre asıl mesele, gazap ve şehvet kuvvetine mukabil, akıl kuvvetini bir hükümrân kılıp ona galibiyet bahşetmektir. Bu sebeple, nefsin süflî davetlerine inat, aklın ve dinin ulvî çağrısında sebat etmek varoluşsal bir zorunluluktur. Burada altı çizilmesi gereken mühim husus, akl-ı selîm ile sahîh dinin taleplerindeki tam bir mutabakattır. Her ikisi de aynı gayeye, yani insanı kemâle erdirmeye hizmet ederler. Zira hayvânî mertebede bulunmayan “akıbeti tefekkür etme” melekesi, akllı olgunluğun bir nişanesidir; din ise bu hassas süreçte akla rahmânî bir rehberlik sunarak, onun yolunu aydınlatan ilâhî bir fener hükmündedir.⁹¹

Bu varoluşsal gerilimi Gazâlî, iple havada asılı duran adam temsiliyle açıklar: Bir iple havada asılı kalan kişi, yerçekiminin (tabiî sıfatı) kendisini aşağı çekmesi ile ipin buna engel olması arasındaki mukavemetten dolayı derin bir elem duyar. Beşerî ruh da asıl fıtratı itibarıyla “mele-i a'lâ”ya, yani yüce ruhanî âleme müştaktır. Lakin dünya şehvetleri birer ağır zincir gibi onu “aşağıların en aşağısına” doğru sürüklemektedir. İşte insanın hissettiği o derin içsel sızı ve elem, ruhun kendi asliyetine duyduğu özlem ile sonradan ona arız olan süflî arzuların birbirine zıt yönlerdeki bu şiddetli çekişmesinden doğmaktadır.⁹²

Nihayetinde Gazâlî; ruhun melekûtî iştiağı ile bedenî hayvânî tortuları arasında sıkışan, bir yanıyla ulvî ufuklara müştak diğer yanıyla süflî arzuların pençesinde kıvranan insanın yaşadığı bu derin ontolojik sızıyı, varoluşun merkezî bir gerçeği olarak vaz' eder. Bu içsel parçalanmışlık ve zıt ku-

⁹¹ Gazâlî, *İhyâ*, 905-8; Gazâlî, *Erbaîn*, 227.

⁹² Gazâlî, *Erbaîn*, 329.

tupların mukavemetinden doğan elem, esasen beşerin fitratındaki en büyük boşluğa ve en mukaddes arayışa işaret etmektedir. Zira bu varoluşsal sancının dindirilmesi ve ruhun o ezeli huzura kavuşması, ancak insanın hayatta ihtiyaç duyduğu en yüce gaye olan “saadet” (mutluluk) ile mümkündür. Gazâlî’ye göre insan, bu gerilimi aşabildiği ve zıtlıklar arasında bir denge tesis edebildiği ölçüde, fânîlikten sıyrılıp ebedî saadetin kapısını aralayacak olan o büyük ihtiyacını kemâle erdirmiş olacaktır.

Gazâlî’nin bu gelişim tasviri, dikkatle incelendiğinde, insanı harekete geçiren üç temel varoluşsal ihtiyacın birer izdüşümü olarak karşımıza çıkar. Bunlardan ilki, fânî olanın dar kâlıplarına sığmayan ruhun, ezeli ve ebedî bir saadet arayışında tecelli eden bekâ arzusudur. İkincisi, kalbin kendi aslî gıdası olan eşyanın hakikatini bilme ve varlığı marifet nuruyla kuşatma yönündeki idrak istidadıdır. Nihayetinde tüm bu süreç, ruhun “mele-i a’lâ”ya olan kadîm iştiağıyla, Mutlak Cemâl’e yönelip O’nunla ünsiyet kurma ve muhabbetle O’na kavuşma ihtiyacıyla taçlanır. İnsanın kalbindeki o dinmeyen huzursuzluk ve bitmek bilmeyen arayış, işte bu üç ontolojik ihtiyacın birleştiği o derin kavşakta düğümlenmektedir.

İnsan, bulûğ çağıyla birlikte nûr-ı aklın kalbinde parlamasına şahitlik ederken, aynı zamanda bu nurun aydınlatığı o muazzam savaş meydanının da tam merkezinde kalır. Ömrün sonuna dek sürecek olan bu kaçınılmaz gerilimin içinde, beşerin bütün zerreleriyle yöneldiği ve her türlü meşakkati göze alarak aradığı o en kıymetli hazine, saadettir. Gazâlî, insanın bu dünyadaki bütün varoluşsal deviniminin nihai gayesini “saadet” kavramıyla temellendirir. Ancak o, saadeti sathi bir haz anlayışından tefrik ederek, “mutlak” ve “mukayyet” olmak üzere iki derinlikli mertebeye ayırır. Mukayyet saadet, ancak belli bir hâl ve dar bir zaman dilimiyle sınırlı olan geçici bir huzurken;

mutlak saadet, kökleri bu dünyada salınan fakat dalları sonsuzluğa uzanan bir ebediyet iklimidir.⁹³

“İnsan için derecelerin en yücesi sonsuz mutluluktur” diyen İmam’a göre, hakiki saadet ancak uhrevi olan ve mutlak mahiyet taşıyandır. Bunun dışındaki geçici refahlar ve dünyevî hazlar ise ancak mecazî birer tesellidir. Bu ikincil derecedeki mutluluklar, ancak hakiki saadete giden yolda birer basamak ve ulvî menzile ulaştıran birer vesile oldukları ölçüde kıymetli ve değerlidirler.⁹⁴

Gazâlî’nin tasvirinde ebedî saadet, ancak son derece meşakkatli, uzun ve çetin bir sülûk neticesinde ulaşılabilecek mukaddes bir menzildir. İnsanın bu varoluşsal gurbetini sona erdirecek olan “bekâ” iklimine nasıl vasıl olunacağı sorusuna İmam’ın verdiği cevap nettir: İlim ve amel. Ancak bu iki rükun, birbirinden kopuk kompartımanlar değil; birbirini ikmal eden ve ruhu kemâle erdiren bir bütündür. Gazâlî’ye göre ilim, bu kutlu yolculuğun sarsılmaz temelidir; zira amelin keyfiyeti ve istikameti ancak ilmin rehberliğinde tayin edilebilir. Lakin burada zikredilen ilim, zihni dolduran alelade bir bilgi yığını değil; bizzat Hakk’a kurbiyeti (yakınlığı) sağlayan, ruhu fânîlikten kurtarıp mutlak varlığa yaklaştıran derunî bir vukuftur.

Öyle ki, hakiki manada dinî ilim, ancak insanı saadete sevk ettiği nispette meşruiyet kazanır. Gazâlî, “ilim ve marifet dışında bir saadet yoktur” derken, marifeti “likâullah” a (Allah’a kavuşmaya) giden yolda ruhun önünü aydınlatan bir dizi nur olarak tavsif eder. Bu noktada ilim ile marifet arasında ince fakat derin bir tefrike gidilir: İlim, kitaplardan tahsil edilen ve amelin usulünü bildiren bilişsel bir zemin iken; marifet, o amellerde sebat etmek suretiyle kalbe lütfedilen tecrübî bir uyanıştır.

⁹³ Gazâlî, “Mi’râcû’s-Sâlikîn”, 95.

⁹⁴ Gazâlî, *İhyâ*, 20; Gazâlî, *Mizânü’l-Amel*, 304-5.

Bu süreçte amelin sadece zâhirî azalarla icra edilen bir form olduğu zannedilmemelidir. Aksine, ilmi takip etmesi gereken asıl amel; kalbin niyetlerle tezyin edilmesi ve bâtinî duyguların ıslahı gibi ruhun derinliklerinde vuku bulan o sessiz ve derunî inkılaptır.⁹⁵

Gazâlî'nin saadet tasavvuru, kişinin iman ve marifet ufkunda katettiği mesafe ile doğrudan tenasüp arz eder. Bu durumu zihnimize yaklaştırmak adına maddi bir teşbihe başvuran İmam, mal sahibi olmanın zenginliğe delalet etmesi gibi, iman da asgari düzeyde bir saadete vesile olduğunu; lakin zenginliğin derecesinin malın kesretiyle değişmesi misali, saadetin mahiyetinin de marifetin derinliğiyle başkalaşacağını vurgular. İman, ebedî felahın kapısını aralayan temel bir saik olsa da, kişinin bu iman neticesinde ulaştığı marifetullah derecesi, o kapının ardındaki iklimin letafetini ve ahiretteki makamının ulviyetini belirler.⁹⁶

Zira inanç esaslarını sadece nazarî delillerin soğuk kalıplaşmasıyla bilen bir zihin ile o esasların derunî sırlarına vakıf olan bir kalp, aynı saadet ikliminde nefes almazlar. Neticede beşer, kelâmî bilgiler ve semâî nakillerle kurtuluşa erebilse de; haki ki saadet, ancak inanılan hakikatlerin birer zihnî malumat olmaktan çıkıp, ruhun derinliklerinde bizzat tecrübe edilerek ta dılmasıyla mümkündür.

İnsanın bekâ arzusunu dindirecek olan o ebedî saadet menziline ulaşması, ancak varlığın derinliklerine nüfuz edebilen bir idrak istidadı ile mümkündür. Ebû Hâmid el-Gazâlî'ye göre marifetullah, yani Tanrı'yı tanımak, yalnızca bir bilgi şubesi değil; âlemin yaratılışındaki ana gaye ve peygamberlerin gönderilişindeki yegâne hikmettir. İmam, bu mühim meseleyi fitrî

⁹⁵ Gazâlî, *İhyâ*, 898.

⁹⁶ Gazâlî, *İhyâ*, 898; Gazâlî, *Erbâin*, 53.

bir ihtiyaç olarak tavsif ederken, biyolojik sıhhat ile ruhun selameti arasında hikmetli bir muadele kurar. Ona göre bedende ki her uzvun, yaratılış gayesine muvafık hususi bir fiili vardır; bir azanın hastalığı ise bizzat bu asli vazifesini icra edememesinden neşet eder. Tıpkı gözün hastalığının görme melekesini yitirmesi olması gibi; yaratılış gayesi hikmet, marifet ve Tanrı sevgisi olan kalbin de bu ulvî vazifeleri yerine getirememesi, onun en derin marazıdır.⁹⁷

Gazâlî, bu büyük varoluşsal mücadelenin cereyan sahasının kalp olduğunu vurgular. Lakin burada karşımıza çıkan isimlendirme meselesi, üzerinde hassasiyetle durulması gereken akademik bir düğündür. Gazâlî'nin kaleminde "kalp" tabiri, bazen insanın bizzat hakikati olan ruhu temsil ederken; bazen de ruhun kesif bedenle olan münasebetini tesis eden, ruhanî nurların üzerine aksettiği bir ayna vazifesi görür. Bu ikinci mana çerçevesinde kalp, beşeriyet istidadı taşıyan nutfeye ruhun tecellisini ulaştıran, beden ile ruh arasındaki o ilk ve en hayati temas noktasıdır. Düşünürümüzün bu noktada yaşadığı ifade güçlüğü ise takdirle karşılamak gerekir; zira aynanın bizzat kendisiyle onda zuhur eden sureti birbirinden tefrik edebilmek ve bu iki cevheri müstakil olarak tavsif etmek hakikaten fevkalâde bir zihnî cehdi gerektirmektedir.

Gazâlî külliyatında kalbin bir "savaş meydanı" olarak tavsif edilmesi, bizi öncelikle bu kavramın çok katmanlı mahiyeti üzerine düşünmeye sevk eder. Zira kalbin ilk ve aslî manası, doğrudan doğruya ruhun kendisidir ki; o, "Emir Âlemi"ne mensubiyeti hasebiyle Tanrı'ya atfedilen mukaddes bir cevherdir. Böylesi ulvî bir cevherin bizzat kendisinin bir çatışma sahası olması düşünülemez. Dolayısıyla bu büyük mücadelenin

⁹⁷ Gazâlî, "Ravzatü't-Tâlibîn", 158; Gazâlî, *İhyâ*, 945.

mekânı, ruhun kesif bedene yansıdığı, tinsel olanla maddesel olanın birbirine teğet geçtiği o ilk tecelli noktasıdır.

Gazâlî'nin perspektifinde kalp, sadece biyolojik bir merkez değil, her türlü hayrın ve şerrin düğümlendiği manevî bir cevherdir. Bedeni ölüme sürükleyen hastalıklar gibi, kalbin de ebedî felakete sebep olan bir harap hali mevcuttur. Tanrı'yı tanımamak ve O'nun marifetinden mahrum kalmak kalp için öldürücü bir zehir hükmündeyken; nefsin süflî arzularına ram olup ilahî emirlerden yüz çevirmek, bu mukaddes merkezi hasta eden ağır bir iletir. Ancak bu karanlık dehlizden çıkış kapısı yine fıtrata mündemiçtir: Kalbe hayat bahşedecek olan panzehir ancak marifettir; onu asli sıhhatine kavuşturacak yegâne ilaç ise, nefsanî temayüllere mukavemet göstererek Tanrı'ya mutlak bir teslimiyetle itaat etmektir.

Gazâlî'nin varlık ve bilgi nazariyesinde lezzet, alelaide bir duyumsama olmanın ötesinde, doğrudan doğruya bir idrak meselesidir. Zira o, lezzetlerin ancak idraklere tabi olduğunu vazederek ve insanın sahip olduğu her bir hasletin, fıtratına yüklenen gizli istidatların kuvveden fiile çıkmasıyla kendine has bir hazza kavuştuğunu savunur. Hikmet-i ilâhî gereği varlık ağacının hiçbir dalı beyhude değildir; her bir haslet, yaratılış gayesinin muktezası olan bir iş için vazifelendirilmiştir. Sözelimi, gazap kuvveti bir galebe ve intikam iştiağıyla yanarken, şehvet hayatın bekası için rızka yönelir; gözün lezzeti müşahade, kulağın ise işitmektedir. Bu bağlamda hiçbir haslet, kendi idrak ufkuna giren hakikatler karşısında lezzet veya elemenden azade kalamaz.

Beşerî terkinin merkezinde yer alan kalp ise, kendine mahsus bir haslet ile diğer tüm uzuvlardan ayrışır. Gazâlî'nin "ilâhî nur", "akıl", "bâtınî basîret" veya "yakîn nuru" gibi isimlerle andığı bu cevher, duyuların ve hayal gücünün ötesindeki manalara nüfuz edebilen yegâne idrak merkezidir. Kalp, bu basîret

nuruyla âlemin yaratılmışlığını ve onun mutlak bir Müdebbir'e olan muhtaçlığını bizzat kavrar. İşte insanı hayvânî kayıtlardan kurtarıp eşref-i mahlûkât kılan asıl sır, kalbin marifetullahı idrak edebilme kabiliyetidir.

Eşyanın hakikatini bilmek üzere halk edilen kalbin asıl gıdası ve en yüksek lezzeti de ancak marifet ve ilimle mümkündür. Zira ilim, rubûbiyet sıfatlarının bir tecellisi olup, beşerî kemâlin ulaşılabilir en zirve noktasını temsil eder.⁹⁸

Gazâlî, marifetin asıl karargâhı ve neşet gâhı olarak bedendeki tüm diğer azalar arasından kalbi mümtaz bir konuma yerleştirir. Zira kalp; Hakk'ı tanıyan, O'na takarrub eden, O'nun rızası yolunda sa'y ü gayret gösteren ve nihayetinde O'nun katındaki ledünnî sırları keşfeden ruhanî bir cevherdir. Bu merkezî otorite karşısında diğer tüm uzuvlar, kalbin emrine amade birer hizmetçi ve iradesini yeryüzünde icra eden aletler hükmündedir. İlahî huzurda muteber olan, "mâsivâ"dan yani Hakk dışındaki her türlü yabancı alakadan arınmış bir "kalb-i selîm" iken; dünya gaileleriyle bulanık bir kalp, asli nuruna perde çekmiş ve hakikatten mahrum kalmış demektir.

Kalbin marifet devşirdiği ufuklar ise iki yönlüdür: O, bazen duyularla idrak edilen şehadet âleminden, bazen de doğrudan gayb âleminin esrarından beslenir. Gazâlî, kesbî ilim ile ilhamî ilim arasındaki mahiyet farkını, zihinlerde yer eden o meşhur "havuz" temsiliyle izah eder. Bu tasvire göre kalp, iki farklı yolla dolan bir su haznesi gibidir: Birincisi, dışarıdan beş duyu nehriyle taşınan sular; ikincisi ise bizzat havuzun dibinin kazılmasıyla derinlerden fışkıran saf pınarlardır. Dışarıdan gelen suların bulanıklığına ve kesintiye uğrama riskine mukabil, kalbin kendi derinlerinden kaynayan su, hem daha temiz hem de daha daimîdir. Bu sebeple İmam, halvet ve uzlet yoluyla du-

⁹⁸ Gazâlî, *İhyâ*, 1671.

yu nehirlerinin gürültüsünü kesmeyi, kalbi nefsin perdelerinden temizleyerek hakikatin bizzat kendi batınımızdan fışkırmasına zemin hazırlamayı tavsiye eder.⁹⁹

Aynı hakikati başka bir vecheden ele alan Gazâlî, kalbin mülk ve melekût âlemlerine açılan iki ayrı kapısından bahseder. Âlimlerin ve hakîmlerin nazârî bir cehdle elde ettikleri ilimler mülk âlemine (fizikî dünyaya) açılan kapıdan süzülürken; nebi ve velilerin o sarsılmaz yakînî bilgileri, doğrudan doğruya melekût âlemine açılan o mukaddes menfezden kalplerine vâsıl olmaktadır.

Gazâlî, fizikî bir uzuv olan kalbin ruhanî bir haslet vesilesiyle marifetullahı idrak edebileceğini vurgularken, ruhî bir mahiyet taşıyan kalbin bekasını da marifet ile kaim görür. Zira beden için maddî gıda ne ise, ruh için de marifetullah odur. Bu noktada İmam, “her mevcut için en münasip olanın, onun bizzat kendi hususiyeti olduğu” kaidelerini vazeder. Öyle ki, gözün güzel bir sese yönelik fitrî bir yatkınlığı bulunmadığı için işitme onun hususiyetine muvafık düşmez. Beşerî ruhun mümtaz hususiyeti ise hakikatleri idrak etmektir.¹⁰⁰

Burada idrakin lezzeti, bizzat bilinen mevzunun şerefi ve ulviyeti nispetinde bir artış gösterir. Varlık dairesinde Hak Teâlâ’dan daha şerefli ve mutlak bir hakikat bulunmadığına göre; O’nun zatını, mukaddes sıfatlarını ve mülk ile melekût arasındaki o hikmetli nizamını bilmek, kalp için lezzetlerin en yücesi ve en derinidir. Gazâlî, Allah’ın “er-Rezzâk” ism-i şerifini tefsir ederken, rızkın zâhirî ve bâtinî vechelerini birbirinden tefrik eder. Bedenin muhtaç olduğu maddî rızıklar zâhirî bir mahiyet taşıırken; kalbin itminan bulduğu marifet ve mükaşefe nurları aslî bâtinî rızkı teşkil eder. Bâtinî rızkın zâhirî

⁹⁹ Gazâlî, *İhyâ*, 896-98.

¹⁰⁰ Gazâlî, *Erbâin*, 292-93.

olandan çok daha kerim ve yüce olduğu gerçeğinden hareketle; marifetullahın, kalbin bizzat kendisiyle beslendiği ezeli bir gıda ve insanın bu âlemde nail olabileceği en yüksek rızık olduğunu söyleyebiliriz.¹⁰¹

Gazâlî'nin epistemolojisinde marifet, zihnî bir melekedendir. yade, kalbin karanlığını izale eden metafizik bir aydınlanma, bir “nûr-ı ilâhî” olarak konumlandırılır. İmam, kozmik nizam ile insanî hakikat arasında kurduğu o meşhur paralellikle; Allah'ın dış dünyayı (âlemi) karanlık halk edip güneşi ona bir ziya kılması gibi, kalbi de aslı itibarıyla karanlık yaratıp marifeti onda bir kandil kıldığını ifade eder. Bu teşbih, marifetin kalbe dışarıdan lütfedilen, ancak kalbin varoluşsal işlevini yerine getirmesi için zaruri olan “ontolojik bir ışık” olduğunu ihsas ettirir.

Bu nurun kalpteki bekası ise, ruhanî bir muvazene meselesidir. Gazâlî, dünya sevgisinin kalbi istila etmesini, güneşin önünü kapatan kesif bulutlara benzeter; bulut güneşi nasıl perdeliyorsa, süflî alakalar da marifet nurunun kalbe süzülmesine mani olur. Dolayısıyla marifetin en bariz alamesi, kalbin bizzat Hakk ile hayat bulması, yani “ihyâ” olmasıdır. Müminin kalbine ilka edilen bu nur, varlık dairesindeki en kıymetli cevherdir; zira maddî âlemde hayatın idamesi nasıl güneşin ziyasına muhtaç ise, ruhanî hayatın bekası da ancak marifet ile kaimdir. Gazâlî'nin bu çarpıcı tasvirine göre, marifetten ve dolayısıyla imandan mahrum bir kalp, biyolojik olarak canlı olsa dahi, hakikat nazarında “meyyit” (ölü) hükmündedir.¹⁰²

Gazâlî, marifetullahın mahiyetini tavsif ederken sıklıkla “derin” ve “dibi olmayan bir deniz” (bahrün lâ sâhile leh) tabirlerine müracaat eder. *İhyâ*'da ilimlerin fazilet derecelerini

¹⁰¹ Gazâlî, *Maksad*, 67.

¹⁰² Gazâlî, “Ravzatü't-Tâlibîn”, 120-21.

ele alırken, Cenab-ı Hakk'ın zatına, sıfatlarına ve kâinattaki sünnetine dair ilmi, derinliği asla ihata edilemeyecek bir ummana benzetir. Bu uçsuz bucaksız deryada her mümin, ancak kendisine müyesser kılındığı ve fitrî istidadının el verdiği ölçüde kıyılarda dolaşabilir. Peygamberler, veliler ve ilimde rûsuh sahibi olan (râsihûn) âlimler ise, ilâhî takdirin kendilerine bahşettiği kuvvet nispetinde bu denizin derinliklerine dalış yaparlar.¹⁰³

Ancak İmam, bu ruhanî yolculuğun barındırdığı tehlikelere karşı da ciddi bir ikazda bulunur: Ehil olmayanların bu derin mevzulara dalması mutlaka engellenmelidir. Zira maddî bir denizde boğulan kişi yalnızca fânî hayatını kaybederken, marifet denizinde yanlış yollara saparak boğulan kimse ebedî hayatını tehlikeye atmış demektir. Tıpkı bedenın suya olan zaruri ihtiyacının, kontrolsüz bir su kütlesi içinde ölüme dönüşebilmesi gibi; ruhun aslı gıdası olan marifet de, gerekli ilmî alt-yapı ve amelî olgunluktan mahrum zihinlerde helâke yol açan bir zehir haline gelebilir. Yüzme bilmeyenin dalgalar arasında kaybolması misali, manevî terbiyeden geçmemiş kişilerin Tanrı'nın mahiyetine dair derin araştırmalara girişmesi, onları telafisi güç sapkınlıklara sürükleyebilir. Bu sebeple, hakikat yolunda kemâle ermiş rehberlerin, henüz bu olgunluğa erişmemiş olanları ruhanî emniyetleri adına böylesi derin meselelerden men etmeleri, irfânî bir zarurettir.¹⁰⁴

İnsanı diğer tüm mahlûkattan mümtaz kılan asıl şeref ve fazilet, onun fitratına dercedilen marifetullah istidadıdır. Beşerin bu dünyadaki cemali, kemâli ve izzeti; ahiretteki azığı ve ruhanî donanımı ancak bu marifetle kaimdir. Gazâlî'nin perspektifinde marifet, sadece bir bilgi dalı değil, tüm ilimlerin ni-

¹⁰³ Gazâlî, *İhyâ*, 49.

¹⁰⁴ Gazâlî, "İlcâm", 326.

hai gayesi ve ruhanî hürriyetin membaıdır. Zira diğer bütün ilimler ona giden yolu temizleyen birer hizmetçi hükmündeyken; marifet, bizzat kendisi için arzulanan, hiçbir şeye hizmet etmeyen, mutlak manada “hür” bir ilimdir.

Gazâlî, marifetullahın diğer ilimlerden farkını, onun sarsılmaz yakînî mahiyetinde ve doğrudan doğruya ilâhî zat ile sıfatlara müteveccih olmasında bulur. Sûfî meşrep bir duyuşla marifet; içerisinde hiçbir şüphe barındırmayan, kalbi itminana erdiren en yüksek biliş seviyesidir. Bu noktada “Zâtı marifet”; Cenâb-ı Hakk’ın varlığını, birliğini, kıdemini ve O’nun “leyse kemislihî şey’un” (O’nun benzeri hiçbir şey yoktur) sırrınca benzersizliğini idrak etmektir. “Sıfatları marifet” ise; O’nun Hayy, Alîm, Kadîr, Semî ve Basîr gibi kemâl sıfatlarına ruhanî bir vukûfiyet kesbetmektir.¹⁰⁵

İlmin şerefine, bizzat o ilmin mevzuu (konusu) ile doğru orantılı olduğu kaidesinden hareketle Gazâlî; konusu “Vâcibü’l-Vücûd” olan bu ilmi, ilimler mertebesinin en yücesi ve en mukaddesi sayar. Bu, öyle bir ilimdir ki, insanı sadece malumat sahibi kılmaz; onu ebedî saadetin eşiğine, yani bizzat hakikatın merkezine taşır.

Ebû Hâmid el-Gazâlî, *Ravzatü’t-Tâlibîn* adlı eserinde, ilim ile marifet arasındaki mahiyet farkını, zihinlere nakşolacak bir ateş metaforuyla izah eder. Ona göre ilim, uzaktan ateşi müşahade etmek; marifet ise bizzat o ateşe dokunmak, onun hararetini hissetmek ve yakıcılığını tatmaktır. Bu teşbih, nazari bilginin dışsal bir gözlemden ibaret kalışına mukabil, marifetin varoluşsal bir “yaşantı” (tecrübe) olduğunu ilan eder. Tıpkı bir parmağın ateşe temasıyla tüm bedeninin o hararetin tesiri altı-

¹⁰⁵ Gazâlî, “Ravzatü’t-Tâlibîn”, 120; Gazâlî, *İhyâ*, 1667.

na girmesi gibi; marifetin kalbi istila etmesiyle de insanın tüm zerrelere ve azaları bu ilâhî tesirden nasibini alır.¹⁰⁶

Bu bağlamda ifade etmek gerekir ki; dar anlamıyla ilim, büyük oranda bilişsel bir seviyede tecelli ederken; marifet, beş duyunun dar kalıplarını aşan, insan varoluşunun tüm katmanlarını ihata eden ve neticede bütünüyle bir “hâl”e dönüşen tecrübî bir vukuftur. İlim söz konusu olduğunda tecrübe, duyular ve aklın verileriyle sınırlı bir sahada icra-i faaliyet ederken; marifet ufkunda tecrübe, ruhun derinliklerinden azaların amelî disiplinine kadar insan varlığının tüm boyutlarıyla ilişkilendirilmiş olur. Dolayısıyla marifet, sadece bir bilme biçimi değil, bizzat bir “oluş” ve “duyuş” mertebesidir.

Gazâlî’nin bilgi hiyerarşisinde hakikî marifet, satırlardan sadırlara intikal eden kuru bir nakil veya başkasından işitilen bir rivayet değildir. Zira İmam’a göre marifetullah, kitapların lafzi kalıplarına sığmayacak kadar canlı ve bizzat tecrübe edilerek kalbe nakşolması gereken derunî bir fetihtir. Bu noktada o, taklidi sahih bir marifet yolu olarak görmez; zira taklit, hakikat ile insan arasına örülmüş zihnî bir perdedir. Gazâlî bu hususu nübüvvet ikliminden bir misalle taçlandırır: Peygamber Efendimiz’in (sav) dünya ve ukbaya dair o muazzam vukûfiyeti, haşa Hz. Cebrail’i bir taklitten ibaret değildir. Bilakis, eşyanın hakikati O’na bizzat keşfolunmuş; O, maddî âlemi beden gözüyle nasıl müşahade ediyorsa, hakikatleri de “basiret nuru” ile aynı netlikte seyretmiştir.¹⁰⁷

Bu durum, marifetin ruhanî bir tecrübe oluşunun en katî delilidir. İnsan, duyduklarını ve okuduklarını birer “malumat” olarak zihninde istifleyebilir; ancak bu malumatın “marifet” ismini alabilmesi için, kişinin o hakikate bizzat şahitlik etmesi,

¹⁰⁶ Gazâlî, “Ravzatü’t-Tâlibîn”, 120.

¹⁰⁷ Gazâlî, *el-Keşf ve’t-Tebyîn -Esnâfu’l-Mağrûrîn* (Mektebetü’l-Kur’an, ty), 463.

yani kalbî bir müşahade mertebesine yükselmesi iktiza eder. Taklit, insanı sadece kapının önünde tutarken; tecrübî marifet, onu bizzat “huzur” a kabul ettiren o kudsî basirettir.

Gazâlî, marifetullahın ufkunu zat, sıfat ve fiiller olmak üzere üçlü bir sacayağı üzerine bina ederken, *el-Maksad* adlı eserinde bu süreci âlem ve Tanrı merkezli iki temel yöne ayırır. Âlemle ilgili olan marifet veçhesi, mevcudatın ontolojik bir “Müdebbir” e duyduğu mutlak ihtiyacın idrak edilmesidir. İmam, bu süreci “güzel yazı” metaforuyla somutlaştırır: Bir yazının zarafetinden hareketle yazarının hayatta, kudret sahibi ve sanatkar olduğunu istintâj etmek (sonuç çıkarmak) mümkünse de; bu, yazarın bizzat kendisini tanımakla eşdeğer değildir. Bu durum, eşyanın dilinden Yaratan’ın vasıflarına ulaşan beşerî aklın ulaştığı o ilk ve zaruri basamağı temsil eder.

Gazâlî’nin “Ebubekir’i tanımak” örneğiyle taçlandığı ikinci mesele ise, marifetin edep ve tazim boyutuyla ilgilidir. “O’nu bilirim” diyen, isim ve sıfatların tecellilerini ikrar ederken; “bilmem” diyen, Hakk’ın mahiyetini ihata etmenin beşer için imkânsızlığını, yani “tazimkâr bir acziyeti” dile getirmektedir. Zira İmam’a göre, Tanrı’nın sıfatlarından türetilmiş isimlerini bilmek, bir şeyin dışsal vasıflarını (suyun soğukluğu veya ateşin sıcaklığı gibi) bilmek gibidir; bu ise o şeyin hakikatini ve mahiyetini bizzat kavramak anlamına gelmez.¹⁰⁸

Netice itibarıyla Gazâlî; “Âlim”, “Kadir” veya “Vâcibü’l-vücûd” gibi kavramların, Zat’ın bizzat kendisinden ziyade, Zat’a izafe edilen niteliklerden haber verdiğini vurgular. Bu perspektiften bakıldığında, hakiki marifetullah; isim ve sıfatların ötesinde, aklın ve dilin ihata edemediği o mutlak Hakikat’e karşı duyulan mukaddes bir hayret ve acziyet makamıdır.

Gazâlî, “Tanrı hakkında marifet nasıl mümkündür?” sua-

¹⁰⁸ Gazâlî, *Maksad*, 34-35.

line cevap ararken, biri “yetersiz” (kasır), diğeri ise “kapalı” (mesdûd) olarak tavsif ettiği iki mecra üzerinde durur. Yetersiz olan birinci yol; insanın kendi varlığındaki kemâl sıfatlarını mikyas alarak, kıyas ve benzetme yoluyla ilâhî isim ve sıfatlara dair bir tasavvur oluşturmastır. Bizler; hayat, ilim ve kudret gibi vasıfları bizzat kendimizde tecrübe ettiğimiz için, bu sıfatların mutlak surette Cenâb-ı Hakk’ta da bulunduğunu vahiyle tasdik ederiz. Lakin bu idrak, tıpkı cinsel lezzeti henüz tatmamış bir çocuğa bu hazzın “şeker” üzerinden tarif edilmesi-ne benzer; yani mahiyet olarak benzemeyen bir şeyi, bilinen bir misalle zihne yaklaştırma çabasıdır. Kendi varlığında bu sıfatların bir numunesini bulamayanın (sağırın işitme sıfatını kavrayamaması gibi), ilâhî sıfatın hakikatine dair bir fikir yürütmesi muhaldir. Fakat burada unutulmaması gereken esas şudur: Bizim sıfatlarımız ile O’nun sıfatları arasındaki fark, şekerin lezzetiyle vuslatın lezzeti arasındaki farktan çok daha derindir; zira “O’nun misli olan hiçbir şey yoktur.”

Marifetin “kapalı” olan ikinci yolu ise, bir şeyin hakikatine vakıf olmanın ancak “o şeyin bizzat kendisi olmakla” mümkün olduğu gerçeğine dayanır. Yani ilâhî sıfatları tam manasıyla idrak etmek, rubûbiyet sıfatlarının tamamına sahip olup “rab olmayı” tecrübe etmeyi gerektirir ki; bu kapı, Tanrı’dan başkası için ebediyen kapalıdır. Bu perspektiften bakıldığında, Gazâlî’nin marifet tasavvurundaki en derin sır, mutlak bir tenzih ve tevhiddir. Hakiki marifet, O’nun sıfatlarının bizdeki gölgelerinden yola çıkmakla başlar; ancak yolun sonunda ulaşılan makam, O’nu ancak O’nun bildiğini itiraf eden bir hayret ve “mukaddes acziyet” makamıdır. Netice itibarıyla, Tanrı’yı hakkıyla tanımak, O’nun dışındaki tüm varlıklar için imkânsızın sınırındadır.¹⁰⁹

¹⁰⁹ Gazâlî, *Maksad*, 35-37.

Gazâlî, *er-Risâletü'l-Ledünniyye* adlı eserinde ruhanî hakikati ifade sadetinde “nefs” kavramını; bu nefsin ulaştığı en yüce marifet seviyesi içinse “tevhid ilmi” tabirini kullanır. Kadim bir ilke olarak ilmin şerefi, bizzat o ilme konu olan malumatın kıymetiyle ölçülür. Varlık dairesinde idrak edilebilecek en ulvî ve şerefli hakikat Hak Teâlâ olduğuna göre, kuşkusuz ilimlerin en faziletlisi de O’nun birliğine ve mahiyetine dair olan tevhid ilmidir. Bu sebeple İmam, bu ilmi tahsil etmeyi, akıl nimetiyle mücehhez her fert için kaçınılmaz bir vazife (farz-ı ayn) olarak telakki eder.¹¹⁰

Şer’î ilimlerin sarsılmaz asıllarından biri olan tevhid ilmi; Cenâb-ı Hakk’ın zatı ve mukaddes sıfatlarından başlayarak, nübüvvet müessesesine, ümmetlerin ahvâline ve nihayetinde meâd (ahiret) hakikatlerine kadar uzanan geniş bir sahayı ihata eder. Bu muazzam ilmin epistemolojik kaynakları ise sırasıyla Kur’an-ı Kerim, Sünnet-i Seniyye ve bunları teyit eden aklı deliller ile kıyâsî burhanlardır. Gazâlî burada hassas bir muvazene gözetir: Tevhid ilmi, her ne kadar zâtı itibarıyla en yüksek şerefi haiz olsa da, diğer ilim şubelerini asla nefyetmez. Bilakis, bu ruhanî marifetin tam manasıyla kemâle ermesi; göklerin nizamı, feleklerin hareketi ve tüm masnûatın (yaratılmışların) hikmetine dair mukaddem ilimlerin tahsiline bağlıdır. Zira kâinatın derinliklerine dair her türlü bilgi, nihayetinde tevhid ilminin ufkunu genişleten ve ondan neşet eden birer hikmet parıltısı hükmündedir.

Ebû Hâmid el-Gazâlî, insanın derunî yapısını ve amellerinin kaynağını teşkil eden dört temel sıfatı vazeder: Hayvanî (behîmî), yırtıcılık, şeytanî ve rubûbiyet sıfatları. Beşerî şahsiyetin teşekkülünde bu sıfatlar; şehvet ve fücordan öfke ve hasede, hile ve aldatmadan büyüklük ve yücelik arzusuna kadar

¹¹⁰ Gazâlî, “*er-Risâletü'l-Ledünniyye*”, 240.

geniş bir duygu spektrumunun membaıdır. İnsanın fıtratına dercedilen bu dört unsurun kesif karanlığından halas olmak ise ancak akıl ve şeriattan süzülen “iman nuru” ile kabildir.

Varlık hiyerarşisinde insanda ilk zuhur eden, çocukluk yıllarının hırs ve iştahıyla şekillenen hayvanî sıfattır. Onu, benlik ve düşmanlık duygularını tetikleyen yırtıcılık ile hile ve desiseyi beraberinde getiren şeytanî sıfat takip eder. Nihayetinde, benliğin en derin katmanlarında “kibr”, “istilâ” ve “ulüvv” (yücelik) isteğiyle tecelli eden rubûbiyet sıfatı zâhir olur. Bu süfli temayüller henüz bulûğ ermemiş kalbi birer “şeytan ordusu” gibi istila etmişken; akıl nuru, Tanrı’nın taifesi ve melekûtun ordusu olarak bu meydanda yerini alır. Temelleri bulûğ çağında atılan ve kırk yaşında kemâle eren bu akıl nuru, kalpte parladığı andan itibaren, beşerin iç dünyası ezeli bir çatışma ve büyük bir imtihan meydanına dönüşür.

Gazâlî, kalbin derununda cereyan eden bu muazzam mücadeleyi “bâtın orduları” üzerinden tavsif ederken; ahlâkî tekâmülün merkezine şehvet, gazap ve akıl gibi üç temel komutanı yerleştirir. Bu komutanlar, beşerî şahsiyetin tüm zıt kutuplarını bünyesinde barındıran ana sıfatlardır. Kişi, şehvet vasıtasıyla hayatın bekası için lüzumlu olan faydayı celbeder; gazap ile varlığına yönelecek zararı defeder; akıl nuru ile de tüm bu melekelerini hikmet dairesinde sevk ve idare ederek ruhanî tebaasını gözetir.¹¹¹

İmam, bu ruhanî hiyerarşiyi zihinlere nakşetmek adına sarımsı bir teşbihe müracaat eder: İnsan; gazabıyla yırtıcı bir köpeği, şehvetiyle serkeş bir atı dizginleyen, aklıyla ise bu iki kuvvet üzerinde hüküm süren bir hükümdardır. Ebedî saadetin anahtarı, bu kuvvetleri imha etmekte değil, onların arasında mutlak bir adaleti tesis etmekte gizlidir. Zira kemâl, her bir kuvvenin

¹¹¹ Gazâlî, *Erbâin*, 226-27.

hakkına riayet ederek onları asli gayelerine râm edebilmekle mümkündür. Gazâlî'nin veciz ifadesiyle; “Şayet kişi, altında ki atı uysallaştırır, yanındaki köpeği terbiye eder ve her ikisini de aklın mutlak emrine verirse, arzuladığı o büyük zafere ve ebedî saadete vasil olması kolaylaşacaktır.” Bu noktada nefis terbiyesi, süflî enerjilerin aklî bir nizam içerisinde ulvî gayelere tahvil edilmesi sürecidir.¹¹²

Kalp üzerinde cereyan eden bu muazzam mücadele, tarafların birbirine karşı ileri sürdüğü “asliyet” iddiası üzerinden şekillenir. Mücadeleyi ruhun penceresinden müşahade ettiğimizde; ruh, bedenden evvel var olan kudsî bir cevher olduğu için, onun tecelli mahalli olan kalpteki şehvet ve gazabı “arızî” ve “sonradan peydah olmuş” (hâdis) unsurlar olarak telakki eder. Buna mukabil, beden biyolojik tekâmülü açısından bakıldığında, çocukluktan bulûğa kadar kalbi istila eden şehvet ve gazap “kadim” bir hâkimiyete sahipken; ruhun nuru olan akıl, bu meydanda ancak rüşd çağıyla birlikte boy gösteren bir “misafir” hükmündedir.

Bu çetin savaşın en nazik ayrıntısı ise tarafların nihai hedeflerinde gizlidir. Şehvet ve gazap orduları, kalpteki mutlak hâkimiyetlerini korumak adına aklın nurunu tamamen söndürmeyi ve onu varoluş sahnesinden silmeyi amaçlarlar. Lakin akıl ve onun ruhanî müttefikleri, karşı tarafa aynı imha edici tavırla mukabele etmezler; zira aklın gayesi, bu süflî kuvvetleri yok etmek değil, onları ehlileştirerek kendi hikmet daireesine râm etmektir.

Bu varoluşsal gerilim, Gazâlî'nin o veciz “serkeş at” temsiliyle bütünüyle vuzûha kavuşur: Henüz ehlileştirilmemiş bir at, üzerindeki süvariye düşürüp ondan tamamen azade kalmanın derdindedir; ancak ehil bir süvari, altındaki atı öldürmeyi

¹¹² Gazâlî, *Erbâin*, 104-5; Gazâlî, “Ravzatü't-Tâlibin”, 159.

değil, onun ham enerjisini dizginleyerek kendi istikametinde bir hizmetkâra dönüştürmeyi hedefler. Dolayısıyla ahlâkî mücahede, fıtrî kuvvetlerin tasfiyesi değil, akl-ı selîmin emrinde bir nizam ve intizama kavuşturulmasıdır.

İmam, *el-Erbâîn*'de bu varoluşsal gerilimi sarsıcı bir "ticaret" temsiliyle tavsif eder: İnsan, sermayesi "ömür" olan bir tüccardır. Bu paha biçilemez sermaye doğru kullanıldığında elde edilecek kâr, sonsuz saadet ve "likâullah"tır (Tanrı'ya kavuşmaktır). Sermayenin heba edilmesi durumunda ise zarar; ebedî bedbahtlık ve "mahrumiyet"tir. Gazâlî'ye göre gerçek saadet, sadece bir ödül değil, bizzat Hakk'a kurbîyyet (yakınlık) peydah etmektir.¹¹³

Bu ruhanî yükselişin anahtarı ise şeriatın "iman" olarak isimlendirdiği "marifetullah"tır. İnsan, Rabbini ancak bildiği ölçüde sevebilir; muhabbeti nispetinde de ilâhî vuslatın lezzetine nail olur. Dolayısıyla saadet-i dâreynin (iki dünya saadeti) aslı muhabbettir; muhabbetin membaı ise marifettir. Gazâlî'nin "Ahi-rette felaha erecek olanlar, huzur-u ilâhîye marifet ve muhabbet azığıyla gelenlerdir" tespiti, imanı kuru bir tasdikten çıkarıp, kalbi Hakk ile diriltlen tecrübî bir marifet seviyesine yükseltir.

Gazâlî, hakikî saadetin ihyası için salike iki aşamalı bir ruhanî güzergâh tayin eder. Bu yolun ilk merhalesi "tahâret"tir ki; kalbin Hakk'tan gayrı olan her türlü dünyevî alakadan ve mâsivâ tortusundan arındırılmasıdır. İkinci merhale ise "imtilâ"dır; yani boşaltılan bu kudsî mekânın bizzat marifetullah nuruyla doldurulmasıdır. Bu iki rüknü şahsiyetinde cem edebilen kişi, Gazâlî'nin nazarında "güzel ahlak"ın hakikatine ermiş demektir. O, âlemin nizamını ve nübüvvet müessesesinin gayesini de bu ekseninde tarif eder: Peygamberler, beşerin bâtınî su-

¹¹³ Gazâlî, *Erbâîn*, 332; Gazâlî, *İhyâ*, 1508.

retini ıslah etmek, nefsi tezkiye ederek onu hilkatinin aslı olan itidâl-i kâmile ulaştırmak için gönderilmişlerdir.¹¹⁴

İnsanın aradığı ebedî mutluluk, ancak bu nefis tezkiyesi ve ontolojik tekâmül neticesinde tecelli eder. Ahiret saadetine giden yol, “takva” zırhına bürünmek ve nefsânî dürtülere set çekmekten ibarettir ki bu sürecin başlangıç noktası, kalbin dünyaya matuf prangalarından azade olmasıdır. Bu istiklaliyet kazanıldıktan sonra kulun kemâli, “tahalluk bi-ahlâkillah” yani ilâhî ahlak ile ahlaklanması ve mümkün olan nispetle Esmâ-i Hüsnâ’nın manalarıyla tezyin edilmesiyle mümkündür.¹¹⁵

Netice itibariyle Gazâlî, varoluşsal bir hiyerarşi kurarak; mutluluğu ebedî saadete, ebedî saadeti insanın ruhanî kemâline, kemâli ilâhî muhabbete ve ahlaka, muhabbete ise yegâne temel olan marifetullahı bağlar. Bu silsilede görüldüğü üzere, beşerin tüm arayışlarının nihai menzili ve hakikî saadetin yegâne anahtarı “Allah’ı tanımak”tan ibarettir.

Gazâlî, insanın tekâmül sürecini arzuların ve iştiyakların dönüşümü üzerinden tahlil ederken; marifetullahı, ömrün kemâl demlerinde insanda zuhur eden en latif ve en kuvvetli “şehvet” olarak tavsif eder. İmam’ın bu yaklaşımına göre insan tabiatı, merhale merhale yeni ve bir öncekinden daha baskın iştiyaklarla mücehhez kılınır. Çocukluk yıllarında sadece yeme ve içmeye matuf olan basit iştahlar hâkimken; bulûğ ile birlikte zuhur eden cinsî meyil, önceki basit lezzetleri gölgede bırakarak onlara karşı bir istiğna duygusu geliştirir.

Tekâmülün bir sonraki basamağında ise kişi, cemiyet içerisinde saygınlık, makam ve riyaset (liderlik) şehvetine duçar olur. Bu safhada insan, süflî bedensel hazlarını toplumsal iti-

¹¹⁴ Gazâlî, “Ravzatü’l-Tâlibîn”, 158-59.

¹¹⁵ Gazâlî, “Ravzatü’l-Tâlibîn”, 137.

bar ve iktidar gayesi uğruna terk edebilir. Ancak Gazâlî'ye göre, ruhanî seyrin ve dünyevî arayışların zirvesinde “marifet şehveti” tecelli eder. Beşerî arzuların bu en sonuncu ve en kudretli mertebesinde kişi, Hakk'ın marifetine duyduğu o muazzam iştiyakla, bir zamanlar büyük bir hırsla peşinden koştuğu riyaset ve makam gibi dünyevî pâyeleri küçümsemeye başlar. Bu mukaddes “marifet şehveti”, ruhu fânî kayıtların ötesine taşıyarak onu Mutlak Hakikat'in lezzetine gark eden yegâne kuvvet hükmündedir.¹¹⁶

Gazâlî, insanın her yeni iştiyak (şehvet) mertebesine vasil olduğunda, bir önceki safhayı hakir gördüğünü; ancak henüz tecrübe etmediği daha ulvî makamların lezzetini ise bütünüyle inkâr ettiğini belirtir. Bu bilişsel ve derunî hicabı bir misalle açıklar: Çocuk, henüz kendisinde uyanmamış olan cinsî iştiyakın mahiyetinden habersizdir; bu sebeple evlilik külfetine katlanan yetişkinlerin halini hayret ve şaşkınlıkla karşılar. Bu durum, insanın idrak ufkunda henüz tecelli etmemiş olan bir lezzeti tasavvur edememesinden kaynaklanan fitrî bir “bilmezlik” halidir.

Lakin İmam, bu gelişim silsilesinde bir mertebeye takılıp kalanların vaziyetini, marazî bir durum olarak tavsif eder. Bu kimseler, mizacı bozulduğu için faydalı gıdalardan yüz çevirip toprak gibi zararlı maddeleri yiyerek helâke sürüklenen hastalara benzerler. Söz gelimi, bir kimsede riyaset ve makam tutkusuna bir illet haline gelirse, o kişi bu ruhanî tıkanıklık sebebiyle marifetullahın o muazzam lezzetinden mahrum kalır.

Daha da vahimi, bu kalbî hastalığın “marifeti inkâr etmek” ve “marifet ehline buğzetmek” seviyesine evrilmesidir. Gazâlî'ye göre, hakikati bizzat tecrübe edemediği için onu yalanlayan ve bu nura talip olanlara düşmanlık besleyen bir kalp, artık ruhanî

¹¹⁶ Gazâlî, *Erbâin*, 292-93; Gazâlî, *Cevâhiru'l Kur'an* (Dâru İhyâ'î'l-Ulûm, 1990), 82.

tedaviyi kabul etmeyen, manen “ölü” mesabesinde bir cevherdir. Bu mertebede inkâr, sadece bir bilgi eksikliği değil, ruhun asli gıdasına karşı geliştirdiği ölümcül bir yabancılaşmadır.¹¹⁷

Ebû Hâmid el-Gazâlî, Cenâb-ı Hakk'ın sıfat ve fiillerine dair vukûfiyeti ilimlerin en mübecceli sayarken, beşerî kemâl ve saadetin ancak bu nuranî iklimde neşvünemâ bulabileceğini savunur. Bu perspektifte insanın aradığı hakikî saadet, bizzat kendi cevherinin kemâle ermesinde mündemiçtir. Lakin bu kemâli tahakkuk ettirebilmek için marifete olan ihtiyaç sarsılmaz bir zarurettir. Burada dikkatlerden kaçmaması gereken en zarif nükte; marifetullahın insanı kemâle erdirirken, hâsıl olan bu kemâlin de yeni marifet ufuklarını aralamasıdır.

Bu durum, ruhun derinliklerinde vuku bulan devrî bir inkişaf sürecidir. Dolayısıyla insan, varoluşsal bir ihtiyaç olan o ebedî saadete nail olabilmek adına durağanlıktan sıyrılmalı ve Gazâlî'nin ifadesiyle, iradî bir cehd ile mukaddes bir “yol” a revan olmalıdır. Zira marifetin ziyadeleşmesi, ancak bu kemâl yolculuğunda gösterilen sebat ve sülûk ile mümkündür.

Buraya kadar serdedilen hakikatler ışığında müşahade edilmektedir ki; Gazâlî'nin antropolojisinde insan, alelade bir biyolojik organizma değil, süflî arzular ile ulvî istiyaklar arasında her an yeniden inşa edilen ruhanî bir “berzah” varlığıdır. İnsanın varoluşsal ihtiyaçları silsilesinde, beden rızkı ve sıhhati ancak fânî birer araç hükmündeyken; kalbin asıl gıdası ve sönmez nuru, marifetullahtır. Gördük ki kalp, sadece kan pompalayan maddi bir organ değil, üzerine melekût âleminin sırlarının aksettiği kudsî bir ayna, Hakk'ın tecelli mahalli ve ebedî saadetin anahtarıdır.

Beşerî ruh, çocukluktan itibaren hayvanî ve şeytanî sıfatların karanlığında yoğrulsa da, rûşt çağıyla birlikte parlayan “akıl nu-

¹¹⁷ Gazâlî, *Erbâin*, 293.

ru” sayesinde bu karanlığı delmeye namzettir. Gazâlî’nin muazzam tahlilleriyle ortaya koyduğu üzere; saadet, ancak bu içsel çatışmanın “akıl ve şeriat” ordularının galibiyetiyle sonuçlanması ve kalbin mâsivâ kirlerinden temizlenerek marifet ile dolmasıyla mümkündür.

Ancak marifet, sadece zihnî bir malumat değil, bizzat “yaşanan” ve “tadılan” tecrübî bir hâldir. Bu sebeple insan için mutluluk, durağan bir son değil, sürekli inkişaf eden bir kemâl sürecidir. Marifet kemâlî doğururken, kemâl de yeni marifet ufuklarını aralamaktadır. Şimdi, bu teorik zeminden hareketle; insanın bu ebedî saadet rüyasını hakikate dönüştüreceği, nefsini tezkiye ederek “Tanrı’nın ahlakıyla ahlaklanacağı” ve nihayetinde ünsiyet ve aşk makamına vasıl olacağı o mukaddes Kemâl Yolculuğu’na, yani ruhanî sülûkun merhalelerine geçebiliriz.

III. FENOMENOLOJİK SÜREÇ: SEYRUSÜLÛK VE DÖNÜŞÜM

*“Amellerden müflis olma, hallerden hâlî kalma!...
mücerred ilim senin elinden tutmaz.”
(Gazâlî-Eyyühe'l-Veled)*

İnsanın ruhanî bir berzah, süflî arzular ile ulvî iştiyaklar arasında mukaddes bir köprü olarak tavsif edilmesi, onun varoluşunu statik bir mevcudiyetten ziyade, her an yenilenen ve inşa edilen dinamik bir ‘oluş’ süreci olarak görmemizi iktiza eder. Şüphesiz ‘beşer doğmak’ şeklinde tesmiye edebileceğimiz fitrî safha, Tanrı’nın beşer cevherine emanet ettiği fitrî kuvvelerin, vakt-i merhununu gelince kendiliğinden zuhurundan ibaret tir. Lakin bu fitrî zemini aşarak ‘hakiki insan’ mertebesine vassıl olmak, ancak iradî bir cehd, sarsılmaz bir şahsiyet azmi ve derunî bir seferle mümkündür. Bu mülahazalar ışığında tetkik edeceğimiz bu bölüm; bilkuvve bir istidat olarak insanda saklı duran kemâl cevherinin, nefsî mücadele ve kalbî tasfiye ile nasıl bilfiil hale geleceğini, yani insanın kendi hakikatine doğru çıktığı o çileli fakat mukaddes ruhanî sülûkun merhalelerini mercek altına alacaktır.

“İnsanın derecesi, idraki miktarıncadır” ilkesini esas alan Gazâlî, ruhanî yolculuğu bedenın bir yerden bir yere giderken uğradığı konaklara benzettir. Bu yolculukta ulaşılan her bir durak, ruhun eriştiği bir ‘idrak âlemi’ne karşılık gelir; zira ruh, bu süreçte varlığını daha derin katmanlarını kavrama kabiliyeti kazanır.

Sürecin ilk basamağını oluşturan duyular (mahsusat) safhası, henüz bilinçli bir seçimin olmadığı, pervanenin ateşe atılması gibi sadece içgüdüsel bir yönelişin hakim olduğu evredir. Hayal gücünün (mütehayyelat) devreye girdiği ikinci menzilde insan, yaşadığı bir acıyı hatırlayan ve zarardan kaçınan ancak bunun mahiyetini tam kavrayamayan bir canlı gibidir. Nihayet, tehlikeyi henüz yaşamadan sezen vehim (mevhumat) kuvvetiyle donanan üçüncü basamakta ise; atın aslandan, koyunun kurttan sakınması gibi fitrî bir sezîş ortaya çıkar. Ancak bu seviye, Gazâlî’ye göre henüz ‘hayvanî’ bir yetkinliğin ötesine geçmez.

Açıkça görülmektedir ki; hissetmek, hayal kurmak ve sezmek hususunda insan ile diğer canlılar arasında ontolojik bir benzerlik mevcuttur. Öyleyse asıl mesele, insanı bu dar sınırların dışına çıkarıp kendi hakikatine ulaştıracak olan o yüce ufukta, yani insandan beklenen asıl büyük inkişafı gizlidir. Peki, bu ortak doğanın ötesinde, insanı ‘eşref-i mahlûkat’ kılan o gerçek idrak kapısı nerede açılmaktadır?

Gazâlî’ye göre insan için asıl varoluş mücadelesi; hissin, hayalin ve vehmin sınırlı parantezlerini aşarak ruh, akıl ve kalbin kanatlarıyla ‘insaniyet âlemi’ne yükselme gayretidir. Bu mertebeye ulaşan insan, artık sadece duyularla algılanabilen kaba gerçekliğe hapsolmaz; bilakis, ne duyuların ne de vehmin ihata edebileceği daha latif hakikatleri idrak etmeye başlar. Öyle ki bu basiret, koyunun kurdu gördüğünde hissettiği o anlık korkunun ötesine geçer; insanı, sadece şimdiki zamanın dar kâlıplarından kurtarıp geleceğin ruhanî risk ve müjdelerine kar-

şı da uyanık kılar. İşte bu nokta, insanın kendi hakikatine, yani doğrudan Tanrı'ya nispet edilen o mukaddes 'ruh' cevherine vasıl olduğu eşiktir.

Bu uyanışla birlikte 'melekût'un kapıları aralanır; ruhlar, maddî dünyanın kesif örtülerinden sıyrılarak saf bir müşahe-
deye konu olur. Gazâlî, cismanî âlemin sonluluğuna mukabil, bu idrak seviyelerini birer yükseliş metaforuyla anlatır: Duyu-
lar âleminde kalmak toprak üzerinde yürümeye benziyorsa, buradan yükselmek su üzerinde yürümek, daha ötesine geç-
mek ise havada süzülme gibidir. İnsan, hayvanî dürtülerin hüküm sürdüğü merhaleyi geride bıraktığında, önce nefsin ka-
ranlık dehlizlerini aşar, ardından melekî nurların parladığı is-
tikrar makamına ulaşır.

Varlıktaki her bir katmanı birer 'hidayet menzili' olarak gören Gazâlî için, gerçek hidayet dördüncü ufuk olan ruhlar âleminde tecelli eder. Bu yolculuk, sadece ahlakî bir arınma değil, aynı zamanda ontolojik bir rütbe değişimidir. Bu sil-
silenin nihayetinde ise 'âşıklar mertebesi' yer alır. Bu maka-
mın yolcuları, gece gündüz Hakk'ın veçhindeki cemâli sey-
retmekle meşguldürler; dilleri ve kalpleri sürekli bir tesbih ve takdis halindedir. Böylece insan, hayvaniyet ile melekîyet arasında gidip gelen o sarkaçtan kurtulur ve 'âşıklar' kate-
gorisiyle birlikte, varoluşun en mutlak ve en samimi katma-
nına dâhil olur.¹¹⁸

Beşeriyeti hayvanî kayıtlardan ayıran bu ruhanî seferin ma-
hiyeti, beraberinde esaslı bir usul sorusunu da getirmektedir: İnsan, bu muhataralı yolda istikametini tayin edecek kudreti müstakilen kendinde bulabilir mi, yoksa bir 'Yol Gösterici'nin rehberliğine muhtaç mıdır? Zira daha evvel de işaret ettiğimiz üzere Gazâlî, rüşt çağıyla birlikte kalpte parlayan akıl cevhe-

¹¹⁸ Gazâlî, *Erbâin*, 320-21.

rini, alelade bir mantık yürütme melekesi olarak değil, ‘iman nuru’nun tecelli ettiği mukaddes bir mahal olarak tavsif eder. Onun nazarında akıl ve şariat, birbirini nakzeden yapılar değil, aksine aynı hakikat pınarına yönelen iki müttefik kuvvettir. İnsanın nefsindeki süflî sıfatlarla girdiği o büyük mücahede, ancak bu iki kaynağın imtizacıyla hasıl olan o manevî ışık sayesinde zaferle neticelenebilir. Bu mülâhazalar ışığında, tecrübeye asıl ‘dinî’ mahiyetini bahşeden vahiy hakikatinin, insanın kemâl arayışındaki merkezî konumunu ve akıl ile olan hikmetli münasebetini Gazâlî’nin düşünce örgüsü içerisinde tahlil etmeye geçebiliriz.

Gazâlî’nin tefekkür dünyasında ‘akıl’ kavramı, tek bir tanıma sığmayacak kadar katmanlı ve şümüllü bir mahiyete sahiptir. Onun metinlerinde akı, bazen beşerî ruhun bizzat kendisi, bazen de bu kudsi cevherden süzülen bir nur yahut fitrî bir haslet (garîze) olarak görmek mümkündür. Hücetü’l-İslâm, İhyâ’da bu mefhumu dört temel vechede tasnif ederek zihnî karmaşayı bir intizama sokar: Akıl; evvelâ insanı hayvanî dereceden ayıran o temel istidat, sâniyen doğuştan getirilen zarurî ilimler, sâlisen tecrübe imbiğinden süzülen birikim ve nihayetinde nefsin fânî arzularını mağlup edecek bir basirete ulaşma halidir. Bu son safha, akıl ağacının en olgun meyvesi ve ondan beklenen asıl ahlakî neticedir.¹¹⁹

Bu taksimatta ilk iki basamak fitrî birer bağış (tabîî) iken, diğerleri iradî bir cehd ile elde edilen (kesbî) kazanımlardır. Lakin bu kesbî ilimler dahi, aslında o temel fitrî hasletin içerisinde bir potansiyel olarak mündemiçtir. Gazâlî bu derunî durumu, toprağın derinliklerinde saklı duran ve küçük bir kazı ile gün yüzüne çıkan berrak yeraltı sularına benzeter. Tıpkı bade-min özündeki yağ yahut gülün kalbindeki gül suyu gibi; akıl

¹¹⁹ Gazâlî, *İhyâ*, 101.

da insanın mahiyetinde saklıdır ve uygun şartlar hâsıl olduğunda, dışarıdan bir ekleme yapılmaksızın kendi içinden taşarak zuhur eder. Böylece aklın hem doğuştan gelen kökleri hem de hayat içerisinde meyve veren dalları, insanın kemâl yolculuğunda bir bütünlük arz eder.¹²⁰

Peki, bu muazzam donanımıyla akıl, varlığın her katmanını bütünüyle ihata edebilir mi? Gazâlî'nin bu soruya verdiği cevap, aklın hem ihtişamını hem de acziyetini aynı anda teslim eden latif bir mukayeseye dayanır. O, aklın idrakini gözün görme fiiline benzetir: Göz, nasıl ki bir fili tek bir bakışta tüm azalarıyla kuşatabiliyorsa, akıl da bazı hakikatlerin künhüne bütünüyle vakıf olabilir. Lakin aynı gözün, içinde bulunduğu dünyayı yahut uçsuz buçsuz semayı aynı anda ve her vechesiyle ihata etmesi nasıl mümkün değilse; aklın da önünde duran öyle büyük hakikatler vardır ki, onları kuşatması muhaldir.¹²¹

Bu noktada Gazâlî, aklın sınırlarını aşan meseleleri ikiye ayırarak mühim bir tahlil yapar: İlk grupta, ekseriyetin idrakini aşan fakat seçkin akıllar tarafından kavranması mümkün olan sırlar yer alırken; ikinci grupta, hakikatinin künhüne hiçbir beşerî aklın asla erişemeyeceği mutlak 'Sır' bulunur. Bu erişilmez bölgenin tek sahibi Tanrı'dır. O'nun Zâtı, Kendisi dışındaki hiçbir idrak tarafından ihata edilemezken; O'nun fiilleri ve yarattığı âlem, her akıl için olmasa da kemâle ermiş basiretler için 'akledilebilir' bir sahadır.¹²²

Buradan hareketle, aklın her insanda aynı seviyede sabit kalmadığı, aksine bir nur gibi artıp eksilebileceği gerçeği ortaya çıkar. Gazâlî'ye göre akıl, sadece nazarî bir yetkinlik değil, aynı zamanda amelî bir inkişaftır. Yasaklardan kaçınmak

¹²⁰ Gazâlî, *İhyâ*, 102.

¹²¹ Gazâlî, *Maksad*, 84.

¹²² Gazâlî, *İhyâ*, 102.

ve ilâhî emirlerin ikliminde yaşamak, akıl nurunu parlatan ve onun ufkunu genişleten birer vesiledir. Öyleyse akıl, statik bir veri değil; takva ve istikametle beslenen, nefsin zincirlerinden kurtuldukça genişleyen ve nihayetinde ‘hakikat’ın eşiğine kadar uzanan dinamik bir cevherdir.

Beşerî ruhun dünya sahnesindeki serüveni, kalp ile beden arasındaki o girift münasebetten mütevellit bir nevî ‘maraz’ ile malul hale gelmiştir. Gazâlî’ye göre, kalbin bu ruhanî hastalıklardan kurtulması için aklın kendi sınırlı tecrübe dairesinde ürettiği çözümler kâfi değildir. Zira burada sözü edilen akıl, ancak duyular âlemindeki tekrarlar üzerinden hüküm veren ‘tecrübî ilim’dir. Oysa ahiret saadetine matuf fayda ve zararlar, duyularla ihata edilebilecek bir sahada yer almaz. Ölümün ötesine geçip de orada selâmetin ve helâkin kodlarını müşahade ederek geri dönen bir beşer olmadığına göre, aklî kıyaslar bu noktada ‘kasır’ (eksik) kalmaya mahkûmdur. Hakikat şudur ki; akıl, kendi sınırlarını itiraf ettiği nispette yücelir ve ölümden sonrası için mutlak bir rehberliğe muhtaç olduğunu idrak eder.

Bu noktada ‘nübüvvet nuru’, aklın o tıkaandığı gayb ufkunu aydınlatan müteâl bir kuvvet olarak devreye girer. Gazâlî bu durumu, tıpkı bir hastanın ilacın terki bindeki kimyevî sırları bizzat kavrayamayıp hekime tabi olması gibi, bir teslimiyet metaforuyla açıklar. Nasıl ki bedeninin tedavisi için doktorun reçetesine ihtiyaç duyuluyorsa, kalbin şifası için de ancak peygamberlerin ‘nübüvvet eczanesinden’ sunduğu ibadet ve taat ilaçlarına ihtiyaç vardır. Bu ruhanî ilaçların hangi ölçüde ve ne şekilde tesir edeceği, aklın mizanıyla değil, ancak kudsî bir nurla fark edilebilir.¹²³

Binaenaleyh, kalbin üzerindeki kesif pasları silecek ve ruhu selâmete ulaştıracak yegâne iksir, sünnet-i seniyye ufkun-

¹²³ Gazâlî, “İlcâm”, 338.

da yürümek ve vahyin yol göstericiliğine ittiba etmektir. Zira hakiki dinî ilim, sadece zihnî bir malumat yığını değil; insanın ahlakını güzelleştiren, kalbinde diriliş muştusu gibi doğan ve onu ebedî felahın yollarından haberdar kılan ruhanî bir nurdur. Bu nurun kalpte uyanmasının en alt basamağı ise, günahların ebedî varoluşu bir uçuruma sürüklediği gerçeğine uyanmaktır.¹²⁴

Gazâlî'nin düşünce ufkunda şeriat bir bina, akıl ise o binanın sarsılmaz temelidir. Bu iki rüknü birbirini tamamlayan ruhanî aynalar gibi gören Hücetü'l-İslâm, şeriatı 'haricî bir akıl', aklı ise 'dahilî bir şeriat' olarak tavsif eder. Aklın göz hükmünde, şeriatın ise o göze görme imkânı bahşeden nur mesabesinde olduğu bu tasavvurda; insan, hakiki saadete ancak vahyin o kuşatıcı ışığı altında erişebilir. Bu hikmetli rehberliğe kapı aralamak ise, evvel emirde bir iman iradesini iktiza eder. Zira bilinçli dinî tecrübe, eşyayı sadece birer maddi nesne olarak değil, her biri birer kudsî 'fiil' olan varlık işaretleri olarak okuma cehdidir.

İman, eşyanın üzerindeki o alışılmış perdeyi kaldırarak tecrübeye ontolojik bir derinlik kazandırır. Şurası muhakkaktır ki; imandan mahrum bir nazar, varlığa sadece sebep-sonuç zincirinden ibaret natüralist bir dar pencereden bakarken, aslında kendi 'dalalet ve şekavetini' artırmaktadır. Gazâlî, 'Müsebbibu'l-Esbâb'ı (Sebeplerin Müsebbibi) devre dışı bırakarak sebepleri müstakil birer güç sanan bu 'nazar-ı kâsır' (eksik bakışı) şiddetle yerer ve bunun bir helâk sebebi olduğunu ihtar eder. Mümin nazarında ise âlemdeki her bir zerre, Tanrı'nın celal ve azametini haykıran eşsiz birer sanat eseridir. Bu itibarla iman; insanın hayvânî kayıtlardan sıyrılarak beş duyunun ötesindeki mutlak hakikate uyanması ve böylece ruhanî sülûkun o ilk ve mukaddes basamağına adım atması demektir.¹²⁵

¹²⁴ Gazâlî, "Munkız", 601; Gazâlî, *İhyâ*, 29; Gazâlî, *Erbaîn*, 122.

¹²⁵ Gazâlî, *İhyâ*, 1824.

İman, Gazâlî'nin nazarında ebedî azaptan azade olmanın asgari şartı ve selâmet kapısının ilk anahtarıdır. Lakin ruhanî kemâli gaye edinen bir gönül için bu safha, nihai durak değil; ancak muazzam bir yolculuğun mukaddes başlangıcıdır. Hücetü'l-İslâm, bu ilk basamağın ötesinde iki müteâl mertebeye daha işaret eder: İlki, inanç esaslarını sağlam delillerle tahkim ederek zihnî bir itmi'nana ulaşmak; ikincisi ise bu hakikatlerin derunî sırlarına nüfuz edip, zahirin ötesindeki o nûrânî manayı bizzat müşahade etmektir. Her ne kadar ahiretteki azaptan kurtuluş için taklidî bir iman kâfi görülse de, 'nimetlerin son noktası' olarak tavsif edilen o asıl ve büyük saadet, ancak iman bu ruhanî derinliğiyle doğru orantılıdır. Dolayısıyla ebedî mutluluk, sadece bir varoluş durumu değil; iman dereceleriyle mukayyet bir 'zevk' ve 'vüsat' meselesidir.¹²⁶

Gazâlî, iman kalpteki tekâmülünü ve ruhanî derinliğini tasvir ederken, beşerî tecrübenin farklı vechelerine hitap eden çarpıcı analogiler serdedir. Ona göre bir hakikati sadece duy-mak, o hakikate dair aklî bir kıyas yürütmek ve nihayetinde onu bizzat 'tatmak' arasında ontolojik uçurumlar vardır. Söz gelimi, bir halin mahiyetinden habersiz olan kimsenin onu güvenilir bir kaynaktan duyarak kabul etmesi iman ilk basamağı; bu hali bildiği başka duygularla kıyaslayarak aklî bir zemine oturtması ise ilimdir. Lakin bu, tıpkı bir tabibin hastalığı tüm belirti ve delilleriyle bilmesine rağmen, o marazın 'gerçek tadını' bizzat hasta olmadan asla kavrayamaması gibidir. Hakkı marifet, bilginin zihnî bir kalıp olmaktan çıkıp, kalpte bizzat yaşanan bir 'hâl'e dönüşmesidir.¹²⁷

Hücetü'l-İslâm, bu idrak seviyelerinden hareketle insanları üç ruhanî zümreye ayırır: Avamın taklitten neşet eden iman,

¹²⁶ Gazâlî, *Erbâin*, 53.

¹²⁷ Gazâlî, *Erbâin*, 89.

kelamcıların istidlal (delillendirme) ile tahkim edilmiş kanaati ve ariflerin yakîn nuruyla ulaştıkları kudî müşahede. Bir evde birinin varlığını tasdik etme misalinde olduğu gibi; doğru sözlü birinden ‘o evdedir’ diye duymak avamın sükûneti; kapı arkasından gelen bir sesi delil saymak kelamcının zihnî gayreti; içeri girip o zâtı bizzat görmek ise arifin yakînidir.¹²⁸

Bu noktada Gazâlî, ilmin imandan sonra hâsıl olan ve onun bereketli toprağında filizlenen bir semere olduğunu vurgular. Sahabe ikliminde ‘ilim’ kavramının doğrudan Tanrı’nın fiillerini ve sanatını müşahede etmek anlamında kullanılması, bu ruhanî hiyerarşiyi teyid eder. Demek ki iman, ruhanî yolculuğun sadece kapısını aralamakta; Tanrı’ya dair asıl büyük marifet ise bu kapıdan içeri süzülüp, hakikati bizzat tecrübe ederek ‘görmekle’ mümkün olmaktadır.

Gazâlî’nin tefekkür dünyasında Tanrı’ya yöneliş, sadece nazârî bir mesele değil; bizzat adımlanması gereken kudî bir ‘seyrusülük’tür. O, bu ruhanî seferi sıklıkla hac ibadetiyle remzederek; yolun hem mukaddesatına hem de bizzat tecrübe edilmesi gereken bir ‘hâl’ olduğuna işaret eder. Nasıl ki hac, sadece kaidelerini bilmekle değil, o mübarek beldelelere bizzat yüz sürmekle kemâle eriyorsa; Hakk’a giden yol da ancak yaşanarak ve hissedilerek idrak edilebilir.

Bu noktada kurtuluş ve ebedî saadet; ilmin amel ile, bilmenin ise derunî bir tecrübe ile birleştiği o hassas dengede gizlidir. Zira Gazâlî’ye göre hakikat, zihnî bir malumat yığını olmaktan ziyade, kalpte bizzat duyumsanan bir uyanıştır. Bu mülahazalar ışığında çalışmamızın bu kısmında; kuru bir bilgiyle yetinmeyip o bilgiyi bir hakikate dönüştüren ‘yolda olma’ iradesini ele alacağız. Bu iradenin ilk ve en mühim merhalesi

¹²⁸ Gazâlî, *İhyâ*, 891; Gazâlî, “el-Kıstâsu’l-Müstakîm”, içinde *Mecmûatü Resâilil-İmâmîl-Gazâlî* (el-Mektebetü’t-Tevfikîyye, ty), 218.

ise; 'kalp aynasını parlatmak', yani insanın kendi öz cevherini mâsivâ kirlerinden arındırarak ilâhî marifetin tecellisine hazır hale getirme cehdidir.

Gazâlî, cehaletin zıddı olan ilmi, sadece bir malumat edinme süreci değil, varlığın özündeki asalete matuf bizatihi şerefli bir makam olarak addeder. Onun nazarında cehalet; ruhanî bir karanlık (zulmet) ve durağanlık (sükûn) hali olup, adeta yokluğun (adem) eşiğinde gezinmektir. Zira hakikatten kopuş ve dalalet, ancak bu durağanlığın karanlık boşluğunda kendine yer bulur. Bu bağlamda ilim varlık nuruyla, cehalet ise yokluğun kesafetiyle eş değerdir. Varlık yokluktan nasıl daha hayırlı ve şerefli ise, ilim de cehaletten aynı nispetle üstündür.

Cehalet, maddî ve sonlu olan cismin bir levazımı iken; ilim, bedenden çok daha mübeccel ve kudsî bir cevher olan beşerî ruhun (nefs) asil bir sıfatıdır. Gazâlî, cismanî yapının dar sınırlarına mukabil, ruhun ucu bucağı olmayan bir idrak kabiliyetine sahip olduğunu vurgular. Maddî olanın aksine ruh; hiçbir engellemeye takılmadan, hiçbir daralma ve yok oluş (zeval) endişesi taşımadan, kâinatın tüm ilimlerini sinesinde cem edebilecek muazzam bir vüsate ve ruhanî bir derinliğe sahiptir.

İhyâ'nın başlangıcını ilim bahsine ayıran Gazâlî, bilmeyi bizatihi şerefli bir makam olarak taltif ederken; ilmin insan ruhu üzerindeki tesirini fayda ve zarar mizanıyla titiz bir tasnife tabi tutar. Bu noktada her ferдин kuşanması gereken asıl nura 'ahiret ilmi' adını verir ve bu kudsî ufku muamele ile mükâşefe olarak ikiye ayırır. Her müminin selâmeti için elzem olan muamele ilmi, temelde vahyin bereketli pınarından süzülen ve 'amel' ile taçlanması beklenen bir rehberdir.

Ancak Gazâlî'nin 'amel' tasavvuru, sadece bedenın dış azalarıyla sınırlı kaskatı bir hareketler bütünü değildir; o, zahir ile batının, yani beden ile kalbin muhteşem bir tenasübünü hedef-

ler. Nitekim *İhyâ'*'nın mimarî yapısı da bu denge üzerine kuruludur: Eserin ilk yarısı bedenın zahirî terbiyesine hasredilmişken, son yarısı kalbin o derin ve mahrem amellerine vakfedilmiştir. Bu ruhanî bütünlüğü göz ardı edenleri Gazâlî, sarsıcı bir teşbihle uyuz hastasına benzetir: Sadece cildindeki yara merhem sürüp, bünyesindeki asıl marazı kurutacak ilacı içmeyen hasta, dışarıdan iyileşmiş görünse de hastalığın kökleri derinde yaşamaya devam eder. Zira kalpteki keder ve kirler arınmadıkça, onların menfî tezahürleri eninde sonunda dış azaların fiillerinde kendini gösterecektir. Binaenaleyh, hakiki şifa; merhem ile ilacın, yani zahirî ibadet ile batınî ihlasın o hikmetli imtizacındadır.¹²⁹

Gazâlî'nin nazarında ilim ve amel, varoluşun üzerinde yükseldiği iki muazzam cevherdir. Öyle ki; semavatın, arzın ve bu ikisi arasındaki cümle mevcudatın halk ediliş gayesi, nihayetinde bu iki esasa dayanır; peygamberlerin gönderilmesi ve kudsî kitapların inzali de hep bu ruhanî mimariyi ikmal etmek içindir. Ancak burada mühim bir incelik vardır: Sadece zihnî bir meşguliyetten ibaret kalan 'mücerret ilim', insanı nefsî esaretten kurtarmaya kâfi gelmediği gibi, onu amelden de müstağni kılmaz. Bilgiyi sadece bir malumat yığını olarak görüp hayatın merkezine taşımamak, Gazâlî'ye göre hakikatten kopuşun ve bir nevi fikrî aldanışın işaretidir.

Bu hakikati sarsıcı bir misalle tecessüm ettiren Gazâlî, on tane keskin kılıcı kuşanmış olmasına rağmen kendisine saldıran aslan karşısında o silahları kullanmayan adamın düştüğü hazin durumu hatırlatır. Kılıcın varlığı, o kılıcı savuracak bir 'cehd' ve 'irade' ile birleşmedikçe, sahibini helâk olmaktan kurtaramaz. Tıpkı bunun gibi, yüz bin ilmî meseleyi hıfzeden lakin bunları kalbî ve bedenî bir amele dönüştürmeyen kimse için de kur-

¹²⁹ Gazâlî, *el-Keşf ve't-Tebyîn -Esnâfu'l-Mağrûrîn*, 466.

tuluş müyesser değildir. Şifa bekleyen bir hastanın, ilacın ter-kibini ezbere bilmesi lakin o ilacı içmemesi nasıl ki hastalığını gidermiyorsa; bir asır boyunca ilim tahsil edip bunları kitap-lara dercetmek de, ilâhî rızaya matuf bir amelle taçlanmadık-ça ruhu kemâle erdirmez.¹³⁰

İlim, şüphesiz şeref ve asalet bakımından amelin önündedir; lakin amelsiz bir ilim, kökü olup da meyvesi olmayan bir ağaca benzer. Gazâlî, şer'î ve aklî ilimlerin derinliklerinde kaybolup da azalarını günahıtan, kalbini ise mâsivâdan arındırmayanları, başkalarını tedavi etmekle meşgul olup kendi derdine derman aramayan tabiplere benzettir. Hakikatte ilim, amelin rehberi ve taşıyıcısı; amel ise ilmin en tatlı semeresi ve ruhanî aynadaki tezahürüdür. İlim ağaç ise, ibadet onun meyvesidir; meyvesiz bir ağaç ise sadece bir gölgeden ibaret kalmaya mahkûmdur.¹³¹

Gazâlî, *Mîzânü'l-Amel*'de ilmi ruhun muhtaç olduğu kudsi hakikatleri kuşanmak, ameli ise bu donanuma mani olan yaban-cı unsurları izale etmek olarak tarif eder. 'Bir kemâli dercetmek için evvela ona zıt olan noksanlığı gidermek şarttır' düsturuyla hareket eden Hüccetü'l-İslâm, ruhanî inşanın ancak esaslı bir tasfiye ile mümkün olacağını ihtar eder. Bu süreci temellendi-rirken başvurduğu 'ayna' metaforu ise oldukça ufuk açıcıdır: Bir aynanın kemâli, karşısındaki suretleri hiçbir tahrifata uğ-ratmadan, oldukları hal üzere aksettirebilmesidir. Bunun yo-lu ise birbirini tamamlayan iki safhadan geçer: Önce aynanın üzerindeki kesif kirler temizlenecek, ardından ayna bizzat Hak cihetine çevrilecektir.¹³²

İnsan nefsi de bu manada, her şeyi yansıtabilecek bir istidat-

¹³⁰ Gazâlî, "Eyyühe'l-Veled", içinde *Mecmûatü Resâilî'l-İmâmî'l-Gazâlî* (el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ty), 275.

¹³¹ Gazâlî, *el-Keşf ve't-Tebyîn -Esnâfu'l-Mağrûrîn*, 465; Gazâlî, *Mîzânü'l-Amel*, 194; Gazâlî, *Minhâcü'l-Âbidîn*, 60.

¹³² Gazâlî, *Mîzânü'l-Amel*, 217-18.

la halk edilmiş kudsî bir ayna hükmündedir. Lakin bu kabiliyet meleklerde berrak bir suyun şeffaf duruluğu gibi 'bilfiil' (hazır ve nazır) iken, insanda henüz işlenmemiş bir demir cevheri gibi 'bilkuve' (potansiyel) bir imkân olarak beklemektedir. Su, doğası gereği ışığı sinesinde taşıırken; demir ancak pasından arındırılıp cilalandığı nispette bir ayna hüviyeti kazanabilir.

Bu noktada Gazâlî, ilâhî rahmet ve cömertliğin her an ve her zerre için bolca mevcut olduğunu, ancak bu rahmetten mahrum kalmanın yegâne sebebinin insanın kendi içindeki perdeler olduğunu vurgular. 'Şuna inanman gerekir ki; perde senin tarafındandır, yoksa ilâhî rahmet cihetinden değildir' diyerek varoluşsal sorumluluğu insanın iradesine yükler. Binaenaleyh, eşyanın ve ef'âlin hakikatine vakıf olmak isteyen insan, kendi mahiyetindeki bu 'demiri' mücadele ve tasfiye ile parlatmak, yani kalp aynasını ilâhî tecellilere mukabil bir duruluğa ulaştırmakla mükelleftir.

Gazâlî tefekküründe imanın kalpte kök salması, alelâde bir kabullenışten ziyade, marifet nurlarının o derunî aynada parlamasıdır. Bu parlaklığın zuhur etmesi için kalbin tasfiye ile arınması, tezkiye ile saflaşması ve celâ ile parlatılması iktiza eder. Zira kalp, mülk ve melekût arasındaki o hassas dengede kudsî bir ayna mesabesinde; ameller ise bu aynanın üzerindeki kesif pasları silen ruhanî cilalardır. Aslına bakılırsa, şer'î mükellefiyetlerin ve sâlih amellerin asıl hikmeti, bu 'parlatma' fiilinde müstetirdir.¹³³

Bedenin azaları istikamet üzere hareket ettikçe, kalp fitrî bir meyil ile hayra yönelir ve nefsin karanlık arzularından yüz çevirir. Bu arınma safhasının ardından gönül haznesi, insanı marifet ve ünsiyete taşıyacak olan derin bir tefekkür ve zikir nuruyla dolmaya başlar. Unutulmamalıdır ki ebedî saadet, ancak

¹³³ Gazâlî, *İhyâ*, 891.

bu ruhanî yakınlığın ve marifetin bir semeresidir. Lakin bu ulvî makama giden yol, nefsî arzuların dizginlendiği bir takva ka-lesinden ve her şeyden evvel kalbin dünyaya matuf fânî alakalardan tecrit edilmesinden geçer. Nihayetinde insan, kendi hakikatine ve ebedî huzura, nefsini tezkiye ederek onu kemâl mertebelerine ulaştırdığı nispette vasıl olacaktır.

Gazâlî'nin düşünce sisteminde nefis mücahedesı, kalbin perdelерinden sıyrılarak kudsî bir müşahade ufkuna vasıl olmasının yegâne yoludur. Kalp ilminin inceliklerine vakıf olmak, gönül hanesinde hikmet pınarlarının fışkırmasına vesile olur. Zira dışarıdan, yani sadece nakil ve talim yoluyla zihne akıtılan sular; kalbin derinliklerinden, bizzat o mukaddes menbain kendisinden kaynayan sular kadar saf ve berrak olamaz. Hücetü'l-İslâm'ın vurguladığı üzere, bu derunî hikmetin insana bahşedeceği zenginlik, ne kuru kitap sayfalarında ne de salt dışsal bir talim dairesinde bulunabilir.

Mücahade ve murakabe ikliminde karar kılmak, zahirî ve batınî amelleri tam bir tenasüp içerisinde yürütmek, zihni safi bir tefekküre yönelip mâsivâyâ ait tüm fânî alakaları koparak Hakk ile halvet etmek; ilhamın anahtarı ve keşfin asıl kaynağıdır. Gazâlî bu ruhanî disipline riayet edenlerin, bazen sadece temel ilmî esaslarla iktifa edip kalbî murakabeye ağırlık verdiklerinde dahi, akıl sahiplerini hayrete düşürecek derecede ince hikmetlere mazhar olacaklarını müjdeler. Bu durum, ilmin artık sadece bir zihnî 'bilgi' değil, Tanrı tarafından kalbe doğrudan lütfedilen bir 'nur' ve 'hakikat' olarak tecelli etmesidir.

Kalp aynasını tasfiye ve celâ etme cehdi, yani mücahade, nefsin son nefesine kadar nihayete ermeyecek mukaddes ve dinamik bir süreçtir. Gazâlî'nin o latif demir teşbihiyle ifade edersek; demir ancak cilalandığı nispette eşyanın suretlerini aksettirmeye başlar; elde edilen o ruhanî ayna da ancak kirlerden arı tutulduğu müddetçe hakikati olduğu gibi yansıtmaya devam

eder. Bu derûnî devr-i daimde, kalbî tasfiye derinleştikçe yeni tecelliler zuhur eder; zuhur eden her yeni tecelli ise ruhu daha rafine bir arınma şevkine sevk eder. Nitekim bu yolculukta her bir kemâl mertebesi, yeni marifet ufuklarını aralayan bir anahatar; ulaşılan her bir marifet ise ruhu daha yüce kemâlâta hazırlayan sarsılmaz bir zemin hükmündedir.

Mücahedenin mahiyeti ve nasıl gerçekleştirileceği meselesi, başlı başına geniş bir akademik inceleme gerektirdiğinden, burada sadece bu manevi gayretin insana neler kazandırdığına kısaca temas edelim. Bu kazanımları üç temel noktada hülâsa edebiliriz: Basiret gözünün açılması, kalbe doğan ledünnî bir ilim ve Cenab-ı Hakk'a duyulan sevgi ile saygılı bir korkunun (haşyet) kalpte kök salması.

Sonuç itibariyle, insanın kemâl yolculuğunda kendisinden beklenen asıl hamle mücahededir; hatta mücahede, bu yolculuğun bizzat kendisidir. İnsanın kendi olgunluğunu artırması, özünü tanıması ve bu sayede Rabbine ulaşması ancak bu temel şartla mümkündür. Elbette bu yolda kitaplardan edinilen bilgiler kıymetlidir, fakat bunlar tek başına yeterli değildir; çünkü bazı hakikatler ancak bizzat yaşanarak kavranabilir. Öyle ki insan, kendi ruhunun gerçekliğini bile başkalarından duyarak değil, ancak manevi bir çaba sonucunda kendi iç dünyasında tecrübe ederek tanır. Burada iki tür bilgiyle karşılaşırız: Birincisi gidilecek yolu tarif eden bilgi, ikincisi ise o yol yüründüğünde kalpte kendiliğinden doğan bilgidir. İnsan, bu manevi gayretle kalp aynasını parlatır ve o aynada ilahi sırlar yansımaya başlar. Bu sürecin sonunda insan Allah'ı daha yakından tanır; tanıdıkça sevgisi artar ve bu sevgi, içinde derin bir hürmet ve edebi de barındırır.

Bu noktaya kadar seyrusülûku, insanın idrak mertebeleri ile iman-ilim-amel hattında nasıl örgülendiği üzerinden takip ettik. Şimdi aynı süreci, kalpte gerçekleşen müşahade ve basiret tecrübesi açısından; hakikatin 'bilmek'ten 'tatmak'a nasıl inti-

kal ettiğini daha belirgin kılacak şekilde derinleştirelim. Burada kalbin mahiyetine dair temel çerçevemiz, İkinci bölümde çizilen ontolojik ve epistemik tasnife dayanacaktır.

Gazâlî'nin varlık tasavvurunda dünya, ebedî yolculuğun ortasında muvakkat bir durak, kısa bir konaklama yeridir. Ancak bu mütevazı konak, yolun geri kalanının nasıl şekilleneceğini tayin eden en kritik eşiktir. Burada karşımıza çıkan esaslı bir incelik vardır: Gazâlî, insanın bu 'konak'ta yerleşik kalmasını değil, tam aksine orada derin bir sefer başlatmasını ister. Peki, bir konakta yolculuk yapmak ne demektir?

Bu sefer; görünen dünyadan (şehadet) görünmeyen hakikatlere (gayb), bedenın kayıtlarından ruhun hürriyetine doğru yapılan ruhanî bir hicrettir. Zira Tanrı'ya yakınlık, mekânsal bir yer değıştirme değil, bir olgunluk (kemâl) davasıdır; yani O'nun yüce sıfatlarıyla ahlaklanma gayretidir. İnsanın bu kutlu kemâl arayışı, vahyin nuruyla yönünü tayin eden bir akıl rehberliğinde, sadece bilmekle değil, bizzat yaşayıp tecrübe etmekle tamamlanır. Şimdi, bu ruhanî seferin safhalarını ve insanın bu yolda kat edeceği merhaleleri daha yakından inceleyebiliriz.

Gazâlî, insanın ruhanî tekâmülünü ve mertebe mertebe yükselişini ifade etmek için mi'raç, sefer ve irtika gibi kavramlara sıklıkla başvurur. Öyle ki bu kavramlar, *Mi'râcu's-Sâlikîn* (Yolcuların Mi'racı) ve *Meâricu'l-Kuds* (Kudsî Yükseliş Basamakları) örneklerinde olduğu gibi, eserlerine bizzat isim olmuştur. Onun nazarında din, en özlü ifadesiyle 'Tanrı'ya doğru çıkılan bir yolculuk'tur. Gazâlî, Kur'an-ı Kerim'deki 'Sebeplerde yükselirler' (Sâd, 38/10) ayetine atıfla, irtika (yükseliş) kavramını; en bayağı olandan en şerefli olana doğru uzanan ve nihayetinde 'Vâcibü'l-Vücûd'da (Varlığı Zorunlu Olan'da) son bulunan mukaddes bir tırmanış olarak açıklar.

Gazâlî'ye göre Tanrı'ya doğru çıkılan bu mukaddes yolculuğun asıl faili, insanın hakikati olan ruhu, yani kalbidir. Bu

ruhanî seferde kalp; bedeni bir binek, ilmi ise menzile varmasını sağlayacak bir azık edinir. Lakin bu azığa ulaşmak ve ondan layıkıyla istifade edebilmek, ancak sâlih amellerin (iyi ve doğru işlerin) varlığıyla mümkündür. Gazâlî'nin nazarında dünya ve ahiretin yaratılış gayesi, ilim ve ibadetin birleştiği o kudsî dengede gizlidir. Buradaki ibadetten kasıt, sadece şekli bir rükû değil, insanın tüm varlığıyla Yaratan'a yöneldiği tam bir 'kulluk' halidir.

İnsanın asıl vazifesi, bu iki cevheri yani ilim ve ameli birlikte kuşanmaktır; zira amelle taçlanmayan bir ilim, Gazâlî'nin ifadesiyle boşa gitmeye mahkûmdur. İlmin ibadetten önce gelmesi ise iki hayati sebebe dayanır: İlki, bilginin yapılan ibadeti sahîh ve anlamlı kılması; ikincisi ise hakiki ilmin kalpte bir haşyet uykusu uyandırarak kulu kötülükten alıkoyup hayra yöneltmesidir. Zira insan, isimlerini, sıfatlarını ve yüceliğini bilmediği bir Mâbud'a nasıl layıkıyla kulluk edebilir?

Bu sebeple iman; sadece dille söylemek veya kalple onaylamak değil, bu onayı hayatın içine bir amel olarak nakşetmektir. Gazâlî'ye göre amelsiz ilim bir tür aldanış, ilimsiz amel ise imkânsız bir arayıştır. O, bugün bizi günahlardan uzaklaştırmayan ve iyiliğe sevk etmeyen bir bilginin, yarın bizi ebedî azaptan da koruyamayacağını hatırlatarak, ilmin mutlaka hayatla ve amelle nefes alması gerektiğini vurgular.

İkinci bölümde ontolojik hüviyeti üzerinde durduğumuz kalp, doğası gereği bir sefer için halk edilmiştir. Tanrı'ya doğru yapılan bu yolculuk; O'nunla karşılaşmak ve o büyük vuslata ermek adına ruhanî menzilleri birer birer kat etmek, nefis ve dünya arasındaki mesafeleri birer birer aşmak demektir.

Gazâlî, Tanrı'nın mekândan münezzehe olduğu hakikatini her fırsatta vurgularken, O'na doğru yapılan yolculuğu maddî bir yer değiştirme değil, ruhanî bir yükseliş (kemâl) olarak tarif eder. Bu durumu bir talebenin hocasına duydu-

ğu hayranlık üzerinden açıklar: Talebe, hocasına mekân olarak yaklaşmakla değil, ondaki ilmi ve kemâli azar azar kendi ruhuna nakşetmekle ona ‘yaklaşmış’ olur. İşte insanın ‘aşağıların en aşağısından’ yücelere doğru yaptığı sefer de tam olarak budur.

Bu ruhanî hiyerarşide âlimler velilere, veliler nebilere, ne-biler ise meleklerle benzeme iştiağıyla beşerî noksanlıklardan sıyrılıp meleki sıfatlara bürünürler. En yüce mertebe olan mukarreb meleklerin cemali bile, Allah’ın uluhiyet ve rububiyet nurları karşısında sönük kalır. Gazâlî’nin ‘mekân yönünden değil sıfat yönünden yakınlık’ olarak adlandırdığı bu süreç, cisim olmayan bir Yaratıcı’ya cisimsel bir yaklaşmanın imkânsızlığı üzerine kuruludur.

Nihayetinde, Tanrı’ya giden yol, insanın kendi kemâlatını ikmal etme yolculuğudur. Bu yolculuğun özü ise; kulun mümkün olduğu ölçüde ‘ilâhî ahlak ile ahlaklanması’ ve O’nun kudsî isimlerinin manalarıyla kendi ruhunu tezyin etmesidir. Dolayısıyla Gazâlî’nin sisteminde Tanrı’ya hicret; insanın kendi nef-sinden sıyrılıp, ilâhî sıfatların yansıdığı bir tecelli aynasına dönüşmesidir.

Gazâlî’ye göre Tanrı’ya giden yol, özünde ‘şehadet’ adını verdiğimiz bu görünür âlemden, ‘gayb’ denilen gizli ve yüce hakikatler âlemine doğru bir hicrettir. Melekût âleminin ‘gayb’ olarak tavsif edilmesi, o âlemin bizatihi gizli olmasından değil, beşerî duyuların onu kuşatmaktaki acziyetindendir. Gazâlî, üzerinde yaşadığımız bu somut dünyayı melekûtun yüceliklerine tırmanan bir merdiven olarak görür; bu yükselişi ise Kur’anî bir tabirle ‘sırat-ı müstakim’ (dosdoğru yol) olarak adlandırır.

Bu iki âlem arasındaki münasebet, alelade bir benzerlik değil, kudsî bir tenasüptür. Gazâlî’nin ifadesiyle, bu dünyada gördüğümüz her şey, aslında öte âlemdeki bir hakikatin misali, bir işaret fişegidir. Bazen bu dünyadaki tek bir varlık, melekût

âlemindeki pek çok sırra ayna tutar. Eğer bu iki âlem arasında böylesine sarsılmaz bir bağ ve uygunluk olmasaydı, birinden diğerine yükselmek imkânsız hale gelirdi.

İşte bu noktada Gazâlî, Tanrı'nın sonsuz rahmetine vurgu yapar: Cenab-ı Hak, merhameti gereği duyularımızla şahit olduğumuz bu âlemi, henüz şahit olamadığımız o nuranî âleme benzer kılmıştır ki, bizler bildiğimizden hareketle bilmediğimize doğru bir yol bulabilelim. Şayet aradaki bu köprü (ittisal) kurulmasaydı, aklî ve ruhî yükseliş yolu kapanır; insanın o en yüce gayesi olan Allah'a yakınlık ve rububiyet huzuruna varış yolculuğu yarım kalırdı.

Gazâlî'ye göre gerçek manada 'insan' olmanın temel ölçüsü, kişinin şahadet âleminin dar sınırlarından melekût âleminin geniş ufuklarına doğru bir hicret başlatmasıdır. Bu yolculuğun uzağında kalarak sadece maddî ve görünür olanla yetinmeyi, beşeriyetin asıl cevherinden kopup hayvanî bir seviyeye rıza göstermek olarak niteler. Hatta ona göre, hayvanlar bu ulvî âleme yükselecek ruhanî kanatlardan (idrak kabiliyetinden) zaten mahrumdur; lakin bu donanımına sahip olduğu halde yerinde sayan bir insan, potansiyelini zayi ettiği için hayvanlardan daha aşağı bir konuma düşme riskiyle karşı karşıyadır.

Bu itibarla, duyularla sınırlı bu dünyadan duyular üstü manevî iklime doğru çıkılan bu sefer, aslında insanın kendi bedeninden ruhuna, yani dış dünyasından kendi derunî hakikatine yaptığı bir 'öz-sefer'dir. Gazâlî'nin sisteminde bu yolculuk, alelade bir gelişim süreci değil, bizzat insanı insan kılan ontolojik bir yükseliştir. İnsan, bu mukaddes yolda mesafe kat ettiği nispette 'hakiki insanlığa' yaklaşır. Binaenaleyh, Gazâlî'nin yükseliş ve mi'raç olarak tavsif ettiği bu süreç; insanın kendi noksanlıklarından sıyrılıp ilâhî esmanın tecellilerine ayna olduğu, her adımda daha da yetkinleştiği bir 'kemâl yolculuğu'dur.

Gazâlî, 'müşahede' dediğimiz o derin kavrayışı açıklarken,

gündelik hayatın en aşına olduğu görme fiilinden hareket eder. Şöyle ki; gözümüzün önündeki bir nesneyi gördüğümüzde onun zihnimizde bir sureti oluşur; gözümüzü kapattığımızda ise o suretin hayaliyle baş başa kalırız. Hayal, asıl görme fiiliyle özünde aynıdır; aralarındaki yegâne fark, birinin diğerinden çok daha berrak ve kesin (net) oluşudur. İşte akıl ve duyuların ötesindeki ruhanî hakikatlerin idraki de tam olarak böyle iki seviyeli: Biri teorik bir bilgi (marifet) iken, diğeri bu bilginin tam bir netlikle tecelli ettiği ‘müşahede’ veya ‘ru’yet’ makamıdır.

Nasıl ki göz kapaklarının kapanması eşyayı görmemize engel oluyorsa; nefsin bitmek bilmeyen arzuları ve kalbin bu süflî dünya ile meşguliyeti de ruhanî müşahedeye perde olur. Gazâlî’ye göre kalpteki bu perdelerin mutlak manada kalkması ancak ölümle mümkündür. O büyük eşik aşıldığında, dünyadayken hayal meyal bilinen marifetler, tıpkı hayalin yerini canlı bir görme fiiline bırakması gibi, yerini apaçık bir müşahedeye bırakır. İnsanın bu dünyada edindiği duyu verileri ve bunlar üzerinden kurduğu marifet, hakikatin yanında ancak bir hayal mesabesindedir. Bu sebeple, kalp aynası bu dünyada ne kadar parlatılırsa müşahede nurları o nispetle artar; lakin perdesiz ve kesintisiz o büyük müşahede, ancak ölümden sonraki hakikat sabahında gerçekleşecektir.

Gazâlî’ye göre Cenab-ı Hakk’ın zâtına, sıfatlarına ve kâinattaki eşsiz sanatına (sünnetullah) dair marifet sahibi olmak, satırlarda değil sadırlarda gizli olan mukaddes bir ilimdir. Bu gizli (meknûn) hazineye talip olan kişi, kalp aynasını parlatmak için nebevî ve velîce bir ahlâkı kuşanmalı; nefis terbiyesi, riyazet ve kalbi dünya alakalarından arındırma hususunda bu yüce şahsiyetleri rehber edinmelidir. Ancak burada hayati bir soru karşımıza çıkar: Her mücahede eden, mutlaka arzu ettiği o derûnî ilme vasil olur mu?

Bu noktada mesele, sadece insan iradesiyle sınırlı değil-

dir. Ona göre bu yolda maksuda ulaşmak, salt kulun çabasıyla değil, ilâhî takdirin bir meyvesi olan kudsî rızıkla mümkün olur. Lakin o, bu hakikati dile getirirken kulun gayretini de asla hafife almaz: ‘Mücadele olmadan da olmaz; zira o, hıdayetin yegâne anahtarıdır’ diyerek iradenin hakkını teslim eder. Dolayısıyla, marifetullah yolculuğunda mücadele gerekli bir şarttır fakat tek başına yeterli değildir. Başka bir ifadeyle bu süreç; kulun kendi alın teriyle kazandığı (kesbî) bir çaba ile başlar, ancak Tanrı’nın bir ihsanı olan (vehbî) o nuranî lütufla nihayete erer.

Manevî mücadele neticesinde elde edilen derin görüş yetisine Gazâlî ‘basiret’ adını verir. Ona göre insan, çift kutuplu bir görme imkânıyla donatılmıştır: Maddî varlıklar zahirî gözle algılanırken, eşyanın hakikati ancak kalbin ‘akıl gözü’ olan basiretle müşahade edilebilir. Bu göz, duyular dünyasının ötesini, yani gayb âlemini idrak etme kabiliyetine sahiptir. Cenab-ı Hak, bir kulunu hayırla şereflendirmek istediğinde, onun kalbindeki perdeleri kaldırarak zahirî gözün nüfuz edemediği hakikatleri ona ayan eder. Gazâlî’nin, zahirî görmenin ışığa muhtaç olması gibi, batınî basiretin de ancak Tanrı’nın nuruyla aydınlanabileceğine dair vurgusu, bu sürecin vahiysiz tamamlanamayacağını gösterir.¹³⁴

Şeytanî vesveseler ile melekî ilhamlar arasında kalan kalbin bu kararsızlığını Gazâlî, zifiri karanlıkta çölde yolunu kaybetmiş bir yolcuya benzetir. Bu yolcunun selâmete ermesi için iki temel unsura ihtiyacı vardır: Birincisi yolu görececek bir göz, ikincisi ise o yolu aydınlatacak bir güneş. Burada ‘basiret gözü’ takva ile arınmış bir kalbi, ‘güneş’ ise Allah’ın kitabı ve Resulü’nün sünnetinden süzülen kudsî ilmi temsil eder. Ni-

¹³⁴ Gazâlî, “er-Risâletü'l-Ledünniyye”, 243; Gazâlî, “Mişkât”, 297.

hayetinde bu ruhanî seferin maksadına ulaşması, ancak vahiy ışığının rehberliğinde açılan bir basiret gözüyle mümkündür.¹³⁵

Gazâlî, 'bâtın gözü akıldır' diyerek akıl ile basiret arasındaki o ayrılmaz bağı kurar. Onun terminolojisinde basiret, aklın en keskin yetisi; akıl ise bu yetinin kaynağıdır. Bu münasebeti bir teşbihle açıklarsak; basiret göze nispetle 'gözün nuru', marifet ise bu nuru aydınlatan 'güneş' hükmündedir. İşte insan, bu ruhanî ışık sistemi sayesinde hem görünenin (zâhir) hem de gizli olanın (bâtın) sırlarına vakıf olur.¹³⁶

Burada Gazâlî'nin basireti bizzat 'akıl' olarak isimlendirmesi son derece mühimdir. Zira o, akıllı statik bir yapı olarak görmez. Her insanda bulûğ çağıyla birlikte fıtraten ortaya çıkan bir 'asgari akıl' vardır ki, bu akıl insanı hayvandan ayırır ve onun iç dünyasını bir savaş meydanına çevirir. Nefis, şehvet ve gazap bu meydanda hâkimiyet kavgası verirken; eğer akıl, irade ve mücadele ile bu savaştan galip çıkarılırsa, insanda 'yeni bir akıl' seviyesi tezahür eder.

Bu durum, herkesin ortaklaşa sahip olduğu bir akıl dairesinden, mücadele sonucu elde edilen daha rafine ve nuranî bir idrak seviyesine geçişi ifade eder. Tıpkı zâhir gözü açık olan herkesin aynı dünyaya bakıp da basireti açık olanın orada derin manalar görmesi gibi; mücadele ile cilalanmış bu 'ikinci akıl' da, ilk aklın asla ulaşamayacağı hakikat ufuklarını seyre dalar. Netice itibarıyla, insan aynı akıl yetisini kullanmaya devam etse de, onu manevî disiplinlerle geliştirerek eskiden göremediği ruhanî dersleri ve evrensel hakikatleri devşirebilir hale gelir.

Peki, bu derunî basiret ile başımızdaki zahirî göz arasında nasıl bir ilişki vardır? Gazâlî, bâtın gözünü zahirî gözden hem daha kuvvetli hem de daha şerefli bir makama yerleştirir. Ona

¹³⁵ Gazâlî, *İhyâ*, 908.

¹³⁶ Gazâlî, *Mekâsıdu'l-Felâsife*, 338; Gazâlî, "Ravzatü't-Tâlibîn", 122.

göre, hakikat ehli için basiretle kavranan manalar, gözle görülen suretlerden çok daha kesin ve berraktır. Ancak Gazâlî, ‘basiret nuru suretleri değil manaları mülâhaza eder’ derken, basireti açılan her ferdin melekût âlemini bütünüyle kuşatacağını iddia etmez. Burada yine insânî sınırları hatırlatan bir kıyas yapar: Nasıl ki zahirî gözümüz bazı nesneleri tam bir netlikle görüp bazılarını ise ihata edemiyorsa, basiret sahipleri de ruhanî hakikatleri kendi idrak kapasiteleri nispetinde kavrayabilirler.¹³⁷

Gazâlî’ye göre basiret ehli, baktıkları her şeyde ilâhî tecelliyi müşahade etseler de, bu müşahadenin derinliği noktasında iki ana gruba ayrılırlar: Sıddıklar ve râsih âlimler. Bu iki zümre arasındaki ince farkı Gazâlî o meşhur ve sarsıcı tespitiyle şöyle açıklar: Sıddıklar, hakikate o denli vakıftırlar ki ‘eşyayı Allah ile’ görürler; yani önce Hakk’ı bilir, O’nun nuruyla mahlukatı seyrederler. Râsih âlimler ise ‘Allah’ı eşya ile’ görürler; yani mahlukattan ve delillerden hareket ederek Yaratan’ın varlığına ve birliğine ulaşırlar. İlk gruptakiler için güneşin varlığıyla eşya aydınlanırken, ikinciler için eşyanın üzerindeki ışık güneşe delalet etmektedir.¹³⁸

Tüm insanlar zahirî gözleriyle aynı şهادet âlemine baksalar da, basiret sahipleri bu bakışı bir ‘anlam devşirme’ ameliyesine dönüştürürler. Bu durum, sadece aklın kullanımıyla sınırlı kalmayıp, mülk âleminin ötesindeki melekût boyutuna geçebilme kabiliyetini ifade eder. Gazâlî, bu derunî süreci ‘i’tibar bakışı’ (ibret nazarı) olarak isimlendirir. Ona göre, bu bakış yetisi kendisine kolaylaştırılmış olan kişi, mülk âleminde neye baksa onun arkasındaki melekût sırrına intikal eder; işte bu ruhanî geçişin adı ‘ibret’tir.¹³⁹

Buna mukabil, basireti kör olanlar bu geçişi gerçekleştireme-

¹³⁷ Gazâlî, *İhyâ*, 61.

¹³⁸ Gazâlî, “Mişkât”, 297.

¹³⁹ Gazâlî, *İhyâ*, 1445.

yip eşyanın kaskatı maddesinde, yani mülk ve şehadet âleminde tıkanıp kalırlar. Gazâlî'nin sarsıcı ifadesiyle, hakikate karşı bu körlük onlar için gizli bir cehennem ateşidir; ancak bu ateşin acısı, dünya perdelerinin bütünüyle kalktığı ölüm anında tam manasıyla hissedilir. Hüccetü'l-İslâm, basiretin önemini bir 'binici ve at' temsiliyle zihinlere nakşeder: Burada basiret biniciyi, beden ise atı temsil eder. Yolculuk esnasında atın kör olması büyük bir zahmet olsa da, asıl felaket binicinin kör olmasıdır; zira yolu tayin edecek olan bizzat odur. Dolayısıyla ruhun (binicinin) basiretini kaybetmesi, beden (atın) noksanlığından çok daha vahim bir hüsrandır.¹⁴⁰

Gazâlî, basiret gözü açılmış olan kimselerin neler görebileceğine dair ruhanî perdeleri aralayan açıklamalarda bulunur. Onun nazarında ölüm, alelade bir yok oluş değil; mülk ve şehadet âleminde gayb ve melekût âlemine bir 'geçiş' (tahavvül) halidir. Bu geçişle birlikte insan, artık baş gözüyle değil, kalbinde potansiyel olarak bulunan o mukaddes gözle görmeye başlar. Peygamberler, bu melekût âleminin hayret verici inceliklerine bizzat şahit olur ve ötesinden haber verirler. Gazâlî'ye göre bu nevi müşahedeler, nübüvvet ikliminden beslenen peygamberler ve onlara manen yaklaşmış olan büyük veliler için müyesserdir.

Hüccetü'l-İslâm, ahiretteki azabın farklı sınıflarını ve mahiyetini anlatırken, bu gerçeklerin kendisine müşahade yoluyla ayan olduğunu ifade eder. Öyle ki bu uyanış, bildiğimiz 'göz ile görmekten' çok daha berrak ve açık bir idrak halidir. Basiret gözüyle idrak edilenler sadece ölümlerin halleri veya ahiret azabıyla sınırlı değildir; arifler bu gözle Cenab-ı Hakk'ın celal ve cemaline de şahitlik ederler. Burada mühim bir kelâmî inceliğe dikkat çeken Gazâlî, ariflerin Tanrı'nın 'zatını' kuşatmak gibi bir iddiada bu-

¹⁴⁰ Gazâlî, *İhyâ*, 893.

lunmadıklarını; onların müşahedesinin, O'nun kudsi sıfatlarının birer yansıması olan 'celal ve cema' tecellilerine matuf olduğunu vurgular. Yani basiret, sonsuz olan zatı ihata etmek için değil, o zatın sıfatlarındaki mutlak güzelliği ve heybeti seyretmek içindir.¹⁴¹

Gazâlî, insanın bir hakikati zihnen kavraması (icmâlî idrak) ile onu bizzat tecrübe ederek tüm ayrıntılarıyla yaşaması (tafsîlî tahkîk) arasındaki mahiyet farkına dikkat çeker. Bu noktada o, ilmi iki katmana ayırır: İlki 'kabuk' veya 'zâhir', ikincisi ise 'öz' veya 'bâtın' hükmündedir. Bu durumu, uzaktan veya alacakaranlıkta görülen bir şahıs örneğiyle zihinlere yaklaştırır: Uzak-taki bir silüeti görmek ile o kişi yaklaştığında onu tam bir netlikle tanımak arasında büyük bir kalite farkı vardır; ancak bu ikinci görüş ilkinin zıttı değil, aksine onun kemâle ermiş ve tamamlanmış halidir.

Gazâlî; aşk, hastalık ve ölüm gibi sarsıcı insânî tecrübeler üzerinden bu 'tahkîk' sürecini temellendirir. Kişi bu halleri bizzat yaşadığında, önceki teorik bilgisini en mükemmel mertebeye doğrulamış (tahakkuk) olur. O, aç bir insanın yemek yerken hissettiği açlık duygusu ile doyduktan sonra o açlığı hatırlayıp üzerine düşünmesi arasındaki farkı, dinî ilimlerin idrak seviyelerine benzetir. Dinî hakikatler, ancak 'zevk' dediğimiz bizzat tecrübe etme aşamasına ulaştığında kemâle erer.¹⁴²

Bu çerçevede bâtın, zâhirin bir reddi değil; aksine onun ruhu, özü ve tamamlayıcısıdır. Dolayısıyla dinî ilimleri kitaptan okumak veya kulaktan duymak 'zâhirî' bir bilgidir; bu bilgiyi hayatın içinde bizzat tecrübe ederek kalbî bir duyuş haline getirmek ise 'bâtınî' bir marifettir. Bunlar, bir meyvenin kabuğu ile özü gibi, birbirini nakzetmek için değil, bütünü oluşturmak için bir aradadırlar.

¹⁴¹ Gazâlî, *İhyâ*, 401.

¹⁴² Gazâlî, *İhyâ*, 121.

Gazâlî, İhyâ adlı eserinde insanın ruhanî tekâmülünü ‘ilim-amel-ilim’ şeklinde formüle edilebilecek sarsılmaz bir sacayağı üzerine oturtur. Bu sürecin ilk halkası olan ilim, kitaplardan okunan veya kulaktan duyulan muamele ilmidir. Ancak bu ilim kendi başına bir gaye değil, kalbi saflaştıracak olan ‘amel’ için bir rehberdir. Amelin asıl gayesi ise kalbi mâsivâ kirlerinden arındırarak ilâhî tecellilere hazır hale getirmektir. Zira kalp ne kadar temizlenirse, Hak oraya o nispetle tecelli eder ve gönül aynası marifet nuruyla süslenir.¹⁴³

Bu noktada Hücetü'l-İslâm, amel ve derunî tecrübe neticesinde ulaşılan keşfin, beşerî idrakin ulaşabildiği en yüksek mer-tebe olduğunu vurgular. Dolayısıyla Tanrı'ya dair gerçek bir marifet, soğuk bir malumat değil, bizzat ‘tadarak’ (zevk) elde edilen tecrübî bir bilgidir. Basireti açılan kişi, bu yeni gözle ruhanî hakikatleri adeta yeniden keşfeder. Gazâlî, ledünnî veya gaybî ilim olarak isimlendirdiği bu yüksek idrak seviyesini inkâr etmeyi; insanın kendi ruhunun (nefs) cevherinden, melekût âleminin tesirlerini kabul etme kabiliyetinden ve ruhanî hakikatlerin mahiyetinden habersiz olmakla eşdeğer görür. Ona göre bu keşif, insan ruhunun fitratında saklı olan en asil imkândır.

Gazâlî'ye göre ilim tahsili, biri beşerî diğeri rabbanî olmak üzere iki ana koldan beslenir. İnsanî yol, her akıl sahibinin aşına olduğu ‘dışsal talim’ (bir hocadan öğrenme) ve ‘içsel tefekkür’ süreçlerinden ibarettir. Gazâlî burada derin bir kıyas yapar: Bir hocadan ders almak neyse, kişinin kendi içine dönüp derinlemesine düşünmesi de odur. Ancak tefekkürde nefis, sınırlı bir insandan değil, ‘Küllî Nefs’ten istifade eder ki bu kaynağın öğretme kuvveti tüm âlimlerin fevkindedir.

Hücetü'l-İslâm'ın eğitim felsefesindeki en vurucu nokta, ilmi insanın özünde ‘uyuyan bir tohum’ (bilkuvve) olarak görme-

¹⁴³ Gazâlî, *İhyâ*, 1681.

sidir. Ona göre öğrenmek, dışarıdan bir şeyi içeriye tıktırmak değil, zaten içeride mevcut olan cevheri gün yüzüne çıkarmaktır. Bu manada âlimi bir ziraatçıya, talebeyi ise bereketli bir toprağa benzetir: Tohum toprakta gizlidir; eğitim ise o tohumun filizlenip boy vermesini sağlayan bir sulama ve bakım işlemidir.

Rabbanî öğretim ise vahiy ve ilham nurlarıyla gerçekleşir. Gazâlî bu süreci ruhanî bir nakış işleme sanatı gibi betimler: İnsan nefsi tabii kirlerinden arınıp bütünüyle Rabbine yöneldiğinde, Allah o nefsi bir ‘levha’, Küllî Nefs’i ise bir ‘kalem’ kılar ve tüm hakikatleri o gönül levhasına nakşeder. Bu kudsi ders-hanede muallim bizzat ilâhî iradedir; saflaşmış nefis ise bu muazzam bilginin en asil alıcısıdır.¹⁴⁴

Gazâlî’ye göre ilham, ‘Küllî Nefs’in (tüm ruhların aslı olan ruhanî cevher), ferdî insan ruhunu kendi istidadı ve saflığı oranında uyarmasıdır. O, bu ruhanî kaynaktan beslenen bilgileri iki ana kategoride değerlendirir: Vahiy yoluyla gelen bilgilere ‘nebevî ilim’, ilham yoluyla kalbe doğan hakikatlere ise ‘ledünnî ilim’ adını verir. Ledünnî ilmin en mühim vasfı, nefis ile Yaratıcı arasında hiçbir beşerî vasitanın bulunmamasıdır. Bu bilgi, ‘gayb kandilinden’ süzülen bir nur gibi; dünyevî meşgalelerden arınmış, saf ve latif bir kalbe doğrudan doğar.

Hüccetü’l-İslâm, bu manevî idrak seviyelerini birbirleriyle mukayese ederken; ilhamın vahiy kadar mutlak bir kesinlik taşımadığını ancak sadık rüyalardan çok daha kuvvetli olduğunu belirtir. Nihayetinde, ister nebevî ister ledünnî olsun, rabbanî yolla ilim tahsil edilmesinin vazgeçilmez şartı, kalbin masivadan (Allah dışındaki her şeyden) temizlenmiş ve ilâhî tecellileri kabule hazır hale getirilmiş olmasıdır.¹⁴⁵

Gazâlî, hakikate ulaşma çabasında olanları ‘zâhir âlimleri’

¹⁴⁴ Gazâlî, “er-Risâletü’l-Ledünniyye”, 247-49.

¹⁴⁵ Gazâlî, “er-Risâletü’l-Ledünniyye”, 249-50.

ve ‘gönül ehli veliler’ şeklinde iki ana sınıfa ayırır. Âlimler, dış dünyadan ilimleri devşirip kalbe nakşetmek için cehd ederken; veliler, kalbi her türlü kirden arındırıp onu ilâhî tecellilere mukabil bir ayna haline getirmeye odaklanırlar. Hücetü'l-İslâm bu iki farklı metodu, ruhanî bir yarışmaya katılan Romalı ve Çinli sanatkârlar örneğiyle zihinlere nakşeder: Aralarında bir perde bulunan iki duvardan birini Romalılar muazzam nakışlarla süslerken, Çinliler sadece karşı duvarı kusursuz bir parlaklığa ulaştırana dek cilalarlar. Aradaki perde kalktığında, Romalıların binbir emekle yaptığı tüm o işlemler, Çinlilerin parlatıldığı duvarda çok daha saf ve büyüleyici bir güzelliğe akseder.¹⁴⁶

Buradan hareketle Gazâlî, ilâhî ilimlerin asıl mahalli olan insan nefsi için iki tahsil yolu öngörür: Birincisi, nakşın kendisini dışarıdan öğrenip kalbe işlemek; ikincisi ise kalbi her türlü yabancı meşgaleden temizleyerek, Levh-i Mahfuz'da ve meleklerin nefislerinde zaten mevcut olan hakikatleri doğrudan yansıtabilecek bir istidat kazanmaktır. Bu perspektifte birinci yol nazarî eğitimle (talim), ikinci yol ise kalbî tasfiye (mücahede) ile kat edilir. Sonuçta her iki yol da aynı hakikate çıksa da, kalbini parlatmayı başaran ariflerin ulaştığı nur, dışarıdan öğrenilen bilgiden çok daha duru ve kudsîdir.

Gazâlî, zorunlu olmayan ilimlerin kalpte teşekkül safhalarını incelerken ruhanî bir tasnif yapar. Ona göre ilim bazen bir delil ve öğrenme süreciyle (istidlal/taallüm) elde edilir, bazen de kaynağı ilk bakışta belirsiz bir şekilde, adeta bir ışık patlaması gibi kalbe hücum eder. Delile dayanmadan kalbe doğan bu bilgiye ‘ilham’; akıl yürütme ve gayretle elde edilene ise ‘i'tibar’ veya ‘istibsâr’ denir. Bu noktada Gazâlî, çaba olmaksızın kalbe vaki olan ilmi, kulun bu bilginin kaynağını idrak edip etmemesine göre ikiye ayırır: Eğer kişi ilmi kalbine bırakan meleği müşa-

¹⁴⁶ Gazâlî, *İhyâ*, 898; Gazâlî, *Mizânü'l-Amel*, 225-26.

hede edebiliyorsa bu ‘vahiy’dir; sadece ilmin kendisini hissediyor ancak vasıtayı göremiyorsa bu ‘ilham’ veya ‘gönle doğma’ (nefeth fi’r-rû’) olarak isimlendirilir. Bu taksimata göre vahiy nebilere, ilham evliya ve asfiyaya, istidlal ise ulemaya mahsustur.¹⁴⁷

Gazâlî’ye göre kesbî ilim (çabayla kazanılan), ilham ve vahiy, özleri itibarıyla aynı mahiyettedir; her biri aynı ruhanî mahalde gerçekleşir. Aralarındaki temel fark, kalbin üzerindeki perdelerin kalkma biçimidir ki bu durum çoğu zaman kulun iradesini aşan bir lütuftur. Vahiy ve ilham arasındaki yegâne fark ise ilmi getiren meleğin bizzat görülüp görülmemesidir; zira her iki durumda da ilim, melekler vasıtasıyla kalbe intikal eder. ‘Nefis, ruhanî bir cevher olduğu için ruhanî varlıkların tesiri-ne her daim açıktır’ diyen Gazâlî, insanın potansiyel (bilkuvve) olarak âlim olduğunu, ancak ‘akıllar’ olarak nitelediği meleklerin yardımı olmaksızın bu potansiyelin fiiliyata geçemeyeceğini savunur. Melekler, insandaki bu saklı kabiliyeti açığa çıkararak onu bilfiil âlim kılarlar. Bu ruhanî istifadenin zirvesinde peygamberler yer alırken, diğer insanların bu pınardan ne kadar içebileceği, nefislerini ne ölçüde terbiye ettikleriyle doğrudan orantılıdır.¹⁴⁸

Mücadele yoluyla kalbini mâsivâ kirlerinden arındıran kişinin basiret gözü açılıp Marifetullah’ta mesafe katettikçe, Cenab-ı Hakk’a olan muhabbeti de aynı nispette ziyadeleşir. Zira insan ancak tanıyabildiği ve mahiyetini kavrayabildiği şeyi sevebilir. Gazâlî’nin sisteminde marifet ve idrakin bulunmadığı bir yerde muhabbetten söz etmek imkânsızdır; Tanrı’yı hakkıyla tanımadan O’nu sevmek tasavvur dahi edilemez. Allah, mutlak kemâl sahibi olması hasebiyle seilmeye en layık olandır.

Hüccetü’l-İslâm’ın ifadesiyle, ‘Muhabbet, tevhid ve marifetin

¹⁴⁷ Gazâlî, *İhyâ*, 894.

¹⁴⁸ Gazâlî, “Mi’râcû’s-Sâlikîn”, 65.

mirasıdır.’ Bu sebeple marifetin en bariz alameti muhabbetir; kim Allah’ı bilirse O’nu sever, kim daha fazla bilirse O’nu daha derinden sever. İnsan tabiatı gereği güzelliğe meftundur; zâhirî güzellikler baş gözüyle, bâtinî güzellikler ise kalp gözüyle idrak edilir. Tıpkı bir insanın sadece dış görünüşüyle değil, güzel ahlakı ve sîretiyle de sevilmesi gibi, Allah’ın sonsuz cemali de ancak kalp aynasında müşahade edilebilir. ‘Allah güzeldir ve güzelliği sever’ hadis-i şerifinden mülhem olarak Gazâlî, Tanrı hakkında marifet sahibi olan kişinin O’na kayıtsız kalamayacağını belirtir. Bu sevginin şiddetlenerek kulun tüm varlığını kuşatmasına ise ‘aşk’ denir. Hatta Gazâlî’ye göre, ariflerin Allah’a duydukları o müteâl iştıyakı anlatmakta ‘aşk’ kelimesi bile bazen yetersiz kalmaktadır.¹⁴⁹

Gazâlî’ye göre Cenab-ı Hak, kâinattaki tüm güzelliklerin asıl kaynağı ve yegâne menşeidir. Dolayısıyla bir kişi basiret gözüyle O’nun eşsiz cemalini temaşa etmeye başladığında, nazarında cennet nimetleri dahi dahil olmak üzere tüm zahirî güzellikler ehemmiyetini yitirir. Zira Gazâlî’nin ifadesiyle, ‘güzelliği idrak edilen her şey, tabiatıyla sevmeye ve aşık olunmaya layıktır.’ Ariflerin katında Allah, en yüce mahbubdur. Bu durum, gözü olan birinin güzel bir surete kayıtsız kalamamasına benzer; ancak Gazâlî’nin de belirttiği gibi, ‘bu hal sadece görenler içindir, kör olanlar için değil.’¹⁵⁰

İnsan, doğası gereği lezzetini alabildiği şeye meyletmekten kendini alıkoyamaz. Bu noktada Gazâlî sarsıcı bir tespitte bulunur: ‘Allah sevgisini, ancak beş duyunun ötesine geçemeyip hayvanî derekede takılıp kalanlar inkâr edebilir.’ Zira Tanrı sevgisi, O’nu tanımanın (marifet) kaçınılmaz ve zarurî bir neticesidir. Hücetü’l-İslâm’ın o meşhur zincirleme ifadesiyle; ‘Ma-

¹⁴⁹ Gazâlî, “Ravzatü’t-Tâlibîn”, 130; Gazâlî, *İhyâ*, 945.

¹⁵⁰ Gazâlî, *Maksad*, 95-96.

rifeti muhabbet, muhabbeti ise tarifsiz bir lezzet takip eder.’ Bu manevî hazzın varlığına dair şüphe duyanlar, Gazâlî’ye göre sadece bu tadı hiç almamış olanlardır; çünkü bu, ancak biz-zat yaşanarak (zevk yoluyla) doğrulanabilecek bir hakikattir.¹⁵¹

Gazâlî’ye göre marifetin ziyadeleşmesi, ruhanî bir zaruret olarak muhabbetle birlikte ‘havf’ ve ‘haşyeti’ (korku ve saygı-yı) de beraberinde getirir. O, kendilerini ‘mükâşefe ilmi’ne sa-hip zannedip de ameli terk eden, ilâhî hudutları çiğnemekten çekinmeyen kimseleri ‘en şiddetli aldanış’ içinde olanlar ola-rak tavsif eder. Zira takvada kusurlu davranıp nefsin süflî ar-zularına boyun eğmek, o kişinin hakikate değil, sadece kelime-lere ve isimlere ulaştığının en açık delilidir.¹⁵²

Hüccetü’l-İslâm bu durumu sarsıcı bir aslan benzetmesi-yle izah eder: Akıl sahibi birinin aslanın mahiyetini bilip de on-dan korkmaması ve tedbir almaması mümkün değildir. Eğer bir kişi aslanın karşısında hiçbir ürperti duymuyorsa, o aslanı tanıyor değil, sadece şeklini ve ismini ezberlemiş sayılır. Ha-kiki marifet sahibi olan kişi ise Tanrı’nın celâli karşısında titrer ve O’nun imtihanından (mekr) asla emin olamaz. Dolayısıyla insanın bu kutlu kemâl yolculuğunda, Tanrı’ya dair marifeti arttıkça O’na olan sevgisinin (muhabbet) ve saygı dolu korku-sunun (haşyet) at başı gitmesi, kişinin ‘sırat-ı müstakim’ üzere olduğunun en büyük nişanesidir.¹⁵³

Buraya kadar yapılan tahlillerden açıkça anlaşılacağı üze-re; kalp aynasını mücahede ile parlatmak insanın kendi cehdi-ne bağlı bir süreçtir ve bu gayret, kişiye eşyanın hakikatine da-ir derunî bir kavrayış kapısı açar. Peki, insanın bu mukaddes kemâl yolculuğunda, kendi iradesi ve çabasıyla varabileceği o en müteâl nokta neresidir?

¹⁵¹ Gazâlî, *İhyâ*, 1660.

¹⁵² Gazâlî, *Erbâin*, 234.

¹⁵³ Gazâlî, *İhyâ*, 1307-8; Gazâlî, *el-Keşf ve’t-Tebyîn -Esnâfu’l-Mağrûrîn*, 464.

Hüccetü'l-İslâm'a göre, insanın kendi gayretiyle kat edebileceği bu yolun başlangıcı ve anahtarı; kalbi mâsivâdan (Allah dışındaki her şeyden) temizleyerek tamamen Zikrullah'a gark olmaktır. Bu yolun insanî iradeyle ulaşılabilen nihai durağı ise 'Tanrı'da fânî olmak' (fenâ fillâh) mertebesidir. Burası, kulun kendi 'kesbi' ve ihtiyarıyla ayak basabileceği son sınırdır. Ancak Gazâlî, son derece sarsıcı bir tespitte bulunarak; bu fena makamının, aslında ondan sonra yaşanacak ruhanî tecellilere nispetle yolun sadece 'başlangıcı' olduğunu ifade eder. O ana kadar yaşanan tüm manevî tecrübeler, asıl hakikat sarayına açılan birer giriş koridoru mesabesinde.

Dolayısıyla 'fena', insanın kemâl yolculuğunda kendi mücahadesiyle varabileceği en yüksek zirve olsa da, bu zirvenin ötesinde ilâhî lütuf ve ihsanla ulaşılabilecek daha nice gizemli mertebeler mevcuttur. Gazâlî, dilin ve kelimelerin bu müteâl makamları tasvir etmekte yetersiz kalacağını, bu hususta söylenecek her sözün yanlış anlaşılmalara ve vahim hatalara kapı aralayacağını belirterek; sözün bittiği, halin başladığı o noktada susmayı tercih eder.¹⁵⁴

Gazâlî, insanın kemâl yolculuğunu beşerî irade ve çabanın (kesb) yettiği alan ile bu sınırın ötesine geçen ilâhî lütuf alanı şeklinde ikiye ayırır. *el-Erbaîn* adlı eserinde bu süreci; 'Allah'a doğru sefer' (ilallâh) ve 'Allah'ta sefer' (fillâh) olarak meşhur bir ayrıma tabi tutar. Ona göre yolun başlangıcı Allah'a yönelmekle gerçekleşir; hidayet ve ötesi ise bu yönelişin ardından gelir. Bu ruhanî seferin ikinci aşaması olan 'Allah'ta sefer', kulun kendi varlığından sıyrılıp ilâhî tecellilerde kaybolduğu fenâ ve istiğrak halidir. Gazâlî bu halin, başlangıçta bir şimşek parıltısı gi-

¹⁵⁴ Gazâlî, "Munkız", 597.

bi anlık olduğunu, ancak sebatla devam edildiğinde kalıcı bir meleke haline geldiğini belirtir.¹⁵⁵

Bu yüksek mertebeye ulaşan ruh, en yüce âlemlere yükse-
lir (urûç) ve varlığın en safî hakikatine vâkıf olur. Bu makam-
da kulun kalbi melekûtun nurlarıyla mühürlenir ve üzerinde
kudsî tecelliler aşikâr olur. Bu ruhanî uyanışın ilk safhaların-
da kişiye meleklerin cevherleri, peygamberlerin ve evliyanın
ruhları en güzel suretlerde tecelli ederek ona hakikat sırların-
dan pay verirler. Yolcu bu merhaleleri aştığında ise her zerre-
de Hakk'ın apaçık nûruyla karşılaşır. Ancak bu kudsî iklim-
den, 'gölge' mesabesindeki dünyaya geri döndüğünde, bu eş-
siz manzaralardan mahrum kalan halkın durumuna derin bir
merhametle bakar; onların bu fânî ve eksik âlemle yetinmele-
rine hayret eder.

Hüccetü'l-İslâm, bu noktada son derece hassas bir üslup
benimser. O; 'Tanrı'da fânî olmak' veya 'O'nda yok olmak' gi-
bi ifadeleri, halkın zihninde 'ittihad' (Tanrı ile birleşme) veya
'hulûl' (Tanrı'nın insana girmesi) gibi yanlış ve sakat inançla-
ra kapı aralamaması için çok dikkatli kullanır. Bazı eserlerinde
bu tabirlere yer verse de, ekseriyetle aynı hakikati karşılayan
fakat tevhid akidesini daha net muhafaza eden 'tevhidde fânî
olmak' tabirini tercih eder. Biz de bu hassasiyeti gözeterek, ça-
lışmamızın devamında bu kuşatıcı tabiri esas alacağız. Şimdi,
dilin sınırlarına dayanan bu halin mahiyetini ve ötesinin neden
anlatılamaz olduğunu mütalaa edebiliriz.

Peki, Gazâlî'nin düşünce dünyasında 'fenâ' tam olarak han-
gi manaya tekabül eder? Onun kendi ifadeleriyle fenâ; kişinin
sadece dış dünyadan değil, bizzat kendi varlığından ve ruhanî
hallerinden dahi bütünüyle geçmesi, tabiricaizse 'kendi varlığı-
nın farkında olma' hissinden bile sıyrılmasıdır. Bu, öyle bir is-

¹⁵⁵ Gazâlî, *Erbâin*, 87.

tiğrak halidir ki, beş duyu tamamen durgunlaşır ve kalbi meşgul etmeyi bırakır; zihindeki hayaller sükûna erer ve artık gerçeği bulandıran birer engel olmaktan çıkar.¹⁵⁶

Bu hal içerisinde dizginlenmiş olan hayal yetisi, artık süflî arzuların değil, kudsiyet âleminden gelen ilâhî tecellilerin birer tercümanı haline gelir. Böylece peygamberlerin ve meleklerin mukaddes ruhları, kişinin hayal dünyasında en latif ve kudsî kalıplarla temessül etmeye başlar. Netice itibarıyla Gazâlî için fenâ; duyuların gürültüsünden kurtulup sükûnete eren bir ruhun, hayal gücünü bir ayna gibi kullanarak ulvî âlemin nurlarından doğrudan istifade etmesi halidir.

Gazâlî, insanın ruhanî kemâlini, kişinin kendi nefsinden ve hallerinden bütünüyle geçmesi (fenâ) olarak tanımlar. Bu yüksek idrak halini açıklarken, Hz. Yusuf'un güzelliği karşısında hayrete düşen Mısır kadınlarının, ellerini kestikleri halde bunun acısını hissetmemelerini (Yusuf, 12/31) fevkalade bir misal olarak zikreder. Ona göre gerçek kemâl; kişinin ilâhî cemaletin cazibesiyle kendi nefsini, bedensel ihtiyaçlarını ve hatta o anki ruhanî halini bile tamamen unutmaması, yani kendine olan ilgisinin (iltifat) kesilmesidir.¹⁵⁷

Hüccetü'l-İslâm'ın nazarında kemâl; amel ve hal sahilini geride bırakıp hakikat denizinin derinliklerine dalmak, beşerî sıfatların kayıtlarından sıyrılıp tevhidin o saf nûruyla bütünleşmektir. Burada altı çizilmesi gereken en mühim nokta, Gazâlî'nin 'fenâ'dan kastının biyolojik bir yok oluş (cesedin fenâsı) değil, irâdî ve kalbî bir istiğrak (kalbin fenâsı) olduğudur. Dolayısıyla insanın erişebileceği en yüksek olgunluk mertebesi; ruhun, her türlü kesret ve benlik iddiasından arınarak 'tevhidde fâni olması' ve varlığı sadece O'nun varlığıyla görmesidir.

¹⁵⁶ Gazâlî, *Erbâin*, 85.

¹⁵⁷ Gazâlî, *İhyâ*, 764.

Gazâlî, tevhidi sadece zihnî bir kabul değil, ucu bucağı olmayanengin bir keşif denizi olarak tavsif eder. Bu çetin mevzunun daha iyi kavranması adına, muamele ilmi çerçevesinde tevhidi dört temel mertebeye ayırır: İlk mertebe, kalbin iştiraki olmaksızın sadece dil ile ikrarda bulunmaktır ki bu münafıkların halidir. İkinci mertebe, lafzın manasını kalp ile de tasdik etmektir; bu genel Müslüman kütlesinin makamıdır. Üçüncü mertebe ise hak nuru vasıtasıyla keşf yoluna girip, kesret (çokluk) içinde vahdeti (birliği) müşahede etmektir. Bu makamda olan mukarrebler, kâinattaki her şeyin aslında tek bir kaynaktan sudur ettiğini bizzat ‘görürler’. Dördüncü ve en kâmil mertebe ise varlıkta ‘Bir’den başkasını müşahede etmemektir; Gazâlî buna ‘fenâ fi’t-tevhid’ adını verir. Bu zirve noktada kişi, tevhidin içinde öylesine müstağrak olur ki artık ne halkı ne de kendi benliğini görecektakati kalır.¹⁵⁸

Hüccetü’l-İslâm, bu hiyerarşiyi meşhur ‘ceviz’ benzetmesiyle daha da somutlaştırır. Tevhid; dış kabuk, iç kabuk, öz ve özün özü (yağ) olmak üzere dört tabakadır. Kelime-i tevhidi sadece dille söylemek en dıştaki acı kabuktur. Kalp ile inanmak ve delillerle bilmek iç kabuktur. Tevhidin asıl özü ise ilâhî nurun kalpte inkişaf ederek, kâinattaki tüm sebepler silsilesinin tek bir Müsebbib’e bağlandığının ‘görülmesi’ (ru’yet) halidir. ‘Özün özü’ne gelince; bu makamda kişi, tüm mevcudatı tıpkı bir insanın farklı azalarının tek bir şahsa ait olması gibi, bölünmez bir bütün olarak kavrar. Semayı, arzı ve arasındakileri ayrı kompartımanlar değil, tek bir hakikatin cilveleri olarak idrak eder. Gazâlî’ye göre ‘tevhidde fânî olmak’, bu tek gerçekliğin nurunda boğulup, O’ndan gayrı hiçbir şeye mevcudiyet değeri vermemektir.¹⁵⁹

¹⁵⁸ Gazâlî, *İhyâ*, 1604.

¹⁵⁹ Gazâlî, *Erbâin*, 275-76.

Gazâlî, tevhidin üçüncü mertebesi olan ‘her fiilin arkasında tek bir faili görme’ hakikatini, insanın idrak sınırlarını zorlayan bir ‘karınca’ benzetmesiyle vuzuha kavuşturur. Bu temsilde, kağıt üzerinde yürüyen bir karınca, beyaz zemin üzerindeki siyah çizgilerin kalemin ucuyla vücuda geldiğini görür ve bu fiili doğrudan kaleme izafe eder. Zira o küçücük varlığın nazarı; kalemi tutan parmakları, onları hareket ettiren eli, elin arkasındaki sevk edici kudreti, o kudreti yönlendiren iradeyi ve nihayet tüm bu süreci kuşatan ilmi idrak etmekten acizdir. Karınca için fail sadece kalemdir, çünkü görüş alanı oraya kadar uzanmaktadır.¹⁶⁰

İşte Gazâlî’ye göre insan da çoğu zaman bu karınca gibi, olayların sadece görünen zahirî sebeplerine takılıp kalır. Kendi irade, kudret ve marifetini fiillerin asıl kaynağı zannetmesi, nihai sebep olan ilâhî iradeye ulaşmaktaki basiret zayıflığından kaynaklanır. Oysa hakiki tevhid ehli, kalemi hareket ettiren eli gördüğü gibi, o elin arkasındaki mutlak kudreti de müşahade ederek, sebepler silsilesinin en başındaki ‘Müsebbib’e ulaşır. İnsanın kendi fiillerini kendisine mal etmesi, aslında varlığın bütüncül manzarasına dair o büyük resmi göremeyişinden neşet eden ruhanî bir sığıktır.

Tevhidin dördüncü mertebesi olan ‘mevcudatı tek bir kaynaktan müşahade etme’ makamı, Gazâlî’nin düşünce sisteminde, kendisinden sonra ‘vahdet-i vücûd’ olarak kavramsallaştırılacak olan derin metafizik telakkilerin nüvelerini barındırır. Ancak burada mühim bir metodolojik uyarıyı kaydetmek gerekir: Gazâlî ve selefi olan mutasavvıflar, bu yüksek idrak hallerinin ehil olmayan kulaklarca yanlış tevil edilmesinden endişe etmiş, bu sebeple bu halleri ifşa etmekten kaçınmışlardır. Belki de temel mesele; bizzat tecrübe edilerek yaşanması ge-

¹⁶⁰ Gazâlî, *Erbâin*, 277.

reken ruhanî bir ‘hal’in, kitap sayfalarına dökülerek rasyonel bir ‘felsefe’ gibi sunulmasıdır ki, bu durum tarih boyunca bitmek bilmeyen kelâmî tartışmalara ve yanlış anlaşılmalara sebebiyet vermiştir.

Hüccetü’l-İslâm, tevhiddeki bu fenâ halinin mahiyetini şu meşhur üçleme ile formüle eder: ‘İman, hüsn-i zan ile kabul etmektir; ilim, kıyas ve akıl yürütmedir; zevk ise bizzat müşahede etmektir.’ O, okuyucusuna ‘müşahede ehlinde olmaya çalış’ telkininde bulunurken, duyulan haberin bizzat görmek gibi olamayacağını hatırlatır.¹⁶¹

Dolayısıyla Gazâlî için tevhidde fâni olmak; önceden hüsn-i kabulle iman edilen ve akılla kavranan hakikatlerin, mücadele neticesinde ‘zevk’ dediğimiz ruhanî bir tecrübeyle bizzat yaşanmasıdır. Bu bir bilgi aktarımı değil, varoluşsal bir ‘tadıştır’; bu sebeple de o tadı almayanlar için bir muamma olarak kalmaya devam edecektir.

Hakikat semasına yükselen ariflerin, ‘varlıkta Tek olan Hak’tan gayrısını görmedikleri’ hususunda ittifak ettiklerini belirten Gazâlî, bu seviyedeki ruhanî tecrübenin ‘Tanrı ile birleşme’ (ittihat) olarak yorumlanıp yorumlanamayacağı sorusuna çok net bir cevap verir. Bu makamdaki kişilerin nazarında çokluk (kesret) bütünüyle kalkmış, geriye sadece ‘sırf teklik’ (el-ferdâniyyetü’l-mahza) kalmıştır. Öyle ki kişi, Tanrı’dan gayri her şeyi, hatta kendi benliğini dahi unutacak kadar istişrak halindedir. İşte bu manevî sarhoşluk ikliminde, Hallâc-ı Mansûr ve Bâyezîd-i Bistâmî gibi isimlerden sadır olan ‘Ene’l-Hak’ veya ‘Cübbemin içinde Allah’tan başkası yoktur’ gibi sarımsı ifadeler, bu yoğun halin birer tezahürüdür.¹⁶²

Gazâlî, bu hali yaşayanların rasyonel akla döndüklerinde,

¹⁶¹ Gazâlî, *Erbâin*, 89.

¹⁶² Gazâlî, “Mişkât”, 294-95.

tecrübe ettikleri durumun hakiki bir birleşme değil, sadece ona ‘benzeyen’ bir hal olduğunu anladıklarını vurgular. Bu ontolojik yanılşamayı iki meşhur teşbihle açıklar: Bu teşbihlerden bilhassa *Mişkâtü'l-Envâr*'daki “ayna ve sûret” misali, bu tecrübenin ontolojik bir birleşme değil; idrak ufkunda gerçekleşen bir ‘aynalaşma’ ve nispet değişimi olduğunu berraklaştırır. İlki, bir aynaya bakan kişinin aynayı fark etmeyip gördüğü sureti ayna ile bitişik sanmasıdır. İkincisi ise şeffaf bir şişe-deki şarabı görenin, şarabın rengini şişenin rengi zannetmesidir. Gazâlî'nin deyimiyile; ‘şarabın kadeh olması’ ile ‘şarabın kadeh gibi görünmesi’ arasında uçurumlar vardır. Bu hal, hal sahibine izafetle fenâ veya fenâu'l-fenâ olarak isimlendirilse de; müstağrak olunan makam cihetiyle mecazen ‘ittihat’, hakikatte ise saf ‘tevhid’dir.¹⁶³

Sufilerin bu tür ifadelerinin, ehil olmayanlarca ‘hulûl’ (Tanrı'nın insana girmesi) şeklinde vehmedilebileceğini kabul eden Gazâlî, aslında bu sözlerin mecaz ve istiare kapısından okunması gerektiğini savunur. Arifi, ‘vaktin oğlu’ (ibnü'l-vakt) olarak tanımlayan Hücetü'l-İslâm, onun ne geçmişe ne geleceğe ne de kendi nefesine iltifat ettiğini, sadece ‘O’ ile meşgul olduğunu belirtir. Bu haldeki kişiyi ‘zikrettiğiyle birleşmiş gibidir’ şeklinde tavsif ederken, ‘Zâtı ile birleşmiştir’ demediğinin altını özellikle çizer. Gazâlî, bu noktada okuyucusunu uyarak; ilâhî vuslatın yoğunluğuyla oluşan bu birleşme zannının bir ‘hal’ neticesi olduğunu, ancak hakikatte kulun kul, Halik’ın ise Halik olarak kalmaya devam ettiğini bildirir.¹⁶⁴

Gazâlî, insanın kendi cehdi ve iradesiyle (kesb) varabileceği nihai ufuk olan fenâ mertebesinin ötesinde, ruhanî istikrarın makamı olan bekâdan bahseder. Ona göre fena hali bir sürekli-

¹⁶³ Gazâlî, “*Mişkât*”, 294-95.

¹⁶⁴ Gazâlî, *Maksad*, 126.

lik kazanır, kulun kemali artar ve kalbinde Hak'tan gayrı hiçbir şeye iltifat (yöneliş) kalmazsa, kişi bekâ makamına kadem basmış olur. Bu öyle bir mertebedir ki, kulun beşerî sıfatları ilâhî nurların karşısında eriyip kaybolduğunda, ona kudî bir hil'at olarak 'Kulum benimle iştir, benimle görür' sırrı giydirilir.

Bu makamda artık Cenab-ı Hak, kulunun bizzat 'Mütevellî'si (sorumlusu) ve 'Velî'si (dostu ve yardımcısı) olur. Kulun varlığı, ilâhî iradenin bir mazharı haline gelir: Konuştuğunda O'nun zikriyle konuşur, baktığında O'nun nuruyla nazar eder ve hareket ettiğinde O'nun kudretiyle fail olur. Gazâlî'nin ifadesiyle bu durumda 'ikilik (isneyniyet) gider ve ayrılık (beyniyyet) imkânsız hale gelir.' Ancak bu, bir zat birleşmesi değil, kulun iradesinin ilâhî iradede bütünüyle mahvolması ve her fiilde yalnızca tek bir Fail-i Mutlak'ın müşahede edilmesi halidir.¹⁶⁵

Gazâlî, ilâhî hakikate erişmeyi ifade eden 'vusûl' kavramını, ancak disiplinli bir ruhanî süreç olan 'sülûk' ile mümkün görür. Sülûk; ahlakın, amellerin ve marifetlerin güzelleştirilmesi, yani ferdin hem zahirini hem de bîatını imar etmesi amelîyesidir. Bu yoldaki sâlik, bîatın aynasını temizlemek suretiyle kendisini ilâhî vuslata hazırlayan kişidir. Peki, bu ruhanî temizliğin neticesinde gerçekleşen vuslatın mahiyeti nedir?

Hüccetü'l-İslâm'a göre vusûl; 'Hakk'ın eşsiz güzelliğinin kula keşfolunması ve kulun bu cemal karşısında bütünüyle istiğrak haline girerek kendinden geçmesidir.' Bu makamda kul, marifet ufkunda Tanrı'dan başkasını bilmez, gayret ufkunda ise O'ndan başkasını görmez hale gelir. Vuslat ehli, zahirde ibadetle, bîatında ise ahlakî kemâl ile meşguliyetin nihayetinde, kendi nefsinden sıyrılıp tamamen O'na hasrolunur. Gazâlî, bu yüksek hali 'dünyada kalbin sırrıyla, ahirette ise baş gözüyle gerçekleşen bir müşahede ve ru'yet' olarak hülâsa eder.

¹⁶⁵ Gazâlî, "Ravzatü't-Tâlibîn", 105.

Burada en mühim kelâmî sınır şudur: Vusûl, asla 'bir zatın Allah'ın zatı ile fiziksel veya tözsel olarak birleşmesi' (ittisal) manasına gelmez. Gazâlî, 'Allah bundan yücedir' diyerek, vuslatı ruhanî bir vukûfiyet ve müşahede olarak tanımlarken, Yaratılan ile yaratılan arasındaki ontolojik farkın (tenzih) her daim mahfuz olduğunu kuvvetle vurgular.¹⁶⁶

Gazâlî, ilâhî vuslatın mertebelerini kulun idrak ve müşahede derinliğine göre üç ana kademede tasnif eder: İlk basamakta kul, kâinattaki tüm fiilleri Hakk'ın kudretine bağlayarak 'fiillerin tecellisi' ile teselli bulur. İkinci basamakta, ilâhî sıfatların kalbe doğmasıyla 'heybet ve üns' (korku ve dostluk) makamlarına erişir. Üçüncü basamakta ise bâtınını yakîn ve müşahede nurları kuşatmış bir halde 'fenâ' makamına yükselir. Ancak Gazâlî'ye göre tüm bu derecelerin fevkinde, hakikatin biz-zat yaşandığı 'hakka'l-yakîn' mertebesi yer alır.

Hüccetü'l-İslâm, 'havas' olarak nitelediği seçkin kulların bu dünyadayken birtakım manevî parıltılarla (levâih) şereflendirildiğini belirtir. Öyle ki müşahede nuru; ruhu, kalbi ve nefsi istila ederek kişinin maddi kalıbına kadar sirayet ettiğinde hakikatler tüm berraklığıyla ayan olur. Fakat bu makamın asıl hayret verici yönü şudur: Kul, bu yüce hallerin zirvesine ulaştığında bile aslında yolun henüz başında olduğunu derinden hissederek. Gazâlî, en yüksek mertebeyi dahi 'sonsuzluğun ilk menzili' olarak görür ve sarsıcı bir soruyla beşerî idraki sarsar: 'Vuslat yolunun menzilleri ebedî olan ahiret hayatında bile nihayete ermeyecekken, bu kısacık dünya ömründe son bulması nasıl mümkün olabilir?' Onun nazarında vuslat, ulaşılan bir yer değil, kulun Rabbinde sonsuzca kayboluşunun başlangıcıdır.¹⁶⁷

Gazâlî, 'Allah'a vusûl ancak marifetledir' diyerek, ilâhî vus-

¹⁶⁶ Gazâlî, "Ravzatü't-Tâlibîn", 113-14.

¹⁶⁷ Gazâlî, "Ravzatü't-Tâlibîn", 114-15.

latın mutlak surette bilgi ve tanıma (marifet) köprüsü üzerinden geçeceğini savunur. Ancak Hücetü'l-İslâm'ın sisteminde marifet, sonu olan bir malumat yığını değil, aksine derinleştirilme hayretin arttığı ruhanî bir süreçtir. Ona göre arifler için marifetin en üstün mertebesi; Allah'ın zâtına ve hakikatine ilişkin hakiki bir kavrayıştan (ihata) bütünüyle âciz olduklarını idrak etmeleridir. Yani kâmil ariflerin bildiği yegâne şey, Tanrı'yı hakkıyla bilemedikleridir. Zira Rububiyet sıfatlarının künhünü kuşatacak bir marifet, mahluk olan insan için imkânsız (muhal) bir taleptir.¹⁶⁸

Gazâlî, insanın ilâhî marifet ufkunda varabileceği bu 'son noktayı' temellendirmek için iki sarsıcı referansa dayanır: İlki, Peygamber Efendimiz'in (sav), 'Seni hakkıyla sena edemem, Sen bizzat kendini sena ettiğin gibisin' şeklindeki münacatıdır. İkincisi ise Hz. Ebubekir'in ruhanî epistemolojide bir milat sayılan, 'İdrakten âciz olduğunu idrak etmek de bir idraktır' (el-aczu an derki'l-idrâki idrâk) sözüdür. Bu perspektifte gerçek marifet, ilâhî azamet karşısında aklın kendi sınırlarını itiraf ederek 'hayret' makamında secdeye kapanmasıdır.¹⁶⁹

Cenab-ı Hakk'ın zâtını hakkıyla idrak etmek beşerî ve melekûtî kapasitenin fevkinde ise, melekler, peygamberler ve veliler arasındaki marifet dereceleri nasıl temayüz eder? Gazâlî, Tanrı'nın zâtının hakikatini bizzat Kendisinden başkasının bilmesini 'muhal' (imkânsız) görse de, ariflerin bu yoldaki 'genişlik' (ittisâ) bakımından birbirinden farklılaştığını kabul eder. Bu farklılığın zeminini ise ilâhî isim ve sıfatlara dair vukûfiyet oluşturur.

Ariflerin marifeti; O'nun sonsuz ilminin tecellilerine, kudretinin kâinattaki hayret verici nakışlarına, dünya ve ahiret mül-

¹⁶⁸ Gazâlî, *Minhâcü'l-Âbidin*, 229.

¹⁶⁹ Gazâlî, *İhyâ*, 119; Gazâlî, *Maksad*, 38; Gazâlî, "İlcâm", 324.

kündeki eşsiz ayetlerinin güzelliklerine dair kendilerine açılan keşif perdeleri nispetindedir. Bu ruhanî ufuk genişledikçe, kulun ‘ariflik’ derecesi de yükselir.

Gazâlî’ye göre marifet, statik bir bilgi değil, ilâhî isim ve sıfatların sonsuzluğunda gerçekleşen dinamik bir seyirdir. Bu seyir esnasında isim ve sıfatlara dair keşifler arttıkça marifet de ziyadeleşir. Ancak kul, sıfatlardan geçip doğrudan ‘Zât’a dair bir mülâhazaya yöneldiğinde, beşerî aklın ve ruhun elde edebileceği yegâne netice; mutlak bir hayret, derin bir dehşet ve huşû dolu bir sessizliktir. Zât-ı Bâri, tüm idraklerin durduğu o ‘Sedd-i Müntahâ’dır; orada marifet, acziyeti itiraf ederek hayrete dönüşür.

Gazâlî, marifetullahı ‘sahili olmayan bir ummân’ olarak tavsif ederken, bu denizin derinliklerinde saklı olan ilâhî celâlin künhüne vakıf olmanın ve Zât-ı Bâri’nin sıfatlarını ihatayla bilmenin mahluk için mutlak surette muhal (imkânsız) olduğunu savunur. Ona göre insan idraki, Tanrı’nın sıfatlarını ancak kendi beşerî sıfatlarıyla kıyaslayarak bir nebze kavrayabilir; oysa ilâhî sıfatlar, insanî benzerliklerden bütünüyle münezzehdir. Hücetü’l-İslâm bu ulaşılamazlığı sarsıcı bir kıyasla açıklar: Nasıl ki nübüvvetin hakikatini bizzat nebî olmayan tam manasıyla bilemezse, Ulûhiyetin hakikatini de bizzat Allah olmayan kimse hakkıyla bilemez.¹⁷⁰

Varlığı kendinden ve zorunlu olan (vâcibü’l-vücûd bi-zâtihî) Cenab-ı Hak, bu eşsiz vasfını hiçbir mahlukuyla paylaşmadığı için, Gazâlî O’nu hem dünyada hem de ukbâda Kendisinden gayrı kimsenin hakkıyla tanıyamayacağı üzerine adeta yemin eder. Bu metafizik tikanıklık karşısında kula düşen; akıl ve kalbin tüm kanatlarını çırpıttıktan sonra ulaştığı o son sınırdaki, ilâhî azamet karşısında kendi acziyetini itiraf etmektir. Gazâlî’nin na-

¹⁷⁰ Gazâlî, *İhyâ*, 1679; Gazâlî, “Ravzatü’t-Tâlibîn”, 122.

zarında marifetin en yüksek kürsüsü, O'nun yüceliğini kavramaktan âciz olduğunu idrak ederek susmak ve bu mutlak aciziyeti bir kulluk nişanesi olarak kuşanmaktır.

Gazâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ* adlı eserini 'Allah'ın ahlakı ile ahlakların' nebevî düsturunu şerh etmek gayesiyle kaleme alırken, zihinlere takılabilecek mühim bir paradoksu da bertaraf eder: Her bakımdan eşsiz ve benzersiz olan bir Tanrı'nın vasıflarıyla vasıflanmak, O'nunla bir tür benzerliği (mümaselet) gerektirmez mi? Hüccetü'l-İslâm için Cenab-ı Hakk'ın 'misli olmaması' hakikati, sarsılmaz bir vahyi temeldir. O, bu noktada can alıcı bir mantıksal ayrım yapar: 'Vasıflarda ortaklık, mahiyette denkliği gerektirmez.'¹⁷¹

Bu tezi bir teşbihle vuzuha kavuşturur: Siyah ve beyaz, birbirine zıt iki renk olmalarına rağmen; 'renk olmak', 'araz olmak' ve 'görülebilmek' gibi birçok ortak niteliğe sahiptirler. Lakin bu ortaklık, siyahın beyazla aynı olduğu manasına gelmez. Benzer şekilde; bilmek, görmek, irade etmek ve merhamet etmek hem Tanrı'nın hem de insanın sıfatlarıdır; fakat bu sıfatlar insanda 'mümkün', Tanrı'da ise 'mutlak' ve 'zorunlu'dur.

Gazâlî'ye göre 'denklik' (mümaselet), ancak cins ve mahiyetteki ortaklıkla mümkündür. Oysa Tanrı olmanın biricik vasfı, tüm mümkün varlıkların kaynağı olan 'Vâcibü'l-Vücûd bi-zâtihî' (varlığı kendinden zorunlu) olmaktır. Bu mutlak sıfatın hiçbir mahlukla paylaşılması tasavvur dahi edilemez. Neticice itibariyle insan; merhametli, sabırlı veya âlim olmakla ilâhî ahlaktan pay alırken, bu durum onu asla Ulûhiyet makamına yaklaştırmaz; zira sıfatlardaki isim benzerliği, Zât'ın eşsizliğine hâlel getirmez.¹⁷²

Gazâlî, ilâhî sıfatlardan pay almanın (tahalluk) mahiyetini

¹⁷¹ Gazâlî, *Maksad*, 32-33.

¹⁷² Gazâlî, *Maksad*, 32-33.

açıklarken, zihinleri bulandırabilecek ‘hulûl’ ve ‘ittihad’ gibi sakat telakkileri beş maddelik bir mantıksal süzgeçten geçirir. O, bu ihtimallerden yalnızca ilkinin hakikat olduğunu, diğerlerinin ise imkânsız (muhal) ve bâtil olduğunu katıyetle ortaya koyar:

İsimde Müştereklik (Doğru Yol): Kulda meydana gelen sıfatlar, ilâhî sıfatlarla mahiyetçe denk değil, sadece isimde ortaktır. İnsanî merhamet veya ilim, ilâhî olanla yalnızca bir ‘münasebet’ kurar; ancak mutlak kemâl ile sınırlı beşeriyet arasındaki uçurum her zaman baki kalır.

Sıfatın Aynılığı: İlâhî sıfatın bizzat kendisinin kulda hâsıl olması muhaldir. Zira ‘Yaratma’ sıfatının aynen kula geçmesi, kulun kendi kendisini yaratması gibi mantıksal bir paradoksa ve Tanrı’nın biricikliğinin (vahdaniyet) ortadan kalkmasına yol açar.

Sıfatın İntikali: Rububiyet sıfatlarının kulun zatına taşınması imkânsızdır. Gazâlî’nin ‘sıfat mevsufuyla kaimdir’ ilkesi gereği; nasıl ki bir insanın ilmi diğerine aynen geçemezse, Allah’ın sıfatlarının da O’nun zatından ayrılıp bir başkasına intikali düşünülemez.

İttihad (Birleşme): ‘Kulun Rab olması’ iddiası, kendi içinde çelişkili ve aklen bâtildir. Gazâlî burada sarsıcı bir mantık yürütür: İki ayrı varlığın tek bir varlık olması için ya her ikisinin de yok olup üçüncü bir şeyin çıkması gerekir (ki bu ittihad değildir) ya da birinin yok olup diğerinin kalması gerekir ki ‘mevcut’ ile ‘madum’ (yok olan) asla birleşemez.

Hulûl (İçine Girme): Gazâlî, hulûl iddiasını ‘sırf aptallık’ olarak niteler. Ona göre hulûl ya iki cismin mekan ilişkisidir ya da arazın cevherle kaim olmasıdır. Tanrı cisim olmadığı gibi, araz da değildir. Kendi başına kaim (Kâim bi-nefsihî) olan

bir Zat için hulûl tasavvur etmek, en temel teolojik kategorileri ihlal etmektir.¹⁷³

Hüccetü'l-İslâm'ın bu tahlilleri, tasavvufî tecrübenin 'cezbe' ve 'sekir' anlarında söylenen sözlerin birer ontolojik gerçeklik değil, ruhanî birer 'teşbih' olduğunu tescil eder. İnsan ancak ilâhî sıfatların birer gölgesi ve yansımasıyla ahlaklanabilir; bu ise kulu Tanrı yapmaz, aksine onu Tanrı'nın ahlakıyla bezenmiş 'hakiki bir kul' kılar.

Gazâlî, Marifetullah ufkundaki insanî farklılıkları, ontolojik bir taban tabana zıtlık olarak değil, bir 'maden' metaforu üzerinden açıklar. Ona göre; altın, gümüş ve bakır madenlerinin cevher kaliteleri nasıl birbirinden farklıysa, insan kalpleri de marifet cevherlerinin neşet ettiği birer ruhanî kaynaktır (meâdin). Kimi kalpler nübüvvet, velayet ve ilâhî hakikatlerin tecelli mahalli olacak kadar saftır; kimi kalpler ise hayvanî şehvetlerin ve şeytanî ahlakın neşvünema bulduğu birer zemin haline gelmiştir.¹⁷⁴

Hüccetü'l-İslâm, bu fitrî farklılığı gündelik hayatın içinden bir örneklerle somutlaştırır: Nasıl ki her insanın sanattaki kabiliyeti ve el becerisi bir değilse — öyle ki birinin büyük bir maharetle ortaya koyduğu eseri bir başkası ömür boyu uğraşsa dahi vücuda getiremezse— Marifetullah denizindeki derinleşme de öyledir.

Gazâlî, marifet denizine yönelen insanları, ruhanî cesaret ve istidatlarına göre katmanlara ayırır. Kimisi bu engin denizin heybetinden korkup sahilde kalır, kimisi yüzmeye cüret etse de derinlere açılmaktan çekinir, kimisi ise dalışa geçer fakat o en nadide inci ve mercanların (nefis cevherlerin) saklı olduğu derinliklere ulaşacak ruhanî donanımdan yoksundur. Bu

¹⁷³ Gazâlî, *Maksad*, 127-31.

¹⁷⁴ Gazâlî, "İlcâm", 336-37.

durum, ilâhî marifetin sonsuzluğuna karşılık, beşerî kabiliyetin sınırlarını ve her ruhun kendi ‘kapı’sı kadar su alabileceği gerçeğini vurgular.

Gazâlî, Marifetullah sahasındaki insanî mertebeleri zihinlere yaklaştırmak adına ilâhî otoriteyi bir ‘sultanlık’ teşbihleriyle izah eder. Bu temsile göre sultanın haşmetli bir sarayı ve bu sarayı çevreleyen geniş bir meydanı vardır. Bu meydan, avamın giremediği, sadece devletin ileri gelen seçkinlerinin kabul edildiği mahrem bir alandır. Ancak bu seçkinler dahi, sultana olan yakınlıkları ve mevkilerine göre meydanın farklı noktalarında konumlandırılırlar. En mahrem sırlar ise yalnızca vezire, sultanın dilediği ölçüde ifşa edilir.

Hüccetü’l-İslâm’a göre ‘Hadratü’l-İlâhiyye’ (İlâhî Huzur) kapısında arifler, avamın takılıp kaldığı eşiği aşmak noktasında birleşseler de, bu eşiğin ardındaki ruhanî mesafeler açısından birbirlerinden fersah fersah ayrırırlar. Meydanın tam merkezinde yer alan ‘Hazîratü’l-Kuds’ (Kudsî Menzil) ise öyle bir müteâl makamdır ki, ariflerin oraya ayak basması imkânsız, basireti en keskin olanların dahi o nura doğrudan nazar etmesi imtiyaz dışıdır.¹⁷⁵

Gazâlî, ariflerin ilâhî marifet denizinde ne kadar derinleşirlerse derinleşsinler, o ummanı bütünüyle kuşatmalarının (ihata) asla mümkün olmadığını savunur. Mahlukatın ilmi, ne kadar geniş olursa olsun, Allah’ın sonsuz ilmi karşısında bir damla mesabesindedir. O, Marifetullah’ın künhüne (özüne) ancak bizzat Cenab-ı Hakk’ın vakıf olabileceği gerçeğini her fırsatta yineler. Netice itibarıyla insanlar, Tanrı’nın hakikatini kuşatmamak noktasında beşerî bir acziyette eşitlenirken; bu hakikatte olan manevî yakınlıkları ve müşahade dereceleri bakımından birbirlerinden ayrılan sonsuz bir hiyerarşi teşkil ederler.

¹⁷⁵ Gazâlî, “İlcâm”, 337.

Hülasa etmek gerekirse Gazâlî'nin epistemolojik ve ahlâkî sisteminde 'tevhidde fenâ', bir yönüyle insanın cüz-i iradesi ve gayretiyle varabileceği en uç sınır, diğer yönüyle ise ilâhî ummunda sonsuzca sürececek olan yolculuğun henüz başlangıç eşiğidir. İnsanın bu kemâl seferi nihayeti olmayan bir seyirdir; ancak bu seyirde kulun Rabbiyle tözsel bir birleşmesi (ittihat) asla söz konusu değildir. Tarih boyunca bu makamda söylenmiş olan 'birleşme' ifadeleri, ruhanî bir sarhoşluğun (sekir) tezahürü olup, kişi akıl ve itidal zeminine döndüğünde bu birleşme zannının hakikatte bir 'aynalaşma' olduğunu bizzat idrak eder.

Bu yolculukta insanlar, fıtrî kabiliyetleri ve manevî istidatları bakımından bir hiyerarşi teşkil ederler; zira her ruh, aynı ruhanî cesareti gösteremez. Yolun selâmeti için beşerî gayret (kesb) şart olsa da tek başına kâfi değildir; bu gayretin mutlaka ilâhî lütuf ve inayetle (vehb) taçlanması gerekir.

Sâlik için asıl tehlike, hedefe odaklanmak yerine yol esnasında zuhur eden 'sıra dışı' hallere ve keşiflere takılıp kalmaktır. Gazâlî, bu tecrübî sürecin kelâm ile ifade edilebilen kısmını yoldaşlarla paylaşmayı meşru görse de; henüz bu yolu bizzat tecrübe etmemiş olan 'avam' tabakasına bu sırların ifşasını şiddetle yasaklar. Zira bizzat yaşanmayan bir halin lafızlara dökülmesi, sadece yanlış inanışlara ve akidevi sapmalara kapı aralayan ruhanî bir zehir hükmündedir.

Gazâlî, hakikate dair vukûfiyeti üç temel idrak seviyesine ayırır: Delil ve burhan ile hakikati doğrulamak 'ilim'; o hakikatin bizzat içine doğup onunla hemhâl olmak 'zevk'; kendi tecrübesi olmasa dahi bu halleri yaşayanlara hüsn-i zan ile itimat etmek ise 'iman'dır. Hücetü'l-İslâm, bu üç ruhanî nasebe de yabancı kalanları 'cahiller' olarak tavsif eder. Bu kimse-ler, kendi sığ idraklerine sığmayan bu yüce halleri inkâr eder, ariflerin sözlerini birer 'sayıklama' olarak görerek alaya alırlar.

Bu ruhanî hiyerarşide sâlike düşen, önce bulunduğu menzili sahih biçimde teşhis etmek; ardından da bir üst mertebenin adabına hazırlanarak ilerlemektir. Eğer buna istidadın yetmezse, teşbih ve kıyaslar yoluyla hakikati kavrayan ‘ilim’ ehline dahil olmaya çalış. Şayet bu da müyesser olmazsa, en azından bu hakikatleri tasdik eden ‘iman’ ehlinde ol ki inkârın karanlığına düşmeysin. Unutulmamalıdır ki ilim imanın, zevk ise ilmin fevkindedir.

Gazâlî’nin düşünce dünyasında ‘zevk’, zihinsel bir tasavvurun veya mantıksal bir çıkarımın çok ötesinde, hakikatin bizzat rûhî bir tecrübe ile tadılmasıdır. O, bu ruhanî ‘tadış’ı tarif ederken, soyut kavramlardan ziyade somut duyulara atıfta bulunur; zevki, hakikate ‘bizzat şahit olmak’ (müşahede) ve hatta ona ‘elle dokunmak’ (lems) gibi doğrudan ve dolaysız bir idrak biçimi olarak niteler.

Hüccetü’l-İslâm’ın sisteminde gerçek marifet, hakkında bilgi sahibi olunan şeyin kendisine dönüşmekle mümkündür. Nasıl ki sağlığın tanımını bilmek, sağlıklı olmanın verdiği o zindelik hissinin (zevk) yerini tutamazsa, Allah’a dair kelâmî tanımlar da O’nun huzurunda bulunmanın verdiği o derunî şahitliğin yerini tutamaz. Bu sebeple Gazâlî, imanın en kâmil mertebesi olarak gördüğü zevki, hakiki marifetin yegâne mutlak temini olarak sürekli vurgulamıştır. Ona göre bilmek, sadece bir hazırlıktır; asıl olan, bilinenin içinde kaybolup onu bizzat tecrübe etmektir.

Gazâlî, sâlikin kemâl yolculuğundaki ruhanî terakkisini ‘miraç’ kavramıyla tavsif ederken, bu sürecin mahrem detaylarının mukâşefe ilmüne dair olduğunu ve şeriatın bu sırların ifşasını menettiğini hatırlatarak bir ihtiyat payı bırakır. Ancak o, *Mişkâtü’l-Envâr*’da ‘ilk miraç’ olarak adlandırdığı o kritik eşiği tasvir etmekten de geri durmaz. Hüccetü’l-İslâm’ın sisteminde ‘yükselmek’, fiziksel bir dikey hareket değil, idrakin

süflî olandan ulvî olana doğru niteliksel bir sıçrayıştır. Ona göre Melekût âleminin yüceliği, gökyüzünün fiziksel yüksekliğiyle mukayese edilemez; zira göğün yüksekliği hayvanlarla ortak olan duyularla algılanabilirken, asıl miraç, bu his ve hayal kayıtlarının üzerine çıkabilmektir.

Bu çerçevede insan, melekûtî bir mahiyet kazanarak ruhanî kapıların aralanmasına liyakat kesbettiğinde, eşyaya dair idraki de büsbütün değişir. Bu miraçta sâlikin 'arzu', his ve hayaline hapsolmuş dar dünyası; 'seması' ise bu sınırlı algının ötesindeki mutlak hakikatlerdir. Ne zaman ki insan, beşerî algının sunduğu bu sahte yer ve gök tasavvurunu yırtıp geçer, işte o zaman melekût âleminin gerçek sakini olma liyakatini kazanır.

Gazâlî, mükâşefe ilminin mahiyetini açıklarken, hakikati bizzat 'keşfetmek' ile ona sadece dışarıdan 'inanmak' arasındaki ontolojik farkı, Firavun'un sihirbazları ve Samirî'nin takipçileri üzerinden fevkalade bir teşbihle vuzuha kavuşturur. Firavun'un sihirbazları, yıllar süren tecrübeleri neticesinde illüzyonun ve sihrin nihai sınırlarına muttali olmuşlardı. Bu sebeple Hz. Musa'nın mucizesi bu beşerî sınırı aştığında, onlar işin hakikatini bizzat müşahede etmiş (mükâşefe) ve bu sarsılmaz yakîn duygusuyla Firavun'un dehşetli tehditlerine zerre miktar meyil göstermemişlerdir.

Samirî'nin adamlarında ise durum tam tersidir. Onların imanı, asanın yılanı dönüşmesindeki o harikulade 'zâhire' takılıp kalmıştır. Dolayısıyla bir suretten (yılan) etkilenerек mümin olanın, başka bir çarpıcı suretle (buzağı) karşılaşınca ona meyledip inkârâ düşmesi kaçınılmaz bir neticedir. Gazâlî'nin bu sarsıcı tespitiyle vurgulamak istediği şudur: Şehadet âlemindeki her iki hadise de göz önünde cereyan etmesine rağmen, hakikati 'keşf' yoluyla kalben tasdik edenler ile sadece duyularının esiri olarak 'taklit' edenler arasındaki fark, sarsılmaz bir sebat ile savrulmak arasındaki farktır. Hakiki marifet, suretin

ötesindeki manaya vakıf olmaktır; zira suretler değişebilir, ancak hakikat sabittir.¹⁷⁶

Gazâlî, ‘İnsan bunca çokluğu algılarken, her şeyin hakikat-te Bir olması nasıl mümkün olur?’ şeklindeki o kadim soruyla karşılaştığında, bizi doğrudan mükâşefe ilminin mahrem sınırına götürür. Ona göre bu hakikat, satırlara dökülmesi caiz olmayan, bizzat yaşanması gereken bir sırdır. Ariflerin ‘Rububi-yet sırrını ifşa etmek küfürdür’ sözüne atıfta bulunarak, bu derin tecrübenin ehil olmayanlara anlatılmasının doğuracağı tehlikelere işaret eder.

Hüccetü’l-İslâm, bu ‘çokluk içinde teklik’ meselesini rasyonel bir düzleme çekerek bir teşbihle vuzuha kavuşturur: Tıpkı bir insanın azaları, kemikleri ve damarları ayrı ayrı ele alındığında bir çokluk arz etmesi, fakat bir bütün olarak ‘tek bir insan’ olarak kavranması gibi; kâinat da bir yönüyle kesret, bir yönüyle vahdet ifade eder. Gazâlî, kişinin henüz kendi idrak ufkuna girmemiş olan bu yüksek makamları inkâr etmemesi gerektiğini, herkesin imanının kuvveti ve kalbinin saflığı nispetinde bu hakikatten pay alacağını vurgular. ‘Tek olan Hakk’ı’ müşahade hali ise her zaman süreklilik arz etmez; bu hal bazen sâlikin kalbinde bir şimşek gibi anlık parlamalar şeklinde tecelli eder, bu parıltının daimi bir huzura dönüşmesi ise ancak nadir seçkinlere nasip olan müstesna bir lütuftur.¹⁷⁷

Bu bölüm boyunca sürdürdüğümüz tahliller, dinî tecrübenin insanın varoluşsal sancılarından neşet eden ve nihayetinde “tevhidin özünün özüne” kadar uzanan ruhanî bir seyir olduğunu ortaya koymuştur. Gazâlî’nin rehberliğinde takip ettiğimiz bu yolculukta, mücadele ile parlatılan kalp aynasının, melekût âleminde yansıyan nurları kabule nasıl müheyya hale

¹⁷⁶ Gazâlî, *İhyâ*, 1612.

¹⁷⁷ Gazâlî, *İhyâ*, 1605.

geldiği müşahede edilmiştir. Görüldüğü üzere kemâl yolculuğu, sadece zihnî bir tasavvur değil; marifetin muhabbete, muhabbetin ise ancak tadılarak bilinebilen bir “zevk”e dönüştüğü ontolojik bir dönüşümdür. Ancak bu yükseliş, sâliki beşerî sınırlardan bütünüyle koparmamakta; aksine “idrakin aczini idrak etmek” suretiyle onu mutlak bir hayret ve tevazu makamına sabitlemektedir.

Ne var ki kalbin bu en mahrem menzillerinde karşılaşılan her parıltı, istikamet üzere olan bir ilhama işaret etmeyebilir. Gazâlî’nin de sıklıkla ikaz ettiği üzere; hayalin oyunları, nefsin gizli arzuları ve şeytanî telkinler, ruhanî tecrübenin berraklığını her an bulandırabilecek raddededir. Tecrübe derinleştikçe, karşılaşılan manaların sahlılığı ile vehimlerin aldaticılığı arasındaki çizgi daha da incelmektedir. Dolayısıyla dinî tecrübe, sadece yaşanan sübjektif bir hâl olarak bırakılamaz; o, aynı zamanda ilâhî bir mihenk taşına vurulması, ölçülmesi ve Kur’ânî istikametle sınanması gereken bir süreçtir.

Binaenaleyh, kemâl yolculuğunda kat edilen bu merhalelerin ardından gelen dördüncü bölüm, kalbe doğan bu manaların doğrulanmasını mümkün kılan objektif ve derunî ölçütleri ele alacaktır. Ayrıca, “Rububiyet sırrının ifşası küfürdür” düsturundan hareketle, yaşanan bu müteâl tecrübelerin dil ile ifade edilme sınırları, sembolik anlatımın lüzumu ve arifin “hâl” ile “kâl” arasındaki o hassas dengesi mütalaa edilecektir. Bu çerçeve, dinî tecrübenin kaotik bir duygu selinden, disipline edilmiş bir ruhanî hakikate nasıl tahvil edildiğini gözler önüne serecektir.

IV. EPİSTEMOLOJİK DOĞRULAMA: MÎZAN VE SIHHAT

*“Şayet Allah’ı hakkıyla bilseydi,
O’ndan korkar ve sakınırdı.”
(Gazâlî-İhya)*

İnsanın kemâl yolculuğunda ulaştığı dinî tecrübe safhaları, ruhun melekût ufkuna açılan pencereleri hükmündedir. Bir önceki bölümde seyrusülûkun dönüşüm hatları tasvir edilmişti; bu bölümde ise söz konusu hâllerin sıhhatini tayin edecek mîzan ve doğrulama ilkeleri ele alınacaktır. Ne var ki bu sübjektif duyuş ve varidât, mahiyeti itibarıyla her zaman berrak bir aynadan yansımaz. Gazâlî düşüncesinde tecrübe, sâlikin kalbinde vuku bulan bir “hâl” olarak yaşanmış olmasıyla kendi başına bir mutlakiyet arz etmez; bilakis her bir varid, sahih bir çerçevede muhafaza edilmek ve imtihan edilmek mecburiyetindedir. Zira kalbe gelen her “hâtıra” (havâtır) yahut keşfî açılım, her zaman rahmânî bir kaynaktan neşet etmeyebilir. Sâlik, ruhanî bir inkişaf yaşadığını zannederken nefsinin hileleri veya şeytanın istidrâc kabilinden sunduğu sahte parıltıların pençesine düşebilir. Bu sebeple tecrübenin değeri, onun sadece yaşanmış olmasında değil; ilâhî bir mîzana arz edilerek doğrulanma-

sındadır. Böyle bir mîzan, tecrübeyi sübjektif bir savrulmadan kurtarıp ruhanî bir emniyet zeminine taşır; böylece dinî hayatın selâmeti, keşfin heyecanına feda edilmemiş olur.

Dinî tecrübenin sübjektif ufku ile ilk teması, ekseriyetle kalbin o mahrem derinliklerinde birer parıltı gibi beliren düşünceler, yönelişler ve hâller manzumesi üzerinden tahakkuk eder. Kalp, tabiatı icabı dış dünyaya kapandığı nispete mânevî âlemlerin tesirine açılr; ancak bu açılış, kalbe doğan her “hâtıra”nın aynı ulvî kıymeti hâiz olduğu mânâsına gelmez. Bu noktada Gazâlî, sâlikin kalbine doğan bir düşüncenin hayır mı yoksa şer mi olduğunu tayin edebilmesi için üç kademeli bir mânevî filtre kullanmasını gerekli görür. Bu mîzanın ilk ve en muhkem basamağı şeriattır: Kalbe doğan mana dinin zâhirî ve bâtınî ölçüleriyle tartılmalı; şeriata uygunsa hayır, muhalifse şer olarak nitelenmelidir. Şayet bu ilk merhalede bir tavazzuh hâsıl olmazsa, ikinci adımda o düşünce salihlerin gidişatına arz edilir; hikmet ehlinin ve istikamet sahiplerinin tuttukları yola muvafık olan her hâl hayrın işareti sayılır. Eğer bu mîzan dahi sâlikî tam bir kesinliğe ulaştırmazsa, son çare olarak o hâtıra nefis ve hevânın terazisine konur: Şayet nefis, o düşünceye tabî bir meyil ve lezzetle yöneliyorsa, orada hayrın değil şerrin kokusu aranmalıdır.

Bu ahlâkî ve amelî ayırımın ötesinde, Gazâlî’ye göre tecrübenin ontolojik kaynağını tesbit etme hususunda daha derinlikli bir metodoloji de sunulur. Şer kabilinden olan bir düşüncenin başlangıcını tahlil ederken; düşüncenin sabit, tek düze ve ısrarcı bir karakter arz etmesi durumunda bunun ya doğrudan Allah’tan bir imtihan ya da nefsin bir desisesi olduğu sonucuna varılır; tereddütlü ve düzensiz bir seyir izleyen her vesvese ise doğrudan şeytana nispet edilir. Keza kötü bir düşüncenin bir günahın hemen akabinde belirmesi, onun ilâhî bir ceza mahiyetinde olduğunu gösterirken; bir günahla irtibatlı ol-

maksızın zuhur etmesi şeytanî bir iğvâ olarak görülür. En mühim tefrik noktalarından biri, Allah'ı zikirle olan münasebet-tir: Zikirle zayıflamayan ve eksilmeyen menfî hâtıralar nefsin hevâsından neşet ederken, zikir karşısında eriyip yok olan her şey şeytanın işidir. Hayırlı düşüncelerin (ilhâmât) tasnifinde de benzer bir titizlik söz konusudur: Allah'tan gelen ilham-lar kalpte bir kararlılık ve ısrar bırakırken, melekî olanlar da-ha ziyade nasihatçı bir edayla mütereddit bir yapıdadır. Batnî ameller ve inanç esaslarına matuf her türlü inkişafın kaynağı Cenâb-ı Hakk'ın lütfu iken, fûruat ve zâhirî amellere dair yö-nelişler çoğu kez melekî rehberliğin bir tezahürüdür. Burada en nâzik nokta, şeytanın bazen sâlikî daha büyük bir şerre sü-rüklemek maksadıyla kalbe hayırlı görünen bir düşünce fısıl-dama ihtimalidir. Bu sinsi tuzağa karşı reçete, sâlikin içsel du-rumuna bakmasıdır: Şayet o hayırlı düşünceyle birlikte kalbe korku ve haşyet yerine bir emniyet duygusu, bir acelecilik ve işin sonunu mûlahaza etmeme hâli hâkim oluyorsa, bunun sin-si bir şeytanî tuzak olduğu anlaşılır.¹⁷⁸

Bu teferruatlı "havâtır" tahlili aslında iki temel hakikati bir-likte temellendirir. Birincisi, dinî tecrübenin doğrulanması sü-recinin dışarıdan keyfî bir müdahale değil, bizzat tecrübenin kendi iç dinamiğiyle kurulan bir mânevî ayırt etme (temyiz) faaliyeti oluşudur. İkincisi ise, bu ölçütlerin nihai kertede her zaman bir "arz mantığı" ile işletilmesidir; yani kalpte beliren her bir cüz'î mana, mutlaka şariat, akıl ve irfan gibi daha kuşa-tıcı ve küllî bir mîzana götürülerek meşruiyet kazanır. Böylece dinî tecrübe, sübjektif bir savrulma olmaktan çıkıp sâlikin her adımında kendisini ve Rabbini daha sahih bir zeminde tanıdığı, istikametle örülmüş bir hikmet yolculuğuna dönüşür.

¹⁷⁸ Gazâlî, "Ravzatü't-Tâlibîn", 147-48; Gazâlî, *Minhâcü'l-Âbidîn*, 11-116.

Kalbin bu mahrem muhasebesi ve havâtırın ince elenip sık dokunduğu rûhî süreç, sâliki kaçınılmaz olarak daha küllî ve objektif bir mîzana, yani ruhanî emniyetin sarsılmaz kalesine sevk eder. Gazâlî'nin doğrulama şemasında şeriat, dinî tecrübenin ufkunu daraltan veya onu dışarıdan kuşatan soğuk bir sınır çizgisi değil; bilakis bu tecrübeyi kendi mecrasında sahîh kılan, ona meşruiyet ve derinlik kazandıran yegâne mihverdir. Bu ruhanî disiplin içerisinde kalbe doğan her türlü mânâ ve varidâtın imtihanı, en temel seviyede şeriatın mukaddes esaslarıyla çatışıp çatışmadığı noktasında başlar. Şer'î bir temeli haiz olmayan her türlü keşfî açılım, ne kadar göz kamaştırıcı olursa olsun, bir ruhanî seraptan öteye geçemez. Tecrübe, sâlikin hayatında ahlâkî bir tekâmüle ve amelî bir istikamete kapı aralamıyorsa, bâtınî içeriği ne denli etkileyici ve sarsıcı olursa olsun, güven verici bir mahiyet arz etmez. Hakikatin peşindeki kâmil insan, rûhunun en yüksek mertebelerine kanat çırparken dahi şeriatın en küçük bir esasını terk etmek hususunda nefsi-ne müsamaha göstermez.¹⁷⁹

Bu sarsılmaz şeriat vurgusu, doğrulamanın mahiyetini de kökten değiştirir: Burada asıl mîzan, harikulâde haller veya olağanüstü kerametler değil; ihlâsla örülmüş bir itaat ve tavizsiz bir istikamettir. Gazâlî'nin yaklaşımı, tecrübeyi şeriatın karşısında yahut onun fevkinde konumlandırmaya yeltenen her türlü eğilimi daha yolun başında dışlar. Bir tecrübe, şeriatın nuruyla telif edilemediği ve onun hudutlarıyla çatıştığı ölçüde, kendi sahîhlik iddiasını ve ruhanî kıymetini bütünüyle kaybeder. Dolayısıyla dinî tecrübe, şeriatın zâhirî hükümlerini askıya alan bir özgürlük alanı değil; bilakis o hükümlerin derûnî hikmetine nüfuz ederek onları aşkla yaşama sanatıdır. Sâlik için en büyük keramet, fevkalâde haller müşahade

¹⁷⁹ Gazâlî, "Mişkât", 302.

etmek değil; her an ve her nefeste şeriatın çizdiği sırat-ı müstakim üzere kalabilmektir.

Şeriata arz, ruhanî emniyetin ilk ve zarurî eşîgidir; lâkin bu eşîk aşıldığında akıl, tüm süreci tanzim eden düzenleyici ilke vasfıyla belirginleşir. Gazâlî’de şeriatın akıl üzerine bina edildiği kabulünden hareketle, doğrulama safhasında akıl en temel mîzanlardan biri olarak konumlandırılır; ancak buradaki akıldan murat, kuru bir rasyonalizmden ziyade fıtraten derç edilmiş olan ve apriori bilgilerle donanmış “zarurî ilimler”in rehberliğidir. Aklın bu ruhanî süreçteki vazifesi, tecrübeyi bütünüyle kanıtlama iddiasına indirgeyerek onu rasyonalist bir sığlığa mahkûm etmek değil; aklın kendi hudutları dâhilinde ihata edebileceği saha ile idrakin tek başına erişemediği aşkın alanı birbirine karıştırmadan ayırt etmektir. Zira bu iki alan arasındaki nâzik berzah kaybolduğunda, tefekkür iki tehlikeyle karşı karşıya kalır: Bir yanda kalbe doğan ruhanî hakikatlerin sırf aklî kalıplara sığmadığı için gereksiz yere muhal (imkânsız) ilan edilerek reddedilmesi; diğer yanda ise nefsin hayal ve vehim ürünü olan her türlü sanrısının mutlak birer hakikat gibi sunulması.

Gazâlî’nin ifadesiyle bu noktada “aklın muhal gördüğü” (imkânsız saydığı) şeyler ile onun “nâil olamadığı” (kavrayışının henüz erişemediği) tecrübeler arasına sarsılmaz bir çizgi çekilir.¹⁸⁰ Velayetin veya nübüvvetin yüksek mertebelerinde müşahade edilen öyle haller ve kerametler vardır ki, mücerred akıl bunları ihata etmekten âcizdir. Lâkin bir hakikatin idrak hususunda akla kapalı kalması, onun akıl terazisinde muhal olduğu mânasına gelmez. Gazâlî’nin işaret ettiği bu merhale, aklın hükmünü iptal eden bir “irrasyonellik” değil; aklın sınırını teslim ederek daha kuşatıcı bir idrak ufkuna açı-

¹⁸⁰ Gazâlî, *Maksad*, 132.

lan, rasyonel olanı dışlamayan bir supra-rasyonel düzlemdir. Bu bakımdan, aklın gerçekleşmesini bizzat imkânsız gördüğü iddialar asla kabul edilemez; buna mukabil aklın idrakten âciz kalacağı durumların meydana gelmesi ruhanî bir imkân dâhilindedir. Mesela bir veliye geleceğe dair bir keşfin açılması aklen nâil olunamayan bir lütuf iken; “Tanrı Kendisine denk bir varlık yaratacak” şeklindeki bir iddia aklen muhaldir ve her türlü dinî tecrübe iddiasından münezzehtir tutulmalıdır. Bu hayatî ayrımı yapamayanların, aklın erişemediği aşkın hakikatleri sırf idrak edemediği için imkânsız sayması derin bir cehaletin işaretidir. Böylece ne ruhanî tecrübeyi bütünüyle inkâr eden bir akıl karşıtlığına ne de akıllı devreden çıkaran kontrolsüz bir mistisizme geçit verilir; akıl ile akıl üstü alanı kendi vakarında telif eden itidal müdafaa edilir. Doğrulama süreci, aklın muhal olanı reddetme kudretiyle, kavrayamadığı mukaddes sırâ hürmet etme edebini birleştiren tam da bu mîzanın adıdır.

Bununla birlikte dinî tecrübenin sâlikin iç dünyasında sükûn bulduğu o nâzik demlerde, tecrübenin bizzat kendisi insan nefsinde tehlikeli bir emniyet sarhoşluğu (sekir) üretme istidadı taşır. Sâlik, rûhî bir inkişaf yaşadığı vehmiyle kendisini ilâhî inayetin sarsılmaz bir güvencesi altında gördüğü anda, doğrulama ihtiyacı ve mânevî uyanıklık zarureti her zamankinden daha hayâtî bir seviyeye yükselir. Zira marifet, kulun rütbesini artırmakla birlikte onu Allah’ın imtihanından (belâ ve mihnet) âzâde kılan bir dokunulmazlık zırhı değildir; bilakis hakikî marifet, ferdi daha derin ve her anı kapsayan bir nefis muhasebesine sevk eden mukaddes bir mükellefiyettir. Bu hikmet dairelerinde tecrübenin sıhhati ve sürekliliği, yalnızca yaşanan vecd hâlinin kesintisiz devam etmesiyle değil; o hâlin sâlikin kalbinde filizlendirdiği ihtiyat ve temkin duygusuyla ölçülür. Bu sebeple Allah’a dair marifet sahibi olan kimse, O’nun “mekr”inden

(imtihan ve gizli takdirinden) kendisini asla mutlak bir emniyet içinde hissedemez.¹⁸¹

Buradaki “mekr” fikri, doğrulama sürecinin sadece psikolojik bir kaygıdan ibaret olmadığını; bizzat teolojik bir bilinç ve ontolojik bir edep üzerine oturduğunu gösterir. İlâhî imtihanın her an ve her makamda tecelli edebileceği şuuru, tecrübeyi kendinden menkul, dışa kapalı bir sahte güvenceye dönüştüren nefsanî meyilleri kökünden kırar. Bu yönüyle sahih bir dinî tecrübe, sâlikin mânevî disiplini gevşetmez; aksine onu eşyanın hakikati ve ilâhî murat karşısında daha uyanık, daha müteyakkız ve daha mütevazı bir şahsiyete dönüştürür. Hakikate yaklaşan ruh, emniyet sarhoşluğuyla uyuşmak yerine, marifetin doğurduğu vakur ve haşyet dolu ihtiyatla kemâle erer.

Gazâlî’nin temkin vurgusu, meseleyi keramet ve harikuladelik söylemine indirgemeyi en büyük mânevî risklerden biri olarak görür. Zira olağanüstülük iddiası, tecrübeyi ilâhî bir lütuf olarak doğrulamaktan ziyade, nefsin sinsi arzularını parlatan bir gösteri diline dönüşme istidadı taşır. Bu noktada doğrulama mîzanı, sâlikin “Ne yaşadım?” şeklindeki hayret verici soruya hapsolmasından ziyade, “Bu yaşantı beni nereye götürdü?” sorusunun irfânî derinliğine yönelir. Hakikî bir tecrübenin yegâne ispatı, kişinin ibadet ve ahlâk düzeninin tahkim olup olmadığıdır; yoksa ferdin kendisini hakikatin ve şer’î mükellefiyetlerin üstünde konumlandıran bir vusûl vehmine sürüklenmesi, rûhî bir inkişaf değil, helâk alametidir.

Bu ruhanî savrulmanın en hazin örneklerine, ironik bir şekilde bizzat bu yolun yolcusu olduğunu iddia edenler arasında rastlanması, ikazların merkezinde yer alır. Mükâşefe ilmine sahip olduğunu iddia edip de amelleri ihmal edenleri,

¹⁸¹ Gazâlî, *el-Keşf ve’t-Tebyîn -Esnâfu’l-Mağrûrîn*, 464.

Allah'ın emir ve hudutlarına riayet etmeyenleri “aldanışı en şiddetli olanlar” olarak vasıflandırır. Bir kişinin takvada kusurlu davranıp şehvetlerine râm olması, ona Allah'ın marifetine dair hakikî mânaların değil, sadece içi boş isimlerin keşfolunduğunun delilidir. Meşhur teşbihte ifade edildiği üzere; akıllı bir kişinin aslanı bizâtihi bilip de ondan korkup sakınmaması tasavvur edilemez. Aslanın sadece ismini veya şeklini bilen ise ondan korkmayabilir; bu da, aslında aslanı gerçekte tanımadığını gösterir. Benzer şekilde Allah'ı hakkıyla tanıyan bir rûhun, O'ndan haşyet duymaması ve takva zırhına bürünmemesi düşünülemez.¹⁸²

Bu ikazların gayesi, dinî tecrübe iddialarını peşinen reddetmek değil; tecrübenin kendini ispat etme ve görünür olma arzusuyla kirlenmesini engellemektir. Dinî tecrübe, şeriata arz edilmekten ve aklî itidalden koparıldığı andan itibaren, en dindarâne görünen söylemler dahi istidrâcın ve mânevî aldanmanın taşıyıcısı hâline gelebilir. Bu sebeple yolun sahipliğini tespit için sarsılmaz bir ölçü teklif edilir: Bir insanın su üzerinde yürüdüğünü görseniz dahi, şayet o kişi günlük hayatında şariat terazisine muhalif bir iş yapıyorsa, biliniz ki bu keramet değil, şeytanî bir iğvâdır. Sahih tecrübenin meyvesi, fevkalâde hâllerin sergilenmesi değil; şariatla tahkim edilmiş bir istikamet ve ahlâk düzenidir. Bu ruhanî disiplin, dinî tecrübeyi sübjektif bir hezeyan olmaktan kurtarıp ferdi ahlâkî ve felsefî bir temkine ulaştırır.

Kemâl yolculuğunun belki de en sinsi ve aşılması en güç merhalesi, sâlikin ulaştığı bir nur, bir keşf veya bir ruhanî hâl karşısında “Ben artık vardım” diyerek düştüğü büyük yanılgı, yani vusûl vehmidir. Bu irfânî sistemde dinî tecrübe, ucu bucağı olmayan bir umman gibidir; bu yolda “vardım” de-

¹⁸² Gazâlî, *İhyâ*, 1323.

mek, hakikate giden kapıları kendi eliyle kapatmak ve rûhî tekâmülü nihayete erdirmek demektir. Zira ulaşılan her mer-tebe, bir sonraki daha yüce bir tecellinin perdesi hükmünde-dir. Sâlik, kalbinde parlayan bir hakikat nuruna aldanıp onu yolun sonu zannettiğinde, tecrübenin bizâtihi kendisi bir pu-ta dönüşme riskiyle karşı karşıya kalır. Bu noktada doğrula-ma mîzanı en keskin haliyle devreye girer: Şayet bir tecrübe kişide “oldum” hissi uyandırıyor ve onu bir emniyet sarhoş-luğuna sürüklüyorsa, bu ruhanî bir inkişaf değil, nefsin sin-si bir desisesidir.

Gazâlî’ye göre Allah’ın Zâtı mutlak gayb olduğu için, O’na dair hakikî marifetin bir son durağından bahsetmek ontolo-jik olarak muhaldır. Bu sebeple vuslat, bir bitiş çizgisi değil; Allah’a doğru yapılan yolculuğun, belirli bir makamdan sonra “Allah’ta” yapılan sonsuz bir seyre dönüşmesidir. Ferdâniyet memleketine ulaşan ruh için artık durak yoktur; orada her an yeni bir şe’n, her an yeni bir tecelli söz konusudur. Dola-yısıyla sâlikin kendisini emniyette görmesi ve ilâhî imtihan-dan (mekr) âzâde hissetmesi, marifetullah deryasında aslın-da henüz kıyıda bile olmadığını gösterir. Hakikî arif, ulaştığı makam ne kadar yüce olursa olsun, Allah’ın mekrinden ken-disini asla güvende hissedemeyen; her an “ya aldanıyorsam” titizliğiyle hareket eden kimsedir.

Bu vusûl vehmi tehlikesi, sâliki ruhanî bir atalete ve ahlâkî bir gevşemeye sürüklemesi bakımından helâk alametidir. Dinî tecrübenin doğrulama kriteri olarak ihtiyat merkeze alındığın-da, sâlikin her türlü keşf ve müşahede karşısında entelektü-el ve ruhî bir temkin içinde olması hedeflenir. Kendini vâsıl sanan kişi, artık mîzana ihtiyaç duymayan; şeriatın zâhirî ve bâtınî ölçülerini kendi tecrübesinin altında gören bir kibre ka-pılır. Oysa kemâl yolculuğunda her vuslat, yeni bir hayretin

başlangıcıdır. Bu sebeple sahih bir dinî tecrübenin en büyük nişanesi, sâlikin kendisini yolun sonunda görmesi değil; sonsuz azamet karşısında kendi hiçliğini daha derinden idrak etmesidir. Vâsıl olduğunu sanmak bir duraklama; yolda olduğunu bilmek ise bitmek tükenmek bilmeyen bir ruhanî iştiyaktır.

Sahihi bir dinî tecrübenin sâlik üzerindeki ilk ve en bâriz pratik işareti, kalbin bu fânî ve süflî âlemin kayıtlarından tabii bir soğuma ile sıyrılmasıdır. Bu durum, sadece iradî bir terk veya kuru bir züht faaliyeti değil; melekût âleminin nurlarını müşâhede eden rûhun, mülk âleminin gölge varlıklarına olan iştahını fitrî bir şekilde kaybetmesidir. Sâlik için bu alâmet, dünyevî bağların ve geçici lezzetlerin kalpteki tesirini yitirerek rûhun asıl vatanına, yani ulvî âleme yönelmesiyle tecelli eder. Hakikî bir inkişaf yaşayan ruh, artık cismanî lezzetlerden ziyade ruhanî ve aklî hazların peşine düşer; gölge âlemden gölgenin aslına, mecaz çukurundan hakikatin zirvesine doğru dâimî bir hicret gerçekleştirir. Bu mertebede en büyük doğrulama mîzanı, kalbin her an, hiçbir zorlanma olmaksızın ve derin bir lezzet alarak Allah ile beraber olmasıdır. Öyle ki kişi günlük ihtiyaçlarını görürken, mülk âleminin zaruri işleriyle meşgul olurken dahi bu derunî beraberlik ve lezzet hâli zeval bulmaz. Rûhu kuşatan bu ilâhî huzur, dış dünyanın gürültüsünü sükûnete erdiren bir itmi'nan vesilesidir.

Rûhun dikey boyutta Cenâb-ı Hakk'a olan yakınlığı arttıkça, bu terakkinin yatay boyuttaki yansıması halka karşı tam bir müstağnilik ve mahlûkata karşı derin bir şefkat olarak tezahür eder. Allah ile sahih bir bağ kuran sâlik, insanların elinde bulunan fânî imkânlarla karşı kalbî bir tamah duymaz; zira hakikî mülkün ve esrârın yegâne sahibine râm olmuştur. Bu müstağnilik, sâliki toplumsal hiyerarşilerin ve maddî menfaatlerin esaretinden kurtararak ona ahrâr (hür kişiler) duru-

şu kazandırır. Ancak bu ruhanî bağımsızlık, halktan kopuk bir yalnızlık değil; ilâhî bir merhametin tecellisi olarak tüm mahlûkata karşı sorumluluk bilinci doğurur. Marifetullah der-yasına dalan ruh, mahlûkatı Yaratıcı'nın birer eseri ve emâneti olarak görmeye başlar; bu da kalpte kin, haset ve nefret gibi süflî duyguların yerine rahmetin ikame edilmesini sağlar. Dolayısıyla dinî tecrübenin doğrulanmasında bir diğer pratik mîzan, sâlikin insanlara karşı merhametinin artması ve onlardan bir karşılık beklemeksizin hizmet etme iştiağıdır. Dikeyde Allah'a yaklaşan rûhun, yatayda mahlûkata karşı şefkatle genişlemesi, yolun sıhhatine dair sarsılmaz bir alâmettir.

Netice itibarıyla Gazâlî düşüncesinde dinî tecrübenin doğrulanması, sübjektif bir yaşantıyı dışarıdan denetleyen soğuk bir kontrol mekanizması değil; tecrübenin anlamını ve ruhanî kıymetini muhafaza eden bir temkin hâlidir. Kalbe doğan her bir hâtıranın kaynağına dair titiz ayırım, şeriatın değişmez mihverine sadakat, aklın imkânsız ile idrak ötesi arasındaki berzahı koruyan bekçiliği ve marifetin doğurduğu ihtiyat, bu mimarinin ana sütunlarını teşkil eder. Bu mîzanlar gösterir ki tecrübe, yalnızca geçici bir vecd hâli değil; her adımda mîzanla tartılan, akıl ve şeriatla tashih edilen ve nihayetinde sâlik hem dikeyde Yaratıcı'ya hem de yatayda mahlûkata karşı daha sorumlu kılan bir istikamet davasıdır. Böylece dinî tecrübe, emniyet sarhoşluğuna kurban edilmeyerek, ruhanî disiplinle tahkim edilmiş gerçek bir kemâl yolculuğu olarak kemâle doğru taşınır. Bununla beraber bu doğrulama, tecrübenin yalnızca iç muhtevasına dair değildir; onun kelâma ve topluma intikal ettiği saha da aynı mîzanın gölgesinde değerlendirilmelidir. Zira sahih tecrübe, ölçüsüz beyan ve yanlış muhatap karşısında, aynı derecede kolaylıkla zedelenebilir.

Bu noktada dinî tecrübenin içeriği mîzanla tartılıp sahih bir

çerçeve muhafaza edilse de, bu tecrübenin “kal” den “hâl”e, yani bâtinî bir duyuştan zâhirî bir beyana intikali, beraberinde muazzam bir sorumluluk ve derin bir ifade edebini getirir. Zira bir tecrübenin ruhanî bakımdan sahih olması, onun her koşulda ve her muhataba aynı açıklıkla aktarılabilmesi veya dilin dar kalıplarına bütünüyle sığabileceği mânasına gelmez. Gazâlî’nin düşünce ufkunda tecrübe, yalnızca zihnî bir malumat veya dışarıdan “bilinen” bir nesne değil; bizzat kalpte yaşanıp rûhu bütünüyle ihata eden bir “hâl” ve bu hâlin sâlikin ufkunda açtığı mukaddes bir penceredir. Bu ruhanî yaşantı, dile döküldüğü anda iki büyük ontolojik ve ahlâkî riskle yüze gelir: İlki, hakikatin o sonsuz ve kuşatıcı mahiyetinin, ibarenin (dilin) mahdud ve kesif sınırlarına çarparak daralması, hatta tanınmaz hâle gelmesidir. İkincisi ise, muhatabın ruhanî istidadı ve idrak kapasitesi gözetilmeden sarf edilen her sözün, hakikate bir kapı açmak yerine, dinleyenin zihninde büyük bir fitneye ve itikadî bir sarsıntıya dönüşme ihtimalidir. İşte bu sebeple Gazâlî’nin metinlerinde, sadece neyin söylendiği değil, nasıl ve kime söylendiği de hayâtî bir ehemmiyet kazanır. Burada karşımıza çıkan “ifade edebî”, işaret dilinin o nâzik zarureti ve mahremiyet ilkesi, tecrübeyi bir bilgi nesnesi olmaktan çıkarıp, ruhanî bir sırrın muhafazası ve irşadın selameti için sistematik bir çerçeveye oturtur.

Tecrübenin kalbe nüzulünden kelâma dökülüşüne kadar geçen bu nâzik süreç, esasen çetin bir “tercüme” ameliyesidir; zira burada kalpte inkişaf eden o latif mânânın, dilin kesif ve mahdud kalıplarına giydirilmesi söz konusudur. Özellikle “gayb ufkuna” matuf idraklerin lafız kâğıdına dökülmesi, kaçınılmaz olarak eksiltici bir karakter arz eder; çünkü beşerî ibare, ancak müşterek yaşantılar zemininde paylaşılan ve üzerinde mutabık kalınan sınırlı bir anlam sahasını ihata

edebilir. Bu sebeple, kalpte inkişaf eden mânâyı ibarenin dar hudutları içerisine bütünüyle hapsederek kuşatmak (ihata) çoğu kez beşerî takatin fevkindedir.

Ancak dilin bu sınırlılığı, yaşanan tecrübenin “boş” veya “hayalî” bir kurgu olduğunu değil; bilakis tecrübe edilen hakikatin, ibarenin (dilin) hacmini çokça aşan ruhanî bir derinliğe ve ontolojik bir ağırlığa sahip olduğunu gösterir. Bu noktada akademik bir vakarla mülahaza edilmesi gereken husus şudur: Bir dinî tecrübeyi sırf “anlatılabilirlik” veya “rasyonel ifade” kriterine göre tartmak, hakikati dilin hapishanesine mahkûm etmek olur. Aksine, bir tecrübenin kelâma dökülemeyen, o anlatılamaz kalan kısmı, onun hakikate olan yakınlığının ve kudsiyetinin bir nişanesidir. İbareye indirgenemeyen bu aşkın mânâ; bu hikmetli üslupta bazen “işaret diliyle”, bazen “istiare” ve “temsillerle”, bazen de sükûtun o vakur mahremiyetiyle muhafaza edilir. Dolayısıyla dinî tecrübenin ifadesinde susmak, bir bilgi noksanlığı değil, bilginin celali karşısında gösterilen ruhanî bir edep ve ifade zorunluluğudur.

Dilin bu ontolojik yetersizliğine ve ifade kalıplarının dar hududuna ek olarak, tecrübenin beyanında muhatabın zihnî ve kalbî hazırlığı, yani epistemik istidadı da merkezî bir ehemmiyet kazanır. Gazâlî, özellikle ilâhî isimler ve sıfatlar (Esmâü'l-Hüsna) etrafında örülen dilin, dinleyenin yerleşik alışkanlıkları ve içine doğduğu mezhebî asabiyetler tarafından hızla tahrif edilme riskine dikkat çeker. Bu noktada tecrübenin dili, yalnızca “doğru ve sahih bir cümle” kurmakla iktifa edemez; doğru muhatabı seçmek, doğru seviyeyi gözetmek ve ifadeyi doğru ölçüyle tartmak da bu dilin edebine ve vakarın sarsılmaz cüzlerine dahildir. Nitekim o, Esmâü'l-Hüsna'nın derûnî esrarına dair yapacağı tahlillerin hemen başında, hakikatin künhünden bahsetmenin insanların çoğunun muhale-

fetiyle karşılaşacağı yönündeki o meşhur çekincesini dile getirir. Zira kitleleri yerleşik adetlerinden ve mezhep alışkanlıklarından koparmak, onlara hakikati bizzat sunmaktan çok daha çetin bir meseledir.¹⁸³

Bu vakur çekince, ruhanî tecrübenin seçkin bir tavrıla kasten “saklanması” veya bir sır perdesi arkasına gizlenmesi gayesine matuf değildir. Bilakis, bu tavrın gerisinde, tecrübenin yanlış tasavvurlara ve haksız yorumlara malzeme edilerek hem söyleyeni hem de dinleyeni manevî bir zarara sürüklemesine mani olma endişesi yatar. Bu yaklaşımda mahremiyet, epistemik bir “kıtlık” veya bir bilgi cimriliği olmaktan çıkar; bilginin kudsiyetini ve muhatabın ruhanî selâmetini korumayı amaçlayan en yüce ahlâkî sorumluluk biçimi haline gelir. Böylece dinî tecrübenin ifadesi, sâlik için sadece bir beyan meselesi değil, aynı zamanda muhatabın rûhuna karşı üstlenilmiş ağır bir emanet yüküdür.

Bu ihtiyatın tarihî arka planı, tecrübenin aktarım şartlarına dair şu hatırlatmada daha berrak görünür. Gazâlî’nin saha-be nesli ile kendilerinden sonra gelen kuşaklar arasında kurduğu o keskin tefrik, yalnızca tarihî bir vakıanın tespiti değil; bilakis ruhanî tecrübenin aktarım şartlarını ve imkânını tayin eden kurucu bir ilkedir. Zira “şahitlik”, doğrudan müşâhede ve mukaddes bir huzurda birlikte bulunma vasıtasıyla, lafızlara ihtiyaç duymayan sarsılmaz bir “ortak zemin” inşa eder. Bu zemin, hakikatin henüz kelâm kalıplarına dökülmeden kalpten kalbe intikal ettiği sâfi bir iklimi temsil eder. Ancak zamanla bu şahitlik zemini zayıfladığında, dil mecburen daha fazla karineye, dolaylı anlatımlara ve zihnî çıkarımlara yaslanmaya başlar ki; bu durum ibarenin (dilin) o fitrî sağlam-

¹⁸³ Gazâlî, *Maksad*, 4.

lığını yitirerek daha “kırılğan” ve yanlış anlamalara açık bir hâle gelmesine sebebiyet verir.¹⁸⁴

Delayısıyla ruhanî tecrübenin dili, her devirde ve her tarihî kesitte aynı berraklıkla işletilemez. Yaşanan “hâl” ile onu tarif eden “söz” arasındaki ontolojik mesafe büyüdükçe, hakikatî muhafaza etmek adına doğrudan beyan yerine “işaret dili” ve remizler kaçınılmaz bir zaruret hâlini alır. Bu çerçevede bu değişim, bir gerileme değil; bilakis hakikatin kudsiyetini zamanın aşındırıcı tesirinden korumak için geliştirilen ruhanî bir savunma ve ifade estetiğidir. Bu bağlamda işaret dili, ibarenin bittiği yerde hakikate dair ufuk açan sessiz bir rehber hükmündedir.

Ruhanî tecrübenin ifade zemininde karşılaşılan bu kırılğanlık, sadece beşerî dilin mahdut hacminden kaynaklanan teknik bir yetersizlik değildir; bizzat o bilginin edinilme tarzı, yani epistemolojik menşei de beyan imkânını ve sınırlarını doğrudan tayin eder. Bu çerçevede, kemâl yolculuğunda öyle derinlikli marifetler vardır ki, bunlara kuru bir nazârî tahlille değil, ancak çetin bir riyazet ve sarsılmaz bir iç disiplin neticesinde ulaşılabilir. Bu tür bir “yaşantısal bilginin”, aynı rûhî tasfiye sürecinden geçmemiş, o manevî çileyi kuşanmamış kimselere alelade bir malumat gibi “nakledilmesi”, ekseriyetle ya tam bir anlaşılma ya da hakikatin tahrifiyle sonuçlanan ağır yanlış anlamalar üretir. Nitekim Gazâlî, yalnızca riyazet yoluyla süzülerek gelen bu ilimlerin kitap sayfalarına sığdırılamayacağını ve bu ruhanî nimetten nasibi olmayanlara ifşasının hikmete muvafık olmadığını açıkça belirtir. Sadece ehliyle ve o hâli yaşayanlarla paylaşılabilecek olan bu

¹⁸⁴ Gazâlî, *İhyâ*, 24.

derûnî idrak, Peygamberî bir hadiste zikredilen “ilm-i hafî” (gizli ilim) hakikatının bizzat kendisidir.¹⁸⁵

Riyazetle kalbe doğan idrak, zihnî bir “kavram” formunda değil, bizzat rûhu istila eden bir “hâl” olarak tecelli eder. Kavramların diliyle konuşmaya alışmış bir zihin için, bizzat yaşanması gereken bir hâlin dili, hazırlıksız bir muhatabı ancak şaşkınlığa, reddedişe ve hatta ruhanî bir tahammülsüzlüğe sürükleyebilir. Bu sebeple ifade edebi, bilginin sadece doğruluğunu değil, muhatabın istidadını ve o sözün muhatabın rûhunda bir fitneye mi yoksa bir inşâyâ mı vesile olacağını gözetmek mecburiyetindedir.

Ruhanî tecrübenin ifade zeminindeki bu nâzik denge, sâlikin sadece dilin sınırlarıyla değil, bizzat kelâmın ahlâkî sorumluluğuyla imtihan edildiği “şathiyyât” meselesinde en keskin noktasına ulaşır. Gazâlî, sûfîler tarafından vecid hallerinde serdedilen bazı taşkın ifadeleri “şath” olarak adlandırırken, bu dile karşı tavizsiz bir eleştiri geliştirir. Burada temel mesele, yaşanan bâtınî tecrübenin bizâtihi kendisini inkâr etmek değil; o tecrübenin beyanında gözetilmesi gereken ruhanî sorumluluğu ve muhatabın hukukunu muhafaza etmektir. Şath dili, sâlikin kalbindeki o mahrem bağlamından koparılıp alelade bir beyan gibi ortaya atıldığında, dinleyenin aklını ve zihnini ruhanî bir şaşkınlığa sürükler. Ne var ki bu şaşkınlık, her zaman hakikate açılan bir kapı hükmünde değildir; aksine, idrak kapasitesi bu tür ağır sözleri kaldırmaya müsait olmayan kimseler için hakikatten soğumakla ve hatta itikadî bir savrulmayla neticelenebilir.¹⁸⁶

Bu noktadaki tasnif oldukça ufuk açıcıdır. O, şathiyyâtın bir kısmını, bazılarının Allah’a duydukları aşkı, zâhirî amel-

¹⁸⁵ Gazâlî, *İhyâ*, 29.

¹⁸⁶ Gazâlî, *İhyâ*, 46.

lerden müstagnî olduklarını, “ittihad” (birleşme) yaşadıklarını veya ilâhî hitaba doğrudan muhatap olduklarını iddia etmeleri üzerinden teşrih eder. Bu tür iddialı sözler, özellikle avam tabakası için yıkıcı bir mahiyet arz eder; zira insanın nefis terbiyesinden kaçan tabiatı, çetin amelî yükümlülükleri terk ederek kestirme yoldan yüksek makamlara ve hallere ulaşılabilceğini telkin eden bu tür sözlerden sinsi bir zevk alır. Şathın ikinci kısmını ise, ya zihnî bir karışıklıktan ya da idrak edilen mânâyı tâbir etme yetisinden yoksunluktan kaynaklanan, zâhiren hiçbir anlam ihtiva etmeyen müphem sözler teşkil eder. Bu yaklaşımda, dinleyenin zihnini bulandırmaktan ve ruhanî bir karmaşa üretmekten öteye geçmeyen bu tür ifadelerde hiçbir hikmet ve fayda yoktur.

Bu ruhanî disiplin içerisinde tecrübe hakkında konuşmak, sâlik için sadece bir “anlatma cesareti” değil, ondan çok daha evvel ve daha elzem olan bir “susma terbiyesini” (disciplined silence) iktiza eder. Zira sarf edilen her kelâm, muhatabın zihin dünyasında geri dönüşü olmayan bir imtihan sahası açar. Kelâmın ağırlığını ve sırrın mahremiyetini kaldıramayan muhatap için, o mukaddes söz bir irşad vesilesi değil, tam aksine bir fitneye ve helâke dönüşür. Bu yönüyle ifade, sâlik için sadece epistemik bir beyan değil; muhatabın selâmetini kendi ruhanî hazzının fevkinde tutmayı gerektiren yüksek bir ahlâkî duruştur.

Ruhanî tecrübenin ifade zeminindeki bu mesuliyet bilinci, kalbin tasfiyesinde “son had” olarak tavsif edilen o mukaddes kemâl noktasına ulaşıldığında, “rububiyet sırlarının” (asrarü’r-rububiyye) ifşası meselesiyle çok daha hayati bir boyuta taşınır. Bu çerçevede, kalplerin saflığı en yüksek mertebeye eriştiğinde, sâlik için artık rububiyet cemâlini mütalaa etme lezzeti kapılarını aralar. Ancak bu derûnî müşahedenin netice-

sinde hâsıl olan ilmin, genel dilin kalıplarına dökülerek avamın idrakine sunulması, hakikati aydınlatmaktan ziyade karanlık bir fitneye kapı aralar. Zira bu yüksek mârifetlere ulaşan bir kimsenin sözleri, ekseriyetle halkın akıl ve hayal hudutlarını zorladığı için, o kişi toplum nezdinde “delilik” veya “küfür” gibi ağır ithamlarla yaftalanma riskiyle karşı karşıya kalır; hatta Gazâlî’nin naklettiği o sarsıcı ifadeyle, “bu ilme ulaşan kişi için halk tarafından taşlanmak vardır”. Bu durum, hakikatin bizâtihi kendisindeki bir kusurdan değil, muhatabın o hakikati tartabilecek ruhanî mîzandan mahrum oluşundan neşet eder.¹⁸⁷

Buradaki sakınma refleksi, yalnızca hakikatin yanlış anlaşılmasına mani olmak değil, aynı zamanda toplumsal ve itikadî düzenin gereksiz bir sarsıntıya uğramasını engellemek gibi sosyolojik ve ahlâkî bir endişeyi de barındırır. Gazâlî, kendisine bir hakikat keşfolunan kişinin, bu keşfe sahip olmayanlara sırrı izhar etmesini hikmete aykırı bulur. Bu hikmetli ketm (susma/sakla) tavrının ardında, âlemin nizamına dair muazzam bir mûlahaza yatar: Şayet tüm insanlar bu yüksek mârifetlere aynı anda nâil olsalardı, dünyevî nizam ve maişet düzeni bütünüyle harap olurdu. Öyle ki, insanlar sırf kırk gün helal yeseler ve bu riyazetin neticesinde zühdün zirvesine çıksalar, çarşılar durur, geçim yolları bozulur ve hayatın devinimi sekteye uğrardı. Hatta âlimler dahi sadece kendi bâtnî halleriyle meşgul olsalar, ilmi yaymak ve halkı irşad etmek hususunda kalemler ve diller sukut ederdi.¹⁸⁸

Bu çarpıcı tespitler göstermektedir ki, Gazâlî’nin kurduğu çerçevede dinî tecrübe, yalnızca “içerik” bakımından değil, bu içeriğin dış dünyaya arz edildiği “sunum” biçimi bakımından

¹⁸⁷ Gazâlî, *İhyâ*, 1674-75.

¹⁸⁸ Gazâlî, *İhyâ*, 1702.

da çok katı bir adaba bağlanmıştır. Görünüşte şer olan hadiselerde ilâhî bir hikmetin gizli olması gibi, ruhanî sırların perdelenmesinde de âlemin ve insanın selâmetini gözeten derin bir rahmet tecelli eder. Hakikatin mahremiyeti, epistemik bir sakınma değil, ruhanî bir adaletin gereğidir. Tecrübe, doğru muhatapta ve doğru vakitte sunulduğunda bir “irşad” nuruna dönüşürken; yanlış muhatapta ve ölçüsüz bir dille ifşa edildiğinde, sönmesi güç bir inkâr ateşini veya ruhanî bir taşkınlığı tetikleyebilir. Bu sebeple bu çerçevede ifade, sâlikin ulaştığı makamın değil, sahip olduğu edebî ve taşıdığı mesuliyetin en büyük imtihan sahasıdır.

Bu adabın bir başka cephesi, sâlikin ulaştığı makamla birlikte derinleşen niyet imtihanında açığa çıkar. Ruhanî tecrübenin kelâma dökülmesindeki bu nâzik denge, sâlikin ulaştığı makamın yüceliğiyle doğru orantılı olarak daha karmaşık bir ahlâkî imtihana dönüşür. Gazâlî, çetin bir mücâhede ve riyazetin nihai hedefini, “kalbin kesintisiz bir biçimde Allah ile beraber olması” şeklinde tavsif eder. Ancak rûhun bu derinlikli sükûn ve huzur iklimine vasil olmasının ardından, sâliki bekleyen en sinsi tehlikelerden biri, bizzat ulaştığı o derûnî lütufları başkalarına “anlatma iştahı”dır. Bu yaklaşımda kalp, mâsivâdan alakasını kesip hazret-i rubûbiyetin celâline ve hakikatin tecellilerine muhatap olduğunda, dile dökülmesi caiz olmayan ve mahiyeti itibarıyla hiçbir vasfın ihata edemeyeceği ilâhî lütuflar zuhur eder. Tam da bu noktada mürid için en büyük engel; ulaştığı bu esrarı va’z ve nasihat yoluyla, süslü kelimelerin arkasına sığınarak ifşa etme arzusudur.¹⁸⁹

Bu durum, dinî tecrübenin ifadesindeki ahlâkî riski bütün çıplaklığıyla fâş eder. Zira bu ruhanî lezzetlerin beyanı, çoğu zaman hakikati ihlasla paylaşma gayesinden saparak, nefsin

¹⁸⁹ Gazâlî, *İhyâ*, 962.

gizli bir haz aldığı “kendini görünür kılmama” teşebbüsüne dönüştürülebilir. Şeytan, sâlikin kalbindeki bu anlatma iştahını türlü süslemelerle meşrulaştırarak, kişiyi ruhanî bir kibirle kendi nefesine meylettirebilir. Bu sebeple burada tecrübenin ifadesi, yalnızca epistemik bir dil meselesi değil; doğrudan doğruya kalbin en mahrem köşelerinde yürütülen bir niyet muhasebesidir. Niyetin safiyeti, ihlasın sarsılmazlığı ve “mahviyet” (hiçlik) bilinci eşlik etmediği müddetçe, söylenen söz ne kadar parlak görünürse görünsün, ruhanî bereketten ve irşad kabiliyetinden mahrum kalacaktır. Hakikat yolcusu için susmak, bazen en belâğ beyandan çok daha derin bir ahlâkî kemâlin tezahürüdür.

Ruhanî tecrübenin kelâma dökülmesindeki o nâzik ve sarp sınırlara dair mülâhazalarımız, “ruhun hakikati” bahsine gelindiğinde en yüksek ve en çetin mertebesine ulaşır. Gazâlî’nin ifade doktrininde, dilin sınırları sadece teknik bir yetersizlik değil, bizzat ilâhî iradenin bir takdiri olarak ruh bahislerinde daha da belirginleşir ve bir nevi sükût mecburiyetine dönüşür. O, şeriatın insan ruhunun hakikati hakkında tafsilatlı konuşmaya müsaade etmediğini, bu alanın zâhirî bir beyana kapatıldığını ısrarla vurgular. Bu ilâhî yasağın ve ruhanî sınırın ardındaki temel kaygı, ruhun o tarif edilemez derinliklerinin avam nezdinde “yanlış tasavvurlara” kapı aralaması ve netice itibarıyla tenzih akidesini zedeleyecek bir “teşbih” (benzetme) fitnesine yol açmasıdır. İnsan, kendi rûhuna dair müşahade ettiği bazı ruhanî ve acayip nitelikleri, idrak noksanlığı sebebiyle Allah hakkında da söylemeye meyledebilir; bu da ulûhiyetin o mutlak münezzehliğine hâlel getirecek ruhanî bir illüzyonu tetikleyebilir.

Gazâlî nazarında ruhun hakikati, ancak “ilimde rûsuh sahibi” (derinleşmiş) olan ariflerin kaldırabileceği kadar ağır ve

kudsî bir emanettir. Ruh, öyle fevkalâde ve esrarlı özelliklerle sahiptir ki; halkın çoğunun akılları, bu özellikler doğrudan Allah hakkında zikredilse dahi o kelâmın ağırlığı altında ezilir ve sarsılır. Bu sebeple o, bizzat Fahr-i Kâinat Efendimiz'in (s.a.v) ruhun sırrından bahsetmemiş olmasını ve bu hususta sükûtu tercih buyurmasını ruhanî bir rehber ve mutlak bir örnek olarak kabul eder. O, peygamberî edebe ittiba ederek, mahiyetini idrakten âciz olduğumuz bu mukaddes sırrı zikretmemeyi ve kelâmın şehadetine sunmamayı bir ruhanî sadakat borcu olarak görür.¹⁹⁰

Bu vakur duruş ve sarsılmaz vurgu, tecrübenin diliyle ilgili en temel irfânî ilkelerden birini pekiştirir: Bazı ruhanî sahalarda konuşmak, sanıldığı gibi bir "açıklık" veya "aydınlanma" üretmez; bilakis hazırlıksız zihinlerde onulmaz bir karışıklığa, ruhanî bir kaosa ve fitneye sebebiyet verir. Bu derinlikli bağlamda "susma" (ketm), asla bilgiye karşı bir tavır veya epistemik bir reddediş değildir. Aksine susmak, bilginin bizâtihi kendisini muhafaza etmek, onun kudsîyetini beşerî lafızların hoyratlığından korumak ve muhatabın ruhanî selâmetini kendi beyan hırsının fevkinde tutmak demektir. Dolayısıyla ruhun sırrı karşısındaki sükût, bilginin yokluğu değil, bizzat o bilginin azameti karşısında takınılan en yüce ifade edebidir.

Ruhanî sırların mahremiyeti ve kelâmın bu sırlar karşısındaki acziyeti, bizi ifade probleminin en çetin sahalarından birine, yani "müteşabih lafızlar" meselesine sevk eder. Gazâlî, müteşabih haberler ve lafızlar karşısında avamın derinlemesine soru sormaktan şiddetle kaçınması gerektiğini; zira bu sahada vuku bulacak bir yanlış anlamamanın sâfi ruhlar için tam bir "helâk" ile neticelenebileceğini ihtar eder. Buradaki

¹⁹⁰ Gazâlî, "Kânûnu't-Te'vîl", içinde *Mecmûatü Resâil-i İmâmî'l-Gazâlî* (el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ty), 629; Gazâlî, *Erbâin*, 311.

“helâk” vurgusu, sözü söyleyenin niyetinden ziyade, muhatapın o sözün ağırlığını kaldırma kapasitesine ve idrak istidadına işaret eden ruhanî bir ölçüdür. Şayet soru sorulan kimse cahilse, vereceği nakıs cevapla soran kişinin cehaletini artıracak ve onu ruhanî bir savrulmaya, hatta küfre sürükleyecektir. Şayet muhatap bir arif ise, o da hakikatin mahiyeti gereği onu alelade bir dille anlatmaktan bizzat âciz kalacaktır. Gazâlî bu irfânî acziyeti, hayatın içinden süzülen sarsıcı temsillerle tefsir eder: Bir babanın, henüz mektebe dahi gitmemiş çocuğuna eğitimin felsefî yararlarını anlatmaktaki çaresizliği veya bir kuyumcunun, kendi sanatının o zarif inceliklerini bütün ömrünü marangozlukla geçirmiş birine nakletmedeki güçlüğü gibi. Nasıl ki bir marangoz, kendi sanatında ne kadar mahir olursa olsun, kuyumculuğun o has tecrübesinden geçmedikçe o sanatın inceliklerini ihata edemezse; dünyevî meşgalelerle mukayyet olanlar da ilâhî işlerin mârifetinden öylece âciz kalırlar.

Bu ruhanî pedagoji içerisinde sâlikin ve muhatapın durumu, Gazâlî’nin meşhur “emzikli çocuk” teşbihiyle tam bir vuzuh kazanır. Emzikli bir çocuğun ekmek ve et gibi kuvvetli gıdalarla beslenememesi, o gıdaların yokluğundan veya kötülüğünden değil, bizzat çocuğun fitratındaki o anki noksanlıktan ve zayıflıktan kaynaklanır. Nasıl ki zayıf bir çocuğa tahammül edemeyeceği ağır gıdalar yedirmek onu beslemek yerine helâkine sebep olursa, idrak seviyesi kâfi gelmeyen kimselere müteşabih hakikatleri ifşa etmek de onları irşad değil, mânen imha eder. Bu çerçevede Gazâlî, müteşabih lafızların varid olmasını, ilâhî mânaların sonsuzluğu ve bu mânaları karşılayacak beşerî kelimelerin darlığı ile açıklar. Sadece peygamberlik nuruyla veya uzun ruhanî mücahedeler neticesinde akıl nuruyla idrak edilebilen öyle derin mânalar vardır ki; bunlar

için daha evvel vaz' edilmiş mahsus kelimeler bulunmayınca, o mânalara en yakın düşen lafızlarla "istiare" yapılmak zorunda kalınmıştır. Bu çerçevede istiare, sadece edebî bir süs veya belâgat unsuru değil; aşkın anlamı muhatabın idrak uf-kuna yaklaştıran, hikmetin sâfiyetini korumak için başvuru-lan "zorunlu bir dil tedbiri"dir. Ne var ki istiare yolu da her daim ruhanî bir emniyet vaat etmez; zira istidadı noksan olan yanlış muhatap, teşbihteki maksadı aşarak istiareyi hakikatin bizzat kendisi zannedebilir ve böylece teşbih ile tecsim bataklığında yeni bir tasavvur hatasına düşebilir.¹⁹¹

Gazâlî, dinî tecrübenin ifadesi hususunda yalnızca ferdî bir ihtiyat veya felsefî bir mülahaza ile iktifa etmez; bilakis bu nâzik meseleyi nebevî bir uyarıya istinat ettirerek mükellefiyetin zeminini daha da tahkim eder. Bu bağlamda, "İnsan-ların anlayamayacağı bir şekilde konuşan kimse, bazılarının fitneye düşmesine sebep olur" hadis-i şerifini rehber edine-rek, hakikatin beyanında "doğruluk" kadar "vakit" ve "mu-hatap" unsurlarının da belirleyici olduğunu vurgular. Bu yak-laşıma göre bilginin bizâtihi doğru olması, onun her yerde ve herkese ifşa edilmesi için kâfi bir sebep teşkil etmez. Zira bil-ginin "doğru" olması epistemik bir vasıf iken, onun "doğru zamanda" ve "doğru muhataba" verilmesi ruhanî bir hikmet ve iletişim etiği meselesidir.¹⁹²

Bu nebevî ilke, dinî tecrübenin aktarımında muazzam bir "iletişim etiği" inşa eder: Muhatabın idrak kapasitesini ve kalbî istidadını hesaba katmayan her türlü beyan, dinleyeni haki-kate yaklaştırmak yerine onu "fitne" denilen o karanlık deh-lize, yani şüphe ve inkâr savruluşuna sürükleyebilir. Dolayı-sıyla bu çerçevede, tecrübe edilen ruhanî halleri her daim an-

¹⁹¹ Gazâlî, "İlcâm", 324.

¹⁹² Gazâlî, "İlcâm", 346.

latmaya çabalamak mutlak bir “fazilet” teşkil etmez; aksine, muhatabın selâmetini gözeterek sükût etmek, bazen en belîğ sözden çok daha faziletli ve ahlâkî bir tavır haline gelir. İletişim, sadece bir “duyurma” faaliyeti değil, muhatabın rûhuna matuf bir irşad ve koruma sorumluluğudur.

Gazâlî’nin dil ve hakikat tasavvurunda mahremiyet, yalnızca pedagojik bir ihtiyat veya muhatabı gözetken geçici bir tedbir değil; bilakis kimi şartlar altında “vacip” mertebesine yükselen ağır bir dinî mesuliyettir. Özellikle “sır” iddiasının pervasızca arttığı, insanların ruhanî bir derinlikten mahrum kalarak ölçüsüzce söz peşinde koştuğu fetret dönemlerinde, tecrübenin dili mutlak bir “ketm” ilkesine bağlanmak mecburiyetindedir. Zira en yüksek hakikatler dahi kelâmın dar libasına büründüğünde, onları çocukların ve cahillerin sığ anlayışlarından, yanlış tasavvurlarından korumak neredeyse imkânsız hale gelir. Bu noktada sükût, hakikati saklamak değil, bilakis onu tahriften muhafaza etmektir. Gazâlî, kendisine yöneltilen bazı ruhanî meselelere cevap vermekten kaçınırken, bu tavrını muazzam bir epistemolojik temele oturtur: Henüz mahiyetine vakıf olunmayan, bizzat tecrübe edilip ulaşılamayan bir “hâle” dair, sırf söz vasıtasıyla ilim tahsil etmek ontolojik olarak muhaldir.¹⁹³

Bu ruhanî tıkanıklık, Gazâlî’nin meşhur “tatmak” (zevken idrak) teşbihiyle tam bir vuzuh kazanır. Tatlının lezzeti veya acının burukluğu ancak tadılarak bilinebileceği gibi, kalbî hallerin hakikati de ancak yaşanarak kavranabilir; bunların kelimelerle nitelenmeye çalışılması, hikmete muvafık bir iş değildir. Düşünürümüzün naklettiği o sarsıcı temsildeki gibi; bir iktidarsızın cinsel birleşmenin lezzetini sorması karşısında verilen “ahmaklık” cevabı, aslında ruhanî tecrübenin ma-

¹⁹³ Gazâlî, “İlcâm”, 345.

hiyetine dair çok derin bir hakikati fâş eder: Tatmakla/tecrübeyle bilinecek bir hakikati kelâmın şehadetine zorlamak, beyhude bir çabadır. Şayet o hâle bizzat ulaşırsan zaten bilirsin; ulaşamadıysan onu yazmak veya söylemek, hakikati karartmaktan başka bir işe yaramaz. Bu yönüyle mahremiyet, sâlik için sadece bir sırrı saklamak değil, ruhanî bir “edep” daire-sinde kalma zaruretidir.¹⁹⁴

Ketm ilkesine dair bu ahlâkî duruş, Gazâlî’nin *Mişkâtü’l-Envâr*’ın mukaddimesinde serdettiği o sarsıcı ikazlarla en yüksek irfânî seviyesine ulaşır. O, kendisine ruhanî sırlar hakkın-da sual soran muhatabına, bu kapının ancak “râsih âlimlere” (ilimde derinleşmiş olanlara) açıldığını hatırlatarak; her sırrın ifşasının ve her hakikatin alelade bir şekilde ortaya konulmasının hikmetten uzak olduğunu bildirir. Bu çerçevede hür kişilerin sineleri (ahrârın sudûru), mukaddes sırların kabir-leri (esrârın kubûru) hükmündedir. Öyle ki, bazı ariflerin ifadesiyle “rububiyet sırrını” liyakatsiz olanlara ifşâ etmek, bir nevi “küfür” (hakikati örtmek ve zedelemek) olarak telakki edilmiştir. Bu tavrın gerisinde, yine o nebevî uyarı yankılanmaktadır: “İlmin öylesi vardır ki, gizlenmiş inci gibidir; onu ancak Allah’ı bilen âlimler bilir”. Bu saklı inciler, yani ruhanî marifetler ehli tarafından zikredildiğinde, ancak o hakikat-ten nasibi olmayan cahiller inkâra kalkışır. İşte bu tip liyakatsiz ve anlayışsız kimselerin çoğaldığı zeminlerde, sırların korunması ve kelâmın sükûta bürünmesi artık sâlik için “vacip” bir görev halini alır.¹⁹⁵

Netice itibarıyla üçüncü bölümde tasvir edilen seyrusülûk ve dönüşüm süreci, bu bölümde dinî tecrübenin sahihliğini ve emniyetini teminat altına alan iki temel halka ile tamamlanır:

¹⁹⁴ Gazâlî, “Eyyühe’l-Veled”, 278.

¹⁹⁵ Gazâlî, “Mişkât”, 286-87.

“Doğrulama”, tecrübenin sâfiyetini ve sahilhliğini nefsânî aldanışlardan korurken; “mahremiyet” ise bu sahilh tecrübenin lafızların hoyratlığı ve yanlış yorumların fitnesiyle zedelenmesini önleyen bir kalkan vazifesi görür. Böylece Gazâlî’nin kurduğu çerçevede dinî tecrübe, sadece ferdin iç dünyasında yaşayıp geçtiği sübjektif bir hadise olmaktan çıkar; bilakis o, dilin, edebin, ketm ilkesinin ve ahlâkî mesuliyetin her an imtihan edildiği bütüncül bir “hayat formu” olarak tecelli eder. Hakikat, ancak bu sarsılmaz mîzanlarla tartılıp mahremiyetin nezih ufkunda muhafaza edildiğinde, insanı kemâle erdirecek sahilh bir ruhanî istikamete dönüşebilir.

SONUÇ: VARLIK GURBETİNDEN VUSLAT UFKUNA - BİR TAHKÎK ZEMİNİ OLARAK DİNÎ TECRÜBE

*“Bu yolculuğun sonu ebedî saadettir.”
(Gazâlî - İhya)*

Bu çalışmanın ulaştığı nihai semere şudur: Modern literatürde daraltılmış bir kullanım kazanan “dinî tecrübe” mefhumu, Gazâlî ufkunda yalnızca sübjektif bir iç yaşantıyı bildiren bir fenomen olmaktan çıkar; ontolojik kökleri olan, fıtratla irtibatlanan, seyrusülûk ile olgunlaşan ve mîzan ile tahkîk edilerek istikamet kazanan bütüncül bir “kemâl yolculuğu” olarak belirginleşir.

Modern insan, teknik kudretini artırdıkça anlam ufkunu yitiren bir ontolojik tenhalıkla yüz yüzedir. Hakikati hesaplanabilir olana irca eden rasyonalite, ruhu dikey boyuttan mahrum bırakmış; akıl ile kalp, bilgi ile amel, madde ile mânâ arasına aşılması güç mesafeler koymuştur. Böyle bir parçalanmışlık, dinî tecrübeyi de iki zıt uçta tüketmeye meyletmektedir. Ya tecrübe yalnızca “özel duygu”ya indirgenmekte yahut büsbütün red-

dedilerek insanın iç derinliği epistemik bir değerden mahrum bırakılmaktadır. Bu çalışma, dinî tecrübenin bu iki uç arasında kaybolmaması için onu ontolojik bir zemine, antropolojik bir yönelişe, fenomenolojik bir süreç disiplinine ve epistemik-ahlâkî bir doğrulama ufkuna yerleştirerek bu parçalanmışlığa karşı sarsılmaz bir bütünlük zemini inşa etmeyi hedeflemiştir.

Gazâlî'nin bizzat yaşadığı entelektüel kriz ve “kâl” ilminden “hâl” ilmine hicreti, bu çalışmanın savunduğu bütünlük fikrinin somut bir örneğini teşkil eder. Hakikat, yalnızca bilinen değil, bizzat olunan ve tadılan bir vukûfiyettir. Akıl insanı hakikatin eşiğine kadar getiren mukaddes bir rehberdir; ne var ki vuslatı tecrübe eden “sultan” makamı kalbe aittir. Bu, aklın inkârı değil; hududunun tayini ve idrak imkânlarının tevhid içinde yeniden tertibidir. Bu nedenle “zevk”, hayalî bir taşkınlık değil; aklın kuşatamadığı hakikatin bizzat temasına imkân veren dikey bir idrak tarzı olarak anlaşılmalıdır.

Çalışmamız boyunca temellendirilen tahkîk, teorik bir doğrulama dili olmaktan öte bilginin hayata, idrakin ahlâka, kavrayışın kulluğa inkılap ettiği bir hakikat nizamıdır. Dinî tecrübe bu zeminde bir “iç yaşantı” olarak başladığı yerde tükenmez; insanın varlık tasavvurunu, yönelişini ve amelini dönüştürerek kemâlin imkân şartlarına dâhil olur. Binaenaleyh dinî tecrübeyi anlamak, onu yalnızca tasvir etmekle kalmayıp hangi şartlarda sahih, hangi koşullarda şaibeli hâle geldiğini belirleyecek ölçütlerle birlikte düşünmeyi gerektirir. Bu noktada mîzan, tecrübenin nefsânî savrulmalardan muhafaza edilmesini sağlayan sarsılmaz bir meşruiyet mihveri olarak tebarüz eder.

Bu semerenin hangi dayanaklar üzerinde yükseldiği, aşağıda bölüm bölüm özetlenen hat üzerinden daha açık biçimde görülebilir.

Birinci bölümde inşa ettiğimiz ontolojik zemin, dinî tecrübenin neden tesadüfî bir duygu değil, varlığın mertebeli düze-

niyle irtibatlı bir hakikat sahası olduğunu gösterdi. Tanrı'nın biricikliği ve mutlak failiyeti, âlemi yalnızca maddî bir sahne olmaktan çıkarıp "âyet" kılan anlam ufkunu açar. Böylece mülk-melekût hiyerarşisi, tecrübenin imkân şartlarını belirleyen dikey çerçeveye dönüşür. İnsan ise bu çerçevenin kavşağında; kesafet ile nuraniyet arasında yükseliş ve düşüş imkânlarını aynı anda taşır. Kemâl, bu gerilim hattında hayvânî kesafetin perdelerini aşarak melekûtî mirası ihyâ etme mücadelesidir.

İkinci bölümde "fıtrat", romantik bir doğallık iddiası olarak değil; insanın ezeli yönelişi ve hakikate açıklığı olarak ele alındı. İnsanın "Rahmân'ın sûreti" üzere yaratılışı, Gazâlî'nin titiz tenzih mîzanında antropomorfizme kapı aralamadan, ilâhî sıfatların cüz'î numuneleri üzerinden Mutlak Olan'ı idrak imkânına işaret eder. "Nefsini bilen Rabbini bilir" düsturu da bu bağlamda psikolojik bir içgörüden ziyade ontolojik bir köprüye dönüşür: İnsan, kendi varlık aynasında beliren ilâhî akisleri müşahede ettiği nispette hem kendini tanır hem de kendini aşan Hakikat'e doğru istikamet kazanır. Böylece fıtrat, tecrübenin hem kaynağı hem de hedefi olarak belirginleşir.

Üçüncü bölümde ele aldığımız fenomenolojik süreç, bu rücûnun "nasıl"ını görünür kıldı. Seyrusülûk, tecrübenin bir defalık bir hadise değil, süreklilik talep eden bir dönüşüm disiplini olduğunu bildirir. Şeriat ve akıl, rûhun istikametini tayin eden iki müttefik kuvvettir; şeriatın çizdiği hudutlar tecrübeyi dışarıdan soğuk bir sınır gibi kuşatmaz, bilakis tecrübenin derûnî hikmetine nüfuz imkânı açar. Bu süreçte amel, kalp aynasının pasını silen ruhanî bir ciladır: İlim kök ise ibadet meyvedir; meyvesiz bir ağaç, hakikat nazarında gölgeden ibaret kalır. Dolayısıyla tecrübenin ayırt edici meyvesi fevkalâde hâller değil, sırat-ı müstakîm üzere sebat ve istikâmettir.

Dördüncü bölümde "mîzan", dinî tecrübeyi hem epistemik hem ahlâkî bakımdan doğrulayan temel ölçü olarak temellendi-

rildi. Kalbe doğan her hâtıra (havâtır) kaynağı bakımından tef-rike tâbi tutulur; keşf ve ilham iddiaları, salihlerin yolu ve şer'î ölçülerle tartılmadıkça emniyet kazanmaz. Bu noktada mîzan, tecrübeyi değersizleştiren bir şüphencilik değil; tecrübenin sıhhatini koruyan ruhanî bir emniyet nizamıdır. Zira sahih tecrübe, insanı kendine hayran kılan bir “makam dili” üretmez; bilakis niyeti artırır, kibri kırar ve ahlâkî temkini tahkim eder. Hakikatin ölçüsü, hâlin kendisi kadar, hâlin doğurduğu istikamet ve tezkiye neticesidir.

Doğrulama süreci, “ifade edebi”ni ve mahremiyet ilkesini de zorunlu kılar. Kalpte inkişaf eden latif mânâların dilin kesif kalıplarına dökülmesi, hakikati daraltma ve muhatabı zora sokma riskini taşır. Gazâlî’nin ketm vurgusu, bilgi cimriliği değil; bilginin kudsiyetini ve muhatabın selâmetini koruyan bir iletişim ahlâkıdır. Zira hakikat istidada göre verilir; aksi takdirde dilden taşan bir fitne, tecrübenin kendisini de yaralayabilir. Bu sebeple mahremiyet, hem pedagojik bir ihtiyat hem de tecrübenin sıhhatini muhafaza eden ruhanî bir edep olarak anlaşılmalıdır.

Bu çerçeve içinde kemâl yolculuğunun ufkunu tayin eden fenâ ve bekâ bahisleri, tecrübenin nihai sınırını da gösterir. Fenâ, tözsel bir ittihad yahut hulûl değildir; vuslatın hararetiyle “benzerlik” vehminin belirttiği bir istiğrak hâlidir. Gazâlî’nin temsil dili, “şarabın kadeh olması” ile “şarabın kadeh gibi görünmesi” arasındaki farkı hatırlatarak tenzih çizgisini muhafaza eder. Bekâ ise ruhanî istikrarın zirvesi olmakla birlikte mutlak bir ihata değil, mukaddes bir acziyet doğurur: Marifetin en derin meyvesi, aklın kendi sınırlarını itiraf ederek hayret ve haşyet makamında secdeye varmasıdır. Böylece tecrübenin zirvesi, iddia değil; teslimiyet ve sükûnet olur.

Neticede Gazâlî’nin dinî tecrübe tasavvuru, modern dünyanın ürettiği parçalanmışlık karşısında hem düşünciyi hem ha-

yatı yeniden “bir”leyen bütüncül bir teklif olarak belirir. Din, bu ufukta statik bir kurallar bütünü değil; rûhun bütün cephesiyle Mutlak Hakikat’e yöneldiği dinamik bir kulluk neşvesidir. Dinî tecrübe ise bu neşvenin epistemik sahilliğini mîzanla, ahlâkî emniyetini istikâmetle, dili ve aktarımını mahremiyetle koruyan bir hayat örgüsüdür. Bu örgü, modern rasyonalitenin dar parantezini aşarken kontrolsüz bir mistisizmin savrulmalarına da kapı aralamaz.

Bu eser, Gazâlî’nin hikmet aynasından bugünün insanına şu imkânı hatırlatır: Rûhun kendi asliyetine rücû ederek fıtrata dönmesi ve hakikatin bütünlüğü içinde yeniden nefes alması mümkündür. Ne var ki bu imkân, ulaşılan bir “son durak” değil; bitimsiz bir seyrin her menzilde yeniden tahkik edilmesidir. Selâmet, her adımda mîzanı diri tutmak, istikâmeti korumak ve hakikatin kudsiyetini hem dilin hoyratlığından hem de nefsin sinsi paylarından muhafaza edebilmekle mümkündür. Bu bakımdan “varlık gurbetinden vuslat ufkuna” yürüyüş, bir netice cümlesi değil; kemâl yolculuğunu diri tutan bir başlangıç hükmüdür.

KAYNAKÇA

- Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2010.
- Gazâlî. *Cevâhiru'l Kur'an*. Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1990.
- Gazâlî. "el-Ecvibetü'l-Gazâliyye fi'l-Mesâili'l-Uhreviyye el-Maznûnü's-Sağîr". İçinde *Mecmûatü Resâili'l-İmâmi'l-Gazâlî*. El-Mektebetü't-Tevfikîyye, ty.
- Gazâlî. *el-Erbâîn fî Usûli'd-Dîn*. Dâru'l-Minhâc, 2011.
- Gazâlî. *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*. Çeviren İ. Ağâh Çubukçu ve Hüseyin Atay. AÜİF Yayınları, 1962.
- Gazâlî. *el-Keşf ve't-Tebyîn -Esnâfu'l-Mağrûrîn*. Mektebetü'l-Kur'an, ty.
- Gazâlî. "el-Kıstâsu'l-Müstakîm". İçinde *Mecmûatü Resâili'l-İmâmi'l-Gazâlî*. El-Mektebetü't-Tevfikîyye, ty.
- Gazâlî. *el-Maksadü'l-Esnâ fî Şerhi Esmâillâhi'l-Hüsnâ*. Matbaatü's-Sabah, 1999.
- Gazâlî. "el-Maznûnu bihî alâ Ğayri Ehlihî / Maznûnu Kebîr". İçinde *Mecmûatü Resâili'l-İmâmi'l-Gazâlî*. El-Mektebetü't-Tevfikîyye, ty.
- Gazâlî. "el-Munkızu mine'd-Dalâl". İçinde *Mecmûatü Resâili'l-İmâmi'l-Gazâlî*. El-Mektebetü't-Tevfikîyye, ty.
- Gazâlî. *el-Mustasfâ min İlmi'l-Uşûl*. Medine, 1413.
- Gazâlî. "er-Risâletü'l-Ledünniyye". İçinde *Mecmûatü Resâili'l-İmâmi'l-Gazâlî*. El-Mektebetü't-Tevfikîyye, ty.

- Gazâlî. "Eyyühe'l-Veled". İçinde *Mecmûatü Resâili'l-İmâmi'l-Gazâlî*. El-Mektebetü't-Tevfikîyye, ty.
- Gazâlî. "Faysalu't-Tefrika". İçinde *Mecmûatü Resâili'l-İmâmi'l-Gazâlî*. El-Mektebetü't-Tevfikîyye, ty.
- Gazâlî. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. Dâru İbn Hazm, 2005.
- Gazâlî. "İlcâmü'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm". İçinde *Mecmûatü Resâili'l-İmâmi'l-Gazâlî*. El-Mektebetü't-Tevfikîyye, ty.
- Gazâlî. "Kânûnu't-Te'vîl". İçinde *Mecmûatü Resâili'l-İmâmi'l-Gazâlî*. El-Mektebetü't-Tevfikîyye, ty.
- Gazâlî. "Kavâidü'l-Akâid fi't-Tevhîd". İçinde *Mecmûatü Resâili'l-İmâmi'l-Gazâlî*. El-Mektebetü't-Tevfikîyye, ty.
- Gazâlî. *Kimya-i Saadet (Mutluluk Hazinesi)*. Çeviren A. Faruk Meyan. Bedir Yayınları, 2015.
- Gazâlî. *Meâricü'l-Kuds fî Medârici Ma'rifeti'n-Nefs*. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.
- Gazâlî. *Mekâsıdu'l-Felâsife*. Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008.
- Gazâlî. *Mihakku'n-Nazar*. Editör Muhammed Bedreddin Na'sanî. Dâru'n-Nahdati'l-Hadîse, 1966.
- Gazâlî. *Minhâcü'l-Âbidîn ilâ Cenneti Rabbi'l-Âlemîn*. Editör Mahmud Mustafa Halâvî. Müessesetü'r-Risâle, 1989.
- Gazâlî. "Mi'râcü's-Sâlikîn". İçinde *Mecmûatü Resâili'l-İmâmi'l-Gazâlî*. El-Mektebetü't-Tevfikîyye, ty.
- Gazâlî. "Mişkâtü'l-Envâr". İçinde *Mecmûatü Resâili'l-İmâmi'l-Gazâlî*. El-Mektebetü't-Tevfikîyye, ty.
- Gazâlî. *Mi'yâru'l-İlm (İlmin Ölçütü)*. Çeviren Ali Durusoy ve Hasan Hacak. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Gazâlî. *Mîzânü'l-Amel*. Dâru'l-Meârif, 1964.
- Gazâlî. "Ravzatü't-Tâlibîn ve Umdetü's-Sâlikîn". İçinde *Mecmûatü Resâili'l-İmâmi'l-Gazâlî*. El-Mektebetü't-Tevfikîyye, ty.
- James, William. *The Varieties of Religious Experience*. Editör Martin Marty. Penguin Books, 1985.

- Jay, Martin. *Deneyim Şarkıları*. Çeviren Çev Barış Engin Aksoy. Metis Yayınları, 2012.
- Otto, Rudolf. *Kutsal'a Dair*. Çeviren Sevil Ghaffari. Altıkırkbeş Yayınları, 2014.
- Peterson, Michael, David Hasker, Bruce Reichenbach, ve David Basinger. *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*. Çeviren Rahim Acar. Küre Yayınları, 2006.
- Schleiermacher, Friedrich. *On Religion*. Çeviren K. John Oman). Paul, Trench Trübner & Co., Ltd, 1893.

"Modernitenin ontolojik tenhaliğında yolunu yitiren insan için hakikat; sadece zihnen kuşatılan bir 'malumat' değil, bizzat kalple tadılan bir 'nefes' olabilir mi?"

Modern rasyonalite, insanı ve eşyayı parçalara ayırıp ölçülebilir olanın dar parantezine hapsederken; rûhu dikey boyutundan, kalbi ise ezeli vatanından mahrum bırakmıştır. Bugünün ferdi, tekniğin ve bilginin devasa kuşatması altında "ontolojik bir gurbet" yaşamakta; zihni ile gönlü arasındaki o mukaddes köprüyü her geçen gün biraz daha kaybetmektedir.

Elinizdeki bu çalışma, Hüccetü'l-İslâm İmam Gazâlî'nin ihvâ edici mirası üzerinden, modernitenin bu parçalanmışlığına karşı ruhanî bir vukûfiyet teklifi sunuyor. Gazâlî'nin bizzat kendi varoluşsal kriziyle başlayan ve "hâl" ilmine hicretiyle kemâle eren serüveni; dinî tecrübenin sadece sübjektif bir duygu sığınığı değil, sarsılmaz bir "tahkik zemini" olduğunu gözler önüne seriyor.

Kemâl Yolculuğu, modern literatürde zaman zaman indirgemeci bir çerçevede psikolojik bir görüngüye hapsedilen "dinî tecrübe" kavramını; İslâm düşüncesinin marifet, zevk ve yakîn ufkuyla yeniden düşünmeye davet eder. Varlık mertebelerinden kalbin tasfiyesine, şeriatın mizanından vuslatın mahremiyetine uzanan bu çalışma, okuru kelimelerin gurbetinden hikmetin vatanına çağırarak vakur bir seyrusülûk denemesidir.

"İdrakteki aczden hakikati bir 'hâl' olarak kuşanma-ya: Gazâlî ile yeniden düşünmek"

ISBN 978-625-8568-42-4



9 786258 568424