

DOI: 10.7596/taksad.v3i4.399

## Gazzâlî'ye Göre Akıl ve Dinî Bilgi Kaynağı Olarak Aklın Önemi<sup>1</sup>

Mustafa Yıldız<sup>2</sup>

### Öz

Bu makalede Gazzâlî'nin dinî bilgi kaynağı olarak akla ne ölçüde önem verdiği konusu ele alınmaktadır. Makalede, Gazzâlî'ye göre dinî bilginin elde edilmesinde kalamî akıl (garize) anlayışının yeterli olmadığı ileri sürülmüştür. Gazzâlî bu eksikliği gidermek için kelamcıların akıl anlayışına filozofların akıl anlayışını ve sufilerin kalp anlayışını eklemek suretiyle yeni bir akıl anlayışı geliştirmiştir. Makale, Gazzâlî'nin ortaya koymuş olduğu bu akıl anlayışını detaylı bir şekilde incelemektedir.

Makalenin giriş bölümünde dinî bilginin kaynağı ile ilgili olarak kelamcılarının, filozofların ve sufilerin görüşlerine yer verilmiştir. Makalenin gelişme bölümünde ise Gazzâlî'ye göre akıl ile bilgi arasındaki ilişki ele alınmıştır. Bu bölümde Gazzâlî'nin akıl kelimesine yüklediği farklı anlamlar, mülk ve melekût âlemlerini anlamada aklın rolü ve kalp, ruh, nefis gibi kavramlara yüklediği anlamlar incelenmiştir. Daha sonra bilginin elde edilme yöntemleri ve Gazzâlî'nin bu konudaki değerlendirmelerine yer verilmiştir. Sonuç bölümünde ise Gazzâlî'nin akıl konusundaki düşüncelerinin dinî bilgi ve iman ile nasıl ilişkilendirildiği tartışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Gazzâlî, Akıl, Ruh, Kalp, Nefs-i Natıka, Emir âlemi, Melekût âlemi.

<sup>1</sup> Bu makale “Dinî İnanç Bağlamında Gazzâlî'nin ve David Hume'un Bilgi Teorilerinin Karşılaştırılması” adlı doktora tez çalışmasından türetilmiştir.

<sup>2</sup> Dr. Mustafa Yıldız. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kelam Bilim Dalı.  
mtekellimmustafa@gmail.com

## **The Intellect and its Value as a Source of Religious Knowledge According to al-Ghazzali**

### **Abstract**

This paper deals with how much importance is given to intellect as a source of religious knowledge by al-Ghazzali. The paper suggests that according to al-Ghazzali ghariza, the term which denotes the theologians' understanding of intellect, is insufficient to acquire religious knowledge. Accordingly, he proposed a new understanding of intellect to overcome this insufficiency by combining it with the rationale soul of philosophers and the Sufis' understanding of heart. This paper examines this novel understanding of intellect as proposed by al-Ghazzali in detail.

In the introduction section, the views of theologians, philosophers and sufis about intellect as a source of religious knowledge are presented. In the development section, relations between the intellect and knowledge are discussed with respect to al-Ghazzali. In this section, Ghazzali's varying use of the term intellect, its role in the understanding of the world of dominion and the world of sovereignty, and what he means with such terms like heart, soul, and self are examined. Afterwards, the methods of knowledge acquisition and al-Ghazzali's position in this respect are given. In the conclusion section, it is explored how al-Ghazzali's opinions about intellect are connected with religious knowledge and faith.

**Keywords:** al-Ghazzali, Intellect, Spirit, Heart, Nafs al-natiqa (Reasoning soul), Alam-i Amr (The realm of the command), Alam-i-Malakut (Angelic Realm).

### **GİRİŞ**

Kelâm ilminin en temel sorunlarından biri, marifetullahı ulaşmanın aklî bir yolunu bulmaktır. Çünkü kelâmcılara göre, dinin bazı ilkeleri mâkul bir yolla ispat edilmeden dinin kendisinden bahsetmek mümkün değildir. Bu sebeple önce, üzerine dinin kurulduğu bu asılların ispatı, daha sonra bunların üzerinden mantıksal ilkeler çerçevesinde diğer bilgilerin inşası yapılır. İlk kelâmcılar olan Mu'tezilîler, üzerine dinin kurulacağı asılların istidlal

yöntemiyle nasıl elde edildiğini ortaya koymaya çalıştılar. Onlar âlem araştırmasından bazı küllî (tümel) kavramlara ulaştıklarını ve bu küllî, bedihî kavramlardan da tündengelim metoduyla dinî bilgilere vardıklarını ileri sürdüler. Gazzâlî, Mutezilîler'in marifetullaha ulaşmak için geliştirdikleri bu yöntemin tutarlı olmadığını söyleyerek eleştirdi.

İster kelâm grupları arasında olsun, isterse kelâmcılarla filozoflar arasında olsun marifetullaha ulaşma noktasında yapılan tartışmaların hepsi, ispatlamanın tutarlı bir şekilde yapılıp yapılmadığına yöneliktir. Burada tutarlılık, nastan bağımsız olarak ortaya konan marifetullah ile düşünce sisteminin diğer ögeleri arasındaki uyumdur. Marifetullahtan kastımızı, en genel bir biçimde “Allah’ın varlığı ile onun âlem ve insan ilişkisini bilmektir.” şeklinde ifade etsek de bunun mezhep grupları arasında farklı şeylere denk geldiğini söyleyebiliriz. Örneğin Eş’arîler marifetullah ile dinin akılla ispatlanması gereken Allah’ın varlığı, ilim, kudret, irade, hayat ve kelâm sıfatlarının bilgisini kastederken; filozoflar ilk neden, ilk muharrrik gibi kanıtlarla aklî olarak vâcibu’l-vucûdu bilmeyi kastederler. Sûfiler ise, Allah ve onun sıfatları, filleri ve tecellileri hakkında manevi tecrübeyle elde edilen bilgiyi kastederler. Düşünce sisteminin diğer ögelerinden kastımız ise, onun âlemi ve insanı açıklamada kullandığı teorileridir. Örneğin kelâmcılar âlemi cevher-araz teorisiyle açıklarken, filozoflar madde-suret teorisiyle açıklarlar. Marifetullah ile âlem ve insanın kendisiyle izah edildiği teoriler arasında sıkı bir ilişki vardır. Sistemin kabul edilebilir olması bu ilişkisinin tutarlı olmasıyla doğru orantılıdır. Dolayısıyla marifetullahın ne olduğu ve bunun hangi yolla elde edildiği her grubun düşüncesinin en önemli konusudur. Örneğin âlemden yola çıkarak marifetullaha ulaşma ile akli ilkelerden veya keşfi bilgilerden yola çıkarak marifetullaha ulaşma arasında fark vardır. Sistemin temeli aklî ilkeler üzerine kurulsa bile akla verilen yetkinin sınırı da önemlidir. Örneğin Gazzâlî aklî ilkelerden yola çıktığı halde sıfatları olan bir Allah anlayışına ulaşırken filozoflar aynı ilkelerden sıfatsız bir Allah anlayışına ulaşmışlardır. Çünkü her ikisinin aklın yetkinlik sınırını aynı çizgide tuttuklarından bahsedemeyiz. Şu halde her grubun marifetullaha ulaşmaya nasıl imkân buldukları ve bunu hangi yöntem ve kaynakla yaptıkları önemli bir konudur. Çünkü hem imkânı sağlayan şeyin, hem de süreçte takip edilecek kaynak ve yöntemlerin, sistemin tamamıyla uyumlu olması gerekir. Mesela, Eş’arîler’deki fail-i muhtar Allah anlayışı, onların marifetullaha nedensellik üzerinden ulaşmasına imkân tanımazken, feyz anlayışı da filozofların Allah’ın iradesini kabul etmelerine imkân tanımamıştır.

Gazzâlî, Eş’arî kelâmının temel kabullerinin mantıksal zorunlu sonuçlarını sonuna kadar takip etmeye çalışan ve problemleri gördüğü yerlerde “İhyâ” adı altında yeni çözümler üreten

biridir. Örneğin nedensellik veya tabiat araştırması üzerinden marifetullaha ulaşmanın Eş'arîlik'in temel kabulleriyle uyuşmadığını görmüş, bunun yerine sırf akli ilkelerden yola çıkarak marifetullaha ulaşmanın bir yolunu bulmaya çalışmıştır. Sırf akli ilkelerden yola çıkmaya Eş'arîler'in akıl anlayışının uygun olmadığını düşünmüş ve filozofların akıl anlayışını kendi sistemine taşımıştır. Daha sonra felsefeden aldığı “nefs teorisi”ni tasavvufun marifetullaha tecrübi yolla ulaşma yöntemleriyle harmanlayarak metafizik bilgiye ulaşmanın keşfi yolunu açmıştır.

### **Gazzâlî'de Aklın Önemi**

Gazzâlî, *İhyâ* adlı eserinin ilim bölümünde aklın bilgi elde etme konusunda ne kadar önemli olduğunu belirtmek amacıyla, aklın önemi diye bir başlık kullanır.<sup>3</sup> Aklın önemi, bilginin kaynağı ve bilgiyi meydana getiren kurucu unsur olmasından kaynaklanır. Gazzâlî'ye göre akıl ile bilgi arasındaki ilişki, ışığın güneşe nispeti veya meyvenin ağaca nispeti gibidir. Aklın önemine dikkat çekmek için Gazzâlî'nin kullandığı bazı ayet ve hadislerin yorumunda filozofların etkisini görmek mümkündür. Çünkü Gazzâlî, aklın önemini anlatmak için “Allah yerin ve göğün nurudur...” (en-Nûr,35) ayetindeki nur kelimesini akıl olmakla tevil ederek felsefi bir yoruma yaklaşmıştır. Gazzâlî, hadis olarak da “Allah'ın ilk yarattığı şey akıldır....” hadisini kullanarak filozofların akıllar teorisine yakın bir yorumda bulunur. Fakat hemen peşinden bu hadisin kelâm anlayışında araz olarak değerlendirilen akılla uyuşmayacağını söyleyerek, gelebilecek itirazların farkında olduğunu belirtir ve bununla ilgili bir açıklama için *İhyâ* kitabının uygun olmadığını söyler<sup>4</sup>. Fakat aynı hadisi kullandığı *Faysalu't-tefrika* adlı eserinde ise Allah'ın ilk yarattığı şeyin akıl olduğu hadisindeki akıl kelimesini melek olmakla tevil ettiğini görürüz. Onun bu teviline göre isimlendirilen şeylere farklı itibarlar dikkate alınarak başka başka isimlerin verilmesi mümkündür. Dolayısıyla melek, eşyanın bilgisine zatıyla sahip olmasından dolayı akıl, peygamberlerin ve evliyanın kalbine bilgiyi ulaştırmasından dolayı ilham veya vahiy diye isimlendirilebilir. Nitekim başka bir hadiste “Allah'ın ilk yarattığı şeyin kalem” olmasını değerlendiren Gazzâlî, bunu meleğin farklı bir itibarla isimlendirilmesi olarak yorumlar.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, Daru'l-minhac Yay., c.1, s.305; *İhyâ*, Ahmet Serdaroğlu (çev.), c.1,s,209.

<sup>4</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, Daru'l-minhac Yay., c.1, s.307,308; *İhyâ*, Ahmet Serdaroğlu (çev.), c.1,s.211,212.

<sup>5</sup> Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka*, Mahmut Bicü, (thk.), <http://www.ghazali.org>, 1993, s.37; *İslâm'da Mûsamaha*, Süleyman Uludağ (çev.), İst.: Dergah Yay., s.36.

Alexander Treiger, Gazzâlî'nin akıl konusunda felsefi ve tasavvufî teorileri Eş'arî teorilerle birleştirdiğini ve bunu yaparken de dinî çağrışımları dikkate alarak farklı kavramsallaştırmalara başvurduğunu söylemektedir. Dinî çağrışımı olan kavramlar, felsefi teorilerin Eş'arî ulema arasında da kabul görmesine hizmet ettiği de söylenebilir. Treiger'e göre onun insan idrakiyle ilgili açıklamalarında merkez kavram kalptir. Ona göre kalp kavramı yerine bazen ruh, akıl, nefis ve iç göz gibi kelimeler de kullanılmışsa da çoğu zaman kalp merkezi bir konumda olup bu diğer kavramlar onun farklı seviyelerdeki tezahürüne denk gelir. Bu tür durumlarda örneğin akıl, kalbin teorik algısına ruh, insanın canlılığına iç göz, onun mükâşefeyle elde ettiği idraklere denk gelebilir. Ancak bütün bu idraklerin birleştiği yer olan kalp insandaki fiziksel kalpten farklı olarak insan hakikatine karşılık gelir. Bu anlamda kalp, âlemi emirden, ölümsüz, kendisinde marifetullahın gerçekleştiği yerdir. Treiger'e göre her ne kadar Gazzâlî kalp kavramını birçok farklı bağlamda farklı anlamlarda kullanmışsa da bu kavramın filozoflardaki "*nefs-i natıkaya*" denk geldiğini söylemek daha doğru bir yorum olacaktır<sup>6</sup>.

Gazzâlî'nin akıl konusundaki görüşlerini sistematize etmenin zorluğu, onun değişik kitaplarında akılla ilgili farklı görüşleri dile getirmiş olmasından kaynaklanır. Onun akılla ilgili görüşleri ilk bakışta çelişki barındırıyor görünmesine rağmen, bu görüşleri dikkatle takip edildiğinde farklılığın bazı sebepleri tespit edilerek bu çelişkinin açıklanabilir olduğu ortaya konabilir. Örneğin Gazzâlî'ye göre biri akıl tanımı yapmak isterse, onun akılı kaç kısma ayırdığını ve yaptığı tanımı hangi tür akıl için yaptığına dikkat etmesi gerekir.<sup>7</sup> Ya da bilgi elde etmede aklın rolünü tespit etmeye çalışıyorsa bilgi türlerini dikkate alması gerekir. Aksi takdirde Gazzâlî'nin bilgi elde etme hususunda bazı yerlerde aklın yetkinliğinden bahsederken, bazı yerlerde ise aklın yetersizliğinden bahsetmesi anlaşılabilir bir durum oluşturur. Bu tespit Gazzâlî'nin hayatının başından sonuna kadar hep aynı görüşleri ileri sürdüğü, fakat bazı noktalarda yanlış anlaşıldığı anlamına gelmemelidir. Zira kendisini bir hakikat araştırmacısı olarak nitelendiren Gazzâlî'nin<sup>8</sup> araştırmalarının sonucunda anlayışının farklı aşamalardan geçmiş olması gerekmektedir.

Gazzâlî, bazı eserlerinde ruh kavramını akli da içine alacak şekilde geniş anlamda kullanır.<sup>9</sup> Bu durumda onun ruh için yaptığı ayrımları dikkate aldığımızda onun akıl anlamına gelebilecek ruhanî ve hayvani ruhu kastetmediğini, ancak bu durumda insani ruhu, yani

<sup>6</sup> Alexander Treiger, *Inspired Knowledge in Islamic Thought*, Newyork: Routledge Yay., 2012, s.17,18.

<sup>7</sup> Gazzâlî, *İhyâ, Daru'l-minhac Yay.*, c.1, s.312-315; *İhyâ, Ahmet Serdaroğlu (çev.)*, c.1,s.215,216.

<sup>8</sup> Gazzâlî, *Arayışlar Kitabı, Osman Güman, (çev.)*, İst., İlke Yay., 2009, s.10.

<sup>9</sup> Gazzâlî, *İhyâ, Daru'l-minhac Yay.*, c.5, s.13-18; *İhyâ, Ahmet Serdaroğlu (çev.)*, c.3,s.9-12.

nefs-i natıkayı kastettiğini söyleyebiliriz. Gazzâlî'ye göre, farklı disiplinlerin insanın hakikatini temsil etmesi için kullandıkları kavramların ortak bir noktası vardır. Bu nokta da bütün bu kavramların aynı anlama isim olarak verilmiş olmasıdır. Örneğin filozofların nefs-i nâtika dedikleri şeye sûfiler kalb, kelâmcılar ise cism-i latif derler. Ona göre bu farklılık, ya insan hakikatini karşılması için tercih edilen kavramın farklı olmasından ya da verilen ismin insan hakikatinin bir mertebesine denk gelip diğerlerini dışarıda bırakmış olmasından kaynaklanmaktadır. Örneğin filozofların insan hakikatine nefis demeleri ile sûfilerin kalp demeleri arasında sadece farklı kelimenin tercih edilmesi sebep olmuştur. Bu durumda sûfilerin nefis dedikleri şey, filozofların hayvanî ve nebatî ruh dedikleri şeye karşılık gelir. Kelâmcıların insan hakikatine cism-i latif demeleri de yine insana canlılık veren ruh anlamına gelir ki bu, insanın hakikatini tümüyle temsil eden bir şey değildir. Gazzâlî'nin *İhyâda* belirttiğine göre kalp, ruh, nefis ve aklın iki türlü anlamları vardır. Bunların anlamlarından birincisi, bedendeki işlevi ile alakalı olarak maddi bir organımıza karşılık gelir. Bu kavramlar, aklî ilimlerin dünyevi olanları söz konusu olduğunda maddi organa karşılık gelen birinci anlamında kullanılabilir. Örneğin bir doktor ruh kavramını, kalpten damarlar vasıtasıyla bedenin her yerine yayılan, insana canlılık veren ve kalbin hararetinden oluşan latif bir buhar anlamında kullanabilir. Ruhu bu şekilde tanımlamak doktorun insan bedenini tedavi etme gayesine uygun olduğu için yanlış sayılmaz. Fakat aklî ilimlerden<sup>10</sup> insanı uhrevî alanda bilgilendirmeyi amaçlayan bir ilim, kalbi maddi açıdan değil, onun manevi yeteneklerini dikkate alarak tanımlamak zorundadır. Bu ilmin kendi amacına uygun olarak ruhu idrak ve bilgi elde etme yetisi olarak tanımlaması ise onun ikinci anlamı olur. Gazzâlî *İhyâ* adlı kitabında yukarıdaki dört kavramı da onların aklî ilimlerin uhrevî alanıyla ilgili tanımları olan ikinci anlamlarında kullanacağını söyler<sup>11</sup>.

Gazzâlî'nin âlem anlayışına baktığımızda, onun âlemi mülk ve melekût olmak üzere iki kısma ayırdığını görürüz.<sup>12</sup> Onun bu taksimatı kendisini hem bu muhtelif âlemlerle ilgili bilgilerin farklı taksimatına hem de ruhun bu farklı âlemlerle ilgili bilgileri elde etmesinde

---

<sup>10</sup> Gazzâlî birçok kitabında ilimler tasnifi yapar, bu kitabındaki tasnif ise şöyledir: ilimler 1) aklî ve 2) şer'î olmak üzere iki kısma ayrılır. Aklî ilimler de kendi içinde a) zorunlu ve b) kazanılmış (kesbî) olmak üzere ikiye ayrılır. Dinî hakikatlerin bilgisine ulaşma konusunda zorunlu bilgilerden ziyade daha çok kazanılmış bilgileri kullanırız. Kazanılmış bilgi de kendi içinde b1) dünyevî ve b2) uhrevî olmak üzere ikiye ayrılır. İşte Gazzâlî'nin yukarıda dört kavramı da ikinci anlamıyla anlamlandırmasını istediği ilim aklî ilimlerden kazanılmış olan uhrevî ilim kısmıdır. Şer'î ilimler ise peygamberden taklît yoluyla öğrenilir. Gazzâlî, *İhyâ*, Daru'l-minhac Yay., c.5, s.60-62; *İhyâ*, Ahmet Serdaroğlu (çev.), c.3, s.36-38.

<sup>11</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, Daru'l-minhac Yay., c.5, s.13-19; *İhyâ*, Ahmet Serdaroğlu (çev.), c.3, s.9-12.

<sup>12</sup> Gazzâlî, *Mearicü'l-kuds fi medarici ma'rifeti'n-nefs*, s.74-76; *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, s.59-61.

çeşitli yetilerinin olması gerektiğine götürmüştür. Bu sebepten dolayı o öncelikle adına ruh veya akıl dediği şeyin kendisini ve melekût âlemini kavrayabilecek niteliklerini ispat etmeye çalışır. Ona göre ruhun varlığı, öncelikli olarak başka delile ihtiyaç duymayacak açıklıkta bazı ayet ve hadislerin ifadelerinden anlaşılmaktadır. Bununla beraber o, ruhun varlığının akli olarak izahının şöyle yapılabileceğini söyler. Var olan şeyler bir takım hususlarda ortak olmakla beraber, onları bireyselleştiren diğer bir takım niteliklerde farklı olmaları gerekir. Tüm cisimler cisim olmaları bakımından müşterek oldukları halde bazıları hareket etme ve idrak etme özelliklerine sahip olmaları bakımından diğerlerinden ayrılırlar. Onların bu özelliklerinin cisim olmalarından kaynaklanması düşünülemez. Çünkü böyle bir durumda bütün cisimlerin hareket etme ve idrak etme yeteneklerine sahip olmaları gerekirdi. O halde onların bu özellikleri diğerlerinde olmayan başka hususiyetlerinden kaynaklanmaktadır. İşte bu hususiyet onların ruh sahibi olmalarıdır. Örneğin bitkilerin beslendiklerini, büyüdüklerini, çoğaldıklarını ve kendilerine özgü bir takım hareketlerde bulduklarını görmekteyiz. Onların bu şekildeki hareketleri cisim oluşlarından kaynaklanıyor olsaydı bütün cisimlerde bu hareketlerin görülmesi gerekirdi. Böyle olmadığına göre demek ki onların bu hareketleri cisim olmalarının ötesinde taşıdıkları bir manadan kaynaklanmaktadır. Gazzâlî'ye göre bitkilerdeki bu farklılığı sağlayan, onlara özgü olan ve hareket etmeyen cisimlerde bulunmayan şey nebati ruhtur. Bitkilerde olduğu gibi hayvanlarda da bitkilerin bu farklılıklarına ek olarak başka niteliklerin görülmesi, onların nebati ruha ilave bir şey taşıdıklarını gösterir. Bu ise hayvanî ruhtur. İnsanlarda ise bütün bunlara ek olarak eşyayı idrak etmede küllileri (tümel) kavrama yeteneği vardır. İnsanların küllileri idraki, onun diğer varlıklarda olmayan bir yetisinin varlığına işaret eder ki, bu da insanî ruh anlamına gelen nefis-i nâtıkadır<sup>13</sup>.

Gazzâlî'ye göre, aklın tanımı ve hakikati konusunda yapılan birçok tartışma onun birden fazla anlama sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Akla farklı isimlerin verilmesi bazen idrak edilecek eşyanın akla nispetine göre farklılık arz etmesinden kaynaklanırken, bazen de nefsin sahip olduğu farklı yetilere karşılık gelmesi yönünden kaynaklanmaktadır. Örneğin amelî akıl insanın bedensel hareketlerini idrak ettiği için, teorik bilgileri idrak eden nazarî akıldan farklı bir isim almıştır. Aynı şekilde nefsin bir yetisinin heyûlanî akıl diye isimlendirilmesi de, bulunduğu merteye açısından diğer akıllardan farklı olmasından kaynaklanmaktadır.<sup>14</sup> Gazzâlî filozofların bu farklılıkları dikkate alarak akli sekiz farklı anlamda kullandıklarını söyler. Bu isimlerden birincisi; fitrî (garizî) akıl olup kelâmcıların da

<sup>13</sup> Gazzâlî, Mearicü'l-kuds fi medarici ma'rifeti'n-nefs, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye Yay., 1988,s.42,42; Hakikat Bilgisine Yükseliş, Serkan Özburun (çev.), İstanbul: İnsan Yay., 1995, s.19-20.

<sup>14</sup> Gazzâlî, İhyâ, Daru'l-minhac Yay., c.5, s.13-18; İhyâ, Ahmet Serdaroğlu (çev.), c.3,s.9-12.

akıl dediklerinde kastettikleri şey bu akıldır. Gazzâlî, kelâmcıların akıl dediklerinde insandaki fitrî yeteneği ve zorunlu fitrî bilgileri kastettiklerini Ebû Bekir Bâkîllânî'den yaptığı bir akıl tanımına dayandırır. Gazzâlî'nin yaptığı bu alıntıya göre Bâkîllânî'nin tanımı şöyledir: “*Akıl kendisiyle mümkünü (câiz) mümkün olarak, imkânsız (müstehil) imkânsız olarak bildiğimiz zaruri bilgidir*”. İkincisi; ise teorik bilgileri idrak eden nazarî akıldır. Aklın aldığı diğer isimlerden dört tanesi nazarî aklın bulunduğu hallere karşılık gelir. Bunlar ise şunlardır: Heyûlânî akıl, bi'l-meleke akıl, bi'l-fiil akıl, ve akli mustefâd, yedinci isim nefsin hareketlerini idrak eden ve yöneten amelî akıldır. Sekizincisi ise faal akıl olup bu, nefsi-nâtikanın güçlerinin dışındaki bir akıldır<sup>15</sup>.

Aklın bütün bu anlamlarını içine alabilecek bir tanım yapmak mümkün olmadığı için Gazzâlî aklın tanımını akıl için tespit ettiği dört farklı anlam üzerinden ayrı ayrı yapmaya çalışır. Buna göre aklın birinci anlamı, insanı diğer canlılardan ayırt eden bir vasıf olmasıdır (garize). Bu vasfı sayesinde insan düşünce mahsulü olan ilim ve zanaatları elde etmeye elverişli bir durumda olur. Gazzâlî aklın insanda fitri bir özellik olduğunu hayat (canlılık) ve ayna örnekleriyle açıklar. Ona göre nasıl ki hayat canlı olan cisme cansız olan cisimden farklı bir şeyler temin ediyorsa akıl da canlıları düşünülerek elde edilmesi mümkün olan bilgileri elde etmeye uygun hale getirir. Ayna da nasıl ki bir özelliğinden dolayı diğer cisimlerden ayrılıp başka şeyleri gösterebiliyorsa, insanın akıl özelliği de ona başka şeylerin şekil ve renklerini hikâye edebilme imkânını verip onu diğer varlıklardan ayırır.<sup>16</sup>

Aklın ikinci tanımı: Gazzâlî'ye göre insandaki evveli bilgilere de akıl demek mümkündür. Çünkü bu bilgiler sayesinde insan imkânsız imkânsız olarak, mümkünü de mümkün olarak bilir. Aklın birinci tanımını kabul etmeyip sadece bu tanımla yetinen kişi onu doğru tanımlamış sayılmaz. Ama birinci tanımı asıl kabul edip bu ikinci tanımı ona eklerse, o zaman bu ikinci tanım da doğru kabul edilebilir. Gazzâlî bazı eserlerinde akla sadece zaruri, külli bilgiler anlamı yükler. Bu durumda akıl melekût âleminin bilgilerine ulaşma imkânına sahip olmadığı için Gazzâlî insana bu bilgiye ulaşma imkânı sunan başka bir gücün ihdasına ihtiyaç duyar. Bu güç *Mişkâtü'l-envar*'da aklın ötesinde, akla görünmeyi görebilen kutsî güçtür. Gazzâlî'ye göre insanların dinî inançları da onların sahip oldukları güçlere göredir. Yani insan dinî inançlarıyla ilgili bilgilerini hangi gücüyle temin ediyorsa, bu elde etme gücüne göre o bilginin bir değeri olur. Örneğin müşahade yöntemi ile elde edilmiş ilme

<sup>15</sup> Gazzâlî, Mi'yâru'l-ilim, Beyrut: Darü'l-Endülüs Yay., s.208-210.

<sup>16</sup> Gazzâlî, Şerefü'l-akl ve mahiyetuhu, Mustafa Abdulkadir Ata (thk.), Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye Yay., 1986, s.58,59; İhyâ, Darü'l-minhac Yay., c.1, s.312-315; İhyâ, Ahmet Serdaroğlu (çev.), c.1, s.215-217.



dayanan iman ile istidlal yöntemiyle elde edilmiş ilme dayanan iman derece bakımından birbirinden farklıdır. Çünkü Gazzâlî'ye göre müşahede yöntemiyle elde edilen bilgide kalbin itmi'nan elde etmesi, istidlalî yöntemle elde edilen bilgiye duyulan güvenden daha fazladır. Mücerret taklîdle elde edilmiş olanı ise bu ikisinden derece bakımından daha alt kategoridedir.<sup>17</sup>

Üçüncü tanım: Tecrübeyle elde edilmiş bilgilere de akıl demek mümkündür. Yukarıda ikinci tanımın doğru kabul edilmesi için gerekli olan şart, bu tanım için de geçerlidir.

Dördüncü tanım: İnsanda bulunan fitri kuvve (birinci anlamdaki akıl) öyle bir noktaya ulaşır ki bu akli elde etmiş kişi, tedbirini işlerin geçici lezzetlerine göre değil sonuçlarına göre alır. Gazzâlî'ye göre bu dört tanımı da akıl için kullanmak mümkündür.<sup>18</sup> Ancak bunlardan birincisiyle, herkeste zorunlu olarak var olan aklın temel ve en genel anlamının, fakat diğer üç anlamla ise daha sonra bir çabayla elde edilenin kastedildiğini söyleyebiliriz.

Frank Griffel, Gazzâlî hakkında yazdığı *Al-Ghazali's Philosophical Theology* adlı kitabında Gazzâlî'nin insanın özü ya da nefsi anlamında akıl hakkındaki düşüncelerinde Eş'arî ve felsefî anlayışlar karşısında çekimser kaldığını söyler. Ona göre Eş'arî'ler, insan aklını bedenindeki atomlarda yerleşik olan bir araz olarak kabul etmişlerdir. Filozoflar ise insan aklını kendisiyle kaim gayri maddi bir cevher olarak düşünmüşlerdir. Griffel'e göre, Gazzâlî, bu iki rakip açıklamadan filozoflara ait olanı 1097 ile 1106 yılları arasında yazdığı kitaplarında savunur. Bu tarihlerden önceki kitaplarında ise konuyla ilgili, bilinemezci bir tutum sergilediğini söyler. *İhyâ*'da ise bu iki rakip açıklamadan hangisinin doğru olduğu konusundaki bir soruya *İhyâ*'da cevap vermenin uygun olmadığını söylemekle birlikte *İhyâ*'nın diğer bölümlerinde bazen birinin bazen ötekinin doğru olduğu anlamına gelebilecek bir dil kullandığını söyler.<sup>19</sup>

Griffel'in işaret ettiği bu belirsizliğin bazı kitaplarında mevcut olmasına rağmen Gazzâlî'nin yukarıdaki açıklamalarına bakarak, diğer kelâmcılardan farklı, insanda aklın bir cevher olarak varlığını kabul ettiğini söyleyebiliriz. O, insanda bulunan bu cevherin aklın sahip olacağı farklı aşamaların meydana gelebilmesi için bir temel oluşturduğunu söylemektedir. Aklın insanda bulunan bir cevher olması anlamında Gazzâlî'nin yaptığı izahları ve verdiği örnekleri, son dönem Gazzâlî araştırmacıları olan Abdurrahman Bedevi ve

<sup>17</sup> Gazzâlî, *Miškâtü'l-envâr*, Abdülaziz İzzeddin Seyrevan (thk.), Beyrut: Âlemü'l-Kitab Yay., 1986, s.127; *Miškâtü'l-envâr*, Şadi Eren (çev.), İst.: Nesil Yay., 2007, s.62.

<sup>18</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, Daru'l-minhac Yay., c.1, s.314-315; *İhyâ*, Ahmet Serdaroglu (çev.), c.1,s,216.

<sup>19</sup> Frank Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, New York: Oxford University Press, 2009, s.285.

Wensinck, Platoncu hatırlama teorisine benzetir. Wensinck'e göre her ne kadar Gazzâlî bunun açıklamasını Kur'an'daki ayetlere dayandırsa da, bunu Farabi veya İbn Sina kanalıyla öğrenip öğrenmediğini sormamız gerekir.<sup>20</sup> Çünkü Gazzâlî, akıl cevherinde bütün bilgilerin saklı olarak bulunmasını yerin altında bulunan bir suyun bir vesileyle ortaya çıkarılması örneğiyle açıklamaktadır. Ya da ayna örneğini kullanırken aklî suretlerin akıl veya kalpte doğal olarak bulunduğunu; bu suretlerin ortaya çıkarılması yani, metafizik bilginin elde edilmesini aklın bedensel faaliyetlerden veya kalbin kötülüklerden arındırılmasıyla ortaya çıkacağını söylemektedir. Akılda veya kalpte fitrî olarak saklı bulunan bilgilerin bir sebeple açığa çıktığını söylemek, bu anlamda Sokrates veya Platonun hatırlama teorisini akla getirir. Bu izahını temellendirmek için zikrettiği ayetleri bu minvalde yorumlamaktadır. Örneğin *“Rabbın âdemoğullarının sulbünden zürriyetlerini çıkarıp da onları nefislerine karşı şahit tutarak ‘ben sizin rabbiniz değil miyim?’ diye buyurduğu vakit onlar da ‘evet, rabbimizsin’ dediler.”*<sup>21</sup> Ve *“...Allah insanları bir fitrat üzerine yaratmıştır”*<sup>22</sup> mealindeki ayetler gibi. Gazzâlî'ye göre bu ayette geçen fitrattan maksat, Allah'ın her insanı kendine iman etmeye uygun bir şekilde hatta belki de her şeyi olduğu gibi bilmeye uygun bir şekilde yaratmış olmasıdır. Bu noktada Gazzâlî sözlerine daha da açıklık getirerek bu ayette kastedilen hususun insanın sahip olduğu marifet ve bilgisinin potansiyel olarak aklın tabiatında mevcut olduğunu ileri sürmektedir. Bu açıklamalardan yola çıkarak Gazzâlî, insanları iki gruba ayırır. Birinci grup, yaratılışında kendisinde tabiat olarak bulunan bilgileri hatırlayıp Müslüman olurlar. İkinci grup ise bu saklı bilgilerden yüz çevirmek suretiyle unutup kâfir olurlar. Gazzâlî sahip olduğumuz bilgilerin, en azından Allah ile ilgili olanların akıl cevherinde tabiat olarak bulunduğu *“..Umulur ki hatırlasınlar”*<sup>23</sup> ve *“...Akıl sahipleri hatırlasın diye”*<sup>24</sup> gibi ayetleri delil getirir.<sup>25</sup>

Gazzâlî'ye göre, yukarıdaki dört farklı akıldan zorunlu bilgilere denk geleni hakkında pek bir ihtilaf yoktur. Ama diğer üçü akıl cevherinin farklı durumlarda bulunmasına denk geldiği zamanla daha yüksek mertebelere ulaşabilir. Bu akıllardan dördüncüsü nefsin kuvvelerinin kontrol altına alınmasıyla ve bazı dinî pratiklerle daha yüksek bir mertebeye doğru yol alırken, akıl cevherinin kalitesi onun bu farklılaşmasına daha az veya fazla imkân

<sup>20</sup> Necip Taylan, Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri, İst: İFAV Yay., 1989, s.150.

<sup>21</sup> Kur'an, 7/ 172.

<sup>22</sup> Kur'an, 30/ 30.

<sup>23</sup> Kur'an, 2/ 169.

<sup>24</sup> Kur'an, 5/7.

<sup>25</sup> Gazzâlî, Şerefü'l-akl ve mahiyetuhu, s.60,65; İhyâ, Ahmet Serdaroğlu (çev.), c.1, s.215-218.

verir. Tecrübi bilgi olarak tanımlanan akıl için de cevherî akıl belirleyicidir. Çünkü Gazzâlî'ye göre insanlardaki cevherî akıl herkeste aynı değildir. Bazı insanlardaki cevherî akıl daha güçlü olup az bir uğraş veya tecrübeyle bunlar daha fazla mesafe kat edebilir.<sup>26</sup>

Gazzâlî'nin son dönem akıl anlayışında her ne kadar filozofların nefis teorisinin izleri açık bir şekilde görülebilse de, onun felsefî bazı kavramları bilinçli olarak değiştirdiğini ileri sürenler de olmuştur. Bu anlayışa göre Gazzâlî'nin, felsefî teorileri felsefî olmayan kavramlarla anlatmasının sebebi, bu düşünceleri ulema arasında felsefî olanın kötü olduğu şöhretinden kurtarmaktır<sup>27</sup>. Gazzâlî bazı eserlerinde ise nefis, kalb, akıl ve ruh kelimelerinin farklı disiplinlerde farklı anlamlarda kullanıldığını ama kendisinin bu dört kelimeyi aynı manayı kastetmek üzere kullanacağını şöyle ifade eder:

*Bilmiş ol ki, insanın kalbinde (diğer duyularımızın eksikliklerine oranla) kemal sıfatlara sahip bir gözü vardır ki buna kimi zaman akıl, kimi zaman ruh, kimi zaman da insanî nefis ismi verilmektedir. Şimdi bir tek mana için kullanılan bu muhtelif isimleri, isimler çoğalınca anlamların da çoğalacağını düşünecek olanın kafasının karışma ihtimaline karşın, bir kenara bırakalım. Biz bütün bu kelimelerle karşılanan anlamla kastettiğimiz, akıllı kimseyi emzikteki bebekten, hayvandan ve deliden ayıran anlamı kastediyoruz. Biz bu anlama cumhurun istilahına (genel kullanım) uyararak akıl diyeceğiz.*<sup>28</sup>

Gazzâlî bu dört kelimeyi aynı anlamda kullandığı zaman ma'kûlâtın mahalli olan insanî ruhu kastettiğini başka eserlerinde de ifade etmektedir.<sup>29</sup> O, insanın ruh ve bedenden müteşekkil olduğunu söylediği eserlerinde, bu dört kelimeyi aynı anlamda kullanırken, insanın üç şeyden oluştuğunu söylediği eserlerinde ise ruh ve nefsi farklı anlamlarda kullanır. Örneğin *Mearicu's-salikin* adlı eserinde ruh kelimesini kelâmcıların kullandığı gibi “insana canlılık veren damarlardaki latif bir cisim” anlamında kullanırken, nefis kelimesini ise “kendisiyle kaim, bir mahalde bulunmayan cevher” anlamında kullanır.<sup>30</sup> Aynı kitapta bazen de bunu “insanî (nefis) ve hayvanî ruh” kavramlarıyla ifade eder.<sup>31</sup>

<sup>26</sup> Gazzâlî, Şerefü'l-akl ve mahiyetuhu, s.66,69; İhyâ, Ahmet Serdaroğlu (çev.), c.1, s.221-223.

<sup>27</sup> Alexander Treiger, Inspired Knowledge in Islamic Thouth, Newyork: Routledge Yay., 2012, s.18.

<sup>28</sup> Gazzâlî, Mişkâtü'l-envâr, s.122; Mişkâtü'l-envâr, Şadi Eren (çev.), s.17,18.

<sup>29</sup> Gazzâlî, Mearicü'l-kuds, s.42; Hakikat Bilgisine Yükseliş, s.18; er-Risâletü'l-ledünniye, ”, Mecmuatu resaili'l-imam el-Gazzâlî, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye Yay., 1986, s.91.

<sup>30</sup> Gazzâlî, “Miracu's-salikin”, Mecmuatu resaili'l-imam el-Gazzâlî, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye Yay., 1986, s.88.

<sup>31</sup> Gazzâlî, Miracu's-salikin, s.89

Gazzâlî'nin kelâm ilmi hakkındaki değerlendirmelerine baktığımızda, onun akıl hakkındaki görüşlerinin bir yansımasını görmek mümkündür. Yine bu konuda da farklı değerlendirmelerin olduğunu ve bu farklı değerlendirmelerin kavramların farklı anlamlarda kullanılmış olunmasından veya anlamın bir veçhesinin dikkate alınmış olmasından kaynaklandığını söylemektedir. O, bazı tasavvufçuların akli eleştirmelerini ve bazı ehli hadis âlimlerinin kelâmı zemmetmelerini yukarıdaki tespitiyle çözmeye çalışır. Ona göre aklın tasavvufçularca yerilmesi onun sadece cedel anlamında kullanılmış meşhur anlamından kaynaklanmaktadır. Kelâmcıların yerilmesi de yine aynı şekilde kelâmcılarla bazı yöntem ve usullerin aynileştirilmesinden kaynaklanmaktadır. Aksi takdirde kelâm eğer dinî inançları savunma ve sağlamlaştırma ise bunun yerilmesi mümkün değildir.<sup>32</sup>

Gazzâlî'nin akıl ve kelâm ile ilgili değerlendirmelerinden anlaşılıyor ki, ona göre bilgi sadece zihinde bazı algıların tertip ve düzenlemesinden ibaret değildir. Belki de bunlardan daha üstünü bilgisinin sağlam olmaklığı açısından insanın iradî olarak elde ettiği bilgiye kalbin onay vermesidir. Gazzâlî'nin akıl ve kelâm hakkındaki değerlendirmelerinden yola çıkarak onun iki tür bilgi elde etme yolunu birbiriyle kıyasladığını söyleyebiliriz. Bunlardan birinci yol, daha çok formel bir yöntemle kesin bilgiye ulaşacağına inanır. Yöntem olarak daha çok cedel, safsata ve münazarayı kullanır. Bu yöntemler ise hakikatin ortaya çıkarılmasından ziyade aradaki tartışmanın bir tarafın yenilgisiyle sonuçlanmasına götürür. Bu yöntem insanlar arasında zıtlaşmayı daha da arttıracığı için her iki tarafı da hakikate ulaşma amacından uzaklaştırır. Gazzâlî'ye göre bu yöntemin bazı faydaları olsa da halk için bu yöntemin zararı daha fazladır. Çünkü bu yöntemde amaçlanan hedef doğru bilgiye ulaşmak değil, aksine sahip olduğu bilgileri hakikat olup olmadıklarına bakmaksızın onları cedel sanatının inceliklerine göre tertip etmek suretiyle haklılığını ispat etmektir. Bu şekilde haklılığını ispat etmeye çalışan kişi hem kendine hem de rakibine zarar verir. Çünkü onun haklılığına kanıt olan şey, söylediklerinin hakikati değil yöntemi kullanmadaki ustalığıdır. Savunduğu görüşlerin doğruluğu yöntemle belirlenince onun görüşlerinde eğer bir hakikat varsa bile o buna varoluşsal düzeyde bir katılımla değil daha yüzeysel bir katılımla onları tasdik eder. Çünkü onların onayı tertip ve düzenindeki ahenge bağlıdır. Durum böyle olunca bütün dikkatler hakikatten ziyade düşünceleri haklı çıkaran tertip ve düzene, yani cedel sanatındaki inceliklere kaymaktadır. Bu durum doğruyu savunanda ihlası kaldırmakta rakibini

---

<sup>32</sup> Gazzâlî, İhyâ, Daru'l-minhac Yay., c.1, s.325,326; İhyâ, Ahmet Serdaroğlu (çev.), c.1, s.224,225.

ise mutaassıplaştırmaktadır.<sup>33</sup> Gazzâlî, cedel yöntemini çokça kullananları kendi ifadesiyle şöyle eleştirir:

*Bu yöntemin sahiplerini nefsin hevası, taassup ve mücadelecî hasma karşı duyulan nefret ve muhalif grubun buğzu kalbini öyle kapsamış, hakkın idrakinden öyle uzaklaşmıştır ki böyle bir insana: “Acaba Allah’ın kalbinden perdeyi kaldırmak suretiyle, gözle görülürcesine hakikatin hasmının fikirlerinde olduğunu sana göstermesini ister misin?” diye sorulduğu zaman hasmının sevinmesinden korkarak bu hakikate razı olmayacaktır. ....dolayısıyla bu yöntemin amacı hakikati keşfedip onu olduğu gibi bildirmek değildir.<sup>34</sup>*

## Sonuç

Sonuç olarak denilebilir ki, Gazzâlî’nin düşünce yapısı, filozofların ve sûfilerin kozmoloji anlayışlarından alınan öğelerle yeni bir safhaya ulaşmıştır. Her ne kadar Gazzâlî, Eş’arî anlayışın geleneksel kadim-hâdis ayırımına dayanan kozmoloji anlayışını sürdürse de, bu anlayışa filozofların aklî-heyulanî (ay üstü-ay altı) ve sûfilerin mülk-melekût anlayışlarını katmak suretiyle geliştirmiştir. Filozoflardan alınan bu anlayışlar bazen Gazzâlî’yi eski Eş’arî anlayışın kozmolojisini sürdürebilmeye zor durumda bırakmıştır. Örneğin o Eş’arî vesilecilik anlayışında Allah’ın aracısız yaratmasının yanında aracı vasıtalarla da yaratabileceği kabulünü eklemiştir. Gazzâlî’nin âlemde Allah’ın fiillerini açıklamak için kullandığı saat örneğinde<sup>35</sup> Gazzâlî’nin kelâmî ve felsefî kozmolojileri bir arada harmanladığını görebiliriz. Saat örneğine bir açıdan baktığımızda her şeyin irade edicisinin ve yaratıcısının Allah olması yönüyle kelâmî izler taşıdığını, diğer bir açıdan baktığımızda onun hareketlerinin birbirilerine sebep olması bakımından felsefî izler taşıdığını görebiliriz. Eş’arî kelâmın Allah’ın dışındaki her şeyi cevher-araz ayırımına tabi tutan anlayışının yerine, âlem mülk-melekût veya ay altı-ay üstü olarak taksim edildiğinde bunun beraberinde düşüncenin birçok alanında değişimler getireceği muhakkaktır. Gazzâlî’nin düşüncesine kattığı bu yeni öğelerin ortaya çıkardığı sonuçlara baktığımızda, bunu düşüncüyü geliştirmekten ziyade bir değişim olarak yorumlamak da mümkündür. Çünkü bu değişimlerle beraber hem insan tanımı hem bilgi tanımı hem de iman tanımı değişmiştir. Gazzâlî’nin daha önceki anlayışında, akıl insanda bilgileri kendisinde araz olarak taşıyan bir yetenek iken, felsefî ve tasavvufî

<sup>33</sup> Gazzâlî, İhyâ, Darü’l-minhac Yay., c.1, s.354-360; İhyâ, Ahmet Serdaroglu (çev.), c.1, s.245-248.

<sup>34</sup> Gazzâlî, İhyâ, Darü’l-minhac Yay., c.1, s.355; İhyâ, Ahmet Serdaroglu (çev.), c.1, s.246,247.

<sup>35</sup> Gazzâlî, Kitâbü’l-erbaîn fî usûli’l-dîn, Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye Yay., 1988, s.12,13; Kırk Esas, Yaman Arıkan (çev.), İst.: Eskin Matbaası Yay., 1970, s.22,23.

etkilerden sonra artık akıl birçok yetisiyle farklı âlemlerden mahiyetlerin bilgisine ulaşabilen, insanın özü ve mahiyeti denilen bir özellik kazanmıştır. Yeni anlayışta artık her türlü akli bilgi ya filozoflarda olduğu gibi faal akıldan taşması, ya da sûflerin ileri sürdüğü gibi müşâhede yöntemiyle kalbe doğan ilhamlar neticesinde elde edilir olmuştur.

Akıl ve bilgideki bu değişimin kendini dinî bilginin imkân ve kaynağında da göstermesi beklenir. Nitekim Gazzâlî, âlem, akıl ve bilgi konusunda yaptığı taksimata uygun bir ayırımı iman konusunda da yapmıştır. Bu ayırımı göre mülk âleminden edinilen bilgiye dayalı iman ile melekût âleminden elde edilen bilgiye dayalı iman aynı olmasının mümkün olmadığını söylemiştir. Böylece ona göre biri taklîdî olmak üzere üç türlü de iman olduğu ortaya çıkmıştır. Bunlardan taklîdî iman, tahkik edilmiş bir bilgiden ziyade var olan bilgilerin araştırılmaksızın olduğu gibi kabulüne dayanan sıradan halkın imanıdır. İkinci iman türü mülk âlemindeki varlıkları nazarı itibare alarak istidlal yöntemiyle ulaşılan bir iman türüdür ki Gazzâlî bu iman türü için avâmın taklîdî imanına yakın bir merteye olduğunu söyler. Üçüncü iman türü ise bilgi kaynağı melekût âlemi olan, yöntem olarak da müşâhede yöntemi kullanılarak elde edilen bir iman türüdür. Gazzâlî'ye göre bu iman türü âriflerin yakîn nuruyla elde ettikleri bir iman olup, kendi içinde birçok derecesi olan, diğer iman türlerine nazaran mertebesi en yüksek ve en kuvvetli olan iman türüdür.<sup>36</sup>

## Kaynakça

Gazzâlî (2009). Arayışlar Kitabı, çev: Osman Güman. İstanbul: İlke Yayınları.

Gazzâlî (1972). Delâltten Hidâyete, çev: Ahmet Suphi Furat. İstanbul: Şamil Yayınları.

Gazzâlî (1993). Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka, tahkik: Mahmut Bicu. <http://www.ghazali.org>, (23 Ekim 2012).

Gazzâlî (1995). Hakikat Bilgisine Yükseliş, çev: Serkan Özburun. İstanbul: İnsan Yayınları.

---

<sup>36</sup> Gazzâlî, İhyâ, Daru'l-minhac Yay., c.5, s.56; İhyâ, Ahmet Serdaroğlu (çev.), c.3, s.34,35.

- Gazzâlî (2011). İhyâ, Cidde: Daru'l-minhac Yayınları.
- Gazzâlî (1974). İhyâ, çev: Ahmet Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınları.
- Gazzâlî (2013). İslam'da Müsamaha, çev: Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Gazzâlî (1970). Kırk Esas, çev: Yaman Arıkan. İstanbul: Eskin Matbaası Yayınları
- Gazzâlî (1988). Kitâbü'l-erbaîn fî usûli'd-dîn, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye Yayınları.
- Gazzâlî (1988). Mearicü'l-kuds fî medarici ma'rifeti'n-nefs, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye Yayınları.
- Gazzâlî (1986). “Miracu's-salikin”, Mecmuatu resaili'l-imam el-Gazzâlî, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye Yayınları.
- Gazzâlî (1986). Mişkâtü'l-envâr, tahkik: Abdülaziz İzzeddin Seyrevan. Beyrut: Âlemü'l-Kitab Yayınları.
- Gazzâlî (2007). Mişkâtü'l-envâr, çev: Şadi Eren. İstanbul: Nesil Yayınları.
- Gazzâlî (tarih yok). Mi'yârü'l-ilm fî fenni'l-mantık, Beyrut: Dârü'l-Endelüs Yayınları.
- Gazzâlî (1986). “er-Risaletü'l- ledüniyye”, Mecmuaturesaili'l-imam el-Gazzâlî, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye Yayınları.
- Gazzâlî (1986). Şerefü'l-akl ve mahiyetuhu, tahkik: Mustafa Abdulkadir Ata. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye Yayınları.
- Griffel, Frank (2009). Al-Ghazali's Philosophical Theology. New York: Oxford University Press.
- Taylan, Necip (1989). Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri. İstanbul: İFAV Yayınları.
- Treiger, Alexander (2012). Inspired Knowledge in Islamic Thought. Newyork: Routledge Yayınları.