



T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

KELÂM BİLİM DALI

**İMAM GAZZÂLÎ'DE İNSAN FİİLLERİNİ
ETKİLEYEN İÇ AMİLLER**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Şevval VAROL KARABIYIK

BURSA- 2023



T. C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

İMAM GAZZÂLÎ'DE İNSAN FİİLLERİNİ
ETKİLEYEN İÇ ÂMİLLER

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Şevval VAROL KARABIYIK

Danışman

Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ

BURSA- 2023

TEZ ONAY SAYFASI

T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim, Kelâm Bilim Dalı'nda 701923024 numaralı Şevval Varol Karabıyık'ın hazırladığı “İmam Gazzâlî'de İnsan Fiilerini Etkileyen İç Amiller” konulu Yüksek Lisans Tezi ile ilgili tez savunma sınavı 09/02/2023 günü 14.00 - 16.00 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin(başarılı/başarısız) olduğuna (oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ

Üye

Dr. Muhammet KOÇAK

Üye

Dr. Mehmet Fatih ÖZEROL

..../.../2023

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “İmam Gazzâlî’de İnsan Fiillerini Etkileyen İç Amiller” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih İmza

01/02/2023

Adı Soyadı : Şevval VAROL KARABIYIK
Öğrenci No : 701923024
Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Programı : Kelam
Statüsü : Y. Lisans

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tez Başlığı / Konusu: “İmam Gazzâlî’de İnsan Fiillerini Etkileyen İç Amiller”

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 138 sayfalık kısmına ilişkin, 01/02/2023 tarihinde şahsım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 1 ‘dir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç/dahil
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları’nı inceledim ve bu Uygulama Esasları’nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

01/02/2023

Adı Soyadı: Şevval VAROL KARABIYIK

Öğrenci No: 701923024

Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri

Programı: Kelâm

Statüsü: Y.Lisans

Danışman

01/02/2023

Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Şevval Varol Karabıyık
Üniversite. : Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı : Kelâm
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi
Mezuniyet Tarihi :
Tez Danışmanı : Prof. Dr. Çağfer Karadaş

İMAM GAZZÂLÎ'DE İNSAN FİİLERİNİ ETKİLEYEN İÇ AMİLLER

Çalışmanın giriş kısmında kelimî, felsefî ve tasavvufî düşüncede insanın mahiyetine dair serdedilen görüşler kısaca özetlenmiştir. Kelam ilminin klasik bir problemi olan insan filleri, kelam mezheplerinin bu konu hakkındaki görüşleri ve Gazzâlî'nin bakış açısı esas alınarak incelenmiştir. İkinci bölümde, insanın sorumluluğu kalp, ruh, nefis, akıl, şehvet ve gadab gibi iç amiller doğrultusunda açıklanmıştır. Bu iç amillerin hangi manaya tekabül ettiği yine felsefî ve tasavvufî manaları göz önünde bulundurularak okuyucunun düşünce sistemlerini karşılaştıracağı bir şekilde ele alınmıştır. Son bölümde ise iç amillerin sebep olduğu davranışların dinî mi ahlâkî mi olduğunun belirlenmesi için bu iki kavram açıklanarak sınırları çizilmiştir. Gazzâlî düşüncesinde, dinî ve/veya ahlâkî davranışın yalnızca insanı hayra ve ahirette ebedi saadete götüren davranışlar olabileceği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler

İnsan, Amil, Fiil, Ahlâk, Dindarlık

ABSTRACT

Name and Surname : Şevval VAROL KARABIYIK
University : Bursa Uludağ University
Institution : Institute of Social Sciences
Field : Basic İslamic Science
Branch : Kalam
Degree Awarded : Master
Page Number :
Degree Date :
Supervisor : Prof. PhD. Çağfer KARADAŞ

INTERNAL FACTORS AFFECTING HUMAN ACTIONS IN IMAM GHAZALI

In the introduction part of the study, the views expressed about the nature of human in theological, philosophical and mystical thought are briefly summarized. Human actions, which is a classical problem of the science of kalam, have been examined based on the views of the sects of kalam and the point of view of Ghazali. In the second part, the responsibility of man is explained in the direction of inner factors such as heart, soul, nafs, mind, lust and anger. The meaning of these internal factors is discussed in a way that the reader can compare their thought systems, taking into account their philosophical and mystical meanings. In the last part, these two concepts are explained and their boundaries are drawn in order to determine whether the behaviors caused by internal factors are religious or moral. In Ghazali's thought, it has been determined that religious or moral behavior can only be those that lead people to goodness and eternal happiness in the hereafter.

Key Words

Human, Agent, Action, Morality, Piety

ÖNSÖZ

İnsan fiillerine ayırmış olduğumuz birinci bölümde ilk olarak mezheplerin insan fiillerine bakışı açıklanmıştır. İkinci başlıkta Gazzâlî düşüncesinde insan fiilleri, tezin üçüncü bölümünü teşkil eden iç amillere hazırlık olacak şekilde ele alınmıştır. Gazzâlî'nin benimsediği soyut nefis teorisinin, kelimada yaptığı dönüşüme değinilecek ve de bu benimsemenin Gazzâlî'nin fiilleri ele alışıında fark oluşturup oluşturmadığı tespit edilmiştir. Son bölümde Gazzâlî'nin özellikle iç amiller üzerine bina edilen düşüncesinin, dışı yansıma biçimi olan dindarlık ele alınıp son olarak dindarlık ile ahlak arasında nasıl bir bağ olduğu ve farkları konu edilecektir.

Bu çalışma ile kelimada literatüründe geniş yer kaplayan irade-kudret-fiil meselesinin özüne inerek insanın fiil yapabilmesinde etkili olan iç amillerin/psikolojik faktörlerin sistematik bir şekilde ele alınması amaçlanmaktadır. Gazzâlî'nin müteahhirin ve müteahhirin kelimada dönemleri arasında geçiş âlimi olmasının, düşünce sistemine etkisi, literatür ve kelimada terminolojisine katkıları tespit edilmek istenmektedir.

Konu ile ilgili alan araştırması bütüncül, sistematik ve niteliksel olacak şekilde yapılacaktır. Kullanılan materyaller, Gazzâlî'nin telif ettiği kitaplar başta olmak üzere Gazzâlî ve tezin konusu ile alakalı olarak yazılan ikincil kitaplar, makaleler, sözlükler ve ansiklopediler kullanılarak kaynakçada konu ile ilgili bir literatür oluşturulacaktır. Konunun kompleks bir yapıda oluşu, kavramlara dair tanım yapmayı zorlaştırmaktadır. Özellikle Gazzâlî'ye ait olup olmadığı tartışmalı olan er-Risaletü'l-Ledüniyye, Meâricü'l-Kuds gibi felsefi yönü ağır basan eserleri entelektüel kimliği ile ilişkilendirilerek açıklanmıştır. Yine Gazzâlî'nin düşünce sistemine etki etmesi sebebiyle felsefi ve tasavvufî düşüncede iç amillerin hangi manaya tekabül ettiği açıklanmıştır.

Gazzâlî'nin hayatına, eserlerine ve düşüncelerine dair birçok tez ve makale yazılarak farklı çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalarda genel olarak Gazzâlî düşüncesinde akıl, kalp, nefis, ahlak gibi mefhumlar müstakil olarak ele alınmış ve biri öne çıkarılarak araştırılmıştır. İnsan fiilleri hakkındaki görüşleri ise Allah-insan ilişkisine bağlı kalarak kesb teorisi bağlamında açıklanmıştır. İslâm felsefesi, ahlak felsefesi, kelimada, tasavvuf, din psikolojisi gibi birçok bilim dalında Gazzâlî'yi çalışmak mümkündür. Buna imkan veren şey, onun çok yönlü kişiliği başta olmak üzere eserlerinin muhtevasıdır. Oldukça fazla sayıdaki eseri ve İslam düşüncesine etkisi

Gazzâlî'yi üzerinde çalışılacak bir maden hâline getirmektedir. Biz seçmiş olduğumuz konu başlığı ile meseleye Gazzâlî'nin epistemoloji ve ontolojiye baktığı dindarlık penceresinden bakarak, insanın mahiyeti, kabiliyetleri ve davranış biçimlerini toplu bir şekilde ele aldık. Böylelikle ilgili yerlerde felsefe, tasavvuf ve ahlâk ilmine dair bilgi vermeyi bütüncül bir bakış açısı kazanmak için gerekli gördük.

Tezimin tamamlanmasında başta danışmanım Prof. Dr. Çağfer Karadaş'a, her zaman eserlerinden ve derslerinden istifade ettiğim Prof. Dr. Ömer Türker'e, çalışmamız boyunca kütüphanesini bizle paylaşan Prof. Dr. Ulvi Murat Kılavuz'a, en başından itibaren hiçbir desteği esirgemeyen dostlarım Halime Karabıyık'a, Tuba Dilber ve Tuğba Yertürk'e, her zaman eğitimimin arkasında durup beni sevgi ile büyüten annem Sema Varol ve Babam Fatih Varol'a, tezimi yazdığım süre boyunca bütün yükümü hafiletten eşim Tacettin Karabıyık'a teşekkürü borç bilirim.

Şevval VAROL KARABIYIK

Bursa 2023

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
YEMİN METNİ	iii
YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT	vi
ÖNSÖZ.....	vii
İÇİNDEKİLER	ix
KISALTMALAR	xi
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

İMAM GAZZÂLÎ DÜŞÜNCESİNDE İNSAN FİİLLERİ

1. KELAM GELENEĞİNDE İNSAN FİİLERİ	8
1.1. MU'TEZİLE'DE İNSAN FİİLLERİ	11
1.2. EŞ'ARİYYE'DE İNSAN FİİLLERİ	16
1.3. MÂTÜRÎDİYYE'DE İNSAN FİİLLERİ	23
2. GAZZÂLÎ'DE İNSAN FİİLERİ.....	31
2.1. İNSANIN SORUMLU TUTULMASININ NEDENİ.....	31
2.2. İLİM, İRADE VE KUDRET BAĞLAMINDA İNSAN FİİLLERİNİN OLUŞUM SÜRECİ.....	35

İKİNCİ BÖLÜM

GAZZÂLÎ'DE İNSAN FİİLLERİNE ETKİ EDEN İÇ AMİLLER

1. RUH	43
--------------	----

2. NEFİS.....	60
3. AKIL	68
4. ŞEHVET- GADAB.....	89
5. KALP	93
5.1. HATIR	99
5.1.1. İlham	100
5.1.2. Vesvese	104
5.2. RAĞBET/MEYL	108
5.3. İTİKAD	108
5.4. KASIT/BİLFİİL HİMMET.....	109
6. İRADE	111
6.1. NİYET.....	113

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

GAZZÂLÎ'DE İÇ AMİLLERİN DIŞA YANSIMASI

1. DİNÎ VE AHLÂKÎ KAVRAMLARININ SINIRLARI.....	118
2. İÇ AMİLLERİN DİNÎ DAVRANIŞA DÖNÜŞMESİ	122
2.1. İtaat/Takva ve İsyan/Günahkarlık	123
3. İÇ AMİLLERİN AHLÂKÎ DAVRANIŞA DÖNÜŞMESİ.....	126
3.1. Hikmet.....	129
3.2. Şecâat	132
3.3. İffet.....	134
3.4. Adalet	137
SONUÇ.....	139
KAYNAKÇA	141

KISALTMALAR

bkz.	Bakınız
b.	Baskı
c.	Cilt
çev.	Çeviren
DİA	Diyanet İslâm Ansiklopedisi
ed.	Editör
haz.	Hazırlayan
nşr.	Neşreden
s.	Sayfa
S.	Sayı
thk.	Tahkik eden
v.d.	Ve diğerleri
vs.	Vesair
Vb.	Ve benzeri

GİRİŞ

1. İSLAM DÜŞÜNCESİNDE İNSAN

Geçmişten günümüze değin insanın birçok tanımı yapılmış ve insan çeşitli sıfatlarla nitelenmiştir. Varlıklar arasında kendini bilen biricik özne insandır. Bu bilinç hâlinin en etkili faaliyeti ise düşünmedir. İnsanın mahiyeti, unsurları, neden var olduğu gibi meseleler bizzat insanın kendisini sorgulaması sonucunda meydana gelmiştir. İslam düşüncesinde insan ele alındığında her ekolün düşünme biçimi, ekollerin insana dair yaptığı tanımları değiştirmektedir. Nitekim ekollerin içerisinde de zamanla yapılan tarifler farklılaşır. Burada kelamın, felsefenin ve tasavvufun insanı tanımlama seyrine kısaca değinilecektir.

Hz. Peygamberin vefatından yaklaşık elli sene sonra coğrafi, kültürel, ekonomik ve benzeri sebepler ile kelam ilminin ilk temel meseleleri konuşulmaya başlanmıştır. Bunlar Allah'ın sıfatları, fiilleri ve -Allah'ın mahlukatla kurduğu irtibatla alakalı olarak- bilhassa insanın fiillerinde fail olup olmadığı ile alakalıdır. Asırlardır üstünde tartışılan mevzular tevhid, adalet, hüsün-kubuh ve teklif gibi kavramlarla kelam terminolojisinde yer bulmuştur. Fakat ele alınacak olan konu hususiyetle Allah Teâlâ'ya ve Hz. Peygambere inanan bir kişinin fiiline yön veren şeylerin ne olduğudur. Şayet insan sorumlu ve özgür bir fail addedildiğinde, insana fiil yaptıran ve insanın zâhirinden ziyade iç âleminde bulunan amiller neler olacaktır? Önce eylemi gerçekleştiren insanın kendini tanımlama faaliyetine değinilecektir.

Kelam geleneğinde insan tanımları oldukça çeşitli görünmektedir. Aynı mezhebe tabi olan âlimler arasında dahi farklı teoriler ve ihtilaflar mevcuttur. Fakat bu çeşitlilik kelam ilminin genel prensipleri içerisinde geliştirilmiştir. İnsanın mahiyeti mezkûr meselelerden dolayı erken dönemlerden beri farklı şekillerde konu edilmiştir. Burada tanımlamaları yaparken belirleyici olan kelam âlimlerinin kabul ettiği âlem görüşüdür. Çünkü her şeyden önce düşünen de üzerinde düşünülen insan da bir varlıktır. Öyle ise bu varlığı oluşturan unsurlar, o zaman diliminde benimsenmiş olan teorik fizik ilkeleri ile açıklanmak zorundadır.

Tevhid ilkesi gereği mevcudâtı Allah ve âlem olarak iki temel kategoriye ayırmak kelamcılarının benimsemiş olduğu bir ilkedir. Yaratan ve yaratılan arasındaki bu ayrımı ifade etmeye yarayacak teorileri ilk ortaya koyan Mu'tezilî âlimleri Arazcılık, Zuhûr-Kümûn ve Atomculuk gibi teorileri tesis etmişlerdir. En çok kabul gören ve diğer mezheplerce de benimsenen Atomculuk Teorisi Ebü'l Hüzeyl el-Allâf'a aittir. Bu teoriye göre var olan her şey bölünemeyen parçacık olan atomlardan diğer bir deyiş ile cevherler ve onlara bitişen arazlardan oluşmuştur. Bu sistemde önemli olan atomların/cevherlerin kendi başlarına var olamayıp bizzat Allah Teâlâ tarafından yaratılmış olmalarıdır.¹ Allah Teâlâ haricinde var olan her şeyi cevher-araz teorisiyle açıklayan kelam âlimleri insanı da bu atomcu teori çerçevesinde açıklamıştır. Duyular ile idrak edilemeyen akıl, ruh gibi gerçeklikler bunları oluşturan atomların dizilimiyle alakalı olarak açıklanmıştır. Örneğin bir cismi oluşturan atomlar arasındaki boşluk arttıkça cisim latîfleşecek ve gözle görünmez bir özelliğe sahip olacaktır. Bilhassa Gazzâlî öncesi dönemde insanın, kabul edilen âlem tasavvuruna paralel bir şekilde tanımlandığı görülmektedir.²

İslam dininin ilk düşünürleri olan Mu'tezilî âlimlerin eserlerinin oldukça az bir kısmı günümüze ulaşabilmiştir. Bu sebepten mezhep hakkındaki bilgilere, kendilerine tabi olup mezhebi devam ettiren eser sahibi âlimlerden, mezhep tarihçilerinin yazdıkları eserlerden veyahut karşı görüşte olup reddiye kaleme alan âlimler vasıtasıyla ulaşılmaktadır.³ İmam Eş'arî'nin Makâlât'ül İslamiyyîn adlı eseri, Mu'tezilî âlimlerinin görüşlerine ulaşabildiğimiz kaynak eserdir. İnsanın mahiyeti ve insan fiilleri işlendiğinde, insanın kabiliyetlerine dair müstakil başlıklar içermektedir. Eş'arî, insanın mahiyeti konusundaki ihtilafları konu edinirken birçok Mu'tezilî âlimin görüşlerini aktarmaktadır. Birkaçına örneklik etmesi sebebiyle yer verilecektir. Ebu Bekir el-Esamm, insanın tamamen görünen yönünü esas alıp ruha değinmeyerek insanın duyu ile idrak edilen unsurları haricinde, insana başka bir özellik atfetmez. Ebü'l Hüzeyl de insanı tanımlarken, insanın gözle görülen kısmı olan beden ile yetinmiştir. Muammer, insanın beden dışında manevi özüne atıf yapan, bedeninin asıl olmaktan ziyade bir araç olduğunu iddia eden ilk mütefekkirlerdendir. Nazzâm ise insanın ruhtan ve bedenden oluştuğunu

¹ Süleyman Hayri Bolay, "Âlem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/alem#1> (23.05.2021).

² Ömer Türker, *İslam Düşünce Gelenekleri*, 1.b, İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2020, s. 31.

³ İlyas Çelebi, "Mu'tezile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mutezile> (25.05.2021).

ifade eder. Ona göre ruh bedenle karışık bir şekilde adeta beden içerisinde hapis konumundadır. Bunun yanında insanın idrak edebilir oluşunun sebebinin de ruh olarak kabul eder.⁴ Kâdî Abdülcebâr da insanın görünen zatının dışında diğer canlılardan ayrı bir bünyeye sahip olduğunu ve bu sayede sorumlu tutulduğunu Cübbâiler'in görüşü olarak aktarmaktadır.⁵

Yukarıda verilen bilgilerden görüldüğü üzere ilk dönemden itibaren insana dair tanımlamalarda var olan çeşitlilik üç yaklaşım altında değerlendirilebilir. İlki, Ebü'l Hüzeyl ve Behşemiye takipçilerinin benimsemiş olduğu, *insanı gördüğü üzere kabul etme* eğilimidir. Sadece bedenden oluşan bir insan tasavvurunu benimseyenler, ruhu ayrı bir varlık kategorisi olarak kabul etmemişlerdir. İkincisi, Nazzâm ve Câhiz gibi âlimlerin benimsemiş olduğu *nefs-beden düalizmine* dayalı insan tasavvurlarıdır. Nazzâm mezkûr tanımında ruhun bedenle iç içeliğini vurgulamış ve ruhu cisimsel olarak düşünmüştür. Fakat yine de hissetme ve idrak etme güçlerini ruha atfetmiştir. Bazı müellifler Nazzâm'ın görüşlerini, ruha verdiği öncelikten dolayı, insan sadece ruhtan oluşur, şeklinde de kategorize etmektedir. Üçüncüsü, insan tanımında *ruhu/nefsi öne çıkaran* Muammer b. Abbâd'ın görüşleridir. Burada Muammer'e ayrıca değinilmesinin sebebi nefsi cisimsel olarak düşünmemesi ve erken dönem kelim âlimleri arasında istisnai olarak soyut nefis düşüncesine meyl etmesidir.⁶

Eş'arî geleneğe de Mutezilî âlimlerden tevarüs edilen insan tasavvurları güncelliğini korumaktadır. İmam Eş'arî kitaplarında sadece özgürlük meselesi altında insanı ele almış, insanın mahiyetine dair kendi görüşlerine yer vermemiştir. Onun fikirlerine, kendisinden sonra gelen İbn Fûrek'in eserinden ulaşılmaktadır. Konuyla alakalı açılan başlıkta özetle, insan nedir sorusuna cevap olarak, *görülen bedendir* cevabı verilmektedir.⁷ Bu cevapla Eş'arî, Behşemiye'ye ve Ebü'l Hüzeyl'e yaklaşmaktadır. Ruh ile ilgili ise ruhun latîf bir cisim olduğu ve insan azalarının boşlukları içerisinde

⁴ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfî'l-Musallîn*, hzr. Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç, 1. b, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019, s. 463-467.

⁵ Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*, 2. b, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017, s. 342-343.

⁶ Ömer Türker vd., *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, 1.b, Ankara: İlem Yayınları, 2019, s. 29-33.

⁷ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti's Şeyh Ebi'l Hasan el-Eş'arî*, nşr. D. Gimaret, Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987, s. 215.

bulduğu bilgileri aktarılmaktadır. Aynı zamanda insana hayat veren şeyin ruh değil hayat (arazi) olduğu dile getirilmektedir.⁸

İlk dönemden itibaren ruhu asli unsur olarak tanımlayan kelim âlimlerinin var olduğu belirtilmişti fakat Eş'arî düşüncede ancak Cüveynî ile beraber insan tasavvurunda, insanın ne olduğunun tartışılmasından ziyade ruhun mahiyetinin konuşulma süreci başlamıştır.⁹ Cüveynî ruhun manasını, *beden ile iç içe geçmiş latîf cisim* şeklinde verir ve devamında ruhun bedenden ayrılmasıyla ölümün gerçekleştiğini söyler. İnsana canlılık veren şey ise -seleflerinde olduğu gibi- hem ruh hem de beden için hayat arazıdır.¹⁰ Ahirette ruhların yükseltip alçaltılacağı ile ilgili hadis-i şerife¹¹ yaptığı atıftan, ruhun beden dışında da gerçekliğini kabul ettiği varsayılabilir. Bu varsayım Gazzâlî ile birlikte tahakkuk edecek ve İslam dünyasında soyut nefis teorisi -daha önceden Muammer b. Abbâd'ın görüşü benimsenirse bile- kabul edilir hâle gelecektir. Özellikle Râgıb el-İsfahânî insanın duyulur ve akledilebilir iki unsurdan müteşekkil olduğunu dile getirerek¹² ruhun/nefsin tanımında felsefi geleneği devam ettirmiş¹³, kendisinden etkilenen Gazzâlî ile birlikte ise bir dönüşüm yaşamıştır.¹⁴

Mâtürîdî düşünce sisteminin önderi Ebu Mansur el-Mâtürîdî tefsirinde insana dair görüşlerini genişçe açıklamıştır. İnsan nedir sorusuna verdiği cevaplar farklı görünmekteyse de aslında insana bütüncül yaklaşan kelim âlimlerindedir. Kendisinden önceki süreçte insana dair yaklaşımlarda ruha veyahut bedene ağırlık verilirken İmam Mâtürîdî insanı *müşahede edilen*,¹⁵ *idrak eden ölümlü canlı*¹⁶ şeklinde tanımlamıştır. İnsana dair bütüncül bakışı Te'vilâtu'l Kur'ân adlı eserinde tespit

⁸ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti's Şeyh Eb'l Hasan el-Eş'arî*, s. 257.

⁹ Ömer Türker vd., *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, s. 96.

¹⁰ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbu'l İrşâd ilâ kavâti'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*, nşr. Muhammed Yusuf Musa; Ali Abdülmün'im Abdülhamid, Kahire: Mektebetü'l-Hancı (Matba'atü's-Se'âde), 1950, s. 376-377.

¹¹ Hz. Peygamber, Allah Teâlâ'nın Uhud'da şehit olan sahabelerin ruhlarını yeşil renkli kuşların içine koyduğunu, cennetin nimetlerinden yararlandıklarını ve saadet içinde olduklarını ifade etmiştir. Bkz.: Buhârî, *Sahîh*, "Meğâzi", 9, 28; "Cihâd ve's-siyer" 6, 14, 19, 21, 22.

¹² Çağfer Karadaş, *Kelim Düşüncesinde Evren ve İnsan*, 1. b, Bursa: Emin Yayınları, 2011, s. 130.

¹³ Anar Gafarov, "Râgıb el-İsfahânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ragib-el-isfahani#2-felsefesi> (08.07.2021).

¹⁴ Ömer Türker, *İslam Düşünce Gelenekleri*, s. 33.

¹⁵ Osman Nuri Demir, "İmam Mâtürîdî'de İnsan: Ruh, Nefs ve Beden İlişkisi Üzerine Bir İnceleme", *İstanbul, Kader Kelim Araştırmaları Dergisi*, S. 17/1 (Haziran 2019), s. 249.

¹⁶ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Ankara: İsam Yayınları, 2003, s. 68-69.

edilmiştir.¹⁷ Bu tespitlere göre insan dendiğinde ruh, nefis ve bedenın tamamı kast edilmektedir. İşaret edilen insan görünür ve görünmez yönleriyle bir bütündür. Ruh hakkındaki görüşlerinde ise ehl-i sünnet kelam âlimlerinin genel kabullerini takip etmez. O ruhu latîf cisim olarak tanımlamaz. Ruhu bedenın hayat kaynağı olarak tanımlar. Yani bedeni yetilerin gerektiği gibi işlemeı ruhu sayesinde. Kavramların henüz terimleşmediği dönemde ruh ve nefsi birbirinden ayırır ve de insanın idrak kabiliyetini “nefsi derrâke eder. isnad nefse ile tabir bir dediği¹⁸”

Ebü'l Yüsr el-Pezdevî'nin Usûlü'd-Dîn adlı eserinde de ruh ve bedenle alakalı pasajlar yer almaktadır. “Ruh hakkında konuşmak caiz midir?” başlığı altında seleflerinin muhtelif görüşlerine yer vermektedir. Fakat burada İmam Mâtürîdî'nin görüşlerine değinmemiştir. Ona göre, *beden kendisiyle fiilin gerçekleştiği bir araz olup, ruh ise latîf bir cisim ve özel bir nefestir*. Pezdevî bu konuda en iyi bilenin Allah Teâla olduğunu vurgulayarak bahsi kapatır.¹⁹

Ebu'l Muîn en-Nesefî'nin eserlerinde de insanın mahiyetine dair müstakil konu başlıkları bulunmamakla beraber ruha dair aktardığı bilgilere ulaşılmaktadır. Bahrü'l Kelâm eserinde “Ruhların Bedenden Çıkışı” adlı pasajda nasslara dayanarak ruhu dört vecihten (nebilerin, şehidlerin, mü'minlerin ve kafirlerin ruhları şeklinde) açıklamaktadır.²⁰ Kitabı't Temhîd'in “Kabir Azabı” bahsinde Nesefî tarafından azap için hayat gerekli görülmekte ve kabirde ruhun iade edilip edilmeyeceğine dair bir görüş belirtilmemektedir.²¹ Oysaki İmam Mâtürîdî'ye göre uykuda ve kabirde, ruh veya hayat olmaksızın nefis ile idrak gerçekleşebilmektedir.²² Nesefî'nin bu görüşü ele almaması Mâtürîdî ile aynı görüşte olmadığı izlenimi uyandırmaktadır.

¹⁷ Osman Nuri Demir, “İmam Mâtürîdî'de İnsan: Ruh, Nefs ve Beden İlişkisi Üzerine Bir İnceleme”, s. 249.

¹⁸ Demir'in makalesinde geçtiği üzere, Mâtürîdî'ye göre ruh, insanın hayat kaynağıdır, yaşama sebebidir. Nefis ise şeylerin hakikatini anlayabilmenin sebebidir. Mâtürîdî nefsin bu kabiliyetini nefis-i derrâke olarak isimlendirir. Demir, Mâtürîdî'nin eserlerinden yola çıkılarak nefsin bedenden önceki hâlinin bilinemeyeceğini ifade etmektedir. Bkz.: “İmam Mâtürîdî'de İnsan: Ruh, Nefs ve Beden İlişkisi Üzerine Bir İnceleme”, s. 243-244.

¹⁹ Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyyetü't-Türas, 2003, s. 231.

²⁰ Ebu'l Muîn en-Nesefî, *Bahrü'l Kelâm*, nşr. Seyit Yusuf Ahmed, Beyrut: Darü'l Kütübî'l İlmiyye Yayinevi, 2015, s. 165-167.

²¹ Ebu'l Muîn en-Nesefî, *Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, thk. Habibullah Hasan Ahmed, 1. b., Kahire: Daru't-Tabaati'l-Muhammediyye, 1406/1986, s. 351-355.

²² Osman Nuri Demir, “İmam Mâtürîdî'de İnsan: Ruh, Nefs ve Beden İlişkisi Üzerine Bir İnceleme”, s. 241.

Buraya kadar farklı mezheplere tabi olan çeşitli âlimlerin görüşleri kısa bir şekilde aktarılmıştır. Mutekaddimîn döneminde her ne kadar insana dair tanımlamalarda çeşitlilik görülse de temel prensiplerden taviz verilmemiş, ayet ve hadisler ile delillendirilmelerde bulunulmuş ve ruh gibi gaybî konularda en doğru bilgi sahibi olanın Allah Teâla olduğu vurgulanmıştır. İlk dönemlerden itibaren kelamcılarının felsefi bilgi birikiminden haberdar olduklarını, kitaplarında yaptıkları atıflarla ve reddiyelerle görmekteyiz. Peki, felsefi geleneğin insan tasavvurları nasıldır?

İslam felsefe tarihinde insan görüşünü anlayabilmek için filozofların benimsemiş olduğu varlık felsefesine kısaca değinilecek olunursa, farklılıklar olmakla beraber benimsedikleri sudûr teorisince varlıklar maddi ve manevi olmak üzereye ikiye ayrılmıştır. Manevi kısmın en başında Allah Teâlâ yer almaktadır ki O en yüce varlıktır. Diğer bütün varlıklar O'ndan uzaklaştıkça mükemmellikten eksikliğe doğru yaklaşırlar. Mutlak bir olan Allah'tan sonra gelen göksel akıllar yeryüzüne kadar manevi bir alanı oluşturmaktadırlar. Yeryüzü yani dünya maddileşmenin başladığı yerdir. Göksel akıllar bu iki farklı varlık âlemi arasında bir aracı gibidir.²³

Filozoflarca genel kabul gören insan tasavvuru, ruh-beden düalizmine dayanmaktadır. Kâinatta var olan bu ayrım insan için de geçerlidir. Nitekim insan bedeniyle maddi, ruhuyla manevi bir yönü temsil eder. Nefis burada kelam âlimlerinin çoğunun benimsediği görüşün aksine cisimsel/maddi değildir. Nefis bedenden ayrıca gerçekliği olan basit, şerefli bir yetkinliktir.²⁴ İnsanı diğer canlılardan ayıran en önemli özelliği nefsin bir fonksiyonu veya cüzü gibi kabul edilen akıldır²⁵ ve bunun sonucunda oluşan nâtikiyettir.²⁶ Bedensel ihtiyaçlar, insanın yaşamda kalmasını sağlayan bir araç iken insanın esas amacı ruhunu arındırıp manevi yanını güçlü kılmasıdır. İnsan akli ile gerekenleri bilip-uyguladıkça ahlaki yetkinlikler ile donanacak ve nefsi ulvileşecektir.²⁷ Özellikle âlem anlayışında kelam ilminin temel prensiplerine ters düşen felsefi düşünce, nefis anlayışı ile farklı bir paye edinmiştir. Müteahhir dönemde İmam Gazzâlî ile birlikte

²³ Mahmut Kaya, "Sudûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sudur> (21.07.2021).

²⁴ M.Cüneyt Kaya vd., *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, 5. b., Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017, s. 109.

²⁵ Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/akil#1> (21.07.2021).

²⁶ Cağfer Karadaş, *Kelam Düşüncesinde Evren ve İnsan*, s. 133.

²⁷ Ömer Türker, *İslam Düşünce Gelenekleri* s. 73-74.

ruh hakkında yapılan latîf cisim tanımlamasının yanında ruha manevi cevher denmeye de başlanmıştır. Özellikle Gazzâlî'nin dünyevi/bedeni isteklerden uzaklaşp nefsi kemâle erdirmeyi gaye edinmesi ve hakikatin bilgisine ancak bu yolla ulaşılacağını iddia etmesi onu felsefi metoda yakınlaştırır. İnsanın tanımında ruh ve bedeni ayrı olarak ele alsa da insanın kemâli ruh ve bedenin sıhhat ile bir arada olmasına bağlıdır.²⁸

Felsefi düşünceye yakınlaşmış olsa dahi Gazzâlî'nin son olarak benimsediği gelenek tasavvufudur. Tasavvufun sunduğu insan anlayışı da nefis merkezlidir. İnsanın nihai amacı nefisini terbiye edip Allah Teâla'dan başkasının sevgisini kalpten çıkarmaktır. Nefsin terbiye edilmesinde ölçü olan şey Hz. Peygamberin sünnetidir. Gazzâlî'nin deyimiyile mutasavvıfların bütün davranışlarını peygamberlik kandilinin ışığı yönlendirmektedir.²⁹ Felsefi metod ile ilk bakışta oldukça benzer görülmesine karşın, tasavvufta hakikatin bilgisine felsefede olduğu gibi akıl yürütme ile değil, Hz. Peygamberin sünnetine uymak ve Allah'a sınıksız teslim olmakla ulaşılabilir.³⁰ Gazzâlî araştırma ve tecrübelerinin nihayetinde, sufilerin en faziletli yola ve davranışa sahip olduğu sonucuna varmıştır.

İnsanın mahiyetine dair bütün bu tanımsal farklar zaman ve mekâna göre değişiklik gösterir fakat şahısların sahip olduğu insanlık, zaman ve mekâna bağlı olarak değişim kabul etmez ve doğumdan ölüme kadar ayniliğini sürdürür.³¹ İnsan tanımlarının dış dünyada tahakkuk etmesi sonucunda kaçınılmaz olarak insanın fiilleri söz konusu olacaktır. Çünkü insan dendiğinde onu oluşturan unsurlardan hemen sonra zikredilecek özellikler, insanın bilir kişiliği ve bir şeylere güç yetirebilirliğidir. Bu özelliklerle yaratılan insanın yapıp ettikleri bütün mezheplerin inceleme konusudur. Buna bağlı olarak "Fiil nedir? Fail kimdir? Fiilin kaynağı nelerdir? Fiil nasıl meydana gelir?" gibi sorular sorulmuştur. Bu konular bugün de gündemde olup bilim ve teknolojinin imkânları ile araştırılmaktadır.

²⁸ Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, nşr. Gerard Ghamy, Beyrut: Darü'l-Fikri'l-Lübnanî, 1993, s. 215.

²⁹ Ebu Hamid el-Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâl Delaletten Çıkış Yolu*, 3. b., İstanbul: Beyan Yayınları, 2015, s. 70.

³⁰ Ömer Türker, *İslam Düşünce Gelenekleri*, s. 113.

³¹ Cağfer Karadaş, *Kelam Düşüncesinde Evren ve İnsan*, s 101.

BİRİNCİ BÖLÜM

İMAM GAZZÂLİ DÜŞÜNCESİNDE İNSAN FİİLLERİ

Asr-1 saadette karşılaşılan her problem bizzat Hz. Peygambere başvurularak çözülmüyordu. Kelam tarihini konu alan eserlerde Hz. Peygamberin vefatı ile İslam âleminde ortaya çıkan ilk anlaşmazlık imamet meselesi olarak geçmektedir.³² Medine’de tesis edilen devletin başına kimin geçeceği meselesinde olduğu gibi sonraki dönemlerde de çıkan her anlaşmazlıkta ashâb-ı kirâmın tavrı, görüşlerini Hz. Peygamberin hadisleriyle desteklemek olmuştur.

İlk iki halife döneminde çeşitli konularda görüş ayrılıkları yaşansa dahi asıl ciddi ihtilaflar Hz. Osman’ın şehit edilmesiyle başlayan iç savaşlar neticesinde olmuştur. İlk itikadi problemler de bu savaşların sonucunda ortaya çıkmıştır. Birbirini öldüren iki tarafın da müslüman olması, büyük günah işleyen kişinin durumuna, imanın mahiyetine, kişinin yaptığı fiillerde mecbur mu yoksa özgür mü olduğuna dair yeni sorular sorulmasına sebep olmuştur. Bununla beraber sürekli genişleyen topraklar, etkileşim hâlinde olunan yeni kültürler ve inançlar, nasların tevil edilmeye müsait oluşu, felsefi birikimin tevarüs edilmesi ve sayılabilecek diğer etkenler ile kelam ilminin oluşum süreci başlamıştır.³³

1. KELAM GELENEĞİNDE İNSAN FİİLERİ

Kelam tarihi İslam tarihine paralel olarak seyir almıştır. İnsan fiilleri konu edinildiğinde de İslam tarihindeki gelişmelerin belirleyici rol oynadığı görülmektedir. İç savaşlar örneğinde olduğu gibi bir olay, inanç sistemine direkt etki etmekte ve daha önceden kullanılan kavramların sınırlarını belirleme ihtiyacı ortaya çıkarmakta yahut yeni fikirler doğurmaktadır. Şayet bir kişi yaptığı kötülükler karşısında eleştirilecek olursa, kendisinin bu fiile Allah Teâlâ tarafından mecbur kılındığını dile getirirse, ortaya Allah’ın

³² el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, s. 41.; Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akâidi ve Kelâm’a Giriş*, s. 383.

³³ Ahmet Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akâidi ve Kelâm’a Giriş*, 24. b., İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015, s. 384-388.

adaleti ve buna bağılı olarak sıfatları, kötülük problemi, kulun fiilinde etkisinin olup olmadığı gibi yeni konu başlıkları meydana gelecektir.

Bu ihtilaflara karşı ulûhiyyet ve ubûdiyyet arasındaki ilişkiyi prensipler hâlinde açıklama, tanışılan diğere dinlerin inanç sistemlerine yapılan eleştiriler ve verilen cevaplar getirilen çözümler arasındadır. Tüm bu çaba kelam ilminin sistematik bir biçimde ilerlemesine imkân sağlamıştır. Eş'arî kelam ilminin meşruiyetine dair kaleme aldığı risalesinde, bu değişime karşı mütekelliminin görevini izah etmektedir. Ona göre kelam âlimleri sonradan ortaya çıkan meseleleri görmezden gelmemelidir. Bizâtihi bu meseleleri herkesçe kabul edilebilir kılmak için aklın ve nassın imkânları ile temellendirmeli ve delillerini ittifak edilir bir hâle getirmelidir.³⁴ Eş'arî erken bir dönemde kelamcılarının misyonunu tayin etmiş ve dikkat edilmesi gereken hususları belirtmiştir. Fakat mezhep düşünürleri, meseleleri nas ve akılla temellendirse de nesnellığe ulaşamamış ve noksan görülmeğten uzak olamamıştır.

Kelamın teşekkül devrinde insan fiilleri bahsine dair iki karşıt görüş hakimdir. Bu iki görüş Cebriyye ve Kaderiyye ekolleridir.³⁵ Birinci bölümde insan fiillerine dair geliştirdikleri düşünceleri anlatılacak olan mezhepler, bu iki ekölü ya sistemleştirmiş ya da arasını bulmaya çalışmıştır. Cebri görüşe göre tek fail Allah'tır ve O'ndan başka kimsenin fiili yoktur. İnsanlar mecazi olarak fiillerinde etki sahibidir. Bu görüşü temsil edenler arasında Cehm b. Safvân öncelikli olarak zikredilmektedir.³⁶ Kaderiyye ise insanın fiilini kendisinin meydana getirdiğini savunur ve Allah'ın dilemesi olmaksızın fiiller insana nispet edilir.³⁷ Cebriyye insana fiillerinde özgürlük tanımaz ve de insanı Allah'ın belirlediği fiili işlemeye mecbur tutarken; Kaderiyye kula özgürlük tanımının yanında fiilin yaratıcısı olarak da insanı öne çıkarmaktadır.

Tasnif edildiğinde fiillerin kaynağı problemini üç ana noktada özetlemek mümkündür. Bunlar fiillerde tek fail olarak insanı öne süren Mu'tezile/Kaderiyye

³⁴ el-Eş'arî, "Kelâm İlminin Meşruiyeti", çev. Ahmet Mekin Kandemir, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 16 / 1 (2016), s. 164.

³⁵ Kasım Turhan, *Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri -Âmirî'nin Kader Risalesi ve Tercümesi-*, 2. b., İstanbul: İFAV Yayınları, 2003, s. 65.

³⁶ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, s. 404.

³⁷ Ebu'l-Hasan El-Eş'arî, *el-İbâne an Uşûli'd-diyâne*, thk. Abdulkadir el-Arnaût, 1. b., Beyrut: Mektebetu Dâru'l Beyân, 1401/1981, s. 133-134.

mezhebi; insanın irâdeli fiilleri dâhil, tek fail olarak Allah'ı benimseyen Cebriyye mezhebi ve fiili kesb etme bakımından kula, yaratma bakımından Allah'a isnad eden Ehl-i Sünnet mezhebidir.³⁸ Bu mezhepler sayı doğrusu üzerine yerleştirildiğinde, meseleler hakkında farklılaşan her yorum ya Cebri ya Kaderî görüşe yakınlaşmaktadır. Bu iki uç görüşün oluşmasında ise siyasi-sosyal, kültürel, dinî ve fikrî etkenler bulunmaktadır.³⁹

Cebri düşüncenin karşısında yer alan Mu'tezilî âlimler, insana verdikleri özgürlüğü temel ilkelerinden olan adalet ile temellendirmişlerdir. Onlara göre insan, Allah'ın adaleti gereği sorumlu bir varlıktır. Aksi hâlde Allah'ın insana yapıp ettikleri sonucunda cennet va'dinde veya cehennem va'dinde bulunması abes olacaktır. Allah kullarına zulmedici olmadığına göre yapıp ettiklerinde insanı özgür bırakarak sonucunda karşılığını tastamam verecektir. Kâdı Abdülcebâr, teklîf hakkında fayda ve zarar söz konusu olduğunda seçimin insana bırakıldığını, insanın haseni tercih edip iman ederse eziyetten kurtulacağını; kabihî tercih edip küfrü seçerse Allah'ın cezasına müstahak olacağını ifade etmektedir.⁴⁰

Diğer mezheplerce cebr-i mutavassıt olarak adlandırılan Eş'arî mezhebinde insanın özgürlüğü problemine karşı kesb teorisi tesis edilmiştir. Kesb teorisi en genel tabiriyle irâde sahibi olan insanın kudretini kullanabilmesidir⁴¹. Cebriyye insanın yaptığı kötülükleri tamamen Allah'a isnad ederek insandan mesuliyeti kaldırmış ve buna tabiin döneminden itibaren karşı çıkmıştı.⁴² Kesb teorisi ile Eş'arî âlimler, hem kula sorumluluğunu hem de her şeyin yaratıcısı olma vasfını Allah'a iade ederek orta yolu tutmuşlardır.

³⁸ Çağfer Karadaş, *Kelam Düşüncesinde İnsan ve Evren*, s. 134-135.

³⁹ Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz.: İrfan Abdülhamid Fettâh, "Cebriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/cebriyye>; İlyas Üzüm, "Kaderiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kaderiyye>; Çağfer Karadaş, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*, 4. b., İstanbul: Ensar Yayınları, s. 33-59; Ahmet Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, 24. b., İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015, s. 383-390; Kasım Turhan, *Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, s. 29-53.

⁴⁰ Kâdı Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 1. b., İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013, s. 352.

⁴¹ Tahsin Görgün, "İslam Medeniyetinin Temel Kavramı ve Terimi Olarak Kesb", *Uluslararası Serahî Sempozyumu*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2013, s. 76.

⁴² Bkz.: Mehmet Kubat, "Kadere Dair İki Risale" (Abdülmelik b. Mervân'ın Hasan el-Basrî'ye Gönderdiği Mektup ve Hasan el-Basrî'nin Abdülmelik b. Mervân'a Gönderdiği (Cevabî) Mektup)", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. VIII, S. 1 (2008), s. 351-374.

Mâtürîdiyye mezhebinde ise sorumluluk ve özgürlük işlenirken, Eş'ariyye mezhebine göre insana daha fazla özgürlük atfedilmiştir. İnsanın, Allah'ın verdiği bir güçle, yapıp ettiklerini bizzat kendisinin gerçekleştirdiğine ve bu fiillerin öncesinde insanın sahip olduğu içgüdülere vurgular yapılmıştır. İnsana bu içgüdülerle fiile yönelmesi sebebiyle sorumluluk atfedilmektedir.⁴³

1.1. MU'TEZİLE'DE İNSAN FİİLLERİ

Mu'tezile mezhebinin isimlendirilişi, bizleri bizzat mezhebin düşünce sistemi hakkında bilgi sahibi kılmaktadır. Mezhebe Mu'tezile isminin verilmesi farklı sebeplere irca edilmektedir.⁴⁴ Hasan el-Basrî'nin sohbet halkasında büyük günah işleyen mü'minin durumu sorulunca, kurucu âlim Vâsıl b. Atâ cevaben ona ne mümin ne de kâfir denilemeyeceğini, onun durumunun bu ikisi arasında bir yerde olduğunu söyleyerek yeni bir görüş ortaya koymuştur. Verdiği bu cevap üzerine Hasan el-Basrî talebesi Vâsıl b. Atâ'nın kendisinden ayrıldığını yani *i'tizâl ettiğini* söylemiştir.⁴⁵

Özetlenen bu hadise mezhebin neden Mu'tezile olarak isimlendirildiğine dair aktarılan en meşhur rivayetlerden biridir. Kendilerini adalet ve tevhid ehli olarak adlandıran⁴⁶ bu mezhebin diğer mezheplerden belirgin bir şekilde ayrılığı yukarıda aktarıldığı üzere *el-menzile beyne'l menziletayn* ilkesiyedir.

Mu'tezile mezhebinin bu fikri benimsemesinde dönemin siyasi şartları göz ardı edilmemelidir. Cemel ve Sıffin savaşlarında olduğu gibi birbiriyle savaşan iki Müslüman grubun durumunu izah etmek için Mu'tezilî âlimler ahlaki sorumluluğu ön plana çıkarma yolunu benimsemişlerdir. Buna göre insanlar fiillerini meydana getirme özgürlüğüne sahiptir ve başkaları için yapılması gereken şey *emri bi'l ma'ruf ve nehyi ani'l münker* gereği uyarıcılıktır. Allah Teâlâ kula fiil yapabilme gücünü verip *va'd ve va'idini* bildirmiş,

⁴³ Neseî, *Bâhru'l Kelâm*, s. 75-77.

⁴⁴ Ali Sami en-Neşşar, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu-2*, çev. Osman Tunç, 3. b., İstanbul: İnsan Yayınları, 2020, s. 164-174.

⁴⁵ Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, thk. Muhammed Seyyid Geylani, Beyrut: Dâru'l-Marife, 1970, 2. b., C. I, s. 48

⁴⁶ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, a.g.e, s. 43.

adaleti gereğince de ahirette bu ilkeye göre hükmedecektir. *Adalet* diğer üç ilkeyi kuşatıcıyken, adaletin dayanağı *tevhid* ilkesidir.⁴⁷

Adaletin dayanağı olan tevhid ilkesinde, her türlü teşbihten ve teccsîmden uzak, ilâhî sıfatların ezeliğinden tenzih edilen bir tanrı tasavvuru benimsenmiştir. Ehl-i sünnet mezheplerinde olduğu gibi Allah Teâlâ'yı ilim, kudret, hayat gibi ezeli sıfatlar ile tasvif etmeyip, zatının gereği olarak Allah ezelden Kâdir'dir, Âlim'dir yahut Hayy'dır şeklinde açıklamaktadırlar. Bütün Mu'tezilî âlimler Allah Teâlâ'yı Kâdir, Âlim, ve Hayy olarak vasıflamakta ittifak hâlinindedir.⁴⁸ Kâdi Abdülcebbar, tevhid ilkesini açıklarken, insanın istidlâl ile ilk olarak Allah Teâlâ'nın Kâdir oluşuna ulaşacağını zikreder. Çünkü kâinata bakan insan, bütün gördüklerini ancak kudretli bir yaratıcının var ettiği sonucuna ulaşacaktır. Kendisinden hikmetle sâdır olan bu fiiller ve sonucunda korunan düzen Allah Teâlâ'nın Âlim olduğunun göstergesidir. Görülen bu âlemden tecrübe edilen diğer bir sonuç da eyleme gücü olan varlıkların canlı/diri oluşudur. Buna binâen Allah Teâlâ'nın Hayy olduğu da istidlâl ile bilinebilir.⁴⁹

İnsan fiilleri ele alınacağından ilgili konu başlığı adalettir. Kâdi Abdülcebbar adaleti, "hakkı olana hakkını tastamam vermek ve kendisinde hak bulunmayanın payını da kendisinden almak" şeklinde tanımlar. Allah'ın Âdil oluşundan bahsedildiğinde ise O'nun kabih fiil işlemediği, bütün fiillerinin hasen olduğu ve kullarına zulmedici olmadığı kast edilmektedir.⁵⁰ Allah'ın Kâdir olduğunda ittifak eden Mu'tezilî âlimlerin çoğu, farklı gerekçelerle kulların zulme güç yetirdiği şeylerde Allah'ı güç sahibi olarak nitelendirmemiştir.⁵¹ Bunun gerekçesi olarak tevhid ilkesinde geçtiği üzere şunlar zikredilebilir: Allah Âlim'dir, O'nun için hiçbir şekilde cehaletten söz edilemez. Zulmün ve kabih fiilin kötülüğünü bilip hiçbir şeye muhtaç olmadığına göre kendisinden bu fiiller sâdır olmaz.⁵² Dolayısıyla kulların isyan, zulüm ve küfür gibi fiillerinin yaratıcısı da Allah Teâlâ olamaz.

⁴⁷ Kasım Turhan, *Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, s. 58-60.

⁴⁸ el-Eş'arî, *Maqâlatü'l-İslâmiyyîn*, s. 237.

⁴⁹ Kâdi Abdülcebbar, *Şerhu'l Usûli'l-Hamse*, C. 1, s. 245-260.

⁵⁰ Kâdi Abdülcebbar, *Şerhu'l Usûli'l-Hamse*, C. 2, s. 9.

⁵¹ el-Eş'arî, *Maqâlatü'l-İslâmiyyîn*, s. 295.

⁵² Kâdi Abdülcebbar, *Şerhu'l Usûli'l-Hamse*, C. 2, s. 11.

Dine dair konularda hüküm verme yetkisinin Allah Teâlâ olduğunda birleşen İslam âlimleri, vahiy olmadığında veyahut uyarıcı bir peygamber gelmediğinde şer'î hükümlerin akıl yoluyla bilinebilirliği meselesinde ihtilafa düşmüşlerdir⁵³. Mu'tezilî âlimler insan aklının iyiliği ve kötülüğü bilebileceğinde hem fikirdir. Çünkü onlara göre şeylerin zatında mevcut olan hüsün ve kubuh akıl yürütme yoluyla bilinebilir.⁵⁴ Özellikle son dönem âlimleri daha mutedil davranmaktadır. Kâdı Abdülcebbar nübüvvet bahsi altında hüsün-kubuh meselesini incelerken, insanda içkin olarak zararlı olandan kaçınma bilgisinin varlığını kabul etmekle birlikte, akılda faydalı olanla olmayana ayırma gücünün noksanlığından bahsetmektedir. İnsanın aklın faydası ve zararı bilinmeyen sorumluluğu tutulması hâlinde ise Allah Teâlâ'nın mutlaka bir elçi göndermek suretiyle bilinmeyi öğretmesi gerekmektedir.⁵⁵

Mu'tezilî âlimler kendisinden kötü fiil sadır olmayan Allah Teâlâ fikrine ilaveten, -Basra ve Bağdat Mu'tezile ekolleri arasında farklılıklar olmakla beraber- Allah Teâlâ'nın özellikle teklif alanına giren meselelerde kulların iyiliği için olan şeyleri yapmasını aslah prensibince vacip görmüşlerdir.⁵⁶ Ebü'l Hüzeyl ve sonrasındaki âlimler Allah'ın özgürlük alanını kısıtlamamak adına vacip kavramını kullanmamaya çalışmışlardır.⁵⁷ Özellikle teklifin yani kulların sorumlu tutulmasının gerçekleşebilmesi için bazı gerekçeler öne sürülmüştür. Bu gerekçelerden ilki meşakkattir yani emredilen/yasaklanan fiillerin kişiye bir zorluk getirmesi ve bunun sonucunda kişinin sevabı hak etmesi gerekir.

Emredilen fiil ile mükellefin arasında bir engel bulunmaması da gerekli şartlardandır. Mükelleften yapamayacağı bir şeyin istenmesi hasen olmayacağından Allah bu sorumluluğu (teklif-i mâ lâ yutâk)⁵⁸ kula yüklemeyiz. Fıkıh ilminde ruhsat adı altında kula tanınan kolaylıklar burada örnek olarak verilebilir. Felçli birinden namazın tüm rükunlarına uyararak namaz kılmasının beklenmemesi, yiyecek hiçbir şey bulamayan

⁵³ İlyas Çelebi, "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh", *İstanbul, M.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 16-17 (1998-1999), s. 59.

⁵⁴ İlyas Çelebi, a.g.m., s. 67.

⁵⁵ Kâdı Abdülcebbar, *Şerhu'l Usûli'l-Hamse*, C. 2, s. 423.

⁵⁶ Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*, s. 412.

⁵⁷ Orhan Şener Koloğlu, a.g.e., s. 336.

⁵⁸ Teklif-i mâ lâ yutak temelde akli bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Özetle teklif-i mâ lâ yutak başlığı altında, Allah Teâlâ'nın insanı gücünü aşan şeylerle sorumlu tutmaya kâdir olup olmadığı yahut böyle bir teklifin caiz olup olmadığı kelâm âlimlerince tartışılır. Mustafa Sinanoğlu, "Teklif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/teklif> (16.01.2023).

ve açlıktan ölme derecesine gelen kişinin hayatını kurtaracak miktarda yasaklanan yiyecekleri tüketmesi vb. zikredilebilir.

Rabbini bilmek ve O'na gereği şekilde ibadet etmekle mükellef kılınan insan, Mu'tezilî âlimlere göre fiillerini nasıl gerçekleştirmektedir? "Fiillerin Yaratılması" başlığı altında incelenen kulların fiilleri/efâl-i ibâd meselesinde, ilk olarak insanın fiillerini kendisinin meydana getirdiği ele alınmaktadır. Ayrıca Cebriyye'de olduğu gibi, insan Allah Teâlâ'nın fiillerine adalet gereği mahal olamaz.

Fiillerin gerçekleşebilmesi için kullarda bulunan istitâat, kelim ilminde genel olarak iki manaya delalet etmektedir. İlki kişinin fiili gerçekleştirmeden önce kendisinde bulunması gereken yetenek, alet, vücut sağlığı vb. şartlara sahip olması, ikinci mana ise istitâatin insan için fiilini gerçekleştirebilecek bir kuvvet olmasıdır.⁵⁹ Mu'tezile mezhebine özgü olan nokta ise istitâatin fiilden önce var olmasıdır. İmam Eş'arî'nin aktardığı üzere Mu'tezile, istitâat hakkında üç şeyde icma etmiştir. İlki, istitâatin fiilden önce olduğudur. İkincisi, istitâatin bir fiili ve o fiilin zıttını gerçekleştirmeye elverişli olmasıdır. Üçüncüsü, istitâatin fiili yapmak konusunda insanı zorunluluk altında bırakmadığıdır.⁶⁰ Çoğunluğun kabul ettiği görüşe göre istitâatin bâki bir araz olması sonucunda insan fiile birinci yahut ikinci zaman diliminde güç yetirmeye devam etmektedir.⁶¹ Diğer mezheplerce eleştiri getirilen temel mesele de burasıdır. Her an yaratılmanın Allah Teâlâ tarafından gerçekleştiği gerekçesiyle, istitâat arazının bekâ sıfatına sahip olması kabul görmemiştir.

Eş'arî mezhebinde ele alınacak olan kesb teorisi de sonraki Mu'tezilî âlimler tarafından dilbilimsel, dinî ve aklî deliller getirilerek reddedilmiştir. Allah kullarını kesbe kâdir kılıyorsa aynı durumun kulun kendi fiilini yaratabilmesi için de geçerli olabileceği zikredilmiştir. Çeşitli örneklerle kesb teorisi ve Mu'tezile'nin benimsediği kulun kendi fiilinin yaratıcısı olması/hudûs fikri kıyaslanmıştır.⁶²

İnsan fiillerinde mübâşir ve mütevellid fiil ayrımına giden Mu'tezile âlimleri doğrudan yapılan (mübâşir) fiillerin yanında, ilk fiilin nihayetinde gerçekleşen başka bir

⁵⁹ Yusuf Şevki Yavuz, "İstitâat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/istitaat> (17.10.2021).

⁶⁰ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 337.

⁶¹ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 341.

⁶² bkz.: Kâdî Âbdülcebbar, *Şerhu'l Usûli'l-Hamse*, s. 105-143.

fiili (mütevellid) de insanın ihtiyarı sonucunda meydana gelen fiiller kapsamında değerlendirir. İnsanın irâdesi ile fiil arasına bazı engeller girdiğinde fiil gerçekleşme bile bu engeller kalktığına fiilin zorunlu olarak gerçekleşecek olması, mütevellid fiilin mübâşir fiil gibi olduğunun göstergesidir.⁶³ Bir kişi ıslatmak gayesiyle ağaca su dökmeye başlasa ve ağaçta koruyucu bir örtü olsa ağaç ıslanmayacaktır. Engel kaldırıldığında dökülen su sebebiyle ıslatma fiili yine insana ait olacaktır. Halbuki başlangıçta insanın eylemi sadece su dökmektir, ilk fiilin neticesinde ortaya çıkan ıslaklık da Mu'tezilî âlimlerce insana atfedilmektedir.

Mu'tezile fiil sisteminin içinde insan psikolojisine ait kavramlara da değinmiştir. Güdü/Dâî, hâtır, garaz ve şehvet söz konusu kavramlardan bazılarıdır. Tezin ikinci bölümünde bu kavramlar ve Gazzâlî'nin kullandığı terimler incelenecektir. Güdüler, ihtiyaca yönelik gerçekleşecek olan irâdeyi tetikleyen psikolojik ve manevi etkiler şeklinde özetlenebilir. Güdülerin varlığını kabul edenlere göre hâtır, gayri ihtiyari olarak kişinin aklına gelen iyi yahut kötü olan fikirlere denir. Akla gelen bu fikirler Allah Teâlâ'nın fiili olarak kabul edilir. Garaz ise fiilin öncesinde olmakla güdü ile ortaklık arz eder. Bunun yanında insan, garaz ile fiilin yapılma amacını bilmektedir. Şehvet ise kişiyi istediği şeye doğru harekete geçiren kuvvettir.⁶⁴

Mu'tezile'nin insan fiilleri görüşü toparlanacak olduğunda, Mu'tezilî âlimler toplumda gelişen cebir düşüncesini reddederek irâde hürriyetini savunmuşlardır. Bununla birlikte müminlerin işlemiş olduğu büyük günahlar hakkında farklılaşan tutumlara karşı net bir çözüm gerekmektedir. Mu'tezile'nin mürteb-i kebîreye getirdiği çözüm diğer mezheplerden farklı olmuştur. Yeni bir teori ile büyük günah işleyen kişinin mümin veya kâfir olmasına hüküm vermeyip, ikisinin arasında bulunduğunu söyleyerek ehl-i sünnetten ayrılmış oldular. Ancak tevbe sonucu kişi bu durumdan kendisini kurtarabilmektedir. İrade hürriyetini ön plana çıkarmak, kulun işlediği zulüm ve masiyet gibi fiillerden Allah Teâlâ'yı müstağni kılmak gayesiyle bir fiilde birden fazla fail olamayacağını düşündüler. Bu sebeple de istitâatin kişide fiilden önce var olduğunu kabul etmiş oldular. Ehl-i sünnetin benimsemiş olduğu kesb teorisine de aynı amaç için karşı

⁶³ Kâdî Âbdülcebâr, *Şerhu'l Usûli'l-Hamse*, C. 2, s. 145.

⁶⁴ Bu hususta detaylı açıklamalar için bkz.: Osman Demir, *Kâdî Âbdülcebâr'da İnsan Psikolojisi*, 1. b., Bursa, Emin Yayınları, 2013, s. 27-54., Orhan Şener Koloğlu, *Cübbailerin Kelam Sistemi*, s. 170-186.

çıkılmıştır. Çünkü Mu'tezile'ye göre kulun va'd ve va'de muhatap olması için fiillerini kendi kudretiyle gerçekleştirmesi gereklidir.⁶⁵

Son olarak insanın fiillerinde tercih sahibi olduğuna ve onları meydana getirdiğine dair delil getirilen ayetlerden bazıları şunlardır:

“Herkes kendi kazancına bağlıdır.”⁶⁶, “Kim iyi bir iş yaparsa, kendi yararı için yapmış olur! Kim de bir kötülük yaparsa kendi aleyhine yapmış olur⁶⁷ “...,”Ve de ki: Gerçek, Rabbinizden gelendir. Artık dileyen iman etsin dileyen inkâr etsin, ⁶⁸’... ..“Allah onlara zulüm ediyor değildi. Fakat onlar kendi kendilerine zulmediyorlardı.”⁶⁹

1.2. EŞ'ARİYYE'DE İNSAN FİİLLERİ

Mezhebin ismi imamı olan Ebu'l Hasan el-Eş'arî'ye atıfla anılmaktadır. Başlarda Mu'tezilî olan İmam Eş'arî rivayetlere göre gördüğü rüyalar, gelişmekte olan Sünnî kelam, üç kardeş meselesi gibi zikredilebilecek çeşitli sebeplerle yer değiştirip Sünnî düşünce sisteminde kurucu rolü üstlenmiştir. Ehl-i sünnet inanç sisteminin sistematik bir şekilde ele alınıp, aklın ve naklin dengeli bir şekilde kullanılması sonucunda Eş'ariyye mezhebi, en seçkin âlimleri bünyesinde barındıran ve geniş coğrafyalarda takipçileri olan bir mezhep hâline gelmiştir.⁷⁰

Eş'ariyye mezhebini kelam tarihi eserlerinde olduğu gibi mutekaddimîn ve müteahhirîn dönemi olarak ele almak isabetli olacaktır. Bu ayrımın temelini oluşturan sebep olarak kelam sisteminde kullanılan metodlar zikredilebilir. Bâkılânî, Eş'arî kelamını akli unsurlarla pekiştirip metodik bir hâle getirirse de⁷¹ eleştirilerden kurtulamamıştır. Kelam ilminde kullanılan yöntemlere⁷² yapılan eleştiriler Cüveynî ile başlayıp Gazzâlî

⁶⁵ Hamdi Gündoğar, “Mu'tezile Mezhebinde İnsanın Fiilleri Problemi”, Sivas, *C.Ü.İ.F.D.*, C. VIII, S. 2 (2004), s. 207-210.

⁶⁶ et-Tur, 52/21.

⁶⁷ el-Fussilet, 41/46.

⁶⁸ el- Kehf 18/29.

⁶⁹ et-Tevbe, 9/70.

⁷⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “Eş'ariyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/esariyye> (22.10.2021).

⁷¹ Cağfer Karadaş, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*, s. 145.

⁷² Kelam ilminde kullanılan yöntemler hakkında detaylı bilgi için bkz.: Hilmi Demir, *Delil ve İstidlalin Mantiki Yapısı -İlk Dönem Sünni Kelâm Örneği*, (Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001, s. 161-195.

ile bariz bir şekilde bürünmüştür. Gazzâli el-İktisâd fi'l-İ'tikâd adlı eserinde kullanacağı yöntemleri belirtmiş ve burada hocası Cüveynî'yi takip etmiştir.⁷³ Gazzâli bu eleştiriler doğrultusunda var olan sistemde gördüğü eksikliklere binaen Aristoteles mantığının dinî ilimlerde kullanılmasını gerekli görmüş ve mantık ilmini kendinden sonrakiler için meşrulaştırmıştır. Felsefenin ve kelâmın varlığın tümü hakkında incelemede bulunması ve özellikle ilâhiyyât bahislerindeki ortaklık Gazzâli tarafından dile getirilmiştir. Gazzâli çeşitli görüşleri sebebiyle filozofları tekfir etse de bu tekfir ediş beklenenin aksinde bir seyir izlemiştir. Çünkü kendisinden sonra felsefe bilmeden kelâm eseri yazmak mümkün olmamış ve felsefi geleneği kabullenışı beraberinde getirmiştir.

Eş'arî kelâmında kısaca bahsedilen dönüşümün yanı sıra fiiller söz konusu olduğunda mezhebin temel teorisi olan kesb, kadiri muhtar tanrı algısı, hüsün-kubuh gibi meseleler değişikliğe uğramamıştır. Bununla birlikte insan fiillerinde etkili olan iç unsurlar Mu'tezile mezhebinden sonra detaylı bir şekilde incelenmeye tabii tutulmamıştır.⁷⁴ İmam Gazzâli'nin tasavvufi düşünceyi benimsemesi ve de felsefi geleneğin nefis teorisini dindarlık bağlamında ele alması onu seleflerinden ayıracaktır.

İnsan fiilleri işlenirken kaçınılmaz olarak her mezhebin ulûhiyyet ve varlık görüşleri de ele alınmalıdır. Daha önce zikredildiği üzere insan fiillerinin neliği dönemseller şartlar doğrultusunda bir problem olarak ortaya çıkmıştı. Mezhebin görüşünü temsil eden ulûhiyyet fikrine göre de Allah-insan ilişkisi şekillenmiştir.

Eş'aire Allah Teâlâ'yı bütün noksan sıfatlardan tenzih ederek her şeyin her an yaratıcısı olma vasfını Allah Teâlâ'ya tahsis etmiştir. Bütün mevcudât varlığını O'ndan alır. Âlemin cevher ve arazlardan oluştuğu genel kabul gören teori olduğuna göre, âlemin varlığını nasıl devam ettirdiği açıklanması gereken bir konudur. Arazların yahut sonradan var olan her şeyin devamlılığının açıklanmasında teceddüd-i emsâl kavramı kullanılmıştır.⁷⁵ Yani duyu organlarının nesnesi olan bu âlemde canlı ve cansız varlıkların sahip olduğu arazlar sürekli yaratılmaktadır. İnsanın fiilleri de kudret ve organlar gibi

⁷³ bkz.: Ömer Türker, "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, S. 19 (2008), s. 4-19.

⁷⁴ Osman Demir, *Kâdî Âbdülcebâr'da İnsan Psikolojisi*, s. 106-111.

⁷⁵ Çağfer Karadaş, "Allah-Alem İlişkisi: Yaratma", *Kelâm El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, Ankara: Grafiker Yayınları, 2018, s. 256-264.

sahip olduğu çeşitli cevherler ve arazlar sebebiyle gerçekleştiğine göre bu fiiller de esasında Allah Teâlâ tarafından yaratılmaktadır.⁷⁶

Eş'arî, Mu'tezilî gelenek içerisinde yetişse de inanç sisteminin sınırlarını, Mu'tezilî âlimlerin ahlaki sorumluluğu öne çıkardığı kelim düşünceyle çizmek yerine, Allah Teâlâ'nın kudretini merkeze alarak çizmiştir.⁷⁷ Allah Teâlâ'nın istediğinin olup, istemediğinin olmayacağı müslümanların genel kabulüdür. Bunun aksini düşünmek O'na acz isnad etmek demektir.⁷⁸ Bu sebeple Allah Teâlâ'nın fiillerine hiçbir şekilde sınır getirilmeyerek bir şey irâde etmesine yahut etmemesine zorunluluk atfedilmemiştir. İlâhlık, üzerinde hiçbir şekilde baskı ve zorunluluk barındırmayan bir var oluştur. Bundan dolayı Mu'tezile'nin benimsemiş olduğu salah-aslah görüşü de Eş'aire'de kabul görmemiştir. Çünkü Allah Teâlâ kulları için en iyi olanı yapmaya mecbur tutulduğunda mutlak kudreti sınırlandırılmış olacaktır.

Allah'ın kullarını güç yetiremeyecekleri şeylerle sorumlu tutması (teklîf mâ lâ yutâk) mümkün görülmüştür. Böyle bir teklîfin kabulünde ve salah-aslah düşüncesinin reddedilmesinde gaye ortaktır. Eş'arîlerin maksadı Allah Teâlâ'nın kudretini sınırlamamaktır. Adalet açısından yöneltilen/yöneltililebilecek eleştirilere karşı ise var olan her şeyin Allah'ın mülkü olduğu vurgusu yapılmıştır. Dolayısıyla kudreti sınırlandırılmayanın mülkünde sınırsız tasarruf yetkisi bulunmaktadır. Allah Teâlâ için böylesi bir teklîf adaletsizlik yahut zulüm olmayacaktır. Allah Teâlâ'nın üzerinde O'na hükmeden hiçbir güç bulunmaması, hiçbir emre ve nehye tabii olmaması, O'nun fiilleri hakkında kötü veya kabih yargısında bulunmayı geçersiz kılar. Adaletsizlik ve zulüm ancak hak sahibi olunmayan bir alanda gerçekleşebilir. Zulüm, cehalet, acizlik, kötülük gibi sıfatların Allah'a isnad edilmesi bu gerekçelerle mümkün değildir.⁷⁹

Eşyânın özünde iyiliğin ya da kötülüğün olup olmadığını ve insanın bunu bilebilmesini tartışırken de Eş'aire yine Allah Teâlâ'nın kudretine öncelik vererek meseleyi açıklamaktadır. Yasaya tabii olmayan ancak yasa koyucu olan yalnızca Allah

⁷⁶ Hikmet Yağlı Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelam Düşüncesi*, 1. b., Ankara: TDV İSAM Yayınları, 2018, s. 211.

⁷⁷ Kasım Turhan, *Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, s. 103.

⁷⁸ el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 125-126.

⁷⁹ el-Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-Red 'alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, thk. Hamûde Garâbe, Mısır: Matbaatü Mısır, 1955, s. 117.

Teâlâ'dır. Bundan dolayı bilinen şeylerde objektif bir gerçeklik yoktur. Yani bir şeyin iyi yahut kötü olması kelimelerin terminolojisi ile hüsnü ve kubhü akıl yoluyla belirlenemez. Allah'ın emrettikleri hasen yasakladıkları ise kabih olmaktadır.⁸⁰ Cüveynî, iyiliğin ve kötülüğün şeriatı içkin olduğunu ifade eder. İyilik zaten şeriatın emrettiği şeylerdir ve buna mukabil kişiyi övgüye götürür. Kötülük ise insanın sakındırıldığı şeylerdir ki kişi bunları yapmaktan men edilmiştir. Yine Cüveynî Mu'tezilî âlimlerin iyi ve kötü şeyleri belirlemede ihtilaf içinde olmalarının kendi aleyhlerinde bir delil olduğuna dikkat çeker.⁸¹ Ona göre şayet hüsn-kubuh akılla bilinecek olsaydı insanların ihtilaf içinde olmaması gerekirdi.

Ubûdiyyet kısmına gelindiğinde ise insanların işlemiş olduğu mâsiyetler Mu'tezilî âlimleri farklı bir görüş benimsemeye sevk ettirmişti. Allah Teâlâ'yı kabih fiillerin yaratıcısı olarak kabul etmemeleri sonucunda kulun kendi fiilinin yaratıcısı olduğu fikrini benimsemişlerdi. İmam Eş'arî bu görüşe karşı çıkarak her şeyin yaratıcısının Allah olduğunu vurgulamış ve kulun hiçbir şey yaratamayacağını söylemiştir.⁸² İmam Eş'arî, kötü fiillerin yaratıcısı olarak insanı, iyi fiillerin yaratıcısı olarak Allah'ı kabul etmelerinden dolayı Mu'tezilî âlimleri iyilik-kötülük tanrısına inanan Mecûsîlere benzetmiştir.⁸³

İnsana sorumluluk verildiği bunun neticesinde ödüle veyahut cezaya muhatap olması kaçınılmaz bir gerçekliktir. Her şeyin yaratıcısı Allah Teâlâ olduğuna göre insan fiillerinden nasıl sorumlu tutulacaktır? Eş'arî bu problemi çözmek için kesb teorisini benimsemiştir. Kesb teorisi Eş'arî mezhebiyle öne çıksa da daha önceden teorinin kelam ilminde Dırâr b. Amr ve Muhammed en-Neccâr tarafından kullanıldığı bilinmektedir. Ebû Hanîfe de kesb kavramını el-Fıkhü'l-Ekber'de kullanmaktadır.⁸⁴ Kur'ân-ı Kerîm'de geçmekte olan kesb kelimesi kalbin fiilini, kişinin gözlemlenebilir davranışını ve maddi kazancı ifade etmektedir.⁸⁵ Bu manalardan yola çıkılarak kesb teorisiyle insanın bir şeylere güç yetirip kazanabilmesine imkan tanınmıştır.

⁸⁰ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, C. I, s. 101-102.

⁸¹ Cüveynî, *Kitâbu'l İrşâd*, s. 258-260.

⁸² el-Eş'arî, *el-İbane*, s. 20.

⁸³ el-Eş'arî, *el-İbane*, s. 12.

⁸⁴ Kullanılışıyla ilgili olarak bkz.: Kasım Turhan, *Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, s. 85-102.

⁸⁵ Hüseyin Aydın, "Eş'arî'nin İrade, Kesb ve Yaratma Teorisi", *İslâmî İlimler Dergisi*, C. VI, S. 2 (2011), s. 16.

Eş'arî kesbi, sonradan verilen bir kudretle fiilin gerçekleştirilmesi şeklinde açıklamaktadır. Fakat açıklarken fiili gerçekleştiren kişi hakkında fail kelimesi yerine müktesibi (hâdis bir kudretle fiil meydana getiren) tercih eder çünkü ona göre fiilin hakiki manada faili, yaratıcısı olması bakımından yalnızca Allah Teâlâ'dır.⁸⁶

Eş'arî insanda gerçekleşen fiilleri zorunlu ve kesbî olarak iki kısma ayırır. Zorunlu fillere örnek olarak felçli kişilerin sarsılmasını, sıtma olan kişinin titremesini örnek gösterir ki bu fillerde insanın hiçbir etkisi yoktur. Gündelik hayatta yapılan diğer işlerde ise kişide yönelme, kaçınma, arzulama gibi bilinçlilik hâlleri mevcuttur. Kişi bu iki durum arasındaki farkı defaatle tecrübe etmektedir. Bâkillânî de Eş'arî'nin öne sürdüğü kişinin kendisinde olan bu farkındalık durumuna değinerek istitâati açıklamaktadır.⁸⁷

Bu açıklamalarıyla Eş'arî, kesb ile gerçekleştirilen fiillerin insana ait oluşunu temellendirmiştir.⁸⁸ Nasıl zaruri fiillerin yaratıcısı Allah ise ve O bu yaratmanın sonucunda hareketli sayılmıyorsa, kesbî fiilleri yaratınca da fiil Allah Teâlâ'nın zatında gerçekleşmez. Yine bu iki kısım fiilin yaratıcısının Allah Teâlâ olduğunun delili de sonradan meydana gelme konusunda ortak olmalarıdır.⁸⁹ Eş'arî böylece yaratmayı tamamen Allah Teâlâ'ya atfederek kulun sorumluluğunu açıklamıştır.

Bir başka unsur olarak irâdenin Allah'ın zâtî sıfatı olması bütün mümkünleri de kapsayacak şekilde tasavvur edilmiştir. Buna göre Allah'ın dileyip de yapamayacağı hiçbir şey yoktur. Yaratılmışların, Allah'ın dilemediği bir fiili gerçekleştirmesi, Allah Teâlâ adına bir acziyet olarak kabul edilmektedir. Bu sebeple her ne fiil yapılırsa yapılsın Allah'ın muradı doğrultusunda olmaktadır.⁹⁰ Bütün filler Allah Teâlâ'nın muradı olduğundan, Eş'arî insan için ekstra bir irâde sıfatı zikretmemektedir.⁹¹ Yani insan kendinde olmayan mecburi bir irade ile eyleme gücüne sahiptir. Bu daha çok Eş'arî'nin

⁸⁶ el-Eş'arî, *el-Lüma*, s. 73-74.

⁸⁷ Bâkillânî, *Kitâbü't-Temhîd*, nşr. Richard Joseph McCarthy, Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkiyye, 1957, s. 286.

⁸⁸ el-Eş'arî, *el-Lüma*, s. 75-76.

⁸⁹ el-Eş'arî, *el-Lüma*, s. 77.

⁹⁰ el-Eş'arî, *el-Lüma*, s. 47.

⁹¹ Mahmut Ay, "Eş'arî Kelamında İnsanın Sorumluluğu", *İslami Araştırmalar Dergisi*, C.17, S. 2 (2004), s. 96.

görüşüdür. Kendisinden sonra gelen âlimlerin ise biraz daha ılımlı tavır sergilediği ve cebri düşüncenin önüne geçmeye çalıştığı bilinmektedir.⁹²

İnsanın çeşitli eylemlerde bulunması bir gerçeklik olduğundan kaçınılmaz olarak insan için bunu sağlayan bir güç de gerekmektedir. Birebir aynı görüşte olmasalar dahi, Cebriyye hariç bütün mezhepler insanda var olan eyleme gücünü kabul etmektedir.⁹³ İstitâat olarak adlandırılan bu güç kudret, takat gibi yakın anlamlarıyla da kullanılabilir.⁹⁴ Eş'arî'nin güç yetirebilme olarak tanımladığı istitâat, insanın kendisinden kaynaklı değildir ve sonradan yaratılmış olan bir arazdır.⁹⁵ Bunun delili olarak insanın aynı fiile her zaman güç yetirememesi örneği verilmiştir. Bâkillânî de harekete bir zamanda kâdir olan kişinin başka bir zamanda o hareketin aynısına yahut bir misline kâdir olmadığını belirtmektedir.⁹⁶ Arazların bekâsı Ehl-i Sünnet âlimlerince kabul gören bir düşünce olmadığından⁹⁷, araz olan istitâatin de fiilden önce var olması kabul edilmemiştir. Şayet istitâat fiilden önce var olsaydı, fiil anında yok olacağından insan olmayan bir güçle fiil gerçekleştirmiş olacaktı. Bu ise aklen imkansızdır. Dolayısıyla insan bir fiil gerçekleştirdiği zaman güç yetirilen şeyin muhakkak istitâat ile birlikte olması gerekmektedir.⁹⁸

Eş'arî'ye göre kesbin gerçekleşmesinin ön şartı istitâattir. Fiilin gerçekleşmesine vesile olan istitâat uzuvdan da önceliklidir. Örneğin var olan organlar, insanı zorunlu olarak eylemeye muktedir kılmaz. Kudretin yokluğundan dolayı acizlik meydana gelir dolayısıyla uzuvlar kesb etmekten mahrum kalmış olur. İbn Fûrek, istitâat ve kesb arasındaki ilişkiyi illet malul arasındaki ilişki ile açıklar. Ona göre istitâat kesbin gereği iken kesb istitâatin ancak sonucu olabilir.⁹⁹

İnsanın her bir fiilinden önce yeni bir istitâatin yaratılması ve bu istitâatin sadece bir fiili gerçekleştirebilecek potansiyelde olması kabul edilen diğer görüşlerdendir.

⁹² Cağfer Karadaş, *Kaderin Sırrını Anlamak*, 1. b., Ankara: Otto Yayıncılık, 2018, s. 88.

⁹³ Mahmut Ay, "Eş'arî Kelamında İnsanın Sorumluluğu", s. 97.

⁹⁴ Sait Yazıcıoğlu, "İslam Kelamında Önemli Bir Mesele: İstitâat", *İslami Araştırmalar Dergisi*, C. 1, S. 1 (1986), s. 50-53.

⁹⁵ el-Eş'arî, *el-Lüma*, s. 93.

⁹⁶ Bâkillânî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 286.

⁹⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "İslam Kelâmında Araz Nazariyesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 5-6 (1987-1988), s.79-80.

⁹⁸ el-Eş'arî, *el-Lüma*, s 94-95.

⁹⁹ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, s.119.

Ayrıca insana verilen bu güç de mutlak olarak insanın beraberinde olacak şekilde düşünülmemiştir. Bundan dolayı istitâat sadece gerçekleşen eylem için mevcuttur, eylemin zıttına veya benzerine karşı elverişli değildir.¹⁰⁰ Buradan çıkarılabilecek son bir ilke de mütevellid fiillerin reddedilmesidir. Kişilerin işlediği ilk fiilde dahi etkisi bir kereye mahsus olan hâdis kudret, fiilin sonunda gerçekleşen başka bir eylemin sebebi olamaz. Cüveynî bu tarz fiillerin Allah'ın fiili olarak kabul edildiğini dile getirmektedir. Ona göre bir kişi taşa yaslansa ve bunun sonucunda taş yuvarlansa hak ehline göre yuvarlanma kulun fiili değildir.¹⁰¹

Eş'arî âlimler, insanın sorumluluğunu açıklamak için önceden de terim manasıyla kullanılmakta olan kesb kavramını kendi düşünce sistemlerine göre tesis etmişlerdir. Bu sistem içerisinde insan fiilleri tamamen Allah'ın irâdesi altında ele alınmaktadır. İnsanın fiilleri ve bu fiilleri gerçekleştirmesi için insana gereken güç de tıpkı insan gibi yaratılmıştır. Bu sebeple istitâatin neredeyse fiillerde bir etkisi olmadığı dile getirilmiştir.¹⁰² İnsanın sorumluluğu sadece eylem anında veya sonrasında farkına varılan, zorunlu ve kesbî fiil ayrımı ile temellendirilmeye çalışılmıştır. Arzu, meyil gibi fiil öncesinde insana ait olan iç amiller zikredilse dahi insanın kudretinin sınırlılığı ve hâdis oluşu her zaman ön planda tutulmuştur.

Bu düşünce sistemi içerisinde insanın fiillerine olan etkisi muğlak kalmaktadır. Eş'aire'nin meseleyi Allah'ın zatını ve sıfatlarını merkeze alarak açıklaması¹⁰³ nedeniyle, Eş'aire'nin geliştirmiş olduğu kesb teorisini adalet, ahlak ve hikmet açısından eleştiriye tabii tutan ve problemleri çözmede yetersiz bulan müellifler bulunmaktadır.¹⁰⁴ Dolayısıyla mütekaddimîn döneminde âlimler, insan merkezli bir tutum sergilemediklerinden psikolojiye dair kavramlara yer verilmemiştir. Bu kavramların kullanımı ancak Gazzâlî ile birlikte başlamış, Fahreddîn er-Râzî ile Mu'tezile'de var olan dâî kavramı sünnî düşünce sistemine girebilmiştir.¹⁰⁵

¹⁰⁰ el-Eş'arî, *el-Lüma*, s. 95.

¹⁰¹ Cüveynî, *Kitâbu'l İrşâd*, s. 230.

¹⁰² Hikmet Yağlı Mavil, *İmam Eş'arinin Kelam Düşüncesi*, s. 211.

¹⁰³ Kasım Turhan, *Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, s. 103.

¹⁰⁴ Mahmut Ay, "Eş'arî Kelamında İnsanın Sorumluluğu", s. 98.

¹⁰⁵ Cağfer Karadaş, *Kaderin Sırrını Anlamak*, s. 88.

1.3. MÂTÜRÎDİYYE'DE İNSAN FİİLLERİ

Kelam ilminde ehl-i sünnet denildiğinde zikredilen mezheplerden ikincisi Mâtürîdiyye'dir. Mezhep ismi, Ebû Mansûr'un doğduğu yere nispet edilerek belirlenmiştir. Fakat mezhebin oluşum sürecini İmam Ebû Hanîfe ile başlatmak da mümkündür. İmam Mâtürîdî'nin kitaplarında Ebû Hanîfe'nin görüşlerini aktarması ve kabul etmesi, Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin Ebû Hanîfe'yi kendi imamı olarak zikretmesi buna imkan tanımaktadır.¹⁰⁶ Ehl-i sünnet âlimleri, fikirleriyle aşırı giden ve çoğunluk tarafından kabul görmeyen mezheplere karşı, ümmetin benimseyeceği bir orta yol sunmuştur. Bunun yanında Mâtürîdiyye mezhebinin Eş'aire'den ayrılan yanları mevcut olmakla birlikte temelde aşırı bir farklılık bulunmamaktadır. Nitekim Mâtürîdiyye'nin sistemleşmesinde önemli rol oynayan Nesefî, İbn Küllâb'ı ve İmam Eş'arî'yi de aynı görüşü serdettikleri zaman ashabımız diye zikretmektedir.¹⁰⁷

Eş'arîlerin cebr-i mutavassıt olarak nitelenmesine sebep olan şey, insanı hakiki manada fail kabul etmemeleri; özgürlük, sorumluluk, adalet gibi kavramları tamamen Allah Teâlâ'nın kudretini merkeze alarak açıklamalarıdır. Bu tutumları ahlaki açıdan eleştirilmelerine sebep olmuştur. Mu'tezilî âlimlerin sorumluluğu açıklarken, adaleti Allah'ın fiillerini sınırlandırma pahasına önceleyerek kulun fiilinin yaratıcısı olduğunu ileri sürmeleri Mâtürîdî âlimlerce de kabul görmemiştir. İmam Mâtürîdî Kitâbü't-Tevhîd adlı eserinde kader ve kaza konuları başlığında genel olarak Mu'tezilî âlimleri, tikelde Kâ'bî'yi ve diğer itikadi görüş sahiplerini tenkid etmektedir. Bu iki mezhep arasında Mâtürîdiyye eksik bırakılan yerlere de değinmiş görünmektedir.

Mâtürîdiyye'de ulûhiyyet denilince akla gelen ilk kavramlardan biri şüphesiz ki hikmettir. Bugün toplumda dikkate değer görülmecek kadar normalleşen "Allah'ın hikmetinden sual olmaz, hayırlısı buymuş, Allah'ın bir bildiği vardır" benzeri sözler itikadi düşüncenin zihnimizdeki yapı taşlarını oluşturmaktadır. İtikadi mezhep imamı ve görüşleri spesifik olarak tanınmasa dahi Mâtürîdiyye mezhebinin görüşlerinin, yaygın ve özgün öğretimler yoluyla genel dinî düşünceyi oluşturduğu gözükmektedir.

¹⁰⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "Mâtürîdiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/maturidiyye> (15.05.2022).

¹⁰⁷ Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille fî Usûlu'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay, C.I, Ankara: DİB Yayınları, 1993, s. 394.

İmam Mâtürîdî eserlerinde hikmet kavramını birbirinden farklı meselelerde ele almışsa da müstakil bir başlık altında topluca açıklamada bulunmamıştır. Allah Teâlâ'nın hakîm olduğu tüm mezheplerce kabul edildiğinden İmâm Mâtürîdî'yi özel kılan şeylerin başında uç fikirler arasında dengeyi sağlaması zikredilebilir.¹⁰⁸

Ancak yaratılmış olanlara ait olabilecek acizlik, eksiklik, muhtaçlık gibi vasıflar Allah Teâlâ'dan men edilmiştir. Allah'ın hakîm olması sebebiyle fiillerinde bir hata olması düşünülemez. Mâtürîdî, muarızlarına karşı getirdiği cevabında insan aklının tam olarak Allah Teâlâ'nın hikmetlerini kuşatabilecek bir kabiliyette olmadığına dikkat çekmiştir.¹⁰⁹ Her şeyi yerli yerinde ve kusursuz bir uyum içerisinde yaratan Allah Teâlâ'nın bu düzeninde, insana göre kötülük yahut düzensizlik gibi gözüken şeyler aslında fark edilmeyen bir hikmetin göstergesi olabilir.¹¹⁰

Mâtürîdîler de Eş'arîler gibi, Mu'tezilîlerin benimsemiş olduğu salah-aslah prensibini reddetmektedirler. Mâtürîdîler bunu iki yönlü olarak açıklamaktadır. Bu yönlerden ilki Allah Teâlâ'nın kulları için en güzeli/iyiyi yaratması vaciptir denmesi, Allah'ın fiillerinin icbâr altına alınması sonucunu getireceğinden muhaldir. Bir şeye zorunlu olmak muhtaçlıktan, yoksunluktan yahut acizlikten meydana gelebilir. Allah Teâlâ'nın üzerinde hiçbir güç bulunmaması sebebiyle, kulları için iyi olan fiilleri yaratması ve dahası herhangi bir şey O'na vacip kılınmaz.

İkinci yönü ise Mâtürîdiyye'nin benimsemiş olduğu hikmet prensibiyle alakalıdır. Bahsedildiği üzere insana kötü gözüken bir şeyde hikmet gereği fark edilemeyecek iyilikler mevcut olabilir. Çünkü kul kendi fiillerinin sebep ve sonuçlarını dâhi tam olarak kontrol edemiyorken, Allah'ın fiillerinde bu kontrolü sağlayabilmesi mümkün değildir. Aynı zamanda Mâtürîdî âlimler benimsedikleri görüş gereğince zararın, elem verici fiillerin kul için çeşitli faydalarının olduğunu, kula iyiliklerin kıymetini bilmeyi ve sabretmeyi öğreterek insanın karakterini güçlendirdiğini benzeri örneklerle ifade etmişlerdir.¹¹¹

¹⁰⁸ Yunus Öztürk, "Mâtürîdî'nin İlâhî Hikmet Anlayışı", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 17, S. 34 (2018/2), s. 780.

¹⁰⁹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu- Muhammed Aruçi, Ankara: TDV İSAM Yayınları, 2003, s. 179.

¹¹⁰ Yunus Öztürk, "Mâtürîdî'nin İlâhî Hikmet Anlayışı", s. 782.

¹¹¹ Yunus Öztürk, "Mâtürîdî'nin İlâhî Hikmet Anlayışı", s. 782-783.

Mâtürîdî teklîf mâ lâ yutak konusunu, kudretin, tâat ve mâsiyete elverişli olması ile birlikte ele almıştır. Böylelikle o, teklifte kudretin konumunu ön plana çıkarmaktadır. Mâtürîdî'nin kabul ettiği görüşe göre kudret, sağlam diğer bir ifade ile gerekli şartları taşıyan kişilerde bulunur.¹¹² Şayet kişi kendi isteğiyle içki yahut benzeri maddeleri kullanarak sonucunda aklını/irâdesini/kudretini iş görmez hâle getiriyorsa bunlardan sorumludur. Yine kul -kudretinin her ikisine de elvermesi sebebiyle- iyilik yerine kötülüğü tercih ettiyse teklîf geçerlidir. Kişi acizse, ona sorumluluk yüklenmesi aklen caiz değildir.¹¹³ Sâbûnî de hakîm olan Allah Teâlâ'nın, acize sorumluluk yüklemekten uzak olduğunu ifade eder.¹¹⁴

Mâtürîdiyye'nin hüsnün ve kubhun akliliğini savunduğuna dair genel bir kanı bulunmaktadır. Bu konu hakkında mezheplerin düşünceleri tasnif edildiğinde, Mâtürîdîler hüsnün ve kubhun hem aklî hem de şer'î olduğunu kabul edenler arasında yer alır.¹¹⁵ Mâtürîdî kulların fiilleri başlığı altında, Allah Teâlâ'nın insanı mükellef kıldığını ve insanın iyiyi kötüden ayırması için ona akıl verdiğini dile getirmektedir. İnsan, doğuştan bahşedilen bu akıl sayesinde kötü fiilleri çirkin, iyi fiilleri de güzel görebilecek kabiliyettir.¹¹⁶ Fakat bunun yanında şüphesiz ki insan nefsinin farklı temayülleri¹¹⁷ söz konusu olacağından Allah Teâlâ mükellef kıldığı kullarına imtihanın bir gereği olarak, yapması elzem olanları emredip terk etmesi gereken davranışları da yasaklamıştır.¹¹⁸ Bununla beraber her türlü işin temel dayanak noktasının akıl olması gerektiğini ifade etmesi¹¹⁹ akla verdiği önemin büyüklüğünü göstermektedir.

Akla son derece yetkinlik alanı verdiği görülen Mâtürîdiyye'nin her koşulda akli tek otorite olarak kabul ettiği de düşünülmemelidir. Mesela insanın tabiatında bulunan zaaflar akla muhalif sonuçların benimsenmesine sebep olabilmektedir. Mâtürîdî, aklın, fiillerin bazı yönlerini -ilâhi hikmette olduğu gibi- tam manasıyla idrak etmekten aciz

¹¹² el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 425.

¹¹³ el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 425.

¹¹⁴ Nureddîn es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûlî'd-Dîn*, thk. Bekir Topaloğlu, 8. b, İstanbul: M.Ü İFAV Yayınları, s. 68.

¹¹⁵ İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/husun-ve-kubuh> (21.06.2022).

¹¹⁶ el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 351.

¹¹⁷ el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 354.

¹¹⁸ el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 352.

¹¹⁹ el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 356.

olduğunu dile getirmektedir. Kişilerin bir şeyi hikmet, sefeh, adl veya zulüm olarak belirlemesi her durumda doğru sonuç vermeyebilir. Mâtürîdî bu sebeple bâtil ile hakkı birbirine karıştırmaktan Allah Teâlâ'ya sığınmıştır.¹²⁰ Mezhebin diğer temsilcileri de İmam Mâtürîdî ile aynı görüşü paylaşıyor olup insanın yetersiz kaldığı durumlarda Allah Teâlâ'nın peygamber göndererek va'z ettiği dini sayesinde kullarına yol gösterici olduğunu belirtmiştir.¹²¹

Fiillerin ilâhi olanla münasebetinde son olarak zikredilebileceğimiz husus Allah Teâlâ'nın her şeyin yaratıcısı olduğunun kabulüdür. Eş'arîlikte olduğu gibi Mâtürîdîler, gerek kulların fiillerinin gerekse kötü fiillerin Allah Teâlâ tarafından yaratıldığında hem fikirdir. Neseî, Mecûsî ve Senevîlere benzettiği Mu'tezile'yi yine hikmet kavramına binaen eleştirir. Ona göre, Mu'tezilî âlimler hikmet ve sefeh kavramlarını hakikaten bilmediklerinden dolayı, Allah Teâlâ'nın kötü olanı yaratmasındaki nice hikmetleri de anlayamamaktadırlar. Aynı zamanda Allah Teâlâ'nın hayrı/iyiyi/güzeli yaratmanın yanında bütün bunların zıttını yaratması kudretinin, yetkinliğinin ve irâdesinin sınır tanımadığının göstergesidir.¹²²

Buraya kadar özetlemeye çalıştığımız tanrı tasavvuru ile insanın kendi fiilindeki konumunun anlaşılır hâle gelmesi amaçlanmıştır. İnsan fiillerini çift yönlü bir bakış ile ele alan Mâtürîdî zikrettiğimiz üzere Allah-insan ilişkisinde dengeli tutumunu sürdürmektedir. İnsan yaptıklarından sorumlu olarak yaratılmıştır ki ona verilen beden, akıl, kudret ve irâde gibi çeşitli yetiler mükellefiyetin gereğidir.

Mâtürîdî'ye göre fiillerin tek bir sahibi olmamakla birlikte varlıktan yokluğa çıkarma eylemi her zaman Allah Teâlâ'ya mahsustur. Kendinden öncekilerin de ifade ettiği üzere fiili gerçekleştirmek üzere insan fiilini kesb eder. Fakat Mâtürîdî, insana hakiki olarak fiil izafe edilmesini yani insanın fail kabul edilmesini Allah'ın adaletinden dolayı zaruri görmektedir. Bunun aksine Eş'arîlerin insana hakiki manada fail demedikleri zikredilmişti. Mâtürîdî, Allah Teâlâ'nın insana emir ve yasaklar yöneltmesi ve bunun sonucunda insanın mükâfat yahut ceza göreceği olması, insanın fitrî olarak

¹²⁰ a.yer.

¹²¹ Neseî, *Kitâbu't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, thk. Cibullah Hasan Ahmed, 1. b, Kahire: Dâru't-tabâati'l-Muhammediyye, 1406/1986, s. 229; es-Sâbuni, *el-Bidâye*, s. 46.

¹²² Neseî, *Kitâbu't-Temhîd*, s. 293.

eylemlerinde kendisini özgür hissetmesi gibi naklî ve aklî deliller ile görüşünü pekiştirmektedir.¹²³

Nûreddin es-Sâbûnî fiil kelimesinin, kesb ve halk/yaratma manalarını da içerdiğini ve insandaki fiillerin iki çeşit olduğunu dile getirir. İlk olarak kulun hiçbir etkisi olmayan ve Allah Teâlâ'nın bizzat kulda yarattığı fiillerdir ki titremeyi buna örnek olarak gösterir. İkincisi ise kulun kendi isteği, tercih edişi ve kudreti ile Allah Teâlâ'nın onda yarattığı fiillerdir. Buna oldukça benzer bir ayrımı Eş'ariyye de yapmaktaydı fakat Mâtürîdîler açıklanacağı üzere meseleyi daha fazla tahlil etmiş görünmektedir.

İnsanın fiil gerçekleştirebilmesi için sahip olduğu güçlerin başında kudret/istitâat gelmektedir. Mâtürîdîler kudreti ikiye ayırarak ele almaktadır. Bunlardan birincisi, fiillerden önce olmasını şart koştuğu sıhhatü'l-âlât ile selâmetü'l-esbâbtır. Şart koşulanlar Allah Teâlâ'nın insanlara verdiği bedeninin sağlıklı olup sebeplerin gerçekleşmesi için uygun bir ortamın olmasını ifade eder. Örneğin, haccın farz olabilmesi için kişinin öncelikle bedeninin sağlıklı olması (sıhhatü'l-âlât) ve de hacca gidebilecek maddi durum, ulaşım yolu gibi imkanlara (selâmetü'l-esbâb) sahip olması gerekir. İkinci anlamda kullandığı kudretin, fiil anında Allah Teâlâ tarafından yaratılıp fiili gerçekleştirici olduğunu ifade eder. Mâtürîdî'nin kast ettiği şey, fiilin insanın seçimine dayanan irâdeli fiillerden olduğudur.¹²⁴ Bundan dolayı bu kudret *fiil kudreti* olarak da isimlendirilmektedir.¹²⁵

Eş'arîler ile aynı ontolojik fikre sahip olan Mâtürîdîler, fiil kudretinin araz olduğunu kabul ederek, fiilden önce var olmasını reddetmektedir. İnsanın fiilden önce istitâate sahip olması durumunda, kendi başına fiil yapabilmesinin bir sonucu olarak Allah Teâlâ'ya olan muhtaçlığının ortadan kalkması söz konusu olmaktadır. Böyle bir durumun imkansız olduğu naklî delillerle desteklenmiştir.¹²⁶

Fiil kudreti ile ilgili diğer bir mesele de onun zıt fiillere elverişli olup olmadığıdır. Eş'aire'nin açık kapı bırakmadan bunu reddettiğini görmekteyiz fakat Mâtürîdiyye söz konusu olduğu zaman, okuyucular tarafından Mâtürîdî'ye isnad edilen farklı görüşler

¹²³ el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 358-360.

¹²⁴ Nesefî, *et-Temhîd*, s. 258.

¹²⁵ Veysi Ünverdi, "Mâtürîdî'de İnsanın Sorumluluğu", *Usûl: İslam Araştırmaları*, S. 20 (2013/2), s. 61.

¹²⁶ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 417.

bulunmaktadır.¹²⁷ Ebû Hânîfe'nin ve de Mâtürîdîlerin çoğunluğunun kudretin iki zıt fiile elverişli olmasını kabul ettiği hakkında bilgilere sahibiz.¹²⁸ Gerçekten de Mâtürîdî konuyla ilgili pasajlarda, farklı görüşlere sahip âlimlerin görüşlerini paylaşırken bir kısmına katılır gibi görünmektedir. Fakat daha sonra kendisi kudretin araz oluşuna dikkat çekerek, bir kudret ile iki eylemin gerçekleştirilemeyeceğini, iki zıttın aynı vakitte var olamayacağını ve dolayısıyla her fiil için (tâat-mâsiyet) ayrı bir kudret yaratılacağını ifade eder.¹²⁹ Nureddîn es-Sâbûnî, kudretin potansiyelinden ziyade kudret sonucunda ortaya çıkan fiili ele alır. Ortaya çıkan fiil tâat midir mâsiyet midir? Örneğin, insanın bir puta ya da Allah Teâlâ'ya secde ederken sahip olduğu kudret aynı kudrettir. Yani değişen, eylemin sonucunda kazandığı değerdir.¹³⁰ Böylece kudretin başlangıçta nötr bir konumda olduğu anlaşılmaktadır.

Mâtürîdî'ye göre kudretin/eyleme gücünün öncesinde var olması gereken ve âdeta kudreti şekillendiren bir yeti daha vardır ki o da irâdedir. Ona göre irâde oluşmadıkça kudret de oluşmaz. Çünkü isteme, yönelme, tercih etme gibi çeşitli durumlar irâde sayesinde gerçekleşir ve bu da kudreti devreye sokarak fiilin gerçekleşmesini sağlar.¹³¹ Mâtürîdî kudretin zıt fiillere elverişli olduğunu reddetse de irâde ile insanın özgürlük alanını genişletmiştir.

İnsan fiillerini Allah Teâlâ'nın yaratmış olması en temel inanç olarak ele alınmalıdır. İrade hakkında iddia edilen her şey de buna göre mütalaa edilmelidir. Mâtürîdî, fiillerin yaratılmışlığına dair naklî ve aklî delil olarak, insanın her zaman istediğini yapamaması, fiilini gerçekleştirse dahi istediği sonucu elde edememesi, dua etmesi, temennilerde bulunması ve benzeri durumları örnek gösterir.¹³² Amacı ise insanın fiillerinde yalnız başına olmadığını göstermek ve başka bir gücün varlığını yani Allah Teâlâ'nın irâdesini ispat etmektir. Yine de insan sorumlu kılınmasının gereği olarak

¹²⁷ Bkz: Kasım Turhan, *Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri.*, s. 129, Veysi Ünverdi, , s. 63,

¹²⁸ Mâtürîdî düşüncede kudretin iki zıt fiile elverişli olup olmadığı ile ilgili detaylı bilgiler için bkz: Neseî, *Kitâbu't-Tevhîd li Kavâidî't-Tevhîd*, s. 271; Nureddîn es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 63-64; Ahmet Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, s.181-182; Şerife Özketen, "Ebu Mansûr Mâtürîdî'ye Göre Fiillerin Ortaya Çıkışında İnsanın Kudretinin Rolü", *Diyanet İlmî Dergi* 55 (2019), s. 676; Yusuf Şevki Yavuz, "Mâtürîdiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* , <https://islamansiklopedisi.org.tr/maturidiyye>.

¹²⁹ el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 421-422.

¹³⁰ es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 64.

¹³¹ el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 425.

¹³² el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 458-468.

yaptıklarında icbâr altında değildir. Böylelikle fiil, çift yönlü bir hâle getirilip bir yönüyle Allah Teâlâ'ya diğer bir yönüyle de insana ait kılınmaktadır.¹³³

Mâtürîdî, yönler teorisi ile insanı gerçek manada fail kılmıştır. Ona göre insanın sahip olduğu kudret, Allah Teâlâ'nın kudretini devre dışı bırakmamaktadır.¹³⁴ Mâtürîdî, irâdenin hangi anlamlara geldiğini dört madde hâlinde açıklar, bunların ilki temenni etmek, ikincisi emretmek, üçüncüsü rıza göstermek ve dördüncüsü bir engel olmaksızın tasarlanan şeyi gerçekleştirebilmektir. Allah Teâlâ'ya nispet edilebilecek irâde çeşidi de sonuncusudur.

İnsana verilen irâde ise iki kısımda incelenir, bunlar: I. *küllî irâde*, II. *cüz'î irâde*dir. İlki, eyleme yahut eylememe gücünü ifade eden tercih kabiliyetinin genel adıdır. İkincisi ise bu kabiliyetin bir kanala yönlendirilmesi yani çok şeyin arasından birini tercih etme faaliyetidir.¹³⁵ Daha geç dönemde irâdenin birden fazla seçenek arasından birini kastetmesi, azm-i musammem olarak isimlendirilmiştir.¹³⁶ Kişinin gösterdiği kuvvetli bir arzu yani azm-i musammem sonucunda Allah Teâlâ dilerse bu fiili yaratır.¹³⁷

Hakiki manada fail olmak için insanın fiilini özgür olduğu irâdesiyle, bizzat kendisinin bu fiili yapmayı tercih etmesi/sevmesi/arzulaması sonucunda, baskı altında kalmadan gerçekleştirdiği kabul edilmelidir. Allah Teâlâ'nın ezeli ilmiyle bu fiillerden haberdar oluşu, levh-i mahfûzda yazması ve bunları yaratacak olması kişiyi mecbur kılmaz.¹³⁸ Bunlara ilaveten kader ve kaza ile ilgili kısımlarda Allah Teâlâ'nın kader ve kazasının, hiçbir şekilde kullarını işledikleri fiillere dair zorlamadığını bilakis insanların şimdi olduklarının tam aksini de olabilecek imkanda yaratıldıklarını ifade eder. İnsan yaşarken de içinde olduğu bu durumun farkındadır. Ancak fiillerin zaman-mekân, cevher-araz, elem-lezzet gibi insanın kapasitesini aşan yönleri tamamen Allah Teâlâ'nın yaratmasıyla var olabilir ve O'nun fiilidir. Bu şartlar altında özgür bir şekilde tercih

¹³³ Şerife Özketen, "Ebu Mansûr Mâtürîdî'ye Göre Fiillerin Ortaya Çıkışında İnsanın Kudretinin Rolü", s. 676.

¹³⁴ el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 410.

¹³⁵ Ahmet Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, s.161-162.

¹³⁶ Mustafa Sait Yazıcıoğlu, "Mâtürîdî Kelamında İnsan Hürriyet Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 30, S. 1 (1988), s. 164.

¹³⁷ Cağfer Karadaş, *Kaderin Sırrını Anlamak*, s. 90.

¹³⁸ el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 387.

yapabilmek ise insanın fiilidir. Daha önce zikredilmiş olan yönler teorisi burada daha belirgin bir şekilde işlenmiştir.¹³⁹

Mâtürîdî'nin bu ifadelerinden, cüz'i irâdenin yaratılmamış olduğu şeklindeki bir çıkarıma ulaşan âlimler mevcuttur. Nitekim kendisinden çok sonra gelen İbnu'l Hümâm, açıkça cüz'i irâdenin yaratılmadığını dile getirerek, cüz'i irâdeyi ilâhi kudretin dışına taşımıştır. Fakat Mâtürîdî'nin, ilâhi kudretin kapsamından herhangi bir şeyin istisna edilmemesi gerektiği, Mu'tezile'ye yaptığı eleştirilerin başında gelmektedir. Bu durum insan fiilleri haricinde başka konulara da meşruiyet sağlayabileceği gerekçesiyle reddedilmiştir.¹⁴⁰

Mâtürîdîler, tevlîdin reddedilmesinde Eş'arîlere katılmaktadır. Nureddin es-Sâbûnî'nin ifadesiyle fiillerin gerçekleşmesi sonucunda ortaya çıkan yeni bir durum Allah Teâlâ'nın yaratmasıyla meydana gelmektedir. Önceden bahsedildiği üzere tek kudretle ancak bir fiil gerçekleşebilir. Sebep ile sonuç arasındaki bağ her ne kadar zorunlu gibi gözükse de durum bundan farklıdır. Aslında Allah Teâlâ'nın sebebin peşine sonucunu yaratmasından yani âdetullahından ibarettir.¹⁴¹ Özetle, başka bir eylemin sonucunda gerçekleşen kırılma gibi diğer mütevellid fiillerin de yaratıcısı, sahibi Allah Teâlâ'dır. Fakat insan mütevellid fiillerin faili olmasa da kastı dahilinde sorumlu tutulmuştur.¹⁴²

Erken dönem Eş'arîlerle kıyaslandığında, Mâtürîdîlerin, insan fiilleri hakkında daha detaylı tetkiklerde bulunduğu açıktır. Her şeyden önce akla verdikleri pâyeye neticesinde, özellikle adalet ve ahlak normlarıyla şekillenen bir tanrı tasavvuru mevcuttur. Eş'arîlikte var olan sınır konulamaz kâdir-i muhtâr tanrı anlayışı burada da bir bakıma vardır. Fakat Eş'arîler kadar kötülük problemini sineye çekmiş görünmemektedirler. Çünkü insan tarafından iyiliğe mecbur tutululan bir tanrı olmasa da, ahlaki kaygıları ön plana alarak tanrının zatı gereği hakîm olduğunu vurguladılar. Bunun sonucunda ise "kötüymüş gibi gözükken "her şeyin kul için hayırlı olabileceğini içeren dinî bir dil geliştirmiş oldular. İç amiller söz konusu olduğunda insanın fitratı,

¹³⁹ el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 491-493.

¹⁴⁰ Şerife Özketen, "Ebu Mansûr Mâtürîdî'ye Göre Fiillerin Ortaya Çıkışında İnsanın Kudretinin Rolü", s. 681.

¹⁴¹ Cağfer Karadaş, *Kaderin Sırrını Anlamak*, s. 41.

¹⁴² es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, 67-68.

kabiliyetleri ve insanı hayırdan uzaklaştıran şeyler bağlamında irâde, meyl, kasıt ve arzu gibi fiili etkileyen unsurlara değinilmiş¹⁴³ fakat ayrı başlık altında incelenmemiştir.

2. GAZZÂLÎ'DE İNSAN FİİLERİ

Buraya kadar anlatılanlarda insanın mahiyeti ve ilâhi olanla nasıl bir bağ içerisinde olduğu insan fiilleri çerçevesinde ele alınmıştır. İmam Gazzâlî'nin, ehl-i sünnetin görüşlerine bağlılığı yadsınamayacak kadar açıktır. Nitekim kendisi de bunu itikad ile ilgili eserlerinde dile getirmektedir. İnsan fiilleri konusunda da Eş'ariyye'nin temel ilkelerini benimsemiştir. Bundan dolayı tekrara düşmemek için sadece Gazzâlî'nin kelimelerindeki dönüşümü temsil etmesine neden olan düşüncelerine yer verilecektir.

Eş'arî gelenek içerisinde ancak Gazzâlî ile birlikte, psikolojik tasvirler ve fiillere etki eden iç amillerden bahsetmek mümkündür. Gazzâlî'nin ehl-i sünnet içerisinde, soyut nefis öğretisini ilk kez kabul eden kelamcı olması, ahlak ve felsefe üzerine telif ettikleri eserlerinde özellikle nefsin kuvvelerini açıklarken İbn-i Sina öğretisini takip etmesi¹⁴⁴ ona selefinden ayrı bir konumda olma imkanı tanımıştır. Sonrasında Fahreddîn er-Râzî gibi müteahhirin kelamcıları da insan fiillerini felsefi öğretileri dikkate alarak tahkik etmiştir.

2.1. İNSANIN SORUMLU TUTULMASININ NEDENİ

*“İnsan anılır bir şey değilken (yaratılmamışken) üzerinden uzunca bir zaman geçti. Şüphesiz biz insanı, karışım hâlindeki az bir sudan yarattık ve onu imtihan edeceğiz. Bu sebeple onu işitir ve görür kıldık.”*¹⁴⁵

Bu iki ayet, sureye ismini veren insanın, Rabbi ile ilişkisinin başlangıcını en güzel şekilde ifade etmektedir. Mu'tezile, Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye'de teklîfe farklı açılardan yaklaşmıştır. Sorumluluk da hem ilâhi yönü hem de beşeri yönleri olan girift bir meseledir. Kelam ilminde teklîfin mahiyetinden ziyade, sorumluluk yüklenen şeylerin

¹⁴³ Ramazan Biçer-Osman Sezgin, "Teo-Psikolojik Açıdan Mâtürîdi'de İrade Özgürlüğü", *Bilig*, S. 80 (2017), s. 239-263 .

¹⁴⁴ Macid Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu- Atilla Arkan, 3. b., İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016, s. 297.

¹⁴⁵ el-İnsân, 76/1-2.

mahiyeti üzerinde durulmuştur. Yani sorumluluk baştan kabul edildiğinden, bu sorumluluğun hangi fiilleri kapsadığı ve kimlerin sorumlu tutulduğu ön planda tutulmaktadır. Mesele bu yönü itibariyle fıkıh ilmini de alakadar etmektedir. Kelam ilminde ise sorumluluk daha çok teklîf-i mâ lâ yutâk çerçevesinde tartışılmıştır.¹⁴⁶ Mezheplerin bu konu hakkındaki görüşlerine yer verilmişti.

Mu'tezile'nin genel kanaatine göre, Allah Teâlâ'nın ihsanda bulunması teklîf sayesinde gerçekleşmektedir. Kul nimetlere karşı sorumluluk bilinciyle itâat ederse dünyada katlandığı sıkıntıların karşılığını ve iyi işlerinin mükafatını ahirette tastamam alacaktır.¹⁴⁷

Mâtürîdî ise sorumlu tutulmanın özünde yine Allah Teâlâ'nın hikmetinin olduğunu dile getirir. Akıllı olarak yarattığı insana bir de lütfu ile peygamberler göndererek onu bekleyen sonu bildirmiştir. Mâtürîdî'nin tabiri ile imtihan adeta insana verilmiş bir hediye gibidir. Dilerse bundan yararlanır yahut kendini helake götürür.¹⁴⁸

Eş'ariyye teklîfi yine kâdir-i muhtâr tanrı anlayışı içerisinde değerlendirir. Allah'ın fiilleri için insanlar tarafından belirlenebilecek bir amaç yoktur ve Allah eylemlerinde her türlü zorunluluktan uzaktır. Gazzâlî de selefi gibi Allah Teâlâ'nın hiçbir şeye mecbur tutulmayacağını ileri sürmektedir. el-İktisâd fi'l-İ'tikâd'da Allah'ın her fiilinin mümkün olduğunu ve vacip olamayacağını dile getirir. Böylelikle her türlü gerekliliği Allah Teâlâ'dan nefy eder. İlk olarak kast ettiği manalarda karışıklığı engellemek için zorunluluk, hasen, kabih ve abes gibi lafızları açıklar.¹⁴⁹ Bir fiilin zorunlu olarak vasıflanabilmesi için belirli şartlar öngörmektedir. Öncelikle zorunlu fiilin zıttı olamaz. Yine zorunlu fiil terk edildiğinde sahibini dünyevi veya uhrevi bir zarara uğratması gerekir.

Zorunluluğu, yaratma ve teklîf alanına taşıdığımızda ilk olarak, Allah Teâlâ'nın bir fiili terk etmesi sonucunda zarara uğraması gibi bir durumun söz konusu olmadığı

¹⁴⁶ Mustafa Sinanoğlu, "Teklîf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/teklif> (25.07.2022).

¹⁴⁷ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l Usûli'l-Hamse*, s. 131.

¹⁴⁸ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, çev. S. Kemal Sandıkçı, C. 4, İstanbul: Ensar Neşriyat A.Ş., 2016, s. 61.

¹⁴⁹ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, nşr. Osman Demir, 5. b., İstanbul: Klasik Yayınları, 2020, s. 137-141.

karşımıza çıkar. İkinci olarak Allah Teâlâ dışındaki her şey mümkün varlık kategorisine girdiğinden, insanın varlığı ile yokluğunun eşit olduğu unutulmamalıdır. Hâl böyle iken insanın sorumlu olması ile olmaması arasında da ontolojik bir fark yoktur. Yani insan hiç yaratılmamış ve de sorumlu tutulmamış olabilirdi.¹⁵⁰ Bu ve benzeri durumlar, insan için zorunlu bir durum olmayıp tercih eden bir otoriteye yani ilâhi zatın irâdesine muhtaçtır.

Gazzâlî güç yetirilemeyen şeylerle insanın sorumlu tutulmasını mümkün görek tekliî bu doğrultuda açıklar. Ona göre tekliî en nihayetinde bir kelamdan ibarettir. Kelam, söz yahut vahiy ile insanın sorumlu tutulması için kelamın anlaşılır olması ve karşıdakinin onu anlayabilecek akla sahip olması yeterlidir.¹⁵¹ Yani kelamın sahibi olan Allah'ın mesajı anlaşıldıktan sonra murad edilen her ne ise insan tarafından gerçekleştirilemese bile tekliî geçerli olmaktadır. Örneğin, iman ile sorumlu tutulmanın haberi, akli yerinde olan bir kişiye ulaştığı zaman kişi inkar ettiğinde kâfir olur. Bu tekliî zorunluluğu sebebi ile değil kâfirin kudretini küfür üzere kullanmasından dolayıdır. Allah Teâlâ kâfirin iman etmeyeceğini bildiği hâlde tekliî devam etmektedir.¹⁵² Sonuç olarak sorumlu tutulduğumuz şeyler de özü itibari ile mümkündür. Tekliî insanlar için bir imtihan olduğu kabul edildiğinde tekliî, insanın belirli şartlar içerisinde istenen davranışı göstermesi şeklinde özetlenebilir.¹⁵³

Gazzâlî'nin dikkat çektiği bir mesele de kişiden yapamayacağı bilinen bir şeyin istenmesinin insanlar açısından haksızlık gerekçesiyle kötü addedildiğidir. Çünkü yapılması istenen fiilin amacı ve bir karşılığının olması gerektiği düşünülür. Fakat burada emreden Allah Teâlâ olduğu için her türlü amaçtan/gayeden tenzih edilmelidir.¹⁵⁴

Gazzâlî, "yaratma ve tekliî, yaratılan açısından fayda sağladığı için Allah'a zorunludur" iddiasında olan hasımlarına karşı öncelikle yine başkasına faydalı olacak işleri yapmanın Allah'a vacip olmadığını belirterek itiraz eder. Bunun haricinde insanların yaratılmaktan ziyade hiç var olmamayı da isteyebileceğini öne sürmektedir. Kâfirlerin ahirette inkar ettikleri ile yüzleştiklerinde, dünya hayatında cansız bir varlık olmayı

¹⁵⁰ Gazzâlî *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, s. 147.

¹⁵¹ Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, s. 149.

¹⁵² Gazzâlî *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, s. 152.

¹⁵³ Çağfer Karadaş, *Kaderin Sırrını Anlamak*, s. 103.

¹⁵⁴ Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, s. 150.

yeğleyecekleri ile ilgili ayet¹⁵⁵ Gazzâlî'nin fikrini kuvvetlendirmektedir. Sorumlu tutulmanın insan açısından sağladığı faydalar konusunda da tereddütte gözükmemektedir.¹⁵⁶ Çünkü sorumluluk insanın sıkıntı çekmesine sebebiyet vermektedir. Burada Gazzâlî şeriat ile insana yüklenen sorumlulukları kast ediyor olmalıdır. Her ne kadar karşılığında mükafat alınacak olsa dahi insan mükellef olduğu andan itibaren ölümüne kadar ağır bir yük yüklenmiştir.¹⁵⁷ Zaten Eş'arîlerin benimsemiş olduğu görüşe göre, Allah Teâlâ sorgusuz sualsiz bir şekilde de mükafat yahut ceza vermeye kâdirdir.¹⁵⁸

Yukarıda verilen bilgilerden hareketle Gazzâlî'nin, Allah'ın insanları sorumlu tutmasında Allah Teâlâ için bir gaye şartı aramadığı anlaşılmaktadır. Şayet bir gaye olsaydı da insanların bunu akıl yolu ile tespit edebilmesini mümkün görmek zor olurdu. Çünkü insan âlem hakkında ancak sınırlı bir gözlem alanına sahiptir.¹⁵⁹ Ayrıca Allah'ın kullarına mükafat vermesi için sorumluluk gibi zor bir yükü yüklemesi şart değildir. Ona göre teklîf, Allah'ın insanlara dahası mülkünde bulunan her şeye tasarruf etmesidir.¹⁶⁰ Buraya kadar teklîfin açıklanmasında gözetilen biricik gayenin, Allah'ın azametine zeval getirmemek olduğu anlaşılmaktadır. Diğer bir yönü ile teklîf, insanın en yüksek saadete ulaşmak için gittiği yoldur.

İnsanın yaratılış amacının direkt olarak belirtildiği ayete göre kulluk, cinler ve insanların var olma sebebidir.¹⁶¹ Gazzâlî ve ondan önce ki birçok âlim de yaratılış amacını bu doğrultuda açıklamaktadır. Gazzâlî, saadetin ancak Allah Teâlâ'yı bilmekle elde edilebileceğini, yaratılan her şeyin saadetinin, kendi tabiatında olması ile açıklar. Örneğin gözün yetkinliği ve saadeti kusursuz bir görmeye gerçekleşir. İslam kültüründe kabul edildiği üzere bilmenin merkezi olan kalbin saadeti de ancak Allah Teâlâ'nın marifetiyle

¹⁵⁵ en-Nebe, 78/40.

¹⁵⁶ Gazzâlî el-İktisâd fi'l-İ'tikâd'da sorumlu tutmanın ve yaratmanın Allah Teâlâ için zorunlu olmadığını desteklemek için, teklîfin faydadan ziyade insan için bir zahmet olduğunu kuvvetle vurgular. Bunun yanında Kavâidü'l Akâid adlı eserinde daha ılımlı bir tutum sergileyerek yaratmanın bir lütuf olduğunu ve teklîf ile Allah Teâlâ'nın insanlar için iyilik murad ettiğini dile getirir.

¹⁵⁷ el-Ahzâb, 33/72.

¹⁵⁸ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, s. 148.

¹⁵⁹ Cağfer Karadaş, *Kaderin Sırrını Anlamak*, s. 25.

¹⁶⁰ Cağfer Karadaş, *Kaderin Sırrını Anlamak*, s. 154.

¹⁶¹ "Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım." ez-Zariyât, 51/56.

gerçekleşebilir.¹⁶² Çünkü ilâhi hitabın asıl yöneldiği yer, manevi olanla irtibat kurabilen kalptir.

İkinci bölümde detaylı bir şekilde açıklanacağı üzere Gazzâlî insan bedeninde en büyük payeyi kalbe ayırmaktadır. Dolayısıyla insanı ebedi saadete ulaştıracak yegane araç kalptir. Kalbin en büyük amacı ise Allah Teâlâ'yı görmektir. İnsanın yaratılış amacı da kabiliyetlerini geliştirip kemâl kazanarak Allah'ın cemâli ile saadete ermesidir.¹⁶³ Bu sebeplerdir ki Allah Teâlâ insanlara lütufta bulunarak peygamberler göndermiş, vazifelerini hatırlatmış ve onları bekleyen son hakkında bilgilendirmiştir. İnsana düşen aklını kullanıp ona verilen bedeni ve sayesinde fiil gerçekleştirebildiği kudretini hayır yolda kullanmasıdır. Bu haberlerden sonra hakikaten aklını kullanan insan, Allah'ı tanımaya, peygamberlerin izinden gitmeye kendini adayarak dünya sevgisinden vaz geçmelidir.¹⁶⁴

2.2. İLİM, İRADE VE KUDRET BAĞLAMINDA İNSAN FİLLERİNİN OLUŞUM SÜRECİ

Mevcutlar Allah ve âlem şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Henüz var olmayanları ise Allah Teâlâ ilmiyle bilmektedir. İnsan fiilleri de cevher ve arazdan hali olmadığı için yaratılmak bakımından aslında âlem ile özdeştir. Fiillerin yaratılmışlığını kabul eden Eş'ariyye'nin Cebriyye'den nasıl ayrıştığı açıklanmıştı. Burada tekrar insan fiilleri ele alınmayacak, Gazzâlî'nin görüşleri üzerinde durulacaktır.

Gazzâlî'nin insana dair fikirlerini birçok eserinde bulabiliyoruz. İnsan fiillerini birer oluştan/hareketten ibaret kabul ettiğimizde bu oluşların gerçekleşebilmesi için kişiye lazım olan üç şey ilim, irâde¹⁶⁵ ve kudrettir. Bütün bunların hepsi de hayat sıfatına dayanmaktadır. Çünkü irâdenin gerçekleşebilmesi için bilgi, bilginin var olabilmesi için de hayat gereklidir.¹⁶⁶ Ona göre bu üç sıfat olmadan insanın harekete geçmesi mümkün

¹⁶² Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, 1. b., C. 5, Cidde: Dâru'l Minhâc Yayınevi, 2011, s. 22.

¹⁶³ a.yer.

¹⁶⁴ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, s. 20-22.

¹⁶⁵ Gazzâlî irâde ile eş anlamlı olarak niyet, kasıt ve garaz kelimelerini de kullanmaktadır. Kendisinden önce Eş'arîlerin, sadece Allah Teâlâ'nın irâdesine yer verip kula ait bir irâdeye yer vermediği açıklanmıştı.

¹⁶⁶ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, C. 5, s. 91.

değildir. Gazzâlî yemek yeme örneği üzerinden bu sıfatların nasıl tahakkuk ettiğini açıklar. Örneğin, insan görmediği için bilmediği bir yemeği yiyemez [ilim]; görerek onun bilgisine ulaştığında onda yeme isteği oluşmazsa yemeği yine yiyemez [irâde]; hastalık, felç vb. herhangi bir engel kendisine ilâşirse gücü yetmeyeceğinden istese dahi yiyemez [kudret]. O hâlde örneği olumlu bir şekilde oluşturursak, bir insan acıktığı zaman bildiği bir yemeği canı çeker, yemeği tercih eder ve onu gerekli şartlar içerisinde yapıp yer. Bu üç sıfatın birbirleriyle bağlantısına gelince, *ilim* bir şeyleri istemenin ön koşuludur fakat her bilgi zorunlu olarak meydana gelmez. Yani kişi tüm bildikleri arasından istediği bir şeyi seçebilir. *İrade* bir seçim mekanizması gibi işlemektedir. *Kudret* ise irâdeye mütâbaat ederek bir nevi irâdenin hizmetini görmektedir.¹⁶⁷

İradenin kudretten ayrı bir yeri vardır çünkü onun fiilden önce olması gerekir. İradenin en önemli fonksiyonu, fiilleri, insanın kendi seçimine dayandırabilmeye olanak sağlamasıdır. Allah Teâlâ tarafından sadece fiil ile beraber yaratılan ve sonrasında yok olan bir kudret, özgürlüğü ve sorumluluğu açıklamak açısından yetersiz kalmaktadır. İnsana seçim hakkı tanımak, insan fiillerini ahlaki bir zemin üzerine inşa etmemizi sağlamaktadır.¹⁶⁸

İrade, kudret ve ilim el-İktisâd adlı eserinde fiil için elzem olan şeyler diye geçerken, İhyâ'da bu üç nitelik kalbin orduları olarak sınıflandırılmaya tabii tutulur. İrade, bir şeyi yapıp yapmama isteği olarak tanımlanmaktadır. Kudret ise insanın irâdesi yönünde hareket etmesini sağlayan, bedeni eyleme geçiren bir güçtür. İlim kazanılmasında bilgi kaynağı olarak duyular da zikredilir.¹⁶⁹ İlim ve irâdenin insan için en önemli yönlerinden biri şüphesiz ki bu iki niteliğin insanı diğer yaratılmışlardan ayırmasıdır. Hayvanlarda var olan salt arzunun/şehvetin aksine insanda var olan akıl, ilk bakışta kötü bir şeymiş gibi gözükken şeylerin faydasına hüküm verir. İnsan bir işin sonucunu düşünüp ondaki maslahatı idrak ettiği zaman kendisinde niyet ve güçlü bir istek oluşur. Örneğin akıl, hacamat ve acı ilaçlar gibi nefse tiksindirici gelen tedavileri menfaati

¹⁶⁷ Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, C. 5, s. 20-21.

¹⁶⁸ Hatice K. Arpağuş, "Eş'arilik'te İrade Hürriyeti/Gazzali Örneği", *V. Uluslararası Şeyh Şabanı Veli Sempozyumu -Eşarilik-*, Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, 2018, s. 472-473.

¹⁶⁹ Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, C. 5, s. 23-24.

gereği tercih edebilir.¹⁷⁰ Gazzâlî, aklın verdiği bu gibi hükümlere binaen irâde etmeyi şehvetten ayırarak insana mahsus kılmaktadır.

Gazzâlî, Allah Teâlâ'nın sıfatlarını açıklarken, kudreti, fiilin kendisi sayesinde ortaya çıktığı bir sıfat olarak tanımlar. Fail bu sıfat sayesinde fiilini gerçekleştirmiş olur.¹⁷¹ Kulun kudreti söz konusu olduğunda insanların birden fazla görüş içerisinde olduğunu Cebriyye ve Mu'tezile'nin ise bu konuda yanıldıklarını dile getirir. Ona göre Ehl-i Sünnet, bir fiile ilişkin iki farklı kudretin varlığını kabul ederek orta yolu bulmuştur.¹⁷² Eş'ariyye'nin yapmış olduğu zorunlu ve kesbî fiil ayrımını benimser. Kesbî fiillerin, sonradan meydana gelmek ve mümkün olmak bakımından Allah'ın yaratmasından ayırlamayacağını ifade eder. Gazzâlî her ne kadar fail adını vermese de, tek fiilde iki kâdirin etkisini, fiil ile bağlantı yollarının farklı olduğu gerekçesiyle mümkün görmektedir.

Gazzâlî iki kudretin etkisini açıklarken hareket örneğini verir. İnsan elini irâdesi ile hareket ettirmek istediğinde Allah Teâlâ'nın bunu durdurması birbirine zıt iki oluşun tek bir yerde toplanmasına yol açar ki bu mümkün değildir. Hareketten yahut sükûndan biri gerçekleşmek zorundadır. Gazzâlî burada Allah Teâlâ'nın kudreti ile insanın kudretini mahiyeti bakımından ayırmıyor gibi gözükmektedir. Çünkü kudretin tanımını hatırlayacak olursak, kudrette kendisiyle fiilin ortaya çıkma şartı aranmaktaydı. Kesbî fiillerin meydana gelmesinde etkili olan insanın kudretini ve fiilini bizzat Allah Teâlâ yaratmaktadır.¹⁷³ Fiilin meydana gelişinin ana sebebi olarak ilâhi kudreti benimsediğinden insana hakiki manada fail demez. İnsanın muhteri', hâlık gibi sıfatlarla vasıflanmasını caiz görmez, bu sebeple insanın fiilindeki etkisi ancak kesb kavramıyla ifade edilebilir.¹⁷⁴

Fiilin oluşum sürecinde kudretin/istitâatin, fiil gerçekleşmeden fiille bağlantı kurduğunu, fiile yöneldiğini söylemek ise geçersizdir. Çünkü kudret peş peşe iki anda kalıcı olamadığından sadece fiil ile beraber var olmaktadır. Fiil ile beraber var olan

¹⁷⁰ Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, C. 5, s. 31.

¹⁷¹ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, s. 80.

¹⁷² Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, s. 86.

¹⁷³ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, s. 87.

¹⁷⁴ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, s. 88.

kudreti de Allah Teâlâ yaratıyorsa insanın aciz olandan farkı ne olacaktır? Bu probleme karşılık Gazzâlî iki türlü kudretin kabul edilmesini gerekli görür. Ona göre bunlardan ilki yaratıcı “A’lâ/yüce kudret ”iken ikincisi “acizliğe benzeyen ”kudrettir. Bu ikinci türden kuvvet ile kulun fiilini işlerken ki farkındalık hâli, insanı zorunluluktan kurtaran ve ona sorumluluk yükleyen en önemli iki şeydir.¹⁷⁵

Gazzâlî’nin yazmak üzerinden verdiği örnek, fiillerin oluşum sürecini özetlemektedir. Aynı zamanda ikinci bölümde ele alacağımız iç amillerin bir kısmına ışık tutması açısından da önemlidir. İnsanın bütün işleri Allah Teâlâ’ya yaklaşmak ve O’nu bilmek için gerçekleşmelidir. Allah’ı ve mahlukatı ile olan irtibatını tanımlayabilmek için de kişinin öncelikli olarak kendi işlerinin farkında olması gerekir. Yazmak yahut herhangi bir fiil öncesinde insanda muhakkak bir istek meydana gelir. Bu istek, insanın -et parçası olan- kalbinde belirerek, latif bir cisim ile yani ruh vasıtasıyla beyne ulaşır. Beyin, yazılacak olan ne ise onu hayal kuvvetiyle tasavvur etmeye başlar. Bu tasavvur daha sonra bütün vücudu saran sınırlar vasıtası ile parmak uçlarına kadar varır. Nihayetinde hayal kuvvetinin istediği şekilde yazı gerçekleştirilmiş olur.¹⁷⁶

¹⁷⁵ Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, s. 89-90.

¹⁷⁶ Gazzâlî, *Kimyâ-yı Sa'âdet*, Tahran: Kitabhane-i Merkezi, 1352/1956, s. 45-46.

İKİNCİ BÖLÜM

GAZZÂLÎ'DE İNSAN FİİLLERİNE ETKİ EDEN İÇ AMİLLER

Gazzâlî'nin İslami ilimlerin birçoğunda yetkinleşmesi kendisine İmam ünvanını kazandırmıştır. Onu asırlardır gündemde tutan sebeplerden biri şüphesiz ki entelektüel kişiliğidir. Sadece bilgin olmakla kalmayıp yaşadığı dönemin sorunlarıyla bizzat ilgilenen ve bu sorunlara çözüm arayışına giren sosyal bir kişiliğe sahiptir.¹⁷⁷ En önemli eserlerinden biri olan *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn* de toplum adına güdülmüş bir kaygının eseridir. Çünkü bu eseri meydana getirme gayesi, toplumda gördüğü dinî bozulmaya karşı insanların İslamî yaşantısını canlandırmaktır.

Gazzâlî'nin hakikat arayışı zihin dünyasındaki hareketliliği ve değişimi körüklemiştir. Oldukça fazla olan eserleri okunduğu zaman sanki başka müellifleri okuyormuş hissine kapılmak entelektüel bilgi birikimine irca edilmelidir. Otobiyografisi mahiyetindeki *el-Munkız mine'd-dalâl*'de araştırıp sorgulayarak ilimlerde nasıl tahkik seviyesine çıktığını ve hakikati bulmak için çektiği sıkıntıları kaleme almıştır.¹⁷⁸ Gazzâlî kelamın, felsefenin, Tâlimiyye'nin ve de tasavvufun konularını, maksadlarını ve yöntemlerini tek tek inceleyerek sufilerin benimsemiş olduğu yolda karar kılmıştır.¹⁷⁹

Ayrıca ilim ve amele riayet etmeden kendilerine sufi diyenlere karşı çıkararak, doğru bir inançla takva ekseninde yaşamayı tasavvufun ön şartı olarak kabul eder. Elde edilen ilimlerin uygulanabilmesi ve amellerin Allah katında makbul olabilmesi de ancak kalbin dünya sevgisinden arınmasıyla mümkündür. Bu arınma uzlet ile dünyadan el etek çekilerek, zikir ile kalpte Allah'tan başka bir mana kalmayana kadar nefsin eğitilmesiyle gerçekleşebilir.¹⁸⁰ İhyâ'da amaçlanan şey de özetle budur. Gazzâlî, müslümanları tekrar

¹⁷⁷ Cağfer Karadaş, “Çok Yönlü Bir Âlim Portresi: Gazzâlî”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, S. 1 (2001), s. 221-223.

¹⁷⁸ Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, s. 1.

¹⁷⁹ Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, s. 146.

¹⁸⁰ Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, s. 149.

samimi bir niyetle canlanmaları ve dünyanın cazibesine aldanmayıp Hakk'a yönelmeleri hususunda ikaz etmektedir.

Tasavvufun ilim ve amelsiz hayırlı bir sonuca ulaştırmayacağına dikkat çekmesi ehl-i sünnet itikadını ve amelini müdafaaya devam ettiğinin göstergesi olarak kabul edilebilir. Fakat daha önceden ifade edildiği üzere onu selefinden ayıran bir takım özellikler vardır. Bunların başında fıkıh, kelim ve usûl gibi zâhiri ilimleri tasavvuf ile bağdaştırması gelir.¹⁸¹ Bu bağdaştırmayı öyle iyi bir şekilde gerçekleştirir ki insan ahiretini kazanmak için her ne iş yapıyorsa yapsın tasavvufi düşünce sistemi içinde muhakkak kendine bir yer bulacak duruma gelir.

Genel kabul ile kelim tarihinin Gazzâlî'den öncesi ve sonrası şeklinde ikiye ayrılması, Gazzâlî'nin kendi hayatının da iki safhada incelenebilir olmasıyla alakalıdır. Onun zihin dünyasında en büyük değişime sebep olan şeyin tasavvuf olduğu şüphesiz bir gerçekliktir. Kendi başına tedris ettiği tasavvufi kitaplardan çıkardığı sonuç, tasavvufun kelim ve felsefe gibi teorik ilimlerden olmadığıdır. Öğrendiklerini uygulayarak elde ettiği manevi zevk ve tecrübeler, ona hakikatin bilgisine yahut peygamberlik hakikatine ancak tasavvuf ile ulaşılabilceğini kabul ettirmiştir.¹⁸²

Genel olarak Gazzâlî'nin kabul ettiği ilkeler bilindiği üzere Eş'ariyye ile uyum içerisindedir. Bazı muhtelif hususlar vardır ki bunların başında ruhun mahiyeti ve nefis hakkındaki görüşleri gelmektedir. Nefis hakkında yaptığı tanımlamada ve tasniflemede felsefi öğretinin etkisinde kaldığı apaçıktır. Bununla beraber *Tehâfütü'l-Felâsife*'de filozofları tekfir ettiği meselelerde¹⁸³ herhangi bir değişime gitmemiştir. Felsefi

¹⁸¹ Çağfer Karadaş, “Çok Yönlü Bir Âlim Portresi: Gazzâlî”, s. 216.

¹⁸² Çağfer Karadaş, “Gazzâlî'nin Düşünce Eksenini: Hakikatü'n-Nübüvve -Gazzâlî'nin Düşüncesinde Değişenler ve Değişmeyenler-”, 900. Vefat Yılında İmam Gazzâlî Milletler Arası Tartışmalı İlmi Toplantı, İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2011, s. 336-338.

¹⁸³ Gazzâlî'nin hakikat arayışında birden fazla grubu incelediğinden bahsedilmişti. Hakikat iddiasındaki bir diğer zümre olan filozofların öğretilerini öğrenmiş ve amaçlarını ortaya koymak için Makâsîdü'l-Felâsife'yi kaleme almıştır. Daha sonra öğrendiklerinden hareketle filozofları ve felsefeyi yetersiz görerek onların tutarsızlıklarını göstermek için Tehâfütü'l-Felâsife'yi kaleme almıştır. Yirmi meseleye ayırdığı kitabında üç hususta filozofları tekfir eder, bunlar: alemin ezeliyeti, Allah'ın cüz'ileri bilemeyeceği ve cismani haşrin imkansızlığı meseleleridir.

Detaylı bilgi için bkz.: Mahmut Kaya, "Tehâfütü'l-Felâsife", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tehafutul-felasife>; Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*, nşr. ve trc. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu, İstanbul, 2005.

öğretilerden ziyade orta yol olarak gördüğü ehl-i sünnet inancını halk için muteber kılmıştır.¹⁸⁴

Buna karşılık Gazzâlî felsefe hakkında topyekun bir reddedişi benimsemez.¹⁸⁵ Filozofların ilâhiyyât alanında küfür, bid'at ve delâlet üzere olan görüşlerini kabul etmez ancak nötr olarak kategorize ettiği matematik, geometri ve astronomi alanlarında reddetmeyi gerektirecek bir husus görmemektedir.¹⁸⁶ Gazzâlî, mantık ilmi ile ilgili olarak müstakil bir eser kaleme alarak *Mi yâru l- 'ilm*'i yazmıştır. Kitabı sistemli bir akletmenin nasıl gerçekleşeceğini ve buna bağlı olarak kıyasların oluşturulma biçimlerini açıklamak üzere yazması amaçlarından ilkidir. Bir diğer amacı ise filozofların mantık ilminde kullandığı kavramları tafsilatlı bir şekilde açıklamaktır.¹⁸⁷ Çabaları sayede mantık bilmek bir gereklilik hâline gelmiştir. Nitekim Gazzâlî, Aristoteles mantığını bütün ilimlerin öncüsü olarak konumlandırarak, mantık bilmeyen alimlerin sahip olduğu ilme güvenilmeyeceği dile getirir.¹⁸⁸ Her ne kadar felsefi miras istifade edilebilir olsa da filozofların çalışmalarının cazibesine kapılan müslümanların, filozofların her alanda isabetli görüş öne sürdüğü gibi bir kabule gitmemeleri gerekir.

Gazzâlî'nin yaptığı eleştiriler ve incelemeler sonrasında felsefenin artık İslam dünyasında itibarının kaybolduğuna dair bir kanı oluşsa bile bu görüşün benimsenmesi pek mümkün değildir. Bunun aksine filozoflar ve felsefi düşünce sistemi, İslam dünyasında özellikle kelamcıların muhatabı hâline gelmiştir. Metafizik konularda filozofların görüşleri reddedilerek bunun yerine sahih inancı oluşturma görevi kelamcılara kalmıştır. Gazzâlî'ye göre metafizik alanda felsefenin ve kelamın konu bakımından herhangi bir farkı bulunmamaktadır. İlk dönemden itibaren Tanrı ve âlem arasındaki ilişkiyi konu edinen kelamcılar da tıpkı filozoflar gibi teorik fizik ile

¹⁸⁴ Fethullah Terkan, "Gazzâlî: Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında Bir Hayat", *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, 5. b., Ankara: TDV Yayınları, 2017, s. 318.

¹⁸⁵ Gazzâlî, *Munkız*'da felsefenin bölümlerini "*matematik, mantık, doğa bilimleri, ilâhiyat, siyaset ve ahlak*" şeklinde altıya ayırır. Felsefenin alt disiplinlerini küfür sayılması gerekenler, bidat sayılması gerekenler ve de nötr olarak inkarı gerektirmeyenler şeklinde ele alır. Ona göre, filozofların dini ilgilendirmeyen konularda ileri sürdükleri, şeriatla ve Hz. Peygamberin hadisleriyle herhangi bir çatışma içermiyorsa aklın mümkündür ve de kabul edilmesinde herhangi bir sakınca yoktur. *el-Munkız*, s. 26.

¹⁸⁶ Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 26-30.

¹⁸⁷ Gazzâlî, *Mi yâru l- 'ilm İlmî Ölçütü*, çev. Ali Durusoy- Hasan Hacak, 1. b., İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013, s. 29-31.

¹⁸⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfâ min İlmi l-Usûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hafız, Medine: Camiatü'l-İslamiyye, 1992, s. 30.

ilgilenmiştir. Nitekim Gazzâlî'nin felsefenin içerisinde olan mantık, fizik ve metafizik bölümlerini kelamın çatısı altında topladığı kabul edilebilir.¹⁸⁹

Felsefe ve kelam arasındaki en bariz fark, kelam ilminde, nazarın ve istidlâlin meşhur tanımında olduğu üzere İslam kanunları dışına çıkılmaksızın vahiy temelli gerçekleştiriliyor olmasıdır. Gazzâlî'yi kalamcılardan ve filozoflardan ayıran en önemli husus ise hakikate ulaştıracak yöntemin müşahede olduğunu benimsemesidir. Yine Gazzâlî'nin etkisiyle müşahede yöntemini benimseyen felsefi öğretiler neşet etmiştir.¹⁹⁰

Buraya kadar bahsedilenler ile kastımız, ikinci bölümün ana konusu olan iç amilleri açıklarken Gazzâlî'nin düşüncesini nelerin etkilediğini tespit edebilmektir. Gazzâlî'nin Sünni kelam içerisinde, insan fiilleri konusuna en önemli etkilerinden biri fiillerin, psikolojik ve felsefi şekilde ele alınmasıdır. İnsan irâdesini açıklarken, irâde üzerinde etkili olan iç sebepleri yahut psikolojik durumu işlemesi ahlaki sorumluluk olgusunu güçlendirmektedir. Gazzâlî bu itibar ile Eş'arî gelenekte özgünlüğü temsil eder. Özellikle nefis konusunda Aristoteles'in ve İbn-i Sinâ'nın öğretilerinden istifade ederek ehl-i sünnet kelamında yapılmamış olanı yaparak kendinden sonra gelenlere öncülük etmiştir.¹⁹¹

Günümüz modern ve manevi psikoloji araştırmacıları tarafından da Gazzâlî çağının ötesinde görülmektedir.¹⁹² Yazdığı eserlere konu olan güdüler, niyet, arzular,

¹⁸⁹ Ömer Türker, "İslam Tarihinde Gazzâlî Sonrasında Felsefenin Serüveni", *Sabah Ülkesi Dergisi*, S. 36 (2013), s. 12.

¹⁹⁰ Özellikle Gazzâlî'nin Mişkâtü'l-Envâr adlı eserinde nur merkezli geliştirdiği tasavvuf öğretisinin ve kullandığı kavramların kendisinden sonra gelen filozoflara/mutasavvıflara ilham kaynağı olduğu kabul edilebilir. Mahmut Kaya, "İşrâkiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/israkiyye#1> (21.08.2022).

¹⁹¹ Hatice Kelpetin Arpağuş, "Eş'arîlik'te İrade Hürriyeti/ Gazzali Örneği", V. *Uluslararası Şeyh Şabanı Velî Sempozyumu -Eşarîlik-*, Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018, s. 473-475.

¹⁹² Burada tek başına Gazzâlî'den bahsetmek kendinden önceki alimlerin etkisini hafife alma hatasına götürecektir. Çünkü o gerek tasavvufi düşüncesini oluştururken Hâris el-Muhâsibî, Ebû Tâlib el-Mekkî, Râgıp el-İsfehânî gibi meşhur büyüklerden gerekse yaşadığı çağda uyandırdığı yankıların devam ettiği İslam filozoflarından etkilenmiştir. Aynı zamanda kendisinden önce Mu'tezilî gelenek içerisinde Kâdî Abdülcebbar da insan psikolojisine dair incelemelerde bulunmuştur. Bkz.: Osman Demir, *Mu'tezile'de İnsan Psikolojisi*.

duygular ve psikolojik rahatsızlıklar hakkındaki açıklamaları sayesinde dinî psikolojinin temelini hakiki manada oluşturan kişi olarak vasıflandırılır.¹⁹³

Gazzâlî'nin içine düşmüş olduğu arayış süreci onu disiplinler arası bir bilge konumuna getirmiştir. Çok yönlülüğü sebebiyle onu anlamaya çalışmak kaçınılmaz olarak zordur. Ayrıca ele alınacak olan iç âmillere ait kavramların mahiyeti hakkında kesin yahut nesnel bir sonuca ulaşmak da mümkün görünmemektedir. Bunun yanında insan nedir, nelerden oluşur, beynin çalışma sistemi nasıldır ve benzeri sorular bugün de modern bilim için bütün olarak keşfedilmiş bir alan değildir. İç amiller dediğimizde aslında psikoloji ilminin ilgilendiği konuları da kast etmekteyiz. Ne var ki İslam âlimlerinin kullandığı kavramlar ve konulara yaklaşım biçimleri batı merkezli modern psikoloji ile tam olarak uyuşmamaktadır. Biz alanımızın dışına çıkmadan, ilgili kavramları Gazzâlî'nin etkilenmesini ve etkilemesini göz önünde bulundurarak kavramların felsefede ve tasavvufta nasıl kullanıldığına değinerek açıklayacağız.

1. RUH

Yeni gönderilen bir peygamberin tesis ettiği dinin, dili, kültürü ve insanların zihin dünyasını etkilemesi kaçınılmazdır. Bu sebeple ilk dönemden itibaren Ashab-ı kiram bilmediklerini direkt Hz. Peygambere sorarak öğrenmiştir. Yeni şeriat ile birlikte bilinen kavramlar muhtelif yeni manalar kazandığından Hz. Peygamber bu kavramları tebyin etmiştir. Fakat Hz. Peygamber tarafından ruh, kalp ve nefis gibi kavramlar üzerinde fazlaca açıklama yapılmadığından bu literatür Hz. Peygamberin vefatından sonra gelişmiştir. İslam coğrafyası genişledikçe Kur'an-ı Kerim'deki kelimelerin veya kavramların diğer kültürlerde ne anlama geldiği, nasıl kullanıldığı ile yüzleşilmesi sonucunda ruh, nefis ve kalp gibi kavramların İslam kültüründe hangi manaya tekabül ettiği ise belirlenmesi gereken bir mesele hâline geldi. İlk mütefekkirlerin eserleri

¹⁹³ Bkz.: Abazar Cheraghi, "Gazzâlî Psikolojisi ve Modern Psikolojinin Ortak Noktaları", *900.Vefat Yılında İmam Gazzâlî Milletler Arası Tartışmalı İlmi Toplantı*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2012, s. 809-819. ; Süleyman Derin, "Mânevî Psikoloji ve Gazâlî", *900.Vefat Yılında İmam Gazzâlî Milletler Arası Tartışmalı İlmi Toplantı*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2012, s. 787-798.

sayesinde bu kavramların ilk dönemlerde hangi manada kullanıldığı günümüze kadar ulaşmıştır. Zihin dünyamızda bu çabaların izleri fark edilmese dahi mevcuttur.

Akıl, kalp, ruh ve nefis gibi kavramlar felsefe, kelim ve tasavvuf ilimlerinde bazen birbirini yerine kullanıldığından nesnel bir şekilde tanımlamak güç bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Kast olunan güç/işlev aynı olsa dahi lafız farklılıkları mevcuttur.¹⁹⁴ İslam filozofları kendilerine kadar gelen felsefi miras içerisinde hangi kavramı kullanmaları gerekiyorsa onları tercih ederken, kelamcılar kavramların Arap dilindeki ve Kur'an-ı Kerim'deki bağlamı esas almışlardır.

Ruh kavramının özellikle nefis ile eş anlamlı olarak kullanımı oldukça yaygın olup aralarında bazı anlam farkları mevcuttur. Çevirilen klasik eserlerde dahi nefis ve ruh sürekli olarak birbirini yerine kullanılmaktadır. Öncelikle sözlük anlamına bakılırsa ruh, revh kökünden türetilmiş bir isimdir. Kelimenin kökü esmek, canlandırmak, havalandırmak gibi manalara gelir. Terim olarak ise ruh, insan bedeninde yaşamı mümkün kılan bir unsurdur. İnsana canlılık veren şeydir. Kelam esas alındığı zaman, insanın mahiyeti var olmak bakımından üç ana başlık altında toplanmaktadır. Bunlar: insanın bedenden ibaret görülmesi, bedenin kabul edilmesi ile beraber insanlığın sadece ruha atfedilmesi ve de ruh-beden birleşikliğinin kabul edilmesidir.¹⁹⁵ Giriş bölümünde kelam âlimlerinin insanın mahiyetiyle alakalı olarak ruh ve beden hakkındaki görüşlerine yer verilmişti. Hatırlanması gereken önemli bir husus, ruhun ilk dönem kelam âlimleri tarafından somut/cismanî bir şekilde tasavvur edildiğidir. Sünni kelamda ise ruh ancak Gazzâlî ile birlikte manevî bir cevher olarak kabul edilmeye başlanmıştır.

Dini kaynaklarda ruhun mahiyetinden çok varlığına dair deliller bulmaktayız. Kur'an-ı Kerim'de ruh kelimesi, bazen direkt olarak bazen de kelimenin türemiş halleri şeklinde yirmi bir yerde tespit edilmiş olup farklı manalara gelmektedir. Ruhun müstakil olarak geldiği yerlerde genel olarak Cibrîl'den bahsedilmektedir. Bununla beraber, Allah Teâlâ'nın insanı yaratırken "ruhumdan üflediğim sebep mlarayoru çeşitli buyurması"¹⁹⁶

¹⁹⁴ Çağfer Karadaş, "Akıl ve İman: Meseleye Kelâmî Nazar", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, C. 13, S. 2 (2015), s. 605.

¹⁹⁵ Muhit Mert, *İnsan Nedir? İnsanın Tanımlanmasına Dair Kelamî Bir Yaklaşım*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004, s. 19.

¹⁹⁶ "Hani Rabbin meleklere, "Ben kuru bir çamurdan, şekillendirilmiş balçıktan bir insan yaratacağım Onu düzenleyip içine ruhumdan üflediğim zaman, onun için hemen saygı ile eğilin" demişti. "Hicr, 15/28-30.

olmuştur. İnsanın Allah Teâlâ'dan bir cüz edinmesi mümkün olmayacağına göre ayette geçen ruh kelimesinden Cibrîl'in Allah'ın emrini yerine getirmesi anlaşılmıştır. Fahreddîn er-Râzî ise bu ayeti, Allah'ın insana idrak kabiliyeti vermesi şeklinde yorumlamıştır. Hadis-i şerîflerde ise ruh, nefis ve neseme kelimeleri ile eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Ruh ve beden ayrımına işaret eden hadisler de mevcuttur. Belirli gün geçtikten sonra rahimdeki cenine ruh üflenmesinin haber verilmesi, ölümlükten ruhun bedenden alınması gibi hadisler buna örnek olarak gösterilebilir.¹⁹⁷ Bu rivayetlere binaen İslam düşüncesinde ruh ile ilgili tasavvurların, felsefi bilginin tevarüs edilmesinden sonra geliştiğini iddia etmek mümkün görünmemektedir.¹⁹⁸ Yine de felsefi eserler çevirildikten sonra nefsin yetileri konusunda özellikle ahlak yazarlarının bu konudan etkilendiği yadsınamaz.

Ruhun mahiyetine dair çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. İslam düşüncesinde yüz kadar ruh tasavvuru olduğunu belirten Tehânevi, bu düşünceleri iki başlık altında inceler. Bunlar da ruhu cismanî ve gayri cismanî cevher olarak kabul etmek şeklindedir. Bu kabulden sonraki ikili ayırım ise ruh ve nefsi aynı kabul edip etmemeye dairdir.¹⁹⁹ Ruh, zaman içerisinde kelime anlamından başka anlamlara gelmeye başlamıştır. İlk zamanlarda ruh denildiği zaman insanların ve hayvanların bedenlerine yayılan ve bedene ait bir cevher akla gelmektedir.²⁰⁰ Yani ruh insana özgü olarak düşünülmeyp hayvanlara da isnad edilmiştir. Ruh hakkında insanlara çok fazla bilgi verilmediği için²⁰¹ bir kısım ulema naslar haricinde görüş bildirmekten kaçınmıştır. Kimileri ruhun bedenın şeklini alan gayri maddi bir unsur olan esîrden meydana geldiğini; kimileri bedenın tamamına yayılan, duyuyla algılanamayan, cevher veya araz olmayıp tek başına var olduğunu; Eş'arî, İbn Fûrek, Cüveynî ve Râzî gibi kelamcılardan da içerisinde bulunduğu bir kısım âlim de ruhun latif bir cisim olduğunu ifade etmiştir. Ruhu tamamen reddedenler olmakla birlikte bu görüş sahipleri ümmetin genelinde tesir edememiştir. Modern düşüncenin etkisiyle maddeci yaklaşım sonucu ruhu yok sayma eğilimleri bugün de mevcut olsa da

¹⁹⁷ bkz.: Müsned, II, 323, 398; Buhârî, "Bedü'l-halk", 6, "Enbiyâ,", 50; Müslim, "Kader", 1.

¹⁹⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "Ruh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ruh#1> (18.11.2022).

¹⁹⁹ Tehânevi, *Keşşafu Istulâhâti'l Fünûn*, C. 1, İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984, s. 541-542.

²⁰⁰ A.S. Tritton, çev. Tuğba Günel, "İnsan, Nefis, Ruh, Akıl", *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi*, C. 13, S. 1 (2015), s. 556.

²⁰¹ Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: "Ruh rabbimin emrindedir ve size pek az bilgi verilmiştir." İsrâ, 85

ruhun varlığını reddetme ümmetin genel duruşunu hiçbir dönemde temsil etmemiştir. Mahiyeti nasıl olursa olsun ruhun bedenden ayrılmasıyla birlikte ölümün gerçekleştiğinde ise ittifak vardır.²⁰²

Felsefi düşüncede ruhun neye tekabül ettiği ise felsefi düşüncenin seyrine paralel olarak zamanla değişmektedir. Birbirleriyle iletişim içerisinde olan insanların kaçınılmaz olarak düşünceleri de birbirlerinden etkilenmektedir. Bir konu hakkında belirli bir seviyeye gelen bilgi birikimini bir kenara atıp tamamen yeni baştan bir sistem kurmak imkansız olmamakla beraber zor olanı tercih etmektir. Düşünce gibi soyut bir gelişime sahip olan alanlarda kitaplar en etkin rolü oynamaktadır. İslam filozofları kendi düşünce sistemlerini oluştururken Yunan felsefesinden intikal eden eserler yolu ile İslami öğretiyi sentez yaparak İslami düşünme biçimleri geliştirmiştir.

Yunan felsefesinde ruh, başlangıçta son derece maddeci bir yaklaşımla açıklanmıştır. Varlığın temel yapı taşı olarak kabul ettikleri arkheyi tespit etme çabalarında olan filozoflar, arkhe olarak hangi maddeyi benimsiyorsa ruhu da o maddeyle özdeş kabul etme eğilimine gitmişlerdir. Bunun sonucunda ruhu hava ve ateş ile açıklama yoluna gidilmiştir. İlkçağ olarak adlandırıldıkları bu dönemde ilk önemli değişim Platon tarafından gerçekleştirilerek ruh, bedenden bağımsız gayri cismani olarak telakki edilmeye başlanmıştır. Filozoflara göre ulvi olan şeylerin anlaşılması ise ruh ile bağlantılı olarak akıl sayesinde gerçekleşmektedir. Kendisinden sonra gelen Aristoteles'in Peri Psûkhê adlı eseri müslümanlar üzerinde kuvvetli bir tesir bırakmıştır. Aristoteles eserinde ruhu (nefsi) canlılığa ait ilk yetkinlik olarak düşünmüştür.²⁰³ Ruh canlılara ait kılarken bedeni şart koşmuş ve ruha her ne kadar ilahî yetkinlik dese de ölümsüz/bağımsız olduğu sonucuna ulaşmak zorlama olduğu ifade edilmiştir.²⁰⁴

İslam felsefesi daha çok Platon ve Aristoteles'in görüşlerinin uzlaştırılma çabası sonucunda oluşan Yeni Eflâtuncu bir çizgi üzerinde gelişmiştir.²⁰⁵ Ruh ve nefis bazen

²⁰² Yusuf Şevki Yavuz, "Ruh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ruh#1> (18.11.2022).

²⁰³ İlhan Kutluer, "Ruh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ruh#3-felsefe> (20.11.2022).

²⁰⁴ Atilla Arkan, "Psikoloji: Nefis ve Akıl", *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M.Cüneyt Kaya, 5. b., Ankara: TDV Yayınları, 2017, s. 574.

²⁰⁵ Atilla Arkan, "Psikoloji: Nefis ve Akıl", s. 575.

aynı manada bazen de farklı bir manada kullanılmıştır. İslam felsefesinde gerek âlem gerekse insan söz konusu olduğu zaman genellikle ruh yerine nefis kelimesi kullanılmaktadır.

Filozoflar Yeni Eflâtuncu etki ile kelimada olduğu gibi yoktan yaratan bir tanrı fikrini benimsemeyip tanrı için yokluğu düşünilemeyen Zorunlu Varlık fikrini kabul etmiştir. Bu fikre göre bütün varlıklar Zorunlu Varlık'tan sudûr etmektedir. Bu güneş ışınlarının istemsizce güneşten taşması gibi düşünülebilir. Tanrıdan zorunlu olarak sudûr eden varlıklar hiyerarşik olarak ulviden süfli olana doğru alçalmaktadır. Dünya yani ay altı âlem oluş ve bozuluşun olduğu yerdir ve ayrıca maddi olması sebebiyle de süfliliği barındırır. Ay üstü âlem ise manevî bir âlemdir.²⁰⁶ Oluşları ve maddi âleme geçişi gerçekleştirmek için tanrı ve âlem arasında akıllar ve nefislerin mevcut olduğu kabul edilmiştir. Bunlar sayesinde gök küresindeki yıldızlar ve gezegenler oluşmaktadır. Nefis ise bu gök kürelerinin hareket etmesini sağlayan unsurdur. Ay üstü âlemdeki bu durum Faal Akıl'a gelene kadar devam eder. Allah'a en uzak, dünyaya en yakın olan Faal Akıl, dünyadaki biyolojik, fiziksel ve kimyasal her türlü oluş ve bozuluşu gerçekleştirir. İslam filozoflarının sisteminde Faal Akıl Cibril'e tekabül etmektedir. Fakat İslami kaynaklarda Cibril'in dünyayı yönetmek gibi bir vazifesi yoktur.²⁰⁷ Hasseten kelam düşüncesinde her an her şey Allah Teâlâ tarafından yaratılmaktadır. Ontolojik kabullerin açıklanmasıyla kelam ve felsefe arasındaki âlem farkını gözetmek ve de filozofların ruh, ileride geleceği üzere nefis ve akıl düşüncelerini anlaşılır kılmak amaçlanmıştır.

Anlaşıldığı üzere felsefi düşüncede nefis sadece insanda değil âlemde de bulunmaktadır. Felsefi düşünce söz konusu olduğunda nefis ve ruh arasında tam olarak çözülmesi mümkün olmasa da bir fark mevcuttur. İslam felsefesinde konumu ve kendisinden sonra gelen âlimlere tesir etmesi bakımından İbn Sînâ'nın bu iki kelimeyi nasıl kullandığını bilmek önemlidir. İbn Sînâ, ruhun kalbin boşluklarında olduğunu, kalpten de bedenine diğer azalara yayıldığını ifade etmiştir.²⁰⁸ Bu tanım, kendisinden sonra

²⁰⁶ Fatma Aygün, "İslâm Düşüncesinde Tanrı-âlem (Birlik-Çokluk) İlişisine Yönelik Temel Teoriler: Hudûs, Sudûr, Zuhûr", *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi*, C. 16, S. 1, 2018, s. 169-170.

²⁰⁷ Mahmut Kaya, "Sudûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sudur> (21.11.2022).

²⁰⁸ Emine Taşçı Yıldırım, "İbn Sînâ'da Ruh-Nefs Kavramı ve Ruh Kasidesi Bağlamında Ruhun Bedenle Olan Münasebeti", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, C. 11, S. 2 (2020), s. 678.

gelen Gazzâlî'nin ruh tarifini belirleyici olmalıdır ki her iki tarif hemen hemen aynıdır. İbn Sînâ, ruhu nefisten ayrı bir manada kullandığı zaman, ruhu, bedene canlılık sağlayan şey olması bakımından nefsin taşıyıcısı ve bedene ilişen cismanî bir unsur olarak tasavvur eder. Bunun yanında nefse cisimsellik isnad etmez. Fakat ekseriyetle ruh ve nefis kavramlarını eş anlamlı olarak kullandığı belirtilmiştir.²⁰⁹ İbn Sînâ dahil olmak üzere felsefi düşüncede genel olarak bedendeki fonksiyonlar/kuvveler açıklanırken ruh yerine nefis kelimesinin tercih edildiğini hatırlatmakta fayda görüyoruz. Nitekim Gazzâlî de filozoflara paralel olarak nefis kelimesini tercih etmekte ve birbiri yerine kullanmaktadır.

İlimler teşekkül ettikçe kullanılan kavramlar sözlük anlamından uzaklaşabilmektedir. Tasavvufta da durum böyledir. Tasavvuf teşekkül devrinde sistemli bir ilim olmaktan ziyade dünyevi isteklerden kaçınarak yaşama biçimi olan zahidlik diyebileceğimiz bir hareketti. Sahabilere kadar dayandırılan zahidlik bir nevi değişen sosyo-ekonomik duruma karşı Hz. Peygamber'in dönemindeki gösterişsiz yaşamı sürdürmektir.²¹⁰ Bu sebeple ilk dönemde tasavvuf, bilgiye dair bir sistem oluşturmaktan uzak bir şekilde Sünni düşünce ile uyum içerisindeydi.

Mutasavvıfların ilk dönemde Sünni düşünceyle mutabakat halinde olmasından dolayı sufilerin yaptığı ruh tanımları kelimelerle oldukça benzerdir. İlk dönemde kalp, ruh, nefis ve akıl kavramları insanın manevi yönünü temsil eden bir hakikatin farklı bir biçimde ifade edilişi olarak yorumlanmıştır. Kuşeyrî ruhun bedene bırakılmış bir latife olduğunu ifade eder. Bununla beraber insan sadece ruh ile tarif edilemez ve gerçekliği ruh-beden bütünlüğü ile ifade edilebilir. Kur'ân-ı Kerîm'de ruh hakkında bilgi verilmemesi gerekçesiyle ruh hakkında konuşmayı doğru bulmayan âlimler de mevcuttur. Tasavvufun gayesi ahlakı güzelleştirmek ve de sahip olunan kötü huyların temizlenmesi olduğundan dolayı başlangıçta ruhun mahiyeti ile ilgilenilmemiştir. Bunun haricinde tartışılan şey ruhun yaratılmış olup olmadığı meselesidir ki sufiler de ruhun yaratılmış olduğunu kabul eder. Mutasavvıflar, Kur'ân-ı Kerîm'de geçtiği hâliyle nefsin ve kalbin vasıfları mülâhaza ederek sahip olunan kötü sıfatların giderilmesi ve güzel ahlakın elde edilmesine çaba sarf etmiştir. Sülemî, ruhun, akıl ve aklın elde ettiği ilim sayesinde

²⁰⁹ Emine Taşçı Yıldırım, a.g.m., s. 690.

²¹⁰ Hikmet Konur, "Tasavvuf Terminolojisinin Teşekkül Süreci", *İslami Araştırmalar Dergisi*, C. 19, S. 2 (2006), s. 314.

melekler âlemine çıkacağını ifade etmiştir. Ona göre nurdan var olan ruh bedende hapis konumdadır. Beden maddidir ve karanlığı temsil eder ruh ise aydınlıktır. İnsan aklını doğru yolda kullandıkça ruhu bedene hükmetmeye başlar ve ahlak güzelleşir.²¹¹

Felsefi tasavvuf döneminde İbnü'l Arabî gibi düşünürler ile beraber ruh kavramı daha ileriye taşınarak ezeli ilahî tecellileri kabul eden kaynağı ve tecellilerin sebebi haline gelmiştir. Ruhun zuhur etmesine yani cesede bürünmesine ise beden denilmektedir. İbnü'l Arabî'ye göre âlemdaki her varlık canlı olmasa dahi ruh sahibidir. İnsan söz konusu olduğunda beden tamamen ruhun hizmetinde olacak şekilde açıklanmaktadır.²¹² Özellikle Gazzâlî sonrası dönemde hem kelimada hem de tasavvufta felsefenin tesiri altında kalınmış ve zâhidlik ile başlayan tasavvufi düşünce başka boyutlara taşınarak kelimâ düşünceden de ayrılmıştır.

Gazzâlî'ye göre ruh, cismani kalbin boşluklarını mekan edinen, oradan da damarlar aracılığı ile bedenın tamamına yayılan latîf bir cisimdir. Ruh iki manaya delalet eder. İlki, ruhun tıpkı bir odayı aydınlatan lamba gibi olmasıdır. Ruhun sağladığı aydınlık ise hayata benzer. Bu durumda oda da beden olmaktadır. Beden ruh ile hayat bulur, duyular ve azalar onun sayesinde işlev görür. Ruhun bedene hayat verme bağlamındaki ilk anlamı doktorları ilgilendiren tıbbi kısımdır. Gazzâlî'nin ilgilendiği ise ruhun ikinci manasıdır. İkinci manası ile ruh, insanı müdrık eden manevi bir unsurdur. Bu yönüyle kalp²¹³, nefis, akıl ve ruh benzerlik arz etmektedirler. Genel manası ile ruh bunlardan ibarettir. Gazzâlî kalbin, ruhun ve nefsin mahiyetini çok az kişinin kavrayabileceğini, akılların pek çoğunun ise ruhun hakikatini anlamaktan aciz olduğunu savunmaktadır.²¹⁴

Gazzâlî'ye göre İsra Suresi'nde geçen ruh kelimesinden Allah Teâlâ'nın muradının da idrak edici özelliği olan ruh olduğunu belirtmektedir. Bir önemli husus da Gazzâlî'nin Hz. Peygamberin dahi hakkında konuşmadığı bir mevzu olması sebebi ile

²¹¹ Süleyman Uludağ, "Ruh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ruh#2-tasavvuf> (22.11.2022).

²¹² Süleyman Uludağ, "Ruh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*.

²¹³ Daha sonra ele alınacak olan kalp kısmında açıklanacağı üzere kalp Gazzâlî'ye göre insanın sorumlu tutulma sebebi, hakikatleri bilici yönü ve hakikatidir. Gazzâlî kalbi de cismani ve ruhani olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Cismani yönü ile ruhani yönü arasındaki ilişkiyi açıklamak muamele ilminin sınırlarına sığmadığı gibi ruhun sırrını ifşa etmek olacağından Gazzâlî bu mevzuyu İhyâ'da değil başka eserlerinde açıklamıştır.

²¹⁴ Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi 'd-Dîn*, C. 5, s. 15-16.

ruhun sırlarını açıklamaktan kaçınmasıdır.²¹⁵ Yalnız bu kaçınma İhyâ'nın halka hitap eden bir kitap olması ile alakalı görünmektedir. Çünkü o, risalelerinde ruh hakkında detaylı bilgiler vermektedir.

Meâricu'l-Kuds'de ruhun farklı manalarında kullanıldığını ifade eder. Bu manalardan ilki ruhun, kalbin kaynağından damarlar aracılığı ile beyne ulaşan oradan da tüm bedene sirayet eden "latif buhar" şeklinde tarif edilmesidir. Bu şekli ile ruh her nereye ulaşıyorsa ona göre işlev gerçekleştirmektedir. Örneğin beyinden ağza ulaşıyorsa konuşma istidadını gerçekleştirir. İkinci olarak ruh, ilimlerin, vahiy ve ilhamın yeridir. Üçüncü olarak ruh ile kast edilen ruhu'l-kuds yani Cebrail'dir. Son olarak ruh Kur'ân-ı Kerîm anlamına gelmektedir.²¹⁶

El-Madnûnu's-Sağîr adlı eserinde kendisine sorulan sorular üzere ruhu açıklamaktadır. Öncelikle, "Onu şekillendirip ruhumdan üflediğim zaman"... ayetinde²¹⁷ geçen tesviye, nefh ve feyz gibi kavramları açıklamaktadır. Şekillendirme manasında çevirilen tesviye, herhangi bir şey üzerinde yapılan düzenleme, uygun olanı yapmak gibi oluşları ifade etmektedir. Yani beden ruha ilişmesini mümkün kılan her türlü oluş sebebi ile tesviye işlemi gerçekleşmektedir. Söz konusu insan ruhu olduğunda, ruhun tesviyesi Hz. Adem için çamur, soyundan gelen insanlar için meni ile mümkündür.²¹⁸ Allah Teâlâ adeta bunları kudreti ile şekilden şekile sokarak ruhu kabul edebilecekleri hâle evirip çevirmektedir.

Gazzâlî'ye göre insanın beslenme faaliyeti sonucunda vücudundaki kan çeşitli evrelerden geçip süzülüp meni (nutfe) haline gelir. Kadın rahmi de bu nutfeyi kabul ettiğinde nutfe artık ruhu kabul edebilecek kıvama gelmektedir.²¹⁹ Gazzâlî meninin/nutfenin ruhu kabul eder hale gelir dediği evre, kadın ve erkek hücrelerinin döllenmesine denk düşmektedir. Bu hücrelerin döllenme evresindeki durumu Kur'ân'da geçen ismi ile alaklıdır. Biyolojide ise alak, zigot diye isimlendirilmektedir.²²⁰ Tesviye,

²¹⁵ Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi 'd-Dîn*, C. 5, s. 14.

²¹⁶ Gazzâlî, *Meâricu 'l-Kuds*, s. 17.

²¹⁷ es-Sad, 38/72.

²¹⁸ Gazzâlî, *el-Madnûnu 's-Sağîr*, s. 381-382.

²¹⁹ a.yer.

²²⁰ Hayreddin Karaman, Mustafa Çağrıç, İbrahim Kafi Dönmez, Sadrettin Gümüş, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 7. b., Ankara: DİB Yayınları, 2020, s. 652.

nutfenin halden hale geçerek ruhu kabul edebilecek kıvama gelmesi olduğundan²²¹ Gazzâlî ruhun üflenmesinde ayrıca alak kelimesini zikretmeye gerek görmemiş, nutfenin tesviyesi ile açıklamıştır.

Ruhun üflenmesi ile ilgili ayeti kerimede geçen bir diğer kavram ise nefhtir. Nefeha, üflemek, şişirmek gibi manalara gelmektedir. Allah Teâlâ'nın bu fiili ilk akla geldiği şekli ile insanlar gibi gerçekleştirmesi imkansız olduğundan, Gazzâlî'ye göre nefahtü fiili, sebep kılmak manasında anlaşılmalıdır.²²² Sonuç olarak Allah Teâlâ'nın ihsanı ile nutfeye ruh vermesi nutfenin gelişip insan formuna kavuşmasına sebep olacaktır.

Ruhun insana ilişmesi feyz ile açıklanmaktadır. Feyz sözlükte akmak manasına gelmektedir. Fakat burada Gazzâlî kast ettiği şeyin suyun kaptan akıtılması gibi maddesel bir akış olmadığını hatırlatır. O anlatmak istediğini güneş ışınlarının herhangi bir zemine yansması ile açıklar. Güneş ışınlarından cisimsel bir parça duvara ilişmese dahi orayı aydınlatır. Allah Teâlâ cömertliği ile varlığa mahal olabilecek istidada sahip her türlü özü varlık nuruna kavuşturur.²²³ Nur ise Mişkâtü'l-Envâr adlı eserinde düşünce sistemini bina ettiği ana kavramdır.

Gazzâlî daha önce açıklamaktan imtina ettiği ruhun mahiyetini, El-Madnûnu's-Sağîr adlı eserinde ehil olanlara hitaben açıklamıştır. Kendisinden önce gelen kelim âlimlerinin ruhu latif bir cisim olarak benimsemelerine karşı Gazzâlî ruhun cisim olduğunu açıkça reddetmektedir. Yine ruhun araz gibi bedene ilişen bir şey olmadığını bilakis cevher olduğunu ifade etmektedir. Ruhun müdrik oluşunun iki vechesi vardır ki bunlardan ilki ruhun hem kendini bilmesi hem de kendisini yaratıcı bilmesidir. Kelam geleneğinde arazlar bir tek mana ile kaim olabilirler. Kendisinde iki bilmeyi taşıyan ruh ise cevher olmaya layıktır.²²⁴

²²¹ Nutfenin gelişimi ile sırasıyla kalp, sinirler ve organlar oluşmaya başlar ve böylece nutfe ruhu/nefsi kazanmayı hak eder. Bu süreç Aristoteles'in nefis teorisinin "kopyası" olarak ifade edilmektedir. Muhit Mert, *İnsan Nedir? İnsanın Tanımlanmasına Dair Kelamî Bir Yaklaşım*, s. 79.

²²² Gazzâlî, *el-Madnûnu 's-Sağîr*, s. 382-383.

²²³ a.yer.

²²⁴ Gazzâlî, *el-Madnûnu 's-Sağîr*, s. 383-384.

Ruh parçalara ayrılmayı bölünemez çünkü ruhun hakikatindeki mana olan idrak edicilik bölünme kabul etmeyen bir sıfattır. Bölünemeyen yahut parçası olmayan bir şeye mekan izafe edilemez. Şahit âlemde sabittir ki her yer tutan nesne, değişime mecburdur. Sıfatullah meselesinde olduğunu gibi Gazzâlî ruhun mahiyetini açıklarken de benzer bir tavır sergiler. Ona göre sıfatlar ne bedene bitişir ne de bedenden ayrılır. Ruh cismani olmadığı için herhangi bir yönde de bulunamaz.

Gazzâlî mekandan münezzeh olmaklığın sadece Allah Teâlâ için mümkün olduğunu iddia edenler tarafından şayet ruhun da mekanda bulunmadığını ifade edecek olurlarsa küfür ile itham edildiklerini dile getirir. Bunun küfür olmadığını ispat için üç delil getirir. Mevcut olanlar birbirinden yalnız mekan ile ayrılmaz. Mekan ile birlikte zaman ve mahiyet faktörlerinin de göz önünde bulundurulması gerekir. Bir özellik iki farklı yerde bulunabilir, yine bir cevherde iki farklı vakitte farklı arazlar olabilir. Son olarak bir gıda düşünüldüğü zaman tek mahalde tad, koku, renk ve lezzet gibi birden fazla araz mevcuttur. Bunların her biri tek mahalde bulunsa da kendilerini o şey yapan özellikleri ile birbirlerinden ayırırlar ve tek bir manaya delalet etmezler.²²⁵ birbirinden farklı mahiyette arazlar mevcut ise mekansızlıkta da birbirinden farklı mahiyette varlıklar mevcut olabilir. Allah Teâlâ ve ruh mahiyet bakımından ayrı, mekansızlık bakımından benzerdir.

Ruhu Sünnî düşüncede ilk kez bu kadar maddeden tecrid edip tamamen manevi bir konuma yerleştiren İmam Gazzâlî'dir. Yaptığı bu değişim sonucu üç önemli problem meydana gelmektedir. Bunlardan biri maddeden tecrid edilen ruhun yaratılmış olup olmadığıdır. Gazzâlî ruhun mahiyetinde değişikliğe gitse dahi selefî gibi yaratılmışlığını, hâdis olduğunu kabul etmektedir. Ruh bedenden bağımsız bir gerçekliğe sahip olsa da ancak açıklandığı üzere nutfenin ruhu kabul etmeye istidadı sonrasında nutfede yaratılır, ruh bedenden önce kendi başına kadim bir şekilde mevcut değildir.²²⁶

Gazzâlî'nin emir âleminden kabul ettiği ruhun cisim olmayışı ona araz ilişmesini de engellemektedir. Cisim olmayan parçalanamaz ve ona bir şey de eklenemez. Böylece ruhun insan bedenine taalluk etmesi, problemin ikinci ayağını oluşturur. Bu problem

²²⁵ Gazzâlî, *el-Madnûnu 's-Sağîr*, s. 384-386.

²²⁶ Gazzâlî, *el-Madnûnu 's-Sağîr*, s. 387.

ontolojik olarak maddî-manevî olmaklık arasında kalan hayvanî ruh vasıtası ile çözülmüştür.²²⁷ Ruh, insanî ruhtan evvel hayvanî ruha/nefse taalluk eder.²²⁸ Hayvanî ruh ise duyu, hareket, şehvet ve gadap gibi güçlerin iliştiği ruhtur. Bununla insanın hayatını devam ettirmesi için lazım olan gıdaya ulaşmayı sağlayan, organlara hareket edebilme imkanı veren ruh kast edilmektedir. Tabiî ruh ise karaciğerde bulunan, sindirim ve boşaltım sistemine tahakküm eden ruhtur. Neslin devam etmesi, büyüme ve tabiî kuvvetler bedene hizmet ederken, beden de hayvanî ruha hizmet etmektedir.²²⁹

Gazzâlî ruhu cisim, cevher ve araz olmak bakımından da ayrıştırmaktadır. Hayvanî ruh, mütekaddimin kelimat âlimlerinin genel kabulünde ruhu tanımlarken kullandıkları *latif cisim* şeklinde adlandırılmaya münasıptır.²³⁰ Bu yönüyle ruh tüm canlılar için ortaktır. Gazzâlî böylelikle manevi ruhun cisim olanla arasını yakınlaştırmış olmaktadır. “Rabbin emrinden ”olan ruh ise cisim ve araz denemeyecek niteliktedir. Bu vecih ile ruh sadece akıl ile idrak edilebilecek bir *cevherdir*. Hayvanî ruh hakikatleri kavrayabilecek kabiliyette olmadığı için aklederek bedene hükmedip hayvanlardan ayrışmayı sağlayan ruh ancak nefis-i nâtika olarak da ifade edilen insanî ruhtur.²³¹

Üçüncü problem, bir tür olarak ele alındığında insan ruhlarının mahiyeti itibariyle bir olmasıdır. Dünya hayatında bedene ilişen insan ruhları ölümle bedenden ayrıldığında nasıl ayrışacaktır? İnsan kesbi sonucunda kazandığı ameller sebebiyle ruhunu manevi

²²⁷ Gazzâlî, *İki Madnûn*, çev. D. Sabit Ünal, 1. b., İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1998, s. 128-129.

²²⁸ Gazzâlî *Mışkâtü'l-Envâr* adlı eserinde ruha ismen hayvanilik isnad etmez fakat ruhun mertebelerini açıklarken ilk iki mertebe olan duyusal ve hayali ruhun insan ve hayvanlarda ortak olduğunu ifade eder. Bitkisel, hayvanî ve insanî şeklindeki üçlü ayırım genel itibariyle nefis söz konusu olduğunda geçerlidir. Okuma yapılırken nefis ve ruh kavramlarının girift olduğu göz ardı edilmemelidir. Gazzâlî, *Ledün Risalesi*'nde aynı başlık altında hayvani ve tabiî ruhu nefis-i natikanın hizmetinde olarak tasavvur eder. Sonrasında da nefis-i nâtika yerine emrî ruh yahut kalp denilebileceğini ifade eder. Gazzâlî'nin hayvanî yahut tabiî şekilde izafet oluşturmadan yalnız ruh veya kalp kelimeleri kullanıldığında ise kast ettiği nefis-i natikadır. “er-Risâletü'l-Ledüniyye”, s. 241.

²²⁹ Gazzâlî, “er-Risâletü'l-Ledüniyye”, *Mecmûatü Resâil-i İmâm Gazzâlî*, nşr. İbrahim Emin Muhammed, Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, s. 241.

²³⁰ Gazzâlî, “er-Risâletü'l-Ledüniyye”, s. 242.

²³¹ İnsanî ruhu, filozoflar nefis-i nâtika; mutasavvıflar kalp; Kur'ân-ı Kerim'de Allah Teâlâ ise nefis-i mutmainne yahut emrî ruh diye isimlendirmektedir. Gazzâlî'ye göre farklılık sadece lafızlarda olup her bir kavram aynı manaya delalet etmektedir. “er-Risâletü'l-Ledüniyye”, s. 241.

sıfatlarla vasıflandırır. Ruhlar bedenden ayrıldığında ancak iyi, kötü, alim, cahil, fasık ve benzeri edindikleri vasıflarla birbirinden ayrışacaktır.²³²

Gazzâlî'ye göre ölüm, insanî ruhun bedenden ayrılmasıyla birlikte tabî ve hayvanî ruhun işlevsiz hale gelmesi ve hareketin son bulmasıdır. "Rabbine dön!"²³³ hitabının muhatabı da ancak insanî/nâtık ruh olabilir.²³⁴ Gazzâlî kabirde ise acının ve elemın mutehayyile yoluyla ruh sayesinde hissedileceğini ifade eder. Çünkü ona göre ölüm ile beraber ruh vehmetme gücünü beraberinde götürerek bedenden ayrılır.²³⁵ Aynı zamanda insanî ruh ahirette yeniden dirilme sonrası tekrar bedenine dönecektir. İnsanın cennette elde edeceği zevkleri hissetmesi de yine ruhu ile mümkündür. El-Madnûnu's-Sağîr'in sonlarında ruhların mertebeleri ve varlık âlemi hakkında bilgi veren Gazzâlî'nin buradaki düşüncelerini sistemli bir hâlde Mişkâtü'l-Envâr adlı eserinde bulmaktayız.

Gazzâlî *Mişkâtü'l-Envâr*'da Nur Suresi'nin otuz beşinci ayetini temel alarak, nur kavramı üzerinden adeta ontolojik bir sistem kurmaktadır. Nuru, varlığı ile başka şeylerin görülmesine imkan tanıyan şey olarak tarif eder. Nurun hakikati ise algılanmasıdır. Nurun hem kendisi apaçıktır hem de açığa çıkartandır. Fakat algının gerçekleşmesi bir nur ile birlikte başka bir vasıtayı da gerekli kılmaktadır ki bu ilk etapta duylardır. Özellikle göz ve nur arasında kuvvetli bir alaka vardır. Gazzâlî bu iletişime binaen bizzat göze de nur demektedir. Fakat tıbben sağlıklı olan gözde dahi kusurlar bitmeyecektir. Çünkü duylar insana sınırlı bir şekilde bilgi sağlamaktadır. Bunun için Gazzâlî, maddi sınırlardan ve kusurlardan arınmış olan insan kalbinin nur şeklinde ifade edilmesini daha uygun görür. Bu "nur "bazen "ruh", bazen "insani nefis "ve bazen de halkın genelinin kabul ettiği üzere "akıl "diye ifade edilmektedir. Gazzâlî de bu kabul sebebiyle nuru göz yerine akıl diye isimlendirmenin evla olduğunu düşünmektedir. Metinde geçtiği üzere akıl, ruh ve nefis kavramları birbiri yerine kullanılmaktadır.²³⁶

²³² Gazzâlî, *el-Madnûnu 's-Sağîr*, s. 388.

²³³ "Ey huzur içinde olan nefis! Sen O'ndan razı, O da senden razı olarak Rabbine dön!" *Fecr*, 89/27-28.

²³⁴ Gazzâlî, "er-Risâletü'l-Leduniyye", s. 243.

²³⁵ Gazzâlî, "el-Madnûn bihi ala ehlih", s. 372.

²³⁶ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr Varlık-Bilgi-Hakikat*, nşr.-çev. Mahmut Kaya, 2. b., İstanbul: Klasik Yayınları, 2017, s. 35-36.

Bu eser Gazzâlî'nin düşünce seyirinde kendisinden sonrakiler için bir problem olarak algılanagelmiştir.²³⁷ Eserinde nur üzerinden metafizik bir sistem oluşturmak isteyen Gazzâlî²³⁸, her ne kadar tasavvufu hakikat için nihayi gaye olarak benimsese de açıklamalarında felsefî epistemoloji ve ontolojinin etkisi bariz bir şekilde göze çarpmaktadır. Epistemolojide bilginin oluşum sürecini işleyişi, nefsin kuvvelerini ve de nefis teorisinde insan ile Allah arasındaki ilişkiyi ele alış şekli Yeni Eflâtuncu felsefesinin ontolojik kabulleri ile oldukça benzerdir.²³⁹ Buna binaen Watt gibi bazı araştırmacılar bu eserin Gazzâlî'ye ait olduğunda tereddüt etmişlerdir.²⁴⁰ Fakat bu bir çelişkiden ziyade Gazzâlî'nin elde ettiği felsefî bilgileri ustaca kullanarak tasavvuf literatürüne kazandırma başarısıdır. Bu önemi ile Mişkât tasavvuf literatürü bakımından bir değişimin başlangıcı olarak kabul edilebilir. Çünkü Gazzâlî'nin son raddede felsefî mirası özümseyip felsefî tasavvuf²⁴¹ dönemine öncülük ettiği sonucuna ulaşılacak çok zor görünmemektedir.²⁴² Özellikle bilgi sisteminde sıklıkla kullandığı nur, bilinen ve sayesinde şeylerin bilindiği bir unsur iken ilerleyen aşamada ontolojik bir gerçeklik olarak varlığın özünü teşkil edecektir.²⁴³

Gazzâlî âlemi cismanî ve ruhanî olmak üzere ikiye ayırır. Bu iki âlem farklı bakış açılarıyla çeşitli isimlerle anılmaktadır. Diğer isimler ulvi ve sufli, duyuşsal ve akli âlem veya mülk ve gayb, şehadet ve melekut âlemi şeklinde taksim olunmuştur.²⁴⁴ El-Madnûnu's-Sağîr'de de ruhun emir âleminde olduğunu dile getirir. Ölçülebilen,

²³⁷ Kutluer, Mişkât'ın hala problematik bir yönü olduğunu fakat eserin Gazzâlî'ye ait kabul edilmesinde bir sakınca görmediğini belirtir. Ona göre Tehâfüt ve Mişkât arasındaki bu fark Gazzâlî'nin epistemolojik kararsızlığını değil düşünce sisteminin gelişerek tamamlanmasını temsil etmektedir. Aynı zamanda Gazzâlî'nin bu eseri entelektüel bilgi birikiminin metafizik alanda aldığı son haldir. Makalenin tamamı için bkz.: "Felsefe ile Tasavvuf Arasında: Gazzâlî'nin Mişkâtü'l-Envâr'ında Entelektüel Perspektifler", 900. Vefat Yılında İmam Gazzâlî Sempozyumu, İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2011, s. 507-533.

²³⁸ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, nşr. Ebu'l-'Alâ Afîfî, Kahire: el-Mektebetü'l-'Arabîyye, 1383/1964, s. 40.

²³⁹ İlhan Kutluer, "Felsefe ile Tasavvuf Arasında: Gazzâlî'nin Mişkâtü'l-Envâr'ında Entelektüel Perspektifler", s. 509-510.

²⁴⁰ W. Montgomery Watt, *Müslüman Aydın -Gazzâlî Hakkında Bir Araştırma-*, çev. Hanifi Özcan, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1989, s. 113.

²⁴¹ Gazzâlî sonrasında Sühreverdî tarafından geliştirilen İşrâki akım nur kavramına binaen felsefî ve tasavvufî bir öğreti geliştirmiştir. Gazzâlî'den itibaren Allah Teâlâ için Nuru'l-Envâr tabirinin kullanılmasına rağbet artmış, nur-u Muhammedî düşüncesi İbnü'l-Arabî ile tafsilatlı bir şekilde işlenmiştir. Süleyman Uludağ, "Nur", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/nur#1> (18.01.2023).

²⁴² İlhan Kutluer, "Felsefe ile Tasavvuf Arasında: Gazzâlî'nin Mişkâtü'l-Envâr'ında Entelektüel Perspektifler", s. 512.

²⁴³ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 44-45.

²⁴⁴ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 53.

tartılabilen veya sayılabilen her türlü varlık cisimler âlemine aittir. Hiçbir ölçüye konu olmayan şeyler ise emir âlemindedir.²⁴⁵ Ruh, akıl ve varlıkların zihinde oluşan sûretleri bu minvaldedir.

Nuru idrak edebilen gözün zâhir ve bâtin olmak üzere iki vechesi vardır. Zâhir göz, cismani âleme ait olup diğer duyulara da yol göstermektedir. Bâtinî göz yani kalp gözü, akıl ve ruh gibi yetilerin tümü birden ruhanî âleme ait hakikatleri kavrama bakımında ortaktır. Kim dünyaya aldanırsa ikinci manadaki kalp gözünü köreltip kendisini insan yapan özelliklerini zayi ettiğinden hayvanlardan da aşağı bir seviyeye inmeye mahkum olur.²⁴⁶

Gazzâlî zikredilen iki farklı âlem arasındaki ilişkinin nasıl mümkün olacağını açıklamak için nuranî insan ruhlarının bilinmesini gerekli görmüştür. Bu ruhların her biri diğeri ile alakalı olacak şekilde beş kısımda incelemektedir. Yaptığı taksim ruhun mertebelerini oluşturur, bunlar:

1. Duyusal
2. Hayalî
3. Aklî
4. Fikrî ve
5. Kutsî/Nebevî ruhtur.

Duyusal ruh, isminden anlaşılacağı üzere duyu organlarından gelen bilgilerin kabul edildiği ruhtur. Bu mertebede insanlar ve hayvanlar arasında herhangi bir fark yoktur. Henüz aklî melekeleri gelişmemiş bebeklerin ruhu da bu düzeydedir. *Hayalî ruh*, duyudan gelen verileri kaydetme, koruma ve kendisinden sonra gelen ruha iletme görevini üstlenmektedir. Gazzâlî bu ruhun bebeklerde henüz bulunmadığını ifade etmektedir. Çünkü bebek görüp arzuladığı nesne kendisinden uzaklaştırıldığı zaman onu unutup başka şeylerle oyalanabilmektedir. Fakat biraz daha büyüdüğünde gördüğü

²⁴⁵ Gazzâlî, *el-Madnûnu 's-Sağîr*, 386-387.

²⁴⁶ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 40-41.

nesnenin sureti kendisinde korunduğu için artık o nesneyi görmese de hatırlamanın etkisi ile ağlamaya devam eder. Gazzâlî bazı hayvanlarda da hatırlama yetisinin olduğunu düşünmektedir. Evcil hayvanların sahiplerini seneler sonra dahi görünce hatırlaması buna örnek gösterilebilir. *Aklî ruh* sayesinde insan duyuların ve hayalin dışındaki kavramları idrak eder. Tikel olarak nesnelerin her birinde var olan aynı vasıfların tek bir çatı altına alınması ile oluşan külli bilgiler²⁴⁷ akli ruh sayesinde algılanır. Bu ruh insana mahsustur ve temyiz çağına ermemiş çocuklar ile hayvanlarda olması mümkün değildir. *Fikrî ruh*, akılda bulunan kavramları usta gibi işleyerek birleştirir ve insanın yeni bilgiler üretmesini sağlar. Bu yöntemle elde edilen bilgilerin sayısı oldukça fazladır. *Kutsî/Nebevî* ruh öncelikli olarak peygamberlere sonra da bazı velilere mahsustur. Allah'ın dilemesi dahilinde ahiretteki durumlara, gayb ve melekler âlemine dair bazı bilgiler başta olmak üzere herkesin bilemeyeceği özelliklere sahip ilimler bu ruhta izhar olur.²⁴⁸ Buna da akli ve fikrî ruh erişemez.

Her ne kadar ilk iki ruh mertebesi hayvanlar ile ortaklık arz etse de insana yer yüzünde nihayi konumunu ve şerefini veren şey muhakkak ki onun yüce ve manevi olanlar ile irtibat kurabilme yönüdür. Bu beş ruhun hakikati tamamının nur olmasıdır. Buradaki her bir ruh mertebesi Gazzâlî tarafından kandilin parçalarına benzetilerek tasvir edilmektedir. Önemli olan bir diğer husus da yaptığı betimlemelerin sadece müminler için geçerli olduğudur. Kafirler delalette olduğundan hâlleri zifiri karanlıktır ve nurdan bir nasipleri yoktur.²⁴⁹

Gazzâlî ilimlerin tahsil yollarını açıklarken, *insanî öğrenimi* iki şekilde ele alır. Bunlardan ilki başkasından ilim öğrenme (taallüm) iken diğeri kişinin kendi uğraşı sonucu öğrenmesi yani tefekkürdür. Gazzâlî insan nefsinin tefekkür yolu ile külli nefsten²⁵⁰ faydalandığını ifade eder ve külli akli hoca, kutsi ruhu da öğrenci olarak

²⁴⁷ Ömer Mahir Alper, "Külli", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kulli> (27.11.2022).

²⁴⁸ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 62-63

²⁴⁹ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 66.

²⁵⁰ Gazzâlî'nin karşı çıktığı felsefi kozmolojik sisteme ait olan kavramları kullanması ilk bakışta bu risalelerin Gazzâlî'ye ait olmadığı şüphesini kuvvetlendirir. Fakat İhyâ'da kalbin bilgi kaynakları ve onları nasıl kullandığı söz konusu olduğunda bu risalelerin bilgi edinme sürecini daha net bir şekilde ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. Zaten Gazzâlî'nin felsefi nefis teorisini benimsediği bilinmektedir. Örneğin felsefi kozmolojinin kabul ettiği zorunlu varlık olan Allah Teâlâ'nın fiillerinde çokluk olamayacağı için birden bir

açıklamaktadır.²⁵¹ *Rabbânî öğrenim* de iki türlü gerçekleşmektedir. İlki vahiydir ve bu yalnızca peygamberlere mahsus bir öğrenme türüdür. Bu sebeple vahyin kazandırdığı ilme nebevî ilim denilmektedir. Peygamberlerin her türlü kötülükten arınmış olan kutsî/nebevî nefsi taallüm ve tefekküre ihtiyaç duymadan külli akıl yoluyla ilimlerin tamamını öğrenmiş olur. İkinci tahsil yolu ise ilhamdır. İlham, arınmışlığına ve kabiliyetlerine göre insan ruhunun külli ruh tarafından etkilenmesidir. Külli ruhun bütün ilimlere vakıf olsa dahi insanî nefis ancak istidadı kadarından haber verir. İlham yoluyla elde edilen ilme de ledünnî ilim adı verilir.²⁵² İhyâ'yı esas alarak kalp başlığında açıkladığımız ilham, *Ledün Risalesi*'nde felsefi bir şekilde ele alınmaktadır.

Bütün bunlarla birlikte daha evvel zikredilmiş olan nur mefhumu aynı zamanda Hz. Peygambere de işaret etmektedir çünkü bilgileriyle başkalarının yolunu aydınlatmak ancak âlimlerin ve özellikle peygamberlerin kutsal ruhlarında bulunan bir sıfattır. Yer yüzünde mevcut olan bütün ruhlar ya da -akıl, kalp ve nefis diye de isimlendirilen- nurlar kendilerini böylesi ulvi ruhlardan iktisap etmiştir.²⁵³

İnsana varlık veren ilke hiyerarşik olarak göksel nurlardan gelmektedir. Bütün nurlara aydınlığını veren ise ancak *Nuru'l Envâr* olan Allah Teâlâ'dır. O halde Gazzâlî'ye göre yeryüzündeki ruhların hepsi hatta Allah Teâlâ dışındaki her şey mecazi olarak vardır. Ancak kendilerine varlık veren *Nuru'l Envâr*'a yakınlaştıkça insan bu mecaz çukurundan kurtulabilir. İnsana yükselme imkanı veren şey ise şehadet alemine hapsolan bedeni değil sahip olduğu ruhudur.²⁵⁴ Bu ruhlar da âlemde sıralı bir düzen içerisindedir, her birinin mertebesi vardır. İnsanlar yükselişlerini nihayi olarak birlikte/tevhidde tamamlayacaktır.

çıkar ilkesi ile Allah Teâlâ'dan südur eden ilk varlık külli akıldır. Külli akıl tanrıdan aldığı feyz ile eşyanın hakikatini külli olarak kavrar ve diğer varlıklara iletir. Külli akıldan da külli ruh/nefis meydana gelir. Külli ruh/nefis bütün bir âlemin nefsidir yani âlemdeki cüz'i nefislerle kurduğu irtibat sonucunda artık külli ruhta tikel bilgiler oluşmaya başlar. Fârâbî ile birlikte İhvân-i Safâ'daki cüz'i nefisler yerini faal akla bırakacaktır. Faal akıl cismani olan dünya ile irtibatın merkezi olması bakımından önemlidir. İlhan Kutluer, "İttisâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ittisal--felsefe> (17.01.2023).

²⁵¹ Gazzâlî, "er-Risâletü'l-Leduniyye", s. 247-248.

²⁵² Gazzâlî, "er-Risâletü'l-Leduniyye", s. 248-249.

²⁵³ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 42

²⁵⁴ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 43-44.

Çünkü en yüce olan Nuru'l Envâr'da artık çokluk bitmiştir. Ruhunu arındırarak bu makamı elde eden insan için artık elde edilecek başka bir istek kalmamıştır.²⁵⁵

Gazzâlî kelime-i tevhid şerhi diyebileceğimiz *Risâletü't-Tecrîdi fî Kelimeti't-Tevhîd* adlı risalesinde insanları iki zümreye ayırır. İlk zümre âlem-i fazl olup kelime-i tevhidin hem lafız hem de mana yoluyla hakikatine varan kişilerden oluşur. İkinci zümre de âlem-i adl olup kelime-i tevhidin manasını kalplerine indirmeyenlerden oluşur.²⁵⁶ Gazzâlî “lâ ilahe illallah” lafzının kalpte, ruhta ve sırda tezahür ettiğinden bahsetmektedir. Yani lâ ilahe illallahın manasına inanan insanların, inanma derecelerine göre makamlarını oluşturmaktadır. Gazzâlî aynı zamanda bu makamları kalpler, ruhlar ve sırlar olmak üzere birer âlem olarak tasavvur etmektedir. Bu âlemler, âlem-i fazl zümresindekiler için yükselen makamlardır. İç içe girmiş daireler olarak düşünüldüğü zaman kalpler âlemi, gayb ve şehadet âlemine yakın olduğu için en içteki dairedir; ruhlar âlemi beden âlemine yakındır ve kalbi de kapsar. En dıştaki çember ise sırlar âlemidir. Çünkü bütün bu makamlar sırlar âleminin içinde mütalaa edilmektedir.²⁵⁷ Bu anlatım Hakîm et-Tirmîzî'nin ileride gelecek olan kalp tasavvurunu çağırıştırılmaktadır.

Riyazette yolun başında olanların makamları kalp, yolun yarısını tamamlayanların makamı ruh ve son noktaya varanların makamı da sır âlemidir.²⁵⁸ Bu makamların aynı zamanda birer idrak mahali olduğu anlaşılmaktadır. Fiilleri etkileyen iç amiller başlığı altında ele almadığımız fakat mutasavvıflarca kabul gören ruha ait bir idrak mertebesi olarak sırrı da zikredebiliriz. Sır, ilk dönemden itibaren başta Hz. Peygamberin, sahabeden bir kısmının yahut seçkin veliler zümresinin ulaşabildiği bir bilgi bütünü olarak kabul edilmiştir. Osman el-Mekki'den nakledildiğine göre kalp, ruh ve sır birbiri içine geçmiş halkalar olarak kabul edilmektedir. Kalpler marifetin, ruh muhabbetin ve son olarak sır da müşahedenin merkezidir.²⁵⁹ Ayrıca tasavvuf düşüncesinde özellikle İmam-ı Rabbânî'nin etkisi ile letâif-i hamse usulü benimsenmiştir. Kalp, ruh, sır, hafî ve ahfâ denen latifeler insan bedeninin farklı yerlerinde konumlandırılarak bu bölgelerde

²⁵⁵ Gazzâlî *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 48-49.

²⁵⁶ Gazzâlî, *Risâletü't-Tecrîdi fî Kelimeti't-Tevhîd Tevhid ve Ledün Risalesi*, çev. Serkan Özburun, Yunus Özkan Özburun, İstanbul: Furkan Yayınları, 1995, s. 14-15.

²⁵⁷ Gazzâlî, *Risâletü't-Tecrîdi fî Kelimeti't-Tevhîd Tevhid ve Ledün Risalesi*, s. 56-57.

²⁵⁸ Gazzâlî, *Risâletü't-Tecrîdi fî Kelimeti't-Tevhîd Tevhid ve Ledün Risalesi*, s. 58

²⁵⁹ Necdet Tosun, “Sır”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sir#2-tasavvuf> (06.12.2022).

belirli bir adabla zikir çekilir. Sâlik mürşidinin gözetiminde kalp zikri ile seyrüsülûke başlar ve sırayla manevî olarak ilerledikçe latifeler değişir. Özetle zikredilen bu mertebeler/letâifler farklı birer hâl olmaları itibari ile birbirinden ayrılmaktadır.²⁶⁰

Gazzâlî'nin düşüncesindeki değişim son dönem eserlerinde inşa ettiği metafizik sistemde kendini göstermektedir. Salt nur olan Allah Teâlâ ile insanın var oluşsal farkını bir nevi yumuşatmak için insanın bedeni değil ruhu öncelenmiştir. Ruh, vücudda bulunan bir yetkinliktir. Bu yetkinlik insanı bilir kılması ve asıl gayesi olan Allah Teâlâ ile yakınlık kurmasına imkan sağlar. Gazzâlî'nin insanın oldukça metafizik bir şekilde ele aldığı risalelerinin ise ona aidiyeti tartışmalı olsa da düşünce prensibine uyumlu olduğu genel kabul görmektedir.²⁶¹ Risalelerde ele alınışına göre ruh, insana sadece hayat vermekle kalmayıp arındıkça yüksek makamlara ulaşır. Öyle ki insan ruhunu arındırdığında külli ruhtan gelen feyzlere mazhar olur ve sır perdeleri kalkar, eşyanın hakikatine ulaşır.

2. NEFİS

İnsanın kendisi, can, nefes ve benzeri gibi birden fazla manaya gelen nefis²⁶², genel kabule göre insanın özü manasında kullanılmaktadır.²⁶³ Özellikle ruh ve nefis kavramlarının birbirleri yerine kullanılmaları oldukça yaygındır. Kur'ân-ı Kerim'de de bu kavramlar bazen eş anlamlı olarak²⁶⁴ kullanılmıştır. Nefsin hem birden fazla kavram

²⁶⁰ Osman Türer, "Letâif-i Hamse", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/letaif-i-hamse> (17.01.2023).

²⁶¹ H. Bekir Karlıağa, "Gazzâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/gazzali#5-eserleri> (06.12.2022).

²⁶² *Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'ân*, nşr. Mustafa el-Bâz, Riyad: Mektebetü Nizar, s. 648-649.

²⁶³ Mestçizâde Abdullah Efendi'ye isnad edilen risale üzerine Mehmet Ali Aynî'nin yazdığı özetle/makalede nefsin anlamları sekiz başlık altında toplanmaktadır. Bu makaleye göre nefis: birinci manası ile Zatullah'a, ikinci manası ile insan ruhuna, üçüncü manası ile kalbe ve sadra, dördüncü manası ile insanın bedenine, beşinci manası ile beden ve ruh bütünlüğüne, altıncı manası ile insanın bedeninde bulunan ve kötülük ile vasıflanan, insanı kötülüğe davet eden kuvveye, yedinci manası ile canlı yahut cansız olsun yaratılmışlar için zat anlamına ve sekizinci manası ile cins/tür manasına karşılık gelmektedir. Mehmet Ali Aynî " (Nefs) Kelimesinin Manaları", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, S. 14 (1930), s. 45-52.

²⁶⁴ Ruh ile eş anlamlı kullanıldığı ayet: ... "Zalimlerin şiddetli ölüm sancıları içinde çırpındığı; meleklerin, ellerini uzatmış, "Haydi canlarınızı (enfusekum- ruhunuzu ölümün sancısından) kurtarın! Allah'a karşı

ile eş anlamlı olması hem de kendi içerisinde zıt manalar barındırması onu tanımlamayı güçleştirmektedir. Dini kaynaklarda nefse ait özelliklerden haber verilse dahi nefsin mahiyetine yönelik tam bir tanım bulunmamaktadır.²⁶⁵

İslâm düşüncesinde filozofların düşüncesine yer vermeden önce kelam âlimlerinin nefis yerine ruh kavramını kullanmış oldukları bilinmelidir.²⁶⁶ Mütakellimin ilk dönemden itibaren kabul ettikleri âlem tasavvuru gereği Allah Teâlâ'dan başkasını gayr-i cismani olmakla nitilemedikleri bilinmektedir. Mütakelliminin mütakaddimin döneminde nefis yerine ruh olarak tabir ettiklerinde kast ettikleri de manevî bir unsur değil latîf bir cisimdir. Oysa İslam filozoflarının tevarüs edip geliştirdikleri nefis teorisi ontolojik bir sisteme dayanır ve geniş kapsamlıdır. Özellikle İbn-i Sinâ sonrasında bu miras hem kelam hem de tasavvuf ilmini derinden etkilemiştir.

İslam filozoflarının tanrı-âlem ilişkisini tasvir ettikleri sudur teorisi haricinde âlemdaki varlıkları açıkladıkları bir de doğa teorisi mevcuttur. Bu teoriye göre ay altı âlemi oluşturan şeyler ateş, hava, su ve toprak unsurlarıdır. Bu unsurlar çeşitli oranlarda bir araya gelerek cisimlerin oluşmasını sağlarlar. Ayrıca bütün terkipler oluşturduğu şeyin mizacı olarak kabul edilmektedir. Bu terkipler de sırası ile madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar şeklinde mizaç kategorilerini oluşturur. Mizaçlar arası geçişte nesnelere hangi kategoriye ait olduğunu anlamak zorlaşır. Dolayısıyla türler arasında hatta aynı türün içerisinde mizaçlar farklılık gösterir. Madenler ve bitkilerin ayrışmasında belirleyici olan esas bitkilerin beslenme, büyüme ve çoğalma faaliyetinde bulunmalarıdır.²⁶⁷

Filozoflarca ateş, hava, su ve toprak âlemi oluşturan *dört unsur* olarak kabul edilmektedir. Bu dört unsur özelliklerine göre doğal bir harekete sahiptir. Ateş ve hava

doğru olmayı söylediğiniz, ve onun âyetlerinden kibirlenerek yüz çevirdiğiniz için bugün aşağılayıcı azap ile cezalandırılacaksınız" diyecekleri zaman hallerini bir görsen! "el-En'âm, 6/93.

Bazen de nefis kelimesi kast edilen şeyin özünü ve zatını ifade etmek için kullanılmıştır: "Herkesin yaptığı iyiliği ve yaptığı kötülüğü hazır bulacağı günde kişi, kötülükleri ile kendi arasında uzak bir mesafe bulunmasını ister. Yine Allah sizi kendisine karşı dikkatli olmanız hakkında uyarmaktadır. Allah kullarını çok esirgeyicidir." el-Âl-i İmrân, 3/30.

²⁶⁵ Süleyman Uludağ, "Nefis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/nefis#1> (09.12.2022).

²⁶⁶ Ömer Türker, "Nefis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/nefis#2-islam-dusuncesi> (10.12.2022).

²⁶⁷ Ömer Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, 1. b., Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020, s. 132-133.

yukarı; toprak ve su ise aşağı doğru hareket etmektedirler. Aynı zamanda bu dört unsur yer yüzündeki nesnelere temel maddesi oldukları için cisimlerde de “doğal bir meyl ” oluştururlar. Bu meyl sayesinde nesnelere kendilerinde ağır basan unsurun niteliğine göre aşağı yahut yukarı doğru hareket eder. Nesnelere bu doğal hareketi Meşşâî filozofların tabiat/doğa kavramı ile açıklanmaktadır. Ayrıca ateş, hava, su ve toprak olarak ifade edilendört unsur hayvan ve insan türünde kan, balgam, safra ve sevdâ denilen yeni bir forma kavuşur. İnsan ve hayvanlarda bulunan bu dört unsura da *el-ahlâtü'l-erbaa* adı verilmektedir. Hayvanlar da bitkilerden hem el-ahlâtü'l-erbaa hem de iradeleri ile hareket edebilmeleri dolayısıyla ayrılır. Mizaç seviyesi insan türüne ancak ihtiyari hareket gerçekleştirildiğinde ulaşır. Yani ihtiyari hareket insan ile hayvanın ayırım noktasıdır.²⁶⁸

Verilen bilgilerden hareketle madenlerin taşıdığı özelliklerden çok daha fazlasına sahip olan bitki, hayvan ve insan türleri karşımıza çıkmaktadır. Bu üç türün sahip olduğu yetkinlikler madde ve ona şeklini kazandıran suretin haricinde bir gerçeklik arayışına sebep olmuştur. Aristotelesçi ve Yeni Eflatuncu düşünürler, bu türlerin sahip olduğu hareketleri diğer bir ifade ile yetkinlikleri açıklayabilmek için “nefis ” dedikleri prensibi kabul etmişlerdir. Filozoflara göre nefis, bitkilerin, hayvanların ve insanların ilk yetkinliğidir.²⁶⁹

Bir önceki paragrafta aktarmış olduğumuz türler kendi hakikatlerine göre nefse sahip olmaktadır. Yani türünün sahip olduğu yetkinlikler olan beslenme, büyüme ve üremeyi sağlayan *bitkisel nefis*; algılama ve iradeli hareket etmeyi sağlayan *hayvani nefis*; bir şeyin mahiyetini ve neden olduğunu idrak etmeyi sağlayan ise *insani nefstir*. Türler kendinden önceki türün kabiliyetlerine de direkt elverişli olmaktadır. Böylece türler bir nevi kabiliyetleri bakımından mükemmelleşmeye doğru gitmektedir. Bitkisel ve hayvani nefis yerleştikleri bedenlerin ölümünden sonra yok olacaktır. İnsani nefsin ise bu mükemmelleşme seyrinin sonucunda bedenden bağımsız olarak salt akıl formunda varlığını sürdüreceği kabul edilmiştir.²⁷⁰

Ay altı âlemde maddeden ayrı olarak var olamayan insanın, cismanilikten tamamen uzak olan ay üstü âlem ile ilişkisini açıklamak da nefis sayesinde problem

²⁶⁸ Ömer Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, s. 133-134.

²⁶⁹ Ömer Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, s. 133-134

²⁷⁰ Ömer Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, s. 135-136.

olmaktan çıkmaktadır. Filozoflar bu ilişkiyi mümkün kılanın ancak beden haricinde manevî bir varlık biçimi olan nefis olduğunu kabul etmektedir. İnsani nefse mahsus olan düşünme ve akletme faaliyetleri, insan ile aşkın olan arasındaki irtibata imkan tanımaktadır. Bedenin gelip geçici arzularına muhalefet eden insan, Faal Akıl ile ittisâl ederek var oluş amacını gerçekleştirebilecektir. Bu ittisâli gerçekleştiren akla da müstefâd akıl denmektedir.²⁷¹ Bu yönü ile İslam felsefesinde nefse, iki farklı âlem arasında bağ kurma görevi üstlendirilmiştir.²⁷²

Bununla birlikte Fârâbî gibi bazı İslam filozoflarının düşüncesinde cismani haşre yer olmaması, Gazzâlî'nin filozofları tekfir etmesine sebep olmuştur. Fârâbî'nin, dünyada iken akıl gücünü yetkinleştirip kemâle erdirmeyen kişinin, ahirette ebedi saate ulaşamayacağını ifade ettiği belirtilmiştir. Genel olarak İbn Sînâ ve diğer filozoflar şer'î haberlere binaen daha ılımlı bir tavır sergileyerek, aklî ve amelî olarak yetkinleşen insanın saadete daha yakın olacağı ortak paydasında buluşur.²⁷³

Tasavvufta nefis, kelam ve felsefeden farklı bir şekilde ele alınmıştır. Mutasavvıflarca nefis genel itibari ile masiyete kaynaklık eden kötü huyların ve aşağılık isteklerin bütününe sebep olan "kötülüğü emreden şekilde unsur manevi ²⁷⁴ ' anlaşılmaktadır. Ruh başlığında değinildiği üzere tasavvuf, insanın kötü huylarından arınması ve bu şekilde Allah Teâlâ'ya yaklaşmasını konu edinmektedir. Bu sebeple mutasavvıflar nefsin ne olduğundan ziyade nefis mücadelesi ile uğraşmışlardır. Dünyalık zevklerden uzaklaşmayı hedefleyen zâhidler kendilerini aldatan şeylerin başında nefis ve şeytanı zikretmişlerdir. Sufiler ayet-i kerimelerden²⁷⁵ yola çıkarak nefsin insanın putu olduğunu düşünmüşlerdir.²⁷⁶ Allah Teâlâ tarafından insana verilen nefis, tasavvufun

²⁷¹ Atilla Arkan, "Psikoloji: Nefis ve Akıl", s. 576.

²⁷² Ömer Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, s. 140.

²⁷³ Ömer Türker, "Nefis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/nefis#2-islam-dusuncesi> (10.12.2022)

²⁷⁴ "Ben nefsimi temize çıkarmam, çünkü Rabbimin merhamet ettiği hariç, nefis aşım derecede kötülüğü emreder" ... Yusuf, 12/53

²⁷⁵ "Hevâsını (nefsden gelen istekleri) ilah edinene görmedin mi?" el-Câsiye 45/23

²⁷⁶ Süleyman Uludağ, "Nefis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/nefis#1> (11.12.2022).

tamamına sirayet eden bir kavram olarak karşımıza çıkar. Öyle ki tasavvufun tanımında dahi nefis ile mücadele etmek tabiri geçmektedir.²⁷⁷

Nefsin ilk etapta akla gelen olumsuz manasının yanında terbiye edildikten sonra insanı hayra ve iyiye yönlendirmesi mümkündür. Böylelikle nefis, insanı hem hayra hem de şerre sevk edebilir kabiliyettir.²⁷⁸ Ragıb el-İsfâhânî ve sair mutasavvıflar insanın Allah'ın halifesi olmayı hak edecek mertebeye gelmesi için nefisini arındırması gerektiğini kabul etmiştir. Ragıb'ın nefisten arındırılmasını elzem olarak gördüğü üç çeşit kuvvet vardır. İlki fikir kuvvetidir ki bu kuvvet arındırılarak hikmet ve ilim elde edilir. İkincisi şehvet kuvvetidir ve bu kuvvet kontrol altında tutularak iffet ve cömertlik meydana gelir. Üçüncüsü hamiyet kuvvetidir ve bu kuvvet akla itaat edecek duruma getirildiğinde şecaat ve hilim hâsıl olur. Tüm bu elde edilenlerin nihayetinde ise adalet ortaya çıkar.²⁷⁹ Nefste bulunan bu özelliklerin dizginlenmesi ile insan kendini helake götürecektir şeylerden kurtulmuş olmaktadır.

Mutasavvıflar, insan nefsinin arınma derecelerini genel kabulle nefsin yedi mertebeleri başlığı altında incelemektedir.²⁸⁰ Bu mertebelerden ilki, daima dünyevi lezzetleri arzularak kötülüğü emreden *Nefs-i Emmâre*'dir. Bu yönüyle nefsin ilk mertebesi kötülüklerin menbaıdır.²⁸¹ İkincisi, işlediği günahların farkında olan ve günahlarına pişmanlık duyan, kendisini azarlayan *Nefs-i Levvâme*'dir. Kur'ân-ı Kerim'de de lafız olarak geçmektedir.²⁸² Hatalarından dolayı kendisini azarlayan nefis gaflet örtüsünü bir miktar da olsa aralamıştır. Bu mertebede olan kişiler iyilik ve kötülük arasında gidip gelmektedir. Üçüncü mertebe, iyi ve kötü olan şeyleri anlama ve bunun ötesinde şehvet gücünün arzuları ile mücadele edip sabredebilen *Nefs-i Mülhime*'dir. Bu mertebede insana artık keşfin kapısı açılır ve kalbine ilhamlar gelmeye başlar.²⁸³

²⁷⁷ Mehmet Uyar, "Tasavvufta Kavramlar Arasındaki Anlamsal Bağların Mahiyeti Üzerine Bir Deneme: Nefis ile İlgili Kavramlar Örneği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 40 (2016), s. 168.

²⁷⁸ Abdülvehhab Öztürk, *Ansiklopedik Kur'ân-ı Kerim Sözlüğü*, İstanbul: Şamil Yayınevi, 1995, s. 514.

²⁷⁹ Râgıb el-İsfâhânî, *ez-Zerî'a ilâ Mekârimi's-Şerîa*, thk. Ebü'l-Yezîd el-Acemî, 1. b., Kahire: Darusselam, 2007, s. 88.

²⁸⁰ İsa Çelik, "Tasavvufi Düşüncede Nefis Kavramı", *II. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu - Kastamonu'nun Manevi Mimarları-*, Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, 2014, s. 44.

²⁸¹ Gümüşhanevi, *Camiu'l-Usul: Veliler ve Tarikatlarda Usul*, çev., Rahmi Serin, İstanbul: Pamuk Yayınları, 1979, s. 369.

²⁸² " (Kusurlarından dolayı kendini) kınayan nefse de yemin ederim "el-Kıyamet, 75/2.

²⁸³ Gümüşhanevi, *Camiu'l-Usul: Veliler ve Tarikatlarda Usul*, s. 428.

Dördüncü merteye, tamamen iyi huylarla bezenmiş, şüphelerden arınmış iyi bir ahlak üzere olduğu aktarılan *Nefs-i Mutmainne*'dir.²⁸⁴ Bu mertebede kişilerin halk içinde olsalar da kalpleri hep Hak ile birliktedir.²⁸⁵ Beşinci merteye, Allah'ın her türlü fiiline razı olan *Nefs-i Râziye*'dir.²⁸⁶ Bu noktada kul, Allah'tan ne geliyorsa isyan etmeden ahlakı ve ameli ile sebat etmektedir. Altıncı merteye, Allah'a isyan etmeyip ondan razı olan kuldun, Allah'ın da razı olduğu manasına gelen *Nefs-i Marziyye*'dir. Son olarak yedinci mertebedeki nefis, seyrini tamamlayarak ergin hale gelen *Nefs-i Kâmile*'dir. Bu merteye nefis, Gazzâlî'nin aktarmış olduğu Kutsi Ruh ile aynı özellikleri taşımaktadır. İnsan aydınlanan vasfının yanında bir de aydınlatıcılık kazandığı için bu mertebede artık başkalarını irşâd edebilir makama gelmiştir.²⁸⁷ Esmâ tarikatlarında nefis mertebelerinin her birine özel farklı zikirler mevcuttur ve bu zikirler çekilerek merteye atlanmaktadır. Zikir nefse en zor gelen ibadetlerden biridir ve nefsin terbiye edilmesinde başat unsurdur.²⁸⁸ Nefis mertebelerini konu edinen oldukça fazla sayıda eser bulunmaktadır.²⁸⁹ Her mutasavvıf nefsin mertebelerini kendi tecrübelerince tasnif etmiş ve bu mertebelere dair geniş açıklamalarda bulunmuştur.

Gazzâlî'ye göre ruh, kalp, akıl ve nefis ufak incelikler olsa bile gayr-i cismanî ve insanın faslı olmak bakımından aynı şeyi ifade ederler. Gazzâlî bu incelikleri de ayrı başlıklarda ele alarak açıklamaktadır. Nefs söz konusu olduğu zaman ise bazen ruh ve nefsi eş anlamlı olarak kullandığı görülmektedir. Gazzâlî'ye göre nefis iki manaya delalet etmektedir. Bu manalardan birincisi, nefsin, kötü sıfatları idaresi altına alan bir varlık olduğudur.²⁹⁰ Kötü sıfatlar tabiri ile aklî kuvvelerin aksine aşağılık uğraşlara sebebiyet veren şehvet ve gazap kuvvelerini kast etmektedir. Gazzâlî sufilerin nefis manasından kast ettiklerinin de bu olduğunu ve tasavvuf yolunun nefis ile mücadele ile şekillendiğini ifade etmektedir. Nefsin ikinci manası, insanın işaret edilebilen zatı ve hakikati olduğudur.

²⁸⁴ İsa Çelik, "Tasavvufî Düşünce'de Nefis Kavramı", s. 47.

²⁸⁵ Gümüşhanevi, *Camîu'l-Usul: Veliler ve Tarikatlarda Usul*, s. 369.

²⁸⁶ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara: Rehber Yayıncılık, 1997, s. 549.

²⁸⁷ Gümüşhanevi, *Camîu'l-Usul: Veliler ve Tarikatlarda Usul*, s. 428.

²⁸⁸ İsa Çelik, "Tasavvufî Düşünce'de Nefis Kavramı", s. 48.

²⁸⁹ bkz.: Ethem Cebecioğlu, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 1. b., İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006, s. 744-768.

²⁹⁰ Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, C. 5, s. 16.

Nefs akledilebilir şeylere mahal olması sebebiyle aslında her şeyin hakikatinin kaynağıdır ve melekut âlemine ait olan bir cevherdir.²⁹¹

İlk manası ile nefsin Allah'a kavuşması düşünülemez çünkü o arzuları peşinde gittiğinden sahibini şeytana oyuncak etmiştir. Gazzâlî nefsin tanımını yaptıktan sonra nefse ilişkin haller sebebiyle nefsin farklı mertebelere ayrılacağını ifade etmektedir. Nefis mertebeleri hakkında yaptığı açıklamalar mutasavvıflar ile paralellik göstermektedir. İnsanı kötülüğe sürüklemesi yüzünden ilk manasıyla nefse, nefis-i emmare denir. Nefsine tam olarak itaat etmeyip direnen ve yaptığı kötülüklerden pişman olan nefse de nefis-i levvâme denmektedir.²⁹² İnsanların büyük bir kısmı nefis-i levvâme üzere seyir etmektedir. Allah Teâlâ'nın zikri ile kalpleri huzura eren, mutmain olan nefis ise nefis-i mutmainnedir. Kişi ilim, amel ve güzel ahlak ile bezenirse sanki bedene bürünmüş bir melek gibi olmaktadır. Bunun aksi şekilde insan sürekli nefesine hizmet ettiğinde de hayvanlardan aşağı bir merhalededir.²⁹³

Gazzâlî insanın sadece bedenden ibaret olmadığını ve özünün Allah Teâlâ'yı bilen nefis olduğunu ifade etmektedir. Nefis insanın duyu organları ile idrak edilemeyenleri kavramasını sağlamaktır. İnsanın bedeni çürüdükten sonra varlığının devam etmesi de ruh sayesinde olmaktadır. Dolayısıyla Gazzâlî, nefis bedenden ayrı manevi bir gerçekliğe sahip olduğunu kabul etmektedir.²⁹⁴

Gazzâlî'nin nefis hakkındaki açıklamalarından felsefi nefis teorisini benimsemiş olduğu anlaşılmaktadır. Gazzâlî fiillerin gerçekleşme biçimlerini sınıflandırarak, fiilleri şuurlu ve şuursuz gerçekleştirilmeleri bakımından ele alır. Şuurlu olan fiiller de ya akletme ya da akletmeksizin gerçekleşir. Akletme ile meydana gelen fiiller de tek bir yolla yahut çeşitli yollarla meydana gelmesi bakımından ikiye ayrılır. Bu bilgilere göre oluş ve hareket bildiren fiillere sebep olması bakımından nefisler dört kısımda incelenmektedir, biri de maddenin doğal hareketidir. Bunlar:

²⁹¹ Gazzâlî, *Meâricü'l-Kudsiyye fî Medârici Ma'rifeti'n-Nefs*, 2. b., Beyrut: Dar'ul Afak el-Cedide, 1980, s. 15.

²⁹² Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, C. 5, s. 17.

²⁹³ Gazzâlî, *Meâricü'l Kuds*, s. 15-16.

²⁹⁴ Gazzâlî, *'el-Madnûn bihi ala ehlih'* (Mecmûatü Resâil-i İmâm Gazzâlî içinde), thk. İbrahim Emin Muhammed, Mısır/Kâhire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, 1986, s. 366.

1. Mebde-i Tabiî
2. Nebati Nefs
3. Hayvanî Nefs
4. İnsanî Nefs ve
5. Felekî Nefs olmak üzere beş kısma ayrılır.²⁹⁵

Gazzâlî mebde-i tabiî kavramını, nesnenin şoursuzca gerçekleştirdiği özüne yerleşmiş bir hareketi diye açıklamaktadır. Cisimlerin kendisinde olan bu hareket, cisimler ağır olduklarında aşağı, hafif olduklarında da yukarı yönde gerçekleşmektedir. Buna göre Gazzâlî'nin mebde-i tabiî kavramı Meşşâî felsefedeki doğa tasavvuruna tekabül etmektedir. Nebatî/bitkisel nefis yine şoursuz bir şekilde hareket etmekle birlikte beslenme, büyüme ve üreme olmak üzere çeşitli kabiliyetlere sahiptir. Hayvanî nefis ise şourlu fakat akıl yürütme olmaksızın hareket edip fiil işleyebilme gücüne sahiptir. Yani hayvanlar da iradeleri ile şourlu bir şekilde hareket ederler fakat cüzileri bilmekten acizdirler. Gazzâlî mutasavvıfların direkt olarak nefis dediklerinde hayvanî nefsi kast ettiklerini aktarır. Nefis kavramının ilk etaptaki olumsuz çağrışımlarına binaen böyle bir düşünce geliştirildiği öngörülebilir.²⁹⁶ İnsanî nefis akıl yürütme ile birlikte çeşitli durumlar arasında tercih yapma, seçme hakkına sahip olan nefistir. Dolayısı ile insan kendi türüne özgü olan nefsi sayesinde külli bilgileri idrak edebilir, hükümler verebilir ve hangi fiili işleyeceğine dair seçim yapabilir. İnsanı diğer varlık biçimlerinden ayıran şey de sahip olduğu bu özelliklerdir. Son olarak felekî nefis de ay üstü aleme dahil olması sebebi ile akıldan ayrı düşünülemez bu sebeple aklederek hareket etse dahi fiillerinde çokluk yoktur, tek bir fiil gerçekleştirir.²⁹⁷ Gazzâlî'nin nefis taksimi felsefi kozmoloji ve metafizik ile paraleldir. İhtiyar ve akıl erdirme ile insanların ayrıştırılması sorumluluk açısından son derece önemlidir. İnsan bu sayede yapıp ettiklerinin karşılığını alacaktır.

²⁹⁵ Gazzâlî, *Meâricü'l Kuds*, s. 21-22.

²⁹⁶ Gazzâlî, "Ledün Risalesi", s. 241.

²⁹⁷ Gazzâlî, *Meâricü'l Kuds*, s. 20-21.

Gazzâlî'ye göre insanî nefsi her düşünce grubu farklı isimlendirmiştir. Filozoflar nefis-i natika, sufiler kalp ve Kur'an-i Kerim'de de Allah Teâlâ nefis-i mutmainne olarak isimlendirmektedirler. Fakat mana olarak hepsi birdir.²⁹⁸

Gazzâlî'nin nefis hakkında söyledikleri de ruh ile oldukça benzerlik arz etmektedir. Nefsi de tıpkı ruh gibi cisimselliğin ilişemediği bir cevher olarak düşünmüştür. İnsanın görünen bedeninin haricinde var olan bir gerçeklik olduğu kaçınılmazdır. Hasret, ayrılık acısı, pişmanlık ve sair duyguların beden ile hissedilmesi mümkün değildir. Nefsin cevher oluşunun bir diğer kanıtı da insanın duylardan ve bedenden tecrid ederek havada kalma ihtimali bulunsaydı da benliğinden, nefsinden haberdar olacağıdır.²⁹⁹ Bu delillendirmenin İbn Sînâ'nın uçan adam metaforu ile aynı olduğu ifade edilmiştir.³⁰⁰ Nihayetinde Gazzâlî düşüncesinde nefis, terbiye edildiğinde insanı kemâle ulaştırmaya yarayan manevî bir unsurdur.

3. AKIL

İnsanın Allah Teâlâ'nın halifesi olmaya layık oluşu ve yeryüzünde yaratılan diğer şeylerin kendisine musahhar kılınması akli sayesinde. Çünkü akıl diğer varlıklardan ayrı olarak insanlara mahsus kılınmıştır. Bir insanın kendisini ve apaçık olan varlığı bilmesi ve dahi kendini bilme eylemi bizzat akıl ile gerçekleşmektedir. Günümüzde bilme eylemi direkt olarak beyin ile açıklanmaktadır. Duyguların ve farklı bilişsel fonksiyonların beynin hangi kısmında gerçekleştiği işlevsel beyin görüntüleme yöntemleri ile tespit edilebilmektedir.

Akıl kelimesi kökünde engellemek, bağlamak ve yasaklamak gibi manalar barındırmaktadır. Akıl, insana mahsus olup insanın sorumlu tutulma sebebi olan düşünme ve anlama yetisi şeklinde tanımlanmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de geçtiği üzere insanın sorumlu tutulması, yaptığı eylemin bir karşılığı olması akıl sebebiyledir. İslam

²⁹⁸ Gazzâlî, "Ledün Risalesi", s. 241.

²⁹⁹ Gazzâlî, *Meâricü'l Kuds*, s. 23-24.

³⁰⁰ Gazzâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, çev. Serkan Özburun, 1998, İstanbul: İnsan Yayınları, s. 24.

düşüncesinde akletmenin sadece beyne isnad edilmediği bunun yanında insanın kalp, lüb ve fuâd gibi manevi unsurlarının da idrak edici olarak kabul edildiği bilinmelidir.³⁰¹

İslam keliminde aklın çeşitli tanımları yapılmıştır. Mu'tezile aklın araz olduğunu benimserken Ehl-i Sünnet âlimlerinin büyük bir kısmı akli cisim ve cevher olarak kabul etmektedir. Kelamcılar için ruh gibi aklın da gayr-i cismani olduğunun söylenmesi yani Allah Teâlâ'dan başka bir varlığa gayr-ı cismaniliğin atif edilmesi güç bir meseledir. Bunun yanında akli sıfat, güç ve garize olarak kabul edenler de mevcuttur.³⁰²

Felsefede çeşitli tabirler ile ilkçağdan beri aklın mahiyeti üzerinde fikir yürüten filozoflar, İslam keliminden farklı olarak akla ontolojik sistem içerisinde de yer verirler. Onlara göre akıl ezeli bir varlıktır.³⁰³ İslam felsefesinde insan iki cevherden oluşur. Bunlardan cismanî olan cevher bedene, manevî olan cevher de nefse tekabül eder. Cevherler arasındaki farklılık sebebi ile nefis ve beden bir arada bulunması “mukârenet” kavramı ile açıklanmaktadır.³⁰⁴ Nefis ve beden arasındaki ilişki esasen insanın biliş sürecine ışık tutmaktadır.

Gazzâlî'nin de benimsemiş olması sebebiyle filozofların bedensel ve nefsi güçlere dair görüşlerinin bilinmesi önemlidir. Felsefede akıl, nefis teorisinin bir uzantısı olarak ele alınmaktadır. Asıl gaye olan mutluluğa ulaşmak insanı diğer canlılardan ayıran akıl sayesinde gerçekleşmektedir. Akıl, insanın sahip olduğu/olabileceği bilgilerle donatılmasına imkan tanıyan bir sürecin nihai noktasını temsil etmektedir.³⁰⁵ Akli donatanlar da filozoflarca kabul edildiği üzere nefiste bulunan iki temel güçtür. Bunlar müdrik ve muharrik güçlerdir. Muharrik güçler bedenin yaşamına devam edebilmesi için gerekenlere ulaşmasını sağlayan hareket ettirici bir güçtür. Akılla bizzat alakalı olan müdrik güçler ise iki kısım altında ele alınmaktadır. İlki, görme işitme, koklama, tatma ve dokunma olmak üzere beş duyunun oluşturduğu dış güçlerdir. İkincisi, hiss-i müşterek,

³⁰¹ Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/akil#1> (17.12.2022).

³⁰² Cağfer Karadaş, “Akıl ve İman: Meseleye Kelâmî Nazar”, s. 595.

³⁰³ Cağfer Karadaş, “Akıl ve İman: Meseleye Kelâmî Nazar”, s. 596.

³⁰⁴ Ömer Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, s. 55.

³⁰⁵ Atilla Arkan, “Psikoloji: Nefis ve Akıl”, s. 593.

hayal, vehim, hafıza ve zâkireden oluşan iç güçlerdir. Bu iç ve dış güçlerin nihayetinde ise hepsine hakim olan akıl gelmektedir.³⁰⁶

Dış güçler olan duylarda herhangi bir hastalık olmadığı sürece, her biri ilgili olduğu organ ile yahut dokunma duyusu gibi bedenin tamamına yayılarak dış dünyadan topladığı bilgileri beyne göndermektedir. İç idrak güçleri ise duyların verdiği somut bilgilerin haricinde soyut kavramları algılamaya elverişli olmakla ayrışır.³⁰⁷ Beynin belirli bölümlerinde konumlandırılmış olan iç idrak güçlerinin ilki olan *hiss-i müşterek* beynin ön kısmında bulunarak dış idrak güçleri ile köprü vazifesi görmektedir. Beş duydudan alıp idrak ettiği çoklu verileri birleştirerek özümser ve yargıda bulunur. Bilginin oluştuğu süreçte *hiss-i müşterek* ilk duraktır ve edindiği bilgileri kendisinden sonra gelen hayal gücüne iletir.³⁰⁸

Hayal gücü hem ortak duydudan gelen bilgileri depolar hem de daha önceden edinmiş olduğu veri yığımına müdahalede bulunabilir. Yani günlük hayatta kullanımımıza paralel olarak idrak edilen nesnelere henüz yanbaşıımızda yokken de onları düşünüp suretlerini canlandırabilmemiz hayal gücü sayesinde gerçekleşen bir faaliyettir. Daha önceden idrak edilmiş birbirinden farklı olan gerçeklikler hayal gücü ile birleştirilip aslında var olmayan şeyler düşünülebilir. Yine de hayal edilenler duyu verilerinin dış dünyada karşılaştıkları şeyler ile sınırlıdır. Dış nesnelere zihinde tasavvur edilmesi manasına gelen bu faaliyet “soyutlama ”olarak isimlendirilmektedir.³⁰⁹ Hayal gücü de depoladığı verileri vehme aktarır.

Beynin kısımlarını mahal edinmiş olan bu güçlerin her biri diğerini kuşatıcı olduğundan daha karmaşık özelliklere sahiptirler. Vehim de dış dünyada idrak edilenlerin anlamına ulaşarak soyutlamanın ikinci basamağını oluşturur. Vehim, idrak edilen nesnelere hakkında hüküm verebilir fakat nesnelere maddesinden ayrı olarak düşünemez. Örneğin sandalyeyi bilir anlar fakat tam olarak ahşaptan, metalden yahut plastikten ayrı bir sandalye gerçekliğini idrak edemez. Hayal gücünün aksine vehim depolama görevi görmez bunun yerine vehimde anlam kazanan suretler “hafıza gücünde ”biriktirilir. Şayet

³⁰⁶ Ömer Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, s. 56-57.

³⁰⁷ Atilla Arkan, “Psikoloji: Nefis ve Akıl”, s. 583-584.

³⁰⁸ Ömer Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, s. 57.

³⁰⁹ Ömer Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, s. 57.

bir bilginin tekrar anlamına ulaşmak istediğinde vehim, hafıza da bulunan bu suretleri “hatırlama/zâkire gücü” sayesinde tekrar hatırlayıp kullanabilir. Yani vehim, hayal gücündeki suretleri anlamlandırıp soyutlar, bu yönüyle “mütehayyile ”olarak; hafızada biriken manaları tekrar kullanabilir bu asli yönüyle de “mütevehhime ”olarak isimlendirilir.³¹⁰

İdrak güçlerinin, nefis teorisinin bir uzantısı olarak ele alındığı zikredilmişti. Nefsin bedene etkisi vehim gücü ile başlamaktadır. Felsefede bedenden ayrı olarak kabul edilen aklın, bedendeki temsilcisi kabiliyetlerinin benzerliği sebebiyle vehimdir. Nefsin, vehme tesiri sayesinde de idrak faaliyeti gerçekleşmektedir. Bu faaliyeti sebebiyle vehme “mütefekkiye ”adı da verilmektedir. Bedende cisimsel olmasına karşılık yargı verebilen tek idrak gücü vehimdir. Buraya kadar var olan bütün dış ve iç idrak güçleri insan ve hayvanlar arasında müşterektir. Hayvanî ve insanî nefsi ayıran şeyin hayvanların iradi olarak hareket edebilirken ihtiyari olarak hareket edememesiydi. Bunun sebebi hayvanların sadece vehme sahip olup akla sahip olamamasıdır. Beslenme, büyüme ve üreme gibi iradi eylemlere karar veren vehim gücüdür. Bu temel güdüler hakkında yargı veren vehim, sadece ihtiyaç odaklı olabilir. İnsanlara mahsus olan aklî nefis insanların ihtiyaçları doğrultusunda bir de kültür geliştirmektedir.³¹¹ İnsanların yeme, barınma ve sair diğer ihtiyaçlarına binaen çok eski zamanlardan beri bir üslup ve sanat gelişmiştir. Sadece ihtiyaç gidermekten ziyade insan yaşadığı toplumu ve kendini güzel olan ile bezemiştir.

İdrak güçlerinin sonunda hepsini tahakkümü altına alan akıl gelmektedir. Akıl sayesinde insan dış ve iç idrak güçlerinden gelen malumatı çözümler, birleştirir, yeni sonuçlara ulaşır. Vehim ile gerçekleşen ikinci soyutlama cisimsellikten ayrışamazken akıl ile beraber üçüncü soyutlama kemal ile gerçekleşmiş olur. Yani artık idrak edilenler maddi olan bütün suretlerinden ayrı olarak düşünülebilmektedir.³¹² Örneğin kahve fincanını dış ve iç idrak güçleri ile kavrayan akıl artık bütün zamanlarda gördüğü yahut göreceği nesneyi tanıyıp fincanlık hükmü verebilecektir. Bu akla mahsus olan külli bir idrak ediş biçimidir.

³¹⁰ Ömer Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, s. 58.

³¹¹ Ömer Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, s. 58-59.

³¹² Ömer Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, s. 58-59

Nefs işlenirken onun cisimsellikten uzak aklî bir cevher olduğuna değinilmişti cisimden ayrılamayan beden ile ilişkisi de yöneten ve yönetilen ilişkisi gibidir. Bölünmez cevher olması sebebiyle de nefsin birden fazla eylemi yapması mümkün görülmemiştir. Aklın bedeni yönetmesi amelî/pratik; bilme eylemi ise nazari/teorik yönünü oluşturur.³¹³ Bilme eyleminde başat olan akıldır. Bu taksim nefse nispet edilmek yerine akla da nispet edilerek pratik ve teorik akıl şeklinde ayırım yapılmaktadır. Teorik akıl salt bilgi ile ilgili iken eyleme dönen bilgiler özellikle ahlak ile ilgili olacak şekilde pratik akılda ele alınır. Bu ayırımı ana etken aklın idrak alanına giren makullerdir. İnsanda defaatle gerçekleşen eylemlerinin sonucunda tecrübi bir bilgi meydana gelmektedir. Bu yönü ile pratik akıl oluşmaya başlamaktadır.³¹⁴

İnsanın akletme süreci, her bir insanda bireyin yaşam koşullarına, yaşına, cinsiyetine ve benzeri sebeplere göre değişiklik arz etmektedir. Filozoflarca nesnelere maddi suretlerinden öte taşıdıkları salt anlam, aklî suretleri oluşturur. Her türlü maddeden soyutlanmış olan aklî suretler de küllî bilgileri oluşturmaktadır. Asıl gayesi bilmek olan teorik akıl idrak ettiği bu nesnelere ile sanki canlı bir organizma gibi gelişip bütünleşmektedir.³¹⁵ Yani idrak edilenler akla içkin bir duruma gelir. Örneğin insan, söğüt, meşe, kavak gibi ağaçları bilir ve bunların hepsinin aynı tür olduğu hükmüne varır. Renginden, yapraklarından veya şekillerinden soyutlandığında da ağaç kavramını idrak eder ve görmediği çeşitler dahil olmak üzere yer yüzünde bulunan bütün bu türe aynı hükmü verebilir.

Filozoflar aklın maddeden manaya, somuttan soyuta geçiş sürecini her biri birer seviye olacak şekilde sınıflandırmıştır. Bunlar:

1. Heyulani akıl, nefsin kendini bilebilmesi, edindiği bilgiler ile şekillenmeye müsait oluşunu ifade etmektedir.
2. Bilmeleke akıl, nefsin bedenle kurduğu ilişki sonucunda, nefsin bedene ait vasıtaları kullanarak ilk bilgilere ulaşması ile meydana gelir. İlk bilgiler ile insanın çaba sarf etmeksizin bilgileri elde etmesi kast edilir. Örnek olarak varlığa ilişkin idrak, tam

³¹³ Ömer Türker *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, s. 60-61.

³¹⁴ Atilla Arkan, "Psikoloji: Nefis ve Akıl", s. 594.

³¹⁵ Atilla Arkan, "Psikoloji: Nefis ve Akıl", s. 595.

ortasından bölünen bir şeyin eşit olması ve parçanın bütünden ufak olmasının bilinmesi gibi şeyler bilmeleke akıl sayesinde gerçekleşir. Bilmeleke akıl diğer bilgilerin oluşmasına imkan sağlayan bir meleke olarak kabul edilebilir.

3. Bilfiil akıl, ilk bilgileri elde eden meleke halindeki aklın artık diğer nesnelere hakikatlerini idrak etmeye, bilgiler türetmeye başladığı için fiil haline geçmesi olarak tasavvur edilir.
4. Müstefâd akıl, insan bilgilerinin var olanların tamamını idrak edecek derecede olmasına verilen isimdir.
5. Kudsî akıl ise peygamberlere mahsus olarak çaba gösterilmeden varlığın hakikatine sahip olabilen akıldır.³¹⁶

Her kişi var olanların tamamını idrak edebilecek bir akıl seviyesine sahip olamayabilir. Gündelik hayatta da insanların kabiliyetlerindeki farklılıkları, anlamadaki zorlukları yahut bu konudaki çabaları farklı farklıdır. Fakat felsefi düşüncenin muradı varlığı var olmak bakımından kavrayabilmek ve nesnenin özüne dair anlama kavuşabilmektir. Bütün bu faaliyet üstün bir çabanın ürünü olarak birçok fedakarlığın beraberinde getirilmesi gereken bir süreçtir. Çünkü müstefâd akıl metafizik bilgiyi elde edene kadar matematik ve fizik ile alakalı olan bilgilerin tedris edilmesiyle gerçekleşir. Kişi teorik bilgileri elde etmenin yanında ahlakî olarak da bir arınma süreci yaşamalıdır. Her şeyden öte peygamberlere bu süreci yaşamadan hakikat bilgisine ulaştıran akıl ise kudsî/mukaddes akıldır. Peygamberler Allah Teâlâ'nın seçtiği insan olmaları hasebi ile çaba sarf etmeksizin bu bilgilere ulaşabilir.³¹⁷

Nefs teorisinde anlatılmış olan faal akıl olmadan insan aklının bu süreçlerden geçebilmesi mümkün değildir. İnsanda kuvve olarak bulunan aklın bilfiil hâle gelip aktifleşmesi faal akıl sayesinde gerçekleşir. İnsanın aklî olgunluk seviyesi yükseldikçe maddi olan ile ilişkisi azalır ve ay üstü âlemdeki faal akıl ile ittisâl kurar.³¹⁸ Bu ittisâl sonucunda ise müstefâd akla ulaşan bireyde yahut direkt olarak kutsî nefiste gayb bilinmez olmaktan

³¹⁶ Ömer Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, s. 62-63.

³¹⁷ Ömer Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, s. 63.

³¹⁸ Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/akil#1> (17.12.2022).

çıkar ve bu zümredeki insanlar edindikleri hakikat bilgisi sayesinde toplumun idaresini sağlayacak yasalar ve kararlar koyabilir.³¹⁹

Tasavvufi düşüncenin ilk dönemi diyebileceğimiz zâhidler döneminde akıl, fıkıh, kelam ve hadis âlimlerinden farklı bir şekilde düşünülmemiştir. Akıl, zâhidlere göre insan için en büyük nimetlerden biridir. Çünkü insanın ebedi kurtuluş bileti olan iman akıl sayesinde sorumluluk hâline gelir. Yine aynı şekilde insan akli sayesinde Allah Teâlâ'nın yarattıklarının harikulade oluşunu bilir ve nimetlerine şükretmeyi, kötülük arzu ettiğinde insanın iyiye yönelmesini sağlar. Ayrıca Allah'ın kelamının anlaşılması için biricik gerekliliktir. Akıl, zor da olsa rahatından, nefsin arzularından kaçmayı doğru bulur. Hakîm et-Tirmizî ve Hâris el-Muhâsibî gibi erken dönem sufilerinin de etkisiyle akıl, nefsin isteklerini ifade etmek için kullanılan hevâ kavramının zıddı olacak şekilde kullanılmıştır. Bu yönü ile akıl, sahibini daha önemli olan ahiret saadetine ulaştırmada büyük rol oynamaktadır.³²⁰

Hakîm et-Tirmizî ve Hâris el-Muhâsibî akıl hakkında kendilerinden önceki sufilerden daha fazla açıklama yapmıştır. Hâris el-Muhâsibî aklın mahiyetinin sorulması üzerine bir eser kaleme almıştır. Eserinde aklın gerçekte tek manasının olduğunu ve bu sayede insanların sahip oldukları akli tanıdığını, kendileri için faydalı ve zararlı olan şeyleri öğrendikleri bir seciye/garîzedir (doğuştan getirilen huy, tabiat). Akıl bir başkası tarafından insana kazandırılabilir bir şey değil tamamen Allah Teâlâ tarafından bir lütuf olarak insanlara verilmiştir.³²¹

Muhâsibî'ye göre akıl, cisim gibi ölçüp tartılabilecek, rengi-kokusu olabilecek bir şey değildir. İnsanın akıl sahibi olduğunun nişanı fiilleridir. Nitekim insanlar sahip olduğu akla göre ahmaklık yahut delilikle nitelenir. İnsan akli sayesinde sorumludur, insanın imtihana tabi tutulmasının sebebi de akıldır.³²²

³¹⁹ Ömer Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, s. 66.

³²⁰ Süleyman Uludağ, "Akıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/akil#3-tasavvuf> (23.12.2022).

³²¹ Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, nşr. Hüseyin Kuvvetli, 1. b., Beyrut: Daru'l-Fikir, 1971, s. 201-202.

³²² el-Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s. 203-204.

Muhâsibî'ye göre bilgi akıl sayesinde meydana gelir. Bilgi nasıl aklın fiili ise bir şeyi reddetmek/inkâr ve cehalet de fiildir. Bunun yanında yaratılışı gereği insanda zorunlu bilgiler oluşmaktadır. İnsan elde ettiği bu zorunlu bilgileri işleyerek tekrar yeni bilgiler üretir. Bu akıl yürütme faaliyeti olmasa dahi insan aklın kabiliyetleri sayesinde duyu organlarının verdiği bilgiler ile gözlemleyerek nesnelere arasındaki farkları idrak edebilir.³²³

Muhâsibî, fehm/beyan ve basiret/marifet kavramlarını da akıl ile eş anlamlı olarak kullanmaktadır. Akıl sahibi hakkında hayırlı hüküm vermesi sebebiyle bu isimlerle anılmıştır. Akıl yürütme yolu ile insan Allah'ın adaletini kavrar, kavradıkça basireti açılır ve Kur'ân-ı Kerîm'deki manaları detaylı bir şekilde idrak etmiş olur.³²⁴

Allah Teâlâ'yı tanıdıkça fazileti artan aklın gerçekleşecek olan kemâli sınırlı bir alana mahsus olarak düşünülmemelidir. Çünkü Allah'ı tanımanın sınırı yoktur. İnsan kesin inançla acizliğini kavradıkça, Allah'tan korkup dini basirete sahip olursa Allah'ı tanımak noktasında yetkinlik açısından kemâl ile vasıflanabilir.³²⁵

Muhâsibî'nin aktarılan görüşlerinden en önemlisi aklın, Allah tarafından kula lütuf olarak verilen bir nur olmasıdır. Muhâsibî kalpte bulunan nurun akıl, gözde bulunan nurun ise görebilme eylemi olduğunu ifade eder.³²⁶ Böylelikle aklın mahalli de kalp olarak belirlenmiş olmaktadır. Kalbin işlevini yerine getiren seciye nur olan akıldır. Nurlar üzerine bir metafizik sistem inşa eden Gazzâlî, aklın nur olarak vasıflanmasından oldukça etkilenmiş gözükmektedir. Zaten ileride geleceği üzere yaptığı akıl tasnifini de Muhâsibî'den aktarır.

Gazzâlî'nin akıl ile ilgili olarak aktarmış olduğu bilgilere birden fazla eserinden ulaşmaktayız. Yine eserine hakim olan üslup ve düşünme tarzına göre açıklama yaptığını göz ardı etmemek gerekir. Çünkü fikirleri hitap kitlesine yahut daha önceden bahsedildiği üzere hayatı boyunca gelişmeye devam eden entelektüel birikimine göre değişiklik arz etmektedir. Bu yüzden akli da tek düze bir şekilde tanımlamaktan uzaktır. Gazzâlî'nin

³²³ el-Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s. 206.

³²⁴ el-Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s. 210-211.

³²⁵ el-Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s. 218.

³²⁶ el-Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s. 204-205.

çeşitli eserlerinden yola çıkarak akıl ile ilgili verdiği bilgiler aktarılacaktır. İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn adlı eserinin ilim kitabında ilmin faziletine genişçe bir yer ayırır ve fazilete ulaşma imkanı sağlayan aklı da bu kısımda açıklamaktadır.

İnsanın canlılar içerisindeki konumu çok eski zamanlardan beri araştırmalara konu olmuştur. Binlerce yıldır insanın mahiyetine dair düşünme ve araştırma faaliyeti nihayete erememiştir. İnsanın diğer canlılara hükmedebilmesi ve tabiatı kendi hizmetine yardımcı olarak kullanabilmesi onu diğer mahlukattan üstün bir konuma yerleştirmektedir. Bu üstünlük, İslam düşüncesinde insanın kendisinden kaynaklanmaz bizzat Allah Teâlâ tarafından insana verilen akıl sayesinde gerçekleşir. Gazzâlî'ye göre de akıl insana lütfedilmiş en şerefli nimettir. Çünkü Allah'ı bilebilmek ve ebedi saadete ulaşmak ancak akıllı kişilerin elde edebileceği bir imkandır. Aklın dünyadaki faydaları ise sayılamayacak kadar çoktur fakat ebedi saadet yanında bunlar oldukça geçici faydalardır.³²⁷

Gazzâlî İhyâ'da müstakil bir başlık olarak aklı ele aldığı kısımda aklın şerefi, hakikati ve kısımlarını açıklar ve de aklın şeref ve kıymetinin son derece açık olduğunu ifade eder. İlim ile akıl arasındaki ilişki ağaç-meyve ve güneş-ışık ilişkisine benzemektedir. Muhâsibî gibi Gazzâlî de aklı nur olarak isimlendirmektedir. Bununla birlikte Gazzâlî bir genelleme yaparak, Kur'ân-ı Kerîm'de geçen nur lafızlarından kast edilenin ilim, zulmet lafızlarından kast olunanın ise cehalet olduğunu ifade eder.³²⁸

Akıl hakkındaki ihtilafların önünü kesebilmek için aklın çeşitli manalara geldiğini kabul etmek gerekmektedir. Gazzâlî'ye göre hakikatte aklın dört manası vardır. Akıl hakkında bilinmesi gereken ilk şey, aklın insanı hayvanlardan ayıran vasıf olmasıdır. İnsan sahip olduğu bu vasıf sebebiyle ilimler elde etmektedir. Gazzâlî, Muhâsibî gibi insanın bu sayede ilim elde ettiğini, aklın kalpte hasıl olan bir nur olduğunu ve bu sayede insanın eşya hakkında bilgi sahibi olduğunu ifade eder. Bununla birlikte kendilerinde ilim hasıl olmayan kişiler de şayet bir sağlık problemi yoksa fitraten yaratılıştan sahip oldukları akıl sebebi ile akıllı olarak hükmedilir.³²⁹ Yani akıllı olarak vasıflanmak için

³²⁷ Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi 'd-Dîn*, C. 1, s. 52.

³²⁸ Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi 'd-Dîn*, C. 1, s. 306.

³²⁹ Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi 'd-Dîn*, C. 1, s. 312-313.

sahip olunan bir ilimden ziyade akıl kuvvesine sahip olmak öncelenmektedir. İlk manası ile akıl denilince bunlar kast edilir. Bu aklın aslı ve kaynağı hükmündedir.³³⁰

İkinci manası ile akıl, varlığa ilişen imkansızları ve mümkünleri idrak eder. Az ve çok arasındaki farkı kavramak gibi başlangıçta düşünme olmaksızın idrak edilebilirler bu kapsama girmektedir. Zaruri bilgiler olarak da isimlendirililen bu bilgiler akıl ile de eş tutulmuştur. Gazzâlî kelimelerinin aklı bu şekilde tarif ettiklerini ifade eder. Akıl bir yönü ile zorunlu bilgilere tekabül eder fakat bundan ibaret değildir.³³¹

Aklın üçüncü manası, yılların yaşanmışlığıyla beraber bir işe veya olaya karşı oluşan tecrübelerin insanı bilge yapması ve bu kişilerin akıllı diye isimlendirilmesidir. Toplum nezdinde saygı duyulmaya layık olan bu kişilerin aksi vaziyette olanlar da cahil, budala ve ahmak gibi isimlerle anılır. Deneyimlerle elde edilen bu seviye birinci ve ikinci manadaki aklın bir uzantısıdır. Belirli bir çaba sonucu elde edilir.³³² Yaşlılara kıymet verilmesi, onlar ile istişare edilip fikirlerinin alınması bu sebeple önemli görülmektedir.

Aklın dördüncü manası ise işin sonuna odaklanıp geçici hazlara aldanmayacak kadar kuvvetlenen ve sahibini bu yol ile ilerleten bir hâldir. Bu manadaki akıl kişinin sahip olacağı son mertebedeki akıldır ve ancak büyük bir çaba sayesinde elde edilebilir.³³³

Akıl doğuştan sahip olunan bir seciye, zaruri bilgiler, tecrübi bilgiler ve bu tecrübi bilgilerin sonucunu düşünerek uygun davranışlar serdetmek şeklinde özetlenebilmektedir.³³⁴ Verilen bu tariflerden aklın doğumdan itibaren bir gelişme süreci yaşadığı anlaşılmaktadır. Tasavvuf düşüncesinde olduğu gibi Gazzâlî de sahip olunan her şeye Allah'a nisbetince değer biçmektedir. Özellikle aklın son mertebesi nefsin kemaline tekabül edecek şekilde tanımlanmaktadır. İnsan şehvetinin etkisinden ve dünyevi lezzetlerden uzaklaştıkça akli da yaratılış gayesini gerçekleştirir duruma gelir.

Aklın kabiliyetlerinin yani elde ettiği ilimlerin akıl olarak isimlendirilmesi lügat açısından bir sorun teşkil etmez. Çünkü akıl bu ilimleri tıpkı topraktaki ve güldeki su gibi

³³⁰ Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi 'd-Dîn*, C. 1, s. 314.

³³¹ a.yer.

³³² Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi 'd-Dîn*, C. 1, s. 314.

³³³ a.yer.

³³⁴ Gülay Parlak, *Gazzâlî'de Akıl*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019, s. 65.

içkin olarak kendisinde barındırır. Gül suyunun çeşitli araçlar ile gülden ayrışması gibi aklın yaratılıştan sahip olduğu marifet de ancak beden aracı ile ortaya çıkarılabilir. Marifete içkin bir akla sahip insan, aynı şekilde iman etme ve yaratıcıyı bilebilme özelliğini de beraberinde getirir. Kimi insan fitratında var olan imanı unuttur kafir olur, kimisi de hatırlamaya muhtaç bir şekilde mümindir.³³⁵ Gazzâlî'nin hatırlamaya muhtaç olarak elde edilen iman ile kast ettiği insanın nefsini terbiye etmekten aciz kalmasına karşılık gelmektedir. Çünkü o göz gibi kalbin de basiret sahibi olduğunu ifade etmektedir. Kalbi basiret sahibi olanlar ise elde ettikleri nur sayesinde dinin özünü idrak edebilirler. Böylece Gazzâlî'ye göre akıl, sadece zahir olanları idrak etmekle kalmayıp imanın özünü, ayetlerin hakikatlerini bilebilecek bir misyondadır. Dolayısıyla idrak edilenlerin yine zahirî ve batınî ayrımı gözetilerek ele alındığı dikkat çekmektedir. Aynı zamanda batınî basiret kalp ile ilişkilendirilerek ilgili ayetler örnek gösterilmiştir.³³⁶ Kalbe yüklenen akletme fonksiyonu ileride ele alınacaktır.

Buraya kadar ki kısımda akıl manevi hakikatleri de kuşatacak şekilde ele alınmaktadır. Ayrıca iki mesele söz konusu olmaktadır. İlki, aklın basiret ile ilişkilendirilerek imana oldukça yaklaştırılmasıdır. Çünkü aklını kullanan insan Allah'ın buyruklarını anlayıp kabul edecek ve bunun neticesinde iman ile şereflenecektir. Muhâsibî'de de aklın kemalinin Allah korkusu, Allah'a karşı şüphesiz bir inanç ve dini basiret ile gerçekleşeceğini ifade etmiştir.³³⁷ Dolayısı ile iman ile akıl arasında paralel bir ilişki mevcuttur. Kişi Allah Teâlâ'ya yaklaşmış, kesin bir inanca sahip olursa akıl yönünden de ilerleme kaydetmektedir.

İkincisi, Gazzâlî'nin doğuştan bilgiye sahip bir insan portresi tasavvur etmesidir. İnsanın yaratılışında iman etme ve makulâtı bilme potansiyeli mevcuttur. Bu ifadeler Platon'un *anamnesis* yani *hatırlama teorisini*³³⁸ çağrışırsa dahi Gazzâlî'nin hatırlamadan kastı iman ile sınırlı kalmaktadır. Delil getirdiği ayetlerden de yola çıkarak, kulun

³³⁵ Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi 'd-Dîn*, C. 1, s. 318.

³³⁶ Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi 'd-Dîn*, C. 1, s. 318-320.

³³⁷ Haris el-Muhâsibî, *el-Akl ve'l-Fehmü'l-Kur'ân*, s. 220.

³³⁸ Hatırlama Teorisi için bkz.: Vedi Temizkan, "Platon'un Phaidon Diyaloğunda Anamnesis Kuramı", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 21 (2016), s. 217-230.

unuttuğu, Allah'a itaat etmek üzere verdiği sözdür.³³⁹ Bununla birlikte hadis-i şerifte geçtiği üzere her doğan çocuğun İslam fıtratı üzere doğduğu ve iman kabiliyetine sahip olduğu bilinmektedir.³⁴⁰ Makulatin doğuştan zihinlerde mevcut olup Gazzâlî'nin öğrenmeyi hatırlama yolu ile gerçekleşecek bir şekilde tasavvur ettiğini iddia etmenin müstakil araştırmaları gerektirdiği ifade edilmiştir.³⁴¹

İnsanların sahip olduğu akıllar arasında farklılıklar mevcuttur. Bu farklılıkları Gazzâlî biyolojik, fiziksel, bilişsel ve sair sebepler ile açıklamaktadır. İnsan akıllı olsa da her zaman şehvetin tesirinden kurtulamamaktadır. Örneğin fiziksel ve biyolojik etkenleri sağlam bir gencin aklen kendisi için zararlı olduğunu bilse de zina şehvetine yenik düşmesi daha olasıdır. Yaşı ilerledikçe de zina şehveti zayıflayıp yerine başka zaaf lar gelebilir. Akıl sahibi bir insanı hataya düşüren diğer etkenlerden biri de gerçekten ilmin yoksunluğudur. Gazzâlî beslenme hakkında çok detaylı bilgisi olmayan kişiye nazaran doktorların ilmi ile daha sağlıklı bir şekilde beslenebileceğini örnek verir. Dolayısı ile ilim, aklın kemâle ermesinin önündeki engelleri def edici bir araçtır. Akıl kuvvetlendikçe de insanın şehvetlere olan düşkünlüğü azalır.³⁴²

Aklın üçüncü manasına karşılık gelen tecrübi bilgiler söz konusu olduğunda da insanların anlama kabiliyetleri, sosyal çevreleri ve yaşam standartları gibi etkenler göz ardı edilmemelidir. Akılların çeşit çeşit oluşunun bir diğer delili de tek bir meseleye karşı birden fazla görüşün benimsenebilir olmasıdır. Yine peygamberlerin akli ile cahil kişilerin aklının bir olmayacağı apaçıktır. Gazzâlî'ye göre şafak ile doğan güneş nasıl yavaş yavaş ortalığı aydınlatıp gözün görmesini sağlıyorsa akıl da tedrici bir şekilde kırk yaşına kadar gelişir ve insanın hayatını cehaletten kurtarır.³⁴³

Gazzâlî aklın çeşitlerinin inkar edilemeyeceğini çeşitli tasvirlerle ortaya koymaktadır. Özetlenecek olursa o, insanları akıl konusunda üçe ayırır. İlki bir eğitim

³³⁹“ Allah'ın üzerinizdeki nimetini ve "işittik, itaat ettik" dediğinizde ona verdiğiniz ve sizi kendisiyle bağladığı sağlam sözü hatırlayın. Allah'a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz Allah göğüslerin özünü hakkıyla bilendir. ”Mâide, 5/7.

³⁴⁰ Buhârî, “Cenâiz”, 92; Ebû Dâvut, “Sünne ”17; Tirmizî, “Kader”, 5.

³⁴¹ Gülay Parlak, *Gazzâlî'de Akıl*, s. 70-71.

³⁴² Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi 'd-Dîn*, C. 1, s. 321-322.

³⁴³ Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi 'd-Dîn*, C. 1, s. 322-323.

olmaksınız kendiliğinden bilenler, ikincisi ancak bir öğretim sonucu bilebilenler ve son olarak öğretim ve uyarma fayda vermeyenlerdir.³⁴⁴

İnsanı hayvanlardan ayıran, eşyanın hakikatini bildiren ve nur olarak vasıflanan³⁴⁵ akıl ile ilgili diğer bilgilere Mişkâtü'l-Envâr eserinden ulaşmaktayız. Gazzâlî'nin Mişkât'ta inşa ettiği ontolojik ve epistemolojik sistemi göz önünde bulundurarak akıl hakkındaki görüşlerini değerlendirmek gerekir. Gazzâlî'nin ruh ile ilgili görüşlerini aktarırken nur kavramının ilk olarak bir şeyin görünür kılınması ile alakalı olduğuna değinilmişti. Görünürlük ise başta göz ile alakalı bir durumdur ve göz nur olarak adlandırılır. Göz ise tek başına algılamayı gerçekleştirecek kabiliyette değildir. Gazzâlî'ye göre nur ismini asıl hak eden eşyayı gören göz değildir bilakis eşyaya dair hakikati idrak eden akıldır.³⁴⁶

Gazzâlî nur ismini akla hasrettikten sonra özelliklerini sıralar. I. Göz kendini göremezken akıl hem kendisini hem de kendi dışındakileri tanır. Akıl, bildiğinin de bilginin de farkındadır. Bu biliş duyuların kabiliyet sınırlarını aşarak gayri cismani bir özellikte açıklanabilir. II. Göz çok yakın ve uzak olan şeyleri görmeye kabiliyetli değilken akıl için yakın-uzak söz konusu değildir. Gazzâlî akla gayri cismanilik attettikten sonra ikinci merhalede akli Allah Teâlâ'nın nurunun misali olarak vasıflar. İnsanın Allah'ın suretinde yaratıldığına dair hadisi şerif³⁴⁷ de bu benzerliğe işaret etmektedir. Aklın kutsallığı Allah'ın nurunun yanında zerre gibi kalsa dahi nura benzerliğinden bir şey kaybetmemektedir. III. Göz herhangi bir engel karşısında aciz kalırken akıl, beden ile sınırlı kalmaz. Arşa ve melekler alemine erişir. Bu yönü ile zahir ve batın âleminin hakikatlerini kuşatır. IV. Göz sadece nesnelere görünüşünü idrak edebilirken akıl görülen şeyin nasıl olduğu, nelerden oluştuğu gibi hakikate yönelik durumları da kavrar. V. Göz diğer duyuların idrak alanına erişemezken akıl tüm duyu organlarından gelen bilgilere hem de duyular ile hissedilemeyecek olan çeşitli duyguları idrak eder. VI. Göz şahid âlemin ötesini idrak edemez ayrıca nesnelere sınırlıdır akıl ise sonsuzluğu idrak edebilir. En bariz örneği sayıların sonsuza kadar gittiğini idrak etmektir. Akıl aynı

³⁴⁴ Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi 'd-Dîn*, C. 1, s. 325.

³⁴⁵ Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi 'd-Dîn*, C. 1, s. 326.

³⁴⁶ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 35.

³⁴⁷ Buhâri, "Ehâdisü'l-enbiy"â, 1; Müslim, "el-Cenne", 28.

zamanda elde ettiği bilgileri birleştirip yeni sonuçlara ulaşır ve aklın öğrenmesine sınır konamaz. Ölene kadar yeni bir şey öğrenmek de bununla alakalıdır. Gazzâlî son olarak gözün gördüğü nesnelere hakkında yanılması yanında aklın gerçeğe ulaşmadaki önemini vurgular. Örnek olarak gezegenler göz ile bakıldığında nokta kadar küçükken akıl görünen şekliyle gerçek boyutlarının görüldüğü şekilde olmadığını anlayabilir.³⁴⁸

Gazzâlî yaptığı kıyaslamalardan sonra aklın da yanılmasını reddetmeyerek bu yanılığın sebebinin hayal ve kuruntu olduğunu ifade etmektedir. Hayal ve kuruntu aklın önündeki engellerdendir. Bununla birlikte akıl her koşulda her şeyi kavrayamayabilir. Böyle bir hâlde akli uyarıp harekete geçirecek en güzel şey bilgelik yani hikmettir. Hikmet olarak adlandırılmaya layık olan da Allah'ın kelamı olan Kur'ân-ı Kerîm'dir. Kur'ân-ı Kerîm'in aydınlatıcılığı sayesinde insan bilkuvveden bilfiil görmeye/ıdrak etmeye ilerler. Yine akıl belirli aşamalara ulaşsa da algısının sınırlarını etkileyen maddeden tam olarak soyutlanamaz. Bu sebeple insanın imtihana tabii tutulduğu dünya hayatı ölüm ile bittiği zaman aklın bedene ihtiyacı kalmaz ve akıl tamamen maddeden soyutlanır böylece bütün gizli şeyler ayan olur.³⁴⁹

Gazzâlî daha sonraki sayfada görünen âlemin melekler âlemine kıyasla ancak kabuk, suret ve şekil mesabesinde olduğunu ifade etmektedir. Ona göre şehadet âlemi melekler âleminin bir temsilidir.³⁵⁰ Bu ifadeleri ile Gazzâlî, Yeni-Eflatuncu anlayışa paralel olarak duyulur ve görülür evren anlayışını benimsemiş görünmektedir. İslam filozoflarından farklı olarak Gazzâlî, bir önceki paragrafta aktardığımız gibi aklın dini/Kur'ânî bilgi ile tam olarak doğru faaliyet göstereceğini düşünmektedir.³⁵¹

Gazzâlî'nin insanın sahip olduğu ruh mertebelerini duyusal, hayalî, aklî, fikrî ve kutsî/nebevî ruh olacak şekilde beş kısımda ele aldığı açıklanmıştı. Ruh ve akıl insanı idrak etmeye elverişli kılan iki unsurdur. Gazzâlî'nin ruhun mertebeleri ile açıkladığı şey de aslında insanın hakikati hangi seviyeden anladığının tablosudur. Mevlana'nın karanlıktaki fil hikayesinde olduğu gibi aslında tek bir gerçeklik üzerinde konuşan insanlar bulunduğu konumun sınırlarına göre nesnelere tasavvur etmektedir. Gazzâlî her

³⁴⁸ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 36-38.

³⁴⁹ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 39-40.

³⁵⁰ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 42.

³⁵¹ Mustafa Yıldız, "Gazzâlî'nin Akıl Eleştirisi", *TYB Akademi Dergisi*, S. 1 (2011), s. 77.

ne kadar faziletlerinden bahsederken akılı kutsal olarak kabul etse de ruhi bakımından akıldan üstün mertebeler mevcuttur. Akıl, başta peygamberler ve veliler gibi seçkin kullara mahsus olan kutsî ruhun idrak ettiklerini algılamaktan acizdir.³⁵²

Gazzâlî bir başka eseri olan Meâricü'l-Kuds'de aklın çeşitleri ve mertebeleri hakkında bilgi vermektedir. Nefsin yetkinliklerinde müdrik ve muharrik güçlerden söz edilmişti. Gazzâlî hayvani kuvvetler başlığı altında müdrik ve muharrik güçleri inceler. Müdrik güçleri zahir ve batın olarak ikiye ayırmaktadır. Zahirî müdrik güçler beş duyuudur. Batınî müdrik güçler³⁵³ ise üç kısımda toplanmaktadır, bunlar: I. İdrak edip hıfz edemeyen, II. Hıfz edip idrak edemeyen ve III. İdrak edip tasarruf edenlerdir.³⁵⁴

Gazzâlî'ye göre *idrak*, yöneldiği nesnenin suretini kavramaktır. Suret ile kast edilen ise idrak edilen şeyin hakikatının zihinde oluşturduğu manadır. Burada idrak edilen şey harici bir hakikatten ziyade aklın yöneldiği şeyin zihinde oluşan bir mislidir. Bu misil duyu organları ile hissedilir ve nihayetinde zihinde şuur gerçekleşir. Hakikatin mislinin, insanın zihnine yerleşmesine de *makul* denmektedir.³⁵⁵

İdrak edilen şeyler soyut ise akıl soyutlama yapmaksızın kavrar. İdrak edilen şeyler şayet mekan, sayı ve ebat gibi araz ve fazlalıklara sahipse duyu organlarına ihtiyaç vardır. Akıl bu türden şeyleri bütün arazlardan ve eklerden arındırarak idrak eder.³⁵⁶

Duyu organları ile hissedilen nesnelere anlam ifade edebilmesi için duyuların getirdiği veriler çeşitli aşamalardan geçmektedir. Bu aşamaların kimisinde idrak gerçekleşir, kimisinde de hissedilen nesnenin yalnızca şekli korunur fakat mana oluşmaz. Hem nesnenin idrak edilmesi hem de o nesne hakkında tümel bilgilere ulaşım hüküm verilmesi ile de tasarruf gerçekleşir. Buna göre nesnelere ilişkin idraki dört mertebede

³⁵² Mustafa Yıldız, "Gazzâlî'nin Akıl Eleştirisi", s. 80.

³⁵³ İdrak edenler sureti idrak etmeleri ve manayı hıfz etmelerine göre; hem idrak hem tasarruf edenler de surette ve manada tasarruf etmelerine göre ikiye ayrılır. Gazzâlî sureti zahirî hissini tesiri olmaksızın direkt olarak batınî his ile idrak edilen şey olarak tanımlamaktadır. Sureti idrak eden hiss-i müşterek iken manayı idrak eden vehimdir. Vehim idrak etse dahi akledemez. Hem akleden hem de idrak eden ise mütehayyile kuvvesidir. Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds*, s. 36-37.

³⁵⁴ Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds*, s. 44.

³⁵⁵ Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds*, s. 61.

³⁵⁶ a.yer.

toparlamak mümkündür. Bunlar: hisse, hayale, vehme ve akla ait idraklerdir.³⁵⁷ Gazzâlî idraki bu dört mertebeye bağlı olarak beş kuvve ile açıklamaktadır.

İlk olarak duylardan gelen veriler *hiss-i müşterekte* toplanır. Göz her ne kadar nesnenin görülmesine imkan sağlasa da aslında görülen şeyin idraki hissi müşterek ile gerçekleşmektedir. Hiss-i müşterek, küllî değil cüz'î bir şekilde idrak eder. Başka bir özelliği de hissedilen şeylerin idraki nihayetinde acı veya lezzet duymasıdır.³⁵⁸ His, suretin mislini idrak etmek yönüyle bir çeşit soyutlama görevi ifa eder.³⁵⁹

İkinci kuvve, *kuvve-i hayaliyyedir*. Hissi müşterekte idrak edilen nesnelere duyu organlarının sınırları dahilinde yokken de zihinde o nesnelere dair suretlerin oluşması hayal kuvvesi sayesinde gerçekleşir.³⁶⁰ Hisse nispet ile daha fazla soyutlama görevi üstlenen hayal kuvvesidir. Bunun sebebi ise hayal edilen şeyin gözlemleniyor olmasına gereksinim duymamasıdır.³⁶¹

Üçüncü kuvve, *kuvve-i vehmiyyedir*. İnsanlar ve hayvanlar arasında ortak olan vehim kuvvesi, duylarla idrak edilen cüz'î şeylerden yola çıkarak duyların konusu olmayan başka bir cüz'î manayı idrak eder. Vehmin soyutlaması ise his ve hayale göre mükemmele yakın bir şekilde gerçekleşmektedir.³⁶² Gazzâlî burada koyunun kurdu gördüğü zaman düşmanı olarak algılamasını örnek verir. Kurt tek başına idrak edildiğinde tıpkı koyun gibi bir hayvan iken kuzu için düşmanlık manası içermektedir. Bu ikinci idrak vehim sayesinde gerçekleşmektedir. Gazzâlî'ye göre vehmin kendine has bazı özellikleri vardır. Vehim hayal edilemeyen şeyleri kabullenmemesi için akli zora sokmaktadır. Örneğin akli cevher, mekandan ve maddeden hâli olması sebebiyle insanlar tarafından kabul edilmekte zorlanılan bir varlık türüdür. Herhangi bir mesele kanıtlanırken de öncül bilgileri kabul ederken öncüllerin sonucuna karşı çıkabilir.³⁶³ Bu yönleri ile vehim terim

³⁵⁷ Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds*, s. 62.

³⁵⁸ Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds*, s. 45.

³⁵⁹ Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds*, s. 62.

³⁶⁰ Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds*, s. 46.

³⁶¹ Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds*, s. 62.

³⁶² Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds*, s. 62.

³⁶³ Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds*, s. 46.

manasından ziyade akli bir şeylerin kabulüne zorlaması ve akıl seviyesinden daha altta kalmasıyla günlük hayatta kullanılan kuruntu anlamını çağırıştırılmaktadır.

Dördüncü kuvve, *kuvve-i hafızadır*. Nesnelere dair idrak sonucu oluşan manaların zihinde kaybolmayıp az bir düşünme ile hatırlanabilmesine imkan tanıyan hafıza kuvvesidir. Daha önceden idrak edilen anlamların zihinde unutulup tekrar idrak edilmesi de “zâkire” olarak isimlendirilir.³⁶⁴

Beşinci kuvve, *kuvve-i tahayyüldür*. Suretin idrak edilmesinden sonra birleştirme, çoğaltma, eksiltme ve ayrıntılı şekilde incelenmesi işlemlerine tabii tutularak suretin manası idrak edilmiş olur. Suret üzerindeki bu faaliyetler başka bir kuvveyi gerektirir ki o da tahayyüldür. Tahayyülün kendisi birleştirme ve ayrıntılı incelemede bulunuyorsa da akıl gibi kendi kendini idrak edemez.³⁶⁵ Gazzâlî bu kısımda tahayyül adını verdiği kuvve ile vehmin bir yönünü ele almış gibi gözükmektedir. Felsefede de vehim, anlamı soyutlar ve idrak eder fakat nesneleredeki maddi suretlerden tam olarak tecrid edemez.

Gazzâlî akla gelene kadar saydığı bu beş kuvveyi cismani olarak tasavvur eder ve hepsine birer mahal tanımlar. Hiss-i müşterek, beynin ön kısmında duyu sinirlerinin başladığı ruhta tasavvur edilmiştir. Vehim, beynin tamamına özellikle orta boşluğuna sirayet eden ruhta bulunur. Kuvve-i hayaliyye/musavvire de beynin arka tarafındadır. Kuvve-i mütehayyile beynin orta boşluğunun önündedir. Zikrettiğimiz üzere Gazzâlî de filozoflar gibi mütehayyileyi vehmin bir fonksiyonu olarak düşünmektedir. Felsefi düşüncede akıl tasavvuru anlatılırken, vehme, hayal gücünden aldığı suretleri soyutlama fonksiyonundan dolayı mütehayyile denildiğini aktarmıştık. Hafıza kuvvesi ise beynin son boşluğunda bulunmaktadır.³⁶⁶

Gazzâlî hayvani kuvveleri bu şekilde açıkladıktan sonra insana özgü olan kuvve olarak akli ayrıca ele alır. Akıl, soyutlama yönü ile diğer kuvveler içinde kemâli temsil eder. Başta zikredildiği gibi aklın idrak etme biçimi, nesnelere bütün arazlardan ve her türlü keyfiyet bildiren vasıflardan soyutlama şeklindedir. Dolayısı ile akıl, nesnenin türüne ilişkin hakikati barındıran küllî anlamı idrak edebilir. Akıl yalnızca somut

³⁶⁴ Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds*, s. 47.

³⁶⁵ a.yer.

³⁶⁶ Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds*, s. 48.

nesneleri idrak etmekle yetinmeyerek uzak-yakın ve maddi-manevi ayrımı gözetmeksizin algılar.³⁶⁷

Gazzâlî insana özgü olan aklı, âmile ve âlime olarak ikiye ayırır. Bu ayrım felsefedeki amelî ve nazarî akla karşılık gelmektedir. Bu sebeple kuvve-i âmile yerine amelî akıl, kuvve-i âlime yerine de nazarî akıl demeyi tercih ediyoruz. Gazzâlî'ye göre şeriata ait tüm detaylar nazarî ve amelî akıl sınırları içerisinde mütalaa edilebilir. Ameli akıl insanı bedenlen hareketle geçiren ilk şeydir. Bu sebeple amelî akıl söz konusu olduğunda akla hareket, fiil ve oluş gelmelidir. İnsana has olan haya, kızarma, gülme ve ağlama gibi durumlar; insana özgü sanatların oluşması ve evrensel olarak nitelenen yalanın kötü, doğruluğun iyi olması gibi kabullerin ruhta meydana gelmesi ameli akıl sayesinde.³⁶⁸

Nazarî akıl ise ruhun beden ile ilişkisini kontrol altına alıp ruhu beden isteklerine esir olmaktan kurtararak noksanlarından arındırır ve ruhun kemâl ermesine yardımcı olur.³⁶⁹ Nazarî akıldan çıkan düşünceler amelî aklın hizmetindedir.³⁷⁰ Yani nazarî akıl ile gerçekleşen bilme faaliyeti sonrasında şayet bilinenler eyleme dönebilecek nitelikte ise insanın öğrendiklerini uygulaması da amelî akıl sayesinde. Hayvani kuvvelerin her biri insanın biliş sürecinin basamakları olmak bakımından insanî kuvvelere zemin oluşturarak hizmet etmektedirler.³⁷¹

Gazzâlî'nin aklın gelişimine dair süreci açıklarken aklın derecesine göre suretleri ya bilkuvve ya da bilfiil idrak ettiğini ifade eder. Gazzâlî aklın gelişimi ve/veya mertebelerini üç başlık altında yazmak fiili örneğinden yola çıkarak açıklar. Akıl kuvvesi, ilk olarak henüz gerçekleşmeyen/bilfiil olmayan işlere elverişli olmakla vasıflanır. Sahip olunan bu kuvveye *heyulâni/mutlak akıl* denmektedir. Heyulâni akıl kemâl ile ilgili olan işleri kabul etmeye elverişli değildir. Bu akıl herkeste olması bakımından temel bir yetkinliktir ve insanlar aynı düzeyde bu akla sahiptir. Örneğin sağlıklı bir çocuktan okula

³⁶⁷ Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds*, s. 62.

³⁶⁸ Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds*, s. 49.

³⁶⁹ Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds*, s. 50.

³⁷⁰ Gazzâlî, *Mizânü'l-Amel*, nşr. Mustafa Ebu'l-Alâ, Mısır: Mektebetü'l Cündî, s. 34-35.

³⁷¹ Gazzâlî, *Mizânü'l-Amel*, s. 35.

gittiği zaman yazı yazmasının beklenmesi çocuğun sahip olduğu heyulâni akıldan dolayıdır. Çünkü akıl mutlak olarak yazmaya elverişlidir.³⁷²

İkinci olarak, bilinebilir şeylere dair önermelerin oluşması için gerekli olan ilk bilgilerin, heyulâni akılda oluşması sonucunda *bilmeleke akıl* meydana gelmiş olur. Bu akıl sayesinde zaruri bilgiler idrak edilir. Daha basit bir ifade ile felsefi düşüncede ifade edildiği üzere bu derecede akıl bütünüün parçadan büyük oluşu gibi bilgileri hemen kavrar. Yazma gerçekleşmeksizin çocuğun yazı fiiline ilişkin şeyleri bilip tanıyabilir durumda olması örnek verilebilir. Çocuk kağıdı, kalemi ve yazının ne olduğunu yazmasa da bilir. Bu durumdaki çocuğun sahip olduğu akıl derecesi de *bilmeleke akıl*dir.³⁷³

Birincil yani zorunlu bilgileri elde ettikten sonra insan hayatının sonuna kadar devam eden süreç başlamış olur. Fiiliyata dönüşün temsili olan ikincil bilgileri elde eden akıl ise *bilfiil akıldır*.³⁷⁴ Gazzâlî'nin vermiş olduğu örnek sürdürülecek olduğunda bilfiil akıl yazı yazmayı gerçekleştiren çocuğun durumuna karşılık gelmiş olur.

İnsanın dilediği şeyi dilediği zamanda hiçbir kazanıma ihtiyaç duymadan gerçekleştirebilmesi ise kemâl kuvvesi olarak isimlendirilir. Örneğin hat sanatına dair her ne varsa öğrenmiş olan bir hattatın sahip olduğu kuvve de kemâldir.³⁷⁵ Hattat yazı yazmadığı anlarda dahi iş görür hâlde hazırdır, dilediği her an yazabilir ve zihninde yazıyı sınırsız formda hayal edebilir.

Gazzâlî, ayrıca aklın çeşitli işlere nisbet edilmesi üzerine kurulu bir tasnif yapmaktadır. Akılda bilinen suretler hazır bir hâlde bulunduğu zaman bilfiil olarak akleder ve aklettiğini de fark eder. Bu yönüyle de akıl *müstefad* diye isimlendirilir.³⁷⁶ Kendi kendisini farkında olan aklın biliş süreci insanı diğer canlılardan ayırtıran en önemli husustur.

Gazzâlî Mişkâtü'l-Envâr'da Nur Suresi otuz beşinci ayeti üzerinden detaylıca anlattığı akıllar/ruhlar hakkındaki görüşlerini Meâricü'l-Kuds'te kısaca özetlemektedir.

³⁷² Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds*, s. 51

³⁷³ a.yer.

³⁷⁴ Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds*, s. 52.

³⁷⁵ a.yer.

³⁷⁶ Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds*, s. 52.

Ona göre ayette geçen mişkât/kandil kelimesi aydınlanmayı kabul etmesi sebebi ile heyulânî akıl mesabesinde. Heyulânî akıl biraz daha güç kazandığı zaman ilk bilgileri kazanacak duruma geldiğinde zücade/cam olarak isimlendirilir. Akıl ilk bilgilerden doğru bilgiler elde ederse birçok dalı olan şecere/ağaç gibi doğru bilginin birçok türünü temsil eder. Bundan sonra akıl meleke seviyesine ulaşır ve sezgi ile ilimleri öğrenirse artık zeyt/yağ adını alır. Akıl daha da güçlenirse kandildeki yağ gibi olur ve neredeyse ateş ilişmeden yağ yanacak olup aydınlatır. Şayet akıl, ilimleri irdeleme seviyesine ulaşırsa artık misbah/kandil derecesinde olur. Bu idrak ile akıl nur üstüne nur olan müstefâd derecesine erişmiştir. Burada ateş görevi üstlenen ise faal akıldır. Daha önceden geçtiği üzere tikellerin bilgisi faal akılda mevcut olduğundan beşeri akıllar da bilgilenmeyi onun sayesinde elde eder. Faal akıl ile ittisâl eden müstefâd akıl yanında aynı zamanda hiçbir tefekkür ve tedris sürecine ihtiyaç duymayan nebevî/kutsî akıl da kendisinin sahip olduğu bir ışık ile aydınlatmaktadır. Peygamberlere ait olan bu akıl ve/veya ruh, bütün varlığı yaratılış amacına göre terbiye edip hükmeden Allah Teâlâ'nın nurundan bir nurdur.³⁷⁷

Akla dair bir diğer önemli husus da akıl ve kalp arasındaki ilişkinin İslam kültüründe ele alınma biçimidir. Müstakil olarak kalbin felsefe, tasavvuf ve kelimada nasıl tasavvur edildiğine kalp başlığında değinilecektir. İslam kelimada özellikle ayetlerin etkisi ile kalbe akletme fonksiyonu verilmektedir. Mu'tezile'den Kadî Abdulcebbar nazar lafzının kalp lafzı ile beraber kullanıldığı zaman yalnızca düşünme manasına geldiğini ifade eder. Ayrıca o, kalp ve nazarın birlikte kullanıldığında derinlemesine düşünme, araştırma, düşünüp karara varma ve bilme gibi manalara geldiğini aktarır.³⁷⁸ Mâtürîdî âlimlerden Pezdevî, bilgi edinme vasıtası olan akıl ile kalp arasındaki irtibatı kabul eder. Akıl sayesinde ortaya çıkan şey/eser aslen kalpte vuku bulur. Tıpkı güneş ışınları sayesinde gözün görmesi gibi kalp de aklın nuru sayesinde idrak edici olmaktadır.³⁷⁹ Kelam düşüncesinde akıl özetlenecek olduğunda akli ilim ile özdeşleştirilenler, aklın kalbin bir işlevi olduğunu düşünmüşlerdir. Akli harici bir gerçeklik olarak düşünenler de aklın diğer idrak edici unsurlar gibi organ yahut araz olduğunu ifade etmiştir. Gazzâlî sonrasında Razî de kalbi, kesin olarak aklın mahalli olarak düşünmüştür. Felsefeyi tedris eden Razî filozoflar gibi beyni, aklın mahalli saymasa da tamamen devre dışı

³⁷⁷ Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds*, s. 55-56.

³⁷⁸ Kadî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 75.

³⁷⁹ el-Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, s. 212.

bırakmayarak kalbin idrak etmedeki yakın aracı kabul ettiği ifade edilmiştir. Duyular beyne bilgi taşırken beyin de kalbin idrak etmesini sağlamaktadır.³⁸⁰ Tasavvufi düşüncede de Eş'arî düşünceye yakın olan Sühreverdi aklı kalbin bir fonksiyonu olarak tanımlar ve temyiz gücünü kalbe atfeder.³⁸¹

Akıl ve kalp arasındaki bir diğer mesele de birbirlerine mahal olup olmadıklarıdır. İslam âlimleri aklı, insanın ya kalbinde ya da beyinde olacak şekilde tasavvur etmektedir. Kalam âlimlerinin çoğunluğu aklın kalpte; filozoflar ve doktorlar ise aklın beyinde bulunduğunu iddia etmiştir.³⁸² Gazzâlî insanın bütün bedeni ile idrak etmediğini sadece kalbin içinde bulunan bir kısım ile insanın anladığını ifade etmektedir.³⁸³ Bu ifadesi hem idrakin mahalli hakkındaki görüşünü netleştirir hem de kalbin akıl gibi anlama fonksiyonu olduğu kabulünü pekiştirmektedir. O yine tevazu ve Allah'ı yüceltme gibi bazı fiilleri kalbî olmakla nitelerken aklı alet olarak tanımlar.³⁸⁴ Aklın alet oluşuna gelince kendisini yaratan hakkında düşündükçe konumunu idrak eder ve bu anlam sonucu kalpte mütevazılık meydana gelmiş olur.

Gazzâlî akıl ve kalp arasındaki ilişkiyi İhyâ'nın Kalbin Acayıplıkları bölümünde açıklamaktadır. Akıl iki manada kullanılmaktadır. İlki, ilim manasıdır ki bununla şeylerin hakikatini bilmek kast olunur ve bu ilmin merkezi de kalptir. İkincisi, idrak eden şey manasıdır ki burada da maksad direkt olarak kalptir. İlim aslında aklın sıfatı konumundadır. Bununla beraber kalp, ruh, nefis ve ilmin ortak manası insanı müdrik kılmaya elverişli olmalarıdır. Gazzâlî her ne kadar bu kelimelerin ortak mana içerdiğini kabul etse de aralarında derin düşünenlerin farkına varacağı ihtilaflar olduğunu belirtmektedir.³⁸⁵

Gazzâlî naslarda kalp kelimesinin "eşyanın hakikatini bilen" manasında kullanıldığını ifade eder.³⁸⁶ Akıl için yapılan meşhur tanım da budur. Gazzâlî'nin kalp, ruh, nefis ve akıl ile ilgili aktarmış olduğu bilgilerde görüldüğü üzere manalarda iç içe

³⁸⁰ Cağfer Karadaş, "Akıl ve İman: Meseleye Kelâmî Nazar", s. 596-597.

³⁸¹ Cağfer Karadaş, *Sûfî İtikadı*, 2. b., İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2017, s. 75.

³⁸² Cağfer Karadaş, "Akıl ve İman: Meseleye Kelâmî Nazar", s. 597.

³⁸³ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, s. 178.

³⁸⁴ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, s. 54.

³⁸⁵ Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, C. 5, s. 18-19.

³⁸⁶ Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, C. 5, s. 18-19.

geçmişlik göze çarpmaktadır. Her bir iç amilin kabiliyetleri ve sıfatları detaylarda farklılık gösterse de hepsinde göze çarpan şey insanın hakikatini oluşturmaları bakımından müşterek olmalarıdır.

4. ŞEHVET- GADAB

Şehvet herhangi bir şeye duyulan istek, arzu, sevgi ve benzeri manalara gelmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de iki ayette cinsel istek, üç ayette de nefsin istekleri manasında kullanılmakta olduğu belirtilmiştir. Şehvet ilk başta zikredildiği gibi özellikle İslam düşüncesi ve ahlak alanında daha genel bir manayı içerir. O da nefsin istediği şeye doğru yönelmesidir.³⁸⁷

Yunan felsefesinden tevarüs edilen nefsin yetkinliklerine dair bilgiler İslâm düşüncesinde genel kabul görmüştür. Nefs teorisinde bahsedildiği üzere bitkisel nefis beslenme, büyüme ve üreme faaliyetlerine imkan tanırken, hayvanî nefis bu faaliyetlere ilaveten iradeli hareketin kaynağıydı. Bütün bu faaliyetlerin sebebi olan şehvet, hayvanlar ve insanlar arasında müşterektir.³⁸⁸ Huneyn b. İshâk tarafından tercüme edilen, Galen'e ait *Peri Ethon* eseri tıp, mantık ve ahlak alanlarında İslam düşüncesini büyük oranda etkilemiştir. Galen Eflâtun ve Aristoteles düşüncesini uzlaştırmaya çalışarak insanı üç yönü ile yani akıl, gadab ve şehvet sahibi olarak vasıflandırmaktadır. Daha sonra insanın sahip olduğu bu üç yönün dengesi ve kontrol altına alınması ile insanın adaleti elde edeceği görüşü aktarılmıştır. Bu yönü ile nefsin sahip olduğu üç özellik ile beden arasında sıkı bir ilişki mevcuttur. İslam ahlâk düşüncesinin gelişiminde bu fikirlerin önemi haizdir.³⁸⁹

Şehvet ve gadab nefiste bulunan iç amillerdendir. İnsan nefsi söz konusu olduğu zaman mezkur olduğu üzere nefiste müdrük ve muharrik güçler bulunmaktadır. Muharrik güçler adından da anlaşıldığı üzere insanı harekete geçiren bir etkiye sahiptir. Bu harekete

³⁸⁷ Faruk Beşer, Ş"ehvet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sehvet#1> (25.12.2022).

³⁸⁸ Mustafa Çağrıci, Ş"ehvet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sehvet#2-islam-dusuncesi-ve-ahlak> (25.12.2022).

³⁸⁹ Macid Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, s. 108-109.

geçiş ya bir fayda uğruna insanda istek oluşması ile yönelerek ya da bir şeyin zararından kaçınarak uzaklaşma şeklinde olur.³⁹⁰

İslam ahlak felsefesinde öncü olan Fârâbî'ye göre nefiste bulunan şehvet gibi güçler bizi doğuştan erdemli veya erdemsiz yapmamaktadır. İnsan nefisini kontrol altında tuttukça kendisi için gerekli olandan fazlasına tamah etmeyerek orta yolu tutar. Bu sayede kişi nefsi ile uzun bir mücadele sonrasında erdemlilik vasfını kazanabilir.³⁹¹

Tasavvufi düşünceyi temsil eden isimlerden Râgıb el-İsfahânî'ye göre de şehvet insanın arzuladığı şeye yönelmesidir ayrıca yalancı ve sadık olmak üzere iki türlü şehvet vardır. Sadık olan şehvet kişinin yaşamını sürdürebilmesi için gerekli olan şeylere ulaşmasını sağlarken yalancı olan şehvet ihtiyaç olmaktan öte sadece nefsânî arzuların isteğidir.³⁹²

İsfahânî'ye göre insanda var olan üç kuvvetten kontrol altına alınması en güç olan şehvettir. İnsanda doğuştan beri bulunan şehvet her an aktiftir ve ölünceye kadar insandan ayrılmaz. İnsan zor da olsa şehvetine muhalefet ettikçe şehvet etkisini azaltır ve her istediğini yaptıramaz. Böylece insan hayvanlardan ayrılmış olur.³⁹³ Bu yönleri ile şehvet kontrol altına alınmadığında nefis-i emmâre gibi insanın kötülüğüne sebep olan bir faktördür. Fakat salt kötü bir niteliğe sahip de değildir çünkü hayatın devamı için gerekli olan maddi manevi unsurlara ulaşmayı da sağlamaktadır. Yemek yemeyi, uyumayı belki sevilen bir şarkıyı dinleyip mutlu olmayı istemenin hepsi şehvet sayesinde gerçekleşmektedir. Fakat İslam âlimlerinin tasvip ettiği arzulanan şeylerin helal dairede gerçekleşmesi ve insanın kendisini sürekli olarak nefsin isteklerini yerine getirmeye adamamasıdır.

Muharrik güçler başlığı altında toplanan diğer bir güç de gadabtır. Gadab, sözlükte kızgınlık, öfke gibi manalara gelmektedir. Bununla birlikte gadab, öfkenin insanda uyandırdığı öç alma ve cezalandırma isteği olarak da anlamlandırılır. Gadabın

³⁹⁰ Ömer Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, s. 56.

³⁹¹ Macid Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, s. 134.

³⁹² Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredat*, s. 355.

³⁹³ Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerî'a ilâ Mekârimi 'ş-Şerîa*, s. 99.

ahlakî bir terim haline gelmeden evvel insanî bir dürtü oluşu herkesçe malumdur.³⁹⁴ Kur'ân-ı Kerîm ve hadis-i şeriflerde de gadab kelimesine rastlanmaktadır. Gadabın bizzat Allah Teâlâ'ya ve Hz. Peygambere isnad edildiği de olmaktadır. Allahın rahmetinin gazabından daha büyük olduğu³⁹⁵ ve Hz. Peygamberin özellikle dini konularda öfkelenildiği, yüzünün bu öfke halinden dolayı kızardığı³⁹⁶ bizlere ulaşan haberlerdendir.

İnsan için önemli olan şehvet gücü gibi gadab gücünün de kontrol altına alınmasıdır. Hz. Peygamberin öfke ile ilgili olarak buyurduğu hadislerinde öfkeyi kontrol altına almanın, öfke ile hareket etmemenin, öfkeli iken bir konu hakkında hüküm vermemenin önemi vurgulanmaktadır. Aynı zamanda insanın öfkesini yenebilmesi için neler yapması gerektiği de tavsiye edilmiştir.³⁹⁷

İslam ahlakı söz konusu olduğunda gadabın intikam alma isteğiyle insanda fizyolojik değişikliklere sebep olan yönü ve ruhsal bir hâl oluşu kast edilmektedir. Nitekim İsfahânî de gadabı bu şekilde tanımlar.³⁹⁸ İsfahânî öfke ile birlikte insan kanının vücudun geneline yayıldığını bu sebeple öfkeli insanın bu hal ile yüzünün, şakaklarının kızardığını yahut karardığını ifade eder.³⁹⁹

Öfkenin insanda meydana getirdiği etkiler kişilerin mizacına göre de değişmektedir. Kimi insanlar yavaş öfkelenirken kimileri çabucak öfkelenmektedir. Öfkenin yerilen kısmı kadar övülen kısmı da vardır.⁴⁰⁰ Dini konular, haksızlıkla karşılaşma, utanılacak bir şey yapmaktan kaçma, namus ve benzeri söz konusu olduğunda öfkelenmek övülen bir davranış olmaktadır. Ahlak ilminde her duygunun olması gerektiği bir ölçü vardır. Öfke söz konusu olduğunda da yukarıda sayılan şeylere duyulan öfke övülmeyi hak eder ve hamiyet ismini alır.⁴⁰¹

³⁹⁴ Mustafa Çağrı, "Gazap", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/gazap--insan> (25.12.2022).

³⁹⁵ Buhârî, "Tevhid", 15, 22, 28, 55: Müslim, "Tevbe", 14-16.

³⁹⁶ Buhârî, "İlim", 28. "Edeb", 75. Müslim. "Salat", 128. "Feza'il", 127.

³⁹⁷ Buhârî, "İman", 71, "Ahkam", 13 : Müslim "Akziye", 16: Nesâî, "Kudât", 18.

³⁹⁸ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredat*, s. 468.

³⁹⁹ Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerî'a ilâ Mekârimi's-Şerîa*, s. 231.

⁴⁰⁰ Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerî'a ilâ Mekârimi's-Şerîa*, s. 243.

⁴⁰¹ Mustafa Çağrı, "Hamiyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hamiyet> (27.12.2022).

İsfahânî ve etkilemesi bakımından Gazzâlî, gadabın sınırlı bir süre için delilik olduğunu ifade ederler. Öfkenin nedenleri kibir, riya, inat, kavgaya meyil, başkalarını hor görmek, intikam ve adaletsizlik gibi kötü huylardır. Öfkenin tedavisi ise her zaman tahammül edilen değil tahammül eden de olmanın faziletinin hatırlanması, Allah Teâlâ'nın her an kullarını gözettiği gerçeğinin kalbe yerleştirilmesi ile mümkündür. Öfke tamamen ortadan kalkmaz fakat en azından bu yol ile öfke aza indirgenebilir.⁴⁰²

Felsefi gelenek altında ele alabileceğimiz ahlak ilminde rezillikler ve faziletler karşılıklı olarak ele alınmaktadır. Tasavvuf söz konusu olduğunda da genel itibari ile gadab konusunda zikredilenler aynı şeylerdir. Gazzâlî'ye etkisi sebebi ile İsfahânî'nin görüşlerine ağırlık verilmiştir.

Gazzâlî İhyâ'da şehvet ve gadabı kalp başlığı altında ele almaktadır. Hayatın devamını sağlayan bu iki unsur iteleyici ve def edici olarak görev yapmaktadır.⁴⁰³ Şehvet ve gadab, her ne kadar kişinin iyiliği için varlarsa da her iki kuvvenin aşırısı şüphesiz kişiyi helake götürecektir. Buradaki faydadan maksad birbirlerini dengede tutmaları için var olmalarıdır. Daha yalın hâli ile açıklayacak olursak şöyle diyebiliriz, manevi kalbin taşıyıcısı olan bedenın sağlıklı kalabilmesi için beslenmeye ihtiyacı vardır. Kişi nefsinde bilir ki acıktığı zaman herhangi bir yiyeceğe karşı kendisinde bir arzulama meydana gelir. Bu arzulama gücüne “ehvet ”adı verilmektedir. Arzuların yerine getirilmesi için kişinin cismanî olan aletlere ihtiyacı vardır bunlar da bedenın azalarıdır. Bir insan çok yese yahut rastgele arzuladığı eylemi haddinden fazla yapsa kendisi için zarardır. Bu zararı def etmek için insanda var olan ikinci bir güç de “gadab ”olarak isimlendirilir.

Gazzâlî'ye göre şehvet ve gadab insanın kalbine vesvesenin girdiği kapılardandır. İnsan öfkelenildiği zaman şeytanın istediği şeyleri kolayca yerine getirebilir. Çünkü öfke halinde insanın aklı bağlanmış gibidir. Bu haliyle insan şeytanın oyuncağı hâline gelir.⁴⁰⁴

Felsefi yönü ağır basan Meâric'de ise “hayvanî kuvvetler ”başlığında müdrük ve muharrik güçleri inceler. Muharrik güçleri de *kuvve-i bâise* ve *kuvve-i fâile* şeklinde taksim eder. Kuvve-i bâiseyi güdü olarak çevirmek mümkündür. Şayet kuvve-i bâise

⁴⁰² Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerî'a ilâ Mekârimi 'ş-Şerîa*, s. 243-244.

⁴⁰³ Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi 'd-Dîn*, C. 5, s. 23-24.

⁴⁰⁴ Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi 'd-Dîn*, C. 5, s. 114.

yararlı olana meyl ederse şehvet; zararlı bir şeyi yok etmeye meyl ederse gadab olarak isimlendirilir. Şehvet ve gadabın iş görmesi ise kuvve-i fâile sayesinde gerçekleşmektedir. Yani kuvve-i fâile kuvve-i bâiseye hizmet etmektedir. Gazzâlî'nin kuvve-i fâile olarak zikrettiği aslında kendi ifadesi ile kudrettir. Kudreti harekete geçiren şey de iradeye karşılık gelmektedir.⁴⁰⁵

Bir önceki paragrafta anlaşıldığı üzere şehvet ve gadabın insanı harekete geçiren yönü açıkça fark edilmektedir. İnsanın dikkatini dahi çekmeyeceği şekilde arzulama ve kaçınma güdüleri ile birlikte yaşar. Gazzâlî için önemli olan bu farkındalığın oluşması ve arzuların kontrol altına alınmasıdır. İç âmillerin dışa yansımaları olarak adlandırabileceğimiz ahlak ilminde şehvet ve gadabın insana kazandırdığı fazilet ve rezilliklere geniş yer ayrılmaktadır.

5. KALP

Kalp sözlükte çevirme, değiştirme, döndürme gibi manalara gelmektedir. Kur'an-ı Kerim'de kalp sıklıkla akletme ve anlama manasında kullanılmıştır.⁴⁰⁶ Düşünme, idrak etme ve bilme gibi fiiller aslında insanın hakikatini oluşturduğu için kalbe de bu misyon yüklenmektedir. Kur'an-ı Kerim'de kalp yerine geçen birden fazla kelime mevcuttur fakat herbirinin aynı anlamı taşıyıp taşımadığı hususunda ittifak yoktur. İslam düşüncesinde kalbe önemli bir paye ayrılmasının diğer sebebi de iman ve inkarın kalbî fiiller olmasıdır. Meşhur tanımda geçtiği üzere kalp ile tasdik imanın asıl şartıdır. Bununla birlikte Hz. Peygamber ve ashabı kalbin mahiyetine dair çok fazla açıklamada bulunmamışlardır. Zahirî âlimler de kalpten ziyade akıl ve rey hakkında görüşlerini serdetmiştir. Kalp ile en çok ilgilinen sufler olmuştur. Sufilere göre ilham, vahiy ve ilâhî sırları elde edebilmenin en emniyetli yolu kalptir.⁴⁰⁷

⁴⁰⁵ Gazzâlî, *Meâricu'l-Kuds*, s. 37.

⁴⁰⁶“ Bu inkârcılar, biraz olsun yeryüzünde ibret nazarıyla gezip dolaşmazlar mı? Şayet böyle yapsalardı, belki bu sayede akledip uygulanacak kalplere ve gerçeği duyacak kulaklara sahip olurlardı. Ne var ki kör olan, başlardaki gözler değil gerçekte kör olan sinelerdeki gönüllerdir! ”el-Hacc 22/46

⁴⁰⁷ Süleyman Uludağ, “Kalb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kalb--kalp> (18.01.2023).

Gazzâlî'nin de aklı, ilâhî kaynaklı bilgileri elde etmede yetersiz gördüğü bilinmektedir.⁴⁰⁸ Bu sebeple Gazzâlî'nin kalp hakkındaki görüşlerine en yakın olan zümre tasavvuftur. Görüşlerini daha anlaşılır kılması bakımından tasavvufta kalp denilince ne kast edildiğine kısa bir şekilde değinilecektir. Tasavvufta kalp, Allah Teâlâ'nın muhatap olarak seçtiği mahal, bilgi kaynağı olan keşf ve ilhamın yeri gibi manalara gelmektedir.⁴⁰⁹

Erken dönemde Hâkim et-Tirmizî Beyânu'l Fark adlı eserinde kalbin ne manaya geldiğini açıklar. Ona göre kalp, insanın iç aleminde bulunan kalbe ilişkin bütün anlamları içeren genel bir manaya sahiptir. Kalbi dörtlü tasnif ile *sadr, kalp, fuat* ve *lüb* şeklinde ele alır.⁴¹⁰ Aynı zamanda tasavvufta kalbin durumları, yediye ayrılarak atvâr-ı dil başlığı altında toplanmaktadır. Bunlar da *sadr, kalp, şegâf, fuad, habbetü'l-kalp, süveyda (sevda) ve mühcetü'l kalp* olarak isimlendirilir. Bu tavırlar iç içe geçmiş birer halka gibi düşünülebilir. Sadr, kalbin kılıfı gibi en dışta yer alır. En dışta olması sebebiyle dışarıdan gelen etkilere en açık yerdir buna binaen şeytan insana buradan vesvese vermektedir. Kalp, imanın kaynağı ve de aklın bulunduğu yerdir. Şegâf, manevi kalbin çeperi gibidir, mahlukata duyulan sevgi ancak buraya kadar ilerleyebilir. Şegafın ötesinde ilâhi tecelligâhı seyir yeri olan Fuad vardır. İlâhi tecellileri seyre dalanın durağı, Allah Teâlâ'ya muhabbet besleme yeri olan ve Allah'tan başka hiç kimsenin sevgisine yer olmayan Habbetü'l-kalp'tir. Kalpte Allah Teâlâ'nın sevgisinden başka bir şey kalmayınca bir sonraki kalbin tavrı olan Sevda'da, ledün ilmi ve ilâhi sırlar vardır. Son olarak, kalbin içinin içi olan Mühcetü'l-kalp'te ilâhi sıfatlar ortaya çıkar. Bu mertebe öyle korunaklıdır ki bütün manevi hastalıklarından kurtulmuştur. Bu noktada insan artık eşref-i mahlukat olmaya hak kazanmıştır. Kişinin bu hâle gelebilmesi ancak hakiki bir tövbe ile çeşitli

⁴⁰⁸ Gazzâlî, *el-Munkız mine 'd-Dalâl*, s.70-72.

⁴⁰⁹ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 2. b., İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012, s. 205.

⁴¹⁰ Sadr ceviz kabuğu gibi en dışta bulunur bu sebeple dışarıdan gelecek zararlara en açık yer de sadrdır. Kalp sadrdan sonra gelir ve imanın, muhabbetullahın yeridir. İnsan ne kadar kalbini güçlendirirse dışarıdan gelen etkilere karşı o kadar dayanıklı olur. Tirmizî manevi anlamdaki kalbi, Allah'ın kalplerde bulunan şeyler nedeniyle hesaba çekeceğini haber verdiği ayet (Bakara, 2/225) sebebiyle yalnızca insana mahsus kılmıştır. Kalbin ortasında olan fuad düşüncenin merkezi, öğrenmenin ilk olarak gerçekleştiği yerdir. Fuadın içinde olan lübe ise tevhid nuru bulunur. İnsan Allah Teâlâ'yı lüb sayesinde tanır. Lüb sonrasında ise tevhide bağlı olarak diğer hakikatler gelir.

Hâkim et-Tirmizî, *Beyânü'l-fark beyne 's-Sadri ve 'l-Kalbi ve 'l-Fuadi ve 'l-lübbi -Kalbin Anlamı-*, çev. Ekrem Demirli, 3. b., İstanbul: Hayy Kitap, 2013, s. 15-21.

aşamaları aşmasına bağlıdır. Mutasavvıflar burada kulluğun gereğinin yapılmasına önem atf etmektedir.⁴¹¹

Filozoflar ise kalp gibi manevi bir cevheri ön plana çıkarmaz, terim olarak kalp yerine akıl kelimesini kullanırlar. Bu tarz terminolojik farklılıklar ruh ve nefis için de geçerlidir.⁴¹²

Diğer kelimeler gibi Gazzâlî de âlemi, şâhid/görünen ve gâib/görünmeyen olarak ikili bir tasnifle incelemektedir. İnsanı da âlemde olduğu gibi çift yönlü bir şekilde, görünen/zâhir ve görünmeyen/bâtın yönü ile ele alır. İmam Gazzâlî, İhyâ'da kalbe bir bölüm ayırmış ve ilgili olduğu ruh, nefis ve akıl gibi kavramları da "Kalbin Acayip Hâlleri" bölümünde açıklamıştır. İnsanın zâhiri bedene karşılık gelirken, bâtını yönü kalpten, nefsten, ruh ve akıldan teşekkül eder. İnsanın diğer mahlukattan üstünlüğü, şeylerin hakikatini ve Allah Teâlâ'yı bilebilecek bir potansiyelde yaratılmış olması sebebiyledir. Bu ise ancak bâtını yönü sayesinde gerçekleşebilir. Fakat zâhiri olan azalar ve de duyular kalbin emri altında ona hizmet ederler. Kişi Allah Teâlâ'yı bildiği sürece dünya ve ahiret hayatında övülmeye layıktır. Marifet⁴¹³ olarak isimlendirilen bu biliş Gazzâlî'ye göre ancak kalp ile gerçekleşebilir. İnsan kalp haricinde başka bir organ vasıtasıyla Allah Teâlâ'yı tanıyamaz, O'na yaklaşamaz ve hatta kendi nefisini tanıyamaz.

Gazzâlî kalbi sultana, vücudu da şehre benzeterek beden diğer organlarını zikredildiği üzere kalbin hizmetçisi olarak tasavvur eder. Dolayısıyla sultan hükmünde olan kalp, Allah Teâlâ'nın kendisine muhatap kıldığı ana merkezdir. O hâlde insanın yegâne görevi de kalbi Allah'ın sevgisinden uzaklaştıran, günaha ve gaflete daldıran sebeplerden uzaklaşmasıdır. Gazzâlî'nin bu konu hakkındaki düşüncesi iki kısımda ele alınabilir. İlki kalbin tanınması ve öneminin bilinmesi, ikincisi ise bu öneme binaen

⁴¹¹ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 51-52.

⁴¹² Cağfer Karadaş, "Akıl ve İman: Meseleye Kelâmî Nazar", s. 605-606.

⁴¹³ Bilmek manasına gelen marifet, tasavvufi bir terim olarak Allah Teâlâ hakkında ruhi bir tecrübe sonucu direkt olarak kazanılan bilgileri ifade eder. Genel olarak sufiler, kendilerinin elde ettiği özel bilgiler olarak marifetle birlikte irfan, yakın gibi kavramları da kullanmaktadır. Daha evvel bahsedilen bân/ledün ilmi de marifet kapsamında değerlendirilmektedir. Süleyman Uludağ, "Mârifet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/marifet> (17.01.2023).

insanın kalbini nasıl tezkiye edeceğidir.⁴¹⁴ İlk kısım kalbin iç amil oluşuna tekabül ederken, ikinci kısım bu iç amilin fiiliyata dönüş biçimi olarak tezahür eder.

Gazzâlî kalbi anlamak için bilinmesi gerekenleri dörde ayırır, bunlar:

1. Kalbin manasının,
2. Hayatın -dolayısıyla kalbin- devamını sağlayan kuvvenin,
3. Kalbi helak edicilerden korumak için insanda var olan kuvvenin ve
4. Bunlara bağlı olarak biliş sürecinin ne vasıtası ile gerçekleştiğinin bilinmesidir.

Bu dört maddenin her birini zâhirî ve bâtinî olmak üzere iki vecihten açıklamaktadır. Gazzâlî öncelikle kalbin iki manada kullanıldığını ifade eder. Zâhiri kalp, kozalağı andıran ve akla gelen ilk manasıyla etten ibaret olan kalptir. Bâtini kalp, ilâhi ve maddi olmayan bir unsur olup insanı insan yapan şey anlamındaki kalptir. İnsanı müdrük yapan, anlama ve bilme gibi yetiler kazandıran ve de sorumlu tutulmasına sebep olan şey bâtinî manadaki kalptir.⁴¹⁵ Gazzâlî'nin bölüm boyunca kalp dediğinde kast ettiği de budur. Gazzâlî maddi ve manevi olan bu iki kalp arasındaki ilişkinin varlığını kabul etmektedir.⁴¹⁶

Kalbin var olması hayata bağlıdır. Bedenin ihtiyaçları karşılandıkça insan hayatta kalabilir. Gazzâlî, kalbin beden ile ilişkisini, yolculukta insana lazım olan binek ve azık arasındaki ilişkiye benzetmektedir. Marifete ulaşmak üzere yolda olan insan bineksiz ve gıdasız bu yolun üstesinden gelemez. Beden, kalbin taşıyıcısıdır ve gıdaya muhtaçtır. Gazzâlî'nin ikinci olarak zikrettiği kuvve burada devreye girer. Yaşamın devamı amacıyla insanın ihtiyacı olan şeylere ulaşmasını sağlar. Bunlar da iki kısımdır. İlki, bâtinî olan *şehvettir*. İkincisi de insanda arzu etmeye yarayan şehvetin amacına ulaşmasını sağlayan el, ayak gibi zâhiri uzuvlardır. Gazzâlî'nin üçüncü olarak zikrettiği

⁴¹⁴ Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi 'd-Dîn*, C. 5, s. 10-12.

⁴¹⁵ Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi 'd-Dîn*, C. 5, s. 13-14.

⁴¹⁶ Bu ilişkiyi cevher-araz ikilisine benzeterek açıklar. Örneğin cisim bir rengin taşıyıcısı olmak bakımından, ondan ayrı kalamaz fakat rengin aynı da değildir. Tam olarak kıyas biçimi aynı olmamakla beraber herhangi bir aleti kullanan ile alet arasındaki ilişki, yahut bir koltuk ve koltuğa oturan kişi ile de açıklar. Gazzâlî, Muamele ilminde gerektiği kadarı ile kalbin tanınmasını amaçladığını dile getirerek detaya çok fazla yer vermez. *İhyâ-u Ulûmi 'd-Dîn*, C. 5, s. 15.

kuvve, insanın kontrol altına alınmazsa kendisini helak edebilecek arzu güçlerine karşı çıkmasını sağlayan *gadabtır*. Bu güç ile insan kendisini helak eden şeylere karşı öfke dürtüsüyle direnebilmektedir. Kalp idrakin merkezi olduğuna göre idrak edilecek nesnelere dair bilgi girişine ihtiyaç vardır. Bu ihtiyacı da duylardan elde edilen veriler karşılamaktadır.⁴¹⁷

İlk bölümde ele alındığı üzere Gazzâlî fiillerin oluşum sürecini ilim, irade ve kudret ekseninde açıklamaktadır. İradeye birden fazla isim vererek, insanda arzulamayı sağlayan şehvetin de bazen irade olarak adlandırıldığını ifade etmektedir. Kudret organları harekete geçiren bir kuvvedir ki insanın bedeninin birçok kısmına erişmektedir. Kudret özellikle hareket konusunda etkili olan ve kaslara kan taşıyan damarlara tesir etmektedir. Burada kudretin cisimsel bir var oluşa sahip olduğu akla gelmektedir fakat Gazzâlî görünen alemde bahsetmediğini kalbi destekleyici unsurları açıkladığını ifade eder. Beş duyunun idrak için zâhiri aletler olduğunu ifade ettikten sonra Gazzâlî idrakin gerçekleştiği asıl merkezin bânında yani akılda gerçekleştiğini ifade etmektedir.⁴¹⁸

Kalbi takviye eden irade ve kuvvet gibi yetileri kontrol altında tutmak için insan ilim, hikmet ve tefekküre muhtaçtır.⁴¹⁹ Gazzâlî insanın kurtuluşu için ilim, hikmet ve tefekkürü ayrı ayrı olarak ele alsada bunlar aslında aklın faaliyeti sebebiyle elde edilen şeylerdir. Gazzâlî böylelikle insanın yaratılma sebebine paralel olarak gerek biyolojik gerekse psikolojik açıklamalarda bulunmaktadır. Hiçbir zaman tek yönlü bir düşünme biçimi geliştirmeyip insanın amacına ulaşmasında bedene gereken önemi vermiştir. Manevi kalp ve insanın bânında gerçekleşen faaliyetler asıl olsa da bunlar ancak sağlam bir beden aracılığı ile gerçekleşmektedir.

Gazzâlî, insanın hakikatini kalp olarak tasavvur ettiğinden dolayı insana ait olan sıfatları da kalbin nitelikleri başlığında açıklar. Gazzâlî'ye göre insan yaratılışı itibari ile dört sıfatla donatılmıştır. Bunlar: behimî, gadabî/sebuî, şeytanî ve rabbanî sıfatlardır.

Behimî/hayvanî sıfatlar, yırtıcı hayvanlarda da var olan insanın yeme, çoğalma gibi temel ihtiyaçlarının aşırılığına ve açgözlülüğe tekabül eder. *Gadabî/Sebuî sıfatlar*,

⁴¹⁷ Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi 'd-Dîn*, C. 5, s. 22-23.

⁴¹⁸ Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi 'd-Dîn*, C. 5, s. 24-25.

⁴¹⁹ Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi 'd-Dîn*, C. 5, s. 26.

daha evvel zikredildiği gibi öfke, öç alma, cesaret gibi duygulara verilen isimdir. Kişi behimi sıfatları gadabî sıfatlar ile kontrol altına alabilse de gadabi sıfatların da aşırılığında sakınmak gerekmektedir. *Şeytani sıfatlar*, daha çok tuzak kurmak, dolandırmak, aldatmak gibi kötü huylarda zuhur eder. *Rabbani sıfatlar*, kişi için en tehlikeli sayılan vasıflardır. Kişide bu sıfatlar sayesinde hep baş olma isteği, kendini beğenme, üstün olma, herkesi hakimiyet altına alma gibi kötü huylar meydana çıkar. Bunların sonucunda da insan nefsinin ilah edinme gibi bir felaket ile kendini helak eder.⁴²⁰ Bu sayılan vasıflar tasavvufta kötülüğü emreden nefsin sahip olduğu özellikler olarak da zikretmek mümkündür.

Allah'a yaklaşmak için sorumluluğun yerine getirilmesi gerekmektedir. Bunun için de insanın önce kendisinde var olan güçleri bilmesi elzemdir. Gazzâlî insanın kalbine gelen düşüncelerin hangisinden sorumlu olduğunu anlamının son derece karışık olduğunu ifade eder. İnsanın amel etmese bile sadece kalbinden geçirdiklerinden hesaba çekilip çekilmeyeceği ile ilgili muhtelif naslar mevcuttur.⁴²¹ Gazzâlî'ye göre bu meselenin çözümü için insanın azaları ile bir fiili gerçekleştirmeden önce fiillerin kalpteki hallerini bilmek gerekir. Kalpteki bu haller/kuvveler insan fiillerini etkileyen iç amillerdir. Fiiller beden ile işlenmeden önce kalpte dört hâlde bulunur, bunlar:

1. Hâtır/ Nefsin Hâdisi
2. Rağbet/Meyl
3. İtikad ve
4. Kasıt/Bilfiil Himmet olarak isimlendirilmektedir.

⁴²⁰ Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi 'd-Dîn*, C. 5, s. 39-40.

⁴²¹ Bir hadisi şerifte dil ile söylenmedikçe ya da amel etmedikçe kişinin içinden geçirdiği düşüncelerin affedileceği geçmektedir. Yine bir hadiste günahı işlemeye niyetlenip onu işlemeyene sevap yazılacağı bildirilmiştir. Müslim, 131; Buhârî, 6491. Bununla beraber “İçinizde olan şeyi açıklasanız da saklasanız da Allah sizi onunla hesaba çeker” Bakara 2/284, “Hakkında kesin bilgi sahibi olmadığın şeyin peşine düşme. Çünkü kulak, göz ve kalp, bunların hepsi ondan sorumludur.” İsrâ, 17/36 gibi ayet-i kerimeler mevcuttur. Gazzâlî'nin kast ettiği zorluk, zahirde zıtmış gibi gözükten bu naslar sebebiyledir. *İhyâ-u Ulûmi 'd-Dîn*, C. 5, s. 145-146.

5.1. HATIR

Gazzâlî kalbi çadıra, hedef tahtasına, aynaya ve havuza benzeterek tasvir etmektedir. Bu benzetimlerdeki amacı kalbin de tıpkı zikredilenlerde olduğu gibi birden fazla etki unsurunun merkezi olmasıdır. Kalp bir çadır gibidir ki farklı kapılardan bilgi girişi gerçekleşir. Aynı şekilde kalbe birden fazla şeyin tesir etmesi onu hedef tahtası kılmaktadır. Tıpkı bir ayna gibi kalbin de üzerinden defalarca suretler, renkler ve şekiller geçmektedir. Yine kalp birden fazla nehrin kendisinde biriktiği bir havuz gibidir. Buradan hareketle kalbin, zikredilen zâhiri (duyular) ve bâtinî (şehvet, gadab) çeşitli kaynaklardan beslenerek dışarıdan etkilendiği anlaşılmaktadır.⁴²² Bu etkiler sebebi ile kalp kaçınılmaz olarak sürekli bir değişim içerisindedir.⁴²³ Bu değişime sebep olan dolayısı ile fiilleri etkileyen bir diğer sebep ise hâtırdır.

Hâtır, kalbe doğma, akla gelme gibi manalara sahip olan hutûr kelimesinden türemiştir. Terim olarak kelimada ve tasavvufta kullanılmaktadır. Tasavvufta sufinin kalbine gelen çeşitli hitaplara verilen genel bir isimdir. Kelam ilimine konu edilmiş biçimi insan fiillerine olan etkisiyledir. Kelam ilminde terim olarak hâtır, insanın zihninde diğer bir kabulle kalbinde istemsizce beliren düşüncedir. Mu'tezilî âlimlerden itibaren ehl-i sünnet alimleri de hâtırın varlığını kabul etmiştir. Eş'arî âlimlerden Gazzâlî sonrasında Fahreddîn er-Râzî ise hâtır değil *devâî* kelimesini tercih etmektedir.⁴²⁴ Dâî/devâî kelimesi güdü anlamına gelmekte olup Kâdî Abdülcebbar tarafından da kullanılmıştır.⁴²⁵

Gazzâlî'ye göre hâtır çoğulu havâtır, insanın ihtiyârı olmaksızın zihninde beliren fikirlerdir. Bazen de hâtır insanın tefekkür ettikten sonra başka bir zamanda kendisine gelen bilgilerdir. Gazzâlî'nin hâtır ile ifade etmek istediği ne koşulda olursa olsun kalbe ancak kasıtlı bir düşünme olmaksızın gelen düşüncelerdir. Sonradan olmak bakımından kalbe gelen hâtırlar da hâdistir ve Allah Teâlâ tarafından yaratılmaktadır. Bu sebeple hâtır

⁴²² Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi 'd-Dîn*, C. 5, s. 96.

⁴²³ Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi 'd-Dîn*, C. 5, s. 60.

⁴²⁴ Yusuf Şevki Yavuz, "Havâtır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/havahir#1> (25.10.2022).

⁴²⁵ Osman Demir, *Kâdî Abdülcebbar'da İnsan Psikolojisi*, s. 31.

için *nefsin hâdisi* de denilmektedir. Havâtır eyleme olan katkısı bakımından iyi yahut kötü olarak vasıflandırılabilir ve niteliğine göre ayrı bir sınıflandırmaya tabi tutulur.⁴²⁶

5.1.1. İlham

Kalpte sonradan meydana gelen düşünceler nihayetinde hayra sebep oluyorsa *ilham* diye adlandırılır ve bu türden hâtırın sebebi melektir. Kalpte oluşan bu iyi düşünceleri kalp kabullenecek olduğunda ise bu durum artık “tevfik ”adını alır.⁴²⁷ İlhamın kaynağı ve sebebi Allah Teâlâ’nın rızası doğrultusunda melek olduğundan kişi kalbine doğan bir hayır gördüğünde bir melek aracılığı ile hayra davet edildiğini anlaması ve Allah’ın kendisine lütufta bulunduğunu hatırlaması gerekir.⁴²⁸

İlham iki kısma ayrılır. İlk olarak, şayet insan kalbinde ortaya çıkan bilginin nereden geldiğini ve kim tarafından verildiğini bilmiyorsa buna “itibâr ”ve “istibsâr ” denir. İlhamın birinci çeşidi Allah’ın sevdiği kullarına yani evliyâ ve asfiyâlara mahsustur. İkinci türden ilhamda insan kendisine gelen bu bilgilerin kaynağına vâkıftır ve buna da “vahy ”denmektedir. Vahy sadece peygamberlere mahsustur.⁴²⁹

Akıl yürütme yolu ile kazanılan bilgiler ise ilimdir ve insan herhangi bir konuda çabalayarak âlim olabilmektedir. Gazzâlî İhyâ’da zikretmeye de vahyin kaynağını külli akıl; ilhamın kaynağını ise külli ruh olarak açıklar. Çünkü ruh akıldan, veliler peygamberlerden, ilham da vahiyden düşük mertebededir. Rüya da bir bilgi edinme kaynağı olarak ilhamın altında kalmaktadır. Allah Teâlâ eşyanın hakikatini dilediği kulları için bilindir kılar. Bu hakikate ulaştıran ilim de mezkur olduğu üzere ledün ilmidir. Vahiy son bulsa dahi külli nefis insanlardan cehalet perdesini kaldırmaya devam

⁴²⁶ Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi ’d-Dîn*, C. 5, s. 96-97.

⁴²⁷ Günlük hayatta da kullanmaya aşına olduğumuz tevfik kelimesi kelami bir tabir olarak mezheplerin bakış açısına göre değişmektedir. Mu’tezilî âlimlerce tevfik, kulun sorumlulu tutulmadan önce elde ettiği bilgiler, akıl ve kabiliyetlerin hepsine verilen isimdir. Mâtürîdîlere göre tevfik Allah’ın iyilik niyetinde olan kuluna yapacağı amelinin ve kudretini niyeti doğrultusunda gerçekleştirmesinde başarılı kılmasıdır. Eş’aire’ye göre tevfik sadece kula fiil anında tanınan bir hak olup, sadece iyi olan fiile güç yetirmesi için Allah’ın bir çeşit yardımudur. Tüm mezheplerce ittifak edilen şudur ki tevfik Allah’ın kulunun iyiliğini istemesi sebebiyle yardımda bulunmasıdır. Hülya Alper, “Tevfik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tevfik> (26.10.2022).

⁴²⁸ Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi ’d-Dîn*, C. 5, s. 98.

⁴²⁹ Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi ’d-Dîn*, C. 5, s. 67.

etmektedir. İnsanların kıyamete kadar uyarılmaya ve hakikatlerin açıklanmasına ihtiyacı olması sebebiyle ilham kapısı kapanmayacaktır.⁴³⁰

İlmi, “gerçekliğin kalbe ulaşması” şeklinde tanımlayan Gazzâlî, hakikatleri anlamaya hazır olan kalplerin beş sebepten ötürü eşyanın hakikatini anlamaktan mahrum kaldığını açıklar. Sebeplerden ilki, henüz temyiz kabiliyetine ulaşılmamış çocukluk dönemidir ki bu kalpteki/akıldaki noksanlık bilginin oluşumunu engellemektedir. İkincisi, işlenen her günahın kalbe olan tesiridir. Kul günah işledikçe kalbinde manevi bir bulanıklık oluşmakta ve de günahlar kalbin kabiliyetlerini köreltmektedir. Üçüncüsü, mümin ve itaatkâr bir kişinin talep ettiği hakikatten sapmasıdır. Her ne kadar itaat halinde olsa dahi dünyevi meşguliyetler ve faydalar peşinde fazlaca oyalanması o kişinin hakikati keşfetmesine mani olmaktadır. Dördüncüsü, şehvetini yenen kul ile hakikatin arasına giren hicabdır. Bu hicabın/perdenin sebebi de kişinin taklit ve taassuptan kurtulamamasıdır. Beşincisi ise talep edilen ilme ulaşılacak yolu bilmemekten dolayı hakikate ulaşamamaktır. Kişi eğer hakikate ulaşmak istiyorsa doğuştan peşi sıra getirmediği bu bilgileri, kendisinden önce tedris etmiş güvenilir âlimlerden öğrenmelidir.⁴³¹

İlhamın daha iyi anlaşılabilmesi için varlığın derecelerinin bilinmesi gerekmektedir. Bunlar:

1. Levh-i Mahfuzdaki⁴³² Varlık
2. Hakiki/gerçek Varlık
3. Hayalî Varlık ve

⁴³⁰ Gazzâlî, “Ledün Risalesi”, s. 250.

⁴³¹ Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi 'd-Dîn*, C. 5, s. 48-52.

⁴³² Levh-i Mahfûz tamlaması, “O (Kur'an-ı Kerim) korunmuş bir levhadadır.” şeklinde el-Burûc suresinde geçmektedir. Gayb âlemi ile ilgili bir bilgi olduğu için mahiyetinin bilinmeyeceğini kabul etmek gerekir. Bununla beraber Levh-i Mahfûz'un mahiyeti hakkında görüş ayrılığı içerisinde olan âlimler, içinde her şeyin bilgisinin bulunduğu noktasında ittifak halindedir. Bkz.: Yusuf Şevki Yavuz, “Levh-i Mahfûz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/levh-i-mahfuz> (28.10.2022).

Gazzâlî Levh-i Mahfuz'u mühendisin levhasına benzetir benzetir. Mühendislerini meydana getirmeden önce tasarlar, çizim yapar ve eksik bir şey bırakmaz sonra da bu taslağa göre eser inşa edilir. Levh-i Mahfuz da tıpkı bu levha gibi Allah Teâlâ'nın ilahi takdirinin yazılmasına elverişli manevi bir varlıktır. Gazzâlî, “Madnûn-u Sağır”, s. 390-391

4. Aklî Varlık'tır.

Levh-i mahfûzdaki varlık cisimden önce gelmektedir. Burada varlık Allah'ın ilmine karşılık geliyor gibi düşünülmelidir. Çünkü olmuş olan ve olacak olan her şey Allah'ın ilminde değişmez bir şekilde mevcuttur. Hakiki varlık ise duyular aleminde mevcut olup özellikle insanın bilgisine konu olmaktadır. Bir nevi levh-i mahfûzdaki varlığın tahakkuk etmiş halidir. Hayalî varlık ise insanın gördüğü bir nesnenin zihninde oluşan suretidir. Bu suretin kalbe ulaşip idrak edilmesine ve orada var olmasına ise aklî varlık denmektedir.⁴³³

Bu varlık mertebelerinin ilham ile alakasına gelince, Gazzâlî anlatmak istediği çeşitli konularda aynı yetileri defalarca kullanmaktadır. Örneğin kalbin iki tane kapısı bulunduğunu söyledikten sonra, ilk kapının melekût alemine; ikincisinin ise duyu organlarına açıldığını ifade eder.⁴³⁴ Burada duyu organları şahid âlemi kalbe taşıma noktasında aynı işlevdedir fakat tekrar zikretme amacı makamları farklı olan insanların ilmmini sınıflandırmada duyuların konumunu tespit etmektir. Gazzâlî tıpkı ilhamda olduğu gibi peygamberlerin, velilerin ve avamın⁴³⁵ edindiği ilmi birbirinden ayırır. Avamın kalbinde idrakın oluşması için muhakkak dışarıdan bilgi getiren bir kaynağa ihtiyaç vardır. Ancak duyu verileri ve istidlal yoluyla insanın kalbinde idrak gerçekleşir. Havasın ilmine gelince, onlar kendilerini uzlet, riyazet ve zikir ile öyle temizlemişlerdir ki kalpleri artık melekût alemine açılmaktadır. Melekût alemine açılan kalp oldukça seçkin kimselerde bulunabilir. Kalbin hakikatleri anlamasına engel olan mezkûr beş sebep⁴³⁶ ortadan kalkınca sanki levh-i mahfûz ile insanın kalbi arasına giren perdeler de bir an olsun kalkar ve kalpte levh-i mahfûzdaki bazı hakikatler belirir. Bu durumdaki kalp avamın kalbinden farklı olarak, duyu nehirlerinin kendisine bilgi taşımasıyla değil adeta kendi bir pınar gibi hakikatleri elde etmede kaynak haline gelir. Kişilerin rüyada yahut

⁴³³ Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi 'd-Dîn*, C. 5, s. 75.

⁴³⁴ Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi 'd-Dîn*, C. 5, s. 77.

⁴³⁵ Avam mutasavvıfların, filozofların yahut yöneticilerin kendi dışındakileri ifade etmek için kullandıkları bir kavramdır. Özel bilgi ve hallere sahip olanlar içinse havas kavramı kullanılmaktadır. Avamın şer'i hükümlere uymakla beraber Allah'a yakınlaşma gayretinden ziyade dünya nimetlerine tamahkar oluşu onu havastan ayırır. Avam ve havasın sahip olduğu bilgiler, haller ve ilmi elde ediş biçimleri birbirinden ayrıdır. Bkz.: Süleyman Uludağ, "Avam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/avam> (30.10.2022).

⁴³⁶ Akıldaki noksanlık, günahlar, hakikat talebinden sapmak, taklitten-taassuptan doğan manevi engeller ve usulsüzlük.

uyanıklık halinde geçmiş ve gelecek hakkında bilgilere ulaşması da bu minvaldedir. Çünkü levh-i mahfûzun sırları kalpte tecelli eder. Fakat imtihanın gereği olarak levh-i mahfûz ve kalp arasındaki perdenin tamamen ortadan kalkması ancak öldükten sonra mümkündür.⁴³⁷

İlhamın şer’i delillerine gelince, bunlar: Allah’ın kendisine itâat edenlere yani ibadetinde sebat edenlere yol gösterme vaadinde bulunması⁴³⁸, bildikleriyle amel eden bir mümine bilmediklerinin Allah Teâlâ tarafından öğretilmesi⁴³⁹, Allah’tan korkanlara hak ve batılı ayıracak bir idrak verilmesi⁴⁴⁰, Allah’ın hikmeti dilediği kimseye vermesi⁴⁴¹ gibi çeşitli hadis ve ayetlerdir. Bununla beraber sahabe-i kiram, tâbiîn ve sonraki büyüklerce henüz gerçekleşmeyen bir durumu önceden bilme, yanında cereyan etmemiş bir olaydan haberdar olma ve benzeri tecrübeler yine haber yoluyla bilinmektedir. Bütün bunlar bir çaba olmaksızın, Allah Teâlâ tarafından öğretilen ilmin⁴⁴² nihayetidir. İşte böylesi bir ilme Ledünnî ilim⁴⁴³, bu ilme vâkıf olan kişilere de Rabbâni âlim denmektedir.⁴⁴⁴

Gazzâlî’ye göre son olarak özellikle müminlerin hakikatini inkar edemeyeceği iki durum vardır ki bunlardan ilki rüyalarlardır. Bazı görülen rüyalarda kişiye gaybdan haber gelebilir, insanın gördüğü rüya gerçekleşebilir ya da çeşitli işaretler sezilebilir. Rüyada mümkün olan bu durum uyanıklık halinde de mümkündür. İkincisi ise, Hz. Peygamberin

⁴³⁷ Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi ’d-Dîn*, C. 5, s. 78-79.

⁴³⁸ el-Ankebut, 29/69.

⁴³⁹ Aclunî, *Keşfü’l-Hafâ*, 2542.

⁴⁴⁰ el-Enfâl, 8/29.

⁴⁴¹ el-Bakara, 2/229.

⁴⁴² Kehf, 18/65.

⁴⁴³ Diğer bir adıyla bâtin ilmi, İslam düşüncesine Şiiilerin etkisi ile girmiştir. Bilgi türlerini zâhir ve bâtin şeklinde ikiye ayıran Şiiiler, sadece Hz. Ali’ye ait olan bir bilgi çeşidi olduğunu iddia etmiştir. Hz. Ali’nin vefatından sonra da bu ilim masum imamlarla şiiilere ulaşmıştır. Şii düşüncede bâtin ilmi siyaset ve imamet alanı ile sınırlı kalırken tasavvufi düşüncede farklı ve daha geniş bir etkiye sahiptir. Mutasavvıflar dini ilimleri zâhirî ve bâtinî olarak ele alırlar. Tasavvuf haricindeki fıkıh, kelim, hadis ve sair ilimler zahiri ilimleri oluştururken bâtin ilmi yalnızca tasavvufur. Dini metinlerdeki asıl manayı, sırları ve hakikati idrak etmek ancak bâtin ilminin işidir. Bâtin ilminin herkese öğretilmesi ise uygun değildir. Bu ilim ancak yetenekli, akli kuvvetli ve “kalp gözü” açık olan kişilere öğretilmelidir. Bâtin ilmi Gazzâlî ile birlikte sufiler tarafından “zâhir uleması” olarak nitelenen diğer âlimler tarafından da kabul edilmiştir. Kelam âlimleri genel kabul olan duyu, akıl ve haberi nesnel bilgi kaynağı olarak kabul etmeye devam etmişlerdir. Sonraki dönemde kelam âlimleri ise ledün/bâtin ilmi ile elde edilen ilham türünden öznel bilgilere Kur’an’a ve Sünnet’e uygunlukları bakımında itibar etmişlerdir. Süleyman Uludağ, “Bâtin İlmi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/batin-ilmi> (16.01.2023).

⁴⁴⁴ Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi ’d-Dîn*, C. 5, s. 83-84.

geçmiş ve gelecekte haber vermesidir. Peygamber nasıl gaybdan haber verebiliyorsa kendisinden sonra bu durumun devam etmesi aklen mümkündür. Fakat bu bilgilendirme vahy; bilgiyi veren de peygamber değildir. Hz. Peygamberin vefatından sonra bu kişiler ancak veli diye isimlendirilebilir.⁴⁴⁵

Sonuç olarak kabul edilmesi gereken şey şudur ki nefis ile cihad edip onu arındıran insanın kalbinde melekût alemine açılan bir kapı zuhur eder. Bu kapı sayesinde kişi kendisini hayra götüren bir yardıma/tevfike mazhar olur. Nihayetinde Gazzâlî'nin hâtıra dair açıklamalarından, kalbe gelen bu düşüncelerin kişinin niyeti ve çabası doğrultusunda nitelik kazanmakta olduğu anlaşılmaktadır. Ağaçlık alanların yağmuru çekmesinde olduğu gibi kişi kendi nefisini arındırdıkça Allah'ın yardımını oraya daha çok tecelli edecek ve hâtırın fiillere etkisi bu minval üzere gerçekleşecektir.

5.1.2. Vesvese

Hâtırın eyleme olan katkısı bakımından nitelik kazandığı daha evvel zikredilmişti. İnsanı kötülüğe çağırın hâtıra vesvese denilmektedir. Böylesi bir hâtırın sebebi şeytandır. Kişi şayet şeytanın bu davetine uyacak olursa bu "iğva"⁴⁴⁶ ve "hızlân diye"⁴⁴⁷ isimlendirilir. Şeytan yaratılışı gereği insana kötüyü süsleyip cazip gösterir. Kalbinde şeytanın vesvesesini fark eden kişinin yapması gereken şey istiâzedir.⁴⁴⁸

⁴⁴⁵ Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi 'd-Dîn*, C. 5, s. 87-88.

⁴⁴⁶ Kur'an-ı Kerim'de kullanıldığı üzere iğva, saptırmak manasına gelmektedir. Bu saptırma fiili bazen Allah'a bazen şeytana bazen de putlara nispet edilir. Genel olarak iğva kavramı şeytanın insanları Allah'ın razı olacağı işlerden uzaklaştırması şeklinde ele alınmaktadır. Bkz.: Ramazan Biçer, "İğva", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/igva> (31.10.2022).

⁴⁴⁷ Kişinin işlediği günahlar sebebi ile kalbinde bulanıklık oluştuğu ve günahların hakikati idrak etmesinde engel olduğu bahsi geçmişti. Hızlân da böyle bir durumda Allah'a isyanı huy haline getiren kullara, Allah'ın yardımını terk etmesidir. Her mezhep hızlân hakkında farklı görüşler öne sürmektedir. Mu'tezilî âlimlere göre hızlân ancak kafirler için geçerli olabilir çünkü mümin bir kuldun yardımın kaldırılması ceza olacağından bu durum aslah prensibine göre mümkün değildir. Hızlân ile kast olunan kafirlere/inanmayanlara fazladan bir lütf gösterilmemesidir. İmam Eş'ari'ye göre de hızlân sadece kafirlerde olur fakat farklı bir anlam katmışlardır. Hızlân Allah'ın kafirlere inkarı seçme gücü verip onları kafir kılınmasına denir. İmam Ebû Hanîfe'ye göre ise hızlân, Allah'ın razı olduğu fiilleri yapmaya kulların muvaffak olamamasıdır. Bir nevi kulun kendi isteği sonucunda Allah'ın inkârı yaratmasıdır. Nihayi olarak Tâhâ suresinde ifade edildiği gibi umursamayanların sonu umursanmamak olacaktır. Bkz.: İlyas Çelebi, "Hızlân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hizlan> (31.10.2022).

⁴⁴⁸ Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi 'd-Dîn*, C. 5, s. 99.

Gazzâlî'ye göre insan ancak şeytanın kalbe giriş yollarını bilip kendini muhafaza ettiği zaman farzları yerine getirmeye güç yetirebilmektedir. Bu sebeple kalbi vesveselerden korumak da farz-ı ayndır.⁴⁴⁹ Kişi ilim sahibi olmadıkça kalbinde var olan hâtırın ilham mı vesvese mi olduğunu fark edemeyecektir. Çünkü insanda şeytanın tesir edeceği birden fazla sıfat vardır ve şeytan şerri hayır olarak göstermeye çalışarak insanı aldatmaktadır. Meleğin tesir etmesi ise Allah Teâlâ'nın ve Hz. Peygamberin sünnetinin yol göstermesiyle tek yönden olur.⁴⁵⁰ Vesvesenin kalbe girişine imkan tanıyan bütün sıfatlar şehvet ve gadab/öfke başlığı altında toplanmaktadır.

Allah'a itâat ve bilhassa zikir ile dolan kalpte şeytanın tesiri az olacaktır. Gazzâlî'nin veciz ifadesi ile bir şey ancak zıttı ile tedavi olabilir. Kalpten Allah Teâlâ'dan gayrısını ve vesveseyi söküp atacak en güzel ilaç Allah'ın anılmasıdır.⁴⁵¹ Fakat zikir anında kalpten vesvesenin kalkıp kalmayacağına ihtilaf edilmiştir. Bir grup âlim, Allah'ın zikri ile şeytanın susup vesvese veremeyeceği görüşündedir. İkinci grup, vesvesenin tamamen ortadan kalkmasını mümkün görmemekle birlikte kalbe herhangi bir etkisi olmadığını savunur. Üçüncü grup, vesvesenin kesilmesini ve etkisiz kalmasını mümkün görmez fakat şeytanın zikir halindeki kalbi ele geçiremeyeceği kanaatinde dir. Dördüncü grup, zikir ve vesvesenin peş peşe olduğunda kanaat etmişlerdir. Birbirine zıt iki araz gibi düşünülecek olursa biri varken diğeri yok olur ve peşi sıra gelirler. Beşinci grup, vesvese ve zikirin sürekli olarak beraber var olabileceğini iddia etmektedir. Gözün aynı anda birden fazla şeyi görebilmesi gibi kalp de aynı anda birden fazla şeyin tesirinde kalabilir.⁴⁵²

Gazzâlî'ye göre bu görüşler doğru olmakla beraber vesvesenin bir yönünü ele alması bakımından eksiktir. Ona göre vesvese üçlü bir tasnif ile noksansız olarak anlaşılabilir. Vesvesenin ilk kısmı, *şeytanın fasid bir durumu hak/doğru gibi gösterdiği vesvesedir*. Kişiye yaptığı amellerin hoş gösterilmesi yahut dünyanın bir elem yeri olmadığı, lezzetleri büsbütün terk etmenin gerekmediği gibi fikirler buna dahildir. Bu çeşit vesvese marifet sahibi ariflerde tesir etmemektedir. İkinci çeşit, *heyecan ve şehvet*

⁴⁴⁹ Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi 'd-Dîn*, C. 5, s. 114.

⁴⁵⁰ Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi 'd-Dîn*, C. 5, s. 111-112.

⁴⁵¹ Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi 'd-Dîn*, C. 5, s. 100-102.

⁴⁵² Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi 'd-Dîn*, C. 5, s. 154-155.

sebebiyle zuhur eden vesvesedir. İnsan, eylemin kesin olarak haram olduğunu biliyorsa şeytanın vesvesesi, şehveti harekete geçirecek ya da heyecan uyandıracak düzeye ulaşmaz. Fakat insanın arzuladığı şeyin hükmünü kesin olarak bilmiyorsa sadece kendisine galip gelen bir zan ile eylemin haram olduğuna kanaat getiriyorsa burada vesvese etkisini göstermeye devam eder. Böyle bir durumda insanın nefsiyle mücadele ederse vesvese kalpte tahakküm edememiş ve kalpten uzaklaştırılmış olur. Üçüncü çeşit, *insanın andaki haline göre kalbe hutûr eden vesvesedir.* Kişinin içinde bulunduğu anda zikir yahut gafletten galip olan ne ise vesvese ve zikir yarışırçasına peşi sıra gelir.⁴⁵³

Vesvesenin tamamen ortadan kaldırılması çok zor olsa dahi Hz. Peygamberin dünyalık hiçbir şey düşünmeden ve vesveseye kapılmadan kılınan iki rekatlık namazın geçmiş günahlara kefarete olacağını buyurması bunu mümkün kılmaktadır. Aslında insan bu hali tecrübe etmektedir. Bir şeye duyulan fazlaca muhabbet, özlem ve sıkıntı gibi durumlarda insan çevresinden gelen uyarılara karşı tepkisiz kalabilmektedir. Ancak söz konusu muhabbetullah olduğu zaman bu vesveselerden tecrid etmek ender rastlanan bir durumdur. Gazzâlî'ye göre belirli bir zaman diliminde mümkün olsa da insanın bir ömür şeytan ve nefisten tecrid etmesi imkansızdır.⁴⁵⁴

Hâtır başlığı altında geçtiği üzere kalp sürekli dışarıdan gelen etkilere açık bir haldedir ve her an değişim içerisinde. Gazzâlî hayır ve şerrin kalplerdeki konumuna binaen kalbi üç dereceye ayırmaktadır. Birinci derecede, nefis mücadelesi sonucunda kötü hasletlerden arınıp takva ile bezenmiş kalp vardır. Akıl, kalbe gelen düşünceleri süzgeçten geçirilerek hayır mı şer mi olduğuna hükmeder. Bu hüküm sonrasında adeta bedende hayra uyma niyeti oluşturur. İlhama veya itibâr/istibsâra sebep olan melek de kalpteki bu durumu görünce Allah Teâlâ tarafından görünmez bir ordu ile insana yardım gelir ve kişinin hayırlara ulaşması kolaylaştırılır.⁴⁵⁵ Bu kalpte artık şeytan umduğuna erişemez. İkinci derece, nefsin isteklerine köle olan kalptir. Kişi heva ve hevesine göre yaşamayı âdet hâline getirdiğinden akıl artık nefsin isteklerine karşı mazeret bulmaya ve

⁴⁵³ Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi 'd-Dîn*, C. 5, s. 156-157.

⁴⁵⁴ Şayet vesveseden tamamen kurtulmak mümkün olsaydı bu başta Hz. Peygamber için mümkün olurdu. Gazzâlî bunun için Hz. Peygamberi nakışlı bir elbisenin namaz esnasında meşgul ettiği hadîsi şerifi aktarır. *İhyâ-u Ulûmi 'd-Dîn*, C. 5, s. 157-158. Hadîsi şerif için bkz.: Buhârî, "Salât", 14.

⁴⁵⁵ Konu ile ilgili ayet: "Artık kim cömert davranır, günah işlemekten sakınırsa; Bunların güzel karşılığına da inanırsa Biz ona iyilik yollarını kolaylaştırırız." Leyl, 92/5-7.

nefse yardımcı olmaya başlar. Beden de nefsin isteklerine tabi olur. Nefsini ilah edinen kişiler ile ilgili ayet bu kapsamdadır.⁴⁵⁶ Üçüncü derecede ki kalp ise devamlı mücadele içerisindedir. Öyleki o kalpte hem nefis hevasının hem de hayra davet eden aklın hâtırı mevcuttur. Kimi zaman kişi toplum ile kendisini mukayese ederek günaha bir kılıf hazırlayıp masiyet işler ve sonrasında kendisini kınar. Kimi zaman da hesaba çekileceği asıl olan amellerine bakması gerektiği konusunda aklına uyar ve tâat içerisinde olur. Şeytan ve nefis adeta o kişinin kalbinde çatışma halindedir.⁴⁵⁷

Bütün bunlar Allah Teâlâ'nın ezeli ilminde kullarının hangisinin cennetlik hangisinin de cehennemlik olduğunu bilmesi ve dilemesi ile gerçekleşmektedir.⁴⁵⁸ Gazzâlî'nin bölüm sonundaki açıklamaları cebir düşüncesini uyandırsa da diğer yazılarından yola çıkarak kula sorumluluk atfettiği ve cebir düşüncesini reddettiğine ulaşmak kaçınılmazdır. Belki buradaki gayesi, Mu'tezilî âlimlerin kudrette ve güdülerde ilâhi iradenin etkisini reddetmelerine⁴⁵⁹ binaen kendisinin bu görüşte olmadığını ifade etmektir. Gazzâlî her fiilde olduğu gibi fiilin öncesinde kalpte zuhur eden hâtır gibi oluşları da Allah'a nisbet etmektedir.

Aslında ilhamda da vesvesede de etkili olan ana unsur insanın şehvetine yenik düşüp düşmeyeceğidir. İnsan tamamen kalbine tesir eden güçlerin etkisi altında kalmaktan ziyade meyl ettikleri sonucunda iradesi ile kalbini şeytanın yahut meleğin uğrak yeri haline getirebilir. Fakat Allah dilemeseydi bunların hiçbiri gerçekleşmiş olmazdı.⁴⁶⁰ Nihayi olarak Allah Teâlâ insanın seçimleri sonucunda kula cenneti yahut cehennemi kolaylaştırmış olmaktadır.

⁴⁵⁶“ Kendi nefsinin arzusunu kendisine ilah edineni gördün mü? Ona sen mi vekil olacaksın? Yoksa sen onların çoğunun (söz) dinleyeceklerini yahut akıllarını kullanacaklarını mı sanıyorsun? Onlar hayvanlar gibidirler, belki yolca onlardan daha da şaşkındırlar. ”Furkan, 25/43-44.

⁴⁵⁷ Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi 'd-Dîn*, C. 5, s. 162-168.

⁴⁵⁸ Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi 'd-Dîn*, C. 5, s. 169-170.

⁴⁵⁹ Osman Demir, *Kâdî Abdülcebâr 'da İnsan Psikolojisi* , s. 43.

⁴⁶⁰“ Allah size yardım ederse, sizi yenecek yoktur. Eğer sizi yardımsız bırakırsa, ondan sonra size kim yardım edebilir? Mü'minler, ancak Allah'a tevekkül etsinler.” Âl-i İmrân, 3/160.

5.2. RAĞBET/MEYL

Rağbet kelime kökeni itibari ile istemek, yönelmek ve arzulamak manalarına gelir. Rağbet aynı zamanda tasavvufi bir kavramdır.⁴⁶¹ Gazzâlî burada rağbeti tasavvufi bir terim olarak değil kalpte fiilden önce bulunan bir durum olarak açıklamaktadır. Fiilden önce kalpte ilk meydana gelen şey mezkûr olduğu üzere hâtırdır. Hâtır hangi konuda ise onunla alakalı olarak kalpte hemen bir hareket ve heyecan oluşur ki bu da rağbet veya meyl diye isimlendirilir. İnsanın hayatını sürdürmesinde olmazsa olmaz olarak zikredilen şehvet sayesinde kişinin iç dünyasında aklına düşen şeylere karşı bir hareket yani yöneliş meydana gelmektedir. Kaçınılmaz olarak gerçekleşen bu duruma “tabiatın meyli” denmesi, meylin insan varlığının asli yapısından olduğunu ifade etmek içindir.

Nefiste kendiliğinden bulunan bu heyecan ve meyl sebebiyle kişi sorumlu tutulmayacaktır. Çünkü tıpkı hâtır gibi meyl de insanda iradesiz bir şekilde gerçekleşmektedir. Şayet insan bu iki şeyden sorumlu tutulduğunda şüphesiz ki gücünün yetmediği bir şey üzere hesaba çekilmiş olacaktır.⁴⁶² Bu gerekçe ile insan kendi seçimi haricinde kalbinde gerçekleşen amellerden dolayı kınanamaz.

5.3. İTİKAD

İtikad sözlükte kararı kesinleştirme, doğrulama, sağlamaştırma gibi manalara gelmektedir. Aynı zamanda itikad imanın eş anlamlısı olarak kabul edilmektedir.⁴⁶³ Gazzâlî ise itikadı sözlük anlamına uygun bir biçimde karar ve hüküm verme manasında kullanmaktadır. İtikad bir nevi meyl ve kasıt arasına giren engelleri ortadan kaldırma vazifesi görmektedir. İnsan kendi yaratılışından bilmektedir ki bir fikir kalbine düştüğü

⁴⁶¹ Rağbet Allah’a yönelme, O’ndan bir şeyler isteme ve ümit içerisinde olmak manasında kullanılmaktadır. Rağbetin karşısında korkmak masındaki rehbet vardır. Rağbet ve rehbet tıpkı havf ve recâ gibi korku ve ümit arasında olmayı ifade etmektedir. Ehl-i tasavvufa göre bunlar birbiri ile ilişkili kavramlardır ve rağbet recâdan daha kuvvetli bir hâl olarak kabul edilmiştir. Süleyman Uludağ, "Rağbet ve Rehbet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ragbet-ve-rehbet> (16.01.2023).

⁴⁶² “İçinizde olanı açıklasınız da saklasınız da Allah Teâlâ sizi ondan hesaba çeker” Bakara 2/284 ayeti geldiği zaman sahabe-i kirâm Hz. Peygambere güç yetiremeyecekleri bir şey ile sorumlu tutulduklarını söylemiş, Hz. Peygamber de ashâbına itâat etmelerini buyurmuştur. Aradan bir süre geçtiğinde ise ...“Bir kimse ancak gücünün yettiği ile sorumlu tutulur” Bakara Suresi 2/286 ayeti gelmiştir. Böylelikle kulun istemsizce içinden geçirdiklerinden sorumlu tutulması prensip haline gelmiştir. Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi ’d-Dîn*, C. 5, s. 151-152.

⁴⁶³ Râgıb el-İsfâhânî, *el-Müfredat*, s. 32-33.

zaman o işe karşı bir meyli oluşsa dahi fiilden önce engellerin ortadan kalkması gerekir. İtikad aşamasında olan engeller henüz düşünce boyutundadır. Yani bu merhalede karar verici ve hüküm koyucu akıldır.⁴⁶⁴ İtikad sorumlu tutulma açısından da ara bir konumdadır. Aklın verdiği hükümler zorunluluk ve tercih arasında gidip gelmektedir. Bazı hükümler insanın tercihinde olmayacak kadar zorunluluk barındırır ve insan bundan sorumlu tutulmaz. Bazı hükümlerde ise insan seçim yapabilmektedir ve bu seçiminden pek tabii sorumlu tutulmaktadır.

Örneğin şeker hastası birinin aklına tatlı yeme isteği düştüğünde bu düşünce hâtır olmaktadır. İkinci olarak bu tatlıyı hastanın canının çekmesi ve onu yemek istemesi rağbet/meyl adını alır. Kişinin üçüncü aşamada “bu tatlıyı yemem uygun değildir” şeklinde hüküm vermesi ise itikadı oluşturmaktadır. Burada sağlıktan endişe duyulması kişinin arzuladığı şeye ulaşmasına engel olmaktadır.

5.4. KASIT/BİLFİİL HİMMET

Kasıt sözlükte orta yol, adalet gibi manalara gelmektedir.⁴⁶⁵ Fıkıhta da terim olarak kullanılan kasıt ile insandaki iradenin eyleme yönelmesi anlaşılmaktadır. Gazzâlî ise fiil gerçekleşmeden önce kalbin son hâli olarak kabul ettiği kasıtı, kalpte verilen hükme azmetmek şeklinde tanımlar. Kasıt ile eş anlamlı olarak niyet, himmet⁴⁶⁶ ve irade kelimelerini de kullanmaktadır.⁴⁶⁷ Buna rağmen Gazzâlî bu kavramları ayrı başlıklar altında inceler. İrade, ihtiyar, niyet ve kasıt birbiri ile oldukça ilgilidir. İrade, fiile yönelmek ile; ihtiyar, birden fazla seçenek arasından birini tercih etmek ile; niyet, fiile yönelmenin gerisinde daha manevi bir özelliğe sahip olması ile kasıttan farklılaşmaktadır.⁴⁶⁸ Günlük kullanımını dikkate alarak da kişi bunların farkını kısa bir

⁴⁶⁴ Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi 'd-Dîn*, C. 5, s. 146-147.

⁴⁶⁵ Râgıb el-İsfehâni, *el-Müfredât*, s. 521.

⁴⁶⁶ Himmet, kelime manası olarak meyil ve arzu gibi manalara gelmektedir. Sözlük manasının yanında tasavvufi bir terim olarak kullanımı da yaygındır. Tasavvufta himmet, evliyanın normal insanlara göre yüksek olan Allah'a yönelme konusunda gösterdiği iradeyi ifade eder. Genel olarak irade ile alakalı olacak şekilde kullanılır. Mehmet Demirci, “Himmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/himmet> (16.01.2023).

⁴⁶⁷ Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi 'd-Dîn*, C. 5, s. 147-149.

⁴⁶⁸ Ali Şafak, “Kasıt”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kasit> (10.11.2022).

düşünme ile idrak edebilir. İrade ve ona bağlı olarak niyet müstakil bir başlıkta ele alınacaktır.

Gazzâlî himmeti kalpte gerçekleşen dördüncü hal olarak konumlandırır. Himmet, kalbe ilk gelen hâtıra karşı rağbet oluşması ve hüküm verilmesi sonucunda kuvvetlenir, nihayetinde iradenin öncüsü olur. İnsan şayet bir zaruret olmaksızın hüküm veriyorsa verdiği bu hükmünden sorumlu tutulmaktaydı. Kasıta ise insan fiilin sonucuna ulaşmadaki engelleri kesin olarak aşmaya karar verdiği için her zaman sorumludur. Fakat burada da eylemin bilfiil yapılıp yapılmaması ayırımına gidilmiştir. Her ne kadar insan fiili yapmaya azmetse dahi son anda fiili terk edebilir. Bu fiil teklif açısından sevap yahut cezaya konu oluyor ise terk etmedeki niyeti önemlidir. Kişi ile azmettiği fiil arasına giren niyetinin saiki Allah Teâlâ'nın korkusu ve pişmanlık ise insan bundan sevap kazanmaktadır. Yaratılışında var olan her şeye muhalefet etmeyip meyl eden kişinin bu durumu Allah Teâlâ'dan gafil olmasının yegane alametidir. Kınanmayı gerektirecek bir fiile kastettikten sonra kişiyi vaz geçiren sebep Allah'ın rızasını kazanmak değil de toplumdaki dışlanmak ve/veya insanların korkusu ise bu fiil insanın amel defterine yine de günah olarak yazılmaktadır.⁴⁶⁹

Gazzâlî, “kötülüğü yapmadıkça günah yazılmıyor” şeklindeki bilgimize derinlik kazandırmaktadır. Amellerin niyetlere göre olmasına kalbin amelini de dahil ederek insanı kastından/himmetinden sorumlu tutmaktadır. İnsanın işlemese dahi kastettiği kötü fiiline günah yazılıyor olması, tabiatının zorunlu kıldığı bir arzudan daha fazlasını bizzat tercih etmesinden dolayıdır. Gazzâlî bu düşüncesini de hadîs-i şerifler ile desteklemektedir. Bir kudsî hadîs-i şerifte, Allah Teâlâ kulun kast ettiği bir günahı işlediğinde amel defterine bir günah olarak yazılmasını, şayet kendisi için günah olan fiilin terk edilmesi halinde ise amel defterine bu davranışın sevap olarak yazılmasını meleklere emretmektedir.⁴⁷⁰ Hz. Peygamberin iki müslümanın birbirlerini öldürmek üzere çarpışması sonucunda ölenin de öldürenin de cehennemde olduğunu haber vermesi üzerine ashâb, öldürülenin suçunun ne olduğunu sormuş bunun üzerine Hz. Peygamber, öldürülenin de aynı kasıt ile arkadaşına saldırdığını buyurmuştur.⁴⁷¹

⁴⁶⁹ Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi 'd-Dîn*, C. 5, s. 149-150.

⁴⁷⁰ Müslim, 129.

⁴⁷¹ İmam Buhârî, “İmân ”22, “Diyât”, 2, “Fiten”, 10.

Örneğin, insanda bir eşyayı çalma fikri oluştuğunda bu fikre hükmedip plan kurarak azmettiğinde o nesnenin yanına vardığında vaz geçebilir. İnsanı hırsızlıktan vaz geçiren Allah korkusu ise hanesine sevap yazılır. Şayet insan hapis yatmak, kınanmak gibi sebeplerle hırsızlıktan vaz geçiyse hanesine günah yazılır. Gazzâlî bu haberlerden hareketle, kötülüğü terk etmenin sonucunu da salt terk eylemine değil, eyleme nitelik kazandıran niyete bağlamaktadır.

6. İRADE

İrade sözlükte herhangi bir maslahat sonucu nefiste oluşan arzu, meyl, istek şeklinde tanımlanmaktadır.⁴⁷² Gazzâlî'ye göre niyet, irade ve kasıt birbiri ile aynı manaya gelen ifadeler olup her biri kalbin hâlidir. Her birine aynı manadır dese de bunların arasındaki anlam farklarını açıklar ya da her birini müstakil olarak ele alırken diğerlerinde zikretmediği özellikler ilave eder. Genel kabule göre de bu kavramlar birbirlerine çok yakın manalarda olsalar da aralarında farklar mevcuttur. İrade, kasıt, ihtiyar ve niyetin ne ile ayrıştığına bir önceki başlıkta değinilmişti. İradenin kasıttan ayrılmasını belirginleştiren şey ise sadece fiil öncesinde kalmayıp fiilin oluşumunda da bizzat rol almasıdır. Örneğin kastetmekte olan kişi hali hazırda fiili gerçekleştirme imkanına sahipken iradesini kullanan insan bir engel çıkmazsa bilfiil harekete geçebilmektedir. Yani iradenin etkisi fiilin öncesinde başlayıp fiille beraber varlığını devam ettirmektedir. Bu yönüyle irade, insanda sadece psikolojik olarak gerçekleşen bir hâlden fazlasıdır ve biyolojik olarak da tesir eden bir güç olarak isimlendirilmesi mümkündür. İnsan kendisinde var olan irade sebebiyle fiillerini tercih edebilmektedir. Birden fazla seçenek arasında tercihte bulunmaya ise *ihiyar* adı verilmektedir.⁴⁷³

İlk bölümde değinildiği üzere fiillerin oluşum sürecinde etkili olan üç ana unsur ilim, irade ve kudrettir. Eş'ariyye'de Cüveynî'ye kadar insana ait olan bir iradeden bahsedilmiyorken âlimlerin felsefi geleneği tevarüs etmesi fiiller konusunda yeni açıklamaların yapılma ihtiyacını beraberinde getirmiştir. İrade, ilmi amele ulaştırın bir

⁴⁷² Râgıb el-İsfâhânî, *el-Müfredât*, s. 272.

⁴⁷³ Mustafa Çağırıcı, Hayati Hökelekli, "İrade", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/irade#1> (12.11.2022).

köprü vazifesi görmektedir. Kalbe bilgi konusunda kaynaklık eden her şey amele ulaşmanın ön koşuludur. Çünkü insan bilmeden eyleyemez. Kalpte oluşan bilgi sonrasında insanda mezkur dört hâl (hâtır, rağbet, itikad, kasıt) gerçekleşir. İnsana, hedefini/amacını bildikten sonra kendisini eyleme götüren ve adeta bir ayağı kalpte bir ayağı da azalarda olan irade gereklidir. Amacına ulaşmak için engelleri ortadan kaldırmada kesin kararlı olma hali olan kastın sonrasında ise irade gelir. İrade ile beraber artık insan amacına uygun olan şeye yönelmektedir.⁴⁷⁴

Gazzâlî Meâric'de hayvanî kuvvetler başlığında kuvve-i fâileyi kudret ile özdeşleştirmiştir. Kudret damarlarda ve kaslarda oluşmak sureti ile bedeni harekete geçirmektedir. İnsanın bütün ihtiyari fiilleri, iradenin kudrete tesir etmesi ile meydana gelmektedir. Herhangi bir şeyin faydası ve zararına dair ilme sahip olmadıkça da irade harekete geçmez.⁴⁷⁵

İnsanın ve dahi hayvanların yaratılışlarından beri sahip oldukları şey, kendisine zararlı olandan kaçınma ve faydalı olanı da elde etme kabiliyetidir. Fakat insan sahip olduğu idrak melekeleri ile hayvanlardan ayrışır. İradenin işlevini yerine getirebilmesi için akıl, duyu, haber ve Gazzâlî'nin kabul ettiği ilham aracılığı ile insan yeni bilgileri öğrenip idrak eder. Bu müdrik hâlin sonucunda insanda var olan irade, bilinen nesnelere dair bir arzunun oluşmasına imkan tanımaktadır. İstenilen şeye ulaşmada tek başına yetemeyen iradenin hizmetinde kudret bulunmaktadır. İrade kesinleştikten sonra kudret eğer herhangi bir engel ile karşılaşmazsa azaları harekete geçirip amelin/eylemin gerçekleşmesini sağlar. Bütün zikredilenler arasında hiyerarşik bir düzen mevcuttur.

İnsanın iradesi sayesinde gerçekleştirdiği hareketler fiilî, kavli ve fikrî olacak şekilde gerçekleşir. Bu hareketler Allah Teâlâ'nın inayeti⁴⁷⁶ ile insanın fiilleri teyit, tarif ve tesdîd yönünden etkilenmektedir. *Teyit* sayesinde insan, fiilî hareketlerinde hayrı tercih edip şerri işlemez. *Tesdîd* ile kavli hareketlerinde doğru olanı seçip yalandan vazgeçer. Tarîf ile de insan, fikrî olarak hak ve batılın arasını ayırarak hakkı seçme

⁴⁷⁴ Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi 'd-Dîn*, C. 9, s. 20.

⁴⁷⁵ Gazzâlî, *Meâricu'l-Kuds*, s. 37.

⁴⁷⁶ İneyet, Allah Teâlâ'nın kullarını gözetmesi, yardım etmesi ve lütufta bulunması gibi manalara gelmektedir. Kelam âlimleri inayet ile Allah'ın insana yardım etmesinin, amaçlar üzere yönlendirmesinin yanı sıra âleme tesir edişi olarak kabul eder. Bkz.: Kasım Turhan, "İneyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/inayet> (12.01.2023).

suretinde hareket eder. Allah'ın kendilerine olan nimeti sonucu hayırlarla vasıflanan insan başkalarını da terbiye edecek hâle gelir.⁴⁷⁷

Gazzâlî böylelikle insanın iradesini ne için kullanması gerektiğini belirlerken Allah'ın insana olan yardımını da geri planda bırakmamıştır. İrade, akıl ve nefis gibi iç amillerin kabiliyetleri sonucunda harekete geçer. İrade de kendisini tetikleyen bu amillerin yaratılış gayesine hizmet etmek için kullanılmalıdır. İç amillerin oluşumdaki gaye, Gazzâlî'nin bütün düşüncesine şeklini veren düşünce yani insanın marifetullahı kavuşmasıdır.

6.1. NİYET

Bir fiilin meydana gelebilmesi için öncelikle bilgi kaynakları gereklidir. İnsanın idrak mahalli olan kalbindeki bilgiler hâtır, rağbet ve himmet aşamalarından geçer ve fiil oluşmadan önce irade devreye girer. İrade ve kudretin etkisi ile fiil gerçekleşmeden önce, insanın istediği şeye ulaşmasında rol oynayarak insanı harekete geçiren ana sebep "niyet" mevcuttur. İlk aşamaları geçtikten sonra son olarak herhangi bir engelle karşılaşmadığı durumda beden niyete göre harekete geçerek amel/eylem gerçekleşir.⁴⁷⁸

İnsanı istediği şeye ulaştırmada ana etken olan niyet, irade ile oldukça yakın bir merhalede gerçekleşir fakat niyet iradeyi de belirleyici bir konumdadır. Yeme eyleminden verilen örnekler üzerinden gidilecek olunduğu zaman kişi neyi arzularsa arzulasın amacı/hedefi doymaktır. Kendisi için gerekli olanları bilen insanın hangi çeşit yemeye arzusu oluşursa oluşsun onu harekete geçiren sebep tektir. Bu yönüyle iteleyici konumda olan hedef, kişiyi ilk harekete geçiren ama en son ulaşılan şey olmaktadır. Niyet ise iradeye mutabık olarak harekete geçmeyi kabul etmektir ve bu yönü ile kasıt ile oldukça benzerdir. Gazzâlî bu sebeple niyet ve kasıt eş anlamlı olarak zikreder. Niyet, şimdiki yahut gelecek zamanda iradeye uygun olacak şekilde gerçekleşebilir.⁴⁷⁹ Örneğin

⁴⁷⁷ Gazzâlî, *Meâricu'l-Kuds*, s. 38-39.

⁴⁷⁸ Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, C. 9, s. 20-21.

⁴⁷⁹ a.yer.

oruçlu olan bir kişi ancak ezan vaktinde yemeyi irade ettiğinden niyet de gelecek zamana hazırlanmış vaziyettir.

Azaları harekete geçirip amelin meydana gelmesini sağlayan kudreti de fiil yapmaya teşvik eden sebepler (bevâis)/niyetler vardır. Niyetlerin kısımları da dört tanedir. Bunlar:

1. Niyete yönelik bir teşvik edici (Halis niyet)
2. Niyete yönelik iki teşvik edici (Teşvik edicilerin arkadaşlığı)
3. Müşâreke ve
4. Muâvene'dir.

Gazzâlî'nin bir teşvik edici ile kast ettiği şey, kudrette etkili olan sebebin tek başına yeterli olmasıdır. Bu iteleyici öylesine güçlüdür ki başka sebep olmaksızın insanı harekete geçirir. Gazzâlî, buna vahşi bir hayvanın kendisine saldırısını gördüğünde insanın can havliyle birden harekete geçmesini örnek vermektedir. Burada tek bir niyet mevcuttur o da kaçıp canını kurtarmaktır. Başka bir sebeple birleşmeden gerçekleşen niyete "hâlis "adı verilir. Bu niyet sebebiyle meydana gelen işe de *ihlâs* denmektedir.⁴⁸⁰

Bazen de insan tek bir nedenden dolayı harekete geçebilecekken yanına bir tanesini daha ekler. Her iki sebep de tek başına insanı harekete geçirebilecek nedenlerdir fakat aralarında oluşan bir yardımlaşma ile fiile etki ederler. İki teşvik edici ile kast edilen de budur. Gazzâlî'nin verdiği ilk örnek, insanın tek başına olsa da kaldırabileceği bir ağırlığı başkasının yardımıyla daha kolay kaldırabilmesidir. İkinci örnek, fakir bir akrabanın borç istemesidir. Yardımda bulunacak kişi hem fakir olduğu için hem de akrabası olduğu için yardım etmektedir. Kişi iki sebepten biri gerçekleşse yani zengin de olsa akrabası diye yahut bir yabancı da olsa fakir diye yardım edecekti. Son olarak doktor tarafından yemenin yasaklandığı bir günde oruca niyetlenen kişi için de bu iki teşvik ayrı olarak yememek için yeter sebepken her ikisi birbirine yardımcı olarak

⁴⁸⁰ Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi 'd-Dîn*, C. 9, s. 22.

konumlanmaktadır. Gazzâlî, bu iki teşvik ediciyi birbirine yardımcı olduğu için “teşvik edicilerin arkadaşlığı” şeklinde isimlendirir.⁴⁸¹

İki teşvik ediciden birinin tek başına kudreti harekete geçirme konusunda yetersiz olması sonucu ancak ortaklaşa olacak şekilde kudreti harekete geçirebilmesi, iki sebebin ortaklığından dolayı “müşâreke ”olarak adlandırılır. Gazzâlî daha önce verdiği örnekler üzerinden müşârekenin farkını anlatmaktadır. Hâlis niyette olduğunun aksine bir kişi tek başına bir ağırlığı kaldıramamaktadır bu sebeple bir ortağa muhtaçtır. Diğer bir örnek, insanın, zengin akraba yahut fakir bir yabancıya yardım etmeyip ancak hem akrabalık hem de fakirlik durumunun bir araya gelmesiyle yardım etmeyi tercih etmesidir. Bu durumdaki kişinin ameline riya karışabilme tehlikesi vardır. Örneğin sadaka verme ya da herhangi bir hayırlı fiili tek başımayken yapma kudreti kendisinde oluşmazken, kalabalık içerisinde övülmek ve hayırlı bir kişi olarak anılmak nedeniyle o fiile güç yetirir. Bazen de sadece riyakarlık kişiyi fiile teşvik etmez ve insan karşısındakinin gerçekten muhtaç biri olma şartıyla hayır yapmayı tercih eder. Böylece kudreti harekete geçirebilecek tek bir nedenin yeterli görülmediği aşikardır.⁴⁸²

Niyet çeşitlerinden dördüncüsü, teşvik edicilerden birinin kudreti harekete geçirmeye yeterli olması ve diğer teşvik edicinin ise sadece ilkinin yardım etmesidir. Bu durumda ikinci teşvik edici tek başına kudreti harekete geçiremez sadece yardımcı olarak gelip geçici bir şekilde etki etmektedir. Son olarak niyetin bu türüne yardımlaşma manasında “muâvene ”adı verilmektedir. Bunun örneğini Gazzâlî yine öncelikle ağırlık üzerinden vermektedir. Güçlü bir kimse tek başına elli kilogramı kaldırırsa de ona yardımcı olan daha güçsüz bir kimsenin yardımı ile daha kolay bir şekilde kaldırır. Fakat ikinci kişi asıl taşıyıcı değildir çünkü o bu yükü tek başına kaldıramaz. Bunun manevi konulardaki örneği, zaten tek başına da olsa hayır yapmayı adet edinmiş birinin denk gelmesi üzere toplum içerisinde hayır işlemesinin nefisine daha kolay gelmesidir. Bu kişi salih biri olduğundan salt riya onu amele teşvik edemezdi.⁴⁸³ Aslında herkes günlük yaşantısında biraz düşünme ile amellerini bu şekilde gerçekleştirdiğini fark edecektir. Niyetin sinelerde gizli olması sebebi ile dışarıdan anlaşılması mümkün değildir. Ayrıca

⁴⁸¹ Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi 'd-Dîn*, C. 9, s. 22-23.

⁴⁸² Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi 'd-Dîn*, C. 9, s. 22

⁴⁸³ Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi 'd-Dîn*, C. 9, s. 23-24.

özellikle tasavvufi düşüncede niyetlere riya, kibir, ucb vb. kötü ahlaklar karışması ihtimalinin çok kolay olmasına karşılık sufinin sürekli olarak kalbi uyanık tutması gerektiği vurgulanır.

Gazzâlî niyet hakkında yaptığı bu detaylı tasnifleme ile amelin tabii olduğu şeyleri belirlemeye çalışmaktadır. Kişiyi kurtuluşa götürecek olan amellerinde öncelikli olarak insanı harekete geçiren ve amelinden daha hayırlı olan niyetin⁴⁸⁴ bilinmesi elzemdir. Gazzâlî'ye göre Hz. Peygamberin bu hadîs-i şerifinden maksadı, niyetin de bir yöneliş ve tercih etme sonucunda ortaya çıkması sebebiyle kalbin ameli olduğunu anlatmaktır.⁴⁸⁵ Yani niyet amelin öncesinde kalp tarafından gerçekleştirilen bir tür eylemdir. İyice düşünen bir insan, bütün ibadetlerde hedeflenen şeyin insanın bilhassa kalbinin hayır yönde değişmesi ve güzel bir ahlak ile donanması olduğunu anlayacaktır. İbadetin sadece şekilde kalmayarak insanı dönüştürmesi ancak kalplerde olan hâlis bir niyet ile gerçekleşecektir. Bu sebeple insanın bir işe koyulmadan önceki farkındalık durumu kabul edeceğimiz niyet, kulun Allah'a yaklaşmak için kalbini yönlendirmesidir.⁴⁸⁶

Hayra olan bu yöneliş çeşitli engeller yüzünden gerçekleşmese dahi kıymetlidir. Hz. Peygamber, hayırlı bir işe kast edip işlemese dahi kast eden kişiye sevap yazılacağını haber vermektedir.⁴⁸⁷ Çünkü başta zikredildiği gibi niyet başlı başına bir ameldir. Anlaşıldığı üzere niyetsiz yahut riyakarlıkla yapılan her amel de batıl ismi ile anılacaktır. İnsan bu gibi amellerden dünyada bir menfaat elde etse dahi ahiret hayatında hiçbir menfaat elde edemeyecektir.⁴⁸⁸

Niyetin yapılan eylemin niteliği üzerinde belirleyiciliği vardır. Niyetin eylemlere etkisi ibadet, günah ve mübah olacak şekilde üç yönden olmaktadır ve her amel bu üç başlık altına girmektedir. Bu üçlü tasnif, insanın iç aleminde gerçekleşen bir hâlin yani niyetin davranışa dönüşmesi ile ilgilili olduğundan üçüncü bölümde ele alınacaktır.

Fiilin öncesinden ziyade fiil ile beraber etki eden kudrete gelince, Gazzâlî'nin kudret görüşü birinci bölümde zikredildiği üzere Eş'arî düşünce ile paraleldir. Ona göre

⁴⁸⁴“Mü'minin niyeti, amelinden hayırlıdır.” Süyûtî, *Câmiu's-Sağîr*, II, 194

⁴⁸⁵ Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi 'd-Dîn*, C. 9, s. 26.

⁴⁸⁶ Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi 'd-Dîn*, C. 9, s. 28.

⁴⁸⁷ Buhârî, “Rikâk ”31; Müslim, *Îmân* ”207, 259.

⁴⁸⁸ Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi 'd-Dîn*, C. 9, s. 29.

kudret yahut istitâat fiil ile beraber bulunmaktadır. İradeye tabii olan kudret, iradeye hizmet ederek insanın yöneldiği şeye ulaşması için bedenini azalarını harekete geçiren bir kuvvettir.⁴⁸⁹

İnsanın manevî yönünü oluşturan her bir unsur iç âmil olarak kabul edilebilir. Sağlıklı bir insan bu âmillere doğumundan itibaren sahiptir. Bu bakımdan beden ile birlikte insanın gayr-i cismanî âmiller ile donatılması imtihanın gereğidir. Gazzâlî'nin düşünce sisteminde iç âmiller, mükellef olan insanın eylemini, psikolojik ve ahlakî bir şekilde ifade ediş biçimidir.

⁴⁸⁹ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, s. 87.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

GAZZALÎ'DE İÇ AMİLLERİN DIŞA YANSIMASI

1. DİNÎ VE AHLÂKÎ KAVRAMLARININ SINIRLARI

Her eylemi gerçekleştiren bir özne ve eylemin sonucunda eyleme ilişen bir nitelik mevcuttur. Örneğin, insanın yalanı terk edip doğruyu söylemesi bütün toplumlarda evrensel bir şekilde iyi bir davranış olarak nitelenir. Ancak bu iyi davranışın kaynağı, özünde iyi olup olmadığı, niteliğine yönelik hükmü kimin belirlediği ve benzeri sorulara verilen cevaplar değişmektedir. Bir davranışı dinî, ahlakî, yasal ya da illegal olarak sınıflandırmak mümkündür. Bu süreçte iki önemli husus vardır. İlki eylemi gerçekleştiren insanın sahip olduğu niyet ve inançtır. İkincisi ise eylemin hükmünü belirleyen ne/kim olduğudur.

İlk örnek üzerinden devam edilirse, doğru söylemeyi tercih eden insana bunu yaptıran saik Müslüman olması ve İslam'da yalan söylemenin yasaklanması olabilir. Diğer bir ihtimalle insan başına bir şey gelme ve ceza alma korkusundan dolayı doğru söyler ya da herhangi bir dine inanmasa da doğru söylemenin erdemine inanıyordur. İlkinde hüküm veren Allah olduğunda, inançlı kişi “Allah bu şekilde davranmamı istiyor” şeklinde bir niyet ile eylemi gerçekleştirirse bu davranış dinî olarak nitelenir. İkinci durumda insanın niyetini belirleyen toplum baskısı ya da devlet tarafından cezalandırılmak olduğundan kişi özünde bulunmayan bir huy ile iyi davranmış olur ve ahlaklı kabul edilmez. Eylemin salt kendinde iyi olması sebebiyle doğruyu söyleyen kişi ise ahlaklı olarak kabul edilebilir fakat kemâl noktasında eylemi her zaman noksandır. Çünkü yüce olan ile irtibat kurmayarak gerçekleşen davranışların şekil itibari ile hayvanlardan ayrışması güç bir meseledir. Dışarıdan bakıldığı zaman hayvanların da türler arası ya da kendi türleri arasında korudukları bir düzen mevcuttur. İnsanların fayda-zarar, saygı ve yasa gibi benimsenen normların etkisiyle gerçekleştirdiği eylemler, dinî açıdan kültür, adap ve sosyal hayatın devamı için gerekli olan şeklî davranışlara döner.

Bu yönü ile insana has bir idrak alanı olan metafizik olmadan kâmil bir ahlâk da mümkün görülmemiştir.⁴⁹⁰

Yukarıdaki paragrafta kısaca değinilmiş olan dinî ve ahlâkî davranış biçimlerinin yanı sıra dinin ve ahlâkın kavramsal sınırlarının belirlenmesi gerekmektedir. Semavî dinleri kapsayan klasikleşmiş tanımına göre din, Allah Teâlâ'nın peygamberleri aracılığıyla, dünya ve ahiret mutluluğuna ulaşmaları için kullarına gönderdiği ilahî mesajlar bütünüdür.⁴⁹¹

İslam kültüründe din, inanç, ibadet ve ahlâk temelinde ele alınır. Böylelikle tek boyutlu bir insan portresi yerine hayatın her yönüne karşı kimlik sahibi bir insan tasavvur edilmiş olur. İman ile insan yaratıcısını tanıyıp severek ve bu inancın gereklerini yerine getirir. Bu davranışları sonucunda da insan övülen bir ahlâka kavuşur ve toplum o insana karşı emin olur. Böylelikle hep toplumsal hem de bireysel olarak kurtuluş elde edilir.⁴⁹² Dolayısıyla din dediğimizde çok geniş bir alanı kapsayan konular bütününe kast etmiş oluruz. İnsanın hangi eliyle yemek yemesi gerektiğinden haksız kazanç elde etmemesine kadar her türlü konu hakkında din söz sahibidir. Bir davranışın dinî olarak adlandırılması için bizzat Allah Teâlâ ve Hz. Peygamber tarafından itaat ya da isyan hükümlerinin konulmuş olmasına bağlıdır. Davranışın hükmü ile beraber insanın niyeti de görünmeyen bir etken olarak Allah Teâlâ ve kul arasındadır. Bu yönüyle dindarlık dediğimiz vasıf aslında kul ile Allah arasında gerçekleşen bir durumdur.⁴⁹³

Özellikle imana ve ibadetlere dair dinî hükümlerde tamamen Allah ile kurulan ilişki söz konusuysen, dinî olmakla beraber daha çok ahlâk ile ilgili olan muamelat ve kul hakkına ilişkin hükümler çift yönlüdür. Bu hükümler, sosyal sorumluluk bilinciyle dışa dönüktür yani dünyadaki varlık ile insan arasındaki ilişkiyi belirler. Tam olarak dinî ve ahlâkî olanın birbirinden ayrılması ise zor bir meseledir.

⁴⁹⁰ Ömer Türker, “Dindarlık ve Ahlak İlişkisi Üzerine”, *Cins Dergi*, 06 Kasım 2021, <https://www.gzt.com/cins/dindarlik-ve-ahlak-iliskisi-uzerine-3389175>

⁴⁹¹ Hayreddin Karaman vd., *İlmihal*, İstanbul: TDV Yayınları, 1998, C. I, s. 2-3.

⁴⁹² Maksut Çetin, “Dindarlık-Ahlak İlişkisi ve Dinî-Toplumsal Yansımaları”, *Mîzânu'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*, S. 13 (2021), s. 84.

⁴⁹³ Hilal Özel-Hasan Kaplan, “Din ve Ahlak Birbirleriyle Nasıl İlişkilidir? Kısa Bir Literatür İncelemesi” *Türkish Studies*, S. 13/15, 2018, s. 350.

Ahlâk, insanın eylemlerini nitelemek için kullanılan başlıca isimlerden biridir. Ahlak huy, seciye, karakter ve yaratılış gibi manalara gelmektedir. İnsanın dış görünümü için hilkat kelimesi kullanılırken iç âleminden haber vermek için de ahlâk tabiri kullanılır.⁴⁹⁴ Ahlâkın tanımı ise insanın hiçbir zorlamaya gereksinim duymadan kendiliğinden gerçekleşen davranışları şeklinde yapılmaktadır. Şayet bir kişi gerçekten yardıma muhtaç birini gördüğünde kendisinde infak duygusu oluşmuyor ve kendisini tasadduk etmeye zorluyorsa bu kişi için cömert biri demek güçtür. Çünkü bu infak duygusu onda huy hâline gelmemiştir.⁴⁹⁵ Kişinin alışkanlığı hâline getirdiği davranışlar ahlâkını oluşturur. Ahlâk için iyi yahut kötü şekilde nitelendirmelerde bulunabilmemiz bu sebeptir.

İnsanın sahip olduğu ve doğuştan getirdiği bir takım özellikler olan mizacını ahlâk ile açıklayabiliriz. İnsan bazı davranışlara diğerlerinden daha fazla yatkın olabilir. Fakat din için bu açıklamaları yapamayız. Din, Allah Teâlâ'nın her bir kulu için vaz ettiği hükümler bütünüdür. Dinî kuralların kişilik özelliklerine göre değişim göstermesi beklenemez. Ayrıca dinî emirlerde zorlanma söz konusu olduğu zaman dahi bu dindarlık ile ilişkilendirilebilir. Örneğin bir insan zorla da olsa namaz kıldığında bunun sevabını alabilir. Hz. Peygamber Kur'ân-ı Kerîm'i okuma alışkanlığı edinmeyen ve okurken zorlanan bir kişinin daha fazla sevap elde edeceğini bildirilmiştir.⁴⁹⁶ Dinî yaşamı olumsuz etkileyen şeytan ve nefis unsurunu da göz önünde bulunduran İslam âlimleri, hadisler ve Kur'ân-ı Kerîm'den yola çıkarak insanın Allah'a itaat etme gayretine kıymet vermişlerdir.

Dinin ve ahlâkın insanı ulaştırmak istediği davranış biçimleri vardır. Örneğin yaşlılara yardım eden birinin toplum nezdinde iyi biri olması yadsınamaz. Fakat bu davranışı gösteren biri topyekün ahlâklı ve dindar olarak adlandırılmaz. Ne dindarlığın ne de ahlâklı olmaklığın insana iniş çıkışsız yaşama biçimini sunması oldukça güçtür. İnsan yaratılışı gereği günah/hata yapma potansiyeline sahiptir. İnsanın günah

⁴⁹⁴ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Ahlaki Akli*, çev. Muhammet Çelik, 3. b., İstanbul: Mana Yayınları, 2019, s. 35-36.

⁴⁹⁵ el-Câbirî, *Arap Ahlaki Akli*, s. 37.

⁴⁹⁶ Buhârî, "Tevhîd", 52; Müslim, "Müsâfirîn", 243.

işleyebilmesi şüphesiz ki irade ve tercih edebilme özgürlüğünün olması sebebiyledir. İnsanın ahlâklı olabilmesi için de yapması gereken şey diğer ahlâki olan davranışlara karşı ilgili ve yapmaya istekli olmasıdır. Dindarlık ise tamamen Allah Teâlâ'ya olan yakınlık ile ilişkilendirilir ve bu yönüyle dindarlığın amaç değil Allah'ın rızasını kazanmak için araç olduğu unutulmamalıdır. Sadece dindar yahut ahlâklı biri olmak için yapılan eylemler ihlastan uzak olacağı için insanı hakiki manada Allah'a yakın kılmayacaktır.⁴⁹⁷

Dindarlığın kesin bir tanımının yapılması da pek mümkün görülmemiştir.⁴⁹⁸ Çünkü din belirli kuralları iktiza eden kutsal bir yapıyı ifade ederken dindarlık bu kutsalın beşerde tezahür etmesidir. İnsanların eğitim seviyesi, yaşadığı coğrafya, anlama yeteneği vb. faktörler de dindarlığa etki etmektedir. Dinin hakikati ve inanan insanların dini anlayıp uygulama biçimleri arasındaki farkın en aza indirilmesi için Allah Teâlâ insanlara örnek olarak peygamberlerini göndermiştir. Dindarlık da esasen Hz. Peygamber'e benzedikçe kulda ortaya çıkan bir vasıftır. Bu yönü ile dindarlık, ilim ve ahlâk ile tamamlandığı zaman Allah'a yakınlık sonucunu verecektir.⁴⁹⁹

Gazzâlî'nin ilimler tasnifinde ve düşüncelerinde genel olarak şeyler, dünyevî ve uhrevî olacak şekilde taksim edilir. Gazzâlî için önemli olan, herhangi bir şeyin insanı Allah'a yakınlaştırıp yakınlaştırmayacağıdır. Tüm nesnelere, fiiller, ilimler ve akla gelebilecek her ne varsa insanın ahiretine katkı sağlayacağı ölçüde kıymetlidir. İnsanı helake ve kurtuluşa götüren fiiller insanda itaat ve isyan şeklinde izhar eder. Gazzâlî, İhya'da "muhtlık" ve "münciyat" başlıklarının altında insanı helake ve kurtuluşa götüren fiilleri ve çözüm yollarını Kur'ân-ı Kerîm ve hâdis-i şerifleri esas alarak genişçe açıklamaktadır. Filozoflardan tevarüs edip benimsediği nefis teorisini esas alarak Meâric ve Mizânu'l-Amel gibi eserlerini kaleme almıştır. Gazzâlî'ye göre insan, şehvet, gadab ve akıl kuvvelerini kontrol altında tutup orta yol olan adaleti gerçekleştirerek ahlâkı elde edebilir.

⁴⁹⁷ Ömer Türker, "Dindarlık ve Ahlak İlişkisi Üzerine", <https://www.gzt.com/cins/dindarlik-ve-ahlak-iliskisi-uzerine-3389175>

⁴⁹⁸ Enver Uysal, "Dindarlığın Ahlâkî Temeli Üzerine Bazı Düşünceler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 14, S. 1, 2005, s. 42.

⁴⁹⁹ Mehmet Görmez, "Din ve Dindarlık", <http://www.mehmetgormez.com/makalevesoylesi/dinvedindarlik-1-2-3-4>

Ahlâk ile ilgili olup bu başlıkta değinmediğimiz bir diğer mesele ise fiillerin değerini kimin belirlediği ve özünde iyilik-kötülük olup olmadığı meselesidir. Mezheplerin hüsün-kubuh hakkındaki görüşleri insan fiilleri ele alınırken açıklandığından tekrar değinilmeyecektir.

2. İÇ AMİLLERİN DİNİ DAVRANIŞA DÖNÜŞMESİ

İlk iki bölümde insanın maddî-manevî yönüne ve fiillerine etki ederek insanı diğer canlılardan ayıran unsurlara değinilmiştir. İmanlı bir insanın gerçekleştirdiği eylemler takva ve günahkarlık arasında konumlandırılabilir. Örneğin bir kişi Allah'ı hatırlamak ve ibret almak için yer yüzünü gezip dolaşıyorsa bu davranışı sevap ve takva; sadece merakını gidermek ve yeni yerler görmek için geziyorsa mübah; bozgunculuk yapmak için geziyorsa da haram ve isyan ekseninde değerlendirilir. Mezkur olduğu üzere bir eylemin dinî davranış olarak kabul edilmesi için muhakkak ki Allah Teâlâ ile yakınlık kuracak şekilde gerçekleşmesi gerekmektedir. İnsan, sıradan bir gezi eylemini dahi niyeti ile dinî bir davranışa dönüştürebilmektedir. Gazzâlî'nin “ameller niyetlere göredir” hâdis-i şerifine binaen niyeti de bizatihi amel olarak kabul etmesi, niyetin mahiyeti itibariyle bir tercih barındırması ve ameli yönlendirmesi sebebiyledir.⁵⁰⁰

Gazzâlî insanda bulunan kalp, ruh, nefis ve akıl gibi psikolojik inceleme alanına tabi olan iç âmilleri kişinin çocukluktan itibaren şekillenen dindarlık algısına katkı sağladığını düşünmektedir. Ona göre âmiller insanı sorumlu kılan ana etkenlerdir ayrıca insan sorumlu tutulmasının sebep ve sonuçlarını, dünya-ahiret arasındaki ilişkiyi de bu unsurlar ile idrak etmektedir. Coğrafi koşullar, aile, eğitim, kişinin kabiliyetleri gibi sosyo-kültürel faktörler dindarlığı etkileyen şeyler olarak zikredilmektedir.⁵⁰¹

İslam düşüncesine hakim olan başat ekolleri tahlil edip birbiri ile sentez eden âlimin Gazzâlî olduğu ifade edilmiştir.⁵⁰² Dinî düşünce ve ahlâkın iç içe geçmişliği meseleleri ayırt etmeyi güçleştirse de dinî terimi ile daha çok Allah'a olan itaati ve bunun

⁵⁰⁰ Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi 'd-Dîn*, C. 9, s. 26.

⁵⁰¹ İlhan Topuz, “Gazali'de Dini Tutum ve Davranışlar -Dini Yaşam Biçimleri-”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, C.11, S. 2 (2011), s. 174.

⁵⁰² Macid Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, s. 293.

sonucunda insanın takva ile vasıflanmasını kast etmekteyiz. Aksi bir durumda da insan Allah'ın emirlerine isyan ederek günahkar/fâsık olmak ile nitelenmektedir.

2.1. İtaat/Takva ve İsyân/Günahkarlık

Kur'ân-ı Kerîm'de on yedi ayette geçmekte olduğu belirtilen takva, Allah Teâlâ'nın emirlerine sıkıca bağlanıp, yasaklarından sakınmayı ifade etmek için kullanılan dinî bir terimdir. Allah'tan korkma manası içeren takva kelimesi daha çok Allah'a karşı vazifelerini yerine getirme şuurunda olan insanların duyduğu saygıyı ifade etmek olarak açıklanmaktadır.⁵⁰³ Müslümanın diyen kişi hayatının her safhasında dinin gayelerini ve/veya Allah'ın rızasını gözetmek durumundadır. Takva da bu minval üzere insanın hayatının her alanını ilgilendirmektedir.

Kulun Allah Teâlâ'nın emirlerine karşı gelip isyan etmesi sonucu da günahkarlık söz konusu olmaktadır. İnsanı günaha götüren sebepler insanın yaratılışından sahip olduğu iç amiller ve kendisi haricinde dışarıdan insana etki eden unsurlar olarak ele almak mümkündür.⁵⁰⁴ İnsanın imtihana ehil olarak yaratılması her ne kadar ağır bir yük olsa da imtihanı kazanmasının karşılığında ebedi saadet bahşedilmiştir. Kullarına oldukça merhametli olan Allah Teâlâ da kullarına, kitaplar ve elçiler göndererek kurtuluş yollarını açıklamaktadır. İman ettikten sonra insan, yaşamı boyunca itaat ve isyan arasındaki mücadelede seyir hâlinde olacaktır.

Gazzâlî'nin ifadesiyle kelime-i tevhid ile Allah'ı ispat eden kalpte kötülükler iyiliğe dönüşür. Hz. Peygamberin bir hadisinde ş“eytanının Müslüman olduğunu⁵⁰⁵” ifade etmesini örnek olarak gösterir.⁵⁰⁶ Allah'ın muhabbetinden başka şeyler ile oyalanan kalp hastalanır fakat bu mertebeye ermek uzun bir süre boyunca nefis ile mücadele etmeyi gerektirir. Başlangıçta insanın sürekli olarak kalbinden hayırlı davranışa niyet edip

⁵⁰³ Süleyman Uludağ, “Takv”â, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), <https://islamansiklopedisi.org.tr/takva> (30.01.2023).

⁵⁰⁴ Adil Bebek, “Günah”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), <https://islamansiklopedisi.org.tr/gunah#2-kelam> (30.01.2023).

⁵⁰⁵ Müslim, “Kitab-ı Sıfatü'l-Münafikîn”, 4/2168.

⁵⁰⁶ Gazzâlî, *Tevhid Risalesi*, s. 52.

azalarını bu yönde fiil işlemeye tekraren zorlaması sebebiyle artık kişide itaat etme bir huy haline gelecektir.⁵⁰⁷

Bu uzun soluklu davranış kazanma sürecinde insana lazım olan en önemli faktör sabırdır. Bunun yanında insanı güzel fiile yönlendiren sebeplerin başında mizacı ve fitratı, güzel davranışların sürekli olarak tekrar edilmesi, iyi kimseleri görüp onlarla beraber olma gibi etkenler zikredilebilir. İnsan beraber olduğu kişilerden iyi ve kötü yönde etkilenmektedir. Tek bir günahın insanın dindarlık vasfını hemen yok etmeyeceği gibi bir tek sevap da insanı dindar kılmaz. Olumlu ya da olumsuz her iki davranışın da etkisi küçümsenmemelidir. Çünkü bir tanede olsa günah, küçümsendiğinde başka bir zamanda tekrar yapılma isteği uyandırabilir. Az da olsa tadılan bir şey daha fazlasını arzulatabilir. Az olan bir iyilik de muhakkak ki sevap olarak insanın karşısına çıkar.⁵⁰⁸

Gazzâlî niyete ilişen amelleri, ibadetler, günahlar ve helaller şeklinde üç ana başlık altında toplar. İlk olarak günahlar mahiyeti itibari ile değişmezdirler. Yani bir kişi iyi bir niyet kurarak haram bir işi yapamaz. Yeni müslüman olmuş kişiler hariç insan, bu konudaki cehaletinden sorumlu tutulmaktadır. Çünkü Allah'a itaat etmenin en güzel ve doğru yolu ilimle yapılan ameldir.⁵⁰⁹

Helal olan bir davranışta da niyet önemlidir. Özellikle insanları nefsin esiri hâline getiren mide ve ferc şehveti helal rızık ve nikah dahilinde her ne kadar mübah eylemler de olsa kişi niyetini hayır olacak şekilde kurmalıdır. Çünkü bu gibi helal davranışlar da sağlam bir niyet ile ibadete dönüşüp insanı takva sahibi kılar. Böylelikle kul için artık nesnelere dahi Allah'a yakınlaştıracı birer aracı hâline gelir.⁵¹⁰ Nitekim selef âlimleri de niyet olmadan yapılan amelleri hoş görmemişlerdir. Kalpten isteyerek kurulmayan bir niyetin sonucunda ortaya çıkan davranış dinî olsa dahi zorlama ya da riya sebebiyle gerçekleşeceği ifade edilmiştir. Çünkü niyet sadece dil ile gerçekleşmez niyetin mahalli bizzat kalptir ve kalp Allah'tan gelen etkilere açılan mahaldir. Kalbini bu yöne açık tutan insan da davranışları itibariyle dindarlık ile vasıflanacaktır.⁵¹¹

⁵⁰⁷ Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi 'd-Dîn*, C. 5, s. 212-214.

⁵⁰⁸ Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi 'd-Dîn*, C. 5, s. 214-215.

⁵⁰⁹ Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi 'd-Dîn*, C. 9, s. 31-32.

⁵¹⁰ Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi 'd-Dîn*, C. 9, s. 41-43.

⁵¹¹ Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi 'd-Dîn*, C. 9, s. 59.

Davranışın dinî olması için ihlas en önemli husustur. Kulun niyetinin sadece Allah'ın rızasını kazanmaya yönelmesi manasına gelen ihlas ibadetleri taçlandırır, mübah olan davranışı da ibadet haline getirebilir.⁵¹²

Yine insanın fiillerine etki eden ve değer katan bir diğer kavram da sıdktır. Gazzâlî sıdkı altı çeşide ayırmıştır. Birinci manası ile sıdk, insanın diliyle konuştuklarının doğru olmasına karşılık gelmektedir. Doğru sözlü insana da sâdik denir. İkinci manası ile sıdk, niyyet ve iradeye tekabül eder. Bu da insanı her türlü harekete geçiren eylemin arkasında Allah'ın rızasından başka iteleyici bir şeyin olmaması demektir. Eğer niyete başka şeyler karışırsa niyetin sadakati bozulur. Bu sebeple bu fiil sahibine sadık değil yalancı denir. İkinci manası ile sıdk ihlası anımsatmaktadır. Üçüncü manadaki sıdk, insanın kesin karar ile bir hüküm verip azmedeceği zaman doğruluk içerisinde olmasıdır. Örneğin insan düşman ile karşılaştığında korkmamaya azmeder ve gerçekten savaş anında da bu azmi doğrultusunda düşmanı ortadan kaldırır. İşte bu azmin doğruluğudur. Dördüncü manası ile sıdk, insanın azmettiği fiillerin olma imkanı karşısında takındığı tavırını ifade eder. Burada sıdk, insan azmine vefa gösterip göstermemesi ile alakalıdır. Nitekim insan daha önceden azmettiği bir şey ile karşılaştığı zaman şehvetine yenik düşebilir ve azmi gerçekleşmez. Beşinci manadaki sıdk, amellerdeki sadakattir. İnsanın içinde isteği ve yönelimi bulunmayan bir ameli riya yahut baskı tehlikesi ile karşı karşıyadır. Gazzâlî burada topyekün amelin terk edilmesini murad etmez. Kast ettiği namaz kılan birinin namazından gafil olduğunda ya da ağır başlılıkla yürüdüğünde ve sair vaziyetlerle ameli ile kalbinin bir olması gerektiğidir. Altıncı manası ile sıdk, dinî konulardaki sıdktır. Geniş manası ile bir insanın meselenin özüne dair hakikati kavrayıp ona göre amel etmesi gerekir. Gazzâlî'nin verdiği örnek ateşten korktuğunu iddia eden bir insanın sobaya yaklaşmazken günah işleyebilmesidir. Böyle bir durumdaki insan hakikaten ateşten korksaydı günah da işlemezdi. Yanma tümel bir şekilde idrak edildiği zaman insanın cehennemden de sakınması gerekmektedir. Fakat bunu ancak hakiki manada sadık olan kişiler başarabilmektedir.⁵¹³

⁵¹² Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi 'd-Dîn*, C. 9, s. 66-68.

⁵¹³ Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi 'd-Dîn*, C. 9, s. 97-111.

3. İÇ AMİLLERİN AHLÂKİ DAVRANIŞA DÖNÜŞMESİ

Kur'ân-ı Kerîm'de ahlâk kelimesi direkt olarak geçmemekle birlikte muhteva olarak birçok ayette muhteva bakımından ahlâk ile ilgili konular ele alınmıştır. Zaten İslam ahlakının temel iki kaynağı Kur'ân-ı Kerîm ve sünnettir. İslam âlimleri dini metinlerden hareketle ilk dönemden itibaren edep ve müslümanın sahip olacağı huyları içeren kitaplar yazmıştır.⁵¹⁴

İlk dönemin haricinde İslam filozofları Yunan felsefesinden öğrenmiş oldukları bilgiler doğrultusunda belirli prensipler çerçevesinde sistemli bir ahlâk öğretisi oluşturmayı başarmışlardır. İslam filozoflarına göre ahlâk, insan ile bütünleşmiş ve herhangi bir zorluk yaşamadan meydana gelen fiilleri ifade etmek için kullanılır. Tam manası ile İslam felsefesinde ahlâk öğretisinin sistemleşmesi Fârâbî ile gerçekleşmiştir.⁵¹⁵

İslamî düşünceye tesiri bakımından önemli olan eserlerden biri Galen'in *Peri Ethon*'udur. Galen sadece ahlâk alanı ile sınırlı kalmayarak tıp ve mantık ilminde de İslâmî düşünceyi etkilemiştir. Galen, Eflâtun ve Aristoteles'in fikirlerini mezcettiği eserinde, nefsi bitkisel, hayvanî ve insanî şeklinde tasnif ettiği Kindî'den itibaren diğer filozofların zamanına kadar psikoloji ile ilgili yazılan tüm eserlerin şeklinde belirleyici olmuştur. Eflâtun'un bu üç nefis biçimine paralel olarak geliştirmiş olduğu düşüncede ise nefsin farklı kabiliyetleri arasında bir uyum olması ve bu kuvvelerin dengeli bir şekilde kullanılması gerekli görülmüştür.⁵¹⁶

İslâm ahlâk düşüncesinde en fazla etkiye sahip olan eser ise Aritoteles'in *Nikomakhos 'a Etik* adlı eseridir. Eseri Yeni Eflâtuncu⁵¹⁷ bir şekilde şerh eden Porfirius ile tanıyan İslam düşünürleri de kendi ahlâk eserlerini bu minval üzere kaleme almıştır. Özellikle ahlâk yazarı olan İbn Miskeveyh ve Gazzâlî'nin eserlerinin Yeni Eflâtuncu

⁵¹⁴ Mustafa Çağrırcı, "Ahlâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahlak#1> (25.01.2023).

⁵¹⁵ Mehmet S. Aydın, "Ahlâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahlak#2-islam-felsefesi> (25.01.2023).

⁵¹⁶ Macit Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, s. 108-110.

⁵¹⁷ Milattan sonra III. Yüzyılda Plotin'in etkisi ve önderliği ile ortaya çıkan ve İslam düşüncesine tesir eden felsefî akımdır. Philo, Eflâtun, Aristoteles, Pisagor ve Stoacılık gibi filozoflardan ve akımlardan etkilenmiştir. Plotin felsefe için asıl gayeyi, ulûhiyyet ve buna bağlı olarak ilham, dinî tecrübe ve zevk olacak şekilde tasavvur etmektedir. Sudûr sistemine dayalı olan âlem tasavvuru İslam filozofları tarafından benimsenmiş olsa da kelim âlimleri tarafından kabul görmemiştir. Ahlâk alanında ise taksimler korunmakla beraber içerik olarak dinî-kutsal metinler esas alınmıştır. Cahid Şenel, "Yeni Eflâtunculuk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/yeni-eflatunculuk> (26.01.2023).

öğretiye sadık kaldığı ifade edilmiştir.⁵¹⁸ Şüphesiz ki İbn Miskeveyh ahlâk felsefesi söz konusu olduğu zaman kendisinden sonra gelen herkesi muhakkak ki etkisi altında bırakmıştır.⁵¹⁹

Filozoflar felsefeyi teorik ve pratik olacak şekilde iki kısımda ele almaktadır. Nefis teorisinde bahsedildiği üzere teorik felsefe akıl ve ona ilişkin hâller ile ilgilidir. Pratik felsefe ise davranışlara ilişkin durumları inceler. Ahlâk, siyaset ve ev yönetimi de pratik/amelî felsefenin altında toplanmaktadır. Ahlâk, nefsin yetileri kullanılarak insanın kötü huylardan arındırılıp kemâle ulaşmasını; ev yönetimi de bireysel ahlâkın aile içerisindeki uygulamasını; siyaset ise bireysel ve aile çatısı altında var olan ahlâkın şehirler ve ülkelerde nasıl uygulanabileceğini konu edinir.⁵²⁰

İlk bölümde ahlâki eylemin öznesi olan insanın mahiyetini ikinci kısımda ise onun sorumlu tutulmasına sebep olan psikolojik, biyolojik ve fiziksel yönler anlatılmıştı. İnsanın gözle görünmeyen yönünü oluşturan akıl, şehvet ve gadab gibi amilleri klasik felsefi öğretinin kabul ettiği şekilde denge ve uyum içerisinde tutmanın önemi haizdir. Filozoflara göre insan öncelikle aklın mertebeleri gereğince kendini geliştirerek fiillerin iyi ve kötü yönlerini idrak eder. Akıl şayet şehvet ve gadab güçlerini kontrol altına alırsa bu iki kuvveye hükmederse insana kazandıracağı davranışlar “erdemli/iyi ahlak” şeklinde isimlendirilir. Yine akıl şehvet ve gadab güçlerinin emri altına girer ve bu iki kuvveden gelen istekleri sürekli olarak yerine getirirse insan “erdemsiz/kötü ahlak” sahibi olur.⁵²¹

İnsandan sadır olan fiillerin her biri hareket ve oluş bildirmek bakımından ortaktır. İnsanın davranışlarına kıymet katan insanı yönlendiren şeylerdir. Eylemin değerini belirleyen en önemli şey de insanın gayesidir. Bir fiilin ahlâkî olabilmesi için filozoflara göre fiile sebep olan/illet gaye ile fiilin gerçekleşmesiyle ortaya çıkan sonucun uyuşması

⁵¹⁸ Macit Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, s. 111-112.

⁵¹⁹ Mehmet S. Aydın, “Ahlâk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahlak#2-islam-felsefesi> (25.01.2023).

⁵²⁰ Mehmet S. Aydın, “Ahlâk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahlak#2-islam-felsefesi> (25.01.2023).

⁵²¹ Hasan Hüseyin Bircan, “Ahlâk: Mutluluk ve Erdem”, *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M.Cüneyt Kaya, 5. b., Ankara: TDV Yayınları, 2017, s. 665-668.

gerekir. Nihayetinde ortaya çıkan fiil, insanın kemâle doğru ilerlemesine müsaitse fiil iyi, değilse kötü olarak vasıflanır.⁵²²

Erdemli insanın elde edeceği şey ise filozoflara göre mutlak saadettir. Burada saadet tam olarak günlük kullanım ile aynı manayı ifade etmez. Faal akılla irtibat kuran insan hakikatin bilgisini idrak edip davranışlarını erdem üzere devam ettirdiği müddetçe saadete ulaşabilir. Filozofların kast ettiği saadet bu şekilde gerçekleşmektedir. İnsan bunu elde etmek için derin bir tedris sürecinden geçmek zorundadır ve nefsin arzularını da törpüleyerek itidal üzere bir yaşam sürmelidir.⁵²³ İslâm filozofları saadet fikrini benimser fakat Gazzâlî felsefeden etkilendiği süreçte dahi salt saadet fikrini hiçbir zaman savunmamıştır. Ona göre dünyevi bilgilerin tedrisinden ziyade insanın ahiretine fayda sağlayacak olan şeylerin öğrenilmesi daha üstün bir davranıştır. Her şey Allah'a yakınlaştırma ve ahirete olan katkısı nisbetince kıymetlidir.

İnsanın bu süreçte mücadele edeceği kötü ahlâklar rezillikler, iyi ahlâklar ise erdemler/faziletler olarak isimlendirilmektedir. Eflâtun'dan itibaren rezillikler ve faziletler sistemli bir şekilde işlenmeye başlamıştır fakat İslâm filozofları bu rezillikler ve faziletleri Kur'ân-ı Kerîm ve sünnetin rehberliği eşliğinde açıklayan bir ahlâk sistemi oluşturarak yeni bir ivme kazandırmıştır. Her düşünürün faziletler ve rezillikler tablosu değişiklik göstermektedir.

Gazzâlî her ne kadar salt mutluluğu amaç olarak görmese de ahlâk ilmine dair yazdığı Mizânü'l Amel adlı eserinde mutluluğa duyarsız kalmanın budalalık olduğunu ifade eder. Fakat istenilmesi gereken ebedi saadet onun için ahireti kazanmaktır. Gazzâlî insanların bu mutluluğu aramak için tembellik etmelerini imanlarının zayıf olmasını gerekçe göstererek açıklar. İmanı istememek ise başlı başına ahmaklıktır.⁵²⁴ Bu yönüyle Gazzâlî felsefede biricik gaye olan mutluluğun kazanılmasını ancak ilim, iman ve amel bütünlüğü içerisinde düşünmüştür. Kitabın sonraki kısımlarında nefsin yetileri, idrak

⁵²² Ömer Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, s. 227.

⁵²³ Mehmet S. Aydın, "Ahlâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahlak#2-islam-felsefesi> (27.01.2023).

⁵²⁴ Gazzâlî, *Mizânü'l-Amel*, s. 11-14.

güçleri ve insanda bulunan üç temel kuvve tamamen felsefeden tevarüs edilen bilgilerle oluşturulmuştur.

İnsanın saadete ulaştıran şey nefsi temizleme yoluyla kemâle erdirmektir. Gazzâlî faziletleri iki manada özetler. Faziletlere dair ilk mana, zihnin sağlıklı bir şekilde çalışarak kötü işler ve saadete ulaştıracak yolu birbirine karıştırmamasıdır. Kişi bu zihni yetkinliği ile şeylerin hakikatini idrak eder ve taklitten uzak durur. İkinci mana, güzel ahlâktır. Gazzâlî'ye göre güzel ahlâk şeriatın insana emrettiği bütün emirlere riayet edip yasaklarından sakınmak ile elde edilebilir. İnsan şeriatın öğrettiği iyi adetlere alışarak birçok nimete erişir.⁵²⁵

Şehvet, gadab ve fikir gücünün tedavisinde lazım olan şey orta yoldur. Hastalık sayılan her kötü huy kendisinin zıttı ile tedavi edilmelidir. Örneğin cimri birinin tedavisi sadaka vermek yoluyla olmalıdır. Fakat burada kazandırılmaya çalışan iyi huyların, kişinin mizacına uygun olarak belirli ölçülerde tekrar ettirilmesi gerekir. Her kişinin yaşı, zaafları, kabiliyetleri ve noksanlıkları göz önünde bulundurulmalıdır.⁵²⁶

Ahlâk felsefesinde faziletler dört ana başlık altında toplanmaktadır. Bunlar: hikmet, şecaat, iffet ve adalettir. Her biri şehvet, gadab ve akıl ile alakalı olarak iki aşırı ucu temsil eden davranış biçimlerinin orta noktasını temsil eder.⁵²⁷ Gazzâlî de faziletleri dört ana başlık altında toplamaktadır. Ulaşılmak istenen ideal olmaları bakımından bunlar ayrı başlıklar altında incelenecektir.

3.1. Hikmet

Hikmet, kelime manası olarak yargıda bulunmak, hüküm vermek, sağlam ve kusursuz bir şekilde iş yapmak, anlamları kavramak ve benzeri birçok manayı içeren dinî ve felsefî bir terimdir. Hikmet Allah Teâlâ ve insana nispet edilebilir. Allah için kullanıldığı zaman her şeye hükmedebilmesi kast edilirken insana izafe edildiğinde orta

⁵²⁵ Gazzâlî, *Mizânü'l Amel*, s. 69.

⁵²⁶ Gazzâlî, *Mizânü'l Amel*, s. 72-75.

⁵²⁷ Mehmet S. Aydın, "Ahlâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahlak#2-islam-felsefesi> (27.01.2023).

yol üzere olma, adaletin kendisinde gerçekleştiği kişilik, olgunluk, nesnelere hakikatini idrak edebilme vs. manalara gelmektedir. Bu ifadelerin yanında hikmetin salt nübüvvet makamına ait olduğunu ya da hikmeti zirve noktası nübüvvet olan bir biliş şeklinde ifade eden âlimler mevcuttur. Arapça tercüme faaliyetlerinin başlamasından sonra ise hikmet kavramı felsefi manalar için kullanılmış ya da bütünen felsefi ilimleri temsil etmiştir.⁵²⁸

Ahlak ilmi söz konusu olduğunda hikmet daha çok akıl ile irtibatlı olarak ilim ile ilişkilendirilir. Fakat ilmi olup ameli eksik olan insanlar da hakim olarak isimlendirilmez. Felsefede ve tasavvufta hakim tabiri gerçekten ilim ve amel ile bezenmiş kişiler için kullanılmaktadır.⁵²⁹ Kelam âlimleri de dâimilerin hikmet tanımından yola çıkarak hikmeti, bilgiyi, fiili ve davranışı içine alacak şekilde mükemmel bir ideal olarak benimser. Bu manada mükemmellik söz konusu olduğu için kelam âlimleri hikmeti, Allah'ın fiillerini ve ilmini açıklamak için kullanmışlardır. Allah'a isnad edilen hikmet ile âlemin düzen içerisinde olması açıklanmaktadır.⁵³⁰

Yine ahlâki bir terim olarak hikmet, aklın amaçlanan orta yol üzere olmasını ifade eder. İnsan ne kendini kontrol edemeyecek ölçüde aklını zevkin peşine düşürüp sefih olmalı ne de ahmaklık seviyesinde aklını devre dışı bırakmalıdır. Akılla ilişkili olan diğer zeka, hatırlama, akletme vb. gibi unsurlar da aklın kabiliyetine dair istenen durumun ortasını ifade etmek için kullanılırlar. Örneğin zekâ, sinsilik ve aptallığın ortasını; hatırlama, her türlü gereksiz olan şeyin hatırlanması ve lazım olanları unutmanın ortasını; akletme, bir şeyi takıntılı olacak şekilde lüzumsuz yere düşünme ve başka bir şeyi hak ettiğinden az önemseyerek daha az düşünmenin ortasını ifade etmek için kullanılan kavramlardır.⁵³¹

Gazzâlî, İsfahânî'nin "ashabü'l hikme" olarak isimlendirdiği grubu Gazzâlî nebiler ve âlimler olarak açıklamaktadır. İhya'da ilme ayırdığı bölümden yola çıkarak

⁵²⁸ İlhan Kutluer, "Hikmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hikmet#1> (28.01.2023).

⁵²⁹ Mustafa Kara, "Hikmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hikmet#4-tasavvuf> (28.01.2023).

⁵³⁰ M. Sait Özervarlı, "Hikmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hikmet#2-kelam> (29.01.2023).

⁵³¹ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Ahlakı Aklı*, s. 522.

hikmeti de ilmin altında ele aldığı sonucuna varılabilir. Mizânü'l Amel'de hikmeti Kur'ân-ı Kerîm'den hareketle açıklar. Hikmet sahibini çokça hayır sahibi kılar.⁵³² Hikmet, zarurî ve nazarî bütün bilgileri idrak eden aklın, iki rezillik olan hile ve aptallık arasında dengeli olmasıdır. Akıl şayet gereken seviyenin altında kalırsa anlamada noksanlık, işlerin hakikatini kavrayamama gibi zaafiyetlere düşer ve insan ahmaklaşır.⁵³³ Bununla beraber Gazzâlî'nin İhyâ'da hikmet kavramını felsefi terminolojideki manasıyla kullanmadığı fakat Ledün Risalesi'nde felsefi ilimler için hikmet mefhumunu kullandığı⁵³⁴ belirtilmiştir.⁵³⁵ Yine Ledün Risalesi'nde Gazzâlî'ye göre eşyanın hakikati diğer bir ifade ile hikmetin ne olduğu ancak ledünnî ilim yoluyla öğrenilebilir.⁵³⁶

Hikmetten doğan faziletler şöyledir:

- I. Hüsn-i tedbir: Hüküm çıkarmak için insanın zihninde bulunan yetkinliktir. Kişinin hayırları elde etmesinde büyük rol oynamaktadır.
- II. Zihin iyiliği/açıklığı: Birbirine benzer, şüheli fikirler arasında en doğrusuna isabet edebilmektir.
- III. Seçkin Fikirlilik: Sebeplere hızlıca vakıf olmaktır.
- IV. Zanların İsabetliliği: Bir şey hakkında delile ihtiyaç duymadan ve yardım almadan görülen şeyler hakkında verilen hükümlerin isabetli olmasıdır.

Hikmetin yokluğunda gelişen rezillikler ise şöyledir:

- I. Deha: İyi hüküm çıkarmak anlamına gelir. İlk bakışta sahibine hayır kazandıracak gibi gözüktür fakat hayırlı değildir. Şayet insan dehası ile çok fazla kazanç elde ederse bu "cerbeze" olarak isimlendirilir ve anlama kabiliyeti ukalalık için kullanılmış olur.
- II. Beleh: Altında ğamare, humk ve de cünûnun bulunduğu aptallık çeşididir.
- III. Ğamare: Fiiliyata dayalı işlerde tecrübe eksikliği anlamına gelir.
- IV. Humk: İnsanda var olan görüş/fikir bozukluğudur. Doğuştan gelebileceği gibi sonradan ortaya çıkan bir hastalık sebebiyle de olabilir. Hastalık yüzünden olan bozukluk tedavi ile geçebilir.

⁵³² el-Bakara, 2/279.

⁵³³ Gazzâlî, *Mizânü'l Amel*, s. 76-77.

⁵³⁴ Gazzâlî, "Ledün Risalesi", s. 240.

⁵³⁵ İlhan Kutluer, "Hikmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hikmet#1> (28.01.2023).

⁵³⁶ Gazzâlî, "Ledün Risalesi", s. 248-250

V. Cünûn: Çeşitli dereceleri bulunan hayal ve akıl gücü bozukluğu demektir.⁵³⁷

3.2. Şecâat

Şecâatin kelime manası “korkusuzluk, cesaret, kahramanlık” şeklinde verilmektedir. Ahlâkî bir terim olarak şecâat sözlük anlamına benzerlik gösterir. Terim olarak şecâat insanın fiillerini yönlendiren gadab duygusunun olması gereken ölçüde kişide bulunmasını ifade eder. Gadab kuvvesi aklın emri altına girerek korkaklık ve saldırganlık arasında olması gereken duruma kavuşmuş olur. Her toplumda bulunan cesaret ve kahramanlık algısının vahşete dönüşmesinin engellenmesi de ahlâk ilminin amaçladığı şeyler arasındadır. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de lafız olarak şecâate rastlamasak da manasına içkin ayetler bulunmaktadır. İslam ile birlikte Cahiliye döneminde olan salt kibir, gurur ve asabiyet duygusu ile kahramanlık göstermenin yerini Allah’ın rızasını kazanma, dinî hayatın yaşanabilir kılınması gibi gayelerle cihad etmek almıştır.⁵³⁸ Nitekim Hz. Peygamber de riya ve gösteriş için savaşanlara yönelik eleştiride bulunmuştur.⁵³⁹

Gazzâlî şecâat kelimesi yerine eş anlamlı olarak hamiyeti⁵⁴⁰ de kullandığı ifade edilmektedir. İnsanın büsbütün öfke duygusundan yoksun oluşu ahiret ve dünyası için gerekli olan davranışları yerine getirmemesine sebep olmaktadır. Özellikle hamiyet sayılan öfkelenme onurunu, dinini, namusunu korumaya yaradığı için övülen bir erdemdir. Yine Gazzâlî hikmet, şecâat, iffet ve adaletin tam olarak tahakkuk ettiği kişinin Hz. Peygamber olduğunu ifade eder. Gazzâlî’ye göre herkes Hz. Peygamber’e benzemesi doğrultusunda mertebeler elde eder. Bu yönüyle ahlâkî eylemler salt akıl kontrolünde değil dinî bilgiyi elde edip uygulama ile sağlanabilir. Hz. Peygamber’in hadis-i

⁵³⁷ Gazzâlî, *Mizânü’l Amel*, s. 83-84.

⁵³⁸ Mustafa Çağrı, “Şecâat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/secaat> (29.01.2023).

⁵³⁹ Buhârî, “Tevhid”, 28.

⁵⁴⁰ Hamiyet değerlere yönelik herhangi bir saldırı, engel, hakaret olması hâlinde kişinin gadablanmasını ya da haya edilecek herhangi bir durumun işlenmesinden duyulan utancı ifade eden terimdir. Mustafa Çağrı, “Hamiyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hamiyet> (29.01.2023).

şeriflerinde⁵⁴¹ insanın nefsi ile mücadele etmesini de cihad olarak nitelendirmesi üzerine ahlâk yazarları, müminin gösterdiği gayreti de şecâat olarak kabul etmiştir.⁵⁴²

Gazzâlî'ye göre şecâat, iki aşırılık olan korkaklık ve saldırganlık arasında itidali sağlayan gadab gücüne verilen isimdir. Gazzâlî, şecâat yerine hamiyeti de kullanmaktadır. Saldırganlık, gadab gücünün kişide kontrolsüzce hakim olmasıyla, korkaklık ise gadabın insanda tesirsiz kalarak normalin altında etki göstermesiyle meydana gelir. Şecâat lazım olan yerde miktarınca olduğu zaman övülmektedir. Müminlerin kafirlere karşı sert, kendi içlerinde yumuşak huylulukla muamele etmesi ayeti kerime ile övülmektedir.⁵⁴³ Korkaklığın tedavisi kahramanların yaptığı işlere kalbini meylettirmekle olabilirken, saldırganlığın tedavisi işlerin sonucundaki zararı düşünmek ve itidale yaşamanın gerekliliğini bilmekle olabilir.⁵⁴⁴ Gadabın kontrol altına alınması için akıl gücüne büyük iş düştüğü gözlenmektedir.

Gazzâlî'ye göre şecâatten doğan faziletli davranışlar:

- I. Kerem: İnsanın kıymet verdiği şeylerde infak ederek nefsinin iyi yönde gelişmesidir.
- II. Necdet: Cesaret ve korkaklık arasında insanın ölüme güven ile yaklaşmasıdır.
- III. Kibru'n nefsi: İnsanın kibir ve çekingenlik arasında ehil olduğu işlere davranabilmesidir
- IV. İhtimal: Dehşetli korkuya düşmeden eziyet veren durumlardan insanın kendisini alıkoymasıştır.
- V. Hilm: Kızgın ve çok zor kızma arasında olmadan insanın itidalle yumuşak huylu olmasıdır.
- VI. Sebat: Şiddetlendikten/kızıdıktan sonra nefsin giderek sakinleşmesidir.
- VII. Şehamet: İşleri güzel yapabilmek için hırslanmaktır.
- VIII. Neyl: Azametli iş yaparken nefsin sürur içre olmasıdır.
- IX. Vakar: Kibir ve tevazu arasında nefse hak ettiği konumun verilmesidir.⁵⁴⁵

⁵⁴¹“ Mümin o kişidir ki nefsi ile mücadele/cihad eder. ”Tirmizî, “Fezâ'ilü'l-cihâd”, 2.

⁵⁴² Mustafa Çağrıncı, Ş“ecaat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/secaat> (29.01.2023).

⁵⁴³ el-Fetih 48/29.

⁵⁴⁴ Gazzâlî, *Mizânü'l Amel*, s. 77-78.

⁵⁴⁵ Gazzâlî, *Mizânü'l Amel*, s. 85.

Şecâatin fazla olmasıyla saldırganlık az olmasıyla da korkaklık meydana gelmektedir bu iki yönden meydana gelen rezillikler de şöylece sıralanır:

- I. Bezah: Ziyet sayılabilecek lazım olmayan şeyleri infak olarak vermektir.
- II. Bezale: Ahlaksızlıktır. İnsanın infakı terk edip küçük şeylerle övünmesidir.
- III. Cesaret: Küçümsenmeyecek olan ölümü küçümsemektir.
- IV. Nükûl: Bir şey kaybolup helak olacak diye o lüzumsuzca elde tutmak, istifçilik yapmaktır.
- V. Tebcih: Zor ve büyük işlere kabiliyetli olmadığı hâlde kendini o işlere ehil olarak görmektir.
- VI. Sığaru'n nefsi: Hak etmediği işe nefsi ehil görmektir.
- VII. Helea: Eziyetler ve elemelerden dehşete düşerek kaygılı, panik ve umutsuz olmaktır.
- VIII. İstişâta: Hızlıca kızmak ve hiddetlenmektir.
- IX. İnfirâk: Büyük şeylerde çok yavaş kızmak, öfkelenecek yerde öfkelenmemektir.
- X. Tekebbür: Nefsi mevcut olan kudretin üstüne çıkarmaktır.
- XI. Tehasüs: Gerekmeyen bir şekilde cömertlik ve hürmet göstermektir. Şayet bu ölçülü bir şekilde olsa hürmet ve cömertlik övülen bir davranıştır.
- XII. Ucb: İnsanın mertebesinden gafil olarak kendisini çok üstün görmesidir.⁵⁴⁶

3.3. İffet

İffet sözlükte “helallere ve iyi olan davranışlara yönelme, haramlardan sakınma ” gibi manalara gelmektedir. Ahlâkî bir terim olarak felsefî geleneğin de tesiri ile insanda arzulama işlevi gören şehvetin kontrol altına alınması sonucu insanda neşet eden bir melekedir. Şehvet deyince özellikle cinsel istek ve yeme içme akıllara gelmektedir. Kur’ân-ı Kerîm ve hadis-i şeriflerde de iffet ve aynı kelimedenden türeyen lafızlar bu manalara benzer şekilde kullanılmaktadır. Bu ikisinin kontrol altına alınması ile insan gerçekten büyük bir özgürlük elde etmektedir. Çünkü her an insanı dürten bu ve benzeri diğer istekler adeta insanın zihnini esir alarak onu özgürlüğünden alıkoymaktadır. İnsanın

⁵⁴⁶ Gazzâlî, *Mizânü'l Amel*, s. 86.

dünyevi lezzetlere karşı ilgisiz ifrat ve tefritten uzak bir bünyeye sahip olması da “kalbin iffeti ”olarak adlandırılmaktadır.⁵⁴⁷

Şehvetin aşırılığına şerh ve hırs; şeylere karşı duyarsızlaşma seviyesinde arzudan yoksun olmaya ise humûd denildiği aktarılmıştır. İlk kez “insanî erdemler ”başlığı ile faziletleri açıklayan Kindî iffetsizliğin insanın sadece kendisini helak etmekle kalmayıp başkalarına karşı da kötü hasletler beslemesine sebep olacağına dikkat çeker. İsfahânî, hayvanlara ait olan temel ihtiyaçlara düşkünlükten kurtulmakla ve nefsin kontrol edilebilmesiyle iffetin elde edileceğini ifade eder. Ahlâk âlimleri insanın eylemlerinin iffetli olarak kabul edilebilmesi için belirli şartlara uygun olarak gerçekleşmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Psikolojik, biyolojik yahut maddi-manevî bir engel yüzünden arzu ettiğine ulaşamayan insan iffetli sayılamaz.⁵⁴⁸ Örneğin yaşlı bir insanın hırsızlık yapacak gücü kendinde bulamaması, genç birinin hapse atılma korkusuyla hırsızlık yapmaması ya da bir öğrencinin ileride çok daha iyi imkanlara sahip olacağı düşüncesiyle bugünkü zevkinden vaz geçmesi de tam olarak erdem sayılamaz. Erdem bir işin kendisinde iyi olmasını gerektirmektedir. Menfaat, çıkar ve başka saikler ile yönlendirilen davranışların muhakkak niyetinin de düzeltilmesi gerekir.

Gazzâlî’ye göre iffet, şer ve humûd/hareketsizlik ortasında olan şehvetin faziletine verilen isimdir. Şer, yasaklanan şeyler hakkında şehvet gücünün fazla olan arzusuyken, hareketsizlik de şehvet gücünün şeylere normalden az bir şekilde yönelim göstermesi sonucu donuk kalmasıdır. İhyâ’da özellikle mide ve ferc şehvetinin kontrol altına alınmasının önemini, bunun için yapılması gerekenleri ve elde edilecek iffetin önemini genişçe anlatmaktadır. Ferc, mide, mülk edinme arzusu, ünvan hırsı ve başkaları tarafından övülme gibi istekler iffet sayesinde insanı boyundurluğu altına alamaz. Bunlar her ne kadar yerilse dahi insan hayatının devamı için gerekli şeylerdir. İnsan beslenerek bedenini ayakta tutar. Ayrıca bu lezzetlerle müminler cennete teşvik edilmektedir ki hepsinin arzulanması şehvet ile mümkündür.⁵⁴⁹

⁵⁴⁷ Mustafa Çağrı, “İffet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/iffet> (29.01.2023).

⁵⁴⁸ Mustafa Çağrı, “İffet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*.

⁵⁴⁹ Gazzâlî, *Mizânü'l Amel*, s. 79-82.

İffetten meydana gelen faziletler şunlardır:

- I. Haya: Küstahlık ve kadınsılık arasında bir huydur. Kötü işlerin yapılmasından insanı alıkoyar. Çekinmek gibi anlamları da içerir.
- II. Hacl: Özellikle çocuklarda ve kadınlarda olduğu zaman övülen utanma duygusudur. İnsanın kibirlenmesine sebep olacak şeylerden uzaklaşması manasında da gelir.
- III. Müsamaha: İnsanın bazı durumlarda kendi iradesiyle hakkından vaz geçmesidir.
- IV. Sabır: İnsanın şehvetin arzularına karşı direnip kabih olanlardan korumasıdır.
- V. Seha: İsrâf ve cimrilik arasında kolaylıkla Allah için infakta bulunabilmektir.
- VI. Hüsn-i takdir: Nafaka konusunda itidal üzere olmaktır.
- VII. Dimâse: İnsanın arzulayacağı iştah uyandıran şeylere karşı nefsinin gözetmesidir.
- VIII. İntizam: Nafaka olarak kabul edilen şeylerin ölçüsünde uyarı yapan nefsin hâlidir.
- IX. Hüsn-i hey'e: Ziyet olarak kabul edilen şeyleri gerektiğince sevmektir.
- X. Kanaat: Geçimini helal yolla güzel bir şekilde sağlamaktır.
- XI. Hudû: Elde edilen güzel ahlâk ile nefsin huzur bulmasıdır.
- XII. Verâ: Karşılığını yalnız Allah'tan bekleyerek salih amellerle nefsi süslemektir.
- XIII. Talâka: Edep sınırlarını gözeterek mizah yapmaktır.
- XIV. Zarf: Kişinin bulunduğu ortamda herkese hak ettiği değeri vermesi, bir anda herkesle samimi olmaması gibi manalara gelmektedir.⁵⁵⁰

İffetin yokluğundan meydana gelen rezilliklere gelince bunlar:

- I. Vikâhe: Kınanmaktan çekinmeden nefsin çirkinliklere devam etmesidir.
- II. Tahannüs: Nefsi söz ve fiilen haya etmekten alıkoyar.
- III. Tebzîr: Malı gereksiz yere harcayarak israf etmektir.
- IV. Tagtîr: Gerekli yerde harcama yapmaktan sakınmaktır. Buna sebep olan kötü ahlâk ise cimrilik olarak adlandırılır. Cimriliğe sebep olan şeylerin başında ise zillet ve korkaklık gelir.
- V. Riya: Kişinin faziletli amel yapanlara görünüşünü benzeterek kendini onlardanmış gibi göstermesidir.
- VI. Hetke: İnsanın kendisini faziletli amellerle süslememesidir.
- VII. Küzâze: Aşırı ciddi bir tavır takınmaktır.

⁵⁵⁰ Gazzâlî, *Mizânü'l Amel*, s. 87-88.

- VIII. Mücâne: Şakada ve eğlencede aşırıya gitmektir.
- IX. Abs: Sevdikleriyle karşılaşınca onlarla çok oyalanıp vaktini boşa harcamaktır.
- X. Tehaşi: Bulunduğu ortamda başkalarını çok fazla doğrulayıp yalakalık yapmaktır.
- XI. Şekâşe: Adab-ı muaşeret kurallarını muhalefet etmektir.
- XII. Melag: Düşeceği durumdan habersizce bir toplulukta sevmese dahi başkalarını seviyormuş gibi yapmaktır.
- XIII. Hased: Hak eden kişinin hayra ulaşmasını bilerek engellemektir.
- XIV. Şemâte: Hak etmeyen kişinin yolunu kötülüğe bilerek açmaktır.⁵⁵¹

3.4. Adalet

Adalet sözlükte “doğruluk, hakkı gözetmek, eşitlik, orta yol ”gibi manalara gelmektedir. Bir ahlâk terimi olarak adalet aslında bir sonuçtur. İnsanda var olan temel kuvvelerden akıl, şehvet ve gadabın itidale kavuşmasıyla meydana gelen faziletler hikmet, şecâat ve iffettir. Bu üç temel fazileti kendinde barındıran bir insanın elde edeceği son erdem ise hepsine içkin olan adalettir. Dolayısıyla ancak psikolojik ve fizyolojik olarak itidale kavuşmuş insan ancak adil olmakla nitelenebilir.⁵⁵² Kur’ân-ı Kerîm ve hadis-i şeriflerde de sözlük ve terim manası ile ilgili olacak şekilde adalet mefhumunun kullanımı mevcuttur.⁵⁵³

İslam felsefesinde adalet ayrıca ontolojik bir gerçeklik olarak kabul edilmiştir. Bu kabule göre her şey İlk Varlık olan Allah Teâlâ’dan sudûr etmesi sırasında sahip olduğu mertbe oranınca varlık payı alır. Filozofların kabul ettiği görüşe göre Allah’ın diğer yaratıklar için göstermiş olduğu adalet, varlıklara hiyerarşik konuma göre bütünlük kazandırması şeklinde gerçekleşir. İlk ortaya çıkışı Eflâtun olmakla birlikte Aristoteles’in devamlı olarak dikkat çektiği “her türlü erdem iki aşırı ucun ortasıdır” şeklindeki görüşü İslam ahlâk düşüncesinde de benimsenmiştir. Hatta Kur’an-ı Kerim’de geçen “vasat ümmet Filozof edilmiştir. ifade yorumlandığı olarak adalet hep müfessirlerce tabiri ⁵⁵⁴” yahut ahlâk âlimi olarak ele alınan bütün düşünürlerin kabulüne göre adalet, insanın

⁵⁵¹ Gazzâlî, *Mizânü’l Amel*, s. 89-91.

⁵⁵² Mustafa Çağrı, “Adâlet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/adalet#1-ahlak> (30.01.2023).

⁵⁵³ el-İnfitâr, 82/6-8.

⁵⁵⁴ el-Bakara, 2/143.

davranışlarında ve ahlâkî seyrinde itidali elde ederek ulaştığı mükemmel noktayı ifade etmek için kullanılır.⁵⁵⁵

İnsana ve topluma ahlâkî özelliklerin kazandırılması için peygamberlerin birer siyasetçi gibi yasa koyucu olup toplumun maddi ve manevi açıdan gelişimini sağlaması gerekli görülmüştür. Bu yönü ile İslam düşüncesinde yasaları oluşturan kaynaklar Kur’ân-ı Kerîm, sünnet ve meşru kabul edilebilecek toplum âdetleri olarak kabul edilmektedir. Bu yasalar da iki aşırı uca hitap etmemeli, ne aşırı kolay ne de aşırı zor hükümler içermeyerek bir denge üzere oluşturulmalıdır.⁵⁵⁶ Başta peygamberler ve kendisinde teorik bilgi ile nebevî özellikleri mezceden kişiler İbn Sînâ tarafından neredeyse “insanî rab” olarak kabul edilirler.⁵⁵⁷ Bu ifadeler tasavvuf düşüncesinde ve nitekim Gazzâlî’nin de benimsenmiş olduğu kâmil ve mükemmel insan görüşü ile örtüşmektedir.

Gazzâlî, orta yol manasına gelen itidalin ancak akıl ve şariat ölçüsünde gerçekleşebileceğini ifade eder. İnsan kendisini kötülüğe götüren güçlere neden sahip olduğunun hikmetini idrak ederse ifrat ve tefrit içeren davranışlarını törpüleyerek nefsini kemâle erdirebilir.⁵⁵⁸

Gazzâlî’ye göre adalet, hikmet, şecâat ve iffet faziletlerinin insanda mükemmel bir uyum içerisinde oluşunu ifade eder. Faziletler gibi parçalanabilir değil tüm faziletleri içeren bir sonuçtur. İnsan kendisine verilen bu güçler sebebiyle insan olma şerefini elde eder. Emrolunduğu şey ise dosdoğru olmasıdır.⁵⁵⁹ Kendisinde bu faziletleri biriktiren kişi manen Allah Teâlâ’ya yakınlaşır ve Allah’ın halifesi olmakla nitelenebilir. İnsan için ulaşılması amaçlanan son hedef de kabiliyetleri el verdiğiince kemâle ermesidir. İnsan için gerçek mutluluk budur.⁵⁶⁰

⁵⁵⁵ Mustafa Çağrııcı, “Adâlet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*.

⁵⁵⁶ Mustafa Çağrııcı, “Adâlet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*.

⁵⁵⁷ Macit Fahri, *İslâm Ahlak Teorileri*, s. 142.

⁵⁵⁸ Gazzâlî, *Mizânü’l Amel*, s. 79.

⁵⁵⁹ el-Hûd, 11/123.

⁵⁶⁰ Gazzâlî, *Mizânü’l Amel*, s. 90-91.

SONUÇ

İnsan tabiatının zorunlu bir sonucu olarak düşünmekten kaçamaz ve bu sebeple var olduğu zamandan itibaren kendi ve kendisine ilişkin şeyler hakkında fikir yürütmektedir. İnsan kabiliyetlerinin yanında doğduğu çevrenin kültürü ve yabancı kültürlerden öğrendikleri varlığı anlamasında büyük bir etkiye sahiptir. İslam düşüncesinde de insanın nelerden oluştuğu, onu var eden unsurların hangi etkilere sahip olduğu hem dinî metinlerden hem de felsefî gelenekten etkilenecek tesis edilmiştir.

İlk bölümde klasik kelim düşünceğinde insan fiilleri ele alınarak Gazzâlî'nin düşünce geleneğine yaptığı katkılar tespit edilmeye çalışılmıştır. O genellikle halka hitap ettiği eserlerinde, herkesin bilmesine gerek duymadığı bilgileri felsefî bir üslup kullanmadan basit bir şekilde ele alır. Ayrıca medresede hocalık yaptığı dönemlerde düşüncelerine koyu bir Eş'arî kimliği hakimken inzivaya çekilip kendi ile yüzleştiği dönemden itibaren fikirleri değişiklik arz eder. Sonrasında mezcedtiği felsefî ve tasavvufî düşünce gelenekleri sayesinde benimsediği insan-ı kâmil tasavvurunu ulaşılması gereken bir merteye konumlandırır. Eserlerinden yola çıkarak bütün düşünce sistemini bu merteye ulaşmak için şekillendirdiği fark edilmektedir.

İhyâ adlı eserini temel alarak hazırlamış olduğumuz ikinci bölümde, günlük hayatta kullandığımız insana ait olan manevi güçler, fiillere etkisi bakımından incelenmiştir. Her bir kavram farklı başlıklar altında ele alınmış olsa da özellikle ruh, nefis, kalp ve akıl kavramlarını açıklarken hepsinin birbiri ile olan ilişkisine ve benzer manalarına değinmeye çalıştık. Örneğin Ledün Risalesi, Meâricü'l-Kuds gibi eserlerde ruh ve nefis kavramlarının birbiri yerine kullanıldığı; Mişkâtü'l-Envâr'da da kalp, akıl gibi mefhumların benzer anlamlar içerdiği tespit edilmektedir. Daha önceki çalışmalarda da bu kavramların subjektif olması sebebiyle nesnel bir tanımın yapılamayacağı belirtilmiştir. Bizim çalışmamız için önemli olan insanın manevi yönünü oluşturan bu iç amillerin fiillere olan etkisini tespit edebilmektir.

Kelam düşünceğinde insana ait manevî bir unsurun kabulünü meşrulaştıran Gazzâlî bunun yanında insanın sorumluluğunu dinî ve ahlâki temellere bina ederek açıklamıştır. Felsefî geleneği tevarüs etmesi ile meselelere çok yönlü bir bakış açısı

kazandırdığı fark edilmektedir. İnsan fiilleri meselesinde sadece Allah'ın kudretini sınırlandırmamayı amaçlamamış ve de Mu'tezile gibi Allah'ın adaletini ön plana çıkarırken kula yaratıcılık nispet etmemiştir. Gazzâlî bunun yerine kulun sorumluluğunu ve Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğunu açıklarken insanın iç amillerini ön plana çıkararak, insanı, ahlâkî/dinî fiilin öznesi hâline getirmiştir.

İnsanın sahip olduğu iç amiller ise sonuç olarak insana dinî ve ahlâkî davranış biçimleri kazandırmaktadır. Gazzâlî söz konusu olduğunda bir eylem hakkında dinî ve ahlâkî ayrımı yapmanın güç olduğu bilinmelidir. Çünkü ona göre bütün mahlukat Allah'ın yaratması sebebiyle esasen dinin birer parçası olmaktadır. İnsanda var olan davranışlar seriate uydukça ve şeriatın en güzel temsilcisi olan Hz. Peygamber'e benzedikçe dinîleşir. Dindarlık vasfı, Hz. Peygamber'e benzeme ölçüsünde anlam kazanır.

Ahlâkın burada Gazzâlî için ekstra bir anlam ifade edip etmeyeceği tartışmalıdır. Gazzâlî felsefî gelenekte var olan nefse dayalı ahlâk tasavvurunu kabul etmiştir. Buna bağlı olarak dört ana fazileti ve ahlâk felsefesine ait kavramları İslâmi metinlerle sentez etmiştir. Böylelikle hem kendisinden önceki ahlâk âlimlerini takip etmiş hem de geliştirmiştir. Her ne kadar benimsediği ahlâk öğretisine bağlı kalsa da onun için ahlâklı olmak ya da dindarlık nihayi hedef değil, Allah'a yaklaşmayı amaçlayan kişinin davranış biçimleridir. Nitekim insanın donatılmış olduğu bütün bu maddî ve manevî nimetler Allah'ın razı olduğu bir hayatı kazanmak içindir.

İç amiller ya da insana izafe edilebilen her şey, insana imtihanının gereği olarak verilmiştir ve bir amaca hizmet etmektedir. İnsanın ise bu dünyada var olmasının amacı Allah'ı tanımak ve bilmektir. Fiillerimiz ve onlara etki eden her şey bu amaç için kullanıldığı zaman görevini yerine getirmiş olmaktadır.

KAYNAKÇA

- ABDÜLCEBBÂR Kâdı, Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi, 1. b. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- ALPER Hülya, "Tevfik", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), <https://islamansiklopedisi.org.tr/tevfik> (26.10.2022).
- ALPER Ömer Mahir, "Küllî", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), <https://islamansiklopedisi.org.tr/kulli> (27.11.2022).
- ARKAN Atilla, "Psikoloji: Nefis ve Akıl", İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler, ed. M.Cüneyt Kaya, 5. b., Ankara: TDV Yayınları, 2017.
- ARPAGUŞ Hatice Kelpetin, "Eş'arîlik'te İrade Hürriyeti/Gazzali Örneği", V.Uluslararası Şeyh Şabanı Velî Sempozyumu -Eşarilik-, Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, 2018, s. 470-475.
- AY Mahmut, "Eş'arî Kelamında İnsanın Sorumluluğu", İslami Araştırmalar Dergisi, C.17, S. 2 (2004), s. 92-107.
- AYDIN Hüseyin, "Eş'arî'nin İrade, Kesb ve Yaratma Teorisi", İslâmî İlimler Dergisi, C. VI, S. 2 (2011), s. 8-38.
- AYDIN Mehmet S., "Ahlâk", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahlak#2-islam-felsefesi> (25.01.2023).
- AYGÜN Fatma, "İslâm Düşüncesinde Tanrı-âlem (Birlik-Çokluk) İlişisine Yönelik Temel Teoriler: Hudûs, Sudûr, Zuhûr", Kader Kelam Araştırmaları Dergisi, C. 16, S. 1, 2018, s. 157-187.
- AYNÎ Mehmet Ali " (Nefs) Kelimesinin Manaları", Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, S. 14 (1930).
- BÂKİLLÂNÎ, Kitâbü't-Temhîd, nşr. Richard Joseph McCarthy, Beyrut: el-Mektebetü's Şarkiyye, 1957, s. 45-52.
- BEBEK Adil, "Günah", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), <https://islamansiklopedisi.org.tr/gunah#2-kelam> (30.01.2023).
- BEŞER Faruk, Ş"ehvet", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), <https://islamansiklopedisi.org.tr/sehvet#1> (25.12.2022).
- BİÇER Ramazan, "İğva", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), <https://islamansiklopedisi.org.tr/igva> (31.10.2022).

- BİÇER Ramazan- SEZGİN Osman, "Teo-Psikolojik Açıdan Matüridi'de İrade Özgürlüğü", Bilig, S. 80 (2017)
- BİRCAN Hasan Hüseyin, "Ahlâk: Mutluluk ve Erdem", *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M.Cüneyt Kaya, 5. b., Ankara: TDV Yayınları, 2017, s. 665-668
- BOLAY Süleyman Hayri, "Akıl", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), <https://islamansiklopedisi.org.tr/akil#1> (17.12.2022).
- _____, "Âlem", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA) , <https://islamansiklopedisi.org.tr/alem#1> (23.05.2021).
- ÇAĞIRICI Mustafa, "Adâlet", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), <https://islamansiklopedisi.org.tr/adalet#1-ahlak> (30.01.2023).
- _____, "Ahlâk", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahlak#1> (25.01.2023).
- _____, "Gazap", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), <https://islamansiklopedisi.org.tr/gazap--insan> (25.12.2022).
- _____, "Hamiyet", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), <https://islamansiklopedisi.org.tr/hamiyet> (27.12.2022).
- _____, "İffet", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), <https://islamansiklopedisi.org.tr/iffet> (29.01.2023).
- _____, -Hayati Hökelekli, "İrade", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), <https://islamansiklopedisi.org.tr/irade#1> (12.11.2022).
- _____, Ş"ecat", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), <https://islamansiklopedisi.org.tr/secaat> (29.01.2023).
- _____, Ş"ehvet", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), <https://islamansiklopedisi.org.tr/sehvet#2-islam-dusuncesi-ve-ahlak> (25.12.2022).
- CEBECİOĞLU Ethem, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 1. b., İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006.
- _____, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara: Rehber Yayıncılık, 1997.
- ÇELEBİ İlyas, "Hızlân", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), <https://islamansiklopedisi.org.tr/hizlan> (31.10.2022).

- _____, “Hüsün ve Kubuh”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), <https://islamansiklopedisi.org.tr/husun-ve-kubuh> (21.06.2022).
- _____, “Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh”, İstanbul, M.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 16-17 (1998-1999)
- _____, “Mu'tezile”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), <https://islamansiklopedisi.org.tr/mutezile>
- ÇELİK İsa, “Tasavvufi Düşüncede Nefis Kavramı”, II. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Kastamonu'nun Manevi Mimarları-, Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, 2014, s. 44-55.
- ÇETİN Maksut, “Dindarlık-Ahlak İlişkisi ve Dînî-Toplumsal Yansımaları”, *Mîzânu'l Hak: İslami İlimler Dergisi*, S. 13 (2021), s. 83-106.
- CHERAGHİ Abazar, “Gazzâlî Psikolojisi ve Modern Psikolojinin Ortak Noktaları”, 900.Vefat Yılında İmam Gazzâlî Milletler Arası Tartışmalı İlmi Toplantı, İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2012, s. 809-819.
- CÜVEYNÎ İmâmü'l-Haremeyn, Kitâbu'l İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-i'tikâd, nşr. Muhammed Yusuf Musa; Ali Abdülmün'im Abdülhamid, Kahire: Mektebetü'l Hanci (Matba'atü's-Se'âde), 1950.
- DEMİR Hilmi, Delil ve İstidlalin Mantıki Yapısı -İlk Dönem Sünni Kelâm Örneği, (Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.
- DEMİR Osman Nuri, “İmam Mâtûrîdî'de İnsan: Ruh, Nefs ve Beden İlişkisi Üzerine Bir İnceleme”, İstanbul, Kader Dergisi, C. 17, S. 1, s. 228-254.
- DEMİR Osman, Kâdî Âbdülcebbar'da İnsan Psikolojisi, 1. b., Bursa, Emin Yayınları, 2013.
- DEMİRCİ Mehmet, “Himmet”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), <https://islamansiklopedisi.org.tr/himmet> (16.01.2023).
- DERİN Süleyman, “Mânevî Psikoloji ve Gazzâlî”, 900.Vefat Yılında İmam Gazzâlî Milletler Arası Tartışmalı İlmi Toplantı, İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2012, s. 787-798.
- EŞ'ARÎ Ebu'l-Hasan, el-İbâne an Uşûli'd-diyâne, thk. Abdulkadir el-Arnaût, 1. b., Beyrut: Mektebetu Dâru'l Beyân,1401/1981
- _____, “Kelâm İlminin Meşrûiyeti”, çev. Ahmet Mekin Kandemir, Marife Dini Araştırmalar Dergisi, 16 / 1 (2016), s. 157-166.

_____, el-Lüma‘ fi‘r-Red‘alâ Ehli‘z-Zeyg ve‘l-Bida‘, thk. Hamûde Garâbe,
Mısır: Matbaatü Mısır, 1955.

_____, Makâlâtü‘l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü‘l-Musallîn, hzr. Ömer Aydın-Mehmet
Dalkılıç, 1. b, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları,
2019.

FAHRÎ Macid, İslam Ahlâk Teorileri, çev. Muammer İskenderoğlu- Atilla Arkan, 3. b.,
İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.

FETTÂH İrfan Abdülhamid, “Cebriyye”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
(DİA), <https://islamansiklopedisi.org.tr/cebriyye>

FÛREK İbn, Mücerredü Makâlâti‘ş Şeyh Ebi‘l Hasan el-Eş‘arî, nşr. D. Gimaret,
Beyrut: Dâru‘l-Meşrik, 1987

GAZZÂLÎ Ebu Hamid, Hakikat Bilgisine Yükseliş, çev. Serkan Özburun, 1998,
İstanbul: İnsan Yayınları.

_____, İhyâ-u Ulûmi‘d-Dîn, 1. b., Cidde: Dâru‘l Minhâc Yayınevi, 2011.

_____, İhyâ-u ulûmi‘d-Dîn, çev. Mehmet A. Müftüoğlu, İstanbul: Çelik
Yayınevi, 2016.

_____, İki Madnûn, çev. D. Sabit Ünal, 1. b., İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi
Yayınları, 1998.

_____, el-İktisâd fi‘l-İ‘tikâd, nşr. Osman Demir, 5. b., İstanbul: Klasik
Yayınları, 2020.

_____, “el-Madnûn bihi ala ehlih ”(Mecmûatü Resâil-i İmâm Gazzâlî içinde),
thk. İbrahim Emin Muhammed, Mısır/Kâhire: el-Mektebetü‘t-Tevfikîyye, 1986.

_____, “el-Madnûnu‘s-Sağîr ”(Mecmûatü Resâil-i İmâm Gazzâlî içinde), thk.
İbrahim Emin Muhammed, Mısır/Kâhire: el-Mektebetü‘t-Tevfikîyye, 1986.

_____, el-Munkız mine‘d-Dalâl Delaletten Çıkış Yolu, 3. b., İstanbul:
Beyan Yayınları, 2015.

_____, el-Mustasfâ min İlmi‘l-Usûl, thk. Hamza b. Züheyr Hafız, Medine:
Camiatü‘l-İslamiyye, 1992.

_____, “er-Risâletü‘l-Ledünniyye ”(Mecmûatü Resâil-i İmâm Gazzâlî içinde),
thk. İbrahim Emin Muhammed, Mısır/Kâhire: el-Mektebetü‘t-Tevfikîyye, 1986.

_____, Kimyâ-yı Sa‘âdet, Tahran: Kitabhane-i Merkezi, 1352/1956.

- _____, Meâricü'l-Kudsiyye fî Medârici Ma'rifeti'n-Nefs, 2. b., Beyrut: Dar'ul Afak el-Cedide, 1980.
- _____, Mişkâtü'l-Envâr Varlık-Bilgi-Hakikat, nşr.-çev. Mahmut Kaya, 2. b., İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- _____, Mişkâtü'l-Envâr, nşr. Ebu'l-'Alâ Afîfî, Kahire: el-Mektebetü'l 'Arabiyye, 1383/1964.
- _____, Mi'yâru'l-İlm İlmin Ölçütü, çev. Ali Durusoy- Hasan Hacak, 1. b., İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- _____, Mizânü'l-Amel, nşr. Mustafa Ebu'l-Alâ, Mısır: Mektebetü'l Cündî.
- _____, Risâletü't-Tecrîdi fî Kelimetü't-Tevhîd Tevhid ve Ledün Risalesi, çev. Serkan Özburun, Yunus Özkan Özburun, İstanbul: Furkan Yayınları, 1995
- _____, Tehâfütü'l-Felâsife, nşr. Gerard Ghamy, Beyrut: Darü'l-Fikri'l-Lübnanî, 1993.
- _____, Tehâfütü'l-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı, nşr. ve trc. Mahmut Kaya Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul, 2005.
- GÖRGÜN Tahsin, “İslam Medeniyetinin Temel Kavramı ve Terimi Olarak Kesb”, Uluslararası Serahsî Sempozyumu, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2013, s. 75-80.
- GÖRMEZ Mehmet, “Din ve Dindarlık”,
<http://www.mehmetgormez.com/makalevesoylesi/dinvedindarlik-1-2-3-4>
- GÜMÜŞHANEVÎ, Camiu'l-Usul: Veliler ve Tarikatlarda Usul, çev., Rahmi Serin, İstanbul: Pamuk Yayınları, 1979.
- GÜNDOĞAR Hamdi, “Mu'tezile Mezhebinde İnsanın Fiilleri Problemi”, Sivas, C.Ü.İ.F.D, C. VIII, S. 2 (2004), s. 205- 218.
- İSFAHÂNÎ Râgıb, el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'ân, nşr. Mustafa el-Bâz, Riyad: Mektebetü Nizar.
- _____, ez-Zerî'a ilâ Mekârimi'ş-Şerîa, thk. Ebü'l-Yezîd el-Acemî, 1. b., Kahire: Darusselam, 2007.
- KARA Mustafa, “Hikmet”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA),
<https://islamansiklopedisi.org.tr/hikmet#4-tasavvuf> (28.01.2023).
- KARADAŞ Çağfer, “Allah-Alem İlişkisi: Yaratma”, Kelam El Kitabı, ed. Şaban Ali Düzgün, Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.

- _____, “Akıl ve İman: Meseleye Kelâmî Nazar”, Kelam Araştırmaları Dergisi, C. 13, S. 2 (2015), s. 593-614.
- _____, Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi, 4. b., İstanbul: Ensar Yayınları.
- _____, “Çok Yönlü Bir Âlim Portresi: Gazzâlî”, Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi, S. 1 (2001), s. 215-225.
- _____, “Gazzâlî’nin Düşünce Ekseni: Hakikatü’n-Nübüvve -Gazzâlî’nin Düşüncesinde Değişenler ve Değişmeyenler-”, 900. Vefat Yılında İmam Gazzâlî Milletler Arası Tartışmalı İlmi Toplantı, İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2011, s. 327-343.
- _____, Kaderin Sırrını Anlamak, 1. b., Ankara: Otto Yayıncılık, 2018.
- _____, Kelam Düşüncesinde Evren ve İnsan, 1. b, Bursa: Emin Yayınları, 2011
- _____, Sûfi İtikadı, 2. b., İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2017
- KARAMAN Hayreddin vd., *İlmihal*, İstanbul: TDV Yayınları, 1998, C. I, s. 2-3.
- _____, Mustafa Çağrı, İbrahim Kafi Dönmez, Sadrettin Gümüş, Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir, 7. b., Ankara: DİB Yayınları, 2020.
- KARLIĞA H. Bekir, “Gazzâlî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), <https://islamansiklopedisi.org.tr/gazzali#5-eserleri> (06.12.2022)
- KAYA M. Cüneyt vd., İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler, 5. b., Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017
- _____, “İşrâkiyye”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), <https://islamansiklopedisi.org.tr/israkiyye#1> (21.08.2022).
- _____, “Sudûr”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), <https://islamansiklopedisi.org.tr/sudur> (21.11.2022).
- _____, "Tehâfütü'l-Felâsife", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), <https://islamansiklopedisi.org.tr/tehafutul-felasife>
- KILAVUZ Ahmet Saim, Ana Hatlarıyla İslam Akâidi ve Kelâm'a Giriş, 24. b., İstanbul: Ensar Yayınları, 2015.
- KOLOĞLU Orhan Şener, Cübbâilerin Kelâm Sistemi, 2. b, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017
- KONUR Hikmet, “Tasavvuf Terminolojisinin Teşekkül Süreci”, İslami Araştırmalar Dergisi, C. 19, S. 2 (2006), s. 313-317.

- KUBAT Mehmet, "Kadere Dair İki Risale "(Abdülmelik b. Mervân'ın Hasan el Basrî'ye Gönderdiği Mektup ve Hasan el-Basrî'nin Abdülmelik b. Mervân'a Gönderdiği (Cevabî) Mektup)", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. VIII, S. 1 (2008), s. 351-353.
- KUTLUER İlhan, "Felsefe ile Tasavvuf Arasında: Gazzâlî'nin Mişkâtü'l-Envâr'ında Entelektüel Perspektifler", 900.Vefat Yılında İmam Gazzâlî Sempozyumu, İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2011, s. 507-533.
- _____, "Hikmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hikmet#1> (28.01.2023).
- _____, "İttisâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ittisal--felsefe> (17.01.2023).
- _____, "Ruh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ruh#3-felsefe> (20.11.2022).
- MÂTÜRÎDÎ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Ankara: İsam Yayınları, 2003
- MÂTÜRÎDÎ, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, çev. S. Kemal Sandıkçı, C. 4, İstanbul: Ensar Neşriyat A.Ş., 2016.
- MAVİL Hikmet Yağlı, *İmam Eş'arî'nin Kelam Düşüncesi*, 1. b., Ankara: TDV İSAM, 2018.
- MERT Muhit, *İnsan Nedir? İnsanın Tanımlanmasına Dair Kelamî Bir Yaklaşım*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Ahlakî Aklı*, çev. Muhammet Çelik, 3. b., İstanbul: Mana Yayınları, 2019, s. 35-36.
- MUHÂSİBÎ Hâris b. Esed, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, nşr. Hüseyin Kuvvetli, 1. b., Beyrut: Darü'l-Fikir, 1971.
- NESEFÎ Ebu'l Muin, *Bahrü'l Kelâm*, nşr. Seyit Yusuf Ahmed, Beyrut: Darü'l Kütübi'l İlmiyye Yayınevi, 2015.
- _____, *Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, thk. Habibullah Hasan Ahmed, 1. b., Kahire: Darü't- Tabaati'l- Muhammediyye, 1406/1986.
- _____, *Tebşiratü'l-Edille fi Usûlu'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay, C.I, Ankara: DİB Yayınları, 1993.

- NEŞŞAR Ali Sami, İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu-2, çev. Osman Tunç, 3. b., İstanbul: İnsan Yayınları, 2020.
- ÖZEL Hilal – KAPLAN Hasan, “Din ve Ahlak Birbirleriyle Nasıl İlişkilidir? Kısa Bir Literatür İncelemesi” *Türkish Studies*, S. 13/15, 2018, s. 345-372.
- ÖZERVARLI M. Sait, “Hikmet”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), <https://islamansiklopedisi.org.tr/hikmet#2-kelam> (29.01.2023).
- ÖZKETEN Şerife, “Ebu Mansûr Mâtürîdî’ye Göre Fiillerin Ortaya Çıkışında İnsanın Kudretinin Rolü”, *Diyanet İlmî Dergi*, 55 (2019), s. 663-684.
- ÖZTÜRK Abdülvehhab, *Ansiklopedik Kur’ân-ı Kerîm Sözlüğü*, İstanbul: Şamil Yayınevi, 1995.
- ÖZTÜRK Yunus, “Mâtürîdî’nin İlâhî Hikmet Anlayışı”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 17, S. 34 (2018/2), s. 777-786.
- PARLAK Gülay, *Gazzâlî’de Akıl*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- PEZDEVÎ Ebü’l-Yüsr, *Usûlü’-d-dîn*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Kahire: Mektebetü’l Ezheriyyetü’-t-Türas, 2003
- SÂBÛNÎ Nureddîn, *el-Bidâye fî Usûli’-d-Dîn*, thk. Bekir Topaloğlu, 8. b, İstanbul: M.Ü İFAV Yayınları.
- ŞAFAK Ali, “Kasıt”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), <https://islamansiklopedisi.org.tr/kasit> (10.11.2022).
- ŞEHRİSTÂNÎ Abdilkerîm b. Ahmed, *el-Milel ve’n-Nihâl*, thk. Muhammed Seyyid Geylani, Beyrut: Dârul’l-Marife, 2. b., 1970.
- ŞENEL Cahid, “Yeni Eflâtunculuk”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), <https://islamansiklopedisi.org.tr/yeni-eflatunculuk> (26.01.2023).
- SİNANOĞLU Mustafa, “Teklif”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), <https://islamansiklopedisi.org.tr/teklif> (16.01.2023).
- TEHÂNEVÎ, *Keşşafu Istılâhâti’l Fünûn*, C. 1, İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984
- TEMİZKAN Vedit, “Platon’un Phaidon Diyaloğunda Anemnesis Kuramı”, *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 21 (2016).
- TERKAN Fethullah, “Gazzâlî: Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında Bir Hayat”, *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, 5. b., Ankara: TDV Yayınları, 2017.

- TİRMİZÎ Hâkim, *Beyânü'l-fark beyne's-Sadri ve'l-Kalbi ve'l-Fuadi ve'l-lübbi –Kalbin Anlamı-*, çev. Ekrem Demirli, 3. b., İstanbul: Hayy Kitap, 2013.
- TOPUZ İlhan, “Gazali’de Dini Tutum ve Davranışlar -Dini Yaşam Biçimleri-”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, C.11, S. 2 (2011), s. 174.
- TOSUN Necdet, “Sır”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), <https://islamansiklopedisi.org.tr/sir#2-tasavvuf> (06.12.2022).
- TRİTTON A.S., çev. Tuğba Günal, “İnsan, Nefs, Ruh, Akıl”, *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi*, C. 13, S. 1 (2015), s. 553-560.
- TÜRER Osman, “Letâif-i Hamse”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), <https://islamansiklopedisi.org.tr/letaif-i-hamse> (17.01.2023).
- TURHAN Kasım, “İnayet”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), <https://islamansiklopedisi.org.tr/inayet> (12.01.2023).
- _____, *Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri -Âmirî’nin Kader Risalesi ve Tercümesi-*, 2. b., İstanbul: İFAV Yayınları, 2003
- TÜRKER Ömer, “Dindarlık ve Ahlak İlişkisi Üzerine”, *Cins Dergi*, 06 Kasım 2021, <https://www.gzt.com/cins/dindarlik-ve-ahlak-iliskisi-uzerine-3389175>
- _____, “Es’arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî’nin Yöntem Eleştirileri”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, S. 19 (2008).
- _____, *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, 1.b, Ankara: İlem Yayınları, 2019.
- _____, *İslam Düşünce Gelenekleri*, 1.b, İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2020.
- _____, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, 1. b., Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020.
- _____, “İslam Tarihinde Gazzâlî Sonrasında Felsefenin Serüveni”, *Sabah Ülkesi Dergisi*, S. 36 (2013).
- _____, “Nefis”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), <https://islamansiklopedisi.org.tr/nefis#2-islam-dusuncesi> (10.12.2022).
- ULUDAĞ Süleyman, “Akıl”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), <https://islamansiklopedisi.org.tr/akil#3-tasavvuf> (23.12.2022).
- _____, “Avam”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), <https://islamansiklopedisi.org.tr/avam> (30.10.2022).

- _____, “Bâtın İlmi”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA),
<https://islamansiklopedisi.org.tr/batin-ilm> (16.01.2023).
- _____, “Nefis”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA),
<https://islamansiklopedisi.org.tr/nefis#1> (09.12.2022).
- _____, “Nur”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA),
<https://islamansiklopedisi.org.tr/nur#1> (18.01.2023).
- _____, “Mârifet”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA),
<https://islamansiklopedisi.org.tr/marifet> (17.01.2023).
- _____, “Kalb”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA),
<https://islamansiklopedisi.org.tr/kalb--kalp> (18.01.2023).
- _____, “Rağbet ve Rehbet”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA),
<https://islamansiklopedisi.org.tr/ragbet-ve-rehbet> (16.01.2023).
- _____, “Ruh”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA),
<https://islamansiklopedisi.org.tr/ruh#2-tasavvuf> (22.11.2022).
- _____, “Takv”â, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA),
<https://islamansiklopedisi.org.tr/takva> (30.01.2023).
- _____, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, 2. b., İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012, s. 205.
- ÜNVERDİ Veysi, “Mâtürîdî’de İnsanın Sorumluluğu”, *Usûl: İslam Araştırmaları*, S. 20 (2013/2), s. 47-80.
- UYAR Mehmet, “Tasavvufta Kavramlar Arasındaki Anlamsal Bağların Mahiyeti Üzerine Bir Deneme: Nefs ile İlgili Kavramlar Örneği”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 40 (2016), s. 167-195.
- UYSAL Enver, ‘Dindarlığın Ahlâkî Temeli Üzerine Bazı Düşünceler’, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 14, S. 1, 2005, s. 41-59.
- ÜZÜM İlyas, “Kaderiyye”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA),
<https://islamansiklopedisi.org.tr/kaderiyye>
- WATT W. Montgomery, Müslüman Aydın -Gazâlî Hakkında Bir Araştırma-, çev. Hanifi Özcan, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1989.
- YAVUZ Yusuf Şevki, “Eş’ariyye”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA),
<https://islamansiklopedisi.org.tr/esariyye> (22.10.2021).

_____, “Havâtır”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA),
<https://islamansiklopedisi.org.tr/havahir#1> (25.10.2022).

_____, “İslam Kelâmında Araz Nazariyesi”, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 5-6 (1987-1988)

_____, “İstitâat”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA),
<https://islamansiklopedisi.org.tr/istitaat> (17.10.2021).

_____, “Levh-i Mahfûz”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA),
<https://islamansiklopedisi.org.tr/levh-i-mahfuz> (28.10.2022).

_____, “Mâtüridiyye”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA),
<https://islamansiklopedisi.org.tr/maturidiyye> (15.05.2022).

_____, “Ruh”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA),
<https://islamansiklopedisi.org.tr/ruh#1> (18.11.2022).

YAZICIOĞLU Mustafa Sait, “İslam Kelamında Önemli Bir Mesele: İstitâat”, İslami Araştırmalar Dergisi, C. 1, S. 1 (1986), s. 50-53.

_____, “Matüridi Kelamında İnsan Hürriyet Meselesi”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 30, S. 1 (1988), s. 155-169.

YILDIRIM Emine Taşçı, “İbn Sînâ’da Ruh-Nefs Kavramı ve Ruh Kasidesi Bağlamında Ruhun Bedenle Olan Münasebeti”, Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi, C. 11, S. 2 (2020), s. 671-692.

YILDIZ Mustafa, “Gazâlî’nin Akıl Eleştirisi”, *TYB Akademi Dergisi*, S. 1 (2011), s. 71-85.