

GAZÂLÎ'NİN ONTOLOJİSİNDE İNSAN¹

HUMAN BEING IN THE ONTOLOGY OF AL-GHAZALI

Arş. Gör. Abdullah AKGÜL

Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri/Din Felsefesi,
abdullahakgul@erciyes.edu.tr Kayseri/Türkiye

ÖZ

Gazâlî'nin insan anlayışı iki açıdan ele alınabilir. Bunlardan birincisi, insan olarak dünyaya gelmek anlamında insan doğmak; ikincisi ise insan doğmanın gereklerini yerine getirmek anlamında insan olmaktır. Yaptığımız bu ayrımı belirleyen temel etken ise içerisinde insanın özel bir gayretinin bulunup bulunmamasıdır. Bu makale, Gazâlî'nin insan anlayışında, insan doğmak kısmını ele alır. Diğer bir ifadeyle makalenin konusu, insanın diğer varlıklar arasındaki yeri, potansiyel olarak sahip olduğu kuvvet ve yetileridir.

Gazâlî'ye göre varlık kümesi Tanrı ve O'nun fiillerinden meydana gelir. Tanrı, zatı ve sıfatları ile biricik olandır. O'nun fiilleri ise âlem olarak isimlendirilir. Her fiil faili hakkında bilgi vericidir. Âlem de kendisi vasıtasıyla Tanrı bilinsin diye yaratılmıştır.

Beden ve ruhtan müteşekkil olan insan ise, bedeniyle cisimler âlemine, ruhuyla Tanrı'ya nispet edilir. O, âlemde özel bir yere sahiptir. Âlemin özeti olarak yaratılmıştır ve âlemin tamamından misaller taşır. Bu sayede âlemi idrak eder ve bu idraki onu Tanrı'ya ulaştırır. Melek ve hayvan özelliklerini birlikte taşıyan insan, hayvanlığın en alt derecesinden melekliğin en yüksek derecesine yükselebilecek potansiyeldedir.

Anahtar Kelimeler: Din felsefesi, Gazâlî, Ontoloji, İnsan

ABSTRACT

Al-Ghazali's human understanding can be considered from two perspectives. The first of these is being born as a human; and the second is to be human in the sense of fulfilling the requirements of human nature. The main factor that determines this distinction is the existence of a special effort of the person. This article deals with the being born as a human part of al-Ghazali's human understanding. In other words, the subject of the essay is the place of man among other beings, the powers, and faculties that he potentially possesses.

According to al-Ghazali, beings consist of the God and the acts of God. God is unique with his essence and attributes. His actions are called the world. Every action gives information about the actor. God is known through the world and the world is created for it.

The human being consists of body and spirit. His body belongs to the world of things, and his spirit belongs to God. He has a special place in the world. He was created as a summary of the world. He understands the world at this point, and this understanding leads him to God. Human possesses angelic and animal characteristics. On this count, he has the potential to rise to the highest level of the angel from the lowest level of the animal.

Keywords: Philosophy of Religion, al-Ghazali, Ontology, Human

1.GİRİŞ

Gazâlî'nin insan anlayışı iki açıdan ele alınabilir. Bunlardan birincisi, insan olarak dünyaya gelmek anlamında *insan doğmak*; ikincisi ise insan doğmanın gereklerini yerine getirmek anlamında *insan olmaktır*. Yaptığımız bu ayrımı belirleyen temel etken ise içerisinde insanın özel bir gayretinin bulunup

¹ Bu makale "Gazali'de Dini Tecrübe" adlı Yüksek Lisans Tezinden üretilmiştir.

bulunmamasıdır. Gazâlî'nin insan anlayışında, insan doğmak kısmını ele alacağımız bu makalede, öncelikle, insanın âlemdeki ve diğer canlılar arasındaki konumunu belirleyip, daha sonra da insanın hakikati anlamında, potansiyel olarak sahip olduğu kuvvet ve yetileri ele alalım.

2. İNSANIN ÂLEMDEKİ YERİ

Gazâlî'ye göre varlık kümesi Tanrı ve O'nun fiillerinden meydana gelir.² Tanrı dışındaki bütün varlıklar, *âlemi* oluşturur ve âlemin tamamı özünde Tanrı'nın fiillerinden ibarettir. Âlemin var ediliş amacı ise kendisi vasıtasıyla Tanrı hakkında bilgi edinilmesini sağlamaktır. İnsan da bütün varlığıyla âleme ve onun parçalarına uyumlu olarak yaratılmıştır. O, ruhuyla âlemin yüce kısmına; su, hava, ısı ve topraktan meydana gelen unsurlarıyla yeryüzünün cevherlerine; hayvanî ruhu ile hayvanlara; vücut yapısında mevcut damarlarıyla ve beslenip büyümesiyle bitkilere; kemikleriyle de cansız varlıklara [cemâdât] benzer. Bunu küllî bir benzeyiş olarak kabul eden Gazâlî; “*eğer insan vücudunun parçaları âlemin her bir parçası ile karşılaştırılsa, aralarında bir benzerlik olduğu görülür*”³ der. Ayrıca o, *Kimya* adlı eserinde de âlemde mevcut olan her şeyin bir benzerinin insanda da var olduğunu; kemikleri dağlara, damarları nehirlere, kılları ağaçlara, beyni göklere, duyu organlarını yıldızlara benzeterak açıklar.⁴

İnsanî suretin, hem kendisini yaratana hem de âlemdeki harikalara [acâib] delalet ettiğini savunan Gazâlî; “*Âlemde hiçbir garip ve müşkül iş yoktur ki, insanda onun ilminin anahtarı bulunmasın*”⁵ der. Ona göre mevcudat idrak edilirken, varlık önce histen hayale, oradan da kalbe aktarılır. Kişiye bu şekilde ulaşmayan bir şey asla idrak edilemez. Şayet âlemin tümü için insanın kendisinde birer misal bulunmazsa, insan onun hakkında bir malumat da edinemez.⁶ İlahi hikmetin insanı her şeyi toplamış bir defter kılmasının faydasını gayb için anahtar olması açısından değerlendiren Gazâlî'ye göre insan, kendisinde şahit olduğu şeyleri müşahede edemediği şeylere delil getirir. İlahi hikmet de gaibi şahide kıyas yapıp tümevarım ve temsil yoluyla delil getirebilsin diye insanî suretleri âlemlerin harikaları [acâib] ve şaşılacak şeylerine [ğarâib] benzer tahsis etmiştir.⁷ İnsanın hacminin küçüklüğüne rağmen, neredeyse bütün âlemin harikalarını kendi şahsında toplamasını Tanrı'nın kullarına rahmeti olarak açıklayan Gazâlî, üzerinde düşünüldüğü takdirde, insanoğlunun âlemin bir özeti şeklinde yaratılmış olmasının Tanrı'yı bilmeye vasıta olabileceği kanaatinde dir.⁸ Dolayısıyla insanın âlemi bilmesi için kendisinde tüm âlemde birer numune yaratılmış ve âlemin tümünün örneğini kendisinde barındırması vasıtasıyla da onun Tanrı'yı tanınması sağlanmıştır.

İnsanı küçük bir âleme benzetmekle birlikte acaba Gazâlî, âlemdeki canlılar arasında insanı nasıl konumlandırmaktadır? Öncelikle o, canlı olmanın anlamını ve kendi aralarındaki dereceleriyle âlemdeki canlıları belirlerken iki temel kıstası esas alır; “*idrak edici olmak*” [derrâk] ve “*fail olmak*” [fa'âl]. Gazâlî'ye göre bu ikisine ilişkin sahip olunacak herhangi bir üstünlük, canlılar arasındaki üstünlüğün vesilesi olacaktır. Buradan hareketle o, melekler, insanlar ve hayvanlar olmak üzere üç tür canlıdan bahseder. İdrak ve fiillerinde noksanlık olması hasebiyle hayvanları canlıların en aşağı derecesine yerleştirir. Ona göre, hayvanların idraklerindeki eksiklik, duyularla sınırlı kalmalarındandır, çünkü duyularda dokunma ya da yeterli yakınlık oluşmadan idrak gerçekleşmez. Hayvanların fiillerindeki eksiklik ise şehvet ve gazaplarıyla hareket etmelerindedir, çünkü onlara, şehvet ve gazap dışında farklı bir şey yaptırarak akıllarının olmaması bir eksikliktir. Melekler ise âlemdeki canlılar içerisinde en üst derecede olanlardır. Onların idraklerindeki üstünlük, cisimlere mahsus olan uzaklık ve yakınlığın idraklerine mani olmamasındandır; fiillerindeki üstünlük ise şehvet ve gazaplarıyla değil, Tanrı'ya yakınlaşma isteği ile hareket etmelerindedir.⁹

Canlılığı, “*idrak edici ve fail olmak*” şeklinde tanımlayıp, canlıları da melekler, insanlar ve hayvanlar olarak sınıflandıran Gazâlî; “*sanki insan, meleklik ve hayvanlıktan mürekkeptir*” demek suretiyle insanın bunlardan her ikisinin de kuvvet ve sıfatlarına sahip olduğunu vurgular. O, insanın melekî ve hayvanî kısımlardan mürekkep olmasını, şehvete uyup uymama açısından ele alarak, hayvanların şehvetleriyle hareket ettiklerini; meleklerin şehveti bulunmayıp, hazreti rubûbiyetin cemâlini mütalaa ile meşgul olduklarını; insanların ise varlık sahasına çıkışı itibarıyla her iki duruma da müsait olduklarını belirtir.¹⁰ İnsanı, hayvanlığın en alt derecesinden melekliğin en yüksek derecesine yükselebilecek potansiyelde gören Gazâlî, insan hakkında

² Ebû Hâmid Gazâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ fi Şerhi Esmâillâhi'l-Hüsnâ* (Dimeşk: Matbaatu's-Sabah, 1999), 41; Ebû Hâmid Gazâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn* (Beirut: Dâru İbn Hazm, 2005), 891; Ebû Hâmid Gazâlî, *el-Erbâin fi Usûlü'd-Dîn* (Beirut: Dâru'l-Minhâc, 2011), 49; Ebû Hâmid Gazâlî, “İlcâmü'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm”, içinde *Mecmûatü Resâilü'l-İmami'l-Gazâlî* (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ty.), 337.

³ Ebû Hâmid Gazâlî, “Mi'râcü's-Sâlikîn”, içinde *Mecmûatü Resâilü'l-İmami'l-Gazâlî* (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ty.), 58.

⁴ Ebû Hâmid Gazâlî, *Kimya-i Saâdet - Mutluluk Hazinesi*, çev. A. Faruk Meyan (İstanbul: Bedir Yayınları, 2015), 38.

⁵ Gazâlî, “Mi'râcü's-Sâlikîn”, 60.

⁶ Gazâlî, *İhyâ*, 897.

⁷ Gazâlî, “Mi'râcü's-Sâlikîn”, 54-55.

⁸ Ebû Hâmid Gazâlî, *Mizânü'l-Amel* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1964), 200.

⁹ Gazâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, 31-32.

¹⁰ Gazâlî, *Mizân*, 209; Gazâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, 32; Gazâlî, *İhyâ*, 884; Gazâlî, *el-Erbâin*, 249.

“alçalmak ve yükselmek onun işidir. Meleklerin ve hayvanların yeri bellidir, insan ise bu ikisi arasında tehlikededir”¹¹ der. Dolayısıyla insan için melekler ya da hayvanlara benzeme yani şehvetlerine uyup uymama konusunda bir seçim yapabilme kudreti söz konusudur ve bu seçimi sonucu o, hayvanlar derecesine düşebilmekte ya da melekler derecesine yükselebilmektedir. Burada bir düşüş ve yükseliş arasında insanın yaşadığı bir gerilimden ve mücadeleden bahsedilebilir.

Bitkileri, fâil ve müdrük olmak anlamında canlılardan saymamış gözüke de Gazâlî, insanın beslenmek ve çoğalmak yönüyle bitkilere benzediğini de kabul eder. Ona göre beslenmek ve çoğalmak yönüyle bitki, hayvan ve insanlar ortak iken idrak edici ve fail olmak yönüyle hayvanlar ve insanlar, bitkilerden ayrılırlar. Hissetmek, hareket etmek, yemek, cinsî münasebette bulunmak, görmek vs. insan ve hayvanların benzer özellikleridir.¹²

İnsan ve hayvan her ne kadar duyu ve hayal (*duyusal verileri kaydetme*) yönleriyle birbirlerine benzeseler de Gazâlî’ye göre insanın sahip oldukları daha şerefli bir tarzıdır, çünkü ondakiler daha yüksek bir gaye için yaratılmışken hayvandakiler, sadece besin elde etmede ve insanlara hizmet etmede vasıta olmaları içindir. Ona göre insandaki duyu ve hayal, süflî âlemden, yüce dinî marifetlerin esaslarını avlamaya yarayan birer ağ gibidirler. İnsanlar bunlarla idrak ettikleri şeylerden, akıl vasıtasıyla umumi mutlak manalar iktibas ederler.¹³ İnsanın hayvanlardan üstünlüğünün onlarla ortak olduğu duyular ve vehim dışında, akliyatın hakikatini idrak etmede olduğunu vurgulayan Gazâlî, bu hakikati idrak etmeye insanın susamış olduğunu ve fitraten buna hazırlıklı olduğunu söyler. Bu potansiyele engel olarak da, onun bedenî şehvetlerle meşguliyetini gösterir.¹⁴ Dolayısıyla Gazâlî’ye göre fitraten akliyatın hakikatlerini idrak etmeye ihtiyaç duyan insan, dine ilişkin marifetlerin esaslarını temin için duyularını ve hayal kuvvetini kullanır. Fiziksel dünyadan edinilen duyusal veriler, kendileriyle Tanrı’ya ilişkin marifetlerin sağlandığı araçlar konumundadır.

Sonuç olarak, tüm varlık temelde Tanrı’nın zatı ve O’nun fiillerinden meydana gelir. Tanrı’nın zatı dışındaki her şey âlemdir ve âlem O’nun yapıp ettikleridir. Âlem içinde ise insanın özel bir yeri vardır. O, âlemin unsurlarını kendinde toplayan ve bu haliyle âlemin özeti olarak kabul edilen bir varlıktır. Âlemin özeti olmakla, meleklerle ve hayvanlara ait özellikleri de içinde barındırır ve böylece hayvanlar derecesine düşme ya da melekler derecesine yükselme potansiyeline sahiptir.

3. İNSANIN HAKİKATI

Âlem Tanrı’nın fiili, insan da âlemin özeti ise insanın hakikati nedir? Âlemi mülk ve melekût olarak ikiye ayıran Gazâlî’ye göre insan, özeti olduğu âlemin ikili yapısını içinde barındıran bir bütündür. O, mülk ve melekûtan; hayvanlık ve meleklikten; beden ve ruhtan meydana gelmiştir. İnsan, tertipli ve muhkem fiilleriyle zâhir, duyuların idraki açısından ise bâtındır. Duyular, dış görünüşe taalluk ederler. Hâlbuki insan, dış görünüşüyle insan değildir. Çünkü insanın dış görünüşü ve hatta uzuvları değişse, yine o, aynı insandır. İnsanların uzuvları sürekli değişir, belki de büyüdüklerinde sahip oldukları uzuvları, küçükken sahip olduklarından tamamen farklıdır. Dış görünüş değişir, fakat hüviyet değişmez. Hüviyet de duyular için gizlidir, eserleri ve fiillerinden istidlal ile akıl için açıktır.¹⁵ Dolayısıyla insanın, bir beden ve ruhtan, diğer bir ifadeyle duyularla idrak edilen bir bedenden ve bu bedeni aşan diğer boyutlardan meydana geldiğini söyleyebiliriz.

İnsanı, melekî ve hayvanî niteliklerden müteşekkil gören Gazâlî, onun *ruh* ve *bedenden* yaratılmış olduğunu kabul eder.¹⁶ İnsan, “*zahirî gözle [basar] idrak edilen bir ceset ve batınî gözle [basiret] idrak edilen bir ruhtan*” meydana gelir.¹⁷ “*Allah insanı iki farklı şeyden yaratmıştır; bunlardan birisi beden [cism], diğeri ise ruhtur*”¹⁸ diyen Gazâlî, bazı yerlerde de insanın “beden” ve “kalp”ten yaratılmış olduğunu söyler. Buradaki kalbi de marifetullahın yeri olan insan ruhunun hakikati olarak açıklar.¹⁹ Bu bağlamda o, insanın hakikatinin onun ruhu olduğunu belirtir.²⁰ Dolayısıyla insan, beden ve ruhtan müteşekkil olmakla birlikte insanın hakikati, beşerî ruhtur.

¹¹ Gazâlî, *Kimyâ*, 89.

¹² Gazâlî, *Mizânü'l-Amel*, 210; Gazâlî, *İhyâ*, 884, 945.

¹³ Ebû Hâmid Gazâlî, “Mişkâtü'l-Envâr”, içinde *Mecmûatü Resâilü'l-İmami'l-Gazâlî* (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ty.), 304-5.

¹⁴ Gazâlî, *Mizân*, 195-96.

¹⁵ Gazâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, 115.

¹⁶ Gazâlî, *Kimyâ*, 18.

¹⁷ Gazâlî, *İhyâ*, 934.

¹⁸ Ebû Hâmid Gazâlî, “er-Risâletü'l-Ledünniyye”, içinde *Mecmûatü Resâilü'l-İmami'l-Gazâlî* (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ty.), 241.

¹⁹ Ebû Hâmid Gazâlî, “el-Munkızu mine'd-Dalâl”, içinde *Mecmûatü Resâilü'l-İmami'l-Gazâlî* (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ty.), 601.

²⁰ Gazâlî, *İhyâ*, 880.

Gazâlî, insanın hakikati olarak kabul ettiği *beşerî ruha* ilişkin, çeşitli eserlerinde farklı isimler kullanır. Söz gelimi, *İhya ve Kimya*'da ona "kalp" derken; *Mişkât*'ta "akıl"; *Mi'râcus's-Sâlikîn*'de de "nefs" der. Ayrıca o, *İhya*'da "kalp", "ruh", "nefs" ve "akıl" kelimelerini ayrı ayrı ele alıp açıkladığı bölümde, bunlardan her birisi için iki farklı anlam verir.²¹ Verdiği bu anlamlardan birinci sıradakiler birbirlerinden farklı dört şeye işaret ederken; ikinci sıradakiler, aynı şeye yani insanın hakikati olan, bizim "ruh" dediğimiz kısma işaret etmektedir. Dolayısıyla bu kelimeler, bir yönüyle farklı anlamlarda kullanılmakla birlikte, diğer yönüyle *beşerî ruha* referansta bulunurlar. Gazâlî, *beşerî ruha* farklı isimler verilmesini başka bir yerde şu şekilde açıklar: "Hikmet ehli ona 'nefs-i natika' der. Kur'an 'nefs-i mutmainne' ve 'ruh-u emrî' tabirlerini kullanır. Mutasavvıflar ise 'kalp' derler. Lafızlar ayrı olmakla birlikte bu isimlerin hepsi de hayat sahibi [hayy], fail [fa'âl], idrak edici [müdrîk] cevher'i ifade eder."²²

Genel olarak eserlerinde insanı, *ruh* ve *beden* şeklinde iki şeyden müteşekkil gören Gazâlî; bazen ruhu, *tabiî/nebatî ruh*, *hayvanî ruh* ve *beşerî ruh* şeklinde üçlü bir ayrıma tabi tutar. İlk bakışta böyle bir ayrımla insanın, beden ve üç tür ruhtan meydana geldiği akla gelse de *tabiî ruh* ve *hayvanî ruh*, bedeninin canlılığıyla ilgili olup *tabiî ruh*, bedene; beden de *hayvanî ruha* hizmet eder konumdadır. Sıfatları, hazmetmek ve fazlalıkları vücuttan atmak olan *tabiî ruh*, gıda isteme kuvvesidir. Bu ruhun sahip olduğu kuvveler bedene hizmet ederler.²³ Bedeni bir cisim, *hayvanî ruhu* ise latif bir cisim²⁴ olarak kabul etmesi de Gazâlî'nin, bunları cismanî âleme nispet ettiğini gösterir. Dolayısıyla, bedeninin canlılığıyla ilgili olan *tabiî ruh* ve *hayvanî ruh*, cismanî âleme yani şehadet âlemine ait iken insanı hayvandan ayıran *beşerî ruh*, ruhani âleme yani gayb âlemine aittir. Şimdi Gazâlî'nin, insanı oluşturan beden, hayvanî ruh ve beşerî ruhtan ne anladığını detaylandıralım.

Beden hakkında "O bir cisimdir. Cisim kesiftir, karartıcıdır [muzlim]; her an için oluş ve bozulmuş durumdadır; topraktan yaratılmıştır, mürekkeptir; kendi kendinin tamamlayıcısı değildir"²⁵ diyen Gazâlî'ye göre insanın bedeni cisimdir; onda his ve hareket kaynağı, latif bir cisim olan hayvanî ruh bulunur. Hayvanî ruh, kalp sırcasındaki bir kandile benzer. Hayat bu kandilin ışığı; kan onun yağı; his ve hareket onun nuru; şehvet onun harareti; gazap ise dumanıdır. Bu kandilin sönmeye ise bedeninin ölmesidir. Hayvanî ruh, ilim öğrenmez ve şeriatın yüklediği mükellefiyetler bu ruha değildir.²⁶ Cism-i latif olan bu ruh vasıtasıyla, kalpten doğan his ve hareket organlara taşınır. Tıp ilminin ilgilendiği ve ölümlü yok olan, insan ve hayvanlarda bulunan bu ruh²⁷ bizim canlılık dediğimiz şeye karşılık gelir. Başka bir eserinde onu, damarlarda dolaşan şey olarak tanımlayan Gazâlî, "bu, damarlara ve adalelere gönderilen tabiî bir hararettir. Hayvanlarda da olan ve kendisiyle canlılık sağlanan şey budur"²⁸ der. Mutasavvıfların, *nefs* olarak isimlendirdikleri ve yerdikleri şeyin de bu *hayvanî ruh* olduğunu belirtir.²⁹ Beden, hayvanî ruh ile canlılığını devam ettirir. Canlılığın bitmesi, hayvanî ruhun ölmesi ve bedeninin ölmesi aynı şeyi ifade eder.

Beden ve ruhtan müteşekkil insanın zahirî ve batınî suretlerinden bahseden Gazâlî, her biri için güzel ya da çirkin bir biçimin [hey'et] olduğunu söyler. O, zahirî surete *halk*; batınî surete ise *hulk* (huy, karakter) ismini verir. Ona göre, basîret ile idrak edilen, arif ve müdrîk bir cevher olan ruh, mertebe olarak daha yüksektir (*kadri yücedir*). Tanrı, onu kendi nefesine izafe etmiş, bedeniyse çamura izafe etmiştir.³⁰ Zahirî güzellik için, ilgili uzuvların tümünün güzelliği gerektiği gibi, batınî güzellik için de ilim, gazap, şehvet ve adl kuvvetlerinin düzgün ve uyumlu olması gerekir.³¹

Beşerî ruh, kendisi bir cevher olduğu halde cisimle yani bedenle nasıl bir ilişki içerisinde olabilir? Gazâlî'ye göre, ruh bir mahalle hulûl etmez, bir mekânda iskân etmez. Dolayısıyla beden ruhun mekânı olamaz. Ruhun zâtı, bedene ne bitişik ne de ondan ayrıdır. Ruh, bedene yönelmiştir, ona fayda ve feyz verir.³² Gazâlî, ruhun bedenle ilişkisinin başlangıcını anlatabilmek için ayna örneğini kullanır. Ona göre, nutfenin gerekli düzeni sağlayıp bu istidatı kazandığı zaman ona ruh verilmesi; tıpkı, aynanın cilalanmasından sonra görüntünün ortaya çıkması gibidir. Gazâlî'ye göre, böyle bir açıklama, ruhun nutfeden sonra meydana geldiği sonucunu doğurmaz, çünkü suret sahibi (ruh), aynadaki görüntüsünden (nutfe) önce de mevcuttur. Nutfeden önce var

²¹ Gazâlî, 877-79.

²² Gazâlî, "er-Risâletü'l-Ledünniyye", 241.

²³ Gazâlî, 241.

²⁴ Gazâlî, 241-42.

²⁵ Gazâlî, 241; Gazâlî, "Mi'râcus's-Sâlikîn", 55.

²⁶ Gazâlî, "er-Risâletü'l-Ledünniyye", 242.

²⁷ Gazâlî, *el-Erbain*, 310.

²⁸ Gazâlî, "Mi'râcus's-Sâlikîn", 55-56.

²⁹ Gazâlî, "er-Risâletü'l-Ledünniyye", 241.

³⁰ Şu ayetlere atf vardır: "Bir zaman Rabbin meleklere: 'Muhakkak ben, kuru bir çamurdan, şekil verilebilen bir balçıktan bir insan yaratacağım' demişti. 'Onu tasarlayıp da ruhumdan üflediğim zaman, siz hemen ona secde ederek yere kapanın' (buyurmuştu)." Hicr, 15/28-29.

³¹ Gazâlî, *el-Erbain*, 214-15.

³² Gazâlî, "er-Risâletü'l-Ledünniyye", 243.

olması, ruhun kadim olduğu anlamına da gelmez, çünkü kadim olan sadece Tanrı'nın zâtı ve sıfatlarıdır; bunun dışındaki her şey Tanrı'nın dilemesiyle sonradan var olmuştur.³³

İhya adlı eserinde ruhun bedene yönelmiş olmasını yine ayna örneği ile açıklayan Gazâlî'ye göre, Tanrı'nın emrinden olan ruhun sırrı için bir vücut vardır. O vücudun sureti kalpte hazırdır. Buradaki kalpten kasıt, et ve kandan oluşan organ değil, bu organla gizli bir ilişkisi olan latif bir sırdır. Ruhun kalpte hazır olması, ayna ve üzerindeki görüntü gibidir. Aynanın kendi rengi yoktur, karşısındakinin rengini alır.³⁴ Genellikle eserlerinde, ruhun kalbe yansımından bahseden Gazâlî, *er-Risâletü'l-Ledünniyye* adlı eserinde beyni [dimağ], ruhun nurunun ilk ortaya çıktığı yer olarak işaret eder.³⁵ İnsanı insan yapan şeyin, Gazâlî'nin *latif sır* dediği kalbe, ruhun yansımaları şeklinde anlaşılabilir. Bu ruhu taşıyan beden, hayvanlardan farklı istidatlar ortaya koyması ruhun nurunun beyinde zuhuru iledir. "*Bulûğa erişince kişide akıl nurunun parlaması*"³⁶ olarak tasvir edilen şey bu olsa gerekir. Dolayısıyla Gazâlî, *beşerî ruh* için *kalp* ismini kullansa da bu kelimeyle göğüs boşluğundaki et parçasını kast etmemiş fakat ruh ile beden ilişkisini kuran organın da bu et parçası olduğunu vurgulamıştır. Ona göre insan bedeni, kalp adı verilen organ sayesinde ruhla ilişki kurar ve kişi bulûğ çağına geldiğinde Gazâlî'nin tabiriyle "ruhun nuru" beyinde parlamaya başlar. Sonuç olarak, beden ruhla ilk ilişki kurduğu yerin kalp olduğunu ve ruhun nurunun diğer bir ifadeyle etkilerinin ortaya çıktığı yerin beyin olduğunu söyleyebiliriz.

Ruh madde âlemine ait olmadığı, beden ise madde âlemine ait olduğu halde, ruhun bedeni hareket ettirmesi nasıl mümkün olabilir? Gazâlî bu soruyu mıkna'tis örneği ile cevaplar. Bu örneğe göre, nasıl ki mıkna'tis durduğu yerden demir parçalarını hareket ettirebiliyorsa, ruh da bedene etki eder ve onun birtakım fiiller gerçekleştirmesini sağlar.³⁷ Başka bir örnekte de Gazâlî, avcının bineğini kullanması gibi, ruhun da bedeni kullandığını söyler.³⁸ Beden için binek hayvanı benzetmesini birçok yerde tekrar eden ve bedeni ata, ruhu da süvariye benzeten³⁹ Gazâlî başka yerde de bedeni, sahibi *beşerî ruh* olan bir memlekete benzetir. Ona göre, birbirleriyle yardımlaşan çeşitli organlarıyla birlikte beden, aslında tek bir memleket gibidir. Âlemi de tek bir şahsa benzeten Gazâlî, onun parçalarını da insanın organlarına benzeterek "*sanki âlem, maliki Allah olan bir memleket gibidir. İnsanın memleketi de bedenidir*" der.⁴⁰

Gazâlî, *beşerî ruhun* özellikleri hakkında neler düşünür? O, *Kimya* adlı eserinin giriş kısmında, "Müslümanlığın aslı" dediği dört marifetten bahsederken bunlardan birincisi ve diğerlerinin de temelini oluşturan marifet olarak *kendini bilme* [ma'rifetü'n-nefs]'yi verir. Ona göre, insanın kendisini bilmesi, kendi hakikatini bilmesidir ve insanın hakikati bedeni değil ruhudur. Ruhun hakikatinin bilinmesi ise *marifet* kelimesiyle tanımlanmasından da anlaşılacağı üzere, kitaplardan okunarak ya da duyularak edinilecek bir şey değildir. Onun hakkında başkasından bir şey dinlemeye kişinin takat getiremeyeceğini savunan Gazâlî'ye göre kişinin kendi hakikatini bilmesinin tek yolu mücahededir ve bu mücahede sonucu marifet kendiliğinden hâsıl olur. Tanrı'yı ve ahireti tamamen bilmek de bu ruhu tam bilmeye bağlıdır. "*Şeriat da beşerî ruh hakkında konuşmaya müsaade etmemiştir*" diyen Gazâlî, eserlerinde ruh hakkında birçok şey söylemiş gibi görünse de aslında onun hakikatine ilişkin hiçbir sırrı söylemediğini de ayrıca vurgulamayı ihmal etmez.⁴¹

Gazâlî'ye göre *beşerî ruhun* hususi özelliği, "*eşyayı olduğu hal üzere marifet*" [ma'rifetü'l-eşyâi alâ mâ hiye aleyh], kendisinin diğer bir ifadesiyle "*eşyanın hakikatlerini marifet*" tir [ma'rifetü hakâiki'l-eşyâ].⁴² Bu ruh, insan ile hayvanı birbirinden ayırır. O, kendi nefsiyle kaim, bir mahalde olmayan ve hiç bir şeye hulûl etmeyen bir cevherdir. Tanrı onu kendisine izafe etmiştir.⁴³ Tezekkür, tehaffuz, tefekkür, temyiz ve ru'yet onun halleridir [şe'n]. Tüm ilimleri ve maddeden soyutlanmış suretleri kabul eder. Bu cevher, ruhların reisi, kuvvelerin emiridir.⁴⁴ *Mi'râcü's-Salîkîn*'de Gazâlî, dört unsurun birbirlerine dönüşümleriyle cisimlerin meydana geldiğini ve ay altı âlemde bulunanlar için bu değişim ve dönüşümün kaçınılmaz olduğunu söyler. Ona göre, bu değişim ve dönüşümü geçirmeyenler ise cevherlerdir. Beşerî ruh da bu cevherlerdendir.⁴⁵ Bu ruh, cisim ve araz değildir. O, Tanrı'nın emrindedir. "*O'nun emri cisim ve araz olmaz*" diyen Gazâlî; onun,

³³ Ebû Hâmid Gazâlî, "Ravzatü't-Tâlibîn ve Umdetü's-Sâlikîn", içinde *Mecmûatü Resâili'l-İmami'l-Gazâlî* (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ty.), 127-28.

³⁴ Gazâlî, *İhyâ*, 764.

³⁵ Gazâlî, "er-Risâletü'l-Ledünniyye", 243.

³⁶ Gazâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, 32.

³⁷ Gazâlî, "Mi'râcü's-Sâlikîn", 79.

³⁸ Gazâlî, *el-Erbâin*, 312.

³⁹ Gazâlî, *Kimyâ*, 39.

⁴⁰ Gazâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, 117-18; Gazâlî, *Kimyâ*, 21.

⁴¹ Gazâlî, *Kimyâ*, 20, 72.

⁴² Gazâlî, *İhyâ*, 884, 945.

⁴³ Gazâlî, "Mi'râcü's-Sâlikîn", 55-56.

⁴⁴ Gazâlî, "er-Risâletü'l-Ledünniyye", 241.

⁴⁵ Gazâlî, "Mi'râcü's-Sâlikîn", 64.

akl-ı evvel, levh-i mahfuz ve kalem gibi, ilahi bir kuvvet olduğunu söyler. Bu cevherler, mahsusatın dışında, akledilebilen soyut ziyalardır. Ruh ve kalp de bozulmaz, yok olmaz, ölmez. Bedenin fesadıyla ondan ayrılır. Bölünmez bir cevher olan ruh, kâmindir, bizatihi diridir, aynı zamanda dinin selameti de fesadı da ondan doğar. İnsana has olan ruh ölmez, sadece hal değiştirir. Bedenin ölmesiyle birlikte, bir menzilden diğer menzile geçmiş olur. İdrak eder, aydınlatıcıdır, faildir, hareket ettiricidir, aletleri ve cisimleri tamamlayıcıdır.⁴⁶

Beşerî ruhu *emir âlemine* ait olmakla vasıflandıran ve ona *emr-i rabbanî*⁴⁷ ismini veren Gazâlî, bunu yapmakla âlemlere ilişkin ikili ayrımlarına bir yenisini daha eklemiş ve âlemi, *halk* ve *emir* şeklinde ikiye ayırmış olmaktadır.⁴⁸ “*Hakikî vücüt, emir ve melekût âlemi içindir ve kalp de emir âlemindedir*” diyen Gazâlî, cisimler ve sıfatlarının *halk âleminden*; insanların ruhlarının ve meleklerin ise *emir âleminden* olduğunu kabul eder. O, burada *halk* kelimesinin yaratmakla alakalı olmadığını, takdir anlamına geldiğini vurgular. *Emir âlemi*, histen, hayalden, yönden, mekândan ve ayrıca nicelik içermediği için takdirden uzak varlıklardan ibarettir. *Halk âleminden* olanlar insanın takdir edebildiği şeyler iken, *emir âleminden* olanlar, takdirin kendisine ulaşmadığı, diğer bir ifadeyle insanın, hakikatini takdir edemediği şeylerdir. Bu ifade, emir âlemindekilerin ezeli olduğu anlamına gelmez. Her iki âlemdekiler yaratılmış olsalar da aralarındaki fark, gölge ve asıl arasındaki fark gibidir. Gazâlî’ye göre, cisimlerin gölgelerinin hakikî varlığı olmadığı gibi, cismanî âlemin de hakikî varlığı yoktur. Aynı şekilde gölge, insanın hakikati olmadığı gibi şahıs/beden de hakikî vücuda sahip değil, sadece hakikatin gölgesi durumundadır.⁴⁹ Dolayısıyla buradan hareketle insanın bedeninin, kendi ruhunun bir gölgesi diğer bir ifadeyle ruhun kendi bulunduğu âlemden bu âleme bir yansması olduğu söylenebilir. Bununla birlikte Gazâlî, eserlerinde ruh-beden ilişkisini asıl ve gölge olarak değil, binici-binek ya da yönetici-memleket ilişkisi olarak açıklar.

Gazâlî, ruhun *emr-i rabbanî* olması ve ilahi işlerle [el-umûru’l-ilâhiyye] münasebeti olan gizli bir sırta sahip olması dolayısıyla, insana Tanrısal sıfatların sevimli geldiğini ve hatta insana en çok haz veren şeyin bunlar olduğunu vurgular. Sözelimi varlıkta tek olmak Tanrı’ya mahsustur ve O’nunla birlikte hakikî varlık yoktur. İnsan aslında bunu arzu eder, “*ben sizin en yüce Rabbinizim*”⁵⁰ demek ister. O, varlıkta tek olmayı başaramadığı için, istediği gibi tasarrufta bulunmak amacıyla mevcudatı istila etmek ve üstün olmak ister. Bunu da Tanrısal olarak vasıflayan ve insan bunu da başaramayınca, “*bu sefer de ilmi ile istila etmek ister*” diyen Gazâlî, aslında yüceliği ve kemâli istemenin bizatihi kötü bir şey olmadığını hatta bunlarla Tanrı’ya yaklaşılabileceğini kabul eder. Ona göre, asıl kötü olan, insanların hakikî değil, vehmî kemâli istemeleridir. Hakikî kemâl, ilim, kudret ve hürriyete irca olunurken vehmî kemâl, mal ve makam kudretidir.⁵¹

Kalbin, melekût âlemine açılan ve mülk âlemine açılan iki kapısı olduğunu söyleyen Gazâlî,⁵² başka bir yerde de *ruh* tabirini kullanarak, birisi *mele-i a’laya*, diğeri ise *süflî âleme* yönelmiş iki yönünden bahseder. Ona göre ruh her iki yöne de riayet etmekle sorumludur. Bunlardan birincisi, meleklerle yönelmesi, faziletlerde onlara benzemesidir; ikincisiyse cisimle olan alakasıdır. Cisim sanki bir ülke ve ruh da onun hükümdarıdır ve onun imarı için çalışır.⁵³ Ruh, Tanrı’nın emrinden olduğu için, bedende bir garip gibidir. Yönelişi, aslına ve kaynağıdır. Tabîî kirlilerle kirlenmediği ve kuvvetli olduğu takdirde, şahsiyet tarafından edildiği faydadan daha çok, aslı tarafından faydalara nail olabilir.⁵⁴

Gazâlî’ye göre insan, varlık sınıflarından [ecnâsü’l-mevcûdât] habersiz olarak dünyaya gelir. Sahip olduğu idrak vasıtalarının her biri farklı varlık sınıflarına vakıf olmak içindir yani insanın onlara ilişkin bilgisi, idrakleri vasıtasıyladır.⁵⁵ Gazâlî, *idraki*, *zahirî* ve *batınî* olarak ikiye ayırır. Ona göre, *zahirî* olan, beş duyu; *batınî* olansa mahalli kalp olan bir latifedir. İnsan ile hayvan beş duyuya sahip olmada ortak iken *batınî* idrak insana mahsustur. Bu idrake, *akıl*, *kalp*, *nur*, *altıncı his* isimlerinin de verilebileceğini söyleyen Gazâlî, insanın idraklerini beş duyu ile sınırlamanın, onu hayvanlarla eşdeğer görmek anlamına geleceğini belirtir.⁵⁶ Burada *batınî* idrakin insana mahsus olduğunu söyleyen Gazâlî, başka bir yerde de koyunun kurdu

⁴⁶ Gazâlî, “er-Risâletü’l-Ledünniyye”, 241-43; Gazâlî, *el-Erbâin*, 311.

⁴⁷ Gazâlî’nin bu isimlendirmeyi şu ayete dayanarak yapar: “*Sana ruhu sorarlar. De ki: Ruh Rabbinin emrindedir. Size ilimden pek az şey verilmiştir.*” İsra, 17/85.

⁴⁸ Gazâlî, *el-Erbâin*, 86; Gazâlî, “Ravzatü’t-Tâlibîn”, 128.

⁴⁹ Gazâlî, *el-Erbâin*, 86.

⁵⁰ Ayette geçen, Firavun’un sözüne atıftır. Nâziât, 79/24.

⁵¹ Gazâlî, *el-Erbâin*, 174-76.

⁵² Gazâlî, *İhyâ*, 897.

⁵³ Gazâlî, “Mi’râcû’s-Sâlikîn”, 77-78.

⁵⁴ Gazâlî, “er-Risâletü’l-Ledünniyye”, 243.

⁵⁵ Gazâlî, “el-Munkız”, 598.

⁵⁶ Gazâlî, *İhyâ*, 1660; Gazâlî, *el-Erbâin*, 286-87.

gözüyle görüp, kalbiyle onun düşmanlığını bilmesini batınî idrak olarak açıklar.⁵⁷ Zahiren çelişkili gibi görülen bu durum, hayvanlardaki batınî idrakin şهادet âlemine ilişkin, insandaki batınî idrakin ise hem şهادet hem de gayb/melekût âlemine ilişkin olduğu şeklinde açıklanabilir.

Canlılar arasında *idraki* bir üstünlük vasıtası olarak gören Gazâlî, insanda yaratılmış olan her bir idrak vasıtasıyla, farklı varlık sınıflarının idrak edilebileceğini söyler. Kendileriyle farklı varlık sınıflarının zâhir olduğu nurlar olarak tanımladığı beşerî ruh için beş tür sıralar. Bunlar, 1. Algılayıcı ruh [el-Rûhu'l-Hassâs]; hayvanî ruhun aslı ve evvelidir. Bununla canlı, canlı olur. Süt emen çocukta da vardır. 2. Hayalî ruh [el-Rûhu'l-Hayâlî]; duyuların getirdiklerini kaydeder, gerektiği zaman aklî ruha arz eder. 3. Aklî ruh [el-Rûhu'l-Aklî]; his ve hayalin dışındaki manaları idrak eder. Hayvanlarda ve çocuklarda bulunmayan, insana has cevherdir. 4. Fikrî ruh [el-Rûhu'l-Fikrî]; sırf akli ilimleri alarak aralarında telif ve terkipler yapar ve kıymetli bilgilere ulaşır. Ulaştığı neticeleri de telif ederek yepyeni sonuçlar elde eder ve bu sonsuza kadar devam eder. 5. Nebevî kudî ruh [el-Rûhu'l-Kudsî en-Nebevî]; nebilere ve bazı velilere mahsustur. Gaybın programı [levâih], ahiretin hükümleri, göklerin ve yerin melekûtunun bilgileri, hatta aklî ve fikrî ruhların ulaşamadığı rabbanî marifetler bu ruhta tecelli eder. Duyuların ve temyizün ulaşmakta aciz kaldıkları acayip ve garâibler akla keşfolunduğu gibi, aklın ötesinde bir kademenin olup akla zahir olmayan şeylerin orada zahir olması uzak bir ihtimal değildir.⁵⁸

“Ruhun [en-nefs] özelliklerinden biri de gayba ilişkin malumatı idrak etmektir” diyen Gazâlî, ruha ait *ilmiyye* ve *ameliyye* şeklinde iki kuvvet sayar. Ona göre, *amelî kuvvet*, insan bedenini harekete geçirir; *ilmî kuvvet* ise madde ve suretten mücerret olan ilimlerin hakikatlerini idrak eder ve bu kuvvet sonsuz derecede ilimleri kabule bil kuvve istidatlıdır. Gazâlî ayrıca, *hayal*, *vehim* ve *müfekkire* olarak üç tür batınî kuvvet sayar. *Hayalî kuvvet* görülen şeyler gözden kaybolduktan sonra onların suretlerinin devamını sağlar. *Vehmî kuvvet* manaları idrak eder, suretleri ve maddeleri olmaksızın manaları muhafaza eder. *Müfekkire kuvveti* ise suretler arasında terkipler kurar.⁵⁹

Kalbi, “kendisinde âlemin hakikati ve suretinin hâsıl olması tasavvur edilendir” şeklinde açıklarken Gazâlî, bunun iki yolla olabileceğini savunur. Ona göre insan, duyular ve levh-i mahfuz vasıtasıyla bunu gerçekleştirebilir. Bunun örneğinin güneşe bakmakla, güneşin yansıdığı suya bakmak gibi olduğunu söyleyen Gazâlî burada, levh-i mahfuz vasıtasıyla âlemin hakikatinin kalpte oluşmasını, güneşin kendisine bakmaya benzetmiş olur. Güneşin sudaki yansımaları ise duyularla edinilen âlemin suretidir. Suya bakmanın, güneşin kendisine bakmakla aynı olmadığını belirten Gazâlî, levh-i mahfuzdan edinilen faydanın daha asıl ve gerçek olduğunu kabul eder. Bu konuda onun diğer bir örneği, kalbin levh-i mahfuzla arasındaki perdelerin kalkmasının, yer altından suların fişkırmasına benzetmesidir. Yeraltından su çıktığı takdirde, yer üstündeki sulara ihtiyaç kalmadığı gibi, levh-i mahfuzdan istifade edildiğinde, duyu verilerine ihtiyaç kalmaz. Hatta Gazâlî’ye göre, bu durumdayken, duyulardan edinilen hayallere yönelmek, levh-i mahfuzu mütalaaaya engel teşkil eder.⁶⁰ Dolayısıyla insanın duyularla algılanan bir bedeninin ve duyuları aşan bir ruhunun olması gibi, âlemin de duyularla algılanan bir suretinin ve duyuları aşan bir hakikatinin olduğunu söyleyebiliriz. O halde, âlemin hakikatine ulaşmak, kalbe ilişkin bir şeydir ve kalp onu elde ettiğinde, duyulardan elde edilenler değersiz kalmaktır.

“Kalbin öyle bir yetisi vardır ki, eşyanın hakikatinin tümünün kendisinde tecellisi mümkündür” diyen Gazâlî yine ayna örneğini kullanarak, kalbi ve levh-i mahfuzu karşılıklı iki aynaya benzetir. Ona göre, kalp aynasıyla, Tanrı’nın hükmünün/kazasının tümünün yazılı olduğu levh-i mahfuz arasında perdeler olmadığı takdirde, bir aynadan diğer aynaya görüntülerin yansıdığı gibi ilimlerin hakikatleri de kalp aynasına yansır. Bu perdeler, bazen el ile bazen de esen rüzgârın hareket ettirmesiyle kalkabilir. Bazen bu durum rüyada olabilir ve kişi gelecekte olacak şeyleri bilebilir. Hayattayken perdelerin hepsinin kalkması mümkün değildir. Onların tamamen kaldırılması ancak ölümle gerçekleşir. Bazen uyanıklık halinde de Tanrı’nın lütfü ile perdeler kalkabilir. Gayb örtüsünün ardındaki garip ilimlerden bir şey kalpte parıldar. Bu durum, bazen anlık bir şimşek çakması gibi olur, bazen de belli bir dereceye kadar devam eder fakat sürekli devam etmesi pek nadirdir.⁶¹

Gazâlî’ye göre *ruh*, yolculuğu müddetince, ilim talebinden başka bir şeyle iştigal etmez çünkü ilim, ahirette ruhun ziyneti olur. Nasıl, göz bakılanları görmekle meşgul, kulak sesleri duymakla vazifeli, dil kelimeleri terkip etmeye uygun, hayvanî ruh gazabî lezzetleri isteyici, tabîi ruh da yeme ve içmeyi seven ise *ruh-u*

⁵⁷ Gazâlî, *Ihyâ*, 882.

⁵⁸ Gazâlî, “Mişkâtü'l-Envâr”, 304-5.

⁵⁹ Gazâlî, “Mi'râcü's-Sâlikîn”, 62-63.

⁶⁰ Gazâlî, *Ihyâ*, 897.

⁶¹ Gazâlî, 894-95.

mutmainne yani *kalp* de sadece ilmi ister ve sadece onunla razı olur, ömrü boyunca ilim tahsil eder.⁶² Gazâlî, ruhun Tanrı'ya/hakikate ilişkin marifetlere ihtiyacı olduğunu kabul ederek, onu bir avcıya benzetir. Avlanma ihtiyacı duyan avcının, binek ve av aletleri kullanması gibi ruh da bedeni ve onun hassalarını kullanır.⁶³ Dolayısıyla beden ve onun hassaları, marifetin kendisiyle elde edilebileceği araçlar konumundadır.

Gazâlî, ruhunun *emr-i rabbanî* olduğunu söylediği insan hakkında, “Allah, Âdem'i kendi suretinde yarattı”⁶⁴ cümlesine eserlerinde sıklıkla yer verir. İnsanbiçimci Tanrı anlayışını kabul etmeyen Gazâlî, ilgili sözün zâhir anlamının bunu çağrıştırdığının farkındadır. “Kısa görüşlüler, Allah'ın suretinde yaratılmayı, duyularla algılanan zahiri suretler zannedip, teşbih ve teccime düştüler. Hâlbuki Allah, cahillerin söylediklerinden yüce ve büyüktür”⁶⁵ diyerek insanbiçimci anlayışa sahip olanları cahillikle suçlar. İlgili sözün zâhir suretinin yanında, batin suretinin de olduğunu ve bu batin anlamın esas alınması gerektiğini savunur. Bununla birlikte Tanrı'yı tenzih ve takdis anlayışını da özellikle vurgular. Ona göre bu söz, insanın Tanrı'nın misli [misil] olması anlamına gelmez, ancak misal [misâl] olarak anlaşılmalıdır. İnsan Tanrı'nın misli değil, misali olabilir. Şayet insan Tanrı'nın misali olmasaydı, diğer bir ifadeyle kudret, ilim, semî, basar gibi sıfatlarla sıfatlanmasaydı, Tanrı'yı bilemezdi. “Kim kendini bilirse, Rabbini bilir” sözünü de sıklıkla kullanan Gazâlî'ye göre, burada insan kendisinin ilim, kudret ve irade sahibi olduğunu bilir. O halde buradan yola çıkarak, kişinin kendisini bilmesiyle Tanrı'yı bilmiş olacağı sonucuna ulaşabilir miyiz? Gazâlî burada bir ayrıntıya dikkat çekerek şöyle der: “Fakat Tanrı'yı ancak Tanrı'nın kendisi bilir.” Ona göre, siyah, arazdır, renktir ve vardır demekle beyaz arazdır, renktir ve vardır tanımı siyah ve beyazın özdeş/aynı olmasını gerektirmez. Benzer şekilde insanın da âlim, kadir vs. olması O'nun Tanrı ile aynı olmasını gerektirmez. “Tanrı hakkında misal caiz, ama misl batıldır/mümtendir.”⁶⁶

Gazâlî, insanın Tanrı suretinde yaratılmasını bazen, insanın kendi âlemindeki tasarrufunun, Yüce Yaratıcının büyük âlemdeki tasarrufuna benzemesiyle⁶⁷ bazen de, insanın âlemin benzeri bir yapıda [hilkat] yaratılmış olmasıyla açıklar.⁶⁸ Tanrı'nın nurlarından bir numunedir dediği akıl için de benzer açıklamayı yaparak: “Numune olan şey, aslına tam olarak benzemese de, ona benzemekten de hâli değildir” der.⁶⁹

Gazâlî, ilgili sözde geçen ve müşterek bir kelime olan “suret” ile bazen, kulak, göz, ağız gibi cisimlerden oluşan şeklin kastedildiğini, bazen de, cisim, cisimdeki şekil ya da cisimlerdeki düzen dışında başka bir şey kastedildiğini söyler. Ona göre her müminin, Tanrı hakkında birinci mananın kullanılmayacağını kabul etmesi gerekir. Tanrı, cisimlerin ve suretlerin yaratıcısıdır ve onlara benzemekten münezzehtir. O halde ikinci manada ne kastedilmiştir diye aklına gelenler için, bununla emrolunmadıklarını söyler. Hatta takatlerinin yetmediği konulara dalmamaları konusunda emrolunduklarını belirtir. Kişiyi düşen, bu lafızla, cismiyet dışında, Tanrı'nın celal ve azametine uygun bir mananın kastedildiğine inanmaktadır.⁷⁰ Tanrı ile insan arasında, suret ve şekil açısından değil de, batinî manalarda gizli bir ilişki olduğunu ve bu ilişkinin bir kısmının yazılmasının uygun olmadığını düşünen Gazâlî'ye göre, bu yola giren ve yolculuğun şartlarını tamamlayanlar, yolculuk esnasında ona takılıp farkına varacaklardır.⁷¹ Buradan da anlaşıldığı üzere, bazı şeyler anlatmakla anlaşılmamakta fakat yeterli olgunluk/kemâl seviyesine ulaşıldığında tecrübe yoluyla kendiliğinden kavranabilmektedir.

Mişkât adlı eserinde Gazâlî, ilgili sözü biraz değiştirip yeni bir kelime kullanarak, insanın “Allah suretinde” değil, “Rahman suretinde” yaratılmış olduğunu söyler ve şöyle der: “İnsanın suretinde bir tertip varsa bu rahmanın sureti üzere olmaktadır. ‘Rahmanın sureti’ ile ‘Allah'ın sureti’ demek arasında fark vardır. Allah Âdem'e lütfetti, âlemde olanların tamamını kapsayan muhtasar bir suret verdi. Sanki o, âlemde olanların tamamı ya da âlemin muhtasar bir nüshasıdır. Eğer bu rahmet olmasaydı, insanoğlu rabbini bilmekten aciz kalırdı çünkü ancak kendi nefsinin bilen rabbini bilebilir. İşte bu, rahmetin eserlerinden olduğundan, rahman suretinde oldu, Allah suretinde değil.”⁷²

⁶² Gazâlî, “er-Risâletü'l-Ledünniyye”, 243-44.

⁶³ Gazâlî, *el-Erbâin*, 312.

⁶⁴ Bu cümlenin hadis-i şerif olup olmadığı tartışılabilir, bu söz Gazâlî'nin görüşleriyle tam bir uygunluk içerisindedir. O, Tanrı-insan ilişkisini göstermesi açısından, insanın yeryüzünde Tanrı'nın halifesi olması anlamındaki ayetleri de bu söze delil gösterir. Gazâlî, *İhyâ*, s. 1670; Gazâlî bazı yerlerde bu sözün açıkça hadis olduğunu söylemeye de söz gelimi *Kimya*'da, insanın kendisinden yola çıkarak Tanrıyı tanımasının imkânından bahsettiği bölümde bu sözü bir hadis-i şerif olarak nakleder. Gazâlî, *Kimya*, s. 46.

⁶⁵ Gazâlî, *İhyâ*, 1610.

⁶⁶ Ebû Hâmid Gazâlî, “el-Maznûnu bihi alâ Ğayr-i Ehlihi - Maznûnu Kebîr”, içinde *Mecmûatü Resâil-i'l-İmami'l-Gazâlî* (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ty.), 359-62.

⁶⁷ Gazâlî, “Ravzatü't-Tâlibîn”, 128-29.

⁶⁸ Gazâlî, “Mi'râcü's-Sâlikîn”, 55.

⁶⁹ Gazâlî, “Mişkâtü'l-Envâr”, 289.

⁷⁰ Gazâlî, “İlcâm”, 321.

⁷¹ Gazâlî, *İhyâ*, 1670.

⁷² Gazâlî, “Mişkâtü'l-Envâr”, 301.

4. SONUÇ

Tanrı'nın zatı ve zatı ile kaim olan sıfatları dışındaki her varlık, O'nun fiilidir. Tanrı'nın fiillerinden oluşan bu varlıklar kümesine *âlem* ismi verilir. Her fiil, faili hakkında bilgi vericidir. Âlemin var ediliş amacı, kendisi vasıtasıyla Tanrı hakkında bilgi edinilmesi içindir. İnsan ise âlemde özel bir yere sahiptir. O, âlemin özeti olarak yaratılmıştır. Âlemde her ne var ise, insanda onun bir karşılığı/örneği mevcuttur. İnsan kendisindeki bu örnekler vasıtası ile âlemi idrak eder. Âlemi idraki ise insanı Tanrı'ya ulaştırır.

Âlemin, mülk ve melekût âlemlerinin toplamından ibaret olması gibi, âlemin özeti olan insan da özeti olduğu âlemin ikili yapısını içinde barındırır. O, mülk ve melekûtтан; hayvanlık ve meleklikten; beden ve ruhtan meydana gelir. Bununla birlikte, insanın hakikatini oluşturan şey, Tanrı'nın kendi nefisinden üflediği, bir cevher olan beşerî ruhtur. Bu ruh, cisimler âlemine ait değildir, bedenın ölmesiyle bozulmaz, yok olmaz. Cisimler âlemine ait olan, bedenın canlılığını sağlayan, tıbbın ilgi alanına giren ruh ise hayvanî ruhtur ve bizim günlük kullanımda canlılık dediğimiz şeye karşılık gelir. Canlılığın bitmesi de hayvanî ruhun ölmesi ve bedenın ölmesi demektir.

İnsan ile hayvanı ayıran beşerî ruh, bir mahalle hulûl etmez, bir mekânda iskân etmez, beden onun mekânı olamaz. O, bedene yönelmiş ve ona fayda sağlamaktadır. Ruhun bedenle ilişkisini sağlayan organ ise kalptir. Bulûğ çağına gelindiğinde de ruhun nuru beyinde parlamaya başlar. Buradan yola çıkarak, insanın dünyaya gelmesiyle beşerî ruha sahip olduğunu, bulûğ çağına gelmesiyle bu ruhun akılla kendini gösterdiğini söyleyebiliriz. Ruhun bedenle ilişkisi, binici-binek, yönetici-memleket ilişkisi gibidir.

Ruh, eşyanın hakikatini bilmeye istidatlıdır. Gayba ilişkin malumatı idrak eder. Tanrı'ya/hakikate ilişkin marifetlere ihtiyacı vardır. Sadece bunu ister ve sadece bununla mutmain olur. Bunu elde etmek için bedeni ve onun organlarını kullanır. Tanrı'nın emrinden olduğu için yönelişi, aslına ve kaynağıdır. Ona Tanrısal sıfatlar sevimli gelir ve haz verir ve hakiki kemâli arar.

Tanrı, insanı kendi suretinde yaratmıştır. Bu ifade insanbiçimci bir Tanrı fikri olarak anlaşılmalıdır. Tanrı, cisimlerin ve suretlerin yaratıcısıdır ve onlara benzemekten münezzehtir. İnsanın Tanrı suretinde yaratılması, insanın kendi âlemindeki tasarrufunun, Yüce Yaratıcının büyük âlemdeki tasarrufuna benzemesiyle ya da insanın âlemin benzeri bir yapıda yaratılmış olmasıyla açıklanabilir. Şayet insan Tanrı'nın misali olmasaydı, diğer bir ifadeyle O'nun bazı sıfatlarıyla sıfatlanmamış olsaydı, Tanrı'yı bilemezdi. Tanrı ile insan arasında, zahiri suret ve şekil açısından değil de batınî manalarda gizli bir ilişki vardır. Bu ilişkinin anlaşılması, kişinin yeterli olgunluğa/kemâle ermesi ile mümkün olabilir. Yeterli olgunluğa/kemâle ulaşmamış kişilere anlatılması uygun ve onlar tarafından anlaşılması mümkün değildir. Tanrı'yı ve ahireti tanımanın yolu ruha ilişkin marifet edinmekten geçer. Ruha ilişkin marifet de ancak mücahede yoluyla edinilebilir.

KAYNAKÇA

Gazâlî, Ebû Hâmid. el-Erbaîn fi Usûlü'd-Dîn. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2011.

———. el-Maksadü'l-Esnâ fi Şerhi Esmâillâhi'l-Hüsnâ. Dımeşk: Matbaatu's-Sabah, 1999.

———. “el-Maznûnu bihî alâ Ğayr-i Ehlihî - Maznûnu Kebîr”. İçinde Mecmûatü Resâili'l-İmami'l-Gazâlî, 355-81. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ty.

———. “el-Munkızu mine'd-Dalâl”. İçinde Mecmûatü Resâili'l-İmami'l-Gazâlî, 578-608. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ty.

———. “er-Risâletü'l-Ledünniyye”. İçinde Mecmûatü Resâili'l-İmami'l-Gazâlî, 239-53. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ty.

———. İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005.

———. “İlcâmü'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm”. İçinde Mecmûatü Resâili'l-İmami'l-Gazâlî, 319-55. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ty.

———. Kimya-i Saâdet - Mutluluk Hazinesi. Çeviren A. Faruk Meyan. İstanbul: Bedir Yayınları, 2015.

———. “Mi'râcü's-Sâlikîn”. İçinde Mecmûatü Resâili'l-İmami'l-Gazâlî, 50-100. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ty.

———. “Mişkâtü'l-Envâr”. İçinde Mecmûatü Resâili'l-İmami'l-Gazâlî, 286-312. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ty.

———. Mîzânü'l-Amel. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1964.

———. “Ravzatü’t-Tâlibîn ve Umdetü’s-Sâlikîn”. İçinde Mecnûatü Resâili’l-Îmami’l-Gazâlî, 100-174. Kahire: el-Mektebetü’t-Tevfikîyye, ty.