

**BİR DİN FELSEFESİ
PROBLEMİ OLARAK
GAZALİ'DE DİNÎ TECRÜBE**

AYSEL TAN

BİR DİN FELSEFESİ PROBLEMİ OLARAK GAZALİ'DE DİNİ TECRÜBE

AYSEL TAN

İmtiyaz Sahibi • Yaşar HIZ

Genel Yayın Yönetmeni • Eda ALTUNEL

Kapak & İç Tasarım • Begüm Pelin MUTLU

Kapak Görseli • shutterstock.com

Birinci Basım • Ağustos 2023 / ANKARA

ISBN • 978-625

© copyright

Bu kitabın yayın hakkı Gece Kitaplığı'na aittir.

Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz, izin
almadan hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Gece Kitaplığı

Adres: Kızılay Mah. Fevzi Çakmak 1. Sokak Ümit Apt

No: 22/A Çankaya/ANKARA Tel: 0312 384 80 40

www.gecekitapligi.com

gecekitapligi@gmail.com

Baskı & Cilt

Bizim Buro

Sertifika No: 42488

**BİR DİN FELSEFESİ
PROBLEMİ OLARAK
GAZALİ'DE DİNÎ TECRÜBE**

AYSEL TAN

ÖN SÖZ

Gazali'nin düşünce sisteminde dinî tecrübenin yerini incelemeyi ve eleştirel bir bakış açısıyla tartışmayı amaçlayan bu çalışma, onun 1095 yılında geçirdiğini söylediği kriz etrafında şekillenecektir. Bu krizden sonra Gazali, 'Allah'ın kalbine attığı bir nur' ile bilgiyi elde ettiğini savunmuştur. Bu söylemi birçok yerde sık sık dile getirilmiş fakat Gazali'nin 'kalbe gelen bu nur'u *Allah kaynaklı* görmesine rağmen birçok düşünür; akıl ve mantık kaynaklı gördüğü şeklinde yorumlar yapmıştır. Bu bağlamda kalp ve nur kavramları bazen akıl, mantık bazen de duygu, sezgi ve ilham, vahiy gibi yorumlanmıştır. Bununla ilgili belirsizlik hala sürmektedir. Bu nedenle onun kalp ve nur etrafında şekillenen dinî tecrübe ile ilgili görüşleri bu çalışmanın temel konusu olarak belirlenmiştir.

Gazali'nin kalp ve nur merkezli dinî tecrübesiyle birlikte İslam düşünce geleneğindeki bütün ilim dallarına yaptığı etkinin genel olarak ortaya konulduğu araştırmaların olduğunu söylemek zordur. Mevcut yayınların çoğunun genelde kalp ve nur kavramlarının tahliline odaklandığı ve bu kavramların tecrübî boyutu ve bu tecrübeden bilgiye geçen boyutu ihmal ettiği görülmektedir. Bu yönüyle kitabımızın bu konudaki boşluğa katkı sağlayacağını ümit etmekteyiz.

Bu çalışmada Gazali'nin bireysel tecrübesi üzerinde durulacak ve bu tecrübe kalp-nur kavramları bağlamında değerlendirilecek ve incelenecektir. Tecrübe ve dile getirme biçimi arasındaki ilişki tartışılacak ve diğer düşünme biçimlerini ve en önemlisi İslam dinini nasıl ve ne yönde etkilediği ortaya çıkarılacaktır.

Aysel TAN
ELAZIĞ 2023

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ	V
İÇİNDEKİLER.....	VII
KISALTMALAR.....	XI
1. GİRİŞ.....	1
2. DİN FELSEFESİNDE DİN, TECRÜBE VE DİNÎ TECRÜBE	11
2.1. Din ve Felsefe.....	11
2.1.1. Felsefe ve Dinlere Etkisi	15
2.1.2. Felsefe ve Teoloji: Dinin Akla Uygun Hale Getirilmesi	16
2.1.2.1. Dinin Akla Uygun Hale Getirilmesine İtirazlar	20
2.1.2.1.1. Mistisizmin İtirazları.....	20
2.1.2.1.2. Dinin İtirazları.....	22
2.1.2.1.2. Felsefenin İtirazları	23
2.1.2.1. Dinin Aklileştirilmesi Meselesi İle İlgili Değerlendirme ..	26
2.2. Tecrübe Kavramı.....	27
2.2.1. Mistiklere Göre Tecrübe	29
2.2.2. Dinlere Göre Tecrübe Kavramı.....	31
2.2.3. Felsefeye Göre Tecrübe	32
2.3. Dinî Tecrübe.....	33
2.3.1. Dinî Tecrübenin İmkânı.....	40
2.3.2. Dinî Tecrübenin Özellikleri.....	43
2.3.3. Dinî Tecrübenin Çeşitleri.....	51
2.3.3.1. Tanrı Merkezli Dinî Tecrübeler.....	52
2.3.3.2. İnsan Merkezli Tecrübeler	56
2.3.4. Dinî Tecrübede Sezgi Kavramı.....	58
2.3.4.1. Sezgisel Bilgiye Eleştiriler	63
2.3.4.2. Sezginin Beyinle İlişkisi.....	69
2.3.4.2.1. Beynin ve Bedenin Bir İşlevi Olarak Duygu (Sezgi) ..	73
2.3.5. Tanrı'nın Varlığına Delil Olarak Dinî Tecrübe	75
2.3.6. Dinî Tecrübenin Doğruluğunun Delilleri	82

2.3.7. Dinî Tecrübeye Getirilen Eleştiriler	84
3. GAZALİ'NİN HAYATI, DİN VE TECRÜBE ANLAYIŞI.....	89
3.1. Gazali'nin Hayatı	89
3.1.1. Kriz Öncesi Dönem (1057-1094)	91
3.1.2. Kriz Dönemi (1095)	97
3.1.2.1. Krizin Sonuçları	111
3.1.3. Kriz Sonrası Dönem (1095-1111)	114
3.2. Gazali'nin Din Yorumu	117
3.2.1. Gazali'nin Din Anlayışı.....	117
3.2.2. Dinin Akla Uygun Hale Getirilmesine Gazali'nin İtirazları ...	122
3.2.3. Gazali'nin Din Anlayışı Hakkında Değerlendirme	132
3.3. Gazali'nin Tecrübe Anlayışı	136
3.3.1. Gazali'de Dünyevî Tecrübe (Deney).....	140
3.3.2. Gazali'ye Göre Ruhun Tecrübesi (Manevî Tecrübe).....	142
3.3.3. Gazali'nin Zihinsel Gelişim Kuramı ve Tecrübe	145
3.3.3.1. Tanrı-Mutlak Ruh (Tek Varlık-Mutlak Bir)	145
3.3.3.2. Ruh.....	146
3.3.3.3. Maddî Varlık.....	149
3.3.3.4. İnsan (Ruh ve Maddenin Birleşimi)	151
3.3.3.5. Fıtrat (Doğuştan Gelen Yetenek).....	152
3.3.3.6. Nefs (Ruh ve Maddenin Birleşmesi)	156
3.3.3.7. Dış Duyu Bilgisi (Dünya)	159
3.3.3.8. Ruhun Akıl Aşaması.....	161
3.3.3.9. Ruhun Kalp Aşaması.....	167
3.3.3.10. Ruhun Nur Aşaması.....	171
3.3.3.11. Ruhun Mutlak Ruha (Tanrı'ya) Kavuşması	173
3.3.4. Gazali'nin Tecrübe Anlayışını Değerlendirme	175
4. GAZALİ'DE DİNİ TECRÜBE ve DİNİ TECRÜBE DELİLİ.....	177
4.1. Dinî Tecrübenin Özellikleri.....	177

4.2. Dinî Tecrübelerin Sınıflandırılması	182
4.2.1. Gazalî’de Mecaza Dayalı Dinî Tecrübeler ve Akıl İlişkisi	184
4.2.2. Gazalî’de Sezgi Türü Dinî Tecrübeler	185
4.2.3. Gazalî’de Rüya Türü Dinî Tecrübeler	191
4.2.4. Gazalî’de Mucize ve Keramet Türü Tecrübeler	196
4.2.5. Gazalî’de Bir Dinî Tecrübe Türü Olarak İbadet	212
4.2.6. Gazalî’de Bir Dinî Tecrübe Türü Olarak Zevk	216
4.2.6.1. Tanrı’yla İlgili Zevkler	220
4.2.6.2. İlim Zevki	228
4.2.6.3. Sanat Zevki	229
4.3. Gazalî’de Delil Kavramı	237
4.4. Gazalî’de Dinî Tecrübe Delili	238
4.4.1. Avamda Dinî Tecrübe (Kur’an) Delili	242
4.4.2. Havassa Göre Dinî Tecrübe (Zevk) Delili	244
4.4.3. Filozoflarda Dinî Tecrübe (Burhan) Delili	247
4.4.4. Kelamda Dinî Tecrübe Delili	251
4.4.5. Fıkıhta Dinî Tecrübe Delili	253
4.4.6. Tefsirde Dinî Tecrübe Delili	254
4.4.7. Hadiste Dinî Tecrübe Delili	256
4.4.8. Bâtınlıkta Dinî Tecrübe Delili	257
4.5. Gazalî’nin Dinî Tecrübe Anlayışına Göre Dinler	259
4.5.1. Yahudilik ve Hıristiyanlık	259
4.5.2. İslam	260
4.5.2.1. İslam İlimlerinin Durumu	273
4.6. Gazalî’nin Dinî Tecrübe Anlayışına Getirilen Eleştiriler	277
4.7. Gazalî’ye Yapılan İtirazların Özellikleri	283
5. SONUÇ	286
KAYNAKÇA	292

KISALTMALAR

Kısaltmalar

Bk.	: Bakınız
c.	: cilt
Çev.	: Çeviren
Ed.	: Editör
Fak.	: Fakültesi
Haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazret-i
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
S	: Sayı
SBE.	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
ss.	: Sayfa sayısı
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
vd.	: ve diğerleri
vs.	: Vesaire
Yay.	: Yayınları

1. GİRİŞ

Kitabın konusu, bir din felsefesi problemi olarak ele aldığımız Gazali'nin dinî tecrübesinin niteliğini ve düşünce sistemindeki yerini tespit etmek, eserlerinde anlatılan tecrübeleri çeşitli yönlerden inceleyip hangi dinî tecrübe türüne girdiğini belirlemek ve bu tecrübelerin düşünme biçimini nasıl değiştirdiğini ve dolayısıyla din algısını nasıl etkilediğini açıklamaktır. Bunun için öncelikle dinî tecrübenin tarihsel köklerine değinilecek ve kavramlar üzerinden dinî tecrübenin olabilirliği tartışılacaktır. Birkaç disiplinin iç içe geçtiği karmaşık bir yapısı olan dinî tecrübeye açıklık kazandırmak çok önemlidir çünkü tek bir disiplin içinde açıklanması dinî tecrübe ile kastedileni tam olarak ortaya koyamamaktadır. Dinî tecrübe ile alakalı olarak birinci bölümde mit, mistik düşünce, din ve felsefe ilişkisine değinilecektir. Bunların birbiriyle çatışan, uzlaşan ve birinin diğerini kontrol etmeye çalışan sistemi ve yöntemi ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

Kitabın amacı, günümüzde bile etkisinin çok büyük olduğunu görebildiğimiz büyük bir düşünür olan Gazali'nin, din felsefesinin temel sorunlarından olan dinî tecrübeye bakışını, din anlayışı içinde kapsadığı yeri ve İslam'ın temel öğretilerinde dinî tecrübeleri konumlandığı yerin ne olduğunu tespit etmektir.

Gazali'nin dinî tecrübesini daha iyi anlamak için dinî tecrübenin tanımının farklı disiplinlerce nasıl anlaşıldığı ortaya konulduktan sonra özellikleri, çeşitleri üzerinde durulacaktır. Ayrıca dinî tecrübenin sezgi ile olan ilişkisi konunun daha iyi anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Sezgi kavramı ile ne anlamak gerektiği dinin, mistiklerin ve felsefenin sezgiden ne anladığı açıklanacaktır. Bundan sonra sezginin ve dinî tecrübenin beyinle olan ilişkisine değinilecek ve günümüzde dinî tecrübelerin psikolojik ve tıbbi yönden nasıl ele alındığı ortaya konularak dinî tecrübenin her yönden genel bir çerçevesi çizilecektir. Bu şekilde Gazali'nin dinî tecrübe anlayışını açıklamak için ön bilgi ile desteklenip kapalı kalan mevzulara ışık tutulmaya çalışılacaktır.

Dinî tecrübenin birinci bölümde kavramsal analizi yapıldıktan sonra Gazali'nin *Munkız* adlı otobiyografik eserinde yeni bir bilgi alma yolu olarak bahsettiği "Allah'ın kalbime attığı bir nur ile aydınlandım" (Gazâlî, 1989, s. 20) sözündeki kalp ve nur ögesi, dinî tecrübe merkezli

açıklanacaktır. Çünkü Gazali'ye göre şüphe barındırmayan, güvenilir ve emin olunabilecek tek bilgi ancak Allah'tan gelen bilgi yani vahiydir. Gazali bunu mutasavvıf yorumla 'nur' veya ilham olarak adlandırmaktadır. Dünya hayatının gerçek olmadığı ve ahiret hayatının asıl hayat olduğu gerçeğini ortaya çıkaran doğrudan Allah'tan gelen ve kişinin kalbine doğan bu 'nur' da bulunur. İslam düşünce tarihi boyunca çokça tecrübe edildiği söylenen ve genellikle bu iki kavram ile ifade edilen dinî tecrübeler, Gazali'de aldığı şekil ve farklı boyutlar üzerinde çalışılmayı hak etmektedir.

İslam düşüncesini Gazali kadar çok etkilemiş başka bir düşünür olmadığını söylemek hiç de abartılı bir ifade olmayacaktır. Felsefe, fıkıh, kelam, tefsir, tasavvuf gibi pek çok alanda eser yazan düşünürlerin hemen hemen hepsi bir şekilde Gazali'nin fikirlerinden etkilenmiştir. Çünkü yazdığı eserleriyle bu konulara değinen Gazali'nin ileri sürdüğü özgün fikirleri görmezden gelmek mümkün değildir. Onun her ilim dalında yeni fikirler üretmesi belki de çağının içinde bulunduğu durumdur. Gazali'nin birçok konuda eser yazmasını medeniyetin yaşadığı krize bağlayan William Montgomery Watt (ö. 2006) şöyle demiştir: "Gazali'nin şüpheciliğinin içinde bulunduğu medeniyetin karşı karşıya kaldığı kriz ve bunun açık bir çözüm şekli bulunmayışının hissedilişidir" (Watt, 2003, s. 60).

Teistik kavramları kullanarak gnostik¹ bir tecrübe anlayışını anlatan ve bunu İslam'ın özü gibi sunan Gazali'nin tecrübesini birçok açıdan ele alarak değerlendirmek bu çalışmayı önemli kılan hususlardan biridir. İslam'ın temel öğretileriyle Gazali'nin aşk ve nura dayalı tecrübelerinin örtüşüp örtüşmediği ele alınıp din felsefesi açısından yorumlanacaktır.

İnsan ile kutsalın doğrudan ilişkisi olarak kabul edilen dinî tecrübenin bazen dinlerin vahyi bazen de aşk ve nur mistisizminin ürünü

¹ Gnose, Yunancadan gelen bir kelime olup, bilgi (knowledge) demektir. Gnostisizm ıstılahi manada Tanrısal bilgiye bir tür bireysel tecrübe yoluyla ulaşmak anlamında kullanılmıştır (en-Neşşâr). Fakat bu bilgi daha çok marifet olarak adlandırılır ve bilimsel bilgiden ayırdır. Yalnız bu bilgi akli delillere başvurmadan doğrudan Tanrı tarafından insan kalbine yerleştirilen bir bilgidir. Arifane bilgi veya dini sırların yüce bilgisi, gizli ve vahyedilmiş bilgi demek de mümkündür. Gnostik, arif kimse demektir (Bolay, 1990, s. 104).

gibi görülmektedir. Dinî öğreti ve rivayetlerle mistik öğretilerin benzer noktaları ve farklılıklarının ortaya konulması gerekmektedir. Bu nedenle Gazali'nin bir kelamcı ve fakih kimliği ile savunduğu dinî tecrübe anlayışı ve mutasavvıf kimliği ile savunduğu dinî tecrübe anlayışı karşılaştırılacak ve aradaki farklılıklar ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Gazali'nin düşünceleri o henüz hayatta iken büyük ses getirerek tepkilere yol açmıştır. Gazali'nin yazdığı birçok eserin İslam medeniyetini hem olumlu hem de olumsuz yönden etkilediği söylenebilir. O öldükten sonra da birçok İslam düşünürünü ve filozofu etkilemiş kimilerince övülmüş, kimilerince de şiddetle eleştirilmiştir ve hatta tekfir edilmiş ama asla görmezden gelinememiştir. O çok ünlü *Tehâfütü'l-felâsife* (Gazali, 2022) isimli eserini yazarak İslam dünyasında Tehafüt geleneğinin başlamasına dolaylı yoldan etki etmiştir. Gazali'nin felsefe eleştirileri nedeniyle İslam dünyasında felsefi çalışmaların durduğunu söyleyen Ignaz Goldziher (ö. 1921) bu durumu şu şekilde ifade etmektedir: “Gazali'den sonra felsefe çalışmalarını arada sırada görürüz; o da bir cesedi yakmak için hazırlanmış odun yığını üzerinde” (Goldziher, 1913, s. 321). Seyyid Hüseyin Nasr ise, felsefi yöntemlerin teolojik amaçlara uyarlanma derecesinin (Tan, 2021) büyük Sünni ilahiyatçılar tarafından –Gazâlî örneğinde olduğu gibi- sona erdirildiğini ifade etmektedir (Nasr, 1978, s. 15). Bu tartışmalar yüzyıllar boyunca sürmüş ve hala da sürmeye devam etmektedir. Gazali hakkında günümüzde binlerce eser, makale, yayın mevcuttur. O, sayısız sempozyum, panel, dergi ve makalenin konusu olmuştur. Onun görüşleri farklı çerçevelerden ele alınmakta ve farklı alanlarda farklı yorumlar yapılmaktadır. Fikirlerinden gizli kalmış, anlaşılmayan ve irdelenmemiş görüşleri bağımsız araştırmalara konu olmaktadır.

Kalp ve nur konusu, İslam düşünce geleneğinde en eski tartışmalar arasında yer almaktadır. Mistik bir kavram olan kalp ile nur kavramı arasında nasıl bir ilişki olduğu ve bu ilişkiden doğan dinî/mistik tecrübenin ne olduğu merak edilmiştir. Kalbin, kalbe inen nurun ve bu inme sürecini hazırlayan tecrübenin mahiyeti, boyutları, önceliği ve sonralığı ve bunların tanımları filozof, kelamcı, fakih ve mutasavvıflar açısından önemlidir. Önce bir kelam ve fakih sonra kısa bir dönem filozof ve son döneminde de bir mutasavvıf olan Gazali'nin bu kavramlar üzerine inşa ettiği dinî tecrübenin mahiyeti ve tanımı başlı başına bir inceleme konusu olmaktadır.

Gazali, kalp ve nur metafiziğinin kaynağını; Kur'an'dan, hadislerden, sahabe kıssalarından ve mutasavvıfların sözlerinden alıntı yaparak delillendirmiş ve dini açıdan meşru hale getirmiştir. Çünkü ona göre vahiy, peygamberin 'kalbine' gelmiştir. Cebrail meleği, filozofların iddia ettiği gibi 'faal akıl' değil Kur'an'da geçen şekliyle 'ruh'tur. Dinî tecrübe ile kalp ve nur kavramları arasında yakın bir kullanımının olması bu kavramlar arasında önemli bir ilişki olduğunu göstermektedir. Bu ilişki ortaya konulmazsa Gazali'nin din ve dinî tecrübe ile ilgili görüşlerini ve düşüncesine yansımalarını tartışmak pek anlamlı olmayacaktır. Bunun nedeni Gazali'nin kriz sonrası eserlerindeki tüm varsayımların dinî tecrübeyle ve dolayısıyla, kalp ve nur ile yakından alakalı olmasıdır.

Gazali denince akla gelen en temel husus mistik/dinî tecrübe merkezli dünya görüşüdür. Tasavvuf ile ilgili ilk eserlerinde önce bu tecrübenin teorik boyutunu ele alan bir dünya anlayışı ortaya koymuş, sonraki eserlerinde bunun pratiğine yönelik tavsiyelerde bulunan 'ahiret merkezli' dünya ve bilgi anlayışını ele almıştır. Bu iki husus Gazali ile ilgili en çok tartışılan konulardır. Ancak genel çerçeveye bakıldığında Gazali'nin 'dinî tecrübe' anlayışının, İhya merkezli dini yenileme düşüncesinin gölgesinde kaldığı görülür.

Kitabın kapsamı ele alınırken, dini tecrübelerin din felsefesindeki yeri ve bilgi değerinin ne olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu nedenle Gazali'nin tecrübesi ile dinî tecrübe arasındaki ilişki açıklanmadan önce din, felsefe, tecrübe ve dinî tecrübe olgusu ele alınıp değerlendirilecektir. Bu şekilde konunun ana hatları belirlenmiş olmaktadır.

Dinî inançların insanı tecrübeğe yönlendiren itici bir gücü olduğu muhakkaktır. Bu tecrübelerin bir olgu olarak dinî tecrübe şeklinde meydana gelmesi insanın diğer tecrübelerinden farklılığını gösterir. Sıradan insanların günlük tecrübeleri ile dinî tecrübeler (aşk, birlik, vuslat, vahiy, ilham...vb) arasında bir ayırım yapmak önemlidir. Gazali'nin düşünce sisteminde böyle bir farklılığı avamın ve havassın tecrübelerinde görmek mümkündür. Gazali'de dinî tecrübelerin ifade ettiği anlamın tam olarak anlaşılması için onun aşk ve nura dayalı tecrübesini felsefî bir metotla incelemeye başlamadan önce onun dine, tecrübeğe ve dinî tecrübeğe nasıl baktığı ve din felsefesi problemi olarak yeri ve önemi tespit edilmeye çalışılmıştır. Böylece Gazali'nin krize dayalı asıl dinî

tecrübesinin anlaşılması için hem bir zemin oluşturulmaya çalışılmış hem de aşk ve nur tecrübesi dışında olan fakat bilgi niteliği taşıyan rüya, ilham..vb. tecrübelerle keramet gibi olgusal tecrübeleri açıklamanın yolu açılmıştır.

Gazali'nin dinî tecrübesi felsefi bir bakış tarzıyla incelenmeye çalışılmış ve çalışma boyunca Gazali'nin hayatında meydana gelen değişikliklerin düşünce dünyasını ve dolayısıyla dinî tecrübelerini nasıl değiştirdiği gözler önüne serilerek onun İslam'dan bağımsız bir gelenek başlatmaya çalıştığı ortaya konulmuştur.

Bu çalışmada Gazali'nin hayatı üç döneme ayrılarak değerlendirilmektedir. 1095 yılında önce şüpheyle başlayıp sonra psikolojik bir kriz ile sonuçlanan ruhsal durumu onun düşüncelerini derinden etkilemiştir. O nedenle onun kriz öncesi dönemde yazdığı eserler, kriz dönemi eserleri ve kriz sonrası eserlerindeki düşüncelerinin farklılığına değinilmiştir. Özellikle fikirlerine son biçimini vermesi ve tarihte en çok bu yönüyle bilinmesi nedeniyle kriz sonrası eserlerine ağırlık verilmiştir. Gazali, olabildiğince objektif, akılcı, kapsamlı ve tutarlı çözümlenmelere tabi tutulmuştur. Gazali'de dinî tecrübe incelenirken konuyla ilgili eserlerinden bölümler alınmak suretiyle konu işlenmiştir. Çalışmamızın genel çerçevesini Gazali'nin eserleri ve özellikle de İhya eseri oluşturmaktadır.

Gazali, orta yaşına geldiği 1095 yılına kadar birçok ilim dalında uzmanlaştığını fakat hiçbirisinin kalbindeki şüpheleri yok edemediğini bu şüphenin sadece 'Allah'ın kalbine attığı bir nur' ile son bulduğunu söylemektedir. Burada 'kalbe inen nurun' Gazali tarafından nasıl anlaşıldığı ve temellendirildiği önem kazanmaktadır. Kavramların incelenmesi, bilgi alım yolu olarak duyu ve akli inkâr etmekten ne kastedildiğini anlamaya yardımcı olacaktır. Bu konuda birbirinden farklı çok sayıda görüşün olduğunu görmekteyiz. Örneğin; tasavvuf ehli, Gazali'nin görüşlerinin doğruluğunu savunur ve kalbin kesin bir şekilde bilginin kaynağı olduğu ve dolayısıyla kalp kaynaklı olduğunu düşündükleri vahyin ve dolayısıyla ilhamın her şeyin kaynağı olduğunu iddia eder.

Eşari merkezli kelam ehline göre, Gazali'nin kalp ve nur ile ilgili görüşleri kısmen doğrudur fakat böyle bir bilgiye (hads) ihtiyatlı yaklaşılması gerekir. Vahiy bir bilgi kaynağı olarak kabul edilse bile bu

bilgi tam anlamıyla kalp ve nurla ilişkilendirilen gnostik bir bilgi olmak zorunda değildir (Bâkîllânî, 2000, s. 92) (Nesefî, 1993, s. 398).

Felsefe ehli ise, Gazali'nin kalp ve nur merkezli bilgi anlayışını yanlış bulur. Çünkü bu bilgi duyu bilgisi ve akılla desteklenen bir bilgi değildir. Bilgi önce duylara, sonra akla dayalı zihni muhakemede ortaya çıkar ve en son metafizik bilgiye ulaşılır. Vahye yer açabilmek adına akli inkâr etmek gerekmez. Çünkü vahiy alan peygamberler de üstün akılları sayesinde vahiy alırlar yani hâlihazırda vahiy de *akıl kaynaklı* olmaktadır (İbn Sinâ, 1968, s. 46). Bilgi bu nedenle sadece kalbe, vahye ve mistik tecrübeye indirgenemez. Bu farklı görüşlerin yanında bu fikirleri birbirleriyle uzlaştırmaya çalışan, farklı ilişkiler kurup savunanlar da vardır.

Gazali hakkında yapılan bu tartışmaların aydınlanması için kalp, nur, akıl ve bunlarla ilişkili sezgi kavramını incelemeye ihtiyaç duyduk ve düşünce sistemindeki yerini tespit etmeye çalıştık. Dinî tecrübe anlayışını ele alırken de mistik bir epistemolojiye kayan yönlerini belirleyip açıkladık. Bu tecrübenin onun her türlü görüşünde nasıl değişim/dönüşüm yaptığını vurguladık.

Gazali; dinî tecrübe, bilgi ve ahlâk arasında da yakın bir ilişki kurmaktadır. Bu konuyla ilgili sempozyumda bir bildiri sunduk (Tan, 2021, s. 528-542). Gazali'nin ahlak anlayışını doğrudan Allah'a ve ahirete yönelimli olarak ele aldığını ortaya koyduk. Genel olarak o; tecrübe, bilgi ve ahlâkı özdeşleştirmekte, bilginin ve ahlâkın kaynağını dinî/mistik tecrübeye bulmaktadır. O bunu şöyle ifade eder: "Aklî amel de tüm akıllara hizmet etmektedir" (Gazâlî, Me'aricü'l-kuds (Hakikat Bilgisine Yükseliş), 2002, s. 85) (Topuz, 2011, s. 164). Öyleyse bilgi ve ahlak için dinî tecrübenin önemi açıktır. Bu yönüyle, dinî tecrübeyi anlamaya Gazali'nin bilgi ve ahlak anlayışı da yardımcı olacaktır ve dinî tecrübeyi anlamaya yardımcı olduğu ölçüde bu konulara değinilecektir.

Çalışmanın zorluklarından biri Gazali'nin düşünce çizgisinin 1095 yılında geçirdiğini söylediği krizden sonra yön değiştirmesi nedeniyledir. Kriz öncesi bir medrese hocası, fakih ve kelamcı vasfıyla filozoflara, farklı dinî gruplara, mutasavvıflara ve mezheplere karşı yaptığı eleştirilerinde mevcut siyasal rejimin çizgisinde giden Ehli Sünneti savunucu bir tutum takındığı halde krizden sonra fikirlerinin gidişatı değişmekte, felsefeye ve batınlara yönelik sert eleştirilerine kelamı, fikhî, tefsiri ve zahid tasavvufu

da dahil etmekte bu ilimlerin 'dünyevî' ilimler olduğunu söyleyerek avamın ilmine eş tutmaktadır. Gazali bu ilimleri 'ahiret' ilmine dönüştürmek için İhya'yı ve İhya merkezli birçok eseri yazmıştır. Bu nedenle onun eserleri ele alınırken yazdığı sıra dikkatle izlenmeli ve en baştaki görüşleriyle sonraki görüşleri arasında çok büyük farklılıklar olduğu dikkate alınmalıdır. Bu fikir çizgisini takip etmek demek fikirlerindeki çelişkilerin ve değişimlerin nedenini anlamak demektir. Genellikle Gazali'yi anlamada yapılan hata, sanki hayatının başından sonuna kadar aynı fikirleri savunduğudur. Oysa o, Platon, Aristoteles, Descartes veya Kant gibi eserlerini kapsamlı bir proje gibi yazmamıştır. Gazali, Wittgenstein gibi 'orta yerde yön değiştirmiş' ve önceki yazdıklarını bir anlamda inkar etmiş ve ilk dönem kitaplarını siyasilerin baskısıyla yazdığını iddia etmiştir. Bu şekilde her olaya ve duruma göre 'ihtiyaçtan ve zorunluluktan' kitap yazan birini tam anlamak zorlaşmaktadır. Onun dağınık zihni ve kavramlara farklı eserlerinde farklı anlamlar yüklemesi ortaya bir kavram kargaşası çıkarmakta ve düşüncesini anlamayı zorlaştırmaktadır. Örneğin dinî tecrübe anlayışı ele alınırken ortaya konulan kalp, nur, aşk, akıl kavramları birbirinin yerine kullanılmış, birbirinin içine geçmiş ve tanımı iyice zorlaşmıştır. Bu kavram ayrımı için Gazali'nin dinî tecrübesinin kalp, nur, akıl ve aşk ilişkisi ve bunların bir sonucu olarak görülen sezgi (ilham/vahiy) kavramını incelemeye ihtiyaç duyduk ve düşünce sistemindeki yerini tespit etmeye çalıştık. Dinî tecrübe anlayışını ele alırken de mistik (gnostik) temelli bir epistemolojiye kayan yönlerini belirleyip açıkladık. Bu kavramların ve ele alış biçimlerinin onun her türlü görüşünde nasıl değişim/dönüşüm yaptığını vurguladık.

Çalışmanın diğer zorluğundan birini de sembolik tasavvuf dili oluşturmaktadır. Bir mutasavvıf olarak Gazali tasavvuf dilini eserlerinde çokça kullanmaktadır. Edebi bir dil kullanan, bu nedenle mecaz, teşbih, benzetme ve paradoks ifadelerin çok olduğu aşk ve nur merkezli, duygu ağırlıklı eserler yazan Gazali'yi objektif ve rasyonel bir biçimde incelemek, dinî tecrübesi hakkında sistemli bilgi ortaya koymak güç olmaktadır. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi aynı kavramlara farklı eserlerinde farklı anlamlar yüklemesi, bir eserinde bir görüşü savunurken diğerinde inkar etmesi en önemli sorunlardan biridir. Bu çift anlamlı, analogik ve mecaza dayalı anlatımdan mantıksal çıkarımda bulunmak güçleşmektedir. Dinî tecrübenin özü bireysel ve sübjektif bir tecrübe

olması nedeniyle bu tecrübeden objektif bir değerlendirme yapmak da ayrı bir zorluğa neden olmaktadır.

Konumuzla ilgili cevaplanması gereken temel sorular şunlardır: Gazali'nin düşünce sistemi nasıl bir seyir izlemiştir? Onun düşünce sisteminde tutarsızlıklar var mıdır? Kriz öncesi medresede uzman olduğu bilgiler onu tatmin etmekten ziyade neden şüphesini daha çok artırmıştır? Şüphesini artıran ve en sonunda hayatına yeni bir çizgi çizmek zorunda kalan Gazali'nin 'Allah'ın kalbine attığı bir nur' ile yani dinî tecrübe ile aydınlandığı ve elde ettiği bilgi Gazali'yi gerçekten şüpheden kurtarmış mıdır? Ayrıca Gazali dinî tecrübeyi nasıl tanımlamaktadır? Dinî tecrübeyi elde etmek için Müslümanlara tavsiye ettiği yoldan kendisi geçmiş midir? Gazali dinî tecrübeyi sadece riyâzet, uzlet, dünyayı terk, zikir ve ibadet temeline dayandırmakta haklı mıdır? Kendisi entelektüel bir çabanın sonucu mu aydınlanmış yoksa tekkede zikir çekerek mi aydınlanmıştır? Yaptığı ve söylediği arasında tutarsızlık var mıdır? Gazali, bilginin kaynağını sadece vahye ve ilhama dayandırmakta haklı mıdır? Her şeyi buna göre temellendirmekte başarılı olmuş mudur? Ortaya çıkan tecrübe merkezli bilgi anlayışıyla diğer disiplinler ve özellikle İslam dininin kavramları ve kurumları arasındaki ilişkiler nelerdir? Bu sorular etrafında kitap şekillenecek ve en sonunda Gazali'nin dinî tecrübesinin, din felsefesi açısından önemi ve bir delil olup olmama meselesi tartışılacak ve sonuçlarıyla birlikte değerlendirilecektir.

Gazali'nin eserleri incelenirken öncelikle en temel eseri olan İhya'nın dört cildi baştan sonra okunup önemli yerleri özet yapılmıştır. Sadece bir tercüme ile yetinilmemiş birkaç İhya çevirisi de dikkate alınarak okuma yapılmıştır. Ayrıca Arapça İhya okumaları yapılmıştır. İhya'dan sonra Munkız adlı otobiyografi eseri birkaç kaynaktan karşılaştırmalı olarak okunmuştur. MEB yayınları ve diğer yayınlar arasında önemli çeviri farklılıklarının olduğu görülmüştür. Bu eserlerinden sonra özellikle mutasavvıf kişiliğinin ve düşüncelerinin belirgin hal aldığı Mearic'ul Kuds, Kimyayı Saadet, Mişkâtü'l-Envâr, İktisad ve Tehâfütü'l-felâsife, İlcâmü'l-avam adlı eserleri Gazali'nin özellikle önem verdiğimiz eserleri olarak ön plana çıkmıştır. Bu eserlerin İhya'yı tamamlayan eserler olarak yazılması nedeniyle özellikle önemli olduğu çalışmamızda vurgulanmıştır.

Gazali üzerine yazılmış birçok eser vardır. İlk başta Tehafüt meselesi olmak üzere bağımsız yazılan eserler de mevcuttur. Buna ilave

olarak İngilizceden çevrilmiş eserler vardır. Bu eserlerin hemen hepsinde yoğun olarak onun felsefi, kelamî, fikhî, tasavvufî görüşlerine değinilmektedir. Bu ilim dallarından her biri de doğrudan olmasa bile dolaylı olarak Gazali'nin düşünce sisteminde dinî tecrübenin yeri ve önemine değinmiştir. Gazali ve düşüncesi üzerine YÖK Tez'de birçok tez yazıldığını görmekteyiz. Gazali ile ilgili, doğrudan dinî tecrübe konusunu ele alan Abdullah Akgül'ün "Gazali'de Dinî Tecrübe" adlı tezidir. Bu tezde dinî tecrübe tarihsel çıkışı ve günümüzdeki tanımı göz önünde tutularak ele alınmış ve özelde Gazali'nin tecrübesiyle meseleye bakılmıştır.

Gazali okumaları yaparken en çok zorluk yaratan hususlardan biri eserlerinin özenli bir çevirisinin olmaması nedeniyledir. Varolan çeviriler farklı kaygılarla yapıldığından aralarında bir bütünlük yoktur ve bir çevirmenin diğerinin çevirisini beğenmemesi gayet doğaldır. Dolayısıyla bireysel çaba veya kalite standardı gözetmeyen yayınevlerinin çevirilerinin yanı sıra tüm çevirilerin akademik bir kurul tarafından yapıldığı, profesyonel bir Gazali külliyatı çevirisine de ihtiyaç vardır. Böyle bir proje, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı ve Klasik yayınları tarafından yürütülmekte ve daha başarılı/dikkatli çeviriler yapılmaktadır.²

Gazali'nin eserleri incelenirken özellikle konunun uzmanı olan kişilerin çevirileri dikkate alınmaya çalışılmıştır. Ayrıca Gazali konusunda yayın yapan, Ekrem Demirli'nin, Düccane Cündioğlu'nun, Cüneyt Kaya'nın, Gürbüz Deniz'in internet videolarından faydalanılmıştır. Gerekli yerlerde Gazali'yi eleştiren ve düşüncesinin zayıf noktalarını ortaya koyan İbn Rüşd, İbn Bacce, İbn Teymiyye'nin eserleri dikkate alınmıştır. Gazali'nin eserlerini birçok yönden eleştirip yorumlayan Cabiri'nin *Arap Ahlakî Aklı* adlı eserine çalışmamızda yer verilmiştir.

Gazali'nin dinî tecrübesi psikolojik bir kriz sonrası olduğu için duygu temelli ve sübjektif bir tecrübe olması nedeniyle işlenen konularda kesin sonuçlardan ziyade onun kriz nedeniyle değişen duygu yüklü zihinsel yapısı ortaya konularak, bu zihnin ürünü olan dinî tecrübe ve dini ihya etme projesinin yarattığı sonuçlara dikkat çekilmeye çalışılmıştır. Böylece dinî tecrübenin daha anlaşılır olması amaçlanmıştır.

² Açıklamalar bölümüne bakınız: (İbn Sinâ, 1968).

Araştırma sırasında dinî tecrübe hakkında yazılmış kitaplar incelenmiş bu tecrübelerin din felsefesindeki yeri tespit edilmeye çalışılmıştır. Özellikle W. James ile ağırlık kazanan ve din felsefesinde bir delil olarak kabul edilmeye başlanan dinî tecrübe kavramı açıklanırken James'in eserleri dikkate alınmıştır. Ayrıca R.Otto, Schleiermacher, Swinburne, Alston, Plantinga gibi düşünürlerin görüşlerine yer verilmeye çalışılmıştır.

2. DİN FELSEFESİNDE DİN, TECRÜBE VE DİNİ TECRÜBE

2.1. Din ve Felsefe

Mit sözcüğü “kutsal gelenek, eski vahiy” anlamlarında kullanılmaktadır. Yunanlılar, *mythos*'u yavaş yavaş dinsel ve metafiziğe ilişkin her türlü değerden arındırmışlardır. Böylece *mythos* “gerçek olarak var olmayan” her şeyi belirtmeye başlamıştır. Oysa mit, gerçeklikten koparılamaz ve hayatla iç içedir. Yaşayan, hayatla iç içe olan mit anlatımları, insan davranışlarına model oluşturur ve bu şekilde yaşama anlam ve değer kazandırır. (Eliade, 2001, s. 11-18, 30, 145). Mistisizm, Grekçe “sır” anlamına gelen *mysterion* kelimesinden türetilmiştir. Bu terim zamanla değişikliğe uğrayarak “bütün bir hakikat problemine aklî ve daha çok sezgiye dayalı melekelerle özel biçimde yaklaşmak” mânasına gelmeye başlamıştır. Bu aslında “aklı yerme” savaşı olarak anlaşılabilir. Bir mistik, saf bir arzu ile bastırılmış duyguları coşarak sınırsız olana yoğun bir arzu duyabilir. Gerçekliğin acı verici taraflarının çok olduğu toplumlarda gerçeklikten kaçış yolu olarak mistisizm daha çok gelişir (Bertocci, 1956, s. 87). Örneğin, bir mistik veya ilkel bir insan için hastalıklar; ruhlar ve büyü vasıtasıyla meydana gelmektedir. Hastalığı yine ‘nedensellik’ ilkesine göre açıklar fakat *hastalığın doğal nedenlerini kabul etmez, ‘ruhsal’, ‘mistik’ nedenlerini kabul eder*. Aklî işleyiş, mantıklı bir insanla aynı olsa bile *varsayımları farklıdır* (Jung, 1999, s. 14, 16). Mistiklik durumunda kişi tecrübe ettiğini anlatılamaz olarak düşünmektedir. Fakat yine de mistikte bilgi verici bir durum söz konusudur. Mistikler tecrübelerinin geçici olduğunu ve tecrübe sırasında edilgen bir durumda olduklarını, yüce bir güç tarafından yakalanmış, sarmalanmış gibi hissettiklerini bildirmişlerdir (Tüzer, 2006, s. 49). Genelde tüm mistikler bir son noktada, *yaratıcı bir varlık veya üstün güç* ile temasa geçtiklerini bildirirler. Bu üstün güç farklı kültürlerde farklı adlarla ifade edilmektedir (Safa, 1961, s. 15). Henri Louis Bergson’a (1859-1941) göre mistisizm, Tanrı’nın tecrübi sezilişini veya doğrudan tecrübe biçiminde yaşanan imanı temsil eder (Pierre, 2011, s. 306).

Bir mistik aynı zamanda ruh’çudur. Olayların ruhsal nedenlerine bakarak olaylar hakkında yorum yapar. Bu yönüyle dinin ruh anlayışıyla

benzerlik taşır. Antropomorfik din teorisi, ruhlara olan inancın, çevremizde, dünyadaki antropomorfik özellikleri algılamak için doğuştan gelen bilişsel kapasitemizden ortaya çıktığını öne sürer. Bunun klasik örneklerinden biri bulutlardaki şekillerin İsa'nın yüzüne veya kutsal bir nesneye benzetilmesidir (Hume, 1995). Bu tür tecrübelerden yola çıkarak daha genel ruhların varsayıldığı ileri sürülmektedir. Çevreye bakarak bazı şekillerin yanlış yorumlanması *ruh inancına* götürmekte ve bu da zamanla *dini inanca* dönüşmektedir. İlkel insanın yırtıcı hayvanlara karşı tetikte olması nedeniyle ortaya çıkan korkunun, kendilerini etkileyen ruhlar olduğu ile ilgili bir sezgiyi ortaya çıkardığı da söylenmektedir (Hunter, 2015, s. 79). Bu mitsel düşünme biçiminin ve mistik düşüncenin dinlerle olan benzerliğine değinmek gerekmektedir. Dinlerde birçok ruhanî varlığın olduğu rivayet edilmektedir. Dinlerin ruhanî varlıklarının gerçekte olup olmadığını bilmenin bir yolu yoktur fakat bu inanca sahip olan insanların rasyonel bir tavır olup olmadığını belirlemek önemlidir (Hunter, 2015, s. 80).

Mistik tecrübe iddiaları dinî anlatılarla süslenmiş ve din ile özdeşleştirilmiştir. Mistisizmin dinden beslendiğini iddia edenlerin yanında aslında dinin *mistisizmin bir şekli* olduğunu söyleyenler de vardır. Çünkü peygamberler dinî tecrübe yaşamadan ve vahiy almadan önce bir hazırlık evresinden geçmişlerdir. İbadet etmiş, zikir çekmiş ve insanlardan uzak durarak Tanrı'ya yönelmişlerdir. Buna benzer alıştırmaların ve hazırlığın mistik geleneklerde de olduğunu söylemek mümkündür. O nedenle mistik eğilimli bir insan, dinin ve peygamberin bu yönlerini kendisine örnek alır ve peygamberin dinî tecrübelerine benzer tecrübeler yaşayabilmek için ibadet eder ve zikir çeker, bunu bir yaşam biçimi haline getirir. Çünkü onlara göre vahiy bir hazırlık ile elde edilen tecrübe biçimidir.³ Büyük mistik İbn Arabî şöyle der:

“*O (evliya) öyle bir kaynaktan alır ki, peygambere vahiy getiren melek de aynı kaynaktan alır*” (Arabî, 1992, s. 45).

Bu bireysel tecrübeyi ise kalp, vecd, fena, bekâ gibi mistik kavramlarla bazen de vahiy, nübüvvet, mucize gibi açık açık dinî

³ Vahyin Hz.Peygamber'in basit bir dini tecrübesi olduğunu iddia eden yazının tartışıldığı için bkz: (Bulaç, 2021).

kavramlarla ifade etmekten çekinmezler (Uysal, 1995, s. 86). Başka büyük bir mistik olan Mevlana bunu Mesnevi'de açıkça dile getirmiştir:

Bu (Mesnevi), ne yıldız bilgisidir, ne remil, ne de rüya...

Allah, doğrusunu daha iyi bilir ya, Allah vahyidir!

Sofiler, bunu halktan gizlemek için gönül vahyi demişlerdir (Rumî, 2009, s. 503-504).

Dinî tecrübe ile mistisizmin özde aynı fenomen oldukları sadece derece itibarıyla farklılaştıkları iddia edilmiştir (Poloma, 2009, s. 357) (Deikman, 1982, s. 170). Dinî tecrübeler esasında, *bilincin mistik durumlarıdır*. Mistik düşünce ve din aslında benzer yönler bulunmaktadır.

Mistisizmden ve dinlerden farklı olarak evreni üçüncü bir anlama şekli olan felsefe vardır. Bu, felsefî düşünce, akıl temelli bir soruşturma ve refleksif bir tefekkürün sonucu olan düşüncedir. Felsefe; evren, varlık, insan, Tanrı ve tabiat olaylarına mistik, mitolojik ve dinî açıklamalar getirme yerine aklî ve bilimsel açıklamalar getirir⁴ (Cevizci, Felsefe Ansiklopedisi , 2009, s. 104). Bunu tarihte ilk kez Thales'in başardığı iddia edilir. Thales, evreni tanımak için mistik inançların, dinin, efsane ve geleneğin ön kabullerine göre hareket etmemiştir. O doğrudan olguya dikkat etmiş ve olgudan hareketle olgunun ilişkilerini ve sınırlarını belirleyip bir problem tespit etmeye çalışmıştır. Yani *olguyu, metafizik bir güçle ilişkilendirmeden ve olguyu böyle bir sisteme uydurmadan 'olgunun kendisinde kanıtlar arayan' bir bilme biçimi başlatmıştır*. O artık 'her şeyin sebebi ruhtur/Tanrı'dır' demekten vazgeçip 'her şeyin arkhesi sudur' önermesinden hareket etmiş ve *hayatın kaynağını somut bir nesneye bağlamıştır*. Böylece mistik-dinsel bir düşünmeden *deneyisel düşünme* biçimine geçmiş olur. Gözlem yaparak ve deneylerden yola çıkarak genel bir yargıya varmaya çalışmıştır. Bu nedenle Thales *felsefeyi başlatan ilk*

⁴ Felsefî düşünce, bir problemi yalnızca bir bakış açısından, belli bir yönden ele alan diğer disiplinlerin, bilgi türlerinin tersine, bir problemi bütün yönleriyle ele almayı içerir. Felsefî düşünce, ayrıca çözümleyici ve kurucu bir düşüncedir. Yani, felsefî düşüncenin analiz ve sentez gibi işlevleri söz konusudur. Analiz söz konusu olduğunda, filozof, kendisinin de içinde bulunduğu ve bir parçasını teşkil ettiği dünyayı anlamak ve kavramak için kendisine sunulan her türlü bilgi, deneyim, algı ve sezgi sonuçlarından oluşan düşünceyi analiz eder, açıklığa kavuşturur (Cevizci, Felsefe Ansiklopedisi , 2009, s. 104-105).

filozof olarak kabul edilmektedir⁵ (Tuğcu, 2000, s. 33-34). Felsefe ile insanın ‘aklı kullanma becerisi ve tümevarımsal düşüncesi gelişmiştir.’ Artık insan, olayları pasif bir gözlemci olarak izlemiyor, olayların doğal nedenlerini bulmaya çalışıp belli sonuçlara ulaşarak olayları kontrol etmeye başlıyor. Bu olayları gözlemleyerek daha sonra tündengimsel bir zihne ulaşıp ilkeler belirliyor.

Felsefî bakış açısı, *akla dayalı bir bakış* açısıdır. Dinleri de akla dayalı olarak açıklar. Örneğin Platon’a göre din, Tanrıların bile tabi olduğu bir yasa, her şeyin nedeni, iyiye ve iyiliğe götüren evrensel bir ilkedir. Bu ilkenin alt yapısını ise *akıl* oluşturur (Erdem, 2004, s. 8) (Platon, Tarihsiz, s. 455). Akılsızlık ise bilgisizliğe, kötülüğe ve yok oluşa neden olur (Platon, Tarihsiz, s. 455) (Erdem, 2004, s. 10). Yasalar aklın ürünüdür ve doğa ile özdeşdir. Felsefenin amacı *Tanrı’ya benzemektir* ve filozof da ‘Tanrı’ya benzemek için çalışan kimse’ demektir; bunun yolu da *aklın ürünü olan dinin yasalarından* geçer (Erdem, 2004, s. 11). Platon, dine ‘akıl merkezli’ bir açıklama getirir ve dini akılla temellendirmeye çalışır. Platon, tüm akla dayalı yaptığı açıklamalara rağmen, mistisizmden ve dinlerden etkilendiği için (Dalkılıç, 2003, s. 64) mağara alegorisinde (Platon, Devlet (7.Kitap), 2011, s. 172) evreni gölge olarak nitelendirmiş ve gerçeklikten koparak dünyaya yine dinsel/mistik bir zihinle bakmaya başlamıştır. İdeler dünyasını gerçek olarak kabul etmiştir. Dine ve mistisizme böylece ideler görüşüyle açık kapı bırakmıştır. Bu yolu takip eden filozof ise Plotinus’tur. Plotinus, o dönemde hızla yayılan Hıristiyanlıkla mücadele edebilmek için Platon’un öğretisini mistik, dinî bir forma sokmuş ve bir anlamda felsefeyi ‘dinileştirmiş’tir. Bu mistik anlayış monist, panteist ve suduru esas alan bir felsefedir. Platon’da Tanrı, din ve evren dâhil her şey akılla açıklanırken Plotinus, akıldan, ruhun sudur ettiğini söyleyerek ruhçuluğa, mistik ve dinsel düşünceye dönüş yapmıştır. Artık *Bir* dediği Tanrı’ya akıl ile değil mistik vecd ve aşk yoluyla

⁵ Fakat Eliade, felsefeyi Thales ile başlatmanın “Batı medeniyetinin taşralığı” olduğunu ve basit bir sınıflama olduğunu söyleyerek reddeder. Eliade, her türlü teknoloji, bilim, felsefenin mitler, mistik düşünce ve dinler sayesinde ortaya çıktığını söylemektedir. “Tarih’i Mısır, yazın’ı Homeros, felsefeyi de Thales ile başlatan Batı’nın kültür alanındaki taşralılığı artık aşılmak üzeredir” (Eliade, 2001, s. 171).

ulaşıldığını iddia eder⁶ (Bolay, 1990, s. 305). Böylece felsefenin akılla, bilimsel bakış açısıyla olan ilişkisi kısa sürmüş tekrar mistisizme, gnostisizme ve dine dönüş yapılmıştır. Ve bu dönüş Rönesans'a kadar devam edecek, bütün Ortaçağ'da İslam filozofları da dâhil olmak üzere hemen hemen her düşünürde etkisini gösterecektir. Zaman zaman Fârâbî ve İbn Sînâ ruhu akılla açıklasalar bile yine de dini ve mistik açıklamalar baskın unsur olarak kalacaktır (Farabi, 1994, s. 23).

2.1.1. Felsefe ve Dinlere Etkisi

Felsefenin aklî düşünme sistemi; mistisizmi/dinleri *akla uygun hale* getirme çabalarıyla sonuçlanmıştır. Filozoflar; mistik inançları, tecrübeleri ve mistik inançlara benzer özellikler ihtiva etmesi nedeniyle dinlerin öğretilerini ve temel iddialarını eleştirmiş; akla-bilime-mantığa uygun olmadığını söylemiştir. Dinler ve mistik gelenekler felsefe ile mücadele edebilmek ve aklın mistik düşüncüyü yıkıcı etkisi karşısında ayakta kalabilmek için bazı çözüm yolları bulmaya çalışmıştır. Bunlardan ilki Yahudi filozof Philon'dan gelmektedir. O, “felsefenin kökeninde din vardır, felsefenin kaynağı dindir” diyerek *felsefeyi dinileştirmeye* ve *aklı, dine uygun hale* getirmeye çalışmıştır. Philon'a göre aslında bütün Antik Yunan filozofları Tevrat'ı okumuşlar ve ondan ilham alarak temel öğretilerini kurmuşlardır (Arslan, 2010, s. 262-269).

İkinci çözüm felsefenin Hıristiyanlık ile karşılaşması ve Hıristiyanlıkta mistik ve mitolojik unsurların felsefe ve akıl tarafından eleştirilmesi sonucu Origenes'in öncülüğünde bir teologlar geleneğinin başlamasıdır. Origenes, Yahudi Philon ile temelleri atılan, Justinus, Athenagoras ve Clemens'le devam ettirilip geliştirilen Yunan akıllı ve Hıristiyan imanı arasında olumlu bir sentez meydana getirme irade ve tasarısının nihai bir sonuca ulaştırılmasını temsil eder. Bunun yanında Hıristiyan tezlerine dayanarak Tanrı, evren ve insan hakkında Yunan filozoflarının ortaya atmış ve geliştirmiş oldukları öğretilere benzer işlenmiş bir felsefi öğretiyi Origenes ilk örnek olarak ortaya koymuştur.

⁶ “Bir-Akıl-Zekâ-Ruh; Akıldan sudur eder, âlemin ruhu. Madde ise ruhtan sudur eder, yokluktur, vasıfsızdır ve belirsizdir.” Felsefede akıl, ruhun üstündedir ve akıldan ruh doğar. Ruhtan akıl doğmaz. Tanrı da akıldır, ruh olarak kabul edilmez (Bolay, 1990, s. 305).

Origenes tıpkı Philon gibi felsefenin kaynağının dine dayandığını, felsefenin ilahi kaynakları olduğunu söyleyerek zaman zaman filozofların peygamber olduğu iddiasında bile bulunmuştur. Ona göre felsefe, kaynağını aldığı ve beslendiği dine hizmet etmelidir (Arslan, 2010, s. X, XIII, 307-310).

Felsefenin ve aklın karşılaştığı ve mücadele ettiği başka bir din ise İslam'dır. İslam kültürü içinde de felsefeyle mücadele etmek için birçok teolog (kelamcı) ve hukukçu (fıkıhçı) yetişmiştir. Yahudilikte ve Hıristiyanlıkta olduğu gibi felsefenin ve aklın kökenlerinin dinde olduğu ve felsefenin dine hizmet etmesi gerektiği iddiaları ortaya atılmıştır. Bunun en önemli savunucusu Gazali'dir. Daha önce cılız bir şekilde savunulan bu görüşler Gazali'den sonra çok güçlenmiştir. Gazali bu anlamda felsefeye iki şey yapmıştır. Birincisi felsefenin dini köklerini araştırmış ve din kökenli olduğunu ispat etmeye çalışmış, ikincisi ise felsefenin hem akla dayalı yorumunu hem de sudur anlayışını dinileştirerek, ruha dayalı bir epistemoloji/bilgi kuramı oluşturmuştur (Gazâlî, Mişkâtü'l-envâr, 2018, s. 19, 29,36). Bu anlamda izlediği yol Origenes'in yoluna benzemektedir.

Dinler, felsefenin karşısında ayakta durabilmek için *tümdengelim metodunu* uygular, yani dine yönelik tüm meydan okumalara rağmen dinin otoritesini (vahyin esas olduğunu) tasdik ederler veya indirgemeci yaklaşımı benimser. Dini, dünyevileştirmeye çalışır ya da tümevarım metodu ile (yani tecrübe ile) dinin özünde bulunan tecrübeleri yeniden keşfedip içselleştirmeye çabalar. Peter Berger'e göre ne birçok dini muhafazakârın durduğu tümdengelimci konum ne de birçok dinî liberalin tuttuğu indirgemeci konum pek çok erkek ve kadın için makuldür. Sadece üçüncü seçenek yani tümevarım, dine karşı yapılacak felsefi eleştiri ve yenilik karşısında uygulanabilir bir seçenektir. Tümevarımcı seçenek, tüm dinî tasdiklerin zemini olarak *tecrübeye* başvurmak demektir. Bir kimse bizzat kendi dinî tecrübesine ve belli bir dinin sınırları içindeki tecrübeye başvurmalıdır (Berger, 1979, s. 58) (Poloma, 2009, s. 354).

2.1.2. Felsefe ve Teoloji: Dinin Akla Uygun Hale Getirilmesi

Duygu, her zaman insanı onun ötesinde bir şeye götürür. Sanki o bireyin sınırlarını aşmasını ve zaman-mekân-düşünceden çıkarak

olağanüstü işler başarmasını istemektedir. Din, duygunun bu asli özelliğine tutunur ve iç dünyadaki öteye, iman objesine (Tanrı) bireyi taşır. Duygunun bu temel niteliği yüzünden “din, duyguyla başlamıştır” denilebilir. Dinin asli karakteri duygudur fakat her duygu dinî değildir. Birçok din zamanla sadece duygudan ibaret kalmamış ve kendisine *akla dayalı metafizik bir sistem* geliştirmeye çalışmıştır (Vergote, 1999, s. 114-116). İslam düşünce geleneğinde metafizik bir sistem geliştirme çabalarının zirvesinde İbn Sînâ’yı görmek mümkündür. İbn Sînâ özellikle nübüvvet teorisini, dinin kökenini teşkil eden peygamber ve onun vahiy tecrübesini akılla açıklamaya çalışmaktadır. O nübüvvet teorisini, ontolojik, teleolojik, psikolojik ve epistemolojik olmak üzere dört perspektifle ele almıştır (Gürsoy, İbn Sina'nın Nübüvvet Teorisinde Kutsî Akıl, 2014, s. 12; Kutluer, 1996, s. 92-99). Peygamberin vahiy almasını sezgi yetisi ve kutsî akıl kavramlarını temele alarak açıklar. İbn Sînâ'nın, Aristoteles'ten aldığı akıl anlayışında kutsî akıl kavramı geçmemektedir. Kutsî akıl kavramını İbn Sînâ, bilgi teorisi açısından peygamberliği temellendirmek amacıyla sonradan eklemiştir (İbn Sina, 1985, s. 240) (Yıldız, 2009, s. 230). İbn Sînâ vahiy kavramını, “faal akılda mevcut olan akledilirlerin peygamberin zihninde bir anda yer almasıdır”, şeklinde tanımlamış ve vahiy ‘akıl’ ile açıklamıştır. *Öğrenme yeteneğinin güçlü olması sezgi ile alakalıdır* ve sezgi yeteneği en gelişmiş kişiler ise ‘kutsî akla’ sahip peygamberlerdir (Gürsoy, İbn Sina'nın Nübüvvet Teorisinde Kutsî Akıl, 2014, s. 14-15). İbn Sînâ, Nur Suresi'nin 35.ayetini de akla göre tevil etmiş ve aklın yetkinlik derecelerini buna göre yorumlamıştır (Sina, 1960, s. 388-389). Böylece nübüvvet teorisini, nebevî bilginin imkânını felsefî/aklî bakımdan temellendirmeyi amaçlamıştır. İbn Sînâ sezgiyi, zihnin “kıyastaki orta terimi elde etmeye yönelik bir tutumu”; ya da “orta terim elde edildiği zaman büyük terimi elde etmeye yönelik bir tutumu” olarak tanımlar. Öğretim olmaksızın zihnin orta terimi ya da büyük terimi elde etmeye yönelik bu işi bilinenden bilinmeyene hızlı bir geçiştir. Örneğin ayın ışığını gören kimse bunun güneşten kaynaklandığını sezer (Sina, el-Mebde ve'l-mead, 1984, s. 124) (İbn Sina, 1985, s. 123). Her konu ve problemle ilgili sezgi mümkündür ve güçlü nefis ile her şey sezilebilir. Bu durum, güçlü nefsi olan peygamberin faal akıldan aklî ilkeleri almasını mümkün kılar (İbn Sina, 2021, s. 219-220). İbn Sînâ'da sudur süreci, akıl, nefis ve cisim olmak üzere basamaklar halinde maddeye

kadar aşıya doğru inerken; maddeden sonraki maddeli suretlerin yukarıya doğru yükseliş silsilesinin en üst basamağına çıkar ve en üstte *kutsal akıl* bulunur. Böylece İbn Sînâ, Tanrı'dan iniş ve tekrar ona doğru yükseliş basamaklarını, akıl kavramının merkezde yer aldığı bir düzenle açıklar⁷ (Yıldız, 2009, s. 245-246).

Felsefenin dine müdahalesi sadece aklî açıklamalarla kalmaz aynı zamanda ahlakî alanda da ön plana çıkar. Din, ahlaka normatif yaklaşır. Dinin yaklaşımı sadece normatif iken, felsefenin yaklaşımı hem normatif hem de analitiktir. Normatif yaklaşımda filozof, birtakım ahlâkî ilkeler koyar, bir hayat modeli oluşturmaya gayret eder. Filozof, sadece neyin iyi ve doğru olduğunu değil, *nasil iyi insan* olunacağını da göstermeye çalışır. Buna ilave olarak analitik yaklaşımda filozof; iyi, kötü, doğru-yanlış gibi ahlak kavramlarının anlamlarını açıklar, ahlak ilkelerinin mantikî tahlilini yapar. Bu ilkelerin doğruluğunu tespit etmeye çalışır. Bu yönüyle felsefenin, dinden farklı olarak *ahlâka daha geniş bir perspektiften baktığı* ve ele aldığı söylenebilir. Felsefe için dinin emrettiği ahlak, ahlakın tamamı değil bir parçasıdır ve akla dayalı bir değerlendirmesi yapılmak koşuluyla hayata uygulanabilir hale getirilebilir. Filozoflar, din ile veya din dışı bir temellendirme yaparak ahlakı ele alırlar. Din dışı temellendirmede akıl, sezgi ve duygu ön plana çıkar. Örneğin ahlâkın akıl ile temellendirilmesinde Kant, duygu ile temellendirilmesinde Hume ön plana çıkmaktadır. Sezgi değerlendirilmesinde ise George Edward Moore (ö. 1958) etkilidir (Moore, 1903) (Kılıç R. , 2004, s. 162-168, 171-174).

Bazı din adamları felsefeden etkilenip, özel dinî tecrübelerden kaynaklanan din anlayışlarını akla uygun hale getirmek amacıyla düzenli normatif inanç sistemleri kurarlar ve inancın içeriği üzerinde, daha derin bir düşünce ve değerlendirme faaliyeti başlar. Bu ise bireyleri birleştirir ve dinî bağlılık bir formül içinde tekrarlanarak açıklanır. Bu çabalar din kültürü içinde teolojinin doğmasına yol açmıştır. Dinin aklî yorumunu yapan teologları, Yahudilikte, Hıristiyanlıkta ve İslam'da görmek mümkündür. Dine yapılan aklî itirazlara cevap veren bu teologlar öncelikle felsefenin, dini aklîleştirme çabalarına itiraz ederler. Bu itirazlarda çoğu zaman farkına varmadan aklî argümanları kullanmaları zamanla dinleri aklî bir çerçeveye sokmuştur. Teologlar (kelamcılar) bu yönde hareket

⁷ Çift kutuplu sudur anlayışı için bk: (Kılıç, 2009, s. 39-56).

ederken benzer bir çabayı dinin topluma uygulanabilirliği meselesine kafa yoran hukukçular (fıkıhçılar) da yapmıştır. Felsefenin, din ile ilgili iddialarına cevap vermek için din âlimleri, dinin kavramlarını felsefi bir yapıya büründürmek zorunda kalmıştır. Örneğin İsa, artık Logos olarak görülmüş, bu anlayış hem Tanrı'ya imanı hem de yaratılış fikrini etkilemiştir (Smart, 1971, s. 439). Whitehead, bu durumu insan doğasının zorunlu kıldığı bir durum olarak açıklamakta ve her dinin mecburen tarih boyunca *ritüel*, *duygu*, *inanç* ve *aklileştirme* süreçlerinden geçtiğini söylemektedir (Cevizci, Felsefe Ansiklopedisi , 2009, s. 511).

Aşırı aklileştirme veya 'kelamileştirme' aslında dine hücumların ve din dışı söylemlerin arttığına bir işaretidir. Aslında dinin aklileştirilme süreci, dinî inancın doğal bir şekilde evrilmesi ve derinleşmesidir. Bu özelliği bir din kaybettiği anda dogmatikleşir; muhtevadan ve tecrübeden yoksun bir emir ve yasaklar listesi haline gelir (Kalın, 2004, s. 84). Bu bağlamda William James, dini, duygu merkezli, tek taraflı değerlendirip tanımlayan, dinî tecrübeyi tamamen sübjektif bir vakaya indirgemesi nedeniyle dinin genişlik ve çeşitliliğini tam anlamıyla kapsamadığı için Joachim Wach (1898-1955) tarafından eleştirilmiştir. Wach'a göre Rudolf Otto'nun (1869-1937) din tanımı daha kapsayıcıdır ve objektif yönü içinde barındırır. Çünkü Otto, dinî tecrübenin sübjektif (duygu) yönünün yanı sıra objektif (aklî) yönüne de hakkını vermiştir. "Din kutsalın tecrübesidir" şeklinde dinin tanımını yapar (Günay, 2001, s. 9) (Otto, 2014, s. 7-8). Otto'ya göre "bilişsel olarak Tanrı'yı düşünme mekanizmasına sahip değiliz. Tanrı'ya dair bütün söylemlerimiz, ilahi varlık ile doğrudan iletişimden ziyade benzetişimsel olarak insanî tutum ve davranışlara dayalıdır" (Otto, 2014, s. 7). Bu objektif yön dinî kurumlarda belirgin bir hal almaktadır. Bu kurumlar ise dinin, beşeri ve kültürel içeriği nedeniyle ve toplumsal şartları içermesiyle ortaya çıkar. Bu nedenle dinler, bir toplumda, coğrafi, kültürel ve sosyal şartlarda tezahür ettikleri sürece toplumun özelliklerine tabi olmak durumundadırlar (Günay, 2001, s. 7). Toplum ise tıpkı tabiat olaylarına benzer şekilde, neden-sonuç ilişkisine ve üçüncü halin imkânsızlığı kanununa bağlıdır. Bu toplumsal şartlar nedeniyle din kendisini toplumsal hayata adapte etmek zorunda kalır ve dine aklî açıklamalar ve yorumlar getirilir. O nedenle bir dinin sübjektif yönünde akıl pek önemsenmezken, dinin objektif olması durumunda yani topluma uygun kurumlar haline gelmesi istendiğinde akla uygun hale

getirilmesi de gerekir. Din ve dinî tecrübe bu nedenle en iyi şekilde dinî bağlamda yani toplumda ortaya çıktığı şekliyle anlaşılabilir (Tüzer, 2006, s. 37-38) ve toplumsal yapılarla yani dinî kurumlarla doğru bir şekilde devam edebilir. İnancı, yabancı düşüncelerden korumanın tek yolu akıl temelli kurumların halka yayılması ve akla dayalı *soyut düşünce temelli bir din anlayışının* toplumda yaygınlaştırılmasıdır. Fakat bu girişim çoğu zaman mistik gelenekler, sefilik ve aşırı aklıleştirme çabası içinde olan filozoflar tarafından sekteye uğramıştır.

2.1.2.1. Dinin Akla Uygun Hale Getirilmesine İtirazlar

2.1.2.1.1. Mistisizmin İtirazları

Mistisizm, duygusal bir bakış açısıyla evreni, insanı ve Tanrı'yı anlama girişimi olduğu için ve bu duygusal bakış açısı da gerçekliği reddettiği için bütün akla dayalı din, felsefe, varlık, Tanrı anlayışlarına karşı çıkmaktadır. Mistikler varlığın, dünyanın ve insanın gerçekliğini reddettikleri gibi insan tecrübesini ve dünyayla ilgili tecrübe ettiği her şeyi de reddetme yoluna gider. Örneğin büyük bir mistik olan İbn Arabi, gören gözün gerçek göz olmadığını, maddî gözün 'hayal gözü' olduğunu söyleyerek görme duyusunun gerçekliğini reddetmiştir (Demirli, 2007, s. 149-150). Tecrübeyi; duyu organlarının ve aklın bir faaliyeti olmaktan çıkarıp kalbin bir faaliyeti haline getirmiştir. Böylece tecrübenin evrenle ve akılla ilişkisi koparılarak mistik ve ruhanî bir forma büründürülmüştür.

Mistikler, dinin rasyonellikten uzak olduğunu iddia ederler. Din her ne kadar kurumsal bazı yapıları ve gözle görülebilir ibadetleri kapsasa, seremoniler, tapınaklar ve sanat eserleri gibi bir takım somut unsurlara sahip olsa da tamamıyla gözle görülebilen müşahhas bir fenomen değildir. Gözle görülen unsurların anlaşılması için dinî tecrübeyi yaşayan bireylerin derunî hayatları araştırılmalıdır (Smart, 1971, s. 423). Bu ise kalbî ve hissî boyuta geçmekle olur.

Bütün dinlerin bu dünya ile ilgili emir, yasak ve cezaları olduğu gibi ahiretle ilgili de benzer hükümleri vardır. Fakat mistikler dinleri ele alırken, dinin dünyevî hükümlerini önemsemez veya yok sayarlar. Sadece ahirete odaklı bir din anlayışını benimser ve ahiret merkezli bir yaşayışı tavsiye ederler. Bunu yaparken mistik felsefenin ve özellikle Yeni

Platonculuğun madde karşıtı olan fikirlerinden beslenirler, vahiyden ve akıldan, ruha ve ruhçuluğa bir kayma olmaktadır. Yahudi, Hıristiyan ve İslam mistikleri (mutasavvıflar) bu noktada birbirlerine benzemektedirler. Bu bağlamda Gazali büyük bir mutasavvıf olarak ruhu merkeze alan dünya görüşüyle dikkatleri üzerine çekmiştir.

Mistik tecrübe yaşayan birçok mistik bu tecrübenin şekillendirdiği bir ahlâk taşımakta ve bu ahlâk sistemini toplumda uygulamakta ve dinin ön gördüğü ahlâkî yapıdan farklı bir ahlâk anlayışı yaratmaktadırlar. Bu yeni ahlâk anlayışı ve dünya görüşü dinî gelenekle veya peygamberlerin görüşleri ile çoğu kere örtüşmediği için mistikler tecrübelerini ‘dinî’ bir kılıfa sokarak anlatır ve dinde bir değişiklik yapmadıklarını, dinin özünün zaten kendi tecrübelerine benzer bir tecrübe olduğunu iddia ederler. Örneğin büyük mistik düşünür Mevlana, “bizim ağzımızdan peygamberin sözünden başka söz çıkmaz” (Rumî, 2009, s. 37) demektedir. Fakat onun mistik düşüncesinde, İslam’ın öğretilerinden çok farklı bir dünya görüşü vardır.⁸ Bergson’a göre aklımız ve aklın mahsulü olan bilgimiz, dinin her türlü saçmalıklarını, mitolojilerini, hurafelerini reddetse bile insan yine durmadan dine bağlanmaktadır. O nedenle aklın üstünde veya dışında temelini tabiatan alan kuvvetler vardır ki akli susturarak dinin tarafını tutmaktadır (Bergson, 1962, s. XIII). Duygu, irade üzerinde doğrudan doğruya tesir eden biricik kuvvettir. Mistik zihniyeti, aşk ile bir tutup eleştirenler yanılmaktadır. Mistik zihniyet, aşkın da üstündedir (Bergson, 1962, s. 44, 49).

Mistisizmin Hıristiyanlığa uygun ve yardımcı bir anlayış haline getirilmesinden meydana gelen Hıristiyan Gnostisizmi ile yeni bir inanç inşa edilmiştir. Gnostikler, sahip oldukları tabiatüstü bilgiden dolayı, dinî nasların *gnostik bir tefsiri* yapıldıktan sonra inanılması gerektiğini ileri sürerler. Böylece onlar mistik bilgiyi ve tecrübeyi dinin nassından daha üstün tutarlar. Gnostikler cismanî haşri kabul etmezler. Mistik bir sudur anlayışına inanır ve ilahî hayatın esrarına bir süluk ile erişebileceklerini ve Tanrı’nın insanlar tarafından görüleceğini kabul ederler (Bolay, 1990, s. 104).

⁸ Mevlana’nın mistik düşüncesinin İslâm dininin kavramlarını değiştirdiği ile ilgili ayrıntılı bilgi için bakınız: (Tan, 2020, s. 141-149).

2.1.2.1.2. Dinin İtirazları

Dinin aklileştirilmesi bazı düşünürlerce *dinî tecrübenin aklileştirilmesi* şeklinde anlaşılmıştır. Dinsel algının epistemik statüsüyle ilgili bazı kuşkular vardır. Bunlar normal bir algı mıdır yoksa duyusal algıya konu olan şeyler midir, bu hususlar tartışmalıdır (Wainwright, 1982, s. 124, 125). (Peterson, 2006, s. 18, 19). Dinî tecrübeler duyusal aklın rasyonellik kriterleri ile test edilemezler. Fakat buna rağmen duyu tecrübesi ile dinî tecrübe arasında benzerlik vardır. Bu nedenle dinî tecrübeler bir bilgi kaynağı ve rasyonellik ölçütü olarak kullanılabilir (Akdemir, 2006, s. 171).

Dinin seküleşmesi ve dünyaya ait meseleleri izah eden bir kurum hüviyetine dönüşmesine dinin içinden bazı itirazlar yükselmiştir. Bunlar dinin aklî hüküm vermesini (istidlal) kabul etmeyen bazı fıkıhçılar olduğu gibi dini, aklın argümanlarıyla savunduğu halde, bazen aklı eleştirip, akla karşı çıkarak kendi içinde çelişki yaşayan kelamcılar da kapsamaktadır. Özellikle bu kelamcı grup zaman zaman zaman felsefeye olumlu baksa da sonuçta felsefenin dine yaptığı itirazlarına ve eleştirilerine cevap verebilmek için felsefe karşıtı bir görüş bildirmek zorunda kalmıştır. Özellikle ilk dönem kelamcılarının mantığa karşı çıkması bu açıdan anlamlıdır (Toktaş, 2012, s. 211). Çünkü kelam, kendisini sahih nakle (vahye) karşı sorumlu hissetme noktasında felsefeden ayrılmaktadır. Felsefenin sorumluluk alanı, genel olarak beş duyu, akıl, tecrübe ve sezgidir. Buna karşın kelam öncelikle sahih naklin (vahiy) sınırları içinde kalmaya özen gösterir (Özdemir, 2014, s. 8). Dine sadece fıkıhçılar ve kelamcılar değil, selefiler, zahiriler, mücessime gibi gruplar tarafından da farklı yorumlar getirilmiştir. Dinin sadece literal (lafzî) anlamına odaklanan ve Hz. Peygamber'in yaşam şeklinin örnek alınması gerektiğini söyleyen selefiler, dinin her türlü aklî yorumuna ve dinden aklî çıkarım yaparak hüküm verilmesine karşı çıkmışlardır. Selefiler “Kur'an ve Sünnet akılcılığı (dinî akıl) üzerine kurulu ilim anlayışını temsil etmişlerdir... Felsefi delillerin ve Aristo mantığının kullanılması, kitap ve sünnette bulunmayan terimlere usûlü'd-dinde yer verilmesi gibi konulara karşı çıkmışlardır” (Özerverli, s. 399-400).

2.1.2.1.2. Felsefenin İtirazları

Felsefe geleneğinde, dini ele alan filozoflar yedi temel gruba ayrılmaktadır. Birinci grup dini tamamen reddeden, mistik ve ilkel bir zihniyetle eş tutan ateist, materyalist gruptur. Bu filozoflar dinin hükümlerini reddeder, dinin akla aykırı olduğunu ve kabul edilemez olduğunu düşünürler. Yunan filozoflarından Demokritos dini eleştiren ve varlığın kökenini tamamen madde ile açıklayan filozoftur. Yine İslam düşünce tarihinde İbn Râvendî (ö. 301/913) maddeci ve tabiatçı bir filozoftur ve dini reddeder (Tuğcu, 2000, s. 96-99).

İkinci grup dinden bazı yönleriyle etkilenmiş olmakla birlikte dinin akla aykırı yönlerini şiddetle eleştiren ve aklileştirilmesinin imkânsız olduğunu söyleyen vahyin imkânını reddeden deist filozoflardır. Bunun en çarpıcı örneğini deist filozof Ebu Bekir Zekeriyya er-Razi'de (ö.313/925) görmek mümkündür. O, evrende ve tabiatta her şeyin 'tedricen' olduğunu ve tabiata bağlı bir varlık olan insanın da bu tedriciliğe uygun olarak yavaş yavaş ve aşamalı bir gelişim gösterdiğini ileri sürer. O nedenle bir insan 'aniden, bir melek vasıtasıyla, gökten' vahiy/ilham olarak bilgi sahibi olamaz. Vahiy, bu anlamda insan tabiatına uymaz, böyle bir iddiada bulunmak yanlıştır. İnsan doğar, büyür ve gelişir. Yine insan da bilgiyi yavaş yavaş ve uzun uğraş ve emekler sonucu elde eder. Tabiatın düzenine aykırı olduğu için yine mucizeler de kabul edilemez. Bunlar akla ve mantığa aykırıdır ve dinin bu iddiaları yanlıştır (Ebû Bekir er-Râzî, 2016, s. 19).

Üçüncü grupta yer alan, dinlerin akla uygun hale getirilmesini ve Tanrı'nın varlığına aklî deliller bulunmasını eleştiren bu yönüyle David Hume'dan oldukça etkilenen filozoflardan biri de Immanuel Kant (1724-1804)'tır. Kant, dinin aklileştirilme girişimlerinin boş ve anlamsız bir uğraş olduğunu söyler. Çünkü Tanrı'nın varlığına ve yokluğuna delil bulunamaz, bulunduğu varsayılsa bile varlığına olduğu kadar yokluğuna da aklî delil bulunabilir. Rasyonel teolojinin delilini kabul etmez. Bu bağlamda Kant, Tanrı'nın varlığına dair o döneme kadar teologların ortaya koyduğu aklî delilleri eleştirerek bunların güvenilmez olduğunu söylemiştir (Tan, Kant'ın Ontolojik Delile Getirdiği İtirazlar, 2019). Kendisi ise bunların yerine, dinî ahlâkla özdeşleştirerek, ahlâk delilini ortaya koymuştur. Çünkü metafizik (numen) evren göz önüne alınca, salt

akıl kendi prensiplerini işletememektedir (Filiz, 1995, s. 157). Akıl bu alanda nihai bir hükümde bulunamayacağına göre geriye kalan alternatifler ya her şeye rağmen aklın kuşkucu ve eleştirel doğasını susturarak Tanrı'ya teslim olmak ya da kesin bir hüküm verinceye kadar kararı askıya almaktır (Tüzer, 2006, s. 314). Tanrı, deney ve tecrübemize konu olamayacağı için O'nun hakkında ileri süreceğimiz hiçbir şey bilgi olarak adlandırılmaz (Açıkgenç, 1992, s. 117).

Dördüncü grup ise dinde duyguyu ön plana çıkarır. Hume'un ve Kant'ın, dine ve Tanrı'nın varlığına dair yapılan aklî uğraşları boşa çıkarması nedeniyle dinin herhangi bir iddiasının akla dayalı açıklaması önemsiz bir çaba durumuna düşmüştür. İnsanlar böyle bir çabayı gereksiz bulmuşlardır. Dinin aklileştirilme çabası bu şekilde değersiz hale gelince, birçok din adamı ve filozof dini, akla değil duyguya dayalı olarak açıklama ve bu yolla dini savunma gereği duymuşlardır. Bunu ilk başlatan kişi ise F. Schleiermacher'dır (1768-1834). O, dini açıkça inkâr etmeyen ama hafife alan insanlara dini anlatmak için akli argümanlardan ziyade duygu argümanlarını ileri sürer. Geleneksel ve delillere dayalı evren, âlem, varlık açıklamaları ile dini boğucu hale getiren bu anlayışın aslında dinde yeri olmadığını savunan Schleiermacher, dinin daha basit ve ruhsal bir ihtiyaç, duygusal bir yönelim olduğunu ifade etmektedir. Dinin "bireysel ve kişiye özgü" olduğunu söyleyerek kurumsal din anlayışını eleştirmektedir. İnsanları kendi mabetlerinin temeline götürüp oradaki sığınağı gözden geçirerek gönüllerindeki en gizli sırları keşfetmelerini istemektedir. Çünkü dünyaya bağlanan insanlar Tanrı'yı keşfedemezler (Schleiermacher, s. 21). Tanrı'yı dinî tecrübe yaşayarak bilirler. Böylece dinî tecrübe kavramını merkeze alarak dini; bilim ve ahlâkın hâkimiyetinden korumaya çalışmıştır (Cevizci, Felsefe Ansiklopedisi , 2009, s. 510).

Beşinci olarak William James, dinin akla uygun yorumlarını çok eleştirmemekle birlikte, dini, akla uygun hale getiren 'kurumsal din' anlayışına karşı bir tutum takınmış ve dini ikiye ayırma yoluna gitmiştir. Ona göre kurumsal din ve bireysel din birbirinden ayrıdır. Kurumsal din, teoloji ile yani dini akla uygun hale getirmekle ve aklî argümanlarla savunmakla ilgilenmelidir. Ayrıca dinî tören ve ibadetlerin nasıl yapılacağı ile ilgili meseleler de kurumsal dine aittir. Kişisel din ise bundan tamamen farklıdır. Çünkü James'e göre din düşüncesi, hayatî kaynağını bireysel tecrübelerde bulmaktadır. Bireyler kurumsal dinden uzaklaşınca, dinî

tecrübeye yaklaşır ve gerçek dini, tecrübe etmiş olurlar. Çünkü din, aslında bir duygudur, kökeninde duygu vardır. Birey neyi kutsal ve din olarak algılıyorsa o tecrübe ve hissedişler dini yaşamak anlamına gelir (James, Dinsel Deneyimin Çeşitleri, 2017, s. 39).

James'e göre aslında dini, tecrübe çerçevesinde ele almak bir yönüyle akla ve bilimsel yaklaşıma uygun bir tavidir. Dinin akla uygun açıklanması demek aklî argümanlarla, soyut kavramlarla savunmak (tümdengelimsel) değil (James, Dinsel Deneyimin Çeşitleri, 2017, s. 83-84), bilimsel bir yol olan ve aklın bir işlevi olan deneyden/tecrübeden (tümevarımsal) yola çıkarak savunmaktır. Bu anlamda din de 'deney' konusu olur ve dine bu şekilde bilimsel ve akla uygun bir açıklama getirilmiş olur. Çünkü James'e göre dinleri artık metafizik doktrinlere göre tanımlamak imkânsız hale gelmiştir. Bu metafizik doktrinler bilimsel gelişmeler karşısında itibarını yitirmektedir. Bu nedenle mevcut bilim anlayışına uygun yeni bir din tanımı yapmak gerekmektedir. Yeni din tanımı ise bilimsel değeri olan deneye dayalı din tanımıdır. Din söz konusu olduğunda deney, dinî tecrübe demektir. Bunun içine bireylerin yaşadığını iddia ettiği her türlü dinî tecrübe girer (Cevizci, Felsefe Ansiklopedisi , 2009, s. 511). Böylece James, dinin aklileştirilmesini psikoloji, tıp ve bilimsel deney üzerinden yapmaya çalışmakta, bu yönüyle Tanrı'nın varlığına dair yeni bir aklî delil (teistik delil) ileri sürmektedir.

Altıncı grup, Bergson'u içine alan gruptur. Bergson, dini savunmaya ve açıklamaya yönelik aklî çabaları başarısız bulur. "Kalpte öyle şeyler olup bitmektedir ki akıl onlardan habersizdir" diyen Bergson, Tanrı'nın varlığı ve mahiyeti ile ilgili problemi, olaya tecrübe açısından yaklaşan mistik yol (duygu/sezgi) çözebilir demektir (Aydın, 1988, s. 89). Nurettin Topçu, Bergson'un izinden giderek mistik imanın en üstün iman olduğunu savunmuştur (Tan, Nurettin Topçu'da Bir Dinî Tecrübe Türü Olarak Sanat ve Estetik, 2019).

Son olarak Otto, James'in dini ikiye ayırmasını ve dini bireysel bir tecrübeye indirgeyerek yüzyılların birikim ve tecrübe sonucu oluşan kurumsal dini bir tarafa atmasını kabul etmez. Çünkü Otto'ya göre kurumsal din, dinleri akla uygun hale getirir ve dinlerin mistisizme ve fanatik bir düşünceye kaymasına engel olur. Dinlerin hem aklî hem de mistik yönleri vardır. Dinlerin tamamen aklileştirilmesi ve donuklaştırılması yanlış olduğu gibi tamamen mistik hale gelmesi ve

duygu ile ele alınması da yanlıştır. Dinler bunun tam ortasında yer alırlar. Peter Berger'in dediği gibi dinî tecrübeler gerçekte tehlikelidir ve kurumsal dinler onu ehlileştirir ve aşırı uçlara kaymasına engel olur (Tan, Bir Din Felsefesi Problemi Olarak Mevlana'da Dinî Tecrübe, 2020, s. 26, 45).

Dinin tarih boyunca geçirdiği bu maceralardan sonra, Alvin Plantinga (d.1932) ve W. Alston (1921-2009) tekrar dinin akla uygun hale getirilmesinin mümkün olduğunu savunmuşlardır (Peterson, 2006, s. 160-167). Dinler onlara göre, dini tecrübe merkeze alınarak, bilimsel bilgilerin verilerinden yararlanılarak savunulabilir ve teistik deliller tekrar canlandırılabilir. Bunu gerekçelendirmek için de analitik felsefenin metotlarını kullanmışlardır.

2.1.2.1. Dinin Aklileştirilmesi Meselesi İle İlgili Değerlendirme

Din zamanla kurallar ve ritüeller tarafından kuşatılır ve yaşanması zor hale gelebilir. Dini sadece kurallar, ibadetler ve belli bir inanç (itikad) çerçevesinde ele alıp bu sınırlara hapsedmek isteyen çoğunlukla fıkıh âlimleri (ulema) başta olmak üzere, dini ilimlerle uğraşan tefsir, hadis, nahiv, kelam..vb. âlimleridir. Onlar, dini bu sınırlara göre tanımlamakta ve bu sınırların dışına çıkanları dinsizlikle suçlamakta ve ötekileştirmektedir. Hatta bu sınırların dışına çıkanların, 'mürted' olduğu için öldürülmesine fetva verilmektedir. Bu sınırlara hapsedilmiş din; felsefe ve mistik düşünürler tarafından eleştirilmiştir. Felsefe, dinin akla dayalı yorumunu yaparak *soyut akılla dinin sınırlarını genişletmek* için uğraşmıştır. Aynı genişletme işini mistik düşünürler *duyguyla yani sezgiyi* kullanarak yapmaya çalışmıştır. Böylece kurumsal ve sıkı kurallara bağlanmış din anlayışına iki farklı yönden şiddetli eleştiriler gelmiştir. Filozoflar, dinin kurumlara hapsedilen ve soyut anlamdan yoksun olarak yorumlanıp 'tevil' edilen yapısını eleştirmişlerdir. İnsana 'özgürlük' alanı açmak için Tanrı özgürlüğünü akıl ve mantık ilkeleri çerçevesinde yorumlamışlar ve O'nun özgürlüğünün sınırları olması gerektiğini iddia etmişlerdir (İbn Rüşd, 1986). Ayetlerin soyut bir akıl yürütmeye tevیل edilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Mistikler ise dini sadece ritüel ve taklit olarak anlayıp yorumlayarak, belli davranışları yapanları dinin

kapsamında kabul edip diğerlerini dışlayan ulemayı suçlayarak, dinin 'kalp, duygu, his' boyutu olduğunu ve kalple hissedilip, samimiyetle yaşanması gerektiğini söylemişlerdir. Onlar, zaman zaman dinin kurallarını/ritüellerini çiğneyerek kendilerine özgü kurallar ve ritüeller belirlemişlerdir. Sadece cezalandıran bir Tanrı yerine, her zaman seven ve koruyan, özünde aşk olan bir Tanrı vurgusuna dikkati çekmişler ve bu aşk mistisizmi çerçevesinde, "her günahı bağışlayan", cezalandıran Tanrı'yı yok sayarak, tek yönlü bir Tanrı anlayışını savunup, insana 'özgür' davranabileceği bir alan açmaya çalışarak dinin sınırlarını genişletme yoluna gitmişlerdir. Ayetleri kalple ve gönülle, içten gelen bir mistik tecrübe ile yani ilhamla tevil etmeye çalışmışlardır.

2.2. Tecrübe Kavramı

Tecrübe kavramına yeni bir tanım ve yeni bir anlayış getirmek zorunludur. Özellikle hangi varlıkların tecrübe konusu olabilecekleri sorusunu yeniden gözden geçirmemiz gerekir. Duyguları tecrübeye kaynak olarak kabul edersek, duygularımızın bize bir şeyler anlattığını ve birçok soyut varlıkların da tecrübeye konu olduğunu kabul edebiliriz. Duyularımıza konu olabilecek her şey bugüne kadar tecrübeye de konu olarak kabul edilmiştir. O halde duygularımıza konu olabilen her şey tecrübeye de konu olmalıdır (Açıkgenç, 1992, s. 121-122). Çünkü her duygu kendi objesi hakkında fikir sahibidir (Filiz, 1995, s. 48).

İnsanın zihinsel gelişiminin belli aşamaları vardır. Bu aşamalara göre tecrübe kavramı farklı içeriklere göre ele alınmakta ve farklı tanımlanabilmektedir. İnsan duygusal (ilk çocukluk dönemi), somut (tümevarımsal) yani dış dünyayı keşfettiği dönem ve soyut (akıl/tümdengelimsel) dönemleri kapsayan zihinsel yapıya sahip bir varlıktır. O nedenle onda üç tür tecrübe olduğu söylenebilir. Birincisi duyguya dayalı, duygu temelli tecrübe (mistik tecrübe): İnsan bilgisinin kısıtlı, yetersiz ve hayat tecrübesinin az olduğu insan gruplarında bu tür mistik tecrübelerle rastlamak mümkündür. Bu tür mistik tecrübelerde insan, başına gelen her olayın kendisinde oluşturduğu *duygu ve hisse göre çevresindeki olayları yorumlar*. Bu düşünce zaman zaman animistik/şamancıl/büyüsel düşünce adını da alır. "Şamancıl türde esrime paleolitik çağda da doğrulanmış gibidir. Bu bir yandan bedeni terk edip,

dünyada serbestçe dolaşabilen bir ‘ruh’a inanmayı, diğer yandan da ruhun bu yolculukta insanüstü varlıklarla karşılaşabileceği, onlardan yardım ya da kendisini kutsamalarını isteyebileceği kanısının varlığını gerektirir” (Eliade, Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi I, 2018, s. 38).

İkinci olarak, insanın doğayla olan ilgisinin artması sonucu meydana gelen tecrübedir. Bu bir anlamda bilimin ‘deney’ tecrübesine karşılık gelir. İnsanlar artık deney yaparak, evrende neden-sonuç ilişkisini gözlemleyerek tabiat kanunlarını bulur ve olaylara *tümevarımsal* bir yol kullanarak, akla dayalı bir açıklama yapmaya çalışır. Burada tecrübe duygulardan sıyrılıp *somut ve gerçekçi* bir hal almıştır.

Üçüncü tecrübe tanımı ise duygu ve somut tecrübelerin sürekli ve yoğun bir şekilde yaşanması sonucu bu tecrübelerin zihinde bıraktığı izlerin *temsiller* (tıpta *harita* (Sarı, 2019) veya psikolojide *şema* (M. Erden, 1998) (Çakıcı, 2011, s. 78-80) oluşturması sonucu meydana gelir. Soyut tecrübe, doğrudan bir tecrübe ile bağlantısı yoktur fakat gerçekliğin beyinde *iç temsillerle* varlığını sürdürmesi nedeniyle nöronlar yoluyla tecrübenin devam etmesidir. Zihin bu tecrübeleri birleştirerek, genelleme yaparak, ayrıştırarak, sınıflandırarak ve kendine göre yorumlayarak (Esen Ersoy, 2012, s. 202) aslında bir anlamda *yeniden tecrübe ederek* yeni bir bilgi ve yeni bir bakış ortaya koyar. Bu aslında beyindeki sinir hücrelerinin (nöron) aktive olması ve tecrübesidir. *Zihinde de bir tecrübe meydana gelmekte ama bu sefer bu tecrübe sinirsel bağlantılar sayesinde olmaktadır.*

Sonuçta tecrübe tanımı, insanla ilgili olduğu için insan merkezli tanımlanması zorunludur bu nedenle de insanın özellikleri ve sınırlılıkları ile çevrelenmiş durumdadır. İnsanın ulaşabildiği ölçüde tecrübeye bir tanım getirmek mümkündür. Duyguları olan insan, beş duyusu ile dış dünyayı algılayan ve bunlardan sonuç çıkarabilen bir varlıktır. Bunlara ilave olarak duygu ve dış âlem gözlemine beyinde/zihninde kategorilere ayırıp değerlendiren, yorumlayan, hüküm veren, anlam bulan bir yapısı vardır. O, çevresinde olan bitene sadece duygusal tepki verip, beş duyusu ile gözlemlemekten fazlasını yapar. *Olayları zihninde tekrar canlandırarak (hayal gücü) defalarca tecrübe edebilir.* Sonra bir olayla başka bir olayı veya bir bilgi ile başka bir bilgiyi birleştirerek ilk bilgilerden tamamen farklı bir bilgi ortaya koyabilir (üretim) veya mevcut bilgi ve deneyimlerini zihninde harmanlayarak daha önce var olmayan bir

ürün, sanat eseri ortaya çıkarabilir (yaratıcılık) veya çözülemeyen bir problemi çözebilir, mevcut olmayan bilgiyi bulabilir (keşif). İbn Sînâ'ya göre hayal gücü, nesnelere anlamlarının ve biçimlerinin birbirleri arasında çeşitli yollarla bir araya getirilmesi veya ayrıştırılmasıdır (Taşkent, 2009, s. 181). Kant, hayal gücü için “ruhun kör ama gene de vazgeçilmez bir işlevinin bir ürünüdür ki onusuz, hiçbir bilgi sağlanamaz” demiştir (Kant, 1993, s. A78B103). Hume'a göre hayal gücü ile en olmadık, keşfedilmemiş şeyler tasarlanabilir hatta gerçekliğin sınırları dışındaki akla gelebilen her türlü şey hayal edilebilir (Hume, İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma, 2017, s. 29-30).

İnsanı diğer canlılardan ayıran ve onu ayrı bir varlık hüviyetine kavuşturan bu özellikler dizisi bilim adamlarının çokça tartıştığı mevzu olagelmıştır. Çünkü insan bu noktada farklı bir zihin aşamasına geçmektedir. İnsanın beyninde ne olup bitmektedir ki duygu ve duyu tecrübeleri tamamen soyut bir hale bürünerek mevcut tecrübeleri basit bir içerikten kompleks bir yapıya kavuşturur? Evet, beyin (zihnin) nasıl bir işlevi vardır? Yaratıcılık, keşif, buluş, üretim, sanat, bilim, müzik, mimari..vb. tüm insanî üretimler bu yolla yapılmaktadır. Bu tür beyin dış dünyadan ve duygularından hareketle beyinde yarattığı zihinsel tecrübelerle, her düşünür kendi dünya görüşüne göre farklı açıklamalar getirmiştir. İnsanlık tarihinde olayları ele alma bakımından üç temel görüş olduğu söylenebilir: Mistiklerin duygulara (kalbe) dayalı dünya yorumu, dinlerin vahye dayalı dünya yorumu ve filozofların (bilim adamlarının) akla dayalı somuttan soyuta doğru giden dünya yorumu. O zaman tecrübe merkezli bu yorumları açıklamak dini tecrübeyi anlamak açısından önem arz etmektedir.

2.2.1. Mistiklere Göre Tecrübe

Mistiklere göre tecrübe; bir duygu ve his durumudur. Böyle bir açıklama insan zihninin en basit ve ilkel seviyedeki aşamasına uygun bir tanımdır. Onlara göre gerçek anlamda hiç kimse hiçbir şeyi tecrübe edemez. Yani böyle duygusal bir zihin, somut işlemler dönemine geçemez ve somut dünyanın varlığını reddeder. Çünkü onlara göre dış dünyanın, evrenin kendisi gerçek olmadığı gibi insanın da gerçek bir varlığı yoktur.

Bu âlem görünüşler âlemi (misal âlem)dir.⁹ O nedenle duyu organları ve duyu organlarının dış dünyadan aldığı bilgiler de gerçek değildir. Tek gerçek, insana ve evrene hâkim olan *ruhtur* (animizm/cancılık/ruhçuluk)¹⁰. Her şey bu *Ruh*'un görünüşünden ibarettir. İnsanda da bu ruh vardır ve bilgi elde ederken insan ruhu devreye girer, bu ise Ruh'un farkına varılmasıyla ve hissedilmesiyle ortaya çıkar. Ruhun hissedilmesi ise zihni dış dünyanın etkisinden ve zihni meşgul etmesinden kurtararak mümkündür. Dünyanın etkisinden uzak durunca insan, kendi ruhunun farkına varır ve bu ruhun tek gerçek olan Ruh'un bir parçası olduğunu ve hakikate ulaşmanın ise bu ruh aracılığıyla olduğunu anlar. Böylece *beş dış duyuya* karşılık insanın içinde *beş tane iç duyu* organı olduğunu söyleyen mistikler, bu duyu organlarıyla Ruh'u tecrübe etmeye çalışırlar. Bu tecrübe ise zikir, riyazet, uzlet, yoga, zihinsel temrinlerle uzun bir hazırlık sonucu oluşur. Yani mistiklerde tecrübe demek, 'Ruh'la ilgili, içsel bir tecrübedir. Dış dünyaya yönelik gözlemler ise sadece bu Ruh'u hissedebilmek(temaşa) içindir. Onların tecrübesi ruh ile ilgili olduğu için her türlü olağanüstü tecrübeleri kapsar. Çünkü bu alanda her şey sınırsız, kuralsız, nizamsız, mucizevi şekilde gerçekleşebilir. Keramet veya mucize olarak adlandırdıkları tecrübeleri yaşayanlar; su üstünde yürüyebilir, aslında kabul etmediklerini iddia ettikleri doğa olaylarını kontrol edebilir, yağmur yağdırıp, depremlere sebep olabilirler (Yaran, 2009, s. 67). Bu yönüyle dinlerin mucize iddialarına benzer iddialarda bulunurlar. Mistikler bilgiyi elde etme yolları yönünden Gnostiklere benzerler. Gnostikler de

⁹ Misal Âlem-alemü'l misal-mundus imaginalis ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk: (Corbin, 2013, s. 87); (Tan, Bir Din Felsefesi Problemi Olarak Mevlana'da Dinî Tecrübe, 2020, s. 124).

¹⁰ Tylor'ın "animizm" teorisi, ruhlara yönelik bilimsel yaklaşımlar hakkındaki tartışmalarda genellikle iyi bir başlangıç noktasıdır. Tylor, 'ruhsal varlıklara inanç' olarak tanımladığı animizmin genel olarak dinin temel özelliğini temsil ettiğini savunur. Tylor'ın animizm kuramıyla ilgili en önemli şey, bu inancın nereden geldiğine dair önerileridir. Tylor'a göre ruhlar, 'ilkel filozoflar' tarafından her şeyden önce yaşam ve ölüm arasındaki farkı açıklamak, ikinci olarak rüyalarda insanlara görünen görüntüleri açıklamak ve üçüncü olarak doğal fenomenlerin görünüşte bilinçli faaliyetlerini açıklamak için tasarlanmış teorik bir varsayımdır. Rüzgâr, nehirler, şimşek vb. Tylor'a göre bunların hepsi, fiziksel bedene (ya da aslında başka herhangi bir doğal fenomene) hayat veren, fiziksel olmayan bir ruh (anima) koyularak uygun şekilde açıklanabilir. Böylece translarda, rüyalarda veya ölümden, ruh fiziksel bedeni geride bırakabilir ve bağımsız olarak var olmaya devam edebilir (Hunter, 2015, s. 78).

bilginin akılla değil sezgiyle elde edileceğini savunmaktaydı (Gündüz, 2008, s. 127).

2.2.2. Dinlere Göre Tecrübe Kavramı

Dinlere göre tecrübeler bir sınıflandırmaya tabi tutulur. Bu sınıflandırmada en üst seviyede yer alan dinî tecrübe peygamberlerin öğretileriyle sınırlandırılmakta ve belli çerçeveye konulmaktadır. Dinlere göre yaşanan tecrübeye, ele alınması gereken en önemli husus dinin kaynağının peygamberlerin tecrübesi olarak görülmesidir (Ünal, 2008, s. 146). Çünkü dinler esas itibarıyla vahye dayanır. Vahiy ise en üst düzeyde ve en özel anlamda dinî tecrübe türüdür (Yaran, 2009, s. 27). Peygamberlerin vahiy tecrübesi ve bu tecrübenin ürünü olan kutsal kitaplar dinlerde merkezi bir yol izler. Bu tecrübeler göre insanlar davranışlarını düzenler veya düzenlemek için zorunlu tutulur. Peygamberin dinî tecrübesi, dinin doğru olup olmadığının ölçütüdür. Sıradan insanlara temelde üç tür tecrübe yaşaması emredilir ve bu tecrübeler Tanrı'yla alakalı (ibadet etmek), toplumla alakalı (ahlâklı davranmak) ve bireyin kendisi ile alakalı (bireysel sorumluluk) tecrübeleri kapsar. Dinî inanç ve tecrübeler toplumu şekillendirir ve bütün dinler bunu son derece kapsamlı ve sistemli ahlâkî değerler vasıtasıyla yapar (Akyüz, 2012, s. 54). O nedenle bir dine sadece “bireysel tecrübe”, “kutsalın tecrübesi” ve sadece ibadet olarak bakmak yanlış olacaktır. Dinde, tecrübe demek üç boyutlu ilişkiler ağını içine alan karmaşık/kapsamlı faaliyetler bütünü demektir. Fakat dini ele alan ve dinin tecrübe boyutuyla ilgilenen birçok düşünür genellikle vahiy ve kutsalın tecrübesine odaklanmaktadır.

Dinî tecrübe faktörü, büyük dinlerin ortaya çıkmasına yol açan önemli olaylar ve din kurucularının hayatlarıyla hikâyeye edilir. Buda, incir ağacı altında yoğun tefekkür halinde iken “aydınlanmaya” ulaşmış, Hz. Muhammed, Hira mağarasında ibadet ederek ve yalnız kalarak vahiy tecrübesini yaşamıştır. St. Paul, Şam yolunda bir tecrübe yaşamıştır (Smart, 1971, s. 431). Musa Peygamber Tur dağına çıkmıştır (Taha, 20/10-13). Vahiy bu bağlamda insana (peygamber) indirilmiştir. Bu noktada vahye farklı yorumlar getirilir. Vahyin sadece peygamberler tarafından elde edileceğini söyleyen ilimler (fıkıh, kelim) olduğu gibi vahiy tecrübesinin veya buna benzer tecrübelerin herkesçe yaşanabilir olduğunu

iddia edenler (mistikler/ilham ve filozoflar/faal akılla irtibata geçme iddiası) de vardır. Vahiy bir tecrübe türüdür ve onun özellikleri dikkate alındığında ‘insanî’ nitelik gösterdiği görülmektedir. Böylece vahiy tecrübesi, insanın tecrübesine açık olmaktadır ve yüzyıllar geçse bile her insan böyle bir tecrübe yaşayabilir (Düzgün, 2004, s. 102).

2.2.3. Felsefeye Göre Tecrübe

İlk filozof Thales’in doğayı gözlemlemesi (bilimsel gözlem) ve doğadan hareketle bazı aklî çıkarımlarda bulunması felsefede tecrübenin ilk şekli olarak görülebilir (Tuğcu, 2000, s. 33). Felsefede tecrübe demek, doğaya yüzeysel/estetik bir bakışla bakıp (temaşa edip) doğadan, korku, haşyet, ürperti, hayranlık duyarak (duygusal bir şekilde) doğayı yaratan üstün bir güce (ruh, Tanrı, töz) vs. ulaşmak demek değildir. Felsefi anlamda tecrübe, bir neden-sonuç ilişkisi ortaya koymaktır, yani zihnin bir işlevinin harekete geçmesidir ve doğaya neden-sonuç ilişkisine göre bakılır. Akıl devreye girerek tümevarımsal bir yol izler. Artık doğada olan olaylar “üstün güç, ruh, Tanrı” fikrine bağlanarak veya vahiy yoluyla kısa ve kolay yoldan doğa olaylarını anlama yoluna gidilmemektedir. Doğa olaylarının gerçek, aklî, mantıkî nedenleri araştırılır. Felsefede bu yönüyle tecrübe “anlayış, kavrayış ve sahip olunan bilgiyi arttırıcı nitelikteki olgularla çokça karşılaşmış olma durumudur” (Cevzici, Felsefe Sözlüğü, 1999, s. 833). Yağmurun yağmasını tecrübe eden bir filozof, “yağmuru yağdıran Tanrı’dır, her şeyi bir hikmete göre yarattı” şeklinde dinî bir açıklama yerine bu yorumun ötesine geçerek yağmurun bulutların etkileşiminden meydana geldiğini, yağmurun oluşmasında doğa olaylarının, sıcak-soğuk havanın etkili olduğunu söyler ve bunları hesaba katarak yağmurun oluşumunun doğal/bilimsel nedenlerine ulaşır. Böyle bir tecrübe ve çıkarım “deneysel-bilimsel düşüncenin” ilk adımlarıdır. Felsefede bu tecrübe anlayışı filozofun kişiliğine, olaylara bakış açısına göre değişse de temelde tecrübe, aklî bir muhakemenin eşlik etmesiyle şekillenen bir faaliyettir ve soyut işlemlere ulaşan zihnin gelişmişliğinin en üst seviyesini gösterir. Örneğin mantık ve matematik bilimlerinde içselleştirilmiş bilgiyi görmek mümkündür. “Öznenin mantıksal-matematiksel eylemleri, verilmiş bir anda, fiziksel nesnelere uygulanmaktan sıyrılarak içselleştirilir ve simgelerle uygulanabilecek

işlemlere dönüşür. Bir başka deyişle, belirli bir düzeyin ötesinde, deneyin gereksiz olduğu salt mantık ve matematik biçimi vardır. Ve yine bu nedenle, mantık ve matematiğin salt biçimleri, nesnenin fiziksel özellikleriyle sınırlanmadıkları için deneyi sınırsız olarak aşabilirler” (Piaget, 1980, s. 74).

Filozoflar dini de bu tecrübe anlayışına uygun açıklama yoluna giderler. Peygamberin üstün zekâları nedeniyle Tanrı'dan (Cebrail/faal akıldan) tümel olarak aldıkları bilgiye (vahiy) benzer bir bilgiyi filozoflar; uzun çalışma, akîl muhakeme ve emek sonucu *tikel* olarak aldıklarını ve zamanla tümel bilgiye ulaştıklarını söylerler (Farabi, 1994, s. 106) (İbn Sina, 1952, s. 176). Akîl bilginin, akıl, makul ve akleden bir sistemle ‘dinsel’ kökenlerini araştıran filozoflar, felsefeyi bir nevi din üzerinden meşru göstermeye çalışmışlardır. Bu grupların din üzerinden kendi düşüncelerini meşrulaştırma çabaları, din dışı birçok felsefî unsurun dine girmesine yol açmış ve dinin emirleri felsefenin temel ilkeleriyle, akılla, mantıkla ‘tevil’ edilmiştir. “Felsefe de daha önceki peygambere ait olan hikmet ve tecrübelerin tortulaşmış kalıntılarından başka bir şey değildir. Mesela, bu görüşü referans alan İhvân-ı Safâ, Yunan felsefesini Peygamberî ışıktan aydınlanan bilgelerin ortaya koyduğuna inanırlar. İbn Sînâ'ya göre ise hikmet orijinal olarak İsrailoğullarına gönderilen peygamberlere aitken daha sonra Yunanlılara geçmiştir. “Ama” der İbn Sînâ, “bu hikmetin tamamı nihayet İslam'da yeniden ortaya konmuştur” (Önal, 2007, s. 119) (Nasr, 1978, s. 14-17).

2.3. Dinî Tecrübe

Dinî tecrübe (religious experience) sözü, taklit derecesinde olan iman hayatından tutun da her türlü dinî duygu, düşünce, uygulama, rüyeti vs. içine alacak şekilde geniş bir anlam kapsamına sahiptir. Din felsefesinde özel bir teknik terim olarak kullanılması W. James'in *Dinî Tecrübenin Çeşitleri* adlı eserinden kaynaklanmaktadır. James, bu eserinde sıradan insanların dinî tecrübesini, özel tecrübeleri ve akut hale gelmiş şiddetli dinî tecrübeleri incelemiştir (Aydın, 1988, s. 85). Bunu yaparak o aslında dinî tecrübeyi, bilimsel bir deney gibi ele almış ve akla dayalı deney yönteminin dindeki karşılığının dinî tecrübe olduğu yargısına varmıştır. Bilimsel bir çalışma nasıl deney ile ispatlanıyor ve doğruluğu

kabul ediliyorsa, bir dinin de doğruluğu mensuplarının yaşadığı dinî tecrübe (dinî deney) yoluyla ispatlanabilir. Böylece James, Tanrı'nın varlığının delillerine yeni rasyonel/bilimsel bir delil eklemiştir ve bu da din felsefesinin konusu haline gelir. Yani “dinî tecrübe delili” ortaya koyar. Daha sonra Swinburne, James'in izini takip edecek ve bunun epistemolojisini ve ontolojisini kuracaktır.

Gabriel Marcel'e (1889-1973) göre dinî tecrübe, ilahî olanla doğrudan ve ani şekilde birebir karşılaşmadır. John Baillie (1741–1806) ise, “dinî tecrübe bizi kendi varlığımızın özüne daha da yakınlaştıran bir yakınlık ve içselliktir”, demiştir (Baillie, 1939, s. 155).

Bütün dinlerde dindar bireylerin bir kısmı ömrünün herhangi bir anında nihai gerçeklikle doğrudan temas etmiş veya dinî bir duyguyu tecrübe etmiştir. Bu duygu korku veya vecd ile ilişkili olabilir. Her din, bireysel dindarlığın alameti olarak dinî tecrübeye (ibadet, ahlâk veya vecd, huşu... vb) yer verir (Ünal, 2008, s. 145) (Glock, 1998, s. 254). Din ile ilgili duygularımız, düşüncelerimiz, kanaat ve inançlarımız, tutum ve davranışlarımız olabildiği gibi bizzat kendi başımızdan geçen özel içsel yaşantılarımız, hallerimiz, deneyim ve tecrübelerimizde de buna benzer olaylara tanıklık etmişizdir. Çeşitli türleri ve dereceleri olabilen bu türden özel haller ve yaşantılara genel olarak dinî veya manevî tecrübe denilmektedir. Zira farklı dönemlerde farklı kültürler içinde yaşamış pek çok insanın, ilahi âlemlerle veya kutsalla bağlantılı olarak görülen dinî tecrübeleri vardır. Richard Swinburne, dinî tecrübeyi, süjeye Tanrı'nın veya başka bir doğüstü şeyin tecrübesi olarak gözüken bir tecrübe olarak tanımlar. Tecrübe, Tanrı'nın varlık ve etkinliğinin kişisel bir deneyim biçiminde farkında olunması şeklinde anlaşılır (Swinburne, 1979, s. 246-247).

Din kavramının içine birçok farklı din girer. Dinî tecrübeyi “Tanrı'ya ilişkin tecrübe” olarak tanımlamak belli bir Tanrı tasavvuruna önceden sahip olmak anlamına gelir. Diğer taraftan böyle Tanrı merkezli dinî tecrübe tanımının, belli bir Tanrı tasavvuruna sahip olmayan örneğin Budizm'in “kozmetik bilinç”ini devre dışı bırakan sonuçları olacaktır. Dinlerdeki bu farklı özellikler nedeniyle dinî tecrübeye belli bir tanım getirmek güçleşmektedir (Reçber, 2004, s. 92).

Dinî tecrübe kavramı, çok geniş ve zaman zaman yanıltıcı sayılabilecek birçok sayıda farklı tecrübeyi içermesi nedeniyle gerek

içeriği ve gerekse kapsamı itibarıyla belirsiz kalmaktadır. Geniş anlamda da bu kavram, bir kimsenin dinî yaşantısında karşılaştığı herhangi bir tecrübe için kullanılabilir, fakat bu kavramın yaygın olan felsefî kullanımını, bir kimseyi Tanrı'nın varlığından bir şekilde haberdar eden tecrübeyle sınırlandıran kullanımla mümkün olabilir. Bir insanın Tanrı'yı doğrudan tecrübe ettiğine ilişkin bir rivayet varsa ve bu tecrübe o insan için Tanrı'nın varlığına delil teşkil ediyorsa bu tecrübenin Tanrı'ya ilişkin bir tecrübe sayılmasında bir sakınca yoktur (Reçber, 2004, s. 89).

Dinî tecrübeye önemli bir soru “Tanrı'ya yöneltilmiş her türlü duygu ve tavır onu dinî tecrübe içinde değerlendirmeyi mümkün kılar mı?” sorusudur. Dinî tecrübe, bir insanın bilerek ve isteyerek yaşayabileceği bir durum mudur? İnsan çeşitli zihinsel çabalar sonucu dinî tecrübe yaşayabilir mi? Dinlerde, dinî tecrübe yaşayan peygamberlerin bu tecrübelerinden önce bir hazırlık dönemi olmuş mudur? Buna benzer sorular dinî tecrübe ile seküler tecrübe farkını ortaya koymayı gerektirir. Dinî tecrübe taklit derecesindeki dini hayattan başlayarak her türlü dinî duygu, düşünce, tutum... vb. içine alacak şekilde, anlam bakımından geniş kapsamlı olarak kullanılmaktadır. Bu nedenle din felsefesinde ele alınırken bir dinî tecrübenin ‘istisnâ’ bir özelliği olmalı ve onu diğer tecrübelerden ayıran bir bağlamı bulunmalıdır. Çünkü din felsefesine konu olan dinî tecrübe, gündelik tecrübelerden veya sıradan insanların alt düzey zihinle, dini tecrübe etmelerinden farklıdır. Yine de bunların birbirine benzer ortak yönleri vardır bu da aslında dinî tecrübeyi meşru kılan ortak zemini oluşturur (Hemşinli, 2010, s. 124) Dinî tecrübeyi hazırlayan ve meydana gelişini sağlayan üç faktör vardır: Psikolojik durum, dinî inanç ve kültürel bağlam. Özellikle kültürel bağlam; kişinin içinde yetiştiği ortam ve şartlar, onun dinî inancı ve psikolojik durumu üzerinde etki yapmaktadır (Uysal, Dinî Tecrübe ve Din Psikolojisindeki Yeri, 1995, s. 84).

Mistikler duygu merkezli bir bakış açısına sahip olduğu için dine duygu ve his çerçevesinden bakmaktadırlar. Ruh fikri, düşüncelerinin merkezinde olacaktır. Bütün mistikler hangi dine mensup iseler o dinin rengine ve şekline bürünmüşler ve mistik tecrübelerini o dinin kavramlarını kullanarak anlatmışlardır. Mistiklere göre bütün peygamberler mistik düşünürdür ve tecrübeleri mistik bir tecrübeyi ihtiva etmektedir. Peygamberler, hayatlarının bir döneminde dünyayı terk ederek riyazet, uzlet hayatına girerek tecrübe için bir hazırlık evresi

geçirmişlerdir. Bu nedenle bütün peygamberlerin amacı; insanları kendi tecrübelerine benzer bir tecrübeye ulaştırabilmek için dünyadan uzaklaşmalarını, riyazet ve uzlet hayatına girmelerini sağlamaktır. Böylece sıradan insanlar da mistik tecrübe yaşayıp, hakikate ulaşabilir ve kurtuluşa erebilirler. Mistikler için din demek, peygamberin vahiy öncesi ve sonrası dönemine benzer bir yaşamı örnek almak demektir. Ama onlar vahiy almak yerine, ilham almaktan bahsederler. Ruhun maddeden arınmasıyla, ruh ruha ulaşır ve ruh ruhtan bilgiyi alır (Taylan, 2000, s. 278). Bu tecrübeyi her insan yaşayabilir, her insanda ruh taşınması nedeniyle bu potansiyel vardır.

Teistik dinlerde ise durum mistiklerden biraz farklılık arz etmekte ve dinî tecrübe belirli insanlarla sınırlandırılmış görülmektedir. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'a göre peygamberler 'seçilmiş' özel insanlardır. Onların vahiy alma tecrübesi istisna ve özel bir durumdur, herkese 'genelleştirilemez'. Peygamberler, bilerek ve isteyerek vahiy almazlar ve vahiy geldiğinde kendileri de bu durumu tuhaf bulurlar. Çünkü vahyin mahiyeti vehbî olmasıdır (Yavuz, s. 281-282) (Aydın H. , 2012, s. 230-231). Peygamberler dışındaki insanlara böyle özel bir statü verilemez. Sıradan insanların din ile ilgili sorumluluğu ve dinle ilgili üç türlü tecrübesi betimlenmektedir. İnsan, Tanrı'ya, topluma ve kendisine karşı sorumludur. Bireyin dinî tecrübesi; ibadet, ahlak ve bireysel sorumluluktan ibarettir. Bunları yerine getirince dini yaşamış ve dini tecrübe etmiş olacaktır. Mistiklerin iddia ettiği gibi vahye benzer bir tecrübeyi yaşadığı yani ilham aldığı zaman değil (Yavuz, s. 282-289).

Batı literatüründe dinî tecrübe terimi, mistiklerin ve peygamberlerin manevî tecrübelerini kapsamakla birlikte daha ziyade sıradan gözüken insanların tecrübelerini konu almaktadır. Dolayısıyla manunet ve ona benzer kavramlar, Tanrı'nın duaya cevabı ve muhtaç durumdaki insanlara yardımı anlamlarına gelen icabet ve inayet terimleri, dinî tecrübe bağlamında ele alınır (Yaran, 2009, s. 20). Bu tür sıradan insanların tecrübesi, dua, ibadet, oruç, namaz vb. gibi faaliyetleri kapsar. Bu tür tecrübeleri bizzat Tanrı kullarından istemektedir. Bunların bir üst aşaması denilebilecek yoğun dinî yaşantılar nedeniyle psikolojik değişimler sonucu, olağanüstü şeylere vakıf olma durumlarına da dinî tecrübe denir. Bunlar mistikleri ve peygamberleri, bazı Hıristiyan azizlerini kapsamaktadır (James, Dinsel Deneyimin Çeşitleri, 2017, s. 489).

Felsefe geleneğinde ise insan aklı bir çaba sonucu üst düzey tecrübeleri yaşayabilmektedir. Felsefede özellikle ampiristler bilginin; yaşanan tecrübelerden ve nihai anlamda görsel-işitsel algılardan yani duyu organlarından kaynaklandığını savunur. Onlara göre dış gerçekliği yani 'dışarıda yaşananı' gerçek tecrübe olarak kabul edip değerlendirmelerine karşılık, dış gerçekliği ikinci plana itip, dışarıdan herhangi bir bilgi edinmeden diğer düşünsel süreçleri yani, sezgi, öznel algılar, hayal ve duygu..vb. işin içine katarak bilginin çıkarsama veya genelleme yoluyla elde edildiğini savundukları için dinî ve mistik gelenekleri eleştirirler (Budak, 2000, s. 832). Tecrübe ile ilgili bu tür bir değerlendirme dinî tecrübe için de geçerlidir. Dinî tecrübe, iç duyu ve hislerle meydana gelen 'dinî sezgi' biçimidir. Fakat sadece dış duyu ile yetinmeyen insan iç duyu ve hisleri içine katarak elde ettiği tabiat tecrübesi, Tanrı'nın alamet ve işaretlerinin sezgisel yolla doğrudan kavranması ve tabiat yoluyla duygusal ilişki kurması anlamına gelir. Bu şekilde tecrübeye 'duygu' ve 'sezgi' boyutu eklenmiş olur (Gürses, 2019, s. 500). Bu nokta, felsefe (akıl) ve mistisizm (duygu) arasındaki farkı ortaya çıkaran önemli bir husustur. Çünkü ampirist filozoflar tecrübeyi dış alemin 'gerçekliği' üzerinden inşa edilen ve fizikten metafiziğe gidilen bir süreç olarak düşünmektedirler. Oysa din/mistik düşünce en başından metafizik bir ön kabul ile işe başlamakta ve her şeyi bu metafizik sistem ile açıklamakta zaman zaman istisnai örnekleri saymazsak dış dünyanın ve duyu tecrübesinin gerçekliğini yok saymaktadır.

Felsefede dinler ele alınırken aklı açıklamalar getirilmeye çalışılır (Fârâbî, 1997, s. 88 vd.) (Sina, Risale fi'l-hudud (Tis'u Resail), 1908, s. 80-81). "Çünkü güç halinde bulunan her bir şey, etkin bir duruma ancak etkin olan bir başka neden tarafından çıkartılabilir" (İbn Sina, 2021, s. 208) (İbn Sina, 1985, s. 193). İşte bu harici neden Faal Akıldır. Filozof ve nebi gibi birtakım insanlar sahip oldukları üstün bilgi mekanizmaları sayesinde, ilahî inayetin bir gereği olarak, bilgiyi dolaysız bir biçimde Faal Akıldan alabilirler (Farabi, 1994, s. 106) (İbn Sina, 1952, s. 176). İbn Sînâ direkt veya aracısız bilgi alışını, ateşin doğrudan doğruya ibriği ısıtmasını; dolaylı bilgi alışını ise, ateşin ibrik aracılığıyla suyu ısıtmasını örnek olarak vermektedir (İbn Sina, 1995, s. 42). İbn Sînâ, Faal Akılın esrarengiz işlevini, bir risalesinde şöyle açıklar: "İnsan ruhu, manaların hakikatlerini ve hadlerini tasavvur eden, nazari akıl kuvvesine sahiptir. Ruh, ayna

gibidir. Nazari akıl ise, onun parlaticısı ve aydınlatıcısıdır. Çünkü bu akla, onun tasavvur edeceği akledilirler, ilahi feyzden yansılar. Dolayısıyla insan ruhu, ilahi kaynaktan çıkan akledilirlerin muhatabı nazari akılla nurlanır ve bilgiye ulaşır” (İbn Sina, s. 216). Vahiy, mucizeler ve kıssalar tevil edilerek akla uygun hale getirilmiştir. Peygamberlerin vahiy alma yolu aslında akılla gerçekleşmektedir. Üstün zekâlı olan (çok akıllı) peygamberler bu zekâlarıyla, Faal Akıl’dan (Cebrail) bilgi alırlar (İbn Sina, 2012, s. 284). Böylece melekler de akli bir kavramla açıklanmış olur. Yani ‘herhangi bir çaba ve öğrenme olmaksızın’ vahiy alma işinde üstün zekâlı ve akıllı olma durumu devreye girmektedir. Oysa kelam düşüncesinde en azından Maturidi ve Eş’arî geleneğine mensup bir kelamcının, böyle bir vahiy anlayışını benimseyebilmesi, ilk bakışta mümkün gözükmemektedir (Kılıç R. , Modern Batı Düşüncesinde Vahiy, 2002, s. 176). Filozoflar ayrıca, akla aykırı görülen ve aklın bir gelişmişliğinin göstergesi olan ve sebep-sonuç ilişkisini kavrayan akla ters düşen mucizeleri de yine aklileştirmiştir. Mucizeler aslında, peygamberlerin sıradan insanlara bazı zor meseleleri anlatmak için kullanmak zorunda kaldığı ‘sembolik dil’den kaynaklanmaktadır. Mucizeler ve kıssalar, kutsal kitaplarda sembolik dili ve mecazı kullandığı için abartılı edebi sanatlardan yararlanmakta bu nedenle de “akıl dışı gibi” görülebilmektedir. Oysaki bu abartılı edebi dil, akla aykırı değildir, dilin kullanımı böyledir ve bunların gerçekliğini aramak yerine meselenin ana mesajına odaklanmak gerekir. Bunun için ise ayetler “akla uygun olarak tevil” edilmelidir. Dini, hayata uygun hale getirmek için bu sembol ve mecazların ana mesajına odaklanmak gerekir. Bunu filozoflar anlayıp yapabilirler (Fatiş, 2014, s. 159) (Peker, 2008, s. 175). Örneğin İbn Sinâ Edhaviyye isimli eserinde, bedensel haşri doğrudan inkâr yoluna gitmemekte, dini metinlerde sembolik anlatımın varlığı noktasından hareketle, akıl yürütmektedir. Halkı ikna etme yöntemi olduğu için bu sembolik dilin kullanıldığını iddia eder (İbn Sina, 2011, s. 17). Filozoflara göre dinî tecrübe, “Tanrı’ya benzemek” demektir. Filozoflar için *Tanrı’ya benzemenin en üst noktası aklını kullanmaktır, uzun bir eğitimle ve çabalayarak soyut düşünme biçimine ulaşmayı gerektirir* (Erdem, 2004, s. 11). Çünkü onlara göre Tanrı, aslında Akıl’dır. Mutlak Akıl’ı anlamak ve onun akla uygun evren anlayışını fark ederek gerçek hakikate ulaşmaktır. Bir insan aklını geliştirdiği ölçüde Tanrı’yı (Mutlak Akıl) bilip, anlayabilir

ve peygamber gibi faal akıldan bilgi alabilecek seviyeye gelebilir. *O zaman bir insanın Tanrı'ya karşı sorumluluğu (sadece sıradan insanların yaptığı gibi) dinin ritüellerini yapma yerine aklını kullanma becerisinden geçer.* Dinî ritüeller geniş halk kitlelerini eğitici vazife gördükleri için önemlidir ama her akıl sahibi için yeterli değildir. Dince emredilen her çeşit dua, kurban ve adaklar tanrılar için bir fayda sağlamaz; bunlar sadece bir saygı ifadesi içindir. Platon'a göre din ile fazilet aynı şeydir. Dinin olduğu yerde akıl, adalet ve ölçülülük hâkim olur. Filozoflar için ibadetten daha önemli olan akli kullanma becerisini geliştirme faaliyetleridir (Erdem, 2004, s. 11). Bu faaliyetler okuma, yazma, bilimsel deney ve gözlemdir. Çünkü kutsal kitaplara bakıldığında Tanrı'nın insandan istediği nihai amaç aklını kullanmaktır. Aklını kullanan her birey felsefenin en üst aşaması olan *metafizik* bilgiye erişecektir. Felsefede dinî tecrübenin anlamı, bir insanın aklını kullanarak metafizik bilgiyi kavraması demektir. Yani soyut akılla Tanrı'yı anlamaktır (Platon, Euthyphron, 1958, s. 21). Son dönem filozoflarından biri olan William P. Alston dinsel tecrübelerin Tanrı'ya olan inancın aslı temeli (essential basis) olduğunu ileri sürmüştür (Akdemir, 2006, s. 167,170) (Peterson, Reason&Religious Belief, 1998, s. 24-25). Alston, dinî tecrübenin konusuna dâhil olan Tanrı anlayışının teistik dinlerin Tanrısı olduğunu diğer Tanrı tasavvurlarının dinî tecrübenin konusuna dâhil olmadığını söyler. Teistik Tanrı ise dinler arasında çok da farklı değildir (Alston, 1993, s. 2,3) (Alston, Religious Diversity and Perceptual Knowledge of God, 1988, s. 446) (Alston W. , 1983, s. 129) (Akdemir, 2006, s. 174).

Filozoflar, dinin tavsiyelerini dikkate aldıkları halde toplumsal sorumluluk ve toplumsal düzenin yine *akla dayanması gerektiğini* ileri sürerler. Bu nedenle toplumu akıl ilkeleriyle yönetebilmek için siyasetle ilgili kitaplar yazmışlardır. Dinî emir ve yasaklar sıradan halk için gerekli ve önemlidir. Toplumsal düzen ve bireyin sağlığı için bu emir ve yasaklar gereklidir. İçki içmenin yasaklanması, domuz etinin haram olması toplumun düzeni açısından önemli yasaklardır. Fakat bir filozof ve bilimsel çalışma yapan araştırmacı bu tür yasakları gerektiğinde çığneyebilir. Tıbbi çalışmalar için içki kullanılabilir, domuz etinin yenilmesi bazen mümkün olabilir. Uyuşturucu maddeler sağlık ve ilaç bilimi için gereklidir. Bu Tanrı'nın bireylere yönelik emirlerini çığnemek anlamına gelmez, daha üst bir yarar için gerekli bir zorunluluktan

kaynaklanmaktadır.¹¹ Filozoflar bu şekilde yani akla dayanarak dinin sınırlarını ve dar kalıplarını genişletmeye çalışmışlardır.

2.3.1. Dinî Tecrübenin İmkânı

Mistisizme, dine ve felsefeye yani üç ana akıma göre insanlar Tanrı ile bir şekilde iletişime geçebilir. Mistiklere göre bütün insanlar potansiyel olarak ama özelde riyazet ve uzlet hayatına girenler dinî tecrübe yaşar.¹² Dinî geleneklere göre sadece peygamberler Tanrı ile iletişime geçer. Sıradan insanların dinî tecrübesi doğrudan değil, dolaylı yani ibadet ederek olur. Ampirist filozoflara göre (Farabi, İbn Sînâ... vb.) ise *Tanrı insanlarla akıl yoluyla* iletişime geçer. Çünkü Tanrı Mutlak Akıl'dır ve akıl kullanıldıkça, eğitim-öğretimle gelişim gösterir. Bu şekilde aklın gelişmesiyle insanlar, Tanrı'ya ve hakikate yaklaşır. Peygamberin üstün zekâlarıyla aldığı tümel bilgileri (vahiy/sembolik bilgileri) filozoflar parça parça (tikelden tümele doğru) elde ederler. Fârâbî'ye göre, "Tümeller ancak tekileri ile var olabilir ve onların tekileri de ancak tümelleri ile akledilir olabilirler. Bundan dolayı onların tümelleri de cevherdir. Zira onlar cevher oldukları açık olan cevherlerin akledilirleridir ve ikinci rütbededirler. Zira varlıkları tikellerinin varlığıyla" (Fârâbî, el-Medinetü'l-fazıla, 2019, s. 19).

Tarihte farklı yorumlar yapılsa bile bir insanın yaşadığı Tanrı tecrübesi, tüm tecrübe çeşitleri için görünen (bu görünme düşünce akımlarına göre farklılık arz etse bile) tecrübeler olması gerekir (Hemşinli, 2010, s. 122) (Swinburne, Tanrı Var mı?, 2001, s. 116-117). Bu şekilde Tanrı'yı tecrübe etme herkese açıktır ve potansiyel olarak herkeste mevcuttur. Eğer birinin Tanrı'yı tecrübe etmesinde sorun varsa, bu sorun Tanrı'dan değil, günahlarla ve gayri ahlakî yaşamlarla kirlenmiş insan ruhundan kaynaklanmaktadır. Alston'a göre zaten Tanrı, somut bir objeyi

¹¹ Hanefilerin istihsan yönteminde buna yol bulunabilir. İstihsan: Fıkıhta özel gerekçelerle açık kıyastan, genel ve yerleşik kuraldan ayrılıp olayın özelliğine uygun çözüm bulma metodunu ifade eden şer'î delildir (Bardakoğlu, 2001, s. 339).

¹² Mehmet Aydın, "insan, dini tecrübe geçirebilmek için daha işin başında mümin olmak zorundadır" demektedir (Aydın M. S., 1988, s. 85). O zaman mistiklerin genelde bir dine mensup oldukları varsayılacak olursa, riyazet ve uzletle geçirdikleri tecrübe de mensup oldukları dinin sınırları içinde kalacaktır. Örneğin bir Müslüman, peygamberin Tanrı olduğu bir tecrübe yaşamaz.

duyusal algılarla algılamak gibi algılanamaz. Çünkü Tanrı, insanın yaşadığı zaman ve mekân formunun dışındadır (Akdemir, 2006, s. 173). Böyle bir algının, duyusal algı gibi kabul edilmemesinin iki nedeni vardır. İlki, Tanrı'nın aşkın bir varlık olmasıdır. Diğeri de insanın ahlaki değerler ve yaşam tarzları ile ilgili koşulları yerine getirmemiş olmasıdır. İnsan Tanrı'yı ancak kutsal kitapta belirli ve zorunlu koşulları yerine getirdiği takdirde, dolaysız ve açıkça tecrübe eder, O'nun ilahî varlığının farkına varır (Alston W. , 1983, s. 129).

Tanrı tecrübesi ile ilgili başka bir yaklaşım da dinî tecrübenin merkezinde, dinî tasdiklerin imkânlarını ele almaktır. Örneğin, Peter Berger (1929-2017), gündelik insan tecrübesiyle işe başlayan birinin “aşkın olanın emarelerini” keşfedip oradan gerçekliğin mahiyetiyle ilgili dinî tasdiklere geçtiği bir tümevarımcı yaklaşımın benimsenmesi gerektiğini söyler (Poloma, 2009, s. 354).

Psikoloji bilimi çerçevesinde meseleyi ele alan W. James büyük bir gücün var olduğu hakikatine sıkı sıkıya sarılmıştır. O, dine ve dinî tecrübenin imkanına pragmatik açıdan bakmaktadır. Ona göre “Tanrı hayatımıza ne kazandırır?” sorusu “Tanrı var mıdır?” sorusundan daha önceliklidir. James, Tanrı'nın varlığını sosyal düzenin korunmasının bir garantisi olarak görür (James, *The Varieties of Religious Experience*, 1985, s. 483-493). Tanrı'nın gerçekliğinden ziyade ferdi kalbindeki bireysel Tanrı ile ilgilenen James'e göre; dinî kurumların biçimlendirdiği Tanrı'nın ve zihinsel kategorilerin oluşturduğu soyut Tanrı'nın bir önemi yoktur. Önemli olan insanların Tanrı adına hissettikleri bireysel tecrübe ve duygulardır (Ayten, 2006, s. 461) (Fuller, 1994, s. 1). Burada dinî tecrübe bazı arzuları tatmin edebilmenin yolu olmaktadır. Onun bütün tecrübelerine renk ve anlamını veren işte bu kanaattir (Uysal, *Dinî Tecrübe ve Din Psikolojisindeki Yeri*, 1995, s. 86) (Boutroux, 1988, s. 199-201). O, din tasnifinde özellikle bireysel din anlayışını vurgularken, mistisizme giden bir yön olduğunu söylemiştir. Dini ikiye ayıran James, kurumsal ve bireysel din ayrımında bireysel din tanımlamasına daha önem vermiştir. Bireysel din, dua, zikir gibi ferdi ibadetleri içerir. Burada bireysel din de ikiye ayrılmaktadır: Bir kez doğma, iki kez doğma. İki kez doğanlar ise ilk yol olarak din değiştirenler ikinci olarak mistisizme kayanlardır. Bir kez doğma tarzında Tanrı daha çok merhamet sıfatıyla tanınır ve Tanrı'nın istekleri hayat boyu büyük bir huzur, haz ve huşu içerisinde yerine getirilir.

İki kez doğma tarzında ise birey, Tanrı'nın isteklerinden uzak bir hayat yaşarken doğal yaşamında yeniden aydınlanarak ruhsal bir doğum yaşar (James, Dinsel Deneyimin Çeşitleri, 2017, s. 50-60). James'e göre nasıl ki duyularımız bazı şeylerin varlığı konusunda bizim için bir dayanak oluşturuyorsa aynı şekilde bir mistiğin de doğrudan tecrübesine konu olan bir olgunun/varlığın beş duyuyla temellendirilmiş olması, duyulara bağlı olarak bir dayanak oluşturmalıdır. Duyusal tecrübe nasıl ki kendisine konu olan nesne tarafından nedenleniyorsa dinî tecrübe de kendisine konu olan varlık (Tanrı, melek vs.) tarafından nedenleniyor olmalıdır (James, The Varieties of Religious Experience, 1985) (Reçber, 2004, s. 94). Böylece dinî tecrübe, aslında bir farkındalık kazanma ve Tanrı'nın göstergelerini algılayarak (kendinde, tabiatta... vs.) ilahî kudretin varlığıyla duygusal ve sezgisel yolla ilişki kurmaktır (James, The Varieties of Religious Experience, 1985, s. 31) (Jeeves, 2010, s. 283). Kurumsal din ise kilise içerisinde yapılan etkinlikleri (ayin, ritüel..vs.) kapsayan faaliyetlerdir. Burada bireysel din, kurumsal dinden daha önemli ve aslidir. Kurumsal din zamanla buna eklenen tali bir gelişmeyi ifade etmektedir. Bu yönüyle James dinî yaşayışın özellikle 'duygu cephesi' üzerinde önemle durur. O'na göre duygu, dinin ilk ve derin kaynağını oluşturmaktadır. Dinin felsefî ve teolojik cephesi (yani dini aklileştirme girişimleri) tali türden bir yer işgal etmektedir. Dinî yaşayışı da ikiye ayıran James'e göre sıradan insanlar ikinci seviye bir dinî yaşayışın içindedir. Birinci seviyede yani duygu ağırlıklı ve dinin ilk ve derin kaynağını oluşturan ve ona yön verenler büyük dini şahsiyetler, veliler ve peygamberler ise ilk seviyede dini yaşarlar (James, The Varieties of Religious Experience, 1985, s. 8). Din, insanların kişisel ihtiyaçlarına cevap vermektedir. Yine din, hayatını düzenleme çabası içerisinde olan bireye varlığı ile destek olur. İman evresinde olan bir insana yaşamını destekleyen kuvvet olur. Dinî sistemler bu konularda insanları desteklerler. *"Din insanlık tarihinde anıtsal bir yere sahiptir"* diyen James; dinin metafizik, epistemolojik ve teolojik açıklamalarını bir kenara bırakarak dinî tecrübenin insan sağlığı, huzuru ve eylemleri üzerindeki etkisinden yola çıkarak analizler yapmaktadır. Din ve dinî tecrübe insanın hayatta daha verimli ve çalışkan olmasında motive edici unsura sahiptir (James, Dinsel Deneyimin Çeşitleri, 2017, s. 510-527).

Sonuçta genel kanaate göre, insanların bir şekilde Tanrı ile Tanrı'nın da insanlarla iletişime geçebileceği düşüncesi hâkimdir (Hemşinli, 2010, s. 122). Fakat bazı düşünürler örneğin James Henry Leuba (1868-1946) buna itiraz ederek, dindar insanın kendi Tanrısını bulduğunu söyler. İnsan, tecrübeden yola çıkarak dünyanın 'insanüstü' güçleri ile işbirliği yapar ve dinlerdeki tanrıları bulur, böylece insanın tecrübesi ideal toplumun oluşturulmasında gerekli olan gücü temsil eder. Tanrı'nın bulunmasıyla, herkese hükmeden ve kanunları uygulamada etkin olan bir güç de bulunmuş olur. Aslında bu güç yani Tanrı, insanın kendi tecrübesini yorumlayışında yatmaktadır (Johnson, 1986, s. 201). Böylece bir şeyi dini yapan şey o tecrübeyi yaşayan kişinin onu nasıl yorumladığına bağlı olmaktadır. İlkellikten, zihinsel ve duygusal yapıya doğru dinî gelişimin safhaları vardır ve bu safhaların bütün dinlerde mevcut olduğu iddia edilmektedir (Jeeves, 2010, s. 277). Fakat J. H. Leuba, dine naturalistik bir başlangıç noktasından bakarak ve dinî yaşantının bilhassa genel psikolojinin belirli temel prensipleri bağlamında açıklanabileceğini ileri sürmekte ve dine daha tenkitçi yaklaşan bir analiz sunmaktadır. Leuba objektif aşkın bir varlığın yani insanın dinî tecrübesi ile bağlantılı bir kaynağın olmadığını ifade etmektedir. Ona göre Tanrı inancı zamanla yok olacaktır (Jeeves, 2010, s. 277). Tanrı tecrübesi, söz konusu tecrübelerin sistematik ilişkiye sokulmasını, dile dökülebilmesini ve bu tecrübeye sahip olmayanların da öğrenip bir düzeye kadar değerlendirebilecekleri bir bilgi bütünü oluşturacak derecede diğer tecrübelerimizle bağlantısının kurulmasını gerektirir. Örneğin salt psikolojik bir durum olan rengi bilme, bir takım testlerle ve denetim işlemleriyle nesnellik kazanabilirken, test ve denetim işlemlerine açık olmayan Tanrı'nın doğrudan tecrübesine sahip olma, psikolojik bir iddia olmaktan öteye gidemeyecektir (Tüzer, 2006, s. 217, 218).

2.3.2. Dinî Tecrübenin Özellikleri

Tek bir dinî tecrübe çeşidinin olduğunu söyleyenler olduğu gibi, temelde tüm tecrübelerin aynı olduğunu iddia edenler de vardır. Bazıları ise ne kadar dinî gelenek varsa o kadar dinî tecrübe yaşandığını savunur (Tüzer, 2006, s. 37). William James'e göre dinî duygu, bir dine bağlanan bireyin zihinsel yapılarını şekillendiren bir temeldir. Dinin temelinde

duygular olduğu için bütün dinler genel manada duyguları ve bu duygular neticesinde ortaya çıkan duygusal ifadeleri paylaşırlar. Bu bağlamda o, zihinsel/akla dayalı açıklamaların soğuk ve kalıplaşmış yorumlarına karşı çıkmaktadır. Bireyler, kendi sezgi, duygu ve iç görülerini rehber edinerek insanî potansiyellerini bulmada kullanabilirler. Duygunun etkisiyle ortaya çıkan mistik tecrübeler ve dolayısıyla mistisizm bireysel dinin önemli bir yönünü oluşturur ve bu mistik haller din olgusunun sağlıklı parçalarıdır. Ona göre mistisizm, dinin özünde bulunan, büyük bir varlıkla buluşma ve onunla birleşme isteğinden doğan büyüme hissini en son halidir. *Mistik haller insan ruhunda olumlu fonksiyona sahiptir*. İnsanda derin etkiler bırakarak hayatını olumlu değiştirmesine katkıda bulunurlar. Elbette bu mistisizm, dinî mistisizmdir (Ayten, 2006, s. 462). Bu anlamda din ve dinî tecrübe bireye pratik fayda sağlıyorsa değerlidir ve anlamlıdır (Ayten, 2006, s. 458) (James, *The Varieties of Religious Experience*, 1985, s. 483) (Niebuhr, 1998, s. 219). Din ve dinî tecrübeler genel itibariyle çok uç örnekleri saymazsak, ruh sağlığı açısından olumlu bir özellik taşımaktadır (Yaran, 2009, s. 116).

Bir tecrübenin dinsel niteliği olması için tecrübe öncesinde bazı duygusal algılamaların, hayal etmelerin, dinî tefekkürün, akıl yürütmelerin ve dini anlama gibi bilgi unsurlarının kullanılması ile bir hazırlık yapılır. Tanrı'yı ancak varlık alanıyla keşfedebiliriz. Bu da sıradan bir tecrübe ile mümkün değildir. Dinî alan tamamen rasyonel bir alan, dili de bütünüyle rasyonel bir dil değildir. Akıl, sadece bir düşünme fonksiyonu olarak alındığında, teolojik fonksiyonu göremez, bir bütün halinde akıl ve sezginin birbirinin içine geçmiş kompleks yapısından bir bilgi çıkarımında bulunmayı gerektirir. Akıl dış dünyadan parça halinde 'soyut bilgi' elde eder. *Sezgi bu parçaların birleştirilmesini* ve kendi dışındaki varlıkla irtibat noktasını sağlar ve bilgiyi parçacı ve soyut bilgi olmaktan kurtarır. Böylece bütüne dair bir bilgi elde eder ve teolojik bilgiye ulaşır (Düzgün, 2004, s. 104,105). Yine akla ve sezgiye ilave olarak tecrübenin hayal yönü vardır. Dinî tecrübe hayaller yoluyla yaşandığından hayalin yapısının ve hayallerdeki ortak noktaların incelenmesi gerekir (Arslantürk, 2010, s. 9). Zühd hayatının bu bağlamda dinî tecrübeye etkisi önem arz etmektedir. Spickard, dinî tecrübeler için ibadetin önemini vurgular. İbadetler özellikle dua ve kutsal bir mekâna devam etmenin, dinî tecrübe (vecd) yaşama ihtimalini artırdığını tespit etmiştir (Poloma, 2009, s. 367).

Dinî tecrübe ile ilgili önemli bir analiz çalışması, Alister Hardy'nin (1896-1985) *İnsanın Ruhsal Doğası* adlı kitabında yapılmıştır. Bu kitapta Hardy, Oxford'daki Dinî Tecrübe Araştırma Birimi tarafından toplanan ilk 3000 vakayı incelemiş ve bu deneyimleri çeşitli şekillerde sınıflandırmıştır. Hardy dinî tecrübeye ilişkin yirmi iki durum tanımlamıştır; güvenlik, koruma, barış duygusu; neşe, mutluluk, esenlik duygusu; (insan dışı) bir mevcudiyet duygusu; kesinlik, açıklık ve aydınlanma duygusu; olayların ardındaki amaç duygusu, huşu, saygı, merak duygusu; kendi içinde yeni bir güç duygusu; sevgi, şefkat duygusu; bir coşku, heyecan duygusu; bağışlama, restorasyon, yenilenme duygusu; zamansızlık hissi; ölüm korkusundan kurtulma hissi; kelimeler içinde kaybolma duygusu; umut duygusu, iyimserlik; özlem, arzu, nostalji duygusu; bütünleşme, bütünlük, tatmin duygusu; kayıtsızlık, ayrılma duygusu; uyum, düzen, birlik duygusu; korku duygusu, dehşet; suçluluk duygusu, pişmanlık (Francis, 2015, s. 22). Bu tür bir ayırımın yanında dinî tecrübeleri belli bir şema ile açıklayan çalışmalar vardır. Normal bir insanın davranışlarına göre aşırı ve anormal olan davranışlar dinî tecrübe kapsamında değerlendirilmesi gereken önemli durumlardır. Halüsinasyonun eşlik ettiği anksiyete durumu, akut şizofreni, mistik tecrübe türü olan kendilik tecrübeleri, meditasyona yani zen satori ve yoga samadhi türü kendilik tecrübeleri buna örnek verilebilir (Connolly, 2015, s. 63-65, 70). Dinî tecrübelerin ilkel ve modern halleri de mevcuttur (Hunter, 2015, s. 76). Bunlar şunlardır:

Objektiflik-Subjektiflik: Mistik tecrübe, yapısı itibariyle hem iç ve sübjektif bir hadise, hem de kendini gösteren ya da tezahür eden karşılaşmadır yani dinamik bir yapıdadır.¹³R.Otto 'ya göre *Kutsal'ın tabiatı* konusunda yaptığı araştırmalarla dinsel davranışın temelini oluşturan kutsallığın karakteristik özellikleri az-çok bilinmektedir. Otto, onun 'müphem' bir karakteristiğinin bulunduğunu göstermiştir. Bu müphem oluş farklı tezahürlere ve farklı tecrübe biçimlerine yol açmaktadır (Günay, 2001, s. 6). Otto, dinî tecrübenin sübjektif yönünün yanı sıra objektif yönüne de hakkını vermekte ve onun yalnızca yanıltıcı bir şekilde sadece sübjektif boyutu üzerinde ısrar eden (James'i kastediyor)

¹³Dinî tecrübenin tabiatının farklı yorumları için bk. (Wach, 1958, s. 27-58) (Albayrak, 2005, s. 72).

tek yanlı psikolojik nazariyeleri eleştirmektedir (Wach, Din Sosyolojisi, 1995, s. 37) (Günay, 2001, s. 9).

Tutarlılık: Mistik tecrübelerin belli tutarlılığı olduğunu söylemek doğru olmayacaktır. Mistiklerin tecrübesi Kur'an'ın dedikleriyle ve diğer peygamberlerin tecrübeleriyle zıt olabilmektedir (Tüzer, 2006, s. 28, 216) (K.M. Feltey, 1991, s. 181-193) (Poloma, 2009, s. 372). Stace, bu meselede mistiklerin iddialarının ortak yönleri olması nedeniyle tutarlı olduklarını fakat dile getirme biçimleri farklı olduğu için çelişkili ve tutarsız gibi görüldüğünü iddia etmektedir. Bütün dinî tecrübeler içinde peygamberlerin tecrübelerinde bir tutarlılık olduğu görülmektedir. Yani Tevrat'ta anlatılanların benzerleri İncil ve Kur'an'da da tekrar edilmektedir. Bu da vahiy türü tecrübelerin doğruluğunu güçlendiren delillerden biri olarak kabul edilir (Tüzer, 2006, s. 37) (Poloma, 2009, s. 372) (K.M. Feltey, 1991).

Normatif Yönü/Bilgi Verici: Dinî tecrübenin normatif olduğuna genellikle hem fikir olunmuştur (K.M. Feltey, 1991, s. 186) (Poloma, 2009, s. 372). Bütün dinî tecrübelerde bilişsel bir alt yapı vardır. Bir mistik için tecrübesinin bilgi kaynağı olmaması düşünülemez. Bir mistiğe göre dinî tecrübe gerçek bir bilginin işareti olabilir (Tüzer, 2006, s. 200, 201). Mistik bilincin bazı formları noetiktir. Bu tecrübeye sahip olanlar bilişsel iddialarda bulunurlar. Onları hemen reddetmek yerine bu iddialarını incelemek gerekir (Stace, 2004, s. 515). Dinî tecrübe yaşayan bir mistik karşısında dogmatik bir tutum takınmak doğru değildir. Vahiy ve aklın yanında yer alan üçüncü bir bilgi kaynağının mistik (tasavvufî) tecrübe olduğu iddiasını dinî epistemoloji ciddiye almak zorundadır (Aydın M. S., 1988, s. 96) (Öztürk, 2022). İnsan tecrübesi sadece duyular yoluyla sınırlandırılmaz. Tecrübe, aynı zamanda duygular (korku, sevgi, nefret... vb.) vasıtası ile elde edilen bir birikimdir. Fakat bugüne kadar hiçbir filozof bilgi savında duygulara yer vermemiştir. Fakat mistikler bunun dışındadır. Mistikler, bilgi kuramını sezgi (intuition) üzerine kurduklarından bütün duyguların (kalbin) bilgi edinmedeki rolüne değinmişlerdir. Whitehead ise, "prehension" (kavrama/anlama) kuramında duygulara önemli bir yer vermiştir (Açıkgenç, 1992, s. 120). Dinî tecrübe yaşayanlar, söz konusu tecrübenin vasıtasız olduğunu öne sürse bile daha önceden sahip olduğu bir Tanrı kavramı ve inancı olmadan böyle bir tecrübe yaşamak mümkün değildir. Tecrübe, verilmiş olanın zihinde var olan kavram ve kategorilere

göre bir biçim ve içerik kazanmasıyla gerçekleşmektedir. Dinî tecrübelerin vasıtasız bir tecrübe olmaması, dinî tecrübenin kendi kendini doğrulayan bir tecrübe olarak değerlendirilemeyeceğini gösterir (Tüzer, 2006, s. 31, 34). Bazı düşünürlere göre ise dinî tecrübe bilgi ihtiva etmez. Örneğin Miles'a göre, dinî tecrübe bilişsel olmamakla birlikte yine de değerlidir. Çünkü o bir takım meseller yoluyla kozmik, varoluşsal meselelerimize cevaplar sağlar (Tüzer, 2006, s. 200). Wain, dinî tecrübelerin bilişsel bir tecrübe olarak kabul edilebilmesi için iki temel koşulu taşıması gerektiğini söyler: Birincisi dinî tecrübeye konu olan Tanrı'nın varlığının bir şekilde temellendirilmesi, ikincisi böyle bir tecrübenin Tanrı'ya ilişkin olduğunun belirlenmesidir (Reçber, 2004, s. 100).

Sembolik Dil: Dinî tecrübenin dili; normatif, betimsel ve deneyimseldir (Cevizci, Felsefe Ansiklopedisi, 2009, s. 510-516). Mistik geleneklerden gelen metinler değerlendirildiğinde onların temelde benzer ya da aynı olan şeylerden söz ettikleri görülebilir. Adeta, bütün mistikler aynı dili konuşuyor ve aynı yerden geliyor gibidir. Mistik metinlerde karşılaşılan dil benzerliği, mistisizm konusunda inceleme yapan pek çok kişinin dikkatini çekmiş ve bu durum onları dil benzerliğinin altında aynı ontolojik gerçekliğin yattığı iddiasına sürüklemiştir. Aslında bu, tüm mistisizmlerin ya da dinlerin aynı olduğu tezinin mistisizm araştırmalarında hâkim paradigma olmasına zemin hazırlamıştır. Tıpkı Otto'nun numeni gibi, kavranılamaz olan ama mistik tecrübelerde farklı dil ve düşünce kalıplarına bürünerek İşvara, Kali, Allah, İsa Yehova vb. diye yorumlanan bir Nihai Gerçeklik, bir veya birlik vardır (Tüzer, 2006, s. 61-62). Bu yorumlama sürecinde de insan, sembollerin aktif yaratıcısı ve yapıcısı durumundadır. Bu durumda tecrübeye dayalı olarak geliştirilen kesin ve zorunlu olan doğrudan dinî bir bilgi de yok demektir. Zira insan yorumunun devreye girdiği her an, yanlış yorumlama ihtimali vardır (Düzgün, 2004, s. 109). Dinî tecrübe yaşadığını söyleyenlerin ifadeleri, geçirdikleri tecrübelerin yorumunu dile getiren sözleridir. Dolayısıyla bu tür mistik tecrübeler, hakkında yazılıp çizilenler tecrübenin bizzat kendisiyle değil, onun yorumuyla ilgilidir (Aydın M. S., 1988, s. 89). Alston, Tillich'in din anlayışını anlatırken sembolik dilden bahsetmektedir. Tillich'in kendi-varlık hakkındaki konuşması bu fenomenolojinin bir parçası olarak yararlıdır. Kutsal bir nesnenin deneyimini betimlemenin fenomenolojik olarak uygun bir yolu, onun

aracılığıyla kişinin kendi-varlığın gücü tarafından kavrandığını, nesnenin kişinin Nihai'ye katıldığı bir kanalı olduğunu vb. söylemek olacaktır. O zaman sadece dinî sembollerin deneyimlenen etkisinin bir açıklaması olabilir (Alston W. P., Tillich's Conception of a Religious Symbol, 1961, s. 25-26).

Anlatılamaz: Dinî tecrübelerin anlatılamaz olmasının iki sebebi vardır. İlki, bu tür tecrübelerin önceden planlayarak meydana getirilen bir yaşantı olmamasıdır (Albayrak, 2005, s. 73). Bu da dinî tecrübeyi ifadeye yönelik zihni hazırlık yapılmadığı ve zihni yeterliliğe sahip olunmadığı anlamına gelmektedir. İkincisi ise dinî tecrübenin konusu kutsal ya da ilahi kudret olduğundan Nihai Varlık ve onunla birliktelik hakkında konuşmanın zorluğudur (Albayrak, 2005, s. 73). Fakat buna rağmen söz konusu tecrübeyi anlatan muazzam bir literatür mevcuttur. "*Hakkında konuşulamayan*" bir tecrübe ile ilgili bu kadar zengin bir literatürün olması oldukça şaşırtıcıdır (Aydın M. S., 1988, s. 89-90).

Vasıtasızdır: Dinî tecrübe, doğrudan doğruya yaşanan vasıtasız bir tecrübedir (Swinburne, Tanrı Var mı?, 2001, s. 125) (Hemşinli, 2010, s. 125). Nasıl ki duyu tecrübesinde dış dünyaya ait varlıkların bir takım niteliklerini algılıyorsak, dinî tecrübelerde de Tanrı'yı veya Birlik'i doğrudan algılarız yani burada yorumdan bağımsız olan ve vasıtasız algılanan bir şey vardır (Tüzer, 2006, s. 21).

Buluşma Var: Tecrübe edilen ile tecrübe edenin birlikte olması durumu söz konusudur (Hemşinli, 2010, s. 125). Bu durum mistisizmde; ittihat, vusul, kurb, ilahî evlilik¹⁴, hulul gibi farklı kavramlarla anlatılmaya çalışılmıştır. İçkin Tanrı anlayışında, Tanrı'nın insan olarak görüldüğü bir anlayış ortaya çıkar. Teistik dinlerin Tanrısı aşkın bir Tanrı'dır. Aşkın Tanrı anlayışında Tanrı tamamen başkasıdır, insandan ayrılmış, tamamen somut, düşünce ve histen uzak yabancı bir varlıktır (Bayraktar, 2005, s. 100). Stace'in dediği gibi burada ikilik hâkimdir, insan ve Tanrı ikiliği.

Sıradan İnsanın Tecrübesi: Mistikler bütün insanların mistik tecrübe yaşayabileceğine inanırlar. Eğer belli eğitimleri alırlarsa mistik/dinî tecrübe yaşayabilirler. Çünkü ruh sahibi olan insan, Tanrı yani Mutlak Ruh ile aynı özü taşıdığı için onunla iletişime geçebilir. Teistik dinlere göre üst seviyede dinî tecrübeler yani vahiy tecrübeleri sadece

¹⁴ Azize Theresa'nın mistik evlilik tecrübesi için bk: (Connolly, 2015, s. 69).

seçilmiş kişilere mahsustur. Bunun dışındaki insanlar sadece ibadet ederek basit seviyede ve dolaylı yollarla dinî tecrübe yaşayabilirler. İbadetlerle din iç içedir ve dinlerin ibadetler olmadan varlığını koruyabilmesi imkânsızdır, o nedenle ibadet dinin gerçek ve en temel ifadesidir. İbadetler, insanlarda ortak inanca sahip olma şuurunu yerleştirir ve onları birbirine bağlar (Akyüz, 2012, s. 52-53). Filozoflara göre her insan akıllı yaratılmıştır ve aklını geliştirme kapasitesine sahiptir. İyi eğitim alırsa ve iyi okullarda okursa zekâsı artar ve o zaman hakikatin bilgisine (metafizik) ulaşır ve Tanrı'nın istediği bir insan olabilir.

Öznel-Nesnel Olma: Stace'e göre mistik tecrübeler ne nesnel ne de öznedir. Mistik tecrübe içinde, tecrübe dışı bir şeyle çatışabilecek hiçbir öge yoktur. Dolayısıyla mistik tecrübe öznel değildir; aynı nedenle nesnel de değildir. Ama mistik tecrübe özneyi aşan bir tecrübedir. Çünkü mistiğin ulaştığı ben, kendi bireysel beni değil Mutlak ve Evrensel Ben'idir. Bu yüzden mistik tecrübe özne ötesidir (Tüzer, 2006, s. 212) (Stace, 2004, s. 209). Öznel olan bir şey tikeldir. Fakat bu tikellik dil ile ifade edilebilir ve başkalarına anlatılabilir. Aslında böyle bir anlatımı kabul eden her bilgi, tümelleşmeye (soyutlaşmaya) yatkındır (Açıkgenç, 1992, s. 122). Dinî tecrübeye öznellik ve nesnellik iç içedir (Uysal, Dinî Tecrübe ve Din Psikolojisindeki Yeri, 1995, s. 85). Duyu ve duygular birlikte devreye girer. Felsefede ise öznellik-nesnellik farklı yorumlanmıştır. Nesnelere bizi her konuda etkilemesi sonucu insanda tecrübe olur. Tecrübe olarak elde edilen birikim ya duyarlar veya duygular yoluyla olmaktadır. Duyular, genellikle somut nesnelere algıladığı halde, duygular soyut nesnelere algılar ve ayrıca davranışların da etkisinde kalırlar. Böylece bilgiye konu olan nesne üçe ayrılır: somut nesnelere, soyut nesnelere ve davranışlar (Açıkgenç, 1992, s. 118). Tümelik olmazsa herkes için geçerli bir doğru olamaz. İnsan, "öznel bir duygusunu birine anlatınca o ne dediğini anlıyorsa o zaman bu duygu tüm insanlarda aynıdır" diye genelleme yapılabilir. Dolayısıyla bir duygu tümel (soyut) olabilir. Öznellik için böyle bir tümelik ilkesini kabul etmek felsefe için çok önemli olmasına rağmen filozoflar bundan sakınmışlardır (Açıkgenç, 1992, s. 123). Çünkü nihai anlamda kesin ve açık bilgi vermemektedir. James'e göre dinlerin bazı özellikleri dinî tecrübeleri belirlemede rol oynar. Din tarifinde de bahsettiği gibi ona göre din, kişisel bir olgudur. İçsel/ruhsal bir dindarlık dinin en sade ifadesidir (James, The Varieties of Religious Experience,

1985, s. 50). Felsefe bilimleri ve dinî kurumlar bireye özgü olan dinî tecrübeden gelişirler ve bireyler Tanrı'yı ancak kendi kavram yapısına ve inanç sistemine göre kavrayabilir (Tüzer, 2006, s. 76-77).

Paradoks: Otto, mistik metinlerde çokça karşılaşılabilen farklı paradokslara göndermede bulunarak mistisizmin, doğal mantığın tam karşısında konumlanan, kendisine özgü bir mantığı olduğundan söz eder. Mistisizmin, doğal mantığının iki temel kuralını yıkan kendine özgü bir mantığı olduğu ortaya çıkar: çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı. Dolayısıyla mistik tecrübenin kendisi özünde çelişkilidir (Tüzer, 2006, s. 5, 63, 66). Stace, paradoksların rasyonel çözüme açık olmadıkları ve sonuçta bunların mantıksal olarak çözülemez oldukları inancını açıkça belirtir (Tüzer, 2006, s. 68). Dinî metinlerde paradokslar vardır. Mucizeler bir paradoks durumudur ve tabiatın kurallarıyla çelişkili açıklanabilir. Filozoflar paradoksu kabul etmez. Dinlerin rivayetleri, hikâye-edebi anlatım nedeniyle abartılı edebî dilden kaynaklanmaktadır. Bütün paradoks ve çelişkilerin akla ve mantığa göre açıklaması vardır. Filozoflar dinî metinlerin akli açıklamalarını yapıp, durumu netleştirerek şüpheye ve çelişkiye yer bırakmaz.

Dinî Tecrübe Vehbi: Mistik gelenekler ve dinler, dinî tecrübenin kaynağının Tanrı olduğunu ve Tanrı tarafından, seçilen özel kişilere verildiğini, bilerek isteyerek tecrübe yaşanmadığını söylerler. Bu yönüyle tecrübeler vehbî yani verilmiştir, uzun çabalar sonucu elde edilemez. Dinî tecrübeler (vahiy) peygamberlere Tanrı tarafından verilir, peygamberlerin iradesi dışında gerçekleşir, isteyerek elde edilemez. James de dinî duyguların 'verili' olduğunu iddia etmektedir. Fakat bu iddiaya Proudfoot şöyle itiraz etmiştir: Duygular basitçe verili olmayıp, yorum mevzuudurlar. Salt his imkânsızdır ve James'in dini saf duyguya dayandırma çabası saçmadır. Çünkü dinî tecrübeleri sadece verili (vehbî) kabul edemeyiz. Onun kökenlerini ve hangi dinî inançlara katkı sağladığını araştırmamız gerekmektedir (Poloma, 2009, s. 366) (Spickard, 1973, s. 115).

Zaman-Mekân, Gerçeklik ve Yer-Yön Algısı Yok: Mistikler, zamansızlığı tecrübe etmek için düşünce ve aklın sınırlarını aşmak böylece 'zamansız' olan Tanrısal duruma geçmek isterler. Bu nedenle zamanı 'an'dan ibaret görüp, herhangi bir zaman algısıyla kayıtlanmak istemezler. Oysa zaman bizim beynimizde ve gerçek olan bir şeydir (Ünal G. , 2019,

s. 18).¹⁵ Yine aynı şekilde Tanrı; mekân, yer ve yönden münezzehtir olduğu için meditasyon yoluyla tanrısal boyuta geçmek isteyen mistik; mekân, yer ve yön gibi 'aklı' kavram ve kayıtlardan uzaklaşmaya çalışır.

2.3.3. Dinî Tecrübenin Çeşitleri

Dinî tecrübeler genellikle belli bir olay veya durum ile başlayabilir. Bu kişinin isteğine bağlı olabildiği gibi (riyazet ve uzlete çekilmek şeklinde), ondan bağımsız olarak sosyal veya psikolojik nedenlerle de meydana gelebilir. Dinî tecrübeler genellikle Tanrı ve insan merkezli açıklanmakta ve ele alınmaktadır. Birbirinden farklı Tanrı ve insan yorumları dinî tecrübenin içeriğini değiştirmektedir. İnsan kaynaklı meydana gelen tecrübeleri ve bunun nedenlerini ayrıntılı sınıflandıran Alister Hardy, yirmi bir tane dinî tecrübenin tetikleyicisini tanımlamıştır, bunlar; umutsuzluk veya depresyon; dua, derin düşünme; doğal güzellik; dinî ibadete katılım; edebiyat, film, drama; hastalık; müzik, kişisel ilişkilerde krizler; insanların ölümü; kutsal yerler; görsel sanat; yaratıcı iş; ölüm beklentisi; sessizlik, yalnızlık; fiziksel aktivite; gevşeme; doğum; mutluluk; cinsel ilişkiler; ilaçlar (anestezik/psikedelik). Tecrübelerden etkilenen duyular arasında da ayırım vardır, tecrübeler bazen görmeyi bazen sesi bazen de dokunma ve kokuyu etkiler (Francis, *The Piper at the Gates of Dawn: Mapping the spiritual experiences of Mole and Ratty onto*

¹⁵ “Hipokampus, genel olarak beynin uzun süreli bellek pekiştirme merkezinden ziyade, bir ‘uzaysal bellek/kodlama merkezi’ olarak ele alınmalıdır... Hipokampal uzaysal bellek, üç boyutlu mekânsal belleğin ötesinde, dördüncü boyutu yani zamanı da içerir... Yakın zamanda, hipokampusta yer belirleme hücreleri gibi, temporal düzlemde belirli bir noktayı kodlayan zaman hücreleri (time cells) de keşfedilmiştir... Aynı zamanda zamansal ve mekânsal kodlama merkezidir.” “Kortekste bir de kafa yönü hücreleri vardır... Ve kortekste sadece yer hücreleri değil, yön hücreleri de mevcuttur. Yer ve yön kodlayan bu fonksiyonel hücre tiplerinin en önemli ortak noktası ise allosentrik olmalarıdır. Çevresel geometriyi (çevredeki ipuçlarını) temel alır. Bu bakımdan hem yer hem de yön hücrelerinin temel belirleyeni dış dünyadır. Deney hayvanı hareketsiz biçimde belirli bir yöne bakarken, çevredeki ipuçları ve alanın sınırlarına göre şekillenen tüm mevcut yer ve yön hücre tiplerinin etkinlik alanları sabittir. Hayvan hareket etmeye başladığında ise yer/yön hücreleri etkinleşir... Yine hayvan hızlandıkça aksiyon potansiyeli sayısını arttıran hız hücreleri (speed cells) keşfedilmiştir... Hayvanın hareket hızı belirli bir zaman aralığında ne kadar mesafe kat edeceğini belirlediğinden, dolaylı olarak zamansal bir kodlamanın da parçasıdır” (Ünal G. , 2019, s. 18-19).

a scientific analysis of mysticism, 2015, s. 22). Tüm bunlardan yola çıkarak, Tanrı ve insana göre dini tecrübelerin çeşitlerini ele almamız doğru olacaktır.

2.3.3.1. Tanrı Merkezli Dinî Tecrübeler

Dinî tecrübenin, insanla ilgili koşulu yanında bir de Tanrı ile ilgili yanı vardır. Kişi kalbini ne kadar temizlerse temizlesin Tanrı dilemezse, lütuf ve inayet etmezse dinî tecrübe gerçekleşemez (Tüzer, 2006, s. 199). Bu nokta kırılma noktasıdır. Çünkü mistikler, tecrübenin bireyden değil Tanrı'dan geldiğini söylemektedir. Tanrı içlerine keşf ve ilhamı doğurur tıpkı peygamberlere vahyi doğurduğu gibi. Bu şekilde veli ve azizler ortaya çıkar. Aziz Thomas'a göre her Hristiyan, bu mistik hale özlem duyabilir ve biri bu yola girip hazırlanırsa Tanrı ona yardım edebilir (Andruzac, 2005, s. 69).

James, “kişi ile Mutlak Varlık arasındaki tüm bariyerlerin ortadan kaldırılmasını *büyük mistik başarı*” olarak görür. Mistik tecrübe sayesinde James'e göre “Mutlak'la bir olunur ve birliğin farkına varılır” (Filiz, 1995, s. 191).¹⁶ N. Topçu, mistik düşüncenin sadece teistik dinlerde olduğunu ve mistikliğin tek kelimeyle “*ruhun Allah ile birleşmesi*” olduğunu iddia eder. Luis Massignon'a göre Hallac-ı Mansur'un iddiaları, Kur'an'ın kalbinde yankılanması sonucu olmuştur (Kök, 1997, s. 453). M. İkbâl ise Hallac'ın *enel hak* ifadesini yaşanan dinî tecrübenin bir yansıması olarak değerlendirmiştir (Bakış, 2011, s. 68-69).

Sıradan müminlerin mistik tecrübe yaşadığını söyleyenler vardır. Sıradan insanlarda bu birleşme daha farklı olur ve derecesi farklıdır (Poloma, 2009, s. 68-69). Stace'e göre zihinden tüm içeriğin atılması, egonun dağılması ve süje-obje ikiliğinin ortadan kalkmasıyla bireysel ben ile Evrensel Ben'in özdeşliğini ifade eden *ayrımlaşmamış birlik tecrübesi* tüm mistik geleneklerde karşılaşılan temel, evrensel bir tecrübedir (Tüzer, 2006, s. 143). Bu bağlamda vahdet-i vücud iddiaları dikkat çekicidir. Mistisizm, insan ruhu ile varlığın esasları arasında birleşme imkânına inanmaktadır. Vasıtalı bir birleşme ile normal bilgi, varlıktan ayrı bir varlık ve bilgi tarzı tesis eder (Safa, 1961, s. 7). Mistik halleri iki unsur tanımlar,

¹⁶ Mutlak'la birlik olma tecrübeleri için bk. (James, Dinsel Deneyimin Çeşitleri, 2017, s. 71-81).

“iyimserlik ve tüm zıtların birliğe karıştığı bir *monizm*” (Tüzer, 2006, s. 235) (Nozick, 1981, s. 157-164). Bu şekilde kendini gerçekleştirmiş, bütünleştirmiş bireylere özellikle büyük mistiklerde çokça rastlanmaktadır (Arslantürk, 2010, s. 37) (Gürses, Jungcu Arketip Teorisi Bağlamında Tasavvufi Öykülerin Değerlendirilmesi: Simurg Örneğinin, 2007, s. 96).

Stace, “*Dünya Tanrı’yla hem aynıdır, hem farklıdır*” şeklinde ifade edilen panteistik paradoks karşısında mantıksal açıklamaların yetersiz kalacağını söyler. Fakat bu mistik paradokslara sadece *şüursel denip geçiştirilmesi yanlıştır*. Çünkü bu bize, gerçekliğin mahiyeti hakkında bilgi verir. Farklı kültürlerden mistikler hep aynı şeyi tecrübe ediyorsa bu tecrübeleri yanlış betimlediklerinden söz edilemez. Onlar bu durumun ve farklılığın bilincindedir hem de bunların özdeşleştiğini tecrübe etmektedir. Stace buna “*farklılıkta özdeşlik*” tecrübesi der (Tüzer, 2006, s. 68). Kendi benliği ile Tanrı’yı özdeşleştirmek (panteist düşünce) veya kendi nefsinde Tanrı’yı görmek şeklinde anlatılan tecrübelerdir. Bu tür tecrübeler ruhçuluk teorileriyle ilişkilidir. Mutlak Ruh olan Tanrı’dan bir parça kabul edilen insan, ruh sahibi olması nedeniyle ondan pay alır ve böylece kendi ‘ruh aynasında’ Tanrı’yı görebilir, tanıyabilir ve ona ruh aracılığıyla ulaşabilir.

Dinlerde Tanrı tecrübesi genellikle teistik dinler çerçevesinde ele alınır. Varlığı kabul edilen Tanrı’nın, deist veya panteist bir Tanrı’dan ziyade yarattıklarıyla ilgilenen teist bir Tanrı olduğu yaşanan dinî tecrübelerden çıkarılmaktadır (Yaran, 2009, s. 27). Kur’an ve diğer kutsal kitapların temeli de bu dinî tecrübelerin anlatımına dayanır. Fakat bu tecrübeleri kim ne oranda yaşayabilir? Dinler buna bir kural, kısıtlama ve yasak getirmiştir. Peygamberler dışında Tanrı ile üst düzey tecrübe yaşamak teistik dinlere göre mümkün değildir. Sıradan insanlar, ibadet, ahlâk ve toplumsal ilişkilerde dinin emirlerini gözeterek *dolaylı bir dinî tecrübe* yaşayabilirler. William James, bu tür tecrübelere “ikinci el dini yaşam” demektedir ve dini tecrübe konusu olarak ele almanın çok da önemli olmadığını söylemektedir (James, Dinsel Deneyimin Çeşitleri, 2017, s. 17-19).

Felsefenin Tanrı tecrübesi, Antik Yunan’ın Tanrı anlayışına göre biçimlenmiştir. Platon, felsefenin amacının ‘Tanrı’ya benzemek’ olduğunu söyler. Böyle bir amaç için insan, hayatı boyunca mücadele eder. Platon’dan etkilenen İslam filozofları da felsefenin amacının ‘Tanrı’ya

benzemek' olduğunu söylemiştir (Platon, Phaidros, 1980, s. 142) (Erdem H. , Platon'un Din Anlayışı, 2004, s. 11). İnsan ne kadar Tanrı'ya benzerse o oranda onu bilebilir ve onun istediği gibi bir hayat yaşayabilir. Bu benzeme işi ise akıl merkezli olur.

Swinburne tecrübeleri beşe ayırır: bir nesneyi algılamak Tanrı'yı hatırlamak (yıldızlı gökyüzüne bakarken Tanrı'nın hissedilmesi), Hz. İsa'nın yeniden dirilişine tanıklık etmesi, bir peygamberin rüyasında meleştiği görmesi, kişilerin başkalarına aktaramadıkları tecrübeleri ve son olarak bazı mistiklerin Tanrı'yı hiçlik veya karanlık şeklinde tecrübe etmeleridir (Swinburne, The Existence of God, 1979, s. 249-252).¹⁷ Swinburne'e göre, özel bir takım durumların haricinde bir kimseye herhangi bir varlığı hazır/mevcut görünüyorsa bu onun muhtemelen mevcut olduğunu gösterir. O nedenle normal şartlarda bir kimsenin dinî

¹⁷ Gözlerinizi kapatın ve görüş alanımızda olup bitenlere dikkatle bakın. Bu noktada sorgulanan birçok kişi hiçbir şeyin olmadığını, hiçbir şey görmediklerini söyleyecektir. Bunda şaşılacak bir şey yok, çünkü kendini tatmin edici bir şekilde gözlemleyebilmek için belli bir miktar pratik yapmak gerekiyor. Ama sadece gerekli dikkat çabasını gösterin ve yavaş yavaş birçok şeyi ayırt edeceksiniz. İlk olarak, siyah bir arka plan. Bu siyah arka plan üzerinde, ara sıra, yavaş yavaş ve sakin bir şekilde gelip giden, yükselen ve alçalan parlak noktalar. Daha sık olarak, birçok renkte lekeler, bazen çok donuk, bazen tam tersine, insanlarla belirli, o kadar parlak ki gerçeklik onunla karşılaştırılmaz. Bu lekeler yayılır ve küçülür, şekil ve renk değiştirir, sürekli birbirinin yerini alır. Bazen değişim yavaş ve kademelidir, bazen de baş döndürücü bir hızla kasırgadır. Bütün bunlar nereden geliyor? Fizyologlar ve psikologlar bu renk oyununu incelediler. ... Bunu ya retina dolaşımında aralıksız olarak meydana gelen hafif değişikliklerle ya da kapalı kapağın göz küresine uyguladığı ve optik sinirin mekanik olarak uyarılmasına neden olan basınçla açıklarlar. ...Evrensel olarak meydana gelir ve rüyalarımızı şekillendirdiğimiz ana malzemeyi oluşturur, "rüyalar gibi şeyler üzerinde yapılır. M. d'Hervey, uykuya dalma anında bu renkli noktaların ve hareketli biçimlerin birleştiğini, sabitlendiğini, üst üste geldiğini gözlemlemiştir. Belirli ana hatlar, hayal ettiğimiz nesnelerin ve kişilerin ana hatları. Ancak bu, yarı uykulu psikologlardan kaynaklandığı için dikkatle kabul edilmesi gereken bir gözlemdir. Rüyadaki figürlerin ve nesnelerin yavaş yavaş fosfenlere dönüştüğünü ve kendilerini, göz kapakları kapalıyken gözün gerçekten algıladığı renkli noktalarla özdeşleştirdiklerini görürüz. Nokta oradaydı, parlak noktalar oradaydı. Gerçekten de uykuda algılarımıza görsel bir toz sunuldu ve rüyalarımızın oluşmasına hizmet eden de bu tozdu" (Bergson, Dreams, 1914, s. 17). (**Fosfen:** Göz kapalıyken fiziksel ya da elektriksel baskıya maruz kaldığında retinanın uyarılması sonucu beynin görme merkezine giden uyarı sonucu oluşan görme hisleridir. Göz açıldığında kısa bir süre görülen renkler, ışıklar bu durumu örnekler (Fosfen Md., 2022).

tecrübesine konu olan varlık veya varlıklar kabul edilebilir hatta edilmelidir. Tanrı'nın bir kimsenin tecrübesine konu olması veya kendini orada bir şekilde göstermesi O'nun varlığı için temel bir gerekçe sayılmalıdır (Swinburne, *The Existence of God*, 1979) (Yaran, 2009, s. 92).

Pike, Alston ve Swinburne'e göre teistik tecrübeye vasıtalı-vasıtasızlık söz konusudur. Çünkü kişi Tanrı'yı ya duyular ya da zihin (bilinç) vasıtasıyla algılar. Bu nedenle vasıta olarak kişide mevcut kavramlar olmaksızın hiçbir tecrübe mümkün değildir. O zaman, empirik açıdan her iki tecrübe türü yani Tanrı'yı duyularla görmek veya Tanrı'yla bilinç yoluyla birleşmek iddia edildiği biçimiyle mümkün değildir (Alston W. P., *Perceiving God*, 1993) (Swinburne, *The Existence of God*, 1979) (Tüzer, 2006, s. 193).

Alston'un görünme kuramına göre, bir varlığın algılanması için varlığın tecrübesine şu veya bu şekilde sunulması yeterlidir. Burada varlığın özünün (zatinin) tecrübeye dâhil olması gerekli değildir. Tanrı'nın özü (zâtı) tecrübe edilmediği halde onun doğrudan tecrübesi mümkündür. Onun sonsuz, sınırsız olması ve zihinde çerçelenememesi onun varlığını algılamada sorun teşkil etmez (Reçber, 2004, s. 105). Örneğin sıradan insanlar başına bir iş gelince bunu Tanrı'nın yardımı, iyiliği olarak görebilir veya bazı mistikler keramet, vecd, vahiy, mucize hallerini tecrübe edebilir. Bu tür haller ile Tanrı'nın varlığı tecrübe edilir ve O'nun kesin bir gerçeklik olduğuna inanılır (Bakış, 2011, s. 68) (Hökelekli, 1993, s. 124).

Otto'ya göre insan, kendi hayatında bir şekilde çok üstün bir güç ile karşılaşır. İnsan, kendi varlığından tamamen farklı olan yani bir başkası olan bir gerçeklikle kuşatıldığını hisseder. Onun çok gizemli, huşu verici, güçlü, bununla birlikte oldukça güzel olan varoluşsal özellikleri karşısında büyülenir. Otto, "kutsal ile karşılaşma" adını verdiği bu durumu, sır (mysterium) olarak isimlendirir ki bu kavram hem ürpertici hem de büyüleyici bir varlıktır (Otto, *The Idea of Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Ideal of the Divine and Its Relation to the Rational*, 1936, s. 12-25) (Albayrak, 2005, s. 68). Otto'nun korkutucu ve büyüleyici sır olarak nitelendirdiği dinî tecrübeleri Wach tıpkı onun gibi kavraya bile, gücün bu iki yönünün (korkutucu-büyüleyici) evrensel olduğunun kabul edildiğini söyler (Kuşçu, 2010, s. 119).

2.3.3.2. İnsan Merkezli Tecrübeler

Dinî tecrübeler, insan temelinde ele alındığında büyük meselelerden biri ortaya çıkar: “dinî tecrübeler bilgi verebilir mi?” Vahiy, bu meselede kilit noktayı oluşturur. Çünkü vahiy, teistik dini geleneklere göre ‘peygamberlerin Tanrı’dan bilgi alma yoludur.” Bu bilgi alma yolu tarih boyunca sıkça tartışılan bir mesele olmuştur. Ve dinî tecrübe meselesinde de asıl mevzu bu bilgi alma yolunun geçerliliği hakkındadır. Din mensupları bu bilgi yolunu doğru, hatta mutlak ve yanlışlanamaz doğru olarak kabul ederler.

İnsan, güzelliği ve mükemmelliği arzular ve bu onun hoşuna gider. Bu da onu, estetik uğraşlara ve sanata yönlendirmiştir. İnsanın güzelliğe olan tutkusu ve mükemmellik arzusu ile din arasında bir bağlantı olduğu savunulmuştur. Çünkü dinlerde, Tanrı mükemmelliği ve güzeli temsil eder ve evrendeki güzelliğin ve mükemmelliğin kaynağı odur. İnsanın güzellik ve mükemmelliğe olan arzusu sanatın ortaya çıkmasına neden olmuştur. O zaman din ile sanatın ortak noktası vardır.

Dinî tecrübe tıpkı estetik tecrübe gibi otonom bir yapıya sahiptir. Otto, dinin ahlâka indirgenemeyeceğini söyler ve Numinous, ahlakî bir kod olmaktan çok bir değer kategorisidir (Kuşçu, 2010, s. 115). Tabiattaki güzellik ve haşmet, insanda uyuklayan güzellik ve yücelik duygusunun bir göstergesidir. Görülen bu güzellikler ve estetik formlar insanda bazı gizli ifade imkânlarını yeniden uyandırarak onu kuşatır ve değiştirir (Uysal, Dinî Tecrübe ve Din Psikolojisindeki Yeri, 1995, s. 83).

Mistikler için güzellik insanda manevî dünyaya ilişkin bilinci uyandırmanın doğru bir aracı konumundadır. Onlarda Tanrı; aşk ve güzellik nitelikleriyle öne çıkmaktadır. Güzellik aşkı doğurur, aşk da güzelliği doğurur. Aşk ile güzellik arasında Tanrı’yla birlik olma bağlamında anlaşılır bağ vardır. Aşkın ve güzelliğin kaynağı Tanrı’dır ve bu nedenle aşkın ve güzelliğin göstergesi olan şeyler Tanrı’nın varlığına kanıt oluşturur. Sadece akla dayalı açıklamalar, aşkla olgunlaşan insanı doğru olan bir yere kadar götürür. Mistiklere göre aşk, güzelliğe ve estetiğe verilmiş bir yanıttır. Âşık, tabiatta sevdiğinin izlerini görür. Sevginin kendisi, sevgilinin varoluşuna tanıklık eder. Çünkü güzellik, ilahî bir sıfattır. Tanrı aşkı ise, duyumsanan en üst güzelliştir, sanatsal ve doğa

güzelliğinin deneyimine kapı aralayan da bu aşktır (Yasa, 2010, s. 29, 47-48, 51-55, 62-70).

Din, insanların bu dünyada isteyip de elde edemedikleri bir yaşamı vadeder. Bu nedenle dinin aslında, toplum tarafından dışlanmış ve reddedilmiş kişiler tarafından meydana getirilmiş bir masal olduğu iddia edilmiştir. Aynı amacı sanat da güder. Hayatın gerçeklerinden sıyrılıp insanın rahatladığı alandır din ve sanat (İkbal, Tarihsiz, s. 45). Burada bilimsel gerçeklerden ziyade, gerçeklerden uzaklaşarak 'rahatlama' vardır. Çünkü gerçekler çoğu zaman acı vericidir ve insanı depresyona sokar. Sanat ve din ise insanın arzu ettiği âlemi vaad eder, bu nedenle insanlar hayata ümitle bakarlar. Bergson'a göre zekânın (aklın) bozucu etkisine karşın masallar ve sanat düzenin yerine konulması için uğraşır ve tedbir alır (Bergson, Ahlâk İle Dinin İki Kaynağı, 1962, s. 262).

Din ve sanat arasındaki ilişkiyi en çok Nurettin Topçu vurgulamış ve eserlerinde anlatmıştır (Tan, Nurettin Topçu'da Bir Dinî Tecrübe Türü Olarak Sanat ve Estetik, 2019, s. 71-82). Ona göre iman; estetik iman ve dinî iman şeklinde ikiye ayrılır. Bunların en üstünde de mistik iman bulunur. Mistik iman, sanat ile dinin alanlarına yayılır. Mistik iman, hayatın ve sanatın en yüksek formlarında bulunur (Kök, 1997, s. 440). Bu nedenle dinî tecrübelerde ve sanatta tutarsızlık olması mümkündür. Örneğin Stace bu durumu şöyle ifade eder: "*Goethe'nin görüşlerine en yüksek seviyedeki bir çalışma dahi, bir tutarlılık getiremez*" (Stace, 2004, s. 515). Nicholson, "şairde mantık aramak boşunadır" der (Nicholson, 1978, s. 82-83). Sanatta olduğu gibi çoğu zaman dinî tecrübelerde de bu tutarsızlık ve çelişkiyi görmek mümkündür.

Charlie Dunbar Broad (1887-1971), dinî tecrübeyi müzik tecrübesiyle karşılaştırarak açıklar. Dinî tecrübe yaşama kapasitesine sahip olmak, belli açılardan müzik kulağına sahip olmaya benzer. Müzik kulağı olmayan kişiler, müzik konusunda büyük bestekârlara güveniyorsa, dinî tecrübe kapasitesi olmayanlar da aynı şekilde büyük mistiklere güvenmelidir (Broad, 1963, s. 164). Dinî tecrübe kanalı herkese açık değildir. Gabriel Marcel, müziğin kavramsal bir yardım olmaksızın duyulabilir ve anlaşılabilir olduğunu söyler. Müzik, herhangi nesnelleştirilebilir bir hakikat ve ilham vermemesine rağmen "hakikatin taşıyıcısı"dır. Fakat müzik bizi hakikat ruhunun aşkınlığını düşünmeye mecbur eder. Müzik, insanda sezgileri uyandırır ve hakikatin

farkındalığına yol açar (Colin, 2011, s. 314, 316). Din de bu anlamda müziğe benzer.

Şiir, eşyanın doğası hakkında kavrayışı ve sezgiyi dışa vurur. Stace, şiirde kullanılan dili, P. Wheelright'ın 'derinlik dili' kavramıyla açıklamaya çalışır. Şiirde dile getirilen; varlıkla bir olma ve Tanrı'yla bütünleşme, mistiklerin bir olma ve bütünleşmeye ilişkin kullandıkları dil ile benzerdir ve şiirle daha kolay dile getirilir. Mistikler Tanrı'yla bütünleşmeyi anlatırken şiire başvurur ve şiir bu bütünleşmeyi anlatan sembolik anlamlarla yüklü bir araç olur (Yasa, 2010, s. 117,121).

Alston, Tanrı'nın duysal olmayan sevgi, iyilik, merhamet vb. manevî niteliklerle algılanışına odaklanır. Tanrı'nın bu şekilde duyumsanması da Tanrı'nın algılanması için yeterlidir. Tanrı'nın algılanması ille de duysal bir biçimde gerçekleşmesi gerekmez, insan 'hissederek' de Tanrı'yı algılayabilir (Tüzer, 2006, s. 283-284). Dinî tecrübe çoğu zaman 'duaya cevap veren' bir güç veya bir ihtiyaç anında yardım eden Tanrı'yı tecrübe etmek şeklinde gerçekleşebilir (Yaran, 2009, s. 136).

2.3.4. Dinî Tecrübeye Sezgi Kavramı

Sezgi, varlık ve olaylar arasındaki mantıksal ve nedensel ilişkileri bir anda kavramayı, hatta bazen bütün bir gerçekliği, gerçekliğin nihaî ve en yüksek kaynağını doğrudan bilmeyi mümkün kılan bir yetidir (Cevizci, Felsefe Sözlüğü, 1999, s. 612) (Rorty, 1967, s. 204-212). Dinî tecrübeler anlatılırken genellikle sezgi kavramı kullanılmaktadır. "Dinî tecrübe doğrudan bir kavrama ve sezgiye bağlı, kişilere göre farklılık gösteren algılama" şeklinde tanımlanır (Uysal, Dinî Tecrübe ve Din Psikolojisindeki Yeri, 1995, s. 84).

Bergson'da sezgi kozmolojik çerçevelidir. İnsan dünyada bir imge algılasa anılar yani hafızanın hareketi bu eyleme yönelir, onu temaşa eder. Saf hafıza olan sezgi, bu algılanan madde ile nasıl ilişki kurar? Bergson, bu soruya bireyin beden-zihin ilişkisi içinde değil, kozmolojik bir çerçevede cevap bulmaya çalışır ve meseleyi Yaratıcı Tekâmül'e bağlar (Çağdaş Felsefe, s. 7). Bergson, zekâyaya karşı sezgiye taraftar olur. Ona göre sezgi, çocukta, olgun kimsedekinden, tahsil görmemiş kimsede de tahsil görmüş kimsedekinden daha büyüktür. Bergson, kendini bilmeyi

duygu/hisle ilişkilendirerek, sezgisel bir yetenek olarak görür. Yani aklî yetilerin yerini duygular almış olmaktadır. Sezgi, aklın (zekâ) veremediği bir yakîn bilgisi verir. Sezgi, müdahale ettiği zaman onun gerçekliğinden şüphe etmek hemen hemen imkânsızdır (Russell, 1972, s. 18-19). Bergson mistik aşamayı, yenilik ve değişmeye kapalı ve geleneksel kapalı toplumdan, yeniliği ve değişmeyi kabule müsait açık topluma geçmek olarak yorumlamaktadır. Bu ise mistik sezgiye dayalı dinamik din ile olmaktadır (Bergson, *Les Deux Source de la Morale et de la Religion*, 1976).¹⁸ Bergson'a göre bilimlerin analiz ve sembol geliştirme/yorum yapma mekanizması vardır. Bütün bilimler izafi bilgi sunar ve buna bağlı olarak sezgi ile de bilgi elde edilmeye çalışılır. *Analiz yöntemiyle eski bilgilere ulaşılrken, sezgi sayesinde yeni bilgilere ulaşılabilir.* Bergson, zekânın oluşturduğu *kavramsal zıtlıkların sezgi aracılığı ile yok edilebileceğini* söyler. Böylece somut dünyanın ötesinde, *zıtlıkları aşarak yeni bütünsel bir bilgiye ulaşılabilir.* Sezgi bu bağlamda, nesne üzerinde düşünebilme ve nesneyi belirli ölçülerde genişletme kabiliyetine sahip bir yeti olur. Duygu ve zekâ birleşerek bireyi sezgiye götürür (Bergson, *Metafiziğe Giriş*, 2011, s. 21-22).

Evreni anlamak için sadece kavramlara başvurmak yetersiz kalacaktır bu nedenle sezgiden hareketle evren açıklamaları yapılır. Schleiermacher'e göre; din, kutsal ve ilahî olana dair bir duygu geliştirme durumu yani sezgidir (Schleiermacher, s. 16). Bu durumda kişi, kendi duygusallığı içinde dinî tecrübenin merkezi haline gelir (Uysal, *Dinî Tecrübe ve Din Psikolojisindeki Yeri*, 1995, s. 73). Tanrı, bu duygu yoluyla insana kendisini açar. Burada duygu “derunî tecrübenin” ifade şeklidir. Burada dinî duygu (sezgi) ile açıklamanın iki nedeni vardır: *İlki*, Tanrı'nın tecrübesinin hiçbir kavram ve inancın bulaşmadığı, doğrudan tanımaya dayalı ya da verilmiş (vehbî) bir tecrübe olduğudur. *İkinci olarak*, dinî tecrübelerde mistik geleneklerde olan aynı özü bulabilme telaşdır (Tüzer, 2006, s. 114, 246-247).

Mistisizmde sezgi, yoğun duygusal bir boyuta vararak elde edilen bir duygu durumu olarak anlatılmaktadır. Burada Tanrı ile sezgisel kanaate vecd halinde, uzun bir yoğunlaşmanın sürdürülmesiyle ulaşılır. Emile Boutroux da mistisizmi vecd kavramıyla tanımlar. Mistisizmin ana esası

¹⁸ Alıntı yapan: (Günay, 2001, s. 12).

extaze (vecd) adı verilen haldir. O halin içinde dışarı dünya ile bağlantılar kesildiği için insanın ruhu, kendi içinde bir obje ile sonsuz varlıkla, Allah ile temasta olduğu hissini duyar (Safa, 1961, s. 6-7). Mistiklere göre, vecd yeteneği geliştirilebilir ve belli bir eğitim ve iç disiplini ile Tanrı'yı bilme, kavrama yeteneği belirgin hale gelir (Lewy, 2005, s. 134-135). Bu vecd haline ulaşmanın bireyin hayatında ve davranış şekillerinde olağanüstü bir dönüştürücü etkisi vardır. Bu tür tecrübeler bireylerle sınırlı kaldığı zaman bir sorun yaratmayacaktır. Fakat mistikler bu noktada asla durmazlar ve onlar vecd türü tecrübelerle vizyon (görüntü) ve ilham şeklinde doğrudan bilgi ve bir marifet elde ettiklerini düşünürler (Uysal, Dinî Tecrübe ve Din Psikolojisindeki Yeri, 1995, s. 86). Bu noktada hem teistik din mensuplarının hem de filozofların itirazlarına maruz kalırlar. Vecd halinde kendinden geçen mistik dinde Tanrılığ (panteizm) ve monizmi (vahdet-i vücud) yani eşyanın birliğini savunur (Russell, 1972, s. 21). Bu vecd hali, âlemde görülen çokluk durumunun kalkarak altta yatan gerçek sebebi yani yaratıcıyı görmek ve her şeyi *bir* olarak algılamaktır (Can, 2003, s. 546). Bu ise akla aykırı bir durumdur. Korku, aşk, mutluluk vb. duyguların eşlik ettiği mistik tecrübelerde bu unsurların her biri birbirine karışır ve farklı inançlara göre bin bir şekle girerler. James, bu nedenle bazı keşf ve ilhamların gayet açık bir biçimde anlamsız ve saçma olduğunu söyler, bu tür tecrübeler, ahlâkın ve karakterin üzerinde bir fayda sağlamaz. Bunların ilahî ve manevî bir yönü bulunmaz (İkbal, Tarihsiz, s. 43).

Tanrı'nın evrende sezilmesi akli aşan bir duygu durumudur. Dinin özü, sonsuzun sezgisinde bulunmaktadır. Schleiermacher, bunun özneyi aşan bir gerçekliğin kavranışını içeren, nesnel, algısal bir tecrübe olduğunu söyler (Tüzer, 2006, s. 42). O, insanlara dikkatlerini iç duygulara ve yaratılışın muhteşemliğine sabitlemelerini söylemiştir. Çünkü kalbin, ezeli ve ebedi olana uzanan bir yolu bulunmaktadır (Schleiermacher, s. 16). İman bu nedenle iyi ruhlarda ortaya çıkar. Jung'a göre algılama duyum ve sezgi ile olmaktadır (I. I. Mitroff, 1975, s. 163-174).

İlahî kudretin (Tanrı) insanda sezgiye yol açması iki yolla olur. Dış âlem; evren, tabiat, insanın varoluşu, estetik güzellikler (müzik, resim şiir vb.). İç âlem; insanın ruhu, fıtratı, nefsi, akli, mantığı, kalbi..vb. Tanrı'yı hissetmede etkili olmaktadır (Albayrak, 2005, s. 79). Bu doğrudan kavrayış veya sezile birlikte kişi Tanrı ile duygusal bir ilişki kurmaya başlar. Mistisizmin dinî tecrübe anlayışında duyularla birlikte iç duygular

ve sezgilerin (hislerin) de önemli bir rolü vardır (Uysal, Dinî Tecrübe ve Din Psikolojisindeki Yeri, 1995, s. 82). Pike'nin fenomenolojik çözümlmelerine göre beş duyuya karşılık gelen beş manevî duyu organı ile insan Tanrı'yı görür, Tanrı'nın sıcaklığını ve dokunuşunu hisseder, ilahî tat ve kokuları alır. Bu tür bir algılama duyuların algılamasından çok manevî duyuların (organların) iş başında olduğu bir algılama türüdür (Tüzer, 2006, s. 189).

Zihinde oluşan görüntülerin hayal gücünün etkisi ile sanat eserlerini meydana getirmesi, hayallerin görüntü oluşturma fonksiyonuyla ilgilidir. Bu anlamda sanatsal düşünüş ile sezgi arasında bir takım bağlantılar ve ilişkiler vardır. Sanatçılar özgün görme yetilerine sahiptir, güçlü hayalleri olan ve gelişmiş duyguları içerisinde barındırırlar (May, 2007, s. 133).

Sezgiler bilinçdışıdır. Çünkü sezgiler sınırsız tecrübelerin depo edildiği bilinçaltı yerdedir. Sezgi çok çabuktur. Sezgisel düşünmede önyargı yoktur. Sezgi, yenilik yapmayı isteyebileceği gibi tam tersi bir etki de gösterebilir. Bazı kararlar çok hızlı alınabilir ve önemli gerçekler yok sayılıp yanlış kararlara meyil artabilir (Şeyba, 2018, s. 44). Sezgisel düşünme bilinçsiz gerçekleşir, otomatiktir, düşük çaba gerektirir, çağrışımsaldır, faydacıdır, paraleldir, çalışan bellekten bağımsızdır. *Sezgi, zihnin kestirme yoludur*. Zihni yormadan, basit, kullanışlı ve ani çözümler sunduğu için çoğu zaman karar verme sürecinde tercih edilir. Konu hakkında az bilgimiz olduğunda zihinsel kısa yolları kullanırız.¹⁹

Felsefede sezgi, deneylerle elde edilmeden çıkarım veya gözlem aracılığıyla bilgi edinme gücüdür. Bu açıdan sezgi, bağımsız ve kendine özgü bir kaynak olarak değerlendirilir ve kanıtlanmayı da gerektirmez (İmrek, 2003, s. 37). Jules Henri Poincare (1854-1912), “*Şaşılacak şey, eskilerin eserlerini okuyacak olursak, onların hepsini sezgiciler arasında saymak durumunda kalırız*” demektedir (Poincare, 1989, s. 7). Sezgilerle karar almak *bilinçdışı yetilerle karar almak* anlamına gelmektedir.

¹⁹ Dört temel sezgi (kısa yol) tanımlanmaktadır. Ulaşılabilirlik kısa yolu, bireyler karar verirken çözüme en yakın olanı değil de kendisinin ulaşabildiği en kısa yolu seçmesidir. Demirleme kısa yolu, bireylerin önceki şemalarını kullanarak karar verdikleri kısa yoldur. Benzetim kısa yolu, bireylerin karar verirken durum ile ilgili tüm alternatifleri değerlendirdiği kısa yoldur. Temsil edici kısa yol, bireylerin problem ile ilgili elinde sınırlı bilgi olması durumunda kullandığı kısa yoldur (Kökdemir, 2003, s. 32).

Sezgilerin bilinçaltı ile bilincin sınırları arasında bir yerde olduğu söylenir ve sınırsız tecrübelerin depo edildiği yerde olmasında hiç şüphe yoktur (H. Ülgen, 2007, s. 359) (Şeyba, 2018, s. 43).²⁰ Felsefenin sezgisinde (dinî tecrübeler) insan, Tanrı'nın varlığını ya da mevcudiyetini bir çeşit idrak tarzında kavrar. Bu durumda ne indüktif (tümevarımcı) ne de dedüktif (tümdengelimci) bir akıl yürütme söz konusudur (Uysal, Dinî Tecrübe ve Din Psikolojisindeki Yeri, 1995, s. 84). Tanrı'yı düşünmekten veya onun hakkında akıl yürütmekten farklı olarak tecrübeye doğrudanlık ve duyuşal olmayan (nonsensory) bir sunum yer almaktadır (Reçber, 2004, s. 89). Burada *“Tanrı'yı nasıl idrak edeceğiz?”* sorusu felsefe açısından önemli bir sorudur. Bu soruya genellikle *“yaşanılan dinî tecrübeler yoluyla”* cevabını vermek mümkün görünmektedir. Fakat bu sefer de felsefe şunu soracaktır: *“Yaşanılan dinî tecrübeler ispatlanabilir mi ve doğruluğu kanıtlanabilir mi, güvenilir bir bilgi verir mi?”* Buna dini savunanlar genellikle şöyle cevap verirler: *“Nasıl ki duyu tecrübesiyle dış dünyaya ait varlıkların bir takım niteliklerini doğrudan algılayabiliyorsak, dinî tecrübeyle de Tanrı'yı doğrudan algılayabiliriz”* (Arslantürk, 2010, s. 40). Her iki tecrübeye de yorumdan bağımsız olarak vasıtasız algılanan bir şey vardır. Duyuşal tecrübe bir gerçeklik sağlıyorsa dinî tecrübenin de Tanrı'nın varlığını bilmede bir gerçekliği sağlaması mümkündür.

İslam felsefesi, kelim ve tasavvuf disiplinlerinde kullanılan ‘hads’ (sezgi) kavramı, sahip olduğu muhtevayı ve İslam düşüncesindeki yerini İbn Sînâ'ya borçludur. İbn Sînâ özel bir anlam ve işlev yüklediği bu kavramı, epistemolojisinin ve nübüvvet teorisinin merkez kavramlarından biri haline getirerek bir ‘sezgi teorisi’ ortaya koymuştur. (Gürsoy, 2015, s. 1) Sezgi teorisi, kavram ve konular bakımından filozofun sisteminin temel ilke ve alanlarına uzanmaktadır. Ruh, bu şekilde daha kolay anlaşılacaktır (Goodman, 1992, s. 129-140). Sezgi, faal akılla bir birleşme olarak algılanmaktadır. Sezgi teorisinde kutsî akıl, metafizik bilgi elde etmede ve nübüvveti açıklamada anahtar rol oynamaktadır. Kutsî akıl, peygamberin mizacının son derece mutedil olması, tam bir arınmışlık halinde bulunması nedeniyle sahip olduğu ittisal melekesi sayesinde tüm akledilirleri bir anda elde etmesini mümkün kılan nebevi özelliktir (İbn

²⁰ Ayrıntılı bilgi için bk: (Tan, Beyin Çalışmalarına Göre Sezgi ve Dinî Tecrübe, 2022).

Sina, 1975, s. 220). “İnsan türünün en üstünü, nazari gücün yeteneği konusunda kemale eren kişidir ki nazari gücün sezgisi sayesinde bir öğreticiye ihtiyacı kalmaz” (İbn Sina, 2013, s. 181). Kutsî akıl sahibi peygamber, herhangi bir öğreticiye veya öğrenme sürecine ihtiyaç duymaksızın, güçlü sezgi yetisi sayesinde akli bilgiye ulaşabilir. Kudsi Ruh da sezgi ile alakalıdır. İbn Sînâ'nın hads (sezgi) kavramına atfettiği değeri ve açıklamaları, filozofun bilgi teorisinin hatta tüm felsefi sisteminin mistik karakterinin delili olarak görmemek gerekir. *Sezgi sadece akli nefsin yetkinleşme basamakları ile ilişkilidir.* Sezgi ve fikir ile insan bilmeleke akıl seviyesinden bilfiil akıl seviyesine yükselir. Zaten peygamberler de akli güçlerinin sezgi yetisi mükemmel olduğu için vahiy alırlar. (Gürsoy, 2015, s. 6-7, 12, 222, 225, 226) Fakat sezgi teorisinin sadece mistik boyutuna odaklanan Gazali'nin bu teoriyi değiştirdiği söylenmektedir.²¹

Descartes'e göre kesin bilgiye aklın iki gücü olan sezgi ve çıkarım (tümevarım/dedüksiyon) ile ulaşılır. Tümevarım, vasıtalı bir şekilde dolaylı bir düşünme sürecidir. Sezgide ise doğrudan doğruya bir bilme söz konusudur. İnsanların tümevarım (dedüksiyon) ihtiyacı, sınırlı insan zihninin bir anda bilgiye ulaşamadığı durumlarda meydana gelir. Sezgiden hareketle tümevarıma ulaşılmasıyla matematik ve geometrik bilgiler ortaya çıkar. Metafizik bilgilerin üzerine kurulu olan geometri, matematik ve fizik gibi bilimlerin konusu hayal gücünün etkisiyle belirli bir şekil almaktadır (Descartes, 2010, s. 21) (Descartes, Aklın İdaresi İçin Kurallar, 1989, s. 21-22) (Scholl, 2005, s. 28).

2.3.4.1. Sezgisel Bilgiye Eleştiriler

Dinsel vecd haline ilişkin mistik içerikli iddialara, bilginin sadece duyu verileriyle sınırlı olduğunu ileri süren deneyci düşünürler tarafından

²¹ “Sezgi bilgisi, mücerrebât yani empirik bilgi kategorisinde yer almaktadır... Şu halde tecrübî bilgi gibi sezginin de rasyonel bir süreçle elde edilmiş bir bilgi olduğu hükmüne varılabilir... İbn Sînâ da sezginin, zihnin, her hangi bir muallim olmaksızın meydana getirdiği bir kıyas olduğunu (ve en yen'akide fi zihnihî'l-kıyâse bilâ muallimin) açıkça belirtmektedir. Şu halde İbn Sînâ'nın anladığı sezgide iki temel özellik vardır. Birincisi, önermeye dönüştürülebilme, diğeri ise buna bağlı olarak kıyas. Buna bilgi değil de sezgi dedirten şey ise orta terimin dolayısıyla sonucun hızlı bir şekilde elde edilmesidir. Bu ise çıkarımın sübjektif yönünü oluşturmaktadır..” (Haklı, 2007, s. 38-40).

itiraz edilmiştir. Fakat bu itirazın ispatlanması mümkün görünmemektedir. Çünkü akıl yürütme nasıl beynin bir faaliyetiyse aynı şekilde sezgisel düşünme de beynin bir faaliyetidir. Sezginin etkilerini belirlemek mümkün olmasa da varlığını inkâr etmek imkânsızdır (Lewy, 2005, s. 135). O nedenle Bertrand Russell'in sezgiye getirdiği eleştirilerin beynin yapısına ve temel işlevlerine göre yeniden değerlendirilmesi gereklidir.

Sezgisel bilgi yok sayılabilir mi sorusu önemli bir sorudur. W. James, kutsal tecrübesine her ne kadar mitleri, batıl inançları, dinî sembolleri, dogmaları, dinî inançları ve dinî kavramların hepsini dâhil etse ve hepsinin temelini 'kutsal tecrübesini' koysa da (James, *The Varieties of Religious Experience*, 1985) (Cevizci, *Felsefe Ansiklopedisi*, 2009, s. 511) a biz bu çalışmamızda bunların sınıflandırılması gerektiğini düşünüyoruz. Çünkü tüm bu tecrübeler mistisizm, din ve felsefeye göre farklı anlamlara ve biçimlere bürünmektedir. Mistisizmin kutsal tecrübesi ile dinin ve felsefenin kutsal tecrübesi birbirinden tamamen farklıdır. Kutsal tecrübesinin temelinde, onların sezgiyi nasıl ele aldığı ve değerlendirdiği yatmaktadır.

Sezgiye mistisizmden, dinden ve felsefeden çeşitli yorumlar getirilip savunulduğu gibi bu üç ana akım, kendisinden olmayan sezgiyi ve sezgisel bilgiyi de inkâr etme yoluna gitmiştir. Fakat insanlık tarihine bakıldığında 'sezgi' denilen bir gerçekliğin olmadığını söylemek ve Russell gibi mistik sezgiyi kesin bir dille inkâr etmek mümkün değildir (Russell, 1972, s. 21-24). Çünkü sezgi yani duygu insanın bir parçasıdır ve insan duyguları olmadan hem hayatta kalmaz hem de doğru kararlar alamaz (Damasio, 2012, s. 222-226). Sezgiyi kabul eden birçok filozof vardır. Sezgi, mistisizmin tecrübelerini, dinin vahiy tecrübesini veya bir bilim adamının 'bilimsel keşfini' anlamada bize ipucu verir. İlham veya sezgi demek duygularla hissedilmeyen şeylerin hissedilmesi, yaratılmasıdır. İnsanda yaratıcılık, bu ilhamî/sezgisel yoğunluktan sonra ortaya çıkmaktadır (Reçber, 2004, s. 110).

Mistikler, teistik din mensuplarını (kelam, fıkıh) duygu eksikliğinden dolayı kalpsizlik ve taklitçilikle suçladıkları gibi filozofların akılcılığını da evreni anlamada, evreni duygularla hissetmede yetersiz gördükleri için eleştirirler. Çünkü dinin kurallarına ve aklın sınırlarına kendini çok kaptırmak duyguları (sezgiyi) öldüren bir durumdur. Bir şey duygudan yoksunsa aslında boş ve anlamsızdır. Mistikler dış dünyanın

gerçekliğini inkâr ederler. Onlara göre sadece ruh vardır. Evren Tanrı'nın insanlarda uyandırdığı tasavvurlardan ibarettir. Mistiklere göre, dinî tecrübenin mahiyet itibariyle mutlak bir kaynaktan geldiğini kalp (duygular) doğrulamaktadır. Akıl, tecrübenin numen halindeki özünü sadece düşünebilir ama onu belirleyemez. Akıl ancak kalbin (duyguların) fonksiyonu olarak işlev görürse, 'bütün' ve 'kudsî' idrakin boyutu genişler (Albayrak, 2005, s. 67). Yani burada mistikler, felsefenin sezgi iddiasının tam tersi bir iddia ortaya atarlar. Filozoflar, sezgiyi "akıl işlevi" olarak görmektedirler. Mistikler ise tam tersine akılı; sezginin/duygunun bir işlevi olarak görürler. *Temelde sezgi/duygu vardır, akıl sonradan ortaya çıkar.* Önde olan ve öncelikli olan daima sezgidir. O nedenle akıl, sezgiye engel değil yardımcı olmalı ve yararına hizmet etmelidir. Akıl, duyguların işlevi ve sonucu olarak ortaya çıkan bir yetidir. Yoksa akıldan duygular ortaya çıkmaz. Oysa beyin üzerine Marcel Mesulam'ın yaptığı araştırmalar bunun iki yönlü olduğunu ve beyinde, duygudan akla ve akıldan duyguya giden iki temel yol olduğunu tespit etmiştir (Tanrıdağ, 2019). Duygular da düşünceler de beyin ürünüdür. Duygular insanın rasyonel yapısının bir parçasıdır. Sadece işlevleri farklıdır. Duygular kısa vadede bizi hayatta tutarken akıl uzun vadede bizi hayatta tutar. Örneğin acıkınca (beden, beyine hisler/duygular yoluyla açlık sinyali yollar) yemek ihtiyacımız ortaya çıkar. Acıkma hissinin/duygusunun bir an önce karşılanması gerekir. Buna karşın akıl bu ihtiyacı en sağlıklı ve en güvenli yoldan sağlama noktasında devreye girer.

Dinde ise sezgi ve akıl, dinin emirlerini yerine getirmeye yardımcıdır. Kelamcılar ve fıkıhçılar felsefeye yakın dururlar ve dinden hüküm çıkarmak ve dini anlamak için akılı ön plana çıkarırlar. Teistik din mensupları mistiklerin aşırı 'duygucu', kalp merkezli tavırlarını eleştirir ve onların birçok tecrübesini din dışı bulur. Çünkü peygamberlerin çoğu 'dünya ve ahiret hayatında bir denge' kurulmasını istemektedir. Hiçbir peygamberin öğretisinde, 'dünyayı tamamen terk etmek' yoktur ve bu tür bir dünya algısı kabul edilemez. Yine dine, varlığa, insana, Tanrı'ya sadece duygusal (sezgisel) bakmak eksik ve yanlıştır. Elbette duygular olmalıdır fakat duygular çoğu zaman kontrol edilemez ve akıl dışı bir alana kayar. Bu olunca insanın dinle ve gerçek dünya ile bağlantısı kopar. Dine inanmak demek dünyayı terk edip sadece ahiretle ilgilenmek demek değildir.

Sezgisel bilgiyi kelamcılar kabul eder fakat ‘güvenilmez’ olduğunu söyler. Eşari geleneğinin bu konuda fikir birliği içinde olduğunu söylemek zordur. Sufilerle sağlanan yakın temasın etkisiyle bu gelenek içinde zamanla kalbin bir işlevi olarak keşf ve ilhamın da bir bilgi kaynağı olarak kabul edildiği görülmektedir. Bu gelenek içinde keşf ve ilhamın tam olarak ne olduğu konusunda bazı görüş ayrılıkları da bulunmaktadır (Tan N. , 2017, s. 404). Dinin bazı hükümlerini hayata geçirmede aklı çıkarımlar öndedir (istidlal), fakat çok istisnai durumlarda duygusal bilgi (sezgi) ile karar verilir. Dinin emirlerinin ve yasaklarının dışına çıkmak yanlıştır ve kabul edilemez. “Ben dini kalbimle böyle anlıyorum, kalbime ilham geldi” iddiaları kabul edilemez iddialardır (Yavuz, İlham Md., s. 98-100). Vahiy dışında herhangi bir sezgi bilgisi, din söz konusu olduğunda tamamen işlevsiz bir hale gelmekte, bireyde, toplumda ve kültürde işe yaramamaktadır.

Felsefede ise sezgi, aklın bir işlevi olarak değer görür. “Sezgi, duyusal ve zihinsel sezgi olarak ikiye ayrılır. Bunlardan duyusal sezgide, sezginin konusu olan nesne, duyuyla, doğrudan ve aracısız olarak bilinir. Buna karşın, yalnızca insana, özellikle de belli bir zihinsel gelişme düzeyine erişmiş insana özgü olan zihinsel ya da entelektüel sezgi, bağıntıları, mantıksal ve nedensel ilişkileri doğrudan ve aracısız bir biçimde idrak ederek meydana gelir. Zihnin özgün bir davranış tarzını oluşturan bu tür bir sezgi önce gelir ve diğer bilgi türlerinden daha yüksek bir bilgi olarak ortaya çıkar” (Cevizci, Felsefe Sözlüğü, 1999, s. 770). Sezgi akla dayalı ve deneysel bilgi türlerindedir. Bu önemli bir husustur. Çünkü mistik gelenekte sezgi duyguya, dinde kutsal kitaba/vahye dayalı iken felsefede bu anlayış tamamen değişmiştir. İbn Sînâ, sezgi bilgisini ilim sınıflandırmasında aklın bir faaliyeti olan deneysel bilginin altında sıralamaktadır. İbn Sînâ’ya göre sezgi, akla dayalı ilimlerle çok uğraşıldığında aniden bir keşf şeklinde ortaya çıkar. Fakat bu sezginin ortaya çıkması için uzun ve yorucu aklî çaba, okuma ve araştırma yapmak gereklidir. Sezgisel bilgi, bu açıdan ‘deney, akıl ve mantık’ tarafından yapılandırılmış ve geliştirilmiş bir hal almaktadır. Bu aşamada sezgi, sadece bir his ve duygusal bir tepki olarak düşünülmemekte aklın bir fonksiyonu, gelişmiş bir işlevi olarak iş görmektedir. Aklın, zekânın okuma, düşünme, araştırma ile gelişmesi gibi sezgi de okuma, düşünme, araştırma ve deney ile gelişebilen bir yetenektir (Haklı, 2007, s. 37-41).

Soyut düşünme aşamasında (Yüzüak, 2015, s. 445), akıl ve sezgi birlikte hareket eder. Bu insan zekâsının ve gelişmişliğinin en üst noktasıdır. Böylece bilimde, felsefede, sanatta, dinde, kültürde, müzikte, şiirde artık sadece duyguyla ve hislerle ‘tesadüfen’ bilgi elde edilmez. Bilginin elde edilmesi ve yaratıcılığın/üretkenliğin ortaya çıkması için insanlar, çok yoğun ve sistemli bir eğitim-öğretim sürecinden geçirilir. Bu eğitim-öğretim sürecinden sonra bu bilgi yoğunlaşarak yaratıcılığın itici gücü olan sezgi gelişir. Bu aşamada birey doğaya bakarken sadece duygusal ve yüzeysel bir gözlem (temaşa) yapmanın ötesine geçer, doğayı derinlemesine, aklın kriterlerine göre deney yaparak inceler ve doğanın ‘içine’ nüfuz eder. Bilim yoluyla “görünenin ötesini” görür hale gelir. Bir bitkinin sadece yapraklarını değil artık bitkinin hücrelerini, fotosentez yapmasını, beslenmesini, neye faydalı/zararlı olduğunu da görür. Mikro âlemde de varlığını hissettiği bir düzenle içinde sezgisel bir his/duygu oluşur ve bu şekilde evreni bütünsel görme imkânı elde eder. Bir resim sanatında basit çizimler yerine soyut, yaratıcı resimler yapar, müzikte matematiksel bir müzik ritmi yakalar, şiirde yine basit şiir tekniğinden uzaklaşıp yaratıcı şiirler yazmaya başlar. Bilimde sadece bilgileri ezberlemez bu bilgilerden yeni bilgiler üretir. Matematikte basit işlemlerden yola çıkarak sezgisel bilgiyle soyut ve karmaşık problemleri çözer. Yani *sezgi bir bilginin seviyesini, akli bir çalışma ve çabayla çok yükseklere taşıyan bir yetiye dönüşür*. Bu şekilde akılcı sezgicilik ortaya çıkar.²²

Din ve dinî tecrübeler, felsefenin soyut akıl standartları içinde ele alınmalı ve değerlendirilmelidir. Bu standartlara uygun ele alınmazsa dinde hurafeler, akıl dışı inançlar, çelişkiler ve dogmalar ortaya çıkacaktır. Filozoflara göre, dinî tecrübeler ve peygamberlerin tecrübeleri akla dayalıdır ve akılla açıklanmak zorundadır. Bundan öte açıklamalar felsefeye göre boş ve anlamsızdır. Ve tıbbi açıdan hastalıklı zihnin işlevi olmaktan öteye gitmez. Örneğin Ebu Bekir Zekeriyya er-Razî, bu tür aşk tecrübelerini ve daha ileri giderek vahiy tecrübelerini hastalıklı bir zihnin ürünü olarak kabul etmektedir. Çünkü hiç kimse durduk yere gökten bilgi alamaz. Bu hem tabiatın işleyişine hem de tabiatın bir parçası olan insanın

²² Akılcı sezginin duygusal sezgiden farklı olduğu ile ilgili bk: (Tan A. , Bir Din Felsefesi Problemi Olarak Mevlana'da Dinî Tecrübe, 2020, s. 51, 159-162).

fiziksel ve zihinsel gelişimine aykırıdır. Bilgi, küçük yaşlardan itibaren, uzun emek ve uğraşlar sonucu elde edilen bir şeydir. Sürekli okuyarak, araştırarak, deney yaparak ve inceleyerek insanlar bilgiyi elde ederler (er-Razi, 2016, s. 288, 286, 210,114, 108, 110, 112) (Râzî, 2018, s. 36, 74-84).

Felsefenin dine, dinî tecrübeler bu şekilde bakması mistiklerin ve dini savunan teist düşünürlerin itirazlarına neden olmuştur. Mistiklere göre, dinî tecrübe sırasında akıl gider o nedenle akılsız yaşanan bir tecrübeyi, tecrübe sonrası aklın kalıbına oturtmaya çalışmak hem imkânsızdır hem de çelişkili bir durumdur. İmkânsızdır, çünkü tecrübeye akla ilişkin bir şey yoktur. Çelişkilidir, çünkü hem aklın tecrübeye yeri olmadığını söylemek hem de aklın bir işlevi olan kavramlara başvurarak tecrübeyi anlatmak doğru bir davranış değildir (Tüzer, 2006, s. 317) (Nieto, 1997, s. 110, 143) (Arslantürk, 2010, s. 34). Dünya ötesi âlem, öğretilen bir idea ya da önerme konusu değil, aksine sadece maruz kalınabilen ve çağrışım yoluyla anlaşılabilen bir tecrübedir. Ulûhiyet irrasyonel bir ton taşır ve rasyonel araçlarla elde edilemeyen farklı bir kavrama türüne aittir (Kuşçu, 2010, s. 115). Tahlil ve tertip edici nazari akıl, dinî tecrübe sahasına giremez. Aklın giremediği bu sahada, dolayısıyla mantikî tutarlılıktan bahsetmek de imkânsızdır. Vecd hali sona erip mantık geri gelince tecrübe ortadan yok olur (Aydın M. S., 1988, s. 90). O nedenle bu özel duygu yaşantısında gerçekliğin; din, düşünce, kavram vb. aracılığı olmadan doğrudan bilincinde olması ya da sezilmesi “aklın üstünde bir değer” olarak yorumlanmasına sebep olmuştur (Tüzer, 2006, s. 42). Yani insanın gelişimine göre his ve duygu sıralamasında akıl en üst seviyede bir zihinsel gelişmişlik göstergesiyken, mistikler bu sıralamayı duygu lehine bozarak ilk sıraya his ve duyguyu koyar ve akli bu sıralamada duygudan daha önemsiz sayarak bir alt sıraya indirirler. Bu şekilde aslında duyguyla aklın ilişkisi koparılmış olur. Normalde olması gereken;

- 1) Duyguların ortaya çıkışı (limbik sistem/alt beyin),
 - 2) Duyguların prefrontal lobda (akıl ve mantığın merkezi) işlemden geçirilmesi,
 - 3) Kontrol edilmiş duygulara göre bireyin hareket etmesi.
- Oysa mistiklerde beynin bu işlevi bozulmaktadır. Burada şöyle bir değişiklik olur:

1) Limbik sistem (alt beyin)de duygunun ortaya çıkışı (aşk, vecd, sezgi, sevgi..vb.),

2) Aklın ve mantığın sürekli kötülenerek, duygular söz konusu olunca işlevsiz kaldığının iddia edilmesi, akıl yürütmenin “şeytan işi” olduğu söylenerek duyguların prefrontal lobda işleminden geçirilememesi, işlenememesi ve bedenden/alt beyinden gelen karmaşık duyguların akıl tarafından sınıflamaya tabi tutulamaması sonucu duygusal bir karmaşa yaşar.

3) Akıl ve mantık tarafından işlenmeyen karmaşık ve düzensiz duyguların kontrolden çıkması ve zamanla zihne hâkim olması sonucu, bireyler akıllı ve mantıklı hareket edemez hale gelir. Duygu temelli bir düşünme biçimi ortaya çıkar. Duyguya dayalı düşünme biçiminde zihin; çelişkiler, paradokslar, saçmalıklar, neden sonuç ilişkisinin olmadığı bir düşünme biçimini benimser. Bu kontrol edilemeyen aşırı duygusallık; aptallığın, deliliğin, sarhoşluğun, çocuk akıllı olmanın, âşık olmanın övülmesi ile bireylerin zekâ seviyesi düşer. Böyle bir durumda zihnin düşünme mekanizması bozulduğu için insan zekâsı, düşünme ve kendisini yenileme yetisini kaybeder. Bu aşamada bireyler somut işlemler dönemine (tümevarımsal/deneysel) ve soyut işlemler dönemine (tümdengelimsel/çıkarımsal) düşünme biçimine asla ulaşamazlar. Zihnin en az gelişmiş evresi olan duygusal (sembolik-sezgisel) döneme takılı kalırlar. Böylece her şeyi alt düzey bir kavrama ile algılar, olayları alt düzey bir zihinsel durumla kavrar ve yorum yapmaya çalışırlar. Böyle bir zihnin, bilimsel çalışma yapması, dinin emirlerini doğru anlaması ve hayata doğru bir şekilde uyum sağlaması mümkün değildir (Tan A. , Bir Din Felsefesi Problemi Olarak Mevlana'da Dinî Tecrübe, 2020, s. 43-45).

2.3.4.2. Sezginin Beyinle İlişkisi

Düşünce tarihinde zihinle ve insanın düşünme biçimiyle ilgili bazı açıklamalar yapılmasına rağmen bu çalışmalar insan beyninin işleyişi tam bilinmediği için genellikle tahmini olmuştur. Özellikle duygu ve akıl ilişkisi çokça tartışılan bir meseledir. Bununla ilgili tartışmalar eskiden duygu organı kabul edilen kalp ve akıl organı kabul edilen beyin üzerinden devam etmiştir.

Beyin; üst beyin ve alt beyin olarak bölümlere ayrılır. Üst beyin olarak adlandırılan *korteks bölümüyle* insan; okur, düşünür, felsefe yapar ve para kazanır. Bilişsel zekânın ortaya çıktığı bu bölge beyin hücrelerinin %28'lik bir kısmının kullanıldığı yerdir. Alt beyin ise tüm *duyguların ve içgüdülerin* kaynağıdır. Bu kısım beyin hücrelerinin %72'sini kullanır ve duygusal zekâ faaliyetleri burada gerçekleşir. Alt beynin üzerinde onu bir halka gibi saran yapıya limbik sistem denir. Prefrontal korteks ise işleyen bellekten sorumlu beyin bölgesidir. Duygularımızın, akılcı zihinden bağımsız olarak görüş edinebilen kendine özgü bir zihni (duygusal zihin) vardır. Kortikal merkezler (akıl yürütme ve muhakeme) ne olup bittiğini daha tam anlayamadan duygu zihni/hafızası duygusal bir tepkiyi başlatabilir (Tan A. , Bir Bilgi Kaynağı Olarak Duygu Akıl İlişkisi, 2021, s. 26-28).

Üst beyin yani gelişmiş beyinle ilgili olarak, verileri analiz etme, düşünerek çıkarım yapma, eleştiri yapabilme, olaylara eleştirel yaklaşabilme ve sorgulama yetisi geliştiren insanlarda serebral korteksin erişim hızı artar ve amigdalanın ani ve fevri hareketine engel olur, onu kontrol eder. Serebral korteksi hızlandırmak için çok kitap okumak, tiyatroya, sinemaya gitmek, daha çok müzik dinlemek, okuduklarımız, gördüklerimiz ve hissettiklerimiz üzerinde konuşmak, tartışmak ve birbirimizin düşünce ve hislerini analiz etmek gerekir. Öğrendiklerimiz üzerinde eleştirel bir bakış açısı geliştirmek, sorgulayarak ve analiz ederek anlamaya çalışmak çok önemlidir. Böylece beynin hızı ve kapasitesi artacak ve gerektiğinde amigdalaya daha hızlı etki edebilecektir (Özdinler, 2019).

Limbik sistem (duygusal beyin) "*duygu hafızası*" olarak bilinen amigdalanın olduğu yerdir. Duygusal tepkilerde limbik sistem görev yapar (Smith, 2017, s. 42). Üç bölümden oluşur: Amigdala, beyinde temporal lobların derinliklerinde nöronların meydana getirmiş olduğu bölümdür. Motor sistemle doğrudan bağlantısı vardır ve hayati durumlarda savaş veya kaç emri verir. Duygusal olarak *tüm hislerin oluşmasını sağlayan* beyin kitlesi burada bulunur. Amigdala, bir insanın tüm anılarını ve tüm yaşantısını depolama görevi üstlenir. Korku, mutluluk, aşk vb. Limbik sistemin ikinci önemli yapısı olan hipokampus ise hafızanın oluşumunda rol oynar. Bu bölgeye zarar gelmesi öğrenmede ve hatırlamada problemlere neden olacaktır. Hemen hemen her türlü duygusal uyarı

hipokampusu aktive eder. Böylece davranışın şekillenmesine katkıda bulunur (Üngüren, 2015, s. 206). Üçüncü yapı, singulat kortekstir. Duyusal işlemlerde ve acının deneyimlenmesinde çok önemlidir. Herhangi bir sorunun altından kalkma, dikkatini kaydırma, bilişsel anlamda esnek olma, uyumlu olabilme, sosyal dayanışma kurabilme, bir fikirden diğerine geçebilme, seçenekleri fark edebilme, değişiklik ve yeniliğe uyum sağlama becerileri ile ilgilidir (Madi, 2011, s. 90, 91).

1960'larda ayırık beyin çalışmaları beyinle ilgili ikili bir ayrımı ortaya çıkarmıştır; sağ ve sol beyin. İnsanın gelişiminde hiyerarşik bir yapı ve sıralanma söz konusudur. Bebeğin beyin gelişimi alt beyinden üst beyine doğru ve sağ beyinden sol beyine doğru olmaktadır. *Bir bebeğin önce sağ beyni gelişir, sağ beyni gelişmeyen bebeklerin fiziksel gelişimini tamamlayamadığı ve öldüğü görülmüştür* (Veziroğlu, 2021). O nedenle sağ beyin insanın hayatta kalması açısından daima öncelikli bir yere sahiptir. Hayati bir öneme sahip olması nedeniyle de *beyindeki karar alma merkezi sağ beyindedir* (Damasio, 2012, s. 87,94, 97, 107, 110, 138) (Tan A. , Bir Bilgi Kaynağı Olarak Duygu Akıl İlişkisi, 2021, s. 24-25). İnsan her türlü davranışını bu sağ kalmaya yönelik yapar ve aldıkları kararlar da buna göre olur. Sol beyin ise karar veremez fakat sağ beyni kontrol eder, kişinin davranışlarına ahlakî yapı kazandırır. Sağ yarımküre *otomatik* çalışan yarımküredir. Sağ yarımküre *sezgisel ve duygusal düşünme şekline* eş tutulmaktadır ve sol yarım küreye göre sezgisel düşünmeye daha yatkındır (McCrea, 2010, s. 21). Sol yarımküreye göre sağ yarım kürenin ne yaptığını tespit etmek zordur. Sağ yarımkürenin işlevi genellikle *düşünmenin üst boyutunu* doğru bir şekilde değerlendirmektir. Sağ yarımküreye sezgi ile ilgili ipuçları verildiğinde sorunları daha iyi çözdüğü tespit edilmiştir. Bireyler bir süre problemle uğraştıktan sonra çözüm gecikince sağ yarımküre devreye girmekte ve ufak bir ipucu ile problemi çözebilmektedir. Isrardan ve baskıdan kaçınan sağ yarımküre, rahat ve baskın olmayan şekilde uzun vadeli uğraşlar sonucunda sezgiyle problem çözmeye çalışır (McCrea, 2010, s. 22). Böylece aslında akıl ve sezgi (duygu) ikilemi beyin yarım küreleriyle de ilgili ayrı bir fizyolojik ve bunun sonucunda psikolojik bir durum olarak karşımıza çıkar. Sağ beyin, yaratıcılık ve duygusal düşünme stilini ortaya koyar. Mecazı anlar. O nedenle en iyi *sembolik dil* ile iletişim kurabilir. *Dolaylı yoldan* iletişim kurar. *Sözel iletişim kuramaz*. Soyut ve örüntüsel duyusu oldukça

gelişmiştir (Smith, 2017, s. 53). Sanatsal bir eser ortaya koyabilir. Uzamsal işlerde sağ yarımküredeki elektiriksel faaliyet artar. Sözel değil, *görsel ve mekânsaldır*. Bütüncüdür, *sentez* yapar. Sağ tarafı baskın olan bireyler, gelişmiş *duygusal, estetik duyarlılıkları* olur, yaratıcı düşünce gerektiren ve çoğunlukla sanatsal meslekler icra eder. Sağ beyin *bilinçlidir*. Sağ beyin, sol beyine bazı mesajlar gönderir. Sağ beyin işaretlerle ve ipuçlarıyla *dolaylı yollardan sol beyinle iletişime geçer*. *Sağ beyin sol beyne dolaylı olarak yani “gizlice” mesaj verir*. Sağ beyin görür ama bunun farkında değildir, bilinçli olarak görmez. Bilinç kazanması için sol beyin, sağ beynine ne gördüğünü söylemesi ve farkındalık kazanması gerekir. *Sağ beyin Tanrı’ya inanır* (Ramachandran, 2019). Kısaca sağ yarımküre: *duygu, sezgi, içgörü, yeni bir şey inşa etme, uygulamaya geçirme, görsel-uzaysal işlevler, mekânsal kavrama, dikkat etme ile ilişkilidir* (McCrea, 2010, s. 18). Sağ beyin bu anlamda çoğunlukla sezgiyle ilişkilidir.

Sol beyin yarımküresi *irade* yarım küresidir. Sol beyin, *analitik ve mantıklı* düşünmeyi, kendimizi *sözel* olarak ifade etme yeteneğimizi yönetir. Sözel işlerde sol yarımküredeki elektiriksel faaliyetler yükselir. Karmaşık mantıksal faaliyetleri gerçekleştirebilir ve matematiksel hesaplamalar yapabilir. Sol beyin, mantıksal ve tümevarımsal olarak *sözel ve sayısal bilgi işleme* süreciyle özelleşmiştir. Sol beyin, bilgiyi analiz eder, ayrıştırır ve parçalayıp inceler. Bilgiyi doğrusal ve düzenli bir şekilde sırayla işlemektedir. Sıralı işlemleri yapar. Mantıksaldır, rasyonel ve düşünseldir. Sorunu mantıkî yollarla ve sıralı işlemler şeklinde çözer ve parçalara odaklanır. *Planlı ve yapılandırılmış* şekilde probleme yaklaşır. *Duygulara karşı tarafsız ve duyarsızdır*. Sol beyin, *soyut* düşünebilir, mantığın merkezidir. Fikirlere bağımlıdır, onların değişmesini istemez, *değişikliklere dirençlidir*. Yeniliği bir tehlike olarak algılar. *Sol beyin, sağ beyni yönetir ve doğrudan davranışlarına müdahale eder*. Sol beyin, sağ beynin yaptıklarını izleyerek ne olduğunu anlamaya çalışır. *Sol beyin ile sağ beyin dışarıdan haberleşmektedirler*. Sol beyin çevreden sürekli bilgi toplamakta ve bu bilgileri kullanarak anlamlar çıkarmaya çalışmaktadır. Sol beyin bilgide ekleme ve değiştirme yapar. Bu nedenle sol beyin tarafsız olamaz, haksızlık yapar, olayları çarpıtabilir. O nedenle hata yapmaya yatkındır. Sağ beyinle ilişkisi kesilirse sol beyin sürekli varsayımsal bir temele dayanmayan bilgi üretir veya sonuçlara varır. Olayları çarpıtarak

hatırlayan kişilerin sol beyinlerinin aktif olduğu tespit edilmiştir (Boydak, 2017, s. 13- 15). Sağ yarıkürenin algıladığını, sol yarıküre bilinç düzeyinde fark edemez. Sol beyin ise sıradan işlerin dışına çıkmak istemez, *yeniliğe karşıdır ve sol beyin sağ beyni devre dışı bırakabilir. Sol beynin, sağ beyin üzerinde ahlakî kontrolü vardır. Sol beyin, gerçekçidir ve hayal ürünü veya rüya olanı gerçeklerden ayırma işlemi görür.* Örneğin bir rüya görüldüğünde sağ beyin rüyaya gerçek gibi tepki verdiği halde sol beyin devreye girerek yaşananların gerçek olmadığına sağ beyni ikna eder (Onan, 2012, s. 114, 116-119). Sol beyin Tanrı'ya inanmaz (Ramachandran, 2019).

2.3.4.2.1. Beynin ve Bedenin Bir İşlevi Olarak Duygu (Sezgi)

Duygu ve hisler, akıl yürütme sürecinde daha çok *sezgi* olarak adlandırılmaktadır. Burada duygular, bir durumun belli yanlarını veya olası eylemlerin belirli sonuçlarını “*altıncı his*”, *sezgi* veya *bilinç dışından gelen sinyaller aracılığıyla* “*üstü örtülü*” bir şekilde işaret eder. Bu işaret etme, akıl yürütürken ortaya çıkar. Akıl yürütürken kullanılan bilgi, bazen gayet açık veya bazen de gizli (bir çözüme sezgi yoluyla vardığımızda olduğu gibi) olabilir. Sezgisel bilgide mantıksal adımların farkında olmadan belirli bir sonuca varırız bunda duygunun rolü vardır. Aralardaki adımdan her zaman haberimiz olmayabilir, bir duygu, herhangi bir işte bir sonucu öylesine doğrudan ve hızlı bir şekilde üretir ki akla çok fazla bilginin gelmesine ihtiyaç olmaz. Bu eskilerin “*sezgi, hazırlıklı zihni sever*” sözüne uyan bir şeydir. Örneğin Newton'un yerçekimi yasasını kafasına düşen bir elma ile bulması, Arşimet'in hamamda suyun kaldırma kuvvetini keşfi veya dikiş makinesinin iğnesini rüyasında keşfeden Barthelemy Thimonnier'in öyküsü gibi. Bir çaba, emek ve akıl yürütme sonucu meydana gelen yoğunlaşma insanda alakasız bir olayın sezgi ile keşfine neden olur. Geçmişte ne kadar iyi akıl yürütürsek, geçmişte yaşadığımız deneyimleri, öncesi ve sonrasındaki duygulara göre ne kadar iyi sınıflandırırsak sezgilerimiz de o kadar isabetli olur ve doğru bilgi elde ederiz. Sezgilerin isabetli veya isabetsizliği meseleler üzerinde ne kadar iyi düşünüp düşünmediğimize bağlıdır. Sezgi, duygu ve geçmiş deneyimler sayesinde bilginin kısmen halının altına süpürüldüğü *hızlı bir bilişten*

ibarettir. Böylece duygu, aklın bir yardımcısı olarak ve daha da iyisi akılla sürekli diyalog ve iletişim halinde görülür. *Duygu böylece, doğrudan veya hisler yoluyla dolaylı olarak bilişsel enformasyonu aktarır.* Akli gelişimin çok üst seviyelere geldiği dönemlerde bile akli muhakemenin iyi kullanılması için belli bir ölçüde duygunun (hissetme yeteneği) sürekli devrede olması gerekir. Duygular ve hisler, temelinde gizli fizyolojik mekanizmalarla birlikte, geleceğe dair belirsizlikler karşısında tahmin yürütüp seçim yapma gibi zor bir işte bize yardım ederler. Böylece ahlaki bir yargıya varırken, kişisel bir ilişkinin gidişatı hakkında karar verirken, gelecekte beş parasız kalmamak için, bazı yöntemler seçmek veya geleceği planlamak için bu süreçler devreye girer ve duygusal birikim ve sermaye, bizim geleceği daha açıklıkla görmemizi ve daha akıllıca/mantıklı kararlar vermemizi sağlar (Damasio, 2012, s. 10, 14). Akıl yürütme sürecinin son aşamalarında yani karar verme ya da tepki seçme noktasına yakın ya da tam orada bir yerde duygu devreye girmektedir. Eğer bu işlem böyle yapılmazsa karar verilemez ve birçok tercih içinden seçim yapılamaz. O nedenle duygunun tamamen yok olduğu durumlarda akıl yürütme ve karar verme süreci sekteye uğramaktadır. Yine aşırı duygusal olduğumuzda da (acı, mutluluk, öfke, hayal kırıklığı vb.) akıl yürütme süreci aksar (Damasio, 2012, s. 68-69). Bu açıklamalara ilaveten şunu eklemek lazım, bu aniden keşif olayını sezgiye (intuition) değil iç görüye (insight) bağlayanlar ve bu şekilde ikili bir ayırma gidenler de vardır: “Sezginin aksine, içgörü, bir çözümün tanınmasından önce problemin kuluçka dönemini içerir. Çözüm, 'aha ya da eureka mament' ile sonuçlanan daha bilinçli hale geldikçe, genellikle sorunun çözümüyle ilişkili belirli bir zamansal kalıbın ortaya çıkması durumu vardır. Sezgi ise Knoblich tarafından "...bilinçli bir akıl yürütmeye ihtiyaç duymadan bir şeyi anında anlama yeteneği..." olarak tanımlanmıştır.” (McCrea S. M., 2010, s. 4). Aynı şekilde bazı yazarlar mantıksal bir çizgiyle ilerleyen ve keşifle sonuçlanan bu tür keşfetme tecrübelerinin sezgi (intuitive) ile değil ‘iç görü’ (insight) alakalı olduğunu söylemekte ve sezgi ile içgörüyü birbirinden ayırmaktadır.²³

²³ Ayrıntılı bilgi için bkz: (Lieberman, 2000, s. 111).

2.3.5. Tanrı'nın Varlığına Delil Olarak Dinî Tecrübe

Dinî tecrübe kavramını açıklarken duyguya dayalı ve akla karşı olan her tecrübenin dinî tecrübe içinde değerlendirilmesinin doğru olup olmadığı meselesi ön plana çıkmaktadır. Dinî tecrübelerin diğer tecrübelerden bir farkının ve ayırt edici bir özelliğinin ortaya konması ve bu dinî tecrübelerin nasıl tanımlandığı ve ele alındığı üzerinde durulması gerekir. Dinî tecrübe “Tanrı inancından yine Tanrı’ya giden bir delil” (Aydın M. S., 1988, s. 85) olarak tanımlanmıştır. Böyle bir tanım aslında dinî tecrübeyi ‘kendini doğrulayan bir inanç’²⁴ konumuna düşürmekte ve totolojik bir önerme olmaktan öteye geçememektedir. İnsanın dinsel bir vecd haline ulaşabilmesi için önceden inançlı olması gerekmektedir. O nedenle bunun bir delil değil, yalnızca sezgisel bir deneyim ve sezgisel bir kavrayışa dayanan bir iddia olduğu söylenmiştir. Çünkü dinsel bir duygunun varlığı, tek başına Tanrı’nın varlığını ileri sürmek için geçerli bir kanıt oluşturmaz. Dinsel duygu ile dinsel inanç arasında bir fark vardır. Dinsel duygu ve dinsel inanç; inancın bir delile dayanmadığı birçok durumda bir arada bulunur. Peki, böyle bir sezgisel inancı doğru kabul etmek ve bu gerçek bir sezgidir demek doğru mudur?

Ne tür bir Tanrı’ya inanıldığı, Tanrı tasavvurunun olup olmadığı dikkate alındığında ve bazı inançlarda dinî içerikli tecrübelerle bir tanım getirmek zor olmaktadır. Birçok farklı dinî geleneğinin olması, dinî tecrübenin niteliği konusunda bir belirsizlik yaşanmasına neden olur. Hıristiyan’ın dinî tecrübesi ile bir Müslüman’ın tecrübesi arasında bazı farklılıklar vardır (Tüzer, 2006, s. 136). Tanrı’nın gerçekliği nedir? Bilişsel olarak Tanrı’yı düşünme mekanizmasına sahip miyiz? Tanrı’ya dair bütün söylemlerimiz, ilahî varlık ile doğrudan iletişimden ziyade benzeşimsel olarak insanî tutum ve davranışlara dayalıdır (Otto, Kutsala Dair, 2014, s. 7). Dinî tecrübeler psikolojik bir fenomen midir? Dinî tecrübeleri psikolojik bir fenomen olarak kabul eden James, onu sadece bununla sınırlandırmaz, dindar bireyin kendi gerçekliğini, kendinin ötesinde daha üst bir gerçeklikle özdeşleştirdiğini ve bireyin dini yaşarken kendinin ötesinde bir kontrolün varlığını hissettiğini düşünür (James, Dinsel

²⁴ Dinî tecrübelerin genellikle ‘kendini doğrulayan inanç’ olduğu ile ilgili bilgi için bk: (Tan A. , Bir Dinî Tecrübe Türü Olarak Türbe Ziyaretleri (Baskil Örneği), 2020, s. 407).

Deneyimin Çeşitleri, 2017, s. 13-36). Hume bunu şöyle ifade eder: “İyilik, doğruluk idelerini tecrübe edip Tanrı’yı da bunun üstüne koyuyoruz. Tanrı’yı bu şekilde tecrübe ediyoruz” (Gökberk, 2000, s. 307) (Deleuze, 2001, s. 96).

Jung ise dinin öncelikle teolojik kavramların değil tecrübenin bir problemi olduğunu söyleyerek James’in fikirlerine katıldığını gösterir. Çünkü ona göre din, tecrübeler vasıtasıyla kavramların formüle edilebileceği tek şeydir. Bu durum Jung’a göre Tanrı’nın bilinçaltında olan bir şey olduğu anlamına gelmez. Jung, Tanrı’ya bir “Tanrı imajı” ya da “Tanrı sembolü” olarak atıfta bulunur. Ona göre Meister Eckhart (1260-1327)’in dediği gibi “Tanrı’nın varlığı ruha ait bir şeydir ama onun Tanrılığı kendindedir” ve bu anlamda gelenekte Tanrı sembolünün yeri vardır. Bu nedenle ruhun içindeki Tanrı, dinî tecrübeye karşılaşılan bir hakikattir. Eckhart’ın Tanrı’yı ruhunda tecrübe etmesinin bir reform olduğunu söyleyen Jung’a (Jeeves, 2010, s. 280) göre, reform olmasının nedeni daha önceden insanların böyle bir tecrübe yaşamasına dinî kurumların (kilise) engel olmasıdır. Otto ise böyle bir yoruma büyük bir ihtimalle karşı çıkacaktır. Çünkü Otto’ya göre dini kurumlar, aşırı ve din dışı mistik tecrübeleri kontrol eder ve onları ehlileştirir. Dinin mistisizme kaymasına engel olduğu için dini kurumlar önemli, din için gereklidir (Tan A. , Bir Din Felsefesi Problemi Olarak Mevlana’da Dinî Tecrübe, 2020, s. 26). Otto aslında orta bir yolu tercih etmektedir: “Rasyonel ve sezgisel arasındaki ilişki bir bağlantıdan çok iletişimdir. İletişimin kendisi a priori’dir ve ‘sezgisel unsur dinin özü olduğu için bütün dinler, rasyonelin sezgisel üzerindeki operasyonunun sonucu’ olarak görülebilir. Rasyonelin ve sezgiselin bu birleşmesi, dinin hem rasyonalizmden hem de ‘koyu mistisizmin’ fanatizminden korunmasını sağlar” (Otto, Kutsala Dair, 2014, s. 23).

Dinî tecrübe tamamıyla öznelidir. Dolayısıyla ilmî açıdan onun hakkında objektif değerlendirme yapılamaz. Ona dayanan bir delil de sağlam olmaz (Aydın M. S., 1988, s. 95). Fakat yine de dinin yapısı, dinî tecrübenin varlığını gerekli kılmaktadır (Yaran, 2009, s. 27). Dinî tecrübeyi bir delil olarak ileri sürüp, rasyonel teolojinin iddialarına alternatif gibi sunmanın yanlış olduğunu düşünenler vardır. Çünkü dinî tecrübe delil olarak kabul edilemez. Bu iddia, tecrübe sahibinin zaten en başta Tanrı’ya inandığını ve Tanrı’yı ispatlama amacı gütmeyeceğini bu

nedenle de dinî tecrübenin Tanrı'nın varlığına kanıt gösterilmeyeceğini ortaya koyar (Cevizci, Felsefe Ansiklopedisi , 2009, s. 514).

Schleiermacher, James ve Otto, inançları bireysel tecrübeler ve dinî tecrübelerle dayandırma yoluna giderek, teistik delillere 'insan merkezli' açıklamalar yapmışlardır. Tanrı böylece, aklın ve dolayısıyla bilimin bir konusu olmaktan çıkarak deney, gözlem, matematik, mantık ve doğa bilimlerinden ayrışır. Tanrı ve dolayısıyla dinler, bilimde değil, bireyin mistik tecrübesinde varlığını bulmaya çalışır (Taylan, 2000, s. 104, 278). Artık mesele insanın böyle bir tecrübeyi yaşayıp yaşayamayacağına odaklanır. Dinî tecrübeye bakan bir insan Tanrı'nın varlığının diğer aklî delilleri gibi bir akıl yürütme yaparak dinî tecrübeye baktığında "Tanrı'nın varlığı açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır" gibi mantıkî bir sonuca varamaz (Hemşinli, 2010, s. 127). Tanrı'nın varlığının delilleri aslında bireyin kişilik özellikleri, eğitimi ve zihinsel gelişmişlik özellikleriyle alakalı bir durumdur. Eğer kişide matematiksel zekâ çok yüksekse, bu kişilere ontolojik delil daha mantıklı gelmekte ya da bazı insanlarda görsel zekâ yüksekse, evreni gözlemlemek ilginç geliyorsa, böyle bir insana teleolojik veya kozmolojik delil yakın olmaktadır. Toplumsal/bireysel ahlakî yargıları ve duyarlılıkları çok yüksek bir filozofta ahlakî delil ön plana çıkar. Bazı insanlarda estetik tecrübe ön plandadır, güzellik ve sanattan etkilenirler. Sanatsal zekâyâ sahip olanlar Tanrı'yı güzellik, aşk ve sanat yoluyla 'hissetmek' isterler. Burada estetik tecrübe bir dinî tecrübe biçimine dönüşür. İnsanın mistik yönelimi fazla ise mistik bir tecrübe ile Tanrı'yı tecrübe etmek isteyecektir.

Dinî tecrübenin delil olarak kabul edilmemesi gerektiğini söyleyenlere karşılık bir grup da delil olarak kabul etmiş ve din felsefesinin problem alanına girmesiyle uzun yıllar tartışılan bir mesele haline gelmiştir. Dinî tecrübe delili, Tanrı'nın varlığına inanmayı makul kılan gerekçelerden biri olarak ileri sürülmektedir. İnanç sahibi insan Tanrı'yla ilişki içinde olma, bireysel varlığını Tanrı'nın varlığında yok etme deneyiminden ve dinsel vecd halinden hareketle Tanrı'nın var olduğu sonucuna ulaşmaya çalışmaktadır. Dinî tecrübeyi yaşayan kimse, evrende gözlem yaparak bunun sonucunda mantıkî bir çıkarımla 'O halde Tanrı vardır' demez. Bu tecrübeye bir şeyden veya şeylerden Tanrı'nın varlığına gitmek diye bir istidlal söz konusu değildir. Zaten önceden iman sahibi bir kimsenin, dinî tecrübe sayesinde imanı artar. Gazali bu durumu, tevhidin

(Tanrı ile birlik tecrübesi) hakiki manası olarak görür (Gazali, Selasü Resail fi'l marifeti lem tünşer min qabl (Üç Risale), 2017, s. 45) (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-1.cilt, s. 259) (Aydın M. S., 1988, s. 93): “Kişi ile Hak Teala arasında ayrılık kalkar, birlik meydana gelir. Bu ise tevhid ve vahdaniyet âleminin evveli, başlangıcıdır. O kişi öyle bir makama erişmiştir ki Allah ile kendi arasında ayrılık kalkar” (Gazali, Müslümanlığın Rükunleri, s. 196).

Sezgi, bilgi kuramından ayrılamaz yani sezginin kökeninde bilgi vardır. O nedenle sezgisel bir iddia, bilgi veren bir iddiadır. Ama böyle bir sezgisel kanaatin fikir tartışmasında nasıl bir katkısı olabilir? Eğer biri bir konuda sezgisel bir kanaate sahipse o kişinin ikna edilmesi gerekmez. Sezgisel bir kanaati yoksa başkalarının böyle bir kanaatte olması onları doğru kabul edeceği anlamına gelmeyecektir. Bir kişi sezgilerinin yardımıyla Tanrı'nın varlığına dair bir kanaate varsa bile bu sezginin güçlü olmadığını bilir. Fakat bu kanaat dışardan başkaları tarafından desteklenirse kanaatin doğruluğuna büyük bir güven duyar. Bu özellikle dinsel kanaatlerde çok yaygındır. Bu tür kişiler “Tanrı'nın varlığını hissediyorum ama kanıtlayamam” derler. Bu sezgisel kanaat, başka birini ikna etme gücünde değildir. Fakat kendisinde böyle bir sezgisel kanaatin olmaması onun kanaatini inkâr etmesini gerektirmez. Bu kişiden sezgisel kanaatin doğru olduğunu kabul etmesini de bekleyemeyiz. Bir kişi zayıf olsa da Tanrı'nın varlığına dair güçlü bir kanaate sahipse, onun bu kanaati Tanrı'nın varlığını coşkuyla ve yetkin bir şekilde savunanların etkisiyle artar. Bu sezgisel kanaatler sadece Tanrı'nın varlığı meselesinde değil birçok bilimsel araştırma, inceleme ve akıl yürütmede ortaya çıkar ve düşünce dünyasının tutarlı ve üretken olabilmesine zemin hazırlar. Böylece dinsel kanaatler dinî tecrübenin doğruluğuna güçlü bir delil oluşturduğu gibi, bilimsel kanaatler de bilimin doğruluğuna güçlü bir delil oluşturur (Flew, 2005, s. 133-134).

Tanrı'nın varlığından mutmain olma ancak ve ancak tecrübe ile mümkün olabilir, görüşünü savunanlar da vardır. Bir şeyin varlığını akılla tasavvur etmekle ondan emin olmak arasında fark vardır. Akılla tasavvur edilse bile hiçbir *Tanrısal tasavvur hayali* bizi eyleme teşvik etmez. Fakat dinlerin, inananlara Tanrı'yı ibadet ve ritüeller vasıtasıyla hissettiren bir fonksiyonu vardır. Bu şekilde yaşanan dinî tecrübeler Tanrı'nın varlığına iyi bir delil oluştururlar (Cevizci, Felsefe Ansiklopedisi , 2009, s. 514).

Alvin Plantinga ve Alston, dinî inancın 'delilsiz rasyonelliğini' savunurlar. Plantinga dini inançları upuygun temel inanç olarak nitelendirirken birçok açıdan Alston'ın algı tecrübesine benzer bir yol izlemektedir. Plantinga'ya göre, dinsel inançlarımız aynı dış dünyadaki objelerin varlığı ile ilgili olan olağan algısal inançlarımız veya geçmişte yaptıklarımızla ilgili hafızamıza dayalı inançlarımız gibi temel inançlar olup, doğruluklarının ve rasyonelliklerinin kanıtlanması için çıkarımsal kanıtlara dayanmak zorunda değildir. Ayrıca, Alston'ın algı tecrübesine benzer tarzda Plantinga'ya göre, yanlış ve kötü bir şey yaptığımız takdirde kendimizi Tanrı'nın huzurunda suçlu hissediyor ve yaptığımız şeyi Tanrı'nın tasvip etmediği inancını içimizde oluşturabiliyorsak, günahlarımızdan pişmanlık duyduğumuz ve tövbe ettiğimiz takdirde yaptığımız şeyden dolayı Tanrı'nın bizi affedeceği inancını oluşturarak kendimizi affedilmiş hissedebiliyorsak bütün bunlar Tanrı'nın varlığı için yeterli delillerdir (Akdemir, 2006, s. 169). Alston'a göre bir kimse Tanrı'yı ve onun sıfatlarını tecrübe etmek suretiyle Tanrı'nın varlığı yönündeki inancını bir takım haklı epistemik gerekçelere dayandırabilir. Tecelliye (tezahüre) dayalı inançlar olarak isimlendirilen bu yaklaşıma göre bir kimse Tanrı'nın kendisine yardım ettiğine, yol gösterdiğine, kendine bir çağrıda bulunduğu inanabilir. Bu inançlar Tanrı inancının yeterli ve haklı epistemik gerekçesini oluşturur (Alston W. P., *Perceiving God*, 1993, s. 1) (Akdemir, 2006, s. 169).

Alston'a göre dinî tecrübe yani Tanrı'yı algılamak, dinsel inançların doğrulanmasından bağımsız bir rol oynar. Dinî tecrübenin doğrulanması için onu destekleyen başka bir kanıt gerek yoktur. Çünkü dinî tecrübeye dayanan inançlar, duyu tecrübesine dayanan inançlar gibi çıkarsanmamış temel inançlardır (Peterson, *Reason&Religious Belief*, 1998, s. 130). Alston kısaca, duyu tecrübemizle dinî tecrübelerin epistemik açıdan önemli ölçüde birbirine benzediğini iddia eder. Böyle bir eşitleme yaparak Tanrı'nın varlığını dinî tecrübe temelinde doğrulamaya çalışır. Alston, algısal tecrübelerimizin dış dünya hakkındaki bilgilerimizin tek kaynağı olmadığı gibi, dinsel tecrübelerimizin de Tanrı hakkındaki inançlarımızın tek kaynağı olmadığını, olamayacağını kabul eder; ama bununla birlikte, dinsel tecrübelerimizin Tanrı'ya inancımızın asli temeli (essential basis) olduğunu da ileri sürer (Alston W. P., *Perceiving God*, 1993, s. 655).

Dinî tecrübelerin Tanrı'nın varlığına delil olup olmadığı meselesinde, bu tür tecrübelerin insan karakteri üzerinde yaptığı olumlu etkinin olduğunu söyleyerek delilin doğru olduğu savunulur. Dinî hayat, kişide büyük bir değişiklik meydana getirmeli daha sonra bu değişiklik toplum ve tarih sahnesine yansmalıdır (Aydın M. S., 1988, s. 93). Dinî tecrübelerin gerçek olup olmadığı ile ilgili bazı tespitler vardır. Tecrübeler, yaşayanın üzerinde olumlu ve iyi etkide bulunmaktadır. Ayrıca bu tecrübenin diğer inananlar için yapıcı bir etkisi olmaktadır. Tecrübelerde derinlik vardır ve mistiklerin sözleri genel dinî öğretiye uygundur. Başka mistik tecrübelerle benzeyip benzemediği belirlenmelidir ve dinî otoritelerin beyanları dikkate alınmalıdır (Tüzer, 2006, s. 206).

Peter Ludwig Berger (1929-2017), W. James'in genel tutumu nedeniyle ilâhiyatı akıl alanından çıkarıp tecrübe (duygu ve deney) alanına sokmaya çalıştığını iddia eder. Ona göre James, akılla ispatlanamayan şeylerin duygu veya deney ile ispatlanabileceğini düşünmektedir. Bunun nedeni, Berger'e göre, modern dünya ile birlikte din algısının değişmesidir. Eskiden kamusal alanda ve toplum baskısıyla kuşatılan birey, dini yaşarken bir zorunluluk hissine kapılmaktaydı. Fakat din önce akıl alanından sonra da kamusal alandan uzaklaştırılınca, bireysel ve özel hayata sığınarak devam edebilme imkânını buldu. Bireyler dine, özel hayatlarında ve kendi kişisel çabalarıyla ulaşmaya çalışmaktadırlar. Burada hazır, kurumsal bir dinî doktrinler bütünü olmadığı için birey bunu başaramayabilir. Din, insanın bu evrende kendisini evinde, yurdunda hissetmesini sağlayan bilişsel ve normatif bir yapıdır (Subaşı, 2004, s. 206). Fakat bu yapı modernizmin bireyselliğe yaptığı vurgu ve yaşam şekli tarafından tehdit edilmektedir (Uysal, Dinî Tecrübe ve Din Psikolojisindeki Yeri, 1995, s. 85). Dinî sahada aklın işinin olmadığını söylemek ve yerine bireysel dinî tecrübeyi koymak, dinî gelenekler tarafından da kabul edilemez bir durumdur. Mistik düşüncenin dinde bir yeri olsa ve ilahî hakikatlere mistik tecrübe ile ulaştığını söyleyen mistikler bulunsa bile bu tür tecrübeleri esas almak sorunların ortaya çıkmasına neden olur. Çünkü bu durumda mistiklerin tecrübelerine göre çeşitlenen farklı dinler ortaya çıkar. Mistikler, tecrübelerinin bilgi verici olduğunu söyler ve dinin çok farklı şekilde yorumunu yaparlar.

Teistik dinî gelenekler, insanla Tanrı arasında birleşmeyi ve insanın Tanrılaşmasını kabul etmez. Fakat mistikler, Tanrı ile birleştiklerini ve

bazı Tanrısal özellikleri olduğunu iddia edecek kadar ileri gitmişlerdir. Aklın ikinci plana atılıp mistik tecrübenin zevk ve keşfine önem verilmesi ve bu yolla kazanılan bilginin mutlak, hatadan uzak ve kesin olarak telakki edilmesi de din için tehlikeli sonuçlar doğurur. Bu tür tecrübeleri doğrulayacak tek ölçüt olan 'akıl' ve bazen de dini naslar kapı dışarı edildiği için geriye suistimale açık hale gelen dinî tecrübe kalmaktadır. Bir mistik bundan sonra duygularının etkisine göre, hiçbir sınır ve kural tanımadan dini yorumlama gücü elde eder. Bu ise akıl dışı uygulama, inanç ve gayri ahlâkî işlere yol açar. Mistiklerde ahlâkî davranış ve kurallar yoktur. Çünkü onlar zıtların birliğini tecrübe ederek iyi-kötü arasında ayırım yapmazlar. Yine onlarda ben-sen ayırımı, dünya-ahiret, mümin-kâfir ayırımı da yoktur. Sadece bir ve birlik fikri vardır. Dünyanın ve insanın gerçekliği hayaldir. Böyle bir dünya algısında ahlaktan söz etmek çelişkili ve anlamsız olur (Tüzer, 2006, s. 325-343). O nedenle mistiklerin dinî tecrübesi eleştirelilik ilkesinin kriterlerine uymaz.²⁵

Dinlerdeki dinî tecrübelerde ise her ne kadar mistik unsurlar varsa da peygamberler tamamen mistik bir zihne sahip değildir. Öğretilerinde aklî uygulamalar ve çıkarımlar söz konusudur; insan hakları (hukuksal bir yapı), iyi-kötü ayırımı, dünyanın gerçekliğine karşılık ahiretin varlığı ve bu ikisi arasında denge kurmak gibi unsurlar vahiy tecrübesinde vardır. Vahyin genel yapısı eleştirelilik ilkesine uygundur.

Felsefe ise dinî tecrübelerin varlığını önemsemekle beraber gerçek ölçütün bilimsel araştırma, deney, gözlem..vb. olmasını ister. Bir insanın amacı, aklî bilgi ve becerilerle gelişmek ve böylece tüm bilgilerin meyvesi olan metafizik aşamaya ulaşmaktır. Metafizik, insanın Tanrı'yı akılla bilmesi ve yine aklî çıkarımlarla Tanrı'nın insanlardan istediklerini keşfetmesidir. Metafizik, bir anlamda, felsefenin dinî tecrübesi demektir. Felsefe, akla dayanmayan bir dinî tecrübeyi ne din ne de tecrübe olarak kabul eder. Felsefenin bir kolu olan metafizik ise insanın Tanrı, din ve öteki âlemlerle ilgili gerçek bilgiye ulaşmasının tek yoludur.

Teistik tecrübenin imkânı, dinî tecrübe delilinde merkezi bir konumdadır. Çünkü bu tecrübeler yüzyıllar boyunca toplumlara, bireylerin hayatlarına, yaşamın şekillenmesine, düşüncelere ve geleceğe şekil

²⁵ Dinî tecrübelerde eleştirelilik ilkesi için bkz: (Yaran, Eleştirel Deneyimcilik, 2007).

vermiştir. Böyle güçlü etkileri olan teistik tecrübelerin empirik imkânı kabul edilmiştir fakat Tanrı'nın varlığına dair inanca daha önceden sahip birinin tecrübesinin Tanrı'nın varlığına delil olmasının bir değeri kabul edilemez görülmektedir (Tüzer, 2006, s. 194).

2.3.6. Dinî Tecrübenin Doğruluğunun Delilleri

Swinburne, dinî tecrübeye yapılan itirazları Safdillik (*inanma*) ilkesinden hareketle cevaplamaya çalışmıştır. Dinî tecrübeleri boşa çıkarmanın tek yolu, Tanrı'nın olmadığı konusunda güçlü deliller göstermekle olur. Fakat dinî tecrübe yaşadığını iddia eden kişinin yanıldığına dair kanıt bulunmadıkça iddiaların doğru olduğuna inanmamız gerekir (Swinburne, *The Existence of God*, 1979) (Cevizci, *Felsefe Ansiklopedisi*, 2009, s. 515). Safdillik ilkesi, özel nedenlerin yokluğunda, dinî tecrübelerin, yaşayan kişiler tarafından doğru kabul edildiği ve onların görünüşteki objelerinin (İsa veya Meryem) varlığına inanç için sağlam gerekçeler olarak alındığı ilkedir (Peterson, *Akıl ve İnanç*, 2006, s. 33) (Hemşinli, 2010, s. 124). Tersî olmadıkça bazı şeylere inanmak *temel rasyonellik ilkesi* olur. Bazı kişiler dinî tecrübeye inanmıyorsa bu tecrübelerin olmadığını göstermez, o kişilerin dine karşı duyarsız olduğunu gösterir. Dünya ile ilgili bazı şeylere inanmamız dünya hakkında bilgi edinmenin temelidir. Swinburne'ün bu ilkesine 'tanıklık ilkesi' diyenler de vardır. Özel nedenlerin yokluğu halinde başkalarının tecrübeleri, muhtemelen onların rapor ettikleri gibidir. Gündelik algısal tecrübeye olduğu gibi, tecrübeyi yaşayanlar tecrübe ettikleri şey konusunda yanılabilirler fakat insanların Tanrı'ya dair inanca hakları vardır ta ki onlara o inancın gerekçelendirilmiş başka inançlarla çeliştiğini veya onların algı organlarının hatalı olduğunu düşünmeleri için yerinde sebepler sunuluncaya kadar (Peterson, *Akıl ve İnanç*, 2006, s. 33). Safdillik veya tanıklık ilkesine bazı eleştiriler gelmiştir. Safdilce yanılsa inanmak veya tanıklık etmek, birçok sahtekâra güvenip kanma tehlikesine yol açar. Bütün dinî tecrübeleri saf dilci bir inanmayla doğru saymak dinî ve dünyevî tehlikeye yol açar. Bu tavır Swinburne'ün genel akılcı tavrına uymaz ve fideizme yakın düşmektedir (Yaran, 2009, s. 29-43).

Cafer Sadık Yaran, Safdillik ilkesine karşı *Eleştirel Deneyimcilik* ilkesini ileri sürmüştür. Safdilce inanmak insanları hayaletlerin, perilerin

vs. gerçekliğine inanmaya kapı aralar (Yaran, Eleştirel Deneyimcilik, 2007, s. 35). O nedenle bir tecrübenin gerçekliği karşısında asıl tavır safdillik değil, kuşku ve ihtiyat olmalıdır (Boden, 1979, s. 46) (Bayraktar M. , s. 105). Eleştirelilik ilkesi, tecrübenin dinî olup olmadığının delillerinin araştırılmasını, soruşturulmasını ve denetimden geçirilmesi gerektiğini iddia eder. Her tecrübe dinî olamaz (Hemşinli, 2010, s. 124-125). Tecrübe bunun için temel inanç öğretilerine uygun olmalı, tecrübeyi yaşayan kişinin maneviyata katkısı olmalı ve tecrübe konusunda güvenilir otoritelerin yorumuna uygun olmalıdır. Dinî tecrübeleri yaşayanlar ahlakî olgunluğa sahip, akıl ve ruh sağlığı yerinde olmalıdır. Tecrübenin, insanın kendisine ve toplumun ahlâkî gelişimine katkı sağlaması gerekir. Bu tür tecrübeler toplumsal ilişkilerin düzenliliğini sağlar (Akdemir B. , 2009, s. 462, 464-466, 469).

Dinî tecrübeler belli seviyede uzlaşmsal ve evrensel bir tecrübedir. Birbiriyle hiçbir bağlantısı olmayan farklı kültür ve zamanlarda mistikler hep aynı gerçeği dile getirdiğine göre o zaman bu, onların tecrübe ettikleri şeyde yanılmadığı anlamına gelir. Tam tersine farklı zamanlarda ve yerde hepsinin de kendilerinden bağımsız bir varlığı tecrübe ettiklerini ve tecrübe ettikleri şeyin de tıpkı duyu tecrübesinde olduğu gibi tecrübe sahiplerine tecrübe ettikleri şey konusunda bir uzlaşım sağladığını gösterir. Buna göre dinî tecrübe, uzlaşmsal olduğu için nesnel olmaktadır (Tüzer, 2006, s. 196).

Dinî tecrübe insanın karakteri üzerinde olumlu etkiler yapar. Samimi bir dinî hayat kişinin iç dünyasında büyük bir değişim meydana getirir. Daha sonra bu değişim dışı, cemiyet ve tarih sahnesine yansır ve orada yeni bir toplum anlayışının, yeni bir hayat tarzının oluşmasını sağlar (Aydın M. S., 1988, s. 73). Dinî tecrübenin, dine, ahlaka ve akla uygun olup olmadığına bakmak ve dinî tecrübenin ona göre doğruluğuna karar vermek gerekir. Hz. Peygamber bile ilk vahiy tecrübesini hemen kabul etmek yerine birçok insana danışmış, tecrübesinden şüphe duymuş ve doğruluğuna inanmak için bir zaman geçirmiştir (el-Buhârî, 1893-1895, s. 7) (Gürses, Dinî Tecrübenin Bilimsel Değeri, 2019, s. 511) (Rûdânî, 1995, s. 252-253).

2.3.7. Dinî Tecrübeye Getirilen Eleştiriler

Tanrı'nın varlığına delil olma meselesinde dinî tecrübeye vurgu yapılmasının nedeni din alanını rasyonel düşüncenin eleştirilerinden kurtarmaktır. Dinî sahada akıl genellikle ikinci plana itilir. Çünkü akıl, akıldışı meseleleri sorgular ve dinî akla uygun hale getirmeye çalışarak yorumlar (akla uygun tevîl). James'e göre dinî tecrübeler genellikle toplumun benimsediği değerler üzerinden değil *topluma karşı olan değerlerle* inşa edilmektedir. Toplum o nedenle çoğu zaman bu tecrübelerle mücadele etmek zorunda kalmıştır. Spickard, dinî tecrübelerin toplumsal kökenlerine önem vermeyen James'in bakış açısını eleştirmiştir. Ona göre James, toplum yerine *üst inançlar kategorisi* getirmiştir (Poloma, 2009, s. 364).

Tanrı'ya inanan biri, her şeyi ve her olayı Tanrı'nın bir eseri olarak görecektir. Böyle bir inancı, doğrulamak veya yanlışlamak gibi bir durum söz konusu olamaz. Bu nedenle böyle inanca dayalı bir bakış açısı bilgi verici değildir. Ayrıca Tanrı kavramsal olarak anlaşılabilir bir varlık değildir. Tanrı'nın ezeli bilgisi ve kudreti; insanın özgür olup olmaması meselesini kuşkulu hale getirir. Kötülükler, Tanrı'nın “yüce ve iyilik sahibi, merhametli olma” sıfatlarına şüphe düşürür. Mucizelerin varlığı tabiat yasalarının ihlal edilmesi ve Tanrı'nın evrene müdahalesi meselesi de dinî tecrübelerin delil olması meselesinde tartışılan hususlardır (Tüzer, 2006, s. 281-282).

Dinî tecrübeleri değerlendirmek için aklî tahlil gerekir. Bir dinin kültürü içinde ortaya çıkan tecrübelerin şeytan tasallutu mu, hipnoz veya kendi kendine telkin durumu mu ya da bir hile mi olduğunu saptamak için birçok aklî veriyi kullanmak gerekir. Yoksa hakikati arayan felsefî bir bakış için dinî tecrübe doğrudan doğruya hakikatin kaynağı olamaz (Andruzac, 2005, s. 10). Dinî tecrübeler kültürden kültüre farklılık gösterdiği için ona dayanarak Tanrı'nın varlığını ispat etmek büyük problemdir. Bu konuda genel bir hükme varılamaz (Aydın M. S., 1988, s. 93-94).

Duyu tecrübesine dayalı önermelerin doğruluğu söz konusu olduğunda bir takım testler, rasyonel ilke ve açıklamalar devreye girer. Aynı şekilde, dinî tecrübeye dayalı ifadelerin doğru olup olmadığını belirlemede testlerden, rasyonel ilke ve açıklamalardan söz edilebilir mi?

Dinî tecrübelerin felsefî değerini tartışabilmek için öncelikle dinî tecrübeye dayalı ifadelerin doğruluğu sorgulanmalı, bilgi değeri tespit edilmelidir (Tüzer, 2006, s. 243).

Tanrı söz konusu olduğunda tecrübeye konu olan varlık doğrudan Tanrı olamaz, belki doğrudan tecrübeye konu olan şeylerden (doğa, estetik güzellik, matematiksel düzen, bilimsel bir gerçek) Tanrı'nın varlığına çıkarımsal bir yolla gidilecektir (Reçber, 2004, s. 116).

Dinî tecrübelerin yaşanabilmesi için daha önce ifade edildiği gibi, Tanrı'ya iman etmek gerekmektedir. Burada dinî tecrübe, sıradan bir iman seviyesinden daha yoğun bir iman seviyesine geçişi ifade eder. Sonuçta insan ne kadar dinî tecrübe yaşarsa o kadar imanı kuvvetlenir, denilebilir. Böylece din; duygu ve düşüncelere yön verip davranışlara etki edecektir. Dinî tecrübe bu fonksiyonuyla dini canlı tutar ve yaptıklarıyla bu dünyada bazı nimetlerin, ödüllerin alınabilmesini sağlayarak kişiyi Tanrı'ya daha da yakınlaştırır. Dinî tecrübe, bir dinin maneviyat boyutudur (Hemşinli, 2010, s. 128) (Yaran, 2009, s. 26-27). Bu boyut olmazsa din zayıflar ve din anlayışı yok olur.

Tanrı zamandan ve mekândan münezzehtir. Dinî tecrübenin konusu da böyle bir Tanrı'dır. O nedenle Tanrı'nın dinî tecrübeyle olan nedensel ilişkisini ortaya koymak mümkün değildir. Ayrıca Tanrı gözlemlenemez. Tüm bunlardan dolayı teistik tecrübelerin doğruluğunu ve güvenilirliğini gösterebilecek bağımsız testler, standart kontrol yolları ve mekanizmaları yoktur (Tüzer, 2006, s. 193).

Mistik tecrübelerin, Tanrı'nın ve diğer olağanüstü varlıkların olmayışının bazı gerekçeleri ileri sürülmektedir (Cevizci, Felsefe Ansiklopedisi , 2009, s. 515). Özellikle tıp alanında yapılan çalışmalar bu tür iddialarda bulunanların problemlili olduğunu ve beyinde fizyolojik bozukluktan kaynaklı halüsinasyonlar gördüğünü göstermiştir. Bu şekilde dinî tecrübeler 'doğal yollarla' açıklanınca çoğu tecrübenin illüzyon, halüsinasyon, uyuşturucu ilaçlarının etkisiyle bağlantılı olduğu görülür (Yaran, 2009, s. 31). Bu tür tecrübeleri inceleyen Caroline Franks Davis her türlü dinî tecrübenin patolojik olduğu varsayımını reddeder. Ona göre, patolojik kişilik bozuklukları olan kişiler, genellikle endişeli, güvensiz, aşırı derece kolay tesir altında kalabilen kişilerdir. Oysa büyük dinî tecrübe yaşayan kişilerin çoğunda bunların hiçbiri yoktur. Önemli dinî şahsiyetler, realite ile apaçık bir bağlantı içindedirler ve toplumsal yargılarının

sağlamlığı son derece etkileyicidir. Dolayısıyla onların dinî tecrübelerini zihinsel rahatsızlık olarak açıklamak haksız ve yanlıştır. Davis'e göre, İsa, hikmet sahibi ve zeki bir muallimdir, Muhammed, çok zeki bir general, devlet adamı ve yasa koyucudur (Davis, 2003). Fakat Russell ve Freud'a göre bir insanın yanılması ayrı şeydürüst, yetenekli ve akıllı olması ayrı bir şeydir. Dürüst olmak, hayal görmeye ve bu hayali hakikatmış gibi dile getirmeye engel değildir (Russell, 1972). Peygamberler veya diğer din büyükleri dürüst ve doğru insanlar olsalar bile yaşadıkları tecrübeleri yanlış yorumlayıp yanılma ihtimalleri mevcuttur.

Dinî tecrübe ile Tanrı'yı bilme noktasına dayanarak bu tecrübenin doğruluğunu kendi içinde taşıdığı söylenebilir (totolojik önerme). Onun doğruluğunu delillendirmek için dışarıdan bir şeyin desteğine ihtiyaç yoktur (Aydın M. S., 1988, s. 93). Fakat burada 'kendini doğrulayan tecrübe' sorunu ortaya çıkmaktadır. MacIntyre'm da işaret ettiği gibi eğer bir kişi dünyada gerçekleşen belli bir olayın Tanrı'nın bir işareti olduğunu öne sürüyorsa o kişi o olayla ilahî irade arasında nedensel bir ilişki varsayıyor demektir (MacIntyre, 2004, s. 13-14). Oysa nedensel ilişki Hume'un dediği gibi sadece gözlemlenebilir şeyler arasında mümkündür (Hume, İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma, 1986, s. 37-39). Tanrı ise gözlemlenememektedir. Tecrübeye bir nesnenin var olup olmadığını bilmenin hiçbir yolu yoktur. Her şeyden önce dinî tecrübeye iç benliğin öldüğünün söylenmesi ve bu tecrübelerin *hiçbir bilinç içeriği taşımaması* ve bu yüzden kavramsallaştırılamıyor olması, dinî tecrübenin bilişselliği önündeki en önemli engeldir (Tüzer, 2006, s. 204,210).

Dinî tecrübeler çelişki içermektedir. Birbirine uymayan dinî tecrübe iddiaları nedeniyle bu tür rivayetlerin güvenilir olmadığı ileri sürülmüştür. Bilgi tutarsız olduğu için dinî tecrübenin de güvenilir olmadığını ileri sürenler vardır. Stace ise dinî tecrübelerin çelişkili olmasına açıklama getirmiştir. Ona göre dinî tecrübe ile bu tecrübenin yorumu arasında bir ayırım yapmak gerekir. Tecrübe hemen hemen aynıdır ancak yorumlar farklıdır. Mistik, ilahî olanla birlik içinde olduğunu hisseder; işte bu tecrübedir. Bu tecrübeyi yorumlarken onun sembolleştirilmesi, ifadeye kavuşturulması kültüre bağlı olarak değişir (Cevizci, Felsefe Ansiklopedisi, 2009, s. 515). Bu yorumlar da bazen çelişkili olabilir.

Ayer, dinî tecrübe yaşayan ya da Tanrı'yı gördüğünü iddia eden bir insan, özel türden bir duygu içeriği ile yaşadığını iddia ediyorsa bu iddianın

doğru olabileceğinin mümkün olduğunu söyler, bu durum yadırganamaz. Fakat bu insanın, sadece dinsel coşku yaşadığını değil bu coşkunun nesnesi olarak aşkın bir varlığın da bulunduğunu iddia etmesine karşı çıkan Ayer, dinî tecrübenin nesnel bilgi vermediği gibi bu konuyla ilgili kurduğu cümlelerin bile bir anlamının olmadığını söyler (Ayer, 1998, s. 95, 96). C. B. Martin ise bir kimsenin dinî tecrübeye sahip olabileceğini kabul eder. Fakat o da böyle bir tecrübenin bilgi veremeyeceğini düşünmektedir. Çünkü bir şeyin tecrübe yoluyla kavranmış olup olmadığı tecrübeden hareketle çıkarılamaz. Bir tecrübenin ontolojik referansını epistemolojik referansından ayrı olarak belirlemek gerekir. Martin'e göre tecrübenin gerçekten Tanrı'ya ilişkin olduğunun bir şekilde belirlenmesi gerekir (Reçber, 2004, s. 95). Bu ise kesin olmadığı için *dinî tecrübelerin bir bilgi değeri yoktur*. Tecrübe, sadece o kişiyi bağlar. Dinî tecrübeye güvenilecekse onun da diğer doğal tecrübeler gibi halka açık ortamlarda tekrarlanabilir, test edilebilir ya da özneler arası bir tarzda doğrulanabilir olması gerekir; oysa o, bu tür özelliklere sahip değildir. Martin'e göre *dinî tecrübe doğrulanabilme ilkesinden mahrumdur*. O nedenle böyle tecrübelerle dayanarak bilgi ve inanç iddiasında bulunmak doğru değildir (Martin, 1990, s. 325) (Yaran, 2009, s. 30-31). İnanılabilecek veya ümit edilebilecek hiçbir dinî veya manevî tecrübe yoktur; çünkü hiçbir dinî tecrübe, doğrulanabilirlik ilkesinin gerektirdiği şartları yerine getirememektedir. Dinsel tezahürler ve vahiy anlarıyla ilgili olarak pek çok tarihsel anlatıda, kutsal bir varlığın yüceliği, kudreti ya da güzelliğiyle karşılaşmanın yol açtığı bir "huşuya kapılma"dan söz edilir; yine bu anlatılarda, ilgili deneyimi yaşayan kişilerin hayatı anlama ve düşünme tarzlarının bu yaşantıdan sonra değiştiği ileri sürülür. Bunun tümüyle tersi bir hipotez de savunulabilir: Huşu deneyimine yol açan doğüstü bir varlık değil; tam tersine, huşu duygusu doğüstü bir varlığa ilişkin algıya yol açıyor (Balanuye, 2016, s. 46) demektir.

Tecrübeler zaman ve mekân dışıdır. Duyu tecrübesinin gerçekliğini ölçen testler vardır fakat aynı testler zaman ve mekân dışı olduğu için doğrulanamazlar. Dinî tecrübeler, dinî geleneklere özgü doğrulama yöntemlerine göre tahlil edilmelidir (Tüzer, 2006, s. 244-245). Bazı dinî tecrübeler dinî geleneklere ters düşer ve ana öğretiyi takip etmezler. Bu tür din dışı tecrübe yaşayanlar genellikle aforoz edilir ve dinden uzaklaştırılır.

Örneğin, Yahudilikte Sabetay Sevi, Hıristiyanlarda Quakerlar, İslam'da Hallac-ı Mansur gibi mistikler örnek verilebilir.

Klasik Temelciliğin epistemoloji anlayışına bağlı delilci itiraza göre, dedüktif veya indüktif olsun bütün deliller Tanrı'nın varlığını temellendirme konusunda başarısızdır, dolayısıyla bir Tanrı inancına sahip olmak rasyonel açıdan doğru değildir. Teistik Tanrı inancı, yeterli delile dayanmadığı için entelektüel açıdan sorunlu ve irrasyonel bir inançtır (Wolterstorff, 1983, s. 6-9) (Peterson, Reason&Religious Belief, 1998, s. 17-33).

3. GAZALİ'NİN HAYATI, DİN VE TECRÜBE ANLAYIŞI

3.1. Gazali'nin Hayatı

Gazali'nin düşüncesi tahlil edildiğinde onun din anlayışında dört farklı fikir akımının etkili olduğu görülür:

a) Babası ve amcasının etkisiyle şekillenen Abdülkerîm b. Hevâzin Kuşeyrî 'nin (ö. 465/1072) zahitliğini merkeze alarak savunduğu tasavvuf sistemi. İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî (ö. 478/1085) ve en seçkin öğrencilerinden Ebû Ali Fârmedî (ö. 477/1084) vasıtasıyla Gazâlî'yi etkileyen Kuşeyrî, tasavvufu Sünnî bir çerçeve içine almak istemiştir (Tozlu, 2019, s. 104) (Sancar, 2009, s. 33-34). Bu tasavvuf kültüründe Şeyh Ebu Bekir Nessac-ı Tusi'nin (ö.1094) etkisi vardır. Nessac, Gazali'nin ve Ahmet b. Muhammed Gazali'nin (ö. 520/1126) şeyhi olarak kabul edilir (Uludağ, Ahmet Gazali Md., s. 70) (Gazali A. , s. 16).

b) Gazali'nin medresede aldığı resmî eğitimin etkisiyle zahid tasavvuftan kısmen uzak durduğu kelam ve fıkıh eğitiminin etkisinin ağırlıkta olduğu dönem vardır, bu dönemde Tus'ta, Cürcan'da ve özellikle Cüveynî'nin öğrencisi olduğu Nişabur'da düşünceleri şekillenmiştir. Ayrıca Cüveynî'nin felsefeyle ilgilenmesi ve özellikle İbn Sînâ merakı Gazali'yi de etkilemiştir. Cüveynî'nin etkisiyle başlayan felsefe merakı, İbn Sînâ, Fârâbî, İhvân-ı Safâ, İbn Miskeveyh..vb. filozofları okumasıyla artmıştır (Griffel, 2010, s. 69; Watt W. M., 2003, s. 37-40).

c) Hasan Sabbâh ve İsmaililiğin etkisi. Gazali hiç kuşkusuz İsmaililikten (talimiye) yani Bâtınilikten ve Hasan Sabbâh'ın öğretilerinden etkilendi ve onlara reddiye yazmak için onların eserlerini okuyup inceledi (Gazâlî, el-Münkız mi-ne'd-dalâl, 1989, s. 43, 44). Talimiye'ye (Batni) mensup birinden Talimiye'nin bütün delillerini öğrenmiştir (Gazâlî, el-Münkız mi-ne'd-dalâl, 1989, s. 44). Fıtrî merakı ve kendi ifadesiyle, “hadiselerin hakikatlerini anlamaya olan susamışlığı”, onu Bağdat'ın malum kültür atmosferi içinde her türlü dinî ve fikrî akımlarla temas haline getirmişti (Orman, 2000, s. 239).

d) Gnostik tasavvufun²⁶ etkisi, İsmailiğin ve Bâtınilığın takiyye yaparak tekke ve dergâhlara sızmasından sonra zahit tasavvuf geleneği değişim ve dönüşüme uğrayarak *gnostik* bir hal almıştır. Bu gnostik tasavvuf geleneğini başlatan, tasavvufta aşkın metafiziğini ele alan ilk sufi yazar olma özelliğini taşıyan ve bununla ilgili ilk eser veren Ahmet Gazali'dir (Mucahid, 1358, s. 17-18) (Baltacı, 2013, s. 4). O, eskiden zahid bir sufi iken daha sonra fikirlerini değiştirmiştir ve bu yönüyle ağabeyi Gazali'yi çok etkilemiştir. Gazali, kardeşi Ahmet Gazali'den “şeriata daha çok bağlı kalması için gayret göstermesini” istemiş, Ahmet Gazali ise ağabeyinden “hakikat konusunda marifet sahibi olmasını önemsemesini” istemiştir. “Bir rivayete göre, Gazali, kardeşi Ahmet Gazali'ye şöyle der: ‘İyi bir derviş olsaydın sen, şariat yolunda bundan daha fazla çalışırdın’,

²⁶ Tasavvuf tarihçileri hicri I ve II. asrın yarısına kadar olan dönemi “zühd dönemi” olarak tanımlamaktadır. Bu iki asır, İslam'ın başlıca iki dinamiği olan Kur'an ve Hz. Peygamber'in örnek yaşayışından beslenen sade bir zühd yaşantısı şeklinde ortaya çıkmıştır. 3. ve 4. asırlarda bu zâhid yaşantı, yerini dıştan içe yönelen, ruh tasfiyesi ve Allah'a vusulün esas gaye olduğu yeni bir anlayışa bırakmıştır. Böylece tasavvufi hayat daha felsefi bir boyut kazanmış, buna paralel olarak da sûfilere özgü yeni bir terminoloji ve doktrin oluşmuştur. “İrfânî gelenek” olarak da tanımlanabilecek olan bu doktrinde zaman içinde giderek daha kolektif bir yapı kazanılmış, pratikten teoriye intikal eden bir yol tutulmuştur. Bu noktada ilâhî aşk, fena, bekâ, sahv, sekr, hâl, makam, müşâhede gibi konular ele alınmaya başlanmıştır. İlk dönem sûfilerinden itibaren, eserlerde öne çıkan bu tasavvuf terimlerinden birisi de “mârifet,” diğer kullanımıyla irfandır (Türer, 2011, s. 76-86). Nicholson'a göre tasavvufun ortaya çıkışı tek bir kaynağa bağlanamaz. Ona göre tasavvufun en belirgin teşekkül unsurları Hıristiyanlık, Yeni Eflatunculuk, Gnostisizm ve Budizm'dir (Nicholson R. , 1989, s. 8-20). Hristiyan kültürde yetişen bazı düşünürler Gnostik bilgiyi vahiy ile eş değer görmektedir. Ruh, özü itibarıyla kötü olan maddenin/bedenin içinde hapsolmuş vaziyettedir. Bedenin içine hapsolmüş Ruh dünyadaki yaşam serüveninde bu tutsaklıktan kurtulmaya ve tekrar geldiği nur âlemine geri dönmeye çalışır. Bunun da yegâne yolu Gnostik bilgiden geçmektedir. Bu Gnostik bilginin önemli özelliklerinden birisi, herkes tarafından kendi başına elde edilebilir bir bilgi türü olmamasıdır. Dolayısıyla kurtuluşa ermek için Gnostik bilgiyi elde edebilen bir kurtarıcıya ihtiyaç vardır. Çünkü Gnostik bilgi özel bir elit tabaka için rezerve edilmiş ilahi sırların bilgisidir ve bu bilgi sadece Tanrı tarafından görevlendirilmiş olan kişiler tarafından anlaşılabilir. Tanrı'nın bir kişiyi seçmesi için o kişinin Gnostik bilgi aldığını iddia eden kişiye bağlanması ve onun eğitiminden geçmesi gerekir. Bunun neticesinde Tanrı onu seçilmişler kategorisine dâhil edecektir. Bu ilahi elçi Gnostiği davet etmek, dünyevi uyku ve sarhoşluğundan uyandırmak ve daha önce çıkmak zorunda kaldığı ilâhî vatanına geri götürmek için iner (Koçak, 2021, s. 26-27). Tasavvufun kaynakları ile ilgili ayrıntılı bilgi için bakınız: (Yaman, 2016, s. 15-48).

bunun üzerine Ahmet Gazali'de ağabeyine “iyi bir bilgin olsaydın sen hakkı bilme ve tanıma konusunu bundan daha fazla önemserdin”, Gazali ona: “ben bu meydanda herkesten daha önde olduğumu sanıyorum” deyince Ahmet Gazali cevaben: “gizemler pazarında sanı malının ne değeri olur?” (Zerrinkûb, 2018, s. 154-155)²⁷. Ahmet Gazali, Şeytan'ın gerçek âşık ve tevhid ehli olduğunu söyleyerek Şeytan'ı savunmuştur. Gazali ve Ahmet Gazali arasında sürekli bir rekabet ve tartışma olmuştur. Ahmet Gazali, ağabeyi ve çevresi tarafından aşk merkezli mistik inancı ve yaşam şekli nedeniyle sürekli eleştirilmiştir. Ahmet Gazali, bazı alimlerce “saçma sapan şeyler ve çarpık sözler söylediği, uydurma hadisler rivayet ettiği, düzme hikâyeler anlattığı, söylediklerinin kaynağının rabbanî değil, şeytanî olduğu” suçlamalarına maruz kalmıştır (Gazali A. , 2018, s. 18).

Gazali'nin fikirlerini etkileyen bu kişilere ilave olarak gerçekte onun fikirlerini kökten değiştiren, 1095 yılında şüphe ile başlayıp ruhsal bir krizle sona erdiğini söylediği bir dönemi olmuştur. Bu krizden sonra fikirlerinde büyük bir değişim ve dönüşüm yaşamıştır. O nedenle Gazali'nin hayatını bu krize göre üçe ayırabiliriz: Kriz öncesi dönem, kriz dönemi ve kriz sonrası dönem.

3.1.1. Kriz Öncesi Dönem (1057-1094)

Gazali 1057'de Tus bölgesinin Taberan ilinde dünyaya geldi. Gazali'nin amcası veya büyük amcası büyük bir âlimdi ve günümüze ulaşmamış bir takım kitaplar yazmıştı (Griffel, 2010, s. 54). Böyle bir gelenek içinde büyüyen Gazali'nin babasının da âlim olması muhtemeldir (Çetinkaya, 2000, s. 483). Gazali, aileden gelen güçlü bir ilim geleneğini devraldı ve Arapçayı medresede öğrendi. Ayrıca zahit tasavvuf kültürüne de çok yakındı. Zahit tasavvuf döneminde Gazali'nin hocası Ebu Hamid Ahmed b. Muhammed er-Razikanî et-Tusi idi ve ilk eğitimini de ondan almıştı (Gazali, Kalbin İlacı, 2017, s. 200). 15 yaşında ondan fıkıh okudu. Razikanî, Abdülkerîm b. Hevâzin Kuşeyrî (ö. 465/1072)'nin öğrencisidir ve onun görüşlerini benimsemiştir. Kuşeyri metafizik ile tasavvufi görüşlerini birleştirip eklektik bir düşünce sistemi oluşturmuştur (Uludağ,

²⁷ Ahmet Gazali'ye ait bazı kerametler için bkz: (Sebzevarî, 1312, s. 40-42) (Gazali A. , 2018, s. 20-21).

2003, s. 473-475). Gazali ve kardeşi Ahmet Gazali, ilköğrenimini yoğun bir tasavvuf kültürü içinde geçirmiştir.

Tus'ta medrese eğitimi sırasında kendisini çalışkanlığıyla ve keskin zekâsıyla ispatlayan Gazali'deki cevheri gören hocaları onun zekâsının sadece basit bir medrese eğitimi ile yetinmeyeceğini anladılar. Eğitime devam etmek için Cürcan'a giden Gazali, burada yaklaşık 5 yıl kaldı. Ebu Nasr İsmaili'nin öğrencisi oldu (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-1.cilt, s. 26) (Griffel, 2010, s. 58). Gazali, Cürcan'da iken şeyhlerin şeyhi ve zamanın kutbu olarak bilinen Fazl b. Muhammed Ebi Ali Farmadî (ö.1084) ile tanıştı. Bu zat da tıpkı Razikanî gibi Kuşeyrî'nin öğrencisi idi ve ünlü sufi Ebû Saîd Ebû'l Hayr'ın (ö. 440/1049) sohbetinde bulunmuştu. Aynı zamanda Yusuf Hemedânî'nin (ö. 535/1140) şeyhi idi. Gazali'nin bu karşılaşmadan sonra onu şeyh olarak kabul ettiği söylenmektedir (Uludağ, Bir Mutasavvıf Olarak İmam Gazali, Tarihsiz, s. 48). Yusuf es-Seccac'ın da Gazali'nin şeyhlerinden biri olduğu iddia edilmektedir (Demirci, 1985, s. 80).

Cürcan'da 5 yıl kaldıktan sonra Tus'a döndü ve öğrenimine 3 yıl daha burada devam etti. Gazali daha sonra 1080 yılında Nişabur'a gitti ve burada Nizamiye Medresesi'nde öğrenimini sürdürdü. Kalam âlimi ve Şafii fakihi İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l Meali Cüveynî (ö. 478/1085)'nin derslerini takip etti ve onun takdirini kazandı (Uludağ, Bir Mutasavvıf Olarak İmam Gazali, Tarihsiz, s. 68) (Türker, 2000). Dört yüz talebe içinde sivrildi ve hocasının yardımcısı ve naibi oldu. İmam Haremeyn, onun için 'Gazali, derin bir deniz gibidir' demiştir (Gazali, Minhâcü'l-'âbidîn (Cennete Kavuşturan Abidler Yolu), s. 13). Cüveynî, itikadi anlamda Eşari'nin fikirlerini savunuyordu ve daha önceleri bu yüzden hapsedilmiş ve Hicaz'a sürgün edilmişti. Eşarilere yapılan işkencelerden kurtulmak için Horasan'dan kaçmıştı. Eşarilik üzerindeki baskı kalkınca Nizam-ı Mülk'ün desteğini alarak Nişabur Medresesi'nde hoca oldu. Fıkıhta ise Şafii'liği ders olarak okuttu. Cüveynî, Yunan felsefe geleneğini, İslam kelamının epistemolojik yapısına büyük bir meydan okuma şeklinde değerlendirip İbn Sînâ'nın kitaplarını ciddi olarak inceleyen ilk İslam kelamcısıdır. O, filozofların eserlerinin, kelamın asırlardır uğraştığı pek çok meseleye ilişkin çözümler içerdiğini de anlamıştır (Griffel, 2010, s. 61). İbn Sînâ'nın varlıkla ilgili yaptığı zorunlu varlık, mümkün varlık ayırımından etkilenmiştir. Cüveynî, her iki kavramı Eşari kelamı ile ilgili

yazdığı *Kitab-ı İrşad*'ında kullanır. Cüveynî eleştirel bir zihniyete sahip olup, aklı ve naklî delillere dayanan biri olarak bilinir (Atay, 2004, s. 7). Bir eserinde Tanrı'nın varlığına ilişkin İbn Sînâ'dan etkiler taşıyan bir kanıt ortaya koyar (Griffel, 2010, s. 62). Cüveynî, filozoflara kelimî usulde, dışarıdan ve cılız bir şekilde reddiye yazmıştır (Aydın H. , 2012, s. 35). O, kelim ve fıkhıta uzman olmasına ve hatta felsefeyle çok ilgilenmesine rağmen imanından emin değildir. Sahip olduğu ilimlere de pek güvenmeyen Cüveynî, sufilerin ilmini üstün tutmakta ve onların ilminden 'ağlayarak' bahsetmektedir. Amcası, sufi Ebu'l Hasan Ali b. Yusuf'tan etkilenmiştir. Davranışları alay konusu olacak kadar mütevazıdır (Demirci, 1985, s. 79-80). Gazalî'nin, sadece medrese ilimleri bakımından değil, hocası Cüveynî'nin bu yönlerinden de etkilendiği muhakkaktır. Gazalî'yi asıl yetiştiren de bu hocasıdır. Ondan fıkıh, mantık, kelim, cedel ilimlerini öğrenmiş (Demirci, 1985, s. 79) ve ayrıca felsefe okumaları da yapmıştır. Gazalî bu dönemde *Menhul min Talikat'il Usul* kitabını yazdı. Bu dönemde felsefeyle ilgilenmesi nedeniyle onda *şüphenin* başladığı söylenebilir (Güzel, 1988, s. 10) ve onun eserlerinde kullandığı kavramlarda felsefeden izler vardır. Buna örnek olarak imkân kavramının kullanımı örnek verilebilir. Bundan olsa gerek bazı müsteşrikler Gazalî'nin hayatında, mevcut felsefe ekolünün uzmanı ve İbn Sînâ takipçisi olduğu bir dönemin bulunduğunu öne sürmüştür (Griffel, 2010, s. 63). Gazalî de bazı eserlerinde geçmişte kendisinin felsefeye ilgi duyduğunu söyler. "Bir felsefecinin felsefesinin mahiyetini anlamayı arzu ederim." "Felsefe tahsiline ciddiyetle sarıldım. Bu bapta yazılmış kitapları bir üstattan yardım görmeye muhtaç olmadan mütalaaya koyuldum. Şeri ilimlerin tedris ve tasnifinden boş kaldığım saatlerde buna çalıştım" (Gazâlî, el-Münkız mi-ne'd-dalâl, 1989, s. 15, 22, 26). Fakat filozofları takip edenlerin dinden uzaklaştığını ve zekâlarının ve araştırma yöntemlerinin, kendilerini vahye inanan dindar insanlardan üstün kıldığını düşündüklerini ifade eder. Münkız'da filozofların dini hafife almalarının meşhur olduğunu söyler (Gazâlî, el-Münkız mi-ne'd-dalâl, 1989, s. 25) (Gazalî, Tehâfütü'l-felâsife, 1981, s. 1-3, 129). *Cevâhirü'l Kur'an*'da kendisinin de bir zamanlar böyle bir grubun parçası olduğunu ve taraf değiştirdiğini itiraf eder: "Sıradan insanların inandıkları şekilde inanmadıkları için zekâları onlar (yani filozoflar) için cehennem azabı olacaktır" (Gazalî, Cevâhirü'l-Kur'ân

(Kur'an'dan Cevherler), 1977) (Griffel, Gazâli'nin Felsefî Kelâmı, 2010, s. 64).

Gazali, Cürcan'da tanıştığı Fazl b. Muhammed Ebi Ali Farmadî (ö.477/1084)'den Nişabur'da bağlantısını koparmamış ve sohbet meclisi kuran Farmadî'den dersler almıştır. Farmadî bir mutasavvıftır ve medresede eğitim aldıktan sonra riyazete girip sonunda “müşahede nurlarının kapısı” kendisine açılmıştır. Tus'ta tasavvuf şeyhi olan Ebu'l Kasım Ali b. Abdullah'ın ilgisine mazhar olmuştur. Ebu'l Kasım, sufiliğe dikkatleri çekmiş ve herkesin maddî-manevî desteğini almıştır (Demirci, 1985, s. 78). Ayrıca Farmadî, Gazali'nin amcası Gazali Kadim (Gazali Mazi) diye anılan fıkıh âliminin öğrencisi olmuştur (Uludağ, Bir Mutasavvıf Olarak İmam Gazali, Tarihsiz, s. 67). Farmadî, Kuşeyri'nin talebesidir ve bu durum Gazali'nin neden Kuşeyri'nin *Risale*'sinden etkilendiğini açıklar (Koca, 2015, s. 122). Gazali'nin şüphesinin artmasında ve şüphenin beslenmesinde bu bağlantılar etkili olmuş ve tasavvufî nitelikte bir hayat görüşünün felsefî düşünceyle uyuşmaması şüphenin ortaya çıkmasına neden olmuştur (Uludağ, Bir Mutasavvıf Olarak İmam Gazali, Tarihsiz, s. 48). Bundan dolayı Gazali çözümü yine tasavvufta bulacaktır.

Gazali, m.1077/h.470 yılında gittiği Nişabur'da 8 yıl kalır (Batak, 2000, s. 375). Cüveynî'nin ölümünden sonra bir süre müderrislik görevi yapar ve 27 yaşında Nizam-ı Mülk'ün yanına gider. Nizam-ı Mülk'ün ilmi müşaviri ve baş hukukçusu olur (Orman, Gazali (Biyografi), s. 36-37). Nizam-ı Mülk bu altı yıllık dönemde onu siyasi anlamda yetiştirmiş, devlet idaresi ve siyasi problemlerin çözümü hakkında bilgilendirmiştir. Nizam-ı Mülk, Tus'ta eğitim almış Şafii fıkıh âlimidir (Griffel, 2010, s. 64, 58). O nedenle, her zaman Hanefilik ve Mutezileye karşı Şafililiği ve Eşariliği desteklemiştir (Batak, 2000, s. 375) ve Gazali'yi de bu yönüyle etkilemiştir. N. Mülk, onun zekâsını devlet için büyük sorun teşkil eden İsmaililiğe ve bunun siyasî kolu olan Bâtını fikirlere karşı kullanmıştır. O, Gazali'yi bu tür mücadeleler için eğitmiş ve huzurunda yapılan toplantılarla cedeli mücadelede yetkinlik kazanmasını sağlamıştır. Gazali bu dönemde, Halife Mustazhir Billah'ın emriyle Hasan Sabbâh'ın öncülüğündeki Bâtınlık hareketine karşı kitap yazmıştır. O yıllar sonra, yazdığı kitaplarla ilgili olarak aslında savunduğu fikirleri benimsemediğini ve devletin zoruyla

“mecbur kaldığı için kitap yazdığımı” itiraf edecektir (Gazali, Minhâcü'l-âbidîn (Cennete Kavuşturan Abidler Yolu), s. 19, 13).

Gazali'nin düşünce sisteminin bir bütün olarak anlaşılmasında bazı güçlükler vardır. Bunun en önemli sebebi Gazali'nin düşüncesinin *eklektik* bir yapıda olmasıdır. Farklı mahiyetteki epistemik yapılar Gazali'de çatışmacı bir tarzda bir araya gelmiş ve Cabiri'nin tabiriyle “telfiki tedahuli” mahiyeti arz eden bir düşünce sistemi ortaya çıkmıştır. Bu da onun düşüncesinde “birbiriyle çatışan unsurların” olduğunu gösterir (Küçükparmak, 2013, s. 241). Ama genel kanaat, onun düşüncesinde bir *tutarlılık ve süreklilik* olduğudur. Gazali'nin fikirlerini iki döneme ayıran bazı düşünürler birinci dönemde onun *skolastik bir kelamcı* ikinci dönemde ise kelamı büyük ölçüde reddeden *bir mutasavvıf* olarak görürler. O ister kelamcı ister mutasavvıf olsun her zaman Eşari sisteminin ana hatlarına da bağlı kalmıştır (Watt W. M., 1982, s. 132-133).

Sonuçta Gazali'nin şüphe krizine girmeden önceki fikir hayatına baktığımızda onda beş büyük fikir akımının etkisini görüyoruz. İlki çocukluğundan beri içinde bulunduğu ve Farmadî ile sistematik hale gelen *zahit tasavvuf* etkisi. Daha sonra medresede öğrenci olduğu sırada *kelam, fıkıh* ve diğer dinî ilimlerin etkisi ile fikirleri olgunlaşmıştır. N. Mülk'ün yanında kaldığı dönemde ise *cedel, devlet yönetimi ve siyasetle* ilgili bilgilerini artırmıştır. Fıkhî görüşlerinde Şafii etkisi görülür, kelamda Cüveynî'nin öğretilerini kitaplarında devam ettirmiştir.²⁸Hocası Cüveynî'nin etkisiyle felsefeye yönelmiştir. Felsefe geleneğinde özellikle Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Miskeveyh ve İhvan-ı Safa etkisi vardır. İbn Sînâ'nın, İbn Miskeveyh 'in eserlerini taklit etmiştir. *Makasid'ul Felasife*, felsefeyi eleştirmeyi değil, felsefenin ana hatlarını ortaya koymayı amaçlamaktadır. İbn Sînâ'nın *Danişmendi Alai* adlı Farsça kitabının Arapça bir taklidi olan *Makasid'ul Felasife*'de, felsefenin mantık, metafizik ve fizik konularına ufak rötuşlar yaparak 'din' çerçevesine göre tekrar yazmış fakat çok büyük

²⁸ Gazali üzerinde Şafilîğin etkisi açıkça görülür. Hanbelilere daha toleranslıdır. Fakat Hanefiliğe akli savunması nedeniyle düşmandır. Başını yıllar sonra bile belaya sokacak Hanefilik aleyhine sözler sarf etmiş en sonunda bütün mezhepleri 'ahiret fıkıhı' ve mezhep imamlarını ise 'ahiret fakihî' olarak nitelendirmiştir. İmam Şafii, İmam Malik, Ahmet b. Hanbel ve Ebu Hanife'nin ahiret fakihî olduğunu iddia ettiği bölüm için bk: (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmî'd-din-1.cilt, s. 117-130).

değişiklik yapmamıştır.²⁹ Daha sonra eleştiri şiddetinin dozunu yavaş yavaş artırarak felsefe aleyhine yazdığı yazılarında özellikle İbn Sînâ'yı hedef almıştır. Çünkü İbn Sînâ'nın Bâtınlık ve İsmaililikle bir ilişkisi olduğunu düşünmektedir (Batak, 2000, s. 375).

Bâtıniler, devletin aleyhinde çalıştıkları için gördükleri baskı nedeniyle, faaliyetlerini gizli yollardan 'takiyye' yaparak sürdürmek zorunda kalmıştır. Bu da onların tekke ve zaviyelerde şeyh, mürid, pir... vb. kılıklara girmelerine, imamiyet teorisini gizlice savunarak geniş halk kitlelerinin sevgisini kazanmalarına neden olmuştur (Tan M. , 2017, s. 49-50, 122, 144). Bâtıniler, zahit tasavvufu benimseyen cahil halk kitlelerini zamanla kendi savundukları mistik/gnostik çizgiye getirmeyi başarmış ve zahitlerle amansız bir mücadeleye girişmişlerdir. Zühd hareketi olarak başlayan ve ikinci yüzyılda ayrı sistem haline gelme durumundaki eğilimin, zamanla oluşacak olan felsefi temelinin ilk habercileri bu zahitler grubudur. Hicri 3. yüzyılda zühd hareketi, artık büyük oranda geride kalmıştır. Zahir-Batın ayrımı iyice belirginleşmiştir. Bâtını konuları kendilerine ihtisas alanı kabul eden sufiler inançlarının doğruluğunu ispatlamak için zahir dedikleri şeriatın kitap ve sünnette anlamını bulan sınırlarını değiştirip, ulemayı kendilerine saldırı alanı seçmişlerdir. Kişisel zühd hareketinden felsefi, itikadî bir sistem kurarak tasavvufu dönüştürmüşlerdir. Artık 4. yüzyılda tasavvuf, İslamî kaygılardan uzak olduğu kadar, siyasi çıkar ve gayeler peşinde koşuranların da bir sığınağı durumuna gelmiştir. 5. yüzyılda ilk zamanların zahitleri bu dönemde ünlü birer gnostik filozof ve gnostik kelamcı olmuştur. Bunun tipik örneği olan Gazali ile Ehl-i Sünnetin bir bölümünü oluşturacak olan tasavvufa meşruluk zemini hazırlanmıştır (Vatandaş, 2015, s. 152-175). Bu dönem, tasavvufun "ahlakî bir öğreti olmaktan çıkıp", dış tesirlerle birlikte *düşünsel öğretilere* dönüştüğü yüzyıllardır (Bayrakdar, Tarihsiz, s. 11). Ahmet Gazali, zahit tasavvuf anlayışından gnostik tasavvufa dönen ilk kişilerden biridir ve aşk mistisizmini savunan kitaplar yazmıştır. Gazali, Bağdat döneminde hem Bâtınilerin kendisine yaptığı gizli propagandalar nedeniyle hem de kardeşi Ahmet Gazali'nin etkisiyle zahit tasavvuftan

²⁹ Makasid'ul Felasife'de İbn Sînâ'nın Felsefe konusundaki bilgilerinde yaptığı ufak değişiklikler ve felsefeyi dinileştirme çabasının ilk izlerini görmek için bk: (İbn Sina , 2013, s. XXIII-XXV); (Kaya, 2020).

vazgeçip gnostik bir tasavvufa sıcak bakmaya başlamıştır. Zünnun-i Mısri, Beyazıd-ı Bistami, İbrahim Ethem gibi sufilerin eserlerini okumuş ve onların eserlerinden alıntılar yapmıştır.

3.1.2. Kriz Dönemi (1095)

Gazali, Nizam-ül Mülk'e danışmanlık yaptıktan sonra 1091 yılında Bağdat'taki Nizamiye Medresesi'nin baş müderrisliğine tayin edilmiştir (Bayrakdar, Tarihsiz, s. 9). "Gazali, Bağdat'a geldiğinde devlet erkânıyla karşılaşmıştır." (Türker, 2000). Bağdat'taki Nizamiye Medresesi'nin başında Şafii âlimi Ebû İshak İbrahim b. Ali Şirâzî (ö. 476/1083) vardı. Gazali, Şirâzî'nin yerine tayin olmuştur (Güzel, Gazali'nin Hayatı ve Eserleri, 1988, s. 11). Üç yüz talebesine verdiği dersleri devlet ricalinden gelip dinleyenler vardır. Ders dışında ayrıca vaaz, fetva, telif işleriyle de uğraşmıştır (Gazâlî, el-Münkız mi-ne'd-dalâl, 1989, s. 48) (Orman, Gazali'nin Hayatı ve Eserleri, 2000, s. 239). Nişabur medresesinde Eş'arilik ve Şafiliğin ağırlıkta olduğu bir eğitim aldığı halde, Bağdat'ta Bâtınilikle mücadele etmek için ilgi alanını felsefeye ve gnostik tasavvufa doğru kaydırmıştır. Sık sık alıntı yaptığı manevî şeyhlerinden biri de Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî Bâkılânî (ö. 403/1013)'dir (Yafeh, 2008, s. 244).³⁰ Bu dönemde tasavvuf çevresiyle ilişkisini her daim sürdürmüştür. Farmadi'nin etkisiyle sufizme ilgisi artmış ve bu alanda yoğunlaşarak derin okumalar yapmaya başlamıştır (Gazali, Kalbin İlacı, 2017, s. 201) (Yazıcı, s. 90). Gazali bu dönemde yeni bir proje üreticisinden çok, önceden belirlenmiş amaçları gerçekleştirmek için mücadele eden bir insanın tavrını sergilemektedir (Aydınlı, 2000, s. 270). Bağdat'ta hocalık yaptığı bu dönemde de Nizam-ül Mülk ve

³⁰ "Fıkıh ve usûl-i fıkha dair çeşitli eserler yazması, hatta Gazâlî üzerinde tesir bıraktığının kabul edilmesi, onun bu alanda önemli bir mevkiye sahip olduğunun işareti sayılabilir... Bâkılânî, Aristo felsefesi ile Aristocu filozofların fizik ve metafiziğe ilişkin görüşlerine yönelttiği tenkitleri dolayısıyla felsefe karşısında kelâm disiplininin üstünlük kazanmaya başlamasında rol oynayan ciddi teşebbüslerin öncüsü olarak kabul edilmelidir. Onun bu hususta İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî ile Gazali'ye öncülük etmiş olduğu söylenebilir. Filozofları reddetmek için Dekâ'ıku'l-kelâm adlı hacimli bir eser telif ettiği bilinmektedir... Ehl-i hadîsin itikadî görüşleriyle Ebü'l-Hasan Eş'arî'nin kullandığı kelâm metodunu birleştirerek Ehl-i sünnet kelâm ekolünün gelişmesinde önemli rol oynayan Bâkılânî, Eş'arî'nin yanı sıra Ahmed b. Hanbel'in etkisiyle de haberî sıfatlarda selefeye uymuştur" (Gölcük, s. 531).

siyasilerin ricalarıyla kitap yazmıştır. Gazali, “hâkim otoritenin yönlendirmesiyle” Bâtınilikle ilgili eserlerini yazsa da asıl niyetinin İslam’ı müdafaa etmek olduğunu düşünmektedir (Gazali, Minhâcü'l-'âbidîn (Cennete Kavuşturan Abidler Yolu), s. 18-19,13). “Gazali, genelde saraylarında yaşadığı ve medreselerinde tedrisatta bulunduğu devletin politikasına mahkûm olmuştur... Onun krizi temelde devlete bağlı kalmakla bağımsızlığına kavuşmak arasında düştüğü bir tercih kriziydi” (Acar, 2000, s. 503). Daha sonra bu yaptıkları işleri, ahiret yolunda faydasız işlerle uğraşmak, mevki ve şöhret elde etmek için hareket etmek şeklinde yorumlar (Gazâlî, el-Münkız mi-ne'd-dalâl, 1989, s. 58). Halifenin ricasıyla Bâtınilik aleyhinde bir kitap yazmıştır. Mustazhiri olarak da bilinen Fedaihu'l Batıniyye kitabıyla siyasi tercihini belli eden Gazali, imametın Abbasilerde olması gerektiğini belirtmiştir. O bu tutumu nedeniyle Bâtınilerin hedefi haline gelmiştir.

Bâtıniler 12.yy'da yoğun olarak suikast girişiminde bulunmuşlar, birçok Selçuklu veziri, Şafii kadı ve imam bu suikastların kurbanı olmuştur (Acar, 2000, s. 502). Bâtıniler bu suikastlerine rağmen kendileri aleyhinde birçok kitap yazan Gazali'yi neden öldürmedi? Bu soru cevaplandırılması gereken önemli bir sorudur. Elbette onların hedefleri arasında Gazali vardı fakat Gazali'ye fiziksel bir saldırı yerine ajanlar vasıtasıyla *ilmi bir saldırı* yapmayı tercih etmişlerdir (Gazâlî, el-Münkız mi-ne'd-dalâl, 1989, s. 44). Gazali, büyük bir ihtimalle ajan olan ve Gazali'ye Bâtıniligi ayrıntıyla öğretmekle görevli birini şöyle anlatır: “Ben, (Bâtınilik hakkındaki) şüpheleri, evvelce ‘Talimiye’cilere katılıp onların mezhebini benimsemiş olan, sonra bana gelip gitmeye başlayan birisinden işittim. ‘Onlar mezheplerini reddeden musanniflere gülüyorlar, çünkü bu musannifler hala onların delillerini anlayamamışlar’ dedi, bana o delilleri zikretti ve onlardan hikâye etti. Asıl delillerinden gafil olduğumu zannetmelerine nefsim razı olmadı. Bunun için kitabımda onu (Bâtınilığın bütün delillerini en ince ayrıntısına kadar) zikrettim. Delilleri işitip de anlamadığımı sanmalarına da gönlüm razı olmadı. Bunun için de şüpheyi anlattım.” Gazali bu şekilde ayrıntılı ve sistematik bir şekilde Bâtıniligi anlattığı için dönemin âlimleri tarafından eleştirilmiştir (Gazâlî, el-Münkız mi-ne'd-dalâl, 1989, s. 43-44). Bâtınilığın Gazali'ye yaptığı bu dolaylı propaganda sonucu Gazali 1095 yılında bunalıma girerek Bağdat’ı terk etmek zorunda kalmıştır. Gazali'nin krize girmesi bir anda ve aniden başlamamıştır.

Şüphe krizinin ilk belirtileri Nişabur'da Cüveynî'nin öğrencisi olduğu yıllara kadar gitmektedir. O dönemde bile bilgilerin “gerçeğe uygunluğu hakkında bir takım şüpheler” duymaktadır (Gazâlî, el-Münkız mi-ne'd-dalâl, 1989, s. 16, 18) (Güzel, Gazali'nin Hayatı ve Eserleri, 1988, s. 10). Gazali, Bağdat'a hoca olarak geldiğinde bile bir bunalım yaşamaktadır (Atay, 2004, s. 31). Siyasi ve sosyal krizlerin Gazali'de düşünsel krizi beslediği şüphe götürmez bir gerçektir. Bu krize; sosyal-siyasal boşluk, karmaşa etkili olduğu gibi kelamî, felsefî tartışmalar eklenmiş ve bunalımını artırmıştır. Bâtınlığın dolaylı saldırıları da onun nassa aşırı yönelmesine ve aklı ikinci plana itmesine neden olmuştur (Tekin, Tarihsiz, s. 160). Gazali'nin şüphe krizine girmesinde üç faktör etkili olmuştur. Bunlar:

1. Siyasal Kargaşa ve Kültürel Nedenler

Gazali'nin yaşadığı dönemde Abbasi halifesi Bağdat'ta olmasına rağmen egemen güç Selçuklu sultanlarının elindeydi. Mısır ve Akdeniz'in güney sahilleri Şii-Fatımi egemenliği altında idi. Gazali eserlerini yazdığı dönemde devlet, siyasî-fikrî-itikadî yönden Şii-Bâtını faaliyetlerin tehdidi altında idi. 1096'da haçlılar gelmiş, 1098'te Kudüs'ü işgal etmiş 1100'de burada bir krallık, Trablus ve Urfa'da kontluk, Antalya'da da bir prenslik kurmuşlardı (Uludağ, Bir Düşünür Olarak Gazali, 2000, s. 249). Bu dönemde Bâtınlığın faaliyetleri çok artmış ve bir müsteşrikin ifadesiyle İran medeniyetinin yıkılmasında direnişin bir sembolü haline gelen Bâtınlık bir anlamda *İran'ın (medeniyetin) son kükreyişi* olmuştur (Watt W. M., 1982, s. 139). Gazali bu dönemde felsefe, kelam, fıkıh, tasavvuf, Bâtınlık ve Yezidilik gibi diğer mezhepler aleyhine kitaplar yazarak ve devletin resmi ideolojisini destekleyen eleştiriler yaparak birçok kesimden düşman kazanmıştır. Bu düşman grubu bazen açık açık bazen de gizlice Gazali ile mücadeleye girişmiştir. Gazali'nin eserlerinde gördüğümüz kadarıyla kendisine yönelik birçok suçlama vardır: “İlmi Allah'tan gayrı şeyler için öğreniyorsun” diyenler olduğu gibi dünya menfaati peşinde koştuğunu, şöhret sevgisine sahip olduğunu söyleyenler de vardır (Gazali, Minhâcü'l-'abidîn (Cennete Kavuşturan Abidler Yolu), s. 12). Bu kişiler, Gazali'ye kal ehli (konuşma, söz ehli) olduğunu, hal ehli olmadığını söylemektedirler. Gazali'ye makam ve mevki için din öğrettiğine dair suçlamalarda bulunmuşlardır (Gazali, Minhâcü'l-'abidîn (Cennete Kavuşturan Abidler Yolu), s. 14). Gazali bunlara cevap olarak, zihinsel ve

akli mücadele yolunu seçip kitap yazsa bile sonunda psikolojik baskılara dayanamayıp mistisizme yönelmiştir (Gazâlî, el-Münkız mi-ne'd-dalâl, 1989, s. 43-44) (Gazâlî, el-Münkız mi-ne'd-dalâl, 1989, s. 61-63). Bu dönemde siyasetle ilgilenmiş ve Melikşah ile halife arasında elçilik yapmıştır. Siyasete dair Huccetü'l Hakk, Mufassıl'ul Halaf, Kitâb'ul Durcal-Markum'u, Kitâb'ul Kıstas Mustabi ve Kitâb'ul Kavasım'ul Batıniyya'yi yazmıştır (Gazali, Zâdü'l-âhire, 2015, s. 31).

Gazali, zaman zaman Selçuklu sultanlarıyla sorun yaşamıştır. Melikşah'ın ölümünden sonra Berkyaruk'un rakibi Tutuş'u tutması, 1095 yılında Tutuş'un ölüp mücadeleyi Berkyaruk'un kazanması Gazali'yi bir çıkmaza sokmuş ve durumu sarsılmıştır (Orman, Gazali (Biyografi), s. 41). Nizam-ı Mülk ve Melikşah'ın Bâtını suikastlerine kurban gitmesi ve ortaya çıkan siyasi ve sosyal kargaşa ve çatışmaların ortasında kalan Gazali'yi bu olaylar yormuş ve her şeyi bırakıp gitme isteği doğurmuştur. Bu süreçte İktidar ile ilişkisinin biçimini ve niteliğini belirlemede zorlanmıştır (Atay, 2004, s. 11-12). Siyasilerle olan yakın ilişkisi dönemin âlimleri ve tasavvufçularının dilinde önemli bir eleştiri malzemesi olmuştur. Bu eleştiriler zamanla onu bunalıma ve krize sürüklemiştir (Aydın H. , Gazali Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri, 2012, s. 37).

2. Düşünsel Nedenler

M. Watt, Gazali'nin yaşadığını ifade ettiği krizi özde olası ama şematik açıdan ifade edilmesini kuşku bulur ve yaşanan krizin felsefe ile ilk temas ettiği yıllarda olmuş olabileceğini söyler. Felsefenin bir kolu olan mantıkla yakın temasa geçmesi onun şüphe krizini artırmıştır (Aydın H. , Gazali Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri, 2012, s. 38). Gazali, Bâtınilerin fikirlerini araştırırken onların çoğu zaman felsefenin argümanlarından beslendiklerini fark ederek felsefeye yönelmiş ve asıl meselenin felsefe kaynaklı olduğunu düşünerek felsefe aleyhinde kitap yazmıştır. Fakat Gazali, felsefeyi dinî/mistik bir yoruma tabi tutarak dinin hizmetine sokmaya çalışmıştır. Gazali'nin kelam ve felsefesi, İbn Sînâcılığın mistik dille yorumlanmış bir türüdür (Griffel, 2010, s. 33).

Gazali'nin 1095'te başına geldiğini söylediği kriz aslında beş ay öncesine değil en az iki yıllık bir geçmişe 1093 yılına ve hatta daha eski tarihlere dayanır. Farmadî'den aldığı sufi eğitim onun krizinden on yıl önce idi. Gazali, otobiyografisini anlattığı Munkız'da sufi literatürü keşfetmesinin birden bire gerçekleşip bunun sonucunda Bağdat'ı terk ettiği

izlenimi verir. Oysa onun, daha önce tasavvuf literatüründen haberi vardı (Griffel, 2010, s. 26). Kuşeyrî geleneğine bağlı olan hocalarının olması Gazali'yi çok etkilemiştir. Bu erken tasavvuf eğitiminin etkisi daha sonra ortaya çıkmıştır (Aydın H. , Gazali Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri, 2012, s. 34). Ondaki yakîn arzusu bir şüphe ve emin olmama durumunu göstermektedir (Watt W. M., 1982, s. 136-137). O, yakın'ın anahtarı olarak şüpheyi görmüş ve o bu şüphe yöntemiyle hem kendi hayatını hem de başkalarının düşüncesinin doğruluk değerini sorgulamaya götüren eleştirici zihniyeti kazanmıştır (Bayrakdar, Gazali, 2000, s. 235).

Munkız, şüphecilik hakkında yazdığı yegâne eser olmakla beraber, şüpheciliğe yer verdiği bazı eserleri vardır. Bunlardan biri *Mizânü'l amel*'dir. Bu eserin sonunda şüphe etmenin şart olduğunu belirtir. “Şüphe insanı hakka götürür, şüpheden korkulmaz. Şüphecilik insanı hak ve hakikate ulaştırır. Şüphe etmeyen bir kimse tahkikat yapıp araştırma yapamaz. Şüphe baktırır ve böylece bakan görür. Gören de hakkı ve hakikati görür” (Gazali, Mizanü' Amel (Amellerin Ölçüsü), Tarihsiz, s. 366). *Kimya-ı Saadet*'te insanın şüpheye düşebileceğini, şüpheden kurtulmak için lazım geleni yapmak gerektiğini beyan eder (Gazali, Kimyâ-yı Sa'âdet, 2016, s. 62) (Gazali, Zâdü'l-âhire, 2015, s. 90). Bir ara *ahiret hayatını inkâr edenlerin tesiri altında kaldığını* bu yüzden sapıklığa düştüğünü fakat bundan kurtulduğunu ifade eder (Gazali, Zâdü'l-ahire , s. 90). Bu şüphe, sadece metafizik ve bilgi problemleriyle ilgili değildir. Gazali, kendisini ahlakî bakımdan sorgular ve makam ve şöhret arzusunun bulunduğunu dünya işlerine boğulduğunu, ahiret yolu için faydası olmayan ilimlere yöneldiğini itiraf eder (Akın, Tarihsiz, s. 11). Cabiri, Gazali'nin Hermesçiliğe mağlup olduğunu ve mağlubiyetinin sadece epistemolojik alanla sınırlı olmadığını iddia eder (el-Câbirî, 2000, s. 308).

Cüveynî'nin öğrencisi olduğu zamanlarda bile Gazali, “öğrendiği bilgilerin gerçeğe uygunluğu hususunda bir takım şüpheler” duymaktadır (Güzel, Gazali'nin Hayatı ve Eserleri, 1988, s. 10). Çok erken bir dönemde krizin sinyallerini vermiştir. Gazali bu dönemde İbn Sînâ'nın Şifa eserini okuyup özümsemeye çalışmıştır. Onun şüpheciliğini ortaya çıkaran kitabın Şifa olduğu iddia edilmiştir. Ebu Bekir b.Arabi (ö.1143) “Şifa, Gazali'yi hasta etti” demiştir (Ülken, Tarihsiz, s. 73) (Gencer, 2012, s. 475).

Bâtınilerin Gazali ile mücadele yolları çoğu zaman ‘dolaylı ve gizli’ bir şekilde olmuştur. Onlar devletle ve devletin mevcut fıkıhçı ve kelimacı

ordusuyla mücadele etmek için gizli yolları kullanmışlardır. Bâtıniler zamanla tasavvufun içine sızdılar ve bu şekilde fikirlerini yaydılar. Bâtınilerin Gazali'ye yönelik çeşitli propaganda yöntemleri vardır: Duyu bilgisinin güvenilir olmadığını söylemek, akla savaş açmak, cedel yolunu (kelam) eleştirerek ve kelamcıları kötüleyerek gelecek muhalefet sesini önlemek, kelam ve fıkıh ilimlerini taklit ilimleri olarak nitelendirip gözden düşürmek, İslam'ın taklit dini olduğunu söylemek, tevilin, akılla değil kalple yapılması gerektiğini söylemek... vb. kullandıkları yöntemlerden bazılarıdır. Bâtıniler, İslam'ın kavramlarını mistik öğretiye ve gnostik tasavvufa göre yorumlaması, Gazali'nin çevresinde bulunan bazı insanların (muhtemelen ajanların) “seninle ilgili rüya gördük” diyerek ona telkinde bulunup kararlarını etkilemeleri, müceddid olduğuna inandırmaları, peygambere eş veya daha üstün olduğunu telkin etmeleri (el-Câbirî, Gazali'nin Düşüncesinin Temel Unsurları ve Çelişkileri, 2003, s. 404) “sağlığın için Bağdat'tan çıkman gerekir”, telkininde bulunmaları (Gazâlî, el-Münkız mi-ne'd-dalâl, 1989, s. 72-73) (Atay, 2004, s. 31), sahip olduğu makam ve mevkiî terk eden İbrahim Ethem'in hayatının örnek hayat olduğunu söylemeleri gibi yöntemleri vardır (Griffel, 2010, s. 19). Böylece Bâtınilerin gizli propagandacıları; Gazali'nin kendi aklından, bilgisinden, kültüründen, medresede uzun çaba ve emekler sonucu elde ettiği ‘âlim’ olma vasfından ve nihayet dünyanın gerçekliğinden şüphe etmesini sağladılar (Orman, Gazali'nin Hayatı ve Eserleri, 2000, s. 239-240). Bâtınilerin Gazali üzerindeki ikinci etkisi, Gazali'de uyandırdıkları *öldürülme korkusu* olmuştur. Bu korkunun krize yol açmış olabileceğini iddia edenler vardır (Orman, Gazali (Biyografi), s. 40).

Bağdat'ta iken çeşitli mezheplere mensup âlimlerin yazdıkları eserleri inceleyen Gazali, bu incelemenin sonunda kelam konusundaki kanaatleri değiştirmiştir. Kelam ilmi ile ilahi hakikatlerin bilinemeyeceği kanaatine varmıştır. Kelam ilmîni kendi gayesi için “kifayetsiz” bulmuştur. Çünkü onlar en fazla düşmanlarının tenakuzlarını bulup çıkarmak, kabul ettikleri fikirleri savunmak dışında bir iş yapmamaktadırlar (Gazali, Dalâletten Hidâyete, 1978, s. 45-46). Gazali, filozoflara, Bâtınilere zahit tasavvufa da birçok eleştiri getirmiştir. Aslında onun, aleyhinde yazmadığı herhangi bir mezhep, kelam, fıkıh, felsefe, tasavvuf düşüncesi kalmamıştır. Kelamcıları ve fıkıhçıları özellikle Hanefi fikhını eleştirmesi nedeniyle hayatı boyunca suçlanmıştır. Gazali, erken

dönem eserlerinde Hanefiliğin kurucu figürü olan Ebu Hanife'ye karşı saldırgan ve taraflı bir ruh haliyle itirazlarda bulunmuştur. (Gazali, el-Menhûl fi'l-usûl, 1462, s. 613-18) Sencer'in kendisi de Hanefi olduğu için Gazali'nin durumu potansiyel olarak tehlikede idi. "Bazı kaynaklar Hanefî ulemanın Gazali'nin idamını talep eden bir fetva düzenlediklerini öne sürer" (Griffel, 2010, s. 102). Her şeyden şüpheye düşünce ve bu durum doruk noktasına ulaşınca krize girmiştir. En sonunda nefis terbiyesi ile hakikatlerin kendisine açıkça görüldüğünü düşünmüştür (Gazali, İhyâ'u 'ulûmi'd-din-1.cilt, s. 15).

3. Kişisel Özellikler

Gazali'nin krize girmesinde kişisel özelliklerin etkili olduğunu iddia edenler vardır. Onun kişilik yapısı her zaman ilim açısından yükselmeye, makam-mevkiye ve kişisel kariyerini ilerletmeye dönük olmuştur. Bu tür bir karakterin sadece sıradan bir medrese hocası olarak kalmayacağını tahmin etmek zor değildir. O şöhretini artırmak için halk kitlelerini hedef alan kitaplar yazmayı gerekli görmüştür.

Narsistik Özellikler-Kendini Beğenmek: Psikolojide narsizm, kişinin kendini sevmesi, kendine hayran olması, kendi değerinin ve öneminin farkında olması ve başkalarından da bunu beklemesi, benmerkezci (egocentric) davranması gibi durumları betimlemek için kullanılır. Gazali'de ilk narsistik belirtiler 15 yaşında haydutlar tarafından soyulunca haydutun onun ilmiyle alay etmesi nedeniyle görülür (Griffel, 2010, s. 59) (İbnu'l Adîm, s. 90). Bu olaydan gururu incinir ve bütün ders notlarını ezberler. Bu ise istisnai derecede müthiş bir zekâ, yoğun bir gayret ve yüksek düzeyde bir özgüven gerektirir. O narsistik bir özgüvene sahiptir (Demircioğlu, 2014, s. 68-69) Abdilgâfir Fârisî (ö. 529/1134-35), genç Gazali'nin karakterinde bazı kabalıkların bilindiğini ve görüldüğünü söyler: "O kendini beğenmişliğin zirvesindeydi ve insanlara saygısızca bakıyordu. O, boş bir kibre sahipti. Ayrıca şan-şöhret elde etme konusunda Allah tarafından donatılmış olmanın verdiği rahatlıkla sarhoş olmuştu" (Griffel, 2010, s. 60). O bu yönleriyle narsistik özellikler göstermektedir. Bazı ilmi konularda yanlış yaptığını söyleyenlerin dediklerini önemsemeyerek "merak duygusu ile her şeyi bilme konusunda kendisine engel olamadığını" söylemiştir. Filozofları tekfir ederken açıkça narsistik yönelimler göstermiştir (Demircioğlu, 2014, s. 70, 74). O, *Tehafütü'l-*

Felasife kitabında filozoflara hakaret ederek dini inkâr etmekle suçlamaktadır. “Kalplerinde küfür ve dinsizlik var” diyerek filozofları söylemedikleri şeylerle itham etmektedir. Burada Hz.Peygamber’in "Hiç kimse, bir başkasına fâsık veya kâfir demesin. Şayet itham altında bırakılan kişide bu sıfatlar yoksa o söz onu söyleyene döner" (Buhârî, Sahih, s. 15) sözüne muhalefet edencesine herkesi tekfir etmiş ve asıl amacının *yıkamak ve inkâr etmek* olduğunu söylemiştir (Atay, 2004, s. 34). Fakat Gazali’ye İhya’dan sonra birçok eleştiri gelince ve kendisi de tekfir edilince, tekfirin kötü bir şey olduğunu söylemek zorunda kalmıştır. Ancak ekleme yaparak “tahkik yapmadan” der. Dolayısıyla kendisi tahkik ettiği için tekfir etmenin sorun olmadığını düşünmektedir. "İbn Mülcem, Hazret-i Ali'yi, Ebu Lu'lu, Hazret-i Ömer'i öldürdü" demek caizdir. Çünkü bu hadiseler tevatür yoluyla sabit olmuştur. Binaenaleyh hiçbir Müslümana fasıklık veya küfür sıfatını, tahkik ve tetkik etmeksizin, yakıştırmak caiz değildir" (Gazali, İhya (5.cilt), s. 467).

Olayları Çarpıtması ve İnsanların Zihnini Yönlendirmesi: Abdüddaim Bakari’nin Gazali otobiyografisinde “Gazali, kendi tarih yazımını nasıl oluşturdu?” alt başlığı Gazali’nin hayatını anlamada dönüm noktası sayılabilecek çalışmasıdır. O, Gazali’nin kendi kişiliği ile ilgili algıyı şekillendirdiğini ve etkili bir şekilde asırlardır tarihçilerin zihnini bulandırdığını söyler. Gazali, Munkız’da yani kendi yazdığı biyografisinde, toplumsal hayatın her türünden uzak durduğu izlenimini yaratmaktadır. Fakat gerçek hayatına baktığımızda o, öğretim faaliyetlerini ve kitap yazmayı hiçbir zaman terk etmemiştir (Griffel, 2010, s. 43). Gazali’nin mistik görüşü, derin bir eğitim ve öğretim sonrası yoğun bilgi ve derin idrak sonucu oluşmuştur.

Gazali, bazı akıl oyunlarıyla arkadaşlarına şaka yapmıştır. O, insanların kendisine yönelik haksız suçlama ve eleştirilerinden korunmak için onlara yanlış bilgi vermiştir. “Bağdat’a geri dönmek üzere Bağdat’tan ayrıldım” demiş oysa iki yıl gibi kısa bir süre sonra yani 1097 yılında Bağdat’a dönmüş ve Nizamiye Medresesi’nin tam karşısındaki bir tekkede İhya dersleri vermeye başlamıştır (Griffel, 2010, s. 91). “Mekke’ye gideceğimi söyledim ama Şam’a gitmeyi içimden ayarlamıştım” (Atay, 2004, s. 32) (Orman, Gazali'nin Hayatı ve Eserleri, 2000, s. 241) diyerek yine çevresini yanılttığını itiraf etmektedir. İhya kitabının başında bu kitabı fıkıh kitabı görünümünde yazdığını, aslında

niyetinin farklı olduğunu söyler. “Bu kitabı (İhya), bu tertip (fıkıh kitabı) üzere meydana getirmemin sebebi şudur: Gördüm ki ilme talip olanların, Allah’tan korkmayanların iyice bildiği, böbürlenmeye vesile ettiği, birbirlerine duydukları hasetten dolayı yaptıkları mücadelede, yerlerini korumak ve itibarlarını devam ettirmek için hep fıkha rağbet etmektedirler... Bu bakımdan kitabımın bir fıkıh kitabına benzemesinin büyük faydalar temin edeceğinden eminim... Ebedi hayatta faydalı olan ilmin semeresi; kalpleri ve ruhları tedavi edip sağlamlaştırmak ve bu sayede ebedi hayata kavuşturmadır” (Gazali, İhyâ’ü 'ulûmi'd-din-1.cilt, s. 56-57). 10 yıl sonra Nişabur medresesine tekrar dönmesinin nedeninin ‘halk için’ olduğunu söyler fakat asıl niyetinin *âlimlere eğitim vermek olduğunu* başka bir yerde itiraf eder (Gazali, Mektûb-i Gazâlî der bâra-yi ehl-i ibâha, Tarihsiz, s. 149) (Griffel, 2010, s. 99). Filozoflara karşı çıkmak için, aslında benimsemediği ve düşman olduğu grupların iddialarını kullanarak savaşması, riyazet-uzlet hayatını benimsetmek için nafîle ibadetleri farz hükmüne sokması, “ilmi şöhreti” yetersiz bularak “ahiret (tasavvuf) şöhretinin” peşine düşmesi yine onun insanların zihnini yönlendirmek için kullandığı yöntemlerdir. Dünyayı terk ettiğini söylemesine rağmen hayatı boyunca sürekli dünyaya dönük işlerin peşinde koşmuş ve asla uzlet/riyazet hayatını benimsememiştir. Griffel ’in ifade ettiği gibi aslında Gazali’de riyazet-uzlet demek, sadece ve sadece devlet kurumunda hizmet etmemek ve devlet destekli eğitim faaliyetlerine katılmamış olmak anlamına gelir (Griffel, Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı, 2010, s. 96-97).

Belli Bir Fikri İstikrarlı Bir Biçimde Savunamaması: "Faslu'l-Makal"da İbn Rüşd’ün ve “Mecmuâtül Fetavâ”da İbn Teymiyye’nin yaptıkları Gazali eleştirisine göre; onun ilim konusunda belli bir hakikate ulaşmadığını ifade ederler, o bir kelamcı görünce kelamcıdır, bir sufi görünce mutasavvıftır ve bir Yemenli görünce Yemenlidir, fikren gezgin bir seyyah gibidir (Teymiyye, 2019, s. 396-397, 403, 406) (Rüşd, 2011, s. 78) (Bayrakdar, Gazali Kimdir, Nedir, Tarihsiz, s. 7).

Orta Yaş Krizi: ABD’de orta yaş krizi ile ilgili yapılan çalışmalarda ilginç sonuçlara ulaşılmıştır. Orta yaş krizine giren kimseler işlerini bırakmış, başka bir yere taşınmış, boşanmış, karamsarlığa gömülüp alkol kullanmaya başlamışlardır. Bu dönemde yaşamını yeniden gözden geçirip, “yaşamdaki son şans” anlayışına sahip olmaları bu dereceye “kriz”

özelliğini verir. Bu kişiler eski mesleklerini bırakıp yeni bir meslek seçerler. Krize neden olan dört neden vardır; aile, mesleki doyum, anne-baba ile olan sorunlar ve ölüm düşüncesi (Cüceloğlu, 2000, s. 395-400). Gazali’de az veya çok bu belirtilerin hepsi görülmektedir. O, mesleki doyuma ulaşmıştır. Medrese hocası olarak mesleki başarısının en yüksek noktasına gelmiş fakat aşılacak başka meslek kademeleri kalmamıştır. Bu durum meslekten duyulan doyumunu durdurmuş ve Gazali’yi yükselebileceği daha başka meslek alanlarının var olup olmadığını araştırmaya yöneltmiştir. Gazali, şimdiye kadar yaptıklarının değerli olduğundan şüphe etmiş ve daha değerli, yeni bir yaşam geliştirme olanakları varken, bu fırsatı kaçırmadan, yaşamının geri kalan kısmını anlamlı bir şekilde değerlendirmek istemiştir. Zaman zaman ölüm korkusu yaşamıştır. Onun yaşadığı bu bunalımla sadece belirli kişilik yapısında olanlar karşılaşabilmektedir. Kafasındaki tasavvuf düşüncesi ile medresede verdiği eğitim çeliştiği için bu onu rahatsız etmiştir (Aydın H. , Gazali Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri, 2012, s. 39). Siyasilerin baskısıyla tekrar medreseye dönse bile bu dönme işini gönülsüz yapmıştır.

Şüpheli ve Eleştirel Kişilik: Gazali’nin fitrî merakı ve kendi ifadesiyle ‘hadiselerin hakikatini anlamaya olan susamışlığı’ ve her düşünceyi araştırarak eleştirmesi onda şüpheli bir karakteri doğurmuştur (Orman, Gazali'nin Hayatı ve Eserleri, 2000, s. 239, 773). Kendi şüphesini de “fitrî bir alışkanlıkla” diyerek yine fitrata bağlamıştır (Gazali, Müstasfâ fi 'ilmi'l-usûl, 2017, s. 115). Ona göre, *şüphe, doğuştan gelen fitri bir özelliktir*. Bu nedenle Gazali, doğuştan şüpheli olduğunu söyler. O, yakînî bilgiyi elde etmek için, Allah’ın lütfettiği fitri bir alışkanlıkla metodik şüpheyi bir araç olarak kullanır, böylece eleştirel bir bakış açısına sahip olmuştur ve bu metotla hem taklitten uzak kalmak, hem de yanlışlık ve vehme yer bırakmayacak şekilde yakîn (kesin) bilgi sahibi olmak istemiştir (Işık, 2014, s. 343). Şüpheden kurtuluş yolu Gazali’ye göre, Allah’ı zikretmek, tövbe ve dua etmektir. Ona göre kişi, bu ilim sayesinde şüphesini giderebilir (Gazali, Mükâşefetü'l-kulûb (Kalplerin Keşfi), 2019, s. 32,77,90) (Topuz, Gazali’de Dinî Tutum ve Davranışlar, 2011, s. 169). Gazali, insanla ilgili hemen hemen her yetenek ve çalışma gayretini bu fitrat üzerine temellendirmektedir.

Üstün Zekâsı, Aklî Muhakeme ve Cedel Gücü: Gazali, çok küçük yaşlardan itibaren eğitim hayatında üstün başarılar elde etmiş ve eğitim

olanaklarını bu çabası sayesinde daha iyi hale getirmiştir. O üstün zekâsı sayesinde hocası Cüveynî'nin övgülerine mazhar olmuştur. 27 yaş gibi çok erken bir yaşta vezire danışmanlık yapmış, otuzlu yaşlarda ise Bağdat'ın en önemli okullarından birinde baş müderris olmuştur (Griffel, 2010, s. 65, 67). Üstün başarıları nedeniyle çevresinde sürekli göze batmış, ukala, egoist, çokbilmiş gibi suçlamalara maruz kalmıştır (Griffel, 2010, s. 98). Üstün zekâsı nedeniyle hayatı boyunca sürekli okumuş, araştırma yapmış ve kitap yazmıştır. Bu merakı ve karakteri yüzünden, riyazet ve uzlet hayatını teoride şiddetli bir şekilde savunsa bile pratikte asla benimseyememiştir.

Taklitçilik ve Orijinaliteden Yoksunluk: Gazali'nin birçok eser yazmasına rağmen orijinal bir eser yazdığını söylemek mümkün değildir. O genellikle var olan eserlere reddiye, şerh ve yorum katarak, bazen birebir kopya yaparak eserlerini oluşturmuştur.³¹ Eklektik bir yapı nedeniyle birbirine çelişkili gibi görünen eserler vermiştir (Deniz, 2011, s. 7). Bu taklitçi yapısı ve orijinaliteden yoksun eserler yazması bazılarında göre onun krize girmesine ve farklı eserler yazma isteğine yol açmıştır (Atay, 2004, s. 17).

Şöhret Olma Tutkusunu: Gazali, söylemlerinde her ne kadar dünyanın makam, mevki ve ihtişamından vazgeçtim dese bile aslında “üç yüz öğrenciye ders veriyordum” (Gazâlî, el-Münkız mi-ne'd-dalâl, 1989, s. 59) ifadesini öğrencinin çokluğunu değil azlığını vurgulamak için dile getirmiştir. O, medrese hocalığından gelen şöhreti yeterli bulmamış ve geniş halk kitlelerinin ilgisini ve sevgisini kazanmak için Bağdat'ı terk ederek Şam'a gidip ilk iş olarak “halka yönelik” kitap yazmıştır. Gazali'nin asıl hedefi geniş halk kitlelerinin sevgisini kazanmaktır. Bu nedenle Gazali, *asıl şöhretine fakihlikten sufiliğe geçiş yaptığı bu son dönemiyle* kavuşmuştur. O, 1095 yılında Bağdat'ı terk ederek zühd ve tasavvuf yolunu tercih etmeseydi herhangi bir çağdaşı Iraklı-Horasanlı âlim gibi sıradan bir âlim olacaktı ve günümüzde hemen hemen hiç kimse onu tanımayacaktı. O halka yatırım yaparak, geniş kitlelerin sevgisini

³¹ Örneğin Makasid'ul Felasife'nin İbn Sina'nın eseri olan Danişmend-i Alai'nin kopyası olduğunu, Düccane Cündioğlu “İslam Dünyasında Felsefenin Tükenişi ve Gazali'nin Rolü” adlı You Tube konuşmasında iddia etmektedir: (Cündioğlu, 2022). Gazali'nin eserlerinin Muhasibi'den birçok alıntı taşıdığını iddia eden makale için bk: (Smith M. , 2002).

kazanmayı amaçlamış ve bunda da başarılı olmuştur. Ayrıca o *asrın müceddidi* ve *imamı* makamına yükselmek istemiştir. Nitekim Şafiiler ona bu payeyi vermişlerdir (Acar, 2000, s. 495, 496).

Ağır Eğitim-Öğretim Şartları: Gazali, dört yıl boyunca Bağdat'ta ağır ve yoğun geçen eğitim-öğretim faaliyetinden yorulmuştur (Atay, 2004, s. 10). Kriz geçirdiği 1095 yılında birçok kitap okuduğu gibi Tehafüt, Miyar'ul İlm... vb. eserleri de yazmıştır (Akkanat, 2013, s. 30-31). Frank Griffel, Gazali'nin 1095 yılında daha önce tamamladığı en az yedi adet kitabın taslağını bitirmiş olabileceğini iddia eder (Griffel, 2010, s. 69-70). Bu yoğun eğitim-öğretim faaliyeti onun ruhsal kriz geçirmesini tetiklemiş olabilir.

Çevresinden Gelen Suçlamalar: Nizam-ı Mülk başta olmak üzere, halife ve siyasilerin telkinleri, çevresinde bulunan mutasavvıflar, özellikle kardeşi Ahmet Gazali'nin yaşam şeklini eleştirmesi ve suçlamaları nedeniyle Gazali krize girmiştir. Munkız'da, yakın çevresinde bulunan ve Bâtınlığı öğrendiği biri olduğundan bahseder (Gazâlî, el-Münkız mi-ne'd-dalâl, 1989, s. 43, 44). Gazali genellikle çevresindeki insanların telkinlerine açık biridir. Büyük ihtimalle, onun dışa dönük kişilik yapısı, dışardan sürekli onay bekleyen tutumu, onu dış dünyaya karşı savunmasız ve duygusal hale getirmektedir. Yoksul bir ailede yetişmesine rağmen zekâsıyla üstün başarı elde edip iyi medresede okuması ve çevresine göre daha iyi makam ve mevkilere gelerek sivrilmesi çevresinde şiddetli bir kıskançlığa ve çekememeziğe neden olma ihtimalini artırmaktadır.

Ağabeyi Gazali gibi bir başarıyı kardeşi Ahmet Gazali'nin göstermemesi aralarında rekabeti ve kıskançlığı doğurmuştur, Ahmet Gazali medrese hocası olmak istemiş olabilir, Gazali ise Ahmet Gazali'nin bir vaiz ve gnostik tasavvuf savunucusu olarak geniş halk kitleleri içinde şöhret elde etmesini kıskanmış olabilir. Ahmet Gazali, zahid tasavvuf ehli (daha sonra Bâtınilerin telkinleriyle Gnostik tasavvufa yönelerek) bir hayat sürmüştür. Babasının ve tasavvuf hocalarının izinden giden Ahmet Gazali ile Gazali arasında sürekli fikir ayrılıkları, küslükler ve tartışmalar yaşanmıştır. Gazali, kardeşinin İslam dışı hal ve tavırlarını eleştirmiş ve onu 'doğru yola' sokmak için nasihatlerde bulunmuştur. Hatta bazı eserlerini ona adanmış ve hediye etmiştir. Örneğin Gazali, bazı eserlerine 'Ey Kardeşim! Allah seni hak yolu irşat buyursun. Benden Müteşabih haberleri açıklamamı istedin... Allah doğruluktan ayırmasın ve beni, senin

istediklerini yerine getirmeye muvaffak kılsın... İşte isteğin üzerine yazdığım kitabı...' hitabıyla başlamaktadır (Gazali, İlcâmü'l-'avâm (İnançta Hassas Ölçüler), 1984, s. 9-10). "Ben bu ilginç parçayı hediyeleşme yolu ile aziz kardeşim Ahmet'e takdim ettim. Allah kendisini aldatici diyara gönül bağlamaktan korusun ve eşyanın hakikatlerinden bazısını bilmeye layık kılsın ki eşyanın hakikatlerini tümü ile bilmek yalnız Âdemoğlunun soyu tarafından istenmiştir..." (Gazali, el-Madnûn bih'alâ gayri ehlih, 1988, s. 3). "Ey Kardeşim, Allah yaşayışını güzel ve temiz kılsın. İşte senin için mümkün olan bilinmesine işaret edileceklerin bazısını, fetanetim ve aklımın yettiği kadarına uyabileni, sana ifade ettim, yazdım... Sana ve seninle beraber olana dinin doğruladığı bu şeylere üzerinde durmaksızın iman etmenizi tavsiye ederim..." (Gazali, el-Madnûn bih'alâ gayri ehlih, 1988, s. 3). Gazali bu eseriyle yetinmemiş ve yine kardeşine Madnunü's Sagir kitabını hediye etmiştir (Gazali, el-Madnûn bih'alâ gayri ehlih, 1988, s. 83). Ahmet Gazali ağabeyi kadar derslerinde başarılı olamaması ve medresede hoca olamaması nedeniyle tasavvufta önceleri 'uzlet' ve 'halvet' yolunu benimsemiş, daha sonraları 'aşk' yolunu seçmiş, âşık bir sufî şeyh olarak bütün evrende adını duyurmuştur (Gazali A. , 2018, s. 13, 17). Aşk kavramını tasavvuf literatürüne ilk ekleyen kişidir. Bazı rivayetlerde Ahmet Gazali; zındık, İblis, yalancı, pervasız, korkutucu derecede şathiyeleri olan, İblise hüsnü zan besleyen, İblis'i gerçek âşık ve muvahhid olarak nitelendiren, semayı yasaklamanın küfür olduğunu söyleyen, ikiyüzlü, bidatçı, mülhîh ve (Gazali A. , 2018, s. 17-30) homoseksüel (oğlancı) biri olmakla suçlanmaktadır (Özdamar, 1997, s. 38). Ahmet Gazali, kendisine yapılan suçlamalara kayıtsız kalmamış o da kelim ve fıkıh âlimlerini ve elbette bunların içinde ilk olarak medrese hocası ağabeyi Gazali'yi suçlamıştır. O ağabeyine yönelik olarak, babalarının ve hocalarının (Farmadi'nin) izinden ayrıldığını, dünyaya meyledip ahireti unuttuğunu, makam-mevki ve para peşinde koştuğunu, dini para karşılığında anlattığını/öğrettiğini, peygamberin ve sahabilerin yolunu terk ettiğini, günahkâr olduğunu ve ibadetleri yeterince yapmadığını, taklitçi bir dine inandığını, söyleyerek onun imamlığını reddetmiştir (Gazali A. , 2018, s. 20). Bir gün Gazali, halka vaaz verirken Ahmet Gazali içeri girmiş ve şu şiiri okumuştur:

*"Halkı zayıf görünce kendini kuvvetli saydın,
Kuvvetlenmeleri için gayret sarf ettin;*

*Onlar kuvvetlenip yol alınca yorgunluk seni geride bıraktı.
Hidayet edici oldun, fakat kendin hidayetden uzak kaldın.
Halka vaaz ve nasihat ediyorsun; fakat neden kendin işitmez oldun?
Ey keskinleştirici taş! Ne zamana kadar demirleri keskinleştirip
kendin kör ve kesmez olarak kalacaksın? ”³²*

Bu şiir Gazali’yi çok etkilemiştir. Bu olaydan sonra, medreseden ayrılmaya ve zühd hayatını benimsemeye karar vermiştir. Ahmet Gazali’nin, ağabeyi Gazali’ye yaptığı suçlamalar sonuç vermiştir. Ahmet Gazali, bu durumu kendi lehine çevirmiş ve Gazali’nin makamına geçmiş (naib olarak atanmış) yıllardır olmak isteği fakat bir türlü olamadığı medrese hocalığı makamına yükselmiştir. Fakat yetersiz bilgisi nedeniyle medreseden birkaç ay sonra ayrılmak zorunda kalmış ve tekrar tekkeye dönmüştür (Gazali A. , 2018, s. 16). Ahmet Gazali ayrıldıktan sonra 1096 yılında Ahmet Gazali’nin yerine daha önce Nizamiye’de hoca olan Abdullah et-Taberi ve 1100 yılında ise (İsmaili ajan olduğundan şüphelenilen) Kiya-ı Herrâsî (ö. 504/1110) gelir” (Griffel, 2010, s. 77, 80, 107). Gazali ise 2 yıl sonra Bağdat’a dönerek Nizamiye Medresesi’nin tam karşısındaki tekkede İhya dersleri vermeye başlamış ve böylece iki kardeş tekkede buluşmuştur.

1095 Yılında Şüphenin Krize Dönüşmesi

Gazali’nin, dört yıllık ders verme tecrübesinden, her düşüncüyü inceleyip sorgulamasından ve birçok iç ve dış etkenlerden sonra içine düştüğü şüphe durumu artarak bir krize dönüşmüştür. Böylece yıllarca çalışarak emek verdiği makam, mevki ve itibarından vazgeçerek yaklaşık iki yıl süren Şam-Kudüs-Mekke yolculuğuna başlamıştır (Oruç, 2010, s. 102). M. Watt, Gazali’yi şüpheci yapan ve onu krize sürükleyen şeyin kişisel olmadığını Gazali’nin şüpheciliğinin içinde bulunduğu medeniyetin karşı karşıya kaldığı kriz ve bunun açık bir çözüm şekli bulunmayışının hissedilişi olduğunu söyler (Watt M. , 2003, s. 61). Gazali bütün bilgilerden şüphe ettikten sonra, nihayet zaruri, yani delil ve burhana ihtiyaç olmayan bedihi bilgileri, “temelli bilgi” veya “temel bilgi” olarak kabul edip şüphecilikten kurtulmuş ve kendisini hidayet yoluna yönelttiği, kurtuluşa kavuşturduğu için Allah’a hamd etmiştir (Gazâlî, el-Münkız mi-

³² Çevirenin önsözü ve açıklamalar bölümü: (Gazali, İhyâ’ü ’ulûmi’d-din-1.cilt, s. 13) (Gazali, Cevahiru’l-Kur’ân (Kur’an’dan Cevherler), 1977, s. 9).

ne'd-dalâl, 1989, s. 56-57) (Saraç, 1962, s. 16). Gazali'nin doğuştan gelen bilgiyi şiddetle savunmasının nedeni, akılla bilgi elde edemeyeceğini iddia ettiği için onun yerine bilgi için bir kaynak gerekir, o da insan bilgisinin kaynağını doğuştan gelen temel bir bilgiye bağlar. Çünkü o zamana kadar akılla derin bilgi edindiği kelamı, fikhî, felsefeyi, Bâtniliği ve zahid tasavvufu kurtuluş için yeterli görmemektedir. Ona göre kelam ilmi hür iradedden yeterince beslenemeyen “taklitle karışık bir ilim”dir, Kur'an hakikatleri bu ilme bağlananlara açılmaz (Gazali, Müslümanlığın Rükunleri, s. 188) (Kayıklık, 2002, s. 120). Bu nedenle itikat sistemini “deruni aydınlanmaya bağlamak” gerektiğini düşünür (Gazali, Tevekkül ve Tevhid, 2017, s. 116) (İşcan, Tarihsiz, s. 127). “Allah'ın kalbine attığı bir nur (ilham)” ile şüpheden kurtulduğunu söyler (Gazali, Dalâletten Hidâyete, 1978, s. 42). Böylece çocukluğunda babasından ve çevresinden etkilendiği sufi hayat biçiminin biraz değiştirilmiş haline dönmüş olur (Bayraktar, Gazali Kimdir, Nedir, Tarihsiz, s. 9).

3.1.2.1. Krizin Sonuçları

Gazali şüphe döneminden sonra ortaya çıkan kriz nedeniyle hayatı, yaşam şekli ve düşünceleri tamamen değişmiş ve yeni bir Gazali doğmuştur. Gazali'de kriz döneminde şu değişiklikler olmuştur:

1) Fiziksel rahatsızlıklar: Gazali kriz döneminde yemek yiyememiş, dili tutulmuş, bir şey anlatamamış, ders verememiş, uykusuz kalmıştır. “Allah, tedris yapamayacak şekilde dilimi kilitlemişti.”³³ “Bir kelime bile

³³ Ders veremediğini ve ağzının kilitlendiğini bile söylese birçok eser yazmayı ihmal etmemiştir: Temmuz 1095 yılında baş gösteren kriz, listesini verdiği eserlerin okunması ve değerlendirilmesinden sonra ortaya çıktığına göre, demek oluyor ki Gazali 1095 yılının en azından ilk altı ayında tasavvufî düşünceyle çoktan tanışmış ve verdiği listeyi çoktan tetkik etmişti. Bununla birlikte Hourani'nin kronolojisi bize bu ilk altı aya sığdırılan kabarık bir kitap listesini verir: bir el yazma eser Tehafüt'ün yazılış tarihi olarak 10 Muharrem 1095 i göstermektedir. Aynı yıl içerisindeki yazılan diğer eser Miyarul İlmdir. Tehafüt'ten edindiğimiz izlenim, bu eserin Tehafüt ile birlikte ya da hemen sonrasında yazıldığıdır. Çünkü ilkin Tehafüt'ün Dördüncü Mukaddimesi okuyucularına Miyar'ı hemen ezberlemelerini tavsiye etmekte; ikinci olarak, bu mukaddimenin hemen ardından gelen meselelerin firhiste bölümü, Tehafüt'ün mantıksal konularını Miyar'ın açıklayacağını belirtmekte ve son olarak 11. Mesele tartıştığı bir problemin yine Miyar'da tasnif edildiğini söylemektedir. Buna karşın Miyar, sebepliliğin modal yapısını incelerken, konunun Tehafüt'te detaylıca tartışıldığı belirtir. Öyle görünüyor ki, Gazali bu eseri Tehafüt'ten önce yazmaya

söyleyemiyordum” (Gazali, Dalâletten Hidâyete, 1978, s. 72) (Gazali, Minhâcü'l-'abidîn (Cennete Kavuşturan Abidler Yolu), s. 15) diyerek bu durumu bizzat kendisi ifade etmiştir.

2) Gnostik tasavvufu benimsemesi: Krizden sonra Gazali, gnostik bir tasavvuf anlayışını benimseyerek düşüncesi aşk/nur mistisizmine kaymıştır. Böylece “Allah’ın kalbine attığı nur” yoluyla bilgi elde ettiğini iddia ettiği bilgiyi aşk ve nur mistisizmine göre temellendirir. “Doğru bulduğum ve kabul ettiğim tasavvuf yolunu” (Gazâlî, el-Münkız mi-ne'd-dalâl, 1989, s. 14) diyerek tasavvuf yolunu tamamen benimsediğini itiraf etmektedir. Gazali’yi kriz sonrası tamamen mutasavvıf kimliği ile görmek ve bu bakış açısıyla düşüncelerini ve eserlerini değerlendirmek gerekmektedir.

3) Bağdat’ı terk etme isteği: Gelgitler eşliğinde yaklaşık altı ay boyunca bu kriz sürmüştür (Akkanat, 2013, s. 30). Çevresinin telkinleriyle Bağdat’ı terk etmiştir. Gazali, Bağdat’ı terk etmesinin gerekçelerini daha sonra İhya kitabında açıklamıştır. İnsanlar genellikle Bağdat’ın kötü bir yer olduğunu kabul ederler. Bununla ilgili rivayetleri kitaplarında zikreden Gazali, İbn Mübarek’in “Bağdat’tan daha şerli bir memleket görmedim” dediğini zikreder. Fudayl b. İyaz Bağdat için “zalimlerin yuvası” demiştir. Bu ve buna benzer rivayetleri aktardıktan sonra “bu nedenle çokça günah

başlamış ve muhtemelen kalan kısmını yine Tehafüt ü yazarken bitirmiştir. Dolayısıyla onun yazılış tarihi 1095 gibi görünmektedir. Bir başka eser olan Mihakku’n Nazar, Hourani’nin belirttiğine göre, Miyar ile birlikte yazılmış ancak ondan sonra 1095 yılında öğrencilere verilmiştir. Miyar’da tasnif edileceği haber verilen bir diğer eser, Mizanul Amel’dir. Bu eserin de 1095 yılında yazıldığına dair uzmanlar ittifak halindedir. Bunların dışında Fedaiihul Batiniyye ve İktisad eserleri de aynı yıl içinde ve yine Tehafüt’tan sonra yazılmıştır. Zaten Bâtililere ait incelemeler, Munkuz’da felsefi incelemelerden sonra ama tasavvufi incelemelerden önce zikredilir. O halde Fedaiih de aynı yıl içerisinde tasnif edilmiş, ancak 1094 yılında kamuoyu ile paylaşılmıştır. Hourani İktisad’ın ancak 1095 yılının ikinci ayında, yani Gazali’nin Recep ayındaki krizinden sonra yazabileceğine ihtimal verir. Ancak Gazali, değil bu dönemde eser yazmak, yeme ve içmeden bile kesildiğini belirtir. Her şeye rağmen bu eserin yazılış tarihi de aynı 1095 tir. O halde Gazali, 1095 yılının ilk altı ayı içerisinde, bir yandan tasavvufi düşünceyi hazmederken, diğer yandan altı eser kaleme almış yahut onları bu yıl içerisinde tamamlamıştır. Eğer bu eserlerin ilkinin Tehafüt olarak belirlensek ve onun 1095 yılının ilk altı ayında Gazali’nin her aya bir kitap yazdığını varsaymamız gerekir. Bu yazma işlemi esnasında da yine tasavvufi eserleri bitirmiş ve onların değerlendirmesini yapmış olması gerekir (Akkanat, 2013, s. 23-56).

işlenen bir memlekette hicret etmek daha uygundur” (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-4.cilt, 2014, s. 736) sonucuna ulaşmıştır. Bazıları ise Gazali'nin dine reform yapma isteği nedeniyle Bağdat'ı terk ettiğini söylemiştir. Buna göre, öğrettiği ders programından hoşnut değildir ve ders programında değişiklik yapmak istemiştir. Ayrıca şöhretinin artması ve eleştirdiği grupların düşmanlığını kazanması nedeniyle Bağdat'ı terk ettiği de ileri sürülmüştür (Acar, 2000, s. 496, 497). Bir başka iddia ise, Bâtniliğin suikastlarının ve saldırılarının hedefi olmamak için Bağdat'ı terk ettiğidir (Acar, 2000, s. 501).

Devletin egemenliği ve boyunduruğu altında kalmamak ve düşüncelerini bağımsız bir şekilde savunmak için Şam'a gitmiştir (Batak, 2000, s. 375). O her zaman devletin politikalarına mahkûm olarak eser yazmıştır (Acar, 2000, s. 503). Kuşkusuz onun Bağdat'tan ayrılışı ve devlet otoritesinin temsilcileriyle işbirliği yapmamaya yemin etmesi birbirine bağlı iki olaydır (Griffel, 2010, s. 25).

Sultan Berkayaruk ile yaşadığı sorunlar nedeniyle krizi bahane etmiş olabilir. Fakat siyasi nedenlerle Bağdat'ı terk etmediğini söyleyenler vardır (Acar, 2000, s. 497, 499). Siyasi durumun küçük bir parçasını seçerek Gazali'nin tasavvufa dönüşünü açıklamaya çalışmak yeterli değildir (Watt W. M., 1982, s. 138).

4)Kriz, Gazali üzerinde bazı *psikolojik etkilere* neden olmuştur. Ruhsal krizden sonra Gazali, daha duygusal olmuş ve her şeye daha duygusal bakmaya başlamıştır. Bu duygusallık onun mistik yönünü artırmış ve her şeyi bu duygu çerçevesinden ele almıştır. O mistik zihniyeti (duyguyu) dine, felsefeye, kelama, fıkha, tasavvufa bulaştırmıştır. Şüpheden kurtuluşu ve gerçek bilgiyi elde etmeyi “Allah'ın kalbine attığı nur” yani sezgi/ilhama bağlaması ve bu noktayı başlangıç noktası olarak alması *duygusallığının temel göstergelerinden biridir*. Bu söz aslında *Gazali'nin akıldan tamamen koptuğunu gösteren ilk sözdür*. Artık her şeyi bu söz etrafında şekillendirecek ve her şeyi bu söze göre açıklayacaktır.

O, dini yorumlarken “Allah'ın kalbine attığı nur” ile yorumlar, felsefeyi eleştirirken “Allah'ın kalbine attığı nur” ile eleştirir. Kelam ve fikhî değiştirip dönüştürürken “Allah'ın kalbine attığı nur” ile dönüştürür. Krizden sonraki hayatında sadece kalp ve nur vardır. Bazen bu nur “Allah'ın kalbine verdiği keşf”e dönüşür. Bazen de “Allah'ın verdiği ilham” olur. Artık akıl yerine her şey *kalp, nur ve keşf* ile ele alınır,

değerlendirilir ve yorumlanır. Tefsir kalple yapılır, akılla değil. Akılla yapılan tefsir kalbe seslenmediği için yanlıştır. Tefsir duygulara seslenmelidir (Gazali, *İhyâ'u 'ulûmi'd-din-1.cilt*, s. 876) (Ayık, 2014, s. 352).

3.1.3. Kriz Sonrası Dönem (1095-1111)

Kriz sonrası Gazali Şam'a gidip yerleşmiştir. Gazali, Şam'da kendine göre bir inziva hayatına girmiştir. Burada Şeyh Nasr Makdisi'nin (ö. 490/1096) zaviyesinde fıkıh derslerine katılarak (Döndüren, s. 434) yazmayı planladığı eserini tamamlamaya çalışmıştır. Şam'ı seçmesinin nedeni Şam'ın o dönemde sufilerin ve zahitlerin en çok uğradığı mekânlardan biri olmasıdır (Acar, 2000, s. 496). Şam gerçekten tasavvufu yaşamaya elverişli bir şehirdir (Gazali, *et-Tibrü'l-mesbûk fi nasîhati'l-mülûk (Yöneticilere Altın Ögütler)*, 2017, s. 17) (Orman, *Gazali'nin Hayatı ve Eserleri*, 2000, s. 44). Çünkü Şam, Selçuklu Devleti'nden önce Fatımî ve İsmaili düşüncenin merkeziydi, Fatimiliğin ve Şiiliğin dai/imamları bu merkezden yönetiliyordu. Bu insanlar daha sonra tasavvuf geleneğinin içine sızarak varlıklarını korumuşlardır. Örneğin Bâtıniliğin bir kolu olan “Kasımşahi İsmaili cemaati görünüşte sufi tarikatlardan birine dönüşürken, Kasımşahi imamlar da sufi kutuplar gibi mürşit, pir ve şeyh unvanlarını kullandılar” (Tan M. , 2017, s. 50).

Gazali, krizden sonra İslam'da bir reform yapmaya girişmiştir ve dini ihya ettiğini düşündüğü *İhyâü Ulûmi'd-din* adlı kitabını yazmıştır. Çünkü o kendisini müceddid, yani din yenileyicisi olarak görmeye başlamıştır. İhya, Gazali'nin bütün eserlerinin kalbi konumundadır. Bu eserinde o, halkı hedef almış ve halka yönelik basit bir dil kullanmayı tercih etmiştir. Gazali, bütün eserlerin içinde en çok İhya kitabına değer verir ve bundan sonra yazdığı hemen hemen bütün eserlerinde İhya'ya atıfta bulunur veya İhya'nın ilgili bölümlerinin okunması gerektiğini söyler. İhya mevcut din eleştirisinde ve gnostik tasavvuf merkezli din yorumunda merkez konumda yer alır. İhya'yı ‘halka yönelik’ yazmıştır ve geniş kitlelerinin imanını güçlendirme amacı taşımaktadır (Yıldız, *Gazali'nin Akıl Eleştirisi*, 2011, s. 83). O, İhya ile İslamî ilimleri gözden geçirmeye başlar ve bütün ilimleri gnostik bir tasavvuf ile yorumlar. O, anlattığı konuyla ilgili önce bir ayet, sonra peygamberin sözü, sonra

sahabilerden bir alıntı yaptıktan sonra son sözü muhakkak tasavvufçulara söyler ve onların doğruluğunu tasdik ederek konuyu tamamlar. Böylece her mesele bu sistem içinde ele alınır ve İhya'nın sonunda İslam dininin bütün meseleleri tamamen gnostik mistisizme göre açıklanmış olur.

Gazali'nin Şam'dan sonra gittiği yer olan Kudüs, o sıralar Fatımî devletinin hâkimiyetindedir (Acar, 2000, s. 502). Gazali, Kudüs'te de mistik bir hayata devam eder. *Mufassıl'ul Hilaf* ve benzeri eserleri burada kaleme almıştır (Güzel, Gazali'nin Hayatı ve Eserleri, 1988, s. 13). Mekke'de hac yaptıktan sonra dönüşte muhtemelen İskenderiye'ye uğramıştır. Buraya uğradığı kesin değildir. Kendisine ait olduğu şüpheli olan Reddül Cemil adlı Hıristiyanlığı eleştirdiği kitabı burada yazdığı söylenmektedir (Aydın M. , 2000, s. 480). Sonra tekrar Şam'a dönmüştür. Burada kendisine şeyhlik yapan kişinin ölümünden sonra Bağdat'a gider (Orman, Gazali'nin Hayatı ve Eserleri, 2000, s. 242). İki yıllık bir ayrılık ve inziva hayatından sonra 1097'de 40 yaşında iken tekrar Bağdat'a döner. Bağdat'ta, Nizamiye Medresesi'nin tam karşısında bulunan bir tekke de vaaz ve nasihat meclisi düzenlemiş, İhya'yı bu mecliste tanıtmış ve insanlara öğretmeye başlamıştır (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-1.cilt, s. 27). Bu dönemde *Kıstas'ul Müstakim*, *Faysalut Tefrika*, *Kimya-ı Saadet* ve *Nasihât'ül Mülük* gibi eserlerini yazar (Güzel, Gazali'nin Hayatı ve Eserleri, 1988, s. 13). Bağdat'ta *Mustazhiri* ve *Hüccetü'l Hakk* adlı eserlerini yazmıştır (Acar, 2000, s. 503). *Faysalut Tefrika'yı* yazmasının nedeni *İhya* kitabının Endülüs'te din dışı ilan edilerek okunmasının yasaklanması, cami bahçesinde yakılması ve Gazali'nin tekfir edilip dinden çıktığının ilan edilmesinden sonra kendisini savunmak içindir. Bu kitapta *dinde tekfirin kötü olduğunu* anlatmaya çalışmıştır ve taklit dinine mensup kelamcıların kendisini tekfir etmeye hakkı olmadığını ima etmiştir. İslam dünyasında eleştirip tekfir etmediği herhangi bir filozof, kelamcı, fıkıhçı, mezhep imamı, zahit tasavvufçu kalmayan Gazali'yi de hayattayken kelamcı ve fıkıhçılar tekfir etmişler, kitaplarını yakmışlar ve dinden çıktığını ilan etmişlerdir. Bu haberleri duyan Gazali çok sinirlenmiş ve kendisini tekfir edenlere beddua etmiştir. Bağdat'ta şiddetli bir *İhya* muhalefeti ve eleştirisi başlamış, bu baskılara dayanamayan Gazali Horasan'a gitmek üzere Bağdat'ı terk etmiştir. Horasan'a gittiğine dair Gazali'nin Farsça mektupları vardır (Griffel, 2010, s. 43). Buradan da ayrılıp (1097) Hamedan'da *Mufasssalul Hilaf'ı* yazmıştır. Gazali'nin

Bâtınlık aleyhine hala kitap yazıyor oluşu aslında onun Bağdat'tan ayrılmasında Bâtınilerin ölüm tehdidinin etkisi olmadığını gösterir (Acar, 2000, s. 503).

Gazali ikinci kez, Bağdat'tan ayrıldıktan yaklaşık 3 yıl sonra Tus'a dönmüştür. Tus'a dönme kararını Bağdat, Horasan ve Hamedan'da *İhya* kitabı nedeniyle aşırı muhalefetle ve eleştirilerle karşılaştığı için verdiği söylenebilir. Fakat o yine gerçek nedenler dışında bir bahane bulur kendine: “Çoluk çocuk daveti beni memlekete çekti... Uzlet hayatını tercih ettim. 10 sene bu şekilde devam ettim” şeklinde olayların gerçek nedenlerini gizleyerek anlatır (Orman, Gazali (Biyografi), s. 45).

1092 yılında Nizam-ı Mülk'ün öldürülmesinden sonra yerine geçen oğlu Fahu'l Mülk, Gazali'yi Nişabur Medresesi'nde ders vermeye ikna eder. Gazali bu durumu anlatırken yine farklı bir sebebe sığınır, Gazali'ye “saf bir kalbi olan ve dinî iç görü (müşahede) sahibi” (Griffel, 2010, s. 100) bir grup insan gördükleri rüyalar sonucu Nişabur'a gitmesi gerektiğini söylemiştir (Orman, Gazali'nin Hayatı ve Eserleri, 2000, s. 242). Gazali'nin hayatında rüyalar önemli bir rol oynar ve en önemli kararlarını rüyalarla alır. Çevresinin veya kendisinin gördüğü rüyalara göre hareket eder. Rüyalar sonucu Bağdat'tan ayrıldığı gibi yine rüyalarla *Meymunet'un Nizamiye* (Nişabur) medresesinde ders vermeye başlar (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-1.cilt, s. 14) (Gazâlî, el-Münkız mi-ne'd-dalâl, 1989, s. 78). 1107'de 49 yaşında iken, uzlet hayatına girişinden 10 yıl sonra Gazali, halkın cefa edeceğinden korksa ve bazı tereddütleri olsa bile (Gazâlî, el-Münkız mi-ne'd-dalâl, 1989, s. 77) tekrar medresede hoca olur (Güzel, Gazali'nin Hayatı ve Eserleri, 1988, s. 14). Burada hocalık dönemi 3 yıl sürmüştür. Medreseye dönmesinin nedeni *halkı şüpheye düşüren gruplarla (medrese ulemasıyla) mücadele etmektir*. Bu gruplar, felsefeyle uğraşır, zahit tasavvuf yoluna girer, talim davasına bağlanır ve ilimleriyle (âlim/ulema) tanınırlar. *Bunların davranışları bozuktur* (Orman, Gazali'nin Hayatı ve Eserleri, 2000, s. 242). Zaten asıl amacı da *medrese ulemasını düzeltmektir* (Gazali, İmam Gazali Mektupları, 2002, s. 149). Bu görevde üç sene kalmıştır. Fakat ona karşı şiddetli ve acımasız muhalefet ve “suçlama kampanyası” (Griffel, 2010, s. 100-101) başlayınca ve *İhya* merkezli verdiği eğitim-öğretimin içeriği şiddetle eleştirilince medresede tutunamayarak ayrılmış 1109'da Tus'a dönmüştür (Uludağ, Bir Mutasavvıf Olarak İmam Gazali, Tarihsiz, s. 49, 69). “Gazali, vefatından

önce Nişabur'da kendisinin görevden alınmasına neden olacak yerel kargaşadan önce istifasını sunmuştur.” Çünkü Gazali'ye karşı çok şiddetli bir suçlama kampanyası düzenlenmiştir. “Tus'a dönmeye zorlanmıştır” (Griffel, 2010, s. 99, 101, 104).

Tus'a dönünce evinin bitişiğinde talebelere bir medrese ve sufilere bir tekke yaptırmıştır. Vaktinin bir kısmını Kur'an öğrenmeye, bir kısmını ehl-i kalbin sohbetine ve diğer kısmını da talebelerin dersine hasretmiştir (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-1.cilt, s. 15). Ömrünün sonuna kadar burada tedris ve telife devam etmiştir. Bu son döneminde *Munkız*, *Mustasfa* ve *İlcam'ul Avam an İlmi'l Kelam* gibi eserlerini yazmış ve (Güzel, Gazali'nin Hayatı ve Eserleri, 1988, s. 14) 1111'de vefat etmiştir (Uludağ, Bir Düşünür Olarak Gazali, 2000, s. 249). Griffel, *Munkız*, *Nasihatu'l-müluk* adlı eserini Nişabur Medresesi'nde iken yazdığını iddia eder (Griffel, 2010, s. 99, 103). *İcâmu'l-Avâm an İlmi'l Kelam* adlı eserini ise ölmeden birkaç gün önce bitirmiştir (Griffel, 2010, s. 107).

3.2. Gazali'nin Din Yorumu

3.2.1. Gazali'nin Din Anlayışı

Gazali'ye göre din, Allah tarafından insana verilen ve esası Allah'ı bilmek olan bir emanettir. Bu emanet, insan ile yaratıcısı arasında sadece ruhen hissedilen ve yaşanan manevî bir tecrübedir (Gazali, Minhâcü'l-âbidîn (Cennete Kavuşturan Abidler Yolu), s. 72) (Aydın M. S., 1988, s. 9) (Topuz, Gazali'de Dinî Tutum ve Davranışlar, 2011, s. 166). Ona göre din temelde ikiye ayrılır; birincisi İslam ritüellerini ve ibadetlerini içine alan ve insanların anne babasından taklitle öğrendiği dindir. İkincisi ise hakiki din yani, İslam ritüellerinin ve ibadetlerinin gnostik tasavvufun ritüellerine ve ibadet şekline dönüştürülmesiyle şekillenen ve dünyadan el etek çekip, riyazet/uzlet hayatını tavsiye eden *dinler üstü din (hakiki din)* dir. Hak-hakikat ve taklit-şeriat ayırımlarında dinler üstü din anlayışı daha iyi görülmektedir. Gazali'ye göre, “hakikat Hakk'ın fiillerini bildirir. Şeriat Rabbe kulluk etmek, hakikat ise Rabbi müşahede etmektir. Şeriat emredileni yapmaktır. Hakikat ise kaza ve kaderi, gizli ve açık olanı müşahede etmektir” (Gazali, Selasü Resail fi'l marifeti lem tünşer min qabl (Üç Risale), 2017, s. 46). “Bil ki bilgi iki türdür. Biri Hakk'ı bilmek, diğeri

hakikati bilmektir. Hakk'ı bilmek, nefisten kaçmak demektir. Hakikati bilmek ise yüce Allah ile birlikte olmaktır” (Gazali, Selasü Resail fi'l marifeti lem tünşer min qabl (Üç Risale), 2017, s. 29). Bazı İslam âlimleri, “Hakikat ayrı şeydir, şeriat ayrı şeydir, hakikat ile şeriat aynı değildir” şeklinde itiraz edip şeriatı savunmuştur. Bu İslam âlimlerinin dediklerine karşı çıkan ve hakikati görmezden gelenleri eleştiren Gazali bunun “ ilmin yollarını budamak” anlamına geldiğini söyler (Gazali, Kavâ'idü'l-'akâ'id (İnançların Esasları), 2019, s. 64). İnsan doğuştan tertemiz ve ‘İslam fitratı üzerine’ doğduğu halde sonradan telkin, çevreden edindiği bilgilerin etkisi ve taklitle fitratından uzaklaşır (Gazali, Kimyâ-yı Sa'âdet, 2016, s. 57). Gazali bu durumu şöyle tecrübe ettiğini ifade eder: “Çocukluğumun coşkulu çağlarından itibaren taklit bağlarından sıyrıldım ve büyüklerimizden miras kalan sırf taklide dayalı inanç esaslarından koptum. Çünkü Hıristiyan çocukların hep Hıristiyanlık üzere yetiştiklerini, Yahudi çocukların sürekli Yahudilik esaslarına göre büyüdüklerini, Müslüman çocukların da istisnasız İslam dini üzere yetişmekte olduklarını görmekteyim” (Gazâlî, el-Münkız mi-ne'd-dalâl, 1989, s. 15-16) (Oruç, 2010, s. 108). Gazali bu durumla mücadele etmek için Eşari kelamını ve gnostik tasavvuf yolunu takip etmiştir. Çünkü Eşari, İslam dünyasında “dinin akla dayanma” eğilimine yönelik mücadele etmiş ve akla dayalı taklitçi din anlayışına karşı yeni bir sistem ortaya koymaya çalışmıştır (el-Câbirî, Gazali'nin Düşüncesinin Temel Unsurları ve Çelişkileri, 2003, s. 405). Gazali'nin savunduğu gnostik tasavvuf ise hakikati bilme yolunun vahye benzer bir tecrübeden geçtiğini iddia etmiş, bu şekilde taklitten kurtulup hakiki dine inanılacağını savunmuştur.

Gazali, dinin özellikle kurallar koyan, akli yönünü eleştirmiş, dinin akılla ve dünyevî işler için yorumlanmasına karşı çıkmıştır. O, fıkıhın dünyevî ilimler içinde olduğunu iddia ederek dünyevî fıkıh anlayışının kabul edilemez olduğunu düşünmektedir. Çünkü dinin ve dolayısıyla dini ilimlerden olan fıkıhın gerçek işlevi ahireti esas almaktır. Fıkıh ilmini şüphesini gideren bir ilim olarak görmeyen Gazali namazla oruç gibi ibadetlerin zahiri bir hareketle tamamlanamayacağını, ancak kalp temizliği ile mümkün olabileceğini, niyetin ibadette çok önemli olduğunu beyan etmiş, fıkha ve ibadete canlı bir ruh vermeye çalışmıştır (Gazali, Zâdü'l-âhire, 2015, s. 82).

Gazali'ye göre filozofların ifadeleri ve felsefenin bir takım öğretileri dinin açık hükümleriyle çelişkilidir.³⁴ Onlar şeriatı kökten yıkmışlardır. Onlar üç meselede küfre düşmüşlerdir ve bu nedenle öldürülmeleri gerekir (Gazali, *Tehâfütü'l-felâsife*, 1981, s. 129, 212). Ona göre filozoflar zekâ ve anlayış bakımından kendilerinin akran ve emsalinden ayrıcalıklı olduklarına inanan kişilerdir ve İslam'ın ibadetlerle ilgili vazifelerini terk etmişler, dini davranışları küçümsemişler, şeriatın buyruklarını ve hududunu çiğnemişlerdir. Onlar bir taklitten (duyular) bir taklide (yani akla) geçişin saçmalık ve akılsızlık olduğunu bilmemişlerdir (Gazali, *Tehâfütü'l-felâsife*, 1981, s. 1-2). Filozoflar dinin tümel ilkelere sahip olduğunu ve peygamberlerin tümel bilgileri sembolik aldığını, cüzziyatı/tikeli bilmek için akıllı kullanmak gerektiğini ileri sürmüşlerdir. İbn Rüşd'e göre bazı konular tevil götüren bir konu ise, tabiatı itibariyle ancak burhan ehli olan kimse tevilde başarılı olacak bir noktaya ulaşabilir (Rüşd, 2011, s. 114). Gazali ise bunun aksini savunmuş, aklın tikeli bilemediğini ve aklın sadece tümeli bildiğini, dinin ise hem tümeli hem de tikeli haber verdiğini iddia etmiştir (Gazali, *Mi'yârü'l-'ilm (İlimlerin Ölçüsü)*, 2013, s. 282-290). Bu tabloda, dini anlamak ve (akla dayalı) tevil etmek için akıl kullanılamaz, akıllı anlamak ve aklın hükümlerini (tümelleri) doğrulamak ve tevil etmek için dine, peygamberin vahyine ve ilahi yolla elde edilen keşfe ihtiyaç vardır (Gazali, *Kavâ'idü'l-'akâ'id (İnançların Esasları)*, 2019, s. 84-86). Din ile ilgili tevil yapan kimseye Allah tarafından tevil ilmi öğretilir, din hususunda kesin anlayışlı olur ve ona hakikat keşfolunur (Gazali, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt*, 2014, s. 711). Peygamberlerin vahiy tecrübesinden de velilere/mutasavvıflara geçiş yaparak aklın hükümlerinin doğru olup olmadığı ilham (mistik tecrübe) ile anlaşılacaktır. Çünkü akıl tümel ilkeleri bildiği için tikeller için tecrübeye (dinde peygamberin emrettiği ibadetler, tasavvufta ise riyazet ve uzlet tecrübesine) ihtiyaç vardır. Din, külliyatın ve cüzziyatın belgesi olması hasebiyle akıldan daha kapsamlıdır ve akla öncelliği vardır (Rızanejad, 2012, s. 5). Gazali'ye göre dinin aslı “ahiret yolunu bilmek ve tanımak”tır.

³⁴ Mucize meselesi, haşr meselesi, yeniden dirilme meselesi, ruh meselesi, âlemin yoktan yaratılma vb. birçok mesele için bk: (Gazali, *Tehâfütü'l-felâsife*, 1981, s. 119, 159, 169).

Ahret yolunu tanımak ise felsefî ilimlerle değil dinî ilimlerle olur (Gazali, Zâdü'l-âhire, 2015, s. 207).

Gazali, İbn Sînâ'da olan aklî unsurlarda ve doğa bilimlerine yönelik aklın deneysel bilgisinde değişiklik yapmış, “doğayı anlayan aklı”, “dini anlayan akla”; “doğada deney yapan aklı”, “ibadet edip, zikir çeken, uzlete giren akla” çevirmiş, nedenselliği ve doğa yasalarını; mucizeleri savunabilmek için tamamen reddetmiş yerine “Allah’ın âdeti” ve “Allah’ın yasaları”nı getirmiştir. Bu durum onun felsefeyi İslamileştirdiği şeklinde yorumlanmaktadır (Albayrak M. , 2000, s. 356). Gazali, her türlü fikri yönelimi akıl ile rasyonelleştirme hareketine karşı nassı öne çıkarmıştır (Tekin, Tarihsiz, s. 160).

Gazali, eserlerinde zaman zaman Yahudilik, Hıristiyanlık ve diğer dinlerden bahsetmiş ve bu dinlerden gelen rivayetleri eserlerinde kullanmaktan çekinmemiştir. Gazali tekfir meselesinde, Yahudi, Nasranî, Berahimi (Hindu) ve Dehriyeri her zaman tekfir etmiş fakat *Faysal Tefrika*'da, *İktisad fi İtikad* kitabındaki sert tutumu biraz yumuşatmıştır (Gazali, Faysalüt-tefrika, 2015, s. 44-90). Şeriat hariçten akıl olduğu için Allah, Kur'an'da birçok yerde kâfirlerden akli nefyetmiştir. Günahkâr ve isyancılara şeytanlar iner (Korkmazgöz, 2015, s. 44) (Gazâlî, Me'aricü'l-kuds (Hakikat Bilgisine Yükseliş), 2002, s. 65). Bilgi almayı sadece din ile ilişkilendiren Gazali'nin bilgi meselesinde, “vahiy almayan ama bilgili insanların olduğu” şeklinde itiraz edenlere, Yahudi, Hıristiyan veya dinsiz kimselerin *gerçek anlamda bilgisi olmadığını, hiçbir konuda yetkinlik gösteremeyeceklerini* iddia etmiştir.

Din, dışarıdan gelen bir akıl; akıl, içeriden gelen bir dindir. Bunlar birbirlerini desteklerler; hatta bunlar birleşik iki şeydir. Din dışarıdan gelen bir akıl olduğu için Allah, kâfirler hakkında “onlar sağır, dilsiz ve kördürler. Bunun içindir ki düşünmezler” (Bakara 2/171) buyurarak, onlara akıllı adını vermemiştir. “Kâfire, bütün tabii ve hendesî ilimleri ihata etmiş olsa bile akıllı denilmeyip, fadıl, dahi ve zeki denilebilir” (Gazali, Müstasfâ fi 'ilmi'l-usûl, 2017, s. 71). Allah, akla din adını vermiştir (Gazâlî, Me'aricü'l-kuds (Hakikat Bilgisine Yükseliş), 2002, s. 49) (Yıldız, Gazali'nin Akıl Eleştirisi, 2011, s. 77, 78) yani din eşittir akıldır. Dini inkâr eden kâfirler ise doğal olarak akılsızdır ve hiçbir şeyle ilgili bilgileri

yoktur.³⁵ Çünkü kâfirler dünyadan kopamadıkları için aldanmıştır. *Eyyühel Veled* isimli eserinde gerçek ilmin özünü, taat ve ibadetin ne olduğunu bilmek olarak tanımlar. Marifetullahın dışında kalan bilgileri değersiz sayar veya bu bilgiye hizmet etmeleri açısından onların tali bir değere sahip olduklarını belirtir. Gazali'nin cehalet kavramını, bilgisizlikten ziyade gurur ve dünyaya yönelme anlamında kullandığı; böyle bir zihin yapısının enine boyuna düşünemeyen *cehl* kavramının kökündeki manaya benzer şekilde bir zihin yapısını yansıttığı açıktır (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 666, 834) (Işık A. , 2007, s. 42-43). Böylece Gazali, diğer toplulukların bilgi sahibi olmasının imkânsız olduğunu söyleyerek Müslümanları bu topluluklara karşı savunmasız hale getirmiştir ve bu potansiyel düşmanlara karşı tedbir almalarını engellemiştir.

Gazali için bir ahlakçı ve mutasavvıf olarak Hıristiyan diyenler olmuştur (el-Câbirî, Gazali'nin Düşüncesinin Temel Unsurları ve Çelişkileri, 2003, s. 405). Gazali, Hz. İsa'ya ve diğer peygamberlere ait sözleri naklederek aslında ortaya koyduğu anlayışın daha önceki peygamberler tarafından da dile getirildiğini ve desteklendiğini bu anlamda bütün peygamberlerin öğretilerinin bir bütün oluşturduğunu göstermeye çalışmıştır. Onun İsa portresi, *Müslüman İsa* portresidir. Bu portrede Hıristiyanlığı çağrıştıran şeyler olsa bile yine de o “Meryem’in oğlu” dur. “Ey Zahitler, dünyada zahid olan Meryem’in oğlu İsa'nın öğüdüne katılınız” (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 495). O, eliyle mucizelerin vuku bulduğu bir peygamberdir, bir Tanrı değildir. Onun bu özelliği vurgulanmak üzere insanî özellikleri öne çıkarılır. Gazali'nin İsa peygamberden çok alıntı yapmasının nedeni İsa'nın *zahitliğin zirvesini* temsil ettiğini düşünmesi nedeniyledir. Zahit bir yaşam, Gazali'nin gerçekte hedeflediği riyazet ve uzlet hayatına bir giriş mahiyetinde olduğu için sürekli ön planda tutulmuştur. Çünkü aynı örnekleri Hz. Muhammed'in hayatında görmek mümkün değildir. Gazali, Hz. İsa'nın dilinden ilim erbabını şöyle kötölemektedir: “Yolu ahirete müteveccih olduğu halde dünyaya giden yola dönen bir kişi nasıl olur da

³⁵ Bu bakış açısına en iyi örnek Leonardo Da Vinci'nin Galata köprüsü projesidir. Osmanlı devletine bu projeyi sunduğu zaman, dönemin Osmanlı Padişahı II. Beyazıt tarafından reddedilmiştir. “Cenevizli Liyârdû (Leonardo) adlı kâfirin gönderdiği mektup” besmele ile başlar ve Leonardo Da Vinci mektubunda köprü ve değirmenleri nasıl yapacağını anlatır (Unat, 2012, s. 56, 66).

ilim erbabından sayılabilir? Kelamı, muhtevasıyla amel etmek için değil, onunla başkasını itham etmek için öğrenen kişi nasıl olur da âlimler zümresine dâhil olur?" (Aydın F. , 2011, s. 38, 39). Gazali böylece gerçekte amaçladığı hedefe Hz. İsa'nın üzerinden ulaşmaya çalışır. Bu bakış açısında, dünya aşırı kötülenmekte ve ahiret hayatının tek hayat olduğuna vurgu yapılmaktadır.

3.2.2. Dinin Akla Uygun Hale Getirilmesine Gazali'nin İtirazları

Gazali Tanrı'nın altı şekilde bilineceğini iddia eder.

a) Fıtraten Tanrı bilinir.

Gazali, insanın doğuştan getirdiği fitrî özellikleri olduğu ve bunlardan birinin de dine eğilim olduğunu söyler. Bunu bir hadise dayandırarak delillendiren Gazali, Hz. Peygamber'in "her insan İslam fıtratı üzere doğar"³⁶ (Buhari, s. 95) (Gazali, Zâdü'l-âhire, 2015, s. 90) sözünü aktardıktan sonra toplumsal nedenlerle insanların İslam dininden ve Tanrı'dan uzaklaştığını iddia eder. O nedenle insanın Tanrı'yı ve dinini bilmesi için özüne dönmesi yani dünyadan ve fıtratını bozan toplumdan uzaklaşması gerekir.

b) Nefs ile Tanrı bilinir.

Fıtratın getirdiği bir eğilim olarak ve ruhun bir görünümü olarak nefis ile Tanrı'nın bilinebileceğini savunan Gazali, bu anlamda nefsi ilahî nefis ve maddî nefis olarak ikiye ayırır. Maddî nefis dünyaya bağlı iken, ilahî/kutsî nefis ahirete bağlıdır ve ruhsal bir yönü vardır. İnsan, bu ruhsal nefisini geliştirirse Mutlak Ruh'u bilebilir hale gelir. Nefs; kalp, ruh ve akılla anlamdaş (müteradif)dir. Nefs, insanın hakikati ve zatı anlamında kullanılır ve bu anlamda melekûtu bilebilir (Gazâlî, Me'aricü'l-kuds (Hakikat Bilgisine Yükseliş), 2002, s. 15).

c) Akılla Tanrı bilinir.

Dinin akılla bilinmesinin yolu, Gazali'ye göre felsefe, kelam, tefsir ve fıkıh yoludur. Fakat dünyevî akıl yetersizdir, aklın ruhsal bir yönü olduğu gibi maddî yönü de vardır ve maddî yön ahlaksızlık yapmaya ve dinin emirlerine karşı gelmeye eğilimlidir. Gazali, kelamcıların Tanrı'yı bir

³⁶ Hadisin aslı şöyledir: "Her insan fıtrat üzere doğar." Hadiste İslam ibaresi geçmemektedir.

tür istidlal yoluyla bildiğini söylemektedir. Onlar tevhid önermesini bir 'delilin' eşliğinde, örneğin Zeyd'in evden gelen sesini temel alarak olumlarlar. Bu da mutlak kesinlik barındırmaz, çünkü arada duvar vardır ve duvarın arkasından ses Zeyd'i taklit eden birisinin sesi olabilir (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 36-37) (Akkanat, 2013, s. 44) (Gazali, Tevekkül ve Tevhid, 2017, s. 10-11). O nedenle maddeye yönelen aklın bütün giriş yolları tıkanmalı (beş duyu organına engel olunmalı), felsefe, tefsir, fıkıh, kelim gibi dini akılla yorumlayan eğitimlerden uzak durulmalıdır. Sürekli dinî eğitim (İhya kitabı eğitimi) yapılmalı ve ibadetle 'dinî akıl (sezgi)³⁷ ortaya çıkarılmalıdır.

d) Kalp ile Tanrı bilinir.

Bununla ilgili bir şiir alıntılardan Gazali şöyle der:

Ariflerin kalpleri Onunla buluşmak diler.

Kalp gözüyle hep Onu düşünür, görür.

Kalp Rabbini bilir, sadece Onu görür (Gazali, Selasü Resail fi'l marifeti lem tünşer min qabl (Üç Risale), 2017, s. 36-38).

Bu yol zahit mutasavvıfların yoludur. Tanrı'yı bilme konusunda diğer gruplara göre Tanrı'ya en çok yaklaşan bu gruptur fakat yine de Tanrı'yı bilmeleri yetersizdir. Sadece sona ve cezaya odaklanan bu zahitlik anlayışı eksiktir ama başlangıç için gereklidir. Enbiya ve evliyalar için emir inkişaf etmiş, onların mübarek göğüsleri üzerine nur oluk halinde akmıştır. Bu ise, kitap yazmakla, okumakla, öğrenmekle değil dünyada zahitlik yapmakla olmuştur (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 44). Peygamberler ve veliler, diğer insanların habersiz olduğu bir takım sıfatlara sahiptir ve onlar bu şekilde büyük zevkler ve yüce haller görürler. Bu tıpkı şiir zevkine sahip bir insanın şiir vezninden zevk almasına benzer (Gazali, Kimyâ-yı Sa'âdet, 2016, s. 60).

e) Tanrı, imam yoluyla bilinir.

İmamın öğreticiliği yolunu Bâtıniler benimsemiştir. Fakat Gazali'ye göre Bâtınilerin imamı yerine peygamberler ve veliler geçmiştir. Tanrı'yı

³⁷ Gazali varlık anlayışına paralel olarak her şeyi ikiye ayırdığı gibi aklı da ikiye ayırır. Maddî akıl, dünya ile ilgili bilgi elde eder ve bütünü göremez. Dinî akıl yani dinin emirlerini anlayan akıl ise bütünü görebilir ve peygamberliği/vahyi onaylar. Bundan sonraki bölümlerde Gazali'nin anlatımlarında ele aldığı ve önem verdiği aklı her zaman dini anlayan akıl olarak işleyecek ve ona *dinî akıl* diyeceğiz.

gerçekten bilenler peygamberler ve onları takip eden veliler/arifler/siddiklerdir. ‘Âlimler (veliler) peygamberlerin mirasçılarınıdır.’ (Gazali, İhyâ’ü ‘ulûmi’d-din-3.cilt, 2014, s. 310). Zaten peygamberler de ariftir: “Taklit marifet değildir. Taklit, sadece doğru bir itikattir. Oysa peygamberler ariftirler (mukallit değildirler), peygamberlerin marifetinin manası; onlara şeylerin hakikatının olduğu gibi görünmesidir” (Gazali, İhyâ’ü ‘ulûmi’d-din-3.cilt, 2014, s. 884).

f) Tanrı, gnostik tasavvuf yoluyla bilinir.

Gazali tüm bu iddiaları dikkate alarak gnostik tasavvuf merkezli Tanrı’yı bilme yolu tanımlamıştır. Buna göre Tanrı’yı bilme mistik bir tecrübe sonucu elde edilir. Arif, fiilleri olması açısından yaptıklarına bakar ve varlık âleminde Allah ve onun fiillerinden başkasını göremez. Bunu fark edince ‘Ben yüce Allah dışında bir varlık bilmiyorum. Yeryüzünde O’ndan başkası yoktur. Gerçekte O, her şeydir’ der... Arif insan, ilahî feyizlerle (nur) ulaştığı hakikatler sayesinde bast hali (neşe, ferahlık) yaşar. Allah’ın eserlerinden yola çıkarak elde ettiği bilgilerle kalbi aydınlanmıştır (Gazali, Selasü Resail fi’l marifeti lem tünşer min qabl (Üç Risale), 2017, s. 21-22).

Dini akla uygun hale getirmeye çalışan İbn Sînâ ve Fârâbî’ye itiraz eden Gazali, her türlü fikri yönelimi akıl ile rasyonelleştirme hareketine karşı nassı öne çıkarmıştır (Tekin, Tarihsiz, s. 160). Filozoflar, Kur’an’ı Yunan düşüncesinin ışığı altında anlamaya çalışmaktadırlar fakat Kur’an’ın bu düşünceyle bağdaşması gerçekte imkânsızdır. Gazali, nas vurgusu yaparak bunu ispat etmeye çalışmıştır (Urhan, 2009, s. 312) (Tekin, Tarihsiz, s. 168). Aslında ilk dönem eserlerinde “Aklın imkânsız gördüğü konularla ilgili olarak gelen nassları te’vil etmek zorunludur. Zira nassın akla uygun olmayan hükümleri ihtiva etmesi kesinlikle düşünülemez” (Gazali, el-İktisâd fi’l-i’tikâd, 1971, s. 158) dese bile sonradan bu fikirlerini değiştirerek, akli ikinci plana alarak nassın kalp ile tevil edilmesi gerektiğini savunmuştur. Zaten tevil Allah’ın insanlara verdiği (vehbi) bir ilimdir: “Allah tarafından tevil ilmi öğretilen, din hususunda kesin anlayışlı bir kimseye hakikat keşfolunur” (Gazali, İhyâ’ü ‘ulûmi’d-din-3.cilt, 2014, s. 711-712). Gazali, filozofların biricik yöntem olarak gördükleri (akla dayalı) burhana ilişkin tutumlarını ilahiyatta gösteremediklerini söyler. Metafizik yöntemin tutarsızlığını, kendi kullandıkları örnekler üzerinden çürütmeye çalışır (Altuner, 2011, s. 53).

Gazali, filozofların dine getirdikleri aklî yorumların ve akla uygun izahlarının on yedisinde bidate saplandığını üçünde ise tekfir edilmeleri ve öldürülmeleri gerektiğini söyler (Gazali, Tehâfütü'l-felâsife, 1981, s. 212). Filozofların akla ve duyuya dayalı tevil anlayışını Kavâ'idü'l-'akâ'id kitabında ayrıntıyla eleştirmiştir (Gazali, Kavâ'idü'l-'akâ'id (İnançların Esasları), 2019, s. 81-86).

Filozoflar haşir meselesine akla uygun açıklamalar getirmeye çalışmışlardır. Çünkü bedenle diriliş akla uygun bir açıklama ve iddia değildir. Bazı risâlelerinde haşrin maddî olacağına işaret eden İbn Sinâ, bazı risâlelerinde de haşrin manevî olacağından söz eder. O'na göre manevî haşir, duylara ait lezzetlerin akla ait lezzetlere yükselmesidir (Sina, Şifa, 1960, s. 423-435) (İbn Sina, 1353, s. 15-18). İbn Sinâ'ya göre bedensel dirilişin olacağını savunmak halkı ikna etmeye yönelik bir anlatım siyasetidir (İbn Sinâ, 2011, s. 17). Ruh beden birlikteliğinin halkı ikna etmeye yönelik bir anlatım tarzı olduğunu diğer bir ifadeyle esas olanın ruhsal haşir olduğunu savunur (Sina, Risâle Edhaviyyetu fi Emri'l-meâd, 1949, s. 44, 50). Ruh-beden ayrılığı bu meselenin asıl sorununu teşkil etmektedir. Gazali bu konuda bilimsel bir dayanaktan yoksun olduğu için, meseleyi sadece dinden delil getirerek ele almış ve ayette “bedenin dirileceği” söylendiği için filozofların bedenle diriliş yerine ‘ruhsal dirilişi’ savunmalarını yanlış bularak tekfir etmiştir (Gazali, Tehâfütü'l-felâsife, 1981, s. 195). Gazali “Tahrif edilmiş İncil'e göre, insanlar yalnızca ruhlarıyla diriltirler... Bozulmuş Tevrat'a göre ise ruh ve ceset birlikte diriltir... Bu iki görüş de batıldır. Hak olan görüş ise Kur'an'ın haber verdiği gibi, ruh ve cesedin birlikte haşredilmeleri, hem cennette hem de cehennemde birlikte bulunmaları ve ebedi olarak birlikte nimet veya azap görmeleridir” şeklinde meseleyi din açısından açıklığa kavuşturmuştur (Gazali, Risale-i kutsiyye (Parlayan Nurlar), 2006, s. 334-335).

Allah cüzziyatı değil, sadece külliyyatı bilir, meselesine gelince aslında Gazali, burada “ilk ilke”³⁸, “ilk akıl”, “ilk muharrik” şeklinde

³⁸ Fakat İbn Rüşd Gazali'nin ilk ilke anlayışını benimsediğini iddia etmektedir: “İbn Sina, Farabi ve Mişkât'ül Envar adlı yapıtında İlk İlke ile ilgili olarak onların görüşlerini benimseyen Gazali'nin değindikleri, ‘bir tek şey ancak bir tek şeyi yapar’ önermesinden daha yanlış bir önerme bulunabilir mi ?” (Rüşd, Tehâfütü'l-Tehâfüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı), 1986, s. 129); Benzer iddiaları Bâtıniler de yapmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk: (Tan M. , 2017, s. 176).

anlatılan felsefenin Tanrı anlayışına bir itirazda bulunmaktadır. Böyle bir Tanrı anlayışında filozoflara göre Tanrı, evrene ‘dolaylı’ müdahalede bulunmaktadır. O, evreni yaratmıştır ve bu yaratılış evrenin devamlılığı ve sürekliliğini sağlayan devamlı bir sürece işaret etmektedir. Bir şeye neden olmak, onun devamında olan olaylara da ‘dolaylı’ olarak neden olmak anlamını taşır, yani artık ‘doğrudan’ ‘her an’ her olaya müdahale eden ‘atomcu bir yaratılıştan’ söz edilemez (Dhananî, 2011, s. 395). Fakat Gazali böyle bir Tanrı anlayışını, Kur’an’da anlatılan Tanrı’nın sıfatları çerçevesinde yanlış bulduğu gibi, “O her an yaratma halindedir” (Rahmân Suresi: 29) ayetine de aykırı bulur. Tabiatta, doğal bir şekilde işleyen Tanrı’nın ‘ilk neden’ olarak başlatıp devam ettirdiği bir tabiat/doğa yasasını (nedensellik ilkesi) asla kabul etmeyen Gazali, bunun yerine Tanrı’nın yasasının geçerli olduğunu ve her şeyin ‘Allah’ın keyfine göre meydana geldiğini (adetullah/sünnetullah)’ ileri sürer. “Pamukta kararmayı yaratan, cüzlerini ayıran veya kül haline getiren yanma fiilinin faili Allah’tır” (Gazali, Tehâfütü’l-felâsife, 1981, s. 9, 72, 139, 160,162, 208) (Demirtaş, 2014, s. 385). Tanrı, sadece küllileri değil her durumda ve olayda cüzileri de bilir, her an her şeye müdahale eder ve *bu müdahalesinde herhangi bir akıl/mantık, tabiat kanunu ve nedensellik ilkesi aranmaz* (Gazali, İhyâ’ü ‘ulûmi’d-din-3.cilt, 2014, s. 509-510). “Kâinatta meydana gelen olayları, tabiata ve yıldızlara bağlayan zavallı ve mahrum tabiatçı ile müneccimin durumu bir karıncaya benzer ki, kâğıt üzerinde yürürken, kâğıdın siyahlaşıp nakışlandığını görünce, düşünmeye başlıyor ve kalemin ucunu görünce, sevinip diyor ki: ‘Bu işin hakikatini anladım. Bu nakışları kalem yapıyor’ olayların safhalarını bilmeyip ancak son şeklini gören tabiatçıların durumu böyledir” (Gazali, Kimyâ-yı Sa’âdet, 2016, s. 78-79). Filozoflara göre Allah gerçek fail değildir ve alem de onun gerçek fiili değildir ve bu fiil kelimesinin kullanımı onlara göre gerçek değil mecazîdir (Gazali, Tehâfütü’l-felâsife, 1981, s. 62). Oysa her şeyin son ve nihai nedeni Allah’tır. Allah’ın ilim, irade ve kudret meselesi tıpkı mucize meselesinde olduğu gibi ‘aklı/mantığı aşan’ şeylerdir, aklın ve mantığın sınırlarına hapsedilemez. İbn Rüşd, Gazali’nin adetullah anlayışını eleştirmekte ve şöyle demektedir: “Kelamcılar, buna ‘âdet’ (alışkanlık) adını verirlerse, böyle bir şey mümkündür. Aksi takdirde, onların adet sözcüğünden ne anladıklarını kestirmek mümkün değildir. Acaba onlar bundan failin âdetini mi, varlıkların âdetini mi yoksa bu

varlıklar hakkında hüküm verme âdetimizi mi anlıyor? Yüce Allah'ın bir âdetinin olması imkânsızdır; çünkü âdet, fâilin kazanmış olduğu bir yeti olup, fâilden çıkan fiilin sık sık yinelenmesini gerektirir. Oysa Yüce Allah şöyle demektedir: ‘Sen Allah’ın sünnetinde (yapasında) bir değişiklik bulamazsın’ (Fatır/35, 42-43), (Rüşd, Tehâfütü't-Tehâfüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı), 1986, s. 292).

Filozoflar, evrenin yaratılışı hakkında Kur'an'daki yaratma kavramının yoktan yaratma şeklinde olmayabileceğine ilişkin ihtimalleri ön plana çıkararak aklen yaratmanın ortaya çıkardığı sorunları bertaraf etmeye çalışmışlardır. Gazali ise evrenin kadim olmadığını ve filozofların bu konuda hata ettiklerini ileri sürerek onları yine tekfir eder (Gazali, Tehâfütü'l-felâsife, 1981, s. 55-58) (Urhan, 2009, s. 311). Âlem kadimdir (İbn Sina, 2013, s. 2-4) (Muhammet C. Ilgaroğlu, 2019, s. 322), şeklindeki görüşleri reddeden Gazali, evrende meydana gelen sürekliliğin ve nedenselliğin insanda bir alışkanlık doğurduğunu ve bunun sonsuza kadar gideceği yanılgısına neden olduğunu söyler. Oysa yine aynı mantıkla gidildiğinde her şeyin bir şekilde başlayıp son bulduğunu görmek mümkündür. Evrende buna bağlı olarak bir başlangıç olduğu gibi son da olacaktır. Gazali, Hudus delilini ‘nedensellik ilkesine göre’ savunmaktadır. Gazali hudus delilini filozofları ikna etmek için kullanmıştı. Çünkü her gruba kendi argümanlarıyla cevap vereceğini söylemiştir (Gazali, Tehâfütü'l-felâsife, 1981, s. 11). Gazali burada evrenin başlangıcını ve sonunu ‘nedensellik’ ilkesine göre açıkladığı için çelişkiye düşmektedir. Çünkü ona göre Tanrı, “keyfe ma yeşa”dır, yani istediğini yapma özgürlüğüne sahiptir ve evreni kadim yapabilir. Onun burada dinin Tanrı’sına böyle bir imkân vermesi gerekirdi. “Tanrı isterse evren kadim olur bu onun kudret, irade ve ilminin dışında değildir” demesi daha doğru idi. Tanrı her şeyi yapan, sınırsız irade, ilim ve kudret sahibi bir Tanrı ise neden âlemi de ezeli yaratmasın? Âlemi ezeli yaratmaması ve sadece yoktan var etmesi onun sınırsız olan ve Gazali’ye göre hiçbir şekilde akıl ve mantıkla sınırlandırılması mümkün olmayan, bütün zıtları içinde barındıran bir Tanrı ise; ilim, irade ve kudret sıfatlarından yola çıkarak ezeli bir âlemi yaratmasının da mümkün olabileceğini kabul etmesi gerekir. Fakat o, Kur'an'da ayetlerin bildirdiğini doğrulamak için filozofların ‘nedensellik ilkesine’ yeniden dönüş yapmıştır. Mucizeyi açıklarken reddetmişti, burada kabul eder ve mucize ile âlemin kadim

olması meselesinde birbirine zıt açıklamalarda bulunur. Çünkü İbn Rüşd'ün de belirttiği gibi “kelamcılarının varlıklardaki karşıt niteliklerin aynı ölçüde mümkün olduklarını, fail konusunda da aynı şeyin söz konusu olduğunu ve bu karşıt özelliklerden birinin ancak failin iradesiyle belirlendiğini kabul etmeleri halinde, ne sürekli olarak ne de çoğunlukla O'nun iradesi için sabit bir ölçü bulunmaktadır” (Rüşd, Tehâfütü't-Tehâfüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı), 1986, s. 296). Yani Gazali'nin, filozofların akıl ve mantık sınırlarına göre tanımladığı Tanrı'nın tersine sonsuz ve kuralsız bir Tanrı'da herhangi bir mantıki ölçü ve akılla bir sınırlama söz konusu olmadığı için Tanrı için nasıl âlemi yaratması mümkünse aynı şekilde âlemi ezeli olarak var etmesi de mümkün olmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Gazali hem felsefenin hem de İslam'ın âlem anlayışının dışına çıkmıştır.

Gazali, filozofların kıssalara ‘halk kolay anlasın diye sembolik yazılmış hikâyelerdir’ (Rüşd, Tehâfütü't-Tehâfüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı), 1986, s. 113-114) diyerek kıssalarda anlatılan olaylara ‘akla uygun’ açıklama getirmelerine şiddetle karşı çıkar ve onlara şöyle der: “Kıssalar, basiret sahipleri ibret gözüyle baksınlar diye uyarmalardır; fakat *bu kıssalar ancak mağrur kimselerin katında hikâyelerden sayılır*” (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-4.cilt, 2014, s. 707). Bu sembolik kıssa olayı yine filozoflara göre, mucize ve kutsal kitaplardaki olağandışı anlatımları “akla uygun olarak açıklama” yoludur. Tabiatla böyle bir düzen varsa ve dinde bu kadar akıl dışı şeyin hem de kutsal kaynaklı kitaplarda anlatılması ve Tanrı'dan gelmesi imkânsızdır. O zaman din dili tıpkı edebiyatın diline benzer; peygamberler; mecaz, sembol, benzetme, abartı, teşbih vb. edebi ve şiirsel unsurlar kullanarak aklî muhakemesi yetersiz halkı bilgilendirme amacı güder. (Gazâlî, el-Münkız mi-ne'd-dalâl, 1989, s. 31-32) (Gazali, Tehâfütü'l-felâsife, 1981) (İşcan, Tarihsiz, s. 172).

Ulema ve kelamcıları şiddetle eleştiren Gazali, kutsal kitaplardan ve dinlerden ‘dünyevi’ hükümler çıkaran ve böylece dini, dünyevileştirdiğini iddia ettiği fıkıh, kelam ve tefsircilere de itiraz etmiştir. Çünkü *kutsal kitaplar ahirete yöneliktir, onlardan dünya ile ilgili hükümler çıkarılamaz* ayrıca akıl yetersizdir ve bu tür hükümler çıkarmak avam için tehlikelidir. Kelamcılar, dini savunmak ve Tanrı'nın varlığına delil getirmek için akli önemsemiş ve aklî argümanları kullanarak dine hücum edenlerle mücadele etmiştir. Gazali'ye göre onların bu mücadelesi üç yönden yanlıştır.

Birincisi, akıl, din alanında yetersizdir ve doğru hüküm veremez, ikincisi halkın kafası karışır ve söyledikleri karmaşık sözleri anlayamaz, üçüncüsü akıl, tartışmayı ve ayrılıkları doğurur ve cedele neden olur. Cedel ise insanları birbirine düşman eder. Peygamber ve selef ne akıl yöntemini ne de cedel yöntemini kullanmıştır bunlar dinde yoktur çünkü hadiste Hz. Peygamber, “Allah’ın en çok buğz ettiği kul, cedelde en şedit olan kuldur”³⁹ (Buhari, Sahih (cilt 3), s. 131) (Müslim, 1900, s. 57) buyurmuştur (Gazali, İhyâ’ü ’ulûmi’-d-din-1.cilt, s. 165). Çünkü peygamber, sıradan insanlardan tasdikten daha fazla bir şey istemedi. Ona göre taklidi inançla (imanla), kesin delillere dayanan sağlam iman arasında fark gözetmedi (Gazali, el-İktisâd fi’l-i’tikâd, 1971, s. 12). İnsanlar da peygambere akli delil olmadan, araştırma yapmadan inandılar. Bu inanç, kalplere işlemiş karine ve doğuşlarla hâsıl olmuştur. İşte bunlar gerçek müminlerdir. Bunların inançlarını karıştırmamak lazımdır. Bu deliller, bu delillere yapılan itirazlar ve bu itirazlara verilen cevaplar onlara okunduğu zaman zihinlerine bir müşkülün takılıp hâkim olmasından emin olunmaz ve verilmiş olan cevaplarda bu müşkülü ortadan kaldırmayabilir. Bundan dolayı sahabenin tetkik, tedris ve kitap yazmak suretiyle bu ilimle (yani kelamla) meşgul oldukları rivayet edilmemiştir. Bilakis “sahabenin meşguliyeti, ibadet etmek, ibadeti tavsiye etmek ve halkı hareketlerinde, işlerinde ve yaşayışlarında faydalı ve doğru şeylere yöneltmektir” (Gazali, el-İktisâd fi’l-i’tikâd, 1971, s. 13). Kelam sanatı yayıldığından beri fitneler de yayılmıştır. Sahabe devrinde böyle şeyler yoktu. Peygamber ve sahabeler bu konulara asla girmemişlerdir (Gazali, İlcâmü’l-’avâm (İnançta Hassas Ölçüler), 1984, s. 68). Gazali cedelle ilgili bu kadar olumsuz

³⁹ Tam çevirisi : “Allah’ın en sevmediği kişi düşmanlıkta/husumette ileri gidendir.” Hadiste geçen kelime husumet anlamında “hasım” kelimesidir. Buhari bu hadisi ahkam ve mezalim ve tefsir bölümlerinde aktarır. Tefsir bölümünde Bakara 214 ayeti bağlamında aktarır. Muslim ise İlim bölümünde aktarır. Bölümün başında muhkem-müteşabih karşıtlığından bahseden meşhur Âli İmran 7. Ayeti vardır ((Muslim, s. 2054). Gazali hadisi bu ayet bağlamında değerlendirip hasım kelimesini “cedel” anlamına yormaktadır. Hadisin Gazali’nin düşündüğü bağlamla ilgili olduğunu düşünmek zor olsa da Müslim’in ilim bahsinde aktarması Gazali’ye bunu düşündürmüş olmalıdır. Bu hadisi mantıktaki beş sanattan biri olan cedelin olumsuzlanması bağlamında anlamak son derece güçtür. Gazali burada aşırı yoruma gitmekte, müteşabih yorum yapanları, kelamda cedel sanatını kullananlarla bir tutmaktadır.

fikirlerine rağmen Mustasfa'da cedelin vacip ve mendup olduğu hususları ele almıştır (Gazali, Müstasfâ fi 'ilmi'l-usûl, 2017, s. 935-937).

Köklü bir geleneğin temsilcisi olan o dönemin kelamcıları, elbette Gazali'nin kendileri hakkında yaptığı yorumlara itiraz etmiştir. Kelamcıların itirazlarından çok etkilenen ve bu nedenle kelam öğrenmeye bazı 'istisnalar' getiren Gazali, dini savunmak için "kısıtlı sayıda kelamcı yetiştirilmesi gereklidir", diyerek katı eleştirisinden tavizler vermek zorunda kalmıştır. Her memlekette "insanları sapıklık propagandacılarına (Bâtıniler) karşı koruyacak ve haktan ayrılanı geri çevirecek, şüphenin tesirlerinden Ehl-i Sünnetin kalplerini temizleyecek" biri bulunmalıdır (Gazali, el-İktisâd fi'l-i'tikâd, 1971, s. 15). Fakat Gazali söylediklerinin pek anlaşılmadığını ve bu nedenle şiddetli eleştirilere maruz kaldığını düşünüp, bu kelamcıların '*ahiret kelamcısı*' olması için ahiret kelamını anlattığı *İktisad fi İtikad* kitabını yazmıştır. Böylece dinin *dünyevî ve aklî yorumunu yapan kelamı değiştirip* dönüştürerek kelamı, *dinî ve kalbî bir kelama* çevirerek ahiret kelamı yapmıştır. "Kelam ilmi, bütün Müslümanlar için değil, ancak özel bir taife için önemlidir" (Gazali, el-İktisâd fi'l-i'tikâd, 1971, s. 9). Bu nedenlerle, bu ilim bizatihi önemli ise de bazı kimseler için önemli değildir. Onların bu ilimle meşgul olmamaları gerekir (Gazali, el-İktisâd fi'l-i'tikâd, 1971, s. 12). Bu görüşü Gazali, *Faysalü't Tefrika* adlı eserinde de dile getirmiştir (Gazali, Faysalü't-tefrika, 2015, s. 69-71). Sıradan Müslümanların bu ilmi öğrenmeleri hususunda zihinleri karıştırılmaksızın, oldukları gibi bırakılmaları gerekir. Kelamcıların delilleriyle halk zarar görür ve bu nedenle kelam delili yerine Kur'an'dan delil getirmek gerekir (Gazali, İlcâmü'l-'avâm (İnançta Hassas Ölçüler), 1984, s. 66-68). Aynı endişelerden dolayı İbn Rüşd'de kelam delili yerine Kur'an delili dediği inayet ve ihtira delilini tesis etmişti (İbn Rüşd, 1992, s. 216-220).

Gazali'ye göre Hz. Peygamber din yoluna davet etmek için, zorla Müslüman olan akli zayıf, kuru ve kaba olanlara *kırbaç ve kılıçla* tesir etmiştir. Zaten "delil, hüccet getirmekle iş yapmaktansa kılıçla iş yapmak (onları öldürmek) daha iyidir" (Gazali, İlcâmü'l-'avâm (İnançta Hassas Ölçüler), 1984, s. 84-85) (Gazali, Marifetullah, 2017, s. 94) (Korkmazgöz, Gazali'de Marifetullah Düşüncesi ve Kelamî İstidlâlî Değeri, 2016, s. 45). Hz. Ömer'e birisi birbiriyle çelişir görünen iki ayet hakkında sorunca o kimsenin başına kırbaçla vurmuştur (Gazali, Faysalü't-tefrika, 2015, s. 69).

Kelam ilminin kapılarını kapatan Hz. Ömer'dir (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-1.cilt, s. 115). Avamın (müteşabih ayetlerle ilgili) soru sorması men edilmeli “eğer vazgeçmezlerse kamçı ile dövülmeleri gerekir” (Gazali, İlcâmü'l-'avâm (İnançta Hassas Ölçüler), 1984, s. 27). Çünkü Allah, kesin delillerle yapılmayan şeyi kılıç ve mızrakla yapar. Ayet hadis okumak, faziletli kimselerin sözünü nakletmek gerekir. Şüphesi böyle giderilirse münazara kaidelerine göre deliller ileri sürmek gerekmez. Bazı insanlar zeki ve anlayışlı olmasına rağmen yaratılış itibariyle şüpheye eğilimli olan sapıklardan oluşur. Bunlara doğru inancı ulaştırmak için münakaşa edilmemelidir çünkü ortaya mücadeleyi ve inatçılığı çıkartır. Onlarla herhangi bir sebepten dolayı tartışmamak gerekir çünkü bu düşmanlığı artırır. Bunlara sadece kin ve öfke duyulmamalı ve yumuşak/iyi muamele yaparak ikna edilmelidir. Yoksa sapıtanın sapıklığını artırır ve sapıklığın kökleşmesine yol açar. Görüldüğü gibi Gazali kelamın cedel metodunu ve şüpheye düşenler için Allah'ın varlığına akli deliller getirilmesini dört grup için de uygun görmez. Kelamı böylece amaçladığı ‘ahiret için kelam’ anlayışına uygun hale getirir. Bireyler *ahirete faydası olsun diye* kelam konularını öğrenmelidir. Kelam ilmi böylece, farz ayn'dan bir basamak önemi azaltılarak *farzı kifaye* derecesine düşürülmüş olur (Gazali, el-İktisâd fi'l-'itikâd, 1971, s. 15) (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-1.cilt, s. 95).

Gazali yeni bir fakih tanımı yapmaktadır “fakih o kimsedir ki gecesinde abid, gündüzünde oruçlu, dünyasında zahid olur” (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 902) yani fakih ibadetle meşgul olan kimseye denir. Fakih dinin akla dayalı yorumunu yapmaması ahirete yönelik olarak dini yorumlaması gerekir.

Yukarı anlatıldığı gibi Gazali dinin aklileştirilme çabalarına karşı çıkararak yerine dinin mistik bir yorumunun yapılmasını savunmaktadır. *Faysalü't-tefrika*'da, gnostik tasavvufçuların bazı ayetlerdeki tevillerini hoşgörü ile karşılayan ve yaptıkları değişiklikleri “burhanın hakikatini ve şartlarını bilmeyenlerin burhan zannettiği ‘zan’lardır” diyerek mazur gören Gazali, “bu zan'ın onların itikattaki burhanın yerine geçerli olur”, demektedir. Bu nedenle gnostik mutasavvıflar *ne tekfir edilir ne de ehli bidatten sayılır*. Aslında bunlar, burhan olduğunu zannettikleri şeyi *yanlışlıkla* zannetmişlerdir, yoksa yanlış anlamalarının bir mahzuru yoktur. Avamın kalbinde şaşkınlığa sebep olursa buna sadece bidat denilebilir (Gazali, Faysalü't-tefrika, 2015, s. 84-85, 75-76). Gnostik

tasavvuf ehlinin bu durumu tıpkı şu örneğe benzer: İbrahim peygamberin; ay, yıldız ve güneşi görüp ‘işte Rabbim’ (Enam, 76,77,78.ayet) demesinden murat bunların zahirinden başka olması gibidir. Burada ay, yıldız ve güneşten muradı, nuranî-melekî cevherlerdir. Onun nuraniliği ise aklî olup hissî değildir” (Gazali, Faysalü't-tefrika, 2015, s. 73). Başka bir örnekte Hz. İbrahim’in *putlardan gayesinin altın ve gümüş* (sevgisi) olduğunu söyleyen Gazali, “zira nübüvvet mertebesi, taşlardan ulûhiyeti düşünme korkusundan pek yücedir; zira İbrahim peygamber olmadan önce küçüklüğüne rağmen putlara ibadet etmekten kaçınmıştır” (Gazali, İhyâ’ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 560) şeklinde tevil ederek ayeti tasavvufi/işarî olarak ele alır. Mutasavvıfları, ayetleri böyle işarî bir şekilde yorumluyorlar diye *tekfîre kalkışmamak* gerekir. Bu tasavvuf ehli, zan ile tevil yapmaktadır, zan ile tevilde ise dinin esasına aykırı bir durum olmamaktadır.⁴⁰ Böylelikle Gazali mutasavvıfların; İbrahim peygamberin, *melekî cevherleri Rabbi olarak görmesini* dine aykırı görmemekte ve tekfir edilmemesi gerektiğini söylemektedir. Kur’an’da nice esrar vardır ki, kendilerini zikre ve fikre adanmış kimselerin kalplerine doğar. Tefsir kitaplarında o sırlar bulunmaz. Müfessirlerin en büyükleri bile bu sırlara vakıf olamaz. Kalbini murakabe eden müride bu manalar görünüp müfessirlere arz edildiği zaman, anlayışla karşılaşır ve iltifat görür. Çünkü olanlar bilirler ki, bu esrar, Allah’a yönelmiş yüce himmetlilerin ve ilahi lütuf ve temiz kalplerin işaretidir. Mükâşefe ve muamele ilmilerinin sırları da aynen böyledir” (Gazali, İhyâ’ü 'ulûmi'd-din-1.cilt, s. 252-253); Kendisi de tasavvufu savunduğu için, İhya’da buna benzer tefsir örnekleri vardır. Fakat Gazali, akla dayalı tefsir yapan İslam alimlerini ‘zanna kapılıyorlar’ diyerek eleştirip tekfir etmekten çekinmemiştir.

3.2.3. Gazali’nin Din Anlayışı Hakkında Değerlendirme

Gazali’nin dinin dünyevileşmesine karşı koyduğu görülmektedir. Fakat bunda çok ileri gitmiş ve dünyayla ilgili her şeyi, her meseleyi ‘din’e bağlamış ve bütün meseleleri en nihayetinde gnostik/mistik bir bakış

⁴⁰ Gazali zan ile tevili filozof, kelamcı ve fıkıhçılar yaptığında hatalı ve dinden sapma gibi yorumlamakta ve vehimle (yani aklın vehim gücüyle) olduğunu iddia etmektedir. Fakat mutasavvıfların zan ile yaptığı tevili hoşgörü ile karşılaşmaktadır. Gazali’nin tevil eleştirisi için bk: (Gazali, İhyâ’ü 'ulûmi'd-din-1.cilt, s. 153).

açısıyla yorumlayarak bu dünyevileşmenin önüne geçtiğini düşünmüştür. Böylece dünyevi, akli veya akla dayanan herhangi bir ilim/bilim anlayışını hatta aklın kendisini de dinileştirmiş ve dinde kökünü bulmuştur. Aklın, felsefenin ve felsefi ilimlerin (mantık, astronomi, fizik... vb.) kökenini Kur'an'a dayandırmış ve filozofların bütün bu ilimlerin 'tümellerini' dinden öğrendiklerini iddia etmiştir (Çetin, İlahi İlim İlahi İrade İlişkisi, 2010, s. 259) (Erdem H. , Tarihsiz, s. 64). Böylece Gazali, *akilla bir teoloji kurmanın* mümkün olmadığını ispatlayarak yani dini 'akla uygun hale getirme' girişimlerinin önüne geçerek 'aklı ve bütün aklî ilimleri dine uygun hale' getirmek için vahye ve mistik tecrübeye dayalı yeni bir sistem kurmuştur. *Dinî akıl*, vahyi anlar ve uygular. Bir dini ilim olarak kabul ettiği tıp ilmi, Kur'an'ın bazı ayetlerinin anlaşılmasına yardımcı olur, tıpla uğraşan biri o ayetleri daha iyi anlar. Bazı ayetlerde geçen yıldız, ay, güneş vb. ifadeleri astronomi ile uğraşanlar iyi anlar. Tıp, astronomi, fizik, kimya..vb. ilimlerin kökleri dindedir ve bu ilimlerin asıl amacı '*dini daha iyi anlamaktır*' (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-1.cilt, s. 198) (Gazali, Selasü Resail fi'l marifeti lem tünşer min qabl (Üç Risale), 2017, s. 67). Anatomi (teşrih) ile uğraşanlar Allah'ın hayret verici işlerini öğrenirler. Anatomi ilmini öğrenen kişi, beden kalıbını yaratan, bu garip insanı vücuda getiren Allah'ın kudretini, ilmini ve rahmetini öğrenir. "Bundan dolayı anatomi ilmi yüksek ve kıymetli bir ilimdir. Ancak onun kıymeti tabiplerin ona muhtaç olduğu ciheti ile değil belki anlattığımız yönüyledir" (Gazali, Kimyâ-yı Sa'âdet, 2016, s. 65-66). Yoksa bütün bu ilimlerden maksat dünyevî meselelerin halledilmesi değildir. Zaten insan, dua ederek hastalıktan kurtulur, bunun için ayrıca tıpla ilgilenmesi, doktora gitmesi gerekmez. Gazali, bu meseleye çok itiraz edildiği için bu konuda taviz vererek zaman zaman tıp eğitiminin gerekli olduğunu söylemiştir. Fakat tıbbın son amacı 'dine' hizmettir. Bütün ilimlerin amacı din ve ahiret (marifetullah) içindir. Bunun dışında dünyevî bir amaçla bu ilimlerin öğrenilmesi doğru değildir. "Mucizelerle teyit edilmiş peygamberlerin sözlerini; doktorluğu mucize ile ispat edilmemiş olan ve doktorluğunun şahidi ancak halk tabakası olan ve nefisini doktorluk iddiasında bulunan bir Hristiyan'ın sözünden daha aşağı telaki etmek insan aklına nasıl uygun düşebilir? Ateş azabı, Allah katında, hastalığın azabından nasıl daha hafif gözükebilir" (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 126). O nedenle din, tıptan; peygamber doktordan daha üstündür. Gazali tıbbı nur

mistisizmle açıklamaktadır: “Cuma gününde Kehf suresini okuyan bir kimseye, okuduğu yerden Mekke’ye kadar olan mesafeyi aydınlatıcı kudrette olan bir nur ihsan edilir... Hastalıktan, urdan, zatülcenpten, alaca hastalığından, cüzzamdan ve deccalin fitnesinden şifa bulur”⁴¹ hadisini gnostik öğretiyeye uygun olarak yorumlar (Gazali, Namazın Sırları ve Fazileti, 2016, s. 230). Tabii ilimlerin Kur’an ilişkisi bu şekildedir. Hz. İbrahim, “Hastalandığımda ancak o bana şifa verir” (Şu’ara Suresi, 80.ayet) demiştir. Bunu tam anlamıyla tıp ilmini bilen kimse anlayabilir. Gazali’ye göre “cismani bedenin bütün hareketleri meleklerin ruha ilhamıyla olmaktadır” (Gazali, Selasü Resail fi’l marifeti lem tünşer min qabl (Üç Risale), 2017, s. 77-83). Tıp ilmi bu şekilde anlaşılır (Yavuz Ö. F., 2011, s. 54). Zira bütün ilimler, Allah’ın bilgi denizinden avuçlanmıştır (Atik, 1988, s. 180). İbn Mesut şöyle demiştir: “İlmi istediğiniz zaman, Kur’an’ı inceleyiniz. Çünkü öncekilerin ve sonrakilerin ilmi Kur’an’dadır” (Gazali, İhyâ’ü ’ulûmi’d-din-1.cilt, s. 837). Mevazinü’l Akliyat ölçüleri olduğunu söyleyen Gazali, bunları Allah’ın koyduğunu, Cebrail’in öğrettiğini, peygamberin de uyguladığını söyler (Gazali, el-Kıstâsü’l-müstakim, 1959, s. 26). Bu ölçüler, sadece dini bilgi değil, riyazi, hendesi, tıbbi, fıkhi, kelami her türlü vaz’i olmayan ilmî ölçüdür. Bu ölçülerle hak olan batıldan ayırt edilir. Bu ölçüler kıstası müstakimdir. Kıstas-ı müstakimin olduğunun ispatına dini delil (ayet) getiren Gazali şöyle der: “Andolsun, biz peygamberimizi apaçık olan ayetlerle gönderdik ve insanlar adaleti ayakta tutsunlar diye, onlarla birlikte kitabı ve mizanı da indirdik.” (Hadid, 57/25.ayet) (Çapak, s. 133)⁴² Gazali’ye göre tüm ilimlerin tümelleri (evaili) Kur’an’da geçmektedir. Çünkü Kur’an’da bu ilimler de aynı marifet denizinden çıkan fiillerdir. Bu ilimler Kur’an’da geçen Allah’ın fiileri üzerinde yoğunlaşan ve onun yarattığı şeylerin

⁴¹ Hadisin aslı kaynaklarda şöyle geçmektedir: “Allahım! Alaca hastalığından, akıl rahatsızlığından, cüzzâm illetinden ve kötü hastalıklardan sana sığınırım” (Riyazus Salihin, 1487 Nolu Hadis). “Kehf sûresi’nin başından on âyet ezberleyen kimse deccâlden korunmuş olur” (Riyazus Salihin, 1023 Nolu Hadis). İraki bu rivayete rastlamadığını söylüyor. Hadis kaynaklarında deccal ile ilişkili rivayetler var (İraki, 2005). Bu rivayet bazen okuyan, bazen de ezberleyen şeklinde geçiyor (Hanbel A. b., s. 527).

⁴² “Andolsun biz peygamberlerimizi açık delillerle gönderdik ve insanların adaleti yerine getirmeleri için beraberlerinde kitabı ve mizanı indirdik” (Hadid, 25.ayet) (Komisyon, 2011).

yapısını inceleyen ilimlerdir. İşte bu açıdan Gazali'ye göre Kur'an'ın öncekilerin ve sonrakilerin ilimleriyle bir ilişkisi vardır ve tümelleri içermektedir (Durusoy, 2000, s. 317). Yeri idare eden melekler, gözleri idare eden melekler, arşı yüklenen melekler vardır. Kalp, meleklerin cevherlerinden yaratılmıştır. Melekler, Allah'ın izniyle cisimler âlemini kullanırlar, yağmurlar yağdırıp rüzgârlar gönderirler, türlü türlü canlılara rahimlerde şekil verirler, yeryüzünün içinde ve dışında bitkiler bitirirler. Meleklerin her bir sınıfı bu işlerin belli bir türünü yürütmekle görevlendirilmişlerdir. Kalp de böyledir; bazı cisimleri kendi hizmetinde kullanma kudretine sahiptir (Gazali, Kimyâ-yı Sa'âdet, 2016, s. 59) (Gazali, Selasü Resail fi'l marifeti lem tünşer min qabl (Üç Risale), 2017, s. 67) (Gazali, Marifetullah, 2017, s. 41). Gıdaların insan vücudunda kan, et ve kemiğe dönüşmesi melekler sayesinde, onlar kendiliğinden olmaz. Tabiatın bunları değişik kalıplara sokmaya gücü yetmez. İç âlemdeki sanatkârlar aslında meleklerin kendisidir (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-4.cilt, 2014, s. 257-258).

Gazali böylece İslam felsefesinden, *İslamî felsefeye* geçmiş, felsefeyi de dinî/gnostik felsefe haline getirmiştir (Akkanat, Gazali'den Sonra Felsefede Ne Başladı/Bitti?", 2014, s. 40). O, felsefeyi İslamileştirmiştir, (Albayrak M. , 2000, s. 356) aklî felsefeyi, gnostik felsefe için terk etmiş ve gnostik felsefeye dinî bir kisve giydirmiştir (Vural, 2000, s. 290). Ona göre hikmet (felsefe) konusunda kitap yazan kişi yeryüzünü nifakla doldurmuştur (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 908). Sonuçta akıl vehim üretir vehim ise bir kuruntudan ibarettir. O nedenle filozofların din ile ilgili iddiaları yani Tanrı'ya sudur ile zorunluluk atfetmeleri, varlığın gerçek olduğunu söylemeleri (gerçek varlık ahirettir), sebepliliği savunmaları (tek sebep Allah'tır), metafizik iddiaları (metafizikle ilgili tek bilgi sahibi olan peygamberler ve onların varisleri olan velilerdir) doğru değildir, dilde/lafızda hepsi aklın vehim gücüne dayanır yani zihnin bir kuruntusudur, gerçek değildir. Neden-sonuç ilişkisi tabii bir ilişki değil ilahi kaynaklı bir ilişkidir ve buna neden olan ise Tanrı'dır (Türkben, 2009, s. 53). Tabiatdaki olayların peş peşe olması vehmidir, insanın, akıl yani hayal yeteneğini kullanarak hüküm vermesinden ibarettir (Ayık, Gazali'nin Filozofları Eleştirisinin Epistemolojik Değeri, 2016, s. 264).

Gazali, filozofları ve dinin temel öğretilerini eleştirdikten sonra gnostik tasavvufun çözüm olduğunu savunur. Gazali eserleriyle sadece felsefeye değil, bütün dinî ilimlere karşı bir mücadele başlamıştır (Beyazıt, 2012, s. 294). Gazali'den sonra dini, akli ilkelere göre yorumlayan dinî ilimler geleneği sona erdiği gibi dine, akli yorumlar getiren felsefe geleneği de sona ermiştir. Böylece Solomon Munk'un dediği gibi "Gazali, *Tehafüt*'le birlikte felsefeye öyle bir darbe vurdu ki, Doğu'da bir daha felsefe kendini toparlayamadı." Ignaz Goldziher'e göre ise Gazali'nin zamanında İslam dünyasının merkezi bölgelerinde felsefe çalışmaları zaten son derece zayıflatılmış durumdaydı ve onun *Tehafüt*'teki eleştirileri "Zaten hastalıklı olan bir geleneğe öldürücü son darbe vermektan başka bir şey değildi" yine Goldziher'e göre "*Gazali'den sonra felsefe çalışmalarını arada sırada görürüz; o da bir cesedi yakmak için hazırlanmış odun yığını üzerinde*" (Griffel, 2010, s. 20).

3.3. Gazali'nin Tecrübe Anlayışı

Gazali'nin tecrübe anlayışını anlayabilmemiz için onun; *Tanrı'yı, varlığı ve insanı* nasıl ele aldığını bilmemiz gerekir. Çünkü tecrübe tanımı doğrudan doğruya bunlarla alakalıdır (Gazali, Ma'arifü'l-'akliyye (Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine), 2018, s. 51-52). Örneğin Tanrı tecrübesinden bahsederken Gazali, tecrübe kavramını dörde ayırır. Gazali bu kavramları evde bulunan Zeyd örneği ile açıklamaktadır:

Avam Ehli

Birinci grup, avamın tecrübesidir. Avam (halk) tecrübeyi sadece duyarak, haber alarak öğrenebilir, örneğin, Zeyd'in (aslında burada Tanrı kastedilir) evde olduğunu birilerinden duyup, taklitle varlığına iman eder.

Gazali'ye göre avam tabakasına halkla beraber, marifet denizinde yüzmeyi öğrenemeyen edip, nahivci, muhaddis, müfessir, fakih ve kelamcı da girmektedir (Gazali, İlcâmü'l-'avâm (İnançta Hassas Ölçüler), 1984, s. 35). Bu ikinci avam grup yani kelamcılarının tecrübe anlayışı (yani imanı) ise bir tür *istidlal* ile karışıktır. Onlar, tevhid önermesini, *Tanrı'nın varlığına bir delil* eşliğinde, örneğin Zeyd'in evden gelen sesini temele alarak olumlarlar. Bu ise mutlak kesinlik barındırmaz, arada duvar vardır ve duvarın arkasındaki ses Zeyd'i taklit eden birisinin sesi olabilir (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 37) (Akkanat, Gazalici Sebepliliğin

Metodik Çerçevesi, 2013, s. 44). Filozofların ve fıkıh ehlinin tecrübesi de kelamcılarının tecrübesine benzer. İstidlal ve akıl ön plandadır fakat yakini bilgiyi elde etmekten uzaktırlar, taklit seviyesinde kalırlar.

Havass Ehli

İkincisi ise, gnostik tasavvuf tecrübesidir. Görerek (rüyetullah) ve zevk alarak (marifetullah) elde edilen ve yaşayarak (riyazet ve uzletle) bilinen imandır. Burada kişi eve girer ve bizzat Zeyd'i görerek varlığına şahit olur ve yakîn bilgiye erişir.

Gazali yukarıda anlatılan tecrübelerden sadece bir tecrübe türünü benimsemekte, diğer tecrübe türlerini ise bu tecrübeye benzerliği veya o tecrübeye kattığı katkı ölçüsünde benimsemektedir. Bu tecrübe Zeyd'in görülerek *zevkle* elde edildiği tecrübedir. Gazali'nin tüm eserleri boyunca anlattığı ve belli bir sistem içinde sunmaya çalıştığı tecrübe, bu tecrübe türüdür. Tek tecrübe budur. Diğerlerini hakiki tecrübe kabul etmez.

Gazali'nin tecrübeyi insanın gelişim dönemlerine göre ele alır. Gazali'nin çocuğun gelişimi ile ilgili açıklamalarını iyi anlayabilmek için Jean Piaget'in çocuk gelişim kuramına değinmek gerekir. Piaget'e göre çocuk yedi yaş öncesi mucizeye inanan (magical thinking) bir zihne sahiptir, çevresinde olan biten olayları, akıl ve mantığı yeterince gelişmediği için *duygusal bir sezgi* ile anlamaya çalışır (Piaget, *Çocukta Zihinsel Gelişim*, 1999, s. 44-45). Bu duygusal zihin yapısında her şey mucizevidir, güneşin doğması, yağmur ve karın yağması... vb. bütün bu doğa olaylarının olmasının nedeni çocuğa göre *kendisidir* (egocentric/benmerkezci düşünce) (Cüceloğlu, 2000, s. 353, 354). Güneş kendisini aydınlatmak için vardır, buluttan su gelir ve yağmur kendisi için yağar. Çocuk, ben-merkezçiliğe göre evreni açıklar. Ben merkezci düşüncenin yanında bütün doğa olaylarını tek bir sebebe, yani doğal olmayan bir sebebe bağlar. Bu genellikle Tanrı'dır. Çocukta tek yönlü bir sebeplilik ilkesi hâkimdir. O olayların nedenlerini tek bir sebebe bağlayarak, karmaşık, anlayamadığı, aklının ve mantığının almadığı olaylara kendine göre 'kolay' bir çözüm bulmuştur. Burada 'sihirbaz bir Tanrı' vardır. Çocuğun zihni geliştikçe aklî yürütmeler ve mantık ilkeleri ortaya çıkar. Zamanla çocuk evreni 'sihirselsel' ve olağanüstü şeylerle açıklamayı terk ederek, her şeyin doğal ilkelerine, tabiat kanunlarına yönelir. Bu bağlamda sebeplilik ilkesi, soyut düşünme biçiminin bir

parçası olarak ortaya çıkar. Bu sebeplilik ilkesi felsefî düşüncenin temeli/iskeletidir (Piaget, Çocukta Zihinsel Gelişim, 1999, s. 41-42).

Gazali olayları ‘tek sebeplilik ilkesine’ göre açıklar. Her şeyin doğal değil ‘Tanrısal’ sebebi vardır. Dünyada olan olaylar ve hareketler dört illetle varlığa çıkar. Bu illetler duyu verileri üzerinden akla ulaşır, böylece akıl bunları kullanarak bir bölümü ile tanıma, bir bölümüyle akıl yürütmeleri meydana getirir. Madde ve suret illeti, bir objenin dış dünyadaki somut mahiyetini oluşturur. Bu somut mahiyet, duyu organları ile akla ulaşınca zihinde cins ve ayırım şeklinde tümellerine dönüşerek akılda soyut bilgiyi oluşturur. Bu ise mantıkta tanıma karşılık gelir. Fail illet ve ayet illetleri ise, dış dünyadaki madde ve suretten oluşan o bileşiğe, varlığını ve kategorik arazlarını verir. Bu iki illet, duyu verileri üzerinden akla gelince mantık bilimi açısından akıl yürütmeyi oluşturur. Fail illet biliniyorsa, onun varlık verdiği nesne bilinmese bile failden yola çıkarak o nesnenin var olup olmadığını anlayabiliriz. Çünkü “bütün ruhların sadır olduğu ana kaynak külli ruhtur.” (Gazali, Âlemlerin Sırrı, Tarihsiz, s. 59) (Gazali, İhyâ’ü 'ulûmi'd-din-4.cilt, 2014, s. 246-249) (Akkanat, Gazalici Sebepliliğin Metodik Çerçevesi, 2013, s. 38)

Gazali’nin birçok eserinde zaman zaman değindiği fakat sistemli anlatmadığı *zihinsel gelişim dönemleri vardır ve bu dönemler düşüncesinin biçimlenmesinde merkezi bir rol oynar*. O ilk önce fiziksel gelişimi anlatır (Gazali, el-Madnûn bih'alâ gayri ehlih, 1988, s. 64). Gazali zihinsel gelişimi, aklın bilkuvve mevcut olduğu *çocukluk dönemi*, zaruri ve ilksel makulatin elde edildiği *temyiz dönemi* ve nazari kesbi makulatin elde edildiği *yetişkinlik (akıl) dönemi* şeklinde sınıflandırmaktadır. Her bir dönem sonraki dönemi kuşatmaz, nazari-aklî bilgi sahibi olan kişi (filozof-kelamcı) de Allah’ın veli ve nebi kullarına (mutasavvıflara) açılan sırları kuşatamaz (Gazali, Kavâ'idü'l-'akâ'id (İnançların Esasları), 2019, s. 127) (Gazali, Mizânü'l-'amel, 1964, s. 205, 207–208). Nefis deyince de genellikle beden kastedilir (Taylan, Gazali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri, 1989, s. 75) ve bu aşamada duyular ortaya çıkar. İnsan evrenden haberdar olmak için duyulara sahip olmuştur. Dokunma duyusu bunlardan ilkidir. Duyular yetmez olunca, *duyular âleminin* ötesine, *temyiz âlemine*; ayırt etme, seçme âlemine geçer; duyuları kullanarak onlar tarafından verilmeyen nesnelere birbirinden ayırt etme yetisine ulaşır. *Temyiz âleminden sonra akıl âlemine* geçer, insan, çocukluğundan itibaren yaşı

ilerleyip olgunlaştıkça düşünce yasalarını, mantığı kavramaya başlar. Fakat aklın da kavrayamayacağı evrenler vardır. Örneğin uykuda, aklın kavrayamadığı şeyleri kavrama olanağı vardır. Akıl, insanın hallerini bildirir. Bu hali ile duyular âleminde, temyiz âleminden kavrayamayacağı şeyleri, mahlûkatı kavrar. Bunun üstünde *nübüvvet hali* vardır. Bu halde de aklın kavrayamayacağı âlemi kavrar. Uykuda bu âlem bize verilmiştir. Zevk, bize aklın sağlayamayacağı *tasavvufi/mistik bir tecrübe alanı* açar (İnam, 2000, s. 515). Akıl, buluş çağından itibaren insanın nefesine yansıyan bir nurdur (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 21, 145); insanın çabasıyla ilgisi yoktur (Rızanejad, 2012, s. 15). Gazali, beden ile bedeni idare eden güç arasında çok sıkı bir ilişki kurmuştur. Bu güç aynı zamanda bilgi yapma özelliğine sahiptir. Gazali, bedeni yönetenin önce *nefs*, sonra *akıl*, sonra *kalp* olduğunu söyler. Akıl ve müfekkire kuvvetini zeki bir vezire benzetir. Akıl, beden ülkesinin melikidir (Taylan, Gazali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri, 1989, s. 77). Bu dört kavramın birbiri yerine kullanılışı ile ilgili şöyle bir yorum yapar: “İnsanın kalbinde, bakan maddi gözün kusurlarından uzak bir kalp gözü vardır. Bu kalp gözü nur ismine daha layıktır. Ve buna bazen akıl, bazen ruh bazen de insanî nefis denir.” Onun, akıl, nefis, ruh ve kalp lafızlarını birbirine müteradif olarak kullandığını görmekteyiz (Tekin, Tarihsiz, s. 162). Ona göre kalpteki bu göz, akıllıyı çocuktan (Gazâlî, Mişkâtü'l-envâr, 2018, s. 36), deliden ve hayvandan ayırır. Bu göz, beden gözünün kusurlarından korunmuş olduğu için buna akıl ve nur da denilir. Hz. Peygamber: “Her kulun dört gözü vardır ikisi başındadır. Onlarla dünyasının işlerini görür. İki gözü de kalbindedir. Onlarla dininin işlerini görür”⁴³ buyurmaktadır (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 106) (Gazâlî, Mişkâtü'l-envâr, 2018, s. 62)(Erdem H. , Tarihsiz, s. 84).

Gazali'ye göre Tanrı, her şeyin tek nedenidir, *herhangi bir şeyin doğal nedenleri olamaz, tabiat kanunu* diye bir şey yoktur. *Tanrı'nın kanunu vardır*. Munkız'da Gazali bu durumu şöyle açıklar: “Tabiat Allah'ın emri altındadır. Kendiliğinden bir şey yapmaz. Halikı ona yaptırır. Güneş, ay, yıldızlar ve diğer eşya Allah'ın emrine tabidirler.

⁴³ Rivayeti farklı birkaç lafızla Deylemi, Müsnedü'l-Firdevs adlı eserinde tahrir etmiştir. İrakî ravilerden birinin güvenilir olmadığını söylüyor (İrakî, Muğni, s. 923).

Hiçbiri kendiliğinden iş yapacak durumda değildir” (Gazâlî, el-Münkız mi-ne'd-dalâl, 1989, s. 34). Yağmurun nedeni bulut değildir, yağmurun nedeni Tanrı’dır, insan anne-babasından meydana gelmez, Tanrı insanı yaratır. Gazali tıpkı çocuk zihnindeki gibi olayları, sadece tek sebebe, doğal olmayan tabiatüstü bir nedene bağlar. Çocukta akli muhakeme ve mantık gelişmediği için olayların doğal nedenlerini göremediği gibi Gazali’de şüphe krizinden sonra aşırı duygusal bir zihin yapısına büründüğü ve (dünyevi) akla ve (dünyevi) mantığa güvensizlik taşıyan ruhsal bir bunalıma girdiğinden, olayların doğal nedenlerini görmek istemez. O nedenle olayları ‘tek nedenci’ bir açıklama ile açıklamaya başlamış, olayları basit, *duygusal/sezgisel bir anlama seviyesine* indirgemıştır.

Gazali’ye göre doğada *nedensellik ilkesi* geçerli değildir. Bir kitap ‘at’a dönüşebilir, ateş yakmayabilir, su ateşi söndürmeyebilir..vb. Dünyada olup biten her şey ‘Tanrı’nın keyfine göre olan olaylardır ve biz bunları bir ‘alışkanlık’ tan dolayı bir kurala ve nedensellik ilkesine bağlarız. Oysa bunlar Tanrı’nın âdetidir. Gazali’ye göre “Allah, sebeplerin yaratıcısı ve düzenleyicisidir” (Gazali, İhyâ’ü ‘ulûmi’d-din-3.cilt, 2014, s. 197). Bu bağlamda tabiat kanunu diye bir şeyin kabul edilmesi hatalıdır (Gazali, Tevekkül ve Tevhid, 2017, s. 14-15). Kutsal kitaplarda mitolojik bir dille anlatılan mucize ve olağanüstü olayların gerçek olduğunu, bunların ‘Tanrı’nın dilemesi’ ile gerçekleşeceğini söyler. Bu şekilde Gazali, *mucizeleri meşrulaştırmak için, aklın ve mantığın evren, din ve Tanrı ile ilgili bütün açıklamalarını ve yorumlarını reddetmek durumunda* kalmıştır. Çünkü dünyaya odaklı bilgi elde eden akli ve *somut bir dünyanın varlığını reddeden* Gazali, gerçek dünya yerine ahireti koyup mistik bir dünya görüşünü savunarak ve soyut akıl ilkeleri yerine de sezgisel bir kalp bilgisinin doğru bilgi kaynağı olduğunu söyleyerek yeniden epistemoloji oluşturmuştur (Taylan, Gazali’nin Düşünce Sisteminin Temelleri, 1989, s. 176).

3.3.1. Gazali’de Dünyevî Tecrübe (Deney)

Ruh ve madde ile meydana gelen varlık olarak insanda iki tür tecrübe mevcuttur. Madde ile yani insan, bedeni ile maddeyi tecrübe edebilir. Fıtratında yaratılıştan maddi yön vardır: Maddî (fitrat) tecrübe,

maddeye iştah duyar ve dünyayı sever. Bu tecrübe, dünyaya yönelir, maddeyi ister ve makam mevki peşindedir (Gazali, *Bidâyetü'l-hidâye*, 2017, s. 47).

Ruhun nefis aşamasında *duyu tecrübesi* hâkimdir. Beş duyu, maddeyi gözlemleyerek gördüğü her şey hakkında hayalî hükümler verir. Gördüğü her şeyin hakikat olduğunu zanneder. Duyu izlenimlerinin birden fazla tekrarlanması ve akıl süzgecinden geçmesiyle birlikte tecrübî (deneye dayalı) bilgi hâsıl olmaktadır. Tecrübeye yani deneye dayalı bilgiye göre; ateşin yakması, atılan taşın yere düşmesi, susuzluğu suyun gidermesi, şarabın sarhoş etmesi vs. mümkündür. Böylece insanda gizli kıyas yoluyla şüphe ve tereddütten uzak yakın (kesin bilgi) meydana gelir. Fakat bunun zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisi olarak algılanmaması gerekir. Bu olaylar tabiatın özünde var olan zorunluluktan değil, Allah'ın takdiri ve yaratması sonucu gerçekleşmektedir (Gazali, *Makasıdü'l felasife*, 2002, s. 88) (Gazali, *Müstasfâ fî 'ilmi'l-usûl*, 2017, s. 109-110) (Gazali, *Mihakkü'n-nazar (Düşünmede Doğru Yöntem)*, 2002, s. 101) (Işık H. , 2014, s. 346).

Maddî akıl ve tecrübeye insanın maddi nefsi, çocuğun biraz büyümesiyle (temyiz) ayırt etme yani akıl aşamasına ulaşır. Çocuk bu aşamada artık gördüğü her şeyi vehmeder yani *vehim üretir*. *Akıl, vehim ile dünyayı anlamaya çalışır*, bazen bu vehimle doğru bilgi edinir. Ama vehim çoğu zaman yanıltıcıdır ve gerçek bilgi vermekten uzaktır çünkü aynı akıl, uykuda bizi gerçekte olmayan şeylerin var olduğu yanılgısına sürükler. Rüyada, gerçek olmayanı var gibi gördüğümüze göre aklın tecrübe ettiği ve ulaştığı sonuçlara da güvenemeyiz. Sadece din konusunda değil her konuda güvenemeyiz.

Maddi tecrübeye akıl, madde ile ilgili mantığı kullanarak (vehim) varsayımsal sonuçlara ulaşır bu ise kalpte *vesvese* doğurur. Böyle mantık yürütmek yanlıştır. Bu kalp aşamasında (yani sezgi seviyesi) Gazali'ye göre *kelam ve felsefenin sezgi (havatır/keşf/hads) aşamasıdır* (Gazali, *Müstasfâ fî 'ilmi'l-usûl*, 2017, s. 111-113). Bu aşamadaki sezgiye kelamcılar ve filozoflar şüpheyle yaklaşmıştır. İkbâl, Gazali'yi düşünce ve sezgi arasında ayırım yapmakla suçlamıştır. Oysa düşünce ve sezgi arasında organik bir bağ bulunmaktadır ve düşünce daima zamanla bağlantılıdır.

3.3.2. Gazali'ye Göre Ruhun Tecrübesi (Manevî Tecrübe)

Gazali'ye göre insan fitraten bazı yetenekler akıl, bilgi ve inanç potansiyeli ile doğar ve bu genellikle ruhsal fitrattan kaynaklanır. Fıtraten akılla (yetenekle) insan din sahasında önemli tecrübelerle sahip olabilir. Çünkü onda potansiyel olarak dini anlayıp, emirleri yerine getirecek doğuştan yetenek vardır. Fıtraten İslam konusunda bilgili doğar ve Allah ruhlar âleminde ona her şeyi vermiştir. Ruh şeffaf nur gibi bir cevher olduğu için bütün gerçekleri kavrar. Fakat dünya hayatında ceset onun önünde bir perde oluşturur ve o bu yüzden gerçeklerle direkt karşılaşma ve onları anlama imkânından uzaklaşır. Cesetten ayrıldığı anda ise gerçeklerle yüzleşir ve onları perdesiz bir şekilde algılar. Ancak ruhun dünya hayatında iken gerçekleri net görmesini sağlamanın yolu vardır. Bu yol nefsin şehvet ve arzularına gem vurmamak, ruhu nefis ve cesedin hizmetiyle meşgul etmemektir. Bu yapılırsa perde incelir ve ruh bu perdenin arkasındaki hakikatleri görmeye muktedir olur (Gazali, Risale-i kutsiyye (Parlayan Nurlar), 2006, s. 333-334).

İlk aşamada maddî duyu organları zihni meşgul ettiği ve içsel gelişmeyi engellediği için onlara engel olmak gerekir. *İnsan eğer dış beş duyu organının yolunu kapatırsa beş iç duyu organının yolunu açmış olur.* Böylece insanın tecrübesi doğa ile ilişkisinde 'deneysel bir tecrübe' olmaktan çıkıp insanın iç dünyasının yani ruhunun tecrübe edildiği 'mistik bir tecrübe' biçimine dönüşmüş olur. Bu mistik tecrübe, ibadetlerin riyazete ve dünya hayatının uzlet hayatına dönüştürülmesi ile gerçekleşir. Bu şekilde iç duyu organlarıyla özünü yani ruhunu apaçık görebilecek hale gelir. İç duyularla algılama, Allah'ın insana inayeti ve öğretmesiyle gerçekleşir. İnsan ruhunda mevcut, bedihi olan bilginin sureti, iç duyular ile iç duyu da mistik tecrübe ile ortaya çıkar. Bu bedihi yani önsel bilgiler, tam olarak bilgi muhtevası olmamasına rağmen (ruhtan pay aldıkları için) bir bilgi suretidir, muhtevasını mistik tecrübeden alırlar (Gazali, Marifetullah, 2017, s. 39) (Gazali, Ma'arifü'l-'akliyye (Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine), 2018, s. 58) (Korkmazgöz, Gazali'de Marifetullah Düşüncesi ve Kelamî İstidlâlin Değeri, 2016, s. 41, 42).

Gazali'ye göre ibadetler, zikir, namaz, oruç ile yani bunların sürekli tekrarlanması ile *iç duyularda bir ruhi kıyas* ortaya çıkar ve mistik tecrübe oluşarak *insanın şüphesi ortadan kalkar ve yakın bilgi* meydana gelir.

Fakat bu yakın bilgi iç duyu organlarının harekete geçmesiyle ve bunun sonucunda kalpte bir aydınlık oluşması (nur) ile ruhun (yani insanın gerçek özünün) görülebilir hale gelmesiyle oluşur. Böylece ruh, Mutlak Ruh'tan (bazen bu ruh Cebrail'dir) bilgiyi alabilir. Bu ise Allah'ın takdiri ve yaratması ile gerçekleşir, insanın isteğiyle elde edilemez yani *yakinî bilgi* tamamen vehbidir. Nasıl dış duyular, defalarca aynı olayı gözlemleyip, akla gönderiyor ve akıl da bunları yorumlayarak genel hükümler ortaya koyuyorsa (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 1045) (Atay, 2004, s. 296) tıpkı bunun gibi iç duyular insanın ibadetleri sürekli tekrarlayarak, aynı zikirleri çekerek, sürekli oruç tutarak ve bu dini/mistik tecrübeleri, dini anlayan aklın yorumlamasını sağlayıp bundan genel hükümler çıkarabilir. Gazali epistemolojisinde havatır, kalbe inen nurdur. Allah'a itaat kalbi nurlandırır (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn-2.cilt, 2014, s. 262).

Nefsin eğitilmesiyle *ruhu görecekle gelen* insanın iç duyu organları böylece temyiz aşamasına yani iyiyi kötüden ayıracak, kendisine din açısından neyin faydalı, neyin zararlı olduğunu bilecek aşamaya gelir. Zaten fitraten bu akli meleke onda vardır ve bu şekilde ortaya çıkar. Fakat bazı nefisler nazari bilgilerle yani dış duyu organlarının verdiği dünyanın gerçek olmayan bilgileriyle zihinleri 'bulanık' hale gelmiş ve akılları 'maddeye takılı' kalmış bu nedenle de *dıştan iç duyuya geçememiştir*. Gazali, bu durumda olanlar için bir çözüm yolu bulmuştur. Buna "dini mantık" adını verir. Akıl maddede takılı kalsa bile insan çabalarsa dini anlayan akıl dinî mantığı kullanarak sezgisel/ilhamî bilgi ile *orta terimi yani kalple elde edilen, iç duyuların bilgisine* ulaşabilir. Dinî mantık, Gazali'de akli madde ile kirlenmiş ve dinî aklını kullanmaktan uzaklaşmış insanlara bir çözüm sunmak için ön plana çıkarılmıştır. Böylece taklide saplanıp kalan kelamcılar, fıkıh âlimleri, akli tefsir yapan tefsirciler ve filozoflar bu dinî sezgiyle ve dinî mantıkla nefsi yetkinleştirip kalp basamağına geçerler (Gazali, Ma'arifü'l-'akliyye (Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine), 2018, s. 33).

Avam için bu mantık ilmine gerek yoktur. Onların taklitle ve riyazet-uzletle kalp aşamasına ulaşma imkânları vardır. Zihinleri maddi duyu organlarının, maddî aklın, maddî nefsin ve maddî mantığın etkisinde çok kalmamıştır. Daha önce maddenin etkisinde kalanlar bu yolu tercih

etmelidir. Avam, kalp aşamasına ibadetleri, riyazete ve uzlete çevirerek, maddeyi önemsemeyip, dünyevî ilimlerle uğraşan maddi akıldan uzak durarak ulaşabilir (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn-2.cilt, 2014, s. 262).⁴⁴ Böylece ibadet yani dini tecrübe ve sonraki bilginin elde edilmesi için amel (mistik tecrübe/riyazet-uzlet aşaması) olmazsa olmaz bir unsur olur. Çünkü ibadetsiz nefiste 'nur' olmaz (Gazali, Minhâcül-'abidîn (Cennete Kavuşturan Abidler Yolu), s. 83, 124, 165, 212, 213) (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 7) (Aydınlı, 2000, s. 268). Uzletle ve ibadetle elde edilen tecrübe, görüş ve anlayışı artırır, bu tecrübelerle dinsel gelişim (Tanrı'yı görme) artar (Gazali, Selasü Resail fi'l marifeti lem tünşer min qabl (Üç Risale), 2017, s. 42) (Gazali, Kavâ'idü'l-'akâ'id (İnançların Esasları), 2019, s. 186) (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn-2.cilt, 2014, s. 605) (Kasım, 1988, s. 51). “Uzlet tıpkı ibadettir” (Gazali, Uzlet, 2017, s. 7). *Kalbi aydınlanan (nur inen) kişi, içinde 'ruh'u görecekle hale gelir.* Bu ruhun Tanrısal olduğunu fark eder ve ruh bu şekilde gerçek ve hakiki tek bilgi kaynağı olan Tanrı'dan (Mutlak Ruh'tan) veya melekten bilgi almaya başlar (Gazali, Tehâfütü'l-felâsife, 1981, s. 172) (Gazali, Müstasfâ fi 'ilmi'l-usûl, 2017, s. 500). Artık ruh, dışarıdan elde ettiği bilgi ile değil yer altından kaynayan bir kaynak suyu gibi içten beslenecek yani bilgi alacaktır. O zaman kalp bu bilgiyi elde etmek için, iç duyu organlarını güçlendirecek ve canlı tutacak olan mistik tecrübeleri sürekli yapmak zorundadır. Mistik tecrübeler, iç duyu organlarını besler ve bu iç duyu organları da kalbin aydınlanmasını sağlar. Bu aydınlıkta insanın 'ruh'u ortaya çıkar ve bu ruh ile (kendini bilen Rabbini bilir) (Gazali, el-Madnûn bih'alâ gayri ehlih, 1988, s. 23) Gerçek/Mutlak Ruh'un bilgisine ulaşır, onu görür. Bu süreç insanın ölümüne yani Mutlak Ruh'a tam anlamıyla ulaşacağı zamana kadar devam eder (Gazali, Marifetullah, 2017, s. 32).

⁴⁴Böyle bir anlatım tarzı Plotinus'ta da vardır. “İnsan ruhu bazı nitelikleriyle evrensel Ruh'un özüne katılmaktadır.” Ruhun, akılla kavranabilir âleme geri dönüşünün yolları vardır (Plotinus, 2008, s. 12-19) (Plotinus, Dokuzluklar, 2011, s. 159-170).

3.3.3. Gazali'nin Zihinsel Gelişim Kuramı ve Tecrübe

3.3.3.1. Tanrı-Mutlak Ruh (Tek Varlık-Mutlak Bir)

Gazali felsefe ve kelamın Tanrı anlayışlarını reddederek işe başlamaktadır. Felsefede sudur teorisine göre Tanrı *akıl (logos)* idi ve Tanrı'dan sudur edenler de akıl olmaktadır ve bu akıl, faal akılla son buluyor sonra madde ile birleşerek insana geçiyordu. Filozoflar tüm sistemi *aklı merkeze alarak* açıklamışlardı. Filozoflara göre Tanrı, *Mutlak Akıl* ve melek denilen şeyler *akılsal yaratıklar* ve Cebrail de *Faal Akıl* olduğu için insanın Tanrı'yı bilmesi, onu anlaması yine *akılla* olmaktadır. Akıl dışında herhangi bir anlama söz konusu değildir. Filozoflar, Tanrı'yı akla göre açıkladıkları için, Tanrı'nın fiillerini aklın sınırlarına ve mantığa hapsederek Tanrı'nın 'akla ve mantığa aykırı' işler yapamayacağını ileri sürerler. Çünkü mutlak akıl olan bir varlık mantıksız ve akla aykırı bir iş yapmaz. O nedenle bilerek ve isteyerek kötülük yapmaz, intikam almaz veya insanların acı çekmesini istemez. Görüldüğü gibi filozoflarda Tanrı 'tek yönlü' yani sadece olumlu nitelikleriyle ele alınmakta ve Tanrı tek yönüyle değerlendirilmektedir. Bu yönüyle filozoflar, mistiklerin kötülük yapmayan, 'aşk ve sevgi' tanrısına benzer bir Tanrı anlayışına sahip olmaktadır. Mistikler ise böyle bir Tanrı anlayışını Tanrı'nın mutlak aşk/sevgi olarak nitelendirmeleri ve evreni 'aşk' ile yaratmasından dolayı Mutlak Aşk olan bir Tanrı'nın kötülüğü isteyerek yapamayacağını söyleyerek meseleyi 'duygu' boyutu ile ele almaktadır. Oysa dinlerde Tanrı özgürdür, akıl ve mantıkla veya sevgi/aşk ile 'kayıt altına' alınamaz, onun davranışları mantıksal/duygusal çerçeveye sığdırılmaz. Tanrı istediği zaman, istediği her şeyi, istediği şekilde yapar. Çünkü o "kral (padişah)"tır. Düccane Cündioğlu'na göre Kur'an'da Allah padişaha (krala) benzetilir, Gazali'de Allah'ı padişaha benzetir ve bir ülkenin mutlak güce sahip olan yöneticisinin sadece Allah olduğunu söyler (Topaloğlu, 2014, s. 20, 22) (Cündioğlu, Felsefenin Tanrısı, 2022). Gazali, âlemin bütün cüzleriyle Allah'ın fiili olduğu ve onun iradesiyle gerçekleştiği konusunda kesin tavır koymaktadır. Bir fiilin gerçek anlamda fiil olması için *mutlak irade* ile meydana gelmesi gerekir. İradi olmayan fiillere ancak *mecaz olarak fiil* denilmektedir (insanın eylemleri bu yönüyle mecazdır). Bu nedenle Allah'ın, âlemlerin faili olması onun irade sahibi olmasıyla

mümkündür (Gazâlî, Mişkâtü'l-envâr, 2018, s. 27) (Yeşilyurt, 1998, s. 199). “Âlemdeki her şeyin iradesi, onun isteği ve iradesine bağlıdır” (Gazali, Zâdü'l-âhire, 2015, s. 117). *Tanrı'nın “ol” dediği olur* (Yasin, 82. Ayet). Bu nedenle Gazali, Allah'ın iradesinin, evrendeki tasarrufa hâlel getireceğini düşündüğü her türlü görüşün karşısında yer almıştır (Yeşilyurt, 1998, s. 200).

Gazali gnostiklerin tanrısına uygun bir Tanrı anlayışını benimser. Gazali, *Mişkat'ül Envar*'da akla dayanan sudur anlayışını nur'a ve özellikle de ruh'a dayanan gnostik bir tasavvuf anlayışına çevirmiştir. Gazali'de akıl yerine *ruh/nur* geldiği için ve melekler ruhanî/nuranî varlıklar olduğu ve Tanrı'da *Mutlak Ruh/nur* olduğu için Tanrı'ya ulaşmak, Tanrı'yı evreni anlamak yine *ruh ve nurla* olur. “Gören ruha nur denilir” (Gazâlî, Mişkâtü'l-envâr, 2018, s. 35). Evrende canlılığın kaynağı olan ruh her şeye hâkimdir ve hiçbir şey onun hâkimiyetinden kurtulamaz. İnsan da bu evrenin bir parçası olduğu ve “*Tanrı, insana ruhundan üflediği için*” (Hicr, 15/28, 29. ayet) Tanrı'dan pay almakta ve ruh sahibi olmaktadır. Ruhun maddeye girişi yani insanın bedeninin olmasıyla ruh, madde karşısında güçsüz kalır. İnsan maddeden ne kadar sıyrılırsa o ölçüde ruha yani Tanrı'ya yaklaşır (Gazâlî, Mişkâtü'l-envâr, 2018, s. 12). Çünkü *ruh, ruhtan alır bilgiyi*. Bunun için insanın özündeki ruhundan haberdar olması ve bu “ruh aynasını” parlatarak Mutlak Ruh'tan gelen ışığı yansıtması gerekir (Gazali, Tevekkül ve Tevhid, 2017, s. 154) (Gazali, Namazın Sırları ve Fazileti, 2016, s. 145-146) (Gazali, Marifetullah, 2017, s. 26-27). Vücutta/varlıkta Allah'tan ve onun fiillerinden başka bir şey yoktur” (Gazali, Müstasfâ fi 'ilmi'l-usûl, 2017, s. 77).⁴⁵

3.3.3.2. Ruh

Gazali, sudur teorisinde akıl olarak ifade edilen basamakları ruh/nur olarak değiştirir ve Nur Suresi'nin 35. ayetini bu bağlamda tefsir eder. Gazali'de mutlak bir'lik vardır. Bu birlikten *ruh/nur silsilesiyle* dünya

⁴⁵Elbette Gazali'nin bu şekilde açıkça vahdet-i vücudu destekleyici düşünceleri ifade etmesi onun (geçmişte bile kalsa ara sıra savunduğu) kelamcı kimliği ile çelişmektedir. Çünkü o aynı zamanda yaratma meselesinde Tanrı'nın irade, kudret ve ilim sıfatının olduğunu savunacaktır ki bu iddialar vahdet-i vücutçu anlayışa göre değildir. Vahdet-i vücut, her ne kadar terim olarak farklı adlandırılırsa bile içerik olarak tamamen panteist düşünceye uygundur.

oluşur (Gazâlî, Mişkâtü'l-envâr, 1964, s. 53,62,64, 69, 76). Dünya görünümünün ardında sadece nur (Tanrı) vardır, bu nedenle zorunluluk yoktur. Sadece Tanrı'nın iradesi vardır böylece o, panteist Tanrı ve varlık anlayışına kayar.⁴⁶ Gazali, Tanrı'dan sudur eden şeyin ruh (nur) olduğunu söyler. Ruh bazen nur şeklinde de anlatılır. Çünkü Kur'an'da meleklerle bazen ruh bazen de nur denilmiştir. Akıl, denilmemiştir. Filozofların yorumları bu anlamda yanlıştır, Kur'an'a uymaz. “Katımızdan bir ruh verdik” (Şûrâ Suresi 52. Ayet), “Sana ruhu yolladık”, “Nur verdik” (Şûrâ Suresi 52. ayet) gibi ayetleri delil gösteren Gazali'de ruh, nur'a eşittir ve aynı maksatla kullanılan kavramlardır. Gazali ruhun *Tanrisal bir töz* olduğunu ve gizli sırlar barındırdığını belirtir (Aydın H. , Gazali Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri, 2012, s. 139). Ruh, varlığı ortaya çıkarır ve bu şekilde evren oluşur. Gayba ait bilgiler, ahiret ahvali, göklerin ve yerin melekûtuna dair bir kısım bilgiler, hatta akli ve fikri ruhun ulaşmadığı bazı ilahî bilgiler Tanrisal ruh (nebevî ruh) vasıtasıyla açığa çıkar (Gazâlî, Mişkâtü'l-envâr, 1964, s. 19, 63, 79) (Aydın, 2000, s. 270).

Gazali, ruh etrafında açıkladığı varlık anlayışına göre varlık kategorilerini reddeder, cevher kategorisinin ontolojik bir unsur olmadığını söyler. Bu, insan aklının oluşturduğu bir kategori olduğu için epistemolojiktir. Cevherler, değişimin sebebi değil kaynağıdır. Dolayısıyla metafiziğin değil, fiziğin konusu olurlar (Ayık, Gazali'nin Eleştirileri Felsefeyi Bitirdi mi?, 2009, s. 40). Böylece Gazali, filozofların akla dayalı kategorilerini ve sağlam bir temelle inşa etmeye çalıştıkları varlık açıklamalarını en başta yıkmış olur. O, daha başka değişmeyen/sabit bir cevher anlayışını reddederek varlığın maddeye dayalı açıklamalarını reddetmiş olur. O *maddi cevher* yerine *ruhi cevher* anlayışını getirir. Akıl yanılttığı için aklın ortaya koyduğu cevher anlayışı yanlıştır, arızidir. *Tehafüt* ve *Madnun es-Sağir*'de ruhun mahiyetini derinleştirme hususunda tasavvufî incelemelere dalmıştır. *Madnun ala Ehlihi*'de *ruhun cisim ya da*

⁴⁶Filozofların sudur anlayışı iki yönden yanlıştır Gazali'ye göre: Birincisi akla dayalı olması ikincisi ise zorunluluk barındırmasıdır. Gazali suduru değiştirir ve nur (ruh)a dayalı bir açıklama yapar ve ikinci olarak bu sudur zorunluluk içermez, Tanrı'nın iradesi ve isteğiyle iş görür. “(Ruh) ilham, vahiy ve ilimlerin mahalli olup, Allah'ın emrinden sudur eden şey anlamında kullanılmaktadır. Bu manadaki ruh melekler cinsinden olur”... Zaten aklın başka bir anlamı da ruhtur (Gazâlî, Me'aricü'l-kuds (Hakikat Bilgisine Yükseliş), 2002, s. 17-18).

araz olmadığını bilakis cevher olduğunu düşünür. Fakat ruhani cevher olan Tanrı tek cevherdir. “Ruh, cisim değildir ve mekân tutmaz” diyerek kelamcılardan ayrılmıştır. Gazali *ruhu emir âleminden saymış ve emir âleminin his, hayal, cihet ve mekân tutmaktan uzak* olan varlıkların âlemi olduğunu belirtmiştir. Ruh, nutfeye verilince hadis olur (Gazali, el-Madnûn bih'alâ gayri ehlih, 1988, s. 88-99) (Gazali, Âlemlerin Sırrı, Tarihsiz, s. 157) (Batak, 2000, s. 389). Böylece ruh iki anlama gelir. İlk anlamına göre ruh, cismani kalbin boşluğunda bulunan latif bir cisimdir. İkinci anlamı ise ruh, insanın görülmeyen müdrük ve akıllı olan bir parçasıdır (Gazâlî, Mişkâtü'l-envâr, 2018, s. 19, 35) (Gazali, Âlemlerin Sırrı, Tarihsiz, s. 98-99) (Küçükparmak, 2013, s. 244).

Ruhun ilk basamağı yani *nebati ruhta* Gazali, ruhu fizik âleme bağlamakta, böylece esas ruh ile fizik dünya ilişkisini ortaya koymaktadır (Gazali, Ma'arifü'l-'akliyye (Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine), 2018, s. 54). *Hayvani ruhun* ise iki gücü vardır: hareket gücü ve kavrayıcı güç. Bu hareket güç, şehvet ve gazap gücü olarak ikiye ayrılır. Kavrayıcı güç de ikiye ayrılır: zahir ve batın güçler. *Zahir güçler*, beş duydur. *Batın güçler* ise dört kısma (hayal, vehim, hafıza, mütehayyile) ayrılmakta ve düşünme gücüyle (müfekkire) beş olmaktadır. Bunlar melekler olup, *insanî ruhlara bilgi taşımakla görevlidir*. Bilgi gücü de onlara yöneliktir. Allah ruh için bir melek vazifelendirir. Melek, ona güç ve kuvvet verir. Bir melek de konuşma ve ses kuvveti ilka eder. Başka melek işitme, başka bir melek de görme kuvveti verir. Ruh, bu manaları meleklerden kabul ederse onu yüklenir ve melek de ruhu bedene yerleştirir (Akot, 2013, s. 125). Üçüncüsü *insanî ruhtur*. Ruh, tek ve kâmil bir tözdür ve tözün görevi tezekkür, koruma, düşünme, iyiliği kötünden ayırma, manevi görüşten ibarettir. Gazali'ye göre ruhun kaynağı kalp boşluğu olan latif cisimdir. Allah'ın emriyle ruhanî/nuranî olan melekler doğa olaylarını yönetirler. Ruhun, melek gücü cinsinden bir gücü vardır. Yeryüzündeki bitkileri topraktan fişkırtırlar, buğday, arpa gibi ekmek yapmaya yarayan taneleri yetiştirirler. Bu hizmet için ruh yani melekler, görevlendirilmiştir (Gazali, Marifetullah, 2017, s. 40-41). Ruh sahibi olarak insan (yani peygamber ve veliler) aynı şekilde doğa olaylarını yönetir ve keramet (mucize) gösterirler (Gazali, Kimyâ-yı Sa'âdet, 2016, s. 59).

3.3.3.3. Maddî Varlık

Gazali'nin varlık anlayışının merkezinde İlk Varlık veya varlık olarak varlık bulunmaktadır. O, gerçek ve asıl varlığın Allah olduğunu kabul etmektedir. İlk varlığın dışındaki varlıklar gerçek varlıklar olmayıp, zatları itibariyle sırf yoklukturlar ve varlıklarını kendi zatlarından değil yaratandan almaktadırlar. Bu nedenle varlık kendinden olan “zorunlu varlık (vacip)” ve varlığını ilk ve asıl varlıktan alan “mümkün/hadis” varlık olmak üzere ikiye ayrılır (Gazali, *Tehâfütü'l-felâsife*, 1981, s. 66) (Gazali, *Ma'arifü'l-'akliyye* (Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine), 2018, s. 27). Bu iddiaları ayetlere dayandıran Gazali “*Allah'tan ve efalinden başka bir şey yoktur*” (La mevcude illa hu)⁴⁷ demektedir. “Onun vücudu (varlığı) öyle bir varlıktır ki, bütün varlıklar ondan meydana gelir” (Gazali, *el-Maksad'ül-esna Şerhi Esmâ-i Hüsna*, 2005, s. 129). Varlık âlemi, Zorunlu Varlık olan Allah ve onun fiilleri ile ortaya çıkar. Diğer mümkün varlıklar ise varlıklarını Allah'tan alırlar (Gazali, *Cevâhirü'l-Kur'ân* (Kur'an'dan Cevherler), 1977, s. 34) (Yavuz Ö. F., 2011, s. 51). Gazali, mutlak varlık olan Allah'a dayandırdığı varlıkları üçe ayırır: Dış dünyada (ayanda) varlık, zihinde varlık, dilde varlık (Gazali, *el-Maksad'ül-esna Şerhi Esmâ-i Hüsna*, 2005) (Gazali, *Müstasfâ fî 'ilmi'l-usûl*, 2017, s. 91). Dış dünyadaki varlık; aslı ve hakiki; zihindeki, ilmî (epistemolojik) varlık ve dildeki varlık ise göstergesel varlıktır. Zihindeki varlık da varlığını dış dünyadaki gerçek varlıktan almaktadır (Gazali, *Faysalu't-Tefrika*, 1994, s. 79-80) (Yavuz Ö. F., *Gazali'de Esmâ-i Hüsna Yorumu*, 2006, s. 52). Allah mahlûkatı yaratmış ve onları üç sınıfa ayırmıştır: 1) Mücerred akıl sınıfı, meleklerdir, 2) Mücerred şehvet, hayvanlardır, 3) Akıl ve şehvet sınıfı,

⁴⁷ Gazali aslında sufilerin panteist öğretisini tam kabul etmese bile (Gazâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, 1964, s. 51) sonuçta dedikleri bizi benzer bir sonuca ulaştırmaktadır.; “Ehl-i sünnet'in kaçınmak için mücadele verdiği açmaza düşmeyi görev bilenler ise sufiler oldu. Onlar iyilik ve kötülüğün Allah'tan gelmesiyle Allah'ın onları yaratması arasında hiçbir fark görmedi. Her şey Allah'tan gelir ve her şey her merhalesinde Allah tarafından yaratılır. ‘Allah'tan başka yaratan yoktur’ cümlesini ‘Allah'tan başka fail yoktur’ diye açıklamak tevhid-i efal inancının en kestirme ifadesidir. Sufiler bunu ‘la-faile illa hu’ diyerek kavramlaştırmış, la ilahe illallah'ın (Allah'tan başka ilah yoktur) müteradifi saymışlardır” (Demirli, *Fail ve Yaratan Allah: Öznede Birlik İlkesi veya Tevhid-i Efal*, 2019) (Gazali, *Selasü Resail fî'l marifeti lem tünşer min qabl* (Üç Risale), 2017, s. 21).

insanlardır. Varlığı başkasından olanın varlığı, müstear (emanet)dir. Bu varlık, zâtı bakımından ele alındığında sırf adem (yokluk)dir. Bunun varlığı (vücut) ancak kendinden başkasına nispetle vardır. *Gerçek varlık bizzat Allah'tır* (Gazâlî, Mişkâtü'l-envâr, 1964, s. 13) (Taylan, Gazali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri, 1989, s. 142-143).

Hissi varlık, gözün görme kuvvetiyle şekillenen şeydir ve görmenin dışında bir varlığı yoktur. Bu sebeple yalnız histe mevcuttur ve sadece hissedene mahsus bir birliktir. Hayalî varlık tabakası, psikolojide *imağ*lar denen şeyi ifade eder. Hayalî varlığın oluşmasında görme duyusu çok mühimdir. Görmeden sonra elde edilen idrak, göz kapandıktan sonra tasavvur ve hayal halinde zihinde kalır. Gazali, bir şeyin ruhunu, hakikatini ve manasını aklî varlık olarak kabul eder. Burada akıl, o şeyin hayaldeki, histeki veya hariçteki suretine itibar etmeden mücerret manasını alır. Gazali düşüncesinde zihni (aklı) varlık, dış dünyadaki varlığın sebebidir. Dolayısıyla *zihni varlığın harici varlıktan önce olması gerekir* (Aydın M., Gazali'nin Düşüncesinde Dil İncelemesinin Yeri: Dil, Zihin ve Dış Dünya Arasındaki İlişki, 2010, s. 107) (Gazali, el-Madnûn bih'alâ gayri ehlih, 1988, s. 107). Şihhî varlık ise ne suretiyle ne hakikatiyle ne histe ne de akılda bir şeyin bizatihî var olmasıdır. Sadece benzetme yoluyla bir şeyin var kılınmasıdır. Dış dünyadaki ve zihindeki varlıklara dayalı olarak ortaya çıkan dildeki varlık içinde gerçekleşen analogi, mecaz ve istiarelerle üretilen yan anlamlarda ortaya çıkmaktadır (Yavuz Ö. F., Gazali'de Esmâ-i Hüsna Yorumu, 2006, s. 52-53) yani bir şeyin sureti ve hakikatiyle, hariçte, histe, hayalde ve akılda bulunmasıdır (Taylan, Gazali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri, 1989, s. 144-146). Gazali son aşamada bunları *var eden nihaî ilkenin Allah olduğu fikrini hatırlatarak söz konusu ilkelerin vehim tarafından mutlak gerçeklik olarak kabul edilip*, Allah'ın varlığına bir çeşit perde olmasının önüne geçmek ister (Gazali, Kavâ'idü'l-'akâ'id (İnançların Esasları), 2019, s. 66) (Gazali, Müstasfâ fi 'ilmi'l-usûl, 2017, s. 77) (Ayık, Gazali ve Nedensellik Meselesi, 2011, s. 20). Zati varlık olan Allah, hakiki varlıktır, varlığın bizzat kendisidir. Tepeye Mutlak Varlık'ı koyduğu sisteminde, diğer varlıklar mutlak varlık olan Allah'ın ezeli sıfatlarının bir fonksiyonu olarak varlık âleminde yerini alırlar. Bu yaklaşım Fârâbî ve İbn Sînâ'dan ve tasavvufî düşünceden farklı ve orijinal bir yaklaşımdır (Yavuz Ö. F., Gazali'de Esmâ-i Hüsna Yorumu, 2006, s. 69). Gazali dünyanın ve insanın realitesini değersizleştirir. Dünya ve insan

madde olduğu için *süflî ve cismanî*dir. Fakat ruhtan pay aldıkları için ruhani ve ulvi âlemle ilgileri vardır (Aydınlı, 2000, s. 270). Böylece, varlık anlayışında biri asıl diğeri var olma bakımından zâtı itibariyle ele alındığında yok kabul edilen ama var kabul edildiğinde de varlığını asıl varlık (Allah)'tan alan bir varlık dualitesi ortaya çıkar (Gazâlî, Mişkâtü'l-envâr, 1964, s. 13-14) (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn-2.cilt, 2014, s. 731) (Taylan, Gazali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri, 1989, s. 143).

Halk âlemi olan dünya, *misal âlemdir*. Dünyayı gören göz, görülen şeylerin suretini alır, dış gerçekliğin kendisini değil örneğini/yansımasını zihne işler. Dünyanın bizzat kendisi değil misali (hayali/sureti) zihne işlenir (Gazali, Müstasfâ fî 'ilmi'l-usûl, 2017, s. 76). Dünyanın hareketi zahiri gözle görülmez, batınî basiretle görünür. O nedenle gördüğümüzü sandığımız şey aslında zihnimizin oluşturduğu zihni varlıklardır. Gerçekliği yoktur, bu tıpkı gece rüya görmeye benzer. Gazali bunun için, “İnsanlar uykudadır, ölünce uyanırlar”⁴⁸ hadisini delil olarak gösterir. Hadiste, “dünya rüyalarıdır. Onun ehli ondan dolayı ceza görüp azap çekerler.” (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 516) buyrulmuştur. Gazali, son sözü elbette tasavvuf ehline söyletir: Hasan Basri'ye göre “uykudaki rüyalar veya dünya geçici gölge gibidir. Muhakkak akıllı bir kimse onun benzeriyle aldanmaz” (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 515).

3.3.3.4. İnsan (Ruh ve Maddenin Birleşimi)

Gazali, *Madnun*'da Hz.Peygamber'in “ruh, Rabbimin emrindedir” (İsrâ, 85) sözünü alıntılamış ve peygamberlerin ruh konusunda açıklama yapmadığını dile getirmiştir. Çünkü Gazali'ye göre, peygamberler sadece muamele ilminden bahsetmekle görevlendirilmiştir. Mükâşefe ilminden ise ancak temsili olarak ve işaretle icmalen bahseder. Çünkü avam, ruhu anlayamaz (Batak, 2000, s. 389). Gazali'ye göre insan ruhu *kutsal vadidir* (Taha Suresi, 12. Ayet) (Gazâlî, Mişkâtü'l-envâr, 2018, s. 54). Bu

⁴⁸ İraki bu rivayete merfu olarak rastlamadığını söylüyor. Sözün Hz. Ali'ye nisbet edildiğini de ekliyor. Zaten İhyada Hz. Ali'den rivayet edildiği de yazılıyor (İraki, Muğni, s. 1358). Bazı kaynaklarda bazı meşhur sufilere nisbet edildiği de görülmektedir.

bağlamda insan ruhu tanrısal bir tözdür ve gizli sırlar barındırır (Aydın H. , Gazali Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri, 2012, s. 139).

İnsanın özü meselesine ruh merkezli açıklama yapan Gazali, insanı Allah'ın yarattığı bir varlık olarak telakki etmesi nedeniyle onu daima teolojik bir mahiyette nitelendirip açıklamaya çalışır (Taylan, Gazali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri, 1989, s. 60). İnsanı insan yapan bedeni değil ruhudur. Onun yapısı itibariyle bedene ihtiyacı yoktur. Ruh yönetici rolündedir, hangi beden verilirse verilsin onu yönetir (Fatiş, 2014, s. 154-155). İnsanı insan yapan ruh olduğuna göre, bedeninin hiçbir önemi yoktur (Fatiş, 2014, s. 152). Ruh, insanın varlığında madde ile birleştiği için insanda iki tür ruh meydana gelir. Birincisi *maddi ruh*, ikincisi *manevi ruh*. İnsanın bedeni yani madde, ruhun bir aleti olduğu ve ruha hizmet ettiği ölçüde önem taşır (Taylan, Gazali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri, 1989, s. 169). Mesela yazı yazarken parmak kendi kendine hareket edemez, kalbin (ruhun) buyruğu ile harekete geçer. Ağızda tükürük kalbin (ruhun) emri ve fermanı ile salgılanır. Kalp (ruh), bedeni avucu içine alır (Gazali, Marifetullah, 2017, s. 41). Ruh, doğa olaylarına hükmedebilir ve doğayı kontrol edebilir. Bu bağlamda ariflerin ruhları celâlî (celal sıfatına mensup) ve kutsîdir (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-4.cilt, 2014, s. 749). Doğa olaylarını yönetebilir ve doğaya hâkim olabilirler.

3.3.3.5. Fıtrat (Doğuştan Gelen Yetenek)

Gazali, insan zihnini balmumu örneği ile açıklar. Balmumu her türlü oluşuma müsaittir ve çocuk zihni küçükken bir balmumuna benzer (Oruç, 2010, s. 107). Fakat bu balmumu J. Locke'un dediği gibi “boş levha” olarak değil, bir fıtrat yani Allah hakkında bilgi elde etmenin imkânına dair fitri bir temel olarak değerlendirilmelidir (Korkmazgöz, Gazali'de Marifetullah Düşüncesi ve Kelamî İstidlâlin Değeri, 2016, s. 41). Gazali insanın dünyaya geldiğinde “evveliyat” dediği bir takım a priori bilgi yetileri veya ilkeleriyle doğduğunu belirtir (Erdem H. , Tarihsiz, s. 66, 90). Gazali'de fıtrat, ruhun maddeye girmesiyle yani bedenlenmesi nedeniyle iki şekilde ortaya çıkar: ruhla ilgili fıtrat (iyi fıtrat), madde ile ilgili fıtrat (kötü fıtrat). Kötü fıtrat (vehmin fıtrati), bir yalandır (Gazali, Müstasfâ fi 'ilmi'l-usûl, 2017, s. 115). İnsana ait bazı sıfatlar (rububiyet: kibir, gurur, izzet; şeytanî, haset, zulüm, hile; behimî, öfke, öldürmek, küfür; sebuni,

yırtıcı) fitratın kökünde vardır (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-4.cilt, 2014, s. 75). Din, ilim, bilim, mantık, akıl, deney hepsi Gazali'ye göre doğuştan gelir. İnsan doğmadan önce bütün bilimleri ve dini bilerek doğar. Gazali, fitrat kavramından yola çıkarak her türlü yeteneği fitratın içine dâhil etmiştir (Gazali, Müstasfâ fi 'ilmi'l-usûl, 2017, s. 67).

Akıl fitratının ilimlere olan nispeti tıpkı gözün görmeye olan nispeti gibidir (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-1.cilt, s. 288). Gazali akıl: doğal akıl (fitri) ve kazanılmış akıl olarak ikiye ayırır. Doğal akı, Allah yaratır. Kazanılmış akıl ise bilinen ve öğrenilen olaylar aracılığıyla elde edilen faydalardır (Erdem H. , Gazali'de Akıl-Din İlişkisi, 2011, s. 53). Dâhili şeriat ve nur olarak nitelenen akıl, fitratın bizzat kendisidir. Fitrat ise Allah'ın, insanı üzerinde yarattığı dindir. Burada akıl, fitrat; fitrat da din olarak tanımlanmaktadır (Korkmazgöz, Gazali'de Hüsün-Kubuh Meselesi, 2015, s. 44). Böylece, fitri akıl eşyanın hakikatine ulaşabilir.

Deneylerden hâsıl olan ilimler, ancak fitri akıl ve zaruri ilimler vasıtasıyla elde edilir. Akılla elde edilen bilgiler “Allah'ın yaratmasına” dayanır, çalışarak kazanılmaz. Hadis buna delildir: “Allah, akıldan daha üstün ve şerefli bir mahlûk yaratmamıştır”⁴⁹ (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-1.cilt, s. 289). Akla dayalı denilen ilimler bu fitri akıl cevherinde mevcuttur (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-1.cilt, s. 291). Gazali böylece tıpkı Haris b. Esed el-Muhasibi gibi düşünür. Muhasibi'nin “*Akıl, insanda yaratılmış bir fitrattır. O fitrat ile insan düşünür, ilimleri elde eder. Sanki akıl, 'kalbe atılan bir nur'dur. Kalp sahibi o nur vasıtasıyla eşyayı idrak etmeye yetkili olur*” (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-1.cilt, s. 287) şeklindeki fikirlerine katılır.

Allah, “tüm isimleri Âdem'e öğretmiştir” (Bakara Suresi 31-33. ayet). Ayette geçen “isimlerden” kasıt meslek, sanat ve aletler değil, göğün, yerin, cennet ve cehennemde olan şeylerin isimleridir (Gazali, Müstasfâ fi 'ilmi'l-usûl, 2017, s. 491-492) (Korkmazgöz, Gazali'de Marifetullah Düşüncesi ve Kelamî İstidlâlin Değeri, 2016, s. 41). Fıtrattan önsel bilgiler geldiğini söyleyen Gazali, böylece fitrat kavramının anlam

⁴⁹ İraki, Tirmizi 'nin bu hadisi zayıf olarak tahrir ettiğini söylüyor (İraki, 2005, s. 102, 892). Bir başka rivayette: “Allah'ın ilk yarattığı şey, akıldır. Ona: 'gel' dedi, o da geldi. Sonra : 'git' dedi, o da gitti. Sonra Allah şöyle buyurdu : 'İzzetim ve celalim hakkı için, kendime senden daha kıymetli bir şey yaratmadım. Seninle alırım, seninle veririm. Seninle mükafatlandırırım, seninle cezalandırırım.'” İraki bu rivayetin de zayıf olduğunu söyler (İraki, 2005, s. 99).

alanını oldukça genişletmiştir (Gazali, el-İktisâd fî'l-i'tikâd, 1971, s. 58) (Çetin, 2011, s. 81-82). Gazali fitrat kavramına bütün bilim dallarını, felsefi ilimleri dahil edip ve her türlü bilginin fitrattan geldiğini ve kökenlerinin dinde olduğunu iddia etmektedir.

Beş duyusu olmayanların da idrak edebileceği bütün iç halleri (bedenden gelen uyarılar) bilmesi fitrat bilgisine örnek verilebilir. Bunlar beş duyudan olmadığı gibi akıl da bunları algılamaya yetkin değildir. Çünkü akıl olmaksızın çocuklar ve hayvanlar bu şeyleri kendi nefislerinde idrak edebilmektedir (Gazali, Müstasfâ fî 'ilmi'l-usûl, 2017, s. 109). Örneğin, bebeğin uykudan uyanır uyanmaz annesinin memesini emmesi, örümceğin yuvasını mükemmel inşa etmesi... vb. (Çapak, Gazali'ye Göre Öncüllerin Yapısı, 2003, s. 156). Evveli bilgi, doğrudan ve istem dışı gerçekleşen bölümü, *zaruri bilgi* olarak ifade edilir. Klasik kelim geleneğine göre evveli bilgi içine; beş duyuyla elde edilen duyum bilgisi, açlık, susuzluk ..vb. iç duyuları aracılığıyla bilincine varılan durumlara ilişkin bilgiler, özdeşlik, çelişmezlik, üçüncü halin imkânsızlığı ..vb. gibi mantık ilkeleri ve mümkün, zorunlu ve imkânsız gibi mantıksal varlık kategorilerine yönelik bilgiler, matematiğin aksiyomlarına ilişkin bilgiler, duyum bilgilerine indirgenen, çoğunluğun iletmediği haberin içerdiği bilgiler girer. Onlara göre bu tür bilgiler, kuşkuyla kapalı, kesin değişmez bilgilerdir ve insanî çabayla herhangi bir ilintileri yoktur. Akılda ortaya çıkarlar, fitri aklın yapısından kaynaklanır ve herhangi bir sonradan elde edilen aklı çıkarıma dayanmazlar. Gazali evveli bilgilerin yeni bir sınıflamasını yapar: Açık-seçik olanlar, inanç ifade edenler, geçersiz olan önsel bilgiler, kuruntular (vehmiyyat), benzeşimli bilgiler (müşebbihat), görünürde yaygın bilgiler (meşhur fi ez-zahir), hayali bilgiler (muhayelat) (Aydın H. , Gazali Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri, 2012, s. 102-103, 113). Bunlar, fitrî olarak nefislerde merkezileşen *imandan temel almaktadır* (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-1.cilt, s. 213, 204). Bu nedenle akıl tam olmadan iman tamam olmaz. Akıl; nurdur, ruhtur, vahiydir, hayattır (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-1.cilt, s. 206) (Dönmez, 2014, s. 191).

Bilgi aslında insanın ruhunda olan şeyin hatırlanmasından ibarettir. Buna *tezekkür* denir. Tezekkür, akılda bilfiil var olup sonradan unutulmuş hatırlamaktır. Gazali'de bilgi elde etmek demek, ruhta doğuştan gelen bilgiyi hatırlamak demektir. Öğrenme, sadece nefsin, külli nefisle olan perdesini kaldırmaya yarar. Perde kalkınca, “kalbe inen nur” sayesinde aklı

(doğuştan gelen akıl) bilgileri hatırlar. Böylece, fitrat söz konusu olunca Gazali akli, birincisi (dünyevi) doğal yetenek anlamında, ikincisi ise ruhta olan bilgiyi hatırlama yeteneği anlamında kullanır (Korkmazgöz, Gazali'de Marifetullah Düşüncesi ve Kelamî İstidlâlin Değeri, 2016, s. 40).⁵⁰ Ruhta olan bilgiyi hatırlama yeteneği, fitrî olarak kalpte gizli bulunan bir şekli hatırlama şeklinde ortaya çıkar. Bu basiret nuru ve keşifle olur (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-1.cilt, s. 292). İnsan fitrattaki imanı hatırlar. Gazali, Allah'ın insanlara fitratlarındaki imanı hatırlattığına ayetlerden delil getirir (Korkmazgöz, Gazali'de Marifetullah Düşüncesi ve Kelamî İstidlâlin Değeri, 2016, s. 40). Örnekler şöyledir: “Umulur ki hatırlarlar” (Nahl,90). “Akıl sahipleri hatırlasın diye” (Bakara, 169).

Allah bilgisi fitrîdir. Allah inancının fitriliğini yani akli zorunluluk olduğunu ima etmesi, “(Resûlüm!) Sen yüzünü hanîf olarak dine, Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmış ise ona çevir. Allah'ın yaratışında değişme yoktur. İşte dosdoğru din budur; fakat insanların çoğu bilmezler” (Rum suresi 30. ayet) ayetinden hareketle, akli fitrat, fitratı din olarak tanımlamasının sonucudur. Yüce yaratıcıya dair bilginin fitratta kuvve halinde mevcut olduğuna inanmaktadır (Gazali, Mizanü' Amel (Amellerin Ölçüsü), Tarihsiz, s. 334) (Korkmazgöz, Gazali'de Marifetullah Düşüncesi ve Kelamî İstidlâlin Değeri, 2016, s. 39). İman fitrî olarak nefislerde yerleşmiştir, o halde insanlar iki kısma ayrılır: İmandan yüz çeviren ve onu unutan kâfirler ve fitratına müracaat ederek hatırlayan müminler (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-1.cilt, s. 291-292). Böylece Gazali'ye göre *iman, akılla tercih edilen bir şey değil fitratta doğuştan getirilen bir özelliktir ve hatırlamayla ortaya çıkar* (Korkmazgöz, Gazali'de Marifetullah Düşüncesi ve Kelamî İstidlâlin Değeri, 2016, s. 40).

Doğuştan gelen dil yeteneği fitrîdir. Gazali, dili oluşturma yetisinin Allah tarafından insanlarda yaratıldığını söyler. Herhangi bir işi yapma kudretini Allah bizde yaratmışsa, dili meydana getirme kuvvetini de

⁵⁰ Platon da ruhu, gerçek bilgiye ulaşmanın yolu olarak ele alır (Guthrie, 1999, s. 100). Platon bu durumu şöyle anlatır: “Saf ruh, İdeaları, bir insanın herhangi bir şeyi gördüğü gibi değil Tanrı tasarısı olarak görmüştür ve sonra unutmuştur. Bir büyük yapının planını gören bir insan, günün birinde o planın uygulanması ile ortaya çıkan eseri görecektir, nasıl görmüş olduğu planı ve onu çizen mimar hatırlarsa; insan da duyular dünyasındaki nesnelere bakarak, unuttuğu ideaları hatırlayabilir” (Paksüt, 1980, s. 452).

yaratmıştır (Çapak, Sokrates ve Gazali'ye Göre Dil'in Menşei, 2004, s. 74). “Allah, Âdem'e bütün isimleri öğretti” (Bakara, 2/31) ayeti buna delildir. Fakat Gazali bu iddiayı bazen savunurken bazen karşı çıkmıştır (Gazali, Müstasfâ fi 'ilmi'l-usûl, 2017, s. 491) (Aydın M. , Gazali'nin Düşüncesinde Dil İncelemesinin Yeri: Dil, Zihin ve Dış Dünya Arasındaki İlişki, 2010, s. 172, 173). Sonuçta Gazali, dili oluşturma yetisinin Allah tarafından verildiğini ifade etmekle beraber, onun insanlar tarafından oluşturulduğu görüşündedir (Çapak, Sokrates ve Gazali'ye Göre Dil'in Menşei, 2004, s. 71) (Gazali, Müstasfâ fi 'ilmi'l-usûl, 2017, s. 491-492). Allah'ın teşvikiyle Âdem'in onlara bir ad koymasına kadar hiçbir adlarının olmadığını göstermektedir (Çapak, Sokrates ve Gazali'ye Göre Dil'in Menşei, 2004, s. 70-71).

Allah hakkında bilgi, insan fıtratında potansiyel olarak mevcuttur. Bunun anlamı marifetullahın akılda bedihî/a priori olarak mevcut olduğudur. Bu görüşe dinden delil getiren Gazali, Kur'an'da kal-u bela misakı olarak geçmiş olan sözleşmenin *dilin iman ikrarına değil, ilimlerin fitratta kuvve halinde bulunmasına* işaret ettiğini söyler. Bu bilgiler, iman ve tasdik olarak bazı insanlarda ortaya çıkar, bazılarında çıkmaz. Gazali'ye göre insan, Hayy b. Yakzan misali çevrenin tüm olumsuz etkilerinden uzak bir ortamda büyürse, muhakkak surette marifetullaha ulaşacaktır. Bir peygamberin bildirmesi olmaksızın insanın kendi başına Allah hakkında bilgiye ulaşabileceğini kabul eden kelam ve felsefe metodu Gazali tarafından onaylanmaktadır (Korkmazgöz, Gazali'de Marifetullah Düşüncesi ve Kelamî İstidlâlin Değeri, 2016, s. 39-41). Fakat Gazali buna rağmen *fitrî-doğuştan bilgi teorisiyle* çelişen bir ifade kullanır: “Her köye, her mahalleye dindar bir fakihî tayin etmek, o fakihî halka dinlerini öğretmesini temin etmek gerekir; zira *insanlar cahil olarak doğarlar*” (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-4.cilt, 2014, s. 110) diyerek, insanların din konusunda *doğuştan cahil* olduğunu dine ve dinî bilgiye ulaşamayacağını kabul ederek her zamanki gibi bu konuda da çelişkiye düşmüş olur.

3.3.3.6. Nefs (Ruh ve Maddenin Birleşmesi)

İbn Sînâ, nefsin ölümsüz olduğunu, insanı insan yapan ana unsurun beden değil nefis olduğunu ispatlamaktadır. İbn Sînâ'ya göre insanı insan yapan nefsi veya suretidir. Toprağa karışan maddesi yani bedeni değil (İbn

Sina, Tanımlar Kitabı, 2013, s. 30-31) (Erdoğan, Tarihsiz, s. 105-106). Gazali, tıpkı İbn Sînâ'da olduğu gibi ruh ve nefis arasında bir ayırım yapar (Albayrak M. , 2000, s. 354). Gazali'de nefis, *akıl melekesi*yle özdeştir (Çelik, 2011, s. 83). Gazali buna 'kalp' ekleyerek mistiklerin görüşlerine uygun yorum yapmıştır (Gazali, Mizânü'l-'amel, 1964, s. 92) (Erdem H. , Gazali'de Akıl-İman İlişkisi, 2011, s. 13). Nefsü'l insan, denilince insanın kendisi anlaşılır. Bu anlamda nefis övülür. Nefsin bedendeki yerine gelince, beden her bir parçası nefisten bir parça taşır (Gazali, Selasü Resail fi'l marifeti lem tünşer min qabl (Üç Risale), 2017, s. 30-32). Gazali'nin nefis anlayışını anlayabilmek için, insanda bilginin nasıl meydana geldiğini açıklayan Yeni Platoncu nefis kavramını bir parça irdelememiz gerekir. Çünkü ona göre bilgiye ulaşım araçları nefsin yetileridir (Aydın H. , Gazali Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri, 2012, s. 146). Yeni Platonculuğa uygun şekilde, tanrısal kökenli gördüğü nefsi, bitkisel nefis, hayvani nefis, insani nefis, göksel nefis olarak dörde ayırır.

Bitkisel nefis, beslenme, büyüme, çoğalma ile ilgilidir. *Hayvansal nefsin* iç ve dış idrak güçleri, öfke ve şehvettir. Bu dünyaya dönük olan *hayvansal nefsin dış duyuları* beş tanedir. Bunlar dokunma, koklama, görme, işitme ve tad alma duyularıdır. Dış duyular sadece nesnelere maddeyle ilintili tikel biçimlerini duyumsarlar. Fakat bu duyumsama tam bir idrak sayılmaz. İdrakin gerçekleşmesi, iç duyuların işbirliğini gerektirir. *İç duyular* da beş tanedir ve duyusal idrakin oluşması için dış duyularda başlayan tikel biçimlerin soyutlanmasında ve anlamlandırılmasında işlev sahibidirler. Bunlar hayal gücü, ortak duyu, kuruntu gücü, hafıza gücü ve müfekkire (düşünme) gücüdür. İç duyular, *akılla duyular arasında bir yerdedir; bir yandan duyulara bir yandan da akla dönüşür* (Gazâlî, Me'aricü'l-kuds (Hakikat Bilgisine Yükseliş), 2002, s. 64-66) (Gazali, Mizânü'l-'amel, 1964, s. 31-32; Gazali, Makâsîdü'l-felâsife, 2022, s. 280-282; Aydın H. , Gazali Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri, 2012, s. 146-147).

İnsanda, nefsinin hayvansal nefisten ayrıldığı noktalara işaret eden ve diğer varlıklardan üstün olmasını sağlayan *kuramsal yetenek* yani *akıl* vardır. Hayvansal yetiler yani iç ve dış duyular görünen, süflî dünya ile ilgili iken kuramsal yeti; insan nefsinin içine düştüğü bedenden ve hapis hayatı olan dünyadan tanrısal (ulvî-melekuî) âleme geçişin aracıdır (Gazâlî, Me'aricü'l-kuds (Hakikat Bilgisine Yükseliş), 2002, s. 68) (Gazali,

Mizanü' Amel (Amellerin Ölçüsü), Tarihsiz, s. 31-33) (Gazali, Makâsîdü'l-felâsife, 2022, s. 282) (Aydın H. , Gazali Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri, 2012, s. 146). Gazali, insanda, ilk halinde olan duruma *saf/yalın nefis* demektedir. “İlk halinde ona saf/yalın nefis sonra, doğal/garizi akıl, daha sonra bilkuvve akıl ve bilmeleke akıl, sonra kazanılmış akıl ve daha sonra da bilfiil akıl denir” (Gazali, Ma'arifü'l-'akliyye (Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine), 2018, s. 28, 59) (Korkmazgöz, Gazali'de Marifetullah Düşüncesi ve Kelamî İstidlâlin Değeri, 2016, s. 42).

Göksel nefis en üst kademedir. Nefis bu aşamada *latif* manasına gelir. Latif olan şey ise *ruh* ile özdeştir. Bu anlamda nefis, zatı ve hakikati olan latif bir şey yani insanı insan yapan tözdür (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 7,10,1348) (Gazali, Selasü Resail fi'l marifeti lem tünşer min qabl (Üç Risale), 2017, s. 30) (Çelik, 2011, s. 82-83). Melekten gelen göksel nefis, kalp olur; beşeri haller ruha, kötü huy sırra, şeytan meleğe intikal eder. Böylece Allah, bir melek gönderir bu melek nefsi hayra çağırır. Nefis, küfür karanlığından kurtulunca ilahi emre boyun eğer (Gazali, Tevhid Risalesi, 1964, s. 24) (Işık A. , 2007, s. 41). Nefis, melekûtu bir şeyi müşahede eden nefis durumuna gelir (Gazali, Ahiret Âleminin Sırları, Tarihsiz, s. 34). Bu şekilde nefis, ayna gibi olup insanoğlunun, makulatin hakikatlerini kabule hazır olan bu garize ile özelleşmiş hakikatidir (Gazali, Müstasfâ fi 'ilmi'l-usûl, 2017, s. 77). Beden nefsin merkebidir, *nefis ilmin yeridir* (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 22).

Nefsten akla geçiş çeşitli şekillerde meydana gelir (Gazali, Selasü Resail fi'l marifeti lem tünşer min qabl (Üç Risale), 2017, s. 45). İlk halinde saf/yalın olan nefis, daha sonra doğal/garizi akla dönüşür. Bu yalın/saf nefis, bilinecek şeylerin biçimlerine yöneldiği zaman ona akletme (akl) denir, düşünürleri ifade etmeye muktedir olduğu zaman ona düşünme (nutk) denir. Nefis, bir cevherdir, düşünme de onun niteliklerinden biridir (Gazali, Ma'arifü'l-'akliyye (Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine), 2018, s. 59). Kirlerden arınmış, aydınlatıcı, kendisinde ilim nurları parlayan ve Allah tarafından desteklenmiş olan nefis, *kudsi-nebevi akıl* olarak adlandırılır (Reis, 2017, s. 8). Fakat bazen nefis, akli bozar. Nefis, hayal ve vehimlerle kötü olanı akla iyi göstermekte ve akli yanıltmaktadır. Nefsine uyararak yanılan akıl, yaratılışındaki saflığı kaybetmektedir (Gazali, Vasiyetname, Tarihsiz, s. 34) (Gazali, el-Mürşidü'l'emin 'ila mev'izeti'l-müminin, 1998,

s. 35) (Topuz, Gazali'de Dinî Tutum ve Davranışlar, 2011, s. 164). O nedenle Hakka yönelmek gerekir. Hakk'ı bilmek, *nefisten kaçmak* demektir. Kaçış, nefsin fitnesinden kurtuluş vesilesidir (Gazali, Selasü Resail fi'l marifeti lem tünşer min qabl (Üç Risale), 2017, s. 29). O terbiye, ahlakın güzelleştirilmesi ve ilim ile gıdalanmak suretiyle mükemmelleştirilir. Nefis, saf ve temiz değilse, nefse saflık kazandırmak için çalışmak gerekir (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 146-147). Kitaplar ve öğretim, ilahi hakikatlerin kalbe doğmasına ve kalpten hikmet pınarlarının kaynamasına yol açmaz. Bunu sağlayan; müşahede, murakabe, zahiri ve batını ameller, halvette Allah ile beraber olmaktır (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-1.cilt, s. 77) (Aydınlı, Gazali'de Mistik Tecrübe ve Akıl, Tarihsiz, s. 153).

3.3.3.7. Dış Duyu Bilgisi (Dünya)

Duyu bilgisi nefis aşamasında ortaya çıkar. Ruh, nefis aşamasında varlığı algılamaya ve onunla ilişki kurmaya başlar, bu ilişki duyu organları vasıtasıyla olmaktadır. Böylece nefiste fitrattan ayrı olarak yeni bir bilgi kaynağı daha ortaya çıkmış olur. İlki nefiste fitraten bulunan ve kaynağının ruh olduğu, *doğuştan bilgi* kaynağıdır. İkincisi ise ruhun madde ile iletişime geçmesiyle nefiste ortaya çıkan ve kaynağının madde olduğu *duyusal bilgi* kaynağıdır. Bu beş duyu akan beş ırmak gibidir ve beş duyudan kalbe hiç durmayarak türlü bilgiler gelir (Gazali, Kimyâ-yı Sa'âdet, 2016, s. 61) (Gazali, Marifetullah, 2017, s. 46).

Dış duyu maddi dünyayı algılar (Gazali, Müstasfâ fi 'ilmi'l-usûl, 2017, s. 109) (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 17, 22) (Gazâlî, el-Münkız mi-ne'd-dalâl, 1989, s. 18) (Işık H. , 2014, s. 344). *Hayvansal nefsin dış duyuları beş tanedir*. Bunlar dokunma, koklama, görme, işitme ve alma duyularıdır (Gazali, Tehâfütü'l-felâsife, 1981, s. 181, 196-198) (Ayık, Gazali ve Nedensellik Meselesi, 2011, s. 24). Hayvanlarla insanda ortak olan idrak, dokunma duyusudur. İkincisi ise koklama duyusudur. Bununla hayvanlar beslenirler (Gazâlî, Me'aricü'l-kuds (Hakikat Bilgisine Yükseliş), 2002, s. 41) (Taylan, Gazali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri, 1989, s. 65). Isı, soğukluk, rutubet, kuruluk, sertlik, yumuşaklık ve ağırlığın algılandığı bu duyu, hayvanın bütün vücuduna yayılmıştır. Bu duyuya sahip olmayan hayvan yoktur. Fakat bu duyu bitkilerde yoktur.

Görme cismanî olduğu gibi, bundan ayrı olarak ruhanî göz (gözün nuru) de vardır. Gazali, ruhanî gözü de ikiye ayırır: *Akıl gözü* ile *kalp gözü*⁵¹ (Gazâlî, Mişkâtü'l-envâr, 2018, s. 36, 76) (Korkmazgöz, Gazali'de Hüsün-Kubuh Meselesi, 2015, s. 46). Kalp gözünde gören “ruh”tur. *Algılama, gören ruhla gerçekleşir*. Bu göz bazen *akıl*, bazen *ruh*, bazen de *nefs* olarak isimlendirilir. Tüm bu farklı anlamlandırmalarda kastedilen insanı hayvanlardan ayıran anlamdır (Gazâlî, Mişkâtü'l-envâr, 2018, s. 64) (Yıldız, Gazali'nin Akıl Eleştirisi, 2011, s. 75). Fizik âlem hakkında izlenimler elde eden dış duyular önemli olmakla beraber asıl dikkat edilmesi gereken işte bu içsel idrak duyularıdır (Gazâlî, Me'aricü'l-kuds (Hakikat Bilgisine Yükseliş), 2002, s. 33-38) (Gazali, Tehâfütü'l-felâsife, 1981, s. 170, 193) (Işık H. , 2014, s. 344). İç (bedensel duyu) ve dış duyularla gerçekleşen idrakler, *tikeldir* ve Gazali'ye göre *bilimsel bir değeri yoktur*. Çünkü hala maddeyle ilintilidir ve tam soyutlanmamıştır. Bu tür bilgilere hayvanlar da ulaşır. Zira *iç (bedensel) ve dış duyular hayvansal nefsin yetileridir*. Dış duyular nesnelere maddeyle ilintili tikel biçimlerini duyumsarlar. İç duyulara ilişkin bilgiler açlık, susuzluk... vb. iç organlarla ilgilidir. Duyuların nefsanî boyutu bu şekildedir. Bir de duyuların aklı boyutu vardır (dış duyu bilgilerini yorumlayan vehim, hayal gücü, müfekkire gücü, iç duyu organlarının en üst aşamasıdır) ve bu aşamadan sonra insan *duyumdan düşünceye ulaşır*. Gazali'ye göre, filozoflar ve kelamcılar aklın bu işlevine yani vehim gücüne dayanarak hüküm verirler, tefekkür aşamasına geçemezler. Tefekkür aşamasına dini anlayanlar geçebilir. Düşünce aşamasına ulaşınca ayırdetme gücü gelişerek iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ayırt eder ve dinin emirlerini anlamaya başlar. İç duyularla bir bilgi elde edilip bununla bir hükme varılıyorsa buna *batını müşahede (iç duyularla elde edilen bilgi)* denir (Gazali, Mihakkü'n-nazar (Düşünmede Doğru Yöntem), 2002, s. 102) (Gazali, Müstasfâ fî 'ilmi'l-usûl, 2017, s. 45) (Çapak, Gazali'ye Göre Öncüllerin Yapısı, 2003, s. 155) (Aydın H. , Gazali Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri, 2012, s. 146-147). Kalp, duyu organlarına, kendisi için yaratıldığı varlığa yani Allah'a gitmek için bir binit gibi ihtiyaç duyar.

⁵¹ Mutasavvıfların iddia ettiği gibi kalpte bir gözün olduğunu savunan bilim adamları vardır. Ayrıntılı bilgi için bakınız: (Bayrakdar, Tasavvuf ve Modern Bilim, 2016, s. 94-96)

Bu sistemini Kur'an'dan bir ayetle delillendirir: “Ben cinleri ve insanları, sırf bana kulluk etsinler diye yarattım” (Zâriyât Suresi, 56. ayet). Ahiret hayatını ve dini bilen, iç (manevî) duyu organı, bilgiyi sadece dış dünyaya bağlı olarak elde etmez, aklın gücü ile düşünce derinleşir ve iç duyular bilgiyi yorumlar. Gazali bunu batınî (iç) idrak olarak adlandırır (Gazâlî, Me'aricü'l-kuds (Hakikat Bilgisine Yükseliş), 2002, s. 97) (Taylan, Gazali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri, 1989, s. 105-106, 70). Bu iç duyunun artık iç organla alakası yoktur. *Akıl ve zihinden gelen iç duyudur*. Kuvve-i vehime (vehim gücü) duyularla algılanan tikel şeylerden hareketle duyularla algılanamayan, nicelik, nitelik ve bir mekânda bulunma gibi durumlardan soyutlanmış tikel manaların idrak edilmesini sağlar (Gazâlî, Me'aricü'l-kuds (Hakikat Bilgisine Yükseliş), 2002, s. 38-40, 44-45) (Gazali, Makâsîdül-felâsife, 2022, s. 281) (Gazali, Tehâfütü'l-felâsife, 1981, s. 193) (Işık H. , 2014, s. 346). Böylece duyu organlarıyla elde edilen bilgileri temelde dörde ayırmak mümkün olur: *Bâtını müşahede (iç gözlem), zahiri (mahsusat-dış duyular), tecrübe, mütevatirat* (Gazali, Müstasfâ fî 'ilmi'l-usûl, 2017, s. 112). Batınî müşahede de kalp devreye girer (Korkmazgöz, Gazali'de Hüsün-Kubuh Meselesi, 2015, s. 46). Artık burada görme akılla değil Ruh'la ilişkilendirilir ve batınî duyularla algılama gerçekleşir (Yıldız, Gazali'nin Akıl Eleştirisi, 2011, s. 75). Manevî ya da ruhsal/gönül gözü vardır ve gerçek gözün yerine geçer. Bu gözle görmek demek, ‘dinle görmek’ demektir, *görmenin işlevi dinidir*. Gözün verilmesindeki hikmet, ihtiyaç olmayan hiçbir şeye bakmamak, melekûtta her şeyi görmek, gördüğünden ibret almak, haram olan şeyden gözünü korumaktır. Benzer şekilde *duymanın gerçek işlevi dinidir*. Allah'ın sözünü, peygamberin hadisini işitebilmek için, ulema ve evliyanın hikmetini duyabilmek, ondan ahiret azığı yapıp ebedi saadete ermek için işitme duyusu yaratılmıştır (Gazali, Zâdül-ahire , s. 170-171). Kulağı, bidat, gıybet, fuhş ve batıl söz dinlemekten korumak gerekir. Her bir duyu artık dış dünyadan bilgi alma yolu değil *dini öğrenme yoludur* ve bu amaçla kullanıldığında hakikate ulaşılmış olur.

3.3.3.8. Ruhun Akıl Aşaması

Gazali, akılı *ruhî güç* olarak ele almaktadır (Şahin, 1985 , s. 113). Temyiz aşamasında akıl bir adım ilerlerken, sonra akıl, insanın ergenlik

yaşından itibaren nefesine yansıyan bir *nur* olur, insanın çabasıyla ilgisi yoktur (Allah tarafından verilir/vehbî) ve kırk yaşına kadar da sürekli artar (Rızanejad, 2012, s. 15-16). Akıl, *Allah'ın nurundan* bir örnektir (Gazâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, 2018, s. 36).

Dış duyuların verileri sayesinde aktif hale gelen ve fonksiyonel olan akılda bununla beraber dış duyulardan tamamen farklı bilgiler bulunur. Kuvve-i hayaliye gücü (Gazali, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt*, 2014, s. 23) beş duyu ile algılanan nesnelere suretlerinin bir benzerinin bil müşahede sabitmiş gibi hem nitelik hem de niceliksel olarak zihnimizde korunmasını sağlayan kuvvettir. *Tasarım gücü*, (kuvve-i tahayyül) ortak duyu ve vehim gücünde bulunan suretlerin ve manaların bazısını terkip ve tafsil etmek, birleştirmek, artırmak ve eksiltmek gibi durumları gerçekleştirir (Işık H. , 2014, s. 345-346). *Vehim kuvvetinde* anlamlar idrak edilir ve şekillerden anlamlar çıkarılır. Örneğin, koyun, kurdun renk ve şeklini idrak eder ve düşmanı olduğunu bilir.⁵² Fakat vehim kuvvetinde ortaya çıkan akıl eksiktir. Akıl bu vehme kapılıyorsa maddeye dayalı olduğu anlamına gelir. O nedenle yanlıştır. İç duyu organları, akıl aşamasında ortaya çıkmakla beraber, akıl maddeyi düşündüğü ve maddeye bağlı kaldığı zaman yeterli algılama oluşmamaktadır. Burada aklın vehim ve hayal kuvveti vardır ve akıl burada vehimler üretir, düşünce/tefekkür boyutuna geçemez. Dış duyu verileriyle yetinir ve bunları dikkate alarak akıl yürütmeye çalışır. Filozoflar, aklın bu vehim/hayal gücüne aldanarak metafizik ile ilgili bilgi elde ettiklerini zannetmişlerdir. Onlara göre bilgi ancak hakikatin resimsel, şiirsel ve sembolik yansımalarıdır. Filozoflara göre dinlerin sunduğu bilgiler "...e göre" bilgilerdir (Farabi, *Aristo Felsefesi*, 1974, s. 167) ve hakikatin bizzat kendisi değildir (Gazali, *Tehâfütü'l-felâsife*, 1981, s. 148) (Işık A. , *Felâsifenin Vahiy Anlayışına Bir Eleştiri: Gazali Örneği*, 2011, s. 122, 123).

Gazali filozofların dinle ilgili bu yaklaşımlarını "vehmî aklın" ürünü olarak görür ve eleştirir. Aklın vehim durumu tıpkı ateşin gerçek varlığı ile ateşin zihinde hayal edilen varlığına benzemektedir. Zihnimizde ateşi hayal edince veya vehmedince gerçekliği olmaz. Aklın bu vehim gücünü

⁵² Gazali, bu örneği İbn Sina'dan aynen aktarmıştır: "Kurt, koyun kendisini asla görmemiş, henüz kurttan koyuna bir zarar isabet etmemiş olsa bile her koyun kurda karşı uyanık olur; pek çok hayvan, aslana karşı tetikte olur..." (İbn Sina, 2021, s. 328) (Taylan, *Gazali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, 1989, s. 70-71).

en çok rüyalarda anlayabiliriz. Rüyalarda aklın bu vehim/hayal gücü harekete geçer ve 'var olmayanı var gibi' gösterir. Oysa biz sabah uyanınca var zannettiğimiz şeylerin var olmadığını anlarız. İşte akıl, rüya gördüğümüzde veya bir şeyi zihnimizde hayal ettiğimiz/vehmettiğimizde olduğu gibi bizi yanıltmaktadır. O nedenle aklın hayal-vehim gücüne dayanarak bilgi elde edemeyiz, elde ettiğimiz bilgiye de güvenemeyiz. Bu nedenle felsefi bilimler ve akla dayanan bütün bilimler aklın hayal/vehim gücüne dayandığı için gerçekliği yoktur ve bizi yanıltabilir. Vehimden sonra diğer iç duyu güçlerinden olan *hafıza gücü*, vehim gücü tarafından algılanan tikel manaların tamamen ortadan kaybolmasını engelleyip bir araya getirerek muhafaza eder ve zaman içerisinde muhafaza edilen bu manaları hatırlama yoluyla tekrar canlandırır. Mühür-mum ilişkisi buna örnek olarak gösterilebilir. *Hatırlatma kuvvetinin* merkezi manasını ve fikirlerini muhafaza ederek gerektiğinde kullanıma sunar. İç duyuların son aşaması olan tefekkür kuvvetinde *gerçek akıl* ortaya çıkar. Tefekkür kuvveti, duyular yoluyla gelen şekilleri birbiriyle terkip etmek ve manaların şekillere uyumunu sağlamak, hayal merkezinde olan fikir, mana ve duyuları birleştirerek hüküm vermek, akıl yürütmek ve nihayet doğruyu yanlıştan ayırt etmektir (Gazali, Mizânü'l-'amel, 1964, s. 18-19) (Gazali, Tehâfütü'l-felâsife, 1981, s. 252-253) (Gazâlî, Me'aricü'l-kuds (Hakikat Bilgisine Yükseliş), 2002, s. 45-48) (Gazali, el-İktisâd fi'l-i'tikâd, 1971, s. 173,126) (Taylan, Gazali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri, 1989, s. 70-71). Bu tefekkür elbette dinî tefekkürdür.

Pasif bilme gücünü kuvveden fiile çıkaran ilke faal akıldır (İbn Sina, 2021, s. 216-219) (Sina, el-İşarat ve't-tenbîhat, 1960, s. 95).⁵³ Tam ve

⁵³ "Açıkça bilinen bir şeydir ki, kazanımla ulaşılan makul şeyler, ancak kıyastaki orta terimin meydana gelmesiyle kazanılır. Bu orta terim de iki şekilde meydana gelebilir: Bazen sezgiyle meydana gelir. Sezgi, zihnin, kendisiyle bizatihi orta terimi elde ettiği bir fiildir. Zekâ da sezginin gücüdür. Bazen de öğretim ile meydana gelir. Öğretimin ilkeleri sezgidir. Zira şeyler şüphesiz o sezgilerin erbabının elde ettiği sonra da öğrenenlere aktardığı sezgilerde son bulur. Bu durumda öğrenme olmaksızın insanın nefsinde sezginin gerçekleşmesi ve zihninde kıyasın kurulması mümkündür. Bu nicelik ve nitelik bakımından farklılık gösteren bir şeydir. Nicelik bakımından farklılığın sebebi, bazı insanların orta terimlere ilişkin sezgilerinin daha fazla olmasıdır. Nitelik bakımından farklılığın sebebi ise, bazı insanların sezgisinin daha çabuk olmasıdır. Ayrıca bu farklılık bir tanımla sınırlı olmayıp aksine daima fazlalık ve eksiklik kabul eder. Eksiklik tarafı asla sezgisi olmayan kimsede son bulur. Bu durumda fazlalık tarafının da talep

doğru bilgi, gözlem ve deneyle elde edilen veriler üzerinde düşünmekle ve bir çabanın sonucunda faal aklın aydınlatmasıyla (işrak) gerçekleşir. *Düşünme, zihnimizi faal aklın etkisine hazırlamaktan başka bir şey değildir.* Bilgi kazanamazsa pasif akıl, faal akılla ilişki kuramamış demektir. Böylece İbn Sînâ, rasyonel bilginin kaynağını, irrasyonel bir güç olan faal akla bağlamakla sezgiciliğe (işrak) kapı açmaktadır. Fakat bu mistik değil, rasyonel bir sezgidir (Durusoy, İbn Sina Md., s. 324). O bu anlamda sezgiyi, epistemolojisinin ve nübüvvet teorisinin merkez kavramlarından biri haline getirmiş ve bir ‘sezgi teorisi’ ortaya koymuştur (Gürsoy, 2015, s. I).

Fikir gerçek bilgiye, bilinenden hareketle bir süreç ve aşama dâhilinde neticeye tedricen ulaşması iken; sezgi, zihnin orta terime ve neticeye bir anda ulaşmasıdır. Sezgi hem fikirle, hem de fikirle ulaşılamayacak bilgilere erişmeyi mümkün kılan özel bir yetidir. Bu anlamda sezginin duyusal sezgi, matematiksel sezgi, metafiziksel sezgi gibi çeşitleri vardır. Bu derecelendirmenin en üst noktası peygamberin sezgi gücüdür. Sezgi, nefsin bu aslî gücünü hatırlatan bir ışıktır. Bilmeleke akıl seviyesinden bilfiil akıl seviyesine sezgi ve fikirle ulaşılır. Sezgisel bilgi, çıkarımsal olmayan bilgi kapsamında ele alınabilecek özellikleri olan bir bilgi türüdür. Bu bilgi bütüncül (tümdengelimsel) ve kesindir. Sezgisel bilgi, çıkarımsal olmayan bilginin bazı özelliklerini taşımakla birlikte, bazen istidlali düzlemde çıkarım anlatan kavramlarla açıklanmıştır (Gürsoy, 2015, s. 222-226).

İbn Sînâ’ya göre sezgisel bilgi, insanın ulaşabileceği tüm bilgi alanlarını kapsar. Bu düşünce, peygamberin tüm orta terimleri bir anda ve topyekûn almasının imkânını göstermeye yöneliktir. Felsefî araştırmanın

edilen her şey veya bu şeylerin çoğu hakkında bir sezgisi olan, en kısa vakitte, en çabuk şekilde sezgisi olan kimsede son bulması gerekir. Herhangi bir insanın, temizliğinin ve akli ilkelerle ittisalinin gücünden dolayı, sezgisinin tutuşturulmasına yönelik olarak güçlendirilmiş bir nefsinin olması; yani o nefsin her şeyde faal akıldan aldığı bir şeyin olması ve kendisinde faal akıldaki suretlerin ya tek seferde ya da tek bir sefere yakın bir şekilde taklidi olmayan bir şekilde, aksine orta terimleri de içeren bir tertiple resmolunması mümkündür. Zira ancak sebepleriyle bilinir şeylerdeki taklidiler, akli-yakini değildir. Bu, peygamberliğin bir türü olup hatta peygamberlik güçlerinin en üstünüdür. Bu gücün *kutsi güç* diye isimlendirilmesi daha uygundur. O insani güçlerin de en üstün mertebesidir (İbn Sina, 2021, s. 434).

amacı olan yetkinleşmede sezgisel bilginin değeri vardır ve yetkinleşmeye hazırlanırken bu gücü kullanır. Amelî yön ise yani arınma, riyazet, ibadet, ahlakî olgunlaşma... vs. sezginin işlevinin mükemmelleşmesini sağlar. Sezgisel bilginin kesinliği, orta terimin yani sebebin bilinmesine dayanır. Genelde sezgide hata olmaz (Gürsoy, 2015, s. 227, 228). Gazali, İbn Sînâ'nın anlattığı bu sezgiyi akıldan kopararak, "mistik hale getirme" faaliyetini sürdürmüştür (Gutas, 2010, s. 94-110-112). İbn Sînâ'da sezgi "orta terimin keşfi ya da sezilmesi" anlamına gelmektedir (Gutas, Avicenna and Aristotelian Tradition: Introduction to reading Avicenna's Philosophical Works, 2014, s. XII, XIII, 180). Gazali, duyulara ve akla duyduğu şüphe nedeniyle İbn Sînâ'nın sezgi anlayışından da şüphe etmiş ve onu mistik hale getirmiştir. Oysa İbn Sînâ, Gazali'nin tersine duyuların insanı yanıltmayacağını asıl yanılığının gözlem ve deney verilerini yanlış yorumlayan *zihne ait olduğunu* söylemişti. Düşünme işlevi (tefekür), bu nedenle her zaman insanı bilgiye ulaştırmayabilir. Düşünmenin doğru sonuç vermesi için onun ilkelerini bilmek gerekir (İbn Sina, 2021, s. 208) (Sina, el-İşarat ve't-tenbîhat, 1960, s. 95).

Gazali, mümkünü doğrudan metafizik temel olarak almış ve sisteminin temeline imkân modalitesini koymuştur. Gazali, (maddî) mantıkla metafiziği birbirinden ayırmıştır (Ayık, Gazali'nin Eleştirileri Felsefeyi Bitirdi mi?, 2009, s. 40-41). Gazali, burada filozofların aklî bir akıl yürütme yani mantıkla ve sınırlı bilgiyle metafizik konularda kesin hükümler vermelerini aklın sınırının dışına çıkmak olarak görür. Çünkü burada (akla dayalı) mantık ilkelerini tam olarak metafiziğe uygulayamamışlardır. Bu da aslında aklın yani aklın işlevi olan mantığın metafizik konusunda orta terimi bulmaktan aciz oluşunu ve aklın yetersiz oluşunu gösterir (Gazali, Tehâfütü'l-felâsife, 1981, s. 187)(Ayık, Gazali'nin Eleştirileri Felsefeyi Bitirdi mi?, 2009, s. 52). Fakat Gazali, metafizik için değil, metafiziğin yerine koyduğu marifetullahı ulaşmak için *dinî/kelamî mantığın* kullanılmasında sakınca görmez ve dinî veya mistik önermelerin orta terimi, dinsel sezgi ile bulduğunu iddia eder. Gazali bu nedenle, burhanî mantığın temellerinin dinde ve marifetullahta olduğunu ispatlamaya çalışır. O, Aristo mantığını ve felsefesini yıkmaya çalışırken aslında kelamcılarının dolayısıyla dinin mantığını kullandığını düşünüyordu (Ayık, Gazali'nin Filozofları Eleştirisinin Epistemolojik Değeri, 2016, s. 263).

Gazali, dünyaya yönelik bilimler için mantıkla uğraşanlarda tehlike görür. “Filozofların mantık bilimlerinin, olumlu veya olumsuz bakımdan dinle bir ilgisi yoktur. Onların yaptıkları, delillerin ve kıyasların metotlarını, burhanın (kıyas) öncüllerinin şartlarını ve bu öncüllerin nasıl tertip edileceğini, doğru tanımın şartlarını ve onun oluşum tarzını (nasıl takip edileceğini) incelemekten başka bir şey değildir” (Gazâlî, el-Münkız mi-ne'd-dalâl, 1989, s. 32) şeklinde Gazali her ne kadar mantıkla ilgili böyle açıklama yapsa bile o her zaman dünyevî mantığı sakıncalı bulmakta ve dine zarar verdiğini düşünmektedir. Mantığı okuyup öğrenenler ve beğenenler zamanla dinî/ilahî ilimleri iyi bilmedikleri için küfre yaklaşırlar (Gazâlî, el-Münkız mi-ne'd-dalâl, 1989, s. 32-33) (Gazali, Tehâfütü'l-felâsife, 1981, s. 14-15) (Altıntaş, 2011, s. 442). Bu nedenle mantığın dünyevî ilimlerle ilgili olan yönüne değil ilahî ilimler için olan yönüne önem verilmesi gerekir. Kendisi mantıkta böyle bir dönüşüm yapmak için mantık kitapları yazmıştır. Mantıktaki kıyasları almış ve Kur'an'a dayanarak yeniden tertiplemediği kıyaslara Kıstas'ul Müstakim (doğru kıyas) ismini vermiş ve ayetlerden deliller getirmiştir. Kıyas için beş ölçü belirler ve bu ölçüleri Kur'an'dan çıkarttığını belirtir. Hissiyat/tecrübiyyat ve bedihiyyat gibi zaruri bilgilerin önermelerini Kur'an'dan seçer (Gazali, el-Kıstâsü'l-müstakîm, 2016, s. 46-56) (Bağçeci, 1988, s. 65).

Mantığın kaynağı felsefe ve metafizik değil, din ve marifetullahtır. Gazali, kıyası, Kur'an'dan çıkarmakla *mantığa dinî bir meşruiyet* kazandırmıştır (Durusoy, Gazali'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi, 2000, s. 318). Akıl, tümelleri dinî mantık yoluyla kavrar. O nedenle dinî mantık, marifetullah için şarttır. Böylece dinî akıl, mantık yoluyla nurlaşabilir. İnsanın ulaşabildiği son aşama budur (Gazali, Ma'arifü'l-'akliyye (Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine), 2018, s. 19-27) (Gazali, Tehâfütü'l-felâsife, 1981, s. 44) (Bozkurt Ö. , 2009, s. 275). Gazali böylece filozofların dış dünya bilgisine ve tecrübesine (deney) ve akıldan gelen mantığına karşılık insanın iç dünyasına dayalı, iç duyuyla ve ibadetlerle tecrübe edilen ilahî âleme dönük ikinci bir mantık tanımı yaparak bu mantığın insanı tefekkürden kalbe ulaştıracağını iddia eder (Gazali, Zâdü'l-âhire, 2015, s. 78) (Bolay, Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması, 1993, s. 286-288) (İşcan, Tarihsiz, s. 133).

3.3.3.9. Ruhun Kalp Aşaması

Gazali'ye göre kalp, duyularla algılanamayan, eşyanın bütününe hakikatine ait bilgiyi elde etmeyi mümkün kılan, gayba, gelecekte olacak olaylara ve aklın idrakten aciz kaldığı şeylere muttali olmayı sağlayan bir güçtür. Kalp, şüphe halinden kurtulmayı sağlayan, Allah'ın insanın kalbine attığı bir nur ile iç duyularla ve dinî mantığı kullanarak elde edilen sezgidir ve bununla insan hakikatin bilgisini elde eder (Gazâlî, el-Münkız mi-ne'd-dalâl, 1989, s. 28-29) (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 29) (Işık H. , 2014, s. 351). Kalp, Allah'ın emanetini taşıyan, görgüyle bezenen, doğuştan bilgi dolu, tevhidi düşünen ve tevhidi söyleyen *insanî ruhtur*. Bu kalp insanlığın aslıdır ve mead (dönüş) âlemindeki varlıkların sonudur (Gazâlî, Me'aricü'l-kuds (Hakikat Bilgisine Yükseliş), 2002, s. 77-80) (Yıldız, Gazali'nin Akıl Eleştirisi, 2011, s. 73). Kalbin beş duyusu vardır. Bunlardan biri olan kalp gözü ile insan gaybı, gelecekte olacak olayları ve aklın sınırlarını aşan bazı şeyleri görmekte ve bilmektedir (Gazâlî, el-Münkız mi-ne'd-dalâl, 1989, s. 66) (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014) (Işık H. , 2014, s. 29) (Erdem H. , Gazali'de Bilgi Meselesi, 2000, s. 297).

Kalp kendi içinde üçe ayrılır. a) *Cisim olarak*, tıpta bedenın göğüs kafesinde yumruk büyüklüğünde olan kalptir. Gazali, bu kalbin kendi konusıyla alakalı olmadığını söyler (Gazali, Selasü Resail fi'l marifeti lem tünşer min qabl (Üç Risale), 2017, s. 75) (Gazali, Marifetullah, 2017, s. 13, 113) (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 9-10).

b) *Maddeyle ilgilenen dünyevî kalp*, dünya ile ilgili, maddeyi düşünen, şehvet ve maddî çıkarla ilgilenen kalptir. Bu kalp Gazali'ye göre iyice temizlenmeden ve kirlerinden arındırılmadan bunun altında gizli halde bulunan Allah'ın verdiği *uhrevî kalp* ortaya çıkmaz (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 41, 59-62) (Hatipoğlu, 2015, s. 58). Uhrevî kalbin ortaya çıkması için dış etkilerden mümkün olduğunca arındırılması gerekir. Nefsanî hislerden arındırılmalı (şehvet, dünya malı, makam, mevki vb.) duyu yoluyla gelen bilgilerin kalbi meşgul etmemesi için göz, kulak, ten, tat, dil... vb. her türlü dış dünyadan bilgi alma yolu kısıtlanmalıdır. Aklın, dünya meseleleriyle ilgilenen ve bu dünya için kafa yoran uğraşlarına son vermek, dinî kalp için önemlidir. O nedenle *dünyevî olan felsefi ve bilimsel ilimlerden uzak durulmalıdır*. Felsefe ve felsefi

ilimler olan, tıp, matematik, kimya, fizik biyoloji, hendese... vb. ve yine dinin dünyevî yorumunu yapan, dünya ihtiyaçları için ayetleri akılla tevil etmeye çalışan kelimeler, fıkıh, tefsir ilimlerinden de uzak durulmalıdır. Akıl ayrılıklara ve her şeyi ayrıntı ile tahlile yönelir. Bütünü göremez. Bu nedenle şüpheden ve vesveseden kurtulamaz, imanını kaybedecek seviyeye gelir (Atay, 2004, s. 8-9, 12). Bu ilimler insanın aklını karıştırır ve kalbin yakinî bilgi aşamasına geçmesine engel olur. Perdeyi kaldırmanın yolu imandır. Dinin akla uymayan yönleri nedeniyle insan dinden şüphe eder hale gelir.

c) *Ruhî Kalp (Uhrevî)*: İnsan iman edince, Allah insanın kalbine bir nur koyar ve böylece kalp doğruları anlar (Gazali, Zâdü'l-ahire , s. 114). Böylece iman sahibi insan kalbin temizlenmesi için uzlet hayatına kademe kademe geçiş yapmalıdır (Gazali, Kimyâ-yı Sa'âdet, 2016, s. 315-316) (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 163) (Oruç, 2010, s. 108). Zikir ile şeytan geri çekilir ve meleğin ilhamına yer açılmış olur. “Kalpler Allah’ın elindedir ve sürekli oradan oraya çevrilir durur” (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-1.cilt, s. 28) (Hatipoğlu, 2015, s. 61-63)⁵⁴ Allah’ı tanıma (marifet) zikirle ve ibadetle olur ve marifetin arkasından muhabbet gelir (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-4.cilt, 2014, s. 766). Böylece insanda *kalp gözü* açılır. Kalp gözündeki perde kalkar, keşifler yapılır. Bu perdenin kalkması, kişinin tamamen iradesi ve isteğinin dışında gerçekleşir (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 735) (Gazali, Marifetullah, 2017, s. 35, 73) (Atay, 2004, s. 8-9, 12). Beşeri perdeler ardındaki ulvî nurları keşfe çalışmak hiç kolay değildir (Gazâlî, Mişkâtü'l-envâr, 2018, s. 77). Levhî mahfuz ile kişi arasındaki perde kalktığı anda oradaki bilgiler fişkırpıp insana gelir. Bu yerin derinliklerinden su fişkırması gibidir (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 47) (Taylan, Gazali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri, 1989, s. 104). Böylece kalpte sezgi/hads ortaya çıkar. Zaten kendi ruhunda olan bilgileri, meleğin ona göstermesiyle fark eder ve öğrenir. Kalpte var olan bilgileri hatırlayarak (sezerek) bilir (Gazali, İhyâ-I, 1939, s. 90) (Göztepe, 2007, s. 319). İnsan, Allah’a ruhlar âleminde verdiği sözü (Araf Suresinin 172-173. ayet) hatırlar (Gazali, İhyâ'ü

⁵⁴ “Gönüllerini ve gözlerini ters çeviririz, ilkin ona inanmadıkları gibi (mucizeyi gördükten sonra da inanmazlar) ve bırakırız onları, azgınlıkları içinde bocalayıp dururlar. Biz onların kalplerini ve gözlerini çeviririz. Evvelce iman etmedikleri gibi yine iman etmezler” (Enam Suresi, 6/110) ayetiyle bağlantılıdır.

'ulûmi'd-din-1.cilt, s. 292) (Hatipoğlu, 2015, s. 61, 62). Veliler, arifler, sıddıklar, mukarrebler bu tür bilgiye sahiptir (Gazâlî, Me'aricü'l-kuds (Hakikat Bilgisine Yükseliş), 2002, s. 40) (Yıldız, Gazali'nin Akıl Eleştirisi, 2011, s. 70) (Gazali, Minhâcü'l-'abidîn (Cennete Kavuşturan Abidler Yolu), s. 117). Peygamberler ve büyük veliler ruhtan ve Rabbanî makamdan ilham alırlar (Gazali, Selasü Resail fi'l marifeti lem tünşer min qabl (Üç Risale), 2017, s. 77). Çünkü “Allah bir beşerle ancak vahiy suretiyle veya perde arkasından konuşur. Yahut bir elçi gönderir, izniyle ona dilediğini vahyeder.” (Şûra Suresi, 51.ayet) Allah bir insan için iyi şeyler dilediğinde, kendisiyle insan arasındaki perdeyi kaldırır. İnsanın, eşyanın hakikatini bilmeye kabiliyetli olan kalp aynası ile levhi mahfuz aynası arasındaki perde ilahî lütufla açılır. Böylece ilahî bilgi, insanın kalbine uyku halinde veya uyanıklık halinde akmaya başlar (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 43) (Gazali, Namazın Sırları ve Fazileti, 2016, s. 145) (Korkmazgöz, Gazali'de Marifetullah Düşüncesi ve Kelamî İstidlâlî Değeri, 2016, s. 53 - 54). İlhami bilgi ile istidlali bilgiyi bir tutmakta, kaynağı, yeri ve bilgi ifade etmesi aynı demektir. Gazali bu şekilde istidlali bilginin yerine ilhami bilgiyi koyarak bilgi anlayışında köklü bir değişiklik yapmıştır.

Marifet iki yolla elde edilir. Marifetin bir yolu olan mükâşefe aklî/kalbî ve amelî arınmanın neticesi olması yönüyle kesbîdir diğer yönüyle ise vehbidir (Gazali, et-Tibrü'l-mesbûk fî nasîhati'l-mülûk (Yöneticilere Altın Ögütler), 2017, s. 41). Marifet bilenin bilinenle birleştiği manevî bir haldir. Gazali manevî tecrübeler ve ilahî tecelliler vasıtasıyla elde edilen keşfi bilgi ile marifete ulaşabileceğini söyler. Marifet, Allah'ı tanımak için gereklidir (Gazali, Kimyâ-yı Sa'âdet, 2016, s. 752) (Gazali, Minhâcü'l-'abidîn (Cennete Kavuşturan Abidler Yolu), s. 37) (Gazali, Âlemlerin Sırrı, Tarihsiz, s. 64) (Reis, 2017, s. 2, 5). Gazali böylece felsefenin marifet kavramının yerine vahiy bilgisini ve tasavvufun mükâşefe anlayışını getirmektedir. (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-4.cilt, 2014, s. 329).

Gazali, *ledünni bilgi ve ilhamı 'ruh'a bağlar* ve ‘ruhun tanrısal bir töz olduğunu ve gizli sırlar barındırdığını belirtir, bu ruh kaynaklı bilgiye dinden delil getirir: “Biz ona tarafımızdan bir bilgi verdik” (Kehf Suresi 65. ayet) ve “Tanrı, hikmeti dilediğine verir”(Bakara Suresi, 269) ayetiyle ilhamın dinde yerinin olduğunu ispat etmeye çalışır (Gazali, Tevhîd ve

Ledün Risâleleri, 1995, s. 91) (Aydın H. , Gazali Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri, 2012, s. 138 -140). Çünkü “ruh kuvvetli olduğu zaman tefekküre ve mukaddematın tahsiline ihtiyaç duyulmaz” (Gazâlî, Me'aricü'l-kuds (Hakikat Bilgisine Yükseliş), 2002, s. 11).

Kalp Bilgisini Elde Etme Yolları

Uyku ve rüya: Gazali, Munkız'da rüyayı iki şekilde ele almaktadır. Aklın insanı yanıltabileceğine örnek verirken rüya olumsuz anlamda kullanılmakta ve dünyevî olan akla şüphenin başlıca nedeni olmaktadır (Gazâlî, el-Münkız mi-ne'd-dalâl, 1989, s. 19-20). Fakat nübüvvetin varlığını delillendirirken yine rüya örneğinden hareket eder ve bu sefer rüyanın varlığı “insanın bilemeyeceği âlemin varlığını göstermektedir” der. Akıl ve idrak üstü nübüvvet alanına nüfuz etmenin ve onu kavrayabilmenin yolu uyku ve rüya halleridir. İnsan uykuda gaybdan haberdar olur (Gazâlî, el-Münkız mi-ne'd-dalâl, 1989, s. 54) (Gazali, Kimyâ-yı Sa'âdet, 2016, s. 54-55) (Taylan, Gazali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri, 1989, s. 63). Peygamberin rüyası, nübüvvetten bir parçadır. Onlar Allah'ın emrini rüya yoluyla bilebilirler. Nitekim birçok peygamberin peygamberliği, mücerret rüya iledir. Örneğin İbrahim peygambere emir olunmamış olsaydı asılsız bir rüya sebebiyle alnı yere yatırmanın ve kesmenin kastedilmesi caiz olmazdı (Gazali, Müstasfâ fi 'ilmi'l-usûl, 2017, s. 255).

Tefekkür: Hadsî bilginin elde edilmesi bir tür düşünme (tefekkür) faaliyetidir. Fakat bu düşünme biçiminde, bağlantı doğrudan doğruya aracısız keşfedilir. Bu ani şekilde kalbe doğan bilgidir. Düşünme bu şekilde gerçekleşirse adı tefekkür olur. Bu tasavvur, hayal veya hatırlamaya benzemez (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 905-906) (Vural, Gazali Felsefesinde Bilgi ve Yöntem, 2004, s. 154) (Küçükparmak, 2013, s. 247-248).

“*Kalbe inen nur*”: Bu ifade Gazali'nin Munkız'da bahsettiği ve bu şekilde ruhî bunalım ve krizden kurtulduğunu söylediği aydınlanma biçimidir. Bu aydınlanma biçimi hakkında birçok yorum yapılmıştır. Kalbe inen nur'a, akıl, mantık, sezgi, duygu, his, keşf, yakinî bilgi, ledünnî bilgi, vahiy, ilham... vb. gibi anlamlar verilmiş ve bu farklı anlamlara göre tanım yapılmaya çalışılmıştır. Nur'un bu şekilde farklı tanımlarının yapılmasının nedeni Gazali'nin nuru farklı eserlerinde farklı tanımlamasından kaynaklanmaktadır. O nuru ilk olarak akıl olarak

açıklayıp, ‘filozoflar nur’a genellikle akıl derler’ demesi, sonra tasavvufla ilgili eserlerinde nur’u kalp olarak açıklaması ve zahid tasavvuf ehlinin bu nur’u kalp bilgisi olarak adlandırdığını ve kelamcılarının nur’a hadsî (sezgisel) bilgi dediklerini söylemesi kafa karışıklığına yol açmıştır. Gazali nuru, ele aldığı konuya göre farklı tanımlamıştır. Nihayetinde o, nur’u elbette batınî, gnostik bir anlam çerçevesinde ele alır ve nur’u zihinsel bir aydınlanmayla eş tutar. Bu zihinsel aydınlanma ise mistik bir tecrübe ile elde edilmektedir. Mistik tecrübe, her türlü bilgi çeşidinin yani felsefenin, kelamın, zahid tasavvufçuların, batınilerin, mezheplerin üstünde ele alınır, dünyanın terk edildiği ahiret merkezli bir yaşamla mümkün olur (Gazâlî, el-Münkız mi-ne'd-dalâl, 1989, s. 14,15, 36, 85) (Saliba, 1970, s. 760). “Kalbe inen nur”, dinî aklın (doğuştan gelen fitrata dayalı aklın) dinsel çaba, dinî eğitim, riyazet ve uzletle ortaya çıkarılan dinî hakikatleridir. Dinî hakikatleri bilmek ise inanmakla yani *iman* ile başlar. “*İman*” ile insan faal akıl yerine meleklerden (Cebrail) veya mülhim meleğinden ‘yakîn’ bilgisi alır (Gazali, Minhâcü'l-'abidîn (Cennete Kavuşturan Abidler Yolu), s. 117, 119, 121). “Velilerin kerametleri, gerçekte, peygamberlerin başlangıç aşamasındaki halleridir.” (Aydınlı, Gazali'de Mistik Tecrübe ve Akıl, Tarihsiz, s. 154).

Yakın bilgisiyle *kalple görme* oluşur. Bu, hayal idrakinin kemale ermiş şeklidir ve keşfin son raddesidir. Buna rüyet adı verilir (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-4.cilt, 2014, s. 648). Rüyet ikiye ayrılır, gerçek gözle Allah'ı görmek (bu çok ileri bir aşamadır, havass ehli bu şekilde Allah'ı görebilir) veya manevî yani kalp gözüyle Allah görülebilir. İnsanlar çabalayarak bu aşamaya ulaşabilir (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-1.cilt, s. 277). Allah'ı görmek, “kalbe inen nur”un, mükâşefenin, marifetullahın, yakîn bilgisinin, keşfin, vecdîn, riyazet ve uzletle yapılan çabanın son ve nihaî aşamasını oluşturur. Böylece insan kalp aşamasından sonra nur aşamasına yükselir (Yavuz Y. Ş., Havâtır Md., s. 523-526) (Uludağ, Tasavvufta Havâtır Md., s. 526).

3.3.3.10. Ruhun Nur Aşaması

Gazali'nin düşüncesinde nur hangi anlamlara gelmektedir? Dinde nur, Cebrail (melek) anlamına gelir. İbn Sînâ'ya göre ise Faal Akıl, Cebrail'dir (İbn Sina, 2012, s. 284). Gazali, Faal Aklın yerine nur ile

melekleri tanımlamıştır. Melekler, ışık veya ateşten oluşmuştur ve ilimleri insanların kalbine koyarlar veya levhi mahfuzu okuyabilmeleri için kalbi aydınlatırlar. Allah Kur'an'da *akla nur* adını vermiştir. “Allah, göklerin ve yerin nurudur. Müminin kalbinde nurunun sıfatı, sanki bir hücre içindeki lamba gibidir. Ve içinde bir yıldız vardır.” (Nur Suresi, 35.ayet) Allah'ı bilmenin esas yolu ilhama dayalı Allah'ın kalbe yansıttığı nurla olur (Gazali, İlcâm'ül-'avâm (İnançta Hassas Ölçüler), 1984) (Işık A. , Küfür-İman Sınırında: Gazali'de Tasdik Kavramı ve Uzanımları, 2007, s. 35).⁵⁵

Tasavvufta nur, *görünüşe çıkmayı/zuhur etmeyi* ifade eder, bir şeyin görüşüne çıkması ise *onun algılanmasına* bağlıdır. En güçlü algılama duyulardan kaynaklanır bunun başında ise *görme duyusu* gelir. Böylece nur burada, kendisi görülen ve başka nesnelere de gösteren varlık olarak tanımlanır. Nur'a eren bir insan (veli/havass âlimi) hakikati/yakinî bilgiyi nur saçarak gösterir (Yıldız, Gazali'nin Akıl Eleştirisi, 2011, s. 74). İnsan bu nur aşamasında artık *melekleştiği* için Tanrı'yı doğrudan tecrübe ederek görebilir (rüyetullah). İnsan nur aşamasına geçince, her şeyin nur

⁵⁵ Aklın nura dönüşümü ve ayetin nur-zulmet mistisizmine göre yorumlanması: Genellikle tefsirciler, nurun Allah olamayacağı ön kabulünden yola çıkarak burada mecaz yoluyla bir anlatımın söz konusu olduğunu ve te'vil edilmesi gerektiğini ileri sürerken Gazâlî farklı bir tezle karşımıza çıkmakta ve özetle şöyle demektedir: Nur kelimesinin, idrak kabiliyeti ve mânevî olgunluğu farklı irfan derecelerine göre birden fazla hakiki mânası vardır. Sıradan insanlara göre nur zuhurdan ibarettir. “Görünmek, ortaya çıkmak” mânasındaki zuhur da izafi bir kavramdır. Bu kesime göre en güçlü idrak aracı duyulardır, konuyla ilgili olarak da görme duyusudur. Buradan hareketle, güneş ve lamba gibi hem kendini hem başka şeyleri gösteren nesneye “nur” denilmiştir...“Yetişkin insanı çocuktan, akıl hastasından ve hayvandan ayıran güç ve özellik” mânasındaki akıl ise bu kusurları taşımamaktadır; şu halde akla hakiki mânada nur demek daha uygundur... Nur son tahlilde görünme ve gösterme mânasına geldiğine göre varlık nurdur, yokluk ise zulmettir (karanlık); çünkü yok olanın zuhuru (görünmesi) mümkün değildir. Varlığı ezeli, ebedî, kendi sebebiyle ve kendinden olan tek varlık Allah'tır; diğerlerinin varlığı O'na bağlıdır, O'ndandır. Şu halde varlık mânasında hakiki nur da Allah'tır. Mîraçlarını zirveye ulaştırmış bulunan kâmiller, varlık âleminde O'ndan başkasının olmadığını, O'nun zatından başka her şeyin yok (helâk) olduğunu müşahade etmektedirler (vahdet-i vücut). Gazali'nin bu görüşlerine itiraz eden Râzî, ayette geçen nurdan maksadın Allah olamayacağını kendine göre delillerle ortaya koyduktan sonra te'vil etmenin kaçınılmaz olduğu sonucuna varmış, baştan beri yapılmış tevilleri sıralamış, maksat Allah'ın “hidayete kavuşturucu, yönetici, düzenleyici, -nûr kelimesinin ‘nevver’ diye okunuşuna dayalı olarak- aydınlatıcı olmasıdır” şeklindeki yorumları aktardıktan sonra birincisini tercih etmiş, kastedilen mâna “Allah'ın ilim ve amele hidayetidir, yönlendirmesidir, kavuşturmasıdır” demiştir (Komisyon, Kur'an-ı Kerim Tefsiri).

olduğunu, nurdan başka hakiki hiçbir varlığın olmadığı anlar. Bu da Gazali'yi vahdet-i vücuda götürür. Her şeyin nurdan olduğunu anlayanlar (vahdet-i vücud) felsefenin Tanrı'yı 'ilk muharrik', 'akıl (logos)' olarak tanımladığı, akla dayalı fikirlerden daha ilerisine ulaşmışlardır (Gazâlî, Mişkâtü'l-envâr, 2018, s. 44, 46, 50, 96) (Deniz, 2011, s. 32). Nur, kıyas yaparak veya delil göstererek elde edilen bir şey değildir. Bu nur doğrudan "Allah'ın kalbine attığı bir nur" (aydınlık/parlaklık/ışık) olduğuna göre *sezgisel* ve *ilhamî* bir mahiyettedir (Gazali, Selasü Resail fi'l marifeti lem tünşer min qabl (Üç Risale), 2017, s. 39) (Gazali, İhyâ'u 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 30) (Gazâlî, el-Münkız mi-ne'd-dalâl, 1989, s. 20, 22) (Küçükparmak, 2013, s. 244).

3.3.3.11. Ruhun Mutlak Ruha (Tanrı'ya) Kavuşması

Algılayan, gören ruhtur. *Nur ise, ne algılar ne de onunla algı gerçekleşir, sadece algı onun varlığı ve ortalığı aydınlatmasıyla meydana gelir.* O zaman "gören nur" ifadesinin olması mecazî bir kullanımdır. Bu nedenle gözün görmesine nur adını verirler oysa gözün görmesi nurla değil ruhla olur. Nur sadece, ruh görmesi (gözün nuru) için aydınlık/ışık sağlar. Siyah renk, görme nurunu toplar ve güçlendirir, beyaz renk ise gözün nurunu dağıtıp zayıflatır. Bundan dolayı genellikle gören ruha, mecaz olarak nur denilir (Gazâlî, Mişkâtü'l-envâr, 2018, s. 35). Nur, *görünen* ve *gösteren* bir şeydir. Kör için ne görünen ne de gösterendir. Gazali, kör örneğini verirken, körün gözü olmasına rağmen göremediğine göre görmenin göz ile gerçekleşmediği sonucuna varır. Çünkü gözün nuru yoktur. O zaman *görme eyleminin göz nuru ile değil ruhla (Gazali'ye göre kalple) gerçekleşmesi* gerekir. Bu nedenle algılamanın gerçekleşmesi için gören ruh, görünen nurla eşdeğerdir hatta gören ruh, algılayıcıdır ve görünen nurdan daha üstündür. Algılama, *gören ruhla* gerçekleşir. Buna karşılık *görünen nur, algılayıcı bir şey değildir, algılama da onunla gerçekleşmez fakat onun desteği ile olur.* Bu nedenle nur ismini, görünen nurdan daha çok *gören ruha* vermek daha uygundur. Gören ruh olduğu için aslında körlerde bu ruh ile manevî âlemi görebilirler. Maddî nur (gözün görmesi/körün görmemesi) bazen işe yarar bazen körlerde olduğu gibi işe yaramaz. O nedenle maddî gözün nuru, nihaî mutlak nur olamaz. Görünen nur, ruhtur. Böylece ruh, ruhun nuru ile hakikati görür (Gazali, Tevekkül

ve Tevhid, 2017, s. 85, 91, 97) (Yıldız, Gazali'nin Akıl Eleştirisi, 2011, s. 75).

Gazali, ruha 'kalpten yükselen duman' demektedir (Gazali, Selasü Resail fi'l marifeti lem tünşer min qabl (Üç Risale), 2017, s. 75). Bu ruh; güç, his/duyu ve hareketi taşır. Fakat ruhun bunları yapabilmesi meleklerden manayı almasıyla olur. Bunu melekler ruha telkin ederler. Allah'ın bu ruh için görevlendirilmiş melekleri vardır. Ruha; konuşma, güç, ses çıkarma, duyma yetisini melekler verir. Böylece ruh, bu görevleri yapar. Ruhun dengesi bozulursa, melekler tarafından telkin edilen manaları (ilham) anlayamaz, his ve hareket kaybolur. Melekler latif manaları Ruhanî Ruh'tan alırlar (Gazali, Selasü Resail fi'l marifeti lem tünşer min qabl (Üç Risale), 2017, s. 75-77, 83). Gazali, ruhun tanrısal bir töz olduğunu ve gizli sırlar barındırdığını belirtir (Aydın H. , Gazali Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri, 2012, s. 140). Ruhun iki temel özelliği vardır: keşif ve aklın istidlali (ilim bunlarla elde edilir) (Bağçeci, 1988, s. 61). Ruhî ve zihnî hazırlıktan sonra akıl ve duyunun ötesine geçilmiş olur.

Marifetullahı elde eden kişi Ruh'a varır. Burada Mutlak Ruh'tan gelip tekrar Mutlak Ruh'a kavuşma vardır. Ruh sahibi bir varlık olarak insan; dünyevî engelleri aşarak Ruh'u yani Tanrı'yı tanıyabilir, onu görebilir (rüyetullah) (Gazali, Selasü Resail fi'l marifeti lem tünşer min qabl (Üç Risale), 2017, s. 42) ondan bilgi alabilir (ilham). "O'ndan geldiniz ve dönüşünüz O'nadır" (Bakara Suresi 156. ayet) ayeti gereğince ona kavuşur. Böylece insan "İşte o zaman onun gözü ben olurum, görürüm, kulağı ben olurum işitirim; eli ben olurum tutarım; dili ben olur ve konuşurum" (Buhârî, Rikak, s. 38) (Gazali, Zâdü'l-âhire, 2015, s. 123) hadisine mazhar olur. Tanrı ile birleşir ve Tanrı'da yok olur (fena). Sonuçta Gazali'nin bize sunmuş olduğu ruhla alakalı keşfi bilgiler ister İhya'daki gibi imalar; isterse *Mışkat*, *Me'arifu'l Akliyye* ve *Mearicu'l Kuds* adlı eserlerindeki gibi açık ifadelerle olsun; ister nefsin hakikati isterse ulûhiyet âlemi ile ilgili olsun, bütün bunlar doğrudan doğruya çağının felsefesinden ve İbn Sînâ ve İsmaili filozofların ilahiyatından özellikle de Yeni Eflatunculuğun Meşriki Hermetik formundan elde edilmiş bilgilerdir (el-Câbirî, Gazali'nin Düşüncesinin Temel Unsurları ve Çelişkileri, 2003, s. 410).

3.3.4. Gazali'nin Tecrübe Anlayışını Değerlendirme

Şehadet alanı yani dış dünya veya olgular dünyası nesneliliğin en yüksek düzeye ulaştığı, öznel bilgi alanıdır. Doğruluğu bilimsel olarak ispatlanmış nesnel bir bilgiyi bir kimse, mantıksal çelişkiye düşmeden reddedemez. Çünkü bu tür bir bilgi, matematiksel kesinliğe sahiptir. Örneğin su 100 C de kaynar. Öznel bilginin doğruluğunda ise matematiksel bir kesinlik yoktur; *öznel kesinlik* vardır. Bu nedenle öznel bilgide, akli delil getirerek ispatlamaktan ziyade *kişisel tecrübe* daha etkindir. Dolayısıyla öznel olan metafizik saha bir başkasına delillerle açıklanabilir; fakat ispat edilemez (Açıkgenç, 1992, s. 96-97, 124) (Korkmazgöz, Gazali'de Marifetullah Düşüncesi ve Kelamî İstidlâlin Değeri, 2016, s. 43). Dolayısıyla duyu verilerini ve akli yetersiz bulan Gazali'nin, tasavvuf ekolünü haklı ve yeterli bulması, bilgi edinme biçiminin tekelleşmesi anlamına gelir. Bu tekelleşme sonucu hakikatin tasavvuf alanıyla ifade edilmesini, bilginin öznelleşmesini ve pek tabii olarak nesnel zeminini kaybetmesini açık biçimde gerektirmiştir. Rasyonel yolla hakikat bilinemediği için bu hakikat ancak gnostik/marifete dayalı mistik ve tamamen öznel bir tecrübe ile elde edilir. Bu tecrübe, epistemolojik bir tecrübeden ziyade dinî tecrübe ile kendini gösterir. Gazali'nin bilgi anlayışı, öznel ve mistik tecrübe ile şekillenmektedir. Gazali'nin bireysel tecrübeye yaptığı bu vurgu, hakikatin paylaşılabılır olmasını, tabiat filozoflarının iddia ettiği bütünsellik anlayışını ve evreni anlamaya yönelik nesnel yönü öne çıkaran kavrama çabasının yerine *bireysel rölativizmi* idame etmiştir. İbn Rüşd'e göre tümellerin Gazali tarafından reddedilmesi, akılla vehmin birbirine karıştırılmasına neden olmuştur (Hanoğlu, 2012, s. 94-96).

Gazali'ye göre şüpheden kurtulmanın ve hakikate doğru adımlarla ilerlemenin yolu amelî hayat yani tecrübedir. Onun için bir düşüncenin doğruluğu pratikte (tecrübe ile) belli olur (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 900, 902) (Gazali, Minhâcü'l-'abidîn (Cennete Kavuşturan Abidler Yolu), s. 52) (Bayrakdar, Gazali, 2000, s. 236). Filozofların havâtır (ilham/sezgi) konusuna yakın anlamda ele aldıkları amelî akıl ifadesi, irade ve akıl yürütme ile de bağlantılıdır. Filozoflarda akıl ve irade ile ulaşılan amelî akıl seviyesi yani havâtır (sezgi) Gazali'de din ve ibadetle ile ulaşılan amele (dini sezgiye) dönüşür (Yakut, 2022, s. 192). Tasavvufta

sezgi (havâtır, hads, keşf, vecd) “salikin kalbine Hak’tan, nefisten, melekten veya şeytandan gelen hitaplar, sesler” olarak tanımlanmaktadır (Gazali, İhyâ’ü ‘ulûmi’d-din-1.cilt, s. 334) (Gazali, Müstasfâ fî ‘ilmi’l-usûl, 2017, s. 500-501). Haris el Muhasibi’nin de buna benzer bir kullanımı vardır (Gazali, Marifetullah, 2017, s. 16) (Hatipoğlu, 2015, s. 57- 58). Hâris Muhasibî (243/857), havâtır kelimesi yerine içten gelen bir duyguyu teşvik edici hâlât (haller); kalbî istekler anlamında *devâî* ifadesini kullanmaktadır. Ona göre devâî, hayra ve şerre yönlendiren kalbî isteklerdir. (el-Muhâsibî H. , 2019, s. 180). Bu sezginin ortaya çıkması ise mistik tecrübeleri yaşamakla yani amelî hayata yönelmekle olur. Bunun için ise riyazet ve uzlet hayatı şarttır. Böyle bir anlayış dinin dünyevî yönünün görmezden gelinmesine yol açmıştır. Dinin dünyayla ilgili emirleri Gazali tarafından reddedilmiş ve sadece ahirete odaklı bir din, ahlak, ilim, kelam, tefsir anlayışının benimsenmesi gerektiği vurgulanmıştır. Bu da Müslümanları dünyadan ve dünyanın gerçekliğinden tamamen koparmış ve inananları sadece “ahiret” merkezli düşünmeye, yaşamaya ve ahiret merkezli bir tecrübeye yöneltmiştir.

4. GAZALİ'DE DİNİ TECRÜBE ve DİNİ TECRÜBE DELİLİ

Gazali'ye göre dini gerçekten tecrübe edenler, havass olan veliler ve ariflerdir. Dinî-mistik tecrübeleri din geleneğinde peygamber, gnostik tasavvuf geleneğinde ise arifler/veliler yaşar ve *kişiyeye özeldir*, herkes bu tecrübeyi yaşayamaz. Bunu yaşamak için sıkı bir nefis terbiyesinden geçmek gerekir. Gazali'ye göre, “Nefis mücahedesini, derunî terennümler... vs. kalbi, kuraklıktan her yeri çatlamış adeta ölü haline gelmiş bir yeri, şiddetli yağmurların canlandırdığı gibi canlandırır” (Gazali, Âlemlerin Sırrı, Tarihsiz, s. 137, 140). Buna göre Gazali'de dinî tecrübeler değerlendirilmelidir.

4.1. Dinî Tecrübenin Özellikleri

1) Gazali'nin dinî tecrübe anlayışında, *Tanrı ile birleşme* vardır. Gazali'nin temel anlatımlarında vahdet-i vücud fikri sürekli işlenmekte ve Tanrı ile insanın birleşmesi (fena) ve beka/vuslat anlatılmaktadır. “Tevhid'in mertebelerinden biri varlıkta Bir'den başkasını görmemektedir. Bu ise sıddıkların müşahedesidir. Sufiler buna *fena fit tevhid* (tevhitte fani olmak) adını verirler” (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 516). Fena, “Hz. Yusuf'un güzelliğini görüp akılları başlarından gidip, hislerini kaybedip ellerini bıçaklarla kesen kadınların haline benzer. İşte sufiler böyle bir hali 'fena fi'n nefis' diye tabir ederler. Kişi nefisinden habersiz olduğu zaman, Tanrı'da fani olacağı şüphesizdir” (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-2.cilt, 2014, s. 755).

2) Gazali'ye göre dinî tecrübe *Allah vergisidir (vehbi)*. İnsan kendini bile tam anlayamayan aciz bir varlık iken, öte âlem ile ilişkisini nasıl anlayabilir? O nedenle kendisi dışında ilahi bir kaynaktan yardım alması gerekir, “Rahman olan Allah, Kuran'ı öğretti, insanı yarattı, ona beyanı öğretti” (Rahman, 1-4) buyurulmuştur (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-1.cilt, s. 63, 124, 336) (Derin, 2012, s. 788). Akla dayalı duyu tecrübesi ve aklın verileri Gazali açısından yeterli değildir. Zaten aklın kendisi de vehbidir, Allah tarafından aklî yetenekler verilir, çalışmakla kazanılmaz (Gazâlî, Me'aricü'l-kuds (Hakikat Bilgisine Yükselişi), 2002, s. 10). Peygamberler veya veliler ne kadar çabalarsa çabalasın Allah dilemedikçe dinî tecrübe

gerçekleşmez. Bu tecrübe “mükaşefe yolu ile ilahi bir ilhamla fertlerin bazısına verilmiştir” (Gazali, İhyâ’ü ‘ulûmi’d-din-3.cilt, 2014, s. 20). Çünkü “Allah dilediği kimseyi nuruna kavuşturur” (Nur 35. Ayet).

3) Dinî tecrübeler bazen *doğrudan Allah’ı görerek* (Gazâlî, Mişkâtü'l-envâr, 2018, s. 51), bazen melekler vasıtasıyla bazen de perde arkasından gerçekleşir (Gazali, Müslümanın Şahsiyeti, 2017, s. 224). “Her kul, kendisine aralanan perde oranında cemali müşahede eder” (Gazali, İhyâ’ü ‘ulûmi’d-din-1.cilt, s. 1023). Marifetin lezzeti de ancak Allah’ı görüş ile olur (Gazali, Tevekkül ve Tevhid, 2017, s. 96). Çünkü Allah şöyle buyurur: “Bir insanın, vahiy dışında veya perde arkasından ya da bir elçi gönderilmeksizin Allah ile konuşması mümkün değildir. İşte bu şekilde O, dilediğine kendi izni ile vahyeder. “O, çok yüce ve hâkimdir” (Şura, 51). Allah’ın nuru, insanların kalbine melekler vasıtasıyla ilka edilir (Gazali, İhyâ’ü ‘ulûmi’d-din-1.cilt, s. 188) (Gazâlî, Mişkâtü'l-envâr, 2018, s. 12). Allah’ın nuru peygambere doğar, ondan da kendisi ile hakiki ve kati münasebet kurmuş olanlara (havass ehline) geçer. İlahi nura kavuşan bir insan kendisinde peygamberini ve peygamberinden de Allah’ı görür (Gazali, el-Madnûn bih'alâ gayri ehlih, 1988, s. 52). “Güzel davrananlara daha güzel karşılık ve fazlası vardır” (Yunus Suresi, 26) ayetinde bahsi geçen bu fazlalık, Allah’ın cemaline bakmaktır, o en büyük lezzettir (Gazali, İhyâ’ü ‘ulûmi’d-din-3.cilt, 2014, s. 1152). Gazali bu durumu bir şiirle ifade eder:

Sevgili, sevgiliden O’nun rızasını ister.

Ariflerin kalpleri Onunla buluşmak diler.

Kalp gözüyle hep Onu düşünür, görür.

Kalp Rabbini bilir, sadece Onu görür (Gazali, Selasü Resail fi'l marifeti lem tünşer min qabl (Üç Risale), 2017, s. 38).

4) Dinî tecrübe Gazali’ye göre beklenmeden, *hızlıca olur*. Arif kişiye marifetin cemali görününce aklı şaşkına çevirir. Onun zevki o kadar büyüktür ki kalp onun azametinden dolayı paramparça olacak seviyeye gelir. Bu durum çakan şimşek gibi gelir-geçer. Çok az devam eder (Gazali, İhyâ’ü ‘ulûmi’d-din-4.cilt, 2014, s. 653). Aniden olur ve biter.

5) Dinî tecrübelerde *gerçeklik ve nesnellik* farklı yorumlanır. Gazali’nin düşünce sisteminde âlem; dünya ve ahiret âlemi olarak ikiye ayrıldığı, dünyanın fani olduğu; (Gazali, Selasü Resail fi'l marifeti lem tünşer min qabl (Üç Risale), 2017, s. 27) tek gerçek âlemin ahiret olduğu

kabul edildiği için mistik tecrübelerde dünyevî nesnellik ve dünyevî gerçeklik yoktur. Dünya bir hiçtir (Gazali, Namazın Sırları ve Fazileti, 2016, s. 96). Ona göre tek gerçeklik Tanrı'nın gerçekliğidir; “tek başına yapan O'dur, başkası değil. Ondan başkası göklerin ve yerin bir zerresini bile kıpırdatmaya, müstakil çalışmaya yetkili değildir” (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 519) ve dünya hayatı; hayal ve rüya olan bir âlemdir. “Her şeyi katıksız tevhid gözüyle görmek gerekir. Bu görüş sana, Allah'ın şükreden, şükrolunan, seven ve sevilen olduğunu tanıtır. Bu görüş varlıkta O'ndan başkasının olmadığını, her şeyin –O'nun zâtı hariç- helak olacağını ve bu durumun her hal için ezelen ve ebeden doğru olduğunu bilmenin görüşüdür. Çünkü gayr, müstakil bir varlığı düşünülebilen demektir. Bu gayrın benzerinin varlığı yoktur. Aksine böyle bir gayrın mevcut olması muhaldir; zira mutlak var olan mevcut, nefsiyle kaim olan mevcuttur... Varlıkta Hayy ve Kayyum'dan başkası yoktur. O, Vahid ve Samed'in ta kendisidir. Sen bu makamdan baktığın zaman her şeyin kaynağının O'nda ve dönüşün de O'na olduğunu anlarsın” (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 189-190).

6) Gazali'de dinî tecrübeler ‘akıl üstü’ veya ‘aklı aşan’ olarak tanımlanır ve bu nedenle irrasyonel ve paradoksaldir. İrrasyonel olması nedeniyle birçok mistik tecrübeye paradoksal durumlar/anlatımlar vardır (Tekin, Gazali'de Aklın Nass Bağlamında Eleştirisi, Tarihsiz, s. 168). Gazali, “kalbine inen bir nur” ile yazdığı otobiyografik eserinde rüya (uyku) kavramını hem aklın geçersizliğini hem de nübüvvetin doğru olduğunu ispat etmek için kullanmıştır. Bu ise, iki zıt duruma işaret eder (Gazali, Dalâletten Hidâyete, 1978, s. 40, 79). Akıl söz konusu iken rüya insanı yanıltmakta ve rüyadan yola çıkarak hayatın gerçekliğinin aklın bir oyunu olduğuna rüyalar işaret etmektedir. Gazali'de rüya kavramı din söz konusu olunca olumlu anlamda kullanılmaktadır. Nübüvvetin ve ahiretin var olduğu konusunda ise rüya bize büyük delil sunmaktadır; “rüya âlemi varsa, peygamberlerin haber verdiği ahiret âlemi de vardır” gibi bir sonuca ulaşılmaktadır. “Peygamberlerin rüyası, nübüvvetten bir parçadır. Onlar Allah'ın emrini rüya yoluyla bilebilirler” (Gazali, Müstasfâ fi 'ilmi'l-usûl, 2017, s. 255). Din literatüründe vahiy alma yollarından biri olarak rüya kabul edilmektedir. Gazali de “vahyin kırkta biri rüyadır”⁵⁶ (Buhari, Sahih

⁵⁶ Başka rivayetlerde kırk altıda biri şeklinde geçiyor.

(9.cilt), s. 30) (Müslim, 1900, s. (4.cilt) 1773) hadisini dinî delil olarak kullanır.

7) Gazali'de dinî tecrübe *zaman ve mekân dışıdır*. Gazali dinî tecrübeleri anlatırken zaman ve mekân dışı tecrübeleri anlatmaktan çekinmez. Çünkü zaman ve mekân 'aklın' ortaya koyduğu şeylerdir ve akıl da yanıltıcı olduğu için (Gazali, Müstasfâ fi 'ilmi'l-usûl, 2017, s. 650) zamanın ve mekânın da gerçek varlıkları yoktur, mecazdır. Tek gerçeklik Allah'ın gerçekliğidir (Gazali, Müstasfâ fi 'ilmi'l-usûl, 2017, s. 142) (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-1.cilt, s. 290). Zaman olarak sadece *an* vardır (Gazali, Minhâcül-'âbidîn (Cennete Kavuşturan Abidler Yolu), s. 169). İnsan, "yaşadığı *an*'ın oğlu olmalıdır. Sanki son nefesini yaşıyor gibi olmalıdır" (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 851). Buna göre her türlü tecrübe *an*'da yaşanır. "Onun zevki o kadar büyüktür ki neredeyse kalp onun azametinden ötürü paramparça olacak raddeye gelir. Fakat bu durum çakan şimşek gibi gelir-geçer. Çok az devam eder" (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 653). Böylece dinî tecrübelerde zaman kavramı silinir, zamansızlığa ve *an*'a odaklanmak hedef haline gelir. Çünkü Tanrı da zamansız ve mekânsızdır. Tanrı'nın tecrübe edilebilmesinin yolu zamandan ve mekândan soyutlanmaktır.

8) Dinî tecrübelerde mecaz ve sembolik anlatım vardır. Gazali, metni daha iyi anlatabilmek veya dinî tecrübeleri betimlemek için edebi sanatlar ve değişik yöntemler kullanmaktadır. Aklın zahiri anlamda çelişik bulunduğu birçok konuyu Gazali tevil etmiş çeşitli istiare, mecaz vb. edebi sanatlarla metni yorumlamıştır. Buna misal olarak "Hacer-ül Esved, yeryüzünde Allah'ın sağ elidir"⁵⁷ hadisini şöyle tevil etmektedir; cahil halk bu metni okuyunca, Allah'ın insanın sağ eli gibi bir eli olduğunu düşünür. Oysa o, ancak Arş'tadır. "Onun sağı Kâbe'de olmadığı gibi Hacer-ül Esved'de değildir." (Gazali, el-İktisâd fi'l-i'tikâd, 1971, s. 41) (Vural, Gazali'de Metodolojik Yaklaşımlar, 2000, s. 287). Gazali mecazı

⁵⁷ Kütüb-i Sitte dışındaki bazı hadis kitaplarında Hacer'ül Esved'in yeryüzünde Allah'ın sağ eli olduğu, onun vasıtasıyla kulları ile musâfaha ettiği, Hacer'ül Esved'e dokunanın Allah'la biat etmiş olacağı, Hacer'ül Esved ve Rük'n'ül Yemânî'nin ahde vefa üzere kendilerini istilâm edenlere kıyamet günü şahitlik edeceği şeklinde birtakım rivayetler yer almaktadır. Bir kısmı zayıf senetlere dayanan bu rivayetlerin genelde hac, umre ve tavaf ibadetlerinin önemini, bu arada Hacer'ül Esved'in temsilî anlamını vurgulamaya yönelik ifadeler olarak yorumlanması daha isabetli görülmektedir (Öğüt, s. 433-434).

eserlerinde çok kullanır ve mecaza örnek olarak Kur'an'dan ayetler verir, bu ayetleri zahiri anlamıyla anlamının imkânsız olduğunu söyler (Gazali, Kavâ'idü'l-'akâ'id (İnançların Esasları), 2019, s. 74) (Okumuş, 2011, s. 41). Bu şekilde açıklama yapsa bile bazen bunun tersini savunduğu durumlar vardır. Özellikle mutasavvıfların şathiyelerinin doğruluğunu savunur. Dinî tecrübelerde de benzer durum vardır, avam tabakasına bazı şathiyeler 'şirk ve küfür' gibi gelebilir bu din dili ve mecazla alakalı bir durumdur (Gazâlî, Mişkâtü'l-envâr, 2018, s. 14) (Cebeci, Tarihsiz, s. 140). Gazali böylece dinin sınırlarını aşan mistiklerin yaptıklarını 'mecaz ve tevil' perdesine sığınarak meşrulaştırmıştır (Gazali, Faysalü't-tefrika, 2015, s. 84, 85, 75, 76). Gazali'ye göre tasavvufun tevhidini (vahdet-i vücudu) kabul eden insanın ahlâk dışı davranışlarının bir önemi kalmamaktadır. Bu insan, hırsızlık yapsa, zina etse ve içki içse bile Allah onu affedecektir (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-4.cilt, 2014, s. 1160).

9) Gazali'ye göre akıl bilgi verme noktasında eksik ve yanıltıcı (rüya örneği) olduğu için kriz sonrası dönemde o, maddî akılla ilgili bütün çabaları ve bilgi edinme uğraşlarını gereksiz ve boş uğraşlar olarak görür. Fakat onun düşüncesinde ahireti ve dini düşünen bir akıl vardır. Bu dini düşünen dinî akıl, insanı dine emanet eder. Bu din, taklidi bir dindir. Bu dinin emrettiği ibadetler, Tanrı'dan bilgi almak için yetersizdir çünkü bu seviyede bir ibadet 'taklit'tir. Taklitten kurtulmak riyazet, uzlet, zikir ve ibadetlerin hem sayısını hem de niteliğini artırmakla olur. Bu şekilde kalp temizlenir, cilalanır ve kalpte 'nur' yanmaya başlar. Kalpte nur yanınca etraf aydınlanır ve insan Allah'tan doğrudan doğruya veya melek vasıtasıyla bilgileri alır. Böyle bir bilgi (vahiy/ilham) hem dünyevî ihtiyacı hem de uhrevî ihtiyacı karşılamaya yeter. Ruh, ruhtan bilgiyi alır. Vahiy her şeyin hem tümel hem de tikel bilgisini verir. Tümel vahiy bilgisini, insanlar tikeli yaparak, amel ederek, ibadetle anırlar. Doğa ilimleri de vahiy yoluyla ve tümel olarak insanlara indirilir. Süleyman peygamber tıp, Davut peygamber demircilik, İsa peygamber marangozluk, Hz. Peygamber ticaret ilmini vahiy ile alıp, insanlara öğretmişlerdir. Davut peygamber Allah'a dua ederek, Allah'ın kendisine el emeği ile karnını doyuracağı bir şey öğretmesini istemiştir. Allah da ona zırh yapma sanatını öğretmiştir. Filozoflar, peygamberlerden bu bilgileri alıp öğrenirler. İlim ve sanatlar vahiyle öğrenilir (Gazali, et-Tibrü'l-mesbûk fî nasîhati'l-mülûk (Yöneticilere Altın Ögütler), 2017, s. 51). "Küçük büyük sanatlar (el ve

makine işleri) ilham yolu ile hâsıl oluyor, sonra öğreniliyor ve belleniyor. İstifadeli hale geliyor” (Gazali, el-Madnûn bih'alâ gayri ehlih, 1988, s. 39).

10) Dinî/mistik *tecrûbe anlatılamaz*, sadece yaşanarak bilinebilir. Gazali, zevk türü tecrübelerin anlatılamayacağını, ‘eksik akıllı’ (avam) kimselerin zaten anlatılsa bile tam anlayamayacaklarını söyler (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-4.cilt, 2014, s. 652). Bu tür tecrübeleri, bazı özel insanlar (havass) yaşayarak bilirler.

11) Dinî tecrûbe *zevk* vermektedir. Gazali dinî tecrübeyi birçok zevk türüne benzetmiştir. Bu zevk türlerine: aşk, müzik, resim, şiir, cinsel münasebet, güzellik, estetik duygusu örnek verilebilir. “Marifet zevklerinden yoksun olan ey gafil! Şunu iyice aklına koymamı isterim: Allah dostları, Allah'ı âşıkların sevgililerini aradıkları gibi ararlar” (Gazali, Âlemlerin Sırrı, Tarihsiz, s. 103). Dinî/mistik tecrübeler zevk vermektedir, zevk veren her şey de insana mutluluk verir (Gazali, Marifetullah, 2017, s. 40).

12) Dinî tecrûbe *hidayete erdirir ve mutluluk vericidir*. İlimin amacı da hidayete erdirmektir: “İlim öğrenmekteki gayen, bilgileri aktarmak değil, doğru hidayete vesile olmaksız, ne mutlu sana” (Gazali, Bidâyetü'l-hidâye, 2017, s. 7). Dinî tecrûbe yaşayarak ilim elde edenler (marifetullah) hidayete ererek kurtuluşa erer.

4.2. Dinî Tecrübelerin Sınıflandırılması

Gazali'ye göre akıllı, aklın doğru bilgi verdiğini, tabiat yarasını, nedenselliği bir kere kabul etmek demek dini reddetmek anlamına gelir. Bu gerekçeyle Gazali, filozofların vahiy doktrini hakkındaki görüşlerinde değişiklik yapmıştır. Çünkü filozoflar vahye akıl temelli bir açıklama getirmeye çalışıyorlardı. Örneğin Kindi, peygamberlerin bir hazırlık sürecinden geçtiğini şu şekilde ifade etmektedir: “Allah onların nefsinin temizlemek ve aydınlatmak sureti ile vahye mazhar hale getirir” (Kindi, 2014, s. 274). Gazali, kriz sonrası döneminde aklın kesinlikle güvenilemez bir bilgi kaynağı olduğu ve dünyevî/maddî âlemlerle ilgili akıl yürütmelerin yanlış olduğu kanaatine varmıştı. Bu maddî akıl, din sahasında ve dolayısıyla vahiy açıklamada son söz sahibi olamaz. Dinî akıl, sadece dini anlamada ve kendisine neyin iyi/faydalı, neyin kötü/zararlı olduğunu bilmede yani ahlakî alanda söz sahibidir. Bu dinî akıl bize doğuştan,

fitraten gelir ve biz bu dinî akıl sayesinde dini, Allah'ı, peygamberi, vahyi... vb. biliriz. Fakat akıl, maddî akıl olursa dünyevî çıkarların peşinde koşar, kötülük yapar, sadece kendi çıkarını düşünür. Bu akıl, ahlakî davranışta yetersizdir. O nedenle maddî akıl yani felsefenin aklı da ahlakta son söz sahibi olamaz. Gazalî'ye göre vahiy ve ahlak, mistik bir tecrübe sonucu ortaya çıkar. Nasıl peygamber Hira mağarasına gidip orada riyazete/uzlete girdiyse ve bu uzun uzlet hayatından sonra vahiy aldıysa tıpkı bunun gibi sıradan insanlar da bir mağara, ev, tekke ve zaviyeye çekilmeli, riyazet, uzlet, ibadet, zikir vb. yolla melekleri kendisine çekmelidir (Gazalî, Minhâcü'l-'abidîn (Cennete Kavuşturan Abidler Yolu), s. 92, 105, 107) (Gazalî, Uzlet, 2017, s. 8 -9). Gazalî duyuların görmediği fakat Hz. Peygamber'in vahiy yoluyla haber verdiği varlıkların olduğunu söyler. Örneğin Meryem, 17. Ayette "Biz ona Ruh'umuzu (Cebrail'i) gönderdik. Kendisi ona tam bir insan şeklinde göründü" buyrulmaktadır... (Gazalî, Risale-i kutsiyye (Parlayan Nurlar), 2006, s. 309, 310, 311). Bu varlıklar Gazalî'ye göre, zatî, hissî, hayalî, aklî ve şibhî varlıklar olarak sınıflandırılmaktadır. Bunların mevcut olduğunu kabul edenler mutlak anlamda Peygamber'i onaylıyor demektir ve vahyin büyük bir bölümünün dilin sınırlarını aşan varlıkların sembolleri olduğunu kabul eder (Gazalî, Faysalüt-tefrika, 2015, s. 36-39) (Gazalî, Müstasfâ fi 'ilmi'l-usûl, 2017, s. 225) (Işık A. , Felasifenin Vahiy Anlayışına Bir Eleştiri: Gazalî Örneği, 2011, s. 126- 127). Fakat bu sembolik dilin nasıl yorumlanması gerektiği konusunda filozof, kelamcı, fıkıhçı ve tefsircilerle anlaşamaz. Ona göre bu sembolik dil, mistik bir tecrübe ile elde edilen ilhamla yorumlamalı/yani tevil edilmelidir. Bu ilhamla (varoluşsal bir hal ile) ayetlere yorum/tevil getirilmelidir. Dinî/mistik tecrübe olmaksızın sembolik ayete, akıl ve mantıkla yapılan yorumlar 'kuru kabuk'tur ve Kur'an'ın özünü, ana mesajı yakalayamaz, kalple, sevgiyle, bütün duyguları katarak 'samimi' şekilde tevil yapılamaz. Çünkü dünyevî akıl ve mantık, Kur'an'ı (ve kutsal kitapları) nahiv, sarf ilmi, harf, dil ve dilbilgisi üzerinden, sesler üzerinden yorumlar ki bunların hepsi maddidir. Harf maddidir, dil, ses maddidir. Maddî şeyleri yorumlayan aklın yorumu da maddi ve dünyevi olacaktır. Oysa gerçek tefsir uhrevî, batınî, duyguyla, ilhamla alakalıdır. Kutsal kitaplardan dünyevî hükümler çıkarılamaz. Allah'ın konuşması veya sözü devamlı tecelli etmektedir. Mertebelerine göre bir kısım insanlar Allah'ın konuşmasından sadece harfleri duyarlar; bir kısmı ise Tevrat, İncil ve

Furkan gibi indirilmiş mevcut kitabı duyar ve bilir ki onlar Allah'ın konuşması, onun sözü, onun nazmı, onun aktarması, onun nuru, onun izzeti ve kudretidir (Gazali, Ma'arifü'l-'akliyye (Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine), 2018, s. 22-23, 75).

Nübüvvet makamını, peygamberin herhangi bir çalışma ve tekellüf olmaksızın, “ilâhi keşf” ile bildiği en yüksek derece olarak nitelendiren Gazali, nazarî-aklî bilginin vahyî bilgiyi kuşatamayacağını ve bunun Allah'ın nebi ve veli kullarına açtığı sır olduğunu ifade eder (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 21, 54-55, 132) (Küçükparmak, 2013, s. 248). Nebi ve veliler, ‘Rabbanî talim’ ile vahiy ve ilham alırlar (Gazali, Selasü Resail fi'l marifeti lem tünşer min qabl (Üç Risale), 2017, s. 77) (Korkmazgöz, Gazali'de Marifetullah Düşüncesi ve Kelamî İstidlâlin Değeri, 2016, s. 51). Bu tür ortaya çıkan sezgi, Allah'ın öğretmesiyle meydana gelir (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 633) (Küçükparmak, 2013, s. 248). Allah, sıdıklara vahiy gönderebilir: “Seleften bir zattan rivayet ediliyor ki Allah, sıdıklardan birine *vahiy göndererek* şöyle buyurmuştur...” (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-4.cilt, 2014, s. 671). Sonuçta dinî tecrübe ilgili bazı sınıflandırmalar yapılması zorunludur. Bu sınıflandırma tecrübenin gerçekleşme biçimine göre değişmektedir. Buna göre dinî tecrübeler şu şekilde sınıflandırılabilir:

4.2.1. Gazali’de Mecaza Dayalı Dinî Tecrübeler ve Akıl İlişkisi

Gazali'nin öğretim ve izah metodu çoğunlukla sembolik ve simgeseldir (Bozkurt B. , 2017, s. 283). Gazali’de sembolizmin mahiyeti, şahadet âlemi ile gayb âlemi arasında tam bir paralellik olduğu varsayımına dayanır. Ona göre cisimler âlemi ile ruhlar âlemi arasında uyum ve paralellik vardır. Fizik âlemdeki her bir şey melekût âlemindeki bir varlığın örneği ve sembolüdür. Dolayısıyla fiziki varlıklar melekûta yükselmek için bir araç ve basamak konumundadır. İnsan bu şekilde melekût âlemini bilir, Tanrı'ya yakın olmaya çalışır (Gazâlî, Mişkâtü'l-envâr, 2018, s. 17). Gazali, bu çerçevede, gnostik tasavvuf düşüncesine göre diğer ilimleri yeniden tanımlamıştır. Örneğin ‘sefer’ kelimesinin, “akıl yürütme” anlamına geldiğini söyler. ‘Mekân’, “olgunluk mertebesi”; ‘tahalli (süslenmek)’ sadakat ehline benzemeye çalışmak; ‘hürriyet’ kulluk

görevini yerine getirerek Allah'a kul olmak, 'bast (açılma, yayılma)' ümit hali anlamında; 'kabz (tutmak, yakalamak)' korku hali anlamında kullanılır (Gazali, Selasü Resail fi'l marifeti lem tünşer min qabl (Üç Risale), 2017, s. 22) (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn-2.cilt, 2014, s. 750) (Cebeci, Yazılı Dinî İletişim ve Gazali'nin İhyası, 2000, s. 472). Sembolik dil ile kardeş olan mecaz ifadeler de Kur'an'da çok kullanılmıştır. Gazali'ye göre Kur'an'da mecazın bulunduğu inkâr edilemez, mecazî anlam taşıyan pek çok ayet vardır (Gazali, Müstasfâ fi 'ilmi'l-usûl, 2017, s. 232- 233) fakat bu mecaz ayetleri yine mistik bir bakış açısıyla yorumlar.

Gazali'de tevil akılla yapılamaz, çünkü akıl bize güvenilir bilgi veremez. Tevil, mistik bir tecrübe sonucu, *anlamın kalpte ortaya çıkmasıyla* olur. Kur'an ve hadis bu tevil yöntemiyle anlaşılıp yorumlanır ve diğer ilimler de buna göre açıklanır. Örneğin, *Mişkât'ül Envar* kitabı Gazali'nin ayetleri gnostik tasavvufun 'nur' anlayışına göre yorumladığı ve felsefenin 'akla dayalı' sudur teorisine karşılık 'ruh/nur'a dayalı mistik, alternatif sudur teorisi ortaya koyduğu kitabıdır (Uludağ, Bir Düşünür Olarak Gazali, 2000, s. 251). Tevil akılla yapılmadığı ve mistik bir tecrübe ile kalbe doğduğu için tevili bu anlamda insana Allah öğretir, anlam keşifle ortaya çıkar (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-4.cilt, 2014, s. 711).⁵⁸

4.2.2. Gazali'de Sezgi Türü Dinî Tecrübeler

Gazali'nin zihinsel gelişim kuramında ifade edildiği gibi bir çocuk ruh sahibi bir varlık olarak Mutlak Ruh'tan yani Tanrı'dan bir öz taşımaktadır bu nedenle o; bilgi, akıl ve anlama/kavrama yeteneği ile doğar. Bu çocuk ana rahmini terk eder etmez, kendi ihtiyariyle hemen annesinin memesine sarılarak onu emer. Bu tıpkı bir arının bal yaparken altıgen şeklinde petek yapması veya bir kuşun yuva yapması gibi 'içgüdüsel' yetenekler ve refleksler'dir (Gazali, el-İktisâd fi'l-i'tikâd, 1971, s. 66). Örneğin bir koyun kurdu görünce kaçar. Koyunda, kurdun tehlikeli olduğu bilgisi 'doğuştan' vardır. Buna benzer şekilde insanda da doğuştan Tanrı ve din bilgisi vardır. İnsanda doğuştan ahlakî eğilimler vardır,

⁵⁸Oysa İbn Rüşd'e göre ilimde rasih olanlar (yani filozoflar) tevil yapabilirler. Yine İbn Rüşd'e göre Kur'an'ın tevil edilmemesi gereken yerleri tevil edip halkın kafasını karıştıranlar kalplerinde sapıklık meyli olan (Ali İmran, 3/6) kelimciler yani cedelcilerdir (İbn Rüşd, 1992, s. 267, 360).

örneğin ‘utanma duygusu’ çok küçük yaşta çocukta ortaya çıkar. Çocukta dinî eğilimler, *dinî sezgiler* vardır çünkü “insan İslam fitratı üzerine yaratılmıştır” (Rum, 30/30).⁵⁹ Dinî akıllı, ona neyin iyi neyin kötü olduğunu gösterir ve o eğer dış duyu bilgisi ve maddî akılla eğitime maruz kalıp zihni karıştırılmazsa, içindeki hislerle dine yönelir, bu yön, çocuğa küçük yaşta din eğitimi (ilmihal bilgisi) verilerek ve ibadete alıştırlarak ortaya çıkar. Belli bir yaşa kadar bu şekilde ‘taklidî din’ eğitimi ile çocuğun dinî duyguları beslendikten sonra taklidî ibadetler artırılmalı, dünyadan tamamen uzaklaştırılmalı ve riyazet-uzlete alıştırmalıdır. Böylece çocuğun iç duyguları canlanır ve ‘dinî akıl’ aşamasından kalbe yani Tanrı’dan gelen sezgisel bilgiye erişme aşamasına gelir (Gazali, İhyâ’ü ‘ulûmi’d-din-3.cilt, 2014, s. 48).

Toplumun bölünme-sekülerleşme tehdidi altında ve her bir grubun kendini haklı görüp diğeriyle çatışma halinde olduğu kötü gidişata bakarak Gazali, çocuklara yukarıda anlattığı gibi bir eğitimin verilmediğinden şikâyet eder. Zihinleri yanıltıcı duyu bilgisiyle ve maddî akıl ile karışan grupların ıslah edilmesi gerektiğini vurgular. Çünkü kelam “zındıklığın temeli”dir⁶⁰ (Gazali, Ma’arifü’l-’akliyye (Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine), 2018, s. 67). Ahmed b. Hanbel, ‘Kelam âlimleri zındıktır’ demiştir (Gazali, İhyâ’ü ‘ulûmi’d-din-1.cilt, s. 312). İmam Azam’ın talebelerinden İmam Ebu Yusuf, “Kim, kelam bilgisi yoluyla ilim edinmeye kalkışır, o kimse zındıklığa soyunmuş demektir” (Gazali, Kavâ'idü’l-’akâ'id (İnançların Esasları), 2019, s. 34). Akla dayalı kelam yolu, Gazali’ye göre peygamber ve sahabenin yolu değildir. Vahiy ve dinî yol, peygamberin/sahabenin yoludur. O nedenle dünyevî kelamdan, uhrevî kelama geçilmelidir. Bu bağlamda Gazali kelamcılarının kullandığı kavramları ele alır ve bunlar üzerinde değişiklikler yapar.

⁵⁹ Gazali ayeti kendi düşüncesine göre alıntulamakta ve istediği kısmı ön plana çıkarmaktadır. O nedenle ayetlerin tam metnini vermek ve ona göre karşılaştırma yapmak önemlidir. Rum Suresi 30. Ayette Allah şöyle buyurmaktadır: “O halde sen hanîf olarak bütün varlığınla dine, Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmışsa ona yönel! Allah’ın yaratmasında değişme olmaz. İşte doğru din budur; fakat insanların çoğu bilmezler.”

⁶⁰ Tam ifade şu şekildedir: “Mutezile ve bağlılarının kelam dedikleri bu tartışma (cedel), hadis hurafeleri, mantık artıkları, bidatin başı ve zındıklığın temelidir” (Gazali, Ma’arifü’l-’akliyye (Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine), 2018, s. 67).

Kelamcılar, bilgi teorilerinde sezgisel bilgiye (havâtır) yer vermişlerdir.⁶¹ Bazen ilham olarak da adlandırdıkları bu kavram, Allah'ın seçtiği kullarından dilediğine rüya veya başka yollarla bilgi vermesi olarak görülmüş, böylece objektif bilgiyi önemseyen kelamcılar açısından yorumlanmayı gerektirmiştir. Kelama göre sezgi, ancak diğer bilgi vasıtalarıyla denetlendiği takdirde bir anlam ifade eder ve tek başına bağlayıcı değildir. Fakat Gazali, sezginin “akla dayalı bir şekilde” diğer bilgi vasıtalarıyla denetlenmesine karşı çıkar. Her türlü ilhamî bilginin doğruluğunu; dine, peygamberin vahyine veya gnostik tasavvuf büyüklerinin kriterine göre değerlendirir. Diğer akli yollar iptal edilir.

⁶¹ Havâtır kavramı sözlüklerde ‘içine doğmak, hatırlamak ve aklına gelmek’ manasına gelen Arapça “hutur” kelimesinden ortaya çıkmıştır. Bu kavram, insanın aklına gelen olumlu ve olumsuz fikirlerin kişinin isteği dışında oluşması hadisesinin sözlükteki karşılığıdır (Yavuz Y. Ş., Havâtır Md., s. 523). Mu‘tezile sisteminde ise havâtır, bilgi, lütuf ve teklif ilişkisi bakımından önemli bir konuma sahiptir. Kelâmîcılar havâtırın genelde nakli deliller ışığında oluştuğunu kabul ederler. Çünkü havâtırın mevcudiyetine delil olacak birtakım ifadeler Kur’ân’da bulunmaktadır. İlham, vesvese, dâî (güdü) gibi kavramlar havâtır kavramıyla ilişkilendirilmiştir. İlham, Allah’ın doğrudan ya da dolaylı olarak insanın kalbine iyilik telkin eden bilgileri ulaştırması anlamına gelirken bu kavramın daha çok tasavvuf metinlerinde havâtırla anlam yakınlığı doğuracak şekilde kullanıldığı anlaşılmaktadır (Yavuz Y. Ş., İlham Md., s. 98). Mu‘tezile, havâtır konusundaki görüşlerini, nazar ve istidlâl bahislerinde ele almış ve bu konuyu havâtırın mahiyeti ve geliş yolları şeklinde değerlendirmeye tabi tutmuştur. Mu‘tezile âlimlerince nazar, kişiyi “marifetullah”a ulaştıran zorunlu bir vasıta olarak görülür. Onlar kişinin nazara yönelmesini mümkün kılacak alt yapıyı oluşturmak için hâtır/havâtıra yer vermiştir. Buna göre hâtır/havâtır, kişinin nazardan kaçınmasına engel olan bir etkiye sahiptir. Bu düşünce kişide nazarı terk ettiği takdirde zemmi ve cezayı hak edeceği hususunda bir korku oluşturur, bu da kişiyi Allah’ın bilgisine ulaşma yolunda nazara yöneltir. Bu bakımdan hâtır/havâtır, Mu‘tezile bilgi teorisinde kişinin yükümlü tutulabilmesi için gereken bir unsur olarak görülmüştür. Mâtürîdî’nin epistemolojisinde de havâtır kavramına yer verildiğini görmekteyiz. Mâtürîdî, havâtırın kalpte ve zihinde meydana geldiğini söyler. Aklın uyarılıp harekete geçirilmesi ya da hitabın anlaşılması için Allah’ın meydana getirdiği bir yol mutlaka bulunur. Allah kuluna emrettiği her şey için rehber vermiş, insanın aklını kalbe doğan düşünce ile (havâtır) aktif hale getirmiştir. Eş’arî kelâmîcıları da Mu‘tezile’de olduğu gibi genel olarak havâtırın varlığını kabul ederler. Ancak onlar havâtırın insanda zorunlu bilgi oluşturduğunu reddetmişlerdir. Bu doğrultuda hâtıra gelen her hissiyatla amel edilemez... Eş’arî kelâmîcılardan Cüveynî, bilginin oluşumunda havâtırın bir etkisi olmadığını belirtir. Ona göre havâtır zihinsel bir fiildir.. Sübjektif olan bir zihinsel faaliyet sonucu ortaya çıkan bilgiden zorunlu bilgi elde edilemez (Yakut, 2022, s. 191, 194-195, 197-198).

Çünkü sezgi içte doğan, doğrudan vasıtasız bir biliştir. Mutasavvıflar akla dayalı bilgiden daha kesin bilgi olduğunu da iddia eder. Sezgi; dinî düşünce ve zikir sonucu ortaya çıkmış olup, aynı zamanda kendisiyle ilimlerin anlaşıldığı mahiyete sahiptir ve kalbin unutulmasından sonra tekrar hatırlandığı için bu adı almıştır. Sezgi; Rabbanî/ilhamî, melekî, şeytanî (vesvese), nefsanî (hevâcis) olarak dörde ayrılır. Gerçekte ise kalpte hâsıl olan bütün sezgiler Allah tarafından yaratılır, o her şeyin yaratıcısıdır. Sezgi fikirlerin başlangıç noktasını ifade eder. Bunların bir kısmını şeytan çağırır ve o nedenle kalbe vesvese verir, bir kısmını Allah, kalbe ilham olarak doldurur (Gazali, Minhâcül-'l-'abidîn (Cennete Kavuşturan Abidler Yolu), s. 117) (Hatipoğlu, 2015, s. 56, 58,59,61, 62). Kalp ikisini de alabilir. “Hikmet bir nurdur; ilham ile vesveseyi birbirinden ayırır. Denilir ki; hikmet her gece gökten iner ve Âdemoğlunun kalbinde dört şey varsa, orada kalmaz; dünyaya eğilim, rızık endişesi, kardeşleri kıskanmak ve makam sevgisi” (Gazali, Selasü Resail fi'l marifeti lem tünşer min qabl (Üç Risale), 2017, s. 46). Eşarilerin çizgisine yakın olan bu yorumla Gazali, onların algılama ile ilgili anlattıklarını vesileci çizgide yeniden yorumlamıştır (Marmura, 2005, s. 129).

Felsefede sezgi temel olarak İbn Sînâ'nın düşünceleri etrafında şekillenmiş ve İbn Sînâ 'sezgiye dayalı bir epistemoloji' ortaya koymuştur (Gürsoy, 2015, s. I). İbn Sînâ, sezgiyi (hads)⁶² kıyasın orta terimiyle elde edilen zihnin bir faaliyeti olarak kabul eder. O, mantıkta sezgiyi orta terimle elde edilen zihnin bu bölümünün hareketinin mükemmelliği olarak zikreder. Kişi ay'ı gözleyerek, ayın ışığının güneşin ışık durumuna göre şeklinin değiştiği sonucuna ulaşır. Zihin bundan yola çıkarak hemen orta terimi yani ayın ışığının sebebinin güneş olduğunu kavrar (İbn Sina, 1955, s. 64, 259). Burada İbn Sînâ, kendi kendine orta terimi kavrama gücünü *fitrat* olarak zikreder. İbn Sînâ İşarat'ta şöyle der: “Tecrübî öncüllerle aynı doğrultuda giden öncüller arasında sezgiye dayanan öncüller yer alır. Bu öncüller, kendileriyle ilgili verilen hükmün temeli olan *ruhun sezgisidir*.”

⁶² Yaygın olmamakla birlikte ilham yerine keşf, mükâşefe, hads (sezgi, sezi, intuition), tecelli, vârid, hevâcis, havâtir, firâset, basiret, feth, rüya, müşâhede, marifet, irfan, yakîn, ilm-i bâtin, ilm-i ledün, gariza, ilham-i garizî, vahy-i sır gibi tabirler de kullanılmış, özellikle tasavvuf terminolojisinde bunlara az çok farklı anlamlar verilmiştir. Bu kavramların tanımı için bkz. (Naim, 1980, s. 280) (Rahman, 1981, s. 37) (Subhi, 1994, s. 27) (Aslan, 2008, s. 28).

Bu sezgi, İbn Sînâ'ya göre “insan aklının, düşünce ve bilginin temelini meydana getiren akledilirler aracılığıyla mutlak hakikatlere ulaşır.” Böylece insanın maddî düzeyden kemale ermesini ve derece derece akla yükselmesini sağlayan *faal akıl* olmuş olur (İbn Sina, 2021, s. 434) (İbn Sina, 2012, s. 284, 286) (İbn Sina, 2013, s. 151, 180-181) (Rüşd, Tehâfütü't-Tehâfüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı), 1986, s. 123). Şüphenin ortadan kalktığı ve zihnin ikna olduğu, *ruhun çok güçlü bir sezgisi* ile önermeler ortaya çıkar. Örneğin, ayın şekil değiştirmesiyle güneş ışıklarının geliş açısı arasında bir bağlantı olduğu sonucuna varılmaktadır:

1.Önerme: “Ay ışığı değişir ve ay farklı şekillere girer.”

2.Önerme: “Güneşin ışıkları farklı açılardan gelir.”

3.Sonuç: “O halde ayın ışığı güneşten gelir.”

Buradaki öncüllerde aynı zamanda kıyasî bir güç var olup tecrübî öncüllere çok benzerler (İbn Sina, 1953, s. 396-397). İbn Sînâ'nın söylediklerine karşılık gelen şartları Allah yarattığında insanda objenin kesin bilgisi de aynı anda sezgisel olarak oluşur. Bilgi ve onun objesi doğrudan nedensel bağ olmamakla beraber bir arada bulunan iki olaydır. Onlar sadece Allah'ın sebep olduğu iki şeyle dolaylı olarak bağlantılıdır. İbn Sînâ'da, sezgiye dayalı öncüllerdeki bağlantı düzenli bir gözleme bağlı olmasına rağmen, tamamen gözleme dayalı değildir. Bu nedenle İbn Sînâ, güneş ve ayın düzenli hareketlerinin gözlemlenmesinden dolayı, ayın ışığını güneşten aldığını sezdiğimizi öne sürer (Marmura, 2005, s. 129).

Gazali, İbn Sînâ'nın bu görüşlerini *Miyarul İlim*'de dinî-mistik tecrübelerle uygulamaktadır. Çünkü akıl vehim üretmekte ve vehim de insanı yanıltmaktadır (Gazali, Mi'yârü'l-ilm (İlimlerin Ölçüsü), 2013, s. 36). Bunun yerine *dinî aklın*, ibadet ederek, dinî bilgileri öğrenerek, dinî önermelerden yola çıkarak *dinî orta terimi* bulduğunu yani dinî sezgisel bilgiye (marifetullaha) ulaştığını iddia eder. İbn Sînâ ile Gazali arasında, meseleleri akla dayalı/doğal nedenleriyle veya dine dayalı/mistik nedenlerle açıklama ve yorumlama gibi bir farklılık vardır. Gazali'de sezgisel bilgi *Rabbanî bir öğrenim* iken (vehbî), İbn Sînâ'da kişinin *kendi çabası* ile ulaştığı bir sonuçtur. İbn Sînâ'da sezgisel ile rasyonel bilgi uzlaşırken, Gazali'de sezgisel bilgi ile vahyi (naklî) bilgi uzlaşır (Ağırman, 2012, s. 200). İbn Sînâ'da (aklî) sezgi, duyu verilerine, deneye, akla ve muhakeme gücüne dayalı iken ve bununla felsefî ilimler ve metafizik elde edilirken, Gazali'de (dinî-mistik) sezgi, iç duyu verilerine, dinî/mistik

tecrübeye, dinî akla ve dinî mücahede gücüne dayalıdır ve bundan dinî ilimler ve marifetullah elde edilir. Diğer *bütün ilimlerin tümelleri* dinden, tikelleri ise dinî/mistik tecrübeden elde edilir. “İlim dallarıyla ilgilenenlerde, sezgi ve akıl yürütme (itibâr) yoluyla bu tarz pek çok önerme oluşur. Öyle ki bu kişilerin bu önermelerin doğru olduğuna burhan getirmesi mümkün olmaz, ancak bunlar hakkında kuşku duyması da mümkün değildir ve öğretme yoluyla başkasıyla da paylaşılmaz... Sezgisel bilgiyi uygulamada ve kazanmada bize ortak olursa bu durum müstesnadır. İşte bu tür durumlar için ‘tatmayan bilmez ve erişmeyen idrak edemez’ denilmiştir” (Gazali, Mi'yârü'l-'ilm (İlimlerin Ölçüsü), 2013, s. 260).

Gazali sonuçta sadece havass ehlinin ulaşabildiği; nazar, akıl ve ilahî vahiyle ilişkili bir şekilde ilham ve keşif yani sezgisel (hadsî) bilgiden söz eder (Korkmazgöz, Gazali'de Marifetullah Düşüncesi ve Kelamî İstidlâlin Değeri, 2016, s. 53). Ona göre böyle bir bilgi (dünyevî/maddî) akıldan değil, “Allah’ın kalbine attığı bir nur” ve sezgiden meydana gelir. Bu sezgisel bilgiyi elde etmek sıradan insanların riyazet/uzletle ve uzun uğraşlar sonucu elde ettikleri bir özellik olabildiği gibi bazıları da doğuştan bu yeteneğe ve vasıflara sahiptir ve bu insanların kalp gözü açıktır, bu gözle gaybı, görünmeyen ve aklın ermediğini görür, bilir. Bu durumda kalp gözündeki perde kalkar ve keşif yapılır. Kalbe ilimler ilka olunur. Bu ise *insanın iradesinin ve isteğinin dışında* olur. Bunu Allah diler ve doğrudan/vasıtasız olarak kalbe doğar (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 44) (Atay, 2004, s. 7-61). “Kur’an’da nice esrar vardır ki, kendilerini zikre ve fikre adanmış kimselerin kalplerine doğar” (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-1.cilt, s. 252). Kalbin iki kapısı vardır, biri melekût âlemine (levhi mahfuz) diğeri şehadet (mülk) âlemine açılır. Biri ilham diğeri istidlal kapısıdır. Gazali’ye göre biri bu iki yolu kabul ettikten sonra ilimleri öğrenmeye ve belli metotları uygulamaya hasredemez. Bilakis mücahedenin, bilgiye götüren yolun tek olması gerekir (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 60) (Korkmazgöz, Gazali'de Marifetullah Düşüncesi ve Kelamî İstidlâlin Değeri, 2016, s. 54) (Gazali, er-Risâletü'l-ledünniyye, s. 231). İlim, hikmet ve tefekkür kalbin batınî ordusudur (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 13-15) (Gazali, Marifetullah, 2017, s. 13) (Ağırman, 2012, s. 205, 206). Zahirî ordusu ise el, ayak, göz, kulak, dil ve azalardır. Bâtını sezgi yoluyla insan ledünnî ilme ulaşır

(Gazali, Marifetullah, 2017, s. 43-44) (Korkmazgöz, Gazali'de Marifetullah Düşüncesi ve Kelamî İstidlâlin Değeri, 2016, s. 57) (Gazali, er-Risâletü'l-ledünniyye, s. 235).

Gazali'de sezgisel bilgi, dinî tecrübeyle kazanılan bilgiler kabilindedir ve kesinlik özelliğine sahiptir. Bu bilgileri kabul etmek için nefis kendini mecbur hisseder, çünkü bu tür bilgiler apaçık ve bedihidir. “Tatmayan bilmez” ifadesi Gazali'nin sezgisel bilgiyi öz olarak betimlemesidir. Kısaca sezgi, saf zihinde tezahür eden doğrudan bir biliş ve yakalayıştır. Son tahlilde Gazali, kesin ve tatmin edici bilgi yolu olarak keşfi, ilhamî, ledünnî ve gaybî bilgiyi kabul etmektedir. Ona göre öğrenmekle elde edilen bilgiden ziyade, ilhamla elde edilen bilgi önemlidir (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-1.cilt, s. 29) (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 20) (Altıparmak, 2011, s. 235). Bu bilginin kaynağı Allah'tır. Bu anlamda vahdeti vücuda uygun olarak dünyevî aklın, vahyin, ilhamın hepsinin kaynağı Allah'tır (Gazali, Müstasfâ fi 'ilmi'l-usûl, 2017, s. 223). Bütün âlem Allah'ın tasnifidir. Bu bakımdan Allah'ın fiili olması hasebiyle âleme bakan ve âlemin Allah'ın fiili olduğunu bilen, Allah'ın fiilidir diye âlemi seven bir kimse, Allah'tan başkasına bakmış, Allah'tan başkasını tanımış ve Allahtan başkasını sevmiş olmaz. İşte böyle bir kimse Allah'tan başkasını görmeyen *hakikî muvahhid* olur, tevhide (la mevcude illa hu) ulaşır (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 667).

4.2.3. Gazali'de Rüya Türü Dinî Tecrübeler

Gazali'ye göre rüyaların nasıl oluştuklarını anlamak kolay değildir. Nasıl gerçekleştiklerini bilmemekle birlikte çeşitli rüyalar görürüz. Bu durum, bir şeyin meydana gelmesi, varlık halinde bulunması ve fiilen yaşanması için onun hakikatini ve nasıl oluştuğunu bilmenin şart olmadığını gösterir. Peygamberi ve diğer ruhları rüyada görmek her zaman onlarla bir biçimde buluşmuş olmayı ifade etmez ve onların gerçek vaziyetlerini göstermez. Rüya böyle bir buluşmanın sonucu olabileceği gibi, böyle bir buluşma olmaksızın da meydana gelebilir. Bu tür rüyalar Allah'ın bir ilhamı, hayalin canlanması veya şeytanın bir uydurması olabilir. Bir rüyanın bu türlerden hangisine girdiğini belirten kriter ise, onun içeriği ve muhtevasıdır. Hayır ihtiva eden, müjde veren, sevindiren rüyalar Allah'ın birer ilhamı; şer ihtiva eden, üzen, dinî hükümlere ters düşen, kötülükleri

teşvik eden rüyalar da şeytanın birer oyunudur. Şekil, ceset ve cismaniyetten münezzehten olan Allah'ı rüyada bir şekil ve suret içinde görmek mümkündür. Ancak, bu şekil ve suret Allah'ın kendisine ait değildir. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Ben rüyada Rabbimi en güzel bir insan suretinde gördüm” (Hanbel A. b., s. 171).⁶³ (Gazali, Risale-i kutsiyye (Parlayan Nurlar), 2006, s. 274-276) Görülen suret, Allah'ın nurunun görenin hayalindeki şekilden geçmesiyle oluşmuş hayali bir şeydir. Uyanırken görmek gerçek olduğu halde, rüyadaki görmeye hayal unsurları karışır. Allah hakkında misal caiz iken, misl (benzer, eşit) batıldır. Zira gerçekte misal, bir şeyi açıklayan bir şey iken; misl ise bir şeye benzerliktir. Buna göre Allah'ın rüyada görülmesi sonucunu çıkaramayız veya peygamberin de rüyada görülmemesi olayını anlamayız. Çünkü rüyada görülen peygamberin bizzat kendisi değil onun misalidir. Allah'ı rüyasında gördüğünü söyleyen kişi de Allah'ı değil misalini görmüştür. Biri ‘rüyamda Allah'ı gördüm’ sözüyle o kişi, Allah'ın zatını kastettiği, ya O'nun Zatını neyse o şekilde gördüğünü kastetmesidir ki bu olmaz; böyle bir şey mümkün değildir. Zira Allah'ın zatının görülmeyeceğine dair⁶⁴ ittifak hâsıl olmuştur (Gazali, el-Madnûn bih 'alâ ehlih (Ehli İçin), 2005, s. 33, 37-38).

Gazali rüyayı ikiye ayırmakta, dünya ve akıl ile ilgili rüyaya olumsuz anlamlar yüklemekte; ahiretle ve ruhla ilgili olan ve vahyin gerçekliğini doğrulayan rüyaya ise olumlu anlam yüklemektedir. Olumlu ve olumsuz anlamda rüyayı iki şekliyle *Munkız* adlı eserinde ele almıştır. Gazali, olumsuz anlamda rüyayı ilk olarak *aklî bilginin geçersiz ve güvenilmez olduğunu ispat etmeye çalışırken* kullanılır. Akıl güvenilmezliğine rüyayı örnek veren Gazali, aklın temel işlevini “rüya görmek” gibi anlatır, rüyada duyu verileri olmaksızın aklın bazı şeyleri tecrübe ettiğini ve bu tecrübenin ise yanıltıcı olduğunu söyler. Akıl, temelde duyu verilerinden aldığı bilgileri yorumlayarak bazı sonuçlara ulaşır. Fakat rüyada akıl, var olduğunu zannettiği ve aslında zihninde olan duyu verilerini (görüntü, ses, hayal) gerçek zannedip ona göre rüyaya bazı

⁶³ Gazali bu hadis rivayetine ‘insan şeklinde’ ifadesini eklemiştir. Rivayetin aslı, “Rabbimi en güzel surette gördüm” şeklindedir. Benzer şekilde başka kaynaklarda da geçmektedir (Tirmizi, s. 367).

⁶⁴ Gazali her ne kadar burada Allah'ın görülemeyeceğini iddia etse de birçok eserinde bu fikrinden vazgeçip görüleceğini savunur.

tepkiler verir. Sabah olunca bunların hepsinin gerçek olmadığını anlar. O zaman gerçek hayatta da akıl (yani aklın vehim gücü), “olmayan duyu verilerinden” hareket edip, zihin oyunları bizi yanıltabilir. O nedenle nihayetinde aklın hükümlerine tam güvenilemez. Dış dünya, gerçekliği olmayan hayal/misal âlemdir ve duyu verileri dış dünyayı gerçek zannedip akıl ona göre hüküm vererek bizi yanıltabilir. Akıl iki şekilde yanıltır. İlki, zihinsel tecrübeleri (rüya, hayal, sanrı) gerçek zannedip akli hükümler verebilir. Rüyalar, bazen vesveseden doğar ve bunlar şeytanî rüyalar. Onlara itibar edilmez. İkinci olarak dış dünyayı gerçek zannedip, duyulardan gelen bilgileri kesin bilgiler zannederek akli hükümlere varır. O nedenle akla güvenilemez (Gazali, Dalâletten Hidâyete, 1978, s. 40) (Gazali, Mi'yârü'l-'ilm (İlimlerin Ölçüsü), 2013, s. 32-40). Oysa Gazali'de rüya; din, ahiret ve vahyin gerçekliği hakkında bilgi verirken yani *dinin doğruluğuna delil olduğu* zaman olumlu anlama gelmektedir. Bu olumlu bakış açısı rüyanın vahiyle ilişkilendirilmesiyle ortaya çıkar. Çünkü genellikle “rüya vahyin kırkta biridir” hadisi delil gösterilerek rüyaların, hem vahyi doğrulayıcı hem de vahyin yolunun aslında her insana açık olduğuna dair bir delili olur. Dini anlayan akıl yani dinî akıl, böyle bir rüya ile dinin hakikatini elde edebilir. Bu bağlamda zaten rüyalarla ilgili tecrübeler kutsal kitaplarda anlatılmaktadır. Allah, Yusuf peygamberin rüya tecrübesini, İbrahim peygamberin rüyasını... vb. örnek vererek rüyalarla peygamberlere vahyettiğini bildirir. Allah, rüya ile ilgili şöyle buyurur: “Hayır, o inkârcılar ilmini kavrayamadıkları ve hakikat/yorumu kendilerine gelmemiş olan şeyleri yalanladılar” (Yunus, 39). “Kur'an ile doğru yola girmedikleri için 'bu eski bir yalandır' diyecekler” (Ahkaf, 11). Nebiler, sıradan insanların idrak edemeyeceği, anlamadığımız hallerde olabilirler (Gazali, Marifetullah, 2017, s. 45). O zaman velilere veya Allah'ın özel kulları olan ariflere de bu yolla vahyedilebilir. Tasavvufa göre her insanın vahye benzer bir şekilde Allah'tan doğrudan doğruya bilgi alma potansiyeli mevcuttur. Çünkü herkeste *mülhim meleği* bulunmaktadır (Gazali, Minhâcü'l-'âbidîn (Cennete Kavuşturan Abidler Yolu), s. 117, 121).

Gazali'ye göre rüya tecrübeleriyle insanlar gayb âlemini keşfeder (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 60). Yeterince uyumak gayb sırlarının keşfine vesile olur (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-1.cilt, s. 31). Rüya tecrübeleri genellikle kabir azabı, ahiret haberleri, cennet-cehennem,

Allah'ı görme, melekleri görme gibi ahiretten haber veren nitelikte olur. Hatta gnostik mutasavvıflar daha ileri giderek rüya yoluyla kitap yazdıklarını bile ileri sürmüşlerdir. Rüyasında Hz. Peygamber'i gördüğünü iddia eden İbn Arabi, Fusus-u Hikem kitabını peygamberin kendisine yazdığını iddia eder (Arabî, 1992, s. 45) (Arabi, 2006, s. 434).

Gazali'de rüya tecrübeleri genellikle ahiretten bilgi veren rüyalar olmaktadır. Bazı rüyalarda, ahirette Allah ile olan konuşmaların gerçekleştiği diyaloglar rivayet edilmiştir. Gazali'nin aktardığı bir olaya göre vefat eden Kadı Aksam oğlu Yahya'yı rüyasında gören biri ona durumunu sorar. Allah'ın, kötülük yaptığı için kendisini hesaba çektiğini söyleyen Yahya nefisini savunmak için İslam yolunda saçını, sakalını ağarttığını ve Allah'ın azap etmemesi gerektiğini söylemiştir. Hz. Peygamber'in İslam yolunda saçını sakalını ağartanları Allah'ın affedeceği rivayetini nakletmiş Allah da bu rivayeti kabul ederek onu affetmiştir (Gazali, Âlemlerin Sırrı, Tarihsiz, s. 166). Ölen birinin ahiretteki durumunu bu şekilde rüya ile öğrenmiş oluruz. Gazali'nin aktardığı başka bir olay da benzer bir şekilde, biri ölüm döşeğinde iken rüyasında kıyametin koptuğunu ve Allah'ın âlimler ve onların ilimleriyle ilgili ne yaptığı konusunda hesaba çektiğini rivayet etmiştir. Sonunda Allah'ın “şirkin dışında bütün günahların affedileceğini” ve Allah'ın merhameti konusunda insanlara ümit veren âlimleri Allah'ın affettiğini bu nedenle kendisini de affettiğini söylemiştir (Gazali, İhyâ'u 'ulûmî'd-din-4.cilt, 2014, s. 324). Başka biri rüyasında kıyametin koptuğunu ve kıyamette su aradığını söyleyerek kıyamet günü hakkında bilgi vermiştir (Gazali, Âlemlerin Sırrı, Tarihsiz, s. 197).

Gazali, rüya rivayetlerini sadece ahiretle ve kıyametle ilgili olarak anlatmaz aynı zamanda rüyalar ölümlerin durumu ile ilgili bilgi verir. Öldükten sonra münker nekir melekleri ölümlere soru sorabilir, ölümler cansız ve hareketsiz olsa bile soruyu duyabilir. Çünkü ölümler meleğin hitabını anlayacak şekilde bedeninin bazı kısımlarına hayatın iadesi verilmesi mümkündür çünkü hadisler bunu haber vermiştir (Gazali, Kavâ'idü'l-'akâ'id (İnançların Esasları), 2019, s. 152). Ölümlerin durumlarından rüya ile haber alınabilir. Ölen kimseler bir yerde mekân tutup kalırlar, bazıları kendilerine verilen ruhsatla dolaşırlar, bazıları dövülür, bazıları da azap olunur (Gazali, Ahiret Âleminin Sırları, Tarihsiz, s. 59). Rüya bazı insanlara ölüm meleği görününce, kalbin içindeki şeytanî vesveseler yok

olur ve daha önce cahilce inandığı şeylerin batıl olduğunu görür. Ölüm hali, perdenin kalkma halidir. Bu anlamda ölüm ile rüya birbirine benzemektedir. Nasıl ki rüyada zihin dış dünyanın etkisinden uzaklaştığı için gelecekle ilgili olaylar ortaya çıkıp insana görünüyorsa, aynen onun gibi ölümden de bazı şeyler ortaya çıkar. Çünkü ölümlerle, dünyanın etkisinden, bedenün şehvetinden yani kalbi melekûta bakmayı engelleyen şeylerden kurtulmuş olunur. Ölen, levh-i mahfuzda olan şeyleri okur, işlerin hakikatini öğrenir, ölüm keşfe yol açar ve keşifle şüphe tamamen ortadan kalkmış olur (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-4.cilt, 2014, s. 369, 370, 982).

Gazali'nin anlattığı başka rivayete göre ölümler durumları hakkında rüya ile haber vermektedir. Yeni ölen birini bir kişi rüyada görmüş, ona “halin nasıl, sen ölmedin mi” diye sormuştur. O da şöyle cevap verir: “Evet, ben öldüm. Şu anda iyi durumdayım. Ancak üzerime toprak atıldığı sırada bir taş kaburga kemiklerimi kırdı ve bana zarar verdi.” Bu cevap üzerine kabri açılmış gerçekten kaburga kemikleri kırılmış bulmuşlardır. Bu da ölümlerın bedenlerine zarar gelirse kabirde acı çekeceklerini göstermektedir. Başka bir rivayete göre yeni ölen biri, oğlunun rüyasına girerek ona şöyle demiştir: “Ey kötü çocuk, babanın kabrini düzelt, yağmur bana eziyet verdi.” Sabah olunca çocuk mezarda bir su arkının oluşarak sel sularının babasının kabrini su ile doldurduğunu görmüştür (Gazali, Ahiret Âleminin Sırları, Tarihsiz, s. 44). Böylece ölümlerın sudan rahatsız olduğunu ve bunu rüya yoluyla haber verebileceklerini görmekteyiz. Aslında ölümler gerçekte ölmüyor, kabirde bir başka şekilde yaşamlarını sürdürüyorlar.

Rüyalar, Gazali'ye göre kabir azabı ile ilgili haberleri de verebilir. Ana mesajı *salavat çekenlerin kabir azabından kurtulacağı* olan bir rivayette bir kadın kızını rüyasında görür, üzerinde katrandan bir elbise vardır ve acı çekmektedir. Hasan Basri'ye bu rüyayı anlatır, Hasan Basri üzülür aradan zaman geçer, Hasan Basri bu defa aynı kızı cennete girmiş olarak rüyasında görür. “Seni bu hale getiren nedir”, diye sorar. Kız şu cevabı verir: “Mezarlığın yanından geçen biri peygamberimize salavat getirdi bu salavat sayesinde beş yüz elli ölüden kabir azabı kaldırıldı” (Gazali, Mükâşefetü'l-kulûb (Kalplerin Keşfi), 2019, s. 34). Başka bir olayda ölümler selam vermekte ve insanların selamını almaktadır. Bir hadis rivayet eden Gazali, Hz. Peygamber'in şöyle dediğini söyler: “Sizden hiç

kimse yoktur ki dünyada tanıdığı mümin kardeşinin kabrine uğrayıp ona selam versin de karşılığını almamış olsun. Bilakis onu tanır ve selamına karşılık verir” (Gazali, Ahiret Âleminin Sırları, Tarihsiz, s. 49).⁶⁵

Sonuçta her rivayetin bir ana mesajı ve konusu vardır. Aslında bu rivayetler yoluyla insanlara ahiretle ve dinle ilgili haberler verilmektedir. Gazali bu tür rivayetleri eserlerinde bolca kullanarak rüyanın ahiretten ve ölümlerden bir bilgi alma yolu olduğunu ‘örnekler üzerinden’ delillendirmiş olmakta böylece mistik düşünceye dayalı epistemolojisini bir temele oturtmaya çalışmaktadır. Bu haberler artık akılla değil vahiy/ilham türü olan rüya ile olmakta böylece Gazali’de bilgi epistemolojisi rüyaya dayanmakta ve bilgi edinme alanı, dünyaya değil ahirete odaklı olmaktadır.

4.2.4. Gazali’de Mucize ve Keramet Türü Tecrübeler

Doğada neden-sonuç arasındaki ilişki Gazali’ye göre ontolojik açıdan zorunlu bir ilişki değildir. Bu ilişkiler genellikle insanların alışkanlıklarına bağlıdır. Neden-sonuç ilişkisi birbirinden bağımsızdır. Susayınca su içip suya kanmanın meydana gelmesi veya güneşin doğmasıyla gündüzün olması zorunlu değildir. Bu olayların olmasının tek nedeni Allah’ın onları birbiri ardından yaratmasıdır. Öyleyse, insanların su içmeden susuzluklarını Allah giderebildiği gibi, güneş doğmadan gündüzün olmasını da sağlayabilir. Bunlar onun gücü dahilindedir ve mantıken mümkündür. Allah bunları alışkanlıklar uyarınca halk eder. O nedenle kesin bir ‘doğa yasası’ yoktur, Allah’ın yasası vardır (sünnetullah) ve bu yasa üzerinde istediği zaman, istediği şeyle ilgili tasarrufta bulunabilir. Allah bir maddeyi alışıldandan çok daha kısa bir zamanda bir merhaleden başka bir merhaleye geçirmeye muktedir olduğuna göre peygamberler için mucize olan hali meydana getirebilir. Bu Allah’ın kudretinden uzak değildir. Peygamberler ruh gücüyle yağmuru yağdırabilir, yıldırımın şakımasına ve yeryüzünün sarsılmasına neden olabilir (Gazali, Tehâfütü'l-felâsife, 1981, s. 164-168). Tıpkı bunun gibi kalbini temizleyen bir veli de mucizeye benzer bir şekilde keramet gösterebilir: “Kalpte, safi, kamil tahareti bulursan bil ki o kalp, rabbani

⁶⁵ Iraki bu rivayet için; Abdülhak İbili’nin onu tahrir ettiğini ve sahih bulduğunu söylüyor (Iraki, 2005, s. 1847).

feyze, ledünni ve ilahi ilimlere mahal olmuş olur. Esrar perdesi açılıp, keramet pınarları fişkırır.” Gazali, “mucizeyi andıran kerametleri” insanların gösterebileceğini fakat aralarında tahaddi ve izhar bakımından farkların olduğunu açıklar (Gazali, Âlemlerin Sırrı, Tarihsiz, s. 83, 112). Veliler hastayı iyileştirebilir, aslan onlara teslim olur, gökyüzünden yağmur yağdırabilir. Hızır’ı görebilir, Hızır’a soru sorar ve gaybı bilebilir (Gazali, İhyâ’ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 60) (Gazali, Selasü Resail fî'l marifeti lem tünşer min qabl (Üç Risale), 2017, s. 68). “Hangi kimseye melekut aleminin açılıp görünmesi nasip ve müyesser oldu ise o, dünyayı düzeltmeye ve halkı bir dine çağırmaya memur edilmiştir. Ona özel yollar da gösterilmişse öyle bir kişiye peygamber denilmiştir. O hususi yola, din yoluna şeriat denir. O kişinin gösterdiği olağanüstü hallere mucize denir. Eğer o kişi halkı davete gönderilmemişse ve başka bir peygamberin şeriatı yolunda ibadette bulunursa ona da veli derler. Onun gösterdiği olağanüstü hallere keramet denir. Bu velinin kerameti, şeriatına uyuduğu peygamberin mucizesi sayılır. Her kime melekut aleminin herhangi bir yolda açılırsa o kişi nübüvvet hizmetine tayin edilebilir” (Gazali, Marifetullah, 2017, s. 39). Bu ifadelerle göre Gazali’nin peygamber ile veliyi, mucize ile kerameti aynı gördüğünü söyleyebiliriz.

Gazali’ye göre mucize, akıllıya tercihi öğrenme imkânı veren sebeptir. Akıl ise tercihi haber verenin (peygamberin) doğruluğunu öğrenmenin aracıdır (Gazali, Müstasfâ fî 'ilmi'l-usûl, 2017, s. 141). Gazali mucizeyi ikiye ayırır. Birincisi hissi mucizelerdir. Hissi mucizeler hisse (duyulara) hitap eden mucizelerdir. Bu neviden olan mucizelerde örneğin, Allah çakıllara sesli bir şekilde zikrettirir; konuşma yeteneği bulunmayan hayvanları konuşturur; az olan yemeği veya suyu mucize olmanın ötesinde hiçbir yolla izahı mümkün olmayacak derecede çoğaltır. Bu türlü işleri yapmak ve bu olayları gerçekleştirmek Allah için ne imkânsız ne de zordur. Çünkü bu olaylar O’nun tabiat kanunları çerçevesinde yaptığı işlere benzerler. Fakat bunlar O’nun *tabiat kanunlarına dayanmak yerine*, doğrudan doğruya *O’nun kudretine* dayanırlar. Onların büyüklüğü buradan gelir. Mucizeler bu özellikleriyle Allah’ın normal kurallar çerçevesinde icra ettiği diğer işlerinden ayrılırlar. Bu demektir ki, Allah’ın işlerini alışık olduğumuz çerçeveye sınırlandırmak doğru değildir. Önemli olan mucizelerin tabiat kanunları çerçevesi dışında kalmalarıdır. Yoksa bir peygamberin doğru söylediğini ispat eden mucize olarak bir ölüyü

diriltmek, normal bir şekilde insan yaratmaktan daha zor değildir. Aksine, Allah'ın filleri için bir zorluk söz konusu olursa, mucize olarak görülmeyen ikinci olay daha zordur. Birkaç ekmeği bir orduyu besleyecek kadar çoğaltmak, bahçe ve bostanlarda küçücük tohum ve çekirdeklerden tonlarca mahsul meydana getirmekten daha zahmetli bir iş değildir. Bu sebeple, bu işlerden bazılarını her zaman yapan ve yapabilen bir kudret sahibinin, bunlardan daha kolay olan veya onlar seviyesinde bulunan diğer bazı işleri yapmaktan aciz olduğunu zannetmek yanlıştır (Gazali, Risale-i kutsiyye (Parlayan Nurlar), 2006, s. 314-316).

İkinci kısım aklî mucizelerdir. Akli mucizeler aklî delillerden oluşur. Akli delillerin en kuvvetlisi ise yaratılanın yaratıcıya, sonradan olanın onu icat edene delalet etmesidir. Bu tıpkı, binanın onu yapan ustaya, yazının onu yazmış olan kâtime delalet etmesi gibidir. Bu tür akli delile *hal dilinin şahitliği* de denir. Bu şahitlik kulakla duyulan bir ses şeklinde değildir. O akılla algılanan bir zorunluluktur. Bu nedenle akılsız olanlar, cahiller ve akıllarını kullanmayanlar aklî delilleri anlayamazlar. Kur'an'da akli delilin delaleti kastedilerek şöyle buyurmuştur: “Hiçbir şey yoktur ki Allah'ı tesbih edip Ona hamd etmesin. Fakat (tesbih ve hamd etmeleri akli bir olay olduğu için) onu anlayamazsınız” (İsrâ, 44). Başka bir aklî delil ise bir Yahudi'nin Hz. Peygamber'i görünce 'bu yüz bir yalancının yüzü olamaz' demesidir, başka bir delil veya mucize istemeden hemen iman etmiştir (Gazali, Risale-i kutsiyye (Parlayan Nurlar), 2006, s. 316-319).

Üçüncü kısım hayalî delillerdir. Hayali delil, hal dilinin hissilik kazanması ve görülen, duyulan, müşahhas bir şeye dönüşmesidir. Bu tür delilin en açık örnekleri rüyalarlardır. Çünkü rüyaların büyük bir kısmı, hal dilinin canlanması, şekil ve sese dönüşmesinden ibarettir. Bu sebeple, örneğin hal dilinin canlanması yoluyla kişi at veya devesinin kendisiyle konuştuğunu görür. Rüyada görülen bu vaziyet az olmakla birlikte uyanırken de görülür. Örneğin taş veya hayvan dile gelir, ölü konuşur. Peygamberimizin mucizelerinden bir kısmı da sahih senetlerle nakledildiği üzere bu türlü olaylardan oluşmuştur. Taş onu selamlamış, kurt onun peygamber olduğunu söylemiş, mescitteki direk inleyip ağlamıştır (Gazali, Risale-i kutsiyye (Parlayan Nurlar), 2006, s. 319).⁶⁶

⁶⁶ Mucizeleri yine benzer şekilde üçe ayırdığı başka bir eseri için bk: (Gazali, el-Madnûn bih 'alâ ehlih (Ehli İçin), 2005, s. 75-77).

Vahiy mucizeye dâhil olduğu için Gazali'de mucize meselesi Kur'an'da anlatılan bazı mucize olaylarını kabul etmekle sınırlı kalmamaktadır. *Vahyin ve dolayısıyla nübüvvetin kendisini de mucize olarak gören* Gazali, mucizenin inkârıyla onların da durumu tehlikeye girdiği için, onda mucizeyi savunmak bir anlamda dini, nübüvveti ve vahyi savunmak anlamına gelmektedir. Çünkü mucize, Hz.Peygamber'in doğru sözlü olduğuna delalet eder (Gazali, Müstasfâ fi 'ilmi'l-usûl, 2017, s. 289). Peygamberler mucizelerle desteklenmiştir (Gazali, Kavâ'idü'l-'akâ'id (İnançların Esasları), 2019, s. 144).⁶⁷ Gazali olayın çok tehlikeli boyutlara ulaşabileceğini düşünerek dine, nübüvveti ve vahye yönelik filozofların getirdiği 'akla uygun' açıklamaları tamamen reddetmiştir.

Gazali'nin mucize anlayışı doğrudan ruh anlayışıyla bağlantılıdır. Çünkü o, ruha olağan üstü yetenekler atfetmiştir: "İnsanın bedenindeki cisimlerin ruhuna itaat etmesi caiz olduğuna göre başkalarının da ona itaat etmesi mümteni (yokluğu gerektiren) olamaz. Böylece onun ruhu; rüzgârların esmesine, yağmurun inmesine, yıldırımın hücumuna veya yeryüzünün sarsılıp bir topluluğu batırmasına muttali olabilir... Peygamber aleyhisselam için bu mucize olur... Biz onların (filozofların) bu zikrettiklerinden hiçbirini inkâr etmiyoruz ve bunların peygamberler için mümkün olacağını reddetmiyoruz" (Gazali, Tehâfütü'l-felâsife, 1981, s. 156-157). Gazali bu şekilde peygamberlerin özelliklerini anlatırken mistik felsefe ve mistik/gnostik tasavvufun gözlüğü ile peygamberliğe bakar. *Peygamberlerin nefisleri*, doğadaki nedenselliği (adetleri) paramparça eder. Peygamberlerde öyle bir sıfat vardır ki, melekleri görür, gayb âlemini uyku halinde/uyanırken idrak eder. O, levh-i mahfuzu idrak eder, oradaki gaybı görür (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-4.cilt, 2014, s. 411). Hz. Peygamber'e melekût âleminin sırları açılır (Gazali, Ahiret Âleminin Sırları, Tarihsiz, s. 35). Hz. Peygamber'in sözü hüccettir. Çünkü "o hevadan konuşmaz, konuştukları vahiy"dir (Necm, 3-4). Bu vahyin bir kısmı tilavet edilendir buna Kur'an denir, bir kısmı da tilavet edilmeyendir bu da sünnettir (Gazali, Müstasfâ fi 'ilmi'l-usûl, 2017, s. 289). Hz. Peygamber, haktan başkasıyla konuşmaz, onun konuşması kendisine gelen

⁶⁷ Gazali'nin peygamberlikle ilgili görüşlerini anlatıp eleştirdiği İbn Rüşd'ün fikirleri için bk: (Rüşd, Tehâfütü't-Tehâfüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı), 1986, s. 292, 296, 302, 303).

vahiydir (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn-4.cilt, 2014, s. 410). Dini konulara dair olan sünnet de vahye dayanır, en azından Allah tarafından onaylanmış kabul edilir (Taş, 2010, s. 116). Gazali'ye göre Hz.Peygamber'in gerçek mucizesi Kur'an'dır. O, Allah'ın kelamı olup, birtakım sure ve ayetlerden meydana gelmektedir (Gazali, el-İktisâd fi'l-i'tikâd, 1971, s. 93). Gazali'ye göre tüm bunların yanında Allah, peygamberleri ayetler ve gayet açık-seçik mucizelerle desteklemiştir. “Mucize ile desteklenmiş kişinin haberi doğrudur. Mucize ile desteklenmiş kişi peygamberdir. O halde peygamberin haberi doğrudur.” (Gazali, Kavâ'idü'l-'akâ'id (İnançların Esasları), 2019, s. 143-144) (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn-2.cilt, 2014, s. 953) (Gazali, Müstasfâ fi 'ilmi'l-usûl, 2017, s. 106-107) (Aydın H. , Gazali Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri, 2012, s. 129 -132). Örneğin ayın ikiye yarılması, çakıl taşlarının tesbihleri, hayvanların konuşması, Hz. Peygamber'in parmaklarının arasından suyun akması vb. mucizelere ek olarak, kendisiyle Araplara meydan okuduğu kitap olan Kur'an en önemli mucizedir (Gazali, Kavâ'idü'l-'akâ'id (İnançların Esasları), 2019, s. 144). Görüldüğü gibi Gazali vahyi ve nübüvveti mucize kapsamında değerlendirmektedir. Onun peygamberlerle ilgili mucizeleri rivayet etmesi önemlidir ve bu da bize keramet konusunda fikir verir.

Gazali mucizenin olabirliğine dair yukarıdaki gibi pek çok açıklamalar yapsa bile yine de mucizenin vahyi ve nübüvveti doğruladığı ile ilgili şüpheleri vardır. O mucizenin nihai anlamda inananlara yeterli gelmediğine Musa peygamberin kıssasından örnek verir. Musa peygamber ne kadar mucize gösterirse gösterebilir Tanrı inancını Yahudilerin kalbine iyice yerleştirememiş ve o Tur dağına çıkar çıkmaz onlar yoldan sapıp altından put yaparak tapmaya başlamışlardır. Eserlerinin birçoğunda Gazali, okuyucularını, genellikle mucizeyi büyüden ayıramayacakları konusunda uyarmaktadır. İbraniler, Musa'nın Sina Dağı'ndan dönüşünü beklerlerken altın buzağıyı inşa ettiklerinde, bir büyücüden başka bir şey olmayan yalancı peygamber Samiri'nin tuzağına düştüler. Bu şaşırtıcı olmamalıdır, zira bu insanlar daha önce Musa'nın asa ve yılan mucizesini gerçekleştirdiğine şahit olmuşlardı. Çoğu insan için *mucizeler büyüden ayrıştırılmaz ve nübüvvetin mümeyyiz işaretleri olarak işlev görmezler*. O nedenle Gazali'ye göre “kazara bir yılan görerek mümin olan herkes, bir buzağı gördüğünde kâfir olur” (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn-4.cilt, 2014, s. 315) (Griffel, Gazali'nin, İbn Sina'nın Nedensellik Hakkındaki Görüşlerini

Benimsemesi ve İslam'da Bilimin Gelişimi, 2008, s. 121). Bu sebeple *mucizeler, nübüvveti doğrulamak için iyi bir yol değildir*. “Çünkü böyle bir ilim tehlikededir. Samiri'nin buzağısı gibi batıl olur” (Gazali, Tevekkül ve Tevhid, 2017, s. 111). Bu anlamda Gazali'nin mucize ile ilgili görüşlerinin çelişkili olduğunu söylemek mümkündür. Bir taraftan peygamberliğin delili için mucizeyi gerekli görürken diğer taraftan da mucizenin, bir sihirbazın sihriden ayrılamayacağını ve avamın bu tür şeylere kolayca kanabileceğini ifade eder.

Kutsal kitaplarda hem vahiy tecrübesini hem de peygamberlerin başından geçen mucizeleri görmek mümkündür. Peygamberlerle ilgili birçok mucize rivayeti anlatılmaktadır. Gazali eserlerinde bu rivayetleri sıkça kullanmış ve bu mucizelerden yola çıkarak ilham merkezli keramet anlayışını toplumda benimsetmeye çalışmıştır. Bu tecrübeler şunlar örnek verilebilir:

Peygamberlerin Mucizeleri

a) Bir rivayete göre, Süleyman peygamber rüzgâra emreder ve onu gitmek istediği yere götürür. Fakat Hz. Süleyman kendi kıyafetinin güzelliğine bakıp beğenir ve mağrurlanır bunun üzerine rüzgâr onu bırakır. Hz. Süleyman rüzgâra neden bıraktığını sorunca rüzgâr: “Biz ancak Allah'a itaat ettiğin sürece sana itaat ederiz” karşılığını verir (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-4.cilt, 2014, s. 671, 114). Burada “Allah'a itaat edersen, dünyevî şeylerle (kıyafetinin güzelliği, makam, şöhret gibi..vb) ilgilenmezsen doğa olayları da sana itaat eder” mesajı verilmektedir. Süleyman Peygamber, Allah'a itaat ettiği için karıncalarla konuşabilmekte (Neml Suresi,18. ayet) ve cinleri emrine amade yapmaktadır (Sebe Suresi, 12-14.ayet). Tıpkı bunun gibi insanlar da dünyayı terk ederek dünyayı emri altına almayı başarabilirler.

b) İsm-i Azamın gücünü yalnızca peygamberler ve veliler bilmektedir. Anlattıklarına göre, Âsef bin Berahyâ, Belkıs'ın tahtını ancak ism-i azam sayesinde taşıyabilmiştir. Çünkü ism-i azamın gücünü bilmekteydi (Gazali, el-Maksad'ül-esna Şerhi Esmâ-i Hüsna , 2005, s. 210). İnsanlar ismi azamı okurlarsa benzer şekilde birçok nesneyi taşıyabilirler.

c) Havariler Hz. İsa'ya suda yürüyebilme sebebini sormuştur. İsa Peygamber ise, ‘ben dünya malının ağırlığını gönlümden attığım için su üstünde yürüyebiliyorum’ demiştir (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt,

2014, s. 212). O nedenle, suda yürüme mucizesini sadece dünyayı terk edenler, dünya malını gönlünden atanlar başarabilmektedir.

d) Zekeriya peygamber, Yahudilerden kaçarken bir ağaç yarılır ve onu içine aldıktan sonra kapanır. Şeytan, Yahudilere onun ağacın içine saklandığını haber verir. Şeytan, o ağacı kesmelerini söyler ve keserler. Böylece Zekeriya peygamber, Allah'a değil ağaca sığındığı için öldürülmüştür. Öürken feryat edince Allah, belaya sabretmiyorsun diye adını peygamberler defterinden silmekle tehdit etmiştir (Gazali, Mükâşefetü'l-kulûb (Kalplerin Keşfi), 2019, s. 17 -18). Bu şekilde Kur'an kıssalarını mistik tasavvufun anlayışına göre yorumlayan Gazali, her durumda suçsuz bir peygamberi Allah'a sığınmadığı ve tedbiren ağaca sığındığı için 'suçlu' görmektedir. İnananlar, düşmana karşı tedbir alıp, saklanmak veya kaçmak yerine sadece Allah'a sığınmalıdır. Benzer şekilde yine Allah, Yakup peygambere, 'evladın Yusuf'tan seni neden ayırdığımı' biliyor musun diye sorar. Yakup peygamber hayır deyince, Allah, " 'Kurdun gelip onu yemesinden korkuyorum' deyişinden dolayı bu ayrılığı soktum, çünkü kurdun onu yemesinden korktun ama benden ümidi kestir" der. Yusuf'u görmesini ise "umulur ki Allah onların hepsini bana getirir" (Yusuf, 83) dediğin içindir (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-4.cilt, 2014, s. 114). Gazali, burada Yusuf kıssasını tasavvufun tevekkül anlayışına göre değerlendirmiş ve kardeş kıskançlığı nedeniyle meydana gelen ve Yusuf'a tuzak kuran kardeşleri, Kur'an'da hikâye edildiği gibi suçlanmamıştır. Kıssa tamamen farklı yorumlanarak Yakup peygamberin sözleri nedeniyle cezalandırıldığı söylenmiş *bütün suç, aslında suçsuz ve günahsız bir peygambere yüklenmiştir*. Benzer şekilde iftiraya uğrayan Yusuf peygamber, zindanda iftiraya uğradığı için değil, Allah'ı zikretmediği için kalmıştır (Yusuf, 42) (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 115). Burada suçlu yine peygamber olmaktadır.

e) Gazali, Mustasfâ'da Hz. Peygamber'in mucizeleriyle ilgili ayrıntılı bilgi vermiştir. Ayın yarılması olayının mahiyetini anlatmıştır (Gazali, Müstasfâ fi 'ilmi'l-usûl, 2017, s. 312-314). Akabe'de gece karanlığında bir adam, Hz. Peygamber'i ve Hz. Ali'yi bir yere götürmüştür. Sabah olunca bazı adamlarla geri dönmüş ve Hz. Peygamber,

'işte bunlar cin taifesinden mümin kardeşlerindir'⁶⁸ demiştir (Gazali, Âlemlerin Sırrı, Tarihsiz, s. 146). Süleyman peygamberin yüzüğünü cinler almak ister fakat bunu bir türlü başaramazlar (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 114). Mükâşefe ehline de aynı şekilde, uyanık iken, şeytan ve cin onlara temessül eder, onu gözüyle görürler; kulağıyla konuşmasını dinlerler. Şeytan ve cin uyku âleminde salihlerin çoğuna görünür (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 96).

f) Hz. Peygamber, "sen bu duayı okuduktan sonra üzüntüden, cüzzamdan, cilt hastalığından ve felçten emin olursun" diyerek bir sahabeye dua öğretmiştir. Ashabtan bir zatın ayağı kırılmış, Hz. Peygamber eliyle ayağını mesh ederek derhal iyileştirmiştir. Hz. Peygamber bir kadına talip olmuş babası onun bedeninde cilt hastalığı var diyerek vermek istememiş, Hz. Peygamber 'o halde öyle olsun' demiş ve kadın cilt hastalığına yakalanmıştır. Ebu Bekir'in topuğunu bir canlı ısırması, Hz. Peygamber ısırılan yere tükürükle basmış ve acısı dinmiştir (Gazali, Mükâşefetü'l-kulûb (Kalplerin Keşfi), 2019, s. 93). Hz. Peygamber, gözü çıkan birinin gözünü yerine yerleştirmiş ve o kişinin gözü hemen iyileşmiştir. Başka birinin gözü ağrıyınca Hz. Peygamber, tükürüğünü sürmüş ve hemen iyileşmiştir (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-2.cilt, 2014, s. 957, 958, 960). Tıpkı bunun gibi velilerin de insanları iyileştirebilme güçleri vardır. Çünkü tıp bilgisi vahiyle veya vahyin benzeri olan ilhamla bilinmektedir.⁶⁹Tıp ilminin akılla bağlantısını kesip, vahiy ile bağı olduğu vurgulanmaktadır. Böylece tıp ilmi vahiyle ve devamında ilhamla bilinecek ve anlaşılacaktır.

Sahabe Kerametleri

⁶⁸ Rivayet çok farklı şekillerde pek çok kaynaktan geçmektedir. Tümünü değerlendirmek bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Örneğin, (Müslim, 1900, s. 1/132 (450)). Rivayetlerin kapsamlı bir değerlendirmesi için bkz: (Yazıcı M. , 2018).

⁶⁹ Bu paragrafta geçen rivayetlerin tümünü değerlendirmek başlı başına bir çalışmanın konusu olacaktır. Hadis eserlerinde benzer rivayetlerin sayısı oldukça fazla olup bunların epey bir kısmının sıhhati tartışmalıdır. Okuna-cak bir duanın cüzzam, felç, delilik körlük gibi hastalıklardan koruyacağına dair bir rivayet için bkz: (el-Elbâni, 1992, s. 6/479 (2928)). Elbani bu rivayetin çok zayıf olduğunu belirtiyor. Hz. Peygamberin tükürüğünü toprakla karıştırıp hastalığı iyileştirdiğine dair rivayet için İraki, müttefikin aleyh olduğunu söylüyor. Yani Buhari ve Muslim tarafından rivayet edilmiştir (İraki, 2005, s. 388).

Peygamberlerin mucizelerine benzer sahabe kerametleri anlatılmaktadır. Gazali bu rivayetleri herhangi bir akli kriter ve mantık süzgecinden geçirmeden kitaplarına almakta sakınca görmemiş ve bu rivayetlerle velilerin kerametlerini meşru göstermeye çalışmıştır. Sahabelerin gösterdiği kerametler:

a)Şarabın sirkeye dönüşmesi: Bir içki şişesiyle bir genci yakalayan Hz. Ömer'den korkan genç, içkinin sirke şişesi olduğunu söylemiş ve mucize eseri içki sirkeye dönüşmüştür. Genç bu olaydan sonra içki içmeyi bırakıp ibadete yönelmiştir (Gazali, Mükâşefetü'l-kulüb (Kalplerin Keşfi), 2019, s. 41).

b)Allah'a emanet edilen çocuğun mezardan çıkması: Hz. Ömer zamanında bir adam hamile karısına “senin karnındakini Allah'a emanet ediyorum” demiş ve yolculuğa çıkmıştır. Döndüğünde kadın öldüğü ve gömüldüğü halde kabir açılmış ve Allah'a emanet edilen çocuğun kabrin içinde ışıkla gezdiği görülmüştür (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn-2.cilt, 2014, s. 670).

c)Yağmur duası: Hz. Ömer, kıtlık senesinde Hz. Abbas'ı şefaateçi yaparak Allah'tan yağmur dilemiştir ve yağmur yağmıştır (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-1.cilt, s. 939).

Velilerin Kerametleri

Tasavvuf düşüncesinde olaylar duygusal ve ben/merkezci bir bakış açısıyla yorumlandığı için tıpkı çocuk zihninde olduğu gibi mutasavvıflar doğa olaylarını yönetebileceklerini veya kendi hareketlerinin doğa üzerinde olumlu/olumsuz etki bırakabileceğini düşünmüştür. Bu ben/merkezci (ego-centric) bakış açısını tüm gnostik-mistik kültürlerde ve kısmen dinî tecrübelerde görmek mümkündür. Gazali, peygamberleri gnostik tasavvuf bakış açısına göre ele almaktadır. Peygamberler insanlara, mükâşefeye giden muamele ilminden bahsetmişlerdir (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 20), mükâşefe ilminden ise halkın anlayışının kusurlu, eksik olduğunu bildikleri için temsili olarak ima ve işaret yoluyla icmalen bahsetmişlerdir (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-4.cilt, 2014, s. 657) (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 10, 225, 288) (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-1.cilt, s. 56,106) (Batak, 2000, s. 388). Gazali, peygamberlerin olağanüstü mucizelerine eserlerinde sık sık değinerek evliyaların da benzer tecrübe yaşadıklarına hem dinden hem de gnostik tasavvuftan deliller getirerek meşrulaştırmaya çalışır. Ona göre tüm bu

yollar hakiki bilgi edinme yolu olur ve veliler Tanrısal bilgiyi tıpkı peygamberler gibi miraca çıkarak, rüyayla, ölümlerle konuşarak, cinleri/şeytanları/melekleri tecrübe ederek elde eder (Gazâlî, Mişkâtü'l-envâr, 2018, s. 41). Gazali'ye göre insanlar melekleri ve cinleri görebilir (Gazali, Risale-i kutsiyye (Parlayan Nurlar), 2006, s. 212). Velilerin kerametlerine örnekler:

a) Ariflerin miraca çıkması: Arifler taklit çukurundan hakikat zirvesine yükselirlerse 'miraç'larını tamamlamış olmaktadırlar. (Gazali, Âlemlerin Sırrı, Tarihsiz, s. 83) (Uludağ, Bir Mutasavvıf Olarak İmam Gazali, Tarihsiz, s. 58). Ariflerin ruhî miraç esnasında yükselerek bizzat Allah'ı müşahede ettikleri bir hakikattir. Onlar mecaz çukurundan hakikatin zirvesine yükseldiklerinde 'Onun zatından başka her şey helake mahkûmdur' (Kasas Suresi, 88) ayetinin manasının zevkini idrak ederler (Gazâlî, Mişkâtü'l-envâr, 2018, s. 13). Böylece tıpkı peygamberler gibi veliler de Allah'ın katına yükselerek Allah'tan bilgi almaktadırlar.

b) Su ve rüzgâr üzerinde yürümek: Kâ'b Ahbâr'a göre insanlar, Allah'ın azameti hakkında ilm-i yakine sahip olabilseler su ve rüzgâr üzerinde yürüyebilirler (Gazali, Mükâşefetü'l-kulûb (Kalplerin Keşfi), 2019, s. 156). Nurlu zeki kalpler yani evliyalar, aslana boyun eğdirebilir, hastaya şifa verebilir, uzakta duran bir adamı düşünerek harekete geçirebilir, yağmur yağdırabilirler. "Kalp, bazı cisimleri kendi hizmetinde kullanma kudretine sahiptir" (Gazali, Selasü Resail fi'l marifeti lem tünşer min qabl (Üç Risale), 2017, s. 67) (Akot, 2013, s. 122). Salih bir kişi dua ederek yağmur yağdırıp sonra yağmuru durdurmaya gücü yetmiştir (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 653). Bir rivayete göre Sa'd, dua etmiş ve duası bitmeden bulutları görmeye başlamış, sağa sola şimşekler çakmış ve bardaktan boşanırcasına yağmur yağmıştır (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-1.cilt, s. 938). Bu şekilde veliler, Süleyman Peygamber gibi rüzgâr üzerinde, İsa Peygamber gibi suda yürüyerek ve yağmur yağdırarak, yani peygamberin yaptığını yaparak dini hakikatiyle, tecrübe ederek yaşamış olurlar.

c) Dua ile evin yanmaması: Gazali İhya'da bazı mutasavvıfların kerametlerini bir mucize gibi anlatmaktadır. Ebu Derda, Hz. Peygamber'in gece-gündüz okunduğu vakit hiçbir şeyin ona zarar vermeyeceğini

söylediği bir duayı⁷⁰ zikrettikten sonra evinin yanmadığını ve yanmamasının da bu duaya bağlı olduğunu söylemektedir (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-1.cilt, s. 961).

d) Melek-Şeytan görülmesi: Melek ve şeytan, müşahede ile değil nübüvvet nurlarıyla görülür. Fakat rüya âleminde velilere de gösterilebilir. Keşif erbabından biri Allah'ın meleğinin kendisine göründüğünü ve tevhide müşahededen gelen gizli zikirden bir şeyler okumasını rica ettiğini söylemiştir. Böylece bu zikirler farz amellerin yerine geçmiştir. Melek bile olsalar Kiramen Kâtibin melekleri kalbin sırlarına muttali olamazlar. Melek, bazen uykuda temsil yoluyla bazen de hakikat yoluyla görünür. Onun görünmesi ancak keşif ehline mahsustur (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 60-61, 95-97). Ebu Said Ahmed b. İsa Harraz, gece rüyasında melek görmüştür. Melek, ona sıdk nedir diye sormuş ve “sözü yerine getirmektir” cevabını alınca “doğru söyledin” diyerek tekrar göklere çıkmıştır (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-4.cilt, 2014, s. 818). Başka bir rivayete göre Abdullah İbn Hanzele'ye şeytan görünür ve ona ‘öfkelenmiş zaman seni kolayca ele geçiririm’ der (Gazali, Mükâşefetü'l-kulûb (Kalplerin Keşfi), 2019, s. 85).

e) Hızır⁷¹ Tecrübesi: Kutsal kitaplarda peygamberlerin hayatları anlatılırken birçok mucizevî ve olağanüstü/mistik hikâyelere yer verilmiştir. Bu mucizevî/mistik hayat hikâyeleri, gnostik tasavvuf zihniyetini çok beslemiş, mistikler bu hikâyelere odaklanmışlar ve kendi yaşam şekillerini bu hikâyelerden ‘dinî delil’ getirerek meşrulaştırma yoluna gitmişlerdir. Kutsal kitapların kural koyan, somut, ibadetleri tavsiye eden ve soyut Tanrı anlayışını kendi zihin yapılarına uymadığı için aşk ve nur mistisizmine göre yeniden yorumlamışlardır. Kuralsız, keyfi, aşk ve sevgiden ibaret olan Tanrı için hiçbir sınırlama veya mümkün olmayan hiçbir şey düşünülemez. Bu bağlamda gnostik tasavvuf geleneğinin en çok kullandığı hikâye hiç şüphesiz Musa peygamber ve Kur'an'da adı açıkça geçmese bile Hızır olarak kabul edilen kişi arasında geçen olayların anlatıldığı Hızır kıssasıdır. Kıssa Kehf suresinde ve bazı

⁷⁰ İraki, hadisi Taberani'nin zayıf olarak tahrir ettiğini söylüyor (İraki, 2005, s. 375).

⁷¹ Hızır, Kur'an'da salih kul olarak geçmektedir. Daha sonra olağanüstü bir kişiliğe bürünmüş şekilde anlatılan rivayetler eklenmiştir (Çelebi, Hızır Md., s. 407, 408, 411).

hadislerde geçmektedir (Buhârî, İlim, s. 44). Hadislerde bildirilen rivayetler, Kur'an'daki bilgilere aykırı bir husus ihtiva etmediği gibi Hızır'ı tarihte yaşamış sâlih bir kişi konumundan çıkarıp, günümüze kadar gelen *olağan üstü bir şahsiyet* olduğuna dair bilgiler de bulunmamaktadır (Çelebi, Hızır Md., s. 406-409). Fakat zamanla Hızır, olağanüstü nitelikleri olan insanüstü bir kişilik olarak anlatılmıştır (Tirmizî, 1985). Özellikle mutasavvıfların anlatımını örnek alan Gazali'nin eserlerinde, Hızır rivayetlerinin bu şekilde anlatımına sıkça rastlanmaktadır (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn-2.cilt, 2014, s. 904-905).

Mutasavvıflar, Hz. Musa ile Hızır arasında geçen hikâyenin, Hz. Musa'nın temsil ettiği *ilmi zahir* ve Hızır'ın temsil ettiği *ilmi batın* yani *marifet* arasındaki farkı açıklamayı amaçladığı noktada hemfikirlerdir. Mutasavvıflar, ilmi batının temsilcisi oldukları için Hızır'a benzerler. Onlar, Hızır kıssası rivayetine dayanarak *yaptıkları her işi meşru göstermeye* çalışmışlardır (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn-2.cilt, 2014, s. 904-905). Kalbin saf hale gelmesi halinde gaybdan ses duyulduğunu ve Hızır'ın görüldüğünü iddia ederler. Çünkü Hızır, kalp sahiplerine çeşitli suretlerde görünmektedir (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn-1.cilt, s. 762). Bu tecrübeleri ilmi zahir ehli anlayamaz. Onlar, Hz. Musa'nın Hızır'ı anlayamadığı ve her yaptığına itiraz ettiği gibi ilmi batını suçlarlar ve yaptıklarının iç yüzüne vakıf olamazlar.

Gazali, peygamberlerin Hızır ile ilgili tecrübelerini ayrıntılı bir şekilde anlatmıştır (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn-4.cilt, 2014, s. 121, 741). Musa peygamberin Hızır ile konuşması, Hızır'ın görülme olayı, Hızır ile İlyas'ın Hz. Peygamber'in cenazesine katılması rivayetleri İhya'da geçmektedir (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn-4.cilt, 2014, s. 121, 741, 1004) (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn-3.cilt, 2014, s. 59,60). Hz. Musa, Hızır'a gayb ilmine nasıl ulaştığını sormuş o da "Allah için günahları terk etmekle" demiştir (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn-4.cilt, 2014, s. 114). Gazali, Musa Peygamber ile Hızır'ın hikâyesini (Kehf/70) ayrıntılı şekilde anlattıktan sonra öğrencinin hocasına (velilere) itiraz etmemesi gerektiği mesajını bu olay üzerinden delillendirerek vermiştir (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn-1.cilt, s. 192). Musa-Hızır kıssasında yeri gelmeden soru sormanın çirkin olduğuna işaret vardır. Burada Gazali sözü, avam tabakasının tasavvuf ehline itiraz etmemesi gerektiğine yorarak mutasavvıfların söylediklerini ve din dışı tecrübelerini (şathiye) aklamaya çalışır. Avam tabakasının,

dinin derin meselelerini (yani Gazali'ye göre din dışı gnostik tecrübeleri) sormaları afetlerin büyüklerindedir, böyle bir sual fitnelerin kopmasına vesiledir. O halde avam tabakasını böyle sualler sormaktan menetmek ve şiddetle azarlamak gerekir (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 390).

Gazali'ye göre meşayih-i kiramın ferasetinden, halkın inancını okuyuşlarından, birçok kimsenin kalbinden geçirdikleri niyetleri keşfedişleriyle ilgili hikâyeler ve Hızır'ı görmeleri, Hızır'dan sormaları, gaybdan gelen sesleri işitmeleri ve bunun gibi daha birçok kerametlerin diğer türleri sayılamayacak kadar çoktur (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 59-60). Örneğin tasavvuf ehlinen Ebu'l Hasan en-Nuri, Ebu Yezid Bistami'nin odasında yaş hurma görmüş, o da bu hurmanın 'Hızır'ın hediyesi' olduğunu söylemiştir (Gazali, Âlemlerin Sırrı, Tarihsiz, s. 102). Başka bir rivayette Zaim b. Bel'am, Nil nehrinin kaynağını merak etmiş yolda giderken Hızır'ı görmüş, Hızır ona gideceği yerin özelliklerini anlatmıştır (Gazali, Âlemlerin Sırrı, Tarihsiz, s. 147). Şam ahalisinden biri, yanına güzel giyimli ve güzel kokulu birinin geldiğini ve ona kendisinin Hızır olduğunu söylemiş dua, sure ve zikir öğretmiştir. Başka bir rivayette ise biri rüyasında meleklerin kendisini cennete götürdüğünü orada Hz. Peygamber'i gördüğünü ve ona bir hadisi Hızır'ın kendisine söylediğini ve bu hadisin doğru olup olmadığını sormuş ve Hz. Peygamber, Hızır'ın doğru söylediğini bildirmiş, Hızır için 'o abdalların reisidir' demiştir⁷² (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-1.cilt, s. 1020-1021). Buna benzer bir rivayette ise biri, Hızır'a bazı duaları sormuş, Hızır da duaları Hz. Peygamber'e vahyedilirken duyduğunu söylemiştir (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-1.cilt, s. 1066).

f) Hastalığın etkisiyle meydana gelen tecrübeler: İmran b. Hüseyin, bir hastalığa tutulmuş, ona 'yarani dağla' demişler o da yarasını dağlamıştır. İyileştikten sonra, "hasta iken nur görürdüm, gayb âleminden sesler işitirdim, melekler selam verirdi, dağlayınca hepsi benden uzaklaştı, perdeye büründüler" demiştir (Gazali, Tevekkül ve Tevhid, 2017, s. 59).

⁷² Iraki bu rivayetin aslının olmadığını söylüyor. Hz. Peygamberin Hızır ile bir araya geldiği veya gelmediği, Hızır'ın yaşamı veya ölümüyle ilgili sahih bir hadisin olmadığını söylüyor (Iraki, 2005, s. 400).

g) Kâbe'nin konuşması: İbrahim b. Ethem, bir gece Kâbe'ye gitmiş ve dua etmiş bunun üzerine Kâbe onunla konuşarak duasına karşılık vermiştir (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-4.cilt, 2014, s. 321).

h) Ölülerin konuşması: Bir zatın kardeşi ölmüş tenesirin üzerinde getirmişler ve o bir süre sonra yüzünden örtüyü kaldırıp oturmuş ve konuşmaya başlamıştır. Ahiretle ilgili haber verip tekrar ölmüştür (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-4.cilt, 2014, s. 322). Ölüm ve ölümden sonrası hayatla ilgili dinden delil getiren Gazali, böylece ölümlerle ilgili rivayetlerin doğruluğunu ispat ettiğini düşünmektedir. Örneğin Ebu Hureyre, Hz. Peygamber'den kabirde münker-nekir meleklerinin ölüyü sorguya çekeceğini, eğer ölen mümin ise tekrar uykuya dalacağını, kâfir ise haşre kadar azap göreceğini rivayet eder⁷³ (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-4.cilt, 2014, s. 1062). Bir rivayete göre, bir ölü, kendisini yıkayanın elinde kıpırdayıp hareket etmiştir. Onu yıkayan âlim kişi, ölümlerin konuşabildiğini anlamıştır. Salihlerden biri ölüye hitaben 'ruh nerede', diye sormuş, o sırada kefen göğüs tarafından iki ya da üç defa kabarıp dalgalanmıştır (Gazali, Ahiret Âleminin Sırları, Tarihsiz, s. 33-34). Böylece o salih kişi insan ruhunun kalp bölgesinde olduğu ile ilgili bilgi sahibi olmuştur.

1) Ölüm meleği: Biri ölüm meleğini, simsiyah, saçları dik, kokusu müteaffin, elbiseleri simsiyah, ağız ve burun delikleri alevler ve duman çıkar şekilde görmüştür (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-4.cilt, 2014, s. 982).

i) Kabir rivayetleri: Melek, kulun iyilik ve kötülüklerini yazıp boynuna asar. Sonra kabre azap melekleri gelir, sivri dişleriyle toprağı yarıp çıkan simsiyah iki melektir. Upuzun saçları vardır ve yere doğru sarkar. Her ikisinin de gök gürültüsünü andıran sesleri vardır. Gözleri çakan çakmak gibidir. Nefesleri fırtına gibidir. Her birinin elinde demir sopası vardır. Ölüye eziyet edip azarlar ve şu soruları sorarlar: Rabbin kimdir, dinin nedir, peygamberin kimdir, kıblen neresidir? Nefis ölümlerine girer ve sorulan sorulara cevap verir (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-4.cilt, 2014, s. 982) (Gazali, Ahiret Âleminin Sırları, Tarihsiz, s. 36-37).

j) Doğa olaylarının kendi davranışları yüzünden olduğunu zannetmek: Ata es-Sülemi, gök gürültüsünü duyduğu zaman yerinden kalkıp, oturmaktadır. Sanki doğum sancıları çeken bir kadın gibi karnını

⁷³ İraki, hadisi ihtilafıyla birlikte, Tirmizi'nin tahrir ettiğini ve İbn Hibban'ın onu hasen saydığını belirtiyor (İraki, 2005, s. 1887).

tutup ve şöyle demektedir: “Bu yıldırımlar benim hatamdan dolayı size isabet ediyor. Keşke Ata ölseydi de insanlar rahat etseydi” (Gazali, İhyâ’ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 796). Burada doğa olayları ve evlialık arasında iki yönlü bir bağ kurulmuştur. İlk olarak kendi hatasından dolayı doğa olaylarına etki ettiğini negatif bir örnekle insanlara benimsetmeye çalışan bir veli örneği vardır. Aslında gizli mesaj, “doğa olaylarını – olumsuz bir doğa olayı bile olsa- benim davranışım etkiler, böyle bir gücüm var” mesajını vererek, insanları kendisinde “olağanüstü bir özellik” olduğuna inandırmak istemektedir. İkincisi, yapılan iyilik ve hayırların doğa olaylarına “olumlu” etki ettiği anlatılır. Bu tür örneklerde velilerin/ariflerin kutsal insanlar oldukları ve yeri geldiği zaman kötü insanları cezalandırdığı gibi, yağmur yağdırarak, yağmuru durdurarak, kuraklığı önleyerek doğa olaylarını bu şekilde kontrol edebildiği mesajı verilir.

k) İbadetler insanı her türlü tehlikeden korumaktadır. Depremden kaçmayan Müslim b. Yesar, camide namaz kılariken duvarın ve tavanın yıkılmasını duymamıştır, çünkü namazdaki vecd hali tıpkı Hz. İbrahim’in iki mil mesafede duyulan kalp atışları gibidir (Gazali, Namazın Sırları ve Fazileti, 2016, s. 102). İnsan her zaman vecd ile ibadet etmelidir bu şekilde ibadet ederse deprem gibi afetlerden korunmuş olacaktır.

Mucizelere/Kerametlere İnanmanın Sonuçları

Gazali’ye göre Allah ateşin yakmamasını dileyebilir. Fakat nerede, ne zaman ve nasıl ateş bir şeyi yakmayacaktır? Bunu bilmenin imkânı yoktur, sebep-sonuç bağlantısı bu şekilde sadece Allah’ın iradesine bağlanıp *tek sebep ilkesine* odaklanınca kesin bilgi elde etme imkânı ortadan kalkmaktadır. Böylece her an her şeyin olabileceği bir ‘belirsizlik’ durumu meydana gelir ve bu belirsizliğin olduğu durumda bilgiyi tanımlama, işleme, neden-sonuç bağlantısına göre tabiattan akla/mantığa uygun yasalar çıkarıp bu yasalara göre bilimsel çalışma yapma imkânı sona erer.⁷⁴ Olaylar “Allah keyfine göre ve kuralsız” meydana geldiği için

⁷⁴ Bu bağlamda Hz. İbrahim’i ateşin yakmaması meselesi, yani mucize meselesi ortaya çıkar. Mucizelere tıpkı filozoflar gibi ‘akli’ açıklama getirerek onların halkın dilinden, kolayca anlaşılması için ‘sembolik’ bir edebi dille ifade edildiği söylenebilir. Ayrıntılı bilgi için bakınız: (Fârâbî, el-Medinetü'l-fazıla, 2019, s. 59) (İbn Rüşd, 1986, s. 254, 293-297). Bu filozoflar kutsal kitapların dilini sembolik, edebi bir dil olarak kabul etmişlerdir.

herhangi bir olayı doğru bir şekilde değerlendirme imkânı kaybolur. Gazali'nin tabiat yasasını yok sayıp sadece Allah'ın iradesini ön plana çıkararak alem anlayışına çok itiraz geldiği için Gazali, Allah'ın sınırsız ve kuralsız sebep olduğu bir ilim-kudret-irade düşüncesini değiştirmiş ve doğaya egemen olan Tanrı'nın adetleri (adetullah) anlayışını getirmiştir. Fakat yine de sonuç aynıdır. Tanrı'nın adetlerini sadece Tanrı belirler ve her zaman onun istediği olur. Bazen de olayları melekler vasıtasıyla yönetir (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 13) (Gazali, Marifetullah, 2017, s. 41, 76) (Akkanat, Gazali'den Sonra Felsefede Ne Başladı/Bitti?", 2014, s. 16, 17). Böyle sebepsizlik ve belirsizlik ortamında doğayı anlamak, bilimsel çalışma yapmak, doğal afetlere karşı tedbir almak anlamsızdır. Ayrıca bu bağlamda değerlendirilmesi gereken en önemli mesele Gazali'nin rızık ile ilgili gerçek dışı görüşüdür. Ona göre rızık aramak gereksizdir. Çalışmak ve çabalamak "rızkın gerçek nedeni değildir." Rızık Allah'ın verdiği bir şeydir. Allah hiç çalışmayan kuşa ve böceğe de rızık verir ve o nedenle insanın 'dünyalık çaba' içine girmesi boşunadır. Nedensellik teorisinin tamamen reddinin dine yansımaları bu şekilde olmuştur (Gazali, Minhâcü'l-'âbidîn (Cennete Kavuşturan Abidler Yolu), s. 181). Böylece kişinin kendi kaderini sahiplenen özne konumu zayıflamakta, kişiler en yakınlarından başlayarak bir sorumluluk almak yerine, günün birinde Allah'ın kendilerine rızık yollayacağı ve birisinin onları kurtaracağı (mesih) düşüncesine kapılmaktadır (Tekin, Gazali: Soyut Okumalar ve Kalıp Yargıların Ötesinde, 2011, s. 45-46). Ayrıca nedensellik teorisinin reddi sonucu doğa olayları ve günlük yaşamla ilgili her konu, belirsiz ve kuralsız meydana gelmektedir. İbn Rüşd, Gazali'nin hem Tanrı anlayışını hem de adetullah anlayışını *Tehafüt et Tehafüt*'te eleştirmiştir. Tanrı'yı kural tanımaz bir şekilde tanımlamanın yanlış olduğunu ifade etmiştir. Çünkü sınırsız kudret sahibi bir padişah bile hiçbir zaman istediği gibi özgür hareket edemez. O nedenle Tanrı'nın özgürlüğü 'akıl ve mantık' ilkelerine göre belli bir çerçeveye alınmalıdır (İbn Rüşd, 1986, s. 296). Bu çerçeveye alınmazsa birçok sorun ortaya çıkar. Aslında İbn Rüşd, Tanrı'nın özgürlüğüne sınırlama getirirken insanın özgürlüğünün yolunu açmak istiyordu. İnsanın özgür olması için, 'her işine müdahale eden, her anında onun eylemlerini belirleyen' bir Tanrı anlayışının insandan biraz uzak tutulması gerekmekteydi. Elbette bu kitapta tartışıldığı üzere 'dinin akla uygun hale getirilmesi' bahsinde

Tanrı'ya akıl ve mantık çerçevesiyle bakan filozoflara birçok itiraz gelmiştir. Tanrı'nın nedensel olmaması durumu önce peygamberlerin nedensizliğini ve kuralsızlığını gerektirmekte (mucize göstermek) buradan da mesele velilere gelmekte veliler de Tanrısal nedensizliğe ortak olarak doğa olaylarını yönetebilmekte, günlük hayata keramet, rüya ve olağanüstü tecrübelerle yön verebilmektedir. Bu bakış açısı zamanla geniş halk kitlesini etkileyerek onları kuralsız, nedensiz ve karşılaştıkları sorunları çözmek için bir mucize, keramet veya olağanüstü güç gösteren bir kurtarıcı beklemeye, aklını/mantığını kullanmamaya ve doğa olayları karşısında tedbir almayan pasif insan durumuna sokmuştur.

4.2.5. Gazali'de Bir Dinî Tecrübe Türü Olarak İbadet

Gazali, ibadeti insanın sosyal hayatının en önemli fonksiyonu olarak gördüğü için İhya kitabının birinci cildini ibadete ayırmıştır (İ.Z.Zeroan, 2013, s. 291). O, ibadeti tıpkı varlık/evren anlayışında olduğu gibi ikiye ayırmakta ve buna göre ibadete olumlu/olumsuz anlamlar yüklemektedir. İbadet, dünyevî ve anne-babadan taklitle öğrenilen bir din yoluyla olduğu zaman *taklidî* olmaktadır. Bu ibadet, ilk çocukluk ve ergenliğe kadar çocuğa verilmeli ve çocuk taklit yoluyla (namaz, oruç, hac..vb.) da olsa ibadete alıştırmalıdır. Bu taklidî ibadet Kur'an'da farz olan ibadetleri kapsar. Bu ibadetler her ne kadar ahirette kurtuluşu sağlasa bile Allah'ı bilme ve Allah'a yaklaşma konusunda yetersizdir. *Taklidî ibadet sadece kurtuluşa erdirir fakat Allah hakkında bilgi verdiremez*, marifetullahı erdirip onun katında yükselme adımlarını attıramaz. O nedenle farz ibadetlere ilave yapan Gazali, bu şekilde ibadeti “bilgi alma yoluna” dönüştürmeye çalışmıştır. Bu iş için ise nafil ibadetleri farz ibadet gibi öne çıkarmış ve hatta farzlardan daha önemli bir konuma yükseltmiştir. Böylece ibadetleri, gnostik tasavvufun riyazet ve uzlet hayatına çevirerek ibadet anlayışını ‘ihya’ ettiğini düşünmektedir. Günlük 17 rekât olan farz namazı, 62 rekâta çıkararak farz namazın üç katı kadar namaz kılması gerektiğini, Ramazan orucunun üç katı kadar hatta bazen 304 gün oruç tutulmasını tavsiye etmekte, son noktada daha da ileri giderek bayram günleri hariç her gün oruç tutulması gerektiğini söylemektedir (Gazali, Müslümanlığın Rükunleri, s. 124-134) (Gazali, Bidâyetü'l-hidâye, 2017, s. 77). Gazali, taklidî dinin (yani İslam'ın) ibadetini, avamın nihai kurtuluşa

ermesi ve Allah'tan bilgi alması için yeterli görmediği için riyazet ve uzlet yoluna çevirmektedir (Gazali, *Bidâyetü'l-hidâye*, 2017, s. 7-11).⁷⁵ Nafile ibadetleri bu şekilde ön plana çıkarmasına rağmen bazı eserlerinde farz yerine nafile ile uğraşan insanları eleştirmiştir. Gazali bu kişilerden bahsederken şöyle bir ifade kullanır: “Onlardan bir kısmı, farzları ihmal edip nafilelerle meşgul olmuşlardır. İşini tam bir aşırılığa vardıracak kadar derine dalmışlardır” (Gazali, *el-Keşf ve't-tebyîn fî gurûri'l-halk ecma'in* (Aldananlar), 2003, s. 21).

İbadetin ruhu zikirdir ve zikir çekmek temel ibadettir, ibadetin özüdür. Zikir bu anlamda sadaka vermekten veya cihattan daha hayırlıdır. Tevhidi zikredenlerin günahı bağışlanır, zikir zenginlik verir (Gazali, *Müslümanlığın Rükunleri*, s. 180, 196, 200). İbadet ve amel ruhun arınması içindir çünkü ruh eşyanın hakikatini bedenden dolayı göremez ve sürekli beden istekleriyle meşgul olur (Gazali, *Tehâfütü'l-felâsife*, 1981, s. 198). Kalbin hastalıklarından kurtulmasının yolu Allah'ı zikretmektir, bu yolla tamir olan kalpte meleğin yardımı elde edilir. Kişi Allah'ı zikretmeye başlarsa şeytan çekilir böylece “meleğin ilham”ına yer açılmış olur. Çünkü “kalpler ancak Allah'ı zikrederek tatmin olur” (Ra'd Suresi, 28) (Gazali, *Ma'arifü'l-'akliyye* (Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine), 2018, s. 82-83) (Gazali, *Minhâcü'l-'âbidîn* (Cennete Kavuşturan Abidler Yolu), s. 117, 119, 121) (Hatipoğlu, 2015, s. 62-63).⁷⁶ Peygamber ve veliler bilgilerini hiç kimseden öğrenmezler. Onlar, bu ilahi bilgileri kalplerine akmış olarak bulurlar (Gazali, *Marifetullah*, 2017, s. 37). İlim nurlarının kalplere akmamasının sebebi, o kalpleri doldurmuş bulunan bulanıklık ve kötülüklerdir. Çünkü kalpler kaplara benzer; bir kap su ile dolu ise havanın o kaba girmesine imkân yoktur. Kalplerin cilası zikirdir. Takva zikrin kapısı, zikir keşfin kapısı, keşif ise büyük zafere açılan kapının ta kendisidir (Gazali, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-1.cilt*, s. 28). “Allah'ın zikrine sarılan kimseye marifet nurları tecelli eder” (Gazali, *Faysalü't-tefrika*, 2015, s. 98).

İslam'ı gnostik tasavvufun gözlüğü ile okuyan Gazali, dünya-ahiret dengesini gözetken Kur'an ayetlerini ve bu yönde tavsiyede bulunan Hz.

⁷⁵ Bununla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. (Tan A. , *Dindarlığı Besleyen Klasik Bir Kaynak: Gazali'nin Bidayet'ül Hidaye Kitabı*, 2020, s. 124-129).

⁷⁶ (Enam, 6/110) ayetiyle bağlantılıdır.

Peygamber'in sözlerini ya görmezden gelir ya da bunları mistik bir şekilde kendine göre tevil eder. Örneğin *Bidâyetü'l Hidaye* kitabında “Cuma namazından sonra yeryüzüne dağılın ve Allah'ın nimetini arayın” (Cuma Suresi,62; 9-1) ayetini Gazali, ‘Cumadan sonra ibadet edin’e çevirmekte ve insanların ikindi namazına kadar mescitte ibadet etmesi gerektiğini söylemektedir. O ibadeti hayatın bir parçası değil, *hayatın tamamı haline getirmekte* ve böylece müminlerin mistik tecrübe yaşayarak Allah'tan bilgi alabileceklerini düşünmektedir. İbadet Allah'a kulluk yapmanın bir yolu olmaktan çıkıp “Allah'tan bilgi alma” yolu olmuştur (Gazali, *Bidâyetü'l-hidâye*, 2017, s. 75-76).

Gazali'nin evren anlayışında gerçek/hakikî âlem ahirettir ve o her şeyi ahirete yönelik değerlendirir. Dünyanın varlığı, ona göre mecaz, hayal ve rüya gibi bir kurgudur ve gerçekliği olmayan bir ‘hiç’tir. Ahiret-dünya ayırımını ibadetlere hazırlıkta bile yapan Gazali, temizliği maddî temizlik ve manevî temizlik olarak ikiye ayırır. Taharetin, setr-i avretin, kıblenin, kıyamın, rükû ve secdenin ruhu olduğunu söylemektedir. Namaz ikiye ayrılmaktadır: zahirî namaz ve batınî namaz. Bu yönüyle namazın da bir ‘ruhu’ vardır (Gazali, *Müslümanlığın Rükunleri*, s. 27, 34, 59, 64, 72, 76). “Hakikat budur ki, zahir yüzü kıbleden döndürmek nasıl namazın yüzünü batıl eylerse, gönlün yüzünü de kıbleden döndürmek ve onu başka düşüncelerle meşgul etmek, namazın ruhunun hakikatini, hatta ruhtan bile fazla olarak onun kendisini batıl eder. Çünkü zahir, batının kabıdır, kılıfıdır, işe yarayan ise kabın içidir, batının kabıdır, kılıfıdır ve kabın daha büyük kadri ve kıymeti yoktur” (Gazali, *Müslümanın Şahsiyeti*, 2017, s. 70-71). Mescit selamlama namazını dört rekât kılan ve Fatiha'dan sonra elli kere İhlas okuyan kişiye cennet bu dünyada gösterilir (Gazali, *Bidâyetü'l-hidâye*, 2017, s. 59, 74). Dua, her türlü tedbirin, çalışmanın, korkunun yerine geçer ve o duanın her şeye mucizevi bir etki yapacağını söyleyerek sebepliliği inkâr eder.

Haccın aslı Gazali'ye göre zikirdir: “Hac ise Allah'ın evini ziyaret etmektir. Bundan da maksat, yine Allah'ı zikretmek, anmaktır. Allah'ın huzuruna ermeğe şevki artırmaktır. Böylece bütün ibadetlerin ruhu ve en seçkini Allah'ın zikridir... Öteki ibadetlerin hepsi de zikri desteklemek ve kuvvetlendirmek içindir” (Gazali, *Müslümanlığın Rükunleri*, s. 193-194). Gazali haccı ikiye ayırır: zahiri hac ve batini hac. Hz. Peygamber'in riyazet yerine haccı tavsiye ettiğini söyleyen Gazali, yine de Hz. Peygamber'in bu

sözlerini dikkate almaz (Gazali, Müslümanlığın Rükunleri, s. 124, 125, 146, 168). Haccın sırları olduğunu söyleyen Gazali, haccın sırlarından ilkinin şu şekilde tanımlar: “Hac da ruhbanlık gibi, dünyayı, dünya işlerini, yurt ve yuvayı terk etmektir” (Gazali, el-Erba'în fi usûli'd-dîn (Dinde Kırk Prensiptir), 2004, s. 71-72). Böylece Gazali, hac kavramının içeriğini değiştirmiş ve İslam'ın hac öğretisinden farklı bir şekilde tanımlamıştır.

Kur'an okuyan halkın (avam) nasibinin sadece *zahiri mana* olduğunu söyleyen Gazali, “Kur'an okuyunca, bilmediğini bilir hale geliyorsun” (Buhârî, Sahih) hadisine dayanarak (Gazali, Müslümanlığın Rükunleri, s. 180, 196, 200) Kur'an okuyan insanda *anlamanın içte bir keşifle ortaya çıkarak Allah'ı bilmenin mümkün olduğunu söyler*. Gazali'ye göre Kur'an okumak mistik tecrübe ile insanın kalbinde anlamların doğmasına yol açar. Bu ise sadece havassın işidir. Allah'ı zikrederek ve takva ile kalp parlar ve Hakk görülebilir. Bu yolla keşif yolu açılır ve Allah'a yaklaşılr (Gazali, Müslümanlığın Rükunleri, s. 180) (Gazali, Kavâ'idü'l-'akâ'id (İnançların Esasları), 2019, s. 60) (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-1.cilt, s. 866) (Hatipoğlu, 2015, s. 61). Başka bir rivayette ise, Hz. Muhammed, ‘bildiği ile amel edene Allah bilmediğini de öğretir’ buyurmuştur (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-1.cilt, s. 251) (Aydınlı, Gazali'nin İlim ve Düşünce Dünyası, 2000, s. 281). “Kur'an ile sahabe ve tabiinin vecde kapılması hakkında nakledilen hadiseler çoktur. Onların bir kısmı Kuran'ı dinlediği zaman gayri ihtiyari olarak bağırırdı. Bir kısmı ağlar, bir kısmı bayılırdı. Hatta bir kısmı da vefat etmiştir” (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn-2.cilt, 2014, s. 768). Örneğin İkrime, Kur'an'ı eline alıp okumak istediği zaman, ‘bu Rabbimin sözüdür; bu Rabbimin sözüdür’ demekte ve bir müddet tutulup baygınlık geçirmektedir. Kur'an okumaktan ilim, marifet ve nur almakla yetinmemek aynı zamanda okuduklarıyla hâllenmek ve onlardan etkilenmek gerekir. Bu da okuduğu her ayetin manasını duygu halinde hissetmek ve yaşamak demektir. Buna göre ilahi rahmet ve mağfiretten bahseden ayetleri okurken sevinmek ve sevinç duymak, ilahi gazap ve azabı anlatan ayetleri okurken, korkmak ve sarsılmak lazımdır (Gazali, el-Erba'în fi usûli'd-dîn (Dinde Kırk Prensiptir), 2004, s. 79, 85-86).

Gazali'nin din deyince belki de en çok hoşuna giden şey korku duygusunu kullanarak her türlü riyazet ve uzlete dayalı gnostik tasavvuf anlayışını, insanlara zorla, baskıyla, tehditle; günah, ceza, cehennem, kabir azabı, ölüm gibi şeyleri kullanarak ve onun tabiriyle inananları

'kırbaçlayarak' benimsetmektir. Sevapların karşılığı bu dünyada verilmemesine ve inananların bu dünyada iyiliklerinin karşılığını görmemesine rağmen her türlü cezanın ve günahın bedeli garip bir şekilde hemen dünyada ödetilmektedir. Örneğin insanın dostlarıyla arasının bozulmasının nedeni günahlar yüzünden olduğu gibi, evini farelerin istila etmesi de yine Allah'a isyanın cezasıdır. Süleyman Peygamber bir günahı yüzünden el açıp dilenir bir vaziyete düşürülmüştür (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 114) (İşcan, Gazali'nin İhya ve Islah Düşüncesine Genel Bir Bakış, Tarihsiz, s. 120). Olayların psikolojik, sosyolojik ve maddî nedenleri yoktur. Her şeyin altında dinî bir neden vardır ve bütün olumsuz olayların nedeni günahdır. Bu durumda aslında Gazali nedensellik ilkesini reddetmemektedir. Ama o nedenselliği dünyevî ve aklî kritere göre değil uhrevî ve mistik/dinî nedenlere göre açıklamaktadır. Günahı yüzünden insanların başına olumsuz olayların gelmesi Gazali'nin 'tek fail Allah' ve ilim-irade-kudret sahibi tek varlığın Allah olduğu anlayışıyla örtüşmemektedir. Tek fail Allah ise insanların günahlarından dolayı cezalandırılmamaları gerekirdi fakat tam tersine insanlar günahları dolayısıyla hem bu dünyada şiddetli cezalandırılmakta hem kabirde cezalandırılmakta hem de ahirette cezalandırılmaktadır. Bu durumu Gazali'nin içine düştüğü çelişkilerden biri olarak görmemiz mümkündür. Bu konu David Hume'un da dediği gibi 'nedensellik ilkesi'nin olmadığı ve her şeyin alışkanlığa bağlı olduğu düşüncesi ile bağlantılıdır. Bu düşüncenin sonuna kadar savunulması mümkün değildir ve insanların çelişkiye düşmeden bu ilkeyi savunmaları çok zordur. Çünkü doğa olayları, günlük hayatî meseleler nedenselliğin olmadığı bir görüşle çözülemez. O nedenle bilimsel sağduyuya ve nedensel ilkelere ihtiyaç vardır (Hume, Din Üstüne, 1995, s. 158, 159, 196, 229). Her meselede tek fail Allah ve her şey alışkanlıktır demek gerçek hayatla örtüşmeyen ve insanları çıkmaza sokan bir durumdur.

4.2.6. Gazali'de Bir Dinî Tecrübe Türü Olarak Zevk

İnsanoğlu, kendisini gayelerine ulaştırmayan ilimleri sever. Bazen insanoğlunun elinden birtakım gaye ve zevkler çıkar (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 663). Bu dünyaya ait zevkleri alt etmenin ve nefsi yenmenin de bir zevki vardır. Bu zevk idrak edilinceye kadar nefsin

terbiye edilmesi gerekir. Örneğin bir çocuğa önce ilim değil oyun zevkli gelir. Çocuk ilim öğrendikçe, ilimle uğraşmamak ona güç gelir. Nefsini terbiye eden bir insana da ahiretle ilgili işlerle uğraşmak zevkli gelmeye başlar. Çünkü ahiret zevkleri yanında dünya zevkleri pek azdır ve faydasızdır (Tevbe, 38.ayet). Sağlıklı bir kalp Allah'ın zikri ve marifetinden zevk duyar. Bu zevkle Allah'ın marifetinden bir kapı çalınmış olur ve insan her şeyi katıksız bir tevhid gözüyle görür hale gelir. Her şeyin kaynağının O'nda ve dönüşün de O'na olduğunu anlar. Zaten peygamberlerin gelme amacı da insanları katıksız tevhide ulaştırmaktır. Onun manası Hak Bir'den başkasını görmemektir. Böylece evreni ve canlıları temaşa eden ve sezgiyle hisseden bir insan gerçek hikmete ulaşır. Her şeye hikmet nazarıyla bakmaya başlar. O bir ayna gibi ilahi olan şeyleri aksettirmeye başlar (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 167-201).

Zevk, Gazali'ye göre aklın sağlayamayacağı mistik (tasavvufi) bir tecrübe alanı açar. Zevk, en yüksek derecede bilme durumudur. İnsanlar evliyâlığa/peygamberliğe özgü zevkten, onları taklit ederek pay almaya çalışıp ehlî zevkten olmaya gayret etmelidir. Kıyas ve benzetmeler yardımıyla bunları bilenlerden olmaya çalışmalıdır (Gazâlî, Mişkâtü'l-envâr, 2018, s. 63). Zevkler Gazali'ye göre zahirî ve batınî zevkler olmak üzere ikiye ayrılır. Zahirî zevkler beş duyu ile elde edilir, batınî zevkler ise rububiyet, üstünlük, keramet, ilim vb. zevkler olup beş duyu zevkinden daha üstündür (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 205, 663) (Gazali, Tevekkül ve Tevhid, 2017, s. 85) (Şahin N. , 2011, s. 174). Tüm zevklerle ilgili örnekler bu iki ayrımına tabi tutulur. Örneğin aşk; dünyevî (zahiri) aşk ve Tanrısal aşk (batınî) olarak ikiye ayrılır. Zaman zaman bu iki aşk türünün birbirine benzetildiği durumlar olmuştur. İnsanî bir durum olan aşk ve cinsî münasebet, batını zevk olan *Tanrı aşkına ve onunla birleşmeye* benzetilir (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 642).

Zevk kavramı Gazali'ye İhya'yı kaleme aldığı sırada cazip gelmeye başlamıştır. İhya'nın bitirildiği sıralarda yazılmış olması muhtemel olan *Kitab'ul Erbain*'i zevk kavramını ön plana alan görüşe göre yazması oldukça dikkat çekicidir (Watt W. M., 1982, s. 136). Gazali, kriz döneminde içine düştüğü şüpheciliği aşmak için *hikmet-i zevkiye* yolunu tutarak keşif ve ilhama yönelmiştir (Gencer, 2012, s. 475). Gazali böyle bir zevk tecrübesini Hz. Peygamber'in Hira dağına giderek Rabbiyle

yalnız kaldığı, ibadete daldığı hale benzettir. Araplar bu dönemde ‘Muhammed Rabbine âşık oldu’ demişlerdir (Gazali, İhyâ’ü ‘ulûmi’-d-dîn-2.cilt, 2014, s. 729) (Şahin H. , Gazali'nin İlim, Akıl ve Felsefeye Bakış Tarzı, 1985 , s. 98-99). Gazali, Munkız’da özellikle ‘zevk’ meselesi üzerinde durmuş ve bu durumunu: “Büyük sufilerin elde etmek istedikleri, öğrenme ile değil de zevk, hal ve sıfatların değişmesi yoluyla... Şimdiye kadar okumakla öğrenilebilecek olan ilimleri elde ettim, artık zevk ve sülukla elde edilebilecek olanlar kalmıştı” şeklinde ifade etmiştir (Gazâlî, el-Münkız mi-ne’-d-dalâl, 1989, s. 76) (Kayıklık, 2002, s. 121). Gazali’de *taklidi din* anlayışından *ilimle öğrenilen dine* ve bundan da *zevk alınan dine* geçiş vardır. Ona göre ilim, inancın üstündedir, zevk de bilginin üstündedir (Gazâlî, Mişkâtü'l-envâr, 2018, s. 64) (Albayrak M. , 2000, s. 360). Gazali’de dinsel yaşayış taklitle başlar, bilgiyle gelişir ve değişir, marifet ve zevkle zirveye çıkar. Fakat bazıları sadece taklitte kalır, bazıları bilgi düzeyine yükselir, bazıları ise en üst seviyede dinin marifet ve zevk boyutuna ulaşır. Çünkü kalbi meşgalelerle dolu iken marifetin lezzeti idrak edilemez. Zevk; anlayan, şiir yazan ve erotik hislerin olduğu merkezlerin kesiştiği ortak noktadan gelmektedir (İnam, 2000, s. 515). Havass düzeyine çıkmanın yolu deneyim ve tatma (zevktir) (Gazali, İhyâ’ü ‘ulûmi’-d-din-3.cilt, 2014, s. 701) (Çetinkaya, 2000, s. 485).⁷⁷

Gazali, ilimde kesinliğe ulaştıracak tek hakikî yolun zevk olduğunu iddia etmiş ve zevki ‘kişisel dinî tecrübe’ ile eş tutmuştur. Gerçek bilginin temelinde de bu yatmaktadır. Bütün dinler böyle bir tecrübe üzerine kurulmuştur. Ancak bu zevk, katı ve uzun dinî terbiyeden geçmiş kimseler tarafından elde edilir (Gazali, İhyâ’ü ‘ulûmi’-d-din-3.cilt, 2014, s. 111)

⁷⁷ Filozof demek Gazali için büyük hakarettir o nedenle düşünür olarak değiştirdik. Gazali kendisini asla filozof olarak görmediği mesele ile ilgili bkz: (Cündioğlu, İslam Dünyasında Felsefenin Tükenişi ve Gazali'nin Rolü, 2022) Cündioğlu videoda (02.04.50 dk.), Cündioğlu, “Gazali’nin bir filozof olarak tanımlanması fevkalade yanlıştır. Gazali mezarında ters döner, ona her filozof dendiğinde. Çünkü bütün varlığını ve ömrünü felsefeye karşı savaşmaya adanmıştır” (02.10.26 dk.). Gazali bir filozof değildir, (nicelikten kavrama ulaşamaz). Eklektik bir felsefe anlayışı vardır (02.15.50 dk.) demektir ve elbette bu görüşünde haklıdır. “Gazali’ye filozof demenin yanlış olduğunu fakat kelamcı ve fakih demenin doğru” olduğunu söyler, fakat bu konuda Cündioğlu’na katılmıyoruz. Gazali hayatının krizden önceki döneminde her ne kadar kelamcı ve fakih olsa bile krizden sonra tamamen gnostik tasavvufu savunan bir mutasavvıfa dönüşmüştür. Gazali’ye *gnostik mutasavvıf* demek doğrudur.

(Gazali, Müslümanın Şahsiyeti, 2017, s. 10) (Leaman, 2009, s. 205 -206). Kendisi ilimleri öğrenirken, şimdiye kadar 'dünyevî zevkler' için öğrendiğini düşünerek özeleştiri yapmış ve dinî ilimlerin dünyevî zevk ve ödüllere odaklı değil uhrevî zevk ve ödüllere odaklı olması gerektiği sonucuna ulaşmıştır. Gerçek bilginin temelinde de zevk yani kişisel dinî tecrübe yatmaktadır. Bütün dinler böyle bir tecrübenin üzerine kurulmuştur. Sıradan insanlar bu tür bir tecrübeden 'zevk' alamazlar, katı ve uzun bir terbiye onları eşyanın hakikatiyle ilişkiye sokar (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 884) (Leaman, 2009, s. 206). Gazali'ye göre inanılan değerler tadılarak yaşanmalıdır (Gazali, Marifetullah, 2017, s. 44-45) (Gazali, Âlemlerin Sırrı, Tarihsiz, s. 99) (Kayıklık, 2002, s. 127). Ona göre insan aczini anladığı ve kulluk şuuruna vardığı anda gerçek anlamda Allah'a yakın olabilir ve bu aşamada yaptığı şeylerden zevk almaya başlar (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 664) (Işık A. , Küfür-İman Sınırında: Gazali'de Tasdik Kavramı ve Uzanımları, 2007, s. 41).

Zevk, doğuştan zevk (müzik, şiir zevki..vb), Allah'ın verdiği zevk (peygamberler ve velilere verdiği zevk), sonradan çalışmayla elde edilen zevk (ilim zevki) şeklinde de ayrılmaktadır. Örneğin, eksik akıllılarda ve çocukta riyaset zevki yoktur, onlar sadece yiyeceği sever. Dinî tecrübeyi de taklitle bilir ve zevk alamazlar. Akıllı kemale ermişler ise riyasetin yemekten daha zevkli olduğunu bilir, anlar. Tıpkı bunun gibi sıradan insanların anlayamadığı havass ehlinin (arifler) anladığı zevkler vardır. Dinin zevkini çıkarır, zevk alır. Onlar için bazı zevkler cennet lezzetinden üstündür. Arifler için marifet, fikir ve Allah'a olan münacaatlarında bir takım lezzetler vardır ve bu lezzetleri arifler cennetin lezzetine değişmezler. Âşık olduğu kadını görmenin lezzetinden üstün olan arifin lezzeti, maşukunun cemalini görmenin lezzetinden de üstündür. Bu lezzet, kemaline rağmen mülakat ve müşahede lezzetiyle kıyas bile edilemez. Gazali'ye göre bu zevk, iştah çekici yemeklerin kokularını almanın lezzeti, onların bilfiil tadılmasına, ellemenin lezzeti cinsi münasebetin lezzetine nasıl nispet edilemezse ariflerin lezzeti de diğer lezzetler gibi olmaz. Aralarında çok büyük farklılıklar vardır. Bu ise muhabbet ve aşkın manasının anlaşılması gibidir. Zira aşk, ifrat derecesine varmış 'kuvvetli muhabbet' demektir. Gerçek akıllılar için marifet ve rüyet zevki diğer zevklerden daha zevklidir (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-4.cilt, 2014, s. 652-655).

Her bir idrak edilen şeyde bir lezzet vardır ve bu lezzetten dolayı ona meyleder. Gözün lezzeti, güzel görünenleri idrak etmek, lezzet veren suretleri hissetmektir. Kulağın lezzeti, vezinli ve güzel nağmelerdedir. Koku duyusunun lezzeti, güzel kokulardadır. Dil zevkinin lezzeti, güzel yemeklerdedir. Dokunmanın lezzeti yumuşaklıktadır. Duyularla idrak edilen bu şeyler zevkli olduklarından sevimli olurlar. Sağlam tabiat bunlara meyleder (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-4.cilt, 2014, s. 619). İnsan da Tanrı'yı sevdiği için ona meyleder ve ona yöneldiği için lezzet alır. Gazali temel olarak zevkleri birkaç şekilde anlatmıştır. Bunlar şunlardır:

4.2.6.1. Tanrı'yla İlgili Zevkler

Gazali'ye göre ahiretle ilgili akli lezzetler dünya ile ilgili cismani lezzetlerden daha üstündür (Gazali, Tehâfütü'l-felâsife, 1981, s. 197). Zevklerin en yücesi marifetullah (Allah'ı bilmek) ve onun cemalini temaşa etmektir. Ancak bu zevkten mahrum olanlar, başka zevkleri tercih edebilirler (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 640). Tanrı'yla ilgili zevklerin en yücesi rüyetullah yani Tanrı'yı görmek (temaşa) (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 611), Tanrı'nın her yerde olduğunu anlamak (vahdet-i vücud) Tanrı ile birleşmek (ene'l hak zevki), Tanrı'ya aşık olmak (aşk zevki) gibi bazı mistik zevklerdir. Şimdi bu zevklerden kısaca bahsedecek olursak:

Allah'ı görme zevki (rüyetullah)

Gazali'ye göre dünyada Allah'ı görmek mümkündür (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-4.cilt, 2014, s. 652). Allah'ı görmek isteyen Hz. Musa'ya hitabını içeren “sen beni göremezsin” (Araf, 7/143) hitabı vardır fakat yine de Hz. Musa, Allah'ın sıfatlarını bilmek ve öğrenmek için Allah'ı görmektedir. Eğer rüyet/görülme olayı imkansız olsaydı, acaba Hz. Musa böyle bir soruyu sorma cesaretini gösterebilir miydi? (Gazali, Kavâ'idü'l-'akâ'id (İnançların Esasları), 2019, s. 111) O bunu şöyle ifade eder: “Mutezile'nin hilafına Allah'ın gözle görüleceğini iddia ediyoruz” (Gazali, el-İktisâd fi'l-i'tikâd, 1971, s. 45). “Marifetin hakikati nedir?” diye sorulursa, buna şöyle cevap verilir: Marifet, sadece Hakk'ı görmektir, başkasını görmemektir... Kalp Rabbini bilir, sadece Onu görür” (Gazali, Selasü Resail fi'l marifeti lem tünşer min qabl (Üç Risale), 2017, s. 38). Allah'ı görmek bu dünyada iki şekilde olur. Gerçek gözle Allah'ı görmek

en mükemmel görmedir ve bir de gönül gözüyle yani kalple Allah'ı görme durumu vardır (Gazâlî, Mişkâtü'l-envâr, 2018, s. 50-51) (Aydın M. , Gazali'nin Dil Felsefesinin Dayandığı İlkeler ve Kavramsal Uzanımları, 2009, s. 16). “Bil ki rüyet iki çeşittir: Ertelenen rüyet ve hemen elde edilen rüyet. Ertelenen rüyet, cennette muhadara (sâlikin kalbinin Hakk'ın huzurunda bulunması) makamında yüce Allah'a nazardır. Hemen elde edilen rüyet ise şühut ve müşahede makamıdır” (Gazali, Tevhid Risalesi, 1964, s. 42).

Dünyada görmeyi bu şekilde açıklayan Gazali, ahirette ise Allah'ı görmenin gerçek gözle mi yoksa kalple mi olacağı hakkında âlimlerin ihtilaf ettiğini söyler. Fakat Gazali böyle bir tartışmanın önemsiz olduğunu söyler: “Akıllı bir kimse sebzeyi yer, bostanı sormaz.” Âşık kimse, maşukunu görmek isterse gözle mi yoksa başka bir şeyle mi olacağını düşünmez o sadece rüyeti ve rüyetin zevkini düşünür (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-4.cilt, 2014, s. 655). Rüyetullah ile ilgili dinî delili sahabeden getiren Gazali, Hz. Ali'nin, “Görmediğim Allah'a tapmam. Eğer Rabbimle aramdaki perdeler kalksaydı, yakınim artmazdı” (Özdamar, 1997, s. 42) sözüne dayanır. Perdelerin kalkması ise tamamıyla Allah'ın kudreti ve dilemesine bağlıdır (Gazali, Tevekkül ve Tevhid, 2017, s. 7). Marifet zevki, rüyetin ve rüyet zevkinin manası akıl sahipleri nezdinde diğer zevklerden daha zevklidir (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-4.cilt, 2014, s. 655).

Gazali'ye göre zevklerin en yücüsü marifetullah ve ondan sonra da rüyetullah yani O'nun cemalini temaşa etmektir (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-4.cilt, 2014, s. 611). Örneğin, Ebu Yezid Bistami, bir gece Kur'an okurken aniden bir ses işittiğini duymuş ve bu ses “işte bu hediyen, bunu bizzat, vasıtasız olarak bizden al. Artık aramızda vasıta yoktur” demiştir. Bistamî 'ye göre Allah dostları Allah'ı, âşıkların sevgililerini aradıkları gibi ararlar (Gazali, Âlemlerin Sırrı, Tarihsiz, s. 102). Başka bir örnekte ise Ahmet b. Hanbel Allah'ı rüyasında gördüğünü ve onunla konuştuğunu söylemiştir (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-1.cilt, s. 837).

Gazali, rüyet (görme) lafzının, sıradan insanın görmesi anlamında Allah için kullanılamayacağını, ancak *dinin izin vermesiyle* Tanrı hakkında mecazen kullanılabileceğini ve aklında bu lafzın delalet edeceği manayı kabul edebileceğini belirtir. Bu nedenle Mehmet Aydın da “Tanrı için rüyet mecazen kullanılır” (Aydın M. , Gazali'nin Dil Felsefesinin Dayandığı İlkeler ve Kavramsal Uzanımları, 2009, s. 16) demiştir. Oysa

mecazen kullanım herkes için geçerli değildir. Gazali rasih (havass) âlimler için her zaman ve her şekilde, dünyada ve ahirette rüyetullahı savunurken avam yani sıradan insan için ise Allah'ı görmenin mecazen olduğunu savunur. Çünkü avam, Allah'ı görecek ruh olgunluğuna ulaşamamıştır.

Gazali döneminde yaşayan bazı kelam ve fıkıh âlimleri Gazali'ye rüyetullah ile ilgili görüşlerinden dolayı itiraz etmiştir. Doğru olan Hz. Peygamber'in miraç gecesinde bile Allah'ı görmediğidir. Aişe'ye –Buhari ve Müslim'in rivayetine göre- ‘Kim Muhammed rabbini gördü derse, o yalan söylemiştir’⁷⁸ (Buhârî, Sahih, s. 9/116 (7380)) demiştir. Fakat Gazali, mistik bir zihniyete geçtiği için Allah'ın görülemeyeceğine dair; ayet, hadis veya sahabi rivayetini gnostik tasavvufa göre tevil ederek görülebileceği şeklinde yorumlar (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmî'd-din-3.cilt, 2014, s. 649). Gazali Kur'an'da Allah'ın görülemeyeceği ile ilgili çok açık Enam Suresi 103. ayetler gibi ayetler olmasına rağmen Allah'ı görmeme meselesini yine de kabul etmez ve ısrarla havassın Allah'ı görebileceğini söyler.

Vahdet-i Vücut Zevki (Her Yerde Tanrı'yı Temaşa Etmek)

Gazali, tevhid ve tenzih anlayışına eserlerinde değinmiş, o aşırı tenzih meselesini sıfatların inkârı ile açıklamamış, gnostik tasavvufun, vahdet-i vücut teorisine göre açıklamış ve bu şekilde meseleyi çözdüğünü düşünmüştür⁷⁹. Çünkü bu şekilde çözmek, Allah'ın sıfatlarının inkârını gerektirmez. Böylece vahdet-i vücuda yaklaşan bir teori ortaya koyarak ve evrende Allah'ın tek olduğunu ve evrenin de tek onun yaratmasıyla ve sıfatları sayesinde olduğunu söyler. Tevhid, Allah'tan başka failin olmaması ise insanın fail olması ne anlama gelecektir? İnsanın fail olması demek, failin iki anlama gelmesi demektir; fail Allah'a bakan yönüyle gerçek, insana bakan yönüyle mecazdır. “Sultan, filanı öldürdü” denir. Aslında “cellat onu öldürmüştür” fakat emri veren sultandır. Tıpkı bunun

⁷⁸ İraki Gazali'nin bu görüşü Aişe rivayetine dayandırdığını ama İbn Abbas ve alimlerin çoğuna göre Resullallah için görmenin sabit olduğunu söylüyor. Burada görmenin nasıllığı yine tartışmalıdır (İraki, 2005, s. 1676).

⁷⁹ Oysa Afifi'nin Mişkâtü'l-envâr'a yazdığı ön söz kısmında ifade ettiği gibi tenzihî Tanrı anlayışı ile vahdeti vücut anlayışı asla bağdaşmamaktadır. Kitabın girişinde Afifi'nin açıklamaları için bakınız: (Gazâlî, Mişkâtü'l-envâr, 2018, s. 15, 23).

gibi her şeye emir veren Allah'tır, insan ise emre itaat edendir, gerçek fail değildir (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 519) (Gencer, 2012, s. 467). Tevhid kavramının içine giren ilim, irade ve kudret (fail) sıfatları sadece Allah için geçerlidir, insan için “mecazen” geçerli olmaktadır. Allah istediği şeyleri insanın kalbine irade ve karar olarak koyar. İnsan bu şeyleri, yine Allah'ın kudretiyle hareket ve fiil haline getirir. Bu duruma dinden delil getiren Gazali şu ayeti zikreder: “Sizler ancak Rabbinizin dilemesi sayesinde bir şeyi dileyebilirsiniz. Şüphesiz Allah her şeyi bilendir, hikmet sahibidir” (İnsan Suresi, 30). Başka bir ayetle Gazali, Allah'ın iradesinin mutlak olduğuna delil getirmektedir: “Savaşta onları siz öldürmediniz, fakat Allah öldürdü; attığın zaman sen atmadın fakat Allah attı” (Enfâl Suresi, 17) buyrulmaktadır. İnsan iradesini bu şekilde Allah yönlendirdiği için insan kendi başına bir etkinliğe sahip değildir. İradeyi yöneten kalp üzerinde Allah etkindir. Gazali burada Cebriye'nin durumuna düşmemek için insana cüz'i irade atfeder fakat bu irade doğrudan Allah'ın külli iradesine bağlıdır (Gazali, Selasü Resail f'l marifeti lem tünşer min qabl (Üç Risale), 2017, s. 21-22) (Gazali, el-Erba'în fi usûli'd-dîn (Dinde Kırk Prensip), 2004, s. 236-237) (Çetin, 2011, s. 75-76). Tanrı'yı, gnostik tasavvuf merkezli anlayan Gazali, vahdet-i vücudçu yani panteist ruhçu (spiritüalist) bir Tanrı anlayışıyla aslında ‘her şeyin bir’ ‘her şeyin o’ (heme ust) olduğu bir düşünceye doğru kaymıştır.

İbn Rüşd Gazali'nin vahdet-i vücuda kaçan bu aşırı görüşlerini eleştirmiştir: “Doğru bilgi, var olana uygun olan bilgidir. Allah'ın bilgisi bizim bilgimizden daha üstün olduğuna göre, Allah'ın bilgisi var olan nesneyle, bizim bilgimizin onunla ilişkili olmasından daha üstün bir tarzda ilişkilidir. O halde, var olan nesnenin, daha üstün ve daha aşağı olmak üzere iki varlığı bulunmaktadır. Daha üstün olan varlık, daha aşağı olanın nedenidir. Eski filozofların ‘yüce Allah var olanların bütünüdür; bu varlıkları insanların hizmetine sunan ve onları yapan O'dur’ şeklindeki sözlerinin anlamı işte budur. Bu nedenle sufi önderleri ‘O’ndan başka O yoktur” (Ondan başka hakikat yoktur) demişlerdir. Fakat bütün bunlar yalnızca bilgide derinleşmiş olanların bilebileceği şeylerdir. Bunların yazılmaları gerekmez ve insanlar da bunlara inanmakla yükümlü değildirler. İşte bu nedenle bunlar şeri öğretimin içinde yer almamıştır. Bunları ehlinde gizlemek zulüm olduğu gibi, yeri olmadığı halde, ortaya koyan kimse (yani Gazali) de zulmetmiş olur. Bir tek nesnenin çeşitli

varlık derecelerine sahip olması, nefsin durumundan öğrenilen bir şeydir” (İbn Rüşd, 1986, s. 254).

Tanrı İle Birleşme ve Bütünleşme (Ene'l Hak) Zevki

Gazali, bütün eserlerinde imanın konusunun tevhid olduğunu söyler. Fakat bu tevhid, taklit dininin ‘la ilahe illallah’ şeklinde söylediği sözden ziyade bir mistik tecrübe haline gelen, içselleştirilmiş, taklitten hakikate/öze ulaşılmış tevhid (la mevcude illa hu)dir. Çünkü tevhidin ikinci derecesi, la ilahe illallah kelimesinin manasına gönülden inanmak, itikat etmektir. Lakin bu inanç taklit edilmiş bir inançtır. Avam takımının inancı böyledir. Başkalarından görülerek inanır. Yahut delil ile aklın ispatı ile inanç haline gelir. Kelam ehlinin inançları böyledir. Tevhidin üçüncü derecesi ise en üst seviyedir. Müşahede ile tevhidi bilmektir ki bütün kâinata her şey tek bir asıldan, bir kökten meydana gelir. Meydana getiren, işi işleyen Bir’dir. Ziyade değildir. Başka hiçbir failin fiile gücü yoktur (Gazali, Tevekkül ve Tevhid, 2017, s. 10-11). “Bu kelimenin hakikati, sıddıkların imanının derecesidir. Allah’tan gayrısından temizlenmektir” (Gazali, Müslümanın Şahsiyeti, 2017) ve her yerde Tanrı’nın varlığının hissedildiği ‘la mevcude illa hu’ya dönüşen panteist bir varlık durumudur.⁸⁰ Son tahlilde Gazali ‘Allah’tan başka ilah yoktur’ ifadesiyle yetinen avamın tevhidi ile “ondan başka varlık yoktur” şeklindeki seçkinlerin tevhid anlayışının farklı olduğuna dikkat çeker (Gazâlî, Mişkâtü'l-envâr, 2018, s. 14). Bu çerçevede Gazali, her ne kadar “Tanrı Âdem’i kendi suretinde yarattı” hadisini ene’l hakk diyecek kadar ileri gidip yanlış yorumlayanların olduğunu söylese de (Gazali, İhyâ’ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 639) (Gazali, İhyâ’ü 'ulûmi'd-dîn-2.cilt, 2014, s. 756) (Albayrak M. , 2000) eserlerinde Tanrı tecrübesiyle ilgili çizdiği genel çerçeve ve vahdet-i vücud anlayışı onu ene’l hak sözüne getirmektedir.⁸¹

⁸⁰ Vahdet-i vücud ile panteizm arasında birçok benzerlik için bk. (Tanrıverdi, 2012, s. 85-88).

⁸¹ Watt, Gazali’nin böyle bir Tanrı anlayışını İslam’ın tevhid anlayışına aykırı olduğu için savunamayacağını düşündüğü için Mişkâtü'l Envar kitabının üçüncü bölümünün Gazali tarafından yazılmadığını iddia etmektedir: “M.Watt, bir makalesinde, Mişkât’ın üçüncü faslına başkasına ait olduğunu, müellifinin ise İbn Sina’nın İlk Bir’in birliğine dair Kitabı’n Necat’taki yorumundan etkilenen birisi olduğunu iddia etmiştir. Ona göre sünni İslam’ın tevhidinden anladığı şey ilahî zatın birliğinden çok, Onun ortağının olmayışıdır. Zatin mutlak birliği fikri

Bu sonuç doğal bir sonuçtur, düşünce çizgisinin içine dâhil etmek zorunda olduğu bir sonuçtur. Gazali birçok konuda olduğu gibi bunda da çelişkiye düşme endişesi taşımamaktadır.

Tanrısal Aşk (Muhabbet) Zevki

Sevgi, lezzetli bir şeye tabiatın meyletmesidir. Eğer o meyli artarsa ona *aşk* adı verilir. Zevk alınan her şeyde gönül ona meyleder ve bu meyil kuvvetlenirse buna *aşk* derler (Şahin N. , 2011, s. 174). Muhabbet ve aşkın manası, ifrat derecesine varmış kuvvetli muhabbet demektir. Tıpkı bunun gibi iç duyu organları da Tanrı'nın cemalini müşahede ettiği için büyük nimete mazhar olur. Muhabbet arttıkça zevk artar. Bu ise dış duyu zevklerinden ve dünyanın uğraşlarından ilgiyi keserek, Allah'tan başkasını kalpten çıkararak olur. Sevginin kemali, kalbin tamamıyla Allah'ı sevmesindedir. Çünkü Allah, “bir adamın göğsünde iki kalp yaratmamıştır” (Ahzab, 4) (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-4.cilt, 2014, s. 655). İlahi aşka, temiz bir kalbin ilahi aşkı ile ulaşılır (Gazali, Zâdü'l-ahire , s. 78). Kalp, iman nurunun parlamasıyla sevdiğinden perdelendiğini görünce üzülür. Perdenin kaldırılmasıyla nura kavuşur. Bu manzara karşısında onun kalbinde sevgi ateşi alevlenir. Allah'ın celal ve cemali hakkında düşünmek, nefsinden geçmek, hallerini makam ve sıfatlarını unutmak suretiyle kalbini tamamen oraya kaptırmaktan alınan zevktir. Bu âşık nefsinden gafil bulunan bir hayran gibi durur, bu ise âşıkların zevkinin zirvesidir (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-4.cilt, 2014, s. 10, 914). Gazali'de marifet yani bilgi; aşk ve sevgiyi ifade eden bir şey olarak görünür (Taylan, Gazali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri, 1989, s. 153).

Allah'tan başka her şeyin misali, âşık ile maşuku bir araya getiren bir mecliste hazır olan rakibin misalidir. Allah'a giden birinin hali, âşıkların haline benzer. O nedenle aşka dalan bir âşığı kendimize misal olarak alırız ve bütün himmetini âşığın tefekkürüne verir sadece sevdiğimizle yani Allah'la ilgileniriz. Bunların dışında bulunan bir şey hakkında düşünürse bu tefekkür, aşktan hariçtir, bu durum aşkta bir eksikliklerdir. Mükemmel ve tam olan aşk, âşığı tamamen tesir altına alan, kalbini tamamen elde eden aşktır (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-4.cilt, 2014,

Yeni-Eflatuncu filozofların görüşüdür. Onlar mutlak birin zatından her anlamda çokluğu uzaklaştırmışlar ve bu yüzden ilahi sırları da inkar etmişlerdir” Ebu'l-Alâ Afifi'nin Mişkât'ın girişine yazdığı açıklama bölümü için bk: (Gazâlî, Mişkâtü'l-envâr, 2018, s. 27).

s. 406, 907). Âşıklar uyumazlar, az yerler, az uyurlar. Onlara marifet güneşi doğar, perdeler arkasından kurbiyet çiçekleri açar. Rab cemalinin nurundan kalp tam manasıyla aydınlanır, aradaki perdeler kalkar. Çeşitli mükâşefeler hâsıl olur, keramet serpintilerine mazhar olur ve en yüksek makamlara çıkılır (Gazali, Âlemlerin Sırrı, Tarihsiz, s. 102).

Aşk mistisizmine Kur'an'dan 'dinî delil' getiren Gazali, Yusuf-Züleyha aşkına değinmiş ve Yusuf peygamberin sabırlı olduğu için Mısır başkanı olduğunu, Züleyha'nın ise sabırlı olmadığı için yoksul ve zavallı olarak öldüğünü söylemiştir (Gazali, Mükâşefetü'l-kulûb (Kalplerin Keşfi), 2019, s. 27). Aynı şekilde bazı aşk hikâyelerini 'Tanrısal aşk'ı anlatmak için kullanmakta ve bu hikâyeleri bağlamından koparıp sadece ilahi aşk'a hasretmektedir. Leyla ile Mecnun hikâyesini ilahî aşka dönüştüren Gazali, Mecnun'un bir anlık Leyla'yı unutması ve uyuması nedeniyle Leyla tarafından cezalandırıldığını ve Mecnun'a selam vermediğini örnek verir. Mecnun aşkını açığa vururken Leyla aşkını saklamıştır fakat Leyla da Mecnun'un aşkından perişan hale gelmiştir (Gazali, Âlemlerin Sırrı, Tarihsiz, s. 100-101). Tanrı ile insan arasındaki aşk ilişkisi de tıpkı Leyla-Mecnun'a benzemektedir. Tanrı, kendisini bir an unutan maşukunu cezalandırmakta ve ona küsmektedir. Kişinin, maşukunu karanlıkta veya ince bir perdenin arkasında veya uzakta görmesinin lezzetiyle perdesiz, yakından idrak ettiği zaman görmekten aldığı zevk birbirine benzemez. Mecnun'un Leyla'yı görmeyi arzulaması gibi, insan da Tanrı'yı görmeyi arzular. Buna benzer bir aşk ilişkisini örnek veren Gazali, kişinin karısıyla üzerinde elbise olduğu halde yatmaktan aldığı zevk, elbisesiz olarak yatmaktan aldığı zevk gibi olmaz, demektedir. Eğer ani olarak perde yırtılmasına vesile olan bir hal doğar ve ışık çoğalırsa aşk kişiyi derecelerin en yücesine vardırarak şekilde hâkim olur ve bu kişinin zevki kat kat artar. Allah'ın cemaline bakmak zevki, O'nu bilme (marifet) lezzetinden daha yukarıdadır (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-4.cilt, 2014, s. 652-653).

Aşk mistisizmini insan ilişkilerinden yola çıkarak örnek vermeye devam eden Gazali Allah'a yakinî elde etme yollarını anlatırken cinsel ilişki olayına değinerek tecrübi bilginin önemini herkesin anlayabileceği şekle sokmaktadır (Vural, 2000, s. 286). Çocuk veya cinsel iktidarsız kişi, cinsel ilişkiden elde edilen zevkin bilgisini sorarsa cinsel ilişki; benzetme, teşbih, isimde ortaklıkla açıklanır. Örneğin, cinsel ilişki şekerin tatlılığına

benzetilerek cinsel ilişkinin ne demek olduğu anlatılabilir. Böyle bir yolla anlatılırsa kişi, cinsel ilişkiyi, vehim yoluyla anlar, bu gerçeği yansıtmaz. Çünkü şeker ile cinsel ilişkiden alınan zevk farklı şeylerdir. İkisinin de tatlı (zevk) olarak adlandırılması 'isimde ortaklık'tır (Gazali, Tehâfütü'l-felâsife, 1981, s. 196) (Yavuz Ö. F., Gazali'de Esmâ-i Hüsna Yorumu, 2006, s. 84). Bu hali ise gerçekten yaşamayan bilemez (Gazali, Risale-i kutsiyye (Parlayan Nurlar), 2006, s. 533) (Gazali, Selasü Resail fi'l marifeti lem tünşer min qabl (Üç Risale), 2017, s. 19). Bu durumda, sonuç olarak her kişi kendi derecesinden yüksek bir kimseyi anlayamaz, buna gücü yetmez. Peygamberleri ve havassın durumunu avam ve çocuk akıllılar bilemez. Bu tür lezzetleri çocuklar ve hadımlar değil ancak erkekler idrak eder. Cinsel ilişkinin niteliğinden alınan zevklerin gerçekten tadılması için, cinsel iktidar gücü ortaya çıkıncaya kadar sabretmesi ve sonra cinsel ilişkiye girip zevkini tatması gerekir. İkinci yol, yani *zevkin tadılması hakikatin bilgisine götüren yoldur*, yani gerçek zevki cinsel ilişkiyi tecrübe elde etmiş olanlar bilir. Marifetin lezzeti de böyledir, onun idraki ancak erkeklerin şanındandır (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 469). Aşk yoluyla Tanrı'yla birleşme tecrübesi de bu şekilde olmaktadır. Aşk tecrübesiyle, Allah'ın sevgisi çoğalıp kalbe hâkim olduğu zaman, kalbi tesiri altına alıncaya ve perdeleri keşfetme haddine varıncaya kadar kabarıncaya bu hal her mevcuda sirayet eder. Çünkü her şey onun kudretinin eseridir ve Allah'ı seven onun sanatını, eserini ve bütün fiillerini sever (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn-2.cilt, 2014, s. 454). Sevgilinin sirayet ettiğinden başkasına bakmak şirk ve eksikliklerdir (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-4.cilt, 2014, s. 406).

Gazali aşkı bu kadar övmesine ve zevk tecrübesine örnek vermesine rağmen zaman zaman aşkı eleştirmiştir. Şathiyat tecrübesine sahip bazıları Allah'a âşık olduklarını ve zahir amellerin önemsiz olduğunu iddia etmiştir. Bunu, Allah ile birleşme, perdenin kalkması, Allah'ı müşahede ve Allah ile karşılıklı konuşmaya kadar vardiymaktadırlar. Onlar Hallac-ı Mansur'a benzemekte ve enel hak sözünü delil olarak kullanmaktadırlar. Bu tür sözler avam (halk) için zararı büyük olan söz sanatıdır. Bunlardan bazıları da faydası olmayan manasız sözlerdir (Gazali, Âlemlerin Sırrı, Tarihsiz, s. 66) (Kasım, İmam Gazali ve J.J.Rousseau Arasında Eğitim Bakımından Bir Karşılaştırma, 1988, s. 50) (Demirci, Gazali'nin Şathiyelere Bakışı, 2000, s. 448). Âşıkların güvenilmez olduğunu söyleyen

Gazali, “kim muhabbet (aşk) kadehini içerse sarhoş olur. Sarhoş olursa rastgele konuşur. Bu konuda her ne dinlemişsen o, sevgileri ifrat derecesine varan âşıkların sözlerindedir. Âşıkların sözünü dinlemek keyifli olur, fakat güvenilemez” (Gazali, İhyâ’ü ‘ulûmi’d-din-4.cilt, 2014, s. 283-284) demektedir. Âşıkları, ahmaklar dinlemektedir. Vaizlerin okudukları şiirlerin çoğu, aşk, maşuğun güzelliği, kavuşmak ve ayrılık acısıyla ilgilidir. Böyle vaazları dinleyen cemaatin çoğunu halkın en ahmak tabakası teşkil eder. Bu ahmakların şehvet duygularından başka hiçbir şeyle ilgilenmedikleri ve kalplerinin ise güzel şekillere bakmaktan başka bir işe yaramadığı bir gerçektir. Böyle aşk şiirleri, bu kişilerin şehvetini artırmaktan başka işe yaramaz. “Aşığın sözü, ümidin onun bütün zerrelerini kaplamasından, hüsnu zannın kalbine hâkim olmasından kaynaklanır. Bu bakımdan bu hallerin değişikliğiyle şiirin anlamı da değişik şekilde anlaşılır” (Gazali, İhyâ’ü ‘ulûmi’d-dîn-2.cilt, 2014, s. 752). Gazali’ye göre Allah aşkı ile ilgili buna benzer iddiada bulunanlar vardır, zahiri amel yapmak yerine “Allah’a aşkla kavuştuğunu, birleştiğini ve aralarındaki perdelerin kalktığını, Allah’ı alenen gördüklerini ve şifahi olarak kendileriyle konuştuğunu bile iddia ederler. Bu gruplara itiraz ederseniz sizi ilim ehli ve cedel ehli olmakla suçlarlar. İlim onlara göre ‘hakikatlerin önüne çekilen perdeden’ başka bir şey değildir. Cedel ise, nefsin hoşuna gittiğinden hiçbir kıymeti yoktur. Oysa âşıklar kendilerini, batını hallerinin dile döküldüğünü, kendi batınlarında hak nurunun keşfolduğunu söyleyerek savunurlar. “Hak, bizim batınımızda tecelli ediyor” derler. Bu ve buna benzer iddialar *İslam memleketini tehlikeli bir yangın gibi sarmış* ve bu yangın özellikle halk tabakasını yakıp kül etmeye neden olmuştur. Allah indinde, bu gibi sözleri söyleyen bir kimseyi öldürmek, on kişiyi diriltmekten daha hayırlı bir iş olur (Gazali, İhyâ’ü ‘ulûmi’d-din-1.cilt, s. 150-151). Gazali aşk mistisizmini ve aşkla elde edilen tecrübeyi önce savunup sonra şiddetle eleştirerek her zamanki gibi düşüncelerinde çelişkileri ortaya koymuş olmakta ve bu haliyle “çelişkili bir düşünür” olma konusunda bizi yanıltmamaktadır.

4.2.6.2. İlim Zevki

İlim talebeleri ‘ilahi işlerin marifetini’ talep etmekle meşgul olmasalar bile, karşlarına çıkan *bazı sorunların çözümü anında zevkin*

kokusunu koklarlar. Girift meselelerin çözümü anında o zevki duyarlar. Bu ilim ilahî ilimler kadar şerefli olmasa bile, bir çeşit marifet ve ilimdir. Allah'ın marifetini düşünen kişiye sırlı bir şey keşf olursa bu makam ancak zevk ile idrak edilir. Allah'ın marifeti, eşyanın en lezzetlisidir ve ondan daha üstün bir lezzet yoktur (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-4.cilt, 2014, s. 644 -645).

4.2.6.3. Sanat Zevki

Gazali'ye göre bazen bir insanın basireti diğerinin basiretinden daha güçlü olur; hatta bir insan, fikrinin duruluğu ve sezgisinin gücüyle en kısa zamanda –sözgeşi- bir sorunu tasavvur eder; başka bir insan, bir dış bilgiyi kazanmak veya gizli bir sorunu tasavvur etmek için bütün ömrü boyunca kendini yorar fakat buna gücü yetmez. İnsanların din konusundaki tüm ayrılığı, bu hallerden ve belirtilen sebeplerden doğar (Gazali, Ma'arifü'l-'akliyye (Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine), 2018, s. 92-93).

Bir insanın “güzel şiiri vardır” diye duymak ayrı, onu dinleyerek şiirinin güzel olduğunu ‘tecrübe etmek’ ayrıdır. Diğer sanatlar ve faziletler de böyledir. Biri, falanca adamın iyi musannif olduğunu duyar fakat tasnifinin ne olduğunu bilmez. Bu bakımdan mücmel bir marifete sahip olur. Fakat basiret sahibi kimse tasnif edilen kitapları görüp inceler ve güzelliğini fark ederek musannife sevgisi artar. Çünkü birinin herhangi bir konuda sanatsal çalışma yapması, şiir yazması, musannif olması, müzik yapması vs. o kişinin kemal sıfatlarının olduğuna delalet etmektedir. Tıpkı bunun gibi âlem/evren de Allah'ın sanatı ve tasnifidir. Avamdan biri bunu bilir, buna inanır. Basiret sahibi havass ise âlemdeki “ilahi sanatın” tafsilatını tetkik eder. Örneğin, sivrisinekteki ilahi sanatın acayıplıklarını öylesine görür ki (temaşa) akli yerinden oynar, şaşkına döner. Böylece Allah'ın azamet ve celaline ‘delil getirmiş’ olur, marifeti ve Allah'a sevgisi de o nispetle artar (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-4.cilt, 2014, s. 664). Gazali burada bilimsel değil duygusal bir gözlemle evrenin ‘temaşa’ edilmesini istemektedir.⁸² Bu duygusal gözlem, yüzeysel ve derinliğe inmeyen, bilim

⁸² Gazali'nin bu düşüncesi Plotinus'a benzer. Plotinus, evrenin temaşa edilerek tecrübe edilmesini istemektedir. “İnsan ruhu, anlamakla kavranabilir âleme

ve araştırmaya dayanmayan sadece hissedilen herhangi bir Şeyin insanda ortaya çıkardığı ‘duygu yoğunluğuna’ göre değer kazanmaktadır. Bu duygu yoğunluğu yani evreni duygu/his ile algılamak (mistik tecrübe) avamda az olmakla beraber havassta doruğa çıkmıştır. Gazali’ye göre sivrisineğin laboratuvar ortamında deney yapılarak incelenmesi ve maddeye/akla dayalı gözlem yapmanın herhangi bir önemi yoktur. nk avam ehli (filozof) bu bilgilerden Tanrı’ya ulaşmamakta veya böyle bir Şeyi hedeflememektedir. Oysa arif, temaşaya dayalı mistik gözlem ve tecrübede yani bir sivrisineğin kanadında bile “Tanrı’nın sanatı” olduğu kabul edip her Şeyde Tanrı’yı görmeyi hedeflemektedir ve böyle bir gözlem onu ahiret bilgisine götürür. Diğeri ise filozofu dünyevî bilgiye ve maddeye yaklaştırır.

Sema/Dans Zevki

Sema, dinî tecrübe için bir başlangıç seviyesidir. Sema ile kalpte bir ‘hal’ meydana gelir, buna ‘vecd’ adı verilir, vecd ise insanın harekete geçmesini sağlar. Hareketleri düzenli olursa ona raks (dans) ve tafık (el çırpma) adı verilir. Gazali’ye göre kalplere ancak semaların dehlizinden varılır. Bu bakımdan vezinli, kafiyeli ve lezzet verici nağmeler oradan çıkar, oranın iyilik veya kötülüklerini açığa çıkarır. Ancak hareket halinde, kalbin içerisinde saklı bulunanlar kalpten çıkıverir. Bu tıpkı kabın sadece içindekini dışarıya sızdırması gibidir. Bu bakımdan sema, kalp için bir mihenk taşıdır. Konuşan bir miyardır. Semanın nefesi kalbe varır varmaz kalpte hâkim bulunan durum derhal harekete geçer. Duyulan nağmeler ile kalpteki gizli durumlar meydana çıkar, nağmelerle kalplerin kötülükleri keş olunup iyilikleri belirir. Bazıları ise semadan zarar görür. Bunlardan biri ahiret yolunda zahirî amellerden başka bir Şey idrak etmeyen ve semadan zevki olmayandır. Bunlar için sema ile meşgul olmak, kendisini ilgilendirmeyen bir Şeyle meşgul olmak demektir. Sehl et-Tusteri semanın herkes için uygun olmadığını Şöyle dile getirmiştir: “(Dine uymayan) her vecd hali batıldır. Bu bakımdan böyle bir vecd için sema elverişli olmaz. Kalbi dünya sevgisiyle dolu olan sadece zevk almak için dinleyen ve bu nedenle kendisini ibadetlerinden alıkoyan kimse için de sema elverişli değildir. Sema ayak kaydırıcıdır, zayıf kimseleri semadan korumak

yöneldiğinde seyre dalmış (temaşa) erdeme sahiptir, bu da mutluluğun başlıca şartıdır” (Plotinus, Enneadlar, 2008, s. 16, 18).

farzdır.” İmam Şafii, müzik aleti çalmayı (ney/kaval) mekruh görmüş ve bunu zındıkların halkı Kur'an'dan alıkoymak için icat ettiğini söylemiştir (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn-2.cilt, 2014, s. 707, 706, 780). Bu tür rivayetleri eserinde aktaran ve semaya karşı bazı itirazların olduğunu söyleyen Gazali, bu itirazları önemsemez veya dikkate almaz. Son aşamada o, semanın kalbî bilgi, vecd hali ve keşf için yani dinî tecrübenin gerçekleşmesi için gerekli olduğunu söyler ve şiddetle savunur. Vecd haline ulaşmak ancak sema ile mümkün olur (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn-2.cilt, 2014, s. 707-746).

Kur'an'ı Dinleme Zevki

Mutasavvıflar herhangi bir ilmî ve dinî çabayı ve her türde insanî eylemi vecd tecrübesine dönüştürmeye çalışmaktadırlar. Nitekim onlara göre Kur'an okuyanın kalbi türlü türlü sıfatlara girip bürünmelidir. Kur'an ayetlerinde geçen konulara göre, örneğin korku ayetine gelince, kalp hüznü ve kedere bürünmelidir. Rahmet ayeti okununca, kalpte sevinç ve ümit belirmelidir. Allah'ın sıfatları iştilince alçak gönüllü olunmalı ve kalp kırıklığı göstermelidir (Gazali, Müslümanın Şahsiyeti, 2017, s. 188 – 189). Böylece Gazali'ye göre kişi Kur'an'ı nefsinden değil Allah'tan dinlemiş gibi olur, o dereceye yükselir ve Allah'ı bu şekilde müşahede eder (sanki görür) ve anlar (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-1.cilt, s. 876). Kur'an'ın her kelimesinin altında hesaba gelmeyecek kadar sırlar mevcuttur ve kalbin temizliği ile o sırlara muttali olunabilir (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-4.cilt, 2014, s. 913). Böylece Kur'an'ı Allah'tan dinler gibi dinlemeye çalışınca Kur'an'dan lezzet (zevk) alınır.

Kur'an'ı hakkıyla okumak demek; kalp, dil ve dinî akıl ile birlikte okumak demektir. Şibli'ye göre bir ayet okuyunca insan dünyadan uzaklaşmalıdır. Bir ayeti okuyunca kendi kuvvet ve kudretinin olmadığını sadece Allah'ın kuvveti ve kudreti olduğunu anlamalıdır (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn-2.cilt, 2014, s. 770). Bir mutasavvıf Kur'an'da “Ey nefis Rabbine dön” (Fecr Suresi,27-28) ayetini işitince vecde kapılıp ölerек bu şekilde “Rabbine dön” ayetini doğru anlamıştır. Yine başka bir mutasavvıf “kıyamet günü ile uyar. O vakit kalpler hüznüle dolu olarak gırtlaklara çıkmış, yutkunur dururlar” (Mümin, 18) ayetini duyunca titremeye başlamıştır. İbrahim Ethem ise “gök yarıldığı zaman” (İnşirah Suresi, 1) ayetini duyunca bütün bedeni titremiştir (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn-2.cilt, 2014, s. 770). Ruhî durumuna göre bir kimse bir beklenti içinde Kur'an

okursa ona batını sezgi yoluyla cennet görüntüsü gelir, cenneti görür. Azap ayetlerinde cehennemi görür. Allah'ın sıfatları arasında rahmet ve merhamet olduğu kadar intikam ve şiddet de vardır. O halde, Kur'an okuyan kimsenin zihni ayet ve ilahi sıfatlara göre ruhi durumlar (vecd, korku, zevk, hüzn... vb.) içinde gider gelir; bu ruhi durumların her birine göre zihin kendisine ve yaklaşımına uygun bir batınî tecrübeye hazırlanır (Gazali, Cevâhirü'l-Kur'ân (Kur'an'dan Cevherler), 1977, s. 84-85) (L.Burns, 2000, s. 426). Bir insan Kur'an'ı bu şekilde insanı vecde getirecek şekilde dinlemiyor, okumuyorsa ve Kur'an bu şekilde üzerinde 'müsbet' tesir bırakmıyorsa onun hali "ağzından çıkanı kulağı duymayan hayvanın misaline" benzer. Bunlar konuşulan sözün manasını anlamayan sağır, dilsiz ve kördür (Bakara Suresi 18. Ayet) (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn-2.cilt, 2014, s. 770). Tüm bu açıklamalara göre Gazali için, Kur'an okumak demek ondan kurallar çıkararak toplumu ve bireyleri düzeltmek demek değildir. Gazali için Kur'an okumak, bireysel bir tecrübe, aşka-vecde gelme biçimi, duyguların coşması ve bu yolla ilhamî/gnostik bilgiye ulaşmak demektir. Kur'an, duygunun etkisiyle şekillenen mistik tecrübeye ve ilhamla tevil edilerek insanda duygusal bir etkiye yol açar.

İnsanın istekleri, Kur'an okunursa Allah tarafından hemen verilir, böylece Gazali Kur'an'ı "nimet verici-kötülükleri engelleyen" sihirbaz kitap konumuna getirir. Kur'an dünyada yol gösterici bir kitap olmaktan çıkarak zenginlik ve mal elde etmek için (Vakıa suresi) okunur. İnsan, zikir çekerek ve Kur'an okuyarak Rububiyet sırlarının kendisine açılmasına yol açar, kişi bu yolla yüce hale gelir, melekleri görmeye başlar ve cinler onun hizmetçisi olur. Kur'an, ahirette kişiye şefaet edip onu savunacaktır. Gam ve kederi yok etmek için Duhan Suresi, bela ve kötülüklerin zararını gidermek için Kehf suresi okunur (Gazali, Âlemlerin Sırrı, Tarihsiz, s. 116-117, 94). Kur'an'daki 'sırlı sözler' hem bireyi, hem dış dünyayı, hem doğa olaylarını kontrol altına almayı, değiştirmeyi, zengin olmayı sağlar. İnsan, Allah'ın sihirli/sırlı sıfatları olan Esmâ-i Hüsnâ'da bu sıfatlara sığınarak doğayı etkiler, hastalıkları iyileştirebilir, kötülükten, düşmandan, yangından bu sözlerle kurtulabilir. Evlat sahibi olabilir, ilmi kolay ezberler, Esmâ okuyana düşman zarar veremez, muhterem ve heybetli olur, düşmanı ezer, ahirette rütbesi artar, rızık elde eder. İnsanlar yüksek mevki elde etmek için, felaketten kurtulmak için, işinde başarılı olmak için, gizli melekûtu idrak etmek için Esmâ okur

(Gazali, el-Maksad'ül-esna Şerhi Esmâ-i Hüsnâ , 2005, s. 225-245). Tıp, farmakoloji, kimya hastalıklara çare olamaz veya insanın çalışması, emek harcaması, rızık peşinde koşması boşuna çabalardır. Bunları insana doğrudan doğruya Allah verir ve Allah'ın isimlerini okuyarak insan bunları elde eder.

Gazali'nin Kur'an okuyarak elde edildiğini söylediği vecd anlayışına bazı itirazlar gelmiştir. Kur'an'ın sadece vecde getiren bir kitap olarak ele alınmasına karşı çıkan dönemin âlimleri madem Kur'an'ın dinlenilmesi vecd için fayda verici ise ehl-i vecdin, gazelhanların yerine kurraların etrafında toplanması gerektiğini söylemişlerdir. Kurraların halkalarında oturmaları ve vecde kapılmaları, tegannicilerin halkalarında oturmalarından daha uygundur ve her toplantıda tegannici yerine bir kurra (hafız) aranmalıdır. Çünkü Allah'ın kelâmı, teganniden üstündür. Gazali bu itirazlara şöyle cevap verir, “teganninin ve semanın vecdi, Kur'an'dan daha fazla tahrik eder. Kur'an'ın bütün ayetleri dinleyenin vecde gelmesine uygun değildir” (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn-2.cilt, 2014, s. 719).

Şiir ve Müzik Zevki

İnsanlar vecdi elde etmek için çoğu zaman manevi hallere uygun düşen lafızları teganni ederek heyecanının çabuk kabarmasını isterler veya şiirle bu heyecan durumu elde edilebilir. Örneğin bir mutasavvıf ilim meclisinde bir şiir okumuş ve bu şiirden sonra herkes ayağa kalkıp vecde kapılmıştır. Oysa daha önce yaptıkları ilmî tartışmadan onlarda bu vecd hali hâsıl olmamıştı. Cüneyd-i Bağdadî, ilmin fazlası vecdin fazlasından daha üstündür, diyerek ilmi üstün tutsa da ilmin vecde engel olduğunu düşünmektedir (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn-2.cilt, 2014, s. 772-773, 783).

Allah ‘şairlere ise, sapık kimseler uyarlar’ (Şuara, 224) buyursa bile bu şairlerden ‘kâfir şairleri’ kastetmiştir. “İnkârcı şairlere gerçekleri arayanlar değil, ancak heva ve hevesleri peşinde giden, zevk ve eğlence düşkünlerinin tâbi olacağını bildirmektedir” (Şuara Suresi 224-227 ayet tefsiri). Bu ayet esasında şiirin haram olduğuna delalet etmez. Gazali'ye göre yine teganniye karşı çıkanlara şöyle cevap verir: “İblis'in ilk ağıt ve teganniye yapması şüphesiz ki her ağıt ve teganniye haram kılmaz” bu tür faaliyetler mutasavvıflar için meşru olur (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn-2.cilt, 2014, s. 741).

Gazali bu tür faaliyetlerin meşruluğu için başka rivayetleri de örnek verir. Örneğin, Tahir b. Bilal Hemedani Verrak, Cidde camiinde itikâfta bulunduğu sırada bir gün mescidin bir kenarında şiir söyleyip dinleyen bir topluluğu görmüş kalben onların yaptıklarından hoşlanmamıştır. Kendi kendine “Allah’ın mabetlerinden birinde nasıl bunlar şiir okurlar?” demiş o gece Hz. Peygamber’i rüyasında görmüştür. Rüyasında, Ebu Bekir bir şeyler söylemekte Hz. Peygamber’de onu dinlemektedir. Âdetâ Ebu Bekir’in sözüyle vecde gelen bir kimse gibi elini göğsüne koymaktadır. Bu rüyadan sonra şiir dinleyen kimseleri bir daha hor görmemek gerektiğini anlamıştır (Gazali, İhyâ’ü ‘ulûmi’d-dîn-2.cilt, 2014, s. 710).

Gazali’ye göre aklın ötesinde, akla kapalı hususları açıklayan başka bir aşamanın bulunması imkânsız değildir; tıpkı ayırt etme ve duyumsamanın ötesinde bir aşama olarak aklın bulunmasının imkânsız olmayışı gibi. Duyu bilgisi ve ayırt etme (temyiz) yeteneği yetersiz kaldığı durumlarda nice ilginç ve bilinmez şeyler akıl için aşikâr olur. Örneğin şiir zevki böyledir. “Bir algı türü olan” şiiri bir kısım insanlar bilirken, bazıları bundan anlamazlar. Şiir vecde girmeye neden olur. Ebu Hasan Ahmed b. Muhammed en-Nuri’ye bir şiir okunduğunda vecde kapılmış: “Durmadan senin sevginden bir konağa iniyorum ki akıllar onun inişi hakkında şaşkına dönerler” şiiriyle aşka gelip, kamışlarla kaplı sazlıkta ayağı parçalanana kadar dönüp, yaralar sonucu ölmüştür (Gazali, İhyâ’ü ‘ulûmi’d-din-4.cilt, 2014, s. 639).

Gazali, şairin şiir yazma yeteneğini, akıl âleminde daha üstün bir âlemin var olduğunu delillendirmek için kullanır.⁸³ Bir şairin şiir yazarken ortaya koyduğu vezinlerini bu tür yeteneği olmayanlar anlayamazlar, benzer bir durum müzik yeteneğinde de vardır. Bazıları müzikten etkilenir bazıları için ise bir şey ifade etmez. Zevk alanlar aldıkları zevki ondan zevk alamayanlara anlatamazlar (Gazali, Âlemlerin Sırrı, Tarihsiz) (Gazali, Âlemlerin Sırrı, Tarihsiz, s. 38) (Taylan, Gazali’nin Düşünce Sisteminin Temelleri, 1989, s. 151 -152). Bazılarının kulak zevki yüksektir. Onlar, musiki çalgılarını, şarkıları ve çeşitli makamları icat etmişlerdir. Bunlardan bir kısmı hüzünlendiren, bir kısmı coşturan, uyutan, ağlatan, çıldırtan, öldüren, bayılta nağmelerdir. Bu makamlar ancak ‘zevk sahibi’

⁸³ Gazali’nin şiirlerinden örnekler için bk. (Gazali, İmam Gazali’nin Kasidesi, 2000).

olanlar üzerinde güçlü etki bırakır. Bu zevkten yoksun olanlar vecde gelip bayılanlara şaşırır. *Zevk sahibi akıllılar*, bu zevki anlatmaya çalışsalar da buna güçleri yetmez (Gazâlî, Mişkâtü'l-envâr, 2018, s. 63). Bu nağmeler ruhlara tesir etmektedir. Ruhların sesle etkilenmesinin sebebinin marifeti ise mükâşefe ilminin inceliklerindedir. Ahmak, katı, kalbi işlemez, teganninin lezzetinden mahrum olan bir kimse ise, dinleyenin lezzetlenmesinden, vecdinden ve halinin ıstırabından, renginin solmasından hayretlere düşer” (Gazali, İhyâ’ü 'ulûmi'd-dîn-2.cilt, 2014, s. 729).

Gazali şiirde ve müzikte zevkten bir parça bulsa ve bunu mistik tecrübeye benzetse bile zaman zaman kalamî fikirleri ağır basar ve kıyas meselesinde şiiri kötüler. Ona göre şiirsel kıyas, yanlış olduğu herkesçe bilinen, hayali öncüllere dayanan kıyastır ve bir geçerliliği bulunmamaktadır (Gazali, İhyâ’ü 'ulûmi'd-dîn-2.cilt, 2014, s. 716) (Aydın H. , Gazali Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri, 2012, s. 118). Bu şekilde şiirle uğraşan herhangi bir kişinin akıl yürütme ve mantıksal önermeler sürme yetisinin mümkün olmadığını ileri süren Gazali, şiirsel önermelerin geçerli olmadığını ileri sürer. Bu meselede de Gazali'nin kalamî kişiliği ile mutasavvıf tutumu birbiriyle çatışmakta ve birbirine zıt açıklamalarda bulunmaktadır.

Estetik ve Güzellik Zevki

İnsan doğuştan sadece düşünme ile değil, yüksek hislerle yani estetik ve din gibi duygularla doğar. Güzelliğe verilen tepkilerin ruhumuzdan gelen tabii refleksler olduğu ifade edilmiştir. Bu nedenle insanın tabii güzelliği hissetmesi sanatsal faaliyetlerden önce gelir. İnsan güzelliği ilk önce bir çiçekte, güneşin doğuşunda yani tabiatta hissetmiştir (Şahin N. , Gazali'de Etik-Estetik İlişkisi, 2011, s. 95). Bu güzellik hissini etkisiyle insanın kendisi de bir güzelliği ortaya koymayı ister ve böylece resim, müzik, şiir ..vb. sanatlar ortaya çıkar.

Gazali'ye göre güzelliği sevmek güzelliğin zatındandır. Zira onda güzelliği anlamak zevkin kendisidir. O nedenle güzel sırf güzelliği ve zatı için sevilir. İnsan; çiçeğe, kuşa, tabiata, suya bakınca kederi kalker, zevki artar. Zevkli olan her şey ise sevimidir (Gazali, İhyâ’ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 619-620) (Şahin N. , Gazali'de Etik-Estetik İlişkisi, 2011, s. 100). Çirkinlik kötüdür. Çünkü çirkin bir kimsenin yaptırmaya gücünün yetmediği şeyleri güzel yüzlü yaptırabilir. Güzellik çoğu zaman nefsin faziletli olduğuna delalet eder. Nefsin nuru tamam olunca bedene sirayet

eder. Gerçek güzellikler basiret nuru ile bilinir. Duyular onu idrak edemez. Güzellik ilimsiz ve basiretsiz olursa sevgi oluşmaz. Böylece bunlar ilmin ve kudretin kemaline dönüşür (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-4.cilt, 2014, s. 228 -229, 625).

Güzellik kalıpta, kıyafette ve yüz parlaklığında olursa göz ile görülür, bunu çocuklar ve hayvanlar bile idrak eder, fakat güzellik celal ve azamet, ululuk, rütbe üstünlüğü, güzel vasıflar, güzel ahlak, iyilik... vb. batınî sıfatlardan ise bu güzellik kalp ile anlaşılır. Güzelliğin sadece duyularla anlaşılması güzellikte ve anlaşılmasında bir eksikliktir, çünkü dış güzellikten daha önemli olan ve duyuya bağlı olmayan kalp gözü ve basiret ile idrak edilen batın ve ahlak güzelliği vardır. Bunu basiret sahipleri anlar. Çünkü güzellik sadece gözün anlamasına bağlı değildir (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 624) (Şahin N. , Gazali'de Etik-Estetik İlişkisi, 2011, s. 170, 101) (Şahin N. , Gazali'de Bir Değer Olarak Estetik (Güzellik), 2011, s. 171). Sonuçta yaratanın sevgisi batınî göz ile anlaşılır, Allah'ın cemali her cemalden daha tam ve kâmindir. Âlemdeki her cemal, o cemalin güzelliklerinden bir güzelliştir (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-4.cilt, 2014, s. 728). Gazali'ye göre güzellik, insan ruhunu güzelleştirip Allah'a götürmelidir. Fakat dünyanın güzelliği ve çekiciliği insana Allah'ın varlığını unutturmamalıdır. Gazali'ye göre zaten fizikî güzellik, insanın ruhî güzelliğinden ve güzelliği anlama kapasitesinden, Allah'ın ona verdiği güzellik duygusundan kaynaklanmaktadır (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 624-625) (Şahin N. , Gazali'de Bir Değer Olarak Estetik (Güzellik), 2011, s. 177).

İslam filozofları, Platon'un anlayışından ilham alan bir estetik düşünce zeminine sahiptirler. Örneğin İbn Sînâ, güzelliği 'Allah'ın bir sıfatı' olarak değerlendirmiştir. "Zorunlu varlık, sırf güzellik ve iyilik sahibidir. O her şeyin güzelliğinin ve her şeyin hoşluğunun ilkesidir" (İbn Sina, 2013, s. 114) (İbn Sina, 1960, s. 27-28). Bu nedenle o güzelliği ilk defa bağımsız bir delil olarak kullanmıştır. Allah güzel olduğu için onu sevmemek imkânsızdır çünkü o *güzellerin güzelidir*. Güzeli seyretmek de insana zevk verir. Benzer şekilde Gazali'ye göre en büyük zevk Allah'ın cemaline bakmak ve manevi yönden olgunlaşanlar için Allah'ı bilmek, onun cemalini mütalaa etmek ve ilahi nurun sırrına erişmektir (Gazâlî, Mişkâtü'l-envâr, 2018, s. 51) (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 475-476) (Şahin N. , Gazali'de Bir Değer Olarak Estetik (Güzellik), 2011,

s. 166, 170). Fakat akıl, güzelliği anlayamaz, bu konuda hüküm veremez. Bu konuda hüküm vermesi için Şari'den bir hitap olması gerekir (Gazali, Müstasfâ fi 'ilmi'l-usûl, 2017, s. 129).

Gazali'ye göre güzeli anlamak zevktir. Tanrısal güzelliğe işaret eden *metafizik güzellik* dış dünyadaki güzellikten farklı olarak batnî güzellik olarak düşünölmelidir. Platon'un güzellik idesine dayandırdığı güzellik epistemolojisini Gazali kendi sistemine yani marifetullaha bağlar. Platon'da olduğu gibi Gazali'de de mutlak güzel olan varlık Tanrı'dır (Albayrak M. , 2000, s. 361).

İbn Bacce, *Risalet'ül Veda* eserinde Gazali'nin bazı tasavvufi haller yaşadığını iddia ettiği tecrübelerle olumlu bakmamıştır. Mistik tecrübe ile elde edilen zevkten ziyade elbette ki akıl âleminin vereceği zevk çok daha büyük olacaktır. Çünkü Gazali'nin düşüncesine göre gerçeğin bilgisine ulaşmanın nihai gayesi 'haz almak (zevk)'tır. İbn Bacce buna katılmaz ve bu durumu şöyle değerlendirir "bu görüşün doğruluğu Nikomakhos'ta yer alan bir ifadeyle kanıtlanabilir. Orada şöyle denilir, kötü kişiler günlerini lakırdı ve eğlence ile (haz almakla) geçirirler, ancak kendileriyle baş başa kaldıklarında kötü hallerinden ötürü vicdanlarında bir acı duyarlar. Seçkinler ise tam tersi durumdadır, onlar (daima) kendileriyle barışıklırlar" (İbn Bacce, 1991, s. 121). O nedenle zevk bir düşünce sisteminin temelini konulamaz. Bundan bir epistemoloji kurulamaz, bu yönüyle Gazali'nin sistemi sağlam bir temele dayanmamakta zevkçi (hedonist) bir tecrübeye dayanmaktadır.

4.3. Gazali'de Delil Kavramı

Gazali, filozofların bilgi anlayışını tam tersine çevirmiştir. Tümellerin, tikel dünyaya çıkmasını beş duyu organının "bilimsel gözlem, deney ve tecrübesine" ve aklın zihinsel kavrayışına bağlayan filozofların aksine Gazali, tümelleri, varlığını ve tikel dünyaya çıkmasını tamamen dine ve dinden de gnostik tasavvuf öğretisine bağlamaktadır. Gazali'ye göre "tümeller nesnel dünyada karşılıkları olmayan birer zihnin üretim biçimleridirler." (Bozkurt Ö. , 2009, s. 279) (Hanoğlu, 2012, s. 89). Tümelleri din yoluyla kavrayan dinî aklın, tikel dünyada tümelleri kavraması yine din yoluyla olur. Tikelleri, dini emirler bildirir ve onların ortaya çıkması da dini emirlerin yaşanması yani ibadet, tecrübe, deney,

gözlem ile gerçekleşir. Fakat bu gözlem bilimsel bir gözlem değil ‘temaşacı’ tarzda ve her şeyde bir hikmet arayan, ‘Allah’ın cemalinin tecellilerini’ görmeyi istemek için yapılan bir gözlemdir.

İbadet, yani dinî tecrübe, deneyin zeminini hazırlar fakat tam bir gözlemi yani ‘bilinçli’ bir gözlem ve tecrübeyi vermez. Bu aşama Gazali’ye göre taklidî aşamadır ve temel ibadetlerden riyazet ve uzlete geçilmeli, ibadetlerin hem niceliği hem de niteliği artırılmalı, ibadet *hayatın bir parçası* değil *hayatın tamamı* yapılmalıdır. Nasıl ki peygamber vahiy almadan önce ümmi ise, yani okuma yazma bilmiyorsa, vahyin gelmesi de okuma, düşünme, yazma ve araştırmaya bağlı değildir. Hz. Peygamber Hira Mağarası’na kapanıp orada ibadet ederek, aç kalıp oruç tutarak ve zikir çekerek, faal akılla yani Cebrail ile iletişime geçip tümel ve tikel bilgilerin hepsini ‘ibadet yoluyla’ aldıysa ve aklını bu şekilde mistik bir tecrübe yoluyla geliştirdiyse, insanlar da bilimsel araştırmaya, duyu organlarına dayalı deney ve gözleme ihtiyaç duymadan, ‘gerçek anlamda peygamberin yolunu izleyerek’ kendilerini geliştirebilirler. Bu ise bir anlamda peygamberin dediğini değil, yaptığını yapmaktır. Bir öğrenci öğretmenin öğrettiklerini değil, öğretme şeklini/hareketlerini taklit etmelidir. Kendisini bir mağaraya kapatmalı, ot yemeli, (Gazali, Tevekkül ve Tevhid, 2017, s. 37) dünyadan ve insanlardan uzaklaşmalı, uzlete girip bu yolla vahye benzer bir bilgi (ilham) elde etmelidir. Böylece insanın kalbine nur iner, içi aydınlanır ve ‘iç duyu organları’ olan manevî/ruhî duyu organları ortaya çıkar. Artık bu seviyeden sonra dış duyu organlarının göremedikleri âlem görülmeye başlar. Bu ise mistik tecrübenin sürekli ve peş peşe yaşanmasıyla oluşur. Tüm bu nedenlerden dolayı Tanrı’nın varlığına tabiattan, düzenden, dış duyuların algıladıklarından ve akıldan yola çıkarak delil getirilemez. Çünkü duyu verileri ve akıl güvenilmez bilgi kaynaklarıdır. Gerçek bilgi kaynağı ve Tanrı’nın varlığına delil iç duyu organları ve kalptir. Bunlar yoluyla elde edilen mistik tecrübelerdir. Mistikler Cebrail’den (faal akıl) vahiy/ilham alırlar (Bozkurt Ö. , 2009, s. 279).

4.4. Gazali’de Dinî Tecrübe Delili

Gazali dini ve tecrübeyi gnostik tasavvuf düşüncesine göre yorumlamakta ve aklı buna uygun çerçevede anlatmaktadır. Böyle bir tabloda elbette dinî tecrübeler de benzer şekilde yorumlanmaktadır.

Gazali, çocuğun küçük yaşlardan itibaren anne babasını ‘taklit’ ederek dini öğrendiğini söyler. Çocuğun yaratılışında fitraten ‘İslam dini’ olsa bile anne babası onu ‘Hıristiyan, Yahudi veya Mecusi” yapar. Çocuk İslam dinini de taklitle öğrendiği için, dinin temel ibadet, emir ve yasakları ona öğretilmeli ve yapması konusunda teşvik edilmelidir. Temyiz yani akıl aşamasına gelip dini açıdan kendisine neyin iyi ve faydalı neyin kötü ve zararlı olduğunu anlayan çocuk artık dış duyu bilgisinin ve dünyevî aklın etkisinden kurtularak, iç duyunun/uhrevî aklın etkisine girer. Bunun gerçekleşmesi için aklını meşgul edecek her türlü dış duyuya ve akla dayalı ilimlerden (felsefe, tıp, matematik, biyoloji ve dinin akli yorumunu yapan kelimeler, fıkıh ve tefsirden uzak tutulup ilmihal seviyesinde dinî bilgi ve dinî kitapları (elbette Gazali burada *İhya* kitabını kastetmektedir) okutulmalıdır. Çocuğun devamlı akli çaba ve öğretime zorlanması, kalbini öldürür, zekâsını köreltir, hayatını zehir eder, neticede çocuk bundan kurtulmak için hileye başvurur. Çocuğu maddi dünyanın bilgisinden uzak tutmak gerektiği gibi onu fiziksel terbiyeden geçirmek gerekir. Çocuğun maddî yönünü törpülemek için aşırı yiyip-içmesine engel olmalı, ibadete alıştırmalı, namaz kıldırılmalı ve zikir çekmesi sağlanmalıdır. Riyazet ve uzlet hayatına geçilmesine olanak verilmelidir. Böylece çocuk, *taklidi din* anlayışından kurtulup *hakiki din* aşamasına geçebilir. Çocuklara ilahi ilimlere yönelik melekler akıl verirler (Gazali, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-din*-3.cilt, 2014, s. 20-21, 33, 139, 174-175) (Kasım, İmam Gazali ve J.J.Rousseau Arasında Eğitim Bakımından Bir Karşılaştırma, 1988, s. 48) çünkü Allah, onlara bilgileri öğretir (Gazali, *Ma'arifü'l-'akliyye* (Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine), 2018, s. 58). Gazali, avam dediği sıradan halk mensuplarının, taklit dininden hakiki dine yönelmesi için ibadetlerin riyazete, dünyevi alışkanlıkların uzlete dönüşmesi gerektiğini vurgular. Bunun için iki kitap yazan Gazali, *Bidayet'ül Hidaye* ile bunun Farsça versiyonu olan İranlı Müslümanlar için yazdığı *Zâdü'l Ahire*'de bu konuları ayrıntılı açıklamıştır. Bu kitapların amacı avamın ibadet ve günlük alışkanlıklarını riyazet ve uzlet hayatına çevirmek ve onları kitabın sonunda da söylediği gibi “şeytan ve kurt olan” fıkıh ve kelam âlimlerinin etkisinden kurtarmaktır (Gazali, *Bidâyetü'l-hidâye*, 2017, s. 144) (Gazali, *Zâdü'l-âhire*, 2015, s. 110).

Çocuklar ve avamdan başka, aldığı eğitimler nedeniyle din konusunda kafası karışmış bazı ‘üst avam’ gruplar vardır. Gazali bu

gruplara hakiki dine yönelmeleri için farklı bir çözüm yolu bulmaya çalışır. Gazali'ye göre kalbi, gnostik/mistik tecrübeye açık olmayan kelamcılar; dünyevî ilimlerle akli bulanıklaşmış filozoflar ve fıkıh âlimleri, kalp yoluna sevk edilmesi için farklı şekillerde tedavi edilmelidir. Bu gruplara kısmen nazarî akli dikkate alarak bir çıkış yolu bulmaya çalışan Gazali, nazarî akıldan dinî akla geçiş yapılırsa ve bu dinî aklın zaten dinde var olan dinî mantığı (Gazali, *Tehâfütü'l-felâsife*, 1981, s. 14)⁸⁴ kullanması sağlanırsa, dünyevî nazari ilimlerde nasıl ki dünyevî mantıkla, kıyas yaparken orta terim dünyevî bir sezgi ile bulunuyorsa tıpkı bunun gibi dinî ilimlerle çok meşgul olan bir kimse de dinî mantığını kullanarak *dinî sezgiyle orta terimi bulabilir*. Gazali burada, dinî akli destekleyici dinî sezgiciliği (mükaşefe yolunu) ortaya koymaktadır.

Kalp bilgisi, yerde kazılmış bir kuyu suyu gibidir. Bu dipten gelen su, iç duyu organlarıyla elde edilen bilgi ve kalp gözüyle elde edilen bilgiye benzer. Beş dış duyu organlarıyla elde edilen bilgi ve bunlardan istidlal yoluyla kazanılan bilgi kanallardan veya kaynaklardan gelen nehir gibidir. Bu su dıştan geldiği için bulanık ve çamurludur. İçteki su ise parlak ve temizdir. O nedenle bilgi *derunî bir tecrübe ve imanın yaşanmasıyla (yani dini tecrübeyle)* mümkün olur (Gazali, Marifetullah, 2017, s. 46) (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-1.cilt, s. 28) (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 182) (Bağçeci, 1988, s. 64). Kelam, fıkıh, tefsir ve felsefe ehli, dinin dünyevî (akılla) yorumunu yapmayı terk ederek ve dini, dünyevî işlerine mal etmekten vazgeçerek, *dinin ahiret yorumuna yönelmelidirler ve işe en başta Hz. Peygamberi taklit ederek başlamalıdırlar* (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-1.cilt, s. 56) (Gazâlî, el-Münkız mi-ne'd-dalâl, 1989, s. 71) ve tek amaçları, marifetullah olmalıdır. Dünyevî kelam yerine ahiret kelamı, dünyevî fıkıh yerine ahiret fıkıhı, dünyevî tefsir yerine ise ahiret tefsiri yapılmalı, dünyevî felsefe yerine uhrevî (batınî) felsefe yapılmalı, imamiyet yerine peygamberlik/evliyalık kurumu getirilmeli, bütün felsefi ve dinî ilimlerin kökenleri olduğu gibi ortaya çıkarılmalı, dünyevî mantık yerine de dinî mantık getirilmelidir (Gazali, Marifetullah, 2017, s. 112-113).

⁸⁴ Gazali'ye göre mantık felsefi bilimlerden değildir. İslam dünyası felsefeyle tanışmadan önce de kelam ilminde mantık kullanılmaktaydı. O nedenle Gazali epistemolojisinde mantığın din ilimlerinden gelen kökleri vardır (Türker, 2000).

Batınî felsefede akli delile gerek yoktur, sadece Hz. Peygamber'i ve selefi her konuda taklit etmek yeterlidir (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-1.cilt, s. 93). “Rey ve kıyas mizanına gelince: Onlara sarılmaktan Allah'a sığınırım. Bunlar, şeytanın mizanıdır... Kıstas'ül Müstakîm, Allah'ın kitabında tenzil ettiği ve elçilerine onlarla ölçmelerini öğrettiği beş mizandır. Kim Resulallah'tan talim eder ve Allah'ın mizanlarıyla tartarsa hidayet bulur. Kim bundan yüz çevirip rey ve kıyasa yönelirse, hakikatten sapmış ve yüksekte yere çakılmış olur... Bu mizanın doğru veya yanlış olduğunu (akıl ve düşünce ile değil) Hz. Muhammed'in talimi ile biliyorum” (Gazali, el-Kıstâs'ül-müstakîm, 2016, s. 44, 48, 50). Böylece bu kıstaslara uyan âlim ve filozoflar grubu da taklit derecesinden kurtularak hakiki din aşamasına ulaşır (Gazali, Müstasfâ fi 'ilmi'l-usûl, 2017, s. 32-38, 43-47, 60). Gazali, âlimlerin kurtuluşa ermesini amaçladığı ve zahitlerin sadece cennete odaklanan tasavvufu yerine uhrevî (gnostik) tasavvufu savunduğu ilk kitabı *İhya*'dır. Bunun yanında, kelamcıları kurtarmak için *İktisad*, fıkıhçıları kurtarmak ve ahiret yolunun ilmini göstermek için *Mustasfa* (Gazali, Müstasfâ fi 'ilmi'l-usûl, 2017, s. 32-33), Tehâfütü'l-felâsife'de geçen bazı terimleri daha açık bir şekilde ortaya koymaya çalıştığı *Miyar'ul ilm* (Gazali, Mi'yârü'l-ilm (İlimlerin Ölçüsü), 2013, s. 30); suduru dinileştirmek için *Mişkat'ül Envar* (Gazâlî, Mişkâtü'l-envâr, 2018, s. 34, 36, 53), mantığı dinileştirmek için *Kıstas'ul Müstakim*, dünyevî tefsiri dinileştirmek/gnostik tecrübeyle elde edilen bir ilme dönüştürmek için *Me'ârifü'l-Akliyye* kitaplarını yazmıştır. Aslında bu kitaplar *İhya*'yı tamamlayan bir puzzle gibidir. Çünkü taklit seviyesinde kalan ve avamlıktan kurtulamayan bu âlimler ve filozoflar grubu, İhya'ya muhalefet etmiş ve Gazali'yi dinsizlikle suçlayıp tekfir etmiştir. O nedenle bu kitaplarla hem İhya'nın muhtevası daha anlaşılır olacaktır hem de âlimler taklitten kurtulup hakikî dine ulaşacaktır (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-1.cilt, s. 52). Böylece bu yeni âlimler, Allah'ı maddî gözle değil, maddî gözlerden daha kuvvetli olan manevî gözlerle müşahede ve idrak edip taklitten kurtulmuş, herhangi bir ilmi, sadece dinlemekle iktifa etmeyip onların manalarına nüfuz etmeye çalışmış olurlar (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-1.cilt, s. 201).

Gazali, her dinî/felsefî gruba ‘farklı bir yol’ çizerek dinî tecrübeleri, bu grupların durduğu noktayı ve varması gereken noktayı belirleyerek tespit etmektedir: “Tanrı'nın bilmesi konuşma, anlamları aktarması söz

olur. Algılama hususunda insanların sınırı ve yaratıkların mertebeleri farklı farklıdır ve yetilerine göredir. Birisi, nefsinin duruluğu ve aklının gücüyle sözün içten olanı duyarda vahiy ve elçilik sahibi olur. Bir başkası, düşüncesinin (fikir) gücüyle, bilgisiyle ve vehmiyle duyarda ilham ve hads sahibi olur. Bu mertebelere göre bir kısım insanlar Allah'ın konuşmasından sadece harfleri duyarlar; bir kısım ise Tevrat, İncil ve Furkan gibi indirilmiş mevcut kitabı duyar” (Gazali, Ma'arifü'l-'akliyye (Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine), 2018, s. 75).

4.4.1. Avamda Dinî Tecrübe (Kur'an) Delili

Gazali, akıl-üstü gördüğü kalbi bilgiden yola çıkarak, din sahasını akıl ve mantık spekülasyonlarının dışına taşımaya ve böylece insanın bilgi dünyasında *dine bir yer ve temel bulmaya* çalışmıştır. O aklî delillerin ilahiyatta kullanılması meselesini tartışmış ve nihayetinde birçok meseleye sadece dinî delilin getirilmesini yeterli görmüş, bu Kur'anî delillerin avama yönelik olduğunu, daha derine gidilmesinin uygun olmadığını düşünmüştür (Taylan, Gazali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri, 1989, s. 176). Çünkü Kur'an-ı Kerim baştan sona dek kâfirlere karşı meydan okuyan delillerle dopdoludur (Gazali, Kavâ'idü'l-'akâ'id (İnançların Esasları), 2019, s. 41). Kur'an'da söylenen deliller Müslümanlar için apaçık ve kolay anlaşılabilir delillerdir. Müslümanlığın aslı için sadece inanmak ve imanda şüphenin bulunmadığına kalbin karar vermesi yeterlidir. İslam hakikatini delil ve hüccet ile ispat etmek, delil ve hüccetlerle bilmek her Müslümana farz-ı ayn değildir, zira Hz. Peygamber Arapların delil ile bilmesini, kelim ilmi okumasını, şüphelerini araştırıp bunların çözümlerini bulmalarını emretmedi (Erdem H. , Gazali'de Akıl-İman İlişkisi, 2011, s. 11). Sadece tasdik ve inanmayı kâfi gördü. O nedenle avamın derecesi bundan fazla olamaz (Gazali, Müslümanın Şahsiyeti, 2017, s. 9). Gazali avam olarak gördüğü grubu kendi içinde sınıflandırmaktadır. Avam tabakasının en altında geniş halk kitleleri yer almaktadır. Bunlara sadece dini eğitim verilmeli ve herhangi bir aklî ilmin öğretilmesi yasaklanmalıdır. Bu avam tabakaya din dışında bilgi verilirse din konusunda şüpheye düşer ve ibadetten soğurlar. Peygamber ve sahabeler dini insanlara delil getirerek anlatmadığı için bu avam tabakaya da aklî deliller getirmek boşunadır. Bunlara sadece Kur'anî delil

getirilmelidir. Kur'an'dan avam için dört şekilde delil getirilebilir: Marifetullaha dair deliller, Allah'ın vahdaniyetine dair deliller, Hz. Peygamber'in sıdkına dair deliller, ahiret gününün vukuu ile ilgili deliller. Allah'ı halka ayetlerle tanıtmak gerekir, aklî delillerle değil. Kur'an delillerine ilavede bulunmak doğru olmaz. Avama kelamî deliller söylenirse avamın aklını karıştırır. Kelamın delili bid'attir, kelam fitne yayar (Gazali, *İlcâmü'l-'avâm* (İnançta Hassas Ölçüler), 1984, s. 59-64,66,68). *İlcam 'ul Avam* kitabında avamın kelamdan uzak durmasını şiddetle tavsiye eder. Ariflere soru soran avamı dövmek gerekir. Zaten Kur'an delillerinin ikna edemediği kimseyi de kılıç ve mızrak ikna eder (Korkmazgöz, *Gazali'de Marifetullah Düşüncesi ve Kelamî İstidlâlin Değeri*, 2016, s. 46) (Gazali, *İlcâmü'l-'avâm* (İnançta Hassas Ölçüler), 1984, s. 27,62,70).

Gazali'nin avam olarak kabul ettiği ikinci grup ve aslında 'canını sıkı', onu eleştirip 'tekfir' ederek daha çok eser yazmasına neden olan filozoflar, kelam/fıkıh âlimleri, tefsir âlimleridir. Bunlar 'kıt anlayışları', 'akla takılıp kalmaları' ve dinin önüne 'aklı' koymaları, dünyevî meseleler için dini kullanmaları, maddeye önem vermeleri nedeniyle avam grubunda yer alırlar (Gazali, *İlcâmü'l-'avâm* (İnançta Hassas Ölçüler), 1984, s. 35). Her ne kadar dereceleri halk kadar düşük olmasa da yine de havass ehlienden olmadıkları yani dini, 'zevk' boyutunda yaşamadıkları kesindir. Gazali, bu üst sınıf avam ehlini havass ehli yapmak ve dini; kalp ve zevk boyutunda yaşamalarını sağlamak için onların dine 'akılla' bakmasının önüne geçmeye çalışır. Onların dine 'kalple/sezgiyle' bakmasını sağlamaya çalışır. O nedenle bu grupların akla dayandırdığı ne varsa ele alıp eleştiren Gazali, sezgiye yani duyguya dayalı bir sistem inşa etmeye girişir. İlk yaptığı şey ise onların akla dayalı delil anlayışını yani Tanrı'ya delil ile yönelen bakış açısını düzeltmektir.

Dinî geleneklerde, Allah'ın varlığına, birliğine Hz. Muhammed'in Allah'ın resulü olduğuna, dünyada yapılanlardan ahiret gününde hesaba çekileceğine olan iman konusunda herhangi bir aklî delil aranmamaktadır (Topuz, *Gazali'de Dinî Tutum ve Davranışlar*, 2011, s. 166). Filozofların akla dayalı Allah'ın varlığına getirdiği deliller kesin değil zannî delildir. Bu deliller insanın iradesine dayalı ve soyutlamadan (tenzih) başka bir şey değildir. Fakat filozofların delilleri temsil ve teşbihe dayandığı (analoji) halde onlar, bu delilleri *burhanî delil* gibi sunarlar. Güneşte bir zayıflama

olmasını duyular kavrayamaz, ilmi gözlem ise bu tür olayları yaklaşık bir tahminle bilmektedir. Filozofların bu şekilde tahmine dayalı akıl tarafından kabul edilmeyecek birçok delilleri vardır (Gazali, Tehâfütü'l-felâsife, 1981, s. 75, 76). Aynı şekilde deney söz konusu olmadığı halde sırf görülene kıyasla felekler hakkında hüküm vermek yanlıştır. İnsan nefsi sürekli değişir ve insan nefsinin felek nefsinin kıyaslamak kıyas kurallarına uymaz. Kıyas kuralları, iki şey arasında kıyas yapabilmek için onların bir orta terimde birleşmelerini gerekli görmektedir. Bu *orta terim* nefiste ise insanın nefsi ile feleğin nefsinin aynı olduğu bilinemez (Gazali, Tehâfütü'l-felâsife, 1981, s. 173-175, 188) (Ayık, Gazali'nin Eleştirileri Felsefeyi Bitirdi mi?, 2009, s. 47, 49).

4.4.2. Havassa Göre Dinî Tecrübe (Zevk) Delili

Gazali'ye göre fıkıhın, kelamın ve felsefenin aklı çıkarımları ve akla dayalı din yorumları dinde yoktur. Hz. Peygamber'in ve ashabının hayatında sadece *ahiret ilmi* vardır. Ebu Bekir, fetva ilmini yani fıkıhı bilerek veya kelam ilmine dalarak bütün insanlardan üstün olmamıştır, o oruç tutarak, çok namaz kılarak insanlardan üstün olmuş ve ancak bu şekilde kalbinde iman yeşermiştir (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-1.cilt, s. 114). Tıpkı bunun gibi mutasavvıflar da riyazet ve uzlet hayatı yaşayarak, dünyayı terk edip bolca ibadet ederek Ebu Bekir'in yaptığını yapmalı ve kalplerinde imanı yeşertmelidir. Bu şekilde kalbe Allah tarafından bir nur verilir ve bu nurla insanlar Allah'ı görür, bilir yakînî bir bilgi ile Allah'ın varlığına delil getirmiş olurlar. Filozofların burhanî delille elde ettiklerine havass ehli kalple, keşfle, Allah'ı bizzat görerek (rüyetullah) erişmekte ve bu şekilde 'yakînî bir bilgi' ile Allah'ı bilmekte (marifetullah) bu şekilde zevke ulaşmakta ve bu şekilde asıl delil zevk delili olmaktadır.

Dinî/mistik tecrübe, Gazali'nin düşüncesinin temelini oluşturmaktadır. Bu tecrübe onun düşünce sistemine kısmen, göreceli de olsa tutarlı bir yapı kazandırmaktadır. Gazali'nin amacı İslam'ın dünyevileşme, farklı mezhep ve grupların birbirleriyle mücadele edip siyasi-sosyal kargaşa çıkarma tehdidinde ve Bâtını hareketlere karşı "dini İhya" etmektir. İhya eylemiyle ortaya yeni bir din yorumu çıkar. Gazali, batınileri ve zahit tasavvufu eleştirirken İslam dinini 'kuru taklit'ten kurtarıp 'hakiki din' anlayışına döndürdüğünü varsayar. İslam'ın

*Allah'ının Hakk'a dönüştüğü*⁸⁵ böyle bir bakışta o İslam'ın özünü (manasını) yakaladığını düşünmektedir. Ona göre dinin 'mana'sı ve 'özü' yakalandığında Allah'ın varlığı için ayrıca bir delil aramaya gerek kalmaz zaten mistik tecrübe ile Tanrı'nın varlığına delil getirilir. Bu bağlamda Gazali, Tanrı'nın varlığını kanıtlama gibi bir çabanın içine girme gereği duymaz. Bazen kendisine yöneltilen sorular nedeniyle bazen de "dini 'ihya" ederken diğer ilim dallarına alternatif bir sistem ortaya koymaya çalıştığı sırada Tanrı'nın varlığına delil getirme çabası içinde olduğunu görmekteyiz. Gazali'nin düşünce sisteminde de sürekli bir delil arayışı vardır. Fakat bu mistik bir delile dönüşmektedir (Gazali, Tevekkül ve Tevhid, 2017, s. 11). Zaten Gazali'ye göre "Kur'an baştan sona dek kâfirlere karşı meydan okuyan delillerle dopdoludur" (Gazali, Kavâ'idü'l-'akâ'id (İnançların Esasları), 2019, s. 41-42).

Gerçek tasavvuf ehli, ahiret hayatına odaklı yaşamakla birlikte sadece ve sadece Allah'ı düşünmeli, Allah için ibadet etmeli ve marifetullahı arzulamalıdır. Nitekim (gnostik) tasavvuf, bilinenle batını bir bağ kurmadıkça, bilginin yararsız olduğu düşüncesine dayanmaktadır (Tekin, Tarihsiz, s. 167). Zahitlik, her ne kadar gnostik tasavvuf için bir başlangıç olsa da yeterli değildir, bu zahitliğe riyazet, uzlet hayatı ve çokça ibadet, zikir, vird, dua... vb. eklenerek zahid hayatın ibadet yükü artırılmalıdır. Böylece cennet/cehennemden öte insan hakikatin bilgisine yani marifetullaha ulaşabilir. Gazali'ye göre ibadetler bir bilgi alma yoluna

⁸⁵ Hak-Allah-İnsan ayırımı, gnostik din anlayışının temelini oluşturmaktadır. Hak, Allah'tan daha üstündür ve mutlak hakikati temsil eder. Gazali, tasavvuftan bahsederken Allah ifadesinden çok Hak ifadesini, İslam ifadesinden çok hakikat kelimesini kullanır. Böylece o dinler üstü din (mistik din) anlayışının temelini atar. "Hakikat ayrı şeydir, şeriat ayrı şeydir, hakikat ile şeriat aynı değildir, diyenlerin sözünden ibaret olmuş oluyor. Bu ise küfürdür. Çünkü şeriat, zahirden ibarettir, hakikat ise batından ibarettir" şeklinde bir soruya Gazali böyle bir ayırımın olduğunu ama halka anlatılmaması gerektiğini söylemiştir. (Gazali, Kavâ'idü'l-'akâ'id (İnançların Esasları), 2019, s. 64-65); Hak-Allah, Hakikat-Şeriat ayırımı ve Hak ehli için bakınız: (Gazali, Müslümanlığın Rükunleri, s. 27, 125); (Gazali, Minhâcü'l-'abidîn (Cennete Kavuşturan Abidler Yolu), s. 57); Bu tür ayırımlar İbn Arabî'de daha sistematik hale gelmiştir. O Allah, Rahman ve Rahim kavramları yerine Hak, Allah, İnsan üçlemesini kullanır. İbn Arabî, vahdet-i vücud bağlamında gerçeklikten söz ederken, Hakk terimini kullanır. Manevi veya akli bir kutupla kozmik veya varoluşsal bir kutba bölünmüş gerçeklikten söz ettiğinde, birincisini Allah veya Yaraticı (halik), ikincisini ise Yaratım (halk) veya Kozmos diye ifade eder (Eliade, Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi 3, 2018, s. 160).

dönüşmeli, zahitlik, riyazet ve uzlet insana ‘bilgi’ vermelidir. Çünkü hadiste Hz. Peygamber, “kişiyi sükût ve zahitlik içinde gördüğünüz zaman, ona sokulunuz; çünkü ona hikmet telkin olunuyor”⁸⁶ buyurmuştur (Gazali, İhyâ’ü ‘ulûmi’d-din-1.cilt, s. 249-250). Bir diğer grup ise tasavvufta samimi olmayan cahil, taklitçi sufilerdir. Bunlar ne ödüle/cezaya odaklanmış ne de Tanrı bilgisi peşindedir. Tıpkı taklitçi, dünya menfaatinin peşinde olan din mensupları gibi bunlar tasavvuf ehlini taklit ederek dünya menfaatinin peşinde koşmakta olan şeytanlardır. Âşıklık iddia eder, şiir yazarlar..vs. Âşıkların sözüne güvenilmez, onların sözleri ifrat derecesine varır (Gazali, İhyâ’ü ‘ulûmi’d-din-3.cilt, 2014, s. 284). Şekle aldanan bu kısım sufiler sözlerle, kılık kıyafetle ve dış şekille gurura kapılmışlardır. “Giyim kuşam biçimleriyle, konuşmaları... sema ve raksta ortaya çıkan halleri... başlarını öne eğerek seccade üzerinde oturmaları, derinden nefes alarak düşünceli gibi başlarını göğüslerine yaklaştırmaları, alçak sesle konuşmaları ile... sadık sufilere benzerler... sonra onlar harama, şüpheli şeylere ve yöneticilerin mallarına hücum eder” (Gazali, el-Keşf ve't-tebyîn fi gurûri'l-halk ecmâ'in (Aldananlar), 2003, s. 28). Oysa sufi demek ‘tekkede çorba içen veya hırkayla dolaşan değil, tasavvufun edebine uyan kimsedir” (Gazali, Risale-i kutsiyye (Parlayan Nurlar), 2006, s. 494). Gazali, bu edebe uymayanların öldürülmesi gerektiğini söyler (Gazali, İhyâ’ü ‘ulûmi’d-din-1.cilt, s. 151).

Bir dinî tecrübe olarak vahyin ve peygamberin vahiy alma yolunun birkaç çeşidi vardır. Ya melek vasıtasıyla ya doğrudan/görerek veya perde arkasından olabilir. Vahyi peygamberlere Allah verir, vehbidir, peygamberler hazırlanmazlar, vahiy tümel akıldan doğar ve kaynağı bellidir; Allah veya Cebrail’dir. Peygamberler isteyerek vahiy alamaz. Veliler ise - mistik tecrübe yoluyla vahye benzer bir şekilde ilham elde ederler. Bir dinî tecrübe olarak ilham (sezgi, hads, havâtr) velilerin yoludur ve onlara *mülhim meleği* vasıtasıyla gelir, bu ilham doğrudan doğruya mülhim meleğini (veya Tanrı’yı) görerek veya dolaylı yoldan olabilir. Tanrı’yı görerek alınan ilham iki şekilde oluşur: Gönül/kalp gözüyle görmek, düşük seviyede bir görmedir. İkincisi ise gerçek gözle görmektir. Daha üstün velilerin ulaşacağı görme türü bu türdür (Gazali, İhyâ’ü ‘ulûmi’d-din-1.cilt, s. 293). İlham son olarak perde arkasından elde edilir, doğrudan Tanrı’dan gelir. Doğrudan ilham için bir tür ön hazırlık

⁸⁶ İraki, İbn Mace’nin zayıf bir isnatla tahrir ettiğini söylüyor (İraki, 2005, s. 84).

gereklidir. Tümel nefsten doğarlar, bazen yanıltıcı olabilir. Perde arkasından olduğu için kaynağı görünmez, bir veli isteyerek ilham alamaz fakat çabalayarak ilham yolunu elverişli hale getirir, ama yine her şey Allah'ın isteğine bağlıdır (vehbi) (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-1.cilt, s. 1024).

4.4.3. Filozoflarda Dinî Tecrübe (Burhan) Delili

Gazali, filozofların akla dayalı çıkarımla elde edilen burhani delilin metafizik alemde doğru sonuçlara ulaştıramadığını ve *aklın zorunlu yargularının yanlış olduğunu* ispat etmeye çalışmıştır. Bu bağlamda felsefenin karşısında olan bütün mezhep ve görüşleri felsefenin ve filozofların aleyhinde tek bir mezhep gibi kullanacağını ifade eder (Gazali, Tehâfütü'l-felâsife, 1981) (Batak, 2000, s. 377). Gazali'ye göre delili insan bilemez çünkü insan duyuları ve akli insanları yanıltır. Bu nedenle felsefenin akli delil getirme çabaları da boş bir uğraştır. Akli delil yerine dini delil geçerlidir. Delilleri Allah öğretir, insan akıyla delili öğrenemez. Kur'an'a bakıldığında, peygamberin hayatı üzerinden Allah'ın nasıl delil getirdiğini görebiliriz. İbrahim peygamber, ilahlık iddiasında bulunan Nemrut'a karşı "ilah benim ilahımdır, o diriltir ve öldürür" deyince Nemrut "ben de diriltir ve öldürürüm" demiş ve cinsi münasebetle nutfeyi dirilttiğini ve bir insanı katletmek suretiyle öldürdüğünü söylemiş, nedensellik ilkesine uygun olarak *aklî bir açıklama* yapmıştır (Gazali, el-Kıstâsü'l-müstakîm, 2016, s. 108-123). Bu Nemrut'un 'akla uygun açıklaması' karşısında İbrahim Peygamber, Nemrut'un güç yetiremeyeceği ve akli bir açıklama getiremeyeceği 'açık bir delile' (dinî delile) dönerek "Allah, güneşi şarktan doğurur hadi sen de onu garptan getir" deyince, münkir Nemrut şaşırıp kalmış ve buna 'akli' bir açıklama getirememiştir. Allah, İbrahim peygamberin getirdiği bu delilden dolayı onu överek "işte bu deliller kavmine karşı (kullanması için) İbrahim'e öğrettiğimiz hüccetlerdir" (En'âm suresi 83. Âyet) (Gazali, Marifetullah, 2017, s. 35) (Bağçeci, 1988, s. 66) diyerek *delili Allah'ın peygamberlere öğrettiğini* vurgulamıştır. Gazali bu örnekte, filozoflarla Nemrut'u aynı kefeye koymakta ve filozoflara bir anlamda 'Nemrut' diyerek aşağılamakta ve onların akla dayalı delillerini inkârcı/kâfir kişilerin delillerine benzeterek insanların gözünde hem değerlerini düşürmekte hem de delillerinin dinî açıdan bir değerinin olmadığını vurgulamaktadır.

Filozofların delilleri bu bağlamda geçersizdir. Akli bir delil olduğu için Nemrut'un deliline benzemektedir. Avam olan filozofların burhanî delili olamaz onlar sadece dinî delile yönelmelidir. Çünkü *Kur'an delilleri sadece 'avam' içindir*. Burhan delilleri yani gnostik tasavvufun keşfe ve mistik tecrübeye dayalı mistik delilleri ise daha üst kişiler (havass yani mutasavvıflar) içindir, üst delillerde ise Kur'an'ın delilleri (yani nuru) söz konusu olamaz (Gazali, İhyâ'u 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 881-883) (Korkmazgöz, Gazali'de Marifetullah Düşüncesi ve Kelamî İstidlâlin Değeri, 2016, s. 34-61).

Gazali, filozofların burhanî delilinin yanlış olduğunu söyleyerek burhanî delili yeniden tanımlamış ve yeni bir kavram şemasına göre açıklamıştır. *Burhanî delil*, akıl için kesin doğrular olan *yakini önermelerden* oluşurken Gazali'ye göre ise temsil/teşbih ve aralarındaki benzerlikten ortaya çıkararak oluşturulmuştur (Gazali, Müstasfâ fi 'ilmi'l-usûl, 2017, s. 60-67). İlişki bir delile değil, benzerliğe dayanmaktadır. Vehmî hükümler de denilen bu önermeler, vehmin idrak edemediği tümelleri, idrak edebildiği tikellere (cüziyata) kıyaslayarak ortaya çıkardığı sonuçlardır. Temsilin öncülleri olan bu önermeler, sonucu kesin ispatlamaya yetmez ve bu nedenle sonuç kesin değil zannî olur. Burhanî delili oluşturan yakinî önermeleri birbirine bağlayan orta terim aynı zamanda sonucun tümel nedenini de ortaya koymaktadır. Temsilde ise böyle bir tümel neden yoktur. İki öncül arasındaki ilişki, nedeni ortaya koyan bir orta terimle değil, benzerlikle kurulmaktadır. Örneğin âlemin kıdemi hakkındaki deliller, “kadim irade” ile beşer iradesi arasındaki benzerlik ilişkisinden türetilen bir delil olduğu için burhanî değildir. Örneğin filozofların Allah ile âlem arasındaki öncelik-sonralık meselesini izah ederken ortaya koydukları deliller aklî zorunluluk değil, muhayyilemin kabul ettiği muhayyilat türünden önermelerdir. *Yakinî önermede* ise *orta terim aracılığıyla* veya *aklın hiçbir delile ihtiyacı olmadan* doğrudan kabul edeceği (fıtrattan gelen) sezgiyle olan zorunlu doğrular vardır (Gazali, Tehâfütü'l-felâsife, 1981, s. 55-73) (Ayık, Gazali'nin Eleştirileri Felsefeyi Bitirdi mi?, 2009, s. 44-45). Gazali bu şekilde akla ve benzetmeye (temsile) dayalı metafiziğin önermelerinin doğruluk değerine karşı çıkar. Bunlar, *vehmiyat*, *muhayyilat* ve *meşhurat* cinsi önermelerdir. Gazali bu durumda orta terime ve zorunlu (fitri) doğrulara odaklanmıştır. İbn Sînâ'nın, duyu verisi ve yoğun aklî çabayla

bir anda elde edildiğini söylediği 'orta terim'i yani akla dayanan ve ani biliş olan sezgiyi; Gazali iç duyular ve yoğun kalbi çaba, ibadet, riyazet, uzlet tecrübesiyle elde edilen mistik bir sezgiye çevirir. Yoğun dinî çabanın insanda dinî/mistik bir sezgiyi ortaya çıkardığını söyler. Bu yöntem havass için geçerlidir. Ona göre burhanî delil akılla olmaz, sadece kalple ve keşifle olur.

Gazali, burhanî delili duyu bilgisi ve aklî bir faaliyetle metafizik bilgiye ulaşma yerine, dinî delille, mistik tecrübeyle, dinî akıl ve beş iç duyu ile elde edilen bir delile çevirerek havass için olduğu gibi avam için de yeni bir burhani delil anlayışı ortaya koymuş olur. Gazali filozofların dini, akla uygun hale getirme girişimlerine bu şekilde itiraz eder. Felsefenin/aklî ilimlerin kökenini dinde aramaya girişir. Filozofların her konuda söyledikleri zandan (vehbî) öteye bir şey ifade etmez (Ayık, Gazali'nin Eleştirileri Felsefeyi Bitirdi mi?, 2009, s. 49-51). O halde "onlarla delil, hüccet getirmekle iş yapmaktansa kılıçla iş yapmak (filozofları öldürmek) daha iyidir" (Gazali, Faysalü't-tefrika, 2015, s. 85) (Gazali, Marifetullah, 2017, s. 94) (Gazâlî, el-Münkız mi-ne'd-dalâl, 1989, s. 35).

Gazali'ye göre bütün felsefî ilimler, felsefenin iddia ettiği gibi dünyevî akla değil, vahye dayanır. Peygamberler bu ilimleri, Allah'tan vahiy alarak insanlara bildirmişlerdir yani bu ilimlerin tümellerini peygamber bildirir. Bu tümellere göre insanlar bu ilimlerden haberdar olur. Bunun için ayetlerden örnekler veren Gazali, dinden delil getirerek fikirlerini pekiştirir. Tümel bilginin anlaşılması da yine Tanrı'ya dayanmak zorundadır. O nedenle bu bilgileri sadece ilham alan veliler-arifler anlarlar ve 'sırlarına' vakıf olurlar. Vahiy sona erse bile ilhamî/sezgisel bilgi alma yolu sona ermez. Tümel olarak verilmiş bilgilerin tikellerine ancak ilhami bilgi ile ulaşabiliriz. Çünkü ilhamî bilgi de hem tümeli hem de tikeli bilebilir. Aslında Gazali dünyevî, maddî ve insan bedeni ile ilgili bilgilerin öğrenilmesini gereksiz bulur. Tıp gereksizdir, çünkü şifayı Allah verir ve o nedenle *Esmâ 'ül Hüsna Şerhi* kitabında, hastaların iyileşmesi için ilaç içmek yerine zikir çekilmesi gerektiğini söyler. Bariu ismi şerifini 213 defa okumaya devam eden tehlikeli hastalıklara yakalanmaz (Gazali, el-Maksad'ül-esna Şerhi Esmâ-i Hüsna , 2005, s. 226). Farmakolojiyi zaten insanlar uğraşsa da bilemez, hangi ilacın vücutta nereye gideceğine akli ermez, yine astronomiyi istese bile öğrenemez, evrende binlerce kilometre uzaklıktaki yıldızın ne

olduğunu anlayamaz. Bunları vahiy ile peygamberler bilir, veliler ise ilhamla açıklar. “Yıldızların ilmi bazı peygamberlerin mucizesi idi. Sonra o ilim kalktı. O ilimden dünyada ancak karışık bir kalıntı kaldı” (Gazali, İhyâ’ü ‘ulûmi’d-din-4.cilt, 2014, s. 252). İnsan aklı dünyevî ilimlerde yetersiz olduğu için Tanrı vahiy yoluyla yıldızdan, ilaçlardan, tıptan haber vererek insanları bilgilendirir: “Allah kalbe kudret vermiştir. O bu kudretle bütün ilimleri; şeri hükümleri, din, geometri, hesap, tıp, astronomi, çeşitli sanat ve meslekleri öğrenir. Kalp bütün bu ilimleri, daha doğrusu bütün evreni/âlemi içine alır” (Gazali, Selasü Resail fi’l marifeti lem tünşer min qabl (Üç Risale), 2017, s. 67). Gazali bu anlamda akıl ile kalbi birleştiren ve nihayetinde tecrübî bilginin kalpte olduğunu söyleyen Muhasibi’nin izini takip etmektedir (Muhasibî, 1986, s. 448).

Gazali, astronominin köklerinin dinde olduğunu ima eden şöyle bir ifadesi vardır: “Güneş ve ayın hareketlerinin ince bir hesap içinde gerçekleşmesinden...” (Rahmân Suresi 5. ayet) söz eden ayetleri veya tıpla ilgili ayetleri tam anlamıyla ancak tıp (Gazali, İhyâ’ü ‘ulûmi’d-din-3.cilt, 2014, s. 244) ve astronomi ilmini bilenler anlayabilir (Gazali, İhyâ’ü ‘ulûmi’d-din-3.cilt, 2014, s. 199-200) (Gazali, Cevâhirü'l-Kur’ân (Kur'an'dan Cevherler), 1977, s. 35) (Yavuz Ö. F., Gazali ve İlmî Tefsir, 2011, s. 54). Göğün maviliğini ve yıldızları gözlemlemek için göğe bakan insanların bakışını boş ve anlamsız bir bakışa benzetip bu bakışı “hayvanlar da böyle bakar” diyerek hayvan bakışına benzeten Gazali’ye göre göğe, “izzet ve ceberrutun acayipliklerini” görmek ve melekûta bakışın manasını ortaya çıkarmak için bakılmalıdır. Nitekim Hz. İbrahim göğe bakarken Allah ona “göklerin ve yerin melekûtunu gösteriyordu” (Enam, 75). Böylece inananlardan olmasını sağlıyordu (Gazali, İhyâ’ü ‘ulûmi’d-din-4.cilt, 2014, s. 940). Gazali böylece astronomi ilmini mistik bir tecrübe biçimine çevirerek asıl amacının insanları dine yönlendirmek ve inançlı kılmak olduğunu ifade ederek bilimsel bir amaçla göğe bakılmasının yanlışlığını vurgular. Ona göre *akılla değil, kalple (inançla) göğe bakılmalıdır*.

Gazali’ye göre her şeyde olduğu gibi bitkilerde de bilimsel gözlem ve araştırma yapmaya insan aklı yetmez, bitkileri sadece temaşa etmeli yani ibret almak için bakmalı, bir hikmet aramalı ve bu hikmetle dine yönelip ibadete devam etmelidir (Gazali, İhyâ’ü ‘ulûmi’d-din-3.cilt, 2014, s. 258) (Gazâlî, el-Münkız mi-ne’-d-dalâl, 1989, s. 67) (Oruç, 2010, s. 102).

“Bitkilerin her birinin tadı, kokusu, renk ve şekli birbirinden farklıdır. Bitkilerin çokluğuna, türlerinin çeşitli oluşuna ve şekillerine bak. Sonra bitkilerin değişikliğine, faydalarının çokluğuna dikkat et. Dikkat et ki Allah garip ve faydalı ilaçları nasıl bitkilere emanet etmiştir... Bir bitki neşe verir, öbür bitki uyutur biri kuvvet verir, biri zafiyet verir. Kısaca yerden biten hiçbir yaprak ve hiçbir saman çöpü yoktur ki onda beşerin birçok faydası bulunmasın. İnsanın gücü, o faydaların hepsini bilmeye gücü yetmez. Bunlardan, *seni tefekkür yoluna sevk edecek kadar* zikretmek yeterlidir” (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-4.cilt, 2014, s. 851).

Filozoflar, felsefe ilimlerini (tıp, astronomi, kimya) kutsal kitaplardan öğrenmişlerdir. Felsefenin kökleri akla değil vahye dayanır. O nedenle felsefe ile uğraşan kişi akılla değil vahiyle delil arayıp doğayı vahiyle ve ilhamla anlamak durumundadır. Duyu tecrübesi, aklın tecrübe ve delilleri güvenilir olmadığı için bunun yerine *dinî tecrübe* geçmelidir. Duyu tecrübesi tıpkı İslam'ın alt düzey ibadetlerine benzer, temel ibadetler gibi beş maddi duyu bilgisi de taklide dayanır. İnananlar mistik tecrübe ile kalp aşamasına geçerler (Gazali, Minhâcü'l-'âbidîn (Cennete Kavuşturan Abidler Yolu), s. 61). Filozoflar bu yöntemi kullanarak gnostik/mistik tasavvuf yoluna girebilirler. Onlar için kurtuluş yolu ve hakiki bilgi *metafizik* yerine *marifetullah* ile elde edilebilir. Bu bilgi Tanrı'dan “doğrudan doğruya” veya melek (Gazali, Minhâcü'l-'âbidîn (Cennete Kavuşturan Abidler Yolu), s. 117) vasıtasıyla yani dolaylı yolla elde edilir. Bu nedenle filozoflar dış duyuların zihni karıştırmasına, maddî-aklı muhakemenin doğru düşünmeyi engellemesine karşı, ruhî/batınî iç duyuların ve ‘*dinî aklın*’ sesini dinlemelidirler.

4.4.4. Kelamda Dinî Tecrübe Delili

Gazali, kelimde değişim ve dönüşüm yaparak kelim ilmini, gnostik tasavvufu yorumladığı dinî ve mistik tecrübe ile elde edilen bilgi yoluna çevirmek için yeni kelim kitapları yazmıştır. O, kelamın dünya ile ilgili işlerde hüküm vermemesi ve sadece Allah'la ve ahiretle ilgili işlerle uğraşması gerektiğini söyler. Böylece kelamı dünyevî ilim olmaktan çıkarıp uhrevî ilim haline getirdiğini düşünür. *İktisad fil İtikad* ile kelamın amacının ahiret olduğunu ortaya koyduğu; insanların kelamdan uzak tutulması gerektiğini söylediği *İlcamü'l Avam an İlm'il Kelam* kitabı onun

kelamla ilgili yazdığı önemli kaynaklardır. Avam, marifetullah kabilinden olmayan ilimlerle meşgul oldukları için ilahi işleri anlamaktan aciz kalır. Nasıl emzikli bir çocuk et ve ekmek ile beslenemezse aynı şekilde avamın kelam ile ilgili meseleleri sormak isteyince men edilmesi gerekir. Eğer vazgeçmezlerse kamçı ile dövülmeleri gerekir. Onlar derin düşünmemelidir (Gazali, İlcâmü'l-'avâm (İnançta Hassas Ölçüler), 1984, s. 27, 67). Kelamcılar *kurt ve şeytandır*. Onların yolu '*şeytanın yolu*'dur. Kelam yani cedel ehli hastadır (Gazali, İlcâmü'l-'avâm (İnançta Hassas Ölçüler), 1984, s. 138). Kelam ilminde olan inanışlardan birini okuyup onun üzerinde karar kılmış olanlara Kur'an'ın manası açılmaz (Gazali, Müslümanlığın Rükunleri, s. 188). Gazali eserlerinde yeni ve ahirete uygun bir kelamı anlatarak kelam ilmini de mistik tecrübe ve sezgisel bilgi alma yoluna çevirmiştir. Gazali'nin amacı, âlimleri/filozofları ariflere (velilere) dönüştürmektir. Fakat bu gruplar inatçı oldukları için eğitilmesi ve ikna edilmesi en zor grubu oluşturur. Bu grupları taklit seviyesindeki inançlarından üst düzey yani gnostik/mistik inanca döndürmek için yine onların yöntemi kullanılmalıdır. Kelamla uğraşanların tek hedefi *marifetullaha* ulaşmak olmalıdır (Gazali, İlcâmü'l-'avâm (İnançta Hassas Ölçüler), 1984, s. 68-73).

Bazı insanlar için söz söylemesini bilen, şüpheye düşen ve cahili şüpheye düşürecek olan bir kimsenin şüphelerini gideren bazı âlimlerin bulunması lazımdır, bunun için kelam gereklidir ve bu farz-ı kifayedir (Gazali, Müslümanın Şahsiyeti, 2017, s. 9). Din ve dinin kaynağı sezgisel olsa bile kelamcılar/cedel ehli, dine beş yolla aklî delil getirir:1) Klasik kelamda yaygın olarak kullanılan mucize, 2) "Peygamberler güvenilir bir insandır" önermesi, 3) Peygamberlik uyku ve rüya ile açıklanır (halka analogi yöntemiyle açıklama yapılır). 4) Şairlik ve müzisyenlik yeteneğine benzer şekilde bazı insanlarda (yani peygamberlerde) dini yetenek vardır, 5) Kişi dünyadan el etek çekerse Tanrı'ya doğru yükselişe geçer ve her şeyi yakinen müşahade eder ve bu tecrübe yaşayan veliler, peygamberin haberinin doğruluğunu onaylar (Aydın H. , Gazali Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri, 2012, s. 130-134). Gazali, kelamın delillerinin çoğunu kullanmakla beraber yine de kelamın, din ile ilgili yaptığı aklî yorumlarına karşı çıkar. Çünkü kâinat, yer gök, cisim ve âlem *Allah'ın yaratığıdır*. Dolayısıyla her şeyin amacı Allah'a yönelik olmalıdır, Allah'ın sıfatları, Allah'ın fiilleri, Allah'ın elçileri ve ahiret hayatı (haşr,

neşr, cennet, cehennem, şefaât, kabir azabı, mizan, sırat) kelimelerin ilminin konusu olmalıdır (Gazali, el-İktisâd fi'l-i'tikâd, 1971, s. 9-10). Bu şekilde ahiret kelamının çerçevesini çizmiştir.

4.4.5. Fıkıhta Dinî Tecrübe Delili

Fıkıh âlimlerinin kurtuluşa ermesi için fıkıh ilminde değişiklik yapan Gazali, fıkıhta rey'in geçersizliğini ortaya koyduğu ve bütün bilgilerin *tevkifi* olduğunu ispat etmeye çalıştığı *Kıstas-ı Müstakim* kitabı, yine dünyevî fikhî, ahiret fikhına çevirme projesi olan *Mustasfa* kitabı ile fikhî gnostik tasavvufun mistik tecrübesine uygun şekilde anlatmış ve fikhın dünyevî hükümler vermesinin, dünyevî işler için araştırma yapmasının, “akıl yürütme”nin ve “kıyas”ın önüne geçmiştir. Kutsal kitapların amacı, ahiret hayatıdır, o nedenle dünya ile ilgili işler için kullanılamaz. Peygamber ve sahabeler fıkıh diye bir ilmi bilmiyorlardı. Kur'an, dünyevî hükümler çıkarılacak bir kitap haline gelince toplumda sekülerleşme meydana geldi. Fıkıh âlimleri sadece dünya menfaatine yönelik hükümler veren ve kalbî samimiyet ve ihlastan uzak, dini zevk boyutu ile yaşamayan kimseler haline geldiler. Bu nedenle fıkıh âlimleri dünyadan uzak durmalı ve fikhî sadece ahirete ve marifetullahı ulaşmak için kullanılmalı ve dini zevk boyutuyla yaşamalıdır. Fıkıhçıların kutsal kitaptan dünyevî hükümler çıkarmasına engel olmak ve sadece ahiret fikhına yöneltmek ve böylece fikhın amacını *marifetullah* yapmak gerekir (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-1.cilt, s. 139). “Allah'ın Resulü de fıkıh öğrenmedi, vahiy ve ilham vasıtasıyla dersleri tekrar etmeksizin, kitapların kenarlarına haşiye ve talikler yazmaksızın fakih oldu” diyen aşırı mistik grupları da eleştiren Gazali, *ahiret fikhının* öğrenilmesi gerektiğini fikhî bilgisinin, riyazetle nefiste keşf edilmesi gerektiğini vurgulamıştır (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 46). Çünkü Hz. Peygamber “*kim ne derse desin sen kalbine danış*”⁸⁷ (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-1.cilt, s. 252) buyurmuştur. Her meselede akla değil, kalbe danışmak gerekir. Fakat *Mustasfa*'da bu ahiret fikhının da öğrenilmesinden vazgeçmiş görünmektedir. Gazali, “ictihad mertebesine ulaşabilmek için esasında kelama ve fikhın furûuna gerek yoktur” (Gazali, *Müstasfâ fi 'ilmi'l-usûl*,

⁸⁷ (Hanbel, Müsned (cilt 29), s. 533). İsnadı zayıftır.

2017, s. 900-901) şeklinde fıkın gereksizliğini vurgular. Çünkü sahabiler böyle bir yolu benimsememişlerdir.

4.4.6. Tefsirde Dinî Tecrübe Delili

Gazali, tefsirde dönüşüm yaparak tefsir âlimlerinin akılcı ve taklitçi din anlayışından kalp ve zevk boyutuna geçmesi için eserler kaleme almıştır. Ona göre, “hadis ve tefsir gibi ilimler ‘sırf nakli’ ilimlerdir ve bu tür ilimleri edinmek kolaydır. Çünkü bu ilimlerde ezber kuvveti yeterli olduğu ve akla pek yer olmadığı için büyük küçük herkes elde etme açısından eşit durumdadır” (Gazali, Müstasfâ fi 'ilmi'l-usûl, 2017, s. 32). Tefsirin dünyevî akılla ve dünyevî ihtiyaçlar için yorumlanmasının insanda kalbî bilgi ve zevki oluşturamayacağını söyleyen Gazali, bu nedenle tefsir, lügat, nahiv, dil gibi aklın ürünü olan ilimlerin ve cisim/maddeden ibaret olan yazı/harfler üzerinde uğraşmak veya okuyarak maddî olan sesle anlam çıkarmak Kur'an'ın anlaşılmasına engeldir. Maddî olmaları nedeniyle bu ilimler dünyevî aklın oluşturduğu ilim dallarıdır.

Kur'an'ı tefsir ederken nahve, kelama, harfe, yazıya, sese odaklanmak yerine *manaya ve bu mananın kalpte oluşturan etkisine* odaklanmak ve ahiret merkezli uhrevî tefsir yapmak gerekir. Bir tefsirci akılla tefsir yaparak bunu elde edemez, gönülle ve Kur'an'ın emirlerini uygulayarak ve bizzat yaşayarak mistik tecrübe ile tefsir etmelidir. Gazali'ye göre, *tefsir varoluşsal bir duruma, bir yaşam biçimine dönüşmelidir*. Bunu sadece *dinî akıl* anlar ve dinî endişelerle kalbe yönelir. Gazali tefsirde dönüşüm yapmak için İhya'ya referans yaptığı kitaplar yazmıştır. *Tev'il Kanunu* (Gazali, İki Risale (Faysalu't tefrika beyne'l İslam ve'z zendeka/el-Kânûnu'l-Küllî fi't-Te'vîl), 2015) kitabıyla Kur'an'ı akılla tevil eden tefsircilerin yolunun yanlış olduğunu ispat etmeye çalışır. Ona göre tevil, keşifle olur ve ilahî nurla idrak edilir (Gazali, Kavâ'idü'l-'akâ'id (İnançların Esasları), 2019, s. 85-86). “ *Cevahirü'l Kur'an* kitabı yine Kur'an'dan dünyevî hükümler yerine ahiretle ilgili hükümler çıkardığı tefsirle alakalı kitabıdır (Gazali, Cevâhirü'l-Kur'ân (Kur'an'dan Cevherler), 1977, s. 13, 14, 22, 36).⁸⁸ Tefsircilerin Kur'an'ı dünyevî işler için tefsir

⁸⁸ Ali İmran, 61-63; Nisa Suresi, s. 63; Maide Suresi, s. 64-65, Enam Suresi, Araf Suresi, Tevbe Suresi, Yunus Suresi, Hüd Suresi, Ra'd Suresi... vb. (Gazali, Cevâhirü'l-Kur'ân (Kur'an'dan Cevherler), 1977, s. 65-239).

etmesine engel olunması gerektiğini vurgulayan Gazali, tefsirin, ‘akılla’ yapılan bir tevilden, “mistik tecrübe ile elde edilen “bir tecrübe biçimine” çevrilmesi gerektiğini ifade eder. Bir insan Kur’ân’ı akla dayalı tefsir edemez, kalp ile ve samimi bir şekilde “yaşayarak tefsir” eder. Akılla yapılan tefsir, özü yansıtmaz, maddidir ve kabuktur, esas değildir. Hz. Peygamber’in “Kur’an’ı kendi reyile tefsir eden bir kimse ateşteki yerini hazırlasın”⁸⁹ buyruğu buna işaretir (Gazali, İhyâ’ü ‘ulûmi’-d-din-1.cilt, s. 879). Buna en iyi örnek olarak şunun verilebileceğini söyleyen Gazali: “o, gökten su (yağmur) indirdi ve vadiler kendi hacimlerinde sel olup aktı” (Rad Suresi 17. Ayet) bu ayette geçen “su” ifadesi “Kur’an” demektir. “Vadiler” ifadesiyle de “gönüller/kalpler” kast olunmuştur, (Gazali, Kavâ'idü'l-'akâ'id (İnançların Esasları), 2019, s. 75) diyerek mutasavvıfların işarî tefsirine uygun bir tefsir anlayışını benimser.

Gazali tefsirde bu tür aşırı yorumlar yapanları eleştirerek şöyle demişti: “Firavun’a git. Çünkü o, hakikatten azdı” ayetindeki Firavun kelimesi *kalbe* işaretir şeklinde yapılan tevilleri, vaizlerden bazıları doğru gayelerde konuşmasını süslemek ve dinleyenleri teşvik etmek için kullanmaktadırlar, oysa böyle bir hareket dinde yasaktır. İkinci vecih ise nakilden ve Kur’an’ın garip meseleleriyle ilgili rivayetlerden kuvvet almaksızın sadece gramer ilminin zahirine göre çarçabuk Kuran’ı tefsir etmeye yönelip acele etmektir.” Gazali başka bir eserinde de Bâtınileri eleştirirken bu tür tefsirin yanlış olduğunu iddia etmiş ve bu iddiasını ispat etmeye çalışmıştır. “Kur’an’ın dış manasından, mezheplerinin doğruluğunu göstermek için deliller getirmelerine gelince, bu da onların garip istidlallerindedir. Bir takım insanlar felâkete düşüp, açık nasları değiştirmiş, onların dış manalarından ayrı bir de iç manaları olduğunu iddia etmişlerdir. Sonra muhtemel olan dış manaya göre hareket ediyorlar. Bir hadis veya ayeti delil olarak zikrettikleri zaman –kelimelerinin dışının-gösterdiği budur; belki dış manasını iktiza ettiğinden ayrı bir iç manası vardır. Buna göre hareket edilmez, çünkü buna güvenilmez- demeleri (onların nasıl saçma düşündüklerini göstermek için) sana yeter (Gazali, Kavâsimü'l-Bâtıniyye (Batınilerin Belini Kıran Deliller), 1954, s. 54). Ayetin bazı mistiklerce yorumlanmasını yanlış bulsa bile Gazali en

⁸⁹ Tirmizi onu hasen olarak rivayet etmiştir (Iraki, 2005, s. 48) (Tirmizî, 1985, s. 199).

sonunda yine mistiklerin tefsir anlayışını benimsemekte ve hakikati ancak mükâşefe ilimlerinin derin ve engin denizinden yardım almak suretiyle çözülebileceğini, gerçek anlamı zahiri tefsirin vermediğini düşünmektedir (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-1.cilt, s. 884, 885, 892). Zahirî anlam, bireysel tecrübenin kendine özgünlüğünü yansıtamayacak kadar geneldir. Toplumsal düzeyde gördüğü işlevi bireysel düzeyde göremediği için bireyin kendine özgü tecrübesini ve yorumunu aktarmasına ve böylece bireyselleşmeye imkân vermez. Bu nedenle Kur'an'ın zahiri anlamı toplumsal düzeyde yarar sağlarken, bireyin özel tecrübesi için açık bir semantik alan oluşturmadığından metin ve birey arasında özel bir ilişkiye, yani bireyin kendisini 'metnin içinde' görmesine izin vermez. Zahirî anlam, gerçek ve geçerli anlamın yine kendisi olduğu iddiasıyla otoritesini tesis etmek ister o nedenle bireysel tecrübelerden kaynaklanan zenginlik ve çeşitliliğe karşı direnç gösterir (Tatar, 2000, s. 431). Gazali tefsirde böyle bir sorunun farkında olduğu için bireysel tecrübeyi öne çıkarmak için farklı bir tefsir metodu önerir.

4.4.7. Hadiste Dinî Tecrübe Delili

Hadis ilmiyle son zamanlarında ilgilenen ve bu konuda bilgi eksikliği olduğunu kabul eden Gazali'ye göre Hz.Peygamber'in her türlü söz ve işi vahiy yerine geçmektedir. Vahiy sadece Kur'an'la sınırlı kalmamakta Hz.Peygamber'in her şeyi vahiy olmaktadır. Gazali, buna ayetten delil getirir: "O, hevadan konuşmaz; konuştukları vahiydir"(Necm Suresi, 3-4.ayet) (Gazali, Müstasfâ fi 'ilmi'l-usûl, 2017, s. 289,126,159).⁹⁰ Gazali, İmam Şafii'den etkilenmiş ve vahyin anlamını genişletmiş, Hz. Peygamber'in sözlerini vahiy gibi yorumlamıştır. Çünkü içtihat yoluyla neshin caiz olduğu söylenirse, içtihat izni Allah'tan olduğundan, gerçekte neshedici resulünün lisanı üzere Allah olur, burada Kur'an hükmünün Kur'an ile neshedilmesinin şart olması şarttır nedeni ise içtihat yoluyla neshin caiz olduğunu söylemektir. İctihat iznini ise Allah verir. Hz. Peygamber herhangi bir hükmü neshettiği için onun lisanı Allah olur. Çünkü Kur'an hükmünün sadece Kur'an ile neshedilmesi şarttır. Kur'an

⁹⁰ Ayetin tam metni şöyledir: "Kişisel arzularına göre de konuşmamaktadır. O (size okuduğu), kendisine indirilmiş vahiyden başka bir şey değildir" (Necm Suresi, 3-4.ayet).

olmayan yani Hz.Peygamber'in lisanı da vahiy olmak durumundadır çünkü o Kur'an'ı nesheder. *Kur'an olmayan bir vahiy ile* yani Hz. Peygamber'in lisanı ile neshedilir. *Peygamberin sözü/lisanı Allah'ın kelamı olup* bir açıdan nasih, bir açıdan mensuhtur. Yoksa Allah'ın; biri Kur'an olan diğeri Kur'an olmayan iki kelamı yoktur, değişiklik ibarelerdedir. Sünnet de vahye dayanır. "Onun konuşması, kendisine gelen vahiydir." (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 410) (Taş, 2010, s. 113, 125).⁹¹ "Hükümlerin kaynağının bir tek olduğu ortaya çıkar, bu Allah'ın sözüdür. Zira Hz.Peygamber'in sözü bir hüküm olmadığı gibi bağlayıcı da değildir. Hz. Peygamber, Allah'ın şöyle veya böyle hükmettiğini haber vermektedir. Buna göre hüküm yalnızca Allah'a aittir. İcma, sünnete; sünnet Allah'ın hükmüne dalalet eder. Akıl ise şeri hükümlere delalet etmeyip, sem'in olmadığı durumlarda hükümlerin de olmayacağına delalet eder. Aklın asli delillerden biri olarak adlandırılması, mecazdır" (Gazali, Müstasfâ fi 'ilmi'l-usûl, 2017, s. 223). Bu bir anlamda vahdet-i vücütçü varlık anlayışına da uygundur. Böyle bir varlık anlayışında her şeyin kaynağı Mutlak Ruh olduğu ve sadece onda irade, kudret ve ilim olduğu için her şeyin varlığı 'mecaz' 'imge' ve 'sembol' haline dönüşmektedir. Bu durumda peygamberin kendisi mecazdır ve ondan sadır olan her şey de (*vahiy*) Tanrısal kaynaklıdır. O nedenle hadis ilmine vahiy kaynağı gibi yaklaşılmalı ve önem verilmelidir. Kudsî hadisi bu bağlamda değerlendirmek mümkün olur (Gazâlî, Mişkâtü'l-envâr, 2018, s. 50). Bu şekilde Gazali'ye göre her şeyin kaynağı Allah olduğu için Hz.Peygamber'in sözü bağlayıcı değildir (Gazali, Müstasfâ fi 'ilmi'l-usûl, 2017, s. 223). Gazali'nin burada da kelamcı görüşleri ile gnostik/tasavvufî görüşleri karşı karşıya gelmiş ve o yine çelişkili ifadeler vermek durumunda kalmıştır.

4.4.8. Bâtınlıkta Dinî Tecrübe Delili

Bâtınilerin yöntemlerinde ufak değişiklikler yapan Gazali, onların, bilginin tek ve yegâne kaynağı olarak gördükleri "imam"ın yerine

⁹¹Bu ayet tam olarak Kur'an'da şu şekilde geçmektedir: "Kur'an kendine vahy olmuştur. Onun konuşması ancak, bildirilen bir vahy iledir. (Size okuduğu) Kur'an ancak kendisine bildirilen bir vahiydir. O (okuduğu şey), kendisine indirilmiş vahiyden başka bir şey değildir" (Necm Suresi 4. Ayet).

peygamberi ve peygamberin varisleri olan âlimleri yani havass âlimlerini (veli, arif, sıddık) getirmiştir (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-1.cilt, s. 64). Diğer gruplar gibi Bâtıniler de imam yerine *peygamberi ve velileri* takip ederse kurtuluşa erme ümitleri olacaktır. Başta devlet politikası olarak çok karşı çıksa ve onları eleştirse bile (Şahin, Gazali ve Tasavvuf, 1988, s. 88)⁹² bu gibi kitapları aslında gönülsüz ve zorla yazdığını söylemekte⁹³ ve Bâtınlığın yine eleştirisini yapmakla beraber *Kitab'ul Madnun Bihi Ala Gayri Ehlihi* ve *Kitab'ul Madnun-u Sagir* kitaplarında Bâtınlığı değiştirip dönüştürmeyi imam yerine peygamberi ve veliyi koyarak, kurtuluş için farklı bir yol reçetesi yazarak Batınîleri kendi kabul ettiği *gnostik tasavvuf* çizgisine getirmeyi amaçlamaktadır.

Elbette Gazali'nin amaçladığı *veli/gnostik tasavvuf merkezli bir dine* en yakın olan grup Bâtınilerdir. Aslında genel anlamıyla Gazali'nin sistemi Bâtınlığın savunduğu sisteme büyük ölçüde benzemektedir. Çevresindekiler onun bu sistemini eleştirmiş, Bâtınlığı sistemli bir şekilde ele almasını kitaplarında anlatmasını yanlış bulmuşlardır. Çünkü onun yazdığı eserler Bâtınlığın daha çok yayılmasına ve reklamının yapılmasına yol açmaktadır. Gazali kendisini eleştirenleri haklı bulduğunu fakat içindeki merak duygusu yüzünden buna engel olamadığını itiraf etmiştir (Gazali, Kalbin İlacı, 2017, s. 202). Buna benzer bir eleştiriye de Ahmed b. Hanbel, Muhasibi'ye yöneltmiştir: “Yazıklar olsun sana, sen önce bidatleri anlatıyor ve sonra da onlara hücum ediyorsun. Böylece sen, bidatları tasvir eden kitabınla halkı, onları mütalaa etmeye ve şüpheli mevzularda düşünmeye sevk ediyorsun. Bu durum, okuyanları, görüşlerini izhara ve araştırma yapmaya zorlamaz mı?” (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-1.cilt, s. 312).

⁹²“Gazali, genelde saraylarında yaşadığı ve medreselerinde tedrisatta bulunduğu devletin politikasına mahkûm olmuştur” (Acar, 2000, s. 503). “Hakikati arayanların sınıfını Gazali'ye dikte ettiren de devlet olmuştur. (Batak, 2000, s. 375). “Gazali'nin İsmailiye karşı duruşu, bir devlet görevlendirmesi niteliği taşımaktadır” (Tekin, Gazali: Soyut Okumalar ve Kalıp Yargıların Ötesinde, 2011, s. 38).

⁹³ Bazı siyasi baskılar nedeniyle Bağdat'tan ayrıldığı iddiası için bk. (Acar, 2000, s. 499, 501). Fakat bazı kaynaklarda Gazali'ye böyle bir baskı yapılmadığı söylenmektedir, ayrıntılı bilgi için bk: (Beyazıt, 2012, s. 291).

4.5. Gazali'nin Dinî Tecrübe Anlayışına Göre Dinler

4.5.1. Yahudilik ve Hıristiyanlık

Gazali eserlerinde, Yahudilik ve Hıristiyanlıktan ara ara bahsetse bile bu dinî grupları hedef alan müstakil bir çalışma yapmamıştır. *Redd'ül Cemil*'i Hıristiyanlığın teslis inancının reddiyle ilgili yazdığı söylene bile bununla ilgili kesin bir delil yoktur. İsrailiyat rivayetlerini eserlerinde çok kullanması nedeniyle Yahudilikten dolayı olarak bahsettiğini söylememiz mümkündür. Fakat bu din grupları veya İslam dışındaki din mensupları için asıl tespiti, vahiy merkezli Tanrı, evren, varlık ve bilgi anlayışında ortaya koyar. Her türlü bilgi Gazali'ye göre vahiy kaynaklı olduğu için Müslümanlar 'gerçek bilgi'yi elde edebildikleri halde *diğer din mensupları bilgi elde edemez ve hakikate ulaşamazlar*. Hakikate ulaşamayan *bu gruplar ise ömür boyu cahil kalmaya mahkûmdur* (Gazâlî, Mişkâtü'l-envâr, 2018, s. 67). Kalp bilgisinden uzak olan kâfir, bir harfe takılıp kalmıştır ve harfin hiçbir anlamı yoktur (Gazali, Ma'arifü'l-'akliyye (Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine), 2018, s. 85). “Kâfir ve sapık olanlar, bilgisiz ve taklitçidir” (Gazali, Zâdü'l-âhire, 2015, s. 74). İmanı olanlara önlerinden ve sağ taraflarından bir nur verilecektir. Kâfirlerin önlerinden ve sol taraflarından ise zifiri karanlık verilecektir. Müminlerin önlerinden ve sağlarından nur saçıp ortalığı aydınlatan ışıktan, kâfirler mahrum kalır (Gazali, Ahiret Âleminin Sırları, Tarihsiz, s. 72, 77). Ameli, ilimle birleştiren kişiler olmadıkları için kâfirler, bütün tabii ve hendesi ilimleri ihata etmiş olsa bile onlara akıllı denilmeyip fazıl, dahi ve zeki denilebilir (Gazali, Müstasfâ fi 'ilmi'l-usûl, 2017, s. 71). Kâfirlerin aklı ve diğer algıları ise ters işler, onların sapıtmasını destekler (Gazâlî, Mişkâtü'l-envâr, 2018, s. 67). Gazali, bilginin imkânını bu gruplar için imkânsız hale getirerek Müslümanların, bu gruplara yönelik tedbir ve savunmalarını da kırmış olmaktadır. Bunlar Müslüman olmadıkları için hiçbir konuda başarılı olamazlar ve maddî aklın verdiği 'zan' ile bilgi elde ettikleri için (Gazali, Selasü Resail fi'l marifeti lem tünşer min qabl (Üç Risale), 2017, s. 77) inananları geçemezler. Böyle bir küçümseme ve akıl-mantık dışı böyle bir değerlendirme nedeniyle Müslümanlar yüzyıllar boyunca bu düşman grupları ve Müslüman olmayan toplulukları tehlike olarak

görmemiştir, onlara karşı tedbir alma ihtiyacı hissetmemiştir. Zamanla Müslümanlar savunmasız kalmış ve düşmanlarına her konuda yenilmiştir.

4.5.2. İslam

Gazali'nin ana meselesi İslam kültürü içinde dinle ilgili farklı yorumlar yapan gruplardır. O, bu grupların oluşturduğu siyasi ve dini kargaşadan kurtulmanın yolunu araştırmaktadır. Bundan dolayı her bir düşünce grubuna ve bu düşüncenin ürettiği kavramlara alternatif kavramlar üretmiştir. Bir mutasavvıf olarak Gazali, kendi ilmine has yeni kavramlar üretmiştir. Bazen de mevcut tasavvuf ıstılahlarını eserlerinde bazı ayetlerle ilişkilendirerek takdim etmek suretiyle Kur'an'ın otoritesini bu kavramları meşru göstermek için kullanmıştır (Demirli, 2007, s. 220). Bu meşru gösterme işinde ayetlerin zahirî anlamlarının dışına çıkarak birtakım işarî ve batını teviller yapmıştır.⁹⁴

Gazali varlık anlayışında gördüğümüz dünya-ahiret şeklindeki ikili ayırımları bütün sistemine uygulamış ve bu ayırımlara göre her şeyi iyi-kötü, doğru-yanlış şeklinde sınıflandırmıştır. Bu durum İslam dininin kavramları için de geçerlidir. O “Allah'ın kalbine attığı nur” ile dine bakarak her şeyde ikili ayrıma gitmiş ve dünya ile ilgili olan her şeyden dini ve inananları soyutlamak için elinden geleni yapmıştır. Dini sadece ahiret dini yapmak amacıyla bütün kavramları ‘bağlamından kopararak’ ve alışılga gelen tanımların dışına çıkararak ‘batını’ bir tanımı ortaya koymuştur. Elbette böyle bir tanım nesnellikten uzaktır tamamen bireysel tecrübeye dayalı bir tanımdır. Zaten Gazali'nin dini ‘ihya’ etme düşüncesi de bu bireysel tecrübeye dayalı ‘keşifle’ kavramların hakikatine ulaşmaktır. İslam'ın temel kavramlarında köklü değişiklikler yaparak amacına ulaşmaya çalışmıştır.

Gazali şeriatı; zahirî şeriat ve batını şeriat olarak ikiye ayırır. Batını şeriatın insanı hakikate ulaştıracağını söyler. Zaten hakikatle teyit edilmeyen hiçbir şeriatı kabul etmez. Zahiri şeriat, inananlara sadece görevler yükler, oysa batını şeriat, hakikati yani Hakk'ın fiillerini bildirir. Zahiri şeriat, Rabbe kulluk edilmesini ister. Bâtını şeriatın hakikati ise Rabbe kulluk değil, *Rabbi müşahededir*. Zahiri şeriata göre Allah'ın

⁹⁴ Tasavvuf geleneğinin Kur'an'dan nasıl ve ne yönden faydalandığını ortaya koyan ayrıntılı bir çalışma için bk. (Erkaya, 2017, s. 15 vd.).

emirlerini yerine getirmek gerekir. Bâtını şeriatıta ise Allah insanlardan, kaza-kaderi, gizli ve açık olayları “müşahede etmelerini” ister. Zahiri şeriatın manası yasaklardan sakınmak ve emirleri yerine getirmektir. Bâtını şeriatın hakikati ise *tevhid ve imandır* (Gazali, Selasü Resail fî'l marifeti lem tünşer min qabl (Üç Risale), 2017, s. 46, 45).

Gazali tıpkı şeriatıta olduğu gibi imanı da ikiye ayırır, zahiri iman ve batını iman (Işık A. , Küfür-İman Sınında: Gazali'de Tasdik Kavramı ve Uzanımları, 2007, s. 35). Bâtını iman, kalpte meydana gelir ve bu da kendi içinde üçe ayrılır; halkın (avamın) imanı, kelamcıların delile dayalı imanı, veli ve ariflerin imanı. Avamın iman konusunda tek çabası fitraten getirdiği imanı ve Allah'a ruhlar âleminde verdikleri sözü ‘hatırlamaktan’ ibarettir. Gazali, o nedenle “Allah’ın üzerindeki nimetini ve sizi ‘dinledik, itaat ettik’ dediğiniz zamanki misakın unutmayın, hatırlayın” (Maide/7) ayetine işaret etmektedir (Gazali, İhyâ’ü ’ulûmi'd-din-1.cilt, s. 292). Gazali hatırlamanın zikir anlamına geldiği ile ilgili bir hadis rivayetini alıntı yapmıştır (Gazali, Mükâşefetü'l-kulûb (Kalplerin Keşfi), 2019, s. 71). Avam, tetkik ve tahkik yapmaz. Kelamcıların, avamın kafalarını karıştırmalarına izin verilmemelidir çünkü Hz. Peygamber “cennet ehlinin çoğu saf kimselerdir”⁹⁵ (Gazali, İhyâ’ü ’ulûmi'd-din-4.cilt, 2014, s. 370) buyurmuştur. Avam için iman sadece Allah'a ruhlar âleminde verdikleri sözü ‘hatırlamaktan’ ibaret olsa bile, felsefe, kelam ve fıkıh ilimleriyle uğraşan gruplar için sadece hatırlamaktan ibaret değildir (Gazali, Faysalü't-tefrika, 2015, s. 69-71, 93-99).

Yüksek ilimlerle ilgilenen gruplar için iman, *düşünmenin yetkinliğidir*. Düşünmenin belirtisi iman etmektir, Allah'a benzemek onunla uyum içinde olmaktır. Bu düşünme faaliyeti ise “ilhama, Allah'tan gelen bir elçiye/peygamberin faaliyetine” dönüşür (Gazali, Ma'arifü'l-'akliyye (Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine), 2018, s. 16, 29). Marifet imandan elde edilen düşünme ile olur (Gazali, et-Tibrü'l-mesbûk fî nasîhati'l-mülûk (Yöneticilere Altın Öğütler), 2017, s. 41). Bu düşünme onun *meleklik tarafıdır*. İmanın yeri kalptir ve zahiri şeriatıta *iman* diye ifade edilse bile bu aslında *marifet* anlamına gelir (Gazali, İhyâ’ü ’ulûmi'd-

⁹⁵ İraki , Bezzar’ın onu zayıf olarak tahrir ettiğini , Kurtubi’nin ise onu sahih saydığını söylüyor (İraki, 2005, s. 894). Rivayetin geniş bir değerlendirmesi için bkz: (Düzenli, 2013) Yazara göre bu hadisin aslı yoktur.

din-4.cilt, 2014, s. 349, 652). Böylece Gazali, iman kavramını ‘düşünme’ olarak tanımlamış sonra da kalple ilişkilendirerek, kalpte meydana gelen marifet demiştir. İslam imanının yerini tasavvufun marifeti almıştır. Velilerin/ariflerin imanı rüyetullahla ilişkilidir ve bizzat iman etmek demek ‘Zeyd’ örneğinde olduğu gibi Zeyd’i görmek (Gazali, İhyâ’ü ‘ulûmi’d-din-3.cilt, 2014, s. 37) (Akkanat, Gazalici Sebepliliğin Metodik Çerçevesi, 2013, s. 44) yani Zeyd’de sembolize edilen Tanrı’yı görmek demektir (Bağçeci, 1988, s. 64) (Gazali, İhyâ’ü ‘ulûmi’d-din-3.cilt, 2014, s. 36) (Gazali, Mükâşefetü’l-kulûb (Kalplerin Keşfi), 2019, s. 156). Tanrı’yı görme şeklinde olan iman, yakın nuruyla müşahede edilen imandır, zevk derecesindeki imandır (Erdem H. , Gazali’de Akıl-İman İlişkisi, 2011, s. 11). İman, doğuştan gelir ve bu yüzden iman eğer akıldan geliyorsa o kimse tehlikededir (Gazali, İhyâ’ü ‘ulûmi’d-din-4.cilt, 2014, s. 370). İnsan yaratılıştan, fitraten imana sahiptir ve İslam inancını kabul edecek kabiliyette yaratılmıştır. Gazali buna “iman fitratı” der ve bunu insanların bir kısmı zamanla unuttur. Örneğin Yahudiler, Hıristiyanlar ve diğer dinî gruplar böyledir. Bir kısmı ise bu fitrî imanı hatırlar. Bu görüşünü dinî delil ile destekleyen Gazali: “Umulur ki hatırlarlar” (Taha Suresi 44. Ayet), “Akıl sahipleri hatırlasın diye...” (Sad Suresi 29. Ayet) (Erdem H. , Gazali’de Akıl-İman İlişkisi, 2011, s. 13) gibi ayetleri zikreder. Marifetullah, böylece *gerçek iman* olur. Bunun kaynağı ise ilahi vahiy ve dolayısıyla ilhamdır (Gazali, Selasü Resail fi’l marifeti lem tünşer min qabl (Üç Risale), 2017, s. 77, 83) (Korkmazgöz, Gazali’de Marifetullah Düşüncesi ve Kelamî İstidlâlin Değeri, 2016, s. 39, 50). Allah hikmetin latifelerini ve kelimenin anlamlarını peygamberlerin kalplerine vahiyle, evliyanın kalplerine ilhamla bırakır (ilka). Vahiy ve ilham, anlatma (şifahi) ve öğretmeyle olur (Gazali, Ma’arifü’l-’akliyye (Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine), 2018, s. 82-83). Gerçekten iman eden kişi *ilham alandır*. İman, *nur veya ışıktır* (Gazali, İhyâ’ü ‘ulûmi’d-din-3.cilt, 2014, s. 51). İman, Allah’ın inayetidir ve kulun “kalbine atmış olduğu bir nur”dur. Bu nur deruni/içsel bir delil ile içe doğar ve anlatılamaz. Hz. Peygamber insanlara imanı kelami delillerle (âlemin hadis oluşu, âlemin arazları..vs.) anlatmamıştır (Gazali, Faysalu’t-Tefrika, 1994, s. 93-94)(Işık A. , Küfür-İman Sınırında: Gazali’de Tasdik Kavramı ve Uzanımları, 2007, s. 31-32). Son iman çeşidi kesin bir nur ile müşahedeye dayanmaktadır. Zevk derecesinde iman olarak nitelendirilen bu imanda inancın özüne inmek,

marifet seviyesine ulaşmak vardır, burada marifet sadece bilinen değil, aynı zamanda yaşanan şeydir. Bu yaşanan yani *mistik tecrübeyle elde edilen iman* ise gerçek iman olmuş olur (Gazali, Selasü Resail fi'l marifeti lem tünşer min qabl (Üç Risale), 2017, s. 77) (Gazali, Ma'arifü'l-'akliyye (Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine), 2018, s. 53) (Erdem H. , Gazali'de Akıl-İman İlişkisi, 2011, s. 12). Böylece Gazali, İslam'ın iman anlayışını gnostik tasavvufa göre değiştirmiş ve imana yeni bir tanım getirmiştir.

Gazali'ye göre ibadet, itaat etmektir. Ubudiyet ise itaatte ihlastır (Gazali, Selasü Resail fi'l marifeti lem tünşer min qabl (Üç Risale), 2017, s. 40). İslam ansiklopedisinde ibadet maddesinde insanın Allah'a karşı hürmet, tevazu, sevgi ve itaatini göstermek, rızasını elde etmek niyetiyle ortaya koyduğu dinî içerikli davranışlar ile hayatını daima Allah'a karşı saygı ve itaat bilinci içinde sürdürmesi (ubûdiyyet)" (Ceyhan, s. 33) şeklinde tanımlanırken, Gazali ibadeti yani kulluk "nefsini fena fillaha ulaşmak (kahretmek)" olarak tanımlar. Böylece nefsinden arınan kişinin zatı kemal derecesine yükselir ve zatının kemalinden zevk alır (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 662). İbadet yapmak için gereken şartlar, tevbe etmek, dünyayı terk etmek (riyazet)tir. Dünyayı terk etmenin ilk aşaması ise rızık aramayı terk etmektir. İnsan rızık peşinde koşarak nefesini tüketmemesi gerekir (Gazali, Minhâcü'l-'âbidîn (Cennete Kavuşturan Abidler Yolu), s. 168 -169). İnsan çok acıkırsa ot yemelidir (Gazali, Tevekkül ve Tevhid, 2017, s. 37). Rızık endişesi Allah'a ibadetten insanı alıkoyar. İbadetin gerçekten hakkını vermek için kalbin ve bedeninin meşgul olmaması gerekir. Resul, fitne zamanı insanların uzlete çekilmesini emrettiğine göre bugünlerde fitne ve fesadın ayyuka çıkması nedeniyle bugünün insanının da uzlete çekilmesinde bir sakınca yoktur. Bu şekilde Gazali, uzleti dini açıdan meşru hale getirmeye çalışmıştır. Nebiler ve tevekkül ehli olan veliler, çoğunlukla rızık istemiş değillerdi, kendilerini tümüyle ibadete ve Allah'a kulluğa adanmışlardı (Gazali, Minhâcü'l-'âbidîn (Cennete Kavuşturan Abidler Yolu), s. 225, 105, 240). Takva ile uğraşırsa, kişi çalışmamış olsa bile rızıkının sebepleri gayb âleminden ona açılıp yetişmektedir (Gazali, Tevekkül ve Tevhid, 2017, s. 45).

Gazali'nin rızık sadece Allah'tan bekleyip, çalışmayı kötülemesi Müslüman âlimler tarafından tepkiyle karşılanmıştır. Gazali'ye göre bu âlimler, "sadece ibadet ederek rızık elde edilir" görüşünün yanlış olduğunu söyleyip dalga geçer ve rızık için çalışmayanları ahmak diyerek küçümser.

Çünkü bu âlimlere göre Allah gökten altın-gümüş yağdırmaz. Allah “insana çalışmasının karşılığında başka bir şey yoktur” (Necm, 39) buyurmaktadır. Gazali bu âlimler grubuna cevaben, “Allah’ın ahirette kerim olduğuna inanıyorlar da neden bu dünyada kerim olduğuna inanmıyorlar” diyerek çalışılıp rızık elde edileceği fikrine itiraz eder (Gazali, İhyâ’ü 'ulûmi'd-din-4.cilt, 2014, s. 97). Melekler gibi insanlar da sadece zikirle, yemeden-içmeden güç kazanabilirler (Gazali, Minhâcü'l-'âbidîn (Cennete Kavuşturan Abidler Yolu), s. 278). Hz. Peygamber ve ashâbı yücelik ve mal sevgisinden kaçınmışlar, zaruri miktarınca yetinmişler ve dünyayı ellerinin tersiyle itmişlerdir (Gazali, İhyâ’ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 627). Çünkü onlar, “Allah zengindir siz fakirsiniz” (Muhammed, 38) buyruğuna iman etmişler.

İnsan nefsi, Gazali’nin düşünce sistemine göre; halvet ve uzlete çekilip alışkanlıklarından kurtulmadan Allah’a yakınlaşamaz. Nefs, halvette iken Allah’ı zikretmeye alışır. Uykusuz kalmak, kalbi cilalar, nurlandırır. Bu nur, aklıktan dolayı kalpte oluşan berraklığa eklenir. Böylece kalp, pırıl pırıl parlayan bir yıldız ve beyaz bir ayna olur. Hakkın cemali kalpte görülür (rüyetullah) (Gazali, İhyâ’ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 163, 181). Riyazet ise “Az uyumak, az konuşmak, canlıları incitmemek ve az yemektir (Gazali, Mükâşefetü'l-kulûb (Kalplerin Keşfi), 2019, s. 24).

Gazali, kendi dönemine kadar gelen bütün dua tavsiyelerini bir araya getirerek Hz.Peygamber’in, Ayşe’nin, Fatma’nın, Hz. İsa’nın dualarının bir günde okunmasını (Gazali, Bidâyetü'l-hidâye, 2017, s. 38, 40) hatta her saatin bir duası olduğunu ve her an dua, zikir, vird ile meşgul olmak gerektiğini (Gazali, Zâdü'l-âhire, 2015, s. 124) söylemiştir. Dualara bazı vird ve zikirler ekleyen Gazali, günde yedi kere vird çekilmesini ister. Yüz defa istiğfar, yetmiş kere dua okunmalıdır (Gazali, İhyâ’ü 'ulûmi'd-din-1.cilt, s. 1014).

Gazali’ye göre kible ikiye ayrılmaktadır: Zahirî kible ve gönül kiblesi. Zahirî kible birdir, fakat gönlün kiblesi vardır ki o da birdir ve o da Allah’tır. Nasıl yüzün kibleye dönmesi şart ise gönlün de Allah’a yönelmesi Allah’tan başka her şeyden ilgisini kesmesi şarttır (Gazali, Müslümanlığın Rükunleri, s. 70). Kalbin kiblesi ahiret yolunun aranmasıdır (Gazali, Kalbin İlacı, 2017, s. 34).

İki tür abdest vardır, zahirî abdest ve batınî abdest. Aslında taharetten maksat su ile temizlenmek değildir, taharetin özü günahlardan

temizlemektir. Bu da dünya sevgisinden uzaklaşıp Allah'a olan muhabbetten başka her türlü muhabbetten temizlenmeyi gerektiren kalbin taharetidir (Gazali, Uzlet, 2017, s. 21). Bâtını temizlik dört çeşittir: Birincisi, gönül sırrının Hakk'tan başka her şeyden paklığıdır. İkincisi kalbin dışının (insan davranışlarının) yani zahiri yönünün kötü ahlaktan temizliğidir. Üçüncüsü, beden bütünü azalarının günahattan temizliğidir. Bu abidlerin imanının derecesidir. Dördüncüsü ise teni, vücudu kötülüklerden temiz, pak tutmaktır. Bu da Müslümanlığın paklığının derecesidir (Gazali, Müslümanın Şahsiyeti, 2017, s. 34). Sırrı masivadan temizlemek, peygamberlere, sıdıklara mahsustur (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmî'd-din-1.cilt, s. 402). Gazali böylece abdest anlayışını mistik bir dille yorumlamakta ve maddi temizliğin ötesinde ruhanî bir temizliği vurgulamaktadır. Fakat böyle bir temizliği ölçen herhangi bir ölçü olmadığı için tek ölçü bireysel tecrübe ile sınırlı kalmaktadır. Dinin kuralları bu şekilde sadece 'bireysel yorum' ile sınırlandırılmaktadır. İyi-kötü olan her şey Tanrı katında birdir. Gazâlî, fiilin failin amacıyla olan ilgisi dolayısıyla kazandığı iyi, kötü ve abes nitelemelerini, akılda önceden mevcut bir bilgi olarak görmekte ve bu bağlamda iyi bildiğine yönelmesinin ve kötü bildiğinden kaçınmasının kişide fitrî olduğuna inanmaktadır (Korkmazgöz, Gazali'de Hüsün-Kubuh Meselesi, 2015, s. 50).

Gazali'ye göre namaz, mistik bir tecrübedir ve Allah'tan bilgi alma yoludur. Gazali, İslam'ın namaz kavramına yüklediği anlamdan farklı anlamlar yükler. Gazali namaz kılmayı ikiye ayırır. Zahirî namaz ve batınî namaz. Namazın dışı tıpkı beden gibidir, onun bir de hakikati ve sırrı vardır ki o *namazın ruhu* mesabesindedir. Namazın zahiri, beden, giysilerin temizliğinden sonra avret mahallinin örtülmesi ve temiz bir yerde oturulmasıdır (Gazali, Müslümanın Şahsiyeti, 2017, s. 59). Namaz kılarken aklını meşgul edecek nedenleri ortadan kaldırmak gerekir. Bunun için gözlerini kapatıp, karanlık bir yerde, kuytu bir köşede namaz kılınmalıdır (Gazali, Namazın Sırları ve Fazileti, 2016, s. 106). Böylece Allah zikredilirse şeytan geri çekilir ve *meleğin ilhamına* yer açılmış olur (Hatipoğlu, 2015, s. 63). Namaz bu şekilde Allah'tan bilgi alma yoluna dönüştürülmüştür.

Gazali'de namaz, hayatın bir parçası değil, "hayatın tamamıdır." Pazar gecesi yirmi rekât, Pazartesi gecesi dört, Salı dört, Çarşamba iki, on

altı ve altı rekât, Perşembe iki rekât Cuma on iki rekât vb. günlük namazlara ilave namaz kılınmalıdır. Bu ve buna benzer eklemelerle Gazali, Müslümanların borç defterlerini iyice kabartmaktadır (Gazali, Bidâyetü'l-hidâye, 2017, s. 13, 16-27).⁹⁶ Gazali, “namazın ruhunu” yakalayabilmek için farz namazları yeterli görmez ve nafîle namazları farz namazlara ekleyerek (bir anlamda farz namazdan daha öne alarak) namazların sayısını artırmaktadır. Haftanın her günü için ayrı ayrı nafîle namaz, dua, zikir ve vird belirler. Sürekli namaz kılan kişiye “yetmiş bin melek iner” (Gazali, Namazın Sırları ve Fazileti, 2016, s. 276, 296, 297-304). Batınî namazda insan gönül kıblesine yönelir. Çünkü bu onun ruhu olmaktadır (Gazali, Müslümanın Şahsiyeti, 2017, s. 64). Namazda asıl ölçü, kalp huzurunun olmasıdır. Namazda batınî şartlar yerine getirilince, kalp huzuru ve Allah korkusuyla namaz kılınca *kalpte 'nurların' meydana gelmesine* yol açar. Kalpte oluşan bu nurlar ise keşifle elde edilen ilimlerin, gerçeği ve gaybı görebilmenin anahtarı olurlar. Keşif sahibi, gaybı gören, gözleriyle melekûtun derinliklerini gören, rububiyet sırlarına vakıf olan bu insanlar bu dereceyi ancak namazla kazanmışlardır. Dünya kirlerinden namaz kılarak arınan Müslüman, keşif sahibi olabilir. Arınmanın derecesine göre keşif ve gaybı görmesi değişebilir, *ibadetle keşif kapısı açılır*. Bu perdelerin kalkması sonucu Allah'ın keşfedilmesi şeklinde olan bir keşiftir ve bu elde edilen keşif yakınlığıdır (Gazali, Namazın Sırları ve Fazileti, 2016, s. 161, 144, 145, 148). İnsanın bu keşfinin sonucu “Allah insana ruhundan üfler” (Secde Suresi 9. ayet) ayeti gereğince kendi özünün ruh/nur olduğunu fark eder. Çünkü “Hakiki olan yalnız O'nun nurudur. Her şey O'nun nurudur; dahası O her şeydir, O'ndan başkasının hüviyeti (varlığı) sadece mecazdır. O halde O'ndan başka nur yoktur; başka nurlar O'nu takip etmeleri bakımından nurdur” (Gazâlî, Mişkâtü'l-envâr, 2018, s. 48). Gazali namazın yegâne amacını “nur'a dönüşmek” olarak belirler. Namazlardan sonra “*Allah'im, kalbime nur ver, kabrimi nurlandır. İştımeme ve görmeme nur ver. Saçımı, derimi, etimi, kemiğimi ve kanımı nurlandır. Önüme, arkama, sağıma soluma nur ver. Baş ve ayak tarafımı nurlandır. Allah'im, nurumu artır. Bana nurların en büyüğünü ver. Ey*

⁹⁶ İbadetlerin riyazete dönüştürülmesi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. (Tan A. , Dindarlığı Besleyen Klasik Bir Kaynak: Gazali'nin Bidayet'ül Hidaye Kitabı, 2020, s. 124-129).

merhametlilerin en merhametlisi, rahmetinle beni nur kııl" (Gazali, Bidâyetü'l-hidâye, 2017, s. 37) diyerek dua etmektedir. Namaz kılan insana keşif yoluyla, aradan tüm perdeler kaldırılarak Allah'ın sıfatları gösterilir. Onun celal ve azameti keşif yoluyla gözlerinin önüne getirilir. Gazali buna dinî delil olarak: "Göklerin kapıları namaz kılan için açılır"⁹⁷ hadisini nakleder. Allah'ın nurunu müşahede edecek olanlar da bunlardır. Öğrenmek istediği işin (mesleğin, ilmin, tıbbın) hikmetini ve inceliğini bu sayede öğrenir (Gazali, Namazın Sırları ve Fazileti, 2016, s. 145, 148, 151).

Namaz kalpte vecd meydana getirmelidir. Hz. Peygamber "kalbinde saygı ve ürperme bulunmayınca böyle bir hatırlamanın (zikrin) ne kıymeti vardır?" buyurmaktadır. Hz. İbrahim, namaza durunca kalbinin atışı iki mil uzaktan duyulur, Hz. Ali'nin titrer ve rengi atar. Hz. Ömer'in böğürleri titrer, dişleri takırdar (Gazali, Mükâşefetü'l-kulûb (Kalplerin Keşfi), 2019, s. 71-73) yani *namaz, insanları bir vecd durumuna sokarak bedenlerini sarsmalıdır*. Namaz aynı zamanda rızık elde etme yoludur. Hz. Peygamber, "namaz ve tesbih sayesinde rızık verildiğini"⁹⁸ söylemiştir. Sabah namazlarında okunacak dua sayesinde "dünya zelil ve itaatkâr olarak" insanın ayaklarına gelecektir (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-1.cilt, s. 912). Çalışarak değil namaz kılarak rızık elde edilmiş olur.

Oruç ibadeti Gazali için tıpkı diğer ibadetler gibi mistik bir tecrübedir. Mistik bir tecrübe olduğu için oruç aynı zamanda *Allah'tan bilgi alma yolu* olmaktadır. Oruç tutan insan bir şekilde Allah'a yakınlaşarak ondan ilham alacak kıvama gelebilir, böylece dini 'gerçek' anlamda yaşayabilir. Ona göre oruç üç derecedir, avamın orucu, havassın (seçkinlerin) orucu, havassın hassının orucu (Gazali, Müslümanlığın Rükunleri, s. 125). Avamın orucu, mide ve tenasül uzvunu şehvetlerden sakındırmaktır. Havass orucu, göz, dil, el, ayak ve azaları günahlardan

⁹⁷ Iraki bu hadisin aslını bulamadığını söylüyor (Iraki, 2005, s. 201). Göklerin kapısı değil de cennetin kapısının açıldığı ile ilgili benzer bir hadis için bknz: "Sizden biriniz güzelce abdest alır –onu tastamam yapar– sonra da: Eşhedü en lâ ilâhe illallâhü vahdehü lâ şerîke leh. Ve eşhedü enne Muhammeden abdühü ve resülüh, derse, o kimseye cennetin sekiz kapısı açılır. O da dilediği kapıdan girer" (Müslim, 1900, s. 1/209 (234)).

⁹⁸ Namaz sayesinde rızık verildiği kısmı için Iraki sahih olduğunu belirtiyor. "Dünya zelil ve itaatkar olarak gelecek" kısmı için ise "garib" olduğunu söylüyor (Iraki, 2005, s. 354).

uzak tutmaktan ibarettir. Havassul havass'ın orucu ise kalbi, dünyevî düşüncelerden tamamen arındırıp Allah'tan başka her şeyi kalpten uzaklaştırmaktır. Kalbin saflık kazanması, tabiatın 'nur'lanması ve basiretin açılması açlıkla olur. Toklukta ise kalbin fikirleri anlama ve kavrama özelliği kaybolur, bir çocuk çok yerse hafızası dumura uğrar ve anlayışı kıt olur (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 203). Orucun amacı yani açlık, *melekût âlemine girmektir*. Kalpler açlıkla aydınlatılır. Karnını tıka basa doldurarak ibadet zevkini kaybeden kimse *göklerdeki melekût âlemine giremez*. Buna dinden delil getiren Gazali, Hz.Peygamber'in şöyle dediğini aktarır: “Kalplerinizi açlıkla aydınlatınız”⁹⁹ (Gazali, Mükâşefetü'l-kulûb (Kalplerin Keşfi), 2019, s. 24).

Gazali'ye göre dünya işlerini düşününce oruç bozulur. Allah'tan başka hiçbir şeyi hatırına getirmemek gerekir (Gazali, Müslümanın Şahsiyeti, 2017, s. 125). Allah dışında olan iş helal olsa da oruç bozulur, batıl olur. Her şeyden uzak kalmak, seçkinler seçkini için oruç tutmak anlamına gelir (Gazali, Müslümanlığın Rükunleri, s. 125). Orucu bozan şeyler artık 'maddî' yani dünyevî şeyler olmaktan çıkar, batınî niteliğe bürünür. Örneğin, *dünyayı düşünmek orucu bozar* (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-1.cilt, s. 723). Orucu yalan, gıybet, dedikodu, harama bakmak bozar (Gazali, Zâdü'l-âhire, 2015, s. 166). Tüm bu aşırıya varan oruç yorumlarına rağmen Gazali, Hz. Peygamber'in oruç tutma konusunda aşırıya varan sahabe tutumlarını eleştirdiğini ve onların ifrat/tefrite kayan davranışlarını onaylamadığını dile getirmektedir. Hz. Peygamber “ben bütün sene oruç tuttum” diyen kişiye ‘sen ne oruç tutmuşsun ne de iftar etmişsin’ buyurmuştur (Müslim, 1900, s. 4/2 (7865)). Gazali bu hadise şöyle bir yorum getirir: “bu hadis, bir kişinin bütün senesini oruçla geçmesinin kerih olduğuna işarettir” (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 716). Fakat kendisi *Bidayet'ül Hidaye* 'de Müslümanların bayram günleri hariç her gün oruç tutulmasını isteyerek Hz. Peygamberin tavsiye ettiği itidal çizgisini bilerek aşmıştır (Gazali, Müslümanın Şahsiyeti, 2017, s. 132-133).

⁹⁹ İhyada benzer şekilde birkaç defa geçiyor. İraki bunun aslını bulamadığını söylüyor (İraki, 2005, s. 965). Taberani'de benzer bir rivayet var. “Hz. Peygamber dedi ki: Hüzünlü olun, çünkü hüzün kalbin anahtarıdır. Hüzün nasıl olur diye sorulduğunda ise, kendinizi aç ve susuz bırakınız” diye cevap verdi (Taberani, 1994).

Oruç Gazalî'ye göre “Allah’tan bilgi alma yolu ’dur, “Allah’a kulluk yapma yolu” değil. Ebu Süleyman Daranî şöyle demiştir: “Elinizden geldiğince midenizi aç bırakmaya çalışınız; çünkü açlık, nefsi uysallaştırır ve kalbi inceltir. Bunun sonucunda insana, kesbi olmayan, *semavî ve vehbî ilim bahşedilir.*” Şibli şöyle demiştir. “Ne zaman nefsimi Allah için aç bırakmışsam mutlaka kalbimde daha önce olmayan bir hikmet ve ibret kapısı açılmıştır. Marifet cennet kapılarından bir kapıdır, anahtarı açlıktır. Ebu Yezid Bistami de “açlık buluttur. Kul ne zaman aç kalırsa kalp, hikmet yağmurunu yağdırır” demiştir. Oruçla rüyetullah mümkün olur. Dinden buna delil getiren Gazalî, Hz. İsa’dan şu rivayeti aktarır: “Ey havariler, karınlarınızı aç bırakınız. Umulur ki *kalpleriniz Rabbinizi görür.*” Hz. İsa, havarilerine, “Ey havariler, nefislerinizi aç, bedenlerinizi çıplak bırakınız ki kalpleriniz Allah’ı müşahede edebilsin.” Hz. Peygamber “karnını tıka basa dolduran kimsenin gökler âlemine giremediğini”¹⁰⁰ söyler. Âlimlerden biri “kırk gün Allah rızası için açlık çeken kimseye melekût âleminin kapılarının açıldığını ve ilahî sırların ona ayan olduğunu” söylemiştir. Orucun ve açlığın, *peygamberliğin bir parçası* olduğunu kabul eden Gazalî, Ebu Said Hudri’den şu sözü rivayet etmiştir: “*Açlık, peygamberliğin bir parçasıdır.*” (Gazalî, İhyâ’ü ’ulûmî’d-din-3.cilt, 2014, s. 204, 181, 197, 218, 194, 202).

Hz. Peygamber’in hac ile ilgili rivayetlerine baktığımızda onun riyazet ve uzlet yerine hac ibadetini koyabilmek için mücadele ettiğini görürüz. “İslam dininde neden yolculuk ve riyazet yoktur” diye soran sahabelere “Bize onlara karşılık gaza ve hac etmek emir buyuruldu”¹⁰¹ diye cevap vermiştir. Haccın özünde de riyazet vardır ve bu maksat yerine gelmiş olur. Hz. Peygamber, haccı “kulluk” diye adlandırmıştır (Gazalî, Müslümanlığın Rükunleri, s. 169-170). Gazalî “Allah’ın kalbine attığı nur” ile dini İhya ederken, hac ibadetinde de değişiklik yapmaktadır. Hac kavramını bağlamından kopararak riyazet ve uzlete girmek olarak tanımlar. Gazalî’ye göre hacda riyazet, kölelik ve kulluk vardır (Gazalî, Müslümanlığın Rükunleri, s. 169-170).

¹⁰⁰ İrakî, bu hadisin aslını bulamadığını söyler (İrakî, 2005, s. 965).

¹⁰¹ İrakî Hakîm Tirmizî’nin bu hadisi mürsel olarak tahrir ettiğini söylüyor ama Ahmed b. Hanbel ravileri yalancılıkla suçlamıştır (İrakî, 2005, s. 315).

Gazali, uzlet ve riyazet hayatını meşru hale getirmek ve insanlara dünyayı terk ettirmek için kader anlayışında değişiklikler yapmıştır. Kudret ve irade, ikisi de “Allah’ın mahlûku”dur. İnsanlara sen attın, sen yazdın denilir, oysa gaybın perdeleri ve melekûtun arşında şöyle denilir: “Siz öldürmediniz fakat Allah öldürdü, attığın zaman sen atmadın Allah attı” (Enfâl, 17). Bu durumda sadece şehadet âlemine dikkat eden kişilerin akli hayrete kapılmaktadır. Buna ise gayb âlemine açılan pencereden doğan bir nur ile ulaşılabilir (Gazali, İhyâ’ü ’ulûmi’d-din-4.cilt, 2014, s. 718, 15, 16) ve kaderin sırrı keşf olunur. Böylece Allah’tan başka yaratan, yapan, icat eden yoktur. Takdir edilenlerin yerine gelmesine kader denilir. Gazali; irade, ilim, kudret sıfatlarının insanlar ve canlılar için gerçek olmadığını “meczaz” olduğunu söylemektedir. Nesne-canlı-insan-hayvan ayırımı yapmamakta ve bir noktadan sonra her şeyin Mutlak Ruh kaynaklı olması nedeniyle ruhtan oluştuğunu, gerçek ve tek varlığın sadece Allah olduğunu, *la mevcude illa hu* ile gerçek tevhide ulaştığını düşünmektedir. İslam’ın tevhidinde (la ilahe illallah) Allah’ın, başka ilahlara nispetle tek olduğu vurgulanırken, Gazali’nin gnostik tasavvufa dayalı tevhit anlayışında Allah, *diğer varlıklara karşı tek olmakta* ve aslında *diğer varlıkların olmadığı*, yok sayıldığı bir varlık anlayışına varmaktadır. “İnsan fiilleri olması açısından yaptıklarına bakar ve varlık âleminde Allah ve onun fiillerinden başkasını göremez. Bunu fark edince ‘Ben yüce Allah dışında bir varlık bilmiyorum. Yeryüzünde O’ndan başkası yoktur. *Gerçekte o, her şeydir*’ der.” (Gazali, Selasü Resail fi’l marifeti lem tünşer min qabl (Üç Risale), 2017, s. 21) Böylece İslam’ın *Allah’ın birliğini* vurgulayan tevhit anlayışından *varlığın birliğini* vurgulayan gnostik tasavvufun birlik anlayışına geçerek tevhid anlayışında bir değişme yapmıştır. Gazali tüm bu görüşleri aslında insanlara riyazet ve uzlet hayatını benimseterek dünyayı terk etmeleri ve ahiret odaklı bir yaşam sürmeleri için ortaya koymuştur.

İslam ansiklopedisindeki tanıma göre küfür, “Allah’a inanmamak ve peygamberi tasdik etmemek” (Sinanoğlu, s. 533) anlamına gelirken Gazali’de bu anlam değişerek “Allah’tan yüz çeviren sadece dünya hayatını isteyen, dünyaya razı olup güvenen kimse” şeklinde tanımlanır. İman ise genellikle “peygamberleri tasdik etmek ve onlara inanmak” değil (Sinanoğlu, Mümin Md., s. 212) “kalbiyle dünyadan uzak duran, dünyadan göç etmeye meyleden kimse” anlamına gelir. Gazali’nin iman eden mümin

yerine sürekli ön plana çıkardığı kavram ariftir. *Arif sürekli ölümü arzu eder ve Allah'a kavuşmayı diler* (Gazali, İhyâ'u 'ulûmi'd-din-4.cilt, 2014, s. 275, 952). Gazali ölümü üçe ayırır: Dünyevî âleme ait ölüm, melekût âlemine ait ölüm ve ceberut âlemine ait ölüm. Birinci gruba insanlar ve hayvanlar, ikinci gruba melekler ve cinler, üçüncü gruba ise melekler arasından seçilmiş olanlar (arifler) girer (Gazali, Ahiret Âleminin Sırları, Tarihsiz, s. 8).

Cihadı gnostik tasavvufa uygun açıklayan Gazali'ye göre cihat üç türdür. Birincisi kâfirlerle savaşmaktır (zahirî cihat) “Allah yolunda cihat edenler” (Ankebut/69) ayetiyle buna işaret edilmiştir. İkinci çeşit cihat, ilimle ve inandırıcı delillerle batılın taraflarına karşı verilen cihaddır. “En iyi usullerle onlara karşı koy” (Nahl Suresi 125) ayetinde buna işaret vardır. Üçüncü çeşit ise kötülüğü emreden nefse karşı verilen cihaddır. Hz. Peygamber şöyle der “En faziletli cihat, nefse karşı verilen cihaddır”¹⁰² (Gazali, Mükâşefetü'l-kulûb (Kalplerin Keşfi), 2019, s. 28). Hz. Peygamber'in sözünden ‘dini delil’ getiren Gazali şöyle der: “Hakiki mücahit nefsin arzu ve istekleriyle cihat eden, gerçek muhacir de kötülüğü terk edip bırakan kimsedir”¹⁰³ (Gazali, Bidâyetü'l-hidâye, 2017, s. 83). Tasavvuftan ikinci bir delil getiren Gazali, Yahya İbn-i Muaz er-Razi'nin bu konuda şöyle dediğini aktarır: “Allah'ın emrine uyararak ve nefsinin arzularına karşı koyarak nefsinle cihat eyle” (Gazali, Mükâşefetü'l-kulûb (Kalplerin Keşfi), 2019, s. 24). Gazali yine bunlara ilaveten cihada başka bir tanım daha getirmiştir. Ona göre *fakirlik ile de cihat yapılır* (Gazali, İhyâ'u 'ulûmi'd-din-4.cilt, 2014, s. 411).

Gazali'ye göre, sevap olsun günah olsun, küfür olsun iman olsun... hepsi ve hepsi Allah'ın takdir ve dilemesi, kaza ve hükmü iledir (Gazali, Müslümanlığın Rükunleri, s. 12). Bu şekilde her türlü insan fiilini Allah'ın dilemesine bağlayan Gazali'de insan davranışlarının herhangi bir ahlaki ölçüsü yoktur. Günah kavramını mistik tecrübeyle tanımlayan Gazali, kalp ile gerçekler arasına giren engellerin günah olduğunu söyler. Günah, hakikati engeller ve bu nedenle kalbe zarar verir. Kalp bu zarardan acı duyarsa “pişmanlık” duygusu ortaya çıkar, bu ise tövbe anlamına gelir

¹⁰² “En üstün cihat kişinin nefsinde ve hevasına karşı verdiği cihaddır” (el-Elbânî M. N., 1988, s. 1/247 (1098)).

¹⁰³ “Mücahit nefsiyle cihat edendir” (Tirmizî, 1985, s. 4/165 (1621)).

(Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 10) (Gazali, Uzlet, 2017, s. 41) (Şahin H. , Gazali ve Tasavvuf, 1988, s. 91). Tövbe de kalp ile ilgilidir yani Gazali'nin tasavvuf anlayışına göre anlam bulur. Tövbe, kalbin günahlarından arındırılmasıdır (Gazali, Minhâcü'l-'âbidîn (Cennete Kavuşturan Abidler Yolu), s. 67) ve Ebu Hüseyin Nuri (ö.908) tövbeyi “kul ile Allah arasında perde olan dünyevî-uhrevî her şeyden yüz çevirerek Allah'a yönelmek” olarak tanımlar (Kuşeyri, 1991, s. 232) (Kübra, 1996, s. 45) (Kübra N. , 2010, s. 54). Bu anlamda tövbe; avamın tövbesi, havassın tövbesi ve havassu'l havass'ın tövbesi olarak üçe ayrılır (Gazali, Selasü Resail fi'l marifeti lem tünşer min qabl (Üç Risale), 2017, s. 50-51) (Çelik İ. , 2014, s. 449). Tövbe, Allah'a dönmektir ve müritlerin ilk adım atışıdır. Salıkların başlangıç yoludur. İman marifetinin nurudur, kalpte meydana gelir (Gazali, Uzlet, 2017, s. 35, 40). Sehl b. Abdullah et-Tusteri “tövbe, halvete çekilmek, susmak ile olur” diyerek tövbeyi mistik bir bakışla yorumlar. Gazali de bu yoruma katılır, tövbe eden kimse uzlete çekilmeyi tercih etmezse, istikamete varamaz (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-4.cilt, 2014, s. 10, 82).

Gazali meseleleri mistik bir gözle ele aldığı ve günaha akılla değil kalp ile baktığından dolayı küçük günahları büyük günaha çevirdiği görülmektedir. Duygusal değerlendirmede herhangi bir ‘mantıkî kriter’ ve ölçü olmadığı için çoğu zaman önemsiz hatalar çok abartılarak aşırı önemliymiş gibi ve çok büyük hatalar ve günahlar ise önemsiz/değersiz gibi gösterilir. Örneğin, seleften biri komşusunun duvarından bir parça toprak alıp mürekkebinin kurutmak istemiş ve gaybdan şöyle bir ses işitmiştir: “Toprağı önemsemeyen kimse yarın karşı karşıya geleceği kötü hesabı bilecektir.” Hasan Basri, duvarından kerpiç alan ve elbisesinden iplik çeken biri ile kıyamet günü hesaplaşmak istemektedir (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-4.cilt, 2014, s. 778). Öte yandan toplumun düzenini bozan ve dinen büyük suç ve ahlaksızlık kabul edilen işler önemsiz gibi anlatılmaktadır.¹⁰⁴ Örneğin Gazali'ye göre “Halk tabakasından olan bir kimsenin zina etmesi ve hırsızlık yapması, ilim hakkında konuşup fikir

¹⁰⁴ Hırsızlığın masum bir iş gibi gösterilerek ayetlerle delillendirilmesi meselesi için bk. (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn-2.cilt, 2014, s. 32). İlet olduğu halde, sarhoş edici içkinin haram olmaması, zina ve hırsızlık sebebiyle haddin vacip olmaması mümkün olabilir ile ilgili hüküm için bk. (Gazali, Müstasfâ fi 'ilmi'l-usûl, 2017, s. 753).

beyan etmesinden daha hayırlıdır” (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 86). Mükellefe göre kötü olan bir fiil Allah açısından kötü değildir (Gazali, el-İktisâd fi'l-i'tikâd, 1971, s. 155). Kur'an'da tanımlanan takva sahibi olmak, Gazali'de ‘mübahları terk eden’ şeklinde tanımlanmıştır. Bu şekilde *mübahların terki dünyada takva derecesinin en üst noktası* olarak övülmüştür. Gazali, bu noktayı ‘dinin temeli’ olarak anlatır (Gazali, Minhâcü'l-'âbidîn (Cennete Kavuşturan Abidler Yolu), s. 148). Oysa Kur'an'a baktığımızda Hz. Peygamber'in mübah olan bir yiyeceği (bal) kendisine haram kılması nedeniyle Allah tarafından uyarıldığını ve bu şekilde Allah'ın helal kıldığını, kendisine yasak etmesinin doğru olmadığını görmekteyiz (Tahrim, 1.ayet). Müslümanların sırf takvalı olabilmek için mübah olan şeyleri kendilerine haram kılma yetkileri yoktur.

Gazali, tasavvuf gözlüğü ile yorumladığı takvayı ‘kalbin sıfatı’ olarak değerlendirir. Malik b. Enes'e ‘zühd nedir?’ diye sorulduğunda ‘takvadır’ cevabını vermiştir. Takvanın anlamını tasavvuf terminolojisine göre tanımlayan Gazali, sahabenin sözünü buna ‘dini delil’ göstererek düşüncesini doğrulamaktadır. Zühdü Hıristiyanların kültüründen ve Hz. İsa'nın ileri boyutlara varan, bir anlamda uygulanması imkânsız işlerinden örnekler vererek anlatır. Taşı yastık yapan Hz. İsa'nın zühdü bu anlamda en üst derecedir. Çünkü takva ve zühd, bir taşı yastık yapmaktır (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-4.cilt, 2014, s. 767, 480). Bu tür aşırı yorumlar ve dini yaşama biçimleri inananları gerçeklikten koparıp hayatı yaşanamaz hale getirecektir. Nitekim İslam tarihine baktığımızda bu aşırı uçlarda gezen düşüncelerin toplumda yaygınlaşması sonucu bilimsel çalışmaların gelişimi durduğu gibi dinî ilimlerin gelişimi de durmuştur.

4.5.2.1. İslam İlimlerinin Durumu

Gazali, İslam'ın hukuk anlayışında yani fıkhıta köklü değişikliklere girişmiştir. Çünkü fıkıh âlimleri yani fukaha Kur'an'ı sadece ‘dünyevî’ işler için kullanmakta ve dünyevî çıkarılara göre hükümler vermektedir. Gazali, böyle bir anlayışın yanlış olduğunu Kur'an'ın dünyevî değil uhrevî hükümler vermesi gerektiğini yani özünün ahiret işlerinden haber veren bir kitap olduğunu söylemiştir. O, dünyevî fıkıhı, ahiret fıkıhı haline getirmek için önce *İhya'yı* sonra da *Mustasfa'yı* yazmıştır. Gazali, kriz sonrası

düşünceleri tamamen değiştiği için kriz öncesi dönemde birçok konuda fetva veren ve fıkıhla uğraşan bir âlim iken kriz sonrasında fıkıhçıları ‘deli’ olarak nitelendirmektedir: “*Bir kimse zihar, lian, selem, icar ve sarf gibi fikhun konusu olan hususları öğrenmekle Allah’a yaklaşacağını zannederse o delidir*” (Gazali, İhyâ’ü 'ulûmi'd-din-1.cilt, s. 26).

Gazali’ye göre fıkıh, *dini akla uygun hale getirme çabasının* ürünü olan bir ilim dalıdır bu nedenle dünyevîdir, ahiretle ilgili hüküm veremez. Bu yönüyle de felsefe ilimlerine örneğin tıbbı benzer, aralarında fark yoktur. Bazı fıkıh âlimlerinin zekât verme konusunda hileye başvurduğunu söyleyerek fıkıh âlimlerini dünyevi çıkar için dinin hükümlerini bozmakla suçlar ve böyle bir zekât vermenin ahirete faydası olmayacağını söyler. “Kadı Ebu Yusuf, senenin sonunda zekâtını düşürmek için kendi malını hanımına hibe eder ve hanımının malını da kendisine hibe ettirmiştir. Onun bu durumu İmam Ebu Hanife’ye bildirildiğinde Ebu Hanife şöyle demiştir: Bunu, fıkıh bilmesi sayesinde yapabiliyor” Gerçekten de Ebu Hanife doğru söylemiştir. Çünkü Ebu Yusuf’un böyle yapabilmesi dünyada geçerli olan fıkıh ilmini iyi bilmesi sayesindeydi. Fakat ahirete bunun vebali diğer suçların vebalinden daha büyüktür. Bu nedenle şu şekilde olumsuzluklara açık kapı bırakan her ilim zarar verici ilimlerden sayılır” (Gazali, İhyâ’ü 'ulûmi'd-din-1.cilt, s. 103) (Uludağ, Bir Düşünür Olarak Gazali, 2000, s. 252). Böyle bir “ilim, marifet yoluna engeldir... Çünkü dış âlem ile ve bu yoldan elde edilen ilimler ile uğraşır onlara tamamı ile dalmak, marifet yolundan geri kalmayı gerektirir” (Gazali, Kimyâ-yı Sa’âdet, 2016, s. 61). Böyle istisnai ve kötü örnekler üzerinden Gazali, fıkıh ‘din dışı’ ilim olarak aforoz eder. Çünkü fakihler ahiret amelinde en yakın amellerde bile dünya ile ilgili yorumlar yaparlar. Bunun için ahiretle ilgili ayetleri ele alıp bu ayetleri gnostik tasavvufa göre yorumlamıştır.

Gazali’ye göre iki türlü müftü vardır; dünya müftüsü ve ahiret müftüsü. Kalplerin müftüsü ahiret âlimleridir. Onların fetvasıyla ahirette olacak işlerin zorluğundan (satvetinden) kurtulunur. Dünya fetvasıyla da dünya sultanının satvetinden (eziyetinden) kurtulunur. Dünyevî müftü ve fetvayı değersizleştirip “sana fetva verseler de sen bu hususta kalbine bak” şeklindeki hadisten “delil” getirip *ahiret müftüsünü* ve fetvasını öne çıkarır. Fakat Gazali zaman zaman yine kelamcı kimliği ön plana çıkar ve kalpten fetva verilmesine karşı çıkar çünkü bu işin su-istimal edildiğini ve bu fetvanın tamamen “bireysel” olması nedeniyle ve her türlü akıl/mantık

ölçüsü aradan çıkarıldığı için avamın bu fetva türünü “delilsiz bir zan” olarak nitelendirebileceğini ve bu zannın arkasına sığınarak “kalbinden fetva aldığını” söyleyerek yanlış sonuçlara ulaşabileceğini söyler. Böyle kimselerin heva-i nefislerine tabi olduklarını söyler (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-4.cilt, 2014, s. 447, 848). Kalple fetva vermenin tüm sakıncalarını bildiği halde yine de Gazali, burada “heva-i nefse” tabi olmamanın ölçüsünün ne olduğunu dile getirmez. Akıl güvenilmezdir ve ayetler “kalbin” durumuna göre tevil edilip, duyguyla açıklanmaktadır. Bu noktada elbette anlam da duygusal yani mistik bir hale evrilecektir. Bireylerin “kalplerine/duygularına” göre yorumlanıp ve bu şekilde hakikatler müşahede edilerek hükümler verilir.

Kalp, fakihin ilgi alanında değildir. Onlar namaz kılanın zahirine bakarak hüküm verirler, namazı kılan kişinin kalbi, dünyevî işlerle meşgul olsa bile (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 910) (İşcan, Dini İhya ve Islah Düşüncesinde Gazali'nin Önemi, 2011, s. 40), *ibadetlerin batınına değil zahirine bakarlar*. Şekil şartlarına uygun ibadetleri sahih ve makbul kabul eder, ibadetlerin özünden fazla bahsetmezler (Uludağ, Bir Mutasavvıf Olarak İmam Gazali, Tarihsiz, s. 75). Tasavvufta ise ibadetlerin ruhu/lezzeti ve özü önemlidir (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 520, 143) (Derin, 2012, s. 788). Fakat Gazali, ibadetlerin ruhuna ve ibadet edenin kalbine nasıl bakılacağından bahsetmemiştir. Hangi namaz ne şekilde kılındığı zaman ‘kalple’ kılınmış olacaktır, bunun ölçütü nedir? Gazali burada, bir kişinin namaz kılariken kalpten namaz kılıp kılmadığını (ibadetin sıdkı) nasıl anlayacağımız ile ilgili açıklama yapmaz. Bunlar Gazali tarafından cevabı verilmemiş sorulardır.

Zahirî fıkıh anlayışını şiddetle eleştirir fakat yerine getirdiği Bâtını fıkıh anlayışının sınırlarını ve ölçülerini belirleme konusunda zorlanmıştır. Ahiret fakihinin, dünya ile ahiret arasındaki ‘farkı idrak etmesi’ bir ilimdir. Zevk ile o ilmi kalbinde bulur ve o ilmin kalbine doğmasının bir sebebinin Allah olduğundan şüphe etmez (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-2.cilt, 2014, s. 763). “İbadetin sıdkı ilim ve takva sahipleri içindir. Marifetin sıdkı ise yeryüzünün kazıkları olan velayet ehli içindir” (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, 2014, s. 822) diyerek konuyu aydınlatmaya çalışsa bile burada kesin bir açıklamadan söz edilemez.

Kur'an'da dünyevî işleri düzenleyen ve hüküm veren ayetleri görmezden gelen ve bunları yine kendi gnostik tasavvuf gözlüğüne göre

okuyan Gazali'ye göre fıkıh, *dünya fikhundan kalp fikhına* dönüştürülmelidir. Bu nedenle *İhya* kitabını, “fıkıh görünümlü bir kitap olarak” yazdığını ama aslında amacının fıkıh anlatmak olmadığını söylemiştir. *İhya*'yı, *ahiret fikhını anlattığı* bir kitap olarak kurgulamıştır (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-1.cilt, s. 55-56). Bu kitapta akla dayalı, hüküm, fetva ve tevillerin hepsi iptal edilerek kalbe, ilhama, vahye dayalı teville/fetvaya geçilmiş ve bütün hükümlerin ‘ahiret’ işleriyle ilgili olması gerektiği vurgulanmıştır. Bu bağlamda faydalı ilim demek, kişiye dünyanın hakirliğini bildiren, *ahiret işinin tehlikesini* gösteren ilim demektir. *Ahiret ilmi dururken, fıkıh, kelam, Arapça ile meşgul olmak perhiz edecek hastanın daha çok yiyerek hastalığını artırmak gibidir. Bu ilimler haset, riya, düşmanlık, tekebbür, mevki elde etmek istemenin tohumudur* (Gazali, Müslümanın Şahsiyeti, 2017, s. 26). Bu şekilde fıkıh eleştirisi yaparak bir anlamda her şeyin batını yönünü ortaya çıkarmaya çalışan Gazali bu yorumuyla çokça eleştirdiği Bâtınlık (İsmaililik) çizgisine yaklaşmış olur. Çünkü Bâtıniler de tıpkı Gazali gibi *fıkıh ve kelam âlimlerini aynı bakış açısıyla* eleştirmiştir. Onlara göre Kur'an'ın iç manası ve dış manası vardır. Dış mana kabuktur, iç mana ise özdür (el-Acem, 2000, s. 338). Gazali her şeyde kalbi öne sürmesine rağmen ortaya koyduğu fıkıh anlayışı tamamen bireysel tecrübe ile elde edilen rölatif bir fıkıh anlayışına yol açar.

Gazali'nin batını fikhında ilk hükmü, “din öğreten birinin hiç kimseden para almaması” olmuştur. “İmamlık Allah için yapılmalıdır. İhlasla ve hiçbir ücret düşünülmeden yapılmalıdır. Zira ücret haram olur.” Din, ‘dünyevî çıkar’ için öğretilmemelidir, çünkü böyle yapılırsa dünyevî menfaatlere alet edilmiş olur (Gazali, Müslümanın Şahsiyeti, 2017, s. 80). Kur'an'ı ve şer'î ilimleri öğretmek de böyledir. Zira bu çalışmalar karşılığında dünya ücreti değil de ahiret ücreti düşünülmelidir. Bunların karşılığında ücret almak ahireti dünya ile değiştirmek manasına gelir (Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn-2.cilt, 2014, s. 247). Kur'an'ı yorumlayacak ve ona ruhunu verecek kişi Hz. Muhammed (Tatar, 2000, s. 438) ve onun varisi olan arifler/velilerdir. Dünya ve ahiret işleriyle ilgili hüküm veren peygamberlerin “hiç ölmeyecekmiş gibi dünya, yarın ölecekmiş gibi ahiret için çalış” (el-Elbânî M. N., 1992, s. 1/63 (8)) “Allah'ın sana verdiği şeylerde ahiret yurdunu ara. Dünyadan da nasibini unutma” (Kasas Suresi, 77) gibi beyanlarını dikkate almamaktadır. Gazali dünya-ahiret arasında

bir dengenin gözetilmesini tavsiye eden rivayetleri ve ayetleri görmezden gelir, her konuda orta yolu tavsiye eden bu tür peygamberlerin öğretisinden uzaklaşır. Gazali ikili âlem anlayışında sadece ahiretin gerçek olduğu bu dünyanın ise hayal-rüya olduğu bir düşünceyi benimsemiştir. Bu gerçek dünyadan kopuş ve akla tamamen güvensizlik din yorumunda peygamberlerin çizgisinden uzak yargılara varmasına neden olmuştur.

4.6. Gazali'nin Dinî Tecrübe Anlayışına Getirilen Eleştiriler

Gazali'nin kriz sonrası dini 'ihya' etme girişimleri eleştirilmiş ve ona birçok konuda itiraz edilmiştir. Herhangi bir gruba bağlı olmaksızın herkes -en yakın öğrencisi ve dostları dâhil- onun fikirlerine tepki göstermiştir. Gazali'nin öğrencisi olan Ebu Bekir İbn Arabi (ö. 543/1148) Gazali'yi eleştirir. *İhya* ile diğer eserlerindeki fikirlere katılmadığını şöyle ifade eder: “Yemin ederim ki ben, ona (Gazali'ye) hürmet ediyordum ancak kendisinden razı değildim. Gücüm nispetinde onu reddettim.” Bunu demesine rağmen yine de *İhya*'yı Endülüs'e taşımış ve Gazali'nin görüşlerine birçok eserinde başvurmuştur (Bozkurt B. , 2017, s. 275- 276). Gazali'yi eleştirenlerden biri şöyle der: “Ebu Hamid, *İhya*'sını Allah resulü hakkında yalan yanlış şeylerle doldurmuştur. Yeryüzünde ondan daha çok yalan içeren bir kitap bilmiyorum.” (eş-Şirbasi, 1976, s. 125) (el-Câbirî, Gazali'nin Düşüncesinin Temel Unsurları ve Çelişkileri, 2003, s. 404-405). Bu itirazlardan en ünlü olanları filozofların itirazlarıdır. Gazali, Bâtınlıktan başlayıp felsefeyi, felsefeden sonra kelamcıları, fıkıhçıları, tefsircileri ve zahit tasavvufçuları da tekfir etmiştir. O, dinin akli yorumunu yapan herkesi dinsizlikle, taklitçilikle, kurt ve şeytan olmakla, delilikle, kâfirlikle suçlamıştır. Kısaca Gazali, gerek ilmî ve gerekse dinî gerekçelerle her kesimi eleştirmiş ve dinsizlikle suçlamıştır. Sahip olduğu eleştirel zihniyet onun pek çok düşman kazanmasına neden olmuştur (Bayraktar, Gazali Kimdir, Nedir, Tarihsiz, s. 15).

Gazali aşk mistisizmini öne çıkaran bazı tasavvufçuların öldürülmesi gerektiğini söylemiş, (Gazali, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-din*-1.cilt, s. 151) aşk mistisizmini savunan tasavvufçuları da ifrata ve tefrite kaçmakla suçlamıştır. Oysa kendisinin birçok eserinde aşk mistisizmini savunduğunu, ilahî aşk temalı açıklamalarda bulunduğunu görmekteyiz.

Yine bazı sufi grupların dünya menfaati elde etmek için sufi kılığına girdiğini söyleyerek bu sufi grupları eleştirir. O hiçbir sınır tanımadan her grubu acımasızca tekfir ederek dinsiz olduklarını ilan etmiştir. O dönemde bu eleştiri ve tekfir iddiaları toplumda çok tepki çekmiş ve bu gruplar karşı saldırıya geçerek Gazali'ye karşı çok güçlü bir tekfir ve dinsizlik suçlaması başlatmışlardır.

Gazali'yi dinî ilimlere felsefeyi karıştırmakla; İslam düşünce dünyasında bilim ve felsefenin ilerlemesini durdurmakla suçlayanlar vardır (Topuz, Gazali'de Dinî Tutum ve Davranışlar, 2011, s. 159). Günümüzde, Gazali'ye yapılan itirazların sadece felsefe cephesinden geldiği ve diğer grupların itirazı olmadığı gibi bir genel algı hâkimdir. Gazali'ye “Ehl-i Sünnete bağlı kaldığı” (Watt W. M., 1982, s. 139) kelim, fıkıh, tefsir konusunda yenilikler getirdiği gibi yanlış yorumlar yapılmaktadır. Çünkü Gazali, din, felsefe, kelim, fıkıh, tefsir ve tasavvuf... yani bütün grupları gnostik tasavvufa uygun hale getirmiş ve toplumda bir nevi şekil değiştirmiş Bâtınlılığın sözcüsü ve savunucusu haline gelmiştir. O dönemde böyle din kisvesi altında yapılan Bâtınlilik savunuculuğuna ilk tepki felsefe cephesinden çok elbette ulema yani fıkıh ve kelim âlimlerinden gelmiştir. Gazali, Bağdat'ı terk ettikten ve Şam'a gidip İhya kitabını yazdıktan iki yıl sonra tekrar Bağdat'a dönmüş ve *İhya* kitabını bir tekkede okutmaya ve vaazlar vermeye başlamıştır. Fakat burada İhya'ya karşı şiddetli bir tepkiyle karşılaşınca önce Horasan'a gitmiş Horasan'da da kendisine muhalefet edilince Nişabur'a gitmiş nitekim Nişabur'da da dönemin âlimleri tarafından güçlü itirazlara muhatap olunca “çoluk çocuk ve memleket hasreti”¹⁰⁵ dese bile çevresinden gelen baskılar ve suçlamalar nedeniyle memleketi Tus'a dönmek zorunda kalmıştır. Burada kendisine bir medrese/tekke kurarak ders vermiş ve tekke şeyhliği yapmıştır. Fakat bir süre sonra Fahrü'l Mülk, Gazali'den Nişabur Medresesi'nde ders vermesini istemiş ve Gazali üç yıl boyunca burada İhya'yı ve İhya merkezli yazdığı diğer eserlerini okutmuştur. Gnostik tasavvufu esas alan böyle bir eğitime fıkıh, kelim ve

¹⁰⁵ “İçimdeki arzu ve çocuklarımın daveti beni vatanıma çekti. Herkesten ziyade dönmek fikrinden uzak iken oraya döndüm. Yine insanlardan ayrı yaşamayı ihtiyar ettim” (Gazâlî, el-Münkız mi-ne'd-dalâl, 1989, s. 61). Aslında gerçek neden insanların kendisine yaptığı eziyetlerdir ve tekfir edilmesi nedeniyle Tus'a kaçmıştır.

tefsir âlimleri çok şiddetli itiraz etmişler ve 1106'da Gazali ölmeden beş yıl önce Nişabur'da şiddetli bir İhya tartışması başlamıştır. Gazali bu tartışmada dinsizlikle suçlanmış, kitaplarında filozoflarla sapkınların sözleri olduğu, Allah'a 'hakiki ışık' adını verdiği, Zerdüştlerin öğretisini benimsediği gerekçesiyle medresedeki görevinden uzaklaştırılmıştır (Gencer, 2012, s. 476) (Garden, 2005, s. 105, 107, 114, 121, 126-34, 174-75, 183). Zaten en başta Gazali'nin Nişabur Medresesinde görevlendirilmesini istemeyen güçlü bir âlimler grubu vardır (Griffel, 2010, s. 100-101). Nişabur'da *İhya* tartışmasının özünde Gazali'nin ontolojik ve epistemolojik bir hiyerarşi ile temellendirilen gnostik tevhit anlayışı vardır. İnsan nefsinin belli basamaklara ayrılması, yüksek âleme dönme özlemi, kemal âlemi, âlemler hiyerarşisi... vb. görüşlerinde İbn Sînâ, İhvan-ı Safa, Ebu Hayyan-ı Tevhidi gibi filozoflardan etkilendiği yolunda iddialar vardır. Nişaburlu ve Endülüslü âlimler, Onun, daha öte "Hıristiyanlık tarafından etkilenip zehirlendiğini" ve *hiyerarşik tevhit yaklaşımının* İslam'ın tevhit anlayışına aykırı düştüğünü iddia edip eleştirmişlerdir. Gazali'nin tevhit anlayışını genişleterek hiyerarşilendirme nedeniyle insanları; şirk, küfür ve ilbasa (agnostisizm) götürdüğü söylenmiştir. Gazali, yine *Mișkat'ül Envar*'da Allah'ın "hakiki nur" olarak anlatıldığı nur mistisizmi, Zerdüştlükten gelen nur-zulmet ikiliğine dayandığı için ilhadla suçlanmıştır. Nişabur'da cereyan eden *İhya* tartışması Endülüs'e sıçramış Mazeri vasıtasıyla Ebu Bekir Turtuși'ye ulaşmıştır. Endülüs'te bu tartışmalar *İhya* karşıtı kampanyaya dönüşmüştür (Gencer, 2012, s. 471, 476).

Endülüslü Maliki âlimi, Ebu Abdullah Mazeri (ö.1136 (41?) ve Ebu Bekr-i Turtuși (ö. 1059-1126) Gazali'yi şiddetle eleştirmiştir. Turtuși Sirâcu'l-mulûk adlı eserini de Gazali'yi eleştirmek için yazmıştır.¹⁰⁶ *Mișkatü'l Envar* ve *İhya* adlı eserlerinin yakılmasını istemişler ve böylece Endülüs'te 1109'a *İhya* kitabı mescidin bahçesinde üzerine yağ dökülerek yakılmıştır. Bu olayın olmasında Gazali'nin *İhya*'da İmam Malik'e dil uzattığı iddiaları da etkili olmuştur (Gencer, 2012, s. 470). Turtuși, Gazali için "şeytanın vesveselerine kapıldı" demiştir. Yine o Gazali'yi "Gazali'nin fikirleri felsefecilerin fikirleriyle ve Hallac'ın halleriyle

¹⁰⁶ Gazali'ye yapılan eleştiri ve muhalefet için bk. (Fierro, Endülüs'te Tasavvufa Muhalefet, 2009, s. 339).

karişmiştir” demektedir. İhya’da hem gnostik felsefe/tasavvuf ve hem de Hallac-ı Mansur’dan işaretler bulunmaktadır (Gazali, İhyâ’ü ‘ulûmi’-d-din-1.cilt, s. 43). Turtuşi, Gazali’nin ulemanın yolundan ayrılarak amel ehlinin (batıniler, talimiye, İsmailiye) dikenli yollarını tuttuğunu, ilimleri ve ehlini terk ettiğini söyleyerek suçlar. Gazali, fakihlere ve kelamcılara aslı olmayan bir şekilde atıp tutmuştur (Gencer, 2012, s. 471).

Mazuri ise Gazali hakkında, “Ebu Hayyan et-Tevhidi’nin kitaplarına itimat etti” demiştir (Gazali, İhyâ’ü ‘ulûmi’-d-din-1.cilt, s. 40). Mağribli Şeyh Ebu’l Hasan İbn Hirzihim (ö.1165) İhya kitabının toplattırılmasına gayret etmiştir. Endülüs’te Murabıtlar döneminde İbn Rüşd’ün dedesi olan İbn Rüşd Cedd, Gazali’yi tekfir etmiştir. Özellikle ruh meselesi konusundaki fikirlerini reddetmiştir ve yine bazı görüşlerinde küfre düştüğünü belirtmiştir (el-Cedd, 1987, s. 439-440) (Bozkurt B. , 2017, s. 252- 253, 270).

Hadis konusunda uydurma faaliyetlerin yoğunluğunu bilen birisi olarak Gazali’nin sahih-zayıf demeden bütün hadis rivayetlerini alıp eserlerinde kullanması dikkat çekicidir.¹⁰⁷ İhya’nın en çok eleştirilen yönlerinden biri de budur ve o dönemde Gazali böyle bir şeyle itham edilince o kendini şöyle savunmuştur: “Ben halka vaaz veriyorum fetva vermiyorum” (Cebeci, Yazılı Dinî İletişim ve Gazali'nin İhyası, 2000, s. 470). Mazuri, “İhya, baştan sona kadar *zayıf hadislerle* doludur” demektedir. Turtuşi de Gazali’nin kitaplarının *uydurma hadislerle* dolu olduğunu söyler (Gazali, İhyâ’ü ‘ulûmi’-d-din-1.cilt, s. 41, 43).¹⁰⁸ İhya’ya itiraz edenler en çok Gazali’nin hadis ilmindeki yetersizliği üzerinde durmuşlardır. Endülüs’te Murabıtlar döneminde fukahannın idari ve dini hayat üzerindeki nüfuzu çok güçlüdür. Bu güçlü fıkıhçılar grubu, *ne*

¹⁰⁷ Hadis bilgisinin zayıf olduğunu Gazali’nin kendisi de itiraf etmiştir. “Hadis ilminde çok az uzmanlığım vardır” (Griffel, 2010, s. 105). “Kullanılan hadislerin sıhhati açısından bakıldığında ise, sufilerde görüldüğü gibi, sıhatten çok rivayetin fonksiyonel değerini ön planda tuttuğu, zayıf hatta bu gün için referans kabul edilen hadis kaynaklarında bulunamayan veya mevzu olan rivayetleri eserlerinde çok rahat kullanabildiği görülmektedir. Hadisleri aktarırken, ne senetleri zikretmiş, ne de temel hadis kaynaklarına atıfta bulunmuştur. Bu yönüyle eserlerinde kaydettiği rivayetler için bir senet tenkidi yapmak mümkün değildir” (Yavuz A. , 2012, s. 24).

¹⁰⁸ Turtûşî Sirâcu’l-mulûk eserinde Kitabü’l-Esrâr’ına atıfta bulunmuş, Cafer Beyâtî de bu eserin Gazâlî’nin İhyâ’sına bir eleştiri niteliği taşıdığını ileri sürmüştür (Kılıç M. , Turtûşî Md., 2021, s. 430-431).

felsefeye ne tasavvufa ne de kelama geçit vermişler ve bu gibi fikirlerle ilgilenmek neredeyse imkânsız bir hal almıştır. Düşünce dünyası Maliki fıkhı ve furu' kitapları çerçevesinde şekillenmiş, bu kitaplar dışında bir şeyle ilgilenmeye iyi gözle bakmayan fukaha, siyasi otoriteyi devreye sokarak suç unsuru olarak gördükleri kitapların imha edilmesini sağlamışlardır. Gazali'yi takip edenlerin ellerinden nüshaların alınıp suya atılması için emir verilmiştir. Kitap suda çözülmüş ve büyük çoğunluğu kaybolmuştur (el-Menûnî, 1988, s. 127) (Bozkurt B. , 2017, s. 252-254). Bir kişi *İmla fîr Red anil İhya* adında *İhya*'nın aleyhine bir kitap yazmıştır. Fiştelî (ö.1261); Kuşeyri (ö. 1072) ve Gazali'nin kitaplarını reddetmiş ve “onun eserlerinde geçen ilmu'l gayba dair doktrinleri insanları eğitmekten ziyade sapıklığa sürüklenme eğilimindedir” demiştir. İmam Ebu Abdullah Mazeri *Keşf (en-Nüket)* ve *'l-inba ani'l mütercem bi'l İhya* adlı eserinde Gazali'nin batınî, Meşşâî ve tasavvuf düşüncesinden etkilendiğini, bu etkisinin naslara, dine ve fikhî yaklaşımına yansıdığı, zayıf hadislerle amel ettiği ve ilham gibi “kişisel dinî tecrübelerden elde ettiği kanaatleri” fıkhî sahasına taşıdığını söylemiştir (Bozkurt B. , 2017, s. 253- 257).

Gazali, kendisini tekfir edenlere beddua etmiş ve sinir krizi geçirmiştir. Endülüs'ten Gazali'yi ziyarete gelen bir adamla bu mesele ile ilgili aralarında şöyle bir diyalog geçmiştir: Gazali, “İhya hakkında ne diyorlar?” diye sorunca adam utancından susmayı gerekli gördü. Gazali ısrar edince, o da İhya'nın yakıldığını anlattı. Olayı anlatan adam dedi ki: “Şeyh Ebu Hamid'in yüzü değişti, elini dua için kaldırdı ve dedi ki: “Allah'ım kitabı parçalayıp attıkları gibi sen de onların mülklerini parçala! Onu yaktıkları gibi sen de onların davalarını yok et” (İbn İzârî, 1983, s. 59-60) (İbn Kattan, 1990, s. 70-73). Gazali'nin ikinci tepkisi ise İslam'da tekfirin kötü olduğunu ve önüne gelen herkesin tekfir yapamayacağını anlattığı *Faysalü't Tefrika*'yı yazmasıdır (Gazali, Faysalü't-tefrika, 2015, s. 30, 45-46). *Faysalü't Tefrika*'da “dinî muamelelerin sınırlarına dair yazdığımız (*İhya*) eserimiz bazı hasetçi kimseler tarafından kötülenmektedir” demektedir ve devamında herkesin tekfir yapamayacağını bunun kuralları olduğunu belirtir. Çünkü her grup diğer grupları tekfir etmektedir ve bu bir çıkmazdır (Gazali, Faysalü't-tefrika, 2015, s. 30, 45-46). Dünyevî/zahirî kelamcılar kimseyi tekfir edemezler ve ahiret işlerini anlayamazlar. Oysa kendisi herkesi tekfir etmekte herhangi

bir sakınca görmemekte ve tekfir ettiği gruplara her türlü hakareti yapmakta, öldürülmeleri için fetva vermektedir.

Gazali fıkıhtan uzaklaşıp gnostik felsefeye daldığı için İbnü'l Cevzi (ö. 597/1201) tarafından da eleştirilmiştir. Tasavvufa yönelmesi ve kurtuluş olarak bu yolun benimsenmesi gerektiği fikrine itirazlar gelmiştir. Ayrıca Gazali; Ebu Muzaffer, Kadı İyaz (ö. 1149), İbn Kayyum, Muhammed b. Velid (ö. 1126), İbn Salah (ö. 643/1245), Yusuf Dimeşki tarafından da eleştirilmiştir. Gazali yine selef mezhebinden uzaklaştığı için İbn Teymiyye (ö. 728/1328) tarafından eleştirilmiştir (Ayık, Gazali ve Nedensellik Meselesi, 2011, s. 20). O, Gazali'nin ve İbn Rüşd'ün Tehafüt'ünü incelemiş ve onların görüşlerinin Aristo felsefesine bağlı değil, *âlemin varlığa geliş sebebinin Allah'ın cömertliğine bağlı olduğunu savunan* Proclus'a ait olduğunu iddia etmiştir. Hatta Gazali'nin bolca ilham aldığı İbn Sînâ'nın fizik ilmini benimsemesine rağmen bazı fikirlerinin Aristo'nun düşüncelerinden farklı olduğunu söyler (Erdoğan, Tarihsiz, s. 93). İbn Teymiyye, Gazali'yi filozofları eleştirirken *filozofların tuzağına düşmekle suçlamıştır* (Bayrakdar, Gazali Kimdir, Nedir, Tarihsiz, s. 15).

Gazali, filozofları reddettiği, tekfir ve dinsizlikle suçladığı için İbn Rüşd tarafından eleştirilmiştir. İbn Rüşd, imkânsız durumların aklın ilkelerine ters olduğu konusunda Gazali ile aynı fikirdedir fakat kudret dâhilinde olup olmama durumunda ise ondan tamamen ayrılır. Ona göre Gazali, bu dünyada hikmetin ve kuralın olabilme imkânını inkâr etmiştir. Oysa *Allah'ın fiilleri, hikmet ve kurallar dâhilinde iş görür ve bu dünyada saçma bir iş yapmaz*. Başka bir konuda İbn Rüşd'ün itirazı ise Gazali'de *“imkânsızlık da imkân gibi tümel bir kavram olup aklidir, dışarıda bir dayanağı yoktur”* anlayışıdır. İmkânsızlık, imkânın karşıtıdır ve birbirine zıt olanların bir dayanağı olmalıdır (İbn Rüşd, 1986, s. 292, 296, 302-303) (Bozkurt Ö. , Gazali'de İmkânsızlığın Metafiziği, 2011, s. 396). Gazali'yi ayrıca İsmail Hakkı İzmirli (ö.1869-1946)'de eleştirmiştir. O, İbn Rüşd'ün Gazali'ye yönelttiği bazı eleştirileri haklı bulmuştur. Gazali'yi diğer filozoflar ile karşılaştırarak Gazali hakkında oldukça geniş telifler ortaya koymuştur (Çetinkaya, 2000, s. 490). Batı'da bazı Hıristiyan teologlar ise Gazali'nin Aristo, İbn Rüşd ve İbn Sînâ'nın yolundan gittiğini, din yolundan ayrıldığını ve bu nedenle küfre düştüğünü söylemişlerdir (Bayrakdar, Gazali Kimdir, Nedir, Tarihsiz, s. 15).

İbn Bacce (ö. 533/1139), Gazali'nin 'amaç, ruhanî idrak edilenleri idrak etmek, ruhanî cevherleri müşahede etmek" ifadesini eleştirir. O yine Gazali hakkında şöyle der: "Ebu Hamid Gazali diye bilinen şahsın *Munkız* kitabı bize ulaştı... Orada inzivaya çekildiği sırada birçok ruhanî olaylara şahit olduğunu ve onlardan çok büyük haz aldığını söylemekte, nihayet "anlatamayacağım haller yaşadım", demektedir. Oysa bunların hepsi gerçeğin görüntüsü/sembölü kabilinden zanna dayalı şeylerdir... O gerçeğin hayaliyle avunmakta veya demagoji (mugalata) yapmaktadır (Bâcce, 1991, s. 121) (Bozkurt B. , 2017, s. 281, 280).

Bâtınlığın Gazali'ye karşı itirazları doğrudan değil '*dolaylı ve gizli*' bir şekilde olmuştur. Zaten o dönemde Bâtınlık bütün faaliyetlerini *gizli yollarla ve ajanlar vasıtasıyla* yürütmekteydi. Bâtıniler önce Ahmet Gazali'yi etkilemişler sonra da Ahmet Gazali vasıtasıyla Gazali'yi eleştirmişlerdir. Batınî fikirlerden etkilenip aşk ve nur mistisizmine yönelen Ahmet Gazali, abisini dünya ehli olmakla, dinini dünya menfaati uğruna satmakla, günahlara dalmakla, makam mevki peşinde olmakla, hırslı olmakla suçlamıştır. Onun hayat şeklini, bilgisini, itibarını, şöhretini, makamını/mevkiini ve sosyal konumunu 'dünya âlimi' diyerek küçümsemiş, kendisini ise 'ahiret âlimi' olarak tanımlayıp yüceltmıştır. Gazali, 'dolaylı saldırılara' karşı zamanla kendini savunamayacak hale gelmiş ve bu baskı ve küçümsemeler onun "Bağdat'ı terk" etmesine yol açmış ve dünya âlimliğinden 'ahiret âlimliğine' geçmek için İhya kitabını yazmıştır. Onun gittiği Şam, zamanla İhya okutulan, Gazali'nin fikirlerini yayan bir merkez haline gelmiştir (Griffel, 2010, s. 85). Böylece Bâtıniler kendi fikirlerini Gazali'nin eserleri üzerinden meşrulaştırmış ve kendilerine hayat alanı bulmuşlardır. İhya'dan sonra Bâtıniler fikirlerini rahatlıkla yayma fırsatı elde etmişlerdir.

4.7. Gazali'ye Yapılan İtirazların Özellikleri

Endülüs'te hâkim düşünce biçimleri siyaset, fıkıh ve tasavvuf etkisiyle şekillenmiştir. Burada *felsefe tasavvufla birlikte dışlanmış, filozof ve sufilerin görüşleri aynı ölçüde 'din dışı' sayılıp tekfir edilerek çeşitli ithamlara maruz kalmıştır*. Filozofların, *dini akla uygun hale getirme girişimlerine* fıkıh, tefsir, kelim ve tasavvufçular tepki gösterip reddederken, tasavvufçuların İslam dinini duyguya, mistisizme, gnostik

tasavvufa, ezoterik inançlara göre yorumlayıp her şeyi ‘mistik tecrübe’ etrafında yorumlaması da hem felsefeden, hem de kelam, fıkıh, tefsir, zahit tasavvuf ehlinden itirazlara neden olmuştur (Bozkurt B. , 2017, s. 250).

İbn Rüşd Musevi olmakla suçlamış (İbn Rüşd, 2018, s. 11) oğlu ile birlikte ‘zındık’ suçlaması nedeniyle mescidden kovulmuştur (Topdemir, 2013, s. 30). İbn Sînâ dinsizlikle suçlanmış, tekfir edilmiş ve o tekfir edilmesi nedeniyle Farsça bir rubai yazmıştır: “Benim gibi bir adamı tekfir etmek kolay bir iş değildir. Çünkü benim imanım gibi bir iman kimsede yoktur” (Batak, 2000, s. 383 -384) (Yaltkaya, 1937, s. 47). Kindi’nin kütüphanesine el konulmuş (Kaya M. , s. 42), Fârâbî de çeşitli suçlamalara maruz kalmıştır. Gazali ise dinle ilgili bütün ilimleri ve akla dayanan felsefi ilimleri mistik bir tecrübeye indirgeyen (ifrata kayan) bir tutumun temsilcisi olarak tekfirden nasibini almış ve ‘dinsizlik’le suçlanmıştır (Bozkurt B. , 2017, s. 250).

Gazali’nin yazdığı bütün eserlerin felsefe eserleri olduğu ve felsefe ürünü olduğu düşünüldüğü için onun mistik felsefesi yanında, akılcı felsefe de eleştirilerden nasibini almıştır. Fıkıh ve kelam âlimleri mistik felsefeye ve akılcı felsefeye çok güçlü cephe almıştır. Gazali’ye ve onun gnostik felsefe kaynaklı eserlerine olumsuz tutum akılcı felsefe ve düşünceyi de etkilemiştir. *Kelamcılar hem gnostik/mistik felsefeye hem de akılcı felsefeye karşı dini savunma işine girişmiştir.*

Gazali’nin tasavvufu savunmasına itirazlar gelmiştir. Ledünnî ilim elde etmek isteyenlerin naklî ilimlerle uğraşmalarına lüzum olmadığına dair kanaatleri de birçok itiraza neden olmuştur (Bozkurt B. , 2017, s. 252-253). Gazali ile ilgili başka bir iddia da ruhbanlığı getirdiği iddiasıdır. Bazıları Gazali’nin İslam’da ruhbanlığın olmadığını bilmesine rağmen sürekli Hz. İsa’nın görüşleriyle düşüncelerini delillendirmesi ve Hıristiyanlıktaki ruhbanlığa benzeyen şeye çağrı yapmasını eleştirmektedir. Arent Jan Wensinck, Gazali için: “Gazali bir mütekellim olarak Müslüman, ilim adamı ve düşünür olarak Yeni Eflatuncu, bir ahlakçı ve mutasavvıf olarak da Hıristiyandır” (el-Câbirî, Gazali’nin Düşüncesinin Temel Unsurları ve Çelişkileri, 2003, s. 404-405) şeklinde açıklama yapmıştır. Elbette Gazali ile ilgili böyle bir nitelendirme yapmak onu doğru anlama noktasında bazı sorunlara neden olur. Çünkü onun son fikri mistik/gnostik tasavvuftur. Gazali, mütekellim olmaktan yani kelamdan, ilimden ve felsefeden tamamen vazgeçen ve bunları kabul

etmeyen biridir. Ona Yeni Eflatuncu demek yanlıştır. Gazali'yi tek bir şey ile nitelendirmek doğru olur o sadece gnostik tasavvufu savunan, nur ve aşkın etkisinde olan bir mistiktir. İslam'ı, Müslümanlığı, felsefeyi, Yeni Eflatunculuğu, kelamı, fıkıh ve tefsiri... vb. her şeyi bu mistisizm çerçevesinde okumuş ve değerlendirmiştir.

5. SONUÇ

“Gazali'nin Düşünce Sisteminde Dinî Tecrübenin Yeri” başlığını taşıyan bu çalışmamızda konuyu etraflıca ele alan bazı önemli maddeleri ve bunların sonuçlarını tekrar hatırlamak gerekmektedir. Kavram olarak, “insanın yaratıcı veya kutsal kabul ettiği varlık karşısında yaşadığı manevî tecrübeler, Tanrı'yla karşılaşma, birleşme, benliğini O'nda yok etme gibi farklı hislerden oluşan durumlar” şeklinde tanımlanan dinî tecrübenin kökenleri insanlık tarihi boyunca ortaya çıkan mit/efsane anlatılarına kadar gitmektedir. Pek çok mistiği ve peygamberin bazı olağanüstü tecrübeler yaşadığı rivayet edilmiştir. Bu rivayetlerden birini de mistik bir düşünür olan Gazali'nin tecrübesinde görmemiz mümkündür. Bu tecrübeler Gazali açısından ele alındığında, farklı bir yorumun ortaya çıktığı görülmektedir.

Geçmişte mistikler ve peygamberler Tanrı'yı, varlığı ve insanı anlamak için vahyî/ilhamî yolu kullanmışlar ve bu vahyi/ilhamî düşünce çağlar boyunca hem mistikleri hem Müslüman âlimleri hem de filozofları derinden etkilemiştir. Ancak zamanla bu vahyî/ilhamî tecrübenin işaret ettiği epistemolojik bilgi alma yolu bazı düşünürler ve özellikle de filozoflarca birçok eleştiriye uğramıştır. Bu filozofların başında Farabi, İbn Sina gelmektedir. Gazali bu filozofların vahyî/ilhamî bilgi elde etme yolunu eleştirmelerine itiraz eden ve bu itirazlara cevap veren en güçlü düşünür olmuştur.

İslam kültüründe dinî tecrübe denildiğinde ilk akla gelen şey, peygamberlerin başından geçen Tanrı'dan bir bilgi alma yolu yani vahyin genel ifadesidir. Ancak burada vahiy tecrübesi, daima peygamberlere ait bir tecrübe olarak sınırlandırılmakta ve vahyin gelmesinin Hz. Peygamber'le sona erdiği iddia edilmektedir. Burada anlatılan vahiy içerikli dini tecrübeleri insanî nitelikleri özellikle vurgulanan peygamberlerin yaşadığı farz edilmektedir ki bu da insanların zihninde diğer insanların da benzer tecrübeyi elde edebileceği algısını yaratmaktadır. Dinlerin âlemi ve varlığı anlamlandırmada ortaya koyduğu vahiy kaynaklı bilgisel birikimin

temelinde tamamen bu dinî tecrübe düşüncesi yatmaktadır. Bu dinî tecrübeler zamanla inancın temeline konmuştur ve hiç kimse dinî meselelerin, ahiret ile ilgili bilgilerin vahiy dışında ve peygamber olmayan birinin bireysel ilhamıyla bilineceğini düşünmez. Bu durum vahyin önce dini bilgi vermede ve zamanla varlıkla, Tanrı ve insanla ilgili her türlü bilgi elde etmede zorunlu olacağı varsayımına yol açmıştır. Zamanla bu vahiy tecrübesine benzer bir bilgi elde etme yolunun mutasavvıf kültürde farklı adlarla olduğu iddia edilmiştir. Özellikle ilhamî tecrübeler buna örnek verilebilir. Bu dine en uygun yoldur ve bu yolu peygamberin izinden giden veliler/arifler iyi bilirler.

Üç bölüm olarak incelemeye çalıştığımız Gazali'nin dinî tecrübe anlayışında tasavvufî kültüre uygun ilhamî tecrübe anlayışı ile karşılaşmaktayız. Çalışmamızın üçüncü bölümünde detaylı olarak ele almaya çalıştığımız gibi Gazali, vahiy ile ilhamın benzer tecrübeler olduğunu iddia etmektedir. Gazali bu anlamda hem filozoflardan hem de klasik dinî düşünce geleneğinden (kelam-fıkıh) ve zahid tasavvuf anlayışından farklı bir yol izler. Bu amacına uygun olarak mistik/gnostik kaygılarının ön plana çıktığı Gazali ile Bâtınilerin ilham anlayışlarının benzeşmesi aralarında ne tür bir etkinin olduğu sorusunu aklımıza getirmiştir. Gazali'nin vahiy anlayışının ve dolayısıyla ilhama dayanan bilgi anlayışının Bâtınileri araştırdığı dönemde ortaya çıkma ihtimali vardır. Ancak böyle bile olsa ikisi arasında olan benzerlik kavramsal düzeyde değildir. Çünkü Gazali, ne filozofların, ne Bâtınilerin ne de klasik İslam düşünürlerinin kullandığı anlamda kavramları kullanmamış (ya da dinî tecrübeyi ele almamış), epistemolojisini yeni kavramlar veya eski kavramlar olsa bile bu kavramlara yeni tanımlar yaparak kurmuştur. Bu nedenle Gazali'nin fikirleri orijinaldir ve onun fikirlerine her alandan düşünür itiraz etmiştir.

Çalışmamızda daha önce sorduğumuz sorulara göre ulaştığımız bazı önemli sonuçları şöyle açıklayabiliriz:

Gazali, ilk çocukluk yıllarından itibaren zahid tasavvuf öğretisine bağlıydı ve bazı tasavvuf şeyhleriyle görüşüyor, onların sohbetlerine katılıyordu. Daha sonra medresede aldığı eğitimin etkisiyle önce fıkıh sonra kelam ve Bâtınilik ve en son da felsefenin

etkisinde kalmıştır. Bağdat'ta 1095 yılında önce şüphe ile başlayan sonra psişik bir krize giren Gazali bu krizden sonra bilginin akılla ve duyu organlarıyla değil "Allah'ın kalbine attığı bir nur" ile gelmeye başladığını iddia etmiştir. Aşk ve nura dayalı gnostik bir din anlayışını savunan kardeşi Ahmet Gazali'den etkilenen Gazali de aşk ve nura dayalı mistik din görüşünü benimseyerek medreseyi ve ailesini terk etmiştir. Bu mistik din anlayışını ise dinin vahyine benzerliği dolayısıyla ilham/sezgi ile temellendirmiştir. Gazali, dinin temelini peygamberin vahiy tecrübesine dayandığını kabul etmektedir. Gazali, akla ve duyuya dayalı bilgi alma yoluna itiraz eder. Ona göre, filozofların akılla ortaya koyduğu, tabiat kanunu olarak adlandırdığı ve neden-sonuç ilişkisine dayanan zorunlu bir nedensellik ve bu nedensellikten ortaya çıkan bir bilgi yoktur. Gazali için böyle bir zorunluluk epistemik ve ontolojik bağlamda dini açıdan kabul edilemez sonuçlara sebep olacağından reddedilmelidir. Tanrı mutlak irade ve kudret sahibidir ve o nedenle tüm eylemlerinde özgürdür, Tanrı için zorunlu bir nedensellik düşüncesi mümkün değildir, reddedilmelidir. Fakat Tanrı'nın kendi düzeni vardır buna sünnetullah denilir. Tanrı bu düzeni nadir de olsa kesintiye uğratar. Bunun en tipik özelliği ise peygamberlerin mucizeleridir. Gazali, vahyi ve peygamberliği de mucizelere dâhil etmektedir. O nedenle mucizeyi kabul etmemek demek peygamberliği ve vahyi, dolayısıyla dini kabul etmemek anlamına gelecektir. Akıl, mucizeyi inkar ettiği için bilginin kaynağı olamaz. Aklın yerine vahiy her türlü bilginin kaynağı olmalıdır ve vahye benzerliği dolayısıyla ilhamî bilgi elde etme yolu da kabul edilmelidir.

Gazali'nin kriz öncesi aldığı eğitimler ve uzmanı olduğu bilgiler onu tatmin etmekten ziyade şüphesini artırmıştır. Çünkü kutsal kitapların kaynağı akıl değil, peygamberlerin vahyidir. O nedenle kutsal kitaplar akılla yorumlanamaz, incelenemez. Dünyevi işler için, dünyevî amaçlarla ayetler açıklanamaz, kutsal kitapların gerçek amacı ahiret ile ilgili durumları haber vermektir, peygamberlerin amacı da ahiret konusunda inananları bilgilendirmek ve insanları dünyadan/maddeden uzaklaştırmaktır. Madem bu böyledir, Gazali geçmişte yaptığı aklî din yorumlarının doğru olmadığını itiraf eder. Bu şekilde onun akla olan şüphesi

artınca psişik krizin etkisiyle hakiki bilgiyi “Allah’ın kalbine attığı nur” ile aldığını iddia ederek şüpheden kurtulduğunu düşünmüştür. Buna göre Gazali’de dini tecrübe Allah’tan kalbe gelen bir nur olmaktadır. Kalp ve nur kavramları birçok düşünür tarafından farklı farklı yorumlansa bile nihayetinde bu mistik/gnostik bir tecrübe biçimiyle eş görülmüştür. İlhamî ve sezgisel tecrübelerin, Gazali’de zaman zaman vahye benzerliğine değinmektedir. Zaten amacı vahye benzer bir bilgi yolunu insanlara benimsetebilmektir.

Gazali’nin başından geçtiğini söylediği krizden sonra eserlerinde hararetle savunduğu riyazet-uzlet yolunu pek benimsediği söylenemez. Kendisi hayatı boyunca eğitim-öğretim faaliyetlerini, kitap yazmayı, ders anlatmayı ve vaaz vermeyi asla terk etmemiştir. Bu anlamda onun dinî tecrübesi “aklî bir çıkarım, mantıksal bir akıl yürütme sonucu oluşan mistik bir tecrübe” olarak tanımlamak mümkündür. Nitekim Frederick Crossfield Happold’a göre mistisizm aşk ve ittihat mistisizmi, *bilgi ve idrak mistisizmi* diye ikiye ayrılabilir. Farklılık hangisinin ağır bastığıyla ilgilidir (Happold, 1977). Gazali bu gruplardan ikincisine dâhil olmaktadır. Fakat kendisi hiçbir zaman aşkı ve ittihadı tecrübe etmese bile eserlerinde birinci yolu Müslümanlara tavsiye etmektedir. İhya eserinde böyle bir tecrübeyi ve bilgi alma yolunu ayrıntılı olarak anlatmaktadır. Dünya hayatını ve insan aklını önemsizleştirip ahiret hayatını ön plana çıkarmasına ilave olarak bütün dini ilimlerin dünyevi yönünü yok sayarak, bu ilimleri ahirete ve “ruha” göre açıklamış ve mistik tecrübeye uygun hale getirmiştir. Bu dönüştürme işini ayetlerden, hadislerden, sahabeden ve mutasavvıflardan örnekler vererek, dinin özünün mistik/gnostik tasavvuf olduğunu ispat etmeye çalışarak yapmıştır. Elbette böyle bir bakış açısının hem İslam’ın ilkelerine hem de peygamberin yaşantısına uyduğunu söylemek zordur. O, zaman zaman anlattığı mistik öğretinin dine uymadığını itiraf etse bile dinî geleneği pek dikkate almaz, bu konuda ifrat derecesine varan aşırı yorum yapmıştır.

Gazali açısından baktığımızda onun aklî ve deneysel bilgiyi kabul etmemesinin temelinde dinî kaygıların yattığını görmekteyiz. Aynı nedenlerle zorunluluğa dayalı nedenselliği de inkâr etmiştir. Bu zorunlu nedensellik yerine ‘dinî açıdan uygun bir “Tanrısal

nedensellik” ilkesini yani sünnetullah anlayışını getirmiştir. Bunların hepsi vahiyden çıkardığı sonuç olmaktadır. Öyleyse bütün bilgilerin kaynağı vahiyden dolayısıyla ilhamdan doğar. Böyle bir çıkarım elbette haklı bir çıkarım değildir. Çünkü vahiy ve vahiy kaynaklı kutsal kitaplar bize bütün bilgileri veremez, bütün bilgilerin kaynağı olamaz. Akıl ve deneysel bilgi de doğru bilginin kaynağı olabilir. Gazali, bu durumu fark etmiş ama kabul etmek istememiştir. Gazali’nin matematikle ilgili yorumlarına baktığımızda fark ettiğini görmekteyiz. O, matematiksel önermelerin aklın kesin bilgi verdiği delil olduğunu fark etmesine rağmen -vahye/ilhama dayalı epistemolojisi çökeceği için- bunu itiraftan kaçınmış ve şüphesini tekrar artıracak korkusuyla matematikten uzak durulması gerektiği sonucuna varmıştır. Burada Gazali’nin farkına vardığı gerçeği açık açık inkâr ettiğini dolayısıyla filozoflara ve aklî ilimlere haksızlık yaptığını söyleyebiliriz. Bilgi elde etmede kesin doğruya ulaşan matematiğin, aklî bilgi verdiği kabul etseydi vahye ilave bir bilgi yolu daha ortaya çıkmış olacaktı. Gazali’ye göre ise bu din açısından kabul edilemez bir durumdur.

Vahye/ilhama dayalı yani dinî tecrübelerle dayalı bilgi anlayışında elde edilen bilgi her zaman doğru mudur, her zaman dinî midir, sadece dinden/ahiretten mi haber verir? Ne vahyin ne de ilhamın sadece dinden ve ahiretten haber verdiği söylenemez. Örneğin bazı ayetlere baktığımızda birçok konunun Müslümanların ‘dünyevî’ meselelerini düzenlemeye yönelik olduğunu görmekteyiz. Yine ilhami olarak kabul ettiği rüya tecrübeleri de dünyevi ihtiyaçlarla ilgili olabilmektedir. Gazali, bizzat kendisi Esmâ kitabında Allah’ın zikrinin dünyevi faydalar sağlayacağını söylemektedir. Esmâ zikri insanları zengin etmekte, makam ve mevki elde etmelerini sağlamakta, hastalıktan iyileştirmekte, para-kazanç elde etmelerine yol açmaktadır. Oysa Gazali eserlerinde Müslümanlara dünyayı terk etmeye yönelik tavsiyede bulunmuştur. Nitekim kendisi de riyazet ve uzlet hayatında olduğunu söylediğinde bile Fâhru’l Mülk’ün teklifini reddetmeyerek medresede hoca olmayı kabul etmiş, yani sürekli din adamlarını eleştirdiği halde dini, dünyevi menfaati elde etmek için dini anlatmakta sakınca görmemiştir.

Sonuç olarak Gazali hayatı boyunca hiç yaşamadığı ahiret merkezli bir din öğretisini ideal bir hayatmış gibi Müslümanlara benimsetmeye çalışmış dinin bütün kavramlarını bu öğretiye uygun olarak yeniden tanımlamıştır. İslam'ın akaid esaslarında, ibadet ve ritüellerinde değişiklikler yapmış ve gnostik tasavvufa uygun olarak ibadetleri “Allah’a kulluk” için yapılan vazifelerden “Allah’tan bilgi elde etme” yoluna dönüştürmüş bu anlamda İslam’ın ve Hz.Peygamber’in öğretisinden uzaklaşmıştır.

KAYNAKÇA

Gazali'nin Eserleri

- _____ (Tarihsiz). *Ahiret Âleminin Sırları*. İstanbul: Hisar Yayınevi.
- _____ (Tarihsiz). *Âlemlerin Sırrı*. (N. Erdoğan, Çev.) İstanbul: Hisar Yayınevi.
- _____ (2017). *Bidâyetü'l-hidâye*. İstanbul: Ehil Yayıncılık.
- _____ (1977). *Cevâhirü'l-Kur'ân (Kur'an'dan Cevherler)*. (H. S. Erdoğan, Çev.) İstanbul: Hisar Yayınları.
- _____ (1978). *Dalâletten Hidâyete*. İstanbul: Şâmil Yayınevi.
- _____ (2004). *Erba'in fî usûli'd-dîn (Dinde Kırk Prensiptir)*. (A. Duran, Çev.) İstanbul: Hikmet Yayınları.
- _____ (1994). Faysalu't-Tefrika. *Mecmuatu resaili'l-İmam el-Gazali*. içinde Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye.
- _____ (2014). *İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-1.cilt*. (A. Arslan, Çev.) İstanbul: Merve Yayınları.
- _____ (2014). *İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-2.cilt*. (A. Arslan, Çev.) İstanbul: Merve Yayınları.
- _____ (2014). *İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt*. (A. Arslan, Çev.) İstanbul: Merve Yayınları.
- _____ (2014). *İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-4.cilt*. (A. Arslan, Çev.) İstanbul: Merve Yayınları.
- _____ (2015). *İki Risale (Faysalu't tefrika beyne'l İslam ve'z zendeka/el-Kânûnu'l-Küllî fî't-Te'vil)*. (H. Akpur, Çev.) İstanbul: İlk Harf Yayınları.
- _____ (1971). *İktisâd fî'l-i'tikâd*. (K. Işık, Çev.) Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- _____ (1984). *İlcâmü'l-'avâm (İnançta Hassas Ölçüler)*. İstanbul: Hisar Yayınları.
- _____ (2000). İmam Gazali'nin Kasidesi. (C. Eren, Dü.) *EKEV Akademi Dergisi*, 2(3), 85-90.
- _____ (2002). *İmam Gazali Mektupları*. (Abdulkayyum, Dü., & G. Uğurlu, Çev.)
- _____ (2017). *Kalbin İlacı*. (O. Yolcuoğlu, Çev.) İstanbul: Ehil Yayıncılık.
- _____ (2019). *Kavâ'idü'l-'akâ'id (İnançların Esasları)*. (H. ünal, Çev.) İstanbul: Çelik Yayınları.
- _____ (1954). *Kavâsimü'l-Bâtuniyye (Batınilerin Belini Kıran Deliller)*. (A. Ateş, Çev.) Ahkara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- _____ (2003). *Keşf ve't-tebyîn fî gurûri'l-halk ecmâ'in (Aldananlar)*. (F. Yılmaz, Çev.) İstanbul: Semerkand Yayınları.

- _____ (1959). *Kıstâsü'l-müstakim*. Beyrut.
- _____ (2016). *Kıstâsü'l-müstakîm*. (İ. Çapak, Çev.) İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- _____ (2016). *Kimyâ-yı Sa'âdet*. (H. Şeker, Dü.) İstanbul: Ravza Yayınları.
- _____ (2018). *Ma'arifü'l-'akliyye (Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine)* (4 b.). (A. K. Cihan, Çev.) İstanbul: İnsan Yayınları.
- _____ (1988). *Madnûn bih'alâ gayri ehlih*. (S. Ünal, Çev.) İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- _____ (2005). *Maksad'ül-esna Şerhi Esmâ-i Hüsnâ*. (M. Feriât, Çev.) İstanbul: Feriât Yayınları.
- _____ (2002). *Makasidü'l-felâsife* (2.baskı b.). (C. Erdemci, Çev.) Ankara: Vadi Yayınları.
- _____ (2022). *Makâsidü'l-felâsife*. (C. Kara, Çev.) You Tube. 2022 tarihinde <https://www.youtube.com/watch?v=PQj8s4mSSsU> adresinden alındı
- _____ (2017). *Marifetullah*. (O. Yolcuoğlu, Çev.) İstanbul: Ehil Yayıncılık.
- _____ (2002). *Me'aricü'l-kuds (Hakikat Bilgisine Yükseliş)*. (S. Özburun, Çev.) İstanbul: İnsan.
- _____ (Tarihsiz). *Mektûb-i Gazâlî der bâra-yi ehl-i ibâha*. Pürcevâdi: Dö Muceddid.
- _____ (1462). *Menhûl fi'l-usûl*. Kahire: Dârü'l-kütübü'l-Mısriyye.
- _____ (2002). *Mihakkü'n-nazar (Düşünmede Doğru Yöntem)*. (A. Kayacık, Çev.) İstanbul: Ahsen Yayıncılık.
- _____ (tarih yok). *Minhâcü'l-'âbidîn (Cennete Kavuşturan Abidler Yolu)*. (H. Ünal, Çev.) İstanbul: Ravza Yayınları.
- _____ (1964). *Mişkâtü'l-envâr*. (E.-Â. Afifî, Dü.) Kahire: ed-Dâru'l-kavmiyye.
- _____ (2018). *Mişkâtü'l-envâr* (3 b.). (M. Kaya, Çev.) İstanbul: Klasik.
- _____ (2013). *Mi'yârü'l-'ilm (İlimlerin Ölçüsü)*. (H. H. Ali Durusoy, Çev.) İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- _____ (1964). *Mizânü'l-'amel*. (S. Dünya, Dü.) Mısır: Dâru'l-Me'ârif.
- _____ (Tarihsiz). *Mizanü' Amel (Amellerin Ölçüsü)*. İstanbul: Kılıçaslan Yayınları.
- _____ (1989). *Munkız mi-ne'd-dalâl*. (H. Güngör, Çev.) İstanbul: MEB.
- _____ (2017). *Mustasfâ fi 'ilmi'l-usûl* (2 b.). (H. Y. Apaydın, Çev.) İstanbul: Klasik Yayınları.
- _____ (2019). *Mükâşefetü'l-kulûb (Kalplerin Keşfi)*. (S. Uçan, Çev.) İstanbul: Çelik Yayınları.

- _____ (1998). *Mürşidü'l emin 'ila mev'izeti'l-müminin*. (A. Akççek, Çev.) İstanbul: Bedir Yayınevi.
- _____ (2017). *Müslümanlığın Rükunleri*. (O. Yolcuoğlu, Çev.). İstanbul: Gelenek Yayınevi.
- _____ (2017). *Müslümanın Şahsiyeti*. (O. Yolcuoğlu, Çev.) İstanbul: Ehil Yayıncılık.
- _____ (2016). *Namazın Sırları ve Fazileti*. (H. Ünal, Çev.) İstanbul: Çelik Yayınları.
- _____ (2006). *Risale-i kutsiyye (Parlayan Nurlar)*. İstanbul: Hikmet Yayınları.
- _____ (2017). *Selasü Resail fi'l marifeti lem tünşer min qabl (Üç Risale)*. (Â. Yerinde, Çev.) İstanbul: Neva Yayınları.
- _____ (1981). *Tehâfütü'l-felâsife*. (B. Karlığa, Çev.) İstanbul: Çağrı Yayınları.
- _____ (1964). *Tevhid Risalesi*. (C. Yıldırım, Çev.) İzmir: T.A.Ş. Ticaret Matbaacılık.
- _____ (1995). *Tevhid ve Ledün Risâleleri*. İstanbul: Furkan Yayınları.
- _____ (2017). *Tevekkül ve Tevhid*. (O. Yolcuoğlu, Çev.) İstanbul: Gelenek Yayınları.
- _____ (2017). *Tibrü'l-mesbûk fi nasîhati'l-mülûk (Yöneticilere Altın Öğütler)* (18 b.). (H. Okur, Çev.) İstanbul: Semerkand Yayınları.
- _____ (2017). *Uzlet*. İstanbul: Ehil Yayıncılık.
- _____ (Tarihsiz). *Vasiyetname*. (A. F. Arslantürk, Çev.) İstanbul: Sahaflar Kitap Sarayı Yayınevi.
- _____ (2015). *Zâdü'l-âhire*. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları.

Diğer Eserler

- Abrahamov, B. (2009). Gazali'nin Nedensellik Teorisi. (Y. Türkben, Dü.) *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*, II(1).
- Acar, A. (2000). İmam Gazali'nin Bağdat'ı Terk Etmesinde Siyasi Faktörlerin Rolüne Dair Bazı Düşünceler. *İslami Araştırmalar Dergisi*, 13(3-4).
- Acem, D. R. (2000). Gazali'nin Mantık Kitaplarında Tanım Konusu. *İslami Araştırmalar Dergisi*, 13(3-4).
- Açıkgenç, A. (1992). *Bilgi Felsefesi*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Ağırman, F. (2012). Bilginin İmkânı Problemi: Gazali Örneği. *Kaygı Dergisi*(18).
- Akdemir, B. (2009). Dinî Tecrübeye Güvenirlik Ölçütleri. *Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmalı Sempozyumu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Akdemir, F. (2006). Tanrı İnancının Temellendirilmesi ve William Alston'ın Algı Tecrübesi. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*(22).

- Akın, H. (Tarihsiz). *Gazali'nin Hayatı*. TYB Yayınları.
- Akkanat, H. (2013). Gazalici Sebepliliğin Metodik Çerçevesi. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13(1).
- Akkanat, H. (2014). Gazali'den Sonra Felsefede Ne Başladı/Bitti?". *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, (ss.350-390).
- Akot, B. (2013). İmam-ı Gazali'ye Atfedilen Bir Eser: Hakikatu'r-Ruh. *Journal of Islamic Research*, 24(2).
- Akyüz, N. (2012). Dinî Tecrübenin İfade Şekilleri. İ. Ç. Niyazi Akyüz içinde, *Din Sosyolojisi*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Albayrak, A. (2005). Dinî Tecrübenin Dışa Vurum Problemi. *Milel ve Nihal*, 2(2).
- Albayrak, M. (2000). Gazali'nin Ahlak Felsefesi ve Filozofların Etkisi. *İslami Araştırmalar Dergisi*, 3(4).
- Alston, W. (1983). Christian Experience and Christian Belief. N. W. Alvin Plantinga içinde, *Faith and Rationality*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Alston, W. P. (1961). Tillich's Conception of a Religious Symbol. *Religious Experience and Truth: a Symposium*. New York: New York University Press.
- Alston, W. P. (1988). Religious Diversity and Perceptual Knowledge of God. *Faith and Philosophy*, 5.
- Alston, W. P. (1993). *Perceiving God*. USA: Cornell University Press.
- Altıntaş, H. (2011). Gazali'nin Felsefe İle İlgili Düşüncelerinde Çelişkiler. *TYB Akademi Dergisi*, 1(1).
- Altıparmak, Ö. F. (2011). Gazali ve Tasavvuf. *Türkiye Yazarlar Birliği Dergisi*, 1(1).
- Altuner, İ. (2011). Gazali'nin Felsefeye Yaklaşım Tarzı Üzerine Bir Soruşturma. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 1(2).
- Andruzac, C. (2005). *Metafizik Temaşa ve Mistik Deneyim (Rene Guenon)* (1 b.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Arabî, İ. (1992). *Fuşûşü'l-İhikem*. (N. Gençosman, Çev.) İstanbul: MEB.
- Arabi, İ. (2006). *Fütuhât-i Mekkiyye*. (E. Demirli, Çev.) İstanbul: Litera Yayınları.
- Arslan, A. (2010). *İlkçağ Felsefe Tarihi* (Cilt 5). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Arslantürk, F. (2010). *Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi'ye Göre Dinî Tecrübe*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi.
- Aslan, A. (2008). Kelamda İlhamın Bilgi Değeri. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(20).

- Atay, H. (2004). Gazali ve İbn Rüşd Felsefesinin Karşılaştırılması. *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3.
- Atik, K. (1988). Gazali'nin Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Metodu. *Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü*.
- Aydın, F. (2011). Gazali'nin İsa'sı. *Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları*, 4(1).
- Aydın, H. (2012). *Gazali Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri*. İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı.
- Aydın, M. (2000). Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî ve er-Reddül-Cemil li İlähiyeti bi Sarihi'l-İncil. *İslamî Araştırmalar Dergisi*, 13(3-4).
- Aydın, M. (2009). Gazali'nin Dil Felsefesinin Dayandığı İlkeler ve Kavramsal Uzanımları. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*(30).
- Aydın, M. (2010). Gazali'nin Düşüncesinde Dil İncelemesinin Yeri: Dil, Zihin ve Dış Dünya Arasındaki İlişki. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXIII.
- Aydın, M. S. (1988). *Din Felsefesi* (3 b.). Ankara: Selçuk Yayınları.
- Aydınlı, Y. (2000). Gazali'nin İlim ve Düşünce Dünyası. *İslamî Araştırmalar Dergisi*, 13(3-4).
- Aydınlı, Y. (Tarihsiz). Gazali'de Mistik Tecrübe ve Akıl. *Büyük Mütefekkir Gazali*. içinde DİB Yayınları.
- Ayer, J. (1998). *Dil Doğruluk ve Mantık*. (V. Hacıkadiroğlu, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Ayık, H. (2009). Gazali'nin Eleştirileri Felsefeyi Bitirdi mi? *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, IX(2).
- Ayık, H. (2011). Gazali ve Nedensellik Meselesi. *Türkiye Yazarlar Birliği Dergisi*, 1(1).
- Ayık, H. (2014). Osmanlı Düşüncesinin Fikri Temeli Olarak Gazali'nin Etik Temelli Bilim Anlayışı. *Ankara: Uluslararası Katılımlı Osmanlı Bilim ve Düşünce Tarihi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. Gümüşhane Üniversitesi Yayınları.
- Ayık, H. (2016). *Gazali'nin Filozofları Eleştirisinin Epistemolojik Değeri*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları.
- Ayten, A. (2006). William James ve Din Psikolojisinde Tecrübe Merkezli Bir Yaklaşım. *İslamî Araştırmalar Dergisi*, 19(3).
- Bâcce, İ. (1991). *Resailü İbn Bâcce el-İlahiyye (Risaletü'l-veda)*. (M. Fahri, Dü.) Beyrut: Daru'n Nehâr li'n-Neşr.
- Bağçeci, M. (1988). *Gazali'nin Kelam İlmine Verdiği Önem ve Kelam Metodu*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü.

- Bâkılânî, E. B. (2000). *el-İnsâf fî mâ yecib i'tikâduhu ve lâ yecûzu el-cehl bih.* (M. Z. Hasan, Dü.) Mısır: el-Kevserî, Mısır, el-Mektebetu'l Ezheriyyetu.
- Bakış, R. (2011). Dinî Tecrübe Bağlamında Hallac'ın Ene'l Hakk İfadesinin Tahlili. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15(2).
- Balanuye, Ç. (2016). *Spinoza'nın Sevinci Nereden Geliyor.* İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Baillie John (1939), *Our Knowledge of God*, New York: Charles Scribner's Sons.
- Baltacı, H. (2013). Saf Aşkın Üstadı: Ahmed-i Gazali ve Tasavvuf Anlayışı. *İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*(32).
- Bardakoğlu, A. (2001). İstihsan Md. *TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt 23). içinde
- Batak, K. (2000). Tehafütü'l-felasife ile Alakalı Genel Problemler (Gazali'nin Filozofları Tekfirine Giriş 1). *İslami Araştırmalar Dergisi*, 13(3-4).
- Bayraktar, M. (2000). Gazali. *İslam Araştırmaları Dergisi*.
- Bayraktar, M. (Tarihsiz). *Gazali Kimdir, Nedir.* Ankara: DİB Yayınları.
- Bayraktar, M. (2005). *Din Felsefesine Giriş* (2 b.). Ankara: Fecr Yayınları.
- Bayraktar, M. (2016). *Tasavvuf ve Modern Bilim*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Berger, P. L. (1979). *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation.* New York: Garden City.
- Bergson, H. (1914). *Dreams* (2 b.). (E. E. Slosson, Çev.) USA: B.W. Huebsch.
- Bergson, H. (1962). *Ahlâk İle Dinin İki Kaynağı* (2 b.). Ankara: MEB Yayınları.
- Bergson, H. (1976). *Les Deux Source de la Morale et de la Religion.* Paris.
- Bergson, H. (2011). *Metafiziğe Giriş.* (A. Altınörs, Çev.) İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Bertocci, P. A. (1956). *Introduction to The Philosophy of Religion* (5 b.). New York.
- Beyazıt, Y. S. (2012). Gazali'nin İslam Filozoflarını Tekfir Etmesinin Yükleme Kuramları Açısından Değerlendirilmesi. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12(2).
- Boden, M. (1979). *Piaget.* England: Harvester Press.
- Bolay, S. H. (1990). *Felsefî Doktrinler Sözlüğü* (5 b.). Ankara: Akçağ.
- Bolay, S. H. (1993). *Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması.* İstanbul: MEB Yayınları.
- Boutroux, E. (1988). *Çağdaş Felsefede İlim ve Din.* (H. Katipoğlu, Çev.) İstanbul.
- Boydak, H. A. (2017). *Beyin Yarım Kürelerinin Gizemi.* İstanbul: Beyaz Yayınları.

- Bozkurt, B. (2017). Endülüs'te Gazali Algısı. *Beytülhikme Philosoohy Circle*, 7(1).
- Bozkurt, Ö. (2009). Gazali ve İbn Rüşd'de İmkân. *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek* (Cilt 1). içinde Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları.
- Bozkurt, Ö. (2011). Gazali'de İmkânsızlığın Metafiziği. *Süleyman Demirel Üniversitesi Uluslararası Modern Çağ ve Gazali Sempozyumu*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Yayınları.
- Broad, C. D. (1963). The Argument From Religious Experience. W. P. Alston içinde, *Religious Belief&Philosophical Thought: Readings in the Philosophy of Religion*. New York: Harcourt Brace&World.
- Budak, S. (2000). *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Buhârî, E. A. (1895). *Sahîhu'l-Buhârî* (Cilt 1.cilt). (H. (-i. Sultaniyye), Dü.) Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra el-Emîriyye
- Buhârî. (1895). *Sahih* (8.cilt).
- Buhari. (1895). *Sahih* (2.cilt).
- Buhari. (1895). *Sahih* (9.cilt).
- Buhari. (1895). *Sahih* (3.cilt).
- Bulaç, A. (2021). *Suruş'un Dinî Tecrübe Tezi*. <https://alibulac.net/2019/06/06/surusun-dini-tecrube-tezi/> adresinden alındı
- Can, Ş. (2003). *Mevlana Hayatı Şahsiyeti Fikirleri*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Câbirî, M. Â. (2000). *Arap-İslam Aklının Oluşumu*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Câbirî, M. Â. (2003). Gazali'nin Düşüncesinin Temel Unsurları ve Çelişkileri. (M. Okumuş, Dü.) *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLIV(1).
- Cebeci, S. (2000). Yazılı Dinî İletişim ve Gazali'nin İhyası. *İslamî Araştırmalar Dergisi*, 13(3-4).
- Cebeci, S. (Tarihsiz). Yazı Dili ve Yazılı İletişim Bağlamında Gazali'nin Üslubu. *Diyanet İlmi Dergi*, 47(3).
- Cebecioğlu, E. (2014). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Otto Yayınları.
- Cedd, İ. R. (1987). *Fetevâ İbn Rüşd* (Cilt 1). (M. el-Tuleyli, Dü.) Beyrut: Daru'l Gaybi'l-İslamî.
- Cevizci, A. (1999). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Cevizci, A. (2009). *Felsefe Ansiklopedisi*. İstanbul: Babil.
- Ceyhan, S. (tarih yok). Ubûdiyyet Md. *TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt 42.cilt). içinde

- Colin, P. (2011). Gabriel Marcel'de Dinî Tecrübe ve Anlaşılabilirlik. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52(1).
- Connolly, P. (2015). Ecstasy and Enstasy: two sides of the same coin? *Journal for the Study of Religious Experience*, 1(1).
- Corbin, H. (2013). *İslam Felsefesi Tarihi* (7 b., Cilt 2). (A. Arslan, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Cüceloğlu, D. (2000). *İnsan ve Davranışı* (10 b.). İstanbul: Remzi Kitapevi.
- Cündioğlu, D. (2022). Felsefenin Tanrısı. You Tube. https://www.youtube.com/watch?v=49v1l2tO4cg&ab_channel=D%C3%BCcaneC%C3%BCndio%C4%9Flu adresinden alındı
- Cündioğlu, D. (2022). İslam Dünyasında Felsefenin Tükenişi ve Gazali'nin Rolü. You Tube. 2022 tarihinde <https://www.youtube.com/watch?v=L9CTk5pNtGs&t=8681s> adresinden alındı
- Çağdaş Felsefe* (2.cilt). (tarih yok). AÖF Yayınları.
- Çakıcı, D. (2011). Şema Kuramının Okuduğunu Anlama Sürecindeki Rolü. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*(30).
- Çapak, İ. (2003). Gazali'ye Göre Öncüllerin Yapısı. *Felsefe Dünyası*, 2(38).
- Çapak, İ. (2004). Sokrates ve Gazali'ye Göre Dil'in Menşei. *Dinî Araştırmalar Dergisi*, 6(18).
- Çapak, İ. (tarih yok). Gazali'ye Göre Kıyasın Kur'an'a Uygulanması. *İslami İlimler Dergisi*, 1 (2), 131-149.
- Çelebi, İ. (2005). Kelam Metodunun Ortaya Çıkışı, Gelişim Süreci ve Yeni Metot Arayışları. *İslami İlimlerde Metodoloji/Usul Meselesi I.* içinde
- Çelebi, İ. (tarih yok). Hızır Md. *TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt 17.cilt). içinde
- Çelik, İ. (2014). İmam Gazali'nin İhya-u Ulûmîd-din Adlı Eserinde Tevbe Kavramına Yaklaşımı. *The Journal Academic Social Science Studies*, 25(1).
- Çelik, K. (2011). Gazali ve Tamamlayıcı Ahlak Felsefesi. *Diyanet İlmî Dergi.*, 47(3).
- Çetin, R. (2011). Gazali'de İnsan Özgürlüğü. *Dinî Araştırmalar Dergisi*, 14(39).
- Çetin, R. (2010). *Gazali'de İlahi İlim İlahi İrade İlişkisi*, Ankara: Ankara Üniversitesi SBE.
- Çetinkaya, B. A. (2000). İsmail Hakkı İzmirli Düşüncesinde Gazali. *İslam Araştırmaları Dergisi*.
- Dalkılıç, B. (2003). İskenderiyeli Yahudi Filozof Philo, Eserleri ve Felsefî Yöntemi. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15(15).
- Damasio, A. (2012). *Descartes'in Yanılgısı*. İstanbul: Varlık Yayınları.

- Deikman, A. J. (1982). *The Observing Self: Mysticism and Psychotherapy*. Boston: Beacon.
- Deleuze, G. (2001). *Empiricism and Subjektivty: An Essay on Hume's Theory of Human Nature*. New York: Columbia University Press.
- Demirci, M. (1985). Gazali'nin Tasavvuftaki Üstadları. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*.
- Demirci, M. (2000). Gazali'nin Şathiyelere Bakışı. *İslamî Araştırmalar Dergisi*, 13(3-4).
- Demircioğlu, A. (2014). Gazali ve İbn Haldun'da Narsistik Yönelimler. *Uluslararası Hakemli İletişim ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 2(3).
- Demirli, E. (2007). Zahiri İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvufun Meşruiyet Arayışı. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*(15).
- Demirli, E. (2019). Fail ve Yaratan Allah: Öznede Birlik İlkesi veya Tevhid-i Efal. *Fikriyat Dergisi*. <https://www.fikriyat.com/yazarlar/ekrem-demirli/2019/02/25/fail-ve-yaratan-allah-oznede-birlik-ilkesi-veya-tevhid-i-efal> adresinden alındı
- Demirtaş, M. (2014). Her Değişmenin Bir Nedeni Vardır; Sentetik A Priori Önermesi Doğrultusunda Kant, Hume ve Gazali'de Nedensellik İlkesi. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18(2).
- Deniz, G. (2010). The Method of Understanding Ghazzali. *Journal of Islamic Research (Islamic University of Europa)*, 3(2).
- Deniz, G. (2011). Gazali'yi Anlamanın Usulü. *Diyanet İlmî Dergi*, 47(3).
- Derin, S. (2012). Manevî Psikoloji ve Gazali. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları*.
- Descartes. (1989). *Aklın İdaresi İçin Kurallar* (2 b.). İstanbul: MEB Yayınları.
- Descartes. (2010). *Aklını İyi Sevk Etmek ve Bilimlerde Hakikati Araştırmak İçin Metot Üzerine Konuşma*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Dhananî, A. (2011). İslam Düşüncesinde Atomculuk. (M. Bulğen, Dü.) *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 9(1).
- Döndüren, H. (tarih yok). Nasr b. İbrahim Makdisî Md. *TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt 27). içinde Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Dönmez, S. (2014). Gazali'nin İmanın Rasyonelliği:Aklı Tetkikten Kalbi Tasdike. *Uluslararası Modern Çağ ve Gazali Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Yayınları.
- Durusoy, A. (2000). Gazali'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi. *İslamî Araştırmalar Dergisi*, 13(3-4).
- Durusoy, A. (tarih yok). İbn Sînâ Md. *TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt 20.cilt). içinde

- Düzenli, M. (2013). "Cennetliklerin Çoğu Eblehlerdir" Rivayetinin Semantik ve Teknik Analizi. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 59-84.
- Düzgün, Ş. A. (2004). Tecrübe, Dil ve Teoloji: Dinî Tecrübe'nin Teolojik Yorumu. *Tasavvuf Dergisi*, 5(13).
- E.Marmura, M. (tarih yok). *Gazali'nin Mantık ve Dinî Olmayan İlimlere Bakışı*.
- Ebû Bekir er-Râzî. (2016). *Felsefe Risâleleri*. (M. Kaya, Çev.) İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Elbânî, M. N. (1988). *Sahihu'l-Camii's-sağır ve ziyâdâtüh*. Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmî.
- Elbânî, M. N. (1992). *Silsiletu'l-ehâdisid-da'ife ve'l-mevzû'a ve eseruhe's-seyyia fi'l-umme*. Riyad: Dâru'l-Ma'arife.
- Eliade, M. (2001). *Mitlerin Özellikleri* (2 b.). (S. Rıfat, Çev.) İstanbul: Kuram.
- Eliade, M. (2018). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi 3*. (A. Berktaş, Çev.) İstanbul: Kabcacı Yayınları.
- Erdem, H. (2000). Gazali'de Bilgi Meselesi. *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 13(3-4).
- Erdem, H. (2004). Platon'un Din Anlayışı. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*(18).
- Erdem, H. (2011). Gazali'de Akıl-Din İlişkisi. *TYB Akademi: Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 1(1), 51-69.
- Erdem, H. (2011). Gazali'de Akıl-İman İlişkisi. *Uluslararası Modern Çağ ve Gazali Sempozyumu*. Süleyman Demirel Üniversitesi Yayınları.
- Erdem, H. (Tarihsiz). Gazali'de Akıl Bilgisi ve Değeri. *Vefatının 900. Yıl Anısına*. içinde İstanbul: DİB Yayınları.
- Erdoğan, Ö. F. (Tarihsiz). Gazali Üç Meselesinde İbn Sînâ'ya Karşı Ne Kadar Tutarlı? *Diyanet İlmî Dergi*, 50(1).
- Erkaya, M. E. (2017). *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*. Ankara: Otto Yayınları.
- er-Razi, E. B. (2016). *Felsefe Risâleleri*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Esen Ersoy, Ö. K. (2012). Yapay Sınır Ağları ve İnsan Beyni. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 1(2).
- Eşari. (1987). *el-Luma*. (M. S. el-Celyend, Dü.) Kahire.
- eş-Şirbasi, A. (1976). *el-Gazali ve't-tasavvufu'l-İslâmî*. Kahire: Dar'ul Hilal Yayınları.
- et-Tirmizi, H. (1965). *Hatmü'l-evliyâ*. (O. İ. Yahya, Dü.) Beyrut.
- Fârâbî. (1974). *Aristo Felsefesi*. (H. Atay, Çev.) Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları.

- Fârâbî. (1994). *es-Siyâsetü'l-medeniyye*. (A. B. Mülhim, Dü.) Beyrut: Mektebetu'l-hilâl.
- Fârâbî. (1997). *el-Medinetü'l-fazila (İdeal Devlet)*. (A. Arslan, Çev.) Ankara: Vadi Yayınları.
- Fatiş, E. (2014). Gazali ve İbn Sînâ'nın Cismaî Haşre Yaklaşımı. *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 12(2).
- Fierro, M. (2009). Endülüs'te Tasavvufa Muhalefet. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18(2).
- Filiz, Ş. (1995). *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Flew, A. (2005). *Felsefe Sözlüğü (Dinsel Deneyim Kanıtı)*. Ankara: Yeryüzü Yayınları.
- (2022). *Fosfen Md*. Wikipedia.
<https://tr.wikipedia.org/wiki/Fosfen#:~:text=Fosfen%2C%20g%C3%B6z%20kapal%C4%B1yken%20fiziksel%20ya,renkler%2C%20%C4%B1%C5%9F%C4%B1klar%20bu%20durumu%20%C3%B6rnekler.>)
adresinden alındı
- Francis, L. J. (2015). The Piper at the Gates of Dawn: Mapping the spiritual experiences of Mole and Ratty onto a scientific analysis of mysticism. *Journal for the Study of Religious Experience*, 1(1).
- Fuller, A. R. (1994). *Psychology and Religion*. Boston: Little Field Publication.
- Garden, K. (2005). *Ghazali's Contested Revival Ihya and its Critics in Khorasan and Maghreb*. Chicago: The University of Chicago.
- Gazali, A. (2018). *Kuşlar Hikayesi*. (N. Yıldırım, Çev.) İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Gencer, B. (2012). Gazali'nin Vizyonu İhya'nın Misyonu. *Dini ve Felsefi Metinler, Yirmi Birinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama Sempozyumu Bildiri Kitabı. 1*. İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi Kültür Yayınları.
- Glock, C. Y. (1998). Dindarlığın Boyutları Üzerine. M. K. Yasin Atay içinde, *Din Sosyolojisi*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Goldziher, I. (1913). *Die Islamische und die jüdische Philosophie des Mittelalters* (2 b.). Berlin: Allgemeine Geschichte der Philosophie.
- Goodman, L. E. (1992). *Avicenna*. London: Arabic Thought and Culture.
- Gökberk, M. (2000). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitapevi.
- Gölcük, Ş. (tarih yok). Bakillanî Md. *TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt 10). içinde
- Göztepe, Y. (2007). Gazali ve Öncesi Bazı Sufilerin Akla Eleştirel Bakışı. *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırmalar Dergisi*, 8(19).
- Griffel, F. (2008). Gazali'nin, İbn Sînâ'nın Nedensellik Hakkındaki Görüşlerini Benimsemesi ve İslam'da Bilimin Gelişimi. *Uluslararası İbn Sînâ*

- Sempozyumu Bildirileri. II.* İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları.
- Griffel, F. (2010). *Gazali'nin Felsefi Kelâmi.* (M. F. İbrahim Halil Üçer, Çev.) İstanbul: Klasik Yayınları.
- Gutas, D. (2010). İbn Tufeyl'e Göre İbn Sînâ'nın Meşrîkî Felsefesi. C. Kaya (Dü.) içinde, *İbn Sînâ'nın Mirası.* İstanbul: Klasik Yayınları.
- Gutas, D. (2014). *Avicenna and Aristotelian Tradition: Introduction to reading Avicenna's Philosophical Works* (2.Baskı b.). Boston.
- Guthrie, W. (1999). *İlkçağ Felsefe Tarihi.* (A. Cevzici, Çev.) Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Günay, Ü. (2001). Birey-Toplum Dikotomisinin Dinî Tecrübe Alanındaki Yansımaları: Dinin Bireysel ve Toplumsal Boyutları. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*(11).
- Gürses, İ. (2007). Jungcu Arketip Teorisi Bağlamında Tasavvufî Öykülerin Değerlendirilmesi: Simurg Örneğın. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16(1).
- Gürses, İ. (2019). Dinî Tecrübenin Bilimsel Değeri. *Kaygı Dergisi*, 18(11).
- Gürsoy, A. (2014). İbn Sînâ'nın Nübüvvet Teorisinde Kutsî Akıl. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23(2).
- Gürsoy, A. (2015). *İbn Sînâ'nın Sezgi Teorisi.* Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi.
- Güzel, A. (1988). *Gazali'nin Hayatı ve Eserleri.* Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü.
- H. Ülgen, S. K. (2007). *İşletmelerde Stratejik Yönetim* (4 b.). İstanbul: Arıkan Yayınları.
- Haklı, Ş. (2007). İbn Sînâ Epistemolojisinde Bir Bilgi Kaynağı Olarak Sezgi. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6(1).
- Hanbel, A. b. (2001). *Müsned (18.cilt).* (Ş. e.-A. dğr., Dü.) (Ahmed b. Hanbel, Müsned: Müessesetü'r- Risale.
- Hanbel, A. b. (2001). *Müsned (27.cilt).*
- Hanbel, A. b. (2001). *Müsned (45.cilt).*
- Hanoğlu, İ. (2012). Gazali Düşüncesinde Nominalizm ve Eşyanın Hakikati Sorunu. *Birey ve Toplum Dergisi*, 2(3).
- Happold, F.C. (1977). *Mysticism, A Study and an Anthology.* London.
- Hatipoğlu, B. N. (2015). Epistemolojik Açıdan Gazali'de Havatır Kavramı. *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi Bildiriler Kitabı.* içinde İstanbul
- .
- Hazm, İ. (2017). *el-Fasl* (Cilt 3). (H. İ. Bulut, Çev.) İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.

- Hemşinli, H. (2010). Dinî Tecrübenin Nesnelliği Üzerine. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*(33).
- Heysemi, N. (2007). *Mecmua'z-Zevâid ve-Menbâi'l-fevâid* (Cilt 5). İstanbul: Ocak Yayınları.
- Hökelekli, H. (1993). *Din Psikolojisi*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Hume, D. (1986). *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: MEB Yayınları.
- Hume, D. (1995). *Din Üstüne* (3.Baskı b.). (M. Tunçay, Çev.) Ankara: İmge Yayınları.
- Hume, D. (2017). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*. (O. Oruoba, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Hunter, J. (2015). Spirits are the Problem: Anthropology and Conceptualising Spiritual Beings. *Journal for the Study of Religious Experience*, 1(1).
- I. I. Mitroff, R. (1975). On Evaluating Scientific Research: The Contributions of the Philosophy of Science. *Technological Forecasting and Social Change*, 8.
- İ.Z.Zeroan. (2013). Gazali'nin İhya Ulumiddin Eserinde Manevi Kurtuluş Konseptiyası. *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası*(19).
- İbn Bacce. (1991). *Resâil-u İbn Bâcce el-İlahiyye (Risâletü'l-veda)*. (M. Fahri, Dü.) Beyrut: Daru'Nehâr li'n-Neşr.
- İbn İzârî. (1983). *el-Beyânu'l-Muğrib fi Ahbâri'l-Endelüs ve'l-Mağrib* (Cilt IV). (İ. Abbas, Dü.) Beyrut: Daru's-Sekafe.
- İbn Kattan. (1990). *Nuzumu'l-Cemân*. (M. Mekki, Dü.) Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslamî.
- İbn Rüşd. (1986). *Tehâfütü't-Tehâfüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı)*. (M. D. Kemal Işık, Çev.) Samsun.
- İbn Rüşd. (1992). *Faslû'l-Makâl (el-Keşf an minhâci'l edille)*. (B. Karlığa, Çev.) İstanbul: İşaret Yayınları.
- İbn Rüşd. (2007). *Kitabü'n-Nefs (Psikoloji Şerhi)*. (A. Arkan, Çev.) İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Rüşd. (2018). *Felsefe-Din İlişkileri* (11.Baskı b.). (S. Uludağ, Çev.) İstanbul: Dergah Yayınları.
- İbn Sînâ. (1353). *Risâle fi's-saade va'l-hucac inne al-nefs al-insanîyye cevher*. Haydarabat.
- İbn Sînâ. (1952). *Mebhas ani'l-Kuva'l-nefsâniyyeti*. (A. F. el-Ehvanî, Dü.) Kahire: Ahvalü'n Nefs.
- İbn Sînâ. (1953). *el-İşarat ve't Tenbihat (Mantık Bölümü)* (Cilt 1). (S. Dünya, Dü.) Kahire.
- İbn Sînâ. (1955). *Kitâbu'ş Şifâ (Mantık)*. (A. E. Afifi, Dü.) Kahire.

- İbn Sînâ. (1960). *Kitâbu's Şifâ (İlahiyyat)*. Kahire: G.C.Anawati, S.Zayed, S.Dünya, M.Y.Musa.
- İbn Sînâ. (1968). *İsbâtü'n-nübüvvât ve te'vilü rumûzihim ve emsâlihim*. (M. Mahmura, Dü.) Beyrut: Dârü'n-Nehâr.
- İbn Sînâ. (1975). *Kitâbu's-Şifa en-Nefs*. (S. Z. G.C.Anawati, Dü.) Kahire.
- İbn Sînâ. (1985). *el-Hudur ve'r-rusûm*. (A.-A. el-A'sam, Dü.) Bağdat: el-Mustalahu'l-felsefî inde'l-Arab.
- İbn Sînâ. (1985). *Kitabü'n Necât*. Beyrut: Macid Fahri.
- İbn Sînâ. (1995). Nübüvvetin İspatı ve Nebilerin Sembol ve Benzetmelerinin Yorumu Uzerine. (E. U. Hüseyin Aydın, Dü.) *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7(7).
- İbn Sînâ. (2011). *Edhaviyye (Felsefe ve Ölüm Ötesi)*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- İbn Sînâ. (2012). *Hayy İbn Yakzan (Ruhun Uyanışı) (7 b.)*. (Y. Ö. Özburun, Çev.) İstanbul: İnsan Yayınları.
- İbn Sînâ. (2013). *Kitâbu's Şifâ (Metafizik I-II)*. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Sînâ. (2021). *Kitâbu's Şifâ (Nefs)*. (M. Z. Tiryaki, Çev.) İstanbul: Tüba Yayınları.
- İbn Sînâ. (tarih yok). *el-Kuvâi-İnsaniyye ve İdrâkâtihâ* (Cilt 8.Risale). (M. S. el-Kürdî, Dü.) Mecmûatü'r-Resâil.
- İbn Sînâ, (1908). *Risale fi'l-hudud (Tis'u Resail)*. Kahire.
- İbn Sînâ, (1949). *Risâle Edhaviyyetu fi Emri'l-meâd*. Mısır.
- İbn Sînâ, (1960). *İşarat ve't-tenbihat (cilt 2)*. Kahire: Daru'l-maârif.
- İbn Sînâ, (1960). *Şifa. (İ. Madkour, Dü.)* Kahire.
- İbn Sînâ, (1968). *İsbâtü'n-nübüvvât ve te'vilü rumûzihim ve emsâlihim*. (M. Mahmura, Dü.) Beyrut: Dârü'n-Nehâr.
- İbn Sînâ, (1984). *Mebde ve'l-mead*. (A. Nuranî, Dü.) Tahran.
- İbn Sînâ, (2013). *Dânişnâmeî Alâlî (Giriş Bölümü)*. (M. Demirkol, Dü.) İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- İbn Sînâ, (2013) *Tanımlar Kitabı (Kitabu'l-hudud)*. (çev. İclal Akyol, Aygün, Arslan) Ankara: Elis Yayınları.
- İbn Tufeyl. (2000). *Hayy İbn Yakzan: Ruhun Uyanışı*. (Y. Ö. vd., Çev.) İstanbul: İnsan Yayınları.
- İbnu'l Adîm. (tarih yok). *Buğyetu't-taleb fi Ta'rihi Haleb* (cilt 5).
- İkbal, M. (Tarihsiz). *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*. (S. Huri, Çev.) İstanbul: Birleşik.
- İmrek, M. K. (2003). *Karar Verme Teknikleri*. İstanbul: Beta Yayınları.
- İnam, A. (2000). Gazali'nin Kalp Ordusu. *İslamî Araştırmalar Dergisi*, 13(3-4).

- Iraki, E.-F. Z. (2005). *el-Muğni an ħamli 'l-esfâr fi 'l-esfâr fi tahrîci mâ fi 'l-İhyâ 'i mine 'l-aĥbâr*. Beyrut: Dâru İbn Hazm.
- İşcan, M. Z. (2011). Dini İhya ve Islah Düşüncesinde Gazali'nin Önemi. *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu* (s. 37-48). Süleyman Demirel Üniversitesi.
- İşcan, M. Z. (Tarihsiz). Gazali'nin İhya ve Islah Düşüncesine Genel Bir Bakış. *Diyanet İlmî Dergi*, 47(3).
- Işık, A. (2007). Küfür-İman Sınırında: Gazali'de Tasdik Kavramı ve Uzanımları. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*(XXVI).
- Işık, A. (2011). Felasifenin Vahiy Anlayışına Bir Eleştiri: Gazali Örneği. *TYB Akademi Dergisi*.
- Işık, H. (2014). Eşari Kelamcısı Gazali'de Bilgi Kuramı. F. A. Cemalettin Erdemci (Dü.), *Siir Üniversitesi Uluslararası İmam Eşari ve Eşarilik Sempozyumu Bildirileri*. içinde 2. İstanbul: Beyan Yayınları.
- James, W. (1985). *The Varieties of Religious Experience*. (M. E. Marty, Dü.) New York.
- James, W. (2017). *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*. (İ. H. Yılmaz, Çev.) İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Jeeves, M. A. (2010). Din Psikolojisi. (A. Albayrak, Dü.) *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10(2).
- Johnson, P. E. (1986). Dinî Tecrübe. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*(3).
- Jung, C. G. (1999). *Keşfedilmemiş Benlik*. (B. İlhan, Çev.) İstanbul: İlhan.
- K.M. Feltey, M. P. (1991). From Sex Differences to Gender Role Beliefs: Exploring Effects of Six Dimensions of Religiosity. *Sex Roles*(25).
- Kalın, İ. (2004). William James, Din Mühendisliği ve Çağdaş Din Düşüncesi. *Anlayış Dergisi*(12).
- Kant. (1993). *Pratik Aklın Eleştirisi*. (İ. Kuçuradi, Çev.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kasım, M. (1988). İmam Gazali ve J.J.Rousseau Arasında Eğitim Bakımından Bir Karşılaştırma. (S. Parlador, Dü.) *İslami Araştırmalar Dergisi*, 2(6).
- Kaya, C. (2020). Gazali Eserleri (Makâsîdü'l-felâsife). *Klasik Düşünce Okulu*. <https://www.youtube.com/watch?v=PQj8s4mSSsU> adresinden alındı
- Kaya, M. (tarih yok). Kindî Md. *TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt 26.cilt). içinde
- Kayıklık, H. (2002). Gazali Dinsel Yaşam Evrimi. *Dinî Araştırmalar*, 5(14).
- Kılıç, C. (2009). Plotinus'ta Sudûr İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı. *Kelam Araştırmaları*, 7(1).
- Kılıç, M. (2021). Turtûşî Md. *TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt 41). içinde İstanbul: TDV Yayınları.

- Kılıç, R. (2002). *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Kılıç, R. (2004). *Dini Anlamak Üzerine*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Kindi. (2014). *Felsefî Risaleler*. (M. Kaya, Çev.) İstanbul: Klasik Yayınları.
- Koca, Ö. (2015). Gazali'nin İlmî Mirası Üzerine Düşünceler. *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*(44).
- Koçak, Y. (2021). Gnostik Geleneğin Erken Dönem Şiilik'teki Tezahürleri: Şiî Gulat Örneği, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Komisyon. (2011). *Diyanet Meali*. <https://www.kuranvemeali.com/hadid-uresi/25-ayeti-meali> adresinden alındı
- Komisyon. (tarih yok). *Kur'an-ı Kerim Tefsiri*. Diyanet Yayınları. [https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/Nur Suresi 35.ayet](https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/Nur%20Suresi%2035.ayet) adresinden alındı
- Korkmazgöz, R. (2015). Gazali'de Hüsün-Kubuh Meselesi. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*(39).
- Korkmazgöz, R. (2016). Gazali'de Marifetullah Düşüncesi ve Kelamî İstidlâlin Değeri. *KADER Araştırmaları Dergisi*, 14(1).
- Korlaelçi, M. (1988). Gazali'ye Göre Felsefe ve Bilgi Nazariyesi. *Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü* .
- Kök, M. (1997). Nurettin Topçu'da Mistik İmanın Estetik ve Felsefî Temelleri. *A.Ü.İ.Fakültesi Dergisi*(13).
- Kökdemir, D. (2003). *Belirsizlik Durumlarında Karar Verme ve Problem Çözme*. Ankara: Ankara Üniversitesi SBE Doktora Tezi.
- Kuşçu, E. (2010). Dinî Tecrübenin Otonomluğu Sorunu. *İnönü Üniversitesi Fakülte Dergisi*, 1(2).
- Kuşeyri, A. (1991). *Kuşeyri Risalesi* (3.baskı b.). (S. Uludağ, Çev.) İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kutluer, İ. (1996). *Akıl ve İtikâd: Kelam-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar*. İstanbul: İz Yayınları.
- Kübra, N. (1996). Usûl'l Aşere. M. Kara içinde, *Tasavvufî Hayat*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kübra, N. (2010). Usûlu Aşere Şerhleri. S. Gökbulut içinde, *Tasavvufta On Esas*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Küçükparmak, A. (2013). *Gazali'nin Bilgi Sisteminde Hadsî Bilgi* (cilt 1). Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi.
- L.Burns, G. (2000). Gazali'nin Tasavvufî Hermenötiği. (T. Koç, Dü.) *İslamî Araştırmalar Dergisi*, 13(3-4).
- Leaman, O. (2009). Gazali ve Eşariyye. (Y. Türkben, Dü.) *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*(31).

- Lewis, F. (2010). *Mevlana (Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Batı)*. (H. K. Gül Çağalı Güven, Çev.) İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- Lewy, A. (2005). *Felsefe Sözlüğü*. (N. Özsoy, Çev.) Ankara: Yeryüzü Yayınevi.
- Lieberman, M. D. (2000). Intuition: A Social Cognitive Neuroscience Approach. *Psychological Bulletin*(126).
- M. Erden, Y. A. (1998). *Gelişim-Öğrenme-Öğretme*. Ankara: Arkadaş Yayınevi.
- Madi, B. (2011). *Öğrenme Beyinde Nasıl Oluşur* (Cilt 2). Ankara: Efil Yayınları.
- Marmura, M. E. (2005). Gazali'nin Mantık ve Dinî Olmayan İlimlere Bakışı. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7(11).
- MacIntyre, A. (2004). *The Unconscious (A Conceptual analysis)*. New York: Routledge.
- Martin M. (1990). *Atheism; A Philosophical Justification*. Philadelphia: Temple University Press.
- May, R. (2007). *Yaratma Cesareti* (10 b.). (A. Oysal, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- McCrea, S. (2010). Resting State functional lateralization in anomalous subjects. *Psychology Research and Behavior Management*(3).
- McCrea, S. M. (2010). Intuition, insight and the right hemisphere: Emergence of higher sociocognitive functions. *Psychology Research and Behavior Management*, 3.
- Menûnî. (1988). İhyâü Ulûmu'd-dîn fi Manzûru'l-Garbi'l-İslamî Eyyâmu'l Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn. *Ebu Hamid el-Gazzâlî Dirasetu fi Fikrihi ve Asrihive Te'sirihi*. içinde Rabat: el-Memleketu'l Mağribiyye Camiatu Muhammed el-Hamis Menşuratu Külliyyeti'l-Adab ve'l-Ulûmu'l-İnsaniyye.
- Moore, G.E. (1903) *Principia Ethica*. (Thomas Baldwin, Dü.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Mucahid, A.-i. (1358). *Mecmûa-yi Âsâr-i Fârsî-yi Ahmed-i Gazali*. Tahran.
- Muhammet C. Ilgaroğlu, L. H. (2019). Âlemin Ezeliliği Meselesi: İbn Sinâ, Gazâlî ve Hocazâde'nin Görüşlerinin Karşılaştırılması. *Adıyaman Üniversitesi Sosyol Bilimler Enstitü Dergisi*, 12(32).
- Muhasibî. (1986). *Kasdu ve'r-Rucûu ila'l-lah* . (A. A. Ata, Dü.) Beyrut: Daru'lKütübî'l-İlmiye.
- Muhâsibî, H. (2012). *Fehmu's-salat (Helal Rızık ve Namazın Anlaşılması)*. (M. Coşkun, Çev.) İstanbul: İlk Harf Yayınları.
- Muhâsibî, H. (2019). *Hakikati Arayanlara Kılavuz*. (M. Odabaşı, Çev.) İstanbul: Takdim Yayınları.

- Müslim, E.-H. M.-H.-K. (1900). *Câmi 'u 's-Sahîh (cilt 8)* (Cilt). (M. F. Abdalbâkî, Dü.) Kahire: Matbaat-u İsa Albani.
- Naim, B. A. (1980). Üç Felsefî Terim Üzerine. *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi* (Cilt I). içinde İstanbul.
- Nasr, S. H. (1978). *Islamic Cosmological Doctrine*. Bath.
- Nefîsî, S.-i. (1334). *Sühanâi Manzûm-i Ebû Sa'id-i Ebû'l-Hayr*. Tahran.
- Nesefî, E.-M. M. (1993). *Tebşiratü'l-edille fî usulî'd-dîn* (Cilt 1.cilt). (H. Atay, Dü.) Ankara: DİB Yayınları.
- Neşşâr A. S. , (1999) *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu(cilt 1)*, (çev. Osman Tunç), Ankara: İnsan Yayınları.
- Nicholson, R. A. (1978). *İslam Sufileri*. (Komisyon, Çev.) Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Nicholson, R. A. (1989). *The Mystics of Islam*. London.
- Niebuhr, R. R. (1998). William James on Religious Experience. R. A. Putnam içinde, *The Cambridge Companion to William James*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nieto, J. C. (1997). *Religious Experience and Mysticism: Otherness As Experience of Transcendence*. Oxford: University Press of America.
- Nozick, R. (1981). *Philosophical Explanations*. USA: Clarendon Press.
- Ocak, H. (2014). *İbn Rüşd Felsefesinde Tevil (Yorum Bilim)*. İstanbul: Ek Kitap Yayınları.
- Okşar, Y. (2016). Gazali'nin Nedensellik ve Adetullah Düşüncesi. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* , 16(1), 277-303.
- Okumuş, M. (2011). Gazali'nin Kur'an Anlayışı ve Çok Boyutlu Tefsir Telakkisi Üzerine. *Diyanet İlmî Dergisi*, XLVII(3).
- Onan, B. (2012). İlköğretim İkinci Kademe Türkçe Programındaki Kazanımların Ned Herrmann'ın Bütünsel Beyin Modeline Göre Değerlendirilmesi. *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 36(1).
- Orman, S. (2000). Gazali'nin Hayatı ve Eserleri. *İslamî Araştırmalar Dergisi*, 3(3-4).
- Orman, S. (2014). *Gazali (Biyografi)*. İstanbul:İnsan Yayınları.3.Baskı.
- Oruç, C. (2010). İmam Gazali'nin Yaşadığı Döneme Kadar İslam Eğitiminin Yapısı ve Gazali'de Eğitimin İmkânı. *Ekev Akademi Dergisi*, 14(45).
- Otto, R. (1936). *The Idea of Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Ideal of the Divine and Its Relation to the Rational*. (J. Q. Harvey, Çev.) London.
- Otto, R. (2014). *Kutsala Dair*. (S. Ghaffari, Çev.) İstanbul: Altıkırkbeş Yayınları.
- Öğüt, S. (tarih yok). *Hacer'ül Esved Md*. TDV İslam Ansiklopedisi.

- Önal, M. (2007). İslam Düşüncesinde Hikmet Kavramları. *Süleyman Demirel Üniversitesi Felsefe Dergisi*(4).
- Özdamar, M. (1997). *Ahmet Gazali ve Tevhidde Tecrid*. İstanbul: Kırk Kandil Yayınları.
- Özdemir, M. (2014). Kelam Felsefe İlişkisi. *Eskiyeni Dergisi*(29).
- Özdinler, H. (2019). Amigdala mı Beyin mi? <https://www.herkesebilimteknoloji.com/yazarlar/handee-ozdinler/amigdala-mi-beyin-mi> adresinden alındı
- Özerverli, M. (tarih yok). *Selefiyye* (Cilt 36). İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/> adresinden alındı
- Öztürk, M. (2022). Benim Gözümden Tasavvuf (Nedir, Şirk midir, Nasıl Bakıyorum). *You Tube*. <https://www.youtube.com/watch?v=6pUHGLgjf4I&t=53s> adresinden alındı
- Paksüt, F. (1980). *Platon ve Platon Sonrası*. Ankara: Ayyıldız Matbaası.
- Peker, H. (2008). Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17(1).
- Peterson, M. (1998). *Reason&Religious Belief* (2 b.). New York: Oxford University Press.
- Peterson, M. (2006). *Akıl ve İnanç*. (R. Acar, Çev.) İstanbul: Küre Yayınları.
- Piaget, J. (1980). *Epistemoloji ve Psikoloji*. (S. Cılızoğlu, Çev.) İstanbul: Havass Yayınları.
- Piaget, J. (1999). *Çocukta Zihinsel Gelişim*. (H. Portakal, Çev.) İstanbul: Cem Yayınları.
- Pierre, C. (2011). Gabriel Marcel'de Dinî Tecrübe ve Anlaşılabilirlik. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 52(1).
- Platon. (1958). *Euthyphron* (2 b.). (P. N. Poratav, Çev.) İstanbul: MEB Yayınları.
- Platon. (1980). Phaidros. F. Paksüt içinde, *Platon ve Platon Sonrası*. Ankara: Ayyıldız Matbaası.
- Platon. (2011). *Devlet (7.Kitap)*. (V. A. Cenk Saraçoğlu, Çev.) İstanbul: Bordo-Siyah.
- Platon. (Tarihsiz). *Yasalar*. (S. B. Şentuna, Çev.) İstanbul: Kabalıcı.
- Plotinus. (2008). *Enneadlar*. (H. Özden, Çev.) İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları.
- Plotinus. (2011). *Dokuzluklar*. (Z. Özcan, Çev.) Ankara: Birleşik Yayınları.
- Poincare, H. (1989). *Bilimin Değeri*. İstanbul: MEB Yayınları.
- Poloma, M. M. (2009). Dinî Tecrübenin Sosyolojik Bağlamı. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 9(1).
- Rahman, F. (1981). *İslâm*. (M. Dağ, Çev.) İstanbul.

- Ramachandran, V. S. (2019). Split Brain (Ayrık Beyin). <https://www.youtube.com/watch?v=1vwyyiHfxVM> adresinden alındı
- Râzî, E. B. (2018). *et-Tıbbu'r-rûhânî (Ruh Sağlığı)*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Reçber, M. S. (2004). *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*. Ankara: Kitabiyat Yayınları.
- Reis, B. (2017). Gazali'ye Göre Bir Bilgi Kaynağı Olarak Marifet. *Abant Dergisi*, 5(9).
- Rızanejad, İ. (2012). İmam Gazali'ye Göre Akıl. *Misbah İslamî Düşünce ve Araştırma Dergisi*, 1(1).
- Rorty, R. (1967). Intuition. P. Edwards içinde, *Encyclopedia of Philosophy* (Cilt 4). New York.
- Rûdânî. (1995). Vahyin Başlangıcı ve İniş Şekli. *Büyük Hadis Külliyyatı*. içinde İstanbul: İz Yayıncılık.
- Rumî, M. C.-i. (2009). *Mesnevi* (7 b., Cilt 4). Ankara: Akçağ.
- Russell, B. (1972). *Mistisizm ve Mantık*. (A. Usluata, Çev.) İstanbul: Varlık Yayınları.
- Rüşd, İ. (1986). *Tehâfütü't-Tehâfüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı)*. (K. I.-M. Dağ, Çev.) Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları.
- Rüşd, İ. (2011). *Faslû'l-makâl (Din-Felsefe Tartışması)* (2 b.). (H. Portakal, Çev.) İstanbul: Cem Yayınları.
- Safa, P. (1961). *Mistisizm*. İstanbul: Babıali .
- Saliba. (1970). *Gazali ve ilmi'l Kelâm*. Dimeşk: Mecelle Mecma'el-ilmi'l-Arabi,.
- Sancar, F. (2009). Gazali Öncesi Sufî Geleneğinde Nübüvvet Anlayışı. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXIX.
- Saraç, C. (1962). İmam Gazali. *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, 1(5).
- Sarı, İ. (2019). Nörobiyolojiye Giriş. *PED Ücretsiz Psikoterapi Eğitimleri*. İstanbul. 2021 tarihinde https://www.youtube.com/watch?v=Kb__8iUw3XI&t=3609s adresinden alındı
- Schleiermacher, F. (tarih yok). Dine Dair. A. Alatlî içinde, *Batiya Yön Veren Metinler* (Cilt 3). Kapadokya Meslek Yüksek Okulu Yayınları.
- Scholl, A. (2005). *Dreams Imagination in The Meditations*. New York: Peter Lang Publishing.
- Sebzevarî, H. b.-i. (1312). *Cevâhiru'l-esrâr*. Lekhenov.
- Sinanoğlu, M. (tarih yok). Kafır Md. *TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt 26.cilt). içinde
- Sinanoğlu, M. (tarih yok). Mümin Md. *TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt 22.cilt). içinde

- Smart, N. (1971). *The Religious Experience of Mankind*. London: Collins Clear-Type.
- Smith, E. S. (2017). *Psikolojiye Giriş* (5 b.). Ankara: Arkadaş Yayınları.
- Smith, M. (2002). Gazali'nin Öncüsü Muhasibi. (M. Okumuş, Dü.) *Tasavvuf Dergisi*.
- Spickard, J. V. (1973). *A Sociology of Religious Experience*. W. H. Swatos içinde, *A Future for Religion? New Paradigms for Social Analysis*. Beverly Hills: CA:Sage.
- Stace, W. T. (2004). *Mistisizm ve Felsefe*. (A. Tüzer, Çev.) İstanbul: İnsan Yayınları.
- Subaşı, N. (2004). *Gündelik Hayat ve Dinsellik*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Subhi, e.-S. (1994). *Kur'an İlimleri*. (M. S. Şimşek, Çev.) İstanbul.
- Swinburne, R. (1979). *The Existence of God*. New York: Oxford: Clarendon Press.
- Swinburne, R. (2001). *Tanrı Var mı?* Bursa: Arasta Yayınları.
- Şahin, H. (1985). Gazali'nin İlim, Akıl ve Felsefeye Bakış Tarzı. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3(2), 249 - 264.
- Şahin, H. (1988). Gazali ve Tasavvuf. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları.
- Şahin, H. (1988). *Gazali'nin Munkız'da Felsefe ile İlgili Görüşleri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları.
- Şahin, N. (2011). Gazali'de Bir Değer Olarak Estetik (Güzellik). U. M. Sempozyumu (Dü.) içinde
- Şahin, N. (2011). Gazali'de Etik-Estetik İlişkisi. *Diyanet İlmî Dergi. Sayı, C4-3. Yıl, 2011. Sayfa, 93-114*, 4(3), 93-114.
- Şeyba, E. (2018). *Etkili Karar Vermede Hayal Gücü ve Sezginin Rolü: Otel Yöneticilerine Yönelik Bir Araştırma*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi SBE.
- Şuara Suresi 224-227 ayet tefsiri. (tarih yok). D. İşleri. içinde <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/%C5%9Euar%C3%A2-suresi/3156/224-227-ayet-tefsiri> adresinden alındı
- Taberani. (1994). *Mu'cemu'l-Kebir*. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye.
- Tan, A. (2019). Kant'ın Ontolojik Delile Getirdiği İtirazlar. *3.Anadolu Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Bildiriler Kitabı*, (s. 620-633). Diyarbakır.
- Tan, A. (2019). Nurettin Topçu'da Bir Dinî Tecrübe Türü Olarak Sanat ve Estetik. *Ahi Evran Üniversitesi II. Uluslararası Türk Halklarının Felsefi Mirası Sempozyumu*. Kırşehir.
- Tan, A. (2019). Tanrı'nın Varlığına Kanıt Olarak İleri Sürülen Dinî Tecrübe Delilinde Mistik Tecrübelerin Yeri. *Diyalektolog Ulusal Sosyal Bilimler Dergisi*(22).

- Tan, A. (2020). Bir Dinî Tecrübe Türü Olarak Türbe Ziyaretleri (Baskil Örneği). *Her Yönüyle Baskil*. Elazığ.
- Tan, A. (2020). *Bir Din Felsefesi Problemi Olarak Mevlana'da Dinî Tecrübe*. Ankara: Gece Yayınları.
- Tan, A. (2020). Dindarlığı Besleyen Klasik Bir Kaynak: Gazali'nin Bidayet'ül Hidaye Kitabı. 5. *Atlas International Congress on Social Sciences*. Diyarbakır.
- Tan, A. (2021). Bir Bilgi Kaynağı Olarak Duygu Akıl İlişkisi. *Atlas Sosyal Bilimler Dergisi*.
- Tan, A. (2021). *Gazali'nin Ahlak Anlayışı*. Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi.
- Tan, A. (2022). Beyin Çalışmalarına Göre Sezgi ve Dinî Tecrübe. *Fırat Üniversitesi 1. Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu* (s. 31-46). Elazığ: Lisans Yayıncılık.
- Tan, M. (2017). *Haşşâşiliğin Tahirsîl Arkaplanı İsmailî Davet Yapılanması*. Ankara: Maarif Mektepleri Yayınları.
- Tan, N. (2017). İslam Düşüncesinde Akıl-Kalp İkilemi Üzerine. *İslam ve Yorum*. 3. Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Tanrıdağ, O. (2019). İnsan Beyninin Temel Bilgileri. *PED Ücretsiz Psikoterapi Eğitimleri*. https://www.youtube.com/watch?v=IJJB1w3L_hg adresinden alındı
- Tanrıverdi, H. (2012). Vahdet-i Vücut ve Panteizm Karşılaştırması. *Dinî Araştırmalar*, 14(40).
- Taş, A. (2010). Gazali ve Amidî'nin Nesih Problemine Yaklaşımı. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15:2 (2010), 15(2).
- Taşkent, A. (2009). *İbn Sinâ ve İbn Rüşd'de Estetik*. İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE Doktora Tezi.
- Tatar, B. (2000). Gazali'de Metin-Yorum İlişkisi. *İslamî Araştırmalar Dergisi*, 13(3-4).
- Taylan, N. (1989). *Gazali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Taylan, N. (2000). *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu (Tanrı İle İlgili Deliller)*. İstanbul: Şehir Yayınları.
- Tekin, M. (2011). Gazali: Soyut Okumalar ve Kalıp Yargıların Ötesinde. *TYB Akademi*, 1(1), 31-49.
- Tekin, M. (Tarihsiz). Gazali'de Aklın Nass Bağlamında Eleştirisi. *Diyanet İlmi Dergi*, 47(3).
- Teymiyye, İ. (2019). *Mecmû'u'l-fetavâ* (Cilt 10). Darul İman Yayınları.
- Tirmizî. (1985). *es-Sunen* (Cilt 5). Mısır: Mektebetü Mustafâ Bâb Halebî.

- Toktaş, F. (2012). *İslam Felsefesi Tarihi (Meşşâî Felsefeye Yöneltilen Eleştiriler)*. (B. A. Çetinkaya, Dü.) Ankara: Grafiker Yayınları.
- Topaloğlu, A. (2014). *Filozofların Tanrısı*. İstanbul: Ufuk Yayınları.
- Topçu, N. (2002). *Bergson*. İstanbul: Dergâh.
- Topdemir, H. G. (2013). *İbn Rüşd Endülüslü Bilge* (2.baskı b.). İstanbul: Say Yayınları.
- Topuz, İ. (2011). Gazali'de Dinî Tutum ve Davranışlar. *Marife Dergisi*.
- Tozlu, İ. (2019). Kuşeyri'nin Sünnet Müdafaası. *Kocaeli İlahiyat Dergisi*, 3(1).
- Tuğcu, T. (2000). *Batı Felsefesi Tarihi*. Ankara: Alesta.
- Turtuşı. (2011). *Sirâcu'l-mulûk* (Cilt 2). İstanbul, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Türer O. (2011). *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, İstanbul: Ataç Yayınları.
- Türkben, Y. (2009). Gazali'nin Sebeplilik Düşüncesi Üzerine Yapılan Tartışmalar. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları*, II(2).
- Türker, Ö. (2000). Gazali: Kuşku Yöntem ve Eleştiri. İstanbul: İslam Düşünce Enstitüsü. Ekim 29, 2022 tarihinde <https://www.youtube.com/watch?v=UyPMFPYPUAE&t=26s> adresinden alındı
- Tüzer, A. (2006). *Dinî Tecrübe ve Mistisizm*. İstanbul: Dergâh.
- Uludağ, S. (1985). *İslam Düşüncesinin Yapısı* (2.Baskı b.). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Uludağ, S. (2000). Bir Düşünür Olarak Gazali. *İslami Araştırmalar Dergisi*, 13(3-4).
- Uludağ, S. (2003). Kuşeyri Md. *TDV İslam Ansiklopedisi*. içinde
- Uludağ, S. (2005). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabcacı Yayınları.
- Uludağ, S. (tarih yok). Ahmet Gazali Md. *TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt 2.cilt, s. 70). içinde
- Uludağ, S. (Tarihsiz). Bir Mutasavvıf Olarak İmam Gazali. *Diyanet İlmî Dergi*, 47(3).
- Uludağ, S. (Tarihsiz). Bir Mutasavvıf Olarak İmam Gazali. *Vefatının 900.yılı*. içinde DİB Yayınları.
- Uludağ, S. (tarih yok). Tasavvufta Havâtır Md. *TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt 16.cilt). içinde
- Unat, Y. (2012). Bir Rönesans Mühendisi: Leonardo Da Vinci. *Dört Öge Dergisi*, 1(2).
- Urhan, V. (2009). Gazali, İbn Rüşd ve İkbal'de Yaratma Kavramı. *Doğu-Batı ilişkisinin Entelektüel Boyutu* (Cilt 1). içinde Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlüğü.

- Uysal, V. (1995). Dinî Tecrübe ve Din Psikolojisindeki Yeri. *İslamî Sosyal Bilimler Dergisi*, 3(5).
- Ülken, H. Z. (Tarihsiz). *İslam Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Ünal, G. (2019). Kortiko-hipokampal Devre: Beynin Haritalama ve Deklaratif Bellek Merkezi. *Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Mecmuası*, 72(1).
- Ünal, M. S. (2008). Peter L.Berger'e Göre Dinî Tecrübenin Günümüz Dindarı İçin Anlamı: Sosyolojik Bir Bakış Açısı. *Din Bilimleri Araştırma Dergisi*, 13(3).
- Üngüren, E. (2015). Beynin Nöroanatomik ve Nörokimyasal Yapısının Kişilik ve Davranış Üzerindeki Etkisi. *Uluslararası Alanya İşletme Fakültesi Dergisi*, 7(1).
- Vatandaş, C. (2015). *Vahiyden Kültüre*. İstanbul: Pınar Yayınları.
- Vergote, A. (1999). *Din İnanç ve İnançsızlık*. (V. Uysal, Çev.) İstanbul: İFAV.
- Veziroğlu, Y. (2021). Sağ Beyin Bebeğin Sosyal Becerilerinin Gelişimi. <https://www.ekipnormarazon.com/makalelerimiz/egitim/sag-beyin-bebeğin-sosyal-becerilerinin-gelişimi/#:~:text=%C3%96zellikle%20sa%C4%9F%20beynin%20geli%C5%9Fimi%20a%C3%A7%C4%B1s%C4%B1ndan,geli%C5%9Fimi%20ve%20s%C3%B6zel%20ileti%C5%9Fim%20h%C4%B1zlan%C4%B1r> adresinden alındı
- Vural, M. (2000). Gazalî'de Metodolojik Yaklaşımlar. *İslami Araştırmalar Dergisi*, 13(3-4).
- Vural, M. (2004). *Gazalî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Wach, J. (1958). *The Comparative Study of Religions*. (J. M. Kitagawa, Dü.) New York.
- Wach, J. (1995). *Din Sosyolojisi*. (Ü. Günay, Çev.) İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Wainwright, W. J. (1982). Mysticism and Sense Perception. D. S. Steven M. Cahn (Dü.) içinde, *Contemporary Philosophy of Religion*. New York: Oxford University Press.
- Watt, M. (2003). *Müslüman Aydın*. (H. Özcan, Çev.) Samsun: Etüt Yayınları.
- Watt, W. M. (1982). Gazalî İle İlgili Bazı İncelemeler. (M. Aydın, Dü.) *Ankara Üniversitesi İslam İlimleri Enstitüsü Yayınları*(5).
- Wolterstorff, N. (1983). Faith and Rationality (Introduction). N. W. Alvin Plantinga içinde, *Faith and Rationality*. Notre Dame : Notre Dame Press.
- Yafeh, H.-L. (2008). Gazalî'nin Eserlerinde Yahudiler ve Hıristiyanlar. (M. Şahin, Dü.) *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Çalışmalar Dergisi*.

- Yakut, B. N. (2022). Kelâm İlminde Havâtır Kavramının Yeri. *İslam Tetkikleri Dergisi*, 12(1).
- Yaltkaya, Ş. (1937). *İbn Sînâ'nın Basılmamış Şiirleri*. İstanbul: Topkapı Sarayı Üçüncü Ahmed Kütüphanesi.
- Yaran, C. S. (2009). *Dinî Tecrübe ve Maûnet*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Yaran, C. S. (2007). Eleştirel Deneyimcilik. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (15).
- Yasa, M. (2010). *Rubailer Işığında Mevlana'da Aşk ve İşlevi*. Ankara: Elis Yayınları.
- Yavuz, A. (2012). Gazali'nin Yönetim Anlayışında Hadis ve Sünnet Kültürünün Etkisi. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*(34).
- Yavuz, Ö. F. (2006). Gazali'de Esmâ-i Hüsnâ Yorumu. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VI(1).
- Yavuz, Ö. F. (2011). Gazali ve İlmî Tefsir. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31(31).
- Yavuz, Y. Ş. (tarih yok). Eş'ariyye Md. *TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt 11.cilt). içinde
- Yavuz, Y. Ş. (tarih yok). Havâtır Md. *TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt 16.cilt). içinde
- Yavuz, Y. Ş. (tarih yok). İlham Md. *TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt 22). içinde
- Yavuz, Y. Ş. (tarih yok). Nübüvvet Md. (Cilt 33). İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi.
- Yazıcı, M. (2018). Hz. Peygamber'in Cinlerle Görüşmesine Dair İhtilafı Rivayetlerin Değerlendirilmesi. *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi*, 4(2), 784-825.
- Yazıcı, T. (tarih yok). Ebû Ali Fârmedî Md. *TDV İslam Ansiklopedisi*. içinde
- Yazıcı, T. (tarih yok). Ebû Sa'id-i Ebû'l Hayr Md. *TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt 10.cilt). içinde
- Yeşilyurt, T. (1998). Gazali'ye Göre Allah'ın İradesi. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IV.
- Yıldız, M. (2009). İbn Sînâ'da Kutsal Akıl ve Peygamberlik İlişkisi. *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2(27).
- Yıldız, M. (2011). Gazali'nin Akıl Eleştirisi. *TYB Akademi*, 1(1).
- Yüzüak, A. V. (2015). Lawson Mantıksal Düşünme Testinin Uyarlanması. *Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*.
- Zerrinküb, A.-i. (2018). *İmam Gazali ve Kardeşi* (Cilt 8). (N. Yıldırım, Çev.) Erzurum: Doğu Esintileri.