



T.C.
ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

**GAZÂLÎ'DE KENDİNİ BİLMENİN (MA'RİFETÜ'N-NEFS)
EPİSTEMOLOJİK TEMELLERİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

BETÜL TARHAN

TEZ DANIŞMANI

DR. ÖĞR. ÜYESİ SEMA ÖZDEMİR

ÇANAKKALE – 2025



T.C.

ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

**GAZÂLÎ'DE KENDİNİ BİLMENİN (MA'RİFETÜ'N-NEFS) EPİSTEMOLOJİK
TEMELLERİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

BETÜL TARHAN

TEZ DANIŞMANI
DR. ÖĞR. ÜYESİ SEMA ÖZDEMİR

ÇANAKKALE – 2025



T.C.
ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ



Betül TARHAN tarafından Dr. Öğr. Üyesi Sema ÖZDEMİR yönetiminde hazırlanan ve **25/07/2025** tarihinde aşağıdaki jüri karşısında sunulan “**Gazâlî’de Kendini Bilmenin (Ma‘rifetü’n-Nefs) Epistemolojik Temelleri**” başlıklı çalışma, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü **Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı’nda YÜKSEK LİSANS TEZİ** olarak oy birliği ile kabul edilmiştir.

Jüri Üyeleri

İmza

Dr. Öğr. Üyesi Sema ÖZDEMİR

.....

(Danışman)

Doç. Dr. Bedriye REİS

.....

Dr. Öğr. Üyesi Hikmet ŞAVLUK

.....

Tez No : 10677195

Tez Savunma Tarihi : 25/07/2025

.....

Prof. Dr. Melis ULU DOĞRU
Enstitü Müdürü

.../.../ 2025

ETİK BEYAN

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tez Yazım Kuralları'na uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada; tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi, kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu, bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi taahhüt ve beyan ederim.

Betül TARHAN

25/07/2025

TEŞEKKÜR

Bu tezin hazırlanmasında ilmi birikimi, yönlendirmeleri ve destekleyici yaklaşımıyla bana rehberlik eden kıymetli danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Sema Özdemir'e en içten teşekkürlerimi sunuyorum. Aynı şekilde, değerli katkıları ve akademik titizliğiyle çalışmama derinlik kazandıran Arş. Gör. Dr. Mustafa Başkan'a da şükranlarımı arz ederim. Eğitim hayatım boyunca ilim ve irfan yolculuğumda bana eşlik eden, fikirleriyle düşünce dünyamı zenginleştiren tüm hocalarıma gönülden teşekkür ederim.

Tez sürecinde her zaman yanımda olan dualarıyla ve sevgileriyle bana güç veren kıymetli anneme ve babama, sabırları ve destekleri için sonsuz minnettarım. Aynı şekilde, bu yoğun süreçte varlığıyla moral veren, yorgun anlarımı hafifleten dostlarıma da gönülden teşekkür ederim.

Bu çalışmanın, alana mütevazı bir katkı sunması en büyük temennimdir.

Betül TARHAN

Çanakkale, Temmuz 2025

ÖZET

GAZÂLÎ'DE KENDİNİ BİLMENİN (MA'RİFETÜ'N-NEFS) EPİSTEMOLOJİK TEMELLERİ

Betül TARHAN

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Sema ÖZDEMİR

25/07/2025, 116

Bu çalışma, İmam Gazâlî'nin (ö. 505/1111) düşüncesinde 'kendini bilmek' kavramını ele almakta olup dört bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde; Gazâlî'nin hayatı, düşünce sistemi ve disiplini incelenmiştir. Onun kelâm, felsefe ve tasavvuf alanlarındaki konumu değerlendirilerek epistemolojisine dair temel bir çerçeve oluşturulmuştur. Gazâlî'nin hayatını incelerken başlıca kaynaklardan biri olarak otobiyografik eseri *el-Münkız mine'd-Dalâl* esas alınmıştır. Gazâlî'nin düşünce yapısını anlamak için onun ilim anlayışı, yöntemi ve yaşadığı dönemin atmosferi göz önünde bulundurulmuştur. İkinci bölümde, Gazâlî'nin 'kendini bilme' kavramına yaklaşımı ve bu süreci açıklarken kullandığı temel kavramlar ele alınarak bilhassa tasavvufi yaklaşımından hareketle kişinin, kendini bilmesinin hakikate ulaşmadaki rolü tartışılmıştır. Çalışmamız, İmam Gazâlî'nin ma'rifetü'n-nefs sürecini nasıl temellendirdiğini, bunu hangi kavramlar üzerine inşa ettiğini ve bununla beraber onun mutasavvıf kimliğini analiz etmeyi amaçlamaktadır. Bu süreçte ise özellikle *İhyâü Ulûmi'd-Dîn* ve *Kimyâ-yı Saâdet* eserlerinden yararlanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Ma'rifetü'n-Nefs, Kendini Bilmek, İmam Gazâlî, İhyâü Ulûmi'd-Dîn, Kimyâ-yı Saâdet.

ABSTRACT

THE EPISTEMOLOGICAL FOUNDATIONS OF SELF-KNOWLEDGE (MA‘RİFAT AL-NAFS) IN AL-GHAZÂÎ

Betül TARHAN

Çanakkale Onsekiz Mart University

School of Graduate Studies

Master's Thesis in Basic Islamic Sciences

Advisor: Assistant Professor Sema ÖZDEMİR

25/07/2025, 116

This study examines the concept of ‘knowing oneself’ in the thought of Imam Ghazali (d. 505/1111) and consists of four parts. In the first part; Ghazali's life, thought system and discipline are examined. A basic framework for his epistemology was created by evaluating his position in the fields of theology, philosophy and Sufism. While examining the life of Ghazali, his autobiographical work al-Munqiz mine’ d-Dalal was taken as one of the main sources. In order to understand Ghazali's thought structure, his understanding of science, his method and the atmosphere of the period in which he lived were taken into consideration. In the second part, Ghazali's approach to the concept of 'knowing oneself' and the 'basic concepts' he used to explain this process are discussed, especially based on his Sufi approach, and the role of self-knowledge in reaching the truth is discussed. Our study aims to analyze how Ghazali founded the process of ma‘rifatu'n-nefs, on which concepts he built it, and also the author's Sufi identity. In this process, especially the works of İhyâü Ulumi’ d-Dîn and Kimyâ-yı Saâdet were used.

Keywords: Sufism, Ma‘rifat al-Nafs, Self-Knowledge, Imam al-Ghazali, The Revival of the Religious Sciences, The Alchemy of Happiness

İÇİNDEKİLER

Sayfa No

JÜRİ ONAY SAYFASI.....	i
ETİK BEYAN.....	ii
TEŞEKKÜR.....	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vi
SİMGELER ve KISALTMALAR.....	x

BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ

1.1. Araştırmanın Konusu ve Amacı	1
1.2. Araştırmanın Yönetimi.....	2
1.3. Gazâlî'nin Hayatına Kısa Bir Bakış.....	3
1.3.1. Yaşadığı Dönem.....	4
1.3.2. Siyaset ve Toplum Düzeni Üzerine Görüşleri.....	5
1.4. Bunalım Süreci ve Dönüşümü.....	7
1.4.1. Duyulara Güvenilebilir miyiz?.....	8
1.4.2. Aklın Önemi ve Sınırları.....	8
1.4.3. Sınırları Aşan İdrak.....	10

1.4.4. Gazâlî'nin İçsel Mücadelesi.....	11
1.5. Gazâlî'nin İlmî Mirası ve Etkisi.....	13
1.5.1. Epistemoloji Alanındaki Katkıları.....	16
1.6. Gazâlî'de Zamanın Yönetimi ve Disiplini.....	19

İKİNCİ BÖLÜM

KENDİNİ BİLME SÜRECİNİN MERHALELERİ 23

2.1. Gazâlî'nin Epistemolojisinde Mârifet ve Nefs Kavramları.....	22
2.1.1. Mârifet'in Tanımı.....	22
İdrak Mertebeleri.....	26
Duyular.....	26
Akıl.....	28
Vahiy/İlham.....	31
2.1.2. Mârifet Yolundaki Engeller.....	40
2.1.3. Mârifetin İnsana Etkisi ve Sonuçları.....	45
2.1.4. Gazâlî'ye Göre Nefs: Arınma ve Tekâmül Süreci.....	47
Nefs'in Tanımı ve Mahiyeti.....	47
Nefs Mertebeleri: Gazâlî'nin Sınıflandırması.....	49
Nefsin Hastalıkları ve Tedavisi.....	53
Mühlikât: Gazâlî'ye Göre Nefsin Hastalıkları.....	53

Şehveteyn.....	54
Dil Tehlikesi.....	55
Öfke, Kin ve Haset Duyguları.....	59
Dünya Sevgisi ve Mal Tutkusu.....	63
Makam Arzusu ve Riyanın Tehlikeleri.....	67
Kibir ve Gurûr.....	70
Münciyât: Gazâlî'ye Göre Nefsin Tedavisi.....	77
Tevbe, Zühhd ve Sabır.....	78
Tevekkül ve Tefekkür: Kalp ve Aklın Terbiyesi.....	84
Nefsin İç Gözlemleri: Muhâsebe ve Murâkabe.....	87
Kulluğun İki Kanadı: Havf ve Recâ.....	88
İhlâs ve Muhabbet.....	90

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

GAZÂLÎ'DE KENDİNİ BİLMEK

100

3.1. Men Arefe Nefsehû Literatürü.....	94
3.2. İmam Gazâlî'de Ma'rifetü'n-Nefs.....	95
3.1.1. İlâhî Sıfatlar ve Ma'rifetü'n-Nefs Arasındaki İlişki.....	99
3.3. Kendini Bilmenin Ontolojik Yansımaları.....	102

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
SONUÇ VE ÖNERİLER

111

SONUÇ..... 105

KAYNAKÇA..... 107

ÖZGEÇMİŞ.....

HATA! YER İŞARETİ TANIMLANMAMIŞ.



SİMGELER VE KISALTMALAR

Bkz.	Bakınız
Çev.	Çeviren
DİB	Diyanet İşleri Başkanlığı
Haz.	Hazırlayan
Hz.	Hazreti
MEB	Milli Eğitim Bakanlığı
Nşr.	Neşreden
Ö.	Ölüm Tarihi
S.a.v.	Sallallâhü aleyhi ve sellem
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
Thk.	Tahkik eden
Trc.	Tercüme

BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ

İslâm düşünce geleneğinde insanın kendini bilmesi, hem bireysel gelişimin hem de Allah Teâlâ'ya yakınlaşmanın esaslarından biri olarak ele alınmıştır. Bu bağlamda Gazâlî'nin çalışmaları, bireyin hakikate ulaşma sürecinde kendini bilme meselesini merkeze almıştır. Bunu yaparken bizzat yaşadığı tecrübeleri de aktarmıştır. O, bilgiyi kalbî ve keşfi boyutlarıyla değerlendirmiştir. Böylece yalnızca teorik bir çerçeve sunmakla kalmayarak insanın; nefis terbiyesi, mânevî arınma ve ahlakî olgunlaşma süreçlerine tutarlı bir sistem inşâ etmeyi amaçlamıştır.

1.1. Araştırmanın Konusu ve Amacı

Bu çalışmada, Gazâlî'nin tasavvufî düşüncesinde kendini bilmenin mahiyeti ve bu süreci şekillendiren temel kavramlar ele alınmıştır. Çalışmanın temel problemi, “Gazâlî'ye göre insanın kendini bilmesi ne anlama gelmektedir ve bu süreç hangi kavramlar üzerinden açıklanabilir?” sorusu etrafında şekillenmektedir. Gazâlî insanın kendini bilmesini, nefis muhasebesi ve ruhsal arınma ile doğrudan ilişkilendirerek tasavvufun özüne yerleştirmiştir. O, sûfî geleneğin bir parçası olarak kendini bilmenin sadece teorik bir kavrayıştan ibaret görmeyip bireyin iç dünyasında yaşaması gereken bir dönüşüm olduğunu vurgulamış ve nihayet Rabbi tanımaya vesile olacağını destekleyen eserler kaleme almıştır.

Araştırmanın amacı, Gazâlî'nin kendini bilme anlayışını teorik ve pratik boyutlarıyla ele alarak bu sürecin temel kavramlarını analiz etmektir. Bu bağlamda, nefis, akıl, ruh, kalp, marifet, takva, ihlas, sabır, tevbe, riyâ vb. kavramların Gazâlî'de nasıl bir anlam taşıdığı irdelenecektir. Aynı zamanda onun tasavvuf alanındaki yerini ve çeşitli düşünce akımlarıyla bağlantısını ortaya koymak, Gazâlî'yi daha iyi anlamak amacıyla hedeflenmiştir. Sonuç olarak bu çalışma, Gazâlî'nin düşünce dünyasında insanın kendini bilmesinin nasıl konumlandırıldığını, bunun bireysel ve toplumsal düzeyde ne gibi etkileri olduğunu ortaya

koyarak onun, tasavvufî mirasını daha kapsamlı bir şekilde anlamaya katkı sağlamayı hedeflemiştir.

Bu araştırmanın önemi, Gazâlî'nin kendini bilme konusundaki yaklaşımının İslam düşüncesinde bilhassa tasavvuf alanında nasıl bir yer tuttuğunu ortaya koymaktır. Klasik ve modern dönemlerde yapılan çalışmalar, onun düşüncesinin çok katmanlı yapısını gözler önüne sermektedir. O bir derya deniz olduğundan elbette birçok yönü çalışılmıştır. Ancak Gazâlî'nin 'kendini bilme' anlayışının, kavramsal temelini detaylı bir şekilde ele alan özgün çalışmaların sınırlı olduğu görülmektedir. Bu çalışma söz konusu boşluğu doldurmaya katkı sunmayı amaçlamakla birlikte, Gazâlî'nin “Kendini bilen, Rabbini bilir” düsturuna yüklediği anlamı da derinlemesine irdelemeyi hedeflemektedir.

1.2. Araştırmanın Yönetimi

Araştırmada metinsel analiz yöntemi izlenmiştir. Gazâlî'nin özellikle “*İhyâu Ulûmi'd-Dîn*” ve “*Kimyâ-yı Saâdet*” eserleri esas alınarak literatür taraması yapılmıştır. Onun kendini bilme anlayışı, tasavvufî bağlamda analiz edilmiş olup bunun yanında ilgili akademik çalışmalar incelenerek Gazâlî'nin tasavvufî epistemolojisi içindeki konumu değerlendirilmiştir.

Bu çalışma üç ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde Gazâlî'nin kısaca hayatı, genel düşünce sistemi, disiplini ve tasavvufî yaklaşımı ele alınmıştır. İkinci bölümde, kendini bilme sürecini şekillendiren merhaleler detaylandırılarak incelenmiştir. Son bölümde ise Gazâlî'nin kendini bilme anlayışının, İslâm düşüncesine katkıları değerlendirilmiş olup genel bir çerçeve sunulmuştur.

1.3. Gazâlî'nin Hayatına Kısa Bir Bakış

İslam coğrafyasının önemli isimlerinden biri olan Gazâlî'nin tam adı, Ebu Hâmid Muhammed b. Ahmed el Gazâlî et Tûsî'dir.¹ Doğum tarihi 450/1058 olup doğduğu yer, İran'ın Horasan bölgesindeki Tus vilâyetinin Taberân şehridir.² Unvanı, "İslam'ın delili" anlamına gelen "Hüccetü'l İslam"dır. Nisbesinin, Gazzâlî şeklinde anılmasının sebebi, babasının yün eğiriciliği olan mesleğinden dolayıdır.³ Söz konusu nisbenin, yazılım şekli tartışmalıdır. Bu hususta Zehebî'nin *A'lâmü'n-nübelâ* isimli eserinde aktardığına göre Gazâlî, "İnsanlar beni çift 'z' ile anıyorlar; hâlbuki ben Gazâle denilen bir köydenim" demiştir.⁴ Mesele burayla sınırlı kalmayarak böyle bir köyün var olup olmadığı da ayrıca araştırma konusu olmuştur. İbnü's Sem'ânî, Tus halkına giderek Gazâle köyünü sorduğunda halkın böyle bir köyü tanımadığını ifade etmiştir.⁵ Sonuç olarak, hangi okuyuşun benimseneceği, herkesin kendi görüşüne bırakılmıştır.

Gazâlî'nin, tasavvufa ilgili olan babası, ömrünün sonlarına doğru oğulları Muhammed ve Ahmed'i, sûfi olduğu bilinen bir dostuna emanet ederek onların eğitimleriyle ilgilenmesini vasiyet etmiştir.⁶ Bu erken dönemden itibaren aldığı mânevî eğitim, onun ilerleyen yıllarda tasavvufî kişiliğinin oluşmasında ve hakikat arayışı yolunda şekillenen düşünsel dünyasında belirleyici bir rol oynamıştır.⁷ Tus'ta bir medreseye yazılan Gazâlî, ileri derecede fıkıh dersleri almıştır. Akabinde fıkıh ve hadis dersleri almaya Cürcan'da devam etmiştir.⁸ Cürcan'daki eğitimin dönüşünde yolda eşkıyalara rastlayan Gazâlî, notlarını onlara kaptırmıştır. Bunun üzerine onlara, notlarının çok kıymetli olduğunu ve bu notlara yıllarını verdiğini anlatır. Eşkıya ise alaycı bir tavırla bilgilerinin yalnızca kâğıttan ibaret olduğunu ve notlarını elinden alınca ilminden geriye bir şey kalmayacağını söyler.⁹ Gazâlî, yaşadığı musibetten payına düşen dersi alarak bu durumu, ilâhi ikaz olarak

¹ Hanifi Akın, "Gazâlî'nin Hayatı", TYB Akademi: Dil Edebiyat Ve Sosyal Bilimler Dergisi, , 1/1, (2011), 9.

² Şiblî Numânî, *Gazâlî*, Çev. Yusuf Karaca, (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2021), 33.

³ Numânî, *Gazâlî*, 33.

⁴ *A'lâmü'n-nübelâ*, XIX, 343-344'dan aktaran Mustafa Çağrı, "Gazzâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/489.

⁵ Çağrı, "Gazzâlî", 13/489. Böyle bir köyün olmadığına dair bkz. Numânî, *Gazâlî*, 34.

⁶ Mehmed Ali Aynî, *İslam Düşüncesinin Zirvesi Gazâlî*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 42.

⁷ Mustafa Çağrı, "Ahlâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV yayınları, 1989) 2/1-9.

⁸ Numânî, *Gazâlî*, 35.

⁹ Sabri Orman, *Gazâlî*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 36. Yol kesiciler için ayrıca bkz Aynî, *Gazâlî*, 42. Numânî, *Gazâlî*, 35.

değerlendirir. Notlarını geri alan Gazâlî'nin, onları üç yılda ezberlediği aktarılmıştır.¹⁰ Gazâlî, eğitim hayatına Nizâmiye medresesinde devam etmiştir. Hocası İmâmül Haremeyn el-Cüveynî'den fıkıh mezhepleri arasındaki tartışma usulleri, cedel ilmi, mantık ve felsefe dersleri almıştır.¹¹ Cüveynî, talebesinin çalışmalarına olan hayranlığını *el-Menhul* adlı fıkıh eserini okuduğunda şöyle dile getirmiştir: “Beni sağ iken gömdün, ölümümü bekleyemez miydin?” yine onun, derin bir deniz olduğunu ifade ederek övmüştür.¹² Aynı zamanda tasavvufî anlamda, Ebû Ali el-Fârmedî'den faydalanmıştır.¹³ Hocası Cüveynî'nin vefatından sonra Gazâlî, dönemin veziri olan Nizâmülmülk'ün yanına giderek çalışmalarını Bağdat'ta sürdürmeye devam etmiştir.¹⁴ Nizâmülmülk, kısa sürede ondaki ilmî mücadeleyi görünce baş müderrislik makamına uygun görmüştür. Bu makam aslında siyasi anlamda gerilemekte olan kötü gidişatı kurtarma çabasıydı. Çünkü Bâtınîler gibi ciddi bir tehlikeyle karşı karşıyaydılar. Nizâmülmülk, tehlikelinin farkında olduğu için Gazâlî'den onlarla alakalı yazılar yazmasını ve halkı aydınlatmasını istemiştir.¹⁵ Gazâlî, Nizâmiye medresesinde üç yüze yakın talebe¹⁶ yetiştirirken aynı zamanda felsefe, kelam, fıkıh ve tasavvuf alanlarında araştırmalar yapmıştır. Tüm bunların yanında Nizâmülmülk'ün istediği gibi Bâtınîler'in sapkın fikirlerini gözler önüne sermek adına “Fedâihu'l-Bâtıniyye” eserini kaleme almıştır.¹⁷

1.3.1. Yaşadığı Dönem

İmam Gazâlî (H. 450-505 M. 1058-1111), Büyük Selçuklu devletinin hüküm sürdüğü, en güçlü olduğu fakat mezhep çatışmalarının ve Bâtınî tehdidinin de en çok yoğunlaştığı dönemde yaşamıştır. Bu dönem, otoritenin sorgulandığı ve siyasi karışıklıkların hat safhada olduğu; dini kullanan birtakım grupların, dînî hükümler için kendilerine karşı çıkan herkesin göz kırpmadan kılıçtan geçirildiği bir dönemdir. Bâtınîlik, Hasan Sabbah liderliğinde oldukça tehlike arz etmekteydi. Örneğin Hasan Sabbah'ın haşhaşi tarikatını

10 Çağrı, “Gazzâlî”, 13/489.

11 Numânî, *Gazâlî*, 36.

12 Numânî, *Gazâlî*, 38.

13 Çağrı, “Gazzâlî”, 13/490. Ayrıca bkz. Orman, *Gazâlî*, 37.

14 Avnî, *Gazâlî*, 43.

15 Numânî, *Gazâlî*, 44.

16 Numânî, *Gazâlî*, 44.

17 Bkz. Avni İlhan, “Fedâihu'l-Bâtıniyye” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/291-292.

kurduktan sonra üye olarak seçtiği adaylar üzerinde çeşitli hipnotik yöntemler olan “gençleri etkilemek”, “cennet illüzyonu” ve “sadakati sağlamak” şeklindeki uygulamalar üzerinden kademeli olarak telkinlerde bulunmasıyla beraber onları topluluğa dâhil etmesi, olayın tehlike boyutunu gözler önüne sermektedir.¹⁸ Bu fırka, topluma yalnızca siyasi olarak değil fikrî anlamda da hasar vermektedir. Nizâmülmülk, durumun farkında olmakla birlikte siyasi başarılarının yanında ilmî faaliyetler yürüterek dönemin refaha kavuşması için ciddi hizmetler vermiştir.¹⁹ Gazâlî’den Bâtınîler’e karşı aydınlatıcı metinler yazmasını istemesi ve Gazâlî’nin onlara yaptığı eleştiriler, dönemin kargaşalığına baktığımızda bir zorunluluk olduğunu görmekteyiz.²⁰ İslam dini o dönemde içerden ve dışardan ciddi bir baskı altında olup toplum ikiye ayrılmış durumdaydı. Bir tarafta Selçuklu devletinin itibarını ve düzenini sarsmak isteyen Bâtınîler, diğer tarafta ise felsefecilerin akılcılığı savunuşu ve farklı mezhep çatışmalarının beraberinde getirdiği karmaşalar vardı. Gazâlî, bulunduğu bu ortamın yeniden refahını sağlamak, dinin temelini savunmak ve korumak için hem sözleriyle hem de yazdıklarıyla mücadelesini göstermiştir.

1.3.2. Siyaset ve Toplum Düzeni Üzerine Görüşleri

İmam Gazâlî, bir toplumun huzuru için ahlâkî ve dini değerlerin temel alınması gerektiğini savunur. Toplumun refahı ise devlet başkanlarının yönetimiyle doğru orantılıdır. O, yaşadığı dönemde siyasetten uzak kalmayarak devlet adamlarına yönelik hem sözlü olarak hem de yazılı şekilde nasihat vermekten geri durmamış, her sahada mücadelesini sonuna kadar göstermiştir.²¹ Siyaset ve devlet yönetimiyle ilgili en önemli eserleri arasında “et-Tibru’l-Mesbûk fî Nasîhati’l-Mülûk” ve “Fedâihu’l-Bâtıniyye” yer almaktadır. “Nasîhatü’l-Mülûk”, dönemin Selçuklu Sultanının isteği üzerine, Gazâlî’nin yaşamının son

¹⁸ Detaylı bilgi için bkz. Abdülkerim Özeydin, “Hasan Sabbâh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/347-350. Yaşar Şahin Anıl, *Hasan Sabbah Ve Alamut Terörü*, (İstanbul: panama Yayınları, 2013).

¹⁹ Nizâmülmülk, sadece Melikşah döneminde değil, Tuğrul Bey ve Alp Arslan dönemlerinde de veziriazamlığı üstlenmiştir. Bkz. Aynî, *İslam Düşüncesinin Zirvesi Gazâlî*, 38. İlmi anlamda açtığı medreselerin yanı sıra siyasi anlamda da eser kaleme almıştır. Bkz. Hasan Hüseyin Adaloğlu, “Siyâsetnâme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/304-306. Ayrıca bkz. Abdülkerim Özeydin, “Nizâmülmülk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/194-196.

²⁰ Gazâlî’nin Bâtınîler’e karşı yazdığı eserler için bkz. *Mufasssalü’l-hilaf; ed-Dürcü’l-merkum bi’l-cedavil; el-Müstazhirî; Hüccetü’l-hakk; el-Kıstasü’l-müstakim*.

²¹ Gazâlî’nin, Batı’da da Skolastik felsefenin gelişiminde etkili olduğunu; toplum düzeni ve siyasal adalet konularında Thomas Aquinas gibi düşünürlerin fikirlerini şekillendirdiğini söylemek mümkündür. Detay için bkz. Gökhan Kömür, “İmam Gazâlî ve Thomas Aquinas’ın Siyasal Adalet Anlayışlarının Karşılaştırılması” *İnsan ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 2/1, (2019), 162-177.

dönemlerinde kaleme aldığı bir eser olup adil yönetim anlayışına dair önemli prensipler içermektedir. Siyâsetnâme türü olan bu eserde, adalet ve merhametin devlet yönetimindeki merkezi rolü vurgulanmış olup yöneticilerin uyması gereken temel ilkeler toplanarak Selçuklu Sultanına rehber niteliğinde sunulmuştur.²² Gazâlî, ideal bir yönetimin ancak ahlâk, adalet ve hikmete dayalı bir siyaset anlayışıyla mümkün olacağını savunmuştur. Ona göre toplumun düzeni, bireyin içsel yolculuğuyla başlangıç gösterdiği gibi insanların kurtuluşu ermesinde de yine siyasetçilerin ve devlet adamlarının etkisi bulunmaktadır.²³ O, ne tamamen politikanın içinde kaybolmuş ne de tamamen evinde kitaplarına kapanmış biridir. Gazâlî, hem sahada devlet yönetiminde yol gösterici olmuş hem de insanların hakikat arayışına ışık tutmak için eserler kaleme almıştır. Gazâlî'nin siyaset düşüncesi, onun hem fakih hem de sufi kimliğinden beslenmekte olup bu iki unsurla onun, devlet ve yönetim anlayışının şekillendiği söylenebilir.²⁴ Şeriatın hükümlerini esas alan fıkhi yaklaşımı ile ahlâkî ve mânevî derinlik taşıyan tasavvufî yaklaşımı, onun siyaset teorisine etik bir boyut kazandırmıştır.

Gazâlî'ye göre ideal yönetim; adalet, hikmet ve dinî meşruiyet ilkelerine dayanmalı, yöneticiler ise hem hukuk bilgisine hem de ahlâkî erdeme sahip olmalıdır. Bu bağlamda Gazâlî, din ile siyasetin birbirinden ayrılmaz olduğunu ancak siyasetçilerin de nefis terbiyesi ve adalet ilkesine²⁵ riayet etmeleri gerektiğini vurgulamıştır. Bu konuya paralel olarak Gazâlî'nin, Bâtınî hareketlere ve siyâsî otoriteyi sarsan ideolojilere karşı koyma çabası, onun siyâset düşüncesinin bir diğer önemli boyutunu oluşturur. Eserlerinde imha ve ihya stratejisi, belirgin bir şekilde görülmektedir. Tehâfüt, fedâih, kavâsım gibi kavramlar, toplumda eleştirdiği düşünceleri çürütme çabasını yansıtırken; İhyâ, münkız, kıstâs, mizân gibi terimler, yerine inşa etmeyi amaçladığı İslam düşüncesinin temel unsurlarıdır.²⁶ Devletin bekası ve düzeninin korunması için dini ilkelere dayalı güçlü bir yönetimin gerekliliğini savunan Gazâlî; yönetimde liyakat, istişare ve adil yönetimin önemini vurgulamış, sultanın

²² Bu eserin Gazâlî'ye aidiyeti ve hangi sultana yazıldığı bahsinde bazı tereddütler olmuş ve giderilmiştir. Bkz. İbrahim Ağâh Çubukçu, "Gazzâlî ve Siyaset", *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1962), 121-130. Hüseyin Okur, "Gazzâlî'nin Nasihatü'l-Mülûk Adlı Eserinde Siyasetü's-Şer'iyye Esasları", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2020), 6-7.

²³ İmam Gazâlî, *Yöneticilere Altın Öğütler*, çev. Hüseyin Okur, (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2004), 71.

²⁴ Sami Şekeroğlu, "İmam Gazzâlî ve Siyaset Felsefesi." *Harran İlahiyat Dergisi* 52 (2024), 292.

²⁵ Özellikle adalet bahsi için bkz. Ann K. S. Lambton, çev. Seyfi Say, "Gazzâlî'nin Nasihatü'l-Mülûk'unda Saltanat Teorisi", *Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2015), 218-219.

²⁶ Ramazan Gündüz, "Gazzâlî'nin Bâtınîlere Karşı Yazdığı Eserler Üzerine Bir İnceleme", *Osmanlı Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, 6/ 10, (Nisan 2020), 85.

görevlerini sadece dünyevî iktidarla sınırlamamıştır.²⁷ Bu yönüyle onun siyaset anlayışını, hem İslam hukukunun normatif çerçevesini hem de tasavvufun bireyi ahlâkî olarak olgunlaştıran yönünü bünyesinde barındıran bir sistem olarak değerlendirmek mümkündür. Gazâlî, hukuk ve yönetimde hem zâhirî hem de bâtınî unsurların birlikte ele alınması gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre sadece kanunun lafzına bağlı kalarak hüküm vermek, eksik ve yüzeysel bir yaklaşım olacaktır. İmam Hanbel'in sırf zâhire göre hüküm verdiği için eleştirilmesi, hukukun yalnızca metin üzerinden yorumlanmasının yeterli olmadığına göstergesidir. Aynı şekilde filozofların da yalnızca varlığın metafizik yönüne odaklanarak hata yaptığını belirtir.²⁸ Çünkü hukukun yalnızca zâhiriyle ilgilenmek katı ve ruhsuz bir hukuk anlayışına, yalnızca bâtınî yönüyle ilgilenmek ise soyut ve eksik bir bilgiye sebep olur. Gazâlî'ye göre ideal bir yönetim ve hukuk düzeni, hem zâhirî hem de bâtınî bilgiyi bir arada ele almakla mümkün olacaktır. Nitekim tek bir tarafa yönelmek adil ve dengeli bir yönetim anlayışına zarar verecektir. Siyasette de bu iki boyutu birleştiren bir yaklaşım, toplumsal düzeni sağlamak ve adaleti tesis etmek için doğru yöntem olacaktır. Buradan hareketle diyebiliriz ki Gazâlî, din ile devleti birbirinden ayırmayan bir politika²⁹ izleyerek yöneticilere de bu yönde telkinlerde bulunmuştur.

1.4. Bunalım Süreci ve Dönüşümü

İmam Gazâlî'nin hayatına baktığımız zaman iki defa kriz süreci yaşadığını görmekteyiz. İlki küçük yaşlarda gerçekleşmiştir. Onu şüpheyeye ve sorgulamaya iten durumları şu aşamalarla sıralayabiliriz:

²⁷ Gazâlî'nin topluma bakışı hakkında bkz. Fahrettin Korkmaz, "Toplumsal Olaylar Karşısında Gazâlî'nin Tutumu", *İslâmî Araştırmalar Dergisi-Gazâlî Özel Sayısı*, 13/3-4, (2000), 492-494.

²⁸ Fahrettin Korkmaz, *Gazâlî'de Devlet Felsefesi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1991) 68.

²⁹ Gazâlî'nin, din ile devleti ikiz olarak görmesi hususunda detay için bkz. Ejder Okumuş, "Gazâlî'nin Siyaset ve Yönetim Yaklaşımı" *Marife* 21/2 (2021), 715.

1.4.1. Duyulara Güvenebilir miyiz?

Doğru bilgiye duyularla ulaşabileceğimizi düşünen Gazâlî, birkaç ufak deneyle duyuların bizi yanıltabileceği gerçeğiyle yüzleşir. Bu durumu bizzat kendisi hayatını ele aldığı eserinde şöyle anlatmaktadır:

Duyulara güvenin nereden geliyor? Bunların en güçlüsü olan görme duyusu, gölgeye baktığında gölgeyi hareketsiz görür ve hareketin olmadığına hükmeder. Ardından deney ve gözlem sonucu bir saat sonra gölgenin hareket ettiğinin, bu hareketin bir defada ani olarak değil de aksine aşamalı olarak yavaş yavaş gerçekleştiğinin hatta hiç durmadığının farkına varır. Yine yıldıza bakarak onu madenî para kadar küçük görür. Sonra geometrik deliller onun hacim olarak yerküreden daha büyük olduğunu gösterir.³⁰

Gazâlî, bunların üzerine duyulara güvenemeyeceğini anlar zira duyularımız sınırlıdır. Duyularımız, yalnızca belirli bir düzeydeki varlıkları algılayabilir. Örneğin, gözlerimiz yalnızca belirli ölçüdeki ışıkları görebilir, aynı şekilde kulaklarımız da belirli bir frekansa kadar sesler duyabilir. Bu sınırlamalara baktığımızda, duyuların her zaman doğru bir bilgi kaynağı olmadığını görmekteyiz. Gazâlî, duyuların hem sınırlı olduğunu hem de yanıltabildiğini anlatmak ister. Ona bu kabullenışı sağlayan akıldır. Bu sefer akla güvenmek ister. Çünkü duyuların yanılabileceğine akıl yoluyla ulaştı. Öyleyse akla dayalı bilgilere güvenebilir miyiz ve akıl tek başına yeterli mi? şeklinde yeni bir soruyla karşı karşıya kalmaktayız.

1.4.2. Aklın Önemi ve Sınırları

Gazâlî'ye göre akıl, duyuların verdiği bilginin doğruluğunu sorgulamaya yardımcıdır. Çünkü akıl, duyuların yanıltıcı olduğu durumlarda, hatayı fark edip düzeltebilmektedir.³¹ Gazâlî, filozofların akla aşırı güvenerek vahyi geri planda tuttuklarını ve ihmal ettiklerini düşünür. Ona göre, akıl önemli olduğu kadar sınırlıdır ve bu sebeple

³⁰ İmam Gazzâlî, *Hakikat Arayışı: El Münkız Mine'd-Dalâl*, Çev. Abdurrezzak Tek, (Bursa: Emin Yayınları, 2019), 5. Duyular bahsi, "ikinci bölüm"de detaylandırılacaktır.

³¹ Gazâlî, *Mışkâtül' Envâr* adlı eserinde duyular ve aklı karşılaştırarak aklın duyulardan daha da üstün olduğuna değinir. Bkz. Gazâlî, *Mışkâtül' Envâr* (Nur Kandili), 134-137.

insanı, hakikati kavrama noktasında ancak bir yere kadar götürebilir. Bir başka deyişle akıl, sadece yolun başlangıcını gösterebilmektedir.

Gazâlî'ye göre, akıl ile vahiy çelişmez.³² Çünkü akıl, vahyin hakikatini kavrayabilir ve onu teyit edebilir. Ancak akıl, vahyin sınırlarını aşamaz. Aksini savunanlara karşı bu durum, aklın haddini aşması şeklinde yorumlanabilir. Gazâlî, akla büyük bir değer verir ve bilginin önemli bir kaynağı olarak görür ancak onu mutlak hakikatin nihai aracı olarak kabul etmez. Ona göre akıl, duyuların ötesine geçebilen bir güçtür fakat kendi sınırlarına ulaştığında vahiy ve ilham gibi daha yüksek bilgi kaynağına ihtiyaç duyar.³³ Gazâlî'nin bu yaklaşımı, aklın rolünü küçümsemeyen ama onun sınırlarını da gören dengeli bir anlayıştır. Unutmamak gerekir ki akıl, yanlış öncüllerden yola çıkarsa hatalı sonuçlara varabilir ve bu nedenle doğruyu bulmakta her zaman güvenilir olmayabilir. Akıl; sınırlı bir varlık olarak, sınırsız olanı bütünüyle idrak edemez. Gazâlî'ye göre akıl, duyulardan gelen bilgiler üzerine çalışır ve bunları anlamlandırır. Ancak duyular yanılabılır olduğu için, aklın üzerine inşa ettiği bilgilerin de yanıltıcı olabileceğini düşünür. Tam da bu noktada o, aklın her şeyi anlamada ve çözümlemede yeterli olduğuna inanırken aklın da onu şüpheye düşürmesiyle beraber artık her şeyi sorgulayan biri haline gelir.³⁴ Onun bu şekilde şüpheciliğine sebep olan düşüncelerini yine onun verdiği şu örneklerle açıklayalım:

Görmüyor musun, uykudayken birçok şeyin varlığını kabul ediyor, birtakım hâlleri hayalen yaşıyor, bunların kalıcı ve sürekli olduğuna inanıyor ve o hâllerin varlığından şüphe etmiyorsun; sonra uyanınca bütün bu hayal ve inançlarının aslı olmadığını anlıyorsun. Şu hâlde uyanırken, bulunduğun duruma göre gerçek sayılan duyu ve aklın bütün verilerine nasıl güvenebilirsin? Fakat senin başına, uyanıklığa nispeti, uyanıklığın uykuya nispeti gibi olan bir hâlin gelmesi de mümkündür. Bu durumda uyanıklığın o hâle göre uyku sayılabilir! O hâl gerçekleştiğinde aklınla varsaydığın her şeyin asılsız hayaller olduğunu kesin olarak anlarsın.³⁵

³² Melek Deveci, *Gazâlî'nin Düşünce Sisteminde Aklın Yeri*, (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 52.

³³ Gazzâlî, *el-Münkızu mine'd-dalâl*, 66.

³⁴ Gazâlî'nin tasavvufa yönelişini bir kaçış değil, fikrî ve ahlâkî bir bütünlük arayışı olarak değerlendiren, Batı akademiyasında da Gazâlî'nin düşünsel yolculuğunu anlamaya yönelik önemli bir başvuru kaynağı olarak ele alınan ve hayatındaki dönüşümü anlamak açısından kıymetli bir çalışma için bkz. Montgomery Watt, *Müslüman Aydın: Gazzâlî Hakkında Bir Araştırma*, çev. Hanifi Özcan, Ankara Okulu Yayınları, 2017.

³⁵ Gazzâlî, *el-Münkızu mine'd-dalâl*, 6.

1.4.3. Sınırları Aşan İdrak

İmam Gazâlî, güvendiği ne varsa akıl süzgecinden geçirirken aklın üzerinde de bir idrak gücünün varlığını düşünmüştür. Bununla beraber, bu idraki henüz yaşamaması, onun olmadığı anlamına gelmediğini ifade eder.³⁶ İmam Gazâlî'nin, şüphelerle geçirdiği buhran süreci yaklaşık iki ay kadar devam etmiştir.³⁷ İçinde bulunduğu krizden şöyle kurtulduğunu aktarır: “Bu durum, delil getirmek ve söz düzmekle değil aksine Allah'ın göğsüme bıraktığı nur sayesinde oldu. O nur pek çok marifetin anahtarıdır. Eğer bir kimse keşfin sadece kitaplarla yazılı delillere bağlı olduğunu zannederse Allah'ın geniş rahmetini daraltmış olur.”³⁸

Gazâlî, sûfilerin yoluna baktığında aslında onların yaşadıklarını iddia ettikleri hâlin tam da bu aklın üstünde olan idrak ile bağdaştığını görür.³⁹ Sûfiler, aklın sınırlarını aşabilmesi için kişinin ancak sezgi ve ilham yoluyla bir üst bilgi düzeyine ulaşabileceğini ifade ederler. Gazâlî'nin düşüncesine göre, hakikate ulaşmak için görüldüğü gibi akıl tek başına yeterli değildir. İnsanın kalbi, ilâhi tecellilere açık bir hâl üzere olmalıdır. Çünkü sezgi ve ilham, aklın ulaşamadığı yerlere ulaşabilmektedir. Kalp ise hakikatin doğrudan tecrübe edildiği bir merkez olmakla birlikte vahiy veya ilham yoluyla bilgi alabilir. Tasavvufî bağlamda kalp, Allah'ın tecellilerini ve gerçek bilgiyi idrak eden bir aynadır. Bu ayna ancak nefisten gelen perdeleri kaldırdığında hakikati yansıtır. Sonuç olarak diyebiliriz ki akıl, önemli bir araçtır ancak sınırlıdır ve metafizik hakikatlere ulaşamaz.⁴⁰ İlham, vahiy ve sezgi gibi yollarla ortaya çıkan akıl üstü idrak, insanın hakikati bilmesini mümkün kılar. Bu idrak gücü, insanın Allah'a yakınlaşmasında ve kendini bilmesinde temel bir rol oynar.

³⁶ Gazzâlî, *el-Münkızu mine'd-dalâl*, 6.

³⁷ Gazzâlî, *el-Münkızu mine'd-dalâl*, 7.

³⁸ Gazzâlî, *el-Münkızu mine'd-dalâl*, 8.

³⁹ Gazzâlî, *el-Münkızu mine'd-dalâl*, 51.

⁴⁰ Duyu ve aklın sınırlılığını ele alan eser için bkz. Habib Şener, *Gazzâlî'de Varlık ve Bilgi*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 143-156.

1.4.4. Gazâlî'nin İçsel Mücadelesi

İmam Gazâlî, yaşadığı ilk krizi atlattıktan sonra sûfîlerin yoluna yönelmiştir. Zaten bu yol ona çok uzak değildi.⁴¹ Tasavvuf ilmine dair öğrenilmesi gereken her şeyi öğrendi. Bunun sonucunda anladı ki bilmek ve yaşamak bambaşka şeylerdir. Öğrendiği özel hâlleri tatmadığı sürece tam manasıyla bu ilmi tamamlayamayacağını düşündü. Nihâyetinde sûfîler; söz ehli değil, hâl ehlidirler. Gazâlî, konuyla alakalı şu ifadeleri kullanmıştır:

Onların en özel hâllerine, sadece öğrenmekle değil aksine bunları tatmak, bizatihi yaşamak ve olumsuz özellikleri olumlu vasıflarla değiştirmekle ulaşılabileceğini anladım. Nitekim sağlığın ve tokluğun tanımını, bunların sebeplerini ve şartlarını bilmenle, sağlıklı ve tok olman arasında ne büyük fark vardır!⁴²

Gazâlî aynı şekilde zühd hayatı için de bilmek ve yaşamak arasındaki farka işaret ederek öğrendiklerini yaşamak istiyordu fakat yer aldığı makam bunun için uygun değildi. Söz konusu olan ikinci kriz, kariyerinin tam anlamıyla zirvesindeyken vuku bulmuştur. Nizâmiye medresesinin baş müderrisidir ve çok uzaklardan ondan ders almak için talebeleri gelmektedir. Şöhreti iyice yayılmış, hem eser yazıyor hem de talebe yetiştiriyordu. Her şey çok güzel görünse de aslında o, içten içe huzursuzdu. Gazâlî'nin ikinci krizi, özünde zühd hayatını yaşama isteğiyle şöhretini ve saygınlığını sorgulamakla başlangıç göstermiştir. Bizzat kendisi içinde bulunduğu durumu şöyle izah eder:

Sonra kendi durumumu gözden geçirdim. Baktım ki pek çok dünyevî alakanın içine dalmışım ve bunlar beni her yönden kuşatmışlar. Ardından amellerimi gözden geçirdim ki, bunlar içinde en güzeli ders vermek ve ilim öğretmektir. Bunlardan bile, âhiret yolunda önemsiz ve faydasız olan ilimlere yönelmişim. Daha sonra ders vermedeki niyetimi düşündüm. Niyetim hâlisane ve Allah rızası için değildi; aksine beni ders vermeye iten sebep ve harekete geçiren şey makam arzusu ve şöhretimin yayılması idi. Dolayısıyla yıkılmak üzere olan bir uçurumun kenarında bulunduğumu kesinlikle

⁴¹ Avnî, *Gazâlî*, 45.

⁴² Gazzâlî, *el-Münkızu mine 'd-dalâl*, 41.

anladım. Eğer durumumu hemen düzeltmeye girişmezsem cehennem ateşine yuvarlanmak üzereydim.⁴³

Ebû Hâmîd el Gazâlî, birçok ilimde âlimdi fakat bu kadar ilmin içinde kendinden haberi yoktu. Bunu anladığı vakit artık kendine yönelmek istedi. Makamını bırakmak zor bir karardı bu yüzden hemen harekete geçemiyordu. Bu karar verme aşamasının yaklaşık altı ay kadar sürdüğünü; bu zaman diliminde ders veremez hâle geldiğini ve Allah Teâlâ'nın âdeta diline kilit vurduğunu aktarır.⁴⁴ Bu krizin tek çözümünün inziva⁴⁵ olduğunu düşünerek sonunda Gazâlî'yi Gazâlî yapan hareketi yaparak Bağdat'ı 488/1095 yılında terk etme kararı almıştır.⁴⁶ Malının bir kısmını ailesine verdikten sonra geri kalanını dağıtıp otuz sekiz yaşında görevini kardeşi Ahmed'e devrederek ilk güzergâhı olan Şam'a gitmiştir.⁴⁷ Şam'da iki yıl kadar Emeviyye Camii'nde nefsini terbiye için inzivaya çekilmiştir. Bir sonraki durağı Kudüs olmuştur.⁴⁸ Daha sonra Mekke Medine'de hac görevini yerine getirmiştir. On bir yıl süren bu inziva sürecinde *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*, *Kimyâ-yı Saâdet* ve *Eyyühe'l-Veled* isimli eserlerini kaleme almıştır.⁴⁹ İnziva sürecine dair şunları aktarır:

On yıl böyle devam ettim. Gerçekleştirdiğim bu halvetler esnasında bana pek çok şey keşfolundu. Bunları saymak ve mahiyetini dile getirmek mümkün değildir. Ancak faydalı olması açısından bir kısmını anlatacağım. Kesin olarak anladım ki Allah'a giden yolda yürüyenler özellikle sûfilerdir. Yaşantıları en güzel, yolları en doğru, ahlâkları da en temiz olan onlardır. Hatta onların yaşantıları ve ahlâklarında en ufak bir değişiklik yapmak ve daha güzeliyle değiştirmek için akıl sahiplerinin akli, hikmet ehlinin hikmeti ve şeriatın sırlarına vâkıf olan âlimlerin ilmi bir araya gelse yine de bunu başaramazlar.⁵⁰

⁴³ Gazzâlî, *el-Münkızu mine'd-dalâl*, 43.

⁴⁴ Gazzâlî, *el-Münkızu mine'd-dalâl*, 44.

⁴⁵ Uzlet bahsi için ayrıca bkz. Mevlüt Özçelik, *Sûfilerin Saadet Tasavvuru İmam Gazâlî Örneği* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2023), 126, 164. Mevlüt Özçelik, *İmam Gazâlî'ye Göre Nefsin Tezkiyesi ve Kalbin Tasfiyesi* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2020), 78, 81-82.

⁴⁶ Gazzâlî, *el-Münkızu mine'd-dalâl*, 45.

⁴⁷ Gazzâlî, *el-Münkızu mine'd-dalâl*, dalâl, 45.

⁴⁸ Gazzâlî, *el-Münkızu mine'd-dalâl*, 46.

⁴⁹ Çağrı, "Gazzâlî", 13/493.

⁵⁰ Gazzâlî, *el-Münkızu mine'd-dalâl*, 46.

İmam Gazâlî, çocuklarının davetiyle Nişâbur'a geri dönüp orada Nizâmiye medresesinde müderrislik görevini bir müddet daha sürdürmüştür.⁵¹ Ders vermeye geri dönüşü hususunda halkın zayıflamakta olan inançlarının farkındaydı ve bir şeyler yapmak istiyordu diyebiliriz zira sahte sûfilerin, filozofların, tâlim ehlinin⁵² ve kendilerini âlim zannedenlerin ilimlerine ve yollarına hâkimdi. Bulunduğu dönem için “Zaman fetret zamanıdır. Devir bâtilın hüküm sürdüğü devirdir.”⁵³ Diyerek gerekeni yapmış ve ders vermeye 499/1106 yılında geri dönmüştür.⁵⁴ Bu dönüşü hakkında ayrıca: “Daha önce size mevki kazandıran ilim öğretiyordum şimdi mevki terk ettiren ilme çağırıyorum.”⁵⁵ Demiştir. Gazâlî'nin uzlet döneminin on bir yıl sonra tekrar döndüğü Nişâbur Nizâmiye müderrisliğine kadar değil de vefatına kadar uzatılması mümkündür.⁵⁶ Çünkü kendisi bunu bir dönüş olarak görmemiştir. Bu konuda: “dönmek demek daha önce olan bir şeye dönmektir.” demiştir.⁵⁷ Bir süre daha ders verdikten sonra yaşadığı bazı sağlık problemleri ve inzivaya duyduğu özlem sebebiyle 1109 tarihinde memleketi Tus'a dönerek evinin yanında kurduğu bir medresede ders vermeyi sürdürmüştür.⁵⁸ Gazâlî, 505/1111 tarihinde Tûs'ta vefat etmiştir. Allah'ın rahmeti onun üzerine olsun.

1.5. Gazâlî'nin İlmî Mirası ve Etkisi

İmam Gazâlî, kelâm ilminde oldukça önemli bir isimdir. Nitekim kelâm ilmi, Gazâlî öncesi ve sonrası şeklinde iki döneme ayrılmaktadır.⁵⁹ Daha önce bu ilim, ağırlıklı olarak teolojik meseleleri savunma amacı taşıyan bir ilimken Gazâlî bu savunmayı derinleştirerek metafizik, epistemoloji ve ahlâk gibi daha geniş alanları kelâmın içine dâhil etmiştir. Felsefî düşünceyle harmanlayarak kelâm ilmine yeni bir boyut kazandırmıştır.⁶⁰ Bu nedenle Gazâlî,

⁵¹ Gazzâlî, *El Münkız Mine'd-Dalâl*, 46. Ayrıca dönemin Selçuklu hükümdarı Sencer'in veziri ve Nizâmülmülk'ün oğlu Fahrülmülk'te Gazâlî'nin tekrar medreseye dönmesi için çabalamıştır. Bkz. Abdülkerim Özeydin, “Fahrülmülk, Ali b. Nizâmülmülk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/100.

⁵² Tâlim bahsi için bkz. Mustafa Öz, “Ta'limiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/ 548.

⁵³ Gazzâlî, *el-Münkızu mine'd-dalâl*, 61.

⁵⁴ Gazzâlî, *el-Münkızu mine'd-dalâl*, 63.

⁵⁵ Gazzâlî, *el-Münkızu mine'd-dalâl*, 64.

⁵⁶ Ali Çoban, “Gazzâlî Biyografisine Bir Katkı: Mektupları Işığında Gazzâlî'nin Uzlet Hayatı”, *İslam Tetkikleri Dergisi*, 14/2 (2024), 478.

⁵⁷ Gazzâlî, *el-Münkızu mine'd-dalâl*, 64.

⁵⁸ Çağrı, “Gazzâlî”, 13/494.

⁵⁹ Ahmet Erkol, *Kelâm İlmine Yöneltilen Eleştiriler: Selef Alimleri Ve Gazali Örneği*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), 186.

⁶⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2/831-832.

kelâm ilminin gelişiminde ciddi bir dönüm noktası olarak kabul edilir.⁶¹ Gazâlî'nin kelâm ilmine katkıları, hayatına baktığımızda kişisel deneyimlerinden kaynaklanan bir inanç kriziyle ilişkilendirilebilir. Yaşadığı kriz süreci onu; kelâm, felsefe ve tasavvuf ilimlerinde bir anlam ve hakikat arayışına sürüklemiştir. Amacı, Müslümanlar arasında doğru bir itikad anlayışı oluşturmak ve dinî değerleri akli bir zemine oturtarak inançlarını güçlendirmek olmuştur. Onun yöntemi ilk olarak karşıt görüşleri tarafsızca aktarmakla başlangıç gösterir. Daha sonra bu görüşleri akıl ve nakil çerçevesinde analiz ederek değerlendirir. Son olarak ise eleştirilerini, mantıksal açıklamalar ve delillerle sunar.⁶² Gazâlî'nin bu yöntemi, kelâm ilmine karşı daha disiplinli ve bilimsel bir yaklaşımın doğmasını sağlamıştır.

Gazâlî, Aristoteles mantığını eleştirirken,⁶³ aynı zamanda onun bazı mantık yöntemlerini kelâmda kullanmıştır.⁶⁴ Bu, kelâmcıların tartışmalarını daha rasyonel bir zemine oturtmalarını sağlamaya yardımcı olmuştur. Ayrıca Gazâlî'nin mantık ilmini dinî ilimlerle bütünleştirme çabası, dönemin İslâm âlimleri arasında mantığın genellikle benimsenmemesi hatta zararlı görülmesi göz önüne alındığında, ilmî açıdan devrim niteliğinde bir girişim olarak değerlendirilmesi mümkündür.⁶⁵ “Miyârü'l-İlm”, “Mihakku'n-Nazar” ve “Kıstâsü'l müstakîm” eserlerinde mantık ve kelâm arasındaki ilişkiyi açıklar ve mantığı kelâmın bir aracı olarak görür.⁶⁶ İmam Gazâlî kelâm ilmindeki bilgilerin, insanın ahlâkî ve mânevî hayatına yansımaları gerektiğini düşünmüştür. Bu nedenle, kelâm ile tasavvuf arasında bir köprü kurarak kelâmın aynı zamanda bir hakikat arayışı olduğunu göstermiştir. Bununla beraber Gazâlî, kelâm ilmine yeni bir usûl kazandırmakla kalmayarak aynı zamanda sonraki kelâmcıların düşünce yapılarını şekillendirmede yol gösterici olmuştur. Özellikle Fahreddin Râzî gibi âlimler, onun yöntemlerini geliştirerek kelâm ilmini

⁶¹ İbrahim Çapak, “Mantık Tarihinde Râzî”, *Felsefe Dünyası*, 2/58, (2013), 42.

⁶² Gazâlî'nin yöntemini daha kapsamlı incelemek için bkz. Erkol, *Kelam İlmine Yöneltilen Eleştiriler*, 195.

⁶³ Mustafa Yıldız, “Gazâlî'nin Akıl Eleştirisi” *TYB Akademi: Dil Edebiyat Ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 1/1, (2011), 47. Gazâlî ve Aristo hakkında çalışılmış ayrıntılı eser için bkz. Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*. İstanbul: MEB Yayınları, 1986.

⁶⁴ Ayman Shihadeh, çev. Bilal Taşkın, “Gazzâlî'den Râzî'ye: 6/12. Yy.'da Felsefî Kelâmda Yeni Gelişmeler.” *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/1 (2016), 243. Bu anlamda mantık ilmi bakımından bir dönüm noktasını teşkil etmektedir. Bkz. Necip Taylan, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, (İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1989), 118-119.

⁶⁵ İlhan Kutluer, “Gazzali ve felsefe.” *Gazzâlî Konuşmaları* (2012), 16. Yine aynı kitapta Gazâlî'nin feylesûf olmamasının, felsefeyle ilgilenmediği ve felsefeden etkilenmediği anlamına gelmediği anlatılmıştır. Bkz. 12. Bununla beraber mantık ilminin İslâm âlimleri tarafından nasıl karşılandığı konusunda detay için bkz. Rouayheb, K. çev. Sacide Ataş “Sünnî Müslüman Âlimlerin Mantık İlmi Karşısındaki Tavrıları (1500-1800)”, *Mantık Araştırmaları Dergisi* 1 (2019), 118-139.

⁶⁶ Ahmet Erhan Şekerci, *Gazzâlî ve David Hume'da Nedensellik ve Mucize*, (İstanbul: Fotograika Yayıncılık, 2011), 54.

daha da ileriye taşımışlardır. Gazâlî'nin en önemli takipçilerinden biri olan ve mantık ilmine⁶⁷ onun kadar önem atfeden Fahreddin Râzî, (1149-1209), ⁶⁸ onun kelâm ilmindeki yöntemini alıp daha da geliştirmiştir. Bununla beraber Gazâlî'nin, Aristoteles mantığını kelâmda kullanma yöntemini devam ettirmiştir. Bu durum, kelâm ilminin daha rasyonel bir temele oturtulmasını sağlamıştır. Gazâlî'nin kozmolojik meselelerdeki görüşleri, Râzî'nin eserlerinde derinleştirilmiş ve daha sistematik bir şekilde ortaya konulmuştur. Özellikle Allah'ın sıfatları, âlemin yaratılışı ve nübüvvet⁶⁹ konularında Gazâlî'nin fikirlerinden etkilendiğini söylemek mümkündür. Râzî, İbn Sînâ'yı her ne kadar benimsemiş olsa da tıpkı Gazâlî gibi onu eleştirdiği olmuştur. ⁷⁰ Râzî'nin *Mefâtihu'l-Ğayb*⁷¹ adlı tefsiri; Gazâlî'nin etkisini görebildiğimiz, kelâmî, felsefî ve ahlâkî mirasını detaylandıran en önemli eserlerinden biridir.

Gazâlî'nin kelâmı, kuru bir aklî tartışmadan ibaret değildir; imanın derinlemesine yaşanması ve hakikatin içselleştirilmesi için bir araç olarak görülmelidir. Bu bağlamda, Gazâlî'nin kelâma kazandırdığı yeni bakış açısı, yalnızca zihinsel bir tatmin olmayıp bireyin mânevî yolculuğunu da kapsayan bütüncül bir bilgi anlayışıdır. Onun kelâm ilminde gerçekleştirdiği bu yaklaşım, derin bir mânevî keşif sürecinin yansımasıdır. Onun amacı, inanç esaslarını rasyonel temellere oturtmaya çalışmak olup bunun sonucunda bireyin kendi varlığını idrak etmesi ve nihâyetinde Allah'ı bilmesi gerektiğini vurgulamak olmuştur. Bu anlayış, Gazâlî'nin tasavvufa yönelişi ve özellikle ileri bölümlerde detayına ineceğimiz “kendini bilen Rabbini bilir” düsturunu merkeze alışıyla daha çok belirginleşir. Gazâlî'ye göre, insanın hakikate ulaşması için aklî bilgi ile kalbî bilginin birleşmesi gerekir. Bu bağlamda, kendini bilmek, insanın varlığını, sınırlarını ve nefsinin mahiyetini anlamasını ifade ederken; Allah'ı bilmek, insanın bu idrak sonucu Yaratıcısını tanıması anlamına gelir. Sonuç olarak, Gazâlî'nin kelâm ilmindeki çabaları, kendini bilmekten Allah'ı bilmeye uzanan bir sürecin temel taşlarını oluşturmuştur. O, insanın yalnızca dış dünyayı değil, öncelikle kendi nefsinin tanıması gerektiğini vurgulamış, bu bilginin ise nihayetinde Allah'ın

⁶⁷ Çapak, “Mantık Tarihinde Râzî”, 39-41-43.

⁶⁸ Hayatı İçin Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Fahreddin Er-Râzî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995) 12/89-95.

⁶⁹ Yavuz, “Fahreddin Er-Râzî”, 12/92.

⁷⁰ Detay için bkz. Eşref Altaş, “Fahreddin Er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu Ve Eleştirisi”. *Milel ve Nihal* 11/1 (2016), 179-183.

⁷¹ Eser hakkında detay için bkz. Lütfullah Cebeci, “Mefâtihu'l-Gayb” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003) 28/349.

varlığını ve sıfatlarını idrak etmeye götüreceğini ifade etmiştir. Bu yaklaşımıyla, kelâm ilmini daha derin bir anlam arayışı ile harmanlamış ve İslam düşüncesine kalıcı bir miras bırakmıştır.

1.5.1. Epistemoloji Alanındaki Katkıları

Gazâlî, kendisinin bilgiye ulaşma sürecini anlatırken şüphecilik noktasından başladığını ifade eder. “*el-Munkız mine’d-Dalâl*” adlı eserinde, duyulara ve akla dayalı bilgilerin güvenilir olup olmadığını sorgulamış, hatta Descartes'in yüzyıllar sonra geliştireceği yöntemsel şüpheciliğe benzer bir yaklaşım sergilemiştir.⁷² Gazâlî, duyuların bazen insanı yanıltabileceğini fark etmiş, göz yanılmaları ve algı hatalarından yola çıkarak duyuların mutlak bilgi sağlayamayacağını ileri sürmüştür. Bu sebeple felsefecilerin akla büyük güven duymasını eleştiren Gazâlî, mantığın ve akıl yürütmenin her zaman hakikate ulaştırılabileceğini savunmuştur. Yaşadığı şüphecilik sürecinin sonunda, kesin bilginin ancak doğrudan tecrübe edilen veya vahiy yoluyla bildirilen bilgiyle elde edilebileceği kanaatine varmıştır.

Gazâlî, bilgiyi sınıflandırarak epistemolojik bir çerçeve oluşturmuştur.⁷³ Ona göre bilgi, farklı kaynaklardan elde edilir ve bunların güvenilirlik dereceleri de değişkenlik gösterebilir.⁷⁴ İlki duyuşal bilgi dediğimiz görme, işitme gibi beş duyu organıyla elde edilen bilgidir. Ancak Gazâlî'ye göre duyular zaman zaman yanıltıcı olabilir. İkincisi aklî bilgi dediğimiz mantık ve akıl yürütme yoluyla ulaşılan bilgidir. Gazâlî, akli tamamen reddetmemekle birlikte onun, her konuda mutlak hakikate ulaşamayacağını vurgulamıştır. Üçüncüsü olan naklî bilgi, vahiy ve dinî metinlerden elde edilen bilgidir. Gazâlî'ye göre naklî bilgi, insanı hakikate ulaştırmada önemli bir kaynaktır. Sonuncusu ise keşfi bilgidir. Gazâlî'nin epistemolojiye getirdiği en önemli yeniliklerden biri, tasavvufî sezgi ve kalbî bilginin de bilgi kaynakları arasında olduğunu belirtmesidir. Ona göre en yüksek bilgi türü,

⁷² Bu benzerliğin detayları için bkz. İlim Esra Erek. “Gazali'nin Descartes'a Olası Etkileri Üzerine.” *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, 10/2, (2017), 111-126. İbrahim Ağâh Çubukçu, *Gazzali Ve Şüphecilik*. (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doçentlik Tezi, 1964). 101-105.

⁷³ Habib Şener'in “*Gazâlî'de Varlık ve Bilgi*” adlı çalışması, Gazâlî'nin bilgi anlayışını derli toplu ve sistematik biçimde ele alır. Detay için bkz. Habib Şener, *Gazzâlî'de Varlık ve Bilgi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.

⁷⁴ Bu aşamalar daha önce “Bunalım Süreci ve Dönüşümü” başlığı altında detaylıca ele alındığı için tekrar açıklama yapılmayacaktır.

“keşf” yani sezgi yoluyla elde edilen bilgidir. İşte bu noktada şüpheyeye ve yanılgıya yer yoktur. Gazâlî, akıl ve duyuların sınırlı olduğunu vurgularken, kalbin ve vahyin hakikate ulaşmada en sağlam bilgi kaynakları olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre gerçek bilgi, yalnızca zihinsel analizle değil, ruhsal arınma ve mânevî deneyimlerle elde edilebilir. Bu onun tasavvufu epistemolojiyi birleştiren özgün yaklaşımını ortaya koymaktadır. Gazâlî, sufilerin ‘mânevî keşif’ yoluyla Allah Teâlâ’yı ve hakikati bildiklerini savunur. Bu bilgi türü, akıl ve mantıkla elde edilenden daha derin ve kesindir. Filozofların sadece akılla hakikate ulaşma iddialarına karşı, Gazâlî vahyin en güvenilir bilgi kaynağı olduğunu belirtir. Çünkü vahiy, insanın sınırlı algılarından bağımsızdır ve doğrudan Allah’tan gelen hakikati içerir. Gazâlî, özellikle filozofların bilgi anlayışlarını “Tehâfütü’l-Felâsife” (Filozofların Tutarsızlığı)⁷⁵ adlı eserinde uzunca eleştirmiştir. Ona göre filozoflar, akli tek başına mutlak bilgi kaynağı olarak görerek hataya düşmüşlerdir.

Gazâlî, bilgiye ulaşmanın sadece akıl ve duyularla sınırlı olmadığını, kalbin temizlenmesi ve mânevî arınma sürecinin de bilgi edinmede önemli bir rol oynadığını savunmaktadır. O, “kendini bilen Rabbini bilir” anlayışıyla insanın kendi varlığını tanımasını, hakikati anlamının ilk aşaması olarak görür. Bu nedenle mârifet, onun epistemolojik sisteminin zirvesinde yer alır. Son olarak İmam Gazâlî’nin epistemolojiye yaptığı katkılar; bilginin kaynaklarını çeşitlendirmesi, aklın ve duyuların sınırları oluşunu ifade etmesi, keşfi bilginin önemini vurgulaması ve vahyî bilginin üstünlüğünü savunması gibi unsurlar içerir. Onun bilgi anlayışı; kelâmı, felsefeyi ve tasavvufu harmanlamak olmuştur. Böylece İslam düşüncesinde yeni bir çıkır açmıştır. Bu nedenle Gazâlî, epistemoloji alanında hem İslam dünyasında hem de Batı düşüncesinde⁷⁶ etkili olup Descartes, Montaigne⁷⁷ ve Hume⁷⁸ gibi filozofları da dolaylı olarak etkilemiştir demek mümkündür. Tam da bu noktada Gazâlî’nin epistemolojik yaklaşımını şekillendiren en temel unsurun, onun tasavvuf anlayışıyla iç içe geçmiş olduğu görülür. Zira hakikate giden

⁷⁵ Eser hakkında bkz. Mahmut Kaya, “Tehâfütü’l-Felâsife”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/313-314.

⁷⁶ Batı’daki etkisi için bkz. Merdan Güneş, “Gazzâlî’nin Batı Dünyasına Etkisi” *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1 (2012), 61-85.

⁷⁷ Montaigne, tıpkı Gazâlî gibi şüphecî olup akla ve duyulara güvenilmeyeceğini bununla beraber insanın özünü tanımasıyla alakalı yazdığı “Essais” (Denemeler) eserinde Gazâlî ile benzerlik göstermektedir. Hakkında ayrıntılı çalışma için bkz. Çubukçu, *Gazzali ve Şüphecilik*, 100-101.

⁷⁸ Gazâlî ve Hume benzer oldukları konular hakkında bkz. Abdurrazzak Dursun, “David Hume Ve Gazali’de Nedensellik Problemi”, *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* (2015), 5/2, 1-11. Sedat Yazıcı, “Gazali ve Hume: Nedensellik ve mucize üzerine.” *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 7/2 (2010), 1143-1154. Çubukçu, *Gazzali ve Şüphecilik*, 105-106.

yolu akıl, kalp ve ruhun arınması ile mümkün gören Gazâlî, bu yönüyle tasavvufun hem teorik hem de pratik boyutuna önemli katkılarda bulunmuştur.

Gazâlî'nin tasavvuf alanındaki çalışmaları, tasavvufu yalnızca bir zühd hayatı olmaktan çıkarıp teorik, pratik ve sistematik bir ilim hâline getirmiştir. Tasavvufun sistemleşmesine ve toplumun refahına yönelik yazmış olduğu “İhyâü Ulûmi'd-Dîn” alanındaki en meşhur eseridir.⁷⁹ Gazâlî, İslam'ın temel ahlâkî ilkelerini ve ibadet anlayışını tasavvufî bir yaklaşımla yorumlayarak “mârifetullah” ve “ma'rifetü'n-nefs” konularını merkeze almıştır.

Amel ve ilmin bütünlüğü hakkında ilmin ancak amel ile birleştiğinde insanı, Allah'a yaklaştıracak olduğunu ifade ederek bilginin sadece zihinsel bir faaliyet olmadığını, insanın kalbine ve hayatının her alanına yansması gerektiğini savunmuştur.⁸⁰ Bu bağlamda söz konusu olan şey aslında sûfîlerin yaşamlarıdır. Nitekim onlar, daha önce de ifade ettiğimiz gibi hâl ehlidirler. Gazâlî'nin tasavvufa en büyük katkılarından biri de insanın ahlâkî olgunlaşması ve ruhî gelişimi için tasavvufun metodolojilerini sistematize etmesidir. O; takva, sabır, tevbe, dua gibi kavramların ruhsal iyileşme ve olgunlaşma üzerindeki etkisini vurgulamıştır. Bununla beraber tasavvufa yönelik yazdığı eserler olarak şunları sıralayabiliriz: *Mîzânü'l-amel*, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, *Bidâyetü'l-hidâye*, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, *Kimyâ-yı Saâdet*, *Eyyühe'l-veled*, *Minhâcü'l-âbidîn*, *el-Maksadü'l-esnâ fî şerhi esmâillâhi'l-hüsnâ*, *el-Erba'în fî usûli'd-dîn*, *Mişkâtü'l-envâr*.

En nihayetinde Gazâlî, sünni gelenek içinde yetişmiş biri olarak, tasavvufta yaygın olan hulûl, ittihâd ve şathiyât gibi türlere karşı çıkmıştır.⁸¹ Tasavvufu Kur'an ve Sünnet ışığında değerlendirmiş, bu iki esasa uymayan görüşleri reddederek ona yeni bir yön

⁷⁹ Eser hakkında bilgi için bkz. Mustafa Çağrı, “İhyâü Ulûmi'd-Dîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/10-13.

⁸⁰ Gazzâlî, *el-Münkızu mine'd-dalâl*, 41- 42.

⁸¹ Gazâlî, şathiyât konusunda muhtemel yanlış anlaşılmalara engellemek adına özen gösterilmesi gerektiğini ifade eder. Bkz. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, (Cidde: Dârü'l-Minhac, 2011), 1/137; Demirci, “Gazâlî'nin Şathiyelere Bakışı”, 449. Şathiyât ve hulul, tasavvuf ilminin tehlikeli meselesi olduğuna dair bkz. Muammer Gül, “Zahid İle Mistik Arasında Üçüncü Zamanın Yolcuları.” *Journal of History School* 8 (2019), 67. Gazâlî tıpkı izinden gittiği eserlerini okuduğu Muhâsibî gibi Kur'an ve sünnetin yeterli olduğu, aşırıya kaçmamanın önemli olduğu anlayışını benimsemektedir. Bkz. Gül, “Zahid İle Mistik Arasında Üçüncü Zamanın Yolcuları.” 64. Yine aşırılık hususundaki yaklaşımı için bkz. W. Montgomery Watt, *The Faith and Practice of al-Ghazali*, London: George Allen & Unwin Ltd, 1953. Hulul konusu için bkz. Richard M. Frank. *Al-Ghazâlî and the Ash'arite School*, Durham: Duke University Press, 1994. Sûfîlerin şatahâtına dair bkz. Ebû Nasr Serrâc et Tûsî, *İslam Tasavvufu El - Lüma*, (İstanbul: Erkam Yayınları, 2019), 443-448.

kazandırmıştır. Ona göre tasavvufun özü, insanın nefsini arındırarak Allah’a yaklaşması, O’nun rızasına ulaşması ve hakikati kalp gözüyle idrak etmesidir. Bu süreç, mânevî tecrübe ve iç arınma ile gerçekleşir. Ona göre tasavvuf, ne sadece aklî bir bilgi edinme süreci ne de aşırı mistik haller yaşamakla sınırlıdır. Gerçek tasavvuf, Kur’an ve sünnet çerçevesinde nefsi arındırmayı, dünyaya karşı zahidâne bir tavır almayı ve kalbin Allah’a yönelmesini sağlamayı gerektirir. Nicholson, Gazâlî’nin İslam düşüncesindeki rolünü şöyle özetler: “Bugünkü şekliyle sünnilik, bir sufi olan Gazâlî’ye çok şey borçludur. Onun eserleri ve sufiyane yaşam tarzı sayesinde İslam’ın tasavvufi yorumu, akıl ve vahyin gereklilikleriyle uyumlu hale gelmiştir.”⁸² Gazâlî’nin tasavvufa yaptığı katkılar, tasavvufun yalnızca bir mânevî arayış olmanın ötesinde, aynı zamanda ahlâk ve toplumsal yaşamla uyumlu bir sistem haline gelmesini sağlamıştır.

1.6. Gazâlî’de Zamanın Yönetimi ve Disiplini

Hüccetülislâm İmam Gazâlî’nin yalnızca elli üç yıllık bir ömre bu denli kapsamlı ve çok sayıda eseri sığdırmış olması, çalışmamızda bu konuya dair ayrı bir başlık açılmasını gerekli kılmıştır. Gazâlî, henüz küçük yaşlarda ilme duyduğu merakı bizzat şöyle dile getirir:

Her şeyin hakikatini iyice anlamaya karşı susuzluğum çocukluk ve gençlik çağımdan beri benim alışkanlığım ve âdetimdi. Esasen bu benim kendi irâdem ve çabamla değil Yüce Allah’ın yaratılışıma koyduğu fitrat ve mizaçtan ileri geliyordu.⁸³

Yukarıdaki ifadelerden hareketle, Gazâlî’nin ilim arzusunun son derece yoğun olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca, ilmî merakının doğuştan kaynaklandığını ve bunu ‘susuzluk’ olarak tanımlaması, bu arzusunun derin bir ihtiyaç olduğunu ortaya koymaktadır. Gazâlî, merakının inceliklerini ve detaylarını şu şekilde ifade etmektedir:

Her Bâtınî’nin Bâtınlığı’nin iç yüzünü öğrenmek isterim; her Zâhirî’nin Zâhirî oluşunun sonucunu bilmeyi dilerim; her felsefecinin felsefesinin mahiyetine vâkıf olmayı amaçlarım; bir kelamcının kelâmının ve mücadelesinin amacından haberdar olmaya çalışırım; bir sufînin sûfliliğinin sırrını öğrenmeyi çok arzularım; bir âbidin

⁸² Ömer Faruk Altıparmak, “Gazâlî ve Tasavvuf” *TYB Akademi: Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 1/1 (2011), 237.

⁸³ Gazzâlî, *el-Münkızu mine’ d-dalâl*, 3.

ibadetinden ne elde ettiğini gözlemlemeyi isterim; inkârcı bir zındığın inkâra ve zındıklığa cüret edişinin arkasındaki sebepleri araştırıp öğrenmek isterim.⁸⁴

İmam Gazâlî her düşünceyi ve her ilmi, ayrıntılarıyla öğrenme ve anlama gayreti içerisinde olmuştur. Gazâlî'nin ilme duyduğu derin bağlılık ve yoğun ilgisi, onu farklı alanlarda kapsamlı araştırmalar yapmaya yönlendirmiştir. Bu yönelimi sayesinde çeşitli dinler, düşünce akımları ve ilim disiplinleri üzerine derin bilgiler edinmiş, geniş bir bilgi birikimine sahip olmuştur. Gazâlî'nin ilme yaklaşımı, yalnızca derin bir merakla sınırlı kalmamıştır. Onu araştırmaya sevk eden bir diğer husus şüpheciliği olmuştur. Onun ilmî arayışı, şüphecî bir tutumla beslendiği için her görüşü ve düşünceyi sorgulama gereği duymuştur. Onun amacının net oluşu da hızlı ilerlemesinin bir başka sebebidir. Amacını ve araştırmacı ruhunu şu ifadelerde görebiliriz:

“Gençliğimin baharında ve ömrümün en güzel çağında, yirmi yaş öncesi ergenlik çağına yaklaştığımdan bugüne kadar -şimdi yaşımlı elliye geçti- bu derin denizin dalgalarıyla boğuşmaya, korkarak ve çekinerek değil cesurca derinliklerine dalmaya, her türlü karanlığa girmeye, her zorluğun üzerine gitmeye, her tehlikeye atılmaya; hakkı savunanla batılı destekleyeni, sünnete bağlı olanla bidatçıyı birbirinden ayırmak için her fırkanın inancını araştırmaya ve her kesimin mezhebine ait sırları keşfetmeye devam ediyorum.”⁸⁵

Gazâlî'nin ilmî çalışmalarında gösterdiği yüksek verimlilik, onun disiplinli ve sistematik bir çalışma yöntemini benimsemesini zorunlu kılmıştır. Bununla beraber; kelâm, fıkıh, felsefe, mantık ve tasavvuf gibi farklı dallarda uzmanlaşması ilgili alanlarda eserler vermesine imkân tanımıştır. Vaktini son derece verimli kullanması ve disiplin içinde çalışmalarını sürdürmesi onun, genç yaşta Nizâmiye medresesinde müderris olmasıyla sonuçlanmıştır. Müderrisliği ve akabinde uzlet halini yaşaması daha çok şey tecrübe edip neticesinde eserler yazmasına sebep olmuştur. Eserlerinde anlaşılır ve sâde bir dil kullanmaya özen göstermesi, topluma hitâbını kolaylaştırmıştır. Bunlarla beraber Gazâlî; Nişabur, Bağdat, Şam, Kudüs ve Tus gibi önemli ilim merkezlerinde bulunmuş, farklı âlimlerle tanışmış ve fikirlerini daha çok derinleştirmiştir. Bu yolculuklar elbette ona çeşitli ilimleri sentezleme fırsatı sunmuştur. Yaşadığı dönemde, hem siyâsî hem dinî anlamda

⁸⁴ Gazzâlî, *el-Münkızu mine'd-dalâl*, 3.

⁸⁵ Gazzâlî, *el-Münkızu mine'd-dalâl*, 2.

kargaşa söz konusu olduğu için hakiki ilme de önem bir hayli fazlaydı. Bundan dolayı Gazâlî, daha önce bahsi geçen dönemin veziri Nizâmülmülk gibi yöneticiler tarafından eser yazması ve halkı aydınlatması konusunda desteklenmiştir. Tüm bunların etkisiyle ömrünü hakikati arama arzusuyla geçirmiştir. Öyle ki ölümünden sadece birkaç gün önce son eserini tamamlaması, onun fikrî üretkenliğinin ve ilme adanmışlığının en somut göstergelerinden biridir. ⁸⁶ Bu bağlamda Gazâlî'nin öğrenmeye ve öğretmeye adanmış hayatı; disiplinli çalışma yöntemi, farklı ilim dallarında derinleşmesi, yaşadığı dönemin ilmî-siyâsî atmosferiyle birleşerek onun düşünce dünyasının şekillenmesine ve kalıcı eserler bırakmasına zemin hazırlamıştır. Hayatının son anlarına kadar süren bu üretkenliği ve ilim aşkı, onun bilgiye duyduğu derin arzuyu ve hakikati arayışındaki tükenmez azmini göstermektedir. Böylece Gazâlî sadece yaşadığı dönemde değil, sonraki asırlarda da İslâm düşüncesini etkileyen en önemli şahsiyetlerden biri olmuştur.

⁸⁶ Gündüz, “Gazâlî'nin Bâtınîlere Karşı Yazdığı Eserler Üzerine Bir İnceleme”, 84.

İKİNCİ BÖLÜM

KENDİNİ BİLME SÜRECİNİN MERHALELERİ

Gazâlî'ye göre kendini bilmek, insanın hakikate ulaşmasında temel bir basamaktır. Bu serüven yalnızca bireyin kendisini tanımasıyla sınırlı kalmayıp aynı zamanda varoluşun anlamını ve nihai gayesini kavramasını da içermektedir. Kendini bilmek, insanın özüne yönelik bir yolculuk olup ahlâkî arınma ve kalp tasfiyesi gibi aşamaları içinde barındırmaktadır. Gazâlî, bireyin kendini bilmesinin önemini açıklarken çeşitli kavramları ele almış ve bu süreçte kişinin nefsin tanımasını ve kalbini arındırmasının gerekliliğini vurgulamıştır. Bu doğrultuda Gazâlî'nin, kendini bilme anlayışında merkezî yer tutan merhaleler ele alınacaktır.

2.1. Gazâlî'nin Epistemolojisinde Mârifet ve Nefs Kavramları

2.1.1. Mârifet'in Tanımı

Mârifet, Arapça'da "a-r-f" kökünden türemiş olup sözlükte; tanımak, bilmek, idrak etmek ve derin düşünmek anlamlarına gelmektedir.⁸⁷ Tasavvufî literatürde, kaynağına göre tasnif edilmiş olup aklî idrake dayalı bilgiye 'ilim' denirken kalbî idrak ve sezgiyle elde edilen bilgi ise 'mârifet' olarak adlandırılmıştır. Bu doğrultuda ilim sahibi kişilere 'âlim', mârifet ehli kimselere ise 'ârif' sıfatı nispet edilmiştir.⁸⁸ Sûfilere göre mârifet bir bilgi türüdür fakat bu bilgi; aklî değil kalbî, genel değil özel ve ayrıntılıdır. Sûfilere göre mârifet; akıl ve nakil yoluyla elde edilen bilgiye nazaran daha değerlidir. Böyle bir bilgiyle Allah Teâlâ'yı tanımaya "marifetullah" (el-ilm bi'llah) denir. Allah Teâlâ'yı bu şekilde bilen ve tanıyanlara da "ehl-i ma'rifet, ârif, arif billah, ehl-i irfan, alim billah" denilmektedir.⁸⁹

⁸⁷ Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, H/1412), "a-r-f", 692-693.

⁸⁸ Bedriye Reis, "Gazâlî'ye Göre Bir Bilgi Kaynağı Olarak Marifet". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/9 (Bahar 2017), 2.

⁸⁹ Süleyman Uludağ, "Mârifet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/55.

Mârifet yalnızca bilmek değildir. O, bilineni yaşayarak tecrübe etmektir ve bu yönüyle de ilim kelimesinden ayrılmaktadır. Ebû Hâmîd el-Gazâlî, bilmekle tecrübe etmenin farkını şöyle tarif eder: “Sağlığın ve tokluğun tanımını, bunların sebeplerini ve şartlarını bilmenle, sağlıklı ve tok olman arasında ne büyük fark vardır!”⁹⁰ Gazâlî, yaşamı boyunca ilmi hem bilen hem de tecrübe eden birisi olarak dikkat çeken isimlerden olmuştur.

Hayatının sonlarına doğru kaleme aldığı otobiyografik eseri olan *el-Münkızü mine'd-dalâl*'de ilmin amele kıyasla daha kolay olduğunu belirterek uzun yıllar ilimle meşgul olmuştur. Gazâlî bu çetin yolda edindiği bilgilerin, amellerine yansıdığını hatta sonunda mârifete eriştiğini söyler fakat bu noktaya varana kadar birçok şüphelerden ve bunalımlardan geçtiğini belirtir.⁹¹ Gazâlî'yi mârifete götüren süreç zorlu geçmiştir. İlk önce duyuların yanılabileceği fikrine akıl yoluyla ulaşır. Daha sonra aklî bilgilerin de üstünde olan bir 'idrak'ın mümkün olabileceğini düşünmeye başlar. Akabinde akıl yoluyla elde edilen bilgilerin de doğruluğunu sorgulamaya başladığı ve birçok şeyde şüpheyne düştüğü bir sürece girer.⁹² Gazâlî, düştüğü bu şüphe batağından Allah'ın kalbine koyduğu bir nur sayesinde arındığını ifade eder. Bu çareyi de sûfilerin yolunda bulduğunu aktaran Gazâlî, kalbine koyulan nurun aslında mârifete açılan bir anahtar olduğunu aktarır.⁹³

Gazâlî'ye göre insanın, âlemleri idrakinin belirli aşamaları vardır.⁹⁴ Bu aşamaların ilki dokunma duyusudur. Daha sonra sırasıyla görme, işitme ve tatma duyuları yaratılmıştır. Duyular âlemi aşıncaya kadar böyle ilerler. Gazâlî bu aşamaların ardından insanın, yedi yaşlarında temyiz gücünün yaratıldığını ve bu evrede duyuların ötesini idrak etmenin mümkün olduğunu söyler.⁹⁵ Bir üst aşama ise aklın yaratıldığı aşamadır. Öncesinde yaratılan, duyularla algılanmayan şeyler burada idrak edilir. Son aşama, akli da geride bırakan ve onun kavramakta âciz kaldığı hakikatleri, açılan bir başka göz ile 'olduğu gibi' gösteren evredir. Ebû Hüseyin Nûrî'ye: “Allah Teâlâ sadece akılla bilinebilirken akıl nasıl

⁹⁰ Gazzâlî, *el-Münkızu mine'd-dalâl*, 41.

⁹¹ Bu konu, birinci bölümde 'Bunalım Süreci ve Dönüşümü' başlığı altında ayrıntılı biçimde ele alındığından burada tekrar ele alınmayacaktır. Bkz. s. 7.

⁹² Gazzâlî, *El-Münkız mine'd-dalâl*, 6.

⁹³ Gazzâlî, *el-Münkızu mine'd-dalâl*, 8.

⁹⁴ Gazâlî'nin bu aşamaları da kapsayan düşünce yapısının temel unsurlarını sistemli bir şekilde ele alan klasik çalışmalardan biri için bkz. Necip Taylan, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, (İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1989), 60-72.

⁹⁵ Gazzâlî, *el-Münkızu mine'd-dalâl*, 51.

O’nu idrak edemez” diye soruldu. Dedi ki: Sonlu olan, sonsuzu nasıl kavrayabilir?⁹⁶ Buradan anlaşıldığı üzere akıl bir yere kadardır, sınırlıdır. İmam Gazâlî’ye göre “akıl ve muhâkeme hiçbir halde imanla ilgili hakikatleri ne kurgulayabilir ne de net bir surette ispat edebilir; yalnız bazı durumlarda yardımcı olabilir; fakat çok defa ona zarar verir.”⁹⁷ Gazâlî aklın, bir şeyi kavramada yetersiz oluşunun iki nedeni olduğunu açıklar: İlki o şeyin bizatihi gizli ve kapalı oluşundandır. İkinci sebebi ise tam tersine aslında apaçık oluşundandır. Aklın, sınırlı olduğundan söz etmiştik. İlâhi varlığın güzelliği alabildiğine aydınlık, parlak ve ışıklıdır. Doğal olarak aydınlığı her yeri kaplar. Bu kapsayış göklerin ve yerin her zerresini içine alır. Güneş ışığının güçlü parlaklığı nasıl ki güneşin görülmesini engelliyorsa İlâhî varlığın görülememesinin ve aklın O’nu kavramakta yetersiz kalışının da sebebi o nurun/ışığın her şeyi kapsayışındandır. Gazâlî bu durumu şöyle ifade etmektedir:

“O’nun zuhuru aynı zamanda saklı kalmasının da sebebi olur. Buna şaşırılmamak gerekir; zirâ eşya zıtlarıyla anlaşılır. Zıddına yer bırakmayacak şekilde varlık alanını kaplayanın idrak edilmesi de zorlaşır. Eşya farklılaşır da biri diğerine delalet ederse, birbirinden farklı oluşu yakından anlaşılır; buna karşılık bir tek modele birleşirse ayırt etmek güçleşir. Güneş ışığı sürekli aydınlatıp hiç batmasaydı bizler ışık diye bir şey bilemezdik. Cisimleri siyah, beyaz veya hangi renkte görünüyorsa hep öyle kaldığını zannederdik. Böylece ışığın kendisini idrak edemezdik. Güneş ancak battığı zaman hava kararınca iki halin farkını idrak edebilir olduk. Dolayısıyla ışığın varlığını yokluğuyla bilmekteyiz; kendisini yine kendisi gösteren şey başkasını da gösterir.”⁹⁸

Allah Teâlâ’yı bilmek, O’nun isteği doğrultusunda istediği kullarına verdiği bir lütuftur. Sûfiler, “kulun Allah’ı sevmesi ve tanınması, çalışma ve mücâhede ile kazanılamayan ilâhî lütuflardandır.” demişlerdir.⁹⁹ Bu durum, kulun çabasının gereksiz olduğu anlamına gelmemektedir. Şöyle ki kul, elinden gelen gayreti gösterir ve Allah Teâlâ isterse onu mârifete kavuşturur. Nihayet mârifete kavuşan kişi görür ki mârifet; Allah’ı, Allah’tan başkasının bilemeyeceği gerçeğinin idrakidir.¹⁰⁰ Nitekim Allah Teâlâ: “Onlar ise,

⁹⁶ Serrâc et-Tûsî, *El-Lüma*, 35.

⁹⁷ Mehmed Ali Aynî, *İslam Düşüncesinin Zirvesi İmam Gazali* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 74.

⁹⁸ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi’-d-Dîn*, 8/450. Trc. için bkz. İmam Gazâlî, *İhyâu Ulûmi’-d-dîn*, çev. Mustafa Çağrı, (İzmir: DİB Yayınları, 2020) 4/487-488.

⁹⁹ Ebû’l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf, İslam’da Manevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018) 217.

¹⁰⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, 1/77; Trc. için bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrı, 1/35. Mârifet bilgisinin üstünde başka bir lezzet olmadığını Ebû Süleyman ed-Dârânî şöyle anlatır: “Allah’ın kulları arasında öyleleri var ki, cennetler

O'nun dilediği kadarından başka ilminden hiç bir şey kavrayamazlar"¹⁰¹ buyurmuştur. Bir başka âyette ise: "Allah, onların geleceklerini de, geçmişlerini de bilir. Onlar ise O'nu ilmen kavrayamazlar"¹⁰² buyurmuştur. Buradan hareketle diyebiliriz ki idrak, idrakin acziyetini idrak etmektir. Bununla ilgili Cüneyd Bağdadi: "Mârifet, Hakk'ın ilminin var olduğu yerde senin bilgisizliğinin mevcut olmasıdır" der. Bu cümlemin izahını isteyen birine: "Aslında ârif de O'dur maruf da" şeklinde yanıt verir. Bu sözden, O kendisini tanıttığı için bizim O'nu tanıyabileceğimiz anlaşılır. Sehl b. Abdullah ise şöyle der: "Mârifet bilgisizlik hakkındaki bilgidir."¹⁰³ Başka bir ifadeyle mârifet, Allah hakkında bir şey bilinemediğini bilmektir.

İmam Gazâlî'nin bilgi anlayışına baktığımızda bilginin, yalnızca aklî ve nazarî boyutla sınırlı kalmadığını aynı zamanda kalbî tecrübe ve içsel sezgiyle bütünleşen çok katmanlı bir yapıya sahip olduğunu görmekteyiz. Bu çerçevede, onun bilgi anlayışında ilim ve mârifet kavramları, farklı bilgi türlerini ifade etmeleri bakımından ayırt edici bir öneme sahiptir. Bu iki kavram arasındaki farklılıkları anlayabilmek için öncelikle Gazâlî'nin epistemolojik yaklaşımı içinde bahsettiğimiz kavramlara nasıl bir anlam yüklediğini irdelemek gerekmektedir. Gazâlî'ye göre ilim ve mârifet kavramları arasında önemli bir nitelik farkı bulunmaktadır. İlim, genellikle zihinsel bilgiye ve teorik kavrayışa işaret ederken; mârifet, kalbin tasfiye edilmesi ve nefsin arzulardan arındırılmasıyla ulaşılan daha derin bir idraki ifade eder. İlim, başkalarından öğrenilebilen bir bilgi türü iken; mârifet, doğrudan Allah Teâlâ tarafından ihsan edilen bir hakikattir, vergidir.¹⁰⁴ İlim ve mârifet kavramları arasındaki fark, yalnızca bilgi edinme yolları yahut mahiyetleriyle sınırlı kalmaz; aynı zamanda bu kavramların zıtlarında da belirgin şekilde görülmektedir. Nitekim ilmin karşıtı cehil iken; mârifetin zıddı inkârdır.¹⁰⁵ Bu durum, mârifetin yalnızca zihinsel bir idraki değil, kalbî bir tasdik ve hakikate şahitlik anlamı taşıdığını da ortaya koymaktadır. İlim, Allah Teâlâ'ya ve O'nu bilmeye yaklaştıran vesiledir¹⁰⁶ fakat idraki noktasında marifet devreye girmektedir. Bir başka deyişle Gazâlî'ye göre Allah Teâlâ'nın sıfatlarına inanmak

ve içindeki nimetler bile onları Allah'tan alıkoymamıştır; nerede kaldı ki, dünya işleri alıkoysun!" Gazâlî, *İhya*, 8/417. Trc. Gazzâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrırcı, 4/467.

¹⁰¹ El-Bakara, 2/255.

¹⁰² Tâhâ, 20/110.

¹⁰³ İhsan Soysaldı. "Tasavvufta Aşk Ve Marifet", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (1998), 214.

¹⁰⁴ Mârifet, özünde bir Hakk vergisi olup üç çeşidi vardır. Bunlar: Mârifet-i ikrâr, mârifet-i hakikat ve mârifet-i müşâhede'dir. Bkz. Serrâc, *El-Lüma*, 38.

¹⁰⁵ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "a-r-f", 692. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. (Ankara: Anka Yayınları, 2005) "Ma'rifet", 173.

¹⁰⁶ Gazâlî, *İhyâ*, 1/48; Trc. İçin bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrırcı, 1/20.

ilim düzeyinde mümkündür; ancak bu sıfatların gerçekliğini derinlemesine hissedebilmek ve O'nun kâinattaki etkilerini açık bir şekilde kavrayabilmek ancak kalbin mânevî arınmasıyla elde edilen mârifetle mümkün olur.¹⁰⁷ Dolayısıyla mârifet, bilginin ötesinde bir “yakînî idrak” hâlidir diyebiliriz. Bu yönüyle mârifet, teorik bilgiden pratiğe, zihinsel tasdikten kalbî şuhûda geçişi temsil eder. İfade edilen hususlar ışığında mârifet, teorik bilginin ötesine geçerek, varlığın hakikatine doğrudan bir şahitlik hâline dönüşür. Ancak bu hakikate ulaşmanın yolları ve mârifetin hangi kaynaklardan beslendiği meselesi ayrıca ele alınması gereken bir konudur. Bu çerçevede, mârifetin hangi kaynaklardan ne şekilde elde edildiğini ortaya koymak, konunun bütünlüğü açısından önem arz etmektedir.

İdrak Mertebeleri

İmam Gazâlî'nin düşünce dünyasında mârifet, insanın hakikati kavrama serüveninin temel taşıdır. Bu minvalde mârifetin kaynaklarını tespit etmek hem bilgi sürecini hem de kendini bilmenin imkânlarını anlamak açısından mâhiyet itibarıyla ön plandadır. Gazâlî, insanın mârifete ulaşmasında duyular, akıl, ilham ve vahiy gibi farklı bilgi kaynaklarının rolünü tartışarak her birinin imkân ve sınırlarını ayrıntılı bir şekilde ele alır.¹⁰⁸ Gazâlî, mârifet sürecinde insanın karşılaştığı bilgi kaynaklarını hiyerarşik bir düzende ele alarak özellikle bunların epistemolojik değerini tartışır. Bu kaynakların en temel ve ilk aşamasını oluşturan duyular, insanın dış dünyayla kurduğu ilk temas noktası olması bakımından önem arz eder. Bu sebeple, mârifetin kaynaklarını analiz etmeye duyular ile başlamak yerinde olacaktır.

Duyular

İmam Gazâlî'ye göre mârifetin ilk ve en temel kaynağı duyulardır. İnsan, dış dünya ile ilk temasını duyular aracılığıyla kurar ve bu sayede varlık hakkında ilk bilgilerini edinir. Gazâlî'nin düşüncesine göre Allah Teâlâ'yı bilmek, O'nun yarattıklarını bilmekle ve baktığı

¹⁰⁷ Gazâlî, *İhyâ*, 1/76-77; trc. Gazzâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrı, 1/34-35. Gazâlî'nin marifete dayalı açıklamaları, ilmi ikinci planda tuttuğu anlamına gelmemektedir zira ilimsiz marifet, marifetsiz ilim mümkün değildir. Onun ilme verdiği önem için bkz. Gazâlî, *İhyâ*, 1/46-48; trc. İçin bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrı, 1/19-20.

¹⁰⁸ Marifetin kaynaklarını ele almış olan çalışma için bkz. Ali Bolat, “Tasavvufta Bilgi Anlayışı: Marifet”, *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 4 (2000), 127-154.

her şeyin mânâsını anlamaya çalışmakla mümkün olur.¹⁰⁹ Âlemi bilmek ise duyular yoluyla gerçekleşir. Gazâlî, duyuların mârifet yolunda önemli bir bilgi kaynağı olduğunu kabul etmekle birlikte bunların aklın denetimi altında bulunması gerektiğini vurgular. Ona göre duyular, beden ülkesinde aklın emri altındaki askerler gibi görev yapmalıdır. Aksi takdirde nefis tarafından yönlendirilerek insanı hakikatten saptırma riski taşırlar. Duyuların var olduğu yer bedendir. Bu çerçevede, Gazâlî'nin beden üzerinden yaptığı tasvirlerle dayanarak onun duyulara atfettiği işlev, önem ve kontrol mekanizması doğrudan kendi ifadeleriyle ele alınacaktır:

“Beden bir ülkeye, insandaki akıl yani idrak gücü ülkenin yöneticisine, dış ve iç idrak güçleri yöneticinin askerlerine ve yardımcılara, organları yöneticinin halkına benzetilebilir. Bu örnekte yöneticiye kötülük yapmayı telkin eden nefis (nefs-i emmâre) yani arzu eğilimi de yöneticinin ülkesinde kendisiyle kavga edip halkını mahvetmek için uğraşan düşmana benzer. Böylece insan düşmanına (nefs-i emmâresine) karşı savaşıyor, onu istendiği şekilde yenip hezimete uğratırsa, ilâhî huzura dönüp vardığında başarısı övülecektir... Fakat yönetici ülkesini ve halkını korumayı ihmal ederse Allah'ın huzurunda kendisinden bunun hesabı sorulur.”¹¹⁰

Bu temsîlî anlatım üzerinden Gazâlî, duyuların mârifet yolunda taşıdığı kritik önemi ve duyuların kontrolsüz bırakıldığında doğurabileceği tehlikeleri vurgulamaktadır. Ona göre duyular, dış âleme dair bilgi edinmede ilk basamak olmakla birlikte, doğru bilgiye ulaşabilmeleri için aklın rehberliğine ve denetimine muhtaçtır. Duyular aracılığıyla elde edilen bilgiler, her zaman mutlak doğruluk taşımaz zira duyular, çeşitli şartların etkisiyle aldatıcı olabilir. Bu sebeple, duyuların verileri aklın süzgecinden geçirilerek değerlendirilmediği takdirde bireyin, mârifete ulaşması mümkün olmayacaktır. Gazâlî'nin bu yaklaşımı, duyuların hem bilgi ediniminde vazgeçilmez olduğunu hem de onların tek başına belirleyici olmadığını göstermektedir. Duyular, insanın dış dünyayı algılamasında önemli bir rol oynasa da Gazâlî, bu algılamamanın her zaman doğru olmadığını belirtir.¹¹¹

¹⁰⁹ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, *Kimyâ-yı Saâdet (Farsça)*, nşr. Hüseyin Hadivcem, (Tahran: İlmi Ferhengi Yayınevi, 1380/2001), 18. Tercüme için bkz. İmam Gazali, *Kimyâ-yı Saâdet*, çev. A. Faruk Meyan. (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1981), 20.

¹¹⁰ Gazâlî, *İhyâ*, 5/28; trc. Gazzâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrırcı, 3/13. Benzer teşbihleri yaptığı esere bkz. İmam Gazâlî, *Risâletü't-Tecridi fî Kelimetü't-Tevhîd-er-Risâletü'l-Ledunniye*, (İstanbul: Furkan Basın Yayın, 1995), 80.

¹¹¹ Gazzâlî, *el-Münkûzu mine'd-dalâl*, 5-6.

İnsan, duyularıyla elde ettiği bilgilerin sınırlı olduğunu ve bu bilgilerin yanıltıcı olabileceğini fark etmelidir. Böylece mârifetin kaynakları arasında duyulara önemli bir yer verirken aynı zamanda bunların sınırlarını da dikkatle çizer. Örneğin, gözle görülen bir nesnenin aslında gerçekte ne olduğunu anlamak için akıl ve mantık gereklidir. Duyuların bu sınırlı doğası, insanı daha derin ve kapsamlı bir bilgi arayışına yöneltir. Bu doğrultuda Gazâlî, yalnızca duyulara dayalı bilgiye güvenmenin, hakikate ulaşmada eksik kalacağını vurgular. Akabinde doğru bilgiye ulaşma noktasında akla güvenmeyi ister çünkü duyuların yanılabileceği düşüncesine akıl yoluyla ulaşmıştı. Gazâlî'nin akla yüklediği anlam ve işlevi ise bir sonraki başlıkta ele alacağız.

Akıl

Akıl kelimesi, Arapça kökenli olup etimolojik olarak “a-k-l” kökünden türemiştir ve sözlük anlamı itibarıyla; bağlamak, engellemek, alıkoymak ve tutmak gibi anlamlara gelir.¹¹² Bu bağlamda akıl, insanın düşünme, anlama ve kavrama yetisinin yanı sıra onu, yanlış davranışlardan alıkoyan içsel bir denetim mekanizması olarak da değerlendirilir. Ayrıca zihin, düşünme ve kavrama yetisini de ifade eder. Akıl, klasik İslam düşüncesinde bilgi edinme yollarından biri olarak kabul edilmekle birlikte mârifete ulaşmadaki yeri ve sınırları da çeşitli tartışmalara konu olmuştur. Bu kavram, hem bireyin düşünsel faaliyetlerini yönlendiren bir meleke olarak hem de doğru ile yanlış ayırt etme gücü anlamında kullanılmıştır.¹¹³ Kadı Ebubekir el-Bakıllani, aklın tanımını şöyle yapar: “Akıl, mümkün şeylerin imkânını, imkânsız şeylerin imkânsızlığını bilmek gibi, bazı zaruri bilgilerdir.”¹¹⁴ Gazâlî ise aklın dört temel anlamı olduğundan bahseder. Bu tanımları sırasıyla; “insanı öteki canlılardan ayıran nitelik, temyiz çağındaki çocuğun zihninde ortaya çıkan mümkün şeylerin olabilirliği, imkânsız şeylerin olamazlığı hakkındaki ‘aklî bilgiler’ bütünü, hayatın akışı içinde tecrübelerden edinilen bilgiler bütünü ve ilk tanımdaki fitrî yetenek düzeyinde bulunan aklın, olayların sonuçlarını önceden bilme ve peşin zevklere yönelik arzuları dizginleme düzeyine ulaşmış şekli” olarak açıklamaktadır.¹¹⁵ Gazâlî'nin akla dair yaptığı bu dört sınıflandırma, onun akli hem ontolojik hem de işlevsel boyutlarıyla ele aldığını

¹¹² İsfahânî, “a-k-l”, 715.

¹¹³ Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989) 2/ 238.

¹¹⁴ İmam Gazâlî, *El- Mustasfa İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, çev. Yunus Apaydın, (Kayseri: Rey Yayıncılık: 1994), 1/30.

¹¹⁵ Gazâlî, *İhyâ*, 1/312-314; Trc. Gazzâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrı, 1/113-114.

göstermektedir. Bu çerçevede, ilk iki akıl türü doğuştan gelen fitrî kabiliyetler olarak değerlendirilirken, üçüncü ve dördüncü türler ise tecrübe, eğitim ve zihinsel çabanın ürünü olan sonradan kazanılmış yetkinliklerdir. Özellikle tecrübî bilgi, yalnızca fitrî akıl gücü ve zarurî bilgilerle birleştiğinde anlam ve işlev kazanır. Böylece Gazâlî aklı, epistemolojik sürecin başlangıç noktası ve hakikate ulaşmada temel bir araç olarak konumlandırır ancak onun nihai hedefe ulaşmada tek başına yeterli olmadığını da özellikle vurgular.¹¹⁶ Gazâlî, akıl konusunda değerlendirme yaparken aklın işlevini küçümseyen veya onu tamamen dışlayan yaklaşımların önüne geçmek amacıyla aklı, övgüyle anarak yanlış anlamaların önünü kesmeye çalışır. Bu hususta şöyle der:

Kimi tasavvufçular neden aklı ve aklî bilgiyi kötülüyorlar? Denilecek olursa, biline ki bunun nedeni, insanların aklı ve aklî bilgileri kelâm ilminin tarzı olan teorik tartışma, çekişme ve karşılıklı suçlamalar (hakkındaki ustalıklar) için kullanmalarıdır. Yoksa, sayesinde Allah'ı tanıdığımız, O'nun peygamberlerinin doğruluğunu öğrendiğimiz basiret ışığı (anlamındaki akıl) nasıl kötülenebilir! Gerçekte Allah bu aklı övmüştür. Eğer o kötülenecekse geriye övülecek ne kalır! 'Asıl övülecek olan dindir' (deniyorsa), dinin sahilliği bilgisini nereden alıyoruz? Bunu, kötülünen ve güvenilmez olduğu söylenen akıldan öğrendiğimize göre, o zaman (akıl kötülenmekle) dinin kendisi de kötülenmiş olur! Ayrıca 'bu (dinin doğruluğu bilgisi) akıl ile değil, yakîn gözü ve iman ışığıyla kavranır' diyenlere de itibar edilemez. Çünkü zaten biz, akıl kavramıyla 'yakîn gözü ve iman ışığı' nı kastediyoruz. Aslında bu saçmalıkların çoğu, gerçeği lafızlarda arayan, insanların lafızlarda buldukları kısır manalar bittiği için ne dediğini bilemez duruma düşen çevrelerin cehaletlerinden kaynaklanmaktadır.¹¹⁷

Gazâlî'nin bu ifadeleri, onun akla yüklediği anlamın yalnızca aklî çıkarımlarla sınırlı bir rasyonalite anlayışı olmadığını açıkça ortaya koyar. Bu bağlamda Gazâlî, akıl ile yakînin ve imanın birbirine zıt değil, birbirini tamamlayan boyutlar olduğunu vurgular. "Yakîn gözü" ve "iman ışığı" kavramlarını aklın içine dâhil ederek, metafizik bilgiye ulaşmada aklı dışlayan yaklaşımları reddeder. Bu ifadeler Gazâlî'nin düşüncesinde aklın, hem epistemolojik hem de ontolojik bir yönü bulunduğunu ve kalbî bir idrakle bütünleştiğinde gerçek anlamını bulduğunu gösterir. Dolayısıyla Gazâlî, lafzî anlamlara takılı kalan, kavramları yüzeysel şekilde yorumlayan yaklaşımları eleştirirken, hakikatin çok boyutlu

¹¹⁶ Gazâlî, *İhyâ*, 1/315.

¹¹⁷ Gazâlî, *İhyâ*, 1/325-326; trc. İçin bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrı, 1/118-119.

yapısını kavramak için derin bir zihinsel ve ruhsal bütünlük gerektiğine işaret eder. İmam Gazâlî'ye göre akıl, mârifetin temel ve vazgeçilmez kaynağıdır. Gazâlî bu durumu şu benzetmeyle açıklamaktadır: “Meyveye göre ağaç, ışığa göre güneş, görmeye göre göz ne ise bilgiye göre akıl da odur.”¹¹⁸ Bu ifade, akıl olmadan bilgi edinmenin neredeyse imkânsız olduğuna, aklın bilgiye ulaşma noktasındaki belirleyici rolüne ve akılla bilgi arasındaki karşılıklı bağlılığa dikkat çekmektedir. İnsan, doğuştan getirdiği aklî yetiler sayesinde duyulardan gelen verileri değerlendirir, zorunlu doğrulara ulaşır ve varlık hakkında kesin bilgileri idrak etmeye çalışır. Ancak Gazâlî, aklın imkânlarını kabul etmekle birlikte onun sınırlarını da açıkça vurgular.¹¹⁹ Özellikle metafizik meselelerde ve gaybî alanlarda aklın tek başına yeterli olamayacağını belirtir. Bu nedenle aklın doğru kullanımını önemserken insanın, nihai hakikate ulaşmasında vahyin rehberliğine muhtaç olduğunu ifade eder. Ona göre akıl, eğer vahyin ışığında kullanılırsa kişiyi kurtuluşa ve hakikate götürür. Aksi takdirde insanı zarara da uğratabilir. Gazâlî'ye göre aklın en önemli görevi insanı, Peygamberlerin gösterdiği yola yönlendirmektir. Çünkü akıl, hakikate ulaşmada sadece bir araçtır ve bu yolun ötesine akıl yoluyla geçmek mümkün olmamaktadır. Aklın sınırlı oluşunu ve asli görevini o, şu benzetmelerle ifade eder:

“Peygamberler kalplerin hastalıklarının tabibleridirler. Bu konuda aklın faydası ve etkisi bunu bize bildirmesi, peygamberliğin doğruluğuna şahitlik etmesi ve nübüvvetin gözüyle kavranan şeyleri kendisinin idrak edemediğini itiraf etmesidir. Yine aklın görevi, tıpkı gözleri görmeyen kimselerin rehberlerine, çaresiz hastaların da şefkatli hekimlere teslim edilmesi gibi elimizden tutarak bizi peygamberlerin yoluna teslim etmesidir. Aklın gidebileceği ve varabileceği son nokta buraya kadardır. Bundan öteye, hekimin verdiği anılamının dışında hiçbir etkisi ve işlevi yoktur.”¹²⁰

Akıl, insanı yalnızca belli bir noktaya kadar götürebilir. Bu nokta, çoğunlukla hakikatin eşiğidir. Sonrasında ise kişinin, peygamberlerin rehberliğine yönelmesi gerekir. Gazâlî'ye göre peygamberlik, aklın ulaşamadığı ilahî hakikatleri taşıyan bir kaynaktır ve bu nedenle epistemolojik olarak tamamlayıcı bir işlev görür. Akıl, bu gerçekleri anlamaya çalışsa da onları üretme veya doğrudan kavrama yetisine sahip değildir. Bu bağlamda mârifetin kaynağında akıl, tek başına yeterli olmayıp devamında vahiy ve ilham gelecektir.

¹¹⁸ Gazâlî, *İhyâ*, 1/305; trc. Gazzâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrı, 1/109.

¹¹⁹ Gazâlî ve birçok sûfinin akıl bahsindeki düşünceleri için ayrıca bkz. Yüksel Göztepe, “Gazâlî Ve Öncesi Bazı Sûfîlerin Akla Eleştirel Bakışı”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 19 (2007), 297-326.

¹²⁰ Gazzâlî, *el-Münkızu mine'd-dalâl*, 58.

Nihayet akıl, kendi sınırlarını aştığında hakikatin kapıları ancak kalpte doğan ilâhî nur sayesinde aralanacaktır.¹²¹ Dolayısıyla Gazâlî, hem akli onurlandırır hem de onun sınırlarını çizerek nübüvvetin zorunluluğunu temellendirir. Ona göre zaten peygamberliğe iman, insan idrakinin yalnızca akılla sınırlı olmadığına, aklın ötesinde bir bilgi alanının yani ilham ve vahiy temelli bir mârifet düzeyinin mevcut olduğuna inanmak anlamına gelir. Gazâlî'ye göre mârifetin önemli kaynaklarından biri olan akıl, insana doğruyu yanlıştan ayırt etme kabiliyeti kazandırsa da bu yeti sınırlıdır ve belirli bir seviyeden sonra işlevini yitirir. Akıl ancak duyu verileriyle ve kavramsal çerçevede işleyen bir yeti olduğu için metafizik hakikatleri doğrudan kavrama kapasitesine sahip değildir. Bu noktada Gazâlî, insanda maddî olmayan bir idrak gücünün devreye girdiğini ifade eder. Ona göre bu safhada, duyularla ya da akılla değil, mânevî bir 'göz' ile kavranabilen hakikatler açığa çıkar. Nasıl ki kulak renkleri, göz sesleri algılayamazsa; akıl da nübüvvetin idrak ettiği aşkın gerçeklikleri kavrayamaz.¹²² Bu nedenle nübüvvet, akli aşan ama akla bütünüyle aykırı olmayan bir bilgi alanını temsil eder ve mârifetin nihai kaynağı olarak vahiy ve ilham devreye girer.

Vahiy/İlham

İmam Gazâlî'ye göre kalp, hakikate ulaşmada en temel idrak aracıdır.¹²³ Kalp gözü, aklın hem içini hem de dışını kavrayabilen çift yönlü bir bakış yetisine sahiptir; bu yönüyle akıldan tamamen ayrı değil fakat aklın ötesine geçebilen bir idrak mertebesidir. Görme eylemi dış dünyada gözle gerçekleşse de hakiki görme ve tanıma yani mârifet, kalp aracılığıyla gerçekleşir. Gazâlî'nin düşüncesinde mârifet, sıradan bilgiyle sınırlı olmayan kalbin, mânevî tefekkürüyle elde edilen bir derinliktir. Bu tefekkür ise yalnızca zihinsel bir süreç değil, kalbin saflaşması ve hakikate yönelmesiyle mümkün olan bir idrak biçimidir. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın muhatap aldığı varlık, sadece akılla değil, mârifete ulaşabilen kalbiyle de düşünen ve hisseden insandır.¹²⁴ İmam Gazâlî kalbin, insana ait yetiler arasında merkezi bir konuma sahip olduğunu savunmaktadır.¹²⁵ Onun düşünce sisteminde kalp sadece biyolojik bir organ değil, insanın ahlâkî ve mânevî yönünü belirleyen aslî bir varlık alanıdır. Ona göre gerçek anlamda mârifetullâh dediğimiz Allah Teâlâ'yı tanıma ve idrak etme

¹²¹ Deveci, *Gazâlî'nin Düşünce Sisteminde Aklın Yeri*, 25.

¹²² Gazzâlî, *el-Münkızu mine'd-dalâl*, 66.

¹²³ Gazâlî, *İhyâ*, 5/14; trc. İmam Gazzâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrıçı, 3/4.

¹²⁴ Hüseyin Aydın, *Muhasibî'nin Tasavvuf Felsefesi: İnsan, Psikoloji, Bilge, Ahlâk Görüşü*. (Ankara: Pars Matbaacılık, 1976) 46.

¹²⁵ Gazâlî, *İhyâ*, 8/409; trc. İmam Gazzâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrıçı, 4/464.

kavramı zihinsel bilgiyle değil, arınmış bir kalple mümkündür.¹²⁶ Kalp, insanın hem kendini hem de Rabbin tanıma yolculuğunda temel bir içsel kılavuzdur. Bu bağlamda ahlâkî kemâl, akıldan çok kalbin derinliğiyle şekillenir çünkü mârifet ancak kalbin duyarlılığı ve içsel arınmasıyla ulaşılabilen bir hakikattir.¹²⁷ Bu minvalde kalp, ilahî bilginin tecelli ettiği yerdir.¹²⁸ Gazâlî’ye göre ilham ve vahiy gibi aşkın bilgi türleri, zihinsel çabanın ötesinde ancak tasfiye edilmiş bir kalbe doğar. Kalp bu yönüyle mârifetin, ilham ve vahyin iniş mekânıdır. Akıl kavramsal düzeyde anlamaya çalışırken kalp, ilham ile vahiy aracılığıyla doğrudan sezgi ve keşifle hakikate ulaşmaktadır. Dolayısıyla mârifetin bu özel kaynakları, Gazâlî’nin düşüncesinde kalple doğrudan irtibatlı olup onun arınmışlık derecesine göre ortaya çıkar. Kalp, mârifetin inşa edildiği yerdir; ilhamın iniş noktası ve vahyin idrak kapısıdır. İlham ve vahyin kalpte tecelli etmesi, bu kavramların mahiyetini anlamayı gerekli kılar. Bu doğrultuda öncelikle vahiy kelimesinin lügat anlamına bakmak gerekir.

Vahiy kelimesi, Arapça kökenli olup sözlükte “hızlı ve gizli bir şekilde yapılan işaret” anlamına gelir. Bu anlam sadece sözlü bir bildirimi değil; aynı zamanda imâ, kinaye ve üstü kapalı anlatım gibi yollarla gerçekleşebilen doğrudan ve aracısız ilahî bir yönlendirme biçimini de kapsamaktadır. Nitekim Râgıb el-İsfahânî, bunun bazen ilham bazen bir meleğin aracılığıyla bazen de doğrudan kalbe doğma yoluyla gerçekleşebileceğini belirtir.¹²⁹ Ayrıca Kur’an’da ‘vahiy’ kavramı yalnızca peygamberlere iletilen ilahi mesajlar için değil; melekler, hayvanlar ve tabiat gibi varlıklar için de farklı biçimlerde gerçekleşen ilahi bildirim ve yönlendirmeleri ifade etmek üzere kullanılmıştır.¹³⁰ Böylece vahyin, farklı bağlamlarda farklı anlam ve işlevler taşıyabilen çok yönlü bir kavram olduğu anlaşılmaktadır. Vahyin bu çok yönlü yapısı göz önüne alındığında onun niçin zorunlu bir hakikat aracı olarak görüldüğü meselesi özellikle Gazâlî gibi düşünürlerin yaklaşımında daha belirgin hale gelmektedir. Nitekim vahyin epistemolojik gerekliliği¹³¹ meselesi

¹²⁶ İmam Gazâlî kalp, ruh, nefis ve akıl kavramlarının ortak bir anlamda birleştiğini ifade eder; bu müşterek anlam, insanda bulunan, “bilen ve idrak eden bir güç” olarak tanımlanan ilahî bir lütuftur. Ona göre Kur’ân’da geçen ‘kalp’ kavramı, insanın hakikati bilme kabiliyetine işaret etmektedir. Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, 5/18-19; trc. İmam Gazzâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrı, 3/7. Kur’an-ı Kerim’de kalbin sadece his değil, idrak ve mârifet merkezi olduğuna dair: “...Onların kalpleri vardır ama onlarla anlamazlar...” (el-A’râf, 7/179) âyeti kalbin, mârifet kapısı olduğu yönündeki tasavvufî anlayışa kuvvetli bir delil sunmaktadır.

¹²⁷ Hüseyin and Elif Nurdan Gökçe. “Gazâlî’ye Göre İslami Psikolojinin Temel Kavramları.” *Türk Din Psikolojisi Dergisi* 10, (2024), 74.

¹²⁸ Gazâlî, *İhyâ*, 5/47.

¹²⁹ İsfahânî, “v-h-y”, 1140-1141.

¹³⁰ Bkz. en-Nahl 16/68- eş-Şûrâ 42/51.

¹³¹ ‘Epistemolojik gereklilik’ derken kastettiğimiz şey, bilginin kaynağı ve doğruluğu ile ilgili meselelerde vahyin, aklın ulaşamadığı alanları açıklamada zorunlu bir bilgi kaynağı olduğunu ifade etmektir.

Gazâlî'nin düşüncesinde özel bir ağırlık kazanır. Aklın kavrayamadığı ve ötesinde kalan hakikatlerin idraki için ilahi bir vasıtaya ihtiyaç duyulduğu gerçeği göz önünde bulundurulduğunda Gazâlî, vahyin gerekliliğini her fırsatta belirtmiştir. Nitekim ona göre nübüvvet, aklın ulaşamadığı alanları idrak etmeyi mümkün kılan ilahi bir 'nur'dur.¹³² Nübüvvetin gerekliliğine delil olarak ise yeryüzünde salt akıl yoluyla ulaşılamayan birtakım bilgilerin varlığını göstermek mümkündür. Gazâlî, bu durumu açıklamaya çalışırken bin yılda bir gerçekleşen bazı astronomik olaylar gibi örnekler üzerinden akıl ve tecrübenin ulaşamayacağı bilgi alanlarının varlığına dikkat çeker.¹³³ Gazâlî'ye göre bu tür bilgilerin tecrübeyle elde edilmesinin imkânsızlığı, ilahi vahyin gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Vahiy kavramı, İslam düşünce geleneğinde farklı ilim disiplinlerinde çeşitli açılardan ele alınmıştır. Felsefî açıdan vahye baktığımızda çoğunlukla aklın en yüksek mertebesine ulaşmış bir nefsin, sudûr nazariyesi çerçevesinde faal akıldan aldığı ilham olarak yorumlandığını görmekteyiz. Bu yaklaşım vahyi, akli bir zeminde açıklamaya yöneliktir. Bu bağlamda Fârâbî'nin faal akla dair yorumu, felsefî vahiy anlayışının karakteristik bir örneğini teşkil eder. Fârâbî, sudûr nazariyesi çerçevesinde faal akıl, ilâhî âlem ile maddî dünya arasında aracılık yapan son akıl olarak tanımlar ve bu aklın, nübüvvet sürecinde vahiy getiren melek olan Cebrâîl'e tekabül ettiğini belirtir.¹³⁴ Fârâbî'nin sudûr teorisi çerçevesinde şekillenen bu yaklaşımda faal akıl, kozmik düzenin en alt halkasını temsil eder ve ilâhî bilgi ile maddî âlem arasında bir aracı konumundadır.¹³⁵ Faal aklın, vahiy getiren melek Cebrâîl'le özdeşleştirilmesi ise Fârâbî'nin nübüvveti ve vahyi felsefî bir temele oturtma çabasının açık bir göstergesidir. Bu anlayışta vahiy, Allah'tan doğrudan bir bildirim olarak değil, faal akıl aracılığıyla istidatlı bir nefsin, akıl ve hayal gücü yoluyla aldığı ilham olarak yorumlanır. Böylece vahiy, sudûr nazariyesinin hiyerarşik yapısı içinde metafizik ve psikolojik bir süreç

¹³² Gazzâlî, *el-Münkızu mine'd-dalâl*, 52.

¹³³ Gazzâlî, *el-Münkızu mine'd-dalâl*, 52.

¹³⁴ Mahmut Kaya, "Sudûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/468.

¹³⁵ Benzer şekilde İbn Sînâ da, peygamberin nefsinde bulunan güçlü akli ve hayalî yetiler sayesinde faal akıldan aldığı bilgileri sembollerle kavrayarak topluma ancak o şekilde aktarabileceğini savunur. Böylece vahyin, filozoflarca hem akli hem de sezgisel bir süreç olarak yorumlandığını görmekteyiz. Vahiy anlayışlarını kısaca özetlemek, filozofların fikirlerini tam olarak aktaramama ve bazı yönlerin eksik kalması gibi riskler taşımaktadır. Bu nedenle konuya dair ayrıntılı çalışmalara başvurmak gerekir. Konuyla alakalı daha kapsamlı incelemeler için şu akademik çalışmalara bkz. Ferhat Terkan, "Klasik Dönem İslâm Felsefesinde Vahiy ve Peygamberlik", *Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları*, 33/2 (2018), 521-570. Hidayet Peker, "Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası" *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (Ocak 2008), 157-176. Aydın Işık, "Felasifenin Vahiy Anlayışına Bir Eleştiri: Gazâlî Örneği" *TYB Akademi Dergisi*, 24, (2011), 111-136. Recep Kılıç, "Vahiy: Mahiyeti, İmkânı ve Doğrulanması Üzerine", *Milel ve Nihal*, 8/1 (2011), 21-47.

olarak açıklanmaktadır diyebiliriz. Bu durum Fârâbî'nin felsefî düşünce sisteminde akli merkeze alarak vahyi rasyonel bir düzleme taşıma eğilimini yansıtmaktadır. Vahyin felsefî yaklaşımlar çerçevesinde daha çok aklî temelde nasıl yorumlandığı incelendikten sonra şimdi de kelâm ilmi bağlamında bu kavramın hem akıl hem de nakil ekseninde nasıl ele alındığına değinilecektir.

Kelâm ilminde vahiy kavramına baktığımızda Allah'ın kelâm sıfatı kapsamında ele alındığını ve peygambere, mahiyetini yalnızca Allah Teâlâ'nın bildiği bir yolla iletilen ilahi bilgi olarak tanımlandığını görmekteyiz.¹³⁶ Bu yönüyle kelâmî yaklaşım, vahyin kaynağının ve mahiyetinin beşer idrakinin ötesinde olduğunu vurgular. Vahiy, ilahi bilginin temel kaynağı olarak kabul edilirken bu bilginin anlaşılmasında aklın da vazgeçilmez bir rolü olduğu vurgulanır. Bu çerçevede İmam Mâtürîdî, “*Te’vîlâtü’l-Kur’ân*” ve bilhassa “*Kitâbü’t-Tevhîd*” adlı eserinde akıl ile nakli birbirinden ayırmadan birlikte ele alır.¹³⁷ Ona göre dinin bilinmesi için biri akıl, diğeri işitme olmak üzere iki temel esas gereklidir. Mâtürîdî bu iki esası, insanın kendisini disipline etmesi, hakikate yöneltmesi ve toplum düzeni içerisinde istikamet üzere bulunması için zorunlu görür.¹³⁸ Bu yaklaşım onun, hem akli hem de vahyi hakikate ulaşmanın birbirini tamamlayan yolları olarak gördüğünü açıkça ortaya koymaktadır. Böylece kelâmî gelenekte vahiy ilahi bir bildiri olmakla beraber aynı zamanda akıl tarafından da anlaşılabilir ve yorumlanabilir bir bilgi alanı olarak değerlendirilmiştir. Kelâmda vahyin, akıl ve nakil temelleri üzerinden ele alındığını kısaca açıkladık. Konunun tasavvufî boyutunu anlamak adına vahyin, kalp ve ilham yoluyla nasıl tecrübe edildiği sorusu şimdi daha yakından ele alınacaktır.

¹³⁶ Kapsamlı tanım için bkz. Cemalettin Erdemci, “Kelâm İlminde Vahiy”, *Milel ve Nihal*, 8 /1, (2011), 123. Mehmet Akif Ceyhan, “Müslüman Geleneğinde Vahiy Anlayışı”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (Aralık 2018), 476. Salih Tuna, *Vahyin İsnadı Problemi Bağlamında Kelâm-I Nefsî'nin Mahiyeti: Adudüddin El-İcî Örneği*. (Denizli: Pamukkale Üniversitesi, İslami İlimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 40.

¹³⁷ İlgili çalışmalara bkz. Ali Duman, “İmam Mâtürîdî'nin Te’vîlâtü’l-Kur’an’ında Akıl Yürütmeye İlgili Kavramlar –Fıkıh, İstidlâl, Kıyas-”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (Bahar 2014), 103-116. Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2022. Hülya Alper, “İmam Mâtürîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi: Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği”, *Milel ve Nihal*, 7/2 (2010). 7-29.

¹³⁸ İmam Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, nşr. Fethullah Huleyf, çev. Hüseyin Sudî Erdoğan, (İstanbul: Hicret Yayınları, 1981), 80. Daha güncel yayın için bkz. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.

Tasavvuf ilmi vahyi, kalben tasdik ve ruhen teslimiyet temelinde değerlendirir. Burada vahiy, arınmış kalbin ilahi hakikate açılmasıyla anlam kazanır. Tasavvuf düşüncesinde bu kavram yalnızca peygamberlere gelen bir haber değil, ilahi hakikatin kalpte doğrudan idrak edilmesiyle bağlantılı daha derin bir boyutta ele alınmıştır. Bu anlayışta vahiy yalnızca lafzî bir bildirim olmayıp hakikatin, bireyin ruh dünyasında tecelli etmesiyle de ilişkilendirilmektedir. Mutasavvıflar, özellikle keşf ve ilham kavramları etrafında şekillenen bu yaklaşımda, peygamberlik olgusunu farklı bir epistemolojik zeminde değerlendirirler. Bu bağlamda, Hz. Peygamber'e gelen vahiy, en yüce ve en güvenilir bilgi kaynağı olarak kabul edilirken onun dışında kalan sûfilerin ilham ve keşf yoluyla ulaştıkları bilgilerin de vahyin bir yansıması olabileceği ifade edilir. Bununla birlikte sûfiler; hiçbir zaman ilhamı, vahyin yerine koymaz tam aksine onu, vahyin gölgesinde gelişen ve bireysel manevî tecrübeye dayalı bir idrak biçimi olarak konumlandırırlar. Bu genel çerçeveden sonra hem kelâmî hem de tasavvufî bir perspektife sahip olan Gazâlî'nin vahiy anlayışına yönelmek,¹³⁹ bu iki alanın nasıl bir bütünlük içinde yorumlandığını görmek açısından oldukça önemlidir.

İmam Gazâlî, *el-Risâletü'l-Ledüniyye* adlı eserinde ilmi, İnsânî öğrenim ve Rabbânî öğrenim olmak üzere iki temel kategoriye ayırır.¹⁴⁰ İnsânî öğrenim; akıl, tecrübe ve duyular yoluyla elde edilen bilgiyi kapsarken rabbânî öğrenim, doğrudan ilahî kaynaktan gelen, beşerî müdahaleden arınmış bilgiye işaret eder. Bizi asıl ilgilendiren ise ikinci kategori olan rabbânî öğrenimdir zira bu öğrenim biçimi de kendi içinde vahiy yoluyla öğrenim ve ilham yoluyla öğrenim olarak ikiye ayrılmaktadır. Gazâlî, vahyi şöyle tarif eder:

Ruh kemale erdiği zaman bazı hırs ve fanî emeller gibi beşerî kirler yok olur. Böylece ruh vechini menşesine yani Bâr-i Teâlâ'ya çevirir, onun cömertliğine [cûd], inayetine ve nurunun feyzine iyice güvenir. Allah-u Teâlâ, bu vasıfları haiz ruha inayet ve rahmetinin en güzeliyle tam olarak yönelir. Ona ilahî bir nazarla baktığı için onu kendisine âdeta

¹³⁹ Gazâlî'nin kelâm ilmi çerçevesindeki vahiy anlayışı ile daha sonra yöneldiği tasavvuf ve felsefe alanlarındaki vahiy telakkisini karşılaştırmalı olarak ele alınan çalışma için bkz. İbrahim Halil Dünder, "Gazzâlî'nin Vahiy Anlayışı". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/36 (Aralık 2016), 185-203.

¹⁴⁰ İmam Gazâlî, *Tevhid ve Ledün Risâlesi*, Çev. Serkan Özburun, Yusuf Özkan Özburun, (İstanbul: Furkan Basım Yayın, 1995), 89.

üzerine bütün ilimleri nakşettiği bir levha edinir. Böylece ‘küllî akl’ muallim, bu ‘kudsî ruh’ da onun talebesi olmuş olur.¹⁴¹

Gazâlî’nin bu yorumu, tasavvufî anlamda bir seyrüsülûk sürecinin nihai aşamasını yansıtır.¹⁴² İnsan, beşerî arzularından ve fânî ihtiraslardan arındıkça, ruh saflaşır ve yönünü yaratıldığı asıl menbaaya yani Allah Teâlâ’ya çevirir. Bu yöneliş, marifetü’n-nefs sürecinin en temel göstergesidir. Nefsini bilen kişi, artık kendi varlığını ilahî bir aynada görmeye başlamıştır. Bu noktada bilgi, sadece aklî ya da lafzî bir edinim olmayıp arınmış ruhun, Hakk’ın nazarına mazhar olmasıyla mümkün hâle gelen bir irfandır. Bu tür bilgiye ulaşan kişi sadece bilen değil, bilginin taşıyıcısı ve tecelli yeridir. Netice itibarıyla Gazâlî’ye göre nefsi perdeler kalktıkça ruh, küllî aklın önünde bir talebe gibi konumlanır ve hakikatin bilgisi, doğrudan kalbe nakşedilir.

Vahiy kavramını kelâm, felsefe ve tasavvuf düşüncesinde ele aldık ve her üç yaklaşımda da vahyin ilahi kökenli olarak kabul edilmekle birlikte kavranışı ve yorumlanışı disiplinlerin yöntemlerine göre farklılık arz ettiğini ifade ettik. Akabinde Gazâlî’nin perspektifinden de incelemiş olduk. Tasavvufî gelenekte vahyin hemen ardından sıkça zikredilen kavramlardan biri de ilhamdır. Şimdi ilham kavramına geçerek bu iki önemli öge arasındaki ilişkiyi ve farklarını irdelemeye geçebiliriz. İlham kelimesi, “l-h-m” kökünden türemiş olup “yutturmak” anlamına gelir.¹⁴³ İlham, Allah Teâlâ tarafından kalbe doğan şeyin adıdır.¹⁴⁴ Örnek vermek gerekirse klasik tefsir kaynaklarında yaygın kabul gören yoruma göre Hz. Mûsâ’nın annesine gelen vahiy, nübüvvet kapsamındaki bir vahiyden ziyade Allah Teâlâ’nın doğrudan kalbe ilka ettiği bir ilham olarak değerlendirilmiştir.¹⁴⁵ Gazâlî’ye göre ilham, hakikatin doğrudan kalbe yerleştirilmesiyle ortaya çıkan bir bilgi türüdür. O, özellikle *el-Münkızu mine’l-Dalâl* ve *Risâletü’l-Ledünniyye* adlı eserlerinde ilhamı akıl ve duyuların ötesinde daha yüksek bir bilgi kaynağı olarak değerlendirir. Bu bilgi türü, duyularla veya akılla elde edilen bilgilerin ulaşamayacağı marifetlere erişmeyi mümkün kılmaktadır. Gazâlî, keşf ve ilham yoluyla elde edilen bilginin, özellikle mânevî arınma ve kalbî tezkiye

¹⁴¹ Ardından verdiği “Sana bilmediklerini öğretti.” en-Nisâ 4/113 âyetiyle ifadesini delillendirir. Bkz. İmam Gazâlî, *Ledün Risâlesi*, 91.

¹⁴² Seyrüsülûk kavramı, “Gazâlî’ye Göre Nefs: Arınma ve Tekâmül Süreci” başlığı altında incelenecektir.

¹⁴³ İsfahânî, “l-h-m”, 956. Aynı zamanda ‘kalbe sindirmek’ olarak yorumlayabiliriz.

¹⁴⁴ Cebecioğlu, “ilham”, 133.

¹⁴⁵ İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu’l-Beyân fî Tefsîri’l-Kuran*, (İstanbul: Erkam Yayınları, 2015), 14/290-291. Mevdudi, *Tefhimu’l-Kuran*, çev. Heyet, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 4/161.

neticesinde kulun kalbine doğrudan yerleştirilen bir nur olduğunu ifade eder. Bu anlamda ilham, nübüvvetle gelen vahyin bir alternatifi değil, onun altında fakat ona yönlendiren bir bilgi katmanıdır. Ona göre, nefsin perdeleri kalktıkça kalp saflaşır, böylece hakikate dair ilhamlar kulun gönlünde yer etmeye başlar.¹⁴⁶ İşte bu noktada Gazâlî, özellikle sûfîlerin seyrüsülûk süreci içerisinde ulaştıkları ilhamları, vahyin bir tecellisi ve onun gölgesinde gelişen bir bilgi türü olarak konumlandırır. Gazâlî, bu bilgiyi “Rabbânî öğrenim”in bir parçası olarak değerlendirir. *Risâletü'l-Ledünniyye*'de de ilham, insanın dışsal değil, içsel yolculuğu ile kazanılan, “ledünnî bilgi”nin bir türü olarak tanımlanır.¹⁴⁷ Bu bilgi, peygamber olmayan kimselere de nasip olabilecek nitelikte olmakla birlikte hiçbir zaman vahyin yerini tutmamaktadır. İlham, vahiy gibi bağlayıcı ya da evrensel değil; şahsî, manevî ve sezgiye dayalı bir bilgi türüdür. Gazâlî, bu noktada keşf ve ilhamın ancak kalbi kötülüklerden arındıranların ulaşabileceği özel bir merteye olduğunu vurgular.

İbn Arabî'ye atfedilen meşhur ifadede olduğu gibi “Sözlerimiz vahy-i kelâm değildir, ancak vahy-i ilhamdır”¹⁴⁸ sözü, ilham ile vahiy arasındaki ayrımı ortaya koyar. Ona göre her iki bilgi türü de ulvî bir kaynağa dayanmakla birlikte, aralarındaki temel fark, tebliğ sürecinde aracılık eden varlıkların mahiyetinde gizlidir. Vahiy, yalnızca peygamberlere ve Cebrâîl gibi melekî vasıtalar aracılığıyla gelen bir bilgi türü iken; ilham, velîlere yöneltilen ve kalbe doğan manevî sezgiler şeklinde tezahür eden bir bilgi biçimidir. Ona göre, ilâhî bağış eğer Tümel Akıl aracılığıyla gerçekleşirse vahiy, Tümel Nefs aracılığıyla gerçekleşirse ilham adını alır. Bu yaklaşım, onun kozmolojik tasavvuruyla uyumlu olarak bilgi mertebelerini hiyerarşik biçimde konumlandırmasına dayanır. Vahiy, muhtevası itibarıyla daha açık, bağlayıcı ve kesin bir bilgi türü olarak ilhamdan üstün görülür. İlham ise daha içsel, sezgisel ve sembolik bir nitelik taşıdığı için vahye nispetle daha gizli ve hafif kabul edilir. Dolayısıyla İbn Arabî, ilhamı küçümsemeksizin, onu yalnızca vahyin altında bir bilgi mertebesi olarak değerlendirir.¹⁴⁹

¹⁴⁶ Nefsin ilerleme serüvenini adım adım ele alan ve nefis kavramını derinlemesine inceleyen eser için bkz. Mehmet Uyar, *Sûfî Benliğin İnşasında Nefs*, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 173-176.

¹⁴⁷ Gazâlî, *Ledün Risâlesi*, 94.

¹⁴⁸ Cebecioğlu, “vahy”, 283.

¹⁴⁹ Vahyin ilhamdan daha üstün olduğuna dair İbn Arabî'nin görüşleri için bkz. İsmail Erdoğan, “‘El-Bulga Fi'l-Hikme’ Adlı Eseri Bağlamında Muhyiddin İbn Arabî'nin Vahiy Anlayışı”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (Aralık 2010), 43.

İlham, Allah Teâlâ tarafından insanın kalbine doğrudan ilka edilen bir bilgi olarak kabul edilir. Bu bilgi, hem sûfiler hem de bazı âlimler tarafından insanın, ruhsal düzeyine ve kalbinin arınmışlık seviyesine bağlı olarak değişkenlik gösterse de Allah Teâlâ'ya yakınlık ve kalbin arınması süreciyle doğruya ulaşılmasına yardımcı olan bir rehber olarak görülür. Gazâlî de ilhamı bir bilgi edinme yöntemi olarak kabul eder ancak bu bilginin vahiyden farklı olarak mutlak doğruluğa işaret etmediğini belirtir. İlham, bireysel bir manevi tecrübe olup insanın manevi gelişimiyle doğrudan ilişkilidir. İbn Sînâ, Abdülkâhir el-Bağdâdî, Fahreddin er-Râzî, İbn Haldûn, Zebîdî ve Haydar el-Âmülî gibi birçok âlim de ilhamı Allah'ın takvâ sahiplerine öğrettiği bir bilgi olarak kabul etmişlerdir.¹⁵⁰ Bu görüş, Kur'an-ı Kerim'de de destek bulur; Allah Teâlâ, takvâ sahiplerine bilmediklerini öğreteceğini ifade etmektedir. Nitekim "Allah'tan korkarsanız size iyi ile kötüyü ayırt edecek bir anlayış verir."¹⁵¹ ve "Allah'tan korkan kimseye O bir çıkış yolu gösterir."¹⁵² âyetleri bu ilhamın geçerliliğine ve önemine delil nispetindedir.

İlhamın, kalbin tasfiyesi ve takvâ ile doğrudan orantılı bir bilgi türü oluşu; sûfî düşüncede bilgiye ulaşmanın mertebelerle gerçekleştiği anlayışıyla da oldukça örtüşmektedir. Bu bağlamda sûfiler, bilginin ilmel-yakîn, aynel-yakîn ve hakkal-yakîn şeklinde üç derecesi olduğunu ifade ederler.¹⁵³ İlmel-yakîn, aklî ve teorik bilgiye; aynel-yakîn, bu bilginin gözle görülerek kesinlik kazanmasına; hakkal-yakîn ise bu hakikatin bizzat yaşanarak tecrübe edilmesine karşılık gelir.¹⁵⁴ İlham ise özellikle bu sürecin aynel-yakîn ve hakkal-yakîn boyutlarıyla yakından ilişkilidir zira bu tür bilgi, yaşantıya dayalıdır ve kalbin Allah Teâlâ'ya yakınlaşması neticesinde doğrudan tecrübe edilen bir hakikattir. İmam Gazâlî yakînlerin farklarını şöyle izah eder: "İlmel-yakin kıyameti bilmektir. Aynel-yakin ise onu görüp yaşamaktır. Aynı şekilde, ilmel-yakin cennet ve cehennemi bilmek; aynel-yakin ise onlara girerek onları görmektir."¹⁵⁵ Gazâlî'ye göre mârifetin hakiki kemali,

¹⁵⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "ilham", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/99.

¹⁵¹ El-Enfâl 8/29.

¹⁵² Et-Talâk 65/2.

¹⁵³ Yakîn, kesin bilgiyi ifade eder. Asuman hocanın ifade ettiği şekliyle "Tevhid, ihlâs, tevekkül, şükür, üns, heybet gibi hâl ve makamların kaynağı yakîndir. Yakîn, imanın tamamıdır. Yakîn ehlinin imanı, aklına galip gelir." Asuman Ünal Özcan, "Tasavvuf'ta Mârifetullah Anlayışı", *Avrasya Sosyal Ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 8/3 (2021), 752.

¹⁵⁴ "Şehâbeddîn Sühreverdî (ö. 632/1234) ilme'l-yakîni tevhid makamı, ayne'l-yakîni mârifet makamı, hakka'l-yakîni ise müşahede makamı olarak ifade etmektedir." Bkz. Özcan, "Tasavvuf'ta Mârifetullah Anlayışı", 753.

¹⁵⁵ İmam Gazzâlî, *Kalplerin Keşfi (Mukâşefetü'l-Kulûb)*, (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2015), 372.

ancak hakkal-yakîn mertebesinde tecellî eder. Zira bu aşamada bilgi, aklın nazârî sınırlarını aşarak kalbin sahih idrakiyle hakikate doğrudan bir tanıklığa dönüşür. Bu mertebede bilgi yalnızca zihnî bir kavrayış değil, bizzat yaşanan bir hakikat halini alır. Sûfî gelenekte ilham, bu yakîn derecelerinin hem bir sonucu hem de bir göstergesi olarak değerlendirilir. Özellikle seyrüsülûk sürecinde kalbi saflaşan sâlik, ilâhî tecellilere ve mânevî feyizlere daha açık hâle gelir; böylelikle kalbine doğrudan nakşedilen bilgiyle marifetullah yolunda derinlik kazanır. Reşat Öngören'in tespitine göre Ebû Bekir el-Kelâbâzî, *et-Taaruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf* adlı eserinde keşfin mertebelerini üç aşamada ele alındığını ifade etmiştir. Bunlar; Muhâdara, mükâşefe ve müşâhede'dir. Muhâdara, kalbin Hakk'ın huzurunda olmasıdır ve akıl ve delille gerçekleşen ilk düzeydir. Ardından gelen mükâşefe, kalbin gayb âlemini görmesiyle oluşur ve delile ihtiyaç duyulmaz.¹⁵⁶ Son aşama olan müşâhede ise, kalbin Hakk'ı doğrudan görmesi hâlidir. Bu üç aşama sırasıyla ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn ifadelerine karşılık gelir.¹⁵⁷ Gazâlî, sûfîlerin keşif ve ilhamla ulaştıkları bilgileri, en güvenilir bilgi kaynakları arasında görür. Ona göre, bu türden bir bilgi, yalnızca içsel sezgiyle sınırlı olmayıp bilakis ilâhî hakikatin kalpte vuku bulan bir tecellîsidir. Bu da kişinin zahirî bilgiden bâtinî idrake yükselmesini sağlamaktadır. Kalbin saflaşma derecesine göre ilhamın hakikate açılan bir pencere hâline gelmesi, Gazâlî'nin tasavvufî düşüncesinde mârifetullahın en yüksek derecesine işaret eder.

Bu itibarla vahiy; ilham, yakîn ve keşf birbirinden farklı düzlemlerde değerlendirilmekle birlikte hepsi marifet sürecinde anlamlı ve tamamlayıcı birer basamak olarak yer alır. Vahiy, peygamberlere özgü ilâhî bir bildirim olarak en yüce bilgi kaynağı kabul edilirken; ilham, kalbin arınması ve takvâ üzere bir hayatla elde edilen özel bir bilgi türü olarak sâlikin mânevî yolculuğunda rehberlik eden bir nur mesabesindedir. Tasavvufî düşüncede keşf ise bu sürecin en ileri boyutunu temsil ederek zahirî idrak sınırlarının ötesine geçerek sûfinin, bâtinî gözle hakikati temaşa etmesini ifade eder. Keşf, gizli olanın zuhur etmesi, yani kalpteki perdelerin kalkmasıyla ilâhî hakikatlerin açığa çıkması sürecidir. Bu kavram, kalbin Allah'ın tecellîlerini doğrudan müşâhede edebilecek bir derinliğe ulaşmasını ifade eder. Bu anlamda keşf, mârifetullah yolculuğunun hem bir merhalesi hem de Hakk'a

¹⁵⁶ Mükâşefe hakkında Gazâlî'nin sözleri için bkz. Gazâlî, *İhyâ*, 1/75. Trc. İçin bkz. Gazâlî, *İhyâ*, Çev. Mustafa Çağrı, 1/34.

¹⁵⁷ Reşat Öngören, "Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (2002), 86.

vuslatın mânevî bir tezahürü olarak kabul edilir. Böylece Gazâlî'ye göre mârifete götüren bilgi kaynakları duyularla başlayıp akıl, vahiy, ilham, keşf ve nihayet yakîn gibi birbirini takip eden ve tamamlayan epistemolojik aşamalar olarak karşımıza çıkmaktadır. Her ne kadar Gazâlî, mârifete ulaşan bilgi kaynaklarını hiyerarşik ve bütüncül bir epistemolojik yapı içerisinde temellendirse de bu ideal yapının işleyişi, pratikte bireyin karşı karşıya kaldığı çeşitli bilişsel, nefsânî ve çevresel engeller sebebiyle kesintiye uğrayabilmektedir. Bu noktada mârifetin önündeki engellerin mahiyetini ve işlevini analiz etmek, sürecin gerçekçi bir değerlendirmesini yapmak açısından zorunlu hâle gelir.

2.1.2. Mârifet Yolundaki Engeller

İmam Gazâlî'ye göre mârifetin sadece zihinsel bir bilgi birikimi olmayıp kalbin arınması ve nefsin terbiyesiyle birlikte gelişen bütüncül bir idrak hali olduğundan söz etmiştik. Bununla beraber mârifet yolculuğu, salt aklî ve ilmî süreçlerden ibaret olmayarak insanın iç dünyasına ait çok katmanlı engellerle karşı karşıya kalabileceği bir seyrüsülük sürecini de kapsamaktadır. Mârifetin gerçekleşebilmesi için öncelikle bu engellerin farkına varmak ve onlarla yüzleşmek gereklidir zira tasavvufî düşünceye göre insan önce kendi nefsinı tanımalıdır; nefsinin hastalıklarını, zaafalarını ve eksikliklerini bilmeden bu engellerin üstesinden gelmek pek mümkün görünmemektedir. Nefsin hevâsı, kibir, gaflet, şehvet ve dünya sevgisi gibi unsurlar, insanın kalbinde mârifeti engelleyen perdelerdir.¹⁵⁸ Bu engelleri aşmak ancak kendini tanımakla beraber nefsin tezkiyesi ile mümkün olacaktır. Dolayısıyla mârifetin teorik olarak mümkün ve değerli oluşu kadar bu yolculuğun önündeki nefsânî engelleri tanımak da mârifetin gerçekleşmesi açısından zarurîdir. Günün sonunda nefsinı arındırarak bu engelleri aşan kişi, mârifete ulaşabilir ve nihayetinde Rabbini tanıma sürecine adım atar. Mârifet, tam olarak bu içsel dönüşümün sonucudur. Kişinin kendi içindeki engelleri aşarak Allah Teâlâ'ya en yakın olduğu hâldir. Şimdi Gazâlî'nin eserlerinde açıkladığı mârifetin önündeki bahsedilen engelleri ve kalpteki perdeleri daha yakından incelemeye başlayalım.

¹⁵⁸ Mârifetin önündeki kalbî engellerin, nefsin temizlenmesiyle aşılabileceği şu âyetle örtüşmektedir; bkz. “Nefsinı arındıran elbette kurtuluşa ermiştir.” (eş-Şems, 91/9).

Kalbin Allah Teâlâ'ya yönelmesi ve O'na bağlanması, insanın ruhânî hayatının en temel ve vazgeçilmez unsurudur. Çünkü kalp, tüm varlığın merkezi ve ilâhî huzura açılan bir kapıdır. Fakat kalp, bu kutsal bağına sağlam kurabilmek için önce kendisini Allah Teâlâ'dan başka her türlü bağılıktan arındırmak zorundadır. Bu anlayış İmam Gazâlî'nin tasavvufî perspektifinde açıkça vurgulanmaktadır. Gazâlî kalbin yalnızca Allah'a yönelmesinin O'nun makbuliyetinin şartı olduğundan ve kalbin, Allah Teâlâ'dan başka şeylere kaptırılmasının araya perdeler çektiğini ifade eder.¹⁵⁹ Kalp, bütün bağılılığını ve ilgisini yalnızca Allah'a yönelttiğinde, O'nun katında makbul ve kabul edilen bir konuma erişir. Konuyla alakalı "Rabbinin adını an; her şeyi bırakıp yalnız O'na yönel."¹⁶⁰ âyeti mârifetin temel şartının kalbin, Allah dışındaki bağlardan arındırılması olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Buna rağmen kalbin dikkatini ve bağılılığını Allah'tan başka varlıklara ya da meşgalelere kaptırması, Allah ile kalp arasında manevî perdelerin oluşmasına sebebiyet vermektedir. Bu perdeler insanın, Allah Teâlâ'ya yakınlaşmasını ve hakikatleri idrak etmesini engeller. Dolayısıyla idrakin merkezi olan kalp, hakikatte kendi aslî vazifesinden uzaklaşarak mârifetin ışığından mahrum kalır. Bu yüzden tasavvufî anlayışta kalbin temizlenmesi, tezkiye ve tasfiye edilmesi; Allah'a ulaşmanın ve mârifetin temel şartı olarak kabul edilir. Bu bağlamda Gazâlî, kalbin mârifet yolculuğunda karşılaştığı dünyevî engelleri vurgulayarak şöyle der: "Gönül bu âlemden değildir. Belki melekût âleminde. Bu âlem için yaratılan hisler melekût âlemini öğrenmeye engel olur. O halde gönül duyular bağından kurtulmadıkça, o âleme yol bulmaz."¹⁶¹ Bu ifadeyle Gazâlî, kalbin mârifet yolunda ilerleyebilmesi için bedenî hazlardan ve geçici meşguliyetlerden arınması gerektiğini açıkça ortaya koyar zira bu tür dünyevî bağlar, hakikati idrak etmenin önünde birer perde niteliğindedir. Tasavvufî gelenekte bu perdelerin kaldırılması için ölüm beklenilmemeli bilakis, sâlikin nefis terbiyesiyle bu perdeleri daha dünyadayken kaldırabileceği kabul edilir. Kur'ân-ı Kerîm'de geçen "Andolsun, sen bundan gaflet içindeydin; şimdi senden perdeyi kaldırdık, artık bugün gözün çok keskindir" (Kaf, 50/22) âyeti, her ne kadar ölüm sonrası hakikatin açıklığını ifade etse de "Ölmeden önce ölünüz"¹⁶² olgusuna baktığımızda perdelerin kalkması için fiziki ölümü beklemeye gerek olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü nefsi

¹⁵⁹ Gazâlî, *İhyâ*, 5/10; trc. Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrı, 3/2.

¹⁶⁰ El-Müzemmil 73/8.

¹⁶¹ Gazâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, 28; Trc. Gazâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, çev. Ali Arslan, (İstanbul: Merve Yayınları, 2020), 42.

¹⁶² Bu kavram insanın, sınırlı farkındalık ve dünyevi benlikten sıyrılarak, ruhsal bir uyanış ve bilinç dönüşümünü anlatır. Bkz. Tuncay Aksöz, "İnsan Benliğinin Arınması", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/31 (Haziran 2015), 84.

arındırarak hakikati görmeye başlayan kulun, vurgulanan mânevî ölümle marifetullah'a ulaşabileceği ifade edilir.

İmam Gazâlî, mârifete perde olan unsurları yalnızca dünyevî meşgalelerle sınırlı tutmayarak bilgiye dair yaklaşımların da bu yolda engel teşkil edebileceğini ifade eder. Ona göre gerçek bilgi, kişiyi hakikate yaklaştırmalı ve kalbi Allah Teâlâ'ya yöneltmelidir. Ebû Hâmid, mârifete engel teşkil eden bir diğer önemli husus olarak “zararlı ilim” anlayışına dikkat çeker. Ona göre gerçek bilgi, kişiyi hakikate yaklaştıran ve kalbi Allah Teâlâ'ya yönelten bir vasıttır. Ancak ilim, bu gayeden saptığında mârifetin önünde bir perde hâline gelebilir. Nitekim Gazâlî, sadece zahirî bilgiyle yetinip onun ötesini inkâr eden bir yaklaşımın, kişiyi mârifetten alıkoyabileceğini ifade eder. Bu minvalde Gazâlî, kim “zahir ilimden başka ilim yoktur diye inanırsa, bu yoldaki inancı kendisine perde olur”¹⁶³ diyerek sırf dışsal bilgiye saplanan bir zihniyetin, hakikate ulaşma yolunda kişiyi nasıl engelleyebileceğini açıkça ortaya koyar.

Zararlı bilginin mârifet önündeki perdelerden biri olduğunu belirten Gazâlî, bu bağlamda yalnızca bilgiyle sınırlı kalmayıp kulun mânevî seyrini engelleyen diğer unsurlara da dikkat çeker. Bu engellerden bir diğeri ise günahların kalpte bıraktığı olumsuz izlerdir. Sûfilerin anlayışına göre kalp, mârifetin doğrudan zuhur ettiği bir merkezdir. Ancak günahlar, bu merkezin işlevini yerine getirmesine engel olan manevî perdeler oluşmasına sebep olmaktadır. Nitekim Gazâlî, her bir günahın kalpte siyah bir leke bıraktığını, tevbe ve arınma gerçekleşmediği takdirde bu lekelerin zamanla kalbi tamamen kararttığını ifade eder. Kalbin bu şekilde kararması, onun ilâhî hakikati idrak etme kudretini zayıflatır ve mârifetin nûruna mahfuz kalmasına sebep olur. Bu durumu Kur’ân-ı Kerîm’de geçen, “Hayır! Onların kazandıkları günahlar kalplerini paslandırmıştır.”¹⁶⁴ âyeti açıkça ortaya koyar. Ayrıca Gazâlî, bu hakikati Resûlullah’ın şu hadis-i şerifiyle temellendirir: “Her bir kötülüğün ardından iyilik yap; o kötülüğü siler.”¹⁶⁵ Bu hadis, günahların mânevî tesirine karşı ancak kalbin sürekli arındırılmasıyla mârifetin elde edilebileceğini vurgular. Dolayısıyla, Gazâlî’ye göre kalbin tasfiyesi sadece ahlâkî bir gereklilik olmayıp mârifete ulaşmanın da zorunlu ön şartıdır zira mârifet, kalpte tecellî eden ilâhî bir nurdur ve bu nur, günahların

¹⁶³ Gazâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, 36-37; trc. Bkz. İmam Gazâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, çev. Ali Arslan, 47-48.

¹⁶⁴ El-Mutaffîfîn 83/14.

¹⁶⁵ Gazâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, 2/325-326; trc. Gazâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, çev. Ali Arslan, 553-554.

kararttığı bir kalpte barınamaz.¹⁶⁶ Buna karşılık kalp, sürekli bir muhasebe, tevbe ve nefis tezkiyesiyle arındığı takdirde mârifetin doğrudan zuhur edebileceği bir mekân hâline gelir. Bu bağlamda günahlardan arınma, sadece bireysel ıslah olmayıp aynı zamanda hakikatin idraki yolunda zarurî bir hazırlıktır.

Ebû Hâmid Gazâlî, kalbin mârifete ulaşmasında bir başka önemli perde olarak “kalbi yönlendirememesi” meselesini de ele alır. Gazâlî’ye göre mârifet yolculuğunda kalbin sadece kötü sıfatlardan arındırılması yeterli değildir; arınmanın ardından kalbin hakikate yönlendirilmesi de zorunludur zira boşaltılmış fakat yönlendirilmemiş bir kalp, tekrar nefsânî arzularla dolma tehlikesi taşır. Bu bağlamda Gazâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*’te yer alan “her şey zıddıyla tedavi edilir” ilkesini kalp terbiyesi için de geçerli sayar.¹⁶⁷ Nasıl ki bedende meydana gelen sıcaklık kaynaklı bir hastalık soğuklukla tedavi edilirse, kalpteki dünyevî meyiller ve nefsin hevâsı da ancak zıddı olan takvâ, zühd, murâkabe ve tefekkürle giderilebilir. Bu yönelişin gerçekleşmemesi durumunda her ne kadar kalp tezkiye edilmiş görünse de yönsüz kaldığı için mârifete ulaşması mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla bu durum, kalbin mârifete ulaşmasında önemli bir engel, bir perde olarak değerlendirilir. Bu çerçevede kalbin sadece kötülüklerden arındırılması değil aynı zamanda hakikate yönlendirilmesi gerektiği fikri, Gazâlî’nin mârifet anlayışında oldukça önem taşımaktadır zira ona göre kalp, hakikatin nurunu yansıtan bir ayna mesabesindedir.¹⁶⁸ Ancak bu ayna, hem kirlerden temizlenmeli hem de doğru istikamete çevrilmelidir.¹⁶⁹ Aksi hâlde temizlenmiş olsa bile yüzünü nefsânî tarafa dönen bir kalp, yeniden kararmaya mahkûm olur. Bu nedenle Gazâlî, kalbin yönsüz kalışını mârifet yolunda bir hicap olarak nitelendirir.

Kalbin mânevî yönünü bulamaması sadece nefsânî arzulara kapılmasıyla sınırlı kalmayarak mârifet yolunda ilerlemek için gerekli olan bilgi, usûl ve yöntemleri bilmemekten de kaynaklanır. Bu anlamda cehalet, mârifet önündeki en önemli perdelerden

¹⁶⁶ “Çünkü her kap içinde ne varsa dışına onu sızdırır.” Gazâlî, *İhyâ*, 5/10; trc. Gazzâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrı, 3/2.

¹⁶⁷ Gazâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, 2/11; trc. Gazâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, çev. Ali Arslan, 363.

¹⁶⁸ Gazâlî, *İhyâ*, 5/44; trc. Gazzâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrı, 3/20.

¹⁶⁹ Kişinin kalbini tanımaması, onu murakabe ve tedbir altına alma imkânından mahrum bırakır. Bu durum, kalpte tecelli eden ilâhî hakikatlerin ve ruhânî yansımaların farkına varılamamasına sebep olur. Böyle bir gaflet hali, Kur’an’da “Onlar Allah’ı unuttular, Allah da onlara kendilerini unutturdu.” (el-Haşr 59/19) şeklinde tasvir edilen manevî kayıpla örtüşmektedir. Bu bağlamda, kalbin mahiyetini, işleyişini ve ruhla olan ilişkisini bilmek, dinî hayatın özünü teşkil eden temel bir bilinçtir zira tasavvufî terbiyede kalbi tanımak, hakikate yolculuğun hem başlangıç noktası hem de nihai gayesidir. Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, 5/11; trc. Gazzâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrı, 3/3.

biri olarak karşımıza çıkar. Gazâlî, mârifete erişimde cehaletin sadece bilinçsizliğin ötesinde, kalbin derin bir karanlığı ve mânevî felce yol açan bir engel olduğunu vurgular. İlim; Gazâlî'ye göre insanın, mârifet yolundaki zorunlu ve farzî bir basamağıdır. Herhangi bir günahı karşılığında hesaba çekildiğinde 'bilmemesi' mazeret olarak kabul edilmeyecektir.¹⁷⁰ Çünkü ilim, kalbin Allah'a yönelmesi ve hakikati idrak etmesinde temel bir anahtardır. Cehalet ise sadece eksik bilgi olmayıp kişinin kalbini karartan bir körlük halidir. Bu durum, mârifet yolunda ilerlemeyi engeller, kalbin nurunu söndürür ve insanı hakikatten uzaklaştırır. Dolayısıyla, kişi hem nefsin terbiye etmek hem de doğru bilgiye ulaşmak hususunda sürekli gayret göstermelidir. Bu gayret, mârifet yolunda cehaletin perdelediği kalbi arındırarak, hakikatin ışığını idrak etme kapasitesini artırır.

Cehalet perdesinin kalkması, kişinin kendi cehaletini fark etmesi ve bilginin ilim haline dönüşmesi için göstereceği samimi çaba ile mümkündür. Bu süreçte tevbe, niyetin tazelenmesi ve Allah'tan yardım dilemek temel unsurlardır. Kalbin yönünü bulması ve mârifet nûruna ermesi ancak bu mânevî arınmayla beraber sürekli öğrenmeye çalışmak süreciyle gerçekleşir. Bu bağlamda, Gazâlî'nin mârifet anlayışında "kendini bilmek" kavramı, insanın en temel sorumluluğu ve mârifete giden yolun başlangıcı olduğunu tekrar görmekteyiz. Çünkü kalp, kendini tanıdığı ve nefsindeki engelleri fark ettiği ölçüde, Allah Teâlâ'ya yönelir ve hakikati idrak eder. Kendini bilmek, cehalet perdelerinin aşılması ve mârifetin nûruna ulaşmak için vazgeçilmez bir içsel aydınlanmadır. Böylece insan, hem nefsin hem kalbini arındırarak Allah'a en yakın konuma yükselir.

Sonuç olarak, Gazâlî'nin mârifet anlayışında kalbin arınması ve yönlendirilmesi, hakikate giden yolda vazgeçilmez bir köprü niteliğindedir. Mârifet, kalbin ilâhî nura açılan bir kapısıdır ancak bu kapı günahların, cehaletin ve nefsin karanlık perdeleriyle örtülüdür.¹⁷¹

¹⁷⁰ Gazâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, 1/135.

¹⁷¹ Kalpteki karanlık, mârifetin gerçekleşmesine engel olurken, Kur'an-ı Kerim de kalbin mânevî hastalıklara açık olduğunu bildirerek bu gerçeğe dikkat çeker: "Hatırlayın ki, münafıklar ve kalplerinde hastalık olanlar..." (el-Ahzâb 33/12), "Yoksa kalplerinde hastalık bulunan o münafıklar, içlerinde mü'minlere karşı duydukları kinlerini Allah'ın ortaya çıkarmayacağını mı sanıyorlar?" (Muhammed 47/29). Gazâlî'ye göre kalbin bu tür hastalıkları, mânevî bir çürümenin göstergesidir ve bu hastalıklar temizlenmeden gerçek bilgiye yani mârifete ulaşamaz. Kalp, yaratılış itibarıyla hakikati idrak etmeye elverişli bir özdür ancak günahlar, nefsanî arzular ve dünya sevgisiyle kirlenen bir kalp bu yetisini kaybeder. Bu nedenle kalbin mârifete açılabilmesi için arındırılması gerekir. Kötü ahlaki özelliklerden arınma, nefsi ıslah etme ve samimi bir tövbe ile kalpteki perde kalkar ve ilâhî hakikat kendini göstermeye başlar. Kalp saflaştıkça, ilâhî nur o kalpte tezâhür eder ve kişi mârifet yolunda ilerlemeye başlar.

Kalp, temizlenmediği sürece mârifetin mahalli olması mümkün değildir.¹⁷² Kişi ancak kendi iç dünyasındaki karanlığı cesaretle tanıyıp arındırmakla gerçek mârifetin ışığına kavuşabilmektedir. Kendini bilmek ise bu sürecin en keskin aynasıdır. İnsan, kendini derinlemesine keşfettikçe, nefsindeki esaretleri ve kalbindeki yönsüzlüğü fark eder ve onları aşmak için samimi bir mücadeleye girer. Bu mücadele kalbin, Allah Teâlâ'ya yönelmesiyle tamamlanan bir ihyâdır diyebiliriz. Gazâlî'nin vurguladığı gibi mârifet ancak temizlenmiş, yönlendirilmiş ve cehaletin esaretinden kurtulmuş bir kalpte zuhur eder. İşte bu aşamada insan, ilâhî rahmete mazhar olarak Rabbinin en yakın konuma yükselir ve hakikatin eşsiz nuru içinde gerçek varoluşunun derin anlamını keşfeder. Buradan hareketle mârifet, insanı kendisiyle, evrenle ve Yaratıcı ile buluşturan dönüştürücü bir hikmet yolculuğudur.

2.1.3. Mârifetin İnsana Etkisi ve Sonuçları

Mârifet, İmam Gazâlî'nin tasavvufi düşüncesinde insanın, mânevî kemâline ulaşmasında merkezi bir konuma sahiptir. Bu bilgi, kuru bir zihinsel faaliyet olmayıp kalbin saflaşmasıyla birlikte elde edilen derûnî ve tecrübe temelli bir tanımadır. Kul, kendi varlığını ve zaaflarını tanıdıkça Allah Teâlâ'ya dair idraki derinleşecektir. Bu marifet, insanda ilk olarak muhabbeti doğurur zira Gazâlî'ye göre marifetullah, en samimi ve en içten sevgi biçiminin kaynağıdır.¹⁷³ Rabbinin gerçekten tanıyan bir kalp, O'na karşı sıradan bir beşerî sevgi değil, ilâhî bir bağlılık hisseder. Artık ibadet, bir görevden ibaret kalmaz; bilakis kalbin Hakk'a olan hasretinin ve özleminin bir ifadesine dönüşür. Kul, Allah'ın rızasını her şeyin önünde tutmaya başlar ve bu muhabbet, zamanla daha derin bir yönelişle kurb'a, yani Allah'a kalbî yakınlık arzusuna evrilir.¹⁷⁴ Bu kurb fiziksel değil, mânevî bir yakınlıktır. Dua, zikir ve ibadet gibi ameller, kulun bu yakınlığı pekiştirme çabasının birer vesilesi hâline gelir. Marifetle kalp arınır, dünya ile bağları zayıflar, ahirete karşı bir yöneliş hâkim olur.

¹⁷² Afîfî, *Tasavvuf*, 224.

¹⁷³ Gazâlî'nin mârifet anlayışı sadece soyut bir bilgi olmaktan öte aklî, kalbî, ruhî ve amelî boyutları içeren çok katmanlı bir süreçtir. "Muhabbet, Şevk, Üns ve Rıza" kitabında mârifet, manevî hallerin epistemolojik temeli ve en yüce zevki olarak tanımlanır. Bu yaklaşım, mârifetin insanın kalbinde ve ruhunda derin bir dönüşüm yaratan, bilgiyle birlikte samimi bir yaklaşma ve içten gelen bir tutku olduğunu gösterir. Bu anlayış, mârifetin sadece öğrenilen bir bilgi değil; aynı zamanda içten gelen bir tutku, samimi bir yaklaşma ve hayatın her yönünü kapsayan bir yolculuk olduğunu ortaya koyar. Bkz. Rıza Korkmazgöz, "Gazâlî'de Ma'rifetullah Düşüncesi Ve Kelâmî İstidlâlin Değeri", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 14/1 (2021), 38.

¹⁷⁴ Kurb kavramına detay için bkz. Süleyman Ateş, "Kurb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/432-433.

Böylece marifet, kulun hem Rabbini hem de kendi hakikatini ve asli yönelişini keşfetmesini sağlar.

Bu süreçte marifetin bir başka neticesi olan tevhid duygusu, kalpte daha köklü bir hâl almaya başlar. Gazâlî'ye göre tevhid yalnızca dilde “Allah birdir” demekle sınırlı bir inanç olmayıp hayatın her yönünde Allah Teâlâ'nın iradesini ve kudretini hissedip buna göre yaşamaktır.¹⁷⁵ Bu tevhid anlayışı, varlıktaki çokluk içinde ilâhî birliği görmeyi ve bu birliği gündelik tecrübeye sindirmeyi gerektirir. Kul artık başarıyı, imtihanı, sevinci ve hüznü yalnızca Allah ile ilişkilendirir hâle gelir. Bu tevhid şuuru, insanın kendi benliğini ve iradesini ikinci plana çekmesine yol açar ve bu da fenâ denilen mânevî mertebeye kapı aralar.¹⁷⁶ Fenâ, Gazâlî'nin dilinde bir yok oluş değil, kulun kendi arzu ve çıkarlarını terk ederek Hakk'ın iradesiyle bütünleşmesi demektir. Kul, artık nefsin taleplerine göre değil, Allah'ın rızasına uygun şekilde yaşamaya başlar.¹⁷⁷ Bu hâl, kalpteki en saf yöneliş ifade eder. Nihayet bu mânevî yolculuğun zirvesinde saâdet ortaya çıkar. Gazâlî'ye göre hakiki saâdet, kalbin Allah'a yönelmesiyle elde edilen içsel huzurdur. Bu saâdet, dünyevî hazlardan bağımsız olmakla birlikte anlamını yalnızca kullukta bulan bir ruh dinginliğidir. Artık kulun gönlü dünya nimetlerinde değil, ebedî vuslata dair bir arayışta karar kılar. Böylece marifet, insanın sadece bilgiyle değil, yönelişle, ahlâkla ve varlık tasavvuruyla da dönüşümünü sağlayan köklü bir değişimi ifade eder. Muhabbetle başlayan bu mânevî seyir, kurb ile derinleşir, tevhid ile kemâle erer, fenâ ile arınır ve saâdet ile tamamlanır.

¹⁷⁵ Gazâlî'nin tevhid anlayışını detaylı biçimde ele alan çalışma için bkz. Hasan Akkanat, “Gazâlici Sebepliliğin Metodik Çerçevesi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2013), 23-56. Ayrıca sûfilerin tevhid anlayışı için bkz. Hamide Ulupınar, “İlk Dönem Sufilerinde Tevhid Anlayışı”, *Tasavvuf ilmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 9/22 (2008), 235-255.

¹⁷⁶ Fenâ, ben'liğin ortadan kalkmasıdır. Ayrıntı için bkz. Mustafa Kara, “Fenâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 1995), 12/333-335.

¹⁷⁷ Bu dönüşüm süreci, bireyin iç dünyasında ahlaki bir denge ve ruhî itidalin tesis edilmesiyle doğrudan ilişkilidir zira öfke gibi güçlü duyguların kontrolsüz şekilde tezahür etmesi, bireyin kalbinde taşkınlık, saldırganlık, kibir, gurur ve benlik taslama gibi nefsanî temayüllerin ortaya çıkmasına neden olur. Ancak bu eğilimler, aklın rehberliğinde itidal dairesine çekildiğinde kalpte ilâhî sıfatların tezahürü mümkün hâle gelir. Böyle bir ahlaki disiplin içinde şekillenen birey, ilim ve hikmetle donanır; yakın düzeyinde bilgiye erişerek eşyayı hakikatiyle idrak edebilir. Benzer şekilde, hazza yönelimin itidalle sınırlandırılması, bireyde iffet, kanaatkârlık, zühd, vera, takvâ, hayâ ve ahlâkî inceliklerin gelişimini sağlar. Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, 5/43; trc. Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrı, 3/19.

Sonuç olarak marifetullah, insanın bilgi düzeyinde bir tanımadan öte benliğin dönüşümünü hedefleyen kapsamlı bir mânevî yolculuktur. Bu yolculuk; kendini tanıma, nefsin arındırılması, ibadetlerin şuurla yerine getirilmesi, ahlâkî değerlerle donanma ve fânîlik bilinciyle ebedî olana yönelme gibi çok boyutlu bir içsel inşâyı beraberinde getirmektedir. Kul, bu süreçte Rabbi ile beraber aynı zamanda kendi varlığıyla ve toplumsal sorumluluklarıyla da sahîh bir bağ kurar. Neticede marifetullah, kalpte sükûn, ruhta denge ve hayatta hikmet doğuran bir hâl olup insana hem dünya hem de ahiret saadetini tattıran en köklü mânevî yükseliş aracına dönüşür.

2.1.4. Gazâlî'ye Göre Nefs: Arınma ve Tekâmül Süreci

Ebû Hâmid'e göre nefis, hem ilâhî hakikate yükselme potansiyelini hem de dünyevî arzulara saplanma riskini aynı anda bünyesinde barındırmaktadır. Bu sebeple, nefsin eğitimi ve tezkiye süreci, insanın yaratılış gayesi olan mârifetullah hedefiyle doğrudan ilişkilidir. O, nefsin tekâmülünü bir makamlar zinciri olarak tasvir eder. Bu süreç, kişinin kendi iç âleminde mücadele vermesini, hevâ ve şehvet gibi düşürücü unsurları dizginleyerek kalbî bir arınma yaşamasını gerektirir. Bu bağlamda nefsin terbiye edilmesi, olgunlaşma ve ilâhî hakikate yöneliş anlamını taşır. Takip eden alt başlıklarda Gazâlî'nin nefis anlayışı çerçevesinde bu dönüşüm süreci; tanım, mertebeler, hastalıklar, mücâhede yöntemleri ve nihai hedef başlıkları altında incelenecektir.

Nefs'in Tanımı ve Mahiyeti

Nefs, Arapça kökenli bir kelime olup “n-f-s” kökünden türemiştir. Çoğulu olan “enfâs” kelimesi ise nüfus kökünden gelmektedir.¹⁷⁸ Bu kavram; bağlamına göre ruh, akıl, insan bedeni, ceset, kan, azamet, izzet, görüş, nazar, bir şeyin özü, hamiyet, cezalandırma, arzu ve irade gibi çeşitli anlamlar taşımaktadır.¹⁷⁹ Sûfî gelenekte ise nefis, genellikle insanın iç dünyasındaki şer kaynağı olarak görülmekte olup, cismanî arzuların ve dünyevî yönelimlerin merkezi olarak kabul edilmektedir.¹⁸⁰ Mutasavvıflar, insanın nefsini tanımasını önemli bir gereklilik olarak görmektedir. Nefsi tanımak, aynı zamanda onun muhasebesini

¹⁷⁸ Murat İsmailoğlu, *İmam Gazâlî'de Nefsin Mertebeleri*. (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 11.

¹⁷⁹ Cebecioğlu, “Nefs”, 199. Ruh ve ferahlık anlamları için bkz. İsfahânî, “Nefs”, 1076.

¹⁸⁰ Affi, *Tasavvuf*, 137.

ve murakabesini zorunlu kılmaktadır. Tasavvuf ilminde, bu sürecin ilk adımı nefsi tanımak ve ardından onunla mücâhede etmektir. Sûfî düşünceye göre bu mücâhede kul ile Allah arasındaki engellerin ortadan kaldırılması açısından büyük bir öneme sahiptir. Hucvîrî, bu durumu şu ifadelerle açıklamaktadır: “*Dünyada sahih bir iradeyle Allah’a kurbîyet makamına ulaşmadan önce, mücâhedeyle ‘nefis cehennemi’nden kurtulmalısın.*”¹⁸¹ Bu bağlamda Hz. Peygamber (s.a.v) ise nefisle mücadelenin ehemmiyetine vurgu yaparak şöyle buyurmuştur: “Mücahid, nefsiyle cihad edendir.”¹⁸² Bu ifadeyle Peygamber Efendimiz cihadın yalnızca haricî düşmanlarla savaşmaktan ibaret olmadığını, bireyin en büyük düşmanının yine kendi nefsi olduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Gazâlî, nefsin birçok anlamı olduğunu fakat bizi ilgilendiren iki anlamı olduğundan söz eder. İlk anlamı yukarda da bahsettiğimiz gibi kötülüğü emreden ve onu dizginlemek için mücadeleyi gerektiren nefstir. Diğer anlamı ise doğrudan ‘insanın kendisi, kendi zatı’ şeklinde ifade edilmektedir.¹⁸³ Nefs; insanı cennete veya cehenneme yani iki tarafa da çekebilecek durumda yaratılmıştır. Kul, kötü arzulara karşı mücadele ettiğinde ‘nefis-i mutmeinne’ mertebesine yükselir. Bu mertebe için Allah Teâlâ: *Ey nefis-i mutmeinne! Sen O’ndan razı, O da senden razı olarak Rabbine dön!*¹⁸⁴ Buyurmuştur. Hâlbuki ilk anlamdaki nefis, Allah’tan çokça uzak kalmıştır. Gazâlî o nefsi ‘şeytanın tarafındadır’ şeklinde ifade eder.¹⁸⁵ Allah Teâlâ’ya yönelen nefis, kötülüğü emreden yönünü geride bırakıp ilâhî yakınlıkta daha yüksek bir mertebeye erişme hali söz konusu olacaktır. Gazâlî’ye göre insan, ya ilk anlamdaki nefis sahibi olup yerilmekte veya ikinci anlamdaki nefis sahibi olup övülmektedir.¹⁸⁶ Bu övgünün sebebi, insanın nefsinin yani kendisinin, Cenâb-ı Hakk’ı bilmeyi sağlayan vasıta oluşundandır. Bir başka deyişle bu kavram “Nefsini bilen rabbini bilir”¹⁸⁷ Hadis-i Şerif’inin muhatabı olduğu için övgüye layık görülmüştür.¹⁸⁸ İmam Gazâlî’ye göre nefsin mahiyetini bilmek, insanı doğrudan saadete ulaştırmaz; asıl önemli olan, bu bilgiyi onu dizginleme ve kontrol altına alma sürecine dönüştürebilmektir.¹⁸⁹ Nefse

¹⁸¹ Afîfî, *Tasavvuf*, 137.

¹⁸² Ahmet Özel, “Cihad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/527.

¹⁸³ Gazâlî, *İhyâ*, 5/16; trc. Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrıcı, 3/6.

¹⁸⁴ El-Fecr 89/27-28.

¹⁸⁵ Gazâlî, *İhyâ*, 5/17; trc. Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrıcı, 3/6.

¹⁸⁶ Gazâlî, *İhyâ*, 5/18; trc. Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrıcı, 3/7.

¹⁸⁷ İsmâîl b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-Hafa ve Müzîlül-İlba*, (Beyrut: Dârü'l Kitâbü'l İlmiyye, 1988), 2/262.

¹⁸⁸ Bu konunun detayı, ‘Gazâlî’de Ma’rifetü’n-Nefs/Kendini Bilmek’ başlığı altında üçüncü bölümde ele alınacaktır.

¹⁸⁹ Özçelik, *Sûfilerin Saadet Tasavvuru İmam Gazâlî Örneği*, 218.

hâkimiyet ise ancak sistemli bir terbiyeden yani riyâzet ve tezkiye sürecinden geçerek mümkün olabilmektedir.¹⁹⁰ Çünkü nefis, sabit bir yapıya sahip değildir; terbiye edildikçe değişen, tekâmül ettikçe mertebe kazanan bir varlıktır. Bu doğrultuda, nefsin seyrini anlamak için onun geçirdiği aşamalara yakından bakmak gerekir.

Nefs Mertebeleri: Gazâlî'nin Sınıflandırması

Tasavvuf geleneğinde nefsin terbiye süreci, çoğu zaman onun çeşitli mertebelerden geçtiği bir yolculuk olarak ele alınmaktadır. Kur'ân'da farklı bağlamlarda zikredilen nefis kavramı, hem insanın benliğini hem de onun ruhsal yönlerini ifade eder.¹⁹¹ Bu anlayıştan yola çıkan sûfiler, nefsin belli başlı mertebelerden geçerek olgunlaşabileceğini ifade ederler.¹⁹² Mutasavvıflara göre bu mertebeler insanın, kötülükten arınıp ahlâken yücelmesini mümkün kılmakla beraber oldukça çetin aşamalardır. Mertebelere geçmeden önce yalnızca ilk üç mertebeye değineceğimizi bildirmek isterim. Zira nefis mertebeleriyle ilgili tasniflerin erken dönem tasavvuf literatüründe daha sınırlı bir çerçevede ele alındığı görülmektedir. Bu dönemde genellikle Kur'ân-ı Kerîm'de doğrudan ya da dolaylı olarak zikredilen nefis-i emmâre, nefis-i levvâme ve nefis-i mutmainne mertebelerine vurgu yapılırken diğer mertebelerden söz edilmemektedir. Ancak Hicrî IV. yüzyıl sonlarından itibaren gelişen felsefî tasavvuf anlayışıyla birlikte nefsin daha kapsamlı bir şekilde değerlendirilmesi söz konusu olmuştur.¹⁹³ Özellikle tarikatların teşekkül ve sistemleşme süreciyle beraber nefsin yedi mertebesi şeklindeki tasnifi tasavvuf geleneğinde yerleşiklik kazanmıştır. Mertebelerin sayısı, dönemsel ve düşünsel yaklaşımlara göre değişiklik göstermiştir. Gazâlî ve bazı mutasavvıflar üçlü,¹⁹⁴ Tirmizî ve Eşrefoğlu Rûmî dördü, Osmanlı dönemi mutasavvıfları ise

¹⁹⁰ Tasavvufun özünde, insanın kendi nefesine karşı verdiği mücadele yatar. Bu mücadele, bir arınmadan ibaret olmayıp aynı zamanda bir benlik inşasıdır. Mehmet Uyar'ın da belirttiği üzere sûfî düşüncede nefis, insanın içinde sürekli bir çatışma alanı oluşturur. Uyar da bu içsel çatışmanın benlik inşasındaki belirleyiciliğini vurgular. Detay için bkz. Uyar, *Sûfî Benliğin İnşasında Nefs*, 231.

¹⁹¹ Kur'ân-ı Kerîm'de "nefis" kelimesi çeşitli ayetlerde farklı anlamlarda geçiyor. Yani "nefis" tek bir anlamdan ibaret değildir ve içinde değişik anlam katmanları barındırıyor. Bazı ayetlerde nefis, insanın benliğini veya ruhunu ifade ederken, başka ayetlerde onun arzuları, istekleri veya kötü eğilimleri kastediliyor olabilir. Bu sebeptendir ki tasavvuf erbâbları ve Gazâlî gibi düşünürler Kur'ân'daki bu çok yönlü "nefis" kavramını farklı mertebelere ayırarak inceliyorlar.

¹⁹² Bahsedilen nefis aşamaları "Atvâr-ı Seb'a" kavramıyla ifade edilmektedir. Bkz. Süleyman Uludağ, "Nefis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/529.

¹⁹³ Ahmet Ögke, *Kur'an'da Nefs Kavramı* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998), 67.

¹⁹⁴ Gazâlî'nin nefis anlayışını detaylıca ele alan çalışmalar için bkz. Adem Yıldız, *İmam Gazzâlî'ye Göre Nefis ve Nefis Eğitimi* (Konya: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 72-91. Ayrıca bkz. İsmailoğlu, *İmam-ı Gazâlî'de Nefsin Mertebeleri*, 181-186. Ögke, *Kur'an'da Nefs Kavramı*, 13-14.

genellikle yedili tasnifi benimsemişlerdir.¹⁹⁵ Ancak çalışmamızın odak noktası, Gazâlî'nin nefis anlayışını teşkil ettiğinden dolayı nefis mertebelerine ilişkin değerlendirmelerimizde onun ortaya koyduğu tasnif çerçevesiyle sınırlı tutulacaktır.

‘Nefs-i emmâre’, tasavvuf literatüründe insanın zorlu içsel mücadelesinin ilk aşaması olarak kabul edilir. İmam Gazâlî'nin de üzerinde durduğu bu mertebeyi yakından incelemek önemlidir. Gazâlî'ye göre nefsin en alt mertebesi olan nefis-i emmâre, insanı kötülüğe sevk eden ve arzularının peşinden sürükleyen bir yapıya sahiptir.¹⁹⁶ Bu mertebedeki nefis, henüz terbiye edilmemiş ve hevâsının esiri olmuş durumda olup bireyi daima hevâ ve şehvî arzulara yönlendiren, şeytânî dürtülerle hareket eden bir içsel düşman niteliğindedir. Kur'ân'da Yûsuf sûresinde geçen, *Nefs elbette kötülüğü emreder*.¹⁹⁷ âyeti bu durumu açıkça ortaya koyarak nefsin en alt mertebesi olduğunu gösterir. Emmâre, kulun iç âleminde sürekli olarak dünya sevgisini, makam hırsını ve şehvânî arzuları besler. Bu hâl, insanın fitraten sahip olduğu güçlerin değişkenliğinden kaynaklanır ve arındırılmadığı takdirde insanı helâke sürükleyebilir. Dolayısıyla diyebiliriz ki nefis-i emmâre, insanın iç dünyasında kötülüğün hüküm sürdüğü en alt seviyeyi temsil etmektedir.

İmam Gazâlî'nin işaret ettiği bir diğer merteye ise ‘nefs-i levvâme’dir. Bu merteye nefsin, kendini sorgulamaya ve yaptığı hatalardan dolayı pişmanlık duymaya başladığı ve biraz daha gelişmiş bir aşamayı temsil eder. “Levm” kökünden gelmekte olan bu terim, kınayan, öz eleştiri yapan anlamını taşır.¹⁹⁸ Nefs-i levvâme, bireyin işlediği kusurlardan dolayı kendi iç dünyasında hesap vermesi ve vicdanî bir kontrol mekanizması geliştirmesi anlamına gelir.¹⁹⁹ Gazâlî'nin ifadesinde nefis-i levvâme'nin kınaması, doğrudan nefsin kendi sahibine yönelttiği bir içsel muhâsebe ve pişmanlık hâliyle tezahür eder.²⁰⁰ Kul, işlediği kusurların farkına vardıkça nefsi onu uyarmakta ve adeta kendi vicdanında hesap vermeye çağırılmaktadır. Bu merteye ne tamamen kötülüklerden arınmıştır ne de hepten kötülüğün

¹⁹⁵ Ramazan Muslu, “Halvetiyye’de “Atvâr-ı Seb’a” Yazma Geleneği ve Sofyalı Bâlî’nin Atvâr-ı Seb’a Risalesi”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 8/18 (2007), 44.

¹⁹⁶ Gazâlî, *İhyâ*, 5/17; trc. Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrırcı, 3/6. Gazâlî'nin nefis tasnifi için ayrıca bkz. Uyar, *Sûfî Benliğin İnşasında Nefs*, 193.

¹⁹⁷ Yûsuf, 12/53.

¹⁹⁸ İsfâhânî, “l-v-m”, 975. Gazâlî, *İhyâ*, 5/17; trc. Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrırcı, 3/6.

¹⁹⁹ Adem Yıldız, Mevdûdî’den yaptığı aktarmada, nefis-i levvâme'nin kınayıcı özelliğinin ‘vicdan’ olarak adlandırıldığını belirtmektedir. Bkz. Yıldız, *İmam Gazzâlî’ye Göre Nefs ve Nefs Eğitimi*, 89.

²⁰⁰ Gazâlî, *İhyâ*, 5/16; trc. Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrırcı, 3/6.

buyruğu altındadır. Nefs-i emmâreye kıyasla kısmen terbiye edilmiş bir nefis mertebesidir fakat küfür ve şirk gibi temel sapmalardan kendini büyük ölçüde korumuş olsa da içsel mücadelede henüz tam bir istikrar kazanamamıştır. Bu sebeple zaman zaman hevâsına yenik düşerek yeniden tekrar ilk aşamaya düşme tehlikesi vardır.²⁰¹ Bununla beraber Yüce Allah, bu nefse şöyle yemin eder: *Hayır! Nefs-i levvâme'ye yemin ederim ki...*²⁰² âyetteki yemin, nefsin bu mertebesine atfedilen değeri ve önemi ortaya koyar. Gazâlî'ye göre ilk anlamdaki nefis olan nefs-i emmâre, yerilmeye müstahaktır çünkü kötülüğün kaynağıdır. Buna karşılık nefs-i levvâme, yerilen değil; bilakis övülen bir mertebedir. Nefis, bu hâliyle Allah Teâlâ'yı ve mânevî hakikatleri kavrayabilen bir bilgi ve bilinç hâline gelir. Nefs-i Levvâme'nin özünde yer alan kendini kınama ve yargılama vasfını bir yaşam ilkesi hâline getiren ve Tasavvuf tarihinde "Melâmet" yahut "Melâmîlik" adıyla anılan bir zümreden söz etmek yerinde olacaktır.²⁰³ Melâmîlikte, nefsin terbiyesi için nefs-i levvâme mertebesinin aşılması gerektiği kabul edilir. Bu mertebede bireyin, işlediği kusurlardan dolayı kendini kınadığından ve öz eleştiride bulunduğundan söz etmiştik. Melâmîler, söz konusu bu kınamanın halkın gözünde küçük düşme şeklinde tezahür etmesini, nefsin arındırılması için bir araç olarak görürler. *Allah yolunda cihad ederler; hiçbir kınayanın kınamasından da korkmazlar.*²⁰⁴ âyeti, Allah Teâlâ yolunda cihad eden ve hiçbir kınayıcının kınamasından korkmayan bir topluluğun özelliklerini sıralamaktadır. Melâmîlerde işte bu âyeti rehber edinerek, halkın gözünde küçük düşme pahasına bile olsa nefislerini terbiye etmeyi amaçlamışlardır. Bu anlayış, tasavvuf tarihinde önemli bir yer tutar ve bireyin mânevî gelişimi için önemli bir yöntem olarak kabul edilir. Hucvîrî, bu gruba dikkat çekerek onların, nefislerini terbiye etmek ve arındırmak amacıyla halkın gözünde küçük düşme pahasına bilinçli olarak melâmet davranışları sergilediklerini ifade eder. Bu yaklaşımda nefis, zillet ve mihnet içinde bırakılarak kırılmakta; böylece kişi nefesine karşı bir tür içsel mücadele yürütmektedir. Hucvîrî'nin ifadesine göre, bu kimselerin en huzurlu anı, nefislerinin zillet ve musibetle sınıandığı zamanlardır.²⁰⁵

²⁰¹ İsmailoğlu, *İmam-ı Gazâlî'de Nefsin Mertebeleri*, 186.

²⁰² El-Kıyâmet, 75/2.

²⁰³ Detaylı bilgi için bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, *Melamilik Ve Melamiler*. İstanbul: Devlet Maatbası, 1931. Nihat Azamat, "Melâmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/24-25.

²⁰⁴ El-Mâide, 5/54. Melâmet anlayışına göre Yüce Allah kulunu, yaptığı güzel amelleri kendine mal ederek nefesine pay çıkarmasından, bu sebeple de kibre ve kendini beğenme (ucb) gibi mânevî afetlere düşmesinden muhafaza eder. Zira salık için en büyük tehlikelerden biri, hayrın kaynağını kendinde görmek suretiyle nefesine meyletmesidir. Kınanmanın onlara korku vermeme sebebi de bu anlayıştan gelmektedir. Bkz. Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 121.

²⁰⁵ Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 127.

Nefsin kınayıcı yönünü ilke edinerek zillet, musibet bir yana kusurlarının farkında olduğu için bol tövbe eden, terbiye edilen bu mertebeden sonra arınma sürecinde bir denge hâli ortaya çıkmaktadır. Bu da nefis için huzura kavuşma aşaması olan ‘nefs-i mutmainne’ mertebesine işaret eder.²⁰⁶ Nefs, sürekli bir dönüşüm hâlidir. Bu mertebe, kötü eğilimlere karşı mücadele eden ve iradî bir çabayla terbiye edilen nefsin bir sonraki durağıdır. Nefs burada ilâhî huzura ermiş, sükûnet ve rızâ hâli kazanmış durumdadır. Kur’ân’da bu mertebe şu şekilde övülür: *Ey mutmain olmuş nefis! Rabbine dön! Sen O’ndan razı, O da senden razı olarak.*²⁰⁷ Bu ayet, nefsin mânevî kemâlini ve Rabbine biraz daha yaklaştığını göstermektedir. Bu mertebeye erişen kişi artık sadece günahlardan uzak durmakla yetinmeyip kalbini her türlü mânevî lekeden arındırmış, iyilikleri tabiat hâline getirmiştir. Diğer bir ifadeyle bu kişi artık nefsin içindeki mücadeleyi kazanmış ve nefsiyle barış yapmıştır. Bu nefsin en belirgin vasfı rızâ hâlidir. Gazâlî’ye göre kul bu mertebede, Allah’tan gelen her şeyi gönül hoşluğu ile karşılar. Zorluklar ve nimetler onun kalbinde aynı yankıyı bulur. Bu mertebede kişi, riyâdan, kibirden ve ucb gibi gizli kalp hastalıklarından arınmıştır.

Murat İsmailoğlu nefsi, şeytanın kalbe sızmasında bir araç olarak değerlendirir. Ona göre, bir hacker’ın sisteme arka kapılardan giriş yapması gibi, şeytan da nefsin hevâ yollarını kullanarak kalbe nüfuz etmeye çalışmaktadır.²⁰⁸ Gazâlî’nin bu bağlamdaki yaklaşımı ise nefsin bu giriş yollarının kapatılmasının tasavvufun esas hedeflerinden biri olduğunu ortaya koyar. Söz konusu nefis yolculuğu bireyin içsel arınma, farkındalık ve ilâhî hakikate yönelme çabasını ifade ederken her bir mertebe, kişinin ahlâkî ve mânevî olgunluk düzeyine işaret etmektedir. Nefs ilk önce kötülüğü emreden bir yapıdayken zamanla arınma sürecinde pişmanlık duyan, ilham alan, huzur bulan ve nihayetinde Rabbinden razı olan ve Rabbi tarafından razı kılınan bir seviyeye ulaşmaktadır. Bu süreç, insanın yaratılış ve tasavvuf ilminin gayesine uygun bir yaşamın inşâsıdır. Nefsin terbiye edilmesiyle beraber insan, mânevî anlamda olgunlaşır, ahlâkî yetkinliğe ulaşır. Dolayısıyla nefis, en aşağı seviyeden en yüce mertebeye doğru ilerleyerek ilâhî rızaya uygun bir benlik inşâsına zemin hazırlar.

²⁰⁶ Bu mertebeye geçmeden önce Gazâlî’nin ‘mülhime’ mertebesinin kesin olarak ele aldığına dair delile rastlamadık fakat dolaylı yolla destekleyen açıklamaları olmuştur. Bkz. ilham bahsi, sayfa 33. Kısaca değinmek gerekirse nefis-i mülhime aşamasında kul, ilâhî hakikatlerden esinlenmeye başlar. Kalp, ilhamlara ve mânevî işaretlere açık hâle gelir. Kişi artık sezgi ve kalbin rehberliğine de kulak verir. Bu mertebe, ruhsal yükselişin belirginleştiği bir geçiş evresidir.

²⁰⁷ El-Fecr, 89/28.

²⁰⁸ İsmailoğlu, *İmam-ı Gazâlî’de Nefsin Mertebeleri*, 188.

Nefsin Hastalıkları ve Tedavisi

Nefs, insanın mânevî yolculuğunda ya kurtuluşa ya da helake götüren belirleyici bir etkindir. Gazâlî'ye göre nefis, arındırılmadığı takdirde kişiyi heva ve hevese mahkûm eder; bu da insanı hakikatten uzaklaştırır ve ilâhî hakikate ulaşma imkânını zedeler. Bu bağlamda, nefsin hastalıklarının tanınması ve bu hastalıklardan kurtulma yollarının bilinmesi, mânevî terbiyenin zaruri bir parçasıdır. Bu bölümde, Gazâlî'nin tasavvufî tecrübesi doğrultusunda, nefsin maruz kaldığı yıkıcı hastalıklar (mühlikât) ve bu hastalıkların tedavisine vesile olan erdemli hâller (münciyât) ele alınacaktır. Öncelikle, nefsin helâkine sebep olan kötü sıfatlar açıklanacak; ardından ise bu sıfatların bertaraf edilmesiyle mümkün olan arınma süreci incelenecektir. Böylece, tezkiye-i nefsin aşamaları Gazâlî'nin rehberliğinde ortaya konulmuş olacaktır.

Gazâlî'ye göre insanın mânevî kemâle ulaşmasını engelleyen başlıca engeller, nefsin derinliklerinde kök salan hastalıklardır. Bunlar kalbî perdeler olup hakikati görmeyi zorlaştırır ve kişinin Hakk'a yönelişini sekteye uğratır. Bu tür hastalıklar 'mühlikât' olarak adlandırılır ve arınma yolunun ilk adımı, bu yıkıcı sıfatların teşhis edilmesi ve tasfiye edilmesidir. Aşağıda, Gazâlî'nin *İhyâu ulûmi 'd-dîn* adlı eserinde ele aldığı başlıca mühlikât kavramları açıklanacaktır.

Mühlikât: Gazâlî'ye Göre Nefsin Hastalıkları

İmam Gazâlî, nefsin arınmasında ilk ve en mühim adımın, kişinin kendi kusurlarını tanıması olduğunu vurgular. Zira hastalığın tedavisi ancak onun teşhisiyle mümkün hâle gelir. Gazâlî'ye göre bu teşhis dört yolla gerçekleşebilir:²⁰⁹

İlk yol, sâlikin basîret sahibi bir mürşidin terbiyesine girmesidir. Mürşid, mürîdin bâtınındaki hastalıkları hikmet ve ferâsetle teşhis ederek ona hatalarını bildirir ve bu hastalıklardan arınması için yollar gösterir. Bu ilişki, mürşid-mürîd bağı olarak tasavvuf geleneğinde köklü bir öneme sahip olmakla beraber tezkiye-i nefsin usûlünde temel bir yeri olduğunu söyleyebiliriz. İkinci yol ise takvâ sahibi, doğru sözlü ve samimi bir dost

²⁰⁹ Gazâlî, *İhyâ*, 5/227-228; trc. Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrı 3/107-108.

edinmektir. Böyle bir dost, kişinin ahlâkını gözlemler, hatalarını ona nezaketle bildirir ve kemâl yolculuğunda ona ayna olur. Hazreti Ömer'in, "Bana kusurlarımı gösteren kişiden Allah razı olsun"²¹⁰ sözü bu yaklaşımın ne denli değerli olduğunu ortaya koyar. Üçüncü yol, düşmanların yönelttiği eleştirilerden istifade etmektir. Gazâlî, her ne kadar düşmanın maksadı kötülük olsa da, onun dilinden dökülen tenkitlerde gerçeklik payı bulunabileceğini ve bunun nefsin tanıma çabasında bir fırsata dönüştürülebileceğine dikkat çeker. Dördüncü ve son yol kişinin, toplum içine karışarak halkta gördüğü kusurları kendi nefesine dönüp sorgulamasıdır. Zira her bir kötülük, insan nefesine ait müşterek zaafıların yansımalarıdır. Bu bağlamda "Mü'min mü'minin aynasıdır"²¹¹ hadîs-i şerifinden, başkasında görülen eksikliklerin, kendi iç dünyamıza dair bir uyarı niteliği taşıyabileceği anlamını çıkarabiliriz. Gazâlî'ye göre, bu yollarla nefsin tanıyan kişi, onu kemâle erdirmek için mücadele etmeye hazır hâle gelir. Bu bağlamda, nefsin yıkıcı sıfatları olan mühlikât üzerinde durmak, arınma sürecinin ilk ve zaruri adımıdır.

Şehveteyn

İmam Gazâlî'ye göre nefsin terbiyesi yolunda ilk engel, insanın doğuştan taşıdığı iki temel şehvî arzudur: mide şehveti ve cinsel şehvet. Bu iki istek, yaratılışın gereği olmakla birlikte sınırsız ve dizginsiz bir şekilde tatmin edilmeleri, insanı hayvânî mertebeye düşürür ve mânevî tekâmülünü engeller. Gazâlî, bu iki arzuya "şehveteyn" adını verir ve mühlikât kısmının başında yer alır.²¹² Mide şehveti yeme-içme arzusunu kapsamaz. Aynı zamanda tokluk, rehavet, tembellik ve gafletin de kaynağı konumundadır. Aşırı yemek, kalbi perdeler, zihni uyuşturur ve ibadet şevkini kırar. Bu yüzden nefis terbiyesinde ilk basamak, iştahın sınırlandırılması ve bedenın helal ve ölçülü gıdalarla disipline edilmesidir. İmam Gazâlî'nin ifadesine göre mide şehvetinin en başta yer alması, Hz. Adem ve Havva'nın cennetten çıkarılmalarına sebep oluşundandır. Buradan hareketle Gazâlî, mideyi tüm nefsanî isteklerin doğduğu yer olarak tanımlar.²¹³ Bağlantılı olarak ele aldığı cinsel şehvet ise şehvet duygusunun kontrolsüzce yaşanması hâlinde kişiyi nefsinin esiri yapar; onu günaha,

²¹⁰ Gazâlî, *İhyâ*, 5/227; trc. Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrııcı, 3/107.

²¹¹ Gazâlî, *İhyâ*, 5/228; trc. Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrııcı, 3/108.

²¹² Gazâlî, *İhyâ*, 5/283; Trc. Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrııcı, 3/129. Bu meseleler, nefsin mühlikât kısmının ilk merhalesini oluşturur. Nitekim Bedriye Reis'in doktora tezinde de Gazâlî'nin bu konulara yaklaşımı detaylı bir biçimde incelenmiştir. Bkz. Bedriye Reis, *Gazâlî'de Marifet Ahlâk İlişkisi*, (Bursa: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 90.

²¹³ Gazâlî, *İhyâ*, 5/284; Trc. Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrııcı, 3/130.

hayâsızlığa ve kalbî kararmaya sürükler. Gazâlî, bu arzusun da helal çerçevede sınırlandırılması gerektiğini vurgular ve nefsin bu yöndeki taşkınlığının ruhu nasıl zedelediğini detaylıca açıklar.²¹⁴ Bu iki temel şehvet, diğer mühlikâtın zeminini hazırlar. Dolayısıyla Gazâlî, nefsin bu ilk hastalıklarıyla mücadele edilmeden hakikî arınmanın mümkün olmayacağını belirtir. Bu sebeple nefsin tezkiyesinde ilk olarak hastalıkların teşhisi ve akabinde ıslahı gerekir.

Dil Tehlikesi

Bir diğer nefsin yıkıcı tehlikesi dil belasıdır. İnsanın en küçük uzuvlarından biri olan dil aynı zamanda en büyük sorumlulukları da yüklenebilen bir organdır. Gazâlî, dilin bu çelişkili tabiatına dikkat çekerken onun hem iman hem de inkârın taşıyıcısı olduğunu vurgular.²¹⁵ Zira bir söz ile iman ikrar edilirken yine bir başka söz ile küfür dile getirilir. Bu yönüyle dil, kalpte gizlenen hakikatin dışa yansımasıdır. Gazâlî'ye göre diğer organlar sınırlı alanlara hizmet ederken, dilin sahası sınırsızdır; göz yalnız sureti, kulak yalnız sesi algılar fakat dil her şeyi dile getirebilir.²¹⁶ İşte bu yönüyle, dilin hayırda olduğu kadar şerde de önü açıktır. Dil serbest bırakıldığında şeytan onu türlü yollara sevk eder; yalan, gıybet, iftira, yersiz tartışma ve lüzumsuz konuşma gibi nice mânevî afete sebep olur. Bu nedenle kişi dilini ancak dinin ölçüleriyle sınırlandırarak güvene erişebilir. Nitekim Kur'ân'da bu gerçek şöyle dile getirilmiştir: *İnsan bir söz söylemez ki, yanında gözetleyen, yazmaya hazır bir melek bulunmasın.*²¹⁷ Bu âyet, dilin her hareketinin kayıt altına alındığını ve kişinin sözlerinden sorumlu tutulacağını açıkça ortaya koyar.

Konuşmanın zararları insanın iç dünyasının, ahlâkının ve kalbî durumunun dışa yansımaları olarak tehlike arz eder. Gazâlî'nin *İhyâ*'da uzun uzun ele aldığı bu konu dilin, nefsin bir aynası olduğu fikrini pekiştirir. Çünkü dil, gönülde ne varsa onu dışa vurur; bu da kimi zaman kişinin kendisine dahi fark ettirmeden günaha sürüklenmesine yol açabilir. Öncelikle yalan bu zararların başında gelir. Gerçek olmayanı gerçekmiş gibi sunmak, hem

²¹⁴ Gazâlî, *İhyâ*, 5/359; Trc. Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrı, 3/150.

²¹⁵ Gazâlî, *İhyâ*, 5/389; Trc. Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrı, 3/157.

²¹⁶ Gazâlî, *İhyâ*, 5/390; Trc. Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrı, 3/158.

²¹⁷ Kâf 50/18.

bireysel güveni sarsar hem de toplumsal ilişkilerde derin yaralar açar. Yalan söyleyen bir kalp, zamanla hakikate karşı körleşir. Gazâlî'ye göre yalan, kalbin paslanmasına sebep olur ve kişinin Allah Teâlâ ile bağını zayıflatır zira hadiste belirtildiği üzere yalan söyleyen kişi bunu sürekli hale getirdiğinde Hak Teâlâ katında 'yalancı' olarak anılır.²¹⁸

Bir diğer büyük afet gıybettir. Kardeşinin hoşuna gitmeyecek bir şeyi onun arkasından söylemek, hem kalbi karartır hem de ruhu kirletir. Kur'ân-ı Kerîm'de bu durum, ölmüş bir kardeşin etini yemekle eş tutulur.²¹⁹ Gazâlî, gıybetin özellikle dindar görünen kimseler arasında "niyet temizliği" adı altında nasıl meşrulaştırıldığına dikkat çeker²²⁰ ve bunun şeytanın en sinsi tuzaklarından biri olduğunu ifade eder. Gıybet gibi söz taşımak diğer adıyla nemime ise toplum içinde kin ve düşmanlık tohumları eker. Kalpleri birbirine bağlamakla yükümlü olan müminin dili eğer fitne için kullanılıyorsa bu durum hem kendisine hem de çevresine zarar verir. Konuşma bir köprü iken bu köprü'nün altına nifak döşemek kişinin ahlâkî çöküşüne işarettir. Kur'ân'ı Kerîm bu kötülük hakkında şöyle buyurur: *Kusur peşinde koşan, durmadan laf getirip götüren kimseye boyun eğme!*²²¹ Aynı şekilde kendini övme, müstehcen konuşma, çekişme, laf kalabalığı ve boş sözler de dili zayıf eden diğer afetlerdir. Konuşmak, çoğu zaman kişinin kendini göstermek için başvurduğu bir araçtır. Kalpte bulunan kibir, üstünlük arzusu veya alaycılık, dili ele geçirince konuşma bir ibadet vasıtası olmaktan çıkar ve nefsi besleyen bir araca dönüşür. Üstelik bu tür konuşmalar sadece söyleneni değil, dinleyeni de etkiler. İnsan diliyle neyi çok tekrar ederse, zihni de ona alışır. Bu bağlamda her söz, kişinin iç âlemine geri dönen bir yankı gibidir. Gazâlî'nin dikkat çekmek istediği husus, sözlerin kalpten doğarak geri kalbe yönelmesidir.

Sûfî geleneğe göre dilin tezkiyesi kişinin mânevî terbiyesinde önemli bir adımdır. Dil, kalpte gizlenen duyguların ve düşüncelerin taşıyıcısıdır. Onun serbest bırakılması şeytanın, kişinin benliğinde etkili olmasına zemin hazırlar. Kalbin durumu, çoğu zaman dilden anlaşılır. Kalbi ıslah edilen kimse, dilini de ıslah eder. Gazâlî, dilin dizginsiz

²¹⁸ Gazâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, 2/79; trc. Gazâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, çev. Ali Arslan, 405.

²¹⁹ İlgili âyet: Ey iman edenler! Zannın birçoğundan kaçının. Çünkü zannın bir kısmı günahdır. Birbirinizin kusurunu araştırmayın. Biriniz diğerini arkasından çekiştirmesin. Biriniz, ölmüş kardeşinin etini yemekten hoşlanır mı? İşte bundan tiksindiniz. O halde Allah'tan korkun. Şüphesiz Allah, tevbeyle çok kabul edendir, çok merhamet edendir. Bkz. el-Hucurât 49/12.

²²⁰ Gazâlî, bu durum için hem gıybet hem riya kötülüğünün bir arada bulunmasıdır, der. Çünkü burada kişi, kendini överek şükreder, 'Allah bizi korusun, şükür biz o halde değiliz' şeklinde ifadelerle gayesinin dua etmek değil de insanların kusurunu ortaya dökmek olduğunu gösterir. Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, 3/209.

²²¹ El-Kalem, 68/11.

bırakılmasını, şeytanın kolayca içine sızabileceği bir kapı olarak görür.²²² Bu bağlamda, sûfi geleneğin üzerinde durduğu önemli bir husus da, sükûtu hikmetle kuşanmak ve dili zikre tahsis etmektir. Bu bağlamda, Hz. Peygamber'in, *Kim Allah'a ve âhiret gününe inanıyorsa ya hayır söylesin ya da sussun.*²²³ buyruğu da dilin edebi hakkında temel bir ölçüdür diyebiliriz.

Gazâlî, dilin afetlerine karşı en temel çare olarak "sükûtu" yani susmayı önerir. Ona göre susmak; iradeyi, hikmeti ve kalp terbiyesini içinde barındıran derin bir mânevî disiplindir. Bu sebeptendir ki din, susmayı överek ona yüksek bir değer atfetmiştir. Nitekim Resûlullah (s.a.s.), *Susan kurtulur*²²⁴ buyurmuştur. Susmanın bu denli vurgulanmasının nedeni, konuşmanın görünürde sıradan bir fiil gibi dursa da ardında pek çok mânevî tehlikeyi barındırmasıdır. Gazâlî, konuşmanın olası afetlerini detaylandırırken; yalan, gıybet, söz taşıma, riya, nifak, müstehcen konuşma, münakaşa, kendini övme, harama dil uzatma, düşmanlık, boş sözler, kusurları ifşa etme, lüzumsuz ve aşırı konuşma gibi birçok davranışı zikreder.²²⁵ Bu tür sözler, hem dilin hem de kalbin hastalıklarını yansıtır ve kişiyi yavaş yavaş mânevî bir uçuruma sürükler.

İnsan tabiatı itibariyle söze eğilimlidir. Konuşmak özellikle de nefsin hoşuna giden türde konuşmak, hem kolay hem de tatmin edici gelir. Fakat bu tatmin çoğu zaman geçici bir hazdan ibarettir. Gazâlî, insanın bu eğilimlerinin hem nefsin hevâsından hem de şeytanın vesveselerinden kaynaklandığını belirtir.²²⁶ Bir kez bu tür konuşmalara alışan kimse artık nadiren dilini tutabilir hale gelir. İstedikini konuşur, istemedikini konuşmaktan çekinir. Dolayısıyla dil, hikmetten uzaklaşıp nefsin etkisine girebilir. Oysa susmak, kalbin ve zihnin toparlanmasına vesile olan bir ibadet hâlidir. Düşünceyi derinleştirme, zikirle meşgul olma, kalbî murakabe ve ibadete vakit ayırma gibi faydalı işler suskunluğun müspet sonuçları arasındadır. Ayrıca çok konuşmanın doğuracağı dünyevî tartışmaların ve ahiret muhasebesinin yükünden kurtulmak da yine susmaya bağlıdır. Bu bağlamda susmak, kalbin tezkiyesine hizmet eden çok mühim meseledir.

²²² Gazâlî, *İhyâ*, 5/390; Trc. Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrı, 3/158.

²²³ Gazâlî, *İhyâ*, 5/393; Trc. Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrı, 3/161.

²²⁴ Gazâlî, *İhyâ*, 5/392; Trc. Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrı, 3/160.

²²⁵ Gazâlî, *İhyâ*, 5/394; Trc. Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrı, 3/162.

²²⁶ Gazâlî, *İhyâ*, 5/395; Trc. Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrı, 3/163.

Susmanın faydaları hem kalp hem zihin hem de toplumsal ilişkiler açısından çok katmanlı hikmetler barındırır. Gazâlî, suskunluğu nefsi arındırma sürecinde temel bir eğitim aracı olarak görür. Zira dil, kalbin tercümanıdır; ağızdan çıkan her söz, içeride işleyen düşünce ve duyguların bir yansımasıdır. Bu nedenle susmak, kalbin derinliklerinde oluşan her türlü dağınıklığı toparlama sürecidir. Her şeyden önce susmak, düşünme ve içe yönelme fırsatı sunar. Çok konuşmak, derinlikli düşünceyi engelleyebilir fakat az konuşan ya da hikmetle susan kimse, sözlerinden önce kalbini tartar, zihnini yoklar. Bu hâl, tefekkürün kapılarını açar. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de *Onlar ayakta dururken, otururken ve yanları üzerine yatarken Allah’ı zikrederler ve göklerin ve yerin yaratılışı hakkında derin derin düşünürler.*²²⁷ Buyrulur tefekkürün ehemmiyeti vurgulanır. Bu tefekkür, çoğu zaman ancak susmanın sağladığı dinginlikle mümkün olabilmektedir. Susmak, aynı zamanda zikir ve ibadet için alan açar. Dilin gereksiz sözlerden arındırılması onun, zikre ve duaya yönelimini sağlar. Bu da nefsin tesirini azaltır, kalbin Allah ile irtibatını güçlendirir. Ayrıca susmak kişinin vakarını ve ciddiyetini korur. Özellikle toplum içinde çok konuşmanın, bazen gereksiz tartışmalara, kırınlıklara, hatta fitneye sebep olabileceği düşünülürse, ölçülü suskunluk sosyal denge açısından da değerlidir. Konuşmanın doğuracağı dünyevî gerilimlerden uzak durmak ve insanların kalbini kırmaktan sakınmak susmanın diğer bir faydasıdır.

Sonuç olarak, konuşma eylemi insanı yükseltebileceği gibi derin bir gaflet çukuruna da sürükleyebilir. Bu yüzden dil, insanın en çok murakabe etmesi gereken azasıdır. Sûfî geleneğe “dil terbiyesi” yalnızca edep kurallarına riayet etmek değil, aynı zamanda kalbin dil üzerindeki hâkimiyetini kurmak anlamına gelir. Konuşmanın zararı kalbi uyaran, incelten ve hakikate yönlendiren iç sesin boğulmasında yatar. Susmak, kişinin kendi iç hakikatine yönelmesine olanak tanır. Çok konuşan, dışa dönük yaşar; susan ise içe döner, kendini dinler. Bu içe yöneliş, seyrüsülûkün temelidir. Kalbin hakikate açılması ve marifetin doğması için dilin susması gerekir. Gazâlî’nin bu anlamda susmayı nefsin terbiyesi için zaruri bir adım olarak gördüğünü ifade edebiliriz.

²²⁷ Âl-i İmrân 3/191.

Öfke, Kin ve Haset Duyguları

Ebû Hâmid, öfkeyi insan nefsinin ifsat eden tehlikeli bir duygusal taşkınlık olarak değerlendirir ve onu mânevi bir hastalık olarak konumlandırır. Ona göre öfke, adeta cehennem ateşinden alınmış bir kıvılcımdır; Allah'ın gazabından bir pay taşıyan, yürekleri tutuşturan ve insanı içten içe yakıp tüketen bir alev gibidir.²²⁸ Bu alev ilk anda sönmüş gibi görünse de tıpkı kor halinde kül altında gizlenen ateş gibi, insanın iç dünyasında saklı bir şekilde varlığını sürdürür. Gazâlî, bu öfke duygusunun harekete geçmesinde insanın kalbinde gizlenen kibir unsuruna dikkat çeker. Ona göre, kibirli ve inatçı kalpler, tıpkı çakmak taşının demire sürtülmesiyle kıvılcım çıkarması gibi, öfkenin tutuşturulmasına zemin hazırlar. Bu öfke, kişinin benliğini sarar ve onu kontrolsüz bir hâle getirir. Burada Gazâlî, öfkenin şeytanî bir damarla bağlantılı olduğunu ileri sürerek onu, metafiziksel bir kökene dayandırır. Nitekim Kur'ân'da şeytanın, *Ben ondan daha üstünüm; çünkü beni ateşten yarattın, onu çamurdan yarattın.*²²⁹ demesi bu ayrımı ortaya koyar. Çamurun doğası sükûnet ve istikrarken, ateş ise hareket, kararsızlık ve yıkıcılığı temsil eder. Gazâlî'nin dikkat çektiği gibi öfke de bu ateşin bir tezahürü olarak kişinin iç huzurunu bozar, aklını perdeleyerek onu kararsız, saldırgan ve sorumsuz hâle getirir.

Öfkenin en temel sonuçlarından biri kin ve hasettir. Bu iki manevi hastalık sadece bireyin kalbini karartmakla kalmaz; toplumsal ilişkilere de zarar verir, huzursuzluğa, ayrışmaya ve adaletsizliğe neden olur. Gazâlî bu yönüyle öfkenin içsel bir tahrip gücü taşıyan tehlikeli bir potansiyel olduğunun altını çizer.²³⁰ Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu konuda verdiği öğütler, Gazâlî'nin düşüncelerini destekler niteliktedir. Nitekim Ebû Hureyre'den rivayet edilen bir hadiste bir adam Resûlullah'a gelerek "Bana kısa bir öğüt ver" dediğinde, Efendimiz iki kez "Öfkelenme" buyurmuştur.²³¹ Bu tekrar, öfkenin ne denli yıkıcı bir güç taşıdığını ve kişinin ruhsal terbiyesinde ne kadar kritik bir yere sahip olduğunu gösterir. Gazâlî'ye göre öfke, insanda mevcut bulunan ateş tabiatının dışı vurumudur. Bu duygunun bütünüyle ortadan kaldırılması mümkün değildir ancak eğitilmesi ve hikmetle dizginlenmesi gerekir. Öfkenin arınma sürecindeki yıkıcı etkilerine karşı Gazâlî altı temel yöntem önerir.²³²

²²⁸ Gazâlî, *İhyâ*, 5/585; Trc. Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrı, 3/242.

²²⁹ El-A'râf, 7/12.

²³⁰ Gazâlî, *İhyâ*, 5/586; Trc. Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrı, 3/242.

²³¹ Gazâlî, *İhyâ*, 5/588; Trc. Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrı, 3/244.

²³² Gazâlî, *İhyâ*, 5/616; Trc. Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrı, 3/257.

Bu yöntemler, bireyin öfke ânında kendi içsel dünyasına dönerek öfkeyi bilinçle yönetmesine imkân tanımakla beraber bunlar, öfkenin kalpte doğmasıyla devreye sokulacak pratik bir mânevî ilk yardım gibidir diyebiliriz:

1. Bilmek: Öncelikli olarak birey, öfke anında başvurması gereken yolları bilmelidir. Zira öfke çoğunlukla ani bir refleksle zuhur eder ve bu anlık hâlde ancak zihnen hazırlıklı olanlar kendilerini kontrol edebilir. Öfkeyi bastırmanın ahlâkî ve mânevî değerini bilen kişi, bu bilgiyi eyleme dönüştürme iradesi de geliştirebilir.

2. İlâhî Kudreti Hatırlamak: İnsan, öfkeye kapıldığı anlarda kendi gücünü ön plana çıkarma eğilimindedir. Oysa kul, bu anlarda Allah'ın kudretini düşünerek kendini dizginlemelidir. “Ben bu kişiye öfke gösterip onu incitirsem, yarın ben de Allah'ın affına muhtaç olacağım” diye düşünmek, öfkenin şiddetini kırar. Bu noktada Kur'an'da geçen şu ayet hatırlanmalıdır: *Onlar (takvâ sahipleri) bollukta da darlıkta da Allah yolunda harcarlar, öfkelerini yenerler, insanları affederler. Allah işini güzel yapanları sever.*²³³ Gazâlî'ye göre bir kimse öfkesine rağmen affı tercih ettiğinde, bu Allah katında bir yücelme sebebidir.

3. Dünyevî Sonuçları Düşünmek: Ahireti yeterince düşünemeyen kimse için Gazâlî, öfkenin dünyadaki olası zararları üzerine tefekkür etmeyi tavsiye eder.²³⁴ Çünkü öfkeyle yapılan bir eylem düşmanı kışkırtabilir, itibarı zedeleyebilir veya telafisi mümkün olmayan bir zarara yol açabilir. Öfkeli kişi, bu tür muhtemel sonuçları düşündüğünde, duygusunun kontrolsüzce akmasına izin vermeyebilir.

4. Öfkenin Çirkinliğini Aynada Görmek: Kişi, öfkeli hâlde olan bir başkasının halini zihninde canlandırarak, kendi öfkesinin de benzer şekilde ne kadar çirkin görüneceğini fark etmelidir. Bu farkındalık, insanın hem dış görüntüsünde hem de iç dünyasında ne denli bir bozulma yaşandığını gösterir. Öfkenin ruhu karartan bir afet olduğunu görmek, onu bastırmak için güçlü bir gerekçedir.

²³³ Âl-i İmrân, 3/134.

²³⁴ Gazâlî, *İhyâ*, 5/617; Trc. Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrı, 3/258.

5. Sebebi Sorgulamak: Gazâlî, öfkenin çoğunlukla gurur, üstünlük arzusu veya nefse dair başka bir istekten beslendiğini belirtir. Kişi, öfkelenmesine yol açan nedeni sorguladığında aslında kendisini değil nefsini savunduğunu fark eder. Oysa gerçek değer, Allah'ın hoşnutluğudur.

6. Fiziksel Müdahale: Resûlullah (s.a.s.) öfke anında ilk olarak E'ûzü billâhi mine's-şeytânî'r-racîm denmesini tavsiye etmiştir. Ancak bu yeterli olmazsa, kişinin fiziksel konumunu değiştirmesi önerilir: *Öfkeli kişi ayaktaysa otursun, oturuyorsa uzansın. Çünkü öfkenin kaynağı hararettir, hararetin kaynağı ise harekettir. Eğer yine geçmezse, serin su ile abdest alsın ya da yıkansın.*²³⁵ Zira ateşi su söndürür. Bu tavsiyeler hem içsel hem bedensel yollarla öfkenin etkisinin hafifletilebileceğini göstermektedir.

Bu altı yöntem, Gazâlî'nin ahlâk eğitimine dair ortaya koyduğu psikolojik çerçevenin temel taşlarını oluşturur. Zira Gazâlî'ye göre ahlâk, sadece dışsal davranışlara indirgenemeyecek kadar derin ve köklü bir içsel dönüşüm sürecidir. Bu süreçte öfke, insanın hem fitrî hem de nefsânî yönleriyle doğrudan ilişkili, oldukça güçlü bir duygusal tezâhürdür. Gazâlî'ye göre öfke, kontrol altına alınmadığında derinleşip kalpte kökleşerek daha sinsi ve yıkıcı duygulara dönüşebilmektedir. Bu duygulardan en tehlikelisi kin duygusudur. Zira öfke genellikle gelip geçici bir durumken kin, zamanla kişinin iç dünyasına yerleşerek onun karakterinde kalıcı bir hâl alır. Gazâlî, öfke ateşinin boşalma imkânı bulamadığında içe yönelip kalpte yer ettiğini ve bunun neticesinde kini doğurduğunu ifade eder.²³⁶ Bu bağlamda kin, bir başkasına karşı duyulan sürekli öfke hâlidir; insanın içini kemiren ve ruhsal dirayeti zayıflatan bir düşmanlık hissidir. Kin duygusu, bireyin karşısındakine zarar vermekle kalmayıp aynı zamanda kendi iç huzuruna da zarar verir. Zira kin taşıyan kişi, affetmenin iyileştirici yönünden uzak durduğu için sürekli bir iç çatışma hâlinde yaşar. Bu nedenle Hz. Peygamber (s.a.s.) “Mümin kinci olmaz”²³⁷ buyurarak, bu duygunun mümin kişiliğiyle bağdaşmadığını açıkça ortaya koymuştur. Çünkü kin, bağışlamayı ve gönül temizliğini imkânsız hâle getirerek ruhu yorar, kalbi karartır ve kişiyi bâtinî tekâmül yolundan uzaklaştırır.

²³⁵ Gazâlî, *İhyâ*, 5/720; Trc. Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrı, 3/259.

²³⁶ Gazâlî, *İhyâ*, 5/646; Trc. Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrı, 3/270.

²³⁷ Gazâlî, *İhyâ*, 5/646; Trc. Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrı, 3/270.

Kinle bağlantılı diğer bir afet ise hasettir. Haset, bir başkasında bulunan nimetin yok olmasını istemek ya da en azından onun bu nimetten yoksun kalmasını dilemek şeklinde tezahür eder. Bu duygu da çoğu zaman öfke ve kin temelli gelişir. Gazâlî, haset için kinin sonucu olduğunu ifade eder.²³⁸ Kişi, kendisini üstün görmek yahut başkasının iyiliğine tahammül edememek gibi kibirli bir tutumla başkasının mutluluğunu içine sindiremez. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.), “Haset, ateşin odunu yakıp bitirdiği gibi iyilikleri yer bitirir”²³⁹ buyurarak hasedin, kişinin amellerini dahi tüketen bir afet olduğunu vurgular. Bu mecaz, hasedin yıkıcılığını ve kalpte açtığı tahribatı son derece çarpıcı biçimde ortaya koyar. Kin ve haset gibi duygular hem bireysel huzuru hem de toplumsal bağları çürütür. Kin güdüsüyle hareket eden kişi adaletten uzaklaşır, hasetle dolu kalp ise başkasının başarısına tahammül edemez. Oysa tasavvufî ahlâkın temel hedeflerinden biri, nefsin bu tür yıkıcı temayüllerinden arınmak ve kalbi tecilli ilâhî isimlerin yansımalarına hazırlamaktır. Haset duygusunun insanlık tarihi kadar eski olduğunu gösteren dikkat çekici bir örnek, İblîs’in Hz. Âdem’e karşı duyduğu kıskançlıktır. Nitekim selef âlimlerinden biri hasedin kökenine işaretle şöyle demiştir: “Günahların ilki hasettir.”²⁴⁰ Bu tespitin arka planında, İblîs’in kendi makam ve konumunu kıyas unsuru haline getirmesi yatar. Cenâb-ı Hakk’ın Hz. Âdem’i yaratıp melekleri ona secdeyle emretmesi üzerine, İblîs ilahî iradeye karşı gelmiş ve *Ben ondan daha hayırlıyım; beni ateşten, onu çamurdan yarattın*²⁴¹ diyerek secde etmeyi reddetmiştir. Bu reddedişin gerisinde kibir ve haset yer alır. İblîs, Âdem’e lütfedilen değeri içine sindirememiş, onun sahip olduğu makama duyduğu kıskançlıkla isyana sürüklenmiştir. İmam Gazâlî, bu örnek üzerinden hasedin ne denli köklü ve yıkıcı bir afet olduğuna dikkat çeker. Zira haset, kul ile Rabbi arasına giren, insanın Allah’ın takdirine rıza göstermesini engelleyen içteki bir düşman gibidir. Kul, başkasına verilen bir nimetin yok olmasını istemekle aslında ilahî takdire müdahale etmiş ve kadere karşı içten bir başkaldırıya sürüklenmiş olur. Bu yönüyle hasedin, itikadî bir bozulmanın da habercisi olduğunu gözlemlemekteyiz.

²³⁸ Gazâlî, *İhyâ*, 5/667.

²³⁹ Gazâlî, *İhyâ*, 5/667; Trc. Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrı, 3/278.

²⁴⁰ Gazâlî, *İhyâ*, 5/668; Trc. Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrı, 3/279.

²⁴¹ Sâd, 38/76.

Tüm bu yıkıcı duyguların temelini teşkil eden öfke meselesine yeniden eğildiğimizde insan, öfkelenebilir; zira tabiatında ateş unsuru vardır. Ancak bu ateş, nefsin alt düzey mertebelerinde kalırsa yakar, yıkar ve ifsada sürükler. Ne var ki kişi bu öfkeyi idrak, muhasebe ve irade yoluyla kontrol edebildiğinde bu ateş artık aydınlatıcı bir ışığa dönüşebilir. Öfkeyi bastırmak, Gazâlî açısından yalnızca toplumsal huzuru koruyan bir ahlâkî norm olmayıp aynı zamanda insanın kendi varoluşunu idrak etme yolculuğunda bir eşiktir. Zira öfke, “ben” duygusunun en görünür dışavurumudur. Kişi öfkelenildiğinde çoğu zaman benliğini, üstünlüğünü, haklılığını ya da güç iradesini savunur. Tam da bu noktada öfkenin kontrol altına alınması, nefsin terbiyesi ve öz benliğin tanınması açısından büyük bir imkân sunar. Nitekim kişi öfkesine yenildiğinde nefsinin esiri, öfkesini yendiğinde ise onun hâkimi olur. Bu yönüyle öfkenin dizginlenmesi, tasavvufta yeri olan nefis mertebelerinde yükselmenin yani mânevî tekâmül sürecinin bir parçasıdır. Diğer yandan öfke anı, insanın gerçek tabiatını açığa çıkardığı bir ayna gibidir. Bu ânda kişi, iç dünyasındaki karanlık yönleriyle yüzleşebilir. Bu yüzden öfkenin bastırılması hem dışarıya yönelik bir sükûnet hem de içe dönük bir arınma hareketidir. Gazâlî, öfkenin tedavisini bu yüzden sadece davranışsal düzeyde bırakmaz; bilme, düşünme, hatırlama ve nefsin muhasebe etme yollarını göstererek bireyin kendi iç varlığına yönelmesini sağlar. Öfke hâlinde kendini denetleyebilen bir kimse, nefsin tanımayla ve onu ıslah etmeye başlamış demektir. Bu noktada öfkenin bastırılması, sadece “iyi bir davranış” olmanın ötesine geçer. Bu eylem, kalbin eğitimi, benlik terbiyesi ve en nihayetinde kendini bilme yolunda atılmış sahici bir adımdır. Kişi, içindeki öfke ateşini söndürdükçe Allah’a daha çok yaklaşabilir; çünkü Gazâlî’ye göre az evvel ifade ettiğimiz gibi öfke ateşi, şeytanın damarlarından beslenir. Dolayısıyla öfkenin kontrolü, insanın hem iç dünyasını hem de Rabbini tanıma yolculuğuna bir adımdır.

Dünya Sevgisi ve Mal Tutkusu

Marifet yolunda nefsi tanıma arayışında en sinsi tuzaklardan biri, dünya sevgisinin kalbe yerleşmesidir. Gazâlî’ye göre dünya, özünde fânîdir fakat ona bağlanmak, kalpte mânevî körlüğe yol açar. Bu nedenle dünya yergisi onun, aşırı şekilde sevilmesinin insanı hakikatten alıkoyan bir perdeye dönüşmesine dair uyarıdır. Gazâlî’nin ifadelerinden bu perdeyi “dünyanın aldaticılığı” olarak tanımladığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda dünya, nefsin hoşlandığı şeylerin toplandığı bir sahne gibidir. Şehvet, makam tutkusu, servet arzusu,

kibir, riya gibi birçok nefsanî eğilim bu dünyada filizlenir ve insanı özünden uzaklaştırır. Dünya, kendine has cazibesiyle insanı kendine çeker ancak bu cazibe geçicidir. Kişi bu çekiciliğe kapıldığında, kalbinde Allah’a olan yöneliş zayıflar ve benlik algısı çarpıtılır. Bu yüzden dünya sevgisi, nefsin hastalıkları arasında kök salan en tehlikeli unsurlardan biridir. Kur’ân’da bu hakikat şöyle bildirilir: *Bilin ki dünya hayatı, ancak bir oyun, eğlence, süs, aranızda övünme ve daha çok mal ve evlat sahibi olma yarışıdır.*²⁴² Bu âyet, dünyanın geçici doğasını ve insanı gaflete sürükleyici yönünü özlü bir biçimde ortaya koyar. Gazâlî de bu doğrultuda, dünya sevgisini bir perde olarak niteler ve bu perdeyi aralayarak insanın bâtınî yolculuğuna yönelmesini öğütler. Çünkü kalp, aynı anda iki sevgiyi taşıyamaz: ya Allah sevgisiyle dolar ya da dünya sevgisiyle perdelenir.

Gazâlî, dünya hayatına karşı son derece eleştirel bir bakış geliştirir ve bu tavrını da hem ahlâkî hem de metafizik bir zemine de oturtur. Ona göre dünya, zahirde süslenmiş gibi görünse de özünde aldatıcıdır; insanın kalbini meşgul eden, onu ebedi hakikatten uzaklaştıran geçici bir seraptır. Dünya nimetlerine gönül veren kimse, aslında kendi eliyle yıkıma doğru yürümektedir. Çünkü dünya, dostluk gösterdiği kişilere dahi bir noktadan sonra dişlerini gösteren, güven telkin ederken tuzak kuran bir varlıktır. Gazâlî’nin bu yaklaşımında, dünya ile kurulan ilişkinin niteliksel bir değerlendirmeye tabi tutulduğu görülür. Ona göre *dünyaya hizmet eden dünyayı kaybeder*²⁴³ yani dünya için çabalayan insan, sonunda onun geçiciliği ve tutarsızlığı karşısında yıkıma uğrar. Buna karşılık, dünyaya sırtını dönen, hakikate yönelen kişi kazanır. Zira bu tavır, fânî olandan bâkî olana yönelişi temsil eder. Bu ifadeler, Gazâlî’nin zahidâne duruşunun özüdür ve tasavvufî tecrübenin temel kabullerinden biriyle örtüşür: Dünya ile meşguliyet arttıkça kalp karanlığa gömülür, ama yüz çevrildikçe kalp saflaşır. Gazâlî, dünyanın en temiz hâlinin bile arınmış olmadığını belirtir.²⁴⁴ Sağlık hastalığa, gençlik ihtiyarlığa, sevinç hüzne, varlık yokluğa dönüşür. Bu dönüşümün kaçınılmazlığı, dünyanın “temel ontolojik zaafı”dır. Bu sebeple dünya, ne kadar arınmış görünse de aslında kalıcı bir güven vadetmez; çünkü doğası gereği geçicidir ve insanı aldatır. Dünyaya gönül verenlerin durumu ise Gazâlî’ye göre dramatiktir. Dünya, ilk etapta onlara dostane görünür; süslenir, cilalanır ve insanı kendi güzelliğine hayran bırakır. Ancak bu hayranlık, hakikatte bir yanılsamadan ibarettir. Dünya, insanın tam ona güvendiği anda,

²⁴² El-Hadîd, 57/20.

²⁴³ Gazâlî, *İhyâ*, 6/9; Trc. Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrırcı, 3/304.

²⁴⁴ Gazâlî, *İhyâ*, 6/9.

beklenmedik şekilde sırtını döner. *Gizli saklı tuhaflıklar* ifadesiyle²⁴⁵ Gazâlî, dünyanın insana ansızın gösterdiği karanlık yüzüne dikkat çeker. Bir başka deyişle, dünya asla bir dost değildir. Zamanla her güveni boşa çıkarır, her beklentiye ters düz eder. Dünya, tam güvenildiği anda insanı yanıltır; zafer sanılan şey aslında hezimetin başlangıcıdır. Gazâlî bu süreci oldukça çarpıcı bir metaforla tamamlar: *Dünya, sevdalılarını un değirmeninde öğütür ve kefene sarılı hâlde toprağın altına gömer.*²⁴⁶ Bu ifade mecazi anlamda insanın sonunu betimler. Dünya, vaat ettiği hazları çok geçmeden insana mezar hâline getirir. Bu düşüncelerini desteklerken Gazâlî, Resûlullah'ın (s.a.v.) şu hadisine de yer verir: “Dünya mümine zındandır, kâfire cennettir.”²⁴⁷ Bu hadis, Gazâlî'nin dünya anlayışının temelini oluşturur. Çünkü ona göre mümin, bu dünyada arzularını sınırlayan, nefsini terbiye eden, ahiret yurduna hazırlanandır. Bu nedenle dünya, onun için bir imtihan alanıdır. Buna karşılık, kalıcı saadeti dünyada arayan kişi için burası bir eğlence mekânıdır ama bu cennet sandığı yerin ardında derin bir aldanış yatar.

Dünya yergisine, modern anlamda bakıp değerlendirecek olursak Gazâlî, insanın maddi başarılar uğruna içsel bütünlüğünü kaybetmemesi gerektiğini vurgular. Onun nazarında dünya ile ilişkide asıl sorun, dünyanın kendisi değil, insandaki dünya hırsıdır. Bu yüzden dünyaya ait olmak ile dünyada bulunmak arasında keskin bir ayrım vardır. Bugünün dünyasında, Gazâlî'nin bu eleştirileri hâlâ derin anlamlar taşır. Tüketim kültürüyle beslenen insan, dünyanın cazibesi karşısında hâlâ zayıftır. Dolayısıyla *İhyâ*’da yer alan bu uyarılara baktığımızda aslında sadece bir çağın değil, insanın her çağda tekrar tekrar karşılaştığı tuzaklara dair bir ikazdır.

Gazâlî'ye göre dünya sevgisi, kalpte dünyevî olan her türlü eğilimi içerir. Buradan hareketle mal-mülk düşkünlüğü, dünya sevgisinin en yaygın ve tehlikeli görünümlerinden biridir. Mal edinme arzusu, zamanla insanın kalbini kuşatan ve onun hakikate yönelmesini engelleyen bir perde hâline gelir. Dünyaya olan bağımlılığın kalpte kök salmasıyla birlikte insanın mala mülke duyduğu ilgi de hastalıklı bir biçim alır. Bu noktada artık mal, kişinin sahip olduğu bir şey olmaktan çıkar ve kişi, malın esiri hâline gelir. Gazâlî bu durumu kalbi işgal eden dünyevî unsurların, insanın hakikat arayışıyla çatışması şeklinde değerlendirir.

²⁴⁵ Gazâlî, *İhyâ*, 6/10; Trc. Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrı, 3/304.

²⁴⁶ Gazâlî, *İhyâ*, 6/10.

²⁴⁷ Gazâlî, *İhyâ*, 6/12; Trc. Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrı, 3/306.

Çünkü mal sevgisi, görünürde masum bir kazanç arzusu gibi belirse de içsel bir yozlaşmanın ve nefsin hâkimiyetinin işaretidir. Gazâlî'nin eleştirisi, malın kendisini değil ona duyulan aşırı ve hırsla duyulan bağlılııdır. Zira bu tür bir bağlılık, kişinin içsel dengesini bozar; nefsin doymak bilmeyen taleplerine zemin hazırlar. Böyle bir durumda kul, neye sahip olduğundan ziyade sahip olduğu şeyin kendisine ne kadar sahip olduğu sorusuyla yüzleşmek zorundadır. Tasavvufî gelenekte sıkça vurgulanan “elinde olsun ama gönlünde olmasın” ilkesi, tam da bu bağlamda anlam kazanır. Gazâlî'ye göre mal, zaruri ihtiyaçlar için edinilebilir fakat kalbin ona bağlanması, kişiyi ruhsal tekâmülden alıkoyar. Çünkü mal, insanın zannettiğı gibi güvenceden daha çok aslında imtihan vesilesidir.²⁴⁸ Dünya malı, kendiliğinden ne iyi ne de kötü bir varlıktır. Onun değerini belirleyen şey insanın, ona karşı takındığı tutumdur. Bu nedenle mal, her insan için aynı sonucu doğurmaz zira her birey farklı bir kalbî ve ahlâkî eğilimle tavır sergiler. Yani asıl imtihan, malın varlığı ya da yokluğu değil, bu iki durumda da gösterilen tepkilerden kaynaklanır. Servetten yoksun bir kişi, yokluk karşısında ya sabır ve kanaat ile hareket eder ya da tam aksine, açgözlülük ve hırsla yanıp tutuşur. Bu iki eğilimden biri insanı yükseltirken, diğeri ruhsal çöküşe götürür. Aynı şekilde, varlık sahibi bir kimse için de mal bir sınav vesilesidir. Kimi, sahip olduklarını cimrice saklar ve kalbinde bencilliğı büyütür; kimi ise infak eder, paylaşır ve böylece malı nefsinin değil, iradesinin bir aracı kılar. Ona göre kişi zengin ya da fakir olabilir ama esas mesele, bu durumda ne tür bir tutum sergilediğidir. Buradan hareketle diyebiliriz ki zenginlik de yoksulluk da insanı kemâle ulaştırabilecek birer vasıta olabilir ancak bu vasıta, sadece doğru bir ahlâkî duruşla anlam kazanır. Gazâlî'nin bu yaklaşımı, Kur'ân'da da yer bulur: *Sizi hem hayırla hem de şerle imtihan ederiz*²⁴⁹ âyeti tam da bu çift yönlü imtihan anlayışına işaret eder. Dolayısıyla mal dediğimiz şey insana teslim edilen bir emanettir; onunla ne yapılacağı, insanın mânevî istikameti hakkında çok şey söyler. Cimrilik, bencillik, gösteriş gibi nefsî temayüller malın, kalbi nasıl işgal ettiğini gösterirken; infak, kanaat ve cömertlik gibi erdemler, insanın mal karşısındaki dirayetini ortaya koyar. Dolayısıyla Gazâlî'nin, dünya ve mal sevgisine dair uyarıları, kalbin hakikate yönelmesi için bir boşaltım sürecine işaret eder. Bu yaklaşım Kur'ân'da da karşılığını bulur. Nitekim A'lâ Suresi'nde şöyle buyrulur: *Hayır! Siz dünya hayatını tercih ediyorsunuz. Oysa ahiret, daha hayırlı ve daha kalıcıdır.*²⁵⁰ Bu ayetler, dünyevî hazların geçiciliğini vurgularken, kalbin ebedî olanı tercih

²⁴⁸ Gazâlî, *İhyâ*, 6/114.

²⁴⁹ El-Enbiyâ, 21/35.

²⁵⁰ El-A'lâ, 87/16-17.

etmesi gerektiğini de ortaya koyar. Gazâlî'nin uyarıları bu bağlamda, kalbin dünyevî olandan boşaltılarak ulvî olana yönelmesi gerektiğine dair bir irşattır. Kalp, mal sevgisiyle dolu oldukça hakikatin yansıyacağı bir ayna olamaz. Kalbi bundan arındırmak ise nefsin taleplerini dengelemekten, dünyevî bağılıkları sorgulamaktan geçer.

Gazâlî'nin dikkat çektiği üzere, nefsin hoşlandığı her şey bir imtihan vesilesidir. Mal sevgisi gibi makam tutkusu da aynı kökten beslenen nefsânî bir eğilimdir. Bu tür tutkular zamanla gösterişe, yani riyaya evrilerek bireyin ihlâsını zedeler, kulluk şuurunu gölgeler. Bu noktada, Gazâlî'nin makam arzusu ve riyaya yönelttiği eleştirilere odaklanmak, konunun bütünlüğü açısından önem arz etmektedir.

Makam Arzusu ve Riyanın Tehlikeleri

İmam Gazâlî'ye göre nefsin en gizli ve sinsî arzularından biri olan makam tutkusu dünyevî bir yükselme isteğiyle başlayıp zamanla kalbi kirleten derin bir benlik iddiasıdır. İnsan, toplumda itibar kazanma, övülme ve üstün görünme arzusuyla makam sahibi olmayı amaçladığında, bu arzu zamanla ibadetlerine ve iyi amellerine de sirayet eder. Böylece samimiliğini yitiren kişi, başkalarının takdirini kazanmak için ibadet eden bir varlığa dönüşür. Bu hâl, Gazâlî'nin tasnifinde “riya” olarak adlandırılır; yani ihlâsın zıddı, kalbin Allah'tan başkasına yönelmesi anlamına gelmektedir.²⁵¹ Riya, amelin özünü bozar, kalbi dünyevî beklentilerle doldurur ve kişiyi ahirette eli boş kalma tehlikesiyle yüz yüze getirir. Bu nedenle Gazâlî makam sevgisini, ruhu ifsâd eden bir hastalık olarak değerlendirir ve bu konuda derin ahlâkî uyarılarda bulunur. Zira makam arzusu çoğu zaman, insanın başkaları tarafından beğenilme ve takdir edilme ihtiyacını körükleyerek riyaya kapı aralar. Bu noktada Ebû Süleyman ed-Dârânî'nin şu sözü konuyla ilişkilidir: “Amel ederken riyadan korunmak, amel etmekten daha zordur.”²⁵² Bu ifade, niyetin ihlasla korunmasının, zahirdeki davranıştan daha zor olduğunu vurgular. Riya, ibadetin özü olan Allah rızasını gölgede bırakır; kişi ibadetini insanlara gösteriş için yaptığında amel, zâhiren doğru olsa bile bâtınen fesada uğrar.²⁵³ Gazâlî'nin uyarıları da bu çerçevede, ihlâsı tehdit eden gizli afetlere karşı içsel

²⁵¹ Mustafa Çağrı, “Riya”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/137.

²⁵² Gazâlî, *İhyâ*, 6/335; Trc. Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrı, 3/434.

²⁵³ Bu konuyu şu âyetle desteklemek mümkündür: Biz sizi sırf Allah rızası için doyuruyoruz; sizden bir karşılık ve teşekkür beklemiyoruz. Bkz. El-İnsân, 76/9.

teyakkuzu merkeze alır zira riya, nefsin fark edilmesi güç olan gizli bir tuzağıdır ve nefis terbiyesinin en çetin imtihanlarından biridir.

Gazâlî, riyanın her dışa yansıyan davranışta aranmasının isabetli olmadığını vurgulayarak, bu konuda ince bir ayırım yapar. Ona göre bir kimsenin insanlar arasına çıkarken daha güzel bir elbise giymesi bir tür gösteriş sayılabilir ancak bu, ibadet alanında değil, dünyevî bir görünüme yönelik olduğu için haram değildir. Gazâlî, insanların süslenme ve zarafet tercihlerinin doğal olduğunu, asıl önemli olanın bu davranışların niyeti olduğunu ifade eder.²⁵⁴ Bu yaklaşımını, Hz. Âişe'den nakledilen bir hadis ile destekler. Rivayete göre Resûlullah (s.a.s.), sahabenin yanına çıkmadan önce bir su birikintisine bakarak saçını ve sarığını düzeltmişti. Hz. Âişe bu davranışı görünce “Bunu siz de mi yapıyorsunuz, ey Allah’ın Elçisi?” diye sorduğunda, Efendimiz (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “Evet, çünkü kişinin dostlarının yanına çıkarken onlara saygı göstermek için güzel görünmesi, Allah Teâlâ’nın hoşuna gider.”²⁵⁵ Bu örnek, dış görünüme dair düzenlemelerin riya ile karıştırılmaması gerektiğini, asıl belirleyici olanın kalpteki niyet olduğunu gösterir.

İmam Gazâlî, mal sevgisiyle makam hırsı arasında dikkat çekici bir karşılaştırma yapar. Bu karşılaştırmaya yer vermek hem makam hem mal tutkusunun mahiyetine dair derinlemesine bir farkındalık geliştirirken, Gazâlî’nin ahlâk ve mâneviyat anlayışındaki incelikleri daha iyi kavramamıza yardımcı olacaktır. Ona göre her iki tutku da kalbi meşgul eden ve hakikatten uzaklaştıran unsurlardır ancak makam ve itibar arzusunun tehlikesi daha derindir.²⁵⁶ Çünkü mal düşkünlüğü çoğu zaman gözle görülür ve fark edilebilir bir yön taşırken, makam tutkusu daha gizli, daha sinsi ve dolayısıyla daha yıkıcıdır. Bir kimse insanların övgüsünü, takdirini ve hayranlığını elde etme arzusuyla hareket ettiğinde aslında onların gönlünde bir mevki elde etmeye çalışır. Bu da kişinin davranışlarını sürekli başkalarının takdirine göre şekillendirmesine yol açar. Oysa geçimini helal yoldan sağlayan kişi, toplumun takdirine muhtaç olmadan yaşayabilir. Beklenti ortadan kalkınca da insanların nezdinde itibar sahibi olup olmaması onun için anlamını yitirir. Bu durumda kişi sadece Allah’ın rızasına odaklanarak kalbini dünyevî itibardan ve gösterişten koruma yoluna

²⁵⁴ Gazâlî, *İhyâ*, 6/345.

²⁵⁵ Gazâlî, *İhyâ*, 6/345; Trc. Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrı, 3/439.

²⁵⁶ Gazâlî, *İhyâ*, 6/311.

girebilir. Dolayısıyla Gazâlî, insanı mânevî tekâmülden alıkoyan unsurlar arasında makam hırsının, mal hırsına göre daha tehlikeli olduğunu özellikle altını çizer.

Ebû Hâmid makam sevgisini, insanın nefsinde gizli ve derin bir şekilde yer etmiş olan üstünlük arzusunun bir dışavurumu olarak değerlendirir. Makam tutkusu, çoğu zaman övülme, tanınma ve yüceltilme arzusuyla iç içe geçmiş bir kibir halidir. Bu tutku, kişinin kendini insanların gözünde değerli kılma çabasının bir ürünü olup zamanla kalbi Allah'tan başkasına yönelmiş bir hâle getirir. Ancak Gazâlî, bu arzunun tüm tezahürlerini toptan reddetmez; burada belirleyici olanın niyet olduğunu özellikle vurgular.²⁵⁷ Eğer bir kimse şöhreti arzulamadığı halde sırf Allah Teâlâ'ya hizmet gayesiyle çabalarken insanlar arasında tanınır hale gelirse bu durum mânevî bir tehlike olarak görülmez. Aksine, niyetin safiyeti korunabildiği sürece bu tanınmışlık da bir hayra dönüşebilir. Fakat şöhret ve makam arzusuyla yola çıkan bir kimsenin kalbi, zamanla insanlar tarafından yüceltilme beklentisiyle dolabilir. Bu nedenle Fudayl b. İyâz'ın şu uyarısı dikkat çekicidir: “Eğer tanınmamak elinden geliyorsa böyle yap. Çünkü senin insanlar arasında tanınmaman, övülmemen, hatta yerilmen hiç önemli değildir. Yeter ki Allah katında övülmeyi hak eden bir insan ol.”²⁵⁸ Makam arzusunun bu şekilde içe doğru yönelmesi, zamanla riya gibi son derece sinsi ve yıkıcı bir kalbî hastalığı da beraberinde getirir. Gazâlî'nin bu konudaki yaklaşımı son derece çarpıcıdır zira ona göre riya, açıkça fark edilemeyen bir hastalık olup en çok da zahiren salih görünen insanlarda kendini gösterir. Bu görüşünü ise Peygamber Efendimiz'in şu dikkat çekici hadisine dayandırır: “Ümmetim için en çok korktuğum şey, gece karanlığında sert kaya üzerinde yürüyen siyah karıncadan daha gizli gelen riya ve gizli şehvettir.”²⁵⁹ Bu teşbih, riyanın görünmezliğini, hissedilmezliğini ve insanın iç dünyasında nasıl sessizce ilerlediğini açık bir biçimde tasvir eder. Gazâlî'ye göre bu duygular değil sıradan müminleri, ilim ve takvada ileri gitmiş kişileri bile etkisi altına alabilecek güçtedir.²⁶⁰ Çünkü nefsin gizli arzuları çoğu zaman hakikate benzer görüntülerle kişinin kalbine sızar ve amellerin özünü içten içe çürütür. Bu sebeple riya, insanın Allah Teâlâ ile olan bağına duvar ören ve onu mânevî tekâmülden uzaklaştıran ciddi bir tehdit olarak değerlendirilmelidir.

²⁵⁷ Gazâlî, *İhyâ*, 6/264.

²⁵⁸ Gazâlî, *İhyâ*, 6/268; Trc. Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrı, 3/404.

²⁵⁹ Gazâlî, *İhyâ*, 6/257.

²⁶⁰ Gazâlî, *İhyâ*, 6/257.

İmam Gazâlî, gizli riyanın tespit edilmesinin zorluğundan bahsettikten sonra bu riya'yı teşhis etmenin en kısa yolu olarak kişinin, niyetindeki farkındalıkla mümkün olduğunu anlatır. Şayet bir kimse, ibadeti Allah için yaparken bir insanın onu görüp görmemesi arasında fark hissediyorsa bu durum kalpte bir tür riyanın bulunduğuna işaret eder.²⁶¹ Gerçek anlamda ihlas sahibi olan kimse, Allah'ın görüp bilmesine değer verir. Bundan dolayı, tıpkı idrak sahibi olmayanlara gösteriş yapma ihtiyacı hissetmediği gibi akli başında insanlara karşı da böyle bir eğilim taşımaz. Çünkü onun nazarında insanlar, Allah'ın kudreti karşısında herhangi bir fayda veya zarar verme gücüne sahip değildir. Ancak Gazâlî, bu tür ince riya eğilimlerinin her zaman ibadeti bâtil kılmayacağını fakat kalbin ihlas hassasiyetiyle sürekli murakabe hâlinde olması gerektiğini vurgular.²⁶² Bu yaklaşım, amellerin görünür biçimlerinden ziyade, niyetin saflığına odaklanan bir içsel denetime davettir diyebiliriz.

Riya gibi amelin içini çürüten hastalıkların başında, kalpte derin bir kök salan kibir ve gurur gelmektedir. Zira riya, çoğu zaman insanın içten içe kendini yüceltme arzusundan, yani kibirden beslenir. Bu nedenle Gazâlî kibri, insanın hakikatle bağını koparan tehlikeli bir perde olarak değerlendirir. Gazâlî'nin, nefsin tekâmül sürecinde kibir ve gurura neden bu denli önem atfettiğini anlayabilmek için bu iki kavramı incelemek gereklidir.

Kibir ve Gurûr

İmam Gazâlî kibri, insanın kalbinde kök salan en tehlikeli afetlerden biri olarak değerlendirir. Ona göre, kişi ancak kendisinde bir üstünlük vehmi oluştuğunda kibre kapılır. Bu üstünlük ise çoğunlukla birtakım niteliklere sahip olma iddiasına dayanır. Söz konusu nitelikler dinî ve dünyevî olarak ikiye ayrılır. Dini olanlar, ilim ve ibadetle ilgilidir. Dünyevî olanlarsa asalet, güzellik, güç, servet ve yardımcılarının çokluğu gibi toplumsal ve maddi itibarı besleyen unsurlardır.²⁶³ Bu şekilde kibirlenmenin yedi temel sebebi ortaya çıkmaktadır. Gazâlî her bir sebebi ayrı ayrı ele alır ve bu alanlarda insanın nefsine kapılarak nasıl bir üstünlük iddiasına düşebileceğini açık bir şekilde analiz eder. Bu sayacağımız nedenler aslında kişinin, nefsini nasıl yücelttiğine ve nasıl bir 'ben' inşa ettiğine dair ipuçları verecektir.

²⁶¹ Gazâlî, *İhyâ*, 6/362-363.

²⁶² Gazâlî, riya tehlikesinden dolayı ibadeti terk etmenin yanlış olduğunu ve şeytandan gelen bir vesvese olduğunu belirtir. Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, 6/415.

²⁶³ Gazâlî, *İhyâ*, 6/538; Trc. Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrı, 3/510.

İlki, ilim sebebiyle kibre kapılmak olup Gazâlî'nin en sert uyarılarından biridir. Ona göre ilim, kişiyi tevazuya götürmek yerine kibre sevk ediyorsa o bilgi hakiki ilim olmayıp sadece bir yükten ibaret sayılır. Bu durumdaki kişi, sahip olduğu bilgiyle kendini yüceltir, başkalarını küçümser, nasihat dinlemez biridir. Oysa Gazâlî, gerçek ilim için 'kişiye kendi acziyetini öğreten ilim' der.²⁶⁴ Ona göre asıl ilim, Rabbine karşı sorumluluğunu artırır, son nefeste imanla göçmenin bile bir nasip meselesi olduğunu fark ettirir. Bu yüzden ilim sahibi kimselerin kaygısı daha fazla olmalı, kalpleri daha yumuşak ve sözleri daha ihtiyatlı olmalıdır. Gazâlî bu noktada Ebu'd-Derdâ'nın şu sözünü hatırlatır: "Bir kimsenin ilmi arttıkça Allah korkusu da artar."²⁶⁵ Buradan hareketle Gazâlî, bilgisiyle kibirlenen kimseye âlim demektense nefsinin tuzağına düşmüş bir cahil demenin daha isabetli olacağını aktarır.²⁶⁶

İkinci sırada yer alan amel ve ibadetle kibirlenmedir ki bu, zühd ve takva ehli için büyük bir tuzaktır. Kimi zaman insanlar nefsanî arzularını terk eder, dünyadan yüz çevirir fakat kalplerinde gizli bir beğeni ve başkaları üzerinde üstünlük kurma arzusu oluşabilmektedir. Bu tür bir gizli kibir, zühd perdesi altında nefsi besleyen bir çelişki haline gelir. Gazâlî'ye göre kişi, bu halde insanların gönlünde bir yer edinmeyi hedef haline getirdikçe hem dünya hem de din alanında kibre düşmekten kurtulamaz.²⁶⁷

Üçüncü sebep, soy ile kibirlenmektir. Kişi, doğuştan sahip olduğu aile, kabile veya soy bağıyla başkalarına üstünlük taslayabilir. Oysa Hz. Peygamber (s.a.s) bu tür bir övünmeyi açıkça yasaklamış ve şöyle buyurmuştur: "İnsanlar atalarıyla övünmeyi bıraksınlar. Çünkü asalet davası güdenler, cehennemde kömüre dönüşecekler veya burunlarıyla pislik karıştıran böceklerden daha aşağı mahlûk haline geleceklerdir."²⁶⁸

Gazâlî'ye göre bir başka kibir sebebi güzellik olup çoğunlukla kadınlarda gözlemlenen bir eğilim olarak zikredilir.²⁶⁹ Bu tür kibir, kişinin dış görünüşüyle övünmesine ve başkalarının kusurlarını görme, onları ayıplama, hatta bu kusurları dillendirme gibi davranışlara yol açabilmektedir. Hâlbuki bu tür bakış, kalpteki merhameti, dildeki edebi

²⁶⁴ Gazâlî, *İhyâ*, 6/553.

²⁶⁵ Gazâlî, *İhyâ*, 6/554.

²⁶⁶ Gazâlî, *İhyâ*, 6/555-556.

²⁶⁷ Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrı, 3/513.

²⁶⁸ Gazâlî, *İhyâ*, 6/547.

²⁶⁹ Gazâlî, *İhyâ*, 6/549.

aşındırarak toplum içinde hoş olmayan tavırların sergilenmesine ve kırıncı olmaya teşvik eder. Bu hususta Hz. Muhammed bir başka hadiste: “Kalbinde zerrece kibir bulunanlar cennete giremeyecek” buyurmuştur.²⁷⁰ Gazâlî, bu hadisin açıklığına rağmen insanların kalplerinde kibir taşımaya sert tepki gösterir.

Beşinci sebep olan zenginlikle kibir, en yaygın kibir türlerinden biridir.²⁷¹ Servet sahibi olmak, kişiye dünyada güç ve imkân sunar. Fakat bu imkânların, kendisine diğer insanlara karşı bir üstünlük vesilesi olduğunu sanan kişi, nefsinin rehberliğinde hareket ediyor demektir. Oysa servet, tevazunun imtihanıdır ve hakikat ehli, zenginliği paylaşmakla yükümlü olduğunu bilir.

Altıncı sebep güç ve saldırganlıkla kibirlenmektir.²⁷² Daha çok fiziksel kuvveti ya da otoriteyi esas alır. Bu tür bir kibirle kişi, zayıfları hor görebilir, kendi kudretini yüceltme çabasına girebilir. Ancak bilinmelidir ki güç geçicidir; zulüm ise sahibini çökerten gizli bir hastalıktır.

Yedinci ve son sebep ise yardımcıları, öğrencileri, hizmetçileri veya ailesiyle kibirlenmedir.²⁷³ Bu tür bir üstünlük iddiası, daha çok yöneticilerde, âlimlerde ya da toplumda etkin pozisyonda olan kimselerde ortaya çıkmaktadır. Bu noktadaki kişi, etrafındaki kalabalıkla övünür ve kendisinden fayda görenlerin çokluğuyla içten içe bir değer inşa eder. Hâlbuki hakikate baktığımız zaman bunun da nefsin hoşlandığı bir yanılsamadan ibaret olduğunu görmekteyiz. Gazâlî’nin bu yedi sebebi sayması, kibir duygusunun tek bir kaynağa indirgenemeyecek kadar derin ve çok boyutlu bir afet olduğunu gösterir. Zira kibir duygusuna sebep, sahip olunan bir şeyle övünmek şöyle dursun da kalpte başkasını küçümseyen imalı bir bakış dahi yeterlidir.²⁷⁴ Görüldüğü üzere bu sebeplerin her biri, insanın kendi iç dünyasına yönelmesini, benlik iddialarını sorgulamasını ve hakiki tevazuya ulaşma çabasını zaruri kılar.

²⁷⁰ Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrı, 3/516.

²⁷¹ Gazâlî, *İhyâ*, 6/552.

²⁷² Gazâlî, *İhyâ*, 6/551.

²⁷³ Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrı, 3/519.

²⁷⁴ Nasıl ki içten gelen küçük bir tebessüm dahi sadaka yerine geçip boşa gitmiyorsa aynı şekilde alçaltıcı bir bakışında karşılığı elbet kalpte yerini bulur.

Ebû Hâmid, kibir duygusunun dışsal davranışlarının yanı sıra bir de bu duyguyu harekete geçiren birtakım içsel sebeplerin bulunduğu bahseder. Bunlar, kibir duygusunu tahrik eden dört temel psikolojik etkidir: kendini beğenme (ucb), kin, haset ve riya.²⁷⁵ Bu unsurlar, insanın iç dünyasında gizlice beslediği kibir duygusunu dışa vuran asıl nedenlerdir. Ucb, kişinin kendi faziletlerini hayranlıkla yüceltmesiyle başlar ve bu içsel beğeni zamanla dışa taşan kibirli davranışlara dönüşür.²⁷⁶ Kin, kişinin bir başkasına karşı taşıdığı öfke ve düşmanlık sebebiyle onun faziletini kabul edememesine ve kendini üstün görmesine yol açar. Haset, başkalarının sahip olduklarını kabullenememe halidir ve kişinin üstünlük yarışına girmesine sebep olur. Riya ise başkalarının takdirini kazanma arzusu doğrultusunda bir üstünlük ve gösteriş sergileme eğilimidir. Gazâlî'nin sunduğu bu dört etkenden yola çıkarak diyebiliriz ki o, kibir duygusunun derinlerine inerek adeta bir nefsi-psikolojik problem olarak ele alıp dikkatle analiz edip değerlendirmiştir.

Kibir bahsinde görüldüğü üzere nefsin kendini üstün görme eğilimi insanın hem iç dünyasını hem de toplumla ilişkisini derinden etkileyen bir ahlâkî sorundur. Ancak insanın kendine dair yanılgıları sadece kibirle sınırlı kalmaz. Nefsin hastalıkları arasında insanın kendisini yanıltarak hakikatten uzaklaştıran bir başka tehlike daha vardır ki adına gurûr denilmektedir. Gazâlî, gurûru kibirden ayrı bir başlıkta ele almaktadır. Bu kavram, kişinin kendi durumunu doğru değerlendiremeyip nefesine aldanması olarak tanımlanmaktadır.²⁷⁷ Nefsin hastalığı olan bu kavram çoğu zaman kişiye fark ettirmeden gelir ve insana mânevî tekâmül yolunda ciddi engeller oluşturur.

Gurûr, kişiyi kendi konumu hakkında yanıltarak hakikatten uzaklaştıran bir iç hastalıktır. Mutluluğun kapısını açan en büyük nimet olan iman ve bilgiye ulaşmak ancak kalbin basiret nuruyla mümkündür. Bu nurdan mahrum kalan kişi tıpkı derin bir denizdeki dalgaların üst üste binip en sonunu kara bir bulutun örtmesi gibi bu karanlık iç içe geçmiş gaflet halleriyle insanın hakikati görememesine neden olur. Nitekim Gazâlî bu noktada şu âyeti delil gösterir: *...Allah bir kimseye nur vermezse, onun için bir aydınlık yoktur.*²⁷⁸

²⁷⁵ Gazâlî, *İhyâ*, 6/574.

²⁷⁶ Gazâlî'ye göre kibir daha çok toplumsal ilişkilerde açığa çıkan bir tutumken ucb, bireyin yalnızken dahi içinde barınabilen psikolojik bir eğilimdir. Bkz. Mustafa Çağrıcı, "Ucb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/36.

²⁷⁷ Mustafa Çağrıcı, "Gurur", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/212.

²⁷⁸ En-Nur, 24/40.

Buradan hareketle Gazâlî, gurûr hastalığına yakalanmış insanları dört ana gruba ayırır: birincisi, sahip olduğu bilgiyle aldandığı için gurûra kapılan âlimler grubudur. İkincisi, ibadetlerine güvenerek kendini kurtuluşa ermiş sayan ibadet ehli; üçüncüsü, yaşadığı bazı halleri mânevî merteye zannedip kendilerini yeterli gören mutasavvıflar; dördüncüsü ise sahip olduğu servet ve dünya nimetleriyle gururlanarak aldanan zenginlerdir. Bu dört grup da hakikate karşı perde olmuş bir iç yanlışlıkla mücadele etmektedir.

Gurûra kapılan ilk grup, sahip oldukları ilimle aldanmış olan âlimlerdir. Gazâlî, bu kişilerin dinî ve aklî ilimlerde derinleşmelerine rağmen bu ilmin gereği olan ahlâkî arınmayı ihmal ettiklerini belirtir.²⁷⁹ Onlar bilgiye ulaşmakla Allah Teâlâ katında yüksek bir mertebeye eriştiklerini ve bu konumun kendilerini ilâhî muhasebeden muaf tutacağını zannederler. Hatta öyle ki, Allah'ın kendilerini azap etmeyeceğine, halk nezdindeki itibarlı konumlarının uhrevî şefaât makamına dönüşeceğine inanırlar. Ancak Gazâlî, bu düşünce biçiminin tam bir aldanış olduğunu açıkça ifade eder. Zira Kur'ân-ı Kerîm de buyurulduğu üzere: *Nefsini arındıran gerçekten kurtuluşa ermiştir.*²⁸⁰ Allah Teâlâ'nın kurtuluş ölçütü, bilgiyi elde etmek ya da başkalarına aktarmak değil; doğrudan nefsin tezkiyesidir. Bu bağlamda Gazâlî, sadece arınmanın yolunu öğrenmekle yetinen, hatta bu konuda eserler kaleme alıp başkalarına rehberlik eden kimselerin dahi kurtuluşunun garanti olmadığını vurgular.²⁸¹ Buradan hareketle kurtuluşun, bilgiye sahip olmaktan ziyade bu bilginin, insanı nefis tezkiyesine yöneltmesiyle mümkün olduğu anlaşılmaktadır.

İkinci grup amel ve ibadet ehlidir. Bu gruba dair Gazâlî'nin tespit ettiği aldanış türleri oldukça fazladır. Ancak her birini ayrıntılı biçimde ele almak hem tezin hacmini fazlasıyla genişletir hem de odak dağınıklığına yol açabilir. Bu nedenle, Gazâlî'nin dikkat çektiği temel aldanış biçimlerine örneklerle temas edilmekle yetinilecektir. Amel ve ibadete düşkün bazı kimselerin düştüğü ilk önemli yanlış, farz ibadetleri ihmal ederek nafîle ibadetlere yoğunlaşmalarıdır. Oysa nafîle ibadetler ancak farzların hakkıyla yerine getirilmesinden sonra anlam ve değer kazanır. Bunun dışında, namazda niyet konusunda vesveseye kapılanlar, şeytanın telkinleriyle ibadeti zorlaştırarak huzurdan uzaklaşabilirler. Yine bazıları, Kur'ân kıraatinde harfleri kusursuz telaffuz etme hususunda aşırı titizlik

²⁷⁹ Gazâlî, *İhyâ*, 6/676.

²⁸⁰ Eş-Şems, 91/9.

²⁸¹ Gazâlî, *İhyâ*, 6/637.

gösterirken, anlam üzerinde tefekkür etmeyi ihmal ederler. Böylece Kur'ân'ın asıl amacından uzak kalabilirler. Gazâlî, oruçla ilgili aldanışlara da dikkat çeker. Bazı kişiler bütün yılı oruçla geçirmeyi erdem sayarken, oruçlu oldukları halde dillerini gıybetten, kalplerini riyadan, midelerini haram lokmadan korumazlar.²⁸² Bu durumda oruç, biçimsel bir ibadet olmaktan öteye geçemez. Ayrıca hac ibadetiyle ilgili yanlış anlayışlara da işaret edilir. Birçok kişi kul haklarını ödemedi, helal kazançla yola çıkmadan, anne-baba hakkını gözetmeden hac ibadetine yönelir.²⁸³ Oysa bu şartlar yerine getirilmeden yapılan hac, arınma ve dönüşüm imkânı olmaktan uzak bir seyahate dönüşebilir. Tüm bu örneklerden hareketle anlaşılmaktadır ki ibadetlerin biçimsel yönüne yoğunlaşmak ve özü ihmal etmek, kişiyi ameline güvenmeye ve kendini yeterli görmeye sevk ederek tehlikeli bir aldanışa sürükleyebilir. Gazâlî'ye göre bu durum, kişinin farkında olmadan nefsin tuzağına düşmesidir.

Üçüncü grup ve Gazâlî'ye göre en çok aldanışa düşen kesimlerden biri tasavvuf ehlidir. Bu gruba mensup olanların farklı türden aldanışları vardır. Ancak tez kapsamı açısından bu aldanışları sınırlandırarak birkaç temel örnekle ifade etmek yerinde olacaktır. İlk olarak, bazı kişiler yalnızca kılık kıyafet ve dış görünüşle sufi olunabileceğini zannederler. Giyim tarzlarını, sözlerini ve genel tavırlarını sûfilere benzetmeye çalışırlar. Ancak bu yalnızca şekilsel bir taklittir ve özden yoksundur. Gerçekte ise bu tür dışsal benzetmeler, kişiyi hakiki tasavvufî kemale ulaştırma noktasında yetersiz görülür. Bunlardan başka bir kısım ise zahiren dervişane görünmeyi tercih etse de konforlu hayatlarından ve gösterişli elbiselerinden vazgeçmezler. Elbiselerinin rengi ve kesimi itibarıyla sûfi kıyafetlerine benzemesi onlara yeterli gelir. Oysa bu kişiler lüks içinde yaşamakta, açık günahlardan dahi sakınmamakta ve buna rağmen kendilerini Allah'a yakın kimseler olarak görmekte, bu zanna kapılmaktadırlar. Bir başka grup ise marifet ve müşahede gibi derin tasavvufî kavramları kullansa da bu bilgileri yüzeysel düzeyde edinmişlerdir. Eski sûfilere ait sözleri ezberleyip tekrar ederler ancak bu söylemler kalpten bir yaşantının ürünü değil, kuru lafızlardan ibarettir. Kendilerini birtakım hallere ermiş gibi göstererek büyük bir aldanış içindedirler. Bazı mutasavvıflar da mânevî yolculukta ulaştıkları ilk halleri nihai makam zannederek orada dururlar. Hâlbuki Gazâlî'nin ifadesine göre “Allah ile kul arasında yetmiş

²⁸² Gazâlî, *İhyâ*, 6/679.

²⁸³ Gazâlî, *İhyâ*, 6/680.

nur perdesi” vardır.²⁸⁴ Bu yolda ilerleyen bir kimse ilk perdeye ulaştığında hedefe varmış gibi düşünmemeli, sürekli bir arınma ve terakki içinde olmalıdır. Aksi takdirde yolun henüz başında iken vardım zannedip durmak, mânevî gelişimi sekteye uğratar. Son olarak, bir başka grup ise nefsin hastalıklarını, arınma yollarını, ahlâkî kemâli çokça araştırır; bunları öğrenme ve öğretme ile meşgul olur. Ancak öğrendikleriyle amel etmezler. Bu hâl, Gazâlî’nin kendi hayatındaki erken dönem tecrübeleriyle örtüşür. Zira Gazâlî, ilmî başarılarının zirvesindeyken durup kendi iç dünyasına yönelmiş sadece bilmekle yetinmenin insanı kurtuluşa erdirmeyeceğini fark etmiştir. Bu grup da, öğrendikleri bilgileri hayata geçirmediğinden dolayı Gazâlî onları; hacca gitmeyi sürekli erteleyip yalnızca hac engelleri üzerine çalışan kimseye benzetir.²⁸⁵ Bilgi vardır fakat dönüşüm ve amel yoktur. Bu da açık bir aldanıştır.

Gazâlî’ye göre aldanan kimselerin son grubu servet sahipleridir. Bunlar arasında da çeşitli aldanma biçimleri söz konusudur. Bazı kişiler, cami, okul ya da hayır kurumu yaptırarak isimlerini yaşatmak isterler. Bu dışarıdan hayır gibi görünen işler, aslında iki temel açıdan aldanışa dönüşebilir. İlk olarak, yapılan hayır faaliyetleri zulüm, haksız kazanç, rüşvet veya yağma yoluyla elde edilen servetle gerçekleştirilmiş olabilir. Böyle bir durumda, zahiren hayır olan bu fiiller aslında içten içe birer günah vesilesine dönüşür. İkinci olarak ise kişi gerçekten bu işleri Allah rızası için yaptığını zannetse de içten içe bu harcamaları gönülsüzce yapmakta, nefsinde bir isteksizlik barındırmakta veya gizli bir şöhret arzusu taşımaktadır. Adını yapılara yazdırmak ya da iyiliğini yaymak istemesi, niyetinin saflığı konusunda şüphe uyandırır zira Gazâlî’ye göre Allah’ın rızası esas alınsaydı, insanların takdirine ve övgüsüne bu denli ihtiyaç duyulmazdı.²⁸⁶ Bunların yanı sıra bir başka aldanış şekli de, zenginlerin yoksullara yaptıkları yardımlar üzerinden görünürlük ve minnettarlık beklemeleridir. Yardımı gizli yapmak yerine, teşhir ederek vermeyi tercih ederler. Yoksulun bu yardımı ifşa etmemesini de nankörlük sayarlar. Bu da riyanın ve içten içe kibir ve ucbun bir tezahürüdür. Gazâlî’ye göre bu tür tutumlar, hakikatte bir hayırdan çok, nefsin aldatıcı yönlerinin birer dışavurumudur.²⁸⁷

²⁸⁴ Gazâlî, *İhyâ*, 6/695; Trc. Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrı, 3/611.

²⁸⁵ Gazâlî, *İhyâ*, 6/694; Trc. Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrı, 3/611.

²⁸⁶ Gazâlî, *İhyâ*, 6/699.

²⁸⁷ Gazâlî, *İhyâ*, 6/700.

İmam Gazâlî, bu şekilde her bir grubun içinde bulunduğu aldanış biçimlerini ayrıntılı şekilde tasvir eder. Bu aldanışların temelinde nefsin arzularına tâbi olma, riya, ucb, gaflet, kibir ve niyetin bozulması gibi ahlaki zafiyetler yer alır. Gazâlî'nin bu eleştirileri, dini hayatın şekle indirgenmesini, niyetin derinlikten uzaklaşmasını ve görünürdeki salih amellerin ardına gizlenen dünyevî arzuları hedef alır. Onun yaklaşımında, amellerin dış görünümünden ziyade bâtinî niyetler esastır. Çünkü kişi, ibadetle meşgul olsa da niyetini düzeltmedikçe aldanmaktan kurtulamaz. Bu bölümün sonunda Gazâlî okuyucunun zihninde oluşabilecek önemli bir soruya cevap vermeyi ihmal etmemiştir: “Bu kadar aldanma sebebi varken insan nasıl kurtulur?” sorusuna karşılık olarak kurtuluşun ancak akıl, ilim ve marifet yoluyla mümkün olacağını söyler.²⁸⁸ Eğer nefs gurûrla beslenmeye devam edecek olursa Gazâlî, bu bölümü çarpıcı bir sözle bitirir. Şeytan, ameline güvenip böbürlenene insana şöyle seslenir: “Ey Âdemoğlu! Amelin sayesinde benden kurtulduğunu sanırken, ahmaklığın yüzünden tuzağıma düştün.”²⁸⁹ Gazâlî'ye göre en büyük günahlardan biri gurûrdur. Zira kişi, ameline güvenerek nefsin en gizli tuzaklarından biri olan kibirle aldanabilir. Böylece şeytan onu, amele duyduğu güvenle kandırır. Sonuç olarak nefsin arınması ve hakiki kurtuluşu, nefsin karanlık yönlerini tanımakla ve onları tedaviye yönelmekle birlikte kişinin sürekli iç muhasebe yapması, niyetini gözden geçirmesi ve kendini bilme yolculuğuna ihlâsla devam etmesiyle mümkündür.

Münciyât: Gazâlî'ye Göre Nefsin Tedavisi

Nefsin hastalıklarını ve helak edici tehlikelerini aktardık. Şimdi bu olumsuzluklardan arınmak için izlenmesi gereken yolları ele almak yerinde olacaktır. Çünkü nefsin hastalığını teşhis ettikten sonra tedavisi de bilmek, insanın kendini bilmesi hususunda tamamlayıcı bir adımdır. Gazâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*'in yapısında da görüleceği üzere kalbin ve nefsin marazlarını belirttikten sonra bu hastalıklardan kurtulmanın yollarını “münciyât” başlığı altında değerlendirerek adeta ruhsal tıbbı da öncelik etmektedir. Münciyât, kelime anlamı itibarıyla kişiyi dünya ve ahiret felaketlerinden kurtuluşa erdiren, selâmete ulaştıran yolları ifade eder.²⁹⁰ Bu bölümde Gazâlî, ahlâkî ve mânevî terbiyeye dayalı yöntemlerle nefsin

²⁸⁸ Gazâlî, *İhyâ*, 6/710-711; Trc. Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrı, 3/617.

²⁸⁹ Gazâlî, *İhyâ*, 6/722; Trc. Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrı, 3/622.

²⁹⁰ Gazâlî'nin Münciyât bölümünde hedeflediği tedavi anlayışını daha geniş bir biçimde ele alan çalışmalar için bkz. Nuran Çetin, “Mânevî Hastalıkların Tedavisinde Tasavvufî Yaklaşım”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları*, (2021), 2/155-174; Muhammed Veysel Akkaya, “Ruhsal Hastalıkların Manevi Tedavisine

tezkiyesini hedeflemekte, kişinin kendisini tanıma ve Allah’a yönelme sürecini olumlu erdemlerle tahkim etmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Sabır, şükür, tevekkül ve tevbeyle başlayan bu erdemler hem nefsin arındırılması için hem de insanın Allah’a olan yolculuğunda istikametini bulabilmesi için olmazsa olmazlardır. Bu nedenle münciyât kısmı, Gazâlî’nin mânevî eğitim sisteminde ilâhî hakikatle bağ kurmanın aslî bir parçası olarak karşımıza çıkmaktadır.

Tevbe, Zühhd ve Sabır

Tevbe, kulun işlediği günahlardan pişmanlık duyarak Rabbine yönelmesi, nefsin hevâsını terk ederek ilâhî emirlere sarılmasıdır.²⁹¹ Tasavvufî eğitimde bu, seyrüsülûk için ilk adım olarak kabul edilir zira insan, fitratı gereği zaaflarla yaratılmış olup bu nedenle günaha düşmesi muhtemeldir. Ancak asıl mesele, bu düşüşün ardından kalbin kendine gelişi ve Hakk’a yönelişidir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v), insan hiç günah işlemeseydi Allah’ın onları helak edip günah işledikten sonra tövbe eden bir topluluk yaratacağını ifade etmiştir. Bu ifadeden hareketle günahın mutlak anlamda dışlanmadığını, aksine insanın zaafıyla yüzleşip tövbe etmesinin mânevi tekâmül açısından önem taşıdığını görmekteyiz.

İmam Gazâlî’ye göre tövbe birbiriyle irtibatlı üç temel unsurun uyum içinde gerçekleşmesine dayanır: ilim, hâl ve amel.²⁹² Bu üçlü yapıdan ilim önceliklidir; ardından kalpte bir hâl oluşur ve nihayetinde fiile dönüşen bir davranış ortaya çıkar. İlâhî yasa gereği, bilgi kalpte bir duyguyu, o duygu ise eyleme geçişi doğurur. Burada ilimden kasıt; günahların, kul ile Rabbi arasındaki yakınlığı zedeleyen ve araya perde koyan mânevî zararlar taşıdığını bilmektir. Bu bilgi kuru bir kavrayıştan ibaret değildir; kalpte derin bir farkındalık oluşturacak kadar güçlü ve kesin olmalıdır. Kul, sevdiği Mevlâsı’ndan uzaklaşmasına sebep olan bu günahın büyüklüğünü yakîn derecesinde idrak ettiği zaman kalbinde derin bir hüznün uyanır. Eğer bu uzaklığın nedeni kendi işlediği bir fiil ise kul bu fiilden dolayı acı hisseder. İşte bu sarsıntıya pişmanlık denir. Pişmanlık, kalbe yerleştikten sonra kişi artık bu ayrılığa sebep olan günahı terk etme yönünde bir irade geliştirir. Gazâlî’ye göre bu yönelişin üç zamanla ilişkisi vardır: Şimdi, geçmiş ve gelecek. Şimdiki zamandaki

Sufilerin Yaklaşımları -İmam Gazzâlî Örneği”. *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 8/3 (Aralık 2024), 500-513.

²⁹¹ Cebecioğlu, “Tevbe”, 273.

²⁹² Gazâlî, *İhyâ*, 7/13.

yansıması; kişi o an içinde bulunduğu günahı derhal terk eder. Gelecek boyutu, o günaha bir daha asla dönmeye kararlı olmaktır. Geçmişe yönelik ise işlenen fiilin doğurduğu zararı gidermek, mümkünse telafî ve tazmin yoluna gitmektir. İşte bu üç yönlü dönüşüm, gerçek bir tövbenin temelini oluşturur. Böylesi bir pişmanlık, geçmiş bir hatanın telafisi olmakla beraber kişinin, bütün varlığıyla Rabbine yönelmesini sağlayan köklü bir dönüşümün başlangıcını ifade eder. Başka bir ifadeyle tevbe kavramı insanın söz, fiil ve hâl düzeyindeki bozulmaları düzeltme çabasıdır. Tövbenin amacı nefsin, günaha meyleden yönünü bastırarak ilâhî emre teslimiyetle şekillenmesidir. Kur’ân’da geçen şu ifade konuyla bağlantılıdır: *Yaratıcınıza tevbe edin ve nefislerinizi öldürün. Bu, Yaradan katında sizin için daha hayırlıdır.*²⁹³ Bu âyet, tövbenin nefsi dönüştüren bir mânevî mücadele olduğunu ortaya koyar. Gerçek tevbe kalbin, Allah Teâlâ’ya yönelerek eski hâlini terk etmesidir. Bu yöneliş, nefsin arzu ve heveslerine karşı verilen mücadeleyle anlam kazanır. Dolayısıyla kişi, nefsinin iyi ya da kötüye eğilim gösteren taraflarını tanımalı; bu farkındalıkla onu istikamet üzere bir terbiye sürecinden geçirmelidir. Çünkü nefis kötü eğilimleri davranışa dönüşmeden önce tanınıp bastırıldığında, ruhsal arınma gerçekleşebilir. Bu süreç, beraberinde kişinin kendi hakikatini tanıyarak Rabbini bilmeye yönelmesini de mümkün kılar. Zira nefsin tanıyan, Rabbini tanımaya bir adım daha yaklaşmış olur. Kul, nefsin tanıdıkça onun ilâhî hakikatten nasıl uzaklaştığını, bu uzaklığın da kalpte nasıl bir boşluk ve hicran oluşturduğunu fark eder. İmam Gazâlî, tevbe eden insanın duyduğu işte bu pişmanlığın temelinde, ilâhî sevgiyle olan bağının zedelenmesini görür.²⁹⁴ Yani asıl huzursuzluk, insanın en derin yönüyle Rabbine olan yakınlığını kaybetmesinden kaynaklanır. Dolayısıyla kişinin yaşadığı içsel bunalımın ardında kalpte derinleşen bu ilâhî ayrılık yer alır. Bu durumu fark edebilmek, çoğu zaman bireyin kendi iç dünyasına yönelmesini yahut mânevî rehberlik almasını gerekli kılar. Sûfiler, varlığın temeline sevgi ilkesini yerleştirirler. Onlara göre hem âlem hem de insan, ilâhî muhabbetin birer tecellisidir. Hem âlem hem de insan varlığı, baştan sona ilâhî sevgiyle şekillenmiştir. Ancak bu sevgi, insanda hak ettiği şekilde tezahür edemezse yani insan, iç âleminde o sevgiye uygun bir hayat süremezse, ruhsal çalkantılar, huzursuzluklar ve mânevî boşluklar baş göstermeye başlar. O hâlde diyebiliriz ki mutluluğun anahtarı, insanın kendisini Yaratan ile olan sevgi bağını yeniden kurmasında ve bu bağı korumasındadır.

²⁹³ El-Bakara, 2/54.

²⁹⁴ Akkaya, “Ruhsal Hastalıkların Manevi Tedavisi”, 504.

İnsanın olumsuz tutumlarının temelinde iki temel sebep yer alır.²⁹⁵ Bunlardan ilki, yaptığı hataları fark edememesi ya da önemsememesidir. Bu durum, dinî literatürde gaflet kavramıyla açıklanır. Gaflet, kalbin uyanıklığını yitirip hakikatten uzaklaşmasıdır. Gazâlî'ye göre bu, ruhsal problemlerin en temel nedenidir. Tedavisi ise farkındalık sağlayacak doğru bilgiyle mümkündür. İkinci sebep ise kişinin bu davranışlara karşı duyduğu yoğun arzu ve bağlılıktır. Bu da tasavvufî literatürde şehvet olarak tanımlanır. Şehvetin tek tanımı cinsî istek olmayıp aslında bu kavram, nefse hoş gelen her türlü arzuya yöneliştir. Bu arzular kontrol altına alınmadığında, mânevî ilerleme sekteye uğrar. Şehvet, insanın iç âleminde tezahür eden arzu ve zaafların başında gelir ki bu, şeytanın insanoğlunu zayıf noktasından yakalamak için kullandığı en tesirli vesilelerden biridir. Nefs, burada insanı kuşatıp hakikatten uzaklaştırmaya meyleder. Bu kuşatmayı aşmanın yolu, tevbe ile başlayan bir pişmanlık ve ardından yapılması gereken sabırla mümkündür.²⁹⁶ Tevbe, geçmiş günahların affını dileyip yeni bir yönelişle kalbi ilahî hakikate açmaktır. Bu yöneliş, aklın rehberliğinde ve iradenin tahkimiyle gerçekleşir. Bu da tasavvufî terbiyede mânevî tekâmülün en mühim basamağıdır.

Bu basamaklardan bir diğeri ise sabırdır. Zira nefis, terk edilen günahları ve arzuladığı hazları tekrar çağırmaya meyillidir. Bu çağrıya karşı direnç göstermek, kalbin istikamet üzere kalabilmesi için sabrı gerekli kılmaktadır. Sabır, nefsin arzu ve tuzaklarına karşı bir duruşu temsil eder. Bu bağlamda da ruhun tedavi sürecinde önemli mânevî ilaçlardan biridir. İmam Gazâlî'nin ele alışına baktığımızda sabır ve şükür kavramlarına, imanın temel sütunları şeklinde yer verdiğini görmekteyiz. Ona göre rivayetlerde bildirildiği üzere iman, iki ana esasa dayanır: sabır ve şükür.²⁹⁷ Bunlardan biri olmadan diğeri tam anlam kazanmaz. Sabır, kulun karşılaştığı zorluk, musibet ve nefsanî arzular karşısında Allah'ın rızasına uygun tavır göstermektir.²⁹⁸ Gazâlî'nin ifadesiyle sabır, “din gücünün arzu gücüne karşı direnmesi” dir.²⁹⁹ Şükür ise Allah'ın lütuf ve nimetlerini bilip onları itiraf ve takdir ile O'na yönelmektir. Gazâlî, sabır ve şükürün bu derece kıymetli oluşunu, Allah Teâlâ'nın zatî sıfatlarıyla ilişkilendirerek temellendirir. Zira Yüce Allah, Kur'ân'da kendisini hem “Sabûr”

²⁹⁵ Gazâlî, *İhyâ*, 7/200; Trc. Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrı, 4/79; Akkaya, “Ruhsal Hastalıkların Manevi Tedavisi”, 506.

²⁹⁶ Akkaya, “Ruhsal Hastalıkların Manevi Tedavisi”, 506.

²⁹⁷ Gazâlî, *İhyâ*, 7/200; Trc. Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrı, 4/89.

²⁹⁸ Sabrın âyet ve hadislerdeki yeri için bkz. Mustafa Çağrı, “Sabır”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/337-339.

²⁹⁹ Gazâlî, *İhyâ*, 7/218; Trc. Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrı, 4/95.

hem de “Şekûr” isimleriyle vasıflandırmıştır.³⁰⁰ Bu durum, kullarına sabrı ve şükrü birer kulluk kıstası olarak sunmasının ötesinde bu iki özelliğin ilâhî bir tecellî olduğunu da gösterir.³⁰¹ Dolayısıyla bir müminin bu iki kavramı anlaması ve hayatında yaşatması Allah Teâlâ’nın isimlerine de bir yöneliştir. Gazâlî, sabır ve şükrün bir arada değerlendirilmesinin sebebini ise bu iki hâlin birbirini tamamlar olmasına bağlar. Çünkü insan hayatında hem nimet hem de mihnet vardır. Nimet şükürle, mihnet sabırla karşılandığında, kul iman dairesi içinde olgunlaşır. Bu sebeple Gazâlî, bu iki kavramı bir arada ve bir bütünlük içinde ele almayı tercih ederek sabrın zorluk zamanlarında, şükrün ise bolluk ve rahatlık anlarında kulun Rabbine olan bağlılığını ortaya koyduğunu belirtmiştir.

Bu mânevî yolculukta sabrın ardından gelen önemli bir durak da zühddür. Zühd, dünyanın geçici süslerine karşı kalpte bir soğukluk hissi geliştirmek ve asıl yurdun ahiret olduğunu kavramaktır. Kur’ân-ı Kerîm’de bu anlayışa işaret eden şu âyet dikkat çekicidir: *Şüphesiz biz yeryüzündeki şeyleri, insanların hangisinin daha güzel amel yapacağını denemek için bir zinet yaptık.*³⁰² Bu âyet, dünya hayatının cazibesinin bir imtihan vesilesi olduğunu ve insanın bu ziynetlere aldanmaması gerektiğini bildirir. Nefs, dünyevî hazlara karşı tabîî bir meyil taşır. Bu yüzden tövbe eden bir kalbin bu meyli tamamen terk etmesi zaman alabilir. İşte bu noktada zühd, dünya sevgisinin kalpte yer etmesine engel olan bir bilinç hâlidir. Zühd, kalbin Allah’tan başka şeylere bağlanmaktan arındırılmasıdır. Tövbe ile başlayan arınma, sabırla güçlenir ve zühd ile derinlik kazanır. Sabır, nefsin kötü isteklerine karşı direnmeyi öğreten bir irade eğitimidir. Ancak Gazâlî’nin öğretisine baktığımızda mânevî tekâmülün sadece sabırla sınırlı kalmadığını görmekteyiz. Sabrı takip eden bir diğer esaslı basamak zühddür.³⁰³ Zira sabır, nefsi tutmayı öğretirken zühd, nefsin hangi şeylerle meşgul olduğunu sorgulatarak kalbi hakikate yönlendirmeyi sağlar.

³⁰⁰ “Şekûr” ismi Kur’ân’da doğrudan Fâtır, 35/30; eş-Şûrâ, 42/23 âyetlerinde geçerken “Sabur” sıfatı Kur’ân’da doğrudan geçmeyip esmâ-i hüsnâ kapsamında yer alır ve dolaylı olarak Allah’a nispet edilir.

³⁰¹ Gazâlî’ye göre Allah’ın sıfatlarını tanımak, kulun kendini bilmesiyle yakından ilişkilidir. Zira insan, sabır ve şükür gibi ahlâkî nitelikleri anlamaya başladıkça, bunların hem Rabbine ait olduğunu hem de kendisinde nasıl tezahür etmesi gerektiğini idrak eder. Bu noktada, “Kendini bilen Rabbini bilir” hikmeti bir kez daha tecellî eder. Bu konu “Üçüncü Bölüm” başlığı altında daha geniş ve derinlemesine ele alınacaktır.

³⁰² El-Kehf, 18/7.

³⁰³ Zühd anlayışı, kalbin Allah’a yönelmesini sağladığı ve dünya ile olan bağlarını zayıflattığı için kulun kendini tanıma süreciyle yakından ilişkilidir.

Zühd, Arapça kökenli bir kavram olup sözlükte yüz çevirmek, rağbet etmemek anlamlarına gelir.³⁰⁴ Bu tavrı hayatına bilinçli ve sistemli bir şekilde yerleştiren kimseye ise zâhid denilir.³⁰⁵ Zâhid kişi, dünya nimetlerine karşı aşırı bağlanmayıp kalbini Allah'a yönelten kimsedir. Kur'ân-ı Kerîm'de bu kök, doğrudan yalnızca Yûsuf Sûresi'nin 20. âyetinde geçmektedir: *O'nu değersiz birkaç dirheme sattılar. Zaten onunla ilgilenmemişlerdi.* Bu bağlamda kelimenin anlamı, maddi bir değerden gönüllü olarak yüz çevirmek şeklinde tecelli eder. Tasavvuf geleneğinde zühd, çok daha kapsamlı bir mânevî eğitimin parçası olarak ele alınır. Bu anlayışa göre kulun dünya nimetlerine düşkünlük göstermemesi ve kalbini onlara bağlamaktan sakınması esastır zira Kur'ân-ı Kerîm'de de dünya hayatının geçiciliği, aldatıcılığı ve insanı ilâhî hakikatten uzaklaştırma riski sıkça hatırlatılmaktadır.³⁰⁶

Sûfî düşüncede zühd kavramı farklı yönelimlere göre çeşitli şekillerde tasnif edilmiştir. Bu tasnifler, zühdün bireyin kalbî yönelişi, davranışsal disiplini ve iç dünyasındaki dönüşümle olan bağlantısını ortaya koyar. Literatürde en çok kabul gören zühd çeşitleri şunlardır:³⁰⁷ Birinci tür zühd, dünyadan yüz çevirmeyi esas alır. Burada kul, kalben dünyanın geçici ziynetlerine ve aldatıcılığına bağlanmaktan sakınır. Zühdün bu türü, zâhid kişinin dünya malına sahip olmasından ziyade onun kalbinde dünya sevgisinin yer etmemesiyle ilgilidir. İkinci tür, halktan yüz çevirmektir. Bu seviyede zâhid, insanların övgü ve yergisine aldırış etmeden sadece Allah'ın rızasını gözetir. Bu, riya ve gösterişten uzak ihlâs temelli bir mânevî duruşu ifade eder. Üçüncü olarak zühdün daha dikkatli ve duyarlı bir çeşidi olan haram ve şüpheli olan şeylerden sakınmaktır. Bu anlayış, helal-haram sınırları konusunda büyük bir hassasiyet göstererek verâ kavramıyla ilişkilendirilir.³⁰⁸ Dördüncü tür ise helâllerden dahi çekinmeyi kapsar. Bu düzeydeki zühd, kulun sadece zaruri ihtiyaçlarını karşılayıp artanı ihtiyaç sahiplerine vermesi gibi perhizkâr bir hayatı benimsemesidir. Mubah olan şeylerin bile kalbi meşgul edebileceği düşüncesiyle, bu tür zühd ileri derecede bir tasavvufî bilinç hâlidir. Bu anlayışla, sûfiler arasında bir zühd derecelendirmesi ortaya

³⁰⁴ Cebecioğlu, "Zühd", 301.

³⁰⁵ İsfâhânî, "z-h-d", 463; Cebecioğlu, "Zühd", 296.

³⁰⁶ Bkz. et-Teğâbün, 64/14; el-Enfâl, 8/28; Âl-i İmrân, 3/185; el-En'âm, 6/32; et-Tevbe, 9/38. Bu ve benzeri âyetler, dünya nimetlerinin mahiyetini doğru idrak etmenin önemine dikkat çekmektedir. Sûfiler bu doğrultuda, zühdü dış dünyaya dönük bir yüz çeviriş olmanın yanı sıra kalbin bağımlılıklarından arınması olarak da değerlendirmişlerdir.

³⁰⁷ Cebecioğlu, "Zâhid", 296.

³⁰⁸ Semih Ceyhan, "Zühd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/530.

çıkıştır. İlk aşamada kişi haramları terk eder. Bu, her müminin temel sorumluluğudur. İkinci mertebede şüpheli şeylerden kaçınmak vardır ki bu hassasiyet ise verâ olarak isimlendirilmiştir. En ileri derecede ise kişi, helal olan dünya nimetlerini dahi ölçülü kullanarak nefsin alışkanlıklarını kırar. Bu, Resûlullah'ın yaşamında da görülen bir zühd anlayışıdır: Az yemek, az konuşmak, az uyumak gibi. En yüksek seviye ise kulun kalbinde Allah Teâlâ'dan başka hiçbir şeyi barındırmaması ve kalbin yalnızca Hak ile meşgul olmasıdır. Zühdün buradan hareketle kalbî bir istikamet olduğu anlaşılmaktadır. Bu istikametın amacı, kulun nefsinı dünya ile meşgul eden bağlardan kurtarıp kalbini Allah'a yönlendirmektir. Bu yöneliş aynı zamanda 'kendini bilme' sürecinin de ayrılmaz bir parçasıdır. Zira kalbinde neye yer verdiğini fark eden kişi, Rabbine hangi perdelerle uzak düştüğünü de idrak etmiş olur. Nitekim Gazâlî, insanın dünyaya sarıldığı ölçüde Allah ile arasına perdeler koyduğunu, bu perdelerin ise hakikatin üzerine çekilen karanlıklar olduğunu ifade eder.³⁰⁹ Bu durumda kalp, Allah'a yaklaşma imkânını kaybetmekle kalmaz. O aynı zamanda mânevî bir azabın gölgesine girer. Gazâlî, bu hususta Kur'ân-ı Kerîm'de geçen şu âyeti hatırlatır: *Hayır! Şüphesiz onlar o gün Rab'lerinden elbette perdeleneklerdir. Sonra da mutlaka cehenneme gireceklerdir.*³¹⁰ Bu âyet perdelenmenin, azabın kendisine dönüşen bir hâl olduğunu açıkça ortaya koyar. Dolayısıyla zühd, o perdeleri fark edip kaldırmaya yardımcıdır.

Gazâlî'nin zühd çeşitlendirmesine baktığımızda dört derece halinde tasnif ettiğini görmekteyiz.³¹¹ Bu tasnif, zühd anlayışının hem zahirî hem de bâtinî bir yüz çeviriş olduğunu ortaya koyar: Birinci derece, Allah'tan başka her şeyden yüz çevirmektir. Bu mertebede kul, kendi nefsinden, benliğinden ve içsel aidiyet duygularından dahi uzak durmalıdır. İkinci derece, kişinin nefsinde zevk veren sıfatlardan yüz çevirmesidir. Şehvet, öfke, kibir, makam, mal-mülk gibi benliği tatmin eden tüm eğilimlerden arınmayı gerektirir. Üçüncü derece, mal ve makamdan yüz çevirmektir zira nefsin arzularının çoğu, bu iki başlıkta somutlaşır ve insanın dünyaya bağlanmasına vesile olur. Dördüncü derece, ilim, kudret, servet ve sosyal mevki gibi kalpte gizli bir övünme duygusu doğurabilecek tüm değerlerden yüz çevirmektir. Burada "ilim" ve "kudret" ile kastedilen, kişiye halk arasında itibar kazandıran bilgi ve güç olup "zenginlik"ten kastedilen ise sadece mala sahip olmak değil, onun üzerinden tasarruf

³⁰⁹ Gazâlî, *İhyâ*, 8/183; Trc. Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrı, 4/342.

³¹⁰ El-Mutaffifin, 83/15-16.

³¹¹ Gazâlî, *İhyâ*, 8/200; Trc. Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrı, 4/324.

yetkisine sahip olmaktır. Bu sınıflandırmanın temelinde şu düşünce yer alır: Zühd, nefsin lezzet aldığı şeylerden uzaklaşmak ve kalbi bu lezzetlerin gölgesinden arındırmaktır. Gazâlî, nefsin bu tür hazlardan arındırılmasının, insanın dünya hayatına tutunma arzusunu da kıracağını ifade eder.³¹² Zira dünya hayatı, insanın gözünde sürekli kalma isteğiyle anlam kazanır. Bu kalıcılık arzusu ise daha çok faydalanma, daha çok biriktirme ve geleceğe dair hayaller kurma gibi nefsin uzantısı olan yönelişlerle beslenir. Bu açıdan bakıldığında Gazâlî'nin zühd anlayışı, bireyin Allah dışındaki her şeyle arasına bilinçli bir mesafe koymasını ve kalbini Hakk'a tam anlamıyla tahsis etmesini hedefleyen derin bir arınma süreci olarak değerlendirilmelidir.

Tevekkül ve Tefekkür: Kalp ve Aklın Terbiyesi

Zühd, kalbin dünyaya olan aşırı meylinde arındırılması olup bu arınmanın bir sonraki aşaması kalbin Allah'a tam güvenle bağlanmasıdır. Nefsin dünyevî hazlardan soyutlanması, onu tam anlamıyla bir tevekkül haline hazırlayan bir temizliktir. Bu nedenle, nefsin terbiyesinde zühdü takip eden en önemli kavramlardan biri tevekküldür. Tevekkül kavramı, Arapça "vekil" kökünden türemekte olup kişinin işini başkasına bırakması yani onu güvenilir bir ele emanet etmesi anlamını taşır.³¹³ *İhyâ*'da yer alan temsili bir örnekle Gazâlî, bu teslimiyetin mahiyetini açıklarken bir dava sürecinde vekil tutan kişinin duygusal hâlini anlatır.³¹⁴ Bir kimse, hakkı gasp edildiğinde güçlü bir avukata başvurur. Bu vekilde aranacak dört temel özellik vardır: Derin bilgi ve tecrübe, güçlü bir kudret, yüksek temsil yeteneği ve samimi bir şefkat. İnsan ancak bu niteliklere sahip bir vekile kalben tam teslim olabilir. İşte bu örnekten yola çıkarak Gazâlî, Allah'a tevekkülün de benzer bir güven zemini üzerine kurulu olduğunu belirtir. Ancak burada fark, vekil olanın beşerî değil, ilâhî olmasıdır. Kul, gerçekten tevekkül edebilmesi için önce Allah'ın ilmi, kudreti, merhameti ve iradesine dair kesin bir bilgi ve yakîn derecesinde bir inanç taşımalıdır. Zira kalpten bir tevekkül, bilgiyle temellenen bir teslimiyet hâlidir. Allah Teâlâ'nın ilmi, kulların her halini kuşatacak düzeyde mükemmel; kudreti, her türlü zorluğun üstesinden gelecek derecede mutlak; inayeti ve rahmeti ise tüm mahlûkatı içine alacak genişliktedir.³¹⁵ Bu inanç yerleştiğinde kul, başka hiçbir güce iltifat etmez; ne bir kişinin makamına, ne zekâsına, ne de başka bir vasfına gönül

³¹² Gazâlî, *İhyâ*, 8/201; Trc. Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrı, 4/325.

³¹³ İsfahânî, "v-k-l", 1177; Cebecioğlu, "Tevekkül", 274.

³¹⁴ Gazâlî, *İhyâ*, 8/248; Trc. Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrı, 4/391.

³¹⁵ Gazâlî, *İhyâ*, 8/249; Trc. Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrı, 4/392.

bağlar. Dolayısıyla Gazâlî'ye göre tevekkül, kalbin sadece Allah'a yönelmesiyle ve bu yönelişi aklî ve yakînî bir temele dayandırmasıyla anlam kazanır.³¹⁶ Bu tavır aynı zamanda nefsin en derin arzularından biri olan "kontrol etme isteği"ni törpüler. Çünkü nefis çoğu zaman kendi gücüne yaslanmak, olaylara müdahale etmek ve sonuçlara hükmetmek ister. Tevekkül, bu hâli kırarak kulun nefsinin terbiye etmesinde mühim bir adım olur.

Tevekkül, kulun kalbini ilâhî kudrete teslim etmesiyle nefsin kontrol arzusunu zayıflatır. Ancak kalbin bu teslimiyeti bilinçli ve şuurlu bir hâle dönüşmediği sürece kalıcılık kazanmaz. İşte bu noktada, kalbin teemmül ve tezekkürle derinleşmesi yani tefekkür ile olgunlaşması gerekir. Gazâlî'nin tasavvufî terbiyesinde tefekkür, kalbin en yüksek eylemlerinden biri olarak kabul edilir. Zira düşünce, kalbin hakikate yönelmesi ve nefsin kirlerinden arınarak basîretin açılması için bir vesiledir. Bununla alakalı "Bir saatlik tefekkür, bir yıllık nafile ibadetten hayırlıdır" hadisiyle işaret edilen mana, düşünmenin sıradan bir faaliyet olmadığını bilakis ibadetin özü sayıldığını ortaya koyar.³¹⁷ Kur'ân-ı Kerîm'de defalarca tekrar edilen tedebbür, tezekkür, itibar, nazar gibi kavramlar insanın; varlık, hayat ve yaratılış üzerine derinlikli bir şekilde düşünmesini emreder. *Onlar ayakta, otururken ve yarıları üzerine yatarken Allah'ı zikrederler ve göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde düşünürler.*³¹⁸ âyeti, bu tefekkürün merkezî mahiyetini açıkça ortaya koymaktadır. Gazâlî'ye göre tefekkür, kalpteki ilim kıvılcımının harekete geçmesiyle başlar. Bu kıvılcım, zamanla hâle, hâl ise amele dönüşür.³¹⁹ Böylece davranış, bilginin kalpte meydana getirdiği şeyin bir yansıması olur. Dolayısıyla bütün sâlih amellerin temeli, insanda derin bir düşünce ufkunun varlığına bağlıdır. İşte bu yüzden, tefekkür zikrin, zikir ise amelî eylemlerin önüne geçer. Ancak her düşünce fayda getirmez. Hz. Peygamber'in, "Allah'ın yaratıkları hakkında düşünün, fakat zâtı hakkında düşünmeyin, çünkü ona güç yetiremezsiniz" uyarısı, düşüncenin yönünü belirlememiz gerektiğini ortaya koyar.³²⁰ Tefekkürün makbul olanı, insanın kendi nefsi üzerinde düşünerek eksiklerini fark etmesi ve nefsinin tezkiye yolunda gayret göstermesidir.³²¹ Nefs muhasebesiyle birleşen bir tefekkür, kulun kendini tanımasını

³¹⁶ Konuyla alakalı Kur'ân-ı Kerîm, müminleri Allah'a güvenmeye ve yalnız O'na tevekkül etmeye davet eder. Bu bağlamda tevekkül, Kur'an'ın birçok yerinde sabır, tevhid ve teslimiyetle birlikte zikredilen temel bir kulluk prensibi olarak karşımıza çıkar. Bkz. el-Müzzemmil 73/9–10; İbrahim 14/12; el-Ahzâb 33/48; el-Ahkâf 46/35; el-Ankebût 29/58–59.

³¹⁷ Gazâlî, *İhyâ*, 4/634.

³¹⁸ Âl-i İmrân, 3/191.

³¹⁹ Gazâlî, *İhyâ*, 4/640.

³²⁰ Gazâlî, *İhyâ*, 9/230; Trc. Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrı, 4/635.

³²¹ Gazâlî, *İhyâ*, 9/246; Trc. Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrı, 4/642.

ve nihayetinde Rabbini tanımasını sağlar. Zira “*men arafe nefsehu fekad arafe rabbehu*” hikmetiyle ifade edilen bu hakikat, tasavvufun en temel ilkesidir. Gazâlî’ye göre insanın kendi nefsinı temaşa etmesi, nefsin zaaflarını, hevâ ve şehvetlerini, içsel çatışmalarını idrak etmesi; bu sürecin sonunda kulun acziyetini ve ihtiyaç halini fark etmesi, doğrudan marifetullah’a bir kapı aralar. Çünkü kişi kendi yaratılışındaki düzeni, kalbindeki meyilleri, zaafları ve istidatları ne kadar derinlikli idrak ederse, kendisini yaratan kudretin büyüklüğünü de o ölçüde kavrar. İşte bu nedenle tefekkür, bir akıl yürütme faaliyeti olmakla beraber nefsin aynasına bakarak Hakk’ın tecellilerini temaşa etme ameliyesidir. Aynı zamanda tefekkürün nefisle başlaması, marifet yolunun da nefisten başlaması demektir. İnsanın kendini tanımaya yönelik gerçekleştirdiği bu öz’e yönelme durumu aynı zamanda nefsin terbiyesi için gerekli olan sabır, zühd, tevekkül gibi hasletlerin de hangi ölçüde kazanılıp kazanılmadığını kontrol etmeyi ortaya koyar. Dolayısıyla tefekkür, nefsin tanınmasını sağlayan ve bu yolla insanı hakikî bilgiye götüren bir kalbî keşiftir demek mümkündür. Tefekkürün insanın kendisi üzerine düşünmesinden sonra gelen ikinci boyutu ise kulun Allah’ın fiilleri, isimleri ve kudreti üzerine düşünmesidir.³²² Göklerin ve yerin yaratılışındaki ihtişam, mahlûkatta görülen hikmet, düzen ve çeşitlilik; hepsi ilâhî kudretin delilleri olarak kalbi derinleştirir, imanı kuvvetlendirir. İnsan, tefekkür sayesinde Rabbi’nin kudretini, sanatını, rahmetini ve hikmetini fark eder. Gazâlî’ye göre bu fark ediş, insanın şükre yönelmesinin en sağlam zeminidir. Zira şükür, nimetin sahibini bilmek ve o nimetin farkında olarak ona kalben, lisanen ve fiilen karşılık vermektir. Dolayısıyla tefekkür, şükürün tohumunu eken bir ön faaliyettir. Allah’ın nimetlerini, sanatını ve kudretini düşünen kimse, bu nimetlerin tesadüf olmadığını; kendisine lütfedilen ilâhî bir ikram olduğunu idrak eder. Bu idrak ise kişiyi hem mahviyet hem de minnettarlık içinde bir kulluğa sevk eder. Tefekkür, böylelikle insanı gafletten uyandırır, nimetlerin hakikî kaynağını gösterir ve kişiyi şükreden bir kul hâline getirir. Gazâlî, Hz. Mûsâ’nın “Ya Rabbi, sana nasıl şükrederim?” sorusuna karşılık Allah’ın “Bütün bunları yapanın ben olduğunu biliyorsun ya, işte bu bilgin şükürdür” cevabını örnek verir.³²³ Bu da gösterir ki şükür, dildeki hamd ifadesinden ibaret olmayıp tefekkürle elde edilen bir marifet neticesidir. O hâlde düşünen kul, nimeti ve sahibini tanır; tanıyan kul, şükreder diyebiliriz.

³²² Gazâlî, *İhyâ*, 9/264; Trc. Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrı, 4/649.

³²³ Gazâlî, *İhyâ*, 7/278; Trc. Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrı, 4/125.

Nefsin İç Gözlemleri: Muhâsebe ve Murâkabe

Nefs insanın bencil arzularını, dünyevî eğilimlerini ve şehevî yönlerini temsil eder. Nefsi terbiye edilmemiş bir kalp, Allah' Teâlâ'yı idrakten mahrum kalır. Bu sebeple tasavvufî terbiyede nefis, murâkabe ve muhâsebe yoluyla kırılır ve böylece kalbin, hakikate açık hâle gelmesi sağlanır. Kalpteki ilâhî nur ancak nefsin sorgulanmasıyla ve arınmasıyla parlamaya başlar. Muhâsebe kişinin, günlük yaşantısını, niyetlerini, söz ve davranışlarını ilâhî ölçülere göre değerlendirmesi ve kendisini sorgulama hâlidir.³²⁴ Nitekim “Nefislerinizi ölmeden önce hesaba çekiniz” hadisiyle de bu bilinçli sorgulamanın ilâhî buyrukla temellendirildiği görülür.³²⁵ Muhâsebe denilince akla sadece geçmişin muhasebesi gelmemelidir çünkü bu kavram, geleceğe dair kararlarda da nefsin denetlenmesi olarak ele alınmaktadır. Kulun kendisini hesaba çekmesi, bir nevi kıyamet günü gerçekleşecek olan hesaba bir hazırlık mahiyetindedir. İmam Gazâlî, nefis terbiyesinde kalıcı bir dönüşümün ancak bilinçli ve sistemli bir çaba ile mümkün olacağını ifade eder. Ona göre hakikate ulaşmak isteyen basîret sahipleri nefsin terbiye sürecinde aktif ve sürekli bir kontrol mekanizması geliştirmelidir. Kur'ân-ı Kerîm'de *Ey iman edenler! Sabredin, sabırda yarışın, (cihada) hazır ve bağlı bulunun; Allah'tan sakının ki kurtuluşa eresiniz.*³²⁶ buyrularak hem nefse karşı sabır hem de mânevî sorumluluklara sıkı bağlılık emredilmiştir. Âyette geçen “murâbata” kelimesi, kişinin kendisini sürekli bir teyakkuz hâlinde tutması gerektiğine işaret eder. Gazâlî, bu âyetin tefsiri bağlamında basîret sahiplerinin kendi nefsi yolculuklarında altı temel ilkeye sınımsıkı sarıldıklarını belirtir.³²⁷ Gazâlî'ye göre nefsin terbiyesi, sistemli ve sürekli bir iç disiplin gerektirir. Bu terbiyenin ilk adımı müşârata'dır. Bu, kişinin her yeni günün başında nefesine birtakım sınırlar koyarak kendisini ilke ve sorumluluklarla bağlamasıdır. Nefs baştan

³²⁴ Muhâsebe kavramını ele alıp da bu alanın öncüsü kabul edilen Hâris el-Muhâsibî'ye atıf yapmamak elbette eksiklik olurdu. Zira onun tasavvuf düşüncesinde muhâsebe, nefsin ıslahı ve mânevî seyrin temeli olarak görülür. Bu bağlamda Muhâsibî üzerine yapılan çalışmalar için bkz. Feyza Nur Toplu, *Haris el-Muhasibi'de İnsan Psikolojisi*. İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Yüksek Lisans Tezi, 2022; İhsan Memişbey, *İlk Süfîlerde Rîyâ Kavramı, Muhâsibî Örneği*. İstanbul: Fatih Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014; Kutbeddin Akyüz, *Süfî Düşüncenin Kurucu Şahsiyetlerinden Muhâsibî ve Hakîm et-Tirmizî: Kavramsal Bir Mukayese*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022; Zafer Erginli, *İlk Süfîlerde Nefis Kavramı -Haris Muhasibi örneği-*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.

³²⁵ Cebecioğlu, “Muhasebe”, 186. Aynı şekilde Kur'ân'da da bu içsel sorgulamanın ehemmiyetine dikkat çekilerek: “Biz kıyamet günü için adalet terazileri kuracağız; kimseye en küçük bir haksızlık yapılmaz.” (el-Enbiyâ, 21/47) buyrulmuştur. Âyet, ilâhî adaletin eksiksizliğine işaret ettiği gibi kişinin bu muhasebeyi daha dünyadayken yapması gerektiğini de telmih eder. Konuyla alakalı başka âyetler için bkz. el-Kehf, 18/49, el-Mücâdele, 58/6.

³²⁶ Âl-i İmrân, 3/200.

³²⁷ Gazâlî, *İhyâ*, 9/121; Trc. Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrırcı, 4/594.

itibaren disipline edilmezse kolayca serbestliğe yönelir. Dolayısıyla bu şartlandırma, gün içindeki davranışların ilâhî ölçüye uygunluğunu sağlar. Ardından gelen murâkabe, kulun her an Allah'ın gözetimi altında olduğunu idrak ederek yaşamasıdır.³²⁸ Bu bilinç, dışsal davranışlarda ve kalpte doğan gizli eğilimlerde denetim duygusunu diri tutar; kişinin ihlâs ve takvâ üzere sabit kalmasına vesile olur. Günün sonunda ise muhâsebe devreye girer. Kul, o gün nefesine koyduğu şartlara ne ölçüde uyduğunu, farz ve nafilâ amelleri yerine getirip getirmediğini, günaha meylettiyse nerede hata yaptığını sorgulamalıdır. Bu içsel sorgulama, ahlâkî arınmanın temelidir. Ancak muhâsebe sadece tespitle kalmaz; kişi nefisini isyana sevk ettiği durumlarda uygun bir şekilde muâkabe eder. Yani hoşlandığı bir şeyi terk etmek, nafilâ oruç tutmak veya daha fazla ibadetle nefsin keyfi yönelişlerini kırmak gerekir. Bu, nefsi cezalandırarak haddini bilmesini sağlamak anlamına gelir. Bu sürecin devamında gelen mücâhede ise nefsin kötülüğe eğilimli yapısıyla aktif bir mücadeleyi ifade eder. Şehvet, kibir, tembellik gibi olumsuz yönelimlere karşı sabırla ve iradeyle direnmek, nefsi zorlayan ama onu terbiye eden bir çabadır. Mücâhede, ibadetlerde süreklilik ve nefse ağır gelen amellerde kararlılık göstermeyi gerektirir. Tüm bu aşamaların nihayetinde ise muâtebe yer alır. Kul, gaflete düştüğünü fark ettiğinde hatasını içtenlikle kabul ederek kendisini ayıplamalı, öz eleştiriyle yeniden toparlanmalıdır. Bu farkındalık hâli, nefsin kendisini temize çıkarmasına engel olur ve sürekli bir arınma yolculuğuna kapı aralar. Gazâlî'ye göre bu altı adım, nefisle yapılan içsel mücâdelenin önemli kavramlarıdır. Bu yöntemle kendini terbiye eden kul, zamanla nefsin tanımayla başlar zira kendini denetlemeyi başaran kimse, iç âlemindeki gerçeklerle yüzleşir ve böylelikle 'marifetü'n-nefs' yolunda ilerler. Bütün bu aşamalar göz önüne alındığında "Nefsini bilen, Rabbini bilir" hakikati bu süreçte tecrübe ve tahakkuk edilmektedir.

Kulluğun İki Kanadı: Havf ve Recâ

Tasavvufî gelenekte nefis terbiyesi süreci kalbin ve ruhun derinliklerine inen bir iç arınmayı da kapsar. Bu yolculukta kalpte yerleşen en temel iki hâl, havf ve recâ duygularıdır. Murâkabe ve muhâsebe gibi disiplinlerle kalbini murakabe altında tutan salik, zamanla Allah ile olan bağının ciddiyetini ve sorumluluğunu hisseder. Bu farkındalık onu ya ilâhî azaptan

³²⁸ Cebecioğlu, "Murakabe", 187. Bununla beraber "*Allah, kalplerinizde olanı bilir, ona göre sizi bağışlar veya cezalandırır.*" (el-Bakara, 2/235) âyeti, kalp amellerinin dahi hesap konusu olduğunu bildirir. Bu durum murâkabenin kalbî bir bilinç olarak ne kadar mühim bir yer tuttuğunu gösterir.

dolayı korkuya (havf), ya da ilâhî rahmetin enginliğiyle ümide (recâ) sevk eder. Nitekim sûfiler, murâkabenin avamda korku, havâsta ise ümit doğurduğunu belirtmişlerdir.³²⁹ Bu tespit, Allah’a kullukta zahir ve bâtın düzlemlerinin farklı derinliklerine işaret eder. İmam Gazâlî, bu iki halin mahiyetini açıklamak için son derece etkili bir benzetme kullanır. Ona göre dünya, ahiret mahsulünün ekildiği bir tarladır.³³⁰ Kalp, bu tarlanın toprağıdır; iman ise toprağa ekilen tohumdur. Sâlih ameller ise toprağın işlenmesi, arındırılması, sulanması gibi süreçleri temsil eder. Eğer kalp dünyaya dalmış ve gafletle kaplanmışsa bu toprak çoraklaşır ve hiçbir verim alınamaz hâle gelir. Ahiret günü ise hasat vaktidir ve insan ne ektiye onu biçecektir. Tıpkı çorak bir araziye tohum eken çiftçinin verim beklememesi gerektiği gibi gaflet içindeki bir kalbin imanından da netice beklemek ahmaklıktır.³³¹ Gazâlî burada recâ kavramına şöyle açıklık getirir: Gerçek ümit, tıpkı çiftçinin bereketli bir toprağa sağlam tohumlar ekip, düzenli bakım ve sulamayla görevini yerine getirdikten sonra Allah’ın lütfuna yönelerek doğal afetlerden korunma duası etmesine benzer. Böyle bir durumda, kulun Allah’tan affını ve mağfiretini beklemesi, recâ kavramıyla örtüşür. Aksi durumda, kişi sebepleri terk edip sadece sonuç bekliyorsa bu recâ değil temennidir; hatta bazen gafletle beslenen bir aldaniş hâlidir.

Havf kavramına gelince Gazâlî onu şöyle tanımlar: “Korku, gelecekte meydana gelmesi muhtemel bir zararın beklentisiyle kalpte hissedilen sıkıntı ve sarsıntıdır.”³³² Bu korku, marifetin derinliğiyle orantılıdır. Kişi Rabbini ne kadar iyi tanırsa, O’na karşı taşıdığı sorumluluğun da o derece farkında olur. Bu sebeptir ki Hz. Peygamber “Allah’tan en çok korkanınız benim” buyurmuş³³³ ve Kur’ân’da *Allah’tan ancak âlimler korkar*³³⁴ âyetiyle bu gerçeği tasdik etmiştir. Marifet arttıkça kalpte duyulan korku da güçlenir, bu da kalpten bedene doğru yansımalarla belirginleşir: Yüzde sararma, gözlerde yaş, bedende zayıflama gibi... Hatta bazen korkunun etkisi o kadar şiddetli olabilir ki kişiyi sarsar, hatta akli melekelerinde geçici etkiler bile bırakabilir. Bu derin havf hali, en azından kişiyi haramlardan ve günahlardan alıkoymalıdır. Bu, korkunun en alt mertebesidir. Havf, yüzeyde bir ceza korkusu gibi görünse de özünde, ilâhî yakınlığı kaybetme ve Rabbine karşı kulluk sorumluluğunu tam olarak yerine getirememe endişesinden beslenir. Bu hâl, marifetin

³²⁹ Cebecioğlu, “Murakabe”, 187.

³³⁰ Gazâlî, *İhyâ*, 7/470; Trc. Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrı, 4/206.

³³¹ Gazâlî, *İhyâ*, 7/471; Trc. Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrı, 4/207.

³³² Gazâlî, *İhyâ*, 7/509; Trc. Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrı, 4/226.

³³³ Gazâlî, *İhyâ*, 7/510; Trc. Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrı, 4/227.

³³⁴ Fâtır, 35/28.

derinleşmesiyle birlikte kalpte yerleşen varoluşsal bir sorumluluk bilincidir. Bu yüzden sûfîler “Bir şeyden korkan ondan kaçır; ama Allah’tan korkan yine O’na sığınır”³³⁵ diyerek bu korkunun ne yıkıcı ne de pasif, bilakis yapıcı ve yönlendirici bir karaktere sahip olduğunu ifade etmişlerdir. Sonuç olarak havf ve recâ, nefis terbiyesinde denge unsurlardır. Biri olmazsa diğeri istikameti bozar. Korku olmadan insan nefisine güvenip gevşeyebilir; ümit olmadan ise umutsuzluk girdabına kapılarak tamamen ümitsizliğe düşebilir. Bu iki halin dengeli biçimde kalpte yer bulması, nefsin ıslahı ve kalbin tekâmülü açısından elzemdir.

İhlâs ve Muhabbet

Allah Teâlâ’ya karşı derin bir korku ve güçlü bir ümit besleyen kulun kalbi artık dünyevî hesaplardan arınmış, ilâhî huzura yönelmiştir. Bu yönelişin özü ise ihlâs ve muhabbetle bezenmiş bir kulluk bilincidir. Zira niyetin saflığı olmadan yapılan amel, şekilcilikten öteye geçemez; sevgiyle yoğrulmayan bir ibadet ise sadece zahirden ibaret kalır. İmam Gazâlî, ihlâs bahsine geçmeden önce niyet meselesine özel bir önem atfeder. Ona göre niyet, dil ile ifade edilen boş bir sözden ibaret değildir.³³⁶ Kişi, “Allah rızası için yaptım” dese bile bu söz kalben samimi ve içten değilse herhangi bir kıymeti yoktur. Niyet, kalbin bir yönelimi ve içten gelen bir meyildir.³³⁷ Bu yönelim, müminin kalbinde bazen ilâhî bir fetih gibi mümkün olur bazen de mümkün olmaz.³³⁸ İbadet ve itaatlerde niyetin mahiyeti kişiden kişiye farklılık arz eder. Bazıları amellerini cehennem korkusuyla, yani korku duygusundan dolayı yaparken; bazıları ise cennet umuduyla, yani ümit duygusundan dolayı yapar. Ancak Gazâlî bu ikinci grubu da eleştirir; çünkü cenneti isteyen kimsenin niyeti çoğu zaman cinsellik ve yeme içme gibi dünyevi hazlara yöneliktir.³³⁹ Bu durumda, cennet için ibadet eden kişi aslında kendi şehvetini tatmin etmek için çalışmaktadır. Bu da onu, akılsızların yani ahmakların bulunduğu mertebeye dahil eder. Öte yandan, akıllı müminlerin ibadeti bambaşkadır; onların ibadeti, Allah’ı anma, onun yüceliğine duydukları sevgiyle O’nu düşünme şekline dönüşür. Bu kişi için diğeri ameller, bu anma ve düşünmeyi güçlendiren araçlardır ve ruhânî anlamda onları zenginleştirir. Böyle olanların mertebeleri cennetteki dünyevi hazzardan çok daha yücedir. Çünkü onlar ibadetlerinde cinsellik veya

³³⁵ Gazâlî, *İhyâ*, 7/512; Trc. Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrııcı, 4/228.

³³⁶ Gazâlî, *İhyâ*, 9/47; Trc. Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrııcı, 4/560.

³³⁷ Gazâlî, *İhyâ*, 9/47; Trc. Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrııcı, 4/561.

³³⁸ Gazâlî, *İhyâ*, 9/48.

³³⁹ Gazâlî, *İhyâ*, 9/50.

yemek içmek gibi dünyevi hedefleri amaçlamazlar. Aksine sadece Allah'ın rızasını umut eder, sabah akşam Rablerine dua ve niyazda bulunurlar. Gazâlî'nin bu tespiti, tasavvufi gelenekte bilinen Yunus Emre'nin "Cennet cennet dedikleri birkaç köşk ve huri isteyene ver onu bana seni gerek seni." anlayışına bir hatırlatmadır.

Bu tespitlerin ardından Gazâlî, ihlâs kavramına geçer. İhlâs, bir şeyi arınmış ve saf bir niyetle yapmaktır.³⁴⁰ İhlâs, kalbe doğar ve yalnızca kalpte var olur. Sadece kasıt ve niyette gerçekleşir. İhlâs ancak Allah'a yakınlaşma amacıyla yapılan amellerde tam anlamıyla ortaya çıkar. Kalpte başka hiçbir etkenin kalmadığı, amelin kusurlardan arındırıldığı saf bir niyeti ifade eder. Bu durum, ancak Allah'ı gerçekten seven, O'nunla dolup taşan ve bütün çabasını ahirete yoğunlaştıran kimseler için mümkündür. Aksi halde, yani bu saf niyet ve sevgi hali olmayan kimselerin amellerinde ihlâs kapısı nadiren açılır.³⁴¹ Büyüklerden biri, "İhlâs, ihlâsını görmemektir" demiştir.³⁴² Bu ifade, ihlâs halindeyken kişinin kendi ihlâsını fark etmesinin tehlikesine işaret eder. Çünkü kendi ihlâsını görüp beğenen kişi, benlik unsurunu ameline katmış olur ve bu da niyetin saflığını bozar. Dolayısıyla insanın kendi fiiline beğeniyle değil, kalben bir tevazuyla yaklaşması gerekir. Kendi ihlâsına odaklanmak aslında daha derin bir ihlâs arayışına ihtiyaç doğurur. Niyet ve ihlâs meselesini toparlayacak olursak; niyet, kalbin yönelimi ve amellerin temelidir. Ancak niyetin gerçek değeri, onun ihlâsla saflaştırılması ve sadece Allah rızasını hedeflemesiyle ortaya çıkar. İhlâs, bu saf hali ve Allah'a yönelmiş samimiyeti ifade eder; iki kavram birbirini tamamlar ve müminin amellerini hakiki bir değere ulaştırır.

Bu hususların ardından Gazâlî, nefsin terbiyesinde son önemli kavram olan sevgi ve muhabbet meselesine geçer.³⁴³ Ona göre Allah sevgisi, bütün makamların zirvesidir.³⁴⁴ Sevgiye ulaşıldığında geriye sadece sevginin meyveleri olan özlem, kaynaşma ve memnuniyet kalır. Sevginin öncesindeki tövbe, sabır ve zühd gibi makamlar ise yalnızca sevgiye hazırlık ve başlangıç aşamalarını temsil eder. Bu makamlar nadiren kalplerde gerçekleşebilir ve onların varlığına inanılır. Ancak Allah sevgisinin mümkünlüğüne inananlar ise daha azdır. Hatta bazı âlimler, Allah sevgisinin mümkün olmadığını, onun

³⁴⁰ Gazâlî, *İhyâ*, 9/66.

³⁴¹ Gazâlî, *İhyâ*, 9/67.

³⁴² Gazâlî, *İhyâ*, 9/69; trc. Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrı, 4/569.

³⁴³ Konuyla ilgili derinlemesine çalışma için bkz. Ali Karakoyunluoğlu, *Gazâlî Düşüncesinde İnsanın Yetkinlik Sevgisi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

³⁴⁴ Gazâlî, *İhyâ*, 8/365; trc. Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrı, 4/434.

sürekli itaat etmekle sınırlı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu anlayışa göre gerçek sevgi sadece aynı cinsten, birbirine benzeyen varlıklar arasındaki ilişkiyi ifade eder ve dolayısıyla Allah hakkında sevgi kavramı uygulanamaz. Bu yaklaşım, Allah’a karşı ünsiyet, özlem ve münacat gibi sevgiye bağlı diğer mânevî halleri de reddetmiş olur. Ancak Gazâlî, bu meseleyi açıklığa kavuşturmanın zarureti vurgular. İslam ümmetinin ittifakı, Allah’ı ve Resulünü sevmenin farz olduğuna dairdir.³⁴⁵ İnsan önce sever, sonra sevdiğine itaat eder. Bu, sevgiyi imanla sıkı sıkıya bağlayan önemli bir ilkedir. Yüce Allah’ın Maide Suresi 54. âyetinde *Allah onları sever, onlar da Allah’ı severler* ve Bakara Suresi 165. âyetinde *İman edenler Allah’ı daha güçlü severler* buyurması, Allah sevgisinin varlığını ve imanla olan bağını açıkça ortaya koyar.

Gazâlî, bizi Allah’ı sevmeye götüren sebepleri de detaylandırır. İlk sebep, insanın kendini sevmesidir; zira insan kendini tanıdıkça Rabbini de tanır.³⁴⁶ İnsan, kendi özünden bağımsız bir varlık değildir; varlığı, sürdürülmesi ve tüm yetkileri Allah’a bağlıdır. Allah ona varlık alanını açmış, onu yaratmış, varlığını devam ettirmiş ve mükemmelliğe ulaştırmıştır. Aksi halde insan, yokluk ve hiçlik içinde kalırdı. Dolayısıyla insan, kendisine varlık ve iyilik veren Allah’ı sevmek zorundadır.³⁴⁷ İkinci sebep, insanın kendisine iyilik eden Allah’ı sevmesidir. Üçüncü sebep, iyilik edeni iyiliği sebebiyle sevmektir. Son olarak dördüncü sebep, güzeli güzelliği için sevmektir; fayda veya çıkar gözetmeksizin sadece güzel olduğu için sevgi beslemektir. Bu sebepler ışığında, Gazâlî’nin sevgi anlayışı, tasavvufi derinliğiyle niyet ve ihlâs kavramlarıyla doğal bir bağ kurar. Niyet ve ihlâs amelin içsel boyutunu oluştururken, sevgi ve muhabbet ise kalbin en yüce makamıdır. Bu unsurlar nefsin terbiyesi sürecinde müminin, ruhânî olgunlaşmasını sağlayan esas unsurlardır.

Son noktada ulaşılan gerçek şudur ki İmam Gazâlî’nin ‘Münciyât’ başlığı altında ele aldığı tevbe, ihlâs, tevekkül, zühd, tefekkür ve muhabbet gibi kavramlar, nefsin arınma ve tekâmül sürecinde kişinin mânevî yükselişini mümkün kılan temel esaslardır. Bu kavramlar aynı zamanda pratik hayatta bireyin ruhsal dönüşümünü temin eden yaşanmış hakikatler olarak değerlendirilmelidir. Gazâlî’ye göre bu ahlâkî ve tasavvufî erdemler, nefsin hastalıklarından kurtulmak için birer ilaç hükmündedir ve kişinin Allah Teâlâ’ya olan

³⁴⁵ Gazâlî, *İhyâ*, 8/372; trc. Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrı, 4/436.

³⁴⁶ Gazâlî, *İhyâ*, 8/388; trc. Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrı, 4/450.

³⁴⁷ Gazâlî, *İhyâ*, 8/389; trc. Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrı, 4/451.

yolculuğunda onun iç dünyasını derinleştirerek kalbini saflaştırır. Bu sebeple Müniciyât, helak edici sıfatlara karşı bir koruma kalkan olup aynı zamanda kulun Rabbine yönelmesinde ona eşlik eden içsel bir rehberdir. Bu bölümde yer alan her bir erdem, Gazâlî'nin “kendini bilmek” anlayışı çerçevesinde, insanın nefsini tanımasını, hastalıklarını fark edip tedavi yollarına yönelmesini ve nihayetinde Allah’a yakınlaşma idealine ulaşmasını hedefler. Gazâlî'ye göre nefsi arındıran bu kurtarıcı vasıflar, kalbi dünyevî bağlardan çözüp ilâhî hakikate yönlendiren bir hazırlık sürecidir. Artık burada durup sorulması gereken soru şudur: İnsan, bu uzun arınma ve tezkiye sürecinin sonunda kendini ne ölçüde tanımaktadır? Gazâlî'nin düşüncesinde bu sorunun cevabı, bizi doğrudan üçüncü ve son bölümde ele alınacak olan insanın, ma'rifetü'n-nefs bahsine götürmektedir.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

GAZÂLÎ'DE KENDİNİ BİLMEK

3.1. Men Arefe Nefsehû Literatürü

Tasavvufî düşüncede merkezî bir yere sahip olan “men arafe nefsehû fekad arafe rabbehû” kudsi hadisi hem içerdiği derin hakikat hem de kullanım sıklığı bakımından dikkat çekicidir. Bu hadis, sûfî gelenekte marifetullah’a ulaşmanın yollarından biri olarak görülmüştür. Ancak bu denli yaygın kullanıma rağmen hadis literatüründe bu rivayetin, sahih hadisler arasındaki yeri tartışmalıdır. Önde gelen hadis âlimlerinden İbn Teymiyye, Nevevî, ve Semanî bu kudsi hadisi mevzu hadisler arasında değerlendirmişlerdir. Özellikle Semanî bu ifadeyi sûfilerden Yahyâ b. Mu‘az er-Razî’ye nispet eder.³⁴⁸ Nevevî ise bu rivayetin lafız olarak sahih olmasa da anlam itibarıyla doğru olduğunu ifade eder. Nitekim bazı sûfiler, bu kudsi hadisin keşf yoluyla alınmış bir hakikat olduğunu dolayısıyla zahirî rivayet zincirine bağlı olmadan içsel tecrübe ve ilhama dayalı bir bilgi biçimi olarak kabul edilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Bu noktada tasavvufun bilgi anlayışı ile hadis usûlünün kriterleri arasındaki fark belirginleşir. Hadis ilminde sened ve metin tenkidi esas iken; tasavvufî gelenekte mânevî sezgi, keşf ve ilham özellikle sûfiler için hakikate ulaşmanın meşru yolları arasında görülür. Bu sebeple söz konusu kudsi hadis, zahirî senedle sahih kabul edilmese de sûfiler tarafından ma‘rifetü’n-nefs anlayışını özetleyen hikmetli bir öz olarak benimsenmiş ve yaşantıyla doğrulanmış bir hakikat şeklinde ele alınmıştır.

Aynı bağlamda sıkça zikredilen bir başka kudsi hadis de “men arafe nefsehû kelle lisânühû” şeklindedir.³⁴⁹ Bu hadis, kendini tanıyan insanın dilini kontrol altına alabileceğini, nefis bilgisi ile dil terbiyesi arasında doğrudan bir bağ bulunduğunu ifade eder. Tasavvufî öğretilerde dil, zikir ve sükût arasında dengelenmesi gereken bir kuvvettir. Bu kudsi hadisle birlikte düşünüldüğünde nefsi bilmek, ahlâkî olgunluğun temeli olarak değerlendirilmiştir. Bununla birlikte, bu kudsi hadis de tıpkı bir önceki örnekte olduğu gibi hadis literatüründe sahih olarak yer almamaktadır. Nitekim Aliyyü’l-Kârî, Süyûtî’den naklen bu sözün hadis

³⁴⁸ Mehmet Yılmaz, *Kültürümüzde Ayet ve Hadisler (Ansiklopedik Sözlük)*, (İstanbul: Kesit Yayınları, 2013), 492. “Nefsini bilen Rabbini bilir” kudsi hadisi bazı kaynaklarda hadis olarak nakledilmiş olmakla birlikte sahih olarak kabul edilmemektedir. Bkz. Süleyman Uludağ, “Ma‘rifet-i Nefs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/56. Aclûnî bu ifadeyi *Keşfu’l-Hafâ* adlı eserinde hadis olarak zikretmiş ancak İbn Teymiyye, Süyûtî ve Ali el-Kârî gibi muhaddisler sahih olmadığını, hatta hadis olarak sabit bulunmadığını ifade etmişlerdir. Bununla birlikte özellikle tasavvuf geleneğinde hikmetli bir söz olarak benimsenmiş ve mârifet anlayışının merkezinde yer almıştır.

³⁴⁹ Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, 2/262.

olmadığını açıkça belirtmiştir.³⁵⁰ Dolayısıyla bu ifade de rivayet zinciri açısından hadis ilminde kabul görmemekte ancak tasavvufî gelenekte anlam bakımından kıymetli bir öğüt olarak benimsenmektedir. Özellikle sûfiler bu ifadeyi nefsin farkına varan kişinin, nefsin tezahürü olan dil üzerindeki etkisini de kontrol altına alabileceği düşüncesiyle bağdaştırmışlardır. Burada dil, benliğin dışı vurum mekanizmasıdır. Dolayısıyla terbiye edilmiş bir benliğin işareti olarak görülmüştür. Sûfî gelenekte oldukça sık aktarılan bu iki kudsî hadise dair hadis literatüründe yöneltlen eleştirilere rağmen bu ifadelerin içerdiği anlamlar sûfî düşüncenin temel yapı taşları arasında yer almaya devam etmiştir. Bu anlayış, Gazâlî'nin marifetü'n-nefs kavrayışında da merkezî bir rol oynamakta ve onun bilgi anlayışının hem teorik hem de tecrübî boyutunu belirlemektedir. Bu bağlamda, Gazâlî'nin ma'rifetü'n-nefs kavramına yaklaşımını ele almak yerinde olacaktır.

3.2. İmam Gazâlî'de Ma'rifetü'n-Nefs

Ma'rifetü'n-nefs" terimi, Arapça kökenli olup "kendini bilmek, tanımak" anlamına gelir.³⁵¹ Bu kavram, nefsin mânevî mahiyetini, zaaflarını, eğilimlerini ve Rabbine olan yönelişini de içeren derin bir idrak sürecini ifade eder. Tasavvuf düşüncesinde ma'rifetü'n-nefs, insanın kendi iç dünyasını keşfetmesiyle başlayan ve ilâhî hakikate ulaşmayı hedefleyen bir yolculuk olarak değerlendirilir. İmam Gazâlî'nin dünyasında ise insanın kendini bilmesi, varoluşsal bir dönüşüm yolculuğudur. Ona göre "Nefsini bilen Rabbini bilir"³⁵² şeklinde rivayet edilen kudsî hadis, insanın hem kendi varlığına hem de Rabbine dair hakikatleri idrak etmesinde önemli bir anahtar işlevi görür. İkinci bölümde, Gazâlî'nin kendini bilme sürecini inşa ettiği aşamalar detaylı biçimde ele alınmış özellikle nefs, kalp, akıl ve mârifet gibi kavramların bu sürecin hem anlamını hem de işleyişini nasıl şekillendirdiği ortaya konulmuştur. Buraya kadar yapılan değerlendirmeler, bireyin içsel dönüşümünde mânevî bir disiplinin ne denli gerekli olduğunu göstermiştir. Gazâlî'nin düşüncesinde yer alan mârifet; kalbin arınması, nefsin terbiyesi ve ilâhî hakikatin idrakiyle mümkün olan bir bilinç hâlidir. Bu minvalde daha önce zikredilen zühd, tevekkül ve tefekkür gibi faziletler de kişinin kendini tanıma sürecinde varoluşsal bir derinlik kazandığını göstermektedir. Artık bu bölümde, Gazâlî'nin düşünce sisteminde merkezî bir yerde olan

³⁵⁰ Aliyyül Kârî, *Uydurma Olduğunda İttifak Edilen Hadisler*, thk. Abdülfettah Ebu Gudde, (İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2015), 265; Yılmaz, *Kültürümüzde Ayet ve Hadisler*, 492.

³⁵¹ Cebecioğlu, "Ma'rifet-i Nefs", 173.

³⁵² Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, 2/262.

ma 'rifetü'n-nefs kavramı üzerinde durularak insanın kendisini tanımasının neden hakikate ulaşmada anahtar bir aşama olarak görüldüğü ve bu bilginin kişiyi nasıl Allah'a yaklaştırdığı üzerinde durulacaktır.

İmam Gazâlî'ye göre nefsin bilgisi, insanın varlık ağacındaki en temel köklerden biridir. Zira insanın yaratılışına baktığımız zaman yalnızca dış dünyayı kavrayacak bir donanımla sınırlı değildir; o, kendi hakikatine yönelmekle Rabbine ulaşacak bir istidada da sahiptir.³⁵³ Nefsin bilgisi bu sebeple insanın, Allah Teâlâ'yla kurduğu ilişkinin mahiyetini belirleyen temel bir idrak zemini olarak değerlendirilir. Bu yönüyle kendini bilmek artık sadece bir bilme eylemi olmaktan çıkarak bir dönüşüm ve yöneliş biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Gazâlî'nin ifade ettiği üzere “nefsini bilen, Rabbini bilir” ilkesi, bu bilgi türünün tecrübî ve ahlâkî yönleri olan bütüncül bir mârifet olduğunu ortaya koyar. İkinci bölümde yer verilen kalp-merkezli bilgi anlayışı burada daha berrak bir biçimde kendini gösterir zira Gazâlî, aklın sınırlı alanının ötesine geçen bir keşf ve basîret bilgisine vurgu yapar. Bu bilgi türü, sıradan idrakin ötesinde kalbin temizlenmesi ve nefsin arınmasıyla elde edilebilen bir mârifet türüdür. Buradan hareketle nefis hem perde hem de ayna olma özelliği taşır: arınmamış nefis, ilâhî hakikati perdelerken arınmış bir nefis, hakikatin tecellîsine ayna olur. Bu bağlamda tasavvufun bilgi mertebeleri olan ilmü'l-yakîn, aynü'l-yakîn ve hakkü'l-yakîn, kişinin Rabbine yaklaşmasında geçirdiği mânevî seyrin derecelerini temsil eder.³⁵⁴ Sadece duymakla yetinmeyen, hakikati bizzat kalbinde hissedenden bir bilinç hâli, Gazâlî'nin mârifet anlayışında nihai gayeyi teşkil etmektedir. Bu süreçte zühd, tevekkül ve tefekkür gibi kavramlar, kalbin ilâhî nurla karşılaşmasına hazırlık işlevi görür. Bu erdemler, mârifete zemin hazırlayan ruhsal hâllerdir. Nitekim ikinci bölümde de vurgulandığı gibi bilgi yalnızca dış dünyanın nesnelere yönelmekle sınırlı kalmaz aksine hakiki bilgi, insanın kendi iç hakikatine yönelerek Allah'ın varlığını, birliğini ve kudretini tanımasıyla tamamlanır. Kendini bilen insan, haddini ve acziyetini de bilen kimsedir. Bu bilgi, kişide bir mahviyet, teslimiyet ve haşyet doğurur. Gazâlî'nin gözündeki bu bilinç hâli, nefsin arınmasının son ve en parlak neticesidir. Zira Rabbini tanıyan insan, O'na karşı gerçek bir kulluk şuuruyla yaşar. Bu mârifet; bir hal, bir yöneliş ve bir sadakattir. İnsan artık yalnızca bilmekle kalmayarak bildiğiyle amel eden ve mârifeti yaşam biçimine dönüştüren bir kul olur.

³⁵³ Karakoyunluoğlu, *Gazâlî Düşüncesinde İnsanın Yetkinlik Sevgisi*, 65,113, 241.

³⁵⁴ Öncel Demirdaş, “Ahmed Yesevî'nin Divan-ı Hikmet'inde Şeriat, Tarikat ve Hakikat”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 8/4 (2019), 2507.

İmam Gazâlî nefsin, insan varlığında hem cehâletin hem de mârifetin kapısı olduğunu vurgular. Ona göre, insan kendini bilmeden Allah'ı bilmesi mümkün değildir; çünkü Allah'ı tanımanın önündeki en büyük engel, insanın kendi varlığına karşı kör kalmasıdır.³⁵⁵ Bu körlük, varoluşun en temel gerçeği olan “benlik bilinci”nin fark edilmemesinden kaynaklanır.³⁵⁶ İnsan, kendini tanıdıkça hem yaratılışını hem de kendisine bahşedilen maddi ve mânevî imkânları idrâk eder. Böylece nefsin içinde, Allah'ın “El-Basir” sıfatının bir yansıması olarak sınırlı da olsa bir görme yetisi açığa çıkar. Bu bağlamda, *Sonra da onu tamamlamıştır, ona kabiliyet vermiştir ve ona ruhundan üfürmüştür.*³⁵⁷ Âyetine baktığımız zaman insanın yaradılışındaki ilâhî dokunuşun en net ifadesini görmekteyiz. İnsan nefsin keşfettikçe, bu keşif onu nihayetinde kendini var eden Allah'a ulaştırmaya vesiledir. Bu süreç, Gazâlî'nin kendini bilme yolculuğunda izlediği metotla da desteklenir. Ona göre Allah'a ulaşmak, önce yakın olanı aşmakla mümkündür. Bu anlamda insan, Rabbini bilmeye kendi nefsinden başlamalı; ardından yeryüzü, gökyüzü, canlı-cansız varlıklar, yıldızlar ve yedi kat gök üzerinde derin tefekkür yoluna girmelidir. Gazâlî'ye göre bu aşamalar geçilmeden melekût âleminde yer alan kürsü, arş ve arşı taşıyan melekler aşamasına ve nihayetinde Arş'ın Rabbi'ne ulaşmak mümkün görünmez. Onun bu hiyerarşik bilgi ve idrak süreci, kelâm ilmi terminolojisinde “istidlâl bişşâhid ale'l-gâib” ya da “kıyâsu'l-gâib ale's-şâhid” olarak ifade edilen *bilinenden bilinmeyene* geçiş yöntemini somutlaştırmaktadır.³⁵⁸ Bu bağlamda kendini bilmek, Rabbi bilmek için hem yöntem hem de zorunlu bir başlangıç noktasıdır diyebiliriz. Bununla birlikte, nefsin tanınması, sırf bilişsel bir süreç olmaktan öte, derin bir dürüstlük ve samimiyet gerektirir. Gazâlî'nin ifadesiyle, nefse karşı dürüst davranmadıkça, Allah'a karşı samimi ve dürüst olmak mümkün değildir. Nefsin sakladığı hileler, aldatmacalar ve yapmacıklıklar fark edilmedikçe, insan kendisini ve dolayısıyla Rabbini gerçek anlamda tanıyamaz. Bu yüzleşme, nefsin kötülük ve yanlış emreden doğasının kabulü ile başlar; zira nefis, insana zarar veren en temel kaynaktır ve sürekli olarak kişiyi hevâ ve arzulara sürükler. Bu nedenle Gazâlî, nefse karşı mücâhedeyi, kendini ıslah etmenin ve dolayısıyla Allah'a yakınlaşmanın temel yolu olarak görür. “Ona karşı tedbirini

³⁵⁵ Gazâlî, *İhyâ*, 5/10; trc. Gazâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrıçı, 3/2.

³⁵⁶ Mansoureh Ebrahimi, Ahmadali Gholami & Kamaruzaman Yusoff, “Al-Ghazali's Ma'rifah And Mahabbah's Relations”, *International Journal Of Islamic Thought*, (Dec. 2021), 20/67.

³⁵⁷ Es-Secde, 32/9.

³⁵⁸ Rıza Korkmazgöz, “Gazâlî'de Ma'rifetullah Düşüncesi Ve Kelâmî İstidlâlin Değeri”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 14/1, (2016), 47.

al ve dinin hususunda sadece onu itham et, başka suçlu arama”³⁵⁹ sözü sorumluluğun ve mücahedenin aslını özetler.

Kendini bilmek ancak gönül âleminde, kalbin derinliklerinde gerçekleşir. Bu, maddi ve zahiri varlıkların ötesinde bir hakikat arayışıdır. İnsan ruhu, tasavvufta parlak bir ayna gibi kalpte ilâhî tecellilere ev sahipliği yapar. Bedenin bulanıklıklarını aşarak kalp temizliğine ulaşan kişi, aşk nuruyla dolup vahdet âlemine girer ve Hakk’a yakınlık kesb eder.³⁶⁰ Bu mânevî hâl, “Kendini bilen Rabb’ini bilir” sözüyle en derin anlamı taşır. Nefsini bilen, onunla yüzleşen ve onu arındıran insan, ilâhî marifete doğru sağlam ve gerçekçi bir adım atmış olur. Bu mânevî yolculuğun zorluklarını Sehl b. Abdullah Tüsterî nefsin tanınmasını, düşmanı tanımaktan daha zor ve gizli bir süreç olarak nitelendirir. Ona göre, kişinin nefsin tanıması, kendisiyle Rabbi arasındaki halini kavramasına ve dolayısıyla Allah’la kurduğu ilişkiye dair en net bilince ulaşmasına vesile olur.³⁶¹ Bu bakımdan, nefsin tanınması, insanın varoluşsal sorumluluğunun ve hakikate yönelmesinin önemli bir adımıdır. Çünkü nefsin tanıyan, kendi aciziyetini ve yaratılış gayesini fark eden kişi, varlığını kuşatan ilâhî iradeyi de tanımaya başlar. Bu bilinç, Gazâlî’nin *Kimyâ-yı Saâdet* adlı eserinde daha da berraklaşır. Nitekim Gazâlî, bu eserin başında hakikatin peşine düşmenin, kişinin kendi nefsin tanımasıyla başlayacağını vurgular. Fussilet Suresi’nin 53. âyetini bu bağlamda temel dayanak olarak zikreder: *Gerçeği anlayıncaya kadar varlığımızın belgelerini onlara hem dış dünyada hem de kendi içlerinde göstereceğiz*. Bu âyet, ilâhî hakikatin hem kevnî âyetlerle hem de insanın içsel varlığıyla gözler önüne serileceğini beyan eder. Gazâlî’ye göre *insana, kendi nefsinden daha yakın bir şey yoktur*.³⁶² O hâlde en açık ve en yakın tanıma alanı da yine insanın kendisidir. Bununla beraber esas olan, insanın kendi hakikatine dair şu üç temel sorunun cevabını aramasıdır: Nereden geldim? Nereye gidiyorum? Ve niçin yaratıldım? Gazâlî’ye göre hakiki kendilik bilgisi, insanın yaratılış gayesini, dünya hayatındaki sorumluluğunu ve ahiret yurduna olan seyrini kavramasıyla mümkündür.³⁶³ Bu idrak aynı zamanda insanın hangi sıfatlara meylettiğini de görmesini gerektirir. Gazâlî bu noktada, insanda dört temel sıfat bulunduğunu söyler: hayvânî (yeme-içme, uyuma), yırtıcı (öfke, saldırganlık), şeytânî (hile, aldatma) ve melekî (ilâhî hakikate yönelim). Kendi nefsin bilen

³⁵⁹ Abdullah b. Muhammed el-Muhâsibî, *er-Riâye li-Hukûki’llâh: Nefs Muhasebesinin Temelleri*, çev. Şahin Filiz ve Hülya Küçük (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 422-423.

³⁶⁰ Ögke, *Kur’an’da Nefs Kavramı*, 9.

³⁶¹ Ögke, *Kur’an’da Nefs Kavramı*, 10.

³⁶² Gazâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, nşr. Hüseyin Hadivcem, 1/13.

³⁶³ Gazâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, nşr. Hüseyin Hadivcem, 1/13.

kişi, bu sıfatlardan hangisinin kendisinde baskın olduğunu tespit etmeye başlar. Bu ise kişinin davranışlarına yön veren motivasyonları sorgulamasıyla mümkündür. Her bir sıfat, kendi gıdasını ve saadet anlayışını beraberinde getirir: hayvânî nefis hazza yönelirken, melekî ruh yalnızca Allah'ın cemalini temaya ermekle tatmin olur. İşte bu yüzden Gazâlî, “Melekî sıfat sende galipse uğraş ki ondan Hakk’a bir yol bulasın”³⁶⁴ der. Çünkü bu sıfat insanda fitrî olarak potansiyel düzeyde mevcuttur ve onu aktifleştirmek ancak mânevî bir gayret ve içsel bir çaba ile mümkündür. Bu tasnif, insanın sadece nefsini tanımasına değil; nefsin taşıdığı yönelişleri fark ederek gerçek saadeti hangisinde bulacağını ayırt etmesine de hizmet eder. Zira insan, bu sıfatların kölesi mi olacak, yoksa onları kendisine hizmet ettirerek asıl vatanına –Allah'ın cemalini müşahade makamına– ulaşacak bir yolcu mu olacaktır? Bu sorular, Gazâlî'nin bireye yönelttiği derin varoluşsal muhasebenin merkezindedir. Böylece kendini bilen insan aslında kaderini, doğasını, görev ve sorumluluklarını, dış dünyayla olan münasebetini ve nihayetinde Rabbini tanımaya başlar. İşte bu hakikat bilgisi, dinin de özüdür. Gazâlî'ye göre bu hakikatleri kavrayamayan kişi, dinin özüne ulaşmaktan mahrum kalır. Burada kastedilen mahrumiyet, teorik bilgiyle sınırlı kalıp hakikatin kalbî idrakine varamama durumudur. Nefsin tanıyan insan, zamanla kendi varlığında tecelli eden ilâhî izleri fark eder. Bu noktada, insanın kendini bilme süreci, doğrudan Allah Teâlâ'nın sıfatlarıyla kurulan bir irtibat üzerinden şekillenmeye başlar.

3.1.1. İlâhî Sıfatlar ve Ma‘rifetü'n-Nefs Arasındaki İlişki

Felsefenin inançla kesiştiği önemli konulardan biri olan Allah Teâlâ'nın sıfatları meselesi klasik Yunan felsefesinde olduğu kadar İslam düşüncesinde de derin bir biçimde ele alınmıştır. Eflatun ve Plotinus gibi filozoflar, insanın ilahî sıfatlarla şekillenen bir kemale yönelmesini esas alan bir düşünce çizgisi ortaya koymuş; bu anlayış daha sonraları Galen'in *De Moribus* adlı eserinde ölüm sonrası ilâhî yaşama benzer bir hayat için bu dünyada düzgün bir hayat yaşama gerekliliğiyle desteklenmiştir.³⁶⁵ Bu felsefî miras, İslam filozofu Farabi tarafından da benimsenmiştir. Ona göre felsefenin amacı, insanı Allah'a yaklaştırmak ve Allah'ın sıfatlarını taklit etme yollarını öğretmektir.³⁶⁶ Bununla birlikte bu anlayış tasavvufî bir temellendirmeye kavuşturan ve sistemli hale getiren isim Gazâlî olmuştur. O, *el-*

³⁶⁴ Gazâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, nşr. Hüseyin Hadivcem, 1/14; trc. Gazâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, çev. Ali Arslan, 31.

³⁶⁵ Mehmet Aydın, “Gazâlî'nin “Kurb” Nazariyesinde Allah'ın Sıfatlarının Anlam ve Önemi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22, (1978), 308.

³⁶⁶ Mehmet Aydın, “Gazâlî'nin “Kurb” Nazariyesi”, 308-309.

Maksadü'l-Esnâ adlı eserinde, Allah'ın güzel isimlerinin anlamlarını açıklamanın ötesine geçerek insanın bu sıfatlarla nasıl ahlaklanması gerektiğini ortaya koyar.³⁶⁷ Gazâlî'ye göre insanın mutluluğu, "Allah'ın ahlakı ile ahlaklanması"na ve kendi kudreti nispetinde O'nun sıfatlarının anlamlarıyla donanmasına bağlıdır. Bu minvalde insanlar, Allah'ın sıfatlarını taklit etme hususunda üç derecede değerlendirilmektedir:³⁶⁸ Birinci derecede, sıfatların anlamlarına müşâhede ve mükâşefe yoluyla açık bir kavrayışla ulaşanlar yer alır. İkinci derecede, bu mârifet ile Allah'a yakın olmayı arzulayan ve kalplerini dünyevî isteklerden temizleyerek sıfatlara yönelen mukarrabûn bulunur. Son derecede ise bu arzunun fiilî bir çabaya dönüşmesiyle kul, ilâhî sıfatlarla ahlaklanma yolunda yetkinleşmeye başlar. Bu üç aşama, bilme, isteme ve yapma biçiminde özetlenebilir. Söz konusu süreci katetmiş olan kul, ilâhî yönünü ortaya çıkarır ve böylece Rabbine yaklaşma imkânı bulur. Bilinmelidir ki "İnsan, tabiatı gereği, ilahi olan şeyi arzu eder."³⁶⁹ Bu bağlamda, insanın kendini tanıma çabası, Allah'ın sıfatlarını idrak etme ve bu sıfatlarla ahlaklanma yönünde bir iç yolculuktur. Böylelikle marifetullah, ma'rifetü'n-nefs ile iç içe geçen bir mânevî tekâmül sürecine dönüşmektedir.

İmam Gazâlî'nin ilâhî sıfatlara yaklaşımı, insanın varoluşsal konumunu kavramasıyla yakından alakalıdır. Bu bağlamda, kulun kendini tanıması hem kelâmî hem tasavvufî düşünce içerisinde marifetullah'a ulaşmanın temel adımlarından biri olarak kabul edilir. Gazâlî, Allah'ın sıfatlarının ne mutlak teşbih ne de mutlak tenzih dairesinde kavranabileceğini savunur. O, *el-İktisâd fi'l-İtikâd* adlı eserinde Allah'ın sıfatlarını dört gruba ayırarak bunlardan özellikle zâta delalet eden sıfatların Allah'tan başka hiçbir varlıkta bulunamayacağını, bunun da Allah'ın mutlak aşkınlığına işaret ettiğini belirtir.³⁷⁰ Allah'ın sıfatları, kul için hem bir bilgi kaynağı hem de bir arınma rehberidir. Gazâlî, Allah'ın ilim sıfatını mutlak bilginin, kudret sıfatını ise mutlak iradenin timsali olarak görür; buna mukabil insan da sınırlı ölçüde bu sıfatlarla donanarak Rabbine yaklaşır.³⁷¹ Böylece ilahî sıfatlar, ma'rifetü'n-nefs yolculuğunun hem teorik hem pratik zeminini oluşturur. Gazâlî'ye göre Rabbini tanımak isteyen kimse, bu sıfatların anlamlarını düşünmeli ve kendi nefsindeki karşılıklarını bulmaya gayret etmelidir. İşte bu çaba, nefsin hastalıklarından kurtulup sıfat-ı

³⁶⁷ Aydın, "Gazâlî'nin "Kurb" Nazariyesi", 309. Eser hakkında detay için bkz. Bekir Topaloğlu, "Maksadü'l-Esnâ" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/451-452.

³⁶⁸ Aydın, "Gazâlî'nin "Kurb" Nazariyesi", 309.

³⁶⁹ Aydın, "Gazâlî'nin "Kurb" Nazariyesi", 309.

³⁷⁰ Bayram Çınar, "Gazzâlî'nin Allah'ın Sıfatları Teorisi", *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 14 (2021), 306.

³⁷¹ Çınar, "Gazzâlî'nin Allah'ın Sıfatları Teorisi", 319.

ilahîye ile ahlaklanmak suretiyle marifetullah'ın kapısını aralamaktır. Allah'ın alîm, mütekellim, mürîd ya da basîr oluşu, kulda ilimle derinleşme, hikmetli konuşma, irade terbiyesi ve dikkatli bakış olarak tezahür eder. Bu bağlamda Gazâlî'nin sıfatlara dair yorumları, bir Tanrı tasavvuru sunmakla kalmaz aynı zamanda nefsinin, Rabbini bileceği fikrini temellendirir ve Allah'ın sıfatlarını bir aynaya dönüştürerek insanın kendini görmesini sağlar. Gazâlî, Descartes'ın meşhur “Düşünüyorum, öyleyse varım” önermesinden yüzyıllar önce, bu düşünceyi daha ileri bir boyutta ele alarak “Ben düşünüyorum, o hâlde varım; ben varsam, beni var eden de vardır” anlayışını ilâhî bir zemine oturtmuştur.³⁷² Bu düşünce, Gazâlî'nin sıfatlara ve nefsin idrakine dair yorumlarıyla doğrudan örtüşür. İnsan, kendi varlığında taşıdığı düşünme, bilme, seçme ve irade etme gibi yetiler vasıtasıyla bu sıfatların mutlak ve sınırsız bir kaynağı bulunduğunun farkına varır. Bu yaklaşımda akıl, mutlak bilgiye ulaşma aracı değil; Allah'ın varlığına götüren bir vesiledir.

Kur'ân-ı Kerîm'de geçen *O Evvel'dir, Âhir'dir, Zâhir'dir, Bâtın'dır*.³⁷³ âyeti, Allah Teâlâ'nın hem aşkın hem içkin yönlerine işaret eden sıfatlarını bir arada zikretmektedir. Bu âyet bağlamında Gazâlî'nin “zâhir” sıfatına özel bir anlam yüklediği görülür.³⁷⁴ Ona göre “zâhir” oluş âlemde gözlemlenebilen tecelliler aracılığıyla Allah Teâlâ'ya ulaşmayı mümkün kılan bir vasıf olarak değerlendirilir. Bu minvalde insan, kendi varlığı ve evren üzerindeki tefekkürüyle Yüce Allah'a dair bilgiye ulaşma imkânı bulabilir. İmam Gazâlî, Tanrı hakkında bilgi edinmenin yollarından biri olarak insanın, kendi nefsinde bulunan sınırlı sıfatlarıyla Allah'ın mutlak sıfatları arasında bir tür kıyas imkânı önerir. Bu metot, şekil itibarıyla dinî tecrübeye benzese de mahiyet olarak farklıdır. Kişi, kendisinde bulunan ilim ve kudret gibi niteliklere bakarak Allah'ın alîm ve kadîr oluşuna dair bir temsîlî anlayış geliştirebilir. Ancak burada dikkat çeken nokta, Gazâlî'nin bu mukayese yöntemini doğrudan Allah'ın mahiyetini kavramaya yönelmiş bir bilgi biçimi olarak değil de sadece sınırlı aklın ulaşabileceği kadarına işaret eden simgesel bir temsil aracı olarak değerlendirmesidir zira Allah Teâlâ'nın hakikati ancak O'nun zatı tarafından bilinebilir. Dolayısıyla insanın, Allah hakkında elde ettiği her türlü bilgi, temsîlî ve mecâzîdir diyebiliriz. Gazâlî, Allah'ı tanıma çabasının, insanda mevcut olan anlamları zihnî düzlemde

³⁷² Mustafa Maden, *Gazâlî'ye Göre Allah'ın Sıfatları*, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 40. Ayrıca bu, Allah'ın sıfatları meselesi hakkında müstakil ve geniş çaplı bir çalışmadır.

³⁷³ El-Hadîd, 57/3.

³⁷⁴ Taylan, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, 156.

kurabilmek için birtakım duyusal temsillere ihtiyaç duyduğu gerçeğinden hareketle, psikolojik ve epistemolojik bir açıklama sunar.³⁷⁵ Makul bir mananın zihinde oluşabilmesi için onu çağrıştıracak hissedilir bir örneğe ihtiyaç vardır. İnsan zihni, doğrudan duyumsanamayan saf makulleri kavrayamaz; dolayısıyla Allah gibi duyularla idrak edilemeyen bir varlığı anlamlandırmak için kendi varlığına dair tecrübelerinden hareketle misaller üretmek zorundadır. Gazâlî bu noktada, “Allah vardır, Hay’dır, Semî’dir, Basîr’dir, Alîm’dir” dediğimizde insanın diri, işiten, gören ve bilen olması üzerinden Allah hakkında bir kavram geliştirdiğimizi fakat bu benzerliğin ancak temsili bir işlev taşıyabileceğini vurgular. Zira *Hiçbir şey O’na benzemez*³⁷⁶ âyeti Allah Teâlâ’nın mahiyetini, insânî niteliklerle özdeşleştirmenin önünü kesin biçimde kapatır. Yine de bu benzeşimsel yaklaşım, insana O’nu tanımaya dair bir yön tayin eder. Bu yönelişin temelinde ise “nefsini bilen Rabbini bilir” ilkesi yatar. Bu ilke çerçevesinde Gazâlî, nefsinde bulunan sıfatlardan yola çıkan insanın, Allah hakkında doğrudan bilgiye ulaşmasa da sıfatlar üzerinden bir mârifet kapısı aralayabileceğini ifade eder. Kendi varlığını tanımaya çalışan kul, sınırlılığını ve acziyetini fark ederek Allah’ın mutlaklığına dair bir bilinç geliştirir. Bu bilinç beraberinde kalbî bir yönelişin ve nefsi arınmanın kapısını aralayan tasavvufî bir mârifettir. Gazâlî’ye göre kulun en büyük yolculuğu, kendi içine yaptığı seferdir. Bu sefer, nefsi tanımakla başlar, arındırmakla derinleşir ve nihayetinde Rabbini tanımakla taçlanır. “Nefsini bilen Rabbini bilir” sözü bir hakikatin özüdür. Nefsine ayna tutan insan, o aynada kendi kusurlarını değil, Rabbinden gelen tecellîyi görmeye başlar. Bu hâl, sadece bilmek değil; bildiğini yaşamak, yaşadığını hissetmek ve hissettiğini Hakk’a sunmaktır. Gazâlî’nin sunduğu bu yol, bir bilgi öğretisi değil; bir varoluş terbiyesi, bir kulluk halidir. En nihayetinde bu hâl, kulun Rabbine en çok yaklaştığı andır.

3.3. Kendini Bilmenin Ontolojik Yansımaları

Tasavvufî düşüncede kendini bilmek, bir ilâhî hakikate yönelişin başlangıcını temsil etmektedir. Klasik sûfî metinlerde yer alan “men arefe nefsehû fekad arefe rabbehû” kudsi hadisi, bu sürecin kapısını aralar: İnsan; nefsinin zaafalarını, sınırlılıklarını ve hakikatini tanıdığında Rabbine dair bilgiye bir adım yaklaşmış olur. Ancak sûfî gelenekte bu bilgi, soyut ve zihinsel bir kavram olmayıp yaşanmışlıkla iç içe geçmiş bir sezgi ve idrak biçiminde

³⁷⁵ Taylan, *Gazzâlî’nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, 159.

³⁷⁶ Eş-Şûrâ, 42/11.

anlaşılır. Bu nedenle bilmek, tasavvufi yolculukta nihai hedeften ziyade marifetin başlangıcıdır demek mümkündür. Kişi nefsini tanıyarak, onunla mücadele ederek ve onu aşarak varoluşsal bir bilgiye ulaşır. Bu süreç, “ben kimim” sorusuyla başlayacağı göstermektedir. Bu bilgi süreci, kişiyi zorunlu olarak bir bulma hâline yönlendirir.³⁷⁷ Tasavvufî anlamda bulmak, Allah’ın zatını görmek ya da anlamak değildir; onu kalben tanımak, O’nun varlığını ve kudretini içsel sezgiyle idrak etmektir. Burada sezgi, sûfî düşüncede akıldan daha kıymetli bir bilgi aracıdır. Çünkü akıl çoğu zaman nefsin perdeleriyle kuşatılmışken kalp, keşf ve ilham yoluyla hakikate ulaşabilir. Bilmenin ardından gelen bu buluş aslında insanın, Rabbine yakınlık kurabildiği noktadır diyebiliriz. Çünkü aradaki perdeler bir bir kalkmaya başlamıştır. Sûfîler bu hâli “vecd”, “keşf” ya da “şuhûd” gibi kavramlarla ifade etmişlerdir. Bulmak, tasavvuf yolcusunun hem nefsini hem de Rabbiyle olan ilişkisini dönüştüren bir kırılma anıdır. Artık insan hem bilen hem de bildiğini yaşayan ve onunla varlığını yeniden kuran kişidir. Bu aşama, teorik bilgiden pratiğe, soyuttan somuta geçişi temsil eder. Bilmek ve bulmak, varoluşsal bir dönüşümün kapılarını aralayan iki temel aşamadır ancak bu sürecin nihai hedefi “olmak”, yani insân-ı kâmil mertebesine ulaşmaktır. Sûfî düşüncede ‘olmak’, insanın nefsin karanlığından sıyrılarak ilâhî nura yönelmesi, o nurla şekillenmesi demektir. Bu mertebeye ulaşan kişi için marifet, tüm varlığını kuşatan bir idrak biçimi hâline gelir. Kalpte yer eden bilgi, akılla kavranan hakikatle birleşir ve bu birlik, kişinin tutumlarında, değer yargılarında ve kulluk şuurunda görünür hâle gelmektedir. Dolayısıyla insan, ilâhî ahlâk ile ahlâklanma sürecine girer. Bu yolculuğun önemli duraklarından biri olan “fenâ”, kulun kendi benliğinden sıyrılarak Hakk’ta yok olmasıdır.³⁷⁸ Ancak bu yok oluş, yoklukta kalmak anlamına gelmez; çünkü onun ardından gelen “bekâ”, kulun Hakk’ın ahlâkıyla dirilişi yani yeni bir varlık boyutunda yeniden inşasıdır.

Sonuç olarak; tasavvufî anlayışta kendini bilmek insanın, ilâhî hakikate uzanan bir yolculuğa çıkmasıdır. Bu yolculuk, bilmekle başlar; kalpte zuhur eden sezgiyle hakikate dokunmakla yani bulmakla devam eder ve en nihayetinde o hakikatin bir parçası hâline gelmekle tamamlanır. Bilmek, bulmak ve olmak arasında kurulan bu ontolojik bağ, insanın

³⁷⁷ İlgili literatür bağlamında daha geniş değerlendirmeler için bkz. İsmail Şimşek, “Bir Erdem Olarak ‘Kendini Bil’ Öğretisi”, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 6/2 (Aralık 2022), 518-535; Büşra Bilgin, “İbn Sînâ’da Tanrısal Bir Eylem Olarak Kendini Bilme Meselesi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 108 (Aralık 2023), 287-305.

³⁷⁸ Mustafa Kara, “Fenâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/333.

yaratılış gayesine ulaşmasında derin rehberlerden biridir. Bu bağlamda tasavvuf, bireyin birey olarak kalmayıp kâmil bir varlığa dönüşmesini ve Allah Teâlâ'ya kul olmanın en yüksek derecesine erişmesini hedefler. Dolayısıyla “kendini bil” çağrısı, sûfî gelenekte bir varlık inşası, bir mânevî diriliş ve sonsuzlukla temas kurma arzusudur.



DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SONUÇ VE ÖNERİLER

Bu çalışma, Gazâlî'nin düşünce sisteminde *ma'rifetü'n-nefs* kavramını tasavvufî açıdan ele almayı amaçlamıştır. Ancak konunun bütüncül bir şekilde değerlendirilebilmesi için kelâmî, felsefî ve ahlâkî yaklaşımlardan da faydalanılmış, nefsin arınma süreciyle olan ilişkisi bu çerçevede incelenmiştir. Gazâlî'nin nazarında insan, ilâhî hakikate yönelmeye ehil mânevî bir cevherdir. Bu nedenle kişinin kendi nefsinin tanıması, Allah Teâlâ'ya doğru uzanan bir mârifet yolculuğudur. Gazâlî; nefsin yapısını, mertebelerini ve helake götüren hastalıklarını detaylı biçimde analiz ederek bireyin bu süreçte hangi ahlâkî ve mânevî yöntemlerle tekâmül edebileceğini ortaya koymuştur. Bu bağlamda onun mühlîkât ve münciyât başlıkları altında sunduğu sistem, nefsin arındırılmasında izlenecek yolu hem teorik hem pratik açıdan ortaya koyan özgün bir yaklaşımdır. Mühlîkât; kibir, riya, haset, öfke gibi insanın kalbî dünyasını ifsat eden içsel hastalıkları tanımlarken; Münciyât, bu hastalıkları tedavi edecek ahlâkî faziletleri ve kurtarıcı amelleri yani tevazu, ihlas, sabır, tevekkül, şükür gibi nefsin arınmasına hizmet eden unsurları içerir. Gazâlî'ye göre insan, önce kendi nefsindeki hastalıkları teşhis etmeli, ardından onları ilim, amel ve murakabe ile tedavi etmelidir. Nitekim bu süreç, hakikate ulaşmanın temel basamağını oluşturmaktadır. Çünkü kendi kusurlarını tanımayan kişi, nefsinin aşma ve ilâhî sıfatlara yönelme yolunda güçlük yaşar. Bu anlamda nefs hem insanın imtihan alanı hem de Rabbine ulaşmasını sağlayan bir merdiven niteliğindedir. Gazâlî'nin Allah'ın sıfatlarına yaklaşımı da bu içsel yolculuğun dayanak noktasıdır. Ona göre Allah'ın sıfatları, kul için erişilmesi mümkün olmayan mutlak hakikatlerdir. Dolayısıyla insan, Allah'ın sıfatlarına sadece yaklaşabilir; onları bütünüyle kuşatamaz. Gazâlî'ye göre Allah Teâlâ'yı tam manasıyla bilmek mümkün olmasa da kul, nefsindeki sınırlı sıfatlardan hareketle ilâhî olan hakkında bir kavrayış zemini oluşturabilir. Bu çerçevede “*Nefsini bilen Rabbini bilir*” ifadesi hem bilgiyle hem tecrübeyle derinleşen bir irfanı ifade eder. Kendi varlığını tanıyan insan; aczini, eksikliğini ve sınırlılığını fark ederek Rabbine yönelir. Bu yöneliş, Gazâlî'nin ifadesiyle ilmin hakikate dönüşmesidir. İnsan, nefsinin bilerek nefsinin aşar; kendi zayıflığı içinde Allah'ın kudretini, bilgisizliği içinde Allah'ın ilmini, fâniliği içinde Allah'ın bekasını idrak eder. Bu bağlamda *ma'rifetü'n-nefs* kavramı, marifetullâh'a ulaşmada dikkate değer bir rol oynar. Sûfî anlayışta bilmek; yaşanmışlıkla yoğrulan, sezgiyle iç içe geçen bir fark edıştır. Tezde, bu anlayışın merkezinde yer alan “bilmek, bulmak ve olmak” kavramları, birbiriyle bağlantılı üç aşama

olarak sunulmuştur. Kişi önce nefsini tanır, ardından bu bilgiyle hakikati içsel olarak idrak eder ve nihayetinde bu hakikatle bütünleşerek ahlâkî ve mânevî bir dönüşüm geçirir. Bu süreç, bireyin hem kendi varlığına hem de hakikate dair daha derin bir bilinç geliştirmesini sağlar. Bu dönüşüm süreci insanın, varlıkla olan bağını yeniden inşa eden ontolojik bir derinlik taşımaktadır. Zira kendini bilmek insanın, varlık düzeni içerisindeki yerini ve değerini idrak etmesidir. Bu hakikati halk dilinde en yalın ama en derin ifadesiyle dile getiren Yunus Emre'nin şu sözleri, tezin temel sorunsalını pekiştirici niteliktedir: “İlim ilim bilmektir, ilim kendin bilmektir; Sen kendini bilmezsin, bu nice okumaktır?” Yunus'un bu dizesi, bilginin amacının hakikate yönelmek ve bireyin kendini tanımasıyla kemâle ulaşmak olduğunu gösterir. Benzer şekilde, Şeyh Gâlib de insanın varlık mertebesindeki özel konumunu şu dizelerle ifade eder: “Hoşça bak zâtına kim zübde-i âlemsin sen, Merdüm-i dîde-i ekvân olan âdemsin sen.” Bu ifadeler insanın, kâinattaki merkezi yerini ve değerini bildiren güçlü metafizik vurgulardır. Gâlib'e göre insan, âlemin özü, varlığın gözbebeğidir ancak bu değeri idrak etmesi, kendini tanımasıyla mümkündür. Gazâlî'nin hayatı boyunca yaşadığı fikrî seyir de bu arayışın bir yansımasıdır. Onun akli tenkit etmesi, akla değer vermemesinden olmayıp aksine aklın sınırlarını ve tek başına hakikate ulaşmadaki yetersizliğini vurgulamak istemesindendir. O, hayatı boyunca ilimle meşgul olmuş, insanlara rehberlik etmiş, siyasetle ilgilenmiş ve nihayet bir mutasavvıf olarak hayata veda etmiştir. Bu çok yönlülüğün arkasında yatan esas etken ise taklitten kurtulmak ve insanın fitratında bulunan ‘bilme’ kudretini hakikate yöneltmektir. Sonuç olarak, Gazâlî'ye göre insanın Rabbini tanıma süreci, Allah Teâlâ'nın sıfatlarıyla ahlâklanmaya çalışmakla yakından ilişkilidir. Bu çaba nefsin terbiyesiyle, sıfatların anlamlarını kalpte tefekkürle ve Yüce Allah'a teslimiyetle şekillenir. Kul, kendi varlığındaki geçiciliği fark ettikçe Allah'ın bâkî oluşuna yönelir. Bilgisinin sınırlılığını idrak ettikçe Allah'ın ilminin kuşatıcılığına sığınır. En nihayetinde, kulluğun sırrı da burada gizlidir: İnsan, kendi acziyetini tanıdıkça Rabbini hatırlar. Gazâlî'nin ma‘rifetü'n-nefs yaklaşımı, diğer sûfî düşünürlerle mukayeseli olarak ele alındığında, tasavvuf geleneğinde benlik bilgisine dair yeni bakış açıları sunabilir. İşte bu yüzden “Nefsini bilen Rabbini bilir” kudsî hadisi hem ilmin hem hikmetin hem de kalbî yakînin önemli anahtarlarından biridir.

KAYNAKÇA

- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfü'l-Hafa ve Müzilü'l-İlbas*. Beyrut: Dârü'l Kitabü'l İlmiyye, 1408/1988.
- Afîfî, Ebû'l-Alâ. *Tasavvuf, İslam'da Manevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Akın, Hanifi. “Gazâlî'nin Hayatı”, *TYB Akademi: Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 1/1, (2011), 9-14.
- Akkanat, Hasan. Gazâlîci Sebepliliğin Metodik Çerçevesi, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2013), 23-56.
- Akkaya, Muhammed Veysel. “Ruhsal Hastalıkların Manevi Tedavisine Sufilerin Yaklaşımları -İmam Gazzâlî Örneği”. *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 8/3 (Aralık 2024), 500-513.
- Aksöz, Tuncay. “İnsan Benliğinin Arınması”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/31 (Haziran 2015), 81-101.
- Akyüz, Kutbeddin. *Sûfî Düşüncenin Kurucu Şahsiyetlerinden Muhâsibî ve Hakîm et-Tirmizî: Kavramsal Bir Mukayese*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Alper, Hülya. “İmam Mâtürîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi: Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği”, *Milel ve Nihal*, 7/2 (2010). 7-29.
- Alper, Hülya. *İmam Matüridi'de Akıl-Vahiy İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2022.
- Altaş, Eşref. “Fahreddin Er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu Ve Eleştirisi”. *Milel ve Nihal* 11/1 (2016), 179-183.
- Altıparmak, Ömer Faruk. “Gazâlî ve Tasavvuf” *TYB Akademi: Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 1/1 (2011), 231-238.

- Anıl, Yaşar Şahin. *Hasan Sabbah Ve Alamut Terörü*, İstanbul: Panama Yayınları, 2013.
- Ateş, Süleyman. “Kurb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/432-433. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Aydın, Hüseyin. *Muhasibî'nin Tasavvuf Felsefesi: İnsan, Psikoloji, Bilge, Ahlâk Görüşü*. Ankara: Pars Matbaacılık, 1976.
- Aydın, Mehmet. “Gazâlî'nin “Kurb” Nazariyesinde Allah'ın Sıfatlarının Anlam ve Önemi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22, (1978), 307- 314.
- Aynî, Mehmed Ali. *İslam Düşüncesinin Zirvesi İmam Gazâlî*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Azamat, Nihat. “Melâmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 29/24-25. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Bilgin, Büşra. “İbn Sînâ'da Tanrısal Bir Eylem Olarak Kendini Bilme Meselesi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 108 (Aralık 2023), 287-305.
- Bolat, Ali. “Tasavvufta Bilgi Anlayışı: Marifet”, *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 4 (2000) 127–154.
- Bolay, Süleyman Hayri. “Akıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/ 238-242. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İstanbul: MEB Yayınları, 1986.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kuran*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2015.
- Cebeci, Lütfullah. “Mefâtihu'l-Gayb” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/348-350. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Anka Yayınları, 2005.

- Certel, Hüseyin, and Elif Nurdan Gökçe. “Gazali’ye Göre İslami Psikolojinin Temel Kavramları.” *Türk Din Psikolojisi Dergisi* 10, (2024), 55-78.
- Ceyhan, Mehmet Akif. “Müslüman Geleneğinde Vahiy Anlayışı”. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (Aralık 2018), 469-491.
- Ceyhan, Semih. “Zühd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/530-533. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Çağrııcı, Mustafa. “Gazzâli”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/489-505. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Çağrııcı, Mustafa. “Gurur”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/212-213. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Çağrııcı, Mustafa. “İhyâü Ulûmi’ d-Dîn” ” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 22/10-13. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Çağrııcı, Mustafa. “Riya”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/137-138. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Çağrııcı, Mustafa. “Sabır”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/337-339. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Çağrııcı, Mustafa. “Ucb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/36-37. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Çapak, İbrahim. “Mantık Tarihinde Râzi”, *Felsefe Dünyası*, 2/58, (2013), 39-65.
- Çetin, Nuran. “Mânevî Hastalıkların Tedavisinde Tasavvufî Yaklaşım”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları*, (2021), 2/155-174.
- Çınar, Bayram. “Gazzâlî’nin Allah’ın Sıfatları Teorisi”, *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 14 (2021), 305-335.
- Çubukçu, İbrahim Agâh. “Gazzâlî ve Siyaset”, *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1962), 121-130.

- Çubukçu, İbrahim Agâh. *Gazzali Ve Şüphecilik* Ankara: Ankara Üniversitesi, Doçentlik Tezi, 1964.
- Demirci, Mehmet. “Gazâlî’nin Şathiyelere Bakışı”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi-Gazâlî Özel Sayısı*, 13/3-4, (2000), 448-450.
- Demirdaş, Öncel. “Ahmed Yesevî’nin Divan-ı Hikmet’inde Şeriat, Tarikat ve Hakikat”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 8/4 (2019), 2501-2521.
- Deveci, Melek. *Gazâlî’nin Düşünce Sisteminde Aklın Yeri*, Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Duman, Ali. “İmam Matürîdî’nin Te’vilatü’l-Kur’an’ında Akıl Yürütmeye İlgili Kavramlar –Fıkıh, İstidlâl, Kıyas-”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (Bahar 2014), 103-116.
- Dursun, Abdurrazzak. “David Hume Ve Gazali’de Nedensellik Problemi”, *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/2 (2015), 1-11.
- Dündar, İbrahim Halil. “Gazzâlî’nin Vahiy Anlayışı”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/36 (Aralık 2016), 185-203.
- El-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed Râgıb. *el-Müfredât*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî, Dımaşk: Dârü’l-Kalem, H/1412.
- El-Muhâsibî, Abdullah b. Muhammed. *er-Riâye li-Hukûki’llâh: Nefs Muhasebesinin Temelleri*, çev. Şahin Filiz ve Hülya Küçük. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- El-Tûsî, Ebû Nasr Serrâc. *İslam Tasavvufu (El - Lüma)* İstanbul: Erkam Yayınları, 2019.
- Erdemci, Cemalettin. “Kelâm İlminde Vahiy”, *Milel ve Nihal*, 8/1, (2011). 119-142.
- Erdoğan, İsmail. “‘El-Bulga Fi’l-Hikme’ Adlı Eseri Bağlamında Muhyiddin Ibn Arabi’nin Vahiy Anlayışı”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (Aralık 2010), 27-45.

- Erek, İlim Esra. “Gazali’nin Descartes’a Olası Etkileri Üzerine.” *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, 10/2, (2017), 111-126.
- Erginli, Zafer. *İlk Sufilerde Nefis Kavramı -Haris Muhasibi örneği-* Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Erkol, Ahmet. *Kelam İlmine Yöneltilen Eleştiriler: Selef Alimleri Ve Gazali Örneği*, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Frank, Richard M. *Al-Ghazālī and the Ash'arite School*. Durham: Duke University Press, 1994.
- Gazâlî, İmam. *El- Mustasfa İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, çev. Yunus Apaydın, Kayseri: Rey Yayıncılık: 1994.
- Gazali, İmam. *Kimyâ-yı Saâdet*, çev. A. Faruk Meyan. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1981.
- Gazâlî, İmam. *Kimyâ-yı Saâdet*, çev. Ali Arslan. İstanbul: Merve Yayınları, 2020.
- Gazâlî, İmam. *Risâletu't-Tecrîdi fî Kelimetü't-Tevhîd-er-Risaletü'l-Ledunniye*. İstanbul: Furkan Basın Yayın, 1995.
- Gazâlî, İmam. *Tevhid ve Ledün Risâlesi*. çev. Serkan Özburun, Yusuf Özkan Özburun, İstanbul: Furkan Basım Yayın, 1995.
- Gazâlî, İmam. *Yöneticilere Altın Öğütler*, çev. Hüseyin Okur. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2004.
- Gazâlî. Ebû Hâmid Muhammed, *Kimyâ-yı Saâdet (Farsça)*, nşr. Hüseyin Hadivcem. Tahran: İlmi Ferhengi Yayınevi, 1380/2001.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. Cidde: Dârü'l-Minhac, 2011.
- Gazzâlî, İmam. *İhyâu' Ulûmi'd-Dîn*, çev. Mustafa Çağrıçı. İzmir: DİB Yayınları, 2020.
- Gazzâlî, İmam. *Kalplerin Keşfi (Mukâşefetü'l-Kulüb)*. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2015.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Melamilik Ve Melamiler*. İstanbul: Devlet Maatbası, 1931.

- Göztepe, Yüksel. “Gazâlî Ve Öncesi Bazı Sûfîlerin Akla Eleştirel Bakışı”, *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 19 (2007), 297-326.
- Gül, Muammer. “Zahid İle Mistik Arasında Üçüncü Zamanın Yolcuları.” *Journal of History School* 8/XXI (2019), 59-72.
- Gündüz, Ramazan. “Gazâlî’nin Bâtınîlere Karşı Yazdığı Eserler Üzerine Bir İnceleme”, *Osmanlı Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, 6/ 10, (Nisan 2020), 83-100.
- Güneş, Merdan. “Gazzâlî’nin Batı Dünyasına Etkisi” *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1 (2012), 61-85.
- Hucvîrî, *Keşfü’l-Mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2010.
- Işık, Aydın. “Felasifenin Vahiy Anlayışına Bir Eleştiri: Gazâlî Örneği” *TYB Akademi Dergisi*, 24 (2011), 111-136.
- İsmailoğlu, Murat. *İmam Gazâlî’de Nefsin Mertebeleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Kara, Mustafa. “Fenâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/333-335. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kara, Mustafa. “Fenâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/333-335. İstanbul: TDV Yayınları 1995.
- Karakoyunluoğlu, Ali. *Gazâlî Düşüncesinde İnsanın Yetkinlik Sevgisi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Kârî, Aliyyül. *Uydurma Olduğunda İttifak Edilen Hadisler*, thk. Abdülfettah Ebu Gudde. İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2015.
- Kaya, Mahmut. “Tehâfütü’l-Felâsife”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 40/313-314. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Kılıç, Recep. “Vahiy: Mahiyeti, İmkânı ve Doğrulanması Üzerine”, *Milel ve Nihal*, 8/1 (2011), 21-47.

- Korkmaz, Fahrettin. “Toplumsal Olaylar Karşısında Gazali’nin Tutumu”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi-Gazâlî Özel Sayısı*, 13/3-4, (2000), 492-494.
- Korkmaz, Fahrettin. *Gazâlî’de Devlet Felsefesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1991.
- Korkmazgöz, Rıza. “Gazâlî’de Ma’rifetullah Düşüncesi Ve Kelâmî İstidlâlin Değeri”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 14/1, (2016), 34-61.
- Kömür, Gökhan. “İmam Gazâlî ve Thomas Aquinas’ın Siyasal Adalet Anlayışlarının Karşılaştırılması” *İnsan ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 2/1 (2019), 162-177.
- Lambton, Ann K. S. çev. Seyfi Say. “Gazzâlî’nin Nasihatü'l-Mülûk’unda Saltanat Teorisi”, *Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2015), 209-220.
- Maden, Mustafa. *Gazâlî’ye Göre Allah’ın Sıfatları*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Mahmut Kaya, “Sudûr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/ 467-468. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü’t-Tevhîd*, nşr. BekirTopaloğlu-Muhammed Aruçi. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.
- Mâtürîdî, İmam. *Kitâbü’t-Tevhîd*. nşr: Fethullah Huleyf, çev. Hüseyin Sudî Erdoğan. İstanbul: Hicret Yayınları, 1981.
- Memişbey, İhsan. *İlk Sûfîlerde Riyâ Kavramı, Muhâsibî Örneği*. İstanbul: Fatih Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Mevdudi, *Tefhimu’l-Kuran*, çev. Heyet. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Muslu, Ramazan. “Halvetiyye’de “Atvâr-ı Seb’a” Yazma Geleneği ve Sofyalı Bâli’nin Atvâr-ı Seb’a Risalesi”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 8/18 (2007), 43-63.
- Okumuş, Ejder. “Gazâlî’nin Siyaset ve Yönetim Yaklaşımı”. *Marîfe* 21/2 (2021), 705- 726.

- Okur, Hüseyin. “Gazâlî’nin Nasîhatü’l-Mülûk Adlı Eserinde Siyasetü’sŞerîyye Esasları”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (Haziran, 2020): 1-30.
- Ögke, Ahmet. *Kur’an’da Nefs Kavramı*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Öngören, Reşat. “Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri.” *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (2002), 85-96.
- Öz, Mustafa. “Ta’lîmiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/ 548-549. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Özaydın, Abdülkerim. “Fahrülmülk, Ali b. Nizâmülmülk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/99-100. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Özaydın, Abdülkerim. “Hasan Sabbâh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 16/347-350. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Özçelik, Mevlüt. *İmam Gazâlî’ye Göre Nefsin Tezkiyesi ve Kalbin Tasfiyesi*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2020.
- Özçelik, Mevlüt. *Sûfîlerin Saadet Tasavvuru İmam Gazâlî Örneği*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2023.
- Özel, Ahmet. “Cihad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/ 527-531. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Peker, Hidayet. “Fârâbî ve İbn Sînâ’nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (Ocak 2008), 157–176.
- Reis, Bedriye. “Gazâlî’ye Göre Bir Bilgi Kaynağı Olarak Marifet”. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/9 (Bahar 2017), 1-40.
- Reis, Bedriye. *Gazâlî’de Marifet -Ahlâk İlişkisi*. Bursa: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.

- Rouayheb, Khaled. çev. Sacide Ataş, “Sünnî Müslüman Âlimlerin Mantık İlmi Karşısındaki Tavrıları (1500-1800)”, *Mantık Araştırmaları Dergisi* 1 (2019), 118-139.
- Shihadeh, Ayman. çev. Bilal Taşkın “Gazzâlî’den Râzî’ye: 6/12. Yy.’da Felsefî Kelâmda Yeni Gelişmeler.” *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/1 (2016), 240-278.
- Soysaldı, İhsan. “Tasavvufta Aşk Ve Marifet”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (1998).
- Şekerci, Ahmet Erhan. *Gazzâlî ve David Hume’da Nedensellik ve Mucize*, İstanbul: Fotograika Yayıncılık, 2011.
- Şener, Habib. *Gazzâlî’de Varlık ve Bilgi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Şimşek, İsmail. “Bir Erdem Olarak ‘Kendini Bil’ Öğretisi”, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*. 6/2 (Aralık 2022), 518-535.
- Taylan, Necip. *Gazzâlî’nin Düşünce Sisteminin Temelleri*. İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1989.
- Terkan, Ferhat. “Klasik Dönem İslâm Felsefesinde Vahiy ve Peygamberlik”, *Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları*, 33/2 (2018), 521-570.
- Topaloğlu, Bekir. “Maksadü’l-Esnâ” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/451-452. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Toplu, Feyza Nur. *Haris el-Muhasibi’de İnsan Psikolojisi*. İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Tuna, Salih. *Vahyin İsnadı Problemi Bağlamında Kelâm-I Nefsî’nin Mahiyeti: Adudüddin El-Îcî Örneği*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi, İslami İlimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Uludağ, Süleyman. “Ma’rifet-i Nefs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/56-57. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

- Uludağ, Süleyman. “Mârifet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/54-56, Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Uludağ, Süleyman. “Nefis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/526-529. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ulupınar, Hamide. “İlk Dönem Süfilerinde Tevhid Anlayışı”, *Tasavvuf ilmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 9/22 (2008), 235-255.
- Uyar, Mehmet. *Sûfî Benliğin İnşasında Nefs*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Ünal Özcan, Asuman. “Tasavvuf’ta Mârifetullah Anlayışı”, *Avrasya Sosyal Ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 8/3 (2021), 748-767.
- Watt, Montgomery. *Müslüman Aydın: Gazzâlî Hakkında Bir Araştırma*, çev. Hanifi Özcan, Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Watt, W. Montgomery. *The Faith and Practice of al-Ghazali*, London: George Allen & Unwin Ltd, 1953.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Fahreddin Er-Râzî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 12/89-95. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İlham”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/98-100. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yazıcı, Sedat. “Gazali ve Hume: Nedensellik Ve Mucize Üzerine.” *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 7/2 (2010), 1143-1154.
- Yıldız, Adem. *İmam Gazzâlî’ye Göre Nefis ve Nefis Eğitimi*. Konya: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Yıldız, Mustafa. “Gazâlî’nin Akıl Eleştirisi” *TYB Akademi: Dil Edebiyat Ve Sosyal Bilimler Dergisi*, , 1/1, (2011), 71-85.
- Yılmaz, Mehmet. *Kültürümüzde Ayet ve Hadisler (Ansiklopedik Sözlük)*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2013