



bilimname XXXVI, 2018/2, 135-164

Geliş Tarihi: 29.05.2018, Kabul Tarihi: 13.09.2018, Yayın Tarihi: 31.10.2018
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.434059>

İHYÂ'U 'ULÛMÎ'D-DÎN'DE AKIL ve AKLÎLİK

Emrah KAYA^a

Öz

Bilgi; eksiksiz bir tanıma sahip olmasa da felsefe, kelâm ve tasavvufun temel tartışma konularından biridir. Bilginin, duyu organlarınca iletilen verilerin insan aklı tarafından işlenmesiyle ortaya çıktığını iddia edenler olduğu gibi bunlardan tamamen bağımsız bir şekilde kalbe bırakılan bir nur ile oluştuğunu iddia edenler de bulunmaktadır. Kalbe bırakılan nurun insanların çoğunda görülmemesi nedeniyle bilgi edinmede tüm insanların sahip olduğu ortak alet olan aklın konumunu tartışmaya açmak daha önemli görünmektedir. Bu bağlamda İslam düşüncesinde derin etkiye sahip olan Gazzâlî'nin önemli eserlerinden biri olan *İhyâ'*da akıl ve aklîlik meselesinin nasıl ele alındığını bu makalede ortaya koymaya çalışıyoruz. Akıl kavramıyla ilişkili olarak ele alınan kalp ve ilim kavramlarının kullanımlarına da değinmek suretiyle Gazzâlî'nin akla yönelik tarafsız, olumlu ve olumsuz tutumunu sırasıyla işlediğimiz bu makalenin amacı genel bir Gazzâlî profili çizmek değil; müstakil olarak mezkûr eserde konuyu nasıl değerlendirdiğini tartışmaktır. Halk ile doğrudan iletişim halinde olan ve halkı irşâd eden kimselere yönelik yazılmış bu eserde insanlığın bilgi edinmede kullanabileceği ortak alet olan akla yönelik tutumun analizi kanaatimizce oldukça önemlidir. Akla farklı bağlamlarda değinen Gazzâlî'nin bu konuda her zaman tutarlı ve objektif olduğunu söylemek ise kolay görünmemektedir.

Anahtar kelimeler: İslam Felsefesi, Gazzâlî, İhyâ'u ulûmî'd-dîn, Akıl, Aklîlik



REASON AND RATIONALITY IN İHYÂ AL-'ULÛM AL-DÎN

Knowledge, despite the fact that there is no a complete definition yet, is one of the main discussion issues of philosophy, theology and tasawwuf. Some claim that knowledge occurs by means of reason that processes data transmitted by sense organs while others claim that knowledge occurs by means of a light released in the heart of humans. Since it is not mutual for all humans to have the light in the heart, focusing on the other way of knowledge, that it is to follow

^a Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, emrahkaya@sakarya.edu.tr

reason, seems more significant and remarkable at this stage. In this respect, we attempt to investigate in this article how to treat reason and rationality in *Ihyā al-‘ulūm al-dīn*, the work of Ghazzālī who has a strong impact on the Islamic thought. In this article our purpose is not to draw an exhaustive profile of Ghazzālī but to make an assessment for neutral, positive and negative statements of Ghazzālī with respect to reason and rationality in the work. While explaining his neutral statements it is a requirement to touch on the terms heart (*qalb*) and knowledge (*‘ilm*) as well because they are relevant to the subject of reason. The work, *Ihyā* was written by Ghazzālī for those who are responsible to preach to and have a close connection with masses. Since reason is the tool of knowledge only shared by all humanity, studying the ideas, especially ideas on reason and rationality found in this work gains importance.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

İslam düşünce tarihinin en önemli ve etkili simalarından olan Ebû Hâmid Gazzâlî (1058-1111) telif ettiği eserleri, kendinden önceki müktesebata yönelik eleştirileri ve siyasi bağlantıları ile hem kendi döneminin hem de günümüze kadar uzanan sürecin en çok takip edilen ve aynı zamanda tartışmalı âlimlerinden biridir. Birçok eser yazmanın yanı sıra medreselerde dersler vermek suretiyle kendi takipçi kitlesini oluşturmuş; felsefe, kelâm, tasavvuf ve fıkıh alanlarında gördüğü hataları eleştirmiştir. Böylesi bir itibar ve şöhretin yanında ortaya konulan eser ve fikirlere yönelik eleştirilerin olması da tabiidir. Kimilerine göre “hüccetü'l-İslâm” olan Gazzâlî, kimilerine göre İslam düşüncesinin duraklamasının müsebbibidir.¹ Bu tartışma ile ilgili sayısız kitap ve makale yazılmış ve hala net bir sonuç ortaya

¹ Majid Fakhry, *Averroes: His Life, Works and Influence* (Oxford: Oneworld, 2001), xi; Necip Taylan, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri: Bilgi-Mantık-İman* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 19; Ahmet Erkol, “Felsefeden Kelama Yöntem ve İçerik Eleştirisinde İbn Rüşd'ün Kelam Karşıtlığı”, *Şarkiyat İlmi Araştırmaları Dergisi* 1 (2009): 24; Ahmet Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine* (Ankara: Vadi Yayınları, 1999), 9-45. Ayrıca Hüseyin Atay'a göre Gazzâlî'nin eserleri ile felsefe alanında sadece bir duraklama değil aynı zamanda medreselerde gelişen bir düşmanlık da söz konusu olmuştur. Hüseyin Atay, “Gazzâlî ve İbn Rüşd Felsefesinin Karşılaştırılması”, *Kader: Kelam Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2003): 36. Diğer taraftan Hasan Ayık'a göre ise Gazzâlî'nin herhangi bir felsefe karşıtlığı yoktur. Ancak Gazzâlî, Fârâbî ve özellikle de İbn Sînâ'nın düşünce ekseninde zirveye ulaşan Meşşâî felsefenin metot kusurlarına işaret etmiştir. Bu nedenle Ayık, mevcut felsefi ve metodolojik kusurlara işaret etmenin felsefeyi bitirmek veya ona düşmanlık beslemek şeklinde değerlendirilmesine katılmamaktadır. Hasan Ayık, “Gazzâlî'nin Eleştirileri Felsefeyi Bitirdi mi?”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/3 (2009): 38, 44.

konulabilmiş değildir. Belki birçok âlim için geçerli olabilecek bütüncül yaklaşımların Gazzâlî çalışmalarında da uygulanmaya çalışılması bu tartışmanın sonuçsuz kalmasına neden olmaktadır. Çünkü Gazzâlî'nin ilmî duruş ve perspektifinin zaman içinde dönüşüm geçirdiği ve halden hale evirildiği bilinmektedir.²

Gazzâlî'ye bütüncül olarak bakılmasının önündeki tek engel zaman içinde gerçekleşen farklılaşma da değildir. Gazzâlî'nin toplumu ifsat olmaktan korumaya yönelik büyük bir hassasiyeti söz konusudur ve bunu “çocuğun yılana dokunmasına engel olmak” şeklinde ifade etmektedir.³ Bu hassasiyetinden dolayı eserlerini telif ederken muhatabının kavrayış ve eğitim düzeyini göz önünde bulundurmaya gayret etmiştir. Her ne kadar İbn Rüşd (ö. 1198), kendisini felsefî hakikatleri halka açmak ile suçlanmış olsa da⁴ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife* ve *Mağâşidü'l-felâsife* gibi eserlerini üst düzey ulemâyı muhatap alacak şekilde yazarken *İhyâ, el-Basîṭ* ve *el-Vasîṭ* gibi eserlerini ise halk ile doğrudan iletişim kurabilen ve halkın bir basamak üzerinde olan ilim taliplerini muhatap alacak şekilde yazmıştır.⁵ Bu nedenle Gazzâlî çalışmalarına bütüncül bir bakışın gereksiz ve sağlıksız olduğu düşüncesine sahibiz.⁶ Bundan dolayı bu çalışmamızda *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn* eserine odaklanacak ve mezkûr eserde akıl kavramının nasıl ele alındığını ve

² Frank Griffel, *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 53. Bk. Frank Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*, trc. Halil İbrahim Üçer - Muhammed Fatih Kılıç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 99.

³ Ebu Hâmid Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-ḍalâl* (Beyrût: Dâru'l-kütüb-i-'ilmiyye, 1988), 47.

⁴ Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri: Faslu'l-makâl el-Keşfan minhâci'l-edille*, trc. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 107. Burada altı çizilmesi gereken bir husus vardır. Câbirî'nin ifade ettiği gibi İbn Rüşd'ün Gazzâlî'ye yönelik temel eleştirisi felsefenin liyakatsiz kişilere açılmasıdır. Diğer taraftan İbn Rüşd'ün Gazzâlî'yi felsefenin asıllarını bilmediği için mazur görmesi de söz konusudur. İbn Rüşd'e göre, Gazzâlî'nin itiraz ettiği felsefî tutum İbn Sînâ'nın çizgisidir ki İbn Sînâ da, İbn Rüşd tarafından felsefenin asıllarına dayanmamakla itham edilmektedir. Muhammad Âbid Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, trc. İbrahim Akbaba (İstanbul: Kitabevi, 2001), 365.

⁵ İslam'da felsefenin varlığı ve Gazzâlî'nin etkileri hakkında geniş bilgi için Bk. Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, 9-45; Nuri Adıgüzel, *Bir Disiplin Olarak İslam Felsefesi: Özgünlüğü ve Yöntemi*, 2. Baskı (Sivas: Asistan Kitap, 2012), 31.

⁶ Bu noktada Necip Taylan'ın ise Gazzâlî'yi bir bütün olarak anlama, ona felsefe, fıkıh, kelâm, tasavvuf ilimleri göz önünde bulundurularak bütüncül bakma gereğine vurgusunu hatırlatmak gerekiyor. Diğer taraftan, mesela, ilimler tasnifinde Gazzâlî'nin bir eserinde tıp ve kelâm ilmini farz-ı kifâye, faydalı ve övülen ilimlerden görmesi; diğer bir eserinde ise bunlarla meşguliyetin kişiyi Allah hakkında gaflete düşüreceği için tamamen boş ve yararsız olduğunu söylemesi Gazzâlî hakkında bütüncül bir bakış geliştirme çabasının sağlıksız olduğu yönündeki kanaatimizi güçlendirmektedir. Ebu Hâmid Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol (el-iktisâd fî'l-i'tikâd)*, trc. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 3. Ayrıca bu tartışmalar için Bk. Taylan, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, 22, 33-38.

aklılığın ne olduğunu ortaya koymaya çalışacağız.⁷

Kapsam ve etkilediği kitle göz önüne alındığında *İhyâ*'nın Gazzâlî'nin en önemli eserlerinden biri olduğu net bir şekilde anlaşılmaktadır. Ayetler ve hadisler ışığında meseleleri açıklama gayreti, sahabeden çokça rivayetlerin bulunması ve meşhur zatlardan alıntılar yapmak suretiyle Gazzâlî'nin bu eseri genelde ulemâ tarafından takdire şayan bulunmuştur. Her kitapta on bölüm olacak şekilde dört kitaptan müteşekkil olan *İhyâ* sıradan (sistemli din eğitimi almamış) bir Müslümanın dine taalluk eden tüm ihtiyacını karşılamak amacıyla telif edilmiştir.⁸ İmanın esaslarından istibrâ-istincâ gibi taharet mevzularına; şeytan taşlamının usulünden evlenilecek kadında aranacak özelliklere kadar her konuya temas etmekle İslam dünyasının neredeyse başucu kitabı haline gelmiştir.⁹

Böylesi kapsamlı ve halkın eğitiminde kullanılması amacıyla yazılmış bir eserde, insanın mükellef olmasının yeterli olmasa da zorunlu şartlarından olan akıl kavramının nasıl ele alındığı incelenmesi gereken bir konudur. Gazzâlî'nin akla yönelik yaklaşımının kelâmcılara ve filozoflara karşı yazdığı eserler üzerinden çokça tartışıldığına şahidiz.¹⁰ Fakat *İhyâ*'da akıl konusu nasıl ele alınmıştır sorusuna cevap verecek nitelikte kapsamlı çalışmalar olduğunu söylemek zordur. Konu bütünlüğü olmaksızın yeri geldikçe cümleler arasına serpiştirilen ifadelerin dikkatle ele alınması, tasnifi ve tahlili bize Gazzâlî'nin *İhyâ*'da akla nasıl yaklaştığı yönünde bilgi verecektir.

⁷ Her ne kadar bu makalede takip edeceğimiz metodun Gazzâlî'nin akla yaklaşımında bütüncül bir bakışı gereksiz ve sağlıksız görmek üzerine dayandığını ifade etmek suretiyle *İhyâ*'yı ayrı bir değerlendirmeye tâbi tutacağımızı belirtsek de bu eserin akla olumlu baktığını Câbirî perspektifiyle söylemek zordur. Ona göre, aklın gerçeğe ulaşamayacağı gerçeğini temel prensip olarak benimseyen ve akıl ile mantığın yerine keşfi koyan zihniyet "âtil akıl"ın yolunu tutar. Bu yoldaki motivasyon kaynaklarının en önemlilerinden biri olarak da *İhyâ* eseri önemli rol oynamaktadır. Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, 305, 371.

⁸ Müslümanın tüm ihtiyacından kasıt elbette sadece günlük fikhî uygulamalar ve temel akide prensiplerinin anlatılması değildir. Bunun yanı sıra *İhyâ*'da üzerinde durulan ana temanın "ahlak" ve "maneviyat" olduğu da göz önünde bulundurulmalıdır. Bk. Bülent Çelikel, "Gazzâlî'nin Dönemindeki Ulemâya Yöneltilmiş Eleştiriler", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/2 (2013): 124.

⁹ Bk. Mustafa Çağrı, *Gazzâlî* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 31-39; Mustafa Çağrı, "İhyâ Ulûmi'd-Dîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2000), 22:10-13.

¹⁰ Mesela, bu noktada Hüseyin Atay'ın Gazzâlî'yi eleştirirken onun *İhyâ*'sından başka eserlere atıf yaparak bir dizi akıl dışı sayılabilecek örnekleri kendince sıralar. Fakat Atay için eleştiriye konu olan bu hususların Gazzâlî için zaten olması gereken bir durum olduğu unutulmamalıdır. Zaten Gazzâlî için şeriatın her zaman akli olmak zorunda olmadığını makalemizde işleyeceğiz. Atay, "Gazzâlî ve İbn Rüşd", 47. Ayrıca Bk. Ayık, "Gazzâlî'nin Eleştirileri", 37-58.

Bu amaçla, Gazzâlî'nin diğer eserlerini çalışmamıza dahil etmeksizin *İhyâ'*ya yoğunlaşmak suretiyle bir profil ortaya konulacaktır. *El-İktisâd* veya *Tehâfût* gibi eserleri konuya dâhil etmeden oluşturulacak bir çalışma Gazzâlî'nin mezkûr meseleye dair düşüncesini tam olarak yansıtmayacağını farkındayız. Ancak buradaki amacımız Gazzâlî'nin düşüncesini tam olarak yansıtmaktan ziyade onun halka yönelik yazdığı bir eserde akıl ve aklîlik konusunda sahip olduğu tutumu ortaya koymaktır.

Böylesi bir yaklaşım neticesinde makalemizi "Aklın tanım ve mahiyetine yönelik ifadeler", "Akla yönelik olumlu yaklaşım" ve "Akla yönelik olumsuz yaklaşım" alt başlıklarıyla inşa edeceğiz. Her bir kısımda akılla ilgili ifadeleri mevcut bağlamları göz önünde bulundurarak ele almaya çalışacağız.

A. Aklın Tanım ve Mahiyetine Yönelik İfadeler

Gazzâlî'nin *İhyâ'*daki yaklaşımına dikkat ettiğimizde akıl kavramını kalp ve ilim kavramlarından bağımsız ele almamızın mümkün olmadığını görmekteyiz. Aklın tanım, mahiyet ve işlevine dair tüm izahlar bu kavramların etkileşimine işaret edildiği sürece bir anlam kazanabilir. Çünkü kalp, aklın zemini ve mekânı; ilim ise bu kalpte kesbî veya vehbî olarak varlık kazanan mahsul şeklinde değerlendirilmektedir.¹¹ Akıl, fizikî bir yapıda olmayıp batınî bir kuvve olması hasebiyle parçalanmayan, çürümeyen, ölmekle değişikliğe uğramayan ve idrak yetisini kaybetmeyen bir yapıdadır.¹²

Bununla beraber birçok anlamı ihtiva eden akıl kavramı hakkında insanların ihtilafa düştüğüne işaret eden Gazzâlî, bu ihtilafların sebebi olarak anlam farklılıklarının görmezden gelinmesini ileri sürmektedir. Gazzâlî böylesi kavramlar için efradını cami, ağyarını mani tanımlar yapmanın mümkün olmadığını ifade eder ve dört farklı tanım ile akıl kavramını açıklar. Aklın birinci manasını Hâris el-Muhâsibî (ö. 857) ile paralel bir şekilde açıklayan Gazzâlî'ye göre akıl, nazarî bilgileri elde etmek suretiyle insanoğlunu hayvanlardan ayıran bir vasıftır. Bu vesile ile insan, kalbe bırakılan bir nur ile nesnelere algılama ve onlar hakkında düşünebilme istidadı kazanmış olmaktadır. Aklın ikinci manası ile kastedilen ise zarurî bilgilerin mümeyyiz bir çocukta ortaya çıkmasıdır. Mesela ikinin birden büyük, parçanın bütünden küçük olduğunun bilinmesi veya mümkünün mümkün, muhalin de muhal olarak idrak edilmesi gibi mantıksal aksiyomlar da denilebilecek zarurî bilgilerin bulunması bu kabildendir. Aklın üçüncü manası da tecrübeye dayanan bilgilerin ortaya çıkması veya elde edilmesi

¹¹ Ebu Hâmid Gazzâlî, *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn* (Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1982), 4:505.

¹² Gazzâlî, *İhyâ'*, 4:503.

şeklinde ifade edilmektedir. Bu nedenle Gazzâlî'ye göre tecrübelerin toplamından bir bilgi ortaya çıkaramayan kimse cahil olarak nitelenir. Aklın dördüncü manasına gelince bu akıldan kasıt, insanın dünyevî ve geçici zevkleri kendisine telkin eden şehevî istekleri doğrultusunda hareket etmekten ziyade gerek nazarî hakikatlere ulaşmakla gerekse tecrübî olarak gelişmekle elde edilen bir bakış açısıyla hareket etmesidir. Aklın ilk iki manasının insan doğası gereği fitrî olarak söz konusu olduğunu, son ikisinin ise kazanılan akıl olarak nitelenmesi gerektiğini ifade eden Gazzâlî'ye göre birinci mana temel ve kaynak (*menba'*) iken dördüncü mana arzulanan nihaî amaçtır (*el-ğâyetü'l-kuşvâ*).¹³ Her ne kadar fitrî bir akıl söz konusu olsa da Gazzâlî'ye göre insanda aklın kemâle ermesi kırklı yaşlarda mümkündür.¹⁴

Gazzâlî'nin yapmış olduğu tasnif ve tanımlar bir ölçüde Fârâbî'nin *Risâle fî me'ânî'l-'aql* eserinde bahsettiği farklı akılları çağrıştırmaktadır. Birçok filozof insan aklını tasnife tabi tutmuş olsa da akıl kavramıyla ilgili olarak avama göre, kelâmcılara göre, *Kitâbü'l-burhân*'da, *Nikomakhos Ahlakı*'nda, *Kitâbü'n-nefs*'te ve *Metafizika*'da bahsedilen akıl olmak üzere altı farklı anlayıştan ve yaklaşımdan bahseden Fârâbî'nin tasnifi Gazzâlî'ye dair okumalar sırasında sürekli hatıra gelmektedir.¹⁵ Mesela Fârâbî'ye göre avamın akıllı diye nitelediği kişi dini fazilet sayıp doğru ve iyiyi tercih eden kimsedir. Aynı şekilde Gazzâlî'ye göre de dünyanın süslerini ahiretin nimetlerine tercih eden kimse akıllı sayılmaz.¹⁶ Diğer bir örnek ise Yahyâ b. Mu'âz er-Râzî'nin, akıllı kimselerin dünya kendilerini terk etmeden dünyayı terk edenler, kabre girmeden onu inşa edenler ve kendisi Yaratan'a varmadan önce O'nu razı edenler olmak üzere üç çeşit olduğu yönündeki sözlerini aktarır.¹⁷ Gazzâlî öncesinde, Fârâbî'nin de işaret ettiği, bir fiili sık sık tekrar etmek suretiyle meleke haline gelen, tecrübeye dayalı aklın bir benzeri daha sonra Gazzâlî'nin çocukların meleke kazanma serüvenine dair

¹³ Gazzâlî, *İhyâ*, 1:85-86.

¹⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, 4:9.

¹⁵ Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 9. Baskı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 127-137.

¹⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, 1:284. Böylesi bir yaklaşım sadece Fârâbî veya Gazzâlî'de görülmez. Mesela *Tehzîbu'l-Ahlâk* eserinin sahibi İbn Miskeveyh (ö. 1030) de bu konuda benzer bir tavır ortaya koymaktadır. Ona göre de akıllı kişi mide ve şehvetinin emrine boyun eğmez ve nefsinin öfke ve şehvet kuvvelerini durup dururken harekete geçirip kendisine karşı bir tehdit ortaya çıkarmaz. Aksi yönde davranış ortaya koyanların deli olduğunu ifade eden İbn Miskeveyh'e göre bu tür davranışlar Allah'ın emrine karşı gelmek ve sınırlarını aşmak demektir. İbn Miskeveyh, *Ahlâk Eğitimi: Tehzîbu'l-Ahlâk*, trc. Abdulkadir Şener v.dğr. (İstanbul: Büyüyen Ay, 2013), 116, 218.

¹⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, 3:210. Başka bir yerde de Gazzâlî akıllı kimseyi en çok sevindirecek ve onun üzüntüsünü giderecek fiilin salih amel olduğunu söylemektedir. Gazzâlî, *İhyâ*, 3:239.

anlattığı ve tecrübe ile kazanılan bir ilim/akıl çeşidine benzemektedir. Buna göre çocuk, tecrübe ve düşünme yollarıyla bazı bilgiler edinir ve bunları istediği zaman kullanmak üzere zihinde saklar.¹⁸ Elbette buradaki maksat Gazzâlî'nin akıl ile ilgili işaret ettiği her mevzunun Fârâbî'nin tasnifinde karşılık bulunduğunu söylemek değildir. Ancak dikkat edilmesi ve altı çizilmesi gereken husus Fârâbî'nin avama göre akıl dediği yaklaşımın Gazzâlî'nin *İhyâ'*da akla yüklediği anlam ile büyük oranda örtüşüyor olmasıdır. Diğer taraftan Fârâbî'nin, mesela *Kitâbü'l-burhân*'daki akıl diye işaret ettiği aklın karşılığının Gazzâlî'nin *İhyâ* eserinde değil de *Tehâfüt, Miḥakkü'n-nazar* veya *Mi'yârü'l-ilm* gibi eserlerinde bulunabileceğini de unutmamak gerekir.

Akıllı olmayı dindar olmak, faziletli olanı seçmek, (dinen) iyi ve doğru olana yönelmek şeklinde anlayan Gazzâlî akıl ile ahlak arasında önemli bir bağ kurmaktadır. İslam düşüncesinde çok defa şahit olunan bir yaklaşım ile Gazzâlî de aklın en önemli görevini insan nefsinin kuvvelerinden olan öfke ve şehveti kontrol altına almak olarak tespit etmektedir. Şehvî duygular her ne kadar insanlığın devamı için bir zorunluluk olsa da belli sınırların ötesine geçmesi halinde insanı her türlü kötülüğe sevk edebilecek güçtedir çünkü dünyevî lezzetler olgunlaşmamış akılları çelmek için yaratılmıştır.¹⁹ Şeytanın insanoğluna karşı sahip olduğu en kuvvetli silahın şehvet olduğunu ifade eden Gazzâlî'ye göre şehvî duyguların kabarması halinde insanı ne din ne de akıl kötülükten alıkoyabilir.²⁰ Gazzâlî akli, avlanan bir süvariye, şehveti süvarinin atına ve öfkeyi de av köpeğine benzetir ve süvarinin sürekli atını ve köpeğini kontrol etmesi gerektiğini vurgular. Başka bir mecazda da insan bedenini bir ülkeye, akli hükümdara, şehvet ve öfkeyi ise bu ülkeye saldırmak isteyen düşmana benzetir. Böylece aklın görevinin nefsin şehvet ve öfke kuvvelerini kontrol etmek suretiyle insanı maddi ve manevi tehlikelerden korumak olduğunu belirtir.²¹

Gazzâlî'ye göre aklın görevi sadece şehveti ve öfkeyi kontrol altına almak değil aynı zamanda şehvet ve öfke güçlerinin sebep olacağı zararları da bulup çıkarmak suretiyle irade gücünün doğru yönlendirilmesine de destek olmaktır. Bundan dolayı da Gazzâlî'ye göre hükümlerlik bilge (*hakîm*)

¹⁸ Kaya, *Felsefe Metinleri*, 129-130; Gazzâlî, *İhyâ*, 3:8.

¹⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, 4:126.

²⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, 2:28.

²¹ Gazzâlî, *İhyâ*, 3:7; 4:394. Aklın en önemli özelliğinin şehvet ve öfkeyi kontrol etmesi şeklinde akla görev yükleme yaklaşımını daha sonraları İbnü'l-'Arabî de vurgular. Böylece hem insan aklının atıl ve gereksiz olmadığı vurgulanmış olmakta hem de hikmet ve hakikati bulma noktasında akla bir işlev tanımlamamak da mazur görülmektedir. Bk. Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî, *Futûḥâtü'l-mekkiyye* (Kahire: y. y., 1911), 2:191.

olan aklın hakkıdır.²² Aksi halde kalbe dolacak olan şehvî heves ve arzular aklın nurunu söndürecek ve onu işlevsiz kılacaktır. Gazzâlî'nin ifadeleriyle, böylesi bir akıl, dumanlar içinde kaldığı için göremez hale gelmiş bir göz gibidir.²³ Aynı şekilde, akli çalışamaz hale getiren sadece şehvî arzular değil, nefsin bir diğer kuvvesi olan öfke de bu konuda benzer olumsuz etkiyi oluşturur.²⁴

Akıllı olmak ile doğruluk, dindarlık, faziletli olanın tercih edilmesi gibi anlamları bağdaştıran Gazzâlî'de bunun örneklerini çokça görmek mümkündür. Akıl, Gazzâlî'ye göre, şehveti kontrol etmenin yanı sıra doğruyu arama, bulma ve tatbik etme konusunda danışman (*nâsih*) olma özelliğiyle de öne çıkmaktadır.²⁵ Bu bağlamda Gazzâlî Hz. Peygamber'in "Allah, şüpheler vârid olduğunda eleştiren basireti; şehvetler hücum ettiğinde olgun akli sever." sözünü aktarır.²⁶

Görüldüğü üzere Gazzâlî için akıl ile dindarlık, faziletli ve iyi olanın tercih edilmesi arasında önemli bir ilişki bulunmaktadır. Daha önce bahsedildiği üzere akli bu minvalde değerlendirmek ile Fârâbî'nin avamın akıldan anladığı mana diye ortaya koyduğu yaklaşım örtüşmektedir. Ancak Gazzâlî'nin *İhyâ*'da akla yönelik ifadelerinin daha başka yönlerinin olduğunu da görmekteyiz. Bu nedenle akıl-ahlak bağlamında yapılan izahlardan sonra akıl-kalp ilişkisinin de açıklanması gerekmektedir. Çünkü akıl kavramının kalp ile iç içe geçmiş bir hakikat olduğunu Gazzâlî çok defa vurgulamaktadır.

1. Kalp

Öncelikle burada ele alacağımız kalp, Gazzâlî'nin de ifade ettiği gibi hissedilebilen et parçası olup vücudumuzda kan pompalayan organ değildir. Gazzâlî'nin kalp ile kastettiği anlam şeriatın da kalp diye isimlendirdiği, Allah'ın sırlarından olup O'nun latîfelerinden bir latîfe olan, kimi zaman ruh, kimi zaman da *nefs-i mutmainne* diye isimlendirilen şeydir.²⁷

Kalbin bu anlamı üzerinde duran Gazzâlî'ye göre bilme fiilini gerçekleştiren, ilahî hitaba mazhar olan, hakkında konuşulması ve terbiye ve tezkiye edilmesi gereken bu kalptir. Bu kalp ile ilişkili olarak ele aldığı diğer

²² Gazzâlî, *İhyâ*, 3:11, 27.

²³ Gazzâlî, *İhyâ*, 3:47.

²⁴ Gazzâlî'ye göre aşırı öfkeli kimsenin akıl nuru söner, aklını dumanlar istila eder ve bunun sonucunda akli şehvî etkilere maruz kalmış gibi çalışamaz hale gelir. Bu nedenle böyle kimselerde sağlıklı bir fikir, idrak ve basiret görmek mümkün değildir. Gazzâlî, *İhyâ*, 3:167.

²⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, 3:54.

²⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, 4:401.

²⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, 1:54.

kavramlar da ruh, nefis ve akıl kavramlarıdır.²⁸ Ruh, bir yönüyle latif bir cisim olmak suretiyle fiziksel kalbin boşluğunda bulunur. Işığın evin odalarına yayılması gibi ruhun etkisi de tüm vücuda yayılır ve bu sayede bedendeki canlılık emareleri görünür ve bilinir olur. Diğer bir yönü ile ruh, insandaki algılayan ve bilen bir cüz olarak karşımıza çıkar ki, akılların çoğu bunu idrak ve izahtan acizdir. Diğer bir kavram ise nefstir. Öfke ve şehvet kuvvelerine işaret eden bir anlamda kullanılıyor olmasının yanında nefsin insanın hakikatine işaret eden anlamı da bulunmaktadır. İnsanın hakikatine işaret etmekle nefsin farklı halleri söz konusu olmakta ve bu nedenle de *nefs-i emmâre* veya *nefs-i levvâme* gibi farklı kavramlar ile nitelenmektedir.²⁹ Burada altını çizmemiz gereken noktalardan birisi yukarıda da bahsedildiği üzere Gazzâlî'nin kalpten maksadının bazen ruh, bazen de *nefs-i mutmainne* kavramlarıyla isimlendirilen bir latîfe olmasıdır. Burada ise nefsin anlamlarına işaret ederken de *nefs-i emmâre* veya *nefs-i levvâme* kavramlarını kullanması kalp, ruh, nefis terimlerini birbirleri yerine kullandığının göstergelerinden biridir. Çünkü tasavvufî kullanımda *nefs-i emmâre*, *nefs-i levvâme*, *nefs-i mutmainne* vb. kavramların ayrı ayrı hakikatlere değil, insanın hakikatinin farklı hallerine işaret ettiğini bilmekteyiz.³⁰

Kalp, ruh ve nefis kelimeleriyle ilişkili olan sonuncu kavram ise akıldır. Akıl da bu bağlamda iki farklı şekilde anlaşılması mümkün olan bir kavram olarak karşımıza çıkar. Gazzâlî'ye göre akıl, kimi zaman kalpte bulunan ilim sıfatının; kimi zaman da ilimleri idrak etmek için gereken aletin karşılığı olarak kullanılır. Diğer bir ifadeyle akıl, bazen âlimin (bilenin) sıfatıdır bazen de bilme fiilinin aletidir. Gazzâlî'ye göre âlimlerin birçoğu bu kavramların aynı hakikatın farklı isimleri olduğunu bilmezler.³¹

Bu nedenle olsa gerek Gazzâlî'nin, eserinde akıl-kalp ilişkisine farklı bağlamlarda çok defa yer verdiğine ve bu terimleri eş anlamlı kullandığına

²⁸ Gazzâlî'de bu kavramların ilişkili olarak ele alınması ve bu ilişkinin Yeni-Eflâtuncu düşünce ile benzerlik arz etmesi söz konusudur. Mesela akıl ve ruh ilişkisinde Meşşâî felsefenin, özellikle de İbn Sînâ'nın Gazzâlî üzerinde etkili olduğunu onun *Mişkâtü'l-envâr* eserine bakarak da görebiliriz. Bu ilişkilerin daha ham halini ise Fârâbî'nin akıllardan bahsederken ortaya koyduğu şemada da görmek mümkündür. Diğer taraftan bu etkileşim ve benzerliklerin *İhyâ'*nın odağında olmaması nedeniyle çalışmamızda bu konulara detaylı yer vermedik. Bkz. Ebu Hâmid Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat: Mişkâtü'l-envâr*, trc. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 62-64.

²⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, 3:3-4.

³⁰ Abdülkerîm Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-kuşeyriyye* (Kahire: Ridâ Tevfik 'Affî, 1989), 174; Abdülkerim Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair: Kuşeyrî Risâlesi*, trc. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 181.

³¹ Gazzâlî, *İhyâ*, 3:4.

şahit olmaktayız. Mesela öfke ve şehvetin kalbin kontrolü altında bulunması konusunda Gazzâlî, öfke ve şehvetin kalbe itaat etmesi gerektiğini söyler. Fakat sonrasında ise insanların çoğunda bunun başarılmadığını ve akıllarının öfke ve şehvetin esiri olduğunu ifade eder. Aklın öfke ve şehveti kontrol etmesinin uygun olduğunu belirterek konuya devam eden Gazzâlî'nin akıl ve kalp kelimelerinin birbirinin yerine kullandığını görmekteyiz.³² Elbette yukarıda bahsedilen aklın ilim manasını temel alarak Gazzâlî'nin akıl ile kalbi değil; akıl ile kalbin ordularından olan ilmi kastettiğini de söylemek mümkündür. Her iki şekilde de anlaşılması mümkün olan ifadeler *İhyâ*'da oldukça fazladır. Mesela, Gazzâlî insan kalbinin ilim ve irade özelliklerinin olduğunu belirtir. İlim özelliği ile kişi dünyevî ve uhrevî işleri ve akfî hakikatleri bilir çünkü külfî ve zarurî bilgilerin kişide bulunması insan aklının temel özelliklerindedir ve bu özellik ile insan kalbi diğer canlılardan ve çocuktan ayrılmıştır.³³

Başka bir örnekte ise Gazzâlî şehvetlerin çokluğunun kalpteki parlaklığı gidereceğini ve böyle bir kalpte hakikatin zuhur etmeyeceğini söyler. Daha sonra da bir hadis olarak "kim bir günah işlerse akıl ebedi olarak ondan ayrılır" ifadelerini aktararak kanaatimizce kalp kararması ile aklın kişiyi terk etmesi ilişkisini kurar ve akıl-kalp aynîliğine işaret eder.³⁴ Yine başka bir örnekte yola çıkarak akıl ve kalp kavramlarının birbiri yerine eş anlamlı olarak kullanıldığını görmekteyiz. İnsanın sahip olduğu beş duyu organına hayvanların da sahip olduğunu ifade eden Gazzâlî'ye göre insanın bu noktada ayırt edici vasfı olarak akıl, nur, kalp veya dilediği başka bir kavramla ifade edilebilecek altıncı his öne çıkar. Ona göre, kalbin kavraması baştaki gözden daha güçlü olduğu gibi aklın anladığı manalar da (*ma'kûlât*) algılananlardan (*maḥsûsât*) çok daha üstündür.³⁵ Bu ifadeler ile de

³² Gazzâlî, *İhyâ*, 3:6.

³³ Daha önce yapılan aklın dördü tasnifine göre mümeyyiz bir çocuk zarurî bilgileri bilmektedir. Burada ise zarurî bilgilerin çocuktan ziyade yetişkin insanda ortaya çıkması söz konusudur. Her ne kadar burada bir çelişki gözükse de *İhyâ*'nın ilgili sayfaları detaylı okunduğu takdirde bir çelişki olmadığı görülecektir. Çünkü Gazzâlî ilim ve ilmin etki ettiği bir irade bileşiminden bahsetmektedir. İlim ve irade beraber düşünüldüğünde yetişkin bir insan kalbi hem hayvandan hem çocuktan ayrılmış olabilir. Gazzâlî, *İhyâ*, 3:8.

³⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, 3:13. Ayrıca Gazzâlî fikir yürütme (*tefekür*) ile kalp gözüyle müşâhedenin paralel değerlendirmekte ve O'nun (Allah'ın) huzurunda hangi kalp ile akledeceksin diye sormaktadır. Gazzâlî, *İhyâ*, 4:433, 519.

³⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, 4:297. Bu bağlamda Gazzâlî'nin bedensel organlarımızı ruhun kullandığı birer alet olarak görmesi de kayda değerdir. Buna göre ruh, kulak vasıtasıyla duyar, baştaki göz vasıtasıyla görür, kalp vasıtasıyla da nesnelere hakikatine vakıf olur. Gazzâlî, göz, kulak ve el organlarını fizikî organlar olarak değerlendirirken nedense kalbi latîf bir cevher olarak ruh ile aynı görmektedir. Böylece ruhun herhangi bir alete ihtiyaç duymaksızın eşyanın hakikatini bileceğini iddia eder. Nihayetinde kalp, fizikî

Gazzâlî'nin akıl, nur ve kalp kavramlarını eş anlamlı olarak kullanabildiğine şahit oluruz. Hatta ona göre batınî basiret, iman ve yakîn nuru, ilahî nur gibi kavramlar da akıl ve kalp ile eş anlamlı olarak kullanılabilir. Bunların hepsinin kalpte ilahî nur denilen bir garîze olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla, Gazzâlî'ye göre kavramlar ile meşgul olmak boş bir uğraştır; fakat idraki zayıf olan kişiler kavramların farklı olmasından hareketle manaların da farklı olduğunu zannederler.³⁶

Diğer taraftan Gazzâlî'nin bazı ifadelerinden yola çıkarak aklın, kalbin bir cüz'ü olduğunu da düşünebiliriz. Böylece eş anlamlı kullanılan terimler akıl ve kalp değil, akıl ile kalbin bir kuvvesi olarak anlaşılır. Mesela, insan bedeninde bulunan bir *nefs-i latîfe* (kalp, ruh, nefis) olduğunu, bunun da bir memleketin hükümdarına ve insandaki akıl kuvvesinin de bu hükümdarın hizmetindeki nasihat verici ve akıllı bir vezire benzetilebileceğini ifade eder.³⁷ Daha başka bir bölümde ise Gazzâlî mantıksal aksiyomların ve küllî önermelerin kalbin ilim özelliği ile bilineceğini ifade ederek aklî hakikatlerin kalbin bir cüz'ü ile idrak edileceğini ifade etmiş olmaktadır.³⁸ Âlemin ontolojik boyutuna değindiğinde ise Gazzâlî âlemin Levh-i mahfûz'daki varlığı, hakiki varlığı, hayaldeki varlığı ve aklî varlığı olmak üzere dört merteye ile mevzu edileceğini söyler. Akabinde, aklî varlığını "kalpteki vücûdiyetine kastediyorum" diyerek kalbin, aklî olana mesken olduğuna

organlarımızla ilişki kurmaksızın üzülebilir, sevinebilir, sevebilir ve türlü manevi hazları elde edebilir. Gazzâlî'nin bu yaklaşımının bize İbn Sînâ'yı çağrıştırdığını da söylemek gerekir. Bilindiği üzere İbn Sînâ da nefsin kendini bilmesi, idrak etmesi mevzusunda "boşlukta uçan adam" örneğini vermek suretiyle nefsin, tüm mahsûsattan berî olarak boşlukta yaratıldığını farz etsek dahi herhangi bir fizikî organa ihtiyaç duymaksızın kendi varlığını idrak edeceğini iddia eder. Ona göre bu idrakin sebebi nefsin bedenden bağımsız bir cevher olmasıdır. Gazzâlî, *İhyâ*, 4:494; Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu", *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (Ankara: İSAM Yayınları, 2016), 259.

³⁶ Bu bağlamda Gazzâlî şöyle demektedir: "Kalp, hayal ve his alanına girmeyen manaları algılaması niteliği ile bedenın diğer cüzlerinden ayrılır. Sözelimi âlemin mahlûk olduğunu, kadîm, müdebbir, hakîm ve ilahî sıfatları taşıyan bir yaratıcıya muhtaç olduğunu idrak etmesi kalbin özelliklerindendir. Biz bu garîzeye akıl adını verelim. Ancak bu akıl münazara ve mücadele yöntemlerinin kavranmasında âmil olan bir akıl değildir. Çünkü akıl sözcüğü bu özelliğiyle şöhret bulmuştur ve bundan dolayı bazı tasavvufçular tarafından yerilmiştir. Yoksa insanı hayvanlardan ayırıp sayesinde Allah'ın bilinip tanındığı akıl sıfatların en şerefliisidir ve yerilmemesi gerekir. İşte bu garize sayesinde tüm hadiselerin hakikatleri bilinsin diye yaratılmıştır." Gazzâlî, *İhyâ*, 4:308; Ebu Hâmid Gazâlî, *İhyâ'u Ulûm'id-Dîn*, trc. Sıtkı Güllü (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2008), 4:617. Bk. Mehmet Vural, *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 35-53.

³⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, 3:7.

³⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, 3:8.

işaret etmiş olmaktadır.³⁹

Başka bir bölümde de Gazzâlî beş duyu organını bir ülkenin istihbarat elemanlarına benzetmekte ve onlardan gelen bilgilerin hükümdarın kapısında bekleyen güvenilir kişi olan ortak duyuya (*hiss-i müsterek*) iletilmekte olduğunu söyler. Sonrasında ortak duyunun bu bilgilerin içeriklerine dair bir bilgisinin olamayacağını, ancak bunları ülkenin hükümdarı konumunda olan akıllı kalbe (*el-ğalbü'l-âkil*) iletmekle muvazzaf olduğunu belirtir.⁴⁰ Bu ifadelerden de yine aklın, kalbin bir cüz'ü veya özelliği olduğunu anlamaktayız. Burada dikkati çektiğimiz ifadelere baktığımızda akıl ile kalbin aynı olup olmadığı hususunda bir netlik olmadığını görüyoruz. Kimi zaman akıl ile kalp eş anlamlı kullanılıyor kimi zaman ise akıl kalbin bir özelliği olarak niteleniyor.

Kalp kavramı ile akıl kavramı arasında net bir pozisyon belirlendiğini söylemek zordur. Akıl da kalp de idrak etme özelliğine sahip olmakla beraber kalbe yapılan vurgular bir mutasavvıf olarak Gazzâlî'de belirgin bir şekilde farklıdır. İnsanın diğer tüm yaratılmışlardan üstün ve şerefli olmasını Allah'ı bilme istidadına sahip olmasına bağlayan Gazzâlî, Allah'ı tanıma aletinin de herhangi bir organ değil; kalp olduğunu iddia eder. Ona göre makbul olan kalp, melekût âleminin sırlarına mazhar olup Allah'a yönelen ve Allah'tan başka her şeyden arınmış olan kalptir.⁴¹ Kalbin bu özellikleri haiz olabilmesi için kişinin tüm duyu organlarını kontrol altına alması, uyarılara

³⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, 3:21. Önceki sayfalarda bahsettiğimiz kalbin veya nefsin akıl kuvvesinin olması ve onun amacının da nefsin diğer kuvveleri olan öfke ve şehveti kontrol altına almak olması aklın hakikat bulucu/bilici özelliğini gölgede bırakanın yanı sıra kalp ile eş anlamlı olmayan fakat kalbin bir cüz'ü olarak görülmesi gereken olgu olduğunu düşündürür. Tabi bunun yanı sıra dikkat edilmesi gereken başka bir nokta da Gazzâlî'nin "dil okur, akıl anlar ve kalp öğüt alır" şeklindeki ifadesidir. Bu ifadeden yola çıkarak aklın kalpten farklı bir hakikatinin olduğunu iddia edebiliriz. Bk. Gazzâlî, *İhyâ*, 3:47; 1:287.

⁴⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, 4:110. Akleden kalp ifadesi gerçekte Kur'anî bir ifadedir "*ğulûbun ya'ğulûne bihâ*" (el-Hac 22/46). Fakat Gazzâlî *el-Münkız*'da insanda bir göz açıldığını ve insanın bununla aklın ötesindeki hakikatleri görebildiğini ileri sürmektedir. Hâlbuki akleden kalp insanın beşerî idrak gelişiminin son noktası olarak anlaşılabilir. Yeni doğan bir bebeğin kalbi sadece kan pompalama vazifesi görürken bir süre sonra bebek kendisine dokunulduğunu, etrafındaki sesleri veya gözünün önünde bir şeyler olduğunu fark eder. Bu hissedilen kalp olarak nitelenebilir. Daha sonraki aşamalarda ise kavramlar, küllî bilgiler ve nazarî hakikatler öğrenilir. Bu aşama da akleden kalp ile olabilir. Kuran'daki ilgili ayeti bu bağlamda insanın idrak gelişiminin üst bir safhası olarak görmek mümkündür. Bu nedenle aklın sınırları ötesinde mistik bir dile hasredilen bir takım bilgileri bu ayetteki kalp ve akıl kelimeleri ile izah etmek oldukça zor görünmektedir. Bk. Ebu Hâmid Gazzâlî, *Hakikat Arayışı: el-Münkız Mine'd-Dalâl*, trc. Abdurrezzak Tek (Bursa: Emin Yayınları, 2017), 66; Mevlüt Uyanık, *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması: Gazzâlî ve Mevlânâ Örneği*, 2. Baskı (Ankara: Araştırma Yayınları, 2016), 85.

⁴¹ Gazzâlî, *İhyâ*, 3:2.

kapatması, hatta karanlık bir ortamda halvete çekilmesi ve bunların sonucunda tüm şehvî arzuların kurtulmak suretiyle davranışlarında peygamberleri örnek alması gerekmektedir.⁴²

Gazzâlî'de akıl kavramı söz konusu olunca kalp kavramının da detaylı incelenmesi gerekmektedir. Çünkü ona göre bilginin asıl yeri kalptir. Daha önce tartışmaya açtığımız gibi akıl ve kalp eş anlamlı olsa da olmasa da birbirleriyle içli dışlı kavramlardır. Meseleye bu açıdan bakıldığında Gazzâlî'nin kalp ile ilgili dörtlü tasnifi de dikkate değerdir. Ona göre bazı kalpler Allah hakkında tefekkürde bulunduğu ölçüde huzura erer ve O'ndan başkasına sevgi beslemez. İkinci tür kalpler ise Allah ile yakınlığın ve marifetin ne olduğunu bilmeyen kalplerdir ki, bu kalpler dünyevî ve şehvî zevklere yatkındır. Üçüncü tür kalpler ise bazen beşerî sıfatların baskın olduğu ancak genelde Allah hakkında tefekkür eden ve O'nu tanıyan kalplerdir. Sonuncusu ise genelde beşerî sıfatların baskın olduğu ancak bazen de ilim ve marifetten zevk alan kalplerdir.⁴³ Kalbin kıymeti ve derecesi Allah hakkında sahip olunan marifet, tefekkür ve O'nun ile kurulan ünsiyete ilişkili olarak tespit edilmektedir. Burada ortaya çıkan soru kalbin Allah veya mahlûkat hakkında nasıl bilgi sahibi olabildiğidir.

Gazzâlî kalbi ilimlerin mekânı, hakikatlerin tecelligâhı ve mahiyetlerin kendisinde yansıdığı bir ayna olarak görmektedir. Bu açıdan bakıldığında daha önce belirttiğimiz gibi akıl, şehvet ve öfkeyi kontrol altına almak suretiyle bu aynayı parlatmakta ve hakikatlerin daha belirgin ve şüpheden arî bir şekilde zuhur etmesini temin etmektedir.⁴⁴ *İhyâ'*da akıllı olmak ile dindar olmak arasında ilişki kurulduğunu belirtmiştik. Bu yaklaşımı bir ayna gibi olan kalbin parlamasında da görmemiz mümkündür. Kalp aynası takva ve zikir ile parlayacak ve hakikatlere mazhar olacaktır.⁴⁵ Gazzâlî'ye göre her insanın kalbi yüce hakikatleri kavramaya müsait bir istidatta yaratılmıştır

⁴² Gazzâlî, *İhyâ*, 3:76; 1:20.

⁴³ Gazzâlî, *İhyâ*, 4:102.

⁴⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, 4:504.25; 3:13. Bu yaklaşım da aslında Meşşâî felsefeden çok uzak değildir. Genel olarak Meşşâî felsefede de, özellikle İbn Sînâ'da, akletme veya tefekkür ile insan aklı faâl akıl ile ittisal için hazır hale gelir. Sonrasında ise küllî bilgiler ve asıl hakikatler faal akıldan insan aklına bir nevi feyz olunur. Böylece bilginin elde edilmiş sürecinde hem insanın bireysel çabası ile bilgiye hazırlanan bir psikolojik akıl hem de hakikatlerin mahfuz bulunduğu bir kozmolojik akıl rol almış olur. Gazzâlî'nin yaklaşımında da bunun benzerini görmek mümkündür. Ona göre de bilgilerin yazılı bulunduğu Levh-i mahfûz'dan aklî faaliyetler ile öfke ve şehvetin kontrol edilmesi sonucunda parlaklığı temin edilmiş insan kalbine bilgiler/hakikatler yansır. Bk. Ali Durusoy, "İbn Sînâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 1999), 20:324.

⁴⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, 3:12.

çünkü kalp, Rabbânî bir cevherdir ve bu yönüyle tüm cevherlerden ayrılmaktadır.⁴⁶

Kalpte bilginin sâdır olması konusunda bilginin mahiyeti de önem taşımaktadır. Gazzâlî'ye göre kalbin biri Levh-i mahfûz yani melekût âlemine açılan diğeri de beş duyu organı vasıtasıyla şehadet âlemine açılan iki kapısı vardır. Böylece kalpte hem duyu organlarından elde edilen hem de duyu organlarından bağımsız olarak sahip olunan bilginin olduğunu görmekteyiz. Kendisini sadece Allah'ın zikrine adanmış kişilere açılan birinci kapı ile bir kaynaktan suyun fışkırması gibi bilgi, kalpte ortaya çıkar. Aslında bu, Levh-i mahfûz'da var olan türlü hakikatlerin kalbe yansımalarıdır. Kişi duyu organlarından gelen bilgilere sahip olmaya çalıştıkça Levh-i mahfûz'daki hakikatlerin görünürlüğü azalır. Zikir ehlinden olanlarda kalp ile Levh-i mahfûz arasındaki perdenin kalkması ile hakikat onlara aşikâr olur.⁴⁷ Hatta Gazzâlî'ye göre kalbin melekût âlemine açılan kapısından bir takım hakikatlerin girmesi kaçınılmazdır. Diğer kapısından girenler yani duyuusal veriler ise sadece birer hayalî unsurlardır.⁴⁸

Gazzâlî'nin düşüncesinde dindarlık ile akıllı olmak ve akıllı olmak ile hakikate mazhar olmak arasında kurulmaya çalışılan epistemolojik bağ başarılı bir şekilde temellendirilmektedir. Ona göre şayet kalp, takva ile onarılmış, riyazet ile ahlakî kirlilerden arındırılmışsa melekût âlemine açılan kapıdan gaybın hazineleri ve iyi-doğru düşünceler içeri girecektir. Böylece akıl, bunlar üzerinde düşünecek ve basiret nuruyla hakikatlere sahip olacaktır. Nihayetinde bu kalbin, aklın ışığıyla aydınlandığı da görülecektir.⁴⁹ Bu iki kapılı kalp izahından sonra ortaya çıkan sonuç iki tür bilginin kalpte zuhur etmesidir. Her bir kapıdan gelen bilgi mahiyet, kapsam ve geliş şekli itibarıyla farklıdır. Birinci ve en yaygın olana göre casus mesabesindeki beş duyu organı şehadet âleminden topladığı verileri hafıza ve hayal güçlerinin iş birlikteliğiyle kalbe aktarır. Böylece kalpte bir tür bilgi oluşmuş olur.⁵⁰ İkinci yolda ise kalbe bırakılan bir nur ile (basiret nuru) hakikatler bilinir. Gazzâlî'ye göre peygamberlerin sahip oldukları bilgiler bu bağlamda değerlendirilir.⁵¹

Gazzâlî'nin *İhyâ'*da ortaya koyduğu bu yaklaşımın izleri takip edildiğinde onun ilim tahsili olmaksızın, duyu organlarını kullanmaksızın,

⁴⁶ Gazzâlî, *İhyâ'*, 3:14.

⁴⁷ Gazzâlî, *İhyâ'*, 3:21.

⁴⁸ Gazzâlî, *İhyâ'*, 3:40.

⁴⁹ Gazzâlî, *İhyâ'*, 3:46.

⁵⁰ Gazzâlî, *İhyâ'*, 3:10.

⁵¹ Gazzâlî, *İhyâ'*, 4:426.

ilim tahsili için çaba harcamadan kalbe bırakılan bir nur ile veya diğer bir ifadeyle kalbin diğer kapısının açılmasıyla insanın bilgi sahibi olacağını düşündüğünü göstermektedir. Hatta bu bilgiler daha şerefli ve hakikate daha uygun olarak nitelenmektedir. *İhyâ'*da Gazzâlî'nin ilmin hem çaba ile öğrenileceğine hem de tahsil anlamında bir çaba sarf etmeden öğrenileceğine dair ifadeleri çokça görebiliyoruz. Kalbin mezkûr iki kapısına dikkat etmediğimiz takdirde bunun önemli bir çelişki olduğunu düşünebiliriz. Ancak yaptığımız bu açıklamalar doğrultusunda meseleyi ele aldığımızda iki yaklaşımın da kendi içinde tutarlılık arz ettiği söylenebilir. Mesela Gazzâlî bir yandan Abdullah b. Mes'ûd'un "ilim, öğrenmekle olur"⁵² sözünü aktarırken ve talim etmenin en üstün olana yani, ilme ulaştırmasından ötürü üstün ve şerefli bir fiil olduğunu söylerken⁵³ diğer taraftan da Peygamberimizin "...talim olmaksızın ilim isteyen kişi dünyada zahit olsun" şeklinde bir söz söylediğini ifade etmektedir.⁵⁴

2. İlim

Konunun bu bağlamda değerlendirilmesi bizi kalp ve akıl ile ilgili olan ilim kavramına götürmektedir. Çünkü Gazzâlî'ye göre kalp, göz; kalpteki akıl da gözün görme yetisi şeklinde anlaşılmalıdır.⁵⁵ Burada görünen ise ilimdir ki o, aklın meyvesidir.⁵⁶ En genel anlamıyla ilim, mevcudatın kalp aynasında görünmesi olarak tanımlanmıştır.⁵⁷ Belli bir olgunluğa erişen insan aklının hakiki anlamda ihtiyaç duyduğu şey ilimdir. Zulmet ve karanlığın zıttı olan ilim, Gazzâlî'ye göre her ne kadar zaman içinde fıkıh bilgisi olarak anlaşılabilir olsa da önceleri Allah'ı yakîn ve iman ile bilmektir. Onun aklın meyvesi olan ilimden asıl maksadı kişiyi Allah'a yaklaştıran fiillere sevk eden ve ona şeytanın hile ve tuzaklarını gösteren ilimdir.⁵⁸

Gazzâlî'nin ilim kavramıyla ilgili olarak birkaç farklı tasnifinin olduğunu görmekteyiz. Şerî ve şerî olmayan ilimler, muâmele ve mükâşefe ilimleri gibi kavramlar ile ilim kelimesinin farklı anlam ve işlevine işaret etmektedir. Gazzâlî'nin akla yaklaşımını ve aklî olan ile ne kastettiğini görebilmek için aklın meyvesi hakkında daha fazla detaya girmek gerekir.

İlk olarak ilimleri şerî ve şerî olmayan ilimler şeklinde ayırmaktadır. Şerî ilimler ile peygamberlerden öğrenilen ilimler kastedilir. Şerî olmayan

⁵² Gazzâlî, *İhyâ*, 1:8.

⁵³ Gazzâlî, *İhyâ*, 1:12.

⁵⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, 4:224.

⁵⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, 3:17.

⁵⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, 1:143.

⁵⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, 3:13.

⁵⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, 1:33; 3:411; 4:3, 13.

ilimler ise övülenler, yerilenler ve mübah görülenler olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Şerî olmadığı halde elde edilmesi tavsiye edilen ve övgüye mahzar olabilecek ilimler de akla dayanan matematik ve tecrübeye dayanan tıp gibi insanların günlük hayatlarında yardımcı olup farz-ı kifâye görülenler ve erdemli sayılanlar olmak üzere kendi içinde ikiye ayrılmaktadır.⁵⁹ *İhyâ*'nın birinci cildinde yapılan bu tasnife ilave olarak üçüncü cildinde de ilimleri şerî ve aklî ilimler olarak ayırmaktadır. Aklî ilimleri zarurî bilgiler ve çalışmakla elde edilecek bilgiler olarak sınıflandırır. Zarurî bilgilerden maksat nereden ve ne şekilde geldiği belli olmayan bilgilerdir. Bir şeyin hem hâdis hem kadîm olamayacağı, parçanın bütünden küçük olduğu ve bir kişinin aynı anda iki farklı yerde bulunamayacağı gibi mantıksal aksiyom da denen bu bilgi türü zarurî-aklî olarak nitelenir. Çalışmakla elde edilecek bilgiler de talim ve delile dayandığı için aklî bilgi kategorisinde değerlendirilip biri dünyevî meselelere taalluk eden diğeri de uhrevî meselelere taalluk eden iki tür bilgiyi kapsamaktadır. Tıp ve matematik gibi ilimler çalışmakla elde edilen aklî-dünyevî olan ilimlerken Allah'ı, O'nun sıfatlarını ve fiillerini bize tanıtan ilimler de bir ölçüde çalışmakla elde edilebilecek aklî-uhrevî ilimlerdir.⁶⁰

Gazzâlî'ye göre ilimlerin övülmesi ve yerilmesi mezkûr ilmin gayesine göre tespit edilir. Hatta bu noktada ilmin kişiyi hakikatten alıkoyan bir perde olarak nitelendiğine dair sözlere iltifat edilmemesi gerektiğini ifade eden Gazzâlî'ye göre ne hakkında ilim elde edildiği önemlidir. Şerefli bir şey hakkında elde edilen ilim faydalı ve övgüye layıktır.⁶¹ Kişiyi hak olan ahirete hazırlayan Kur'an, tefsir, hadis ve ilk dönem Müslümanlarının çokça meşgul oldukları nefis tezkiyesi ve terbiyesine yönelik ilimler övülen ilimler kategorisindedir. Gazzâlî'ye göre insanın amellerindeki gaye Allah'ı bilmek, sevmek ve O'na yaklaşmaktır. İlim ise bu yolun bilgisidir. Ona göre bilgilerimiz ya değişenlere ya da değişmeyenlere yöneliktir. Değişmeyen hakikatler Allah, O'nun sıfatları, fiilleri ve ahiret ahvalidir. Değişenler ise oluş-bozuluşa tabi olan dünya meseleleridir. Öyleyse değişenler hakkında sabit bir ilim ortaya konulamayacağına göre elde edilen bilgiler kıymet ve itibar açısından ikincil görülmektedir.⁶² Dolayısıyla gerçek ilim ile Gazzâlî Allah, peygamberler, kitaplar, ahiret ve yaratıcıyı işaret etmesi hasebiyle âlemin varoluş sırları hakkındaki bilgileri kastetmektedir.⁶³ Her ne kadar

⁵⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, 1:16.

⁶⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, 3:17.

⁶¹ Gazzâlî, *İhyâ*, 4:308; 2:154.

⁶² Gazzâlî, *İhyâ*, 3:283.

⁶³ Gazzâlî, *İhyâ*, 4:310; 2:163, 242; 1:56; 3:9, 219.

daha önce tıp ve matematik gibi alanları aklî ilimlerden görmüş olsa da Gazzâlî, ahiret ilmi diyerek övdüğü ilimlerin haricindekileri ilim olarak nitelemenin doğru olmayacağını; onların olsa olsa sanat olarak nitelenebileceğini söylemektedir.⁶⁴

Yerilen ilimlere gelince, Gazzâlî bu ilimlerin din ve dünya için yararı olmayan bilgiler yığını olduğunu söyler. Hatta bu ilimlerin yararsız olmasından da öte halkın çoğu kendilerini vesvese ve şüpheye sevk edecek bilgilerle uğraşmak suretiyle zarar görmektedir. Ona göre vesveseden arınmanın çaresi duyu organları vasıtasıyla zihne/kalbe yanlış bilgilerin girişini engellemektir. Bu bağlamda Cüneyd-i Bağdâdî'nin, zihnini düzenli tutabilmesi için sûfînin okuma-yazma ile meşgul olmamasını sevdiğini aktarır.⁶⁵

Gazzâlî'nin ilimleri muâmele ve mükâşefe ilimleri şeklinde ayırması bir diğer önemli tasniftir. Öncelikle insanı ahirete yönelten ilimlerin muâmele ve mükâşefe ilimleri olduğunu söyleyen Gazzâlî'ye göre *İhyâ'yı* yazma amacı da muâmele ilmine dair bilgiler vermektir. Diğer bir ifadeyle marifet ilmi olarak da adlandırılan mükâşefe ilminin amacı Allah'ı, ilahî sıfatları, melekleri, peygamberleri ve ahiret hakikatlerini bilmek iken muâmele ilminin amacı da helal ve haramların, nefis tezkiyesinin yollarının ve âdâb-ı muâşeretin bilgisidir.⁶⁶ Mertebe olarak mükâşefe ilmi muâmele ilminden daha üstte olmasına rağmen muâmele ilminin önceliği vardır çünkü bu ilim sayesinde kişi Allah'ın sınırlarını ve rızasının nerede olduğunu bilir ve buna göre fiiller ortaya koyar. Böylece siddık ve mukarreblerin bilgisi olan marifet/mükâşefe bilgisi parlaklığı temin edilmiş, kirlerden arındırılmış olan kalbe gelebilir.⁶⁷

Gazzâlî'ye göre mukarreblerin kavrayabildikleri bir takım sırlar bulunmaktadır. Kur'an'ın manalarının da bu sırlı melekût âlemine ait olup bu bilgiler basiret nuru ve hissiyat ile kavranabilen şeyler değildir. Zahirî ifadeler ile anlaşılması mümkün olmayan bu türden manalar Nur suresinde kastedilen "nur" ile aydınlanmış keşf ehline bahşedilmektedir.⁶⁸ Bir taraftan keşf ve ilham terimlerini kalpte zuhur eden ve övgüye layık olan düşünceler şeklinde tarif eden Gazzâlî diğer taraftan kalpte oluşan bu düşüncelerin

⁶⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, 3:348. Her ne kadar Gazzâlî tıp ve hendese gibi alanları övülen ilimlerden görse de başka bir bağlamda tıp, matematik ve felsefe dallarında mahir olanların ahiret ilimlerinden bîhaber olduğunu söyleyerek onları yermektedir. Gazzâlî, *İhyâ*, 3:18.

⁶⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, 1:39; 3:30; 4:239.

⁶⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, 1:3; 3:388; 4:103.

⁶⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, 4:318; 1:14, 19-20; 4:137.

⁶⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, 1:100, 284, 293, 337.

sadece bir “meyil”veya “içe doğma”olarak anlaşılması gerektiğine de işaret ediyor.⁶⁹ Özellikle insan aklının ötesi ile ilgili olan keşf ve ilham kavramları söz konusu olunca Gazzâlî'nin seçkinci/elitist bir yönü ortaya çıkmaktadır. Peygamberler ile velîleri daima beraber zikreden Gazzâlî'ye göre velîler de peygamberlerin sahip oldukları sırlara vakıf olabilirler; aralarındaki fark velîlerin insanları doğru yola çağırarak zorunlu kılınmamış olmalarıdır. İlham da vahiy gibi, ilim tahsili yapmaksızın kalbe bırakılan bir bilgidir.⁷⁰ Bunun yanı sıra melekût âlemine dair bazı bilgiler velînin isteği doğrultusunda elde edilebilir çünkü velîler/arifler zaman ve mekândan bağımsız hareket edebilecek özelliklere sahiptir. Böylesi ifadelerin sıklıkla görüldüğü *İhyâ'*da seçkin bir zümrenin varlığına işaret edilmesi ve bu zümreye mensup kişilerin fiillerinde daima bir hikmetin olduğunun vurgulanması insan aklının ötesine yapılan önemli bir atıftır.⁷¹ Elbette Gazzâlî aklın ötesine yapmış olduğu tüm atıfları sağlam bir zemine de oturtmak ister. Vahiy ve rüyadan yola çıkarak, Gazzâlî'ye göre kişinin kalbinin parlaklığı ölçüsünde uyanıkken Allah tarafından bahşedilen bazı hakikatleri müşahade etmesi mümkündür. Bu hakikatlerin kimisi dil ile ifade edilebilirken bir kısmı da ifade edilmekten uzaktır.⁷²

Makalemizin bu kısmına kadar Gazzâlî'nin akla nasıl bir anlam yüklediği, genel olarak aklî kavramından ne anladığı ve akıl ile ilişkili olarak kalp ve ilim kavramlarını nasıl ele aldığı yansız ifadelerden yola çıkılarak ele alınmaya çalışıldı. Buraya kadar müspet veya menfî bir tavırdan ziyade vakıa tespiti mahiyetinde değerlendirilebilecek ifadeler yer verildi. Makalemizin devamında ise Gazzâlî'nin akla yönelik önce övgü dolu ifadelerine daha sonra da akli yeren ifadelerine yer verilecektir.

B. Akla Yönelik Olumlu Yaklaşım

Bu kısımda bahsedeceğimiz akıl kavramı ile Gazzâlî'nin akletme ve

⁶⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, 3:26.

⁷⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, 3:23, 26, 381. Bu seçkinci ve ayrıcalıklı zümre ile ilgili olarak Gazzâlî şöyle söylemektedir: “Ömer b. Abdülaziz [...] sözlerini şöyle sürdürür: İşte bir topluluk bu buyruğa uyarak Allah'a yöneldiler. Allah, peygamberlere peygamberlik sırrını yerleştirmeseydi peygamberlerin bu zatlardan daha üstün olmadığını söylerdik. Bize ulaşan bilgilere göre melekler yabanlara çekilen bu şahıslarla buluşup tokalaşmış, bulutlar ve canavarlar yanlarında yürürlermiş, bunlardan biri bulutlara veya canavarlara seslendiklerinden hemen çağrılarına icabet ederlermiş, nereden emir aldıklarını sorarlarmış, onlar da keyfiyeti haber verirlermiş. Evet, peygamber olmadıkları halde böyle lütuflara mazhar oluyorlardı.” Gazzâlî, *İhyâ*, 2:309; Gazzâlî, *İhyâ Ulûm'id-Dîn*, 2:680. Ayrıca Bkz. Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, 62-63.

⁷¹ Gazzâlî, *İhyâ*, 3:98-99; 4:310, 337; 2:309, 227.

⁷² Gazzâlî, *İhyâ*, 2:293-294. Gazzâlî'ye göre kişi kalbini arındırdığında farklı bilgilere sahip olabilir, sesler işitebilir ve hatta Hızır'ı görebilir.

fikir yürütme gibi anlamları kastettiğini göreceğiz. Ona göre kişinin iki fiilden birini seçmesine irade/ihtiyar denirse de irade gücünü harekete geçiren saik düşünen, ölçüp-tartan ve fiillerin sonuçlarını hesaplayan bir akıldır.⁷³ Bu nedenle akıl, daima bireyin fiilleri ile birlikte ele alınmıştır. Dolayısıyla Gazzâlî'ye göre akıllı kişinin en belirgin vasıflarından birisi akli gideren, düşünme ve akletme yetisine engel olan fiillerden uzak durmasıdır. Mesela, içki ve afyonun büyük günahlardan sayılmasının nedeni akli gidermesidir çünkü can güvenliğinin temini gibi akıl güvenliğinin temini de esastır.⁷⁴

Kur'an'da çok sayıda ayetin akletmeye, düşünmeye ve tefekküre önem verdiğinin ve aklını kullananların Allah tarafından övüldüğünün altını çizen Gazzâlî'ye göre İmam Şafî hikmet, iffet, kuvvet ve adalet olmak üzere dört faziletten bahseder ve hikmeti ayakta tutan gücün düşünmek (fikir) olduğunu belirtir.⁷⁵ Ayrıca ona göre Allah'ı tanımanın yolu da daima düşünmek olduğu için bu fiil kulun vazifeleri arasında görülmektedir.⁷⁶ Düşünmekten maksat da kişinin ya kendisine dair ya da Allah'a, Allah'ın sıfatlarına, fiillerine, melekût âlemine ve ahiret hallerine dair düşünmesidir.⁷⁷

Düşünme fiiline önem veren Gazzâlî'nin düşünmenin aleti olan akla da önem vermesi gerekmektedir. Gazzâlî'nin akıl ile ilgili çok farklı tanım ve yaklaşımlarının olduğunu daha önce de ifade ettik. Övgüye mazhar olarak gördüğü akıl, olayları ve mahiyetleri olduğu gibi kavrayabilen bir alettir. Bu bakış açısıyla akla yaklaşan Gazzâlî'ye göre Allah'ın zatının dünyada da cennette de akıl ile bilinmesi söz konusudur.⁷⁸ Marifetullahın dinin esaslarından birisi olduğu gerçeği göz önüne alındığında ve Allah'ın bilinmesinin de akıl ile mümkün olacağı kabul edildiğinde Gazzâlî'nin akla yönelik övgüsü daha anlaşılır olmaktadır. Hadis olarak aktardığı bir rivayete göre Peygamberimiz, akli olgunlaşmamış kimsenin ne imanı tam ne de dini dosdoğru olabilir buyurmuştur çünkü her şey bir sütun üzere durur ve müminin dayandığı sütun da onun akıldır.⁷⁹ Gazzâlî'ye göre insanda bulunan akıl sayesinde -ki bu özellik insanın rehberidir (*delîl*)- insan doğru ve yanlış birbirinden ayırabilir ve kendisi için en doğru olan fiile yönelik irade ortaya

⁷³ Gazzâlî, *İhyâ*, 4:254.

⁷⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, 2:92; 4:21, 40, 158.

⁷⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, 4:423-425.

⁷⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, 3:220; 1:336.

⁷⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, 4:427.

⁷⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, 2:171; 1:90; 4:110.

⁷⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, 1:84.

koyabilir.⁸⁰

Dahası, Gazzâlî'nin felsefe karşıtlığından dolayı oluşan düşünceler göz önüne alınca onun akıl ile ilgili övgü dolu ifadeleri zaman zaman şaşırtıcı da olmaktadır. Mesela, Allah'a ve Rasulüne şüphe olmaksızın (*min ğayri irtiyâb*) iman etmenin yakîn gücü ile ve aklın bir sonucu olduğunu ifade eder. Gazzâlî'nin buradaki ifadelerinden yakîn ile akıllı ayırdığını da düşünmek doğru olmaz. Ona göre sûflerin yakîn ve iman nuru ile kastettiği ile kendisinin akıl ile kastettiği aynıdır.⁸¹ Başta Allah'ın zatı olmak üzere ezelf oluşu, gayr-i cismanî oluşu ve zaman ve mekândan münezzehe oluşu gibi birçok metafizik hakikati bilmenin aleti olarak görülen aklın şerefini ortaya koymaya gerek de yoktur. Zayıf olarak nitelenen bir rivayeti tasvip ederek olduğu gibi aktaran Gazzâlî'ye göre Peygamberimiz, Allah'ın yarattıklarının ilkinin akıl olduğunu, akıldan daha kıymetli bir şey yaratmadığını, akıl ile verip akıl ile alacağını söylemiştir.⁸² Gazzâlî'nin akıl hakkında böyle bir ifade kullanmasının büyük ölçüde Meşşâî felsefenin etkisiyle olduğunu söylemek mümkündür. Meşşâî felsefede, özellikle de Fârâbî'nin Yeni-Eflâtuncu düşünceden alarak geliştirdiği sudur teorisinde de Mutlak Bir olan Tanrı'dan ilk sudur eden varlığın akıl olduğunu bilmekteyiz.⁸³ Peygamberimize isnat ederek aktarmış olduğu rivayetler bununla sınırlı değildir. Elbette burada hadis tenkidi yapmak durumunda değiliz. Gazzâlî'nin *İhyâ*'sında var olan rivayetlerin Gazzâlî gözüyle bakılınca sahih olduğunu kabul etmemiz gerekir çünkü onun gibi bir âlimin Peygamberimize ait olmayan bir sözü bilerek, "Rasulullah şöyle buyurmuştur" şeklinde aktaracağını düşünmüyoruz.⁸⁴

⁸⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, 4:231; 1:108.

⁸¹ Gazzâlî, *İhyâ*, 3:55; 1:89. Böyle bir yaklaşımın şaşırtıcı olmasını söylememizin gerekçesini makalenin sonraki bölümünde ele alacağımız akla yönelik olumsuz ifadeler bahsinde açıklamış olacağız. Aklın kısıtlı, sorunlu, aldatıcı olduğunu söyleyen bir kimsenin aynı zamanda bir yönüyle tamamen metafizik bir hakikat olan Allah'ı, O'nun zatını, sıfatlarını ve fiillerini böylesi bir akılla şüpheden berî olarak bilmesi ne derece mümkündür? Diğer taraftan bu konuda tasavvuf literatüründe pek aşına olunmayan bir yaklaşım olduğunu da söylemek gerekir. Mesela *Şeyhü'l-ekber* olarak bilinen İbnü'l-'Arabî'nin bu konudaki yaklaşımı da oldukça ilginçtir. Aklın sadece Allah'ın varlığını ve birliğini kabul edebileceğini ancak bunun ötesinde sadece zan ve yanılı ile hareket edebileceğini söylemesi Gazzâlî'nin buradaki yaklaşımıyla pek örtüşmemektedir. Bk. İbnü'l-'Arabî, *Futûhâtü'l-mekkiyye*, 4:3, 7; 2:299, 204.

⁸² Gazzâlî, *İhyâ*, 1:83, 107.

⁸³ Bk. Fatih Toktaş, *Meşşâî Felsefe* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 58-63.

⁸⁴ Fakat *İhyâ* üzerinde yapılan çalışmalar neticesinde Gazzâlî'nin "Rasulullah şöyle buyurmuştur" şeklinde aktardığı birçok rivayetin kaynağının bulunamadığı ve birçok rivayetin de uydurma veya zayıf olduğu görülmüştür. Bu konuda Şükrü Işık tarafından yapılan kısmî ancak faydalı bir yüksek lisans tezi bulunmaktadır. Bk. Şükrü Işık, *Gazzâlî'nin İhyâ Ulûmi'd-Dîn Adlı Eserinin "Kitâbu'l-İlim" Kısmında Geçen Hadislerin Tahriri ve Değerlendirilmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2010).

Bu övgü ve taltiflerin yanı sıra Gazzâlî'nin aktardığı rivayetlere göre Peygamberimiz akli kuvvetli olanı övmüş, akli müminin mürüvveti olarak görmüş ve kişi ancak akli oranında mükâfat alabilir demiştir.⁸⁵ Akla yönelik övgülerine Gazzâlî sadece Peygamber efendimize isnat ettiği sözler ile değil akıl-din birlikteliğine yapmış olduğu vurgu ile devam eder. Bir fiilin doğru veya yanlış görülmesi, riya, yalan, şehvet düşkünlüğü gibi fiil ve hallerin yerilmesi, ibadetlerin gerekliliği, iyiliği emretmek-kötülükten alıkoymak ve benzeri birçok farklı bağlamda akıl ve din (şeriat) kavramları birlikte kullanılmış ve kişinin kendisini akıl-şeriat tartısı ile tartmasının gereğine işaret etmiştir.⁸⁶

Böylece Gazzâlî daha önce bahsettiğimiz akıllı olmak ile dindar olmak arasındaki ilişkiyi canlı tutmaktadır. Onun *İhyâ'*da akla yüklediği müspet anlam dindarlık ile paralellik arz etmektedir. Bu yaklaşım ilk bakışta oldukça olumlu ve dindar kimselerce takdire şayandır. Fakat Gazzâlî'nin aynı eser içinde akla karşı menfî tutum olarak yorumlanabilecek ifadeleri ile birlikte meseleye bakınca çeşitli soruların ortaya çıkması kaçınılmaz olacaktır.

C. Akla Yönelik Olumsuz Yaklaşım

Gazzâlî'nin akla yönelik olumsuz ifadelerinin yoğunlaştığı iki nokta vardır. Birincisi aklın bizatihi kendisine yönelik kısıtlı, yetersiz, aldatıcı vb. ithamlar; ikincisi ise akli doğru bilgi elde etmek için kullanan felsefe ve kelâm üzerinden yaptığı eleştiriler. Öncelikle aklın kendisine yönelik eleştirisi aklın kısıtlı bir alet olup metafizik hakikatleri kavramadaki acziyetine dayanmaktadır. Aklın kısıtlı olması bizatihi olumsuzluk ifade etmez; aksine vakıa olduğu söylenebilir. Fakat aklın ötesinde bir hakikat olduğu iddiasında bulunarak insanlar arasında bu hakikate erişim iddialarına göre ontolojik veya epistemolojik bir hiyerarşi söz konusu olursa, bu durumda insan aklının kısıtlı oluşu tamamıyla olumsuz bir anlam kazanacaktır. Zira insanların bir kısmı hakikate sahipken büyük çoğunluğu ise hakikatten bîhaber olarak hayatlarına devam etmek durumundadır.

Mesela bu bağlamda Gazzâlî hidayetini üç aşamalı olduğunu söyler ve ilk iki aşamanın üçüncü aşama için olsa olsa mukaddime mesabesinde olabileceğini belirtir. Bu aşamalar; tüm kullara lütfedilen ve aynı zamanda peygamberler ile de desteklenen iyi ve kötüyü anlayabilme, Allah'ın kullarını tedricen daha üstün seviyelere çekmesi ve yeterli gayreti sarf ettikten sonra peygamberlik ve velîlik âleminden parlayan nura erişme şeklinde ifade edilmektedir. Gazzâlî'ye göre bu nurun erişildiği mertebeye ilimleri tahsilin

⁸⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, 3:411, 51.

⁸⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, 1:112; 2:306; 3:59, 191, 314.

aracı ve sorumluluğun zorunlu şartı olan akıl ile erişilemez.⁸⁷ Gözün, sesleri idrak edememesi gibi akıl da melekût âlemine has olan ve ayette “De ki, ruh Rabbimin emrindedir” (el-İsrâ 17/85) ifadesiyle bahsedilen ilahî emirleri/işleri idrak edemez. Bu ilahî işleri idrak etmek velâyet ve nübüvvet âleminde parlayan ve akıldan daha yüce olan nur ile mümkündür. Dolayısıyla Cenâb-ı Hakk da iman ve yakîn nuru ile mülâhaza edilir.⁸⁸ Gazzâlî'nin *İhyâ*'nın bu kısmındaki ifadelerinden açıkça anlaşıldığı üzere o, akli iman ve yakîn nurunun altında bir seviyede değerlendirmektedir. Hâlbuki daha önce bahsettiğimiz üzere Gazzâlî yine aynı eserde, *İhyâ*'da, mutasavvıfların iman ve yakîn nuru ile ne kastediyorlarsa kendisinin akıl ile aynı şeyi kastettiğini ifade etmişti.

Gazzâlî'nin akıl ile alakalı olumsuz ve aklın itibarını zedeleyici yaklaşımına dair bir diğer örnek de avamın dinî meselelere, Allah'ın zatına, sıfatlarına ve fiillerine kafa yormasının onları sapkınlığa sürükleyeceği iddiasıdır. Kısmen hak verilebilir de bu yaklaşımın daha önce de bahsettiğimiz seçkinci/elitist düşünce ile ilişkili olduğu da unutulmamalıdır. Gazzâlî'ye göre avamdan bir kimsenin zina veya hırsızlık yapması ilmî (dinî) meselelere dair konuşmasından daha hayırlıdır çünkü birincisinde günahkâr olurken ikincisinde küfre düşebilir.⁸⁹ Gazzâlî avam kavramını genel olarak ilim tahsil etmemiş kimseler olarak tanımlasa da hakikatin ilim tahsilinde kullanılan akıl ile kavranamayacak bir mertebede olduğunu söyleyerek akli ilmin de bu konularda kişiye yetkinlik sağlamayacağını, ancak vehbî bir ilmin bu yetkinliği kazandıracağını dolaylı olarak savunmuş olmaktadır. Ona göre nasıl ki cenin önündeki çocukluk halini, çocuk ergenlik halini, ergen de aklen olgunluk evresini bilemezse, akıllı kişi de Allah'ın nebî ve velîlere nasıl lütuf ve rahmette bulunduğunu bilemez.⁹⁰

Akıl, Gazzâlî'ye göre, şeriatın zahirini dahi anlamakta yetersizken ve meseleleri etraflıca kavramakta kusurluyken metafizik hakikatlerin akıl ile anlaşılmasına çalışılması abesle iştilal etmektir.⁹¹ Şayet insanlar, zayıf olduğu halde yeterince kuvvetli sandıkları akıllarıyla Allah'ın zatı ve sıfatları gibi soyut mevzularda dalacak olurlarsa herkesten farklı bir görüş ortaya çıkacak ve bunun sonucunda insanlar bidate saplanacaklar. Gazzâlî'nin bidatten maksadı hâkim olan görüşün dışında Allah hakkında farklı bir inanç ve düşünce geliştirmektir. Ona göre bu tarz düşünceler kişinin kendi eksik akli

⁸⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, 4:108.

⁸⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, 4:115.

⁸⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, 3:36.

⁹⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, 3:9.

⁹¹ Gazzâlî, *İhyâ*, 2:383; 4:301.

ve fâsit görüşüne dayanmasıyla olur. Hâlbuki Gazzâlî'ye göre bu konularda kişinin kendi görüşü batıldır. Gazzâlî'nin bu bağlamda takdir ettiği yaklaşım saf kimselerin (*bülh*) iman etme yöntemidir. *Bülh* ile kastettiği de araştırma ve nazar ile meşgul olmadan ve kelâmcıların görüşlerini takip etmeden Allah'a, peygambere ve ahirete inanan kimselerdir.⁹²

Kur'an-ı Kerim'e göre "Allah'tan en çok ilim sahipleri korkar" (el-Fâtır 35/28) iken Gazzâlî'nin sorgulamaksızın sahip olunan iman ve ameli övmesinin nedeni sorgulamanın akılla; ayette geçen ilmin ise akıl ötesi olan mükâşefe ile olmasıdır. Ona göre ahirete karşın dünya hayatına bağlanan aldanmış kişilerin kurtuluşu ya iman etmekle ya da delil (*burhân*) ile mümkündür. Peygamberimize iman edenlerin delil istemediklerini vurguladıktan sonra Gazzâlî, delil ile meşguliyetin sadece ulemâda olabileceğini, avam ve havasın birçoğunun imanının ise peygamberler ve velîleri doğrudan ve delil istemeksizin tasdik etmeleri ile gerçekleştiğini ve bu şekil bir imanın kişiyi gurur ve şüpheden kurtaracağını söylemektedir.⁹³

İman konusunda ortaya koyduğu bu yaklaşımı ameller konusunda da görmek mümkündür. Ona göre kişi, hikmetini tam olarak kavrayamadığı ameller ile imtihan edilir çünkü aklî olarak hikmet ve gayesi kavranılan bir fiili insan içgüdüsel olarak yapabilir ki, bu durumda kişinin samimiyeti belli olmaz. Mesela zekât ve oruç gibi ibadetlerde bireysel, toplumsal ve ekonomik faydalar görülebilir. Gelecekteki bazı faydalar için bu ibadetleri yapmak kişiye makul görülebilir ve böylece bu amellere yönelik içgüdüsel bir irade ortaya çıkabilir. Fakat şeytan taşlama veya Safa ve Merve arasındaki yürüyüş gibi bir amelin aklen temellendirilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla kişi aklî delillere başvurarak veya bir fayda gözeterek şeytan taşlama fiilini yapmaz. İşte bu tarz fiilleri sorgulamadan ve şüpheye düşmeden tasdik ederek uygulamak kişinin samimiyetini gösteren işaretlerden kabul edilmektedir. Hatta Gazzâlî'ye göre böylesi ameller yani, gayesi tam olarak idrak edilemeyen fiillerin ifası nefsin tezkiyesinde daha etkili olmaktadır.⁹⁴ İman ve amel hakkında bu görüşlerinin bir özeti mahiyetinde söylenebilecek söz Gazzâlî'nin Allah'a iman ve itaatin temelini akıl ve delili, diğer bir ifadeyle tahkiki değil –anlamadan da olsa– şeriatın tasdikini koymaktadır. Akıl ve delil ise burada tespit edici olarak değil destekleyici veya kendisine sunulanları onaylayıcı bir unsur olarak vazife yapmaktadır.⁹⁵ Çünkü Gazzâlî'ye göre şeriatın bazı hakikatleri aklın sınırlarının ötesindedir. Aklın

⁹² Gazzâlî, *İhyâ*, 4:175.

⁹³ Gazzâlî, *İhyâ*, 3:380-381.

⁹⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, 1:212, 266, 270.

⁹⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, 1:113; 3:23.

yapabileceği, peygamberlerin peygamberliğini tasdik etmek ve insanlara ilettikleri ilahî ifadeleri bilmektir. Hatta Gazzâlî'ye göre bunun ötesi için aklın azledilmesi gerekmektedir. Böylece kurtuluşa ermek mümkün olacaktır.⁹⁶

Gazzâlî'nin *İhyâ*'da ortaya koyduğu bu yaklaşıma baktığımızda akıl hakkındaki olumsuz tabloyu görmek zor değildir. Bu makalemizin kapsamı dışında tuttuğumuz kelâm ve felsefe eleştirisinin arka planındaki düşünce de aslında aklın sınırları ve yetersizliğidir. Elbette Gazzâlî'nin kelâm ve felsefe eleştirisinin bu disiplinlerin kendisine veya kullandıkları alete, yani insan aklına yönelik olmayıp bu disiplinlerin metoduna dair olduğunu iddia etmek de mümkündür. Fakat akıl hakkındaki olumsuz ifadeler ile birlikte düşünüldüğünde en azından *İhyâ* eserinde bu olumsuzluğu akla dayandırmanın imkân ve ihtimali söz konusu olmaktadır.⁹⁷

Sonuç

Bu makalemizin odak noktası en önemli İslam düşünürlerinden olan Gazzâlî'nin *İhyâ* eserinde akıl kavramını nasıl ele aldığı ve aklîlikten ne anladığı meselesiydi. Akıl ve akıllı olmak kavramlarına bütün bir eser boyunca düzensiz şekilde temas edildiği için öncelikle tüm eseri okumak ve sonrasında bu kavramların temas edildiği ortak bağlamları göz önüne almak suretiyle Gazzâlî'nin yaklaşımı ortaya konulmaya çalışılmıştır. *Tehâfüt, Makâşid, Mi'yâr* ve *Mihakkü'n-nazar* gibi eserlerindeki nazarî tartışmaların aksine *İhyâ*'da akıl, nazarî hakikatleri bulma aracı olmaktan ziyade insanı dindar olmaya sevk eden, şeriatın getirdiklerini kabul etmeye yarayan ve insanı nefsinin hile ve düşkünlüklerinden koruyan vasıta olarak görülmektedir.

Her ne kadar aklın farklı anlamları olduğuna işaret edilse de genel tutum akıllı olmak ile dindar olmanın paralelliğine vurgu yapmaktır. Bu

⁹⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, 1:31, 289.

⁹⁷ Makale konusunun kelâm ve felsefe eleştirisi olmaması nedeniyle bu konuya dipnotta kısaca yer vermenin uygun olacağı kanaatindeyiz. Kelâm ilmine *İhyâ*'nın yanı sıra *el-Münkız mine'd-dalâl* ve *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* gibi eserlerinde de yer veren Gazzâlî'nin zaman zaman bu ilim hakkında olumlu sözler sarf ettiğini görmek de mümkündür. Ancak genel tutum aksi yöndedir ve İmam Şafî, Ahmed b. Hanbel ve İmam Yusuf gibi ulemâdan alıntılar yapmak suretiyle kelâm ile meşgul olanların zındıklık, dinsizlik, hatta şirk gibi ithamlara maruz kaldığını söylemekte ve bunları aşırı yorumlar olarak kabul etmektedir. Kendisinin daha itidal üzere olduğunu anlatmaya çalışan Gazzâlî kelâm ilmini son raddede, en hafif ifadesiyle hikmet ve hakikatin önünde bir perde olarak nitelemektedir. Hatta bu durumun paraleli olarak *el-Münkız*'da hakikat arayışçıları olarak bahsedilen fakat hakikati bulamayan gruplardan biri olarak kelâm ulemâsının gösterilmesi olarak da anlayabiliriz. Bk. Gazzâlî, *İhyâ*, 1:22, 30, 95; 3:14; Gazzâlî, *el-Münkız*, 11-12; Ahmet Erkol, *Kelami Akıldan Tasavvufî Keşfe: Sufî Düşüncede Kelam Eleştirisi* (İstanbul: Divan Kitap, 2018), 119; Erkol, "İbn Rüşd'ün Kelam Karşıtlığı", 38.

nedenle ilk bakışta akıllı olmak ve akılı kullanmak müspet bir anlam ifade etmektedir. Ancak aklın kısıtlı oluşu, hakikatin aklın ötesinde aranması ve gerçek bilginin ilim tahsilinden ziyade kalbe gelen ilham ve keşf ile mümkün olduğunun vurgulanması ise akla yönelik derinlerde yatan menfî düşünceyi de ortaya çıkarmaktadır. *İhyâ* eserine bir bütün olarak bakıldığında aklın vazifesinin hakikati bulmaktan çok hakikatin tecelli edeceği kalbi nefsin şehvet ve öfke kuvvelerinin doğuracağı kötülüklerden arındırmak olduğunu söyleyebiliriz.

Burada en dikkat çekici noktalardan birisi Fârâbî'nin avam için akıl dediği yaklaşımın *İhyâ*'daki akıl kavramının genel kullanımına denk düşmesidir. Bunun da ötesinde, akıl; kalp ile eş anlamlı kullanıldığında –ki bu tasavvufî perspektifin sonucudur– olumlu ifadelerle nitelenmekte ve hakikati elde etmede bir işleve sahip olmaktadır. Ancak akıl, kalp ile eş anlamlı kullanılmadığında derecesi düşürülmekte, hakikati elde etmekten aciz görülmekte ve hatta kişiyi doğrudan uzaklaştıran bir alet şeklinde değerlendirilmektedir. Burada ortaya çıkabilecek “kısıtlı akıl ile oluşturulan dindarlık da kısıtlı veya hatalı olmaz mı?” şeklindeki bir sorunun da önüne geçen Gazzâlî dindarlığın *mukarrebûn* ve *sâbikûn* gibi derecelerinin olduğunu düşünmektedir. Böylece asgari dindarlık –ki o kısıtlıdır– akıl ile olabilecekken üst seviyelere çıkmak ise arifler, velîler, sıddıklar için mümkün görünmektedir.

Diğer taraftan, dindarlığın oluşumunda en önemli unsurun Kur'an ve sünnet olduğunu bilmekteyiz. Avam denilen sıradan insanların ellerindeki tek aletin akıl olduğunu da kabul etmek zorundayız. Kur'an ve sünnette yeterince açık ifadeler olsaydı insanlar neden aklî faaliyetler ile bir kısım nass üzerinde vakit harcasınlar? Şayet bu nasrlara dair yeterince açık ifadeler yoksa insanlar kendi aklî çabalarının dışında hangi yolu takip edebilirler? Bu noktada gerçekte Gazzâlî'nin tavrı çok açıktır. Gazzâlî, kendi görüşüyle mutabık olan görüşleri son derece aklî ve yakinî görürken, kendi görüşüne aykırı olan görüşleri ise aklın saptırması olarak nitelemektedir. Diğer bir ifadeyle Gazzâlî aklîliğe son derece önem verirken aklîliğin ölçütü olarak kendi keşf ve ilhamını tayin ve tespit etmektedir. Keşf ve ilhamın gölgesinde kalmış bir aklîlik son derece işlevsel görünmektedir. Böylece hem aklî olan savunulmuş hem de hakikatin yolu belli bir zümrenin mistik rehberliğine hasredilmiş olmaktadır.

Sonuç olarak Gazzâlî'nin *İhyâ* eserinde akıl ve aklîlik hakkında çok net ve tutarlı bir yol izlendiğini söylemek mümkün değildir. Bu nedenle *İhyâ*'da insanî realite olan akıl ile tasavvufî realite olan keşf ve ilham arasında gidip

gelen, zaman zaman akli en şerefli alet olarak gören zaman zaman da onu hafife alan bir epistemolojiyi görmekteyiz.



KAYNAKÇA

- ADIGÜZEL, Nuri. *Bir Disiplin Olarak İslam Felsefesi: Özgünlüğü ve Yöntemi*. 2. Baskı. Sivas: Asistan Kitap, 2012.
- ALPER, Ömer Mahir. "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu". *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*. Ed. M. Cüneyt Kaya. 251-287. Ankara: İSAM Yayınları, 2016.
- ARSLAN, Ahmet. *İslam Felsefesi Üzerine*. Ankara: Vadi Yayınları, 1999.
- ATAY, Hüseyin. "Gazâlî ve İbn Rüşd Felsefesinin Karşılaştırılması". *Kader: Kelam Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2003): 3-48.
- AYIK, Hasan. "Gazali'nin Eleştirileri Felsefeyi Bitirdi mi?". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/3 (2009): 37-57.
- CÂBİRÎ, Muhammad Âbid. *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*. Trc. İbrahim Akbaba. 3. Baskı. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- ÇAĞRICI, Mustafa. *Gazzâlî*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- ÇAĞRICI, Mustafa. "İhyâü Ulûmi'd-Dîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22: 10-13. İstanbul: İSAM Yayınları, 2000.
- ÇELİKEL, Bülent. "Gazâlî'nin Dönemindeki Ulemâya Yönelttiği Eleştiriler". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/2 (2013): 117-138.
- DURUSOY, Ali. "İbn Sînâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 322-331. İstanbul: İSAM Yayınları, 1999.
- ERKOL, Ahmet. "Felsefeden Kelama Yöntem ve İçerik Eleştirisinde İbn Rüşd'ün Kelam Karşıtlığı". *Şarkiyat İlmi Araştırmaları Dergisi* 1 (2009): 24-44.
- ERKOL, Ahmet. *Kelami Akıldan Tasavvufî Keşfe: Sufî Düşüncede Kelam Eleştirisi*. İstanbul: Divan Kitap, 2018.
- FAKHRY, Majid. *Averroes: His Life, Works and Influence*. Oxford: Oneworld, 2001.
- GAZZÂLÎ, Ebu Hâmid. *Hakikat Arayışı: el-Münkız Mine'd-Dalâl*. Trc. Abdurrezzak Tek. Bursa: Emin Yayınları, 2017.
- GAZZÂLÎ, Ebu Hâmid. *İhyâü Ulûm'id-Dîn*. Trc. Sıtkı Güllü. İstanbul: Huzur Yayınevi, 2008.
- GAZZÂLÎ, Ebu Hâmid. *el-Münkız mine'd-đalâl*. Beyrût: Dâru'l-kütüb'i-'ilmiyye,

1988.

GAZZÂLÎ, Ebu Hâmid. *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*. Beyrût: Dâru'l-ma'rif, 1982.

GAZZÂLÎ, Ebu Hâmid. *İtikadda Orta Yol (el-iktisâd fi'l-i'tikâd)*. Trc. Osman Demir. 3. Baskı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.

GAZZÂLÎ, Ebu Hâmid. *Varlık, Bilgi, Hakikat: Mişkâtü'l-envâr*. Trc. Mahmut Kaya. 2. Baskı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

GRIFFEL, Frank. *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

GRIFFEL, Frank. *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*. Trc. Halil İbrahim Üçer - Muhammed Fatih Kılıç. 2. Baskı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

İBN RÜŞD, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *Felsefe-Din İlişkileri: Faslu'l-makâl el-Keşf an minhâci'l-edille*. Trc. Süleyman Uludağ. 8. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.

İBNÜ'L-ARABÎ, Muhyiddîn. *Futûhâtü'l-mekkiyye*. Kahire: y. y., 1911.

IŞIK, Şükrü. *Gazzâlî'nin İhyâu Ulûmi'd-Dîn Adlı Eserinin "Kitâbu'l-İlim" Kısmında Geçen Hadislerin Tahriri ve Değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2010.

KAYA, Mahmut. *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*. 9. Baskı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

KUŞEYRÎ, Abdulkerim. *Tasavvuf İlimine Dair: Kuşeyrî Risâlesi*. Trc. Süleyman Uludağ. 9. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.

KUŞEYRÎ, Abdulkerim. *er-Risâletü'l-kuşeyriyye*. Kahire: Ridâ Tevfik 'Affî, 1989.

MISKEVEYH, İbn. *Ahlâk Eğitimi: Tehzîbu'l-Ahlâk*. Trc. Abdulkadir Şener - İsmet Kayaoğlu - Cihat Tunç. 2. Baskı. İstanbul: Büyüyen Ay, 2013.

TAYLAN, Necip. *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri: Bilgi-Mantık-İman*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.

TOKTAŞ, Fatih. *Meşşâî Felsefe*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

UYANIK, Mevlüt. *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması: Gazzâlî ve Mevlânâ Örneği*. 2. Baskı. Ankara: Araştırma Yayınları, 2016.

VURAL, Mehmet. *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.





bilimname XXXVI, 2018/2, 162-164

Arrival Date: 14.06.2018, Accepting Date: 21.09.2018, Publishing Date: 31.10.2018
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.434059>

REASON AND RATIONALITY IN İHYĀ AL-‘ULŪM AL-DĪN

© Emrah KAYA^a

Extended Abstract

Knowledge, despite the fact that there is no a complete definition yet, is one of the main discussion issues of philosophy, theology and tasawwuf. Some claim that knowledge occurs by means of reason that processes data transmitted by sense organs while others claim that knowledge occurs by means of a light released in the heart of humans. Since it is not mutual for all humans to have the light in the heart, focusing on the other way of knowledge, that it is to follow reason, seems more significant and remarkable at this stage. In this respect, we attempt to investigate in this article how to treat reason and rationality in *Ihyā al-‘ulūm al-dīn*, the work of Ghazzālī who has a strong impact on the Islamic thought. In this article our purpose is not to draw an exhaustive profile of Ghazzālī but to make an assessment for neutral, positive and negative statements of Ghazzālī with respect to reason and rationality in the work. While explaining his neutral statements it is a requirement to touch on the terms heart (*qalb*) and knowledge (*‘ilm*) as well because they are relevant to the subject of reason. The work, *Ihyā* was written by Ghazzālī for those who are responsible to preach to and have a close connection with masses. Since reason is the tool of knowledge only shared by all humanity, studying the ideas, especially ideas on reason and rationality found in this work gains importance.

According to Ghazzālī, reason that could be described in several ways primarily means a potentiality through which humans differentiate from animals and conceive theoretical realities. In the second meaning, reason is a stage in which necessary knowledge (*ḍarūriyyā*) such as that two is bigger than one or a part is smaller than the whole becomes apparent. The third meaning of reason is to possess knowledge which based on experience while

^a Asst. Prof., Sakarya University Theology Faculty, emrahkaya@sakarya.edu.tr

the forth meaning is to establish a control on passion and anger of human self. Especially the last meaning of reason occupies a large place in *Iḥyā* that Ghazzālī frequently emphasizes relation between being reasonable (intelligent) and religious (pious).

Another important point in the work is that Ghazzālī uses the term, reason sometimes synonymous with the heart (*qalb*) and sometimes as a part of the heart. This kind of dual usage of reason causes two different results. When Ghazzālī considers reason synonymous with the heart, he praises reason and encourages to use it. However, when he considers reason as a part of the heart, he minimizes reason as something to clean the heart only. In this case, reason does not have a functionality on searching for the reality and truth, but it is a tool only to block effects of passion and anger. This distinction is one of the cornerstones of this article because we believe in that a cause of negative statements of Ghazzālī is his minimalizing approach to reason.

As for the subject of knowledge, that is a fruit (*thamara*) of reason, Ghazzālī classifies it religious (*shar'ī*) and rational knowledge (*'aqli*) on the one hand, and religious and non-religious knowledge on the other hand. The real and praised knowledge according to Ghazzālī is to realize God, His attributes, acts and the truths regarding the afterlife in addition to taking steps to avoid interventions of the Satan. The main criterion to distinguish praised and disparaged knowledge is the aim of knowledge. If knowledge makes the individual closer to God, it is praised and acceptable. Other kind of knowledge, which provides a profit neither for this life nor for the afterlife, is disparaged and redundant.

With respect to the negative statements of Ghazzālī, they base on his placement of the reality beyond the scope of reason. Limits for reason may be understood as a phenomenon but as long as the reality (*ḥaqq*) is placed beyond the scope of reason, a hierarchical structure among human beings may be inevitable. Certainly the point we defend is not a solid rational materialism but consideration of reason as deficient, inconsistent and inadequate is not compatible with the Quranic instruction about reflecting on and reasoning. In addition, Ghazzālī claims that the most valuable servitude can be possible with some kinds of worships/deeds, the hidden meanings of which humans do not comprehend. For example, the sincerity and loyalty of a servant appear when she/he throws stones to satans (*jamarāt*) in Hajj because human reason is not capable of conceiving the meaning of this act.

To sum up, Ghazzālī in *Iḥyā* uses the term, *'aql* (reason) in different contexts

and reaches different propositions and judgements. Among these propositions and judgements neutral, positive and negative approaches can be found together. Since this work rather than other works of Ghazzālī such as *Tahāfut al-falāsifa*, *Maqāṣid al-falāsifa* and *Mi'yār al-ʿilm* is influential on Muslims throughout Islamic history, the concept of reason, that is the tool of knowledge for humans, it is worthy of being studied particularly. At the end, it is difficult to assert that Ghazzālī, who deals with reason in various contexts, is always objective and consistent on the subject of reason and rationality.

Keywords: Islamic Philosophy, Ghazzālī, Iḥyā al-ʿulūm al-dīn, Reason, Rationality.

