

Gazzâlî'nin Vahiy Anlayışı

İbrahim Halil Dündar*

Özet

Bu makalede, Gazzâlî'nin vahiy anlayışını iki döneme ayırarak incelemeye çalıştık. İlk dönemi incelerken onun vahiy anlayışını kelamcılığı üzerinden ortaya koyduk. Gazzâlî vahiy anlayışını burada Eş'ariyye'nin fâil-i muhtar Tanrı anlayışı ile ortaya koymuştur. Bu anlayış âlemin mutlak yokluktan yaratılmış olduğu fikri üzerine şekillendiğinden dolayı Allah'ın birbirlerinden farklı sıfatlara sahip olması gerektiği ilkesini postulat olarak gerektirmektedir. Çünkü istediği zaman istediği bir kişiye vahyi ancak mutlak irade sahibi bir tanrı gönderebilir. İkinci olarak da felsefe/tasavvuf dönemindeki vahiy anlayışını ortaya koymaya çalıştık. Bu dönemde Gazzâlî, İbn Sina'nın görüşlerini kendi düşüncesiyle uyumlulaştırarak vahiy anlayışını oluşturmuştur. Gazzâlî, vahyi önceki düşüncelerinin aksine bu dönemde felsefi/tasavvufi kavramlarla açıklamıştır.

Anahtar Kelimeler: Gazzâlî, Vahiy, Eş'ariyye, İbn Sina, Fâil-i muhtar, Felsefe ve Tasavvuf.

Abstract

Gazzâlî 's İdea Of Revelation

In this article, we separated Gazzâlî's understanding of the revelation into two periods. In the first period, we have put through the understanding of his revelation on his teaching of theology. Gazzâlî's idea of revelation is based here, on the understanding of the omnipotent God (al fail al muhtar) of Ash'arism. This understanding as a postulat requires that, because of the universe is created by absolute absence, God must have got attributes different from each other. Because a person can send revelation only have absolute attribute. In the second era we have put forth his understanding of revelation, on his second era, philosophy/mysticism. In this era Gazzâlî put forth his understanding by harmonizing the views of Avicenna with his own thoughts.

* Doktora Öğrencisi, M.E.B. Öğretmen, ihalildundar@hotmail.com

Key Words: Gazzâlî, Ash'arism, Revelation, Philosophy, Mysticism and Avicenna.

Giriş

İlahi dinlerin en belirleyici özelliği vahye dayalı olmasıdır. Bununla birlikte onları birbirinden ayıran en önemli nitelik onların vahyin mahiyeti hakkındaki farklı yaklaşımlarıdır. İşte bu farklı yaklaşımlar onların Tanrı ve din anlayışlarını da aynı zaman da belirlemektedir. Bu nedenle vahyin mahiyeti hakkında vahiy inancına sahip dini gelenekler arasında önemli farklılıklar bulunmaktadır. Vahiy anlayışındaki bu önemli farklılıklar sadece farklı dinlere özgü bir durum değildir. Aynı dine mensup kişi ve düşünce grupları arasında da vahyin mahiyetine ilişkin farklı yaklaşımlar ortaya konulmuştur. İşte bu bağlamda İslam düşüncesinde de bu meseleye ilişkin farklı yaklaşımlar ortaya konulmuştur. Buna göre, İslam düşüncesinde iki ana akım olan kelam ve felsefenin ortaya koyduğu vahiy anlayışı arasında önemli farklılıklar mevcuttur. İlki vahiyi anlayışını Tanrı ve Onun sıfatlarından hareketle açıklarken diğeri insan perspektifli bir yöntemle vahiy anlayışını ortaya koymuştur. İşte bu bağlamda Gazzâlî'nin vahiy anlayışı son derece önem arz etmektedir. Çünkü Gazzâlî'nin vahiy hakkındaki düşünceleri, İslam düşüncesindeki bu iki farklı yaklaşım tarzını esas alarak oluşturduğunu söyleyebiliriz. Gazzâlî'nin vahiy anlayışını ortaya koyarken hayatında yaşadığı farklı dönemleri dikkate alınması gerekmektedir. Genel olarak Gazzâlî'nin düşüncesi iki dönem olarak ele alınmaktadır. Onun birinci döneminin ana omurgasını Eş'ariyye kelamı oluşturuyorken ikinci döneminde düşüncesinin ana merkezi felsefe/tasavvufa kaymıştır.¹ Buna göre Gazzâlî'nin düşüncesinin Eş'ariyye kelamı ve felsefe/tasavvuf olmak üzere iki dönemde ele alınmanın uygun olduğunu düşünmekteyiz.

¹ Montgomery Watt, *Müslüman Aydın (Gazzâlî Hakkında Bir Araştırma)* çev. Hanfi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 2003, s. 100-116; Oliver Leaman, "Gazzâlî ve Eş'ariyye", çev. Yaşar Türkben, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı. 31, 2009, s. 126, 193-209; Richard M. Frank, *Al-Ghazali and the Ash'arite School*, Duke University, Durham 1994, s. 92, 99. M. Sait Şeyh, "Gazâlî", *İslam Düşünce Tarihi*, ed. M.M. Şerif, çev., Mustafa Armağan İnsan Yay, İstanbul, 1996, II, s. 261-262 ; Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yay., Ankara 1992, s. 19; İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 2009, II, s. 888-894; Hüseyin Atay, "Gazzâlî'de ve İbnRüşd Felsefesinin Karşılaştırılması", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, I/2, 2003, s. 13.

1.Gazzâlî'nin Vahiy Anlayışına Kelamcı Yaklaşımın Hâkim Olduğu Dönem

Gazzâlî'nin ilk dönemi olarak adlandırabileceğimiz kelamcılık dönemindeki düşüncesinde kullanmış olduğu bütün felsefî yöntemlere rağmen O'nun ana düşüncesini Eş'ariyye doktrini olmuştur. Yani o, bir filozoftan çok bir kelamcı düşüncesiyle hareket etmiştir.¹ Gazzâlî'nin bu düşüncesinin temelinde filozoflara karşı dini inancı-tıpkı Eş'ariyye'nin Mu'tezilî düşünceye yaptığı gibi-savunma olduğunu söylemek gerekir. Gazzâlî'nin bu tutumunun en önemli amacı dinî akideyi korumaktır. Bu akidenin kaynağı Ehli Sünnet inancının Allah'a yüklemiş olduğu mutlak irade kavramı vardır. Buna göre evrendeki bütün olaylarda Tanrı, mutlak kudret ve irade sahibidir. Gazzâlî'nin teolojik tartışmalarının merkezinde bu problem yer almaktadır. Gazzâlî felsefesinin ana teması aslında genel olarak İslam felsefesinin Tanrı anlayışı ve Onun âlemlerle ilişkisidir. İşte Gazzâlî bu meseleleri ilk döneminde bir Eş'ariyye kelamı bakış açısıyla ele almıştır.²

Bir kelamcı olarak Gazzâlî, vahiy anlayışını daha çok klasik anlamda Tanrı-insan ilişkisine dayandırır ve vahyin kaynağı olarak Tanrı'nın kudreti üzerinde durur. O, vahyi, peygamberin ruhsal yetileriyle açıklamaktan ziyade, doğrudan sonsuz kudret sahibi olan Tanrı'nın iradesi ve gücüyle açıklar. Ona göre Tanrı, birtakım ruhları böylesi bir potansiyele uygun olarak yaratmıştır. Onun, filozofların sıfatları inkar etmelerine özellikle irade sıfatını yok saymalarına karşı çıkararak çeşitli sıfatlara (teaddüd-i evsâf) sahip bir Tanrı anlayışı ile vahiy anlayışını ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Böylece o, vahyin kaynağını doğrudan Tanrı'ya bağlar ve bütün düşüncesini bu anlayış çerçevesinde inşa eder.³ Gazzâlî'ye göre, Allah kudret, irade, ilim sahibi yaratıcıdır. Hiçbir şey O'nun iradesinin dışında meydana gelmiş olamaz. O, her şeyi istediği bir zaman diliminde yaratır. Onun bu sıfatlarda ısrar etmesinin amacı Allah'ın iradesinin her şeyin üzerinde olduğunu düşünmesidir. Bu düşünce şunu gerektirir: Her olay ilahi iradeye bağlı olarak meydana gelmiştir. İşte buna göre Allah istediği zaman istediği bir kişiye vahiy gönderebilir. Ona göre vahiy Allah'ın sahip olduğu kelam sıfatı aracılığıyla meydana gelmiştir. Gazzâlî, Allah'ın mütekellim olduğunu reddeden bir kimsenin, zorunlu olarak peygamber tasavvurunu da reddetmesi gerektiğini düşünmektedir. Çünkü peygamberin anlamı, onu gönderen varlığın sözünü ileten kişi olmasıdır. Peygamber gönderdiğini

¹ Leaman, *a.g.e.*, s.194.

² NabilNofal, 'al-Ghazali', *International Bureau of Education*, vol. XXIII, no. 3/4, 1993 s.4.

³ Gazzâlî, *Tehafütü'l-Felasife*, thk. Ve tkd. Süeyman Dünya, Daru-Maarif, Kahire trhsz., Sekizinci Baskı, s.136-137: Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, Çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yay., İstanbul 2005, s.136-137, trc, s. 66-68

söyleyen bir Varlığın kelim sıfatına sahip olmadığı düşünülürde, O'nun bir peygamberle sözlü iletişime geçmesi nasıl tasavvur edilebilir? Bu iletişimi yalanlayan bir kimsenin, o sözün tebliğ edilmesini de yalanlaması gerekir. Peygamberlik makamı, bir sözü iletmekten (tebliğ), peygamber (resul) ise bir tebliğciden ibarettir. Yani vahyin tebliğ edicisi olarak peygamberi doğrulamak aslında vahyi ve onu göndereni de doğrulamak anlamına gelir.¹

Vahyin imkânı ile ilgili Gazzâlî, Allah'ın peygamber göndermesinin muhal olmadığını söyler. Çünkü insan aklıyla kendisine yararlı şeyleri bilemez. Bu nedenle ahirette insanı kurtaracak çareleri de ancak insan peygamber sayesinde bilir.² Gazzâlî burada iyiliğin ve kötülüğün sadece Allah'ın emirleri ile bilinebileceğini ifade ederek bu emirlerin de ancak peygamberlere gönderilen vahiy yoluyla ortaya çıkacağını söyler. Yani Allah emir ve nehiyelerini vahiy yoluyla peygamberlerine gönderir ve peygamberler de insanlara tebliğ eder.³ Gazzâlî'nin Allah'ın vahiy göndermesini aklen mümkün gördüğü düşüncesinin temelinde, Allah'ın kudret, irade ve kelam sıfatı ile istediği zaman ve istediği bir kişi ile istediği bir yolla iletişime geçebilmesi ve insan aklının bazı konulardaki yetersizliğinden dolayı vahye ihtiyaç duyduğu düşüncesi yatmaktadır. Gazzâlî, vahiy olgusunun fiilen de vuku bulduğuna yani peygamberlerin tarihsel olarak yaşadığına kanıt olarak, insanların, duyu organları ve akılla elde edemeyecekleri bazı bilgilere sahip olduklarını; bu bilgilerin ancak vahiy sayesinde öğrenilmiş olduğunu söyler.⁴

Vahyin mahiyeti ile ilgili olarak da Gazzâlî eğer Tanrı-âlem ilişkisi zorunlu bir şekilde meydana geliyorsa burada bir iradeden söz edilemeyeceğini söyler. Eğer zorunlu olmayan bir şekilde meydana geliyorsa bunu belirleyen bir iradenin varlığı söz konusu olur. Dolayısıyla her iki anlayışın doğurduğu sonuçlar birbirinden farklı olacaktır. Bu bağlamda filozoflar Tanrı-âlem ilişkisinin zorunlu bir şekilde meydana geldiğini kabul ederler. İşte bu nokta filozofları geleneksel İslam anlayışından ayıran temel noktadır. Çünkü İslam düşüncesinde başta kelamcılar olmak üzere Tanrı-âlem ilişkisini belirleyen şeyin Allah'ın

¹ Gazzâlî, *el-İktisadî'l-İtikad*, Darul-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut Lübnan 1983. s. 66; Gazzâlî, *El-İktisadî'l-İtikad, (İtikatta Orta Yol)*, Neşir Ve Trcm. Osman Demir, Klasik Yay., İstanbul 2012, s. 73-74.

² Gazzâlî, *İhyâ-ı Ulumi'd-Din*, çev. Ahmet Serdaroğlu, Akçağ Yay., İstanbul, 1974, I. s. 291.

³ Isham Pawan Ahmad, *The Epistemology Of Revelation And Reason: The Views Of Al-Farabi And Al-Ghazali*, (doktora tezi) The Faculty of Arts University of Edinburgh, 1998, s. 65.

⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, I. s. 291-29; Gazzâlî, *İktisat*, s. 123-124; trc, s. 164.

iradesi olduğu genel bir kabuldür. Buna göre âlem yaratılmış olup ezeli değildir ve O'nun iradesine bağlıdır. Âlem bilimsel kuralların koymuş olduğu yasalarla yönetilemez fakat o sürekli ve doğrudan Allah'ın müdahalesi ile varlığını devam ettirir. Allah sadece âlemin yaratıcısı değil aynı zamanda O'nun yasalarını ve özelliklerini de yaratandır. O, âlemdaki her olayın doğrudan nedenidir ve O'nun iradesinin dışında hiçbir şey meydana gelmez. Her şeye O'nun iradesi rehberlik eder ve yönetir ve her varlık O'nun iradesine doğrudan bağlıdır. O'nun emri olmadan hiçbir şey meydana gelmez. Doğal düzenin arkasında her şeye gücü yeten Allah vardır düşüncesi ile Gazzâlî varlık anlayışını iradeli bir tanrı anlayışına dayandırdı ve vahyin mahiyeti hakkında düşüncelerini bu esaslar üzerine inşa etti.¹

Gazzâlî, Allah ile peygamberi arasında, melekler aracılığıyla gerçekleşen vahyin bir konuşma esası üzerine gerçekleştiğini düşünür. Ona göre, “Allah’ın konuşması; ibare sıralaması ve harf kaynaşması olmaksızın onu özünün vasfıdır. Allah istediği zaman konuşmasının anlamlarını, peygamberlerine ve elçilerine vahyeder ve Ruhu’l-Kuds vasıtasıyla vahiy nurunu onların kalplerine bırakır ki, Şari’ kendi diliyle Allah’ın konuşmasını dile getirsin ve kendi beyanı ile ondan söz etsin”.²

Gazzâlî, peygamberin vahye muhatap olmasını Allah’ın insana özel bir kavrama ya da görme yetisi ihsan etmesi olarak değerlendirir. İşte bu kavrama veya görme yetisi sayesinde peygamberler, ilahî iradenin müsaade ettiği çerçevede akıl vasıtasıyla bilinmeyen gaybî hususları bilme imkânına kavuşur. Gazzâlî’nin düşüncesinde peygamberin metafizik alan ile ilgili bilgi elde etmede insan aklının herhangi bir çabası söz konusu değildir.³ Dolayısıyla burada Gazzâlî’nin vahiy meselesinde ortaya koyduğu temel ilkenin, vahyin ortaya çıkmasında insan aklının çabasından öte belirleyici olanın Allah olduğu düşüncesi olduğunu söyleyebiliriz.

Gazzâlî’nin bu dönemdeki temel düşüncesi Allah’ın âlemi, yoktan yaratma düşüncesidir. Dolayısıyla Allah ona müdahale edebilme vasfına sahiptir. Zaten bilerek ve isteyerek yaratmak bunu gerektirmektedir. İşte bütün bunlara göre Allah istediği zaman istediği kişiye vahiy gönderebilir. Bu durumda vahyin kaynağı filozofların iddia ettiği gibi Faal Akıl değil bizatihi Allah’tır. Filozofların iddia ettiği gibi vahiy almak için herhangi bir

¹ Duncan B. Macdonald, *Development Of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, Darf Publishers, London, 1985, s. 230.

² Gazzâlî, *Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine- el-Mearifu’l-Akliyye -*, Çev. Ahmet Kamil Cihan, İnsan Yay., İstanbul, 2003, s. 72-73.

³ Gazzâlî, “*Hakikâti’n-Nübüvve*”, Mecmuatü’r-Resâil, Tahk. İbrahim Emin Muhammed, El Mektebetü’t- Tevfikıyye, Kahire, s. 600-6003; bkz. Çağfer Karadaş, “*Gazzâlî ve Peygamberlik Hakikati*”, 900. Vefat Yılında Gazzâlî, s. 229-240.

çaba ve eğitim gerekmemektedir. Çünkü vahyin belirleyicisi Allah'tır.¹Gazzâlî'ye göre vahiy aklın ötesinde bir aşamadır. İnsan bu aşamaya ulaştıncaya orada bir göz açılır ve bilinmeyen bir şeyin ne olduğuna bakar ve gelecekte ne olacağına da bakar ve burada gördüklerini insanlar için anlaşılır hale getirir. Gazzâlî Allah'ın bu durumu insanlar için anlaşılır kılması için insana rüya tecrübesini verdiğini söyler.²Gazzâlî'ye göre vahiy, insanın bir bütün olarak metafizik bilgiyi elde etmesidir ki insan akli tek başına bu bilgiyi elde edemez ve ona ulaşamaz.

2. Gazzâlî'nin Vahiy Anlayışına Felsefî ve Tasavvuf Yaklaşımın Hâkim Olduğu Dönem

Gazzâlî'nin ikinci dönemi olarak adlandırabileceğimiz felsefe/tasavvuf döneminde vahiy anlayışında önceki düşüncelerinden farklı açıklamaları görmekteyiz. O'nun tasavvufi eserlerinden *er-Risaletü'l-Ledüniyye* adlı eserinde vahiy bir öğrenme şekli olduğunu söyler ve vahiy şöyle açıklar.

*“Ruh kemâle erdiği zaman bazı hırs ve fâni emeller gibi beşerî kirler yok olur. Böylece ruh yüzünü asıl menşesine yani Allah'a çevirir, bütünüyle onun cömertliğine, inayetine ve nurunun feyzine güvenir. Allah, bu vasıfları haiz ruha inayet ve rahmetinin en güzeliyle tam olarak yönelir. Ona ilâhî bir nazarla baktığı için onu kendisine âdeta üzerine bütün ilimleri nakşettiği bir levha edinir. Böylece "külli akıl" muallim, bu "kudsî ruh" da onun talebesi olmuş olur. Bu suretle kudsî ruh hiçbir taallüm ve tefekkür olmaksızın bütün ilimleri öğrenir.”*³

Gazzâlî'nin burada tarif ettiği ruh peygamber ruhudur. Allah bu ruhlara bir levhada bulunan bilgileri külli akıl tarafından aktarmaktadır. Burada külli akıldan kastın melek olduğunu söyleyebiliriz. Peygamber, bütün bu bilgileri, ne herhangi bir çabaya ne de düşünme gücüne ihtiyaç duymadan, doğrudan bir öğrenme ile elde etmiştir. İşte bu nedenle peygamberin bilgisi diğer insanların bilgisinden daha üstündür. Çünkü onun bilgisi doğrudan doğruya Allah'tan gelmiştir. Böylece Gazzâlî'ye göre, kaynağını vahiyden alan ilim, kesb edilen ilimden daha mükemmeldir.⁴

¹ Gazzâlî, *Tehefüt*, s. 1-3, trc. s. 3-4.

² Gazzâlî, *Hakîkâti'n-Nübüvve*, s. 600 vd; Frank Griffel, "Muslim Philosophers', Rationalist Explanation Of Muhammad's Prophecy" *The Cambridge Companion to Muhammad*, (içinde) Edited by Jonathan E. Brockopps. 174-177.

³ Gazzâlî, *er-Risaletü'l-Ledüniyye*, Mecmuatur-Resail, Tahk. İbrahim Emin Muhammed, El Mektebetü't- Tefikiyye, Kahire, s. 248-249; Gazzâlî, *Ledün Risalesi*, Çev. Serkan Özburun, Yusuf Özkan Özburun, Semerkand Yay., İstanbul, 2004, s. 91-92.

⁴ Gazzâlî, *er-Risaletü'l-Ledüniyye*, s. 249; trc., s. 92.

Gazzâlî, *İhya*'da da vahiy bir bilgi türü olarak ele almaktadır. O, burada ilahi bilginin merkezi olan kalbi esas alarak açıklamasını yapar. Ona göre, ilahi bilginin mekânı kalp olup burada bilgi iki şekilde ona nakşedilmektedir. 1.Vahiy: İlahi bilginin kalbe nakşolunmasıdır. Burada peygamber bu bilginin nereden geldiğini bilmektedir. Çünkü kendisine vahiy getiren meleği görmektedir. 2. İlham, İlahi bilginin kalbe nakşolunmasıdır. Bu bilginin nereden geldiği tam olarak bilinmemektedir.¹

Gazzâlî, *İhyâ*'da vahiy, herhangi bir çaba sarf etmeden, öğrenmeden kalbe doğan ve nereden geldiği bilinen bir ilim olarak tanımlar ve vahyin Levh-i Mahfûz'dan peygamberin kalbine akması şeklinde meydana geldiğini söyler. Ona göre vahyin kaynağı Levh-i Mahfûz'dur ki orası, âlemde meydana gelecek olan her şeyin yazılı olduğu yerdir. Levh-i Mahfûz'u içinde suretler beliren bir aynaya benzeten Gazzâlî, bu aynadan ilimlerin hakikatleri, karşısında bulunan diğer bir aynaya onların suretlerinin yansıdığını söyler. İşte bu ikinci ayna kalptir ki o kötülüklerden arınmış sadece hakkın azamet ve celâli tecelli eder ve ilahi feyz ona akar. Bu nedenle ilk aynadaki suretleri alabilecek tek yer orasıdır. İşte bu durumda olan kişi ile Levh-i Mahfûz arasında herhangi bir engel kalmaz ve onun kalbi, Levh-i Mahfûz'un tam hizasına gelir ve bu geliş sonunda bütün hakikî ilimler onun kalp aynasına yansır. Gazzâlîbu durumun hem rüyada meydana gelebileceğini hem de uyanık iken olabileceğini söyler.²

Gazzâlî, Hz. Peygambere, vahyin, kalbine böyle doğrudan akması dışında melek Cebrail aracılığı ile, ayrıca sadece ses ve harf şeklinde, bazen de rüya yoluyla olmak üzere birden çok yolla iletildiğini söyler.³ Cebrail aracılığı ile meydana gelen vahiy ile ilgili olarak Gazzâlî şöyle düşünür: Eğer Cebrail, vahiy, Allah'tan vasıtasız olarak duymuşsa Allah, insanların kelamına benzemeyen bir kelam ile yaptığı hitap ile kastettiği şeyin zorunlu bilgisini Cebrail için yaratmış demektir. Eğer Cebrail bunu Levh-i Mahfûz'da görmüş ise o zaman da melek diliyle veya yazılmış olarak görmekle bilmiştir.⁴ Gazzâlî, peygamberimizin, “Allah veya Cebrail doğrudan kalbime şöyle ilka etti. Dilediğini sev, neticede ayrılacaksın, istediğin kadar yaşa sonunda öleceksin, dilediğin şekilde amel et karşılığını bulacaksın” hadisi ile ilgili olarak vahyin işitme dışında başka yollarla geldiğini söyler. Bunun için peygamberimizin, üfleme manasında ‘nefes’ ve ‘ruh’ kelimelerini kullandığını ifade eder. Buna göre vahiy, bilginin

¹ Gazzâlî, *İhyâ*, III, s. 41.

² Gazzâlî, *İhyâ*, III, s. 41.

³ Gazzâlî, *İhyâ*, I, s. 223, 795-796.

⁴ Gazzâlî, *El-Mustasfa (İslam Hukukunda Deliller Ve Yorum Metodolojisi)* Rey Yay., I. Kayseri, 1994, s. 147-149.

kalbe akması, Cebrail'in getirmesi ve işitme gibi birden çok yolla meydana gelmiştir. ¹ Vahyin rüya yolu ile meydana gelmesi ile olarak da Gazzâlî, öncelikle rüyanın melekût âleminin açık delillerinden olduğunu söyler. Ona göre, peygamber rüya âleminde melekût âlemini müşahede edebilmesi peygamberliğin nurlarındandır. Gazzâlî rüyada gerçekleşen vahiy ile ilgili şu ayeti delil gösterir. “*And olsun ki Allah, rasûlünün gördüğü rüyanın hak olduğunu tasdik etmiştir.*”² Bu ayet peygamberimize Mekke’yi fethedeceği ve oraya gireceğini haber vermektedir ve bu durum kendisine rüyasında gösterilmiştir. Gazzali'ye göre “*peygamberliğin kırk altı cüzünden bir parça olan salih rüya*” yani Peygamberin rüyaları ile diğer insanların rüyaları birbirinden farklıdır. Çünkü peygamberlerin rüyaları sadıktır ve aynı zamanda geçmişte olan veya gelecekte olacak olan olaylarla ilişkili olabilir.³

Gazzâlî, felsefi bir eser olarak niteleyebileceğimiz *Mearicü'l-Kuds 'te*⁴ ise vahiy üç temel kavram üzerinden açıklar. Bunlar, mütehayyile, akıl ve mucize'dir. Mütehayyile, insandaki yetkinlik ve hazır bulunuşluğun, vahye ne şekilde imkân oluşturduğu ile ilgili bir yetidir. Ona göre, eğer insanda bu tahayyül gücü olmasaydı insan için makulat ve mahsusat diye bir şey söz konusu olmaz, suret ve mana da his ve burhan ile idrak edilmezdi. Gazzâlî, mütehayyileyi, insan ruhunun rüyada üstlendiği işlevin bir benzerini yerine getirdiğini söyler. İnsan uyanık iken zihni sürekli dünyevi şeylerle meşgul olduğu için mütehayyile yetisi bu işlevini yerine getiremez. Ancak insan uykuda iken bir an olsun dünyevi olandan uzaklaştığı için mütehayyile işlevini yerine getirebilmektedir. Ancak peygamberin sahip

¹ Gazzâlî, *İhyâ*, I, s. 223.

² Fetih 48/27

³ Gazzâlî, *İhyâ*, IV, s. 901-903.

⁴ Gazzâlî'nin, “*Mearicü'l-Kuds*” te ortaya koyduğu düşünceler yüzünden bu eserin Ona ait olup olmadığı tartışmalıdır. Bu eserin Gazzâlî'ye ait olmadığını iddia edenler, bu eserin, Gazzâlî'ye isnad edilen hiçbir eserde zikredilmemesi ve Gazzâlî'nin üslubunu yansıtmadığını ileri sürmektedirler. Ona ait olduğunu iddia edenler ise, Gazzâlî'nin genel kabul görmüş, görüşlerinin arka planını açıkladığını ve ayrıca Gazzâlî'nin üslubunu yansıtmadığı görüşünü reddederek bu eserin ona ait olduğunu ileri sürmüşlerdir. İbn Rüşd'ün *el-Keşf an minhaci'l-edille* ve İbn Tufeyl'in *Hay b. Yakzan* adlı eserlerinde yapmış olduğu atıflar bu eserin Gazzâlî'ye aidiyetinin neredeyse kesin olduğunu göstermektedir. Bkz, İbn Rüşd, *Felsefetu İbn Rüşd; Faslı'l-makal ve takrirumabeyne's-şeriave'l-hikmemine'l-ittisal; el-Keşf an minhaci'l-edille fi akaidi'l-mille*, Beyrut: Dâri'l-Âfâki'l-Cedide, 1982, s. 88, 89; İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, çev., M. Şerafettin Yaltkaya, Babanzade Reşid, Yapı Kredi yay., s. 73; Frank Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefi Kelamı*, çev., İbrahim Halil Ülçer, Muhammed Fatih Kılıç, Klasik Yay., İstanbul, 2012, s. 34, Sabri Orman, “Gazzâlî'nin Hayatı ve Eserleri” *İslami Araştırmalar Dergisi* XIII, 2000, s. 245-248.

olduğu güçlü mütehayyile yetisi bu işlevini sadece uykuda değil aynı zamanda uyanık iken yerine getirebilmektedir.¹

Gazzâlî'ye göre mütehayyile gücü her insanda mevcuttur ancak bunların mertebeleri birbirinden farklıdır. Bazılarında çok yüksek bazılarında çok düşük bazılarında yok denecek derece azdır. Düşük seviyedeki mütehayyilenin önemli özelliği unutkan olmasıdır yani hayalinde tahayyül ettiği şeyi ya çok kısa bir süre tutabilir veya unuttur. Tahayyül gücünün en yüksek derecesi ise, külli nefsteki suretleri rahatlıkla seyredebilir ve bunları asla unutmaz. Gazzâlî bu çok güçlü mütehayyile sahiplerinin nefisleri ile külli ruhu karşılıklı iki aynaya benzeterek külli ruhtaki suretlerin bu zikredilen mütehayyileye yansıdığını söyler. İşte bu çok güçlü mütehayyileye sahip olanlar peygamberlerdir.²

Gazzâlî peygamberin sahip olduğu mütehayyilenin işlevini şöyle açıklar: Peygamberin hayal gücünde tahayyül edilen şey, onun hiss-i müşterekine (ortak duygusuna) nakşolur. Hiss-i müşterek burada ilahi sözleri işitir, ilahi suretleri müşahade eder ve onları kendi aklında sembollerle kavrar. Buna göre, hayal edilen şey hiss-i müşterek resm olmakta ve hiss-i müşterek onu seyretmektedir. Gazzâlî bu durumu şu örnek ile açıklamaktadır. Kur'an'da anlatılan kıssalar sanki peygamber tarafından müşahade edilmekte ve onların seslerini işitmektedir. Burada peygamberin vahiy ya bizatihi görerek ya da işiterek ya da hem görerek hem de işiterek elde ettiğini söyleyebiliriz.³ Gazzâlî'nin mütehayyile ile ilgili bu düşüncesi İbn Sînâ'nın düşüncesi ile aynıdır. Fazlur Rahman, Gazzâlî'nin mütehayyile ile ilgili bu düşüncesini, felsefenin natüralistik doktrini ile teolojinin doğaüstü düşüncesini uzlaştırma girişimi olarak değerlendirmektedir.⁴

Gazzâlî'nin vahyi açıklarken başvurduğu ikinci kavram olan akla gelince, ona göre, insanlar arasında zekâ yönünden farklılıklar vardır. Bazılarının zekâsı kıttır, herhangi bir şey düşünmezler. Bu zeka kıtlığı bazen öyle bir seviyeye gelir ki hiçbir şeyi idrak edemezler. Bu insanlar bir kıyasta orta terimi ancak öğrenme ile elde ederler. Yani bunu elde etmek için bir öğretmene ihtiyaç duyarlar. Bazıları da zekidir mahlûkatı idrak etmede isabetli olurlar. Bunlar bir kıyasta orta terimi çok ani bir şekilde kavrarlar.

¹ Gazzâlî, *Mearicu'l Kuds*, s. 113-120; trc., s. 170-175; Ayrıca bkz: Gazzâlî, *Kimyâ-i Saâdet (Mecmû'atü-Resâilî'lîmami'l-Gazzâlî içinde)*, Daru'l Kütübi'l- ilmiyye, Beyrut,1994, s. 455; Gazzâlî, *Kimyâ-i Saâdet*, çev., Faruk Meyan, Bedir Yay., İstanbul, 1990, s. 35.

² Gazzâlî, *Mearic'u'l Kuds*, s. 120-124; trc., s. 175-179.

³ Gazzâlî, *Mearicu'lKuds*, s. 113-120; trc., s. 170-175; Gazzâlî, *Kimyâ-i Saâdet*, s. 455; trc., s. 35.

⁴ Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*, George Allen and Unwin, London, 2008, s. 95.

Onlar kendi başına herhangi bir yardıma ihtiyaç duymadan bunu elde ederler. Buna göre insanın kendi kendine idrak etmesi ve bir öğretici olmadan zihninde kıyaslar kurması mümkündür. Ona göre, idrak orta terimin bir anda zihinde belirivermesidir ki bu ya illeti ve malulü bilmek suretiyle olur ya da delili bilip ondan medlule dair bir bilginin hâsıl olması ile olur ve her iki halde de ya defaten ya da buna yakın bir şekilde vuku bulur. Bu bazen kişinin iradesiyle meydana gelirken bazen de kişinin iradesi olmaksızın meydana gelebilir. Yani onlarda herhangi bir düşünme ve çaba olmadan iradelerinin dışında bir anda bir aydınlanma meydana gelir. Bunlar feleki akıllarla kurdukları mükemmel ilişkiden dolayı her şeyi idrak edebilir. Buradaki feleki akıllardan kasıt Faal Akıl'dır. Faal Akıldaki suretler bu kişilerin akıllarına akar. Buna göre, bilginin mahalli akıl, sebebi ise Faal Akıl veya Mukarreb Meleklerdir. Bu kişiler peygamberdir ve kendilerine Faal Akıl'dan gelen bilgi de vahiydir.¹

Üçüncü temel kavram olan mucizeden söz ederken Gazzâlî, insan ruhunun, maddi ve manevi olarak kendi bedeni üzerindeki etkisini hatırlatır. Peygamberin ruhu ise hem kendi bedeni hem de kendi dışındaki varlıklar üzerinde bir etkiye sahiptir. Ona göre, nasıl ki nefisteki suretler külli akıllardaki suretlere tabi iseler insandaki uzuvlar da zorunlu olarak iradeye tabidir. Yani insanın bazen düşündüğü bir şey insan vücudunu hemen harekete geçirir. Örneğin cinselliğin düşünülmesi ile vücutta meydana gelen hareketlilik gibi işte buna göre, ruhsal kuvvetler, fiil ve tesir yönünden insan bedenini etkiler bu tahrik, teskin, soğutma, ısıtma, yoğunlaştırma ve yumuşatma şeklinde olur. Bu bağlamda bazı ruhlar kendi bedeni dışında bir etkiye sahiptir. Bunlar yağmur yağdırma rüzgâr estirme şimşek ve zelzele meydana getirebilirler. İşte bu kimseler mucize sahibi peygamberdir. Gazzâlî mucizeyi peygamberin peygamberliğini ortaya koyarken bir meydan okuma olarak görmektedir.²

Bütün bunlara göre, peygamber, kendisinde bulunan bu üç mükemmel yeti, (mütahayyile, akıl ve mucize) ile hem uyanık iken hem uykuda Faal Akıl'dan ve Mukarreb meleklerden vahiy alabilir. Allah, insanların peygamberliği anlayabilmeleri için bu üç özellikten her birini numune olarak onlara vermiştir. Bunlar, rüya hâli, doğru feraset ve akli bilgidir. Gazzâlî bu numuneler olmadan insanın peygamberi anlamayacağını ve dolayısıyla ona inanamayacağını ifade eder.³

¹ Gazzâlî, *Mearicu'lKuds*, s. 120-122; trc., s. 178-181.

² Gazzâlî, *Mearicu'lKuds*, s. 122-124; trc., s. 1182-183.

³ Gazzâlî, *Kimyâ-i Saâdet*, s. 455, trc., s. 37.

Gazzâlî'nin *Mearic*'de vahiy ile ilgili ortaya koyduğu düşünceler, daha önce *Tehafüt*'te¹ eleştirdiği filozofların – özellikle İbn Sînâ'nın- vahiy anlayışlarına yakındır. Gazzâlî'nin bu eserinde vahyi açıkladığı bu üç kavram İbn Sînâ'dan alınmıştır. Mesela vahyin, semavi nefislerden yani Faal Akıl veya Mukarreb meleklerden geldiği düşüncesi bunların bir örneğidir. O bu eserinde vahyin kaynağını Faal Akıl olarak gösterip onu dine ve akla göre ispat edilebileceğini söyler. Dini delil olarak şu ayetleri gösterir: “*Kur'an'ı ona üstün güçlere sahip muhteşem görünümlü (Cebrail) olan öğretti*”² “*Şüphesiz O, arşın sahibinin katında itibarlı, orada (meleklerce) itaat edilen güvenilir bir elçinin getirdiği sözdür.*”³ “*Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından ya da bir elçi göndererek konuşur.*”⁴ Gazzâlî'nin bu ayetlerdeki elçi olarak gösterilen Cebrail'i Faal Akıl olarak yorumladığını görmekteyiz.⁵

Gazzâlî, bu eserinde daha önce *Tehafüt*'te Faal Akıl'ın, vahyin kaynağı olamayacağı düşüncesinin tersine, Faal Akıl'ı dini ve akli olarak ispat ettikten sonra onun vahyin kaynağı olduğunu söyler. Onun burada onun savunduğu vahiy anlayışı klasik Eş'arîyye'nin savunduğu vahiy anlayışından tamamen farklıdır. Eş'arîyye'nin vahiy anlayışını Tanrı ve onun sıfatlarını merkeze alarak ortaya koyarken, Gazzâlî burada insanı merkeze alarak vahiy fenomeninin insan tarafından nasıl elde edileceğini açıklamıştır. Bu düşünce filozofların insan merkezli vahiy anlayışı ile birebir aynıdır. Bu düşünceye göre, peygamberler, tahayyül gücüyle, sezgiyle (hads) ve nazari akılla bilgi elde edebilirler.

Gazzâlî'nin hem *ihya*'daki hem de *Mearic*'deki vahiy ile ilgili bu düşüncelerini tasavvuf ve felsefe temelli bir anlayış içinde dile getirdiğini söyleyebiliriz. Çünkü düşüncesini ortaya koyarken kullandığı kavramlar bu her iki disiplinin temel kavramlarıdır. Onun insanın kendisiyle vahyi elde ettiği yetiye *İhya*'da kalp (kalp gözü), *Mearic*'de ise akıl veya ruh/nefs kelimelerini kullandığını görmekteyiz. Aslında ona göre bu kavramların hepsi, insanın hakikati kavrama yetisine karşılık gelme noktasında aynı anlamı taşımaktadır.⁶ Yani kalp veya kalp gözü kelimesini filozoflardaki akıl (nefs-i natika) kelimesiyle çoğu zaman aynı anlamda kullanılmıştır.⁷

¹ Gazzâlî, *Tehafütü'l-Felasife*, s. 229 vd., trc., s. 156 vd.

² Necm, 53/5-6.

³ Tekvir, 81/19-20.

⁴ Şura, 42/51.

⁵ Gazzâlî, *Mearicu'lKuds*, s. 101-102; trc., s. 151-152.

⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, III, s. 13.

⁷ Alexander Treiger, *Inspired Knowledge In Islamic Thought Al Ghazalis Theory Of Mystical Cognition And Its Avicennian Foundation*, Routledge, s. 17,18.

Gazzâlî'nin yaşamının son yıllarında kaleme aldığı *Faysalü't-Tefrika*'da ise birtakım Eş'arîyye'nin öğretilerden vazgeçtiği için, kendisinin kâfir olduğu yönündeki suçlamalara cevap olarak yazmıştır. Bu nedenle Gazzâlî kitaba tasdik (iman) ve tekzip (inançsızlık) kavramlarını tarifler. O, bu eserinde daha önce *Tehafüt*'te¹ filozoflara karşı yaptığı suçlamalardan vazgeçmiştir. Gazzâlî, bu eserinde, oluşturduğu beş varlık kategorisinden hareketle vahiy meselesini farklı bir yorumla tekrar ele alıp değerlendirmiştir. Richard M. Frank, Gazzâlî'nin bu eserinde klasik Eş'arîyye'nin vahiy anlayışı olan Tanrı'nın perspektifinden hareketle ortaya koyduğu anlayıştan felsefenin vahiy anlayışı olan peygamberlik perspektifi anlayışına kaydığını söyler.²

Gazzâlî'nin bu eserinde ortaya koymuş olduğu varlıklar âlemine göre, beş çeşit varlık vardır. Bunlar; zâtî, hissî, hayâlî, aklî ve şibhî varlıktır.³

1. Zati Varlık: “Hissin ve aklın dışında var olan hakiki mutlak varlıktır. His ve akıl bu varlıktan suret alır. Göklerin ve yerin, hayvan ve bitkilerin varlığı ile vahyin, arş'ın, kürsü'n ve yedi kat göğün varlığına dair haberler vermesi zati varlık kategorisindedir. Çünkü bu varlıklar gerçekte var olan hakiki ve mutlak varlıklardır. Bunlar zahiri manaları ile anlaşılır. Bunlar his ve hayal ile idrak edilsin veya edilmesin, kendi nefislerinde var olan varlıklardır.”⁴

Burada kastedilen varlık mutlak ve hakiki varlıktır. Peygamberin vahiy ile haber verdiği “arş, kürsi ve yedi gök gibi bunlar zahiri manaları ile anlaşılır ve tevil edilmezler. Bunlar his ve hayal ile ister idrak edilsin ister edilmesin bizatihi var olan varlıklardır.⁵ Yine Kur'an'da anlatılan Yusuf kıssasındaki anlatılan olaylar da bu tür varlık kategorisine girmektedir. Yani bu kıssada anlatılan bütün unsurlar, kuyu, köle, köle satıcıları ve mısır var olan gerçek varlıklar olarak düşünülmektedir. Çünkü peygamberimiz bütün bunları böyle açıklamıştır. Dolayısıyla peygambere inanmak aynı zamanda bu kıssada anlatılan unsurların gerçek varlıklar olduğuna da inanmak anlamına

¹ Gazzâlî, *Tehafütü'l-Felasife*, s. 229 vd.,trc., s. 156 vd.

² Richard M. Frank, *al-Ghazali and Ash'arite School*, Durham, Duke University press 1994, s. 76-77; Frank Griffel, “Al-G Azali 's Concept Of Prophecy: The Introduction Of Avicennan Psychology Into As'arite”, *Arabic Sciences And Philosophy*, Vol. 14 (2004), Cambridge University Press, s. 121-123.

³ Gazzâlî, *Faysalü't-Tefrika Beyne'l -İslam Ve'z-Zendeka*, 1993, s. 27-31; Gazzâlî, *Faysalü't-Tefrika Beyne'l -İslam Ve'z-Zendeka*, (*İslam da Müsamaha*), çev., Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 2013, s. 29-32.

⁴ Gazzâlî, *Faysalü't-Tefrika*, s. 27; trc., s. 30.

⁵ Gazzâlî, *Faysalü't-Tefrika*, s.33; trc., s.33.

gelir. Yani bu, peygamberin açıkladıkları varlıkların var olduklarını onaylamaktır. Çünkü burada bu bilgileri aktaran kişinin dürüstlüğü ile anlatılan olayların gerçekliği arasında sıkı bir ilişki vardır. Zira Gazzâlî için “tasdik” peygamberi ve onun getirdiği vahyi tam olarak onaylamaktan ibarettir.¹

2.Hissî varlık: Sadece duyu organları için var olan varlığı onu hissedene mahsus olan hâricte aynı ve maddi bir varlığı bulunmayan varlıktır. Uyuyan bir kimsenin hatta uyanık fakat hasta olan bir kimsenin gördüğü bazı şeyler bu varlık kategorisine girer. Bu durumda olan kimseler bazı şeyleri hayal eder ve suretlerini görürler ama bunların his dışında bir varlıkları yoktur. Fakat bunlar tıpkı dış âlemde var olan şeyler gibi görünürler.²

Peygamberimizin, uyanık ve sıhhatli iken meleklerin cevherlerini görmeleri bu varlık kategorisindedir ki peygamberimiz çoğunlukla “Cebrail, bana bu yolla göründü”³ ifadeleri bu türden görmeler olarak değerlendirilebilir. Yine Peygamberimizin “*cennet bana duvarın yüzeyinde gösterildi*”⁴ hadisindeki cennet, bir duvarda peygamberimize görünmüş değildir. Fakat cennetin duvardaki sureti sanki gözle görülüyormuş gibi histe temessül etmiştir. Yani buradaki cennet kelimesinin peygamberin duyu algısındaki cennet olduğu anlaşılmalıdır.⁵

3.Hayâlî varlık: Duyu organları ile görmekte olduğumuz varlıklar gözümüzden kayboldukları zaman zihnimize onların birer suretleri (formları) kalır ki buna hayal denir. Göz kapatılınca bir filin veya atın suretinin dışarıda olmadığı halde, zihinde canlanan hayali varlıklar olarak kalması buna örnektir. Sanki fil ve at görülüyormuş gibi zihinde meydana getirilen bu suret mükemmel bir şekilde dimağda mevcut olsa da dış âlemde yoktur.⁶

Peygamberimizin “*Ben Yunus b. Metta'ya bakıyor gibiyim, üzerinde katvan mamulü bir aba olduğu halde telbiye ediyor ve dağlar ona cevap veriyordu. Allah ise ona: lebbeyk ya Yunus diyordu.*” Hadisi Hz. Peygamberin hayalindeki bir suretin temsil yoluyla ifade edildiğini göstermektedir. Çünkü Hz. Yunus'un bu vaziyette oluşu peygamberimizin dünyaya gelişinden çok evvel idi. Bu vaziyette yok olup gitmişti, o zaman mevcut değildi. Buna göre, tahayyülün tasavvur

¹ Frank Griffel, *a.g.e.*, s. 127.

² Gazzâlî, *Faysalü't-Tefrika*, s. 27-30; trc., s. 30.

³ Buhari, *Sahihi Buhari* Terc., Mehmet Sofuoğlu, Ötüken Yay., İstanbul 2013. S.11-12.

⁴ Buhari, *a.g.e.*,163-164

⁵ Gazzâlî, *Faysalü't-Tefrika*, s. 34; trc., s. 34.

⁶ Gazzâlî, *Faysalü't-Tefrika*, s. 30; trc., s. 30-31.

edildiği hususlarda nadir durumlar hariç müşahade imkânsız değildir. Hayalde meydana getirilen suretlerin müşahade yoluyla görülmesi ve zihinde canlandırılması genel olarak mümkündür. Yani peygamberimizin kendi zamanından önce meydana gelmiş bir olayı anlatması, onun hayalindeki tasviri anlatması şeklindedir.¹

4. Aklî varlık: Bir şeyin bir ruhu, bir hakikati ve bir manası vardır. Akıl bu şeyin, dış âlemdeki varlığı ile his ve hayaldeki suretini hiç nazarı itibara almaksızın mücerred bir mana olarak kavrar. Mesela eli düşünürsek elin hissi ve hayali bir sureti vardır. Ayrıca bir de manası vardır ki bu onun hakikatidir. Bu mana elin tutma gücüdür. İşte akli manada el bu tutma kuvvetidir.²

Peygamberimizin *“cehennemden çıkana bu dünyanın on katı cennetten yer verilir”* hadisinden anlaşılan zahiri mana bu yerin en, boy ve yüz ölçüm itibariyle dünyadan on misli büyük olmasıdır. Bu ise hissi ve hayali bir farktır. Burada mevzubahis olan fark manevi ve aklidir, hissi ve hayali değildir. Hadiste ifade edilen büyüklük farkı akılla idrak edilen büyüklüktür. Başka bir hadiste *“Allah’ın Âdem’in çamurunu kırk sabah eliyle yoğurdu”* buyrulmuştur. Burada Allah’ın elinin olduğundan bahsedilmektedir. Oysaki hissi ve hayali organ manasındaki el mefhumunun Allah için kullanılmasının doğru olmadığı; bu elin akli ve ruhani olduğu bilinmektedir. Yani burada kastedilen elin sureti değil onun manası, ruhu ve hakikatidir. Yine peygamberimiz bir hadisinde *“Allah’ın ilk yarattığı şey akıl isminde bir melektir. Allah akli ilk defa yarattığı zaman ona dedi ki; insanlara senin vasitanla ihsanda bulunacağım ve insanların ihsanına mazhar olmalarını da yine senin vasitanla engelleyeceğim”*³ diye buyurmuştur. Bu hadiste geçen aklın araz olması mümkün değildir. Çünkü Allah’ın yarattığı ilk şeyin araz olması imkânsızdır. Burada kastedilen akıl, ismi akıl olan ve talim görmeye muhtaç olmadan zatı ve cevherleri ile eşyayı idrak eden melektir. Vahiy peygamberin Levh-i Mahfûz’a benzeyen kalbine nakşetmesi itibariyle bu Melek’e “kâlem” de denilir. Çünkü başka bir hadiste peygamberimiz *“Allah’ın ilk yarattığı şey kâlemdir”* buyurmuştur. Buradaki “kâlem”in, ismi "akıl" olan bir melek manasına geldiği kabul edilmezse iki hadis arasında bir çelişki olur. Bu nedenle zatı itibariyle akıl, Allah ile mahlûkat arasında vasıta olması itibariyle “melek”, vahiy peygamberin kalbine nakşetmesi itibariyle de “kâlem”

¹ Gazzâlî, *Faysalü't-Tefrika*, s. 35; trc., s. 34-35.

² Gazzâlî, *Faysalü't-Tefrika*, s. 30-31; trc. s. 32.

³ Gazzâlî, *İhyâ*, I, s. 89.

adını almıştır. Bütün bunlara göre burada geçen el, kâlem, melek kavramları hissi ve hayali değil aklidir.¹

5.Varlığa benzeyen varlık (Şibhî varlık): Bu bir şeyin sureti ve hakikati ile ne hariçte, ne histe, ne hayalde ve ne de akılda bizatihi mevcut olmamasıdır. Fakat mevcut başka bir şey olup bir özelliği ve sıfatı ile öbür varlıklara benzediğinden şibhi varlık adını almıştır.²

Gazzâlî, bu varlığı Allah için kullanılan gazap, şevk, ferah, sabır vs. gibi şeyleri örnek olarak verir. Mesela gazabın mahiyeti neticede sükûnet bulmak ve ferahlamak için kalpteki kanın galeyan etmesidir. Bu durumda elem bunların eksikliği manasına gelir. Oysa gazap, hissi, hayali ve akli bir şekilde Allah'a isnâd edilmez, bu nedenle ona isnâd edilen gazap, ceza vermeyi irade etmektir. Yani bu bir nevi irade sıfatına benzetilerek ona irca edilmiştir. Aslında irade ile gazap arasında hiçbir münasebet yoktur. Fakat gazap ile irade haiz buldukları sıfatlardan bazıları bakımından birbirine yakın oldukları için “elem verme” gibi bir sonuç meydana getirmeleri itibariyle de yekdiğerine benzerler.³

Gazzâlî'nin bu varlıklar kategorisine göre, vahiy gönderen zaman zaman kendisini ifade etmek için mecaz ve semboller kullanır. Vahiy alıcısı peygamber de bu mecazları gerçekte işaret ettikleri hakikatlere irca eder. Bazı vahiylerde hakikat peygamberin görme gücündeki izlenim ya da algıya tekabül eden duyulur mevcutlardır. Bazı durumlarda ise, peygamberin hayal gücünde var olan bir hakikat olarak tahayyül gücüne ait bir varlık olabilir. Diğer bazı durumlarda söz konusu anlatım tarzı peygamberin zihnindeki tümel bir kavrama işaret etmesi anlamında kavramsal (akli) olabilir. Son olarak hakikat esas olarak kastedilen kavramla analojik bir ilişkiye sahip bir düşünce olarak yalnızca benzer bir varlık olabilir.

Gazzâlî burada vahyi, metnin dışında bulunan nesnelere tam bir temsilciliği olarak değerlendirir.⁴ Buna göre vahyi temsil eden metin dil dışında bir varlığı temsil eder. Mesela vahiy metninde temsili olarak anlatılan olaylar peygamber zamanında veya daha önce meydana gelmiş olaylar olabilir. İşte bu olaylar aslında hem geçmişte hem de peygamberin duyularında, hayalinde ya da rasyonel yeteneğinde meydana gelmektedir. Yani Allah vahiy metninde meydana gelen olayları hem peygamberin zihninde hem de gerçekte yaratmıştır. Gazzâlî, burada vahyi, metnin dışında objenin literal bir temsili olarak

¹ Gazzâlî, *Faysalü't-Tefrika*, s.36-38; trc., s.34-35.

² Gazzâlî, *Faysalü't-Tefrika*, s.31; trc., s.32.

³ Gazzâlî, *Faysalü't-Tefrika*, s. 38-39; trc. s. 36-37.

⁴ Griffel, *a.g.e.*, s. 130.

değerlendirmektedir.¹ Vahiy burada bir metin olmaktan ziyade bir varlık olarak düşünülmektedir. Vahiy metninde temsil edilen varlık iki türlü olabilir. Birincisi, metindeki olayları temsil edenler ya peygamber zamanında ya da ondan önce meydana gelmiştir. Bu durumda metnin temsil ettiği varlık gerçek bir varlık olmaktadır. Fakat burada bütün vahyin böyle anlaşılacağı anlamı çıkmaz. Çünkü metinde ifade edilen böyle gerçek bir varlık olarak düşünülmeyen varlıklar vardır. İşte bu tür varlıklar peygamberin duyuşsal yetisinde hayalinde ya da aklında görünmektedir. Buna göre, vahiy metnindeki varlıklar hem duyu algısında hem de zihninde var olmaya devam etmektedir. Yani Tanrı hem vahiy metnindeki anlatılan temsili olayları hem de peygamberin zihnindeki çerçeveyi yaratmaktadır. Bu metinde her ikisi de eşit bir şekilde vardır fakat Gazzâlî'ye göre insanlar bu yaratmanın nasıl olduğunu anlamaktan acizdir. O, vahiy metnindeki varlıkları açıklarken kullandığı bu beş varlık kategorisini İbn Sînâ'dan etkilenecek ortaya koymuştur. Ancak Gazzâlî'nin bütünüyle İbn Sînâ'nın vahiy öğretilerini kabul ettiğini söylemek doğru olmaz. O, İbn Sînâ'nın vahiy öğretisinin önemli unsurlarını reddeder. Mesela vahyin bir taşma (sudur nazariyesi) şeklinde meydana geldiği düşüncesini hiçbir şekilde kabul etmemiştir. İkinci olarak Gazzâlî, İbn Sînâ'nın vahiy ile ilgili metaforik görüşünü reddetmiştir. Bu metaforik görüşüne göre vahiy peygamberin zihinsel ve duyuşsal görüşüdür. Yani peygamber vahyi, hakikatte olduğu gibi değil de onların izlenimlerini insanlara aktarmaktadır. Gazzâlî bunun hakikati çarpıtma olarak değerlendirmektedir. Son olarak Gazzâlî, vahyin sadece sıradan insanlar için faydalı olduğu ve filozoflar için olmadığı görüşü reddeder. Gazzâlî'nin, İbn Sînâ psikolojisindeki kavramlardan hareketle vahyi açıklaması Eş'arîyye'nin teolojisini zenginleştirme çabası olarak değerlendirilebilir çünkü Gazzâlî Eş'arîyye'nin teolojisindeki vahyin mahiyetinin bilâkeyf olduğu (mahiyetinin meçhullüğü) düşüncesinden vazgeçmemiştir.²

Sonuç

Gazzâlî, vahiy anlayışını iki farklı tarzda ortaya koymuştur. Birincisi, Kelamcı yaklaşım, ikincisi de, felsefe/tasavvuf yaklaşımıdır. O kelamcı yaklaşımda vahiy anlayışını Eş'arî'yenin Tanrı anlayışı üzerine inşa etmiştir. Buna göre âlem yoktan yaratılmış, Allah'ın iradesine bağlı bir şekilde olup ezeli değildir. Âlem sürekli ve doğrudan Allah'ın müdahalesi ile varlığını devam ettirir. Allah sadece âlemin yaratıcısı değil aynı zamanda

¹ Griffel, *a.g.e.*, s. 130-131.

² Griffel, *a.g.e.*, s. 136-138.

ona müdahale edendir. Buradaki temel düşünce Allah'ın âlemi, yoktan yaratma düşüncesidir. Bu da iradeli bir tanrı anlayışını gerektirmektedir. İşte bütün bunlara göre Allah istediği zaman istediği kişiye vahiy gönderebilir. Bu durumda vahyin kaynağı filozofların iddia ettiği gibi Faal Akıl değil bizatihi Allah'tır. Filozofların iddia ettiği gibi vahiy almak için herhangi bir çaba ve eğitim gerekmemektedir. Çünkü vahyin belirleyicisi Allah'tır.

İkinci dönemi olan felsefe/tasavvuf döneminde ise Gazzâlî, felsefi düşünceye yakın bir vahiy anlayışı ortaya koyduğu söylenebilir. Çünkü hem *ihya*'daki hem de *Mearic*'deki vahiy ile ilgili bu düşüncelerini tasavvuf ve felsefe temelli bir anlayış içinde dile getirdiğini görmekteyiz. Mesela Onun, insanın kendisiyle vahyi elde ettiği yetiye *İhya*'da kalp (kalp gözü), *Mearic*'de ise akıl veya ruh/nefs kelimelerini kullanmaktadır. Aslında ona göre bu kavramların hepsi, insanın hakikati kavrama yetisine karşılık gelme noktasında aynı anlamı taşımaktadır. Gazzâlî, kalp veya kalp gözü kelimesini filozoflardaki akıl (nefs-i natıka) kelimesiyle çoğu zaman aynı anlamda kullanılmıştır. Onu hakikati arama sürecinde felsefe ile olan münasebeti onun vahiy anlayışını da etkilemiş görünmektedir. Bu konuda özellikle İbn Sînâ'dan etkilendiği ve onun bu konudaki bazı düşüncelerini kendi düşüncesine uyarladığı görülmektedir. Ancak her ne kadar Gazzâlî felsefe/tasavvuf döneminde vahiy anlayışını, özellikle İbn Sînâ'dan etkilenecek ortaya koymuş olsa da Onun, İbn Sînâ ile tıpatıp aynı düşünceyi savunduğu anlamına gelmez. Çünkü O, İbn Sînâ'nın vahiy anlayışının önemli bazı unsurlarını reddeder - mesela vahyin bir taşma (sudur) şeklinde meydana geldiği düşüncesini reddeder.- bazılarını da dönüştürerek kendi anlayışına uyarlar. Yani düşüncesini ortaya koyarken felsefi terimlerden ziyade Müslüman teolog ve sûfilerin kullandığı manalara yakın olan kavramaları kullandığını söyleyebiliriz.

Kaynakça

- Buhari, Sahihi Buhari Terc., Mehmet Sofuoğlu, Ötüken Yay., İstanbul 2013
- Ebu Bakar, İbrahim, "Revelation And Reason In The Works Of Ebu Hamid Al-Ghazali", Hamdard İslamicus, Quarterly Journal Of Studies And Research In İslam, Vol XXXIV 2011.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Kitabu'l-Lum'afi'r-reddi ala ehli'l-zeyğive'l-bedi*, thk. Mahmud Gurabe, Matbaatu Mısır, Mısır 1955.
- _____, *el-İbane an Usuli'd- Diyane*, tkd. ve thk., fevkiye Hüseyin Muhammed, Daru'l-Ensar, Kahire 1977.
- _____, *Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin*, çev., Mehmet Dalkılıç- Ömer Aydın, İstanbul Kabalacı Yayınları, 2005.

- Fazlurahman, *Prophecy in İslam : Philosophy and Ortodoxy*, George Allen and Unwin, London 2008.
- _____, *İslam*, çev., Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Ankara, Selçuk Yayınları, 1992.
- Frank, Richard M., *Al-Ghazli and the Ash'arite School*, Duke University, Durham 1994.
- Gazzâlî, Muhammed Ebu Hamid, *Tehafütü'l-Felasife*, thk. Ve tkd. Süleyman Dünya, Daru- l Maarif, Kahire trhsz.
- _____, *Filozofların Tutarsızlığı*, Çev., Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul Klasik Yayınları., 2005.
- _____, *Hakîkâti'n-Nübüvve*, Mecmû'atür-Resaili'l-İmami'l-Gazzâlî, Tahk. İbrahim Emin Muhammed, Kahire, El Mektebetü't- Tevfikıyye, 1994.
- _____, *Fedaihu'l-Batıniyye*, Thk. MuhammedAli Kutup, Beyrut, 2001.
- _____, *Bâtıniliğin İçyüzü*, Çev. Avni İlhan, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1993
- _____, *el-İktisadfi'l-İtikad* , Darul-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut Lübnan 1983.
- _____, *el-İktisadFi'l-İtikad*, (İtikatta Orta Yol), Neşir Ve Trcm. Osman Demir, İstanbul, Klasik Yayınları, 2012.
- _____, *Risaletü'l-Lediinniyye*, Mecmû'atür-Resaili'l-İmami'l- Gazzâlî, Tahk. İbrahim Emin Muhammed, Kahire El Mektebetü't- Tevfikıyye, 1994.
- _____, *Lediin Risalesi*, Çev. Serkan Özburun, Yusuf Özkan Özburun, İstanbul, Semerkand Yayınları, 2004.
- _____, *Meâricu'l-Kuds fi MedariciMarifeti'n-Nefs*, Kahire, trhsz.
- _____, *Meâricül' Kuds (Mukaddes Merdivenler)*, çev. Yaman Arıkan İstanbul, Eskin Matbaası, 1971.
- _____, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, Çev. Serkan Özburun, İstanbul İnsan Yayınları 2002.
- _____, *el-MunkizMine'd-Delal*, Mecmuatur-Resail, Tahk. İbrahim Emin Muhammed, Kahire El Mektebetü't-Tevfikıyye,1994.
- _____, *el-MunkizMine'd-Delal*, Şerh, Abdulhalim Mahmud çev., Salih Uçan, Kayıhan Yay., İstanbul 2012
- _____, *Faysalu't-Tefrika*, thk Muhammed 1993
- _____, *Faysulü't-Tefrika Beyne'l-İslam ve'z-Zendeka (İslam'da Müsamaha)* çev., Süleyman Uludağ İstanbul, Dergah Yayınları, 2013.
- _____, *Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine- el-Mearifu'l-Akliyye-*, Çev. Ahmet Kamil Cihan, İstanbul, insan Yayınları, 2003.

- _____, *Kimyâ-i Saâdet*, Mecmuatur-Resail, Tahk. İbrahim Emin Muhammed, Kahire, El Mektebetü't- Tevfikıyye, 1994.
- _____, *Kimya-ı Saadet*, Çev. A. F. Meyan, İstanbul, Bedir Yayınevi, 1969.
- _____, *İhya-ı Ulumi'd-Din*, çev. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul Akçağ Yayınları 1974.
- Griffel Frank, “*Al-Gazzâlî's Concept Of Prophecy: The Introduction Of Avicennan Psychology Into Aş'arite Theology*”, Arabic Sciences And Philosophy, Cambridge University Press, Vol. 14, 2004.
- _____, “*Muslim Philosophers' Rationalist Explanation Of Muhammad's Prophecy*” The Cambridge Companion to Muhammad.
- _____, *Al-Ghazali's Philosophical Teology*, Oxford University Press 2009.
- _____, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelamı*, çev., İbrahim Halil Üçer, İstanbul, Klasik Yay., 2012.
- Macdonald, Duncan B. *Development Of Muslim Theology*, Jurisprudence and Constitutional Theory, Darf Publishers London, 1985.
- Marmura, Michael E., “*Al- Ghazali*”, The Cambridge Companion to Arabic Philosophy, Edited by Peter Adamson- Richard C. Taylor, Cambridge University Press, Cambridge 2005.
- _____, *İslam Felsefesine Giriş*, terc., Cüneyt Kaya, Küre Yay., İstanbul, 2007.
- Nofal Nabil, “*al-Ghazali*”, International Bureau of Education”, Vol. XXIII, no. 3/4, 1993.
- Treiger, Alexander, *Inspired Knowledge İn Islamic Thought Al Ghazali's Theory Of Mystical Cognition And Its Avicennian Foundation*, Routledge.
- Vural, Mehmet, *Gazzâlî Epistemolojisinde Sezgi ve İlham* Tasavvuf Dergisi, Yıl; 3, Sayı; IX 2002.
- Watt, Montgomery, *Müslüman Aydın Gazzâlî Hakkında Bir Araştırma* çev. Hanfî Özcan, İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 2003.