

Behruz Refi'i

Müslüman Alimlerin Eğitim, Öğretim ve Temelleri Üzerine Görüşleri

3

Muhammed Gazzâlî



el-Mustafa
yayinlari



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ





Behruz Refi'i

MÜSLÜMAN ÂLİMLERİN EĞİTİM, ÖĞRETİM VE TEMELLERİ ÜZERİNE GÖRÜŞLERİ

3

Muhammed Gazzâlî

Direktör
Ali Rıza A'rafî

Çeviri
Nurcan Altun



<https://t.me/caferilikcom>

www.caferilik.com

el-Mustafa Yayınları: 40

ISBN: 978-605-9982-21-4 (cilt 3)

ISBN: 978-605-9982-18-4 (takım)

T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı
Sertifika No: 27932

© el-Mustafa Yayınları, 2017

Bu kitabın tüm yayın hakları,
el-Mustafa Yayınları'na aittir.
Kaynak gösterilerek alıntı ya-
pılabilir, izinsiz olarak hiçbir bi-
çimde çoğaltılamaz, dağıtılamaz.

Uluslararası el-Mustafa Üniversitesi
Türkiye Temsilciliği



Müslüman Âlimlerin Eğitim, Öğretim ve Temelleri Üzerine Görüşleri 3. CİLT

Eserin özgün adı

آرای دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن جلد ۳

Yayın Yönetmeni

Dr. Cafer Yusufi

Yazar

Behruz Refîf

Çeviri

Nurcan Altun

Editör

Yusuf Tazegün

Tashih ve Redakte

Alptekin Dursunoğlu

Sayfa Düzeni

DBY Ajans

Kapak Tasarımı

Murat Bülbül

Birinci Baskı

İstanbul, Mart 2017

Baskı ve Cilt

Yılmaz Basın Yayın

Maltepe Mah. Litros yolu 2. Matbaacılar sitesi 3NB2

Topkapı / İstanbul • Tel: 0212 493 00 85

(Sertifika no: 27185)

Merkez Efendi Mah. Mevlana Cad. Aktaş Apt. No: 108

Zeytinburnu / İSTANBUL Tel: (0212) 664 46 40

el-mustafa@hotmail.com



<https://t.me/caferilikcom>

www.caferilik.com



İçindekiler

› Başlarken.....	9
Araştırma Gerekliliği.....	9
Araştırma Hazırlığı.....	11
Araştırma Yöntemi.....	12
Araştırma Kaynakları.....	13
Araştırmanın Sonucu.....	14

MUHAMMED GAZZÂLÎ

› Hayatı ve Eserleri.....	19
Gazzâlî'nin Hayatından (1058-1111)	21
Eserleri.....	28
› Birinci Bölüm: Felsefî Eğitim ve Öğretimin Altyapısını Oluşturan Unsurlardan Bazıları.....	34
Varlık.....	35
Varlığın Tanımı.....	37
Zihinsel Varlık.....	38
Varlık, Müşterek-i Manevîdir.....	39
Varlık ve Mahiyet İlişkisi.....	41
Vahdet-i Vücut.....	42
Allah.....	48



Teoloji.....	48
Tanrı'nın İspatı.....	49
Allah'ın Zâtı.....	52
Allah'ın Sıfatları.....	54
Allah'ın Görülmesi.....	59
Evren (Cihan).....	63
Allah'ın Evren ile İrtibatı.....	64
Yaratılış.....	65
Yaratmanın Mertebeleri.....	68
En Güzel Düzen.....	71
İnsan.....	73
İnsanın Yaratılışı.....	75
Nefis.....	78
Marifet.....	96
› İkinci Bölüm: Eğitim Mefhumu ve Tanımı.....	99
Lügatte Eğitim.....	99
İstılahta Eğitimin (Terbiyenin) Tanımı.....	100
Eğitimin Birkaç Tanımı.....	101
Gazzâlî'ye Göre Eğitimin Tanımı.....	104
Bu Tanımın Unsurlarının Kısaca Tahlil Edilmesi.....	111
› Üçüncü Bölüm: Eğitimin Mümkünlüğü ve Ölçüsü.....	114
Eğitimin Mümkünlüğü.....	114
İnsanın Karakteri Hakkında.....	116
Eğitimin Ölçüsü.....	123
› Dördüncü Bölüm: Eğitimin Zarureti ve Felsefesi.....	128
Eğitimin Zarureti ve Ehemmiyeti.....	128
Eğitim Felsefesi.....	134
› Beşinci Bölüm: Eğitim ve Öğretim Usulü.....	140
Usul Nedir?.....	141
Usulün Bazı Özellikleri.....	141
Usul Hangi Kaynaklardan Alınabilir?.....	142

Tanınmış Usullerden Bazıları.....	143
Gazzâlî'ye Göre Usul.....	143
1. İnsanın Zâtî Yüceliği Esası.....	144
2. Aktivite Esası.....	145
3, 4, 5. Mülazemet, Muhalefet ve Muvafakat Usulü.....	147
6. Benzersizlik Esası.....	156
7. Zamanla İlerleme Esası.....	162
8. Düşünce ve Davranışın (Batın ve Zahirin) Karşılıklı Birbirini Etkilemesi Esası.....	166
9. Çevrenin Arındırılması Esası.....	168
10. Tezkiyenin Öğretime Önceliği Esası.....	169
› Altıncı Bölüm: Eğitim Faktörleri.....	172
Eğitimde Kalıtımın Rolü.....	173
İslam'ın Kalıtıma Bakışı.....	174
Gazzâlî'ye Göre Eğitimde Kalıtımın Rolü.....	178
Eğitimde Çevrenin Rolü.....	180
Çevre Faktörü Kavramı.....	180
Çevresel Faktörlerin Türleri.....	181
Gazzâlî'nin Çevresel Faktörler Hakkındaki Görüşü.....	182
1. İnsan Harici Faktörler.....	182
2. İnsan Kaynaklı Faktörler.....	184
› Yedinci Bölüm: Eğitimin Hedefleri.....	199
İnsan Davranışında Hedefin Önemi ve Konumu.....	199
Hedef Kavramı ve Hedefin Mahiyeti.....	200
Eğitim Felsefelerinin Hedefe İlgisi.....	201
Eğitim ve Öğretimde Kesin Hedeflerin Belirlenmesinin ve Tanımlanmasının Önemi ve Faydası.....	202
Eğitim Hedefinin Genel Özelliklerinden Bazıları.....	204
Eğitim Hedeflerinin Kaynakları.....	205
Eğitim Hedeflerinin Bir Kısmıyla Tanışma.....	206
Gazzâlî'ye Göre Eğitim Hedefleri.....	207
1. Yaşam Hedefleri.....	210



2. Akıl Etme.....	219
3. İlim ve Tecrübenin Yüceliği.....	228
4. Meslek Eğitimi.....	253
5. Ruhun Uçması.....	266
6. Nefis Terbiyesi.....	269
7. Ahlak Yüceliği.....	275
› Sekizinci Bölüm: Eğitim Yöntemleri.....	287
Yöntemin Tanımı.....	288
Yöntemin Üslupla Farkı.....	289
Yöntem Türleri.....	292
İslamî Öğretim Kültüründe Eğitim Yöntemi, Usulü ve Fenni.....	293
Eğitim Yönteminin (Usulü) Özel Anlamıyla Tanımı.....	295
Yöntemin Diğer Eğitim Sistemi Unsurlarıyla İrtibatı.....	295
Gazzâlî'ye Göre Eğitim Yöntemleri.....	297
Gazzâlî'nin Eserlerinde Eğitim Yöntemlerini Tanıma ve Sınıflandırma Yöntemi.....	299
Gazzâlî'nin Kabul Ettiği Eğitim Yöntemlerinden Bazıları.....	301
1. Öğretim.....	303
2. Zıddını Yapma, Nefse Dayatma veya Muhalefet Yöntemi.....	308
3. Kötünün Daha Az Kötü Olanla Def Edilmesi Yöntemi.....	312
4. İyiliği Emretmek ve Kötülükten Sakındırmak.....	313
5. Müşahede ve Tefekkür.....	317
› Kaynakça.....	322

Başlarken

Bşerinin birinci cildinin önsözünde de değindiğimiz gibi bu görüşlere ulaşılması, düzenlenmesi ve sınıflandırılması, bir taraftan Müslüman düşünürlerin ilim ve marifet hazinelerinin üzerindeki örtülerin kaldırılmasıdır; diğer taraftan bu alanda karşılaştırmalı çalışmaların ve eleştirilerin yapılmasına zemin hazırlanmasıdır. Bütün bunlardan maksat da İslamî eğitim alanında yeni görüşlere ulaşabilmektir. Bu ciltde Gazzâlî'nin eğitimle ilgili görüşlerine yer ayırdık.

Araştırma Gerekliği

Gazzâlî, İran ve İslam tarihinin ve kültürünün seçkin şahsiyetlerindendir. Bu çalışmanın ilk bölümünde değinildiği gibi bazı Şia büyüklerinin ona özel bir ilgisi vardı, Ehl-i Sünnet'te de yeri ayrıdır.

Gazzâlî'nin önemi ve seçkinliği ilmî ve ahlâkî yenilikçiliğinde, kendi asrına hâkim olan felsefî kültürü reddinde, fakihlerin, batınîlerin, sûfilerin, vaizlerin ve idarecilerin postuna çökmesinde vs. hülâsa edilemez. Bu risaleyle ilgili olduğu kadarıyla o, büyük eğitimcilerden ve İslam dünyasının namlı eğitim araştırmacılarından biriydi. Onun eğitimle ilgili düşünceleri asırlarca İslam dünyasının eğitim kültürüne hâkimdi. Büyük eğitimciler, kendi eği-





tim yöntemlerinde ve bakışlarında –bilinçli veya bilinçsiz- onun eserlerinden ve düşüncelerinden ilham almışlardır.

Bununla beraber ne Gazzâlî'nin eğitimci yönü İranlılar tarafından tanınmıştır, ne de onun diğer yönleri üzerinde olması gerektiği gibi durmuşuzdur. Abartısız söyleyeyim, Gazzâlî üpkü bu memleketin tarihinin diğer büyük adamları gibi, genel olarak İslam kültüründe ve tarihinde, özel olarak da İslamî eğitim-öğretim felsefesi ve tarihinde kendisine gösterilen az ilginin mağdurlarından biridir.

Gazzâlî hayatı ve düşünceleri araştırılmayacak, kendisinden bahsedilmeyecek, hakkında yazılmayacak ve üzerinden geçilip gidilecek bir kimse değildir.

Gazzâlî'nin İslamî düşüncenin tarihsel seyrindeki konumu çok yücedir. Kendisine yapılan onca tenkitle beraber ayrıcalıkları ve aydınlığı inkâr edilemez. Örneğin:

1. Gazzâlî'nin bilimsel ve ruhsal cesareti, kalıpların dışına çıktığı herkes tarafından bilinmektedir. Bu hakikat, hem onun kültürel ve bilimsel hayatında, hem de yazılı eserlerinde kendisini açıkça göstermektedir.

2. Fikirselsistematiği ve marifetin ayrı ayrı parçalarına tek bir yapı kazandırması, onun imtiyazlarından bir diğeri sayılmaktadır. Bu sistematiğin en güzel aynası, bilgileri bir araya toplayan *İhya-i Ulumi'd-din* kitabıdır.

3. Ayrıca sunduğu teoriler ve sahip olduğu derinlik –özellikle psikolojik meselelerde ve de ahlâkî ve eğitimle ilgili konularda- Gazzâlî'nin eserlerine aşina olanlara gizli değildir. Nitekim araştırma üslubu ve dayandığı ilmî yöntem, İslamî düşünce tarihinde kalıcı olmuştur. Şüphesiz bu alanda daha saf düşüncelere de şahit olduk.

4. Dinî heyecanı, ahlâkî taahhüdü, dinî metinlere bağlılıkla irfanî heyecanı bir araya getirmesi bu değerli şahsiyetin diğer özelliklerinden biridir. Elbette *Tehafütü'l-Felasefe* kitabındaki felsefeye karşı gösterdiği sevgisizlik unutulamaz ama filozofça akıl yürütmeleri ve fikir üretmeleri, teorik ve amelî hikmette Yunanlı ve



Müslüman filozofların düşüncelerinden etkilenmesi de görmezden gelinemez.

5. Şimdiye dek değinilenlerden, Gazzâlî'nin ahlâkî konulara “yeni bir düzen getirdiği”, “ahlâkî ve irfanî birbirine yakınlaştırdığı”, “ruhsal tahlil”, “psikolojik kılı kırk yarmalar” ve “Yunan düşünce çemberinden çıkarak dinî naslara güven” gibi “saf araştırma yöntemlerini kullandığı” anlaşılmaktadır. Böylece kendinden geriye paha biçilemez bir miras bırakmıştır. Ayrıca İslamî düşünce tarihinde, ameli hikmet alanındaki teorilerin eksikliğini bir ölçüde telafi etmiştir.

Araştırma Hazırlığı

Farsça'da Gazzâlî'nin eğitimle ilgili görüşleri üzerinde –diğer birçok Müslüman eğitimcininki gibi- çok fazla çalışılmamıştır. Kültür tarihlerindeki dağınık birkaç işaretten, birkaç biyografiden, birkaç bitirme tezinden, bazı kısa makalelerden ve bazı kitaplardaki bölümlerden başka Gazzâlî'nin şahsiyetinin bu yönüyle ilgili elimizde bilgi yoktur.

Bu alanda Araplar bizden çok çok ileriye gitmiş ve yazarın bildiği kadarıyla Gazzâlî'nin eğitim konusundaki görüşleriyle ilgili en az on altı müstakil kitap yazmışlardır. Bunlar:

Bahs fi'l-Mezheb e't-Terbevi inde'l-Gazzâlî (Fethiye Hasan Süleyman, 2. Baskı, Kahire, 1354)

Ebu Hamidu'l-Gazzâlî Nemuzica li't-Terbiyeti fi'l-Fikru's-Sufi (Abdulmuti Keylanî, 1991)

el-Adabu'l-Teamuliyye fi Fikru'l-İmam Gazzâlî (Ahmet Hâce, Beyrut, 1406/1986)

el-Alakatu beyne'l-İlm ve Taallüm inde'l-Gazzâlî (Seyyid Abbas Molla, Mekke-i Mükerrreme, 1407)

el-Fikru't-Terbevi inde'l-Gazzâlî kema yebdu min Risale: Eyyuhe'l-Veled (Abdulgani Abud, Kahire, 1982)

el-Fikru't-Terbevi inde'l-İmam Gazzâlî (Abdülemir Şemseddin, Beyrut, 1985)





el-Gazzâlî el-Muallimu'l-Mürebî (İbrahim el-Kıtan, Kahire, 1362/1962)

el-Gazzâlî ve vesayayı Terbeviye (Ali el-Câbirî, Basra, 1979)

el-Marifetu inde'l-Gazzâlî, Nazariye-yi Terbeviyyetu't-Talimiyye (Hasan Buzun, Beyrut, 1977)

el-MinHaccu't-Terbevi fi Fikr Ebî Hamid Gazzâlî Ahmed Ganum, 1992)

et-Terbiyeti inde'l-İmam Gazzâlî (Adnan Abdülkadir Derviş, 1997)

et-Terbiyetu'l-İslamiyye inde'l-İmamu'l-Gazzâlî (Eyüp Dehlul-lah, Beyrut, 1417/1996)

et-Tevcihu'l-İslamî li'n-Neş'i fi'l-Felsefeti'l-Gazzâlî (Arif Müfzi Bercis, Beyrut, 1401/1981)

Hasaisu't-Terbiyeti'l-İslamiye inde'l-İmam el-Gazzâlî (Ahmet Arafat el-Gazî, Kahire, 1416)

Melamihu'l-Felsefeti't-Terbeviyyetu't-Talimiyye inde'l-Gazzâlî (Abdullah Terval, Rabat)

Nazariyetu't-Terbiyyetu'l-Halkiye inde'l-İmam Gazzâlî (Abdulahafız Ahmed Alavî Berizat, Umman, 1984)

Bu arada Mısırlı araştırmacılarından Dr. Fethiye Hasan Süleyman hanımın kitabı, yapılan en eski araştırmadır ve yayınlanmasının üzerinden 60 yılı aşkın zaman geçmiştir.

Bu yazdıklarımızın yanı sıra Gazzâlî'nin eğitimle ilgili görüşlerini şerh eden onlarca makale, bitirme tezi ve çok sayıda dergi sayısı vardır ama bunları zikretme imkânına sahip değiliz.

Araştırma Yöntemi

Konuları sunarken en iyisinin, Gazzâlî'nin sayısız eserlerinde dağınık halde bulunan dolaylı ve dolaysız eğitimle ilgili noktaları, sağlam bir projeye ve günümüz eğitim metinleriyle uyumlu olarak yazmak olduğunu düşündük. Böylece mütalaa edilmesi daha kolay olacaktır. İmkânlar elverdiği ölçüde Gazzâlî'nin eğitimle ilgili görüşlerini, Müslüman veya gayrimüslim diğer eğitimcilerin eğitime dair görüşleriyle kıyasladık ve de gücümüz yettiğince Gazzâlî'nin

eğitim görüşlerinin kökünü Kur'an'da, sünnette ve ondan önceki eğitimcilerin eserlerinde bulmaya ve göstermeye çalıştık.

Aynı şekilde diğerlerinin Gazzâlî'nin eğitimle ilgili görüşlerine eleştirilerini de gözden kaçırmadık; ama iki-üç örnek dışında Gazzâlî'nin eğitimle ilgili düşüncelerinin eleştirisini atladık. Çünkü bu işin kendisi kapsamlı başka bir çalışmayı gerektiriyor. Ayrıca bu konu hakkında dağınık birkaç işaretle yetinilmesi gerektiğine inanıyoruz, zira bu iş, Gazzâlî'nin ilmi-eğitsel şahsiyetinin zayıflamasıyla sonuçlanabilir.

Araştırma Kaynakları

Araştırmacı, Farsçada Gazzâlî hakkında yazılan ve ulaşabildiği bütün kaynakları mütalaa etmiş, diğerlerinin Gazzâlî ile ilgili söylediklerinden haberdar olmak istemiştir. Arapça kaynaklardan da birçoğunu görmüş ve okumuştur. Bundan da öte konuları daha iyi anlamak, anlatmak, karşılaştırmak ve tahlil etmek için birçok eğitim konulu metine ve esere başvurmuş ve dipnotlarda bunları zikretmiştir.

Ancak onun işinin aslı ve esası, Gazzâlî'nin kendi eserleri olmuştur. Gazzâlî'nin fikhî kitapları dışında ulaşabildiği tüm eserlerini baştan sona mütalaa etmiş, bir kitabın kenarında köşesinde kalabilecek eğitimle ilgili bir noktayı gözden kaçırmamak için uğraşmıştır.

Aynı şekilde bu çalışmada Gazzâlî'nin kendi eserleri üzerinde durmanın önemi açısından, Ebu Hamidî'nin özgünlüğünü göstermek ve diğerlerinin düşünce ve inançlarını Gazzâlî'ye yüklemek gibi ithamlardan korunabilmek için defalarca onun eserlerine rücu etmiş; kitabın başından sonuna kadar işinin mihverinin Gazzâlî'nin sözleri olmasına çalışmıştır.

Söylemek gerekir ki araştırmacının işinin temeli eserlerden doğrudan istifade etmek ve aracı (ikinci el) kaynaklara dayanmaktan kaçınmak olmuştur. Bazen bu tür kaynaklara bakmak zorunda kalmıştır; ama bu gibi durumlarda muhakkak asıl kaynağa başvurmuş, konunun geçtiği ana kaynakta konuyu görmüş-



tür. Sadece birkaç yerde kaynağın aslına ulaşamamıştır; Cahiz'in *Risale* adlı eseri gibi.

Araştırmanın Sonucu

Bu kitapta öncelikle Gazzâlî'nin hayatından ve eserlerinden bahsedilmektedir. Muhtasar olarak ve üzerinde yorumda bulunmadan yazılmıştır.

Birinci bölümde Gazzâlî'nin eğitimle ilgili düşüncesinin felsefi temellerinin bir kısmına ve Gazzâlî'nin varlık, Tanrı, dünya ve insana dair yaklaşımına değinilir.

Eğitim kavramı ve tanımı ikinci bölümde incelenmiştir ve bu yolla bazı büyük eğitimcilere göre eğitimin tanımının ne olduğu aktarılmıştır. Bölümün sonunda Gazzâlî'ye göre eğitim tanımı ve tahlili yapılmıştır.

Üçüncü bölüm eğitim imkânı ve ölçüsü hakkındadır. Bu bölümde Gazzâlî'nin dilinden bu iki konu açıklanmış, Gazzâlî'ye göre insanın karakteri ve insanların eğitimi özümsemede birbirlerinden farklı olmalarının sebebi işlenmiştir.

Eğitimin zaruretinden ve felsefesinden dördüncü bölümde bahsedilmiştir. Bu bölümde eğitimin zarureti ve önemini şerh etmek için Gazzâlî'nin eserlerinden çıkarılan on iki noktaya değinilmiştir. Gazzâlî'nin eğitim felsefesini ortaya çıkarabilmek için onun eğitim sisteminde eğitim felsefesinin yaradılış felsefesinden ayrı olmadığı hatırlatılıyor.

Beşinci bölümde eğitim ve öğretim esasları anlatılmıştır. Açıklamasında esasın lügat ve ıstılah anlamlarına değinildikten sonra eğitim esaslarının özelliklerinden bazıları anılmış, eğitim esaslarının keşfedildiği kaynaklar ve bilinen bazı eğitim esasları işlenmiştir. Sonra araştırmacının, Gazzâlî'nin eserlerinden çıkardığı eğitim esasları arasından on esas şerh edilmiştir.

Eğitimle ilgili etkenler altıncı bölümün konusudur. Burada eğitimde kalıtımın rolüne ve eğitimde çevrenin tesirine değinilmiştir. Çeşitli çevresel etkenler şerh edilmiş ve bunların her biri Gazzâlî'nin dilinden incelenmiştir.



Yedinci bölümün konusu eğitim hedefleridir. Bu bölümde hedef kavramının ve mahiyetinin beyan edilmesinin yanında, eğitim hedeflerinin özelliklerinden bazılarına, eğitim hedeflerinin kaynaklarına ve çeşitli eğitim ekollerinin eğitim hedeflerinden bir kısmına işaret edilmiştir. Sonra Gazzâlî'ye göre nihaî, ara ve bölüm hedefleri işlenmiş ve onun nazarında yedi hedef ayrıntılı şekilde incelenmiştir.

Bu eserin sekizinci bölümü Gazzâlî'nin eğitim yöntemleri hakkındadır. Araştırmacı yazar bu bölümde önce yöntemin üslup ve teknik ile arasındaki farkı ve her birinin tanımını anlatmıştır. Yöntemlerin eğitim sisteminin diğer unsurlarıyla irtibatından da bahsetmiştir. Sonra Gazzâlî'nin eserlerinde eğitim yöntemlerinin tanınması ve sınıflandırılması yöntemine işaret ederek bu eserlerde geçen beş yöntemi ayrıntılarıyla işlemiştir.

Bitirirken Hak Teâla'ya şükrediyor, değerli müelliflere ve bu projenin gerçekleşmesinde ve uygulanmasında emeği geçen herkese samimi teşekkürlerimizi sunuyoruz. Fikir erbabının, medrese ve üniversite camiasının bu eserle ilgili eleştirilerini, görüşlerini ve rehberliklerini bizden esirgemeyeceklerini ümit ediyoruz.





Muhammed Gazzâlî



Hayatı ve Eserleri ¹

Gazzâlî, Tûs'un altı büyük dehasından dördüncüsü², ender ve himmetli büyük bir adamdı. Ömür nakdini din ilimleri pazarına götürdü, kırk yıl³ İslâmî ilimler denizinde dolaştı ve marifet cevherini aradı.

- ¹ Gazzâlî hakkında daha fazla bilgi için bkz. *Ferar ez Medrese*, Abdülhüseyin Zerrinkub; *Gazzâlîname*, Celaleddin Hümaî; *Gazzâlî der Bağdat*, Edward Thomas, çev. Zebihullah Mansurî; Hüseyin Hidivcem'in *Kimya-yı Saadet'e* yazdığı "Mukaddime" ve *İhya-u Ulumi'd-Din*'in çevirisi; *Ebu Hamid el-Gazzâlî fî Zikr...*, Kahire, 1962; *el-Gazzâlî*, Yuhanna Kumeyr; *Siretu'l-Gazzâlî ve Ekvallil-Mutekaddimîn fihi*, Abdülkerim Osman, Dimeşk; Murtaza Zübeydî'nin *İthafu's-Saadeti'l-Muttakin bi Şerh-i Esrar-ı İhya-u Ulumi'd-Din'e* yazdığı mukaddime, Beyrut; *el-Gazzâlî ve Lumehat anî'l-Hayatu'l-Fikriyetu'l-İslamiye*, Bahaddin Reyyan; *el-Gazzâlî*, Taha Abdalbaki Server; *el-Gazzâlî*, Ahmed Ferid Rifâî, Kahire; *Feylosofi'l-Gazzâlî...*, Abdülemir el-A'sım; Abdurrahman Bedevî'nin Gazzâlî'nin teliflerine yazdığı mukaddime; *el-Gazzâlî*, Teyessir Şeyhu'l-Arz; *el-Gazzâlî*, Baron Carra de Vaux, çev. Adil Zaiter; *Hüccetü'lislam el-İmam Gazzâlî*, Hamza Neşretî; *el-İmam el-Gazzâlî beyn Madihiye ve Nagidiye*, Yusuf Kardavî; *el-Gazzâlî*, Muhammed Ebehî; *el-Gazzâlî*, Emin Hüseyin; *Fî Sohbeti'l-Gazzâlî*, Ebubekir Abdurrezzak; *eş-Şeyhu'l-Gazzâlî kema Arreftehu: Rihlete Nisf-i Karn; Sima-yı Gazzâlî ez Menzer-i Muhalişan ve Muvaşikan*, Yusuf Kardavî, çev. Ferzad Mirzaî; *el-İmam Gazzâlî: Derasa ve Tahlil*, Semih Atıf Zeyn; *et-Terbiyetu ve's-Siyasete inde Ebi Hamid el-Gazzâlî*, Ahmed İrfan el-Gazî; *el-Hakikatu fî Nazari'l-Gazzâlî'nin mukaddimesi*, Süleyman Dünya; *İtirafatu'l-Gazzâlî*, Abduldaim Ebu'l-Ata el-Bakrî; *el-Gazzâlî*, Mustafa Galip; *Ebu Hamid Gazzâlî*, Muhammed Sâdık Arcun; *Ghazâlî*, La Raison et le Miracle, Paris, Maisonneuve; Laros, Aveecle Concours de l'Unesco, 1987, XXV+ s. 196; Arif Tamir, *al-Ghazali- Falsafa Waddin*, Riyad, el-Rayyes Kitapları, Londra, 1987; w. Montgomery Watt, *The Raith and Practise of al- Ghazali*, 1953; Boyges, M. *Essai de Chronologie des Oeuvres de la al-Ghazali*, editör M. Allard, Beyrut, 1959; Wensinck, A.J., *La Pense de Ghazzali*, Paris, 1940.
- ² Bu altı deha şunlardır: Şahname yazarı filozof Ebu'l-Kasım Firdevsî (ö. 411-416 k.); Tehzip ve İstıbsar'ın ve Tıbyan Tefsiri'nin yazarı Şeyh Tûsî (ö. 460 k.); Siyasetnâme'nin yazarı Selçuklu veziri Nizamü'l-Mülk (ö. 485 k.); İmam Muhammed Gazzâlî, Sevanihu'l-Uşşak'ın yazarı Ahmed Gazzâlî (ö. 520 k.); Ahlâk-ı Nasırî'nin yazarı Nâsiruddîn Tûsî (597-672 k.)
- ³ *Mekâtib-i Farsi-yi Gazzâlî*, Gazzâlî, Abbas İkbal baskısı, s. 12.

Öyle bir yere vardı ki düşünceleri ve sözleri, kendi zamanının bilginlerinin bilgisinden daha ileriye gitti. ⁴

Kendisi bir süre kötü dostların şerriyle iyiyi kötüye sattı ve havai oldu; ⁵ ama sonra Allah Teâlâ'nın lütfuyla yolu buldu. ⁶ Basiret gözünü olup bitene açtığındaysa cihanı olduğu gibi gördü ve herkesi sarstı. ⁷

Şüphesiz o seçkin âlimlerden ⁸, İslam âleminin en büyük şahsiyetlerinden ⁹ biridir. Kendi yaşadığı dönemden bugüne kadar sürekli düşünce erbâbını nefis fikirleriyle, ilmî cesaretiyle ve ihya edici hareketiyle meşgul edebilmeyi ve ilmî mirasının dünün ve bugünün önde gelen ilim adamlarına ilham kaynağı olmasını sağlamayı başarmıştır. ¹⁰

Ebu Hamid parlak zihninin bereketiyle, bilinçli anlayışıyla, hakemlik eden aklıyla, hızlı araştırmacı düşüncesiyle, ¹¹ yüce himmeti ve uzun yıllar süren çalışmasıyla kendi döneminin ilimlerinin çoğunda uzmanlaştı. Uyanık ruhu ve sorgulayan yapısı neticesinde fakihlerin sapmalarını ve sadece zahire bakan düşüncelerini, ¹² filozofların Yunan etkisinde kalışlarını, ¹³ mütekellimlerin donukluğunu ve taassubunu, ¹⁴ sūfîlerin bi-

⁴ A.g.e.

⁵ *Cevâhiru'l-Kur'an*, Gazzâlî, mütercim bilinmiyor, Hüseyin Hıdivcem baskısı, s. 64.

⁶ A.g.e.

⁷ *Mekâtib*, s. 12.

⁸ Ebubekir bin Arabî (ö. 543 k.) *Kanunu't-Tevîl*, s. 111 ve 120'de Gazzâlî'den, Farsça 'danişmend' kelimesini kullanarak bahsediyor. Bu, Gazzâlî'nin bu lakaba yaşarken de sahip olduğunu gösteriyor. Yine bkz. *İzharu'r-Riyad*, 3/ 91.

⁹ Molla Sadra *Mefatihü'l-Gayb*'da (Hacevî baskısı, s. 243) Gazzâlî'yi "Bazı İslam Büyükleri" şeklinde yâd etmiştir.

¹⁰ Bu nüfuzun bir örneğini yine Molla Sadra Şirazî'de görmek mümkündür. Müslüman filozofların büyüklerinden olan Sadra, Üstad Seyyid Celal Aştıyanî'nin deyişiyle Gazzâlî araştırmalarını, İslamî maariflerin önemli bölümlerinde muhterem saymaktadır. (Risale-i Nuriye der Alem-i Misal, Bahaî Lahicanî, Seyyid Celaleddin Aştıyanî baskısı, s. 39) Söylemek gerek ki Üstad Aştıyanî bazı eserlerinde (Usul-u Maarifin mukaddimesi, Feyz-i Kâşânî, s. 8 ve 112; Şerh-i Risaletü'l-Meşarî'in mukaddimesi, Molla Muhammed Cafer Lahicanî, s. 31; eş-Şevahidu'r-Rububiye, Molla Sadra, Aştıyanî baskısı, s. 71, 72, 76, 77) Gazzâlî'ye yüklenmiştir. Ancak Risale-i Nuriye der Alem-i Misal'in mukaddimesinde, sayfa 79'da şöyle yazıyor: "Bendeniz bu büyük adama (Gazzâlî'ye) eserlerimden birinde cüret göstermiş idim ve şimdi bunun için cidden özür dilemenin yeridir." Selam olsun ona.

¹¹ Bu tabirleri Molla Sadra, Ebu Hamid için kullanmıştır. (*Mefatihü'l-Gayb*, s. 97, 98)

¹² *İhya-u Ulumi'd-Din*, Gazzâlî, 2/ 236-238.

¹³ Bkz. *Tehafütü'l-Felasefe*, *el-Münkız mine'd-Dalal*, ikisi de Gazzâlî'ye ait.

¹⁴ *İhya*, 1/ 42-48; *Kimya-yı Saadet*, Gazzâlî, Hüseyin Hıdivcem baskısı, 1/ 89.

datlerini ve yalanlarını,¹⁵ vaizlerin dünyaperestliğini ve riyasını,¹⁶ idarecilerin zulmünü ve günahkârlığını¹⁷ örtmedi ve dik durdu. Dinin, ilmin, âlimin, ârifin ve idarecinin saygınlığını koruyabilmek için onlara karşı ayaklandı. Üzerlerindeki gaflet pasını, bidat tozunu, Yunan sürmesini¹⁸ silmeye ve dünyaperestliğin alçaklığını üzerlerinden atabilmek için bunu yaptı. O kendi dönemi için, din ilimlerinin perişan olmuş bayrağını kaldıran, gerçekten bin tane eli olan biri gibiydi.

İsevî hikmetle din ilimlerini canlandırdı ve Musevî beyaz el ile yakîn nişanelerini ortaya çıkardı.¹⁹

Ebu Hamid'in ömrü uzun sürmedi; ama manevî zembemi hep ak-maya devam etti. Din, marifet ve ahlâk yolundaki cihatları onu 'Ehlullah',²⁰ 'Hüccetu'l-İslam',²¹ 'İmamu'l-Eimme'²² ve Mevlânâ'nın deyimiyle 'Alimu'l-Alemeyn'²³ ve 'Mukteda-yı Cihaniyan'²⁴ yaptı.

Gazzâlî'nin Hayatından (1058-1111)

Tarihteki büyüklerin hayatında gezinmenin değeri, sanki başlangıçtan şimdiye dek yaşamış gibi olmakta, başkalarının hayatına ortak olmak sayılmasında ve başkalarının tecrübesinden faydalanmaktadır.²⁵

Gazzâlî'nin biyografisi, özellikle de dördüncü parçası, tarih insanlarına birçok nokta öğreten, çok hoş olaylarla doludur. Ancak onun başından geçenleri bu araştırmada şerh etmek mümkün olmadığından, mecburen bir bakışla yetineceğiz ve geçeceğiz.

¹⁵ *İhya*, 2/ 250-251; *Minhaccu'l-Abidin*, Gazzâlî, çev. Ömer bin Abdulcabbar Sadî Savî, Ahmed Şeriatî baskısı, s. 144.

¹⁶ *İhya*, 1/ 63-64.

¹⁷ *Mekâtib-i Farsî*, s. 12, 16-17.

¹⁸ İkbâl Lahurî'nin şu beyitlerine atfen: Yunan sürmesi gözünde olduğu sürece/ Süleyman'ın nurlarını asla göremezsın (*Külliyât-ı İkbâl*, Ahmed Sürüş baskısı, s. 106.)

¹⁹ Bu tabirler Molla Sadra'nın Gazzâlî için kullandığı tabirlerdir. (*Mefatih*, s. 97-98)

²⁰ Muhyiddin ibn Arabî, *Fususul-Hikem*'de Gazzâlî'den 'Ehlullah', 'Ashab-ı Keşf ve 'Seyyidimiz' diye bahsetmiştir.

²¹ *Tabakatu's-Şafiyyeti'l-Kübra*, Sebki, 6/ 191.

²² A.g.e., s. 204.

²³ Bkz. *Menâkibu'l-Ârifin*, Şemseddin Ahmed Eflâkî, 1/ 219-220.

²⁴ Aynı eser

²⁵ Emiru'l-Muminin Ali'nin (a.s) Hz. Hasan'a (a.s) vasiyetinden alıntıdır. (*Nehcu'l-Belağa*, Suphi Salih baskısı, 31. Mektup)

Muhammed (Gazzâlî'nin babası) Tûs'un Taberan kasabası halkından yün eğiren bir kişiydi. Gazzâlî bu hünerini atalarından miras almıştı.²⁶ O, avamdan biriydi, ilim ve irfandan bir nasibi olmamıştı; ama ilim ehliyle ve sûfilerle bir aradaydı.

Yün eğiren bu adamın yakınları arasında büyük bir fakih vardı (Ebu Hamid Ahmed Gazzâlî) ki mezarını ziyaret edenler, onu hacet kapısı olarak görüyorlardı.²⁷ Muhammed o ismi ve makamı ihya etme arzusundaydı. Allah ona bir oğul verdi, o da adını Muhammed, künyesini de Ebu Hamid koydu. Bir süre sonra bir oğlu daha oldu. Onun ise adını Ahmed, künyesini Ebu'l-Fütuh koydu.

Muhammed Gazzâlî çocuklarının tahsil görmesini çok arzuluyordu; ama çocuklarının ikisini mektebe gönderme gücü yoktu. Dünyadan ayrılmasının yakın olduğunu hissedince çocuklarını, küçük birikimiyle beraber sûfî bir dostuna (Ebu Hamid Ahmed bin Muhammed Radekanî) emanet etti ve eğitim ve öğretim görmeleri için sıkıca tembih etti.²⁸

Sûfî arkadaşı sözünde durdu ve ikisinin eğitim ve öğretimi için çalıştı. Çok geçmeden babanın mirası bitti. Kendisi de yoksul olan Radekanî, çareyi medresede gördü ve iki kardeşe talebeliği önerdi. Onlar da kabul ettiler. Bu şekilde Gazzâlî'nin resmî tahsili başladı.

Ebu Hamid bir müddet Tûs'ta talebe oldu. Sonra Curcan'a gitti ve Ebu'l-Kasım İsmailî'nin derslerine katıldı. Daha sonra tekrar Tûs'a döndü. Dönüş yolunda eşkiya kervana saldırdı ve ne kadar mal varsa götürdüler. Bunların arasında Gazzâlî'nin notlarının bulunduğu bohçası da vardı. Yılların zahmetinin havaya uçtuğunu gören Muhammed, eşkiyanın elebaşına ulaşmayı başardı ve bohçasında onun işine yarar bir şey olmadığını anlattı. Elebaşı yağmasını geri verdi ve şöyle dedi: "Bu nasıl bir ilimdir ki çalınabilmektedir?" Gazzâlî bu olayda insandan ayrı olan ilmin, çalındığında kaybedileceğini öğrendi. Tûs'a vardığında üç yıl kaldı, dersinin ve mübahasesinin yanında o notları da tekrar etti ve ezberledi.²⁹

²⁶ Gazzâlî, gazaldan gelir. (İp eğiren, ip satan, hallaç)

²⁷ Bkz. *Tabakât*, 4/ 90.

²⁸ *Seyr-i A'lamu'n-Nubela*, Zehebî, 19/ 335.

²⁹ *Tabakât*, 4/ 103.

Bu sırada İmam-ı Haremeyn Cüveynî'nin dersleri tam bir ilgi odağıydı. Gazzâlî artık Tûs'ta ve Curcan'da kendisine hitap edecek üstat bulamadığından Nişabur'a, Cüveynî'nin dersine gitmeye azmetti. Ebu Hamid Tûs ve Curcan'da edindiği ilmî birikimle, Cüveynî'nin dersinde adım atmıyor; adeta uçuyordu. Kısa sürede müçtehit oldu, hatta üstatlarının bile önüne geçti. Cüveynî onun 'el-Menhul min Taliku'l-Usul' çalışmasını görünce şöyle dedi: "Beni canlı canlı toprağa gömdün, ben ölene kadar sabredemedin mi?" Bu sözleriyle Gazzâlî'nin kendisine üstünlüğüne boyun eğdi.³⁰

Cüveynî vefat ettikten sonra Gazzâlî kendi çevresindekiler arasında benzersiz kaldı. Kendisini Horasan'ın eşsiz üstadı olarak buldu. Ona haset edenlerin gözleriyle dağları devirdiği Nişabur, artık onun yeri değildi. Mecburen Selçuklu Sultanı Melikşah'ın Nişabur etraflarındaki ordugâhına yöneldi. Nizamülmülk'ün huzuruna vardı, yüce bir konuma ulaştı ve ufukları aşan bir şöhrete kavuştu.³¹ Ebu Hamid'in kendisi³², bu dönemin hayatının en mübarek olmayan yılları olduğunu itiraf eder: Eşraf muhitinin kendisi ne ki âlimlerin caka satmasına ve fırkaların taassubuna da ne bulaştırsın. Her şekilde bu merhalede Hâce Hasan ona 'Zeynüddin' ve 'Şerefü'l-Eimme' lakaplarını verdi ve nihayetinde onu Bağdat nizamiyesinde üstatlığa atadı.³³

Nizamiye üstatlığı, dünyalık düşünen bütün âlimlerin arzusuydu. Bazıları bu makam için seferlere çıktılar, zelil oldular ve hasret içinde öldüler.³⁴ Bazıları avamın eteğine düştüler³⁵ ve bazıları büyük rüşvetler verdiler.³⁶ Gazzâlî ne yaptı da değirmene su taşıyabildi?

Abbâsî sarayına ve Selçuklu Türkleri hükümetine hizmet, Karmatîlik'e karşı çıkmak ve de İsmailiye fedailerini hiçe saymak az bir hizmet değildi. Ancak nizamiyeye gelmesinin sebebi, bir şekilde Bâtınîlik karşıtı ordunun, fırkacıların ve taassup mağduru olan Nizamülmülk'ün bayraktarlığıydı.

³⁰ *El-Muntazam fi Tarihu'l-Muluk ve'l-Umem*, İbn Cevzî, 17/ 125; *Tabakat*, 4/ 103.

³¹ *Tabakât*, 4/ 104, 107.

³² *Cevahiru'l-Kur'an*, s. 64.

³³ *El-Muntazam*, 16/ 292; *el-Bidâyetu ve'n-Nihâye*, İbn Kesir, 12/ 146.

³⁴ *Tabakât*, 5/ 124.

³⁵ *Vefiyatu'l-Ayan ve Ahbar-i Ebnau'z-Zaman*, İbn Halkan, 3/ 361.

³⁶ *Tabakât*, 7/ 147.

Yine Gazzâlî'nin Bağdat'a girişi öyle görkemli olmuştu ki sanki Nebvî (s.a.a) sünnetten hiç haberi yok gibiydi. Örneğin şahitler şöyle söylemiştir: Girişi sırasında sadece kendisinin ve atının üzerindeki beş yüz dinar idi.³⁷

Gazzâlî Bağdat'ta sadece tadrise meşgul değildi. Fetva veriyor, kitap yazıyor ve münazara ediyordu. Nizamiye işlerine bakıyor, saraya gidiyor ve olaylarda Halife'nin tarafını tutuyordu.³⁸ Zikir meclisine geliyor, ribata gidiyor, sûfîlerin halkasında oturuyordu. Hutbeye kalkıyor ve vaaz veriyordu.

Ebu Hamid nimetlerin içinde ve şöhretin doruğundaydı; ancak bu fazla uzun sürmedi. Yavaş yavaş onda yabancılık duygusu canlanıyordu: Bir tür şüphe, bir çeşit inkâr; zihni giderek onun hakikati görebilen gözlerini açıyor ve görmesini sağlıyordu. O bir ömrü hakikati arayarak geçirmişti ve şimdi hak ile batılı tanımada ihtilafa yol açan kaynağı görüyordu.³⁹ Kendi kendine "İlmin hakikatini ve hakiki ilmi tanıyabiliydim" diyordu.⁴⁰

En baştan başlamalıydı; hiçbir şüphe kabul etmeyecek doğru ilmin peşine düştü. Yavaş yavaş şüphe dalgalarına ve şaşkınlığa kapıldı ve safsata haline büründü.⁴¹ Onun için marifet yakıcı ve marifet yapıcı olan viran edici bir arbedeye düştü, iki ay onda kaos yarattı.⁴² Sonunda hak nuru kalbinde parladı ve tıpkı istediği gibi marifete giden yolu buldu.⁴³

Şüpheden kurtulabilmek için hakikati arayanların dört kola ayrıldığını gördü. Onların öğretilerini incelemeye başladı. Kelamla başladı, Bâtınlık ve felsefe ile ilerledi. Üç yıl çaba ve araştırmadan sonra tasavvufa yöneldi. İyice mercek altına aldı ve künhüne vardı. Tasavvuf ilim, amel ve bağıştır,⁴⁴ ruhu tapmaya götürmek ve kalbi rububiyete emanet

³⁷ *El-Muntazam*, 16/ 126.

³⁸ A.g.e., 9/ 62-63.

³⁹ *El-Munkız mine'd-Dalal*, Gazzâlî, s. 26.

⁴⁰ A.g.e.

⁴¹ A.g.e., s. 29.

⁴² A.g.e.

⁴³ A.g.e.

⁴⁴ *Ravzatu't-Tâlibin ve Umdetu's-Sâlikin*, Gazzâlî, s. 22.

etmektir.⁴⁵ Allah'a giden yolun tasavvufla daha kısa olduğunu hissetti, sûfiler iman lezzetini amelle tadıyorlardı.⁴⁶

Gazzâlî artık kırk yaşına yaklaşıyordu; ama hala berrak sudan habersiz, ağzını topraklı suya tutuyor, yaptığı yanlışlara hayıflanıyordu. Sûfilere bağlanınca işin temelinin takva üzerine olduğunu anladı.⁴⁷ Kendisine baktı, bir belirti göremedi. Kendi kendine ayaklandı, niye oturuyorsun! Birden Hâce öldü feryadı duyuldu! Kimsenin ölüm karşısında durması mukadder değil.⁴⁸ Sonra azmetti, kendisiyle savaşılmaya başladı. İyi baktığında tedrisinin ve ilminin bile çürük olduğunu ve kötü bir dünya kokusu verdiğini gördü.⁴⁹ Kurtuluş şartının ve kölelikten azat olmasının kendi sıfatına bağlı olduğunu gayet iyi biliyordu.⁵⁰ Ulvilik peşinde olmamalı, fesattan uzak durmalıydı. Sahip olduklarından ayrılmaya mecburdu. Mal, makam, eş ve evlat sevgisi ona izin vermiyordu,⁵¹ çaresi Bağdat'ı terk etmekte; ama yapamıyordu. Altı aya yakın berzahta kalakaldı!⁵²

Gazzâlî'de takva buhranı 488 yılının Recep ayında zirveye ulaştı. Pak Ebu Hamid, ihtiyarını yitirdi, kendisini kaybetti ve öyle bir hale geldi ki konuşamaz oldu. Yavaş yavaş ruhsal baskı bedenine etki etti. Mizacı hastalıklı oldu ve sindirimi güçleşti. Doktorlar onu tedavi edemediler. Zira sorunu ruhundan kaynaklanıyordu, bedeninden değil. İçindeki üzüntünün çıkabilmesi için sırları çözebilmeliydi.⁵³ Gazzâlî, insanın neye bağlıysa onun kölesi olduğuna inanıyordu.⁵⁴ Böylece kurtulabilme ümidiyle ihtiyarını kaybetmiş şekilde, perişan ve şaşkın, muhtaç olmayan Hazret'e ellerini açtı ve duasına icabet edildi.⁵⁵ Arkasındakileri bırakmak ona kolay geldi.⁵⁶ Bir haykırışla nefis şeytanına ulaştı, dünya ayakkabısını kalbinin

⁴⁵ A.g.e., s. 21.

⁴⁶ *El-Munkız*, s. 57.

⁴⁷ A.g.e., s. 59.

⁴⁸ *Mekâtib*, s. 53; *el-Munkız*, s. 60.

⁴⁹ *El-Munkız*, s. 59.

⁵⁰ *Mekâtib*, s. 50.

⁵¹ *El-Munkız*, s. 60.

⁵² A.g.e.

⁵³ A.g.e.

⁵⁴ *Mekâtib*, s. 41.

⁵⁵ *El-Munkız*, s. 60.

⁵⁶ A.g.e., s. 60-61.

ayağından söktü. İsteklerden, makamdan, yardan ve diyardan gönlünü kopardı ve “La ilahe illallah” hakikatının peşine düştü.⁵⁷

488 yılının zilkade ayında gittiği yoldan kazandığı, ailesinin kuvveti olan varlıklarından vazgeçti ve geride bıraktı.⁵⁸ Nizamiye tedrisini kardeşi Ahmed’e devretti⁵⁹ ve Bağdat’ı ve adaletsiz ehlini bırakıp hac bahanesiyle dostlarıyla beraber Şam’a doğru yola çıktı.⁶⁰

Dımeşk’te (Şam) ilme, Mesihî nefesle amel ruhu bağışladı ve uzlete çekildi. Sohbetten elini eteğini çekti, başını murakabe cebine soktu, mükaşefe denizini ikiye ayırdı, geçmiş günleri üzerinde düşündü. Telef ettiği ömrüne teessüf etti. Kalbinin taştan sarayını, gözünün suyunun elmasıyla deldi. Zikrin saflığıyla kalbini tasfiye etti, huylarını kötü sıfatlardan temizledi ve gerçekten tövbe etti.⁶¹

İki yıl geçtikten sonra Beytu’l- Mukaddes’e gitti.⁶² Yavaş yavaş riya-zet ve mücahede ağacı meyve verdi, marifet kapıları yüzüne açıldı. Kalp gözüyle görülmeyeni gördü, sırlara vakıf oldu, keşifler yaptı. Anlatılamayacak hallere daldı.⁶³

Ebu Hamid, İbrahim Halil’in (a.s) mezarı üzerinde, bir daha hiçbir Sultan’ın selamına gitmeyeceğine, münazara etmeyeceğine ve hiçbir Sultan’dan bir mal istemeyeceğine dair ant içti ve nezretti.⁶⁴ Sonra Hacetme ve Resulullah (s.a.a) ziyareti içinde canlandı ve Hicaz’a gitti.⁶⁵ Ziyareti bitince eşini ve çocuğunu görmek istediği için⁶⁶, aslında bir daha hiç geri dönmek istemediği Bağdat’a gitti.⁶⁷ Bu sefer, Bağdat’a bir önceki girişi gibi değildi. Şehre geldiğinde kalabalık yoktu ve üzerindikiler on

⁵⁷ *Mekâtib*, s. 41.

⁵⁸ *El-Munkiz*, s. 61.

⁵⁹ *El-Muntazam*, 17-18; *Tabakât*, 4/104.

⁶⁰ *El-Munkiz*, s. 61.

⁶¹ A.g.e.

⁶² A.g.e.,

⁶³ A.g.e., s. 62.

⁶⁴ *Mekâtib*, s. 42.

⁶⁵ *El-Munkiz*, s. 61.

⁶⁶ A.g.e., s. 61-62.

⁶⁷ A.g.e., s. 62.

beş kırattan fazla etmiyordu.⁶⁸ Kötü huylarını bırakmıştı ve artık halka hakaret gözüyle bakmıyordu.⁶⁹

Gazzâlî on yıl uzletten sonra, 499 yılında Nişabur'a geri döndü. 501'de Sultan Sencer bir mektupla onu huzuruna çağırdı ve ondan Tûs veya Nişabur'da ders vermesini istedi. Gazzâlî Meşhed'e geldi ve İbrahim Halil'in (a.s) mezarı başında ettiği ahdi korudu. Ordugâha gitmedi. Bir mektupla bu fermana boyun eğmedi, Sultan'ı kınadı ve adaletsizliklerinden yakındı.⁷⁰

Melikşah bu mektubu okuduğunda “Onu görmeliyim” dedi.⁷¹ Sonunda Gazzâlî ordugâha gitti, ne haceti olduğunu sorduğunda Sencer'e cevaben “İki hacet var, genel ve özel. Genel olan Tûs halkı zulümden yanmış, dağılmış ve kökleri sökülmiş; olan mahsulleri soğuktan ve su-suzluktan telef olmuş... Onlara merhamet et... Müminlerin belleri açlık belasıyla bükülürken, senin hayvanlarının boyunları altın kayışlarla çökse ne olur? Özel hacete gelince... Beni Nişabur ve Tûs'ta tedristen muaf tut ki kendi selametimin peşine gideyim. Zira bugünlerde söz söyleyemem (söyleyecek halde değilim) vesselam.”⁷²

504 yılında Bağdat'tan Kiyaherasi'nin yolu bağladığına ve nizamiyenin beklediğine dair fermanı ulaştı. Ebu Hamid boyun eğmedi ve bir mektupla şöyle haber yolladı: “Firak için veda vaktidir, Irak seferi vakti değil. Bağdat'a gelirim ve ecel gelirse medrese için ne düşüneceksiniz? Bugün onu yapın vesselam.”⁷³

Ebu Hamid nezrini bozmadı ve ettiği yemine bağlı kaldı ta 505 yılı cemaziyelahirin on dördüne kadar. O gün, pazartesi sabahı abdest aldı, namaz kıldı ve kefen istedi! Getirdiler; aldı, öptü, gözlerine sürdü ve şöyle dedi: “İşittim ve itaat ettim...” Kibleye yüzünü dönerek uzandı⁷⁴

⁶⁸ *El-Muntazam*, 126/16.

⁶⁹ *Tebayin-i Kezebe'l-Müfteri Fima Neseb-i ile'l-İmam Ebi'l-Hasanu'l-Eş'arî*, Ali bin Hasan bin Asakir, s. 294.

⁷⁰ *Mekâtib*, s. 12-16.

⁷¹ A.g.e., s. 13.

⁷² A.g.e., s. 16-17.

⁷³ A.g.e., s. 40-42.

⁷⁴ *İttihafu's-Saadedi'l-Muttakin Bişerh-i Esrar-ı İhya-i Ulumiddin*, Murtaza Zübeydî, 14/1.

ve kendisine vasiyetini soran dostuna cevaben şöyle dedi: “İhlas.” Hak Teâlâ’nın fermanı ulaşınca dek bunu tekrar etti.⁷⁵ O toprak üstüne toprak koydu ve feleklere paklığı götürdü.⁷⁶ Bu şekilde altıncı yüzyıldaki⁷⁷ İslam’ın yeni hayat defteri kapanmış oldu ve bedeni, Tûs’a bağlı Taberan’da toprağa verildi.⁷⁸

Eserleri

Gazzâlî’nin ömrü –az çok- kısa sürse de çok verimli oldu. Kendisinden geriye, çoğu İslam dünyasında benzeri az olan, birçok eser bıraktı. Mesela hâlâ “İhya-u Ulumi’d-din” veya “Kimya-yı Saadet” kitaplarına denk bir kitap yazılamamıştır. Gazzâlî’den sonra irfanî yaklaşımla ameli ahlâk üzerinde çalışan büyük âlimlerin hepsi ondan etkilenmiştir.⁷⁹ Bunun örneği Feyz-i Kâşânî’nin ‘Hakaik’ adlı kitabıdır.

Gazzâlî’nin eserlerinin sayısında ihtilaf vardır. Kendisi Farsça yazdığı bir mektupta 53 yaşına kadar yetmiş yakın kitap yazdığını söyler.⁸⁰ Ömrünün son iki yılında bu eserlerin sayısını seksene çıkarabilmesi uzak bir ihtimaldir. Buna rağmen bazıları bu açık nassı görmezden gelerek içtihat etmişler, efsaneye hakikat damgası vurarak Gazzâlî’ye yüz elliye yakın kitap atfetmişlerdir.

Eskilerden beri tezkire yazarları ve diğer bazı Müslüman âlimler Gazzâlî’nin eserlerine işaret etmişlerdir. Örneğin Abdulgafur Farsî (451-529 k.) *es-Siyak’ta*; İbn Asakir (499-571 k.) *Tarih-i Dimeşk’ta*; İbn Cevzî (508-597 k.) *el-Muntazam’da*; Sıbt ibn Cevzî (581-654 k.) *Meratu’z-*

⁷⁵ *El-Muntazam*, 127-17. Gazzâlî’yi Tûs Taberan’da toprağa verdiler.

⁷⁶ Şebusterî’nin şu beytinden alıntıdır: Ecel Hak’tan gelip uluşğında/ Pak paka gider, toprak toprağa. (Şeyh Mahmut Şebüsterî’nin Eserleri Mecmuası, Samed Muvahhid baskısı, s. 87)

⁷⁷ Bkz. *el-Munkız*, s. 75-76.

⁷⁸ *Seyrî A’lam*, 343/19. Yakın zamanda Gazzâlî’nin kabri Meşhed’in 24 kilometre kuzeydoğusunda, eski Tûs şehrinde keşfedilmiştir. (İran Gazetesi, 19 Âban 1374, s. 13; Keyhan Gazetesi, aynı tarih). Yine bkz. *Merged-i Gazzâlî*, İsa Sıddık, çev. Ali Aşgar Hikmet; *Mahall-i Kabr-i Gazzâlî*, Kazım Müdür Şaneçi, Meşhed İslamî İlimler ve İlahiyat Fakültesi Dergisi, no. 8-9, 1352.

⁷⁹ *Risâle-i Nuriye der Âlem-i Misâl*, Bahaî Lahicî, Seyyid Celalettin Aştıyanî baskısı, s. 79.

⁸⁰ *Mekâtib*, s. 12.

Zaman'da; İbn Halkan (608-681 k.) *Tabakatu'l-Ulya'da*; Taş Kübra-zade (hicrî 10. Asır) *Miftahu's-Saadet'te*; Molla Sadra Şirazî (979-1050 k.) *Müteşabihatu'l-Kur'an*, *Mefatihul-Gayb* ve *Esfar'da*; Murtaza Zübeydî (1145-1205 k.) *İthafu's-Sadeti'l-Muttakin bi Şerh-i Esrar-ı İhya-i Ulumi'd-Din'de*; merhum Celaleddin Hümayî *Gazzâlînâme'de*; Cemil Seliba ve Kamil Ayad *el-Munkız mine'd-Dalal'in* mukaddimesinde; Adil Nüveyhiz *Cevahiru'l-Kur'an'ın* mukaddimesinde.

Gazzâlî'nin eserlerinde bibliyografik arama miladî on dokuzuncu yüzyılın yarısında başladı. O tarihte R. Gosche Almanca “Gazzâlî'nin Hayatı ve Eserleri Hakkında” (Berlin, 1858) adlı risalesinde Gazzâlî'nin kırk kitabının adını saymıştır. Ondan sonra D. B. MacDonald “Gazzâlî'nin Hayatı” konulu makalesinde (Amerika Şarkiyat Encümeni dergisi, JAOS 1899) Gazzâlî'nin menhul⁸¹ ve sahte olan bazı eserleri üzerinde çalışmıştır. W. H. T. Gairdner de “Gazzâlî'nin Eserleri” adlı kitabında (Müderres, 1919) onun eserlerinden bahsetmiştir. Ondan önce 1914'te de Gazzâlî'nin “Mişkâtul- Envar” adlı eseri hakkında bir makale yazdı. Goldziher 1903 yılında Cezayir'de yayımladığı bir kitapta Gazzâlî'nin eserleri üzerinde çalıştı ve sonra da Gazzâlî'nin ‘Fezaihu'l-Batuniyye’ eserine yazdığı mukaddimesinde (Lyon, 1926) Gazzâlî'nin eserlerine değinmiştir.

Louis Massignon Gazzâlî'nin eserleri üzerinde yeni bir projeyle çalışan ilk kimsedir. “İslam Tasavvuf Tarihiyle İlgili Yayınlanmamış Metinler Mecmuası” adlı kitabında (Paris, 1929) Gazzâlî'nin hayatını dört döneme ayırmış ve her bir dönemde yazılan eserleri sınıflandırmıştır. Bu çalışmanın eksikliği, Gazzâlî'nin menhul eserlerinden bahsetmemiştir. Onun çalışmasını George Hourani “Gazzâlî'nin Eserlerinin Tarihsel Sıralaması” makalesinde (JAOS, 1959, c. 79, no. 4, s. 225-233) devam ettirdi.

Asin Palacios, Madrid şehrinde 1932-1941 yılları arasında İspanyolca yayınladığı dört ciltlik ‘Gazzâlî'nin Ruhaniyeti’ adlı kitabında ilk kez Gazzâlî'nin asıl, menhul ve sahte eserlerini birbirinden ayırmaya çalıştı. Ondan sonra W. Montgomery Watt ‘Gazzâlî'ye Ait Eserlerin Doğruluğu’ adlı makalesinde (Asya Saltanat Encümeni Dergisi, JRAS, 1952) Gazzâlî'nin eserlerini ayırt edebilmek için üç yeni ölçü önerdi. (1. Gazzâlî

⁸¹ Başkasına ait olan söz veya şiirin kendine atfedilmesi.

nübüvveti akıldan öte bir meleke olarak görür. 2. Gazzâlî'nin eserlerinin mantıklı bir düzeni vardır. 3. Gazzâlî Ehl-i Sünnet inancını taşır.)

Gazzâlî'nin ilk geniş bibliyografisini Maurice Bougges hazırladı ve ölümünden sonra Lübnanlı Michel Allard 1959'da bunu "Gazzâlî'nin Eserlerinin Tarihsel Sıralaması Çalışması" adıyla Beyrut'ta yayınladı.

Gazzâlî'nin eserlerinin sonuncu ve en üstün bibliyografisini Abdurrahman Bedevî 'Gazzâlî'nin Telifleri' adıyla 1961'de yayınladı. O 457 kitap saymıştır ve 72 tanesinin Gazzâlî'ye ait olduğunu söylemiştir. Bedevî geri kalan kitaplarla ilgili şöyle söylüyor:

73'ten 95'e kadarının Gazzâlî'ye atfı şüphelidir; 96'dan 127'ye kadarı büyük ihtimalle Gazzâlî'ye ait değildir; 128'den 224'e kadarı onun eserlerinin bir bölümü veya bâbıdır, ayrı bir eser değildir; 225'ten 273'e kadarı menhuldür; 274'ten 379'a kadarının yazarları bilinmemektedir; 380'den 457'ye kadarı Ebu Hamid'e ait el yazısı nüshalardır ve dünya çapındaki kütüphanelerde bulunabilir.

Abdurrahman Bedevî'nin çalışması eksiksiz olmasa da kendi türünün en iyisidir. İlk yetmiş iki unvanı telif tarihine göre sıralamıştır. Söylemi biraz dağınık olduğu için onu tamamlamak için bu unvanları biraz değişikliklerle alfabe sırasına göre yazıyoruz:

1. İhya-u Ulumi'd-Din
2. el-Erbain fi Usuli'd-Din
3. Esasu'l-Kıyas
4. el-İstidrac
5. Esrar-ı Muamelatu'd-Din
6. el-İktisat fi'l-İtikat
7. el-Camu'l-Avam an İlmu'l-Kelam
8. el-İmla ala Müşkülü'l-İhya (el-İmla fi İşkalatu'l-İhya)
9. Eyyühe'l-Veled (Aşlı Farsçadır.)
10. Bidayetu'l-Hidaye
11. el-Basit-u fi'l-Füru
12. Tahsilu'l-Maahez (fi İlmu'l-Hilaf)
13. el-Talikatü fi Furuu'l-Mezhep

14. Tefsir-i Yakut el-Tevil
15. Telbisu İblis
16. Tehafütü'l-Felasefe
17. Tehzibu'l-Usul
18. Cevabu'l-Mesail el-Erbaatulleti Seelha'l-Batuniyye
19. Cevabu'l-Mesail seel anha fi Nusus
20. Cevab-ı Mufasssali'l-Hilaf
21. Cevahiru'l-Kur'an
22. Hücetu'l-Hak
23. Hakikatu'l-Kur'an
24. Hakikatu'l-Kavleyn
25. Hülâsatu'l-Muhtasar ve Nikavetu'l-Mu'tasar
26. Ed-Dercu'l-Mergum bi'l-Cedavil
27. Ed-Durretu'l-Fahire fi Keşf-i Ulumi'l-Ahire
28. Risaletu'l-İktab
29. Risaleti ila Ebu'l-Feth Ahmed bin Selametu'd-Dimemi bi'l-Muvassal
30. Risaleti ila Bazi Ehl-i Ustra
31. Risaleti fi Rücu'u Esmâullah ila Zât-ı Vahide ala Re'yi'l-Mutezile ve'l-Felasefe
32. Risaleti'l-Kudsiye fi Kavaidu'l-Akaid
33. Risaleti li'd-Dunya
34. Zad-ı Ahiret
35. Sırru'l-Alemin ve Keşf-i ma fi'd-Darin
36. Şifau'l-Galil fi'l-Kıyas ve't-Ta'lil
37. Gayetu'l-Gur fi Dirayetu'd-Dur
38. Guru'd-Dur fi'l-Meseletu's-Sericiye
39. Fetavi'l- Gazzâlî
40. Fetava (Yezid hakkındadır.)
41. Faysalu't-Tefrika Beyne'l-İslam ve'z-Zındıka
42. el-Kanunu'l-Küllî fi't-Te'vil

- 
43. el-Kıtasu'l-Müstakim
 44. Kavasimu'l-Batuniyye
 45. Kitab-ı fi Meseleti'l-Küll-ü Müctehidu Musayyib
 46. el-Keşf ve't-Tebyin fi Gururu'l-Halk Ecmain
 47. Kimya-yı Saadet (Farsçadır.)
 48. Kutub-i fi Sihr ve Hevasu'l-Kimya
 49. Lubabu'n-Nazar
 50. Maahazu'l-Hilaf
 51. el-Mebadi ve'l-Gayat
 52. Mehekku'n-Nazar fi'l-Mantık
 53. el-Müstesfi min İlmu'l-Usul
 54. Fedaihu'l-Batuniyye
 55. Mişkâtu'l-Envar
 56. el-Maznun bi ala Ehluhu
 57. el-Maznun bi ala Gayrı Ehluhu
 58. el-Maarifu'l-Akliye ve Libabu'l-Hikmeti'l-İlahiye
 59. Miyaru'l-Ukul
 60. Miyaru'l-İlm fi Fennu'l-Mantık
 61. Mekasidu'l-Felasefe
 62. el-Maksadu'l-Usni (fi) Şerh-i Esmaullahi'l-Hüsna
 63. el-Muntehal fi İlm-i Cedel
 64. el-Menhul fi'l-Usul
 65. el-Munkız mine'd-Dalal
 66. Minhaccu'l-Abidin ila Cenneti Rabbi'l-Alemin
 67. Mizanu'l-Amel
 68. Nusus-i Eşkelte ala's-Sail
 69. Nasihatu'l-Muluk
 70. el-veciz
 71. el-veciz Fi'l-Fıkıh
 72. el-Vasıt

Bu fihristte yer almayan ama bu çalışmada kendisine başvurduğumuz kaynaklar da şunlardır:

1. el-Edebi fi'd-Din
2. el-Hikmeti fi Mahlukatullah azze ve celle: Gazzâlî Sabır ve Şükrün İhyası kitabında Allah'ın yaratıkları ve nimetlerinden bahsederken şöyle diyor: "Eğer ömrüm yeter ve Allah tevfik verirse Allah'ın yaratıklarının ilginçlikleriyle ilgili bir kitap yazacağım." Büyük ihtimalle bu kitap, yazmayı taahhüt ettiği o kitaptır.
3. Ravzatu't-Talibin ve Umdetu's-Salikin
4. el-Kavaidu'l-Aşere
5. Mearicu'l-Kuds fi Medarici Marifetu'n-Nefs
6. Miracu's-Salikin
7. Mekâtib-i Farsi-yi Gazzâlî (Fezailu'l-Enam min Resâili Hucdetu'l-İslam)
8. Minhaccu'l-Ârifin

Böyle eserlere ve özelliklere sahip olan o ruh şâd olsun, Rabbi derdi, sığınağı ve sonu Allah olan o ruhun susuzluğunu gidersin.⁸²

⁸² Bu dua cümlelerini Molla Sadra Ebu Hamid için söylemiştir. (Mefatih, s. 97-98.)

Birinci Bölüm:

Felsefî Eğitim ve Öğretimin Altyapısını Oluşturan Unsurlardan Bazıları

Eğitim ve öğretim için bazı temeller saymışlardır. Bunlardan bazıları felsefî temeller, psikolojik temeller, sosyolojik temeller, iktisadî temeller ve kültürel temellerdir. Bu temellerin her biri üzerinde yapılan araştırmaların ucu bucağı yoktur; bu çalışmanın sınırlarını aşar ve bu kalem hepsinden bahsetmeye güç yetiremez. Bu yüzden sayacağım sebepler nedeniyle bu araştırmada sadece Ebu Hamid'in eğitimle ilgili düşüncelerinin felsefî altyapılarından bazılarına –o da muhtasar biçimde- değinilecektir.

Eğitim ve öğretim üstatlarından bazıları, eğitim bilimleri öğrencilerinin eğitim ve öğretim felsefesi içindeki felsefî düşüncelerle aşina olmasının zarureti ve ehemmiyeti üzerinde dururlar. Öğrencilik döneminin de bu aşinalık için uygun ve ganimet sayılması gereken bir dönem olduğuna inanırlar.⁸³

Bunun üzerinde durulmasının sebeplerinden biri “eğitimle ilgili girişimlerin birinci derecede eğitim gayesini taşıması ve bu gayelerin incelenmesinin sadece felsefenin salâhiyetinde olmasıdır. Bütün verileri birbirine bağlamak, toplananları hedeflere ulaşmak için uyumlu hale getirmek ve aralarında birlik oluşturmak felsefeyle mümkün olur.”⁸⁴ Bundan da öte eğitimle ilgili teorileri anlayabilmek, temellerini ve hedeflerini ve neden

⁸³ O'Connor, D. G., *An Introduction to the Philosophy of Education*, Routledge and Kegan, 1957, s. 3. *Derasat fi Felsefeti't-Terbiye*, Muhammed Culub Ferhan, s. 5'ten alıntılanmıştır.

⁸⁴ *Talim ve Terbiyet ve Merâhil-i Ân*, Gulamhüseyn Şukûhî, s. 50-52.

folanca yöntemi seçtiğini anlayabilmek için felsefe gereklidir. Aynı şekilde felsefe öğrencinin, aşağıdaki büyük ve en temel soruları anlamasına yardımcı eder: Varlık nedir? Maddî mahiyette midir yoksa manevî mahiyette mi? Acaba bir Tanrı var mı? O nasıl bir varlıktır? Onun varlığa nispeti nasıldır?.. Acaba bu algıladığımız dünya dışında bir dünya var mı? Tanrı ile dünya arasında nasıl bir irtibat var? İnsanın tabiatı nasıldır? İnsanın Tanrı'yla ve dünyayla irtibatı nedir? İnsan bedene ve ruha mı sahiptir? İnsanın ruhu ölümsüz müdür? İnsanın sonu nedir? İnsanın ahlâkî değerleri mutlak mıdır, göreceli midir?.. İnsanda ilmin mahiyeti nasıldır? İlim duysal ve aklı ilim ile mi sınırlıdır yoksa şuhûd, ilham ve vahiy yoluyla ilim edinmek de mümkün müdür?..

Bu tür sorulara cevap vermek için her eğitim felsefesi ve sistemi mecburen felsefeye başvurmalı; varlığa, Tanrı'ya, dünyaya ve insana karşı bakışını ve konumunu belirlemelidir. Yine bu bakışa ve konuma göre:

1. Eğitim felsefeleri ve bunlara bağlı olarak eğitim sistemleri ayrılır ve birbirlerinden farklılaşırlar.
2. Bütün eğitim sistemlerinin muhtevası ve bakışı şekillenir.
3. Bütün eğitim sistemleri kendi eğitim felsefelerini beyan edebilir.
4. Bütün eğitim sistemlerinin mevzuat usulleri ve içerdikleri bilgiler belirlenir.

Netice olarak ne zaman eğitimin felsefî kavramını ve özellikle eğitimin 'eğitim felsefesi' adıyla anılan bölümünü araştırmak istesek, mecburen birtakım felsefî kavramlarla ve kategorilerle yüz yüze geliriz. Öyle ki eğitim alanından çıkıp felsefe alanına girdiğimizi zannederiz. Bu, eğitim felsefesinin eğitimin bir parçası olduğu gibi felsefenin de bir parçası sayılması sebebiyledir. Aslında ara dal denilen ilimlerdenidir.

Şimdi bakalım Gazzâlî varlık, Tanrı, dünya ve insan hakkında ne söylüyor:

Varlık

Bazı felsefî kollara –mesela pozitivistlere- göre varlığın temel meseleleri hakkında konuşmaktan kaçınmak gerekir. Zira bu araştırma,



tanımlanması pek mümkün olmayan kavramları kullanmayı gerektirir ve neticesi de dünyayı tanımlamaya gücü yetmeyecek öğretilerin sunulması olacaktır.⁸⁵

Bu düşünce karşısında Molla Sadra gibi kimselerin görüşleri yer alır. Onlara göre varlık meselesi kesin kurallara bağlıdır. Esas ilahî meselelerdir, mihver tevhit, mead ve diriliş ilmidir. Kimin heybesinde varlık marifeti yok ise kaçınılmaz olarak mühim ve temel konulardan habersizdir. Açık ve gizli ilimler ona saklı kalır. Rububî ilmi bilmez, nefsi tanıma ve onun Allah'a dönüşü kendisine örtülüdür.⁸⁶

Varlık bizim idrakimizin zeminidir. Varlık sınırları dışında bir şeyin tasavvuru bile imkânsızdır. Gilson şöyle der:

Zihnimiz varlığa sığınmadan bir olay bile kurgulayamaz. Hatta yok ve yoklukla ilgili verilen bilgiler bile varlık ile hayat bulmaktadır.⁸⁷

Bununla beraber varlık marifeti, kendisiyle- yavaş yavaş diğer marifetlere ulaşılan ilk marifettir.⁸⁸ Diğer bir deyişle, Câmî'nin söylediği gibi: Neyi idrak edersek edelim, önce varlık idrak edilir, her ne kadar biz bu idraki idrakten gafil olsak da. Aziz Nesefî *Keşfu'l-Hakaik*'te şöyle diyor:

"Hz. Ali'ye (a.s) sordular: Varlık nedir? Dedi ki: Varlıktan gayrisi nedir?"⁸⁹

İmam Muhammed Gazzâlî kendi kelâmî bakışıyla ve felsefî yöntemiyle, varlığı kelimelerin ilminin konusu⁹⁰ ve ulaşılmak istenen en büyük hakikat olarak görüyor.⁹¹ O Sofistlerden değildir: Varlığı var bilir. Agnostiklerin, İnadîlerin ve İndîlerin abartmalarına kulak asmaz.⁹² Gazzâlî'nin

⁸⁵ *Tahlîlî ez Didgâhâ-yi Felsefî-yi Fizikdânan-ı Muasır*, Mehdi Gülşenî, s. 32-33.

⁸⁶ Bkz.: *Mukaddime-i Meşair ve Meşhed-i Evvel ez İşrâk-ı Nohum Şevahidu'r-Rububiye*, s. 68.

⁸⁷ *Nakd-i Tefekkür-i Felsefî-yi Garb*, Etienne Gilson, Farsçaya çev.: Ahmed Ahmedî, s. 68.

⁸⁸ A.e., s. 286.

⁸⁹ *Keşfu'l-Hakaik*, Aziz Nesefî, s. 31. (el-Hak, Hasan Hasanzâde Âmulî, s. 14'ten alınmıştır.)

⁹⁰ *El-Mustesfa min İlmu'l-Usul*, Gazzâlî, 1/ 5-17.

⁹¹ *Ravzatut-Tâlibin ve Umdetu's-Sâlikin*, Gazzâlî, s. 53.

⁹² Agnostisizm: Hakikatlerin var olduğunu veya olmadığını ispatlama hususunda tasdik veya yalanlamada bulunmaktan kaçınanlar. İnadiler (Sofizmin bir kolu): Bunlar hakikatlerin varlığını ve ispatını gerek zihinde, gerek haricte, gerekse nefiste inkâr ederler. Çelişkileri bir araya getirip yükseltmeyi reva görürler. Varlığı ve olan biteni

şüphesi de kurallara uygundu. Şüphenin ve bilmemenin kökünü kurutmaya yönelik bir çabaydı, bilmeyi ve yapabilmeyi inkâr değil.

Gazzâlî'nin zihni varlığın mahiyetiyle meşguldü. Onun görüşünde söz, varlığın olmasıyla ilgili değildir, bu kesindir. Söz onun nasıl olduğuyla ilgilidir. Aristo'nun dediği gibi: Her zaman araştırılmıştır ve sürekli şaşkınlığa düşürür.⁹³

Gazzâlî'nin "Varlık vardır" önermesini kabul ettiğini öğrendiğimize göre ona göre varlığın ne olduğunu aydınlatalım.

Varlığın Tanımı

Gazzâlî varlığı, bileşik mahiyeti dahi birkaç türlü zâta sahip olmayan müfred (basit) bir kavram olarak görüyor. Varlık en aşikâr kavramlardandır. Her şeyin ilmi ve şerhi onun bilinmesine bağlıdır.⁹⁴ Diğer bir deyişle varlık zarurî olan zemin ve varlıkbilim kendinden başka her şeyi anlamak ve tanımlamak demektir.⁹⁵ Bu yüzden –İbn Sînâ'nın söylediği gibi- onun her şeye hamledilmesi doğru ve uygundur.

Gazzâlî de varlık kavramının⁹⁶ mantıklı ölçüye ve âdete uygun) bir tanımı olmadığını düşünür. Ona göre varlığın sözel bir tanımından ötesi yoktur. Elbette Ebu Hamid, mümkün olan tanımı lafız şerhi diye adlandırır;⁹⁷ isim şerhi diye değil. Böylece diğerleri gibi sözlerinde tenakuza düştüğü iddia edilemez.⁹⁸ Netice itibarıyla Gazzâlî, varlık kavramını kesin gerçek kabul etmekte ve hakikatinin aklın fitratından olduğuna ve tanıma ihtiyaç duymadığına inanmaktadır.⁹⁹ Yapılan her tanım, mecburen cezaî bir tanımdır, hakikî bir tanım değil. Çünkü hakikati beyan etmez.

bir tür uyku ve hayal kabul ederler. İndiler (Sofizmin diğer bir kolu): Bu gurup hakikatleri inkâr etmez; ama onların nisbî olduğunu düşünür. Hakikatlerin itibar ölçüsünün insan olduğuna inanır. (Bkz.: *Felsefe-i Umumî*, Paul Foulquie, Farsçaya çev. Yahya Mehdevî, s. 49-50.)

⁹³ *Metafizik*, Aristo, Farsçaya çev. Şerefüddin Horasanî, Şeref, s. 208.

⁹⁴ *Mustesfa*, 1- 19-20.

⁹⁵ A.e., s. 21.

⁹⁶ Usulen bu bahis, kavramsal bir bahistir. Çünkü varlığın bütün örnekleri tanımlanabilir. Daha fazla bilgi için bkz. *Şerh-i Mukaddime-i Kayserî*, Seyyid Celaeddin Aştîyânî, s. 113 (dipnot).

⁹⁷ *Mustesfa*, 1/ 22-23.

⁹⁸ Bkz. *Kavuşa-yi Akl-i Nazarî*, Mehdi Hairî Yazdî, s. 42-43.

⁹⁹ *Mustesfa*, 1/ 19-21.

Zihinsel Varlık¹⁰⁰

Eski ilimlerde zihinsel varlık bahsinin izine rastlanmaz. Bu durum Helenistiklerin –en azından varlıkbilim açısından- zihinsel varlıkla ilgili bilgi sahibi olmadığını gösterir. Eğer olsaydı Yunanlıların eserlerinin Arapça çevirisinde izleri görülürdü.¹⁰¹

Kindî, Farabî, İbn Sînâ gibi Müslüman filozoflar, zihinsel varlığı kabul etmişlerdir.¹⁰² Hâce Nâsiruddin Tûsî, İbn Rüşd, Molla Sadra, Devanî ve sonra gelen diğerleri zihinsel varlığa inanırlar. *Mevakıf* yazarı, mütekelimlerin genelinin zihinsel varlığa muhalif olduklarını söyler.¹⁰³ Curcânî şöyle der:

Kelamcılardan bazıları zihinsel varlığı kabul etmişlerdir.¹⁰⁴

Şehristânî *Milel ve Nihel*'de İbn Sînâ'nın varlığı dörde ayırmasına değinir. Bunlardan biri zihinsel varlıktır. Bu sınıflandırma eksiği veya fazlası olmadan Gazzâlî'nin eserlerinde geçmiştir. Allâme Hillî *Şerh-i Tecrid*'de bu sınıflandırmadan bahsetmiştir. İbn Arabî *İnşau'd-Devair*'de¹⁰⁵ bu sınıflandırmayı yazmış, *el-Futuhatu'l-Mekiye*'de bu sınıflandırma üzerinde tartışmıştır.¹⁰⁶

Gazzâlî yazdıklarında defalarca varlığın sınıflandırılmasına değinir. O, varlığı bazen dörde, bazen beşe¹⁰⁷ ayırır. Bu konuyla ilgili söylenmesi gereken şey, Gazzâlî'nin *el-Maznunu's-Sağır*'de zihinsel varlık (el-vücudu'z-zihni) ve aynı varlık (el-vücudu'l-hâriciyi'l-aynî) tabirlerini kullanmış olmasıdır ki ondan önce kimse bu terimleri kullanmamış gibi görünüyor. Bununla beraber bu kullanım, Ebu Hamid'in yeniliklerinden biridir, Hâce Nâsiruddin Tûsî'nin değil.¹⁰⁸

¹⁰⁰ Zihinsel varlık bahsi ile bilim arasında sıkı bir bağ vardır ve marifet bilimi konuları içinde de sayılır. Ancak varlıkbilim açısı münasebetiyle burada bundan bahsedilmiştir. Bkz. *Şerh-i Mabsut-i Manzume*, Murtaza Mutahharî, 1/ 255-259.

¹⁰¹ Bkz. *Şerh-i Mabsut-i Manzume*, 1/ 270.

¹⁰² A.e.

¹⁰³ *Şerhu'l-Mevâkıf*, Cürçânî, 2/ 181.

¹⁰⁴ A.e.

¹⁰⁵ *İnşau'd-Devair*, Muhyiddin İbn Arabî, s. 6-8.

¹⁰⁶ *El-Futuhatu'l-Mekiye*, Muhyiddin İbn Arabî, 1/ 45-46.

¹⁰⁷ Mollahadi Sebzivârî bu sınıflandırmaya işaret etmiştir. Bkz. *Resâil-i Hekim Sebzivârî*, Seyyid Celaledin Aştîyânî baskısı, s. 438.

¹⁰⁸ *Mabsut-i Manzume*'nin şerhinde, 1/ 270'de, zihinsel varlık tabirinin ilk kez Hâce'nin eserlerinde geçtiği söylenir.

Ebu Hamid'e göre varlığın sınıflandırılması şöyledir:

1. Haricî varlık (fi'l-âyan): Bu, örfte tanıdığımız, eşyanın hakikati ve kendisi olan varlıktır. Yani aynî (nesnel) varlık; mum, gül, pervane ve bülbül gibi.

2. Zihinsel varlık (fi'l-ezhan): Haricî hakikatin zihinde oluşan temsildir.

3. Sözel varlık (fi'l-lafz): Dile gelir, hava titreşimiyle oluşur, bize zihinsel varlığı sözle beyan eder ve gösterir.

4. Yazısal varlık (fi'l-kitâbe): Bu tür, gözle görülen harflerden ve yazı sembollerinden oluşur. Sözel varlığın yazıyla ifade edilmiştir.

Gazzâlî'ye göre yazmak söylemeye, söylemek zihne ve zihin de ayne tâbidir. Gazzâlî aynî ve zihinsel varlığı hakiki bilir, diğer ikisini ise mecazî sayar. Bunların çeşitli kavimlere ve zamanlara göre değiştiğini söyler.¹⁰⁹

Varlık, Müsterek-i Manevîdir

Hikmette lafzın veya mananın iştirakinin ölçüsü, her mananın mısdağının hakikatinin iştiraki veya ihtilafıdır. Diğer bir deyişle eğer bir lafız, sadece bir anlama sahip olursa ve de farklı özelliklere ve aynı hakikate sahip olan çok sayıda mısdağa hamledilirse müsterek-i manevîdir. Aynı şekilde birkaç manası olan ve bütün mısdağları aynı özelliklere ve hakikate sahip olan bir lafza hamledilirse müsterek-i lafzî olacaktır.¹¹⁰

Aristo,¹¹¹ eski İran krallığı filozofları,¹¹² Müslüman filozoflar,¹¹³ Mutezililer –Ebu'l-Hüseyin Basrî ve onu izleyenler hariç-¹¹⁴ varlık kavramını müsterek-i manevî olarak görürler. Eş'arîler arasında ihtilaf var-

¹⁰⁹ Mustesfa (1/ 21-22); Faysalü't-Tefrika, Gazzâlî, s. 79. Bu sınıflandırma, tahlil ve sonuç çıkarma biraz farkla Kudame bin Cafer'in (ö. 327 k.) "Nakdu'n-Nesr" adlı eserinin 9-11 ve 14-15 numaralı sayfalarında geçer.

¹¹⁰ Bkz. Tahrir-i Temhidu'l-Kavaid, Abdullah Cevadi Âmulî, s. 248.

¹¹¹ Şerh-i Mabsut-i Manzume, 1/ 36.

¹¹² Mecmua-yı Resa'il ve Makâlât-ı Felsefî, Allâme Refîî Kazvînî, Gulamhüseyn Rızanejad, s. 54.

¹¹³ Şerh-i Mevâkıf, 2/ 113.

¹¹⁴ A.e.

dır. Nitekim Eş'arî¹¹⁵ lafzî iştiraki ve Gazi Abdulcabbar ve Mevakıfı şerh edenler manevî iştiraki kabul ederler.¹¹⁶ Keşî ve izleyenleri varlığı müşterek-i lafzinin vacibi ve mümkünü, müşterek-i manevînin mümkünü bilirler.¹¹⁷ Mevâkıf'ın yazarı¹¹⁸ –Molla Sadra gibi- varlığın manevî iştirakinin açık olduğunu söylüyor.

Gazzâlî'nin eserlerinde lafzî iştirak veya manevî iştirak tabiri görülmemiştir ama sayacağım sebepler, onun varlığı müşterek-i manevî kabul ettiğini göstermektedir:

1. Gazzâlî bir yerde şöyle diyor¹¹⁹:

Bütün varlıklar amme varlıkta müşterektirler ve aralarında temasül yoktur.

Bu ibarede Gazzâlî'nin amme varlık diyerek kastettiği, tıpkı hakikat dediğimiz şeydir. Aynı şekilde temasül yokluğuyla, farklı özellikleri beyan etmek istemiştir.

2. Ebu Hamid'e göre varlıkta neye işaret edilse Hz. Hak Teâlâ'ya işaret edilir.¹²⁰ Biliyoruz ki varlıklar, değişken özelliklere ve hakikate sahip olsalar bile “muşirun bih”leri tek bir hakikat (hakikat-i vahid) olamaz.

3. Gazzâlî nurun (varlığın) yüksek ve alçak mertebeleri olduğunu, bunların hepsinin tek bir hakikatin (hakikat-i vahid) yansımaları olduğunu kabul ediyor.¹²¹ Aynı şekilde o, varlığın Allah'a münhasır ve onun fiili olduğuna inanıyor. Allah'ın fiili hakikatin birbirine zıt cüzleri olamaz. Her açıdan birbirine ve Allah'a zıt olan varlıklar, varlık hakikatine ulaşamazlar; zira zıt, zıttan sadır olmaz.¹²²

4. Gazzâlî varlığın tanımlanamaz olduğuna inanır. Bunun kendisi, varlığın müşterek-i manevî olduğuna delildir. Çünkü varlık müşterek-i lafzî olursa varlıklar ve olgular sayısınca tanımı olacaktır.

¹¹⁵ *Mebde' ve Mead*, Molla Sadra, Abdullah Nurânî baskısı, s. 10.

¹¹⁶ *Şerh-i Mevâkıf*, 2/ 127. Bu inancın felsefî-kelamî mahzurlarıyla aşına olmak için bkz. *Nihayetu'l-Hikme*, Muhammed Hüseyin Tabatabâi, s. 9.

¹¹⁷ *Şerh-i Mevâkıf*, 2/ 122-123.

¹¹⁸ *El-Esfaru'l-Erbaa*, Molla Sadra, 1/ 25; *Nihayetu'l-Hikme*, s. 10.

¹¹⁹ *El-Maznun bi ala Gayrı Ehlih*, Gazzâlî, s. 93.

¹²⁰ *Mişkâtul-Envar*, Gazzâlî, s. 93.

¹²¹ A.e., s. 24-25.

¹²² Bkz. *Usulu'l-Maarif*, Feyz-i Kâşânî, Seyyid Celeddin Aştîyânî baskısı, s. 140.

Varlık ve Mahiyet İlişkisi

Müslüman filozofların çoğu¹²³ yaratılmışlarda varlığı mahiyetin cüzü saymışlardır ve yaratılmışların varlık ve mahiyeti arasındaki ilişki için “ne bu ne o” demişlerdir. Onlar mümkünatta kavramsal değişime ve varlık ile mahiyetin mısdahta ittihadına inanırlar.

Ebu'l-Hasan Eş'arî ve Ebu'l-Hüseyin Basrî Mu'tezilî, her şeyin varlığının, onun mahiyetinin aynısı olduğunu söylerler. Öyleyse onlar yaratılmışlarda varlık ve mahiyet ilişkisini “bu odur” kuralıyla açıklamışlardır.¹²⁴ Gazi Azduddin İcî, bu görüşün Eş'arî'ye atfedilmesini yanlış buluyor. Eş'arî'nin inkârını, zihinsel varlığa dayandırıyor.¹²⁵ Yani zihinde bir mahiyet yoktur (zihinsel varlığın inkârı) ki varlıkla aynı veya farklı olsun.¹²⁶ Fahr-i Râzî Eş'arî de olgularda varlığın mahiyetten farklı olduğunu ispat etmek için on bir delil getirmiştir.¹²⁷

Gazzâlî'nin Eş'arî'ye ters düştüğü konulardan bir diğeri mümkünatta varlık ve mahiyet arasındaki ilişkidir. Gazzâlî aşağıdaki delillere dayanarak olgularda varlık ve mahiyet ilişkisi için “bu odur” görüşünü kabul etmiyor:

1. Ebu Hamid, Eş'arî'nin aksine zihinsel varlığı kabul ediyor. Ebu Hamid'e göre varlık mahiyetin üzerinde ortaya çıkmıştır. Yani varlık ne mahiyetin bir parçasıdır, ne de onun aynısıdır. (Aristo felsefesinde) Nasıl ki suret ve hayal birbirinden ayırt edilemiyorsa, varlık ve mahiyet de hariçte birbirlerinden ayrı değillerdir; her ne kadar zihinde birbirlerinden ayrı olsalar da. Yani kavramsal farklılık ve mısdahtak birliği vardır.¹²⁸

2. Ebu Hamid varlık kavramını müfret (basit) kabul eder. Bunun kendisi mahiyetin varlıktan temayüzü anlamına gelir. Zira sınır ve şekil mahiyetin özelliğidir. Varlık kavramının ise sınırı ve şekli yoktur, öyleyse

¹²³ Örnek için bkz. *Fususul-Hikem*, Farabî, s. 58; *el-İşârât ve't-Tenbihât*, İbn Sînâ, 2/ 477.

¹²⁴ *Şerh-i Mevâkıf*, 2/ 127.

¹²⁵ A.e., s. 104.

¹²⁶ A.e., s. 155-156.

¹²⁷ *El-Mebahisu'l-Maşrikiye fi İlmu'l-İlahiyat ve't-Tabiiyat*, Fahr-i Râzî, 1/ 23-30.

¹²⁸ *Mi'yarul-İlm*, Gazzâlî, s. 175.

mahiyeti de olmayacaktır. Yani mahiyet, varlık kavramının bir parçası değildir ve böylece varlık mahiyetin aynısı olmaz.

3. Eğer varlık müşterek-i manevî olursa mahiyetle farklı olur. Geçtiği üzere Gazzâlî varlığı müşterek-i manevî kabul eder. Öyleyse ona göre varlık kavramı mahiyetten ayrıdır.

4. Gazzâlî *Tehafetu'l-Felasefe* ve *Mustesfa* adlı eserlerinde varlığın mahiyetten gayrı olduğunu açıkça ifade ediyor. Çünkü mahiyeti, aynî varlığı olmasa dahi tasavvur etmek mümkündür. Örneğin Simurg'u, haricî ve aynî (nesnel) bir varlığı olmadığı halde düşünebiliyoruz.

Bununla beraber varlığın zihinsel hakikati ve kavramı, mahiyet kavramıyla aynı değildir. Mahiyet, varlık olmadan zihinde hâsıl olabilir. Eğer böyle olmasaydı mahiyeti, haricî tahakkukundan önce ve varlığa bürünmeden tasavvur etmek mümkün olmazdı.¹²⁹

Vahdet-i Vücut

Gazzâlî vahdet-i vücuttan genişçe bahsetmemiştir. Bu konudan *Mişkât* dışında, diğer sözlerinde nadiren bahsetmiştir. Bu yüzden kısa, şerhi olmayan, sayısız tefsir yazılmıştır. O *Mişkât*'ta da konuyu olması gerektiği gibi açmamış, söylenmemiş sırları söylememeye çalışmıştır.¹³⁰

Gazzâlî'nin vahdet-i vücutla ilgili görüşlerine değinmeden önce birkaç noktanın hatırlatılması zarurîdir:

1. Ebu Hamid, asla kesreti (çokluk) nefyetmemiştir. O kesrette vahdetten ve vahdette kesretten bahsetmiştir. Yazılarında ayrılık kesretle, birlik vahdetle beraberdir. Gazzâlî'ye göre tevhidin başı kesreti nefyetmek ve tevhide ulaşmaktır; ama tevhidin sonu böyle değildir. Çünkü muvahhit, tevhidin nisbî¹³¹ zirvesinde kesret ile vahdeti birleştirir. Yani kesrete teveccüh ederken vahdete gark olur ve vahdet halinde kesrete nazar eder.

¹²⁹ *Tehafütü'l-Felasefe*, Gazzâlî, Macit Fahrî baskısı, s. 120; *Mustesfa*, 1/ 14-15; *Miyaru'l-İlm*, s. 75. Karşılaştırınız: *Tammülât*, Rene Decartes, çev. Ahmed Ahmedi, s. 72.

¹³⁰ *İhya*, 4/ 88 ve 246.

¹³¹ Gazzâlî, *İhya*'da şöyle der (4/ 246): Tevhidin sonu kimse için açık değildir ve her ne kadar gidersek gidelim, gidilmemiş yol çoktur. Bu söylediğimiz tevhidin nisbî zirvesidir.

*Ravzatü't-Tâlibîn*¹³² ve *İhya-u Ulumi'd-din*¹³³ eserlerinin metninden anlaşıldığına göre Gazzâlî'nin ayrılık ve birlik ile kastettiği gizli ve aşikâr değildir, kesret ve vahdettir. Gazzâlî *Mişkât*'ta hem vahdet ve kesret kelimelerini, hem de vahdaniyet kelimesini kullanmış ve bunların ilk anlamlarını kastetmiştir. Örneğin şöyle der:

Kesret giderse vahdet gelir ve fazlalıklar aradan çekilir.¹³⁴

Bir nişan verdiler harabelerde
*Ki tevhit fazlalıkları attı*¹³⁵

2. Ebu Hamid yazılarında çok örnek vermiştir. Bu örneklerin zikri, kendi başına hedef değildir. 'Tatlandırma' amaçlı da değildir. Gazzâlî bazen konuları daha iyi anlatabilmek ve kolay anlaşılmasını sağlamak için örneğe başvurmuş, bazen de bu şekilde 'örnekle hikmetini göstermeyi' amaçlamıştır. Bununla beraber verdiği örneklerin mesajını anlamaya çalışmak gerekir.

3. Gazzâlî defalarca eserlerinde dil ve anlam bilimi noktasına işaret etmiştir. Bazıları bu noktayı onun getirdiği yeniliklerden saymışlardır; ancak Gazzâlî'den önce, her ne kadar o akıcılıkta ve genişlikte olmasa da Farabî'nin *Fususü'l-Hikem* adlı eserinde vardır.¹³⁶

İsim vermenin kökündeki nokta, kelimelerin, manaların ruhunu ve hakikatini yansıtır olmasıdır. Yani kelimeler, olmaması, yokluk demek olan şey için kullanılır.¹³⁷ Diğer bir deyişle kelimeler, hayalî suretleri gözetilmeden soyut anlamlarına göre koyuluyor. Örneğin 'kalem'in hakikati ve ruhu yazı yazma aracıdır. Yani kalem, hayalî suretinden soyut olarak akli manasıyla idrak edilir. Öyleyse kalemin hakikati, gerçekte onun makul veçhi, akli varlığı ve soyut halidir. Bununla beraber Allah, kalemin ruhuna ve hakikatine yemin etmiştir; onun çeşitli, değişebilen

¹³² *Ravza*, s. 28-29 ve 53.

¹³³ *İhya*, 4/ 246.

¹³⁴ *Mişkât*, s. 50.

¹³⁵ Benzer bir beyti Âttar şöyle yazar: Güzel söyleyen güzel söylemiştir zâtta/ Ki tevhit fazlalıkları attı. Şebusterî ise şöyle der: Harabelerde haber verdiler/ Ki tevhit fazlalıkları attı.

¹³⁶ *Fususü'l-Hikem*, s. 54; yine bkz. *Hikmet-i İlahi*, Mehdi İlahi Kumşei, 2/ 143.

¹³⁷ Bkz. *Faysalü't-Tefrika*, s. 80; *el-Maznunü's-Sağir*, s. 128; *Cevahirü'l-Kur'an*, Gazzâlî, çevirmen bilinmiyor, Hüseyin Hidivcem baskısı, s. 55; *İhya*, 4/ 268.

ve yok olan madde ve şekline değil. (Her şeyin şeyliği suretiyledir, maddeyle değil.)

Bu esas üzere Kayserî, *Fusus-u Muhyiddin*'e yazdığı şerhin mukaddimesinde şöyle der:

Varlığın külli ve cüz'î âlemleri, ilâhî kitaplardır. Zira Allah'ın bütün kelimelerini kapsarlar. Akıl da ümmü'l-kitaptır çünkü eşyayı genel olarak ihata eder. Bu minvale göre külli nefis 'Kitab-ı Mübîn'dir. Zira hakikatleri tafsilatıyla içerir. ¹³⁸

Öyleyse kitap ve kalem olmak için onların bilinen şekli ve cinsi şart değildir, taşıdıkları anlam ölçüdür. Bu yüzden eğer bir şey kalemin his ve hayal edilen suretini taşır; (kalem şeklinde olur) ama içine parfüm doldurulmuş olursa ona kalem denmez. Belki mecazen söylenebilir. Zira onunla yazılamaz ve kalemin hakikati ve ruhu onda yoktur. Eğer bir parfüm şişesini yazabilecek şekilde yaparlarsa ona kalem denir. Çünkü kalemin hakikati ve ruhu onda vardır. ¹³⁹

Gazzâlî'nin vahdet-i vücud görüşü daha çok *İhya* ve *Mişkât*'te geçer. *İhya*'daki görüşü bazen vahdet-i şühuda kaymıştır; ama *Mişkât*'te vahdet-i vücuttan başka bir şey söylememiştir.

Mişkât Gazzâlî'nin bıraktığı çok değerli felsefî-irfanî mirasıdır. Belki de Müslüman mütefekkirlerin ilk işrâkî eseridir. Gazzâlî bu kitapta öyle bir şekilde nurları (irfanî ve felsefî açıdan nuru tanıma açısından) ve varlığın nur olan haysiyetini ¹⁴⁰ işlemiştir ki kendisinden geriye varlık, marifet ve nefis hakkında tamamen yeni ve işrâkî bir yaklaşım bırakmıştır.

İşrâk felsefesinde, Gazzâlî'den önce kimsenin bu konuyu işlemediğini ve *Mişkât*'in olması gerektiği gibi tanınmadığını söylememiz gerekir. Buna rağmen düşünürlerin nezdinde bu eser, önemli bir konuma sahiptir.

¹³⁸ Kayserî'nin şerhinin mukaddimesinden alıntıdır, s. 453-454.

¹³⁹ Bu nokta Muhyiddin Arabî, Molla Sadra, Seyyid Haydar Âmulî ve Mollahadi Sebzivarî'nin eserlerinde de geçer. Bu büyükler Gazzâlî'yi izlemişlerdir, Farabî'yi değil. Örnek için bkz. *Resâil-i Hekim Sebzivarî*, s. 305-306, 448.

¹⁴⁰ Masum imamlardan (a.s) bize ulaşan hadislerde ve dualarda nur ve varlığın nurlu haysiyetine çokça işaret edilmiştir. Daha fazla bilgi için bkz. *Resâil-i Hekim Sebzivarî*, s. 700-701.

Nitekim Sühreverdi¹⁴¹ bu eserden faydalanmıştır, Seyyid Haydar Âmulî *Camîu'l-Esrar*'da ona dayanmıştır¹⁴² ve Molla Sadra, söylediklerini teyit etmek için *Mişkât*'e başvurmuştur.¹⁴³ Gazzâlî'nin *Mişkât*'te vermiş olduğu ayna misali de nazar ehlinin dilinden düşmez.

Ebu Hamid'in *Mişkât*'te yaptığı Nur ayetinin tefsiri, hatta daha iyi bir tabirle tevildir. Elbette Gazzâlî'den önce Hüsrevaniyan nurdan ve nurla ilgili şüphelerden bahsetmiştir. Nur ayetini de İbn Sînâ gibi kim-seler işrâkî üslupla tefsir etmiştir; ama kimse nuru varlıkla o şekilde anmamıştır. Bu ince düşünce Gazzâlî'nin başını çektiği diğer bir şeydir ki *Mişkât*'ın tarihî, felsefî ve irfanî değerini artırmıştır.

Mişkât'in birinci bölümünün başında nurun anlamı beyan edilir. Bunun, halkın genelinin, seçkinlerin ve seçkinlerin ileri gelenlerinin örfünde üç türlü kavramı vardır. Bu üç kavramın müşterek yönü, kendiliğinden ortaya çıkmaları ve başka türlü görünmeleridir. Bununla beraber kendiliğinden ortaya çıkmada ve başka türlü görünmede eşit değillerdir, dereceleri çeşitlidir.¹⁴⁴ Gazzâlî'ye ve felsefî sistemine göre bu nurlar arasındaki derece, yoğunluk ve zayıflık farkı, hakikat ve mecaz arasındaki fark kadardır. Gazzâlî'nin *Mişkât*'teki bütün çabası da nur ve varlık arasındaki bu hakikati ve mecazı ispata yöneliktir. Bu da onun vahdet-i vücud görüşünü açıklamasıyla sonuçlanır.

Ebu Hamid kendi görüşünün şerhinde, devam eden bir süreçte hakiki nuru, bu nurun asıl haysiyetinin nereden veya kimden geldiğini bulmak için tabiattan Allah'a kadar araştırıyor. O nuru tanıma amaçlı bu araştırmasında mum ışığı ve parlaklık gibi maddesel olan nurdan bahsediyor. Hislere, idrake ve akla varıyor, Kur'an'ı, Resulullah'ın (s.a.a) kutsal ruhunu anıyor ve her birine nur diyor. Ne kadar tabiattan uzaklaşıp mânâ ve melekût âlemine yaklaşırsak olguların (yaratılmışların) nurdan

¹⁴¹ Bkz. *Şerh-i Hikmetü'l-İşrâk*, Şemseddin Muhammed Şehrzûrî, Hüseyin Ziyayî Türbetî baskısı, s. 284-324.

¹⁴² *Camîu'l-Esrar ve Menbeu'l-Envar*, Seyyid Haydar Âmulî, s. 256-259, 262-263.

¹⁴³ *İkâzu'n-Naimîn*, Molla Sadra, s. 15, 24, 26, 27.

¹⁴⁴ Gazzâlî'nin sınıflandırmasını Câmî'nin "Nakdu'n-Nusus fi Şerh-i Nakşu'l-Fusus"taki sınıflandırmasıyla karşılaştırınız. William Chittik baskısı, s. 20-21 ve Farabî'nin "Endişeha-yi Ehl-i Medine-i Fazıla"daki sınıflandırması, Farsçaya çev. Seyyid Cafer Seccâdi, s. 128-129.

haysiyetlerini daha kuvvetli ve köklü buluruz. Öyle ki sanki bu devam eden süreçte her bir merhaleye ulaştığımızda, önceki merhalelerin ve olguların mecazî olduğunu anlarız. Sonunda Allah'a en yakın hakikate, yani Resulullah'ın (s.a.a) kutsal ruhuna ulaşırız ve nurda olmanın, haysiyetten kurtulmanın ve nurun aslının, o Hazretin kenarından bile geçmediğini anlarız. Bundan önce gördüklerimizin hepsinde onun varlığının nuru vardı ve onun nurunun ışıyla aydınlanıyordu. Bununla beraber evren baştanbaşa nurdur ve topraktaki nurlar, nurlarını göklerdeki nurlardan almıştır.

Ancak bu devam eden süreç burada bitmiyor ve Gazzâlî son adımda salt illet ve vacip zât olan nura ulaşıyor. Bu, Molla Sadra'nın tabiriyle mutlak nur ve nurların nurudur ¹⁴⁵ ve her şey O'nun nurudur ¹⁴⁶. Hatta O her şeydir ve O'ndan başka ne varsa hakikatsiz ve baştan sona mecazdır. ¹⁴⁷ Hz. Ali'nin (a.s) sözüne göre O her şeyin hayatı ve her şeyin nurudur. ¹⁴⁸

Ebu Hamid devamında şöyle ekliyor:

Öyleyse hakiki nur, 'yaratılış' ve 'emir' elinde olan kimsedendir. Yaratılmışların olması O'ndandır, bekaları da O'ndandır. Görülüyor ki Gazzâlî, Hak Teâlâ'ya mahsus olan 'emir' ve 'yaratma'yı, hakiki nura ve nurların nuruna nispet veriyor. Öyleyse onun, nuru o varlıkla bir tuttuğu söylenebilir. Yani nuru sadece misal bâbında kullanmaktadır. Bununla beraber varlık O'nun cemalinin ışığındadır, her şey O'ndandır ve her şey O'na dönecektir. O'ndan başka hiçbir şey hakiki varlık değildir ve her şeyin varlığı, O'nun varlık nurunun ışığındadır. ¹⁴⁹

Bu konuyu bitirmeden önce Gazzâlî'nin vahdet-i vücuda bakışını aydınlatacak iki noktaya daha değinelim:

1. Gazzâlî her şeyin iki veçhinin ve niteliğinin olduğuna inanır: Biri tabii vecih, diğeri Rabbanî vecih. Var olan şey kendi tabii veçhine göre yok ve Rabbanî veçhine göre vardır. Feyz-i Kâşânî'nin tabiriyle yaratılmışların

¹⁴⁵ *İkazu'n-Nâimîn*, s. 24.

¹⁴⁶ Kesinlikle Gazzâlî'nin bu tabirlerle kastettiği Allah'ın hululü, ittiadı ve dünyayla aynı oluşu değildir. Daha fazla bilgi için bkz. *İhya*, 1/ 90; *Mişkât*, s. 41; *Mustesfa*, 1/ 26-27; *Mekâtib-i Farsî-yi Gazzâlî*, Gazzâlî, Abbas İkbal baskısı, s. 26-27.

¹⁴⁷ Konu boyunca geçen mecazdan kasıt, isnatta mecazdır, akli mecaz değil.

¹⁴⁸ *Usul-i Kafi*, 2/ 176.

¹⁴⁹ *Kimya-yı Saadet*, Gazzâlî, Hüseyin Hidivcem baskısı, 1/ 4.

ilâhî tarafları varlık ve nefsî tarafları yokluktur.¹⁵⁰ Öyleyse şöyle denebilir: Varlıkta Allah'tan ve veçhinden başka hiç (bir şey) yoktur. Yani Allah "olma" cevherine sahiptir. Oysa yaratılmışların "olmama"sı cevherdir.¹⁵¹

Öyleyse hakiki varlık yücedir ve O'ndan başka var olan her şey 'vechullah'tır:

فَأَيْنَمَا تُولُوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ

"Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü (zâtı) oradadır."¹⁵²

O'ndan başka ilah yoktur:

اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ

"La ilahe illa hu."¹⁵³

O'ndan başka bir O yoktur (la hu illa hu); çünkü 'O' her yönün kendisine işaret ettiği ve Allah'tan başkasına işaret yoktur. Neye işaret edilse, O'na işarettir ki her şey O'dur.¹⁵⁴

2. Ebu Hamid varlık için iki nitelik bakışından söz eder: Vücudî ve icadî.¹⁵⁵ Varlığın vücudî niteliği, hakiki varlığın kendisidir. Zâtı itibariyle gani ve varlığın yaratıcısıdır. Mevcut olan sadece O'dur. Varlığın icadî niteliği mecazî ve icat edilmiş varlık olgularıdır. Baştan sona zâtı itibariyle fakirdirler. Mevcudun duruşu cevherinden ve zatındandır. İcat olan her ne kadar var olsa da bu, mevcudun bereketiyledir ve kendiliğinden yoktur ve bätıldır. Öyleyse varlık birdir ve o da O'dur.¹⁵⁶

كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ

"Yeryüzünde bulunan her şey fanidir. Ancak, yüce ve cömert olan Rabbinin varlığı bakidir."¹⁵⁷

¹⁵⁰ Daha fazla bilgi için bkz. *Usulu'l-Maarif*, s. 10.

¹⁵¹ *Mişkât*, s. 47, *Mekâtib-i Farsî*, s. 124.

¹⁵² Bakara: 115.

¹⁵³ Bakara: 255.

¹⁵⁴ *Mişkât*, s. 50.

¹⁵⁵ İhya, 4/ 86-90; a.e., 3/ 407.

¹⁵⁶ İhya, 4/ 84.

¹⁵⁷ Rahman: 26-27.

*Âlemin suretleri denizin köpüğüdür
Köpükten geç eğer safa ehliysen.*

Bu anlatılanlara göre Gazzâlî'nin varlığa bakışı vahdet üzerinedir. Bu bakış, varlığın en latif manevî tefsiridir. Bu bakışta varlığa birbirine örülü bir mecmua şeklinde bakılmakta ve bunun ışığında varlığın parçaları arasındaki fark bir tür manevî vahdete atfedilmektedir. Bu, varlık ve varlık veren arasındaki irtibatı anlatma yolunu açıyor, üstelik varlığa ve parçalarına, manevî çerçevede küllî bir mana veriyor ve insanın külliden ayrı düşmüş perişan bir parça gibi değil, küllün layık, uyumlu, başlatan ve bitiren bir parçası olarak dünyaya bakmasını sağlıyor. Böylece onun, kendisini o anlamlı küll ile uyumlu kılma ve varlığın gayesine (yaratıcıya) ulaşma iştiağını taşımasını sağlıyor.

Allah

İnsanlık her zaman Allah ile meşgul bir zihne ve dile sahip olmuştur. Bununla ilgili araştırma yapmak istemiyorum, sadece şunu hatırlatıyorum ki asrımızda bile bazıları bu çağın ilmin tanrılığı ve Allah'ın unutulması çağı olduğunu zannettiler. En derin filozoflar ve en bilgin âlimler, Allah aşkı taşımaları bile –ki çoğu taşımıştır- yine Allah'tan bahsetmişlerdir. Öyle ki yirminci yüzyılın en büyük ideolojik tartışması Allah olmuştur. Sekülerizm ve onun yavrusu diyalektik materyalizm, düşünce hareketleri şeklinde (Marx ve Lenin'in girişimleri) insanın Allah'a inancını alt üst edebilmek için yapılabilecek her şeyi yaptı!

Teoloji

Gazzâlî teolojii en üstün ilim kabul eder. Ona göre Resulullah'ın (s.a.a) halkı, ardından gitmek için uzun ve meşakkatli yolculuklara çağırduğu ilim, bu ilimdir.¹⁵⁸

¹⁵⁸ Kast edilen “İlim Çin’de bile olsa gidiniz” hadis-i şerifidir. Bkz. *İhya*, 3/ 9-10. İmam Sâdık’ın da bu mealde bir hadisi vardır. Bkz. *Misbahu’s-Şeriat ve Miftahu’l-Hakikat*, Farsçaya çeviri ve şerh: Hasan Mustafavî, s. 257. Molla Sadra da Tefsiru’l-Kuran-ı Kerim’de (4/ 287-290) Gazzâlî’yle aynı görüştedir.

Ebu Hamid çoğu Müslüman âlim gibi ¹⁵⁹ Allah'ın cevherini ve zâtını anlama peşinde olmamak gerektiğine inanır. Çünkü Hak Teâlâ'nın cevheri, hakkında her sorunun sorulamayacağı şekildedir. Yüce Allah yerden ve zamandan münezzehtir, tektir, eşsiz ve benzersizdir, akıl O'nun karşısında mutlak bir şekilde şaşkındır. Allah ve yaptıkları için neden sorulamaz. Tanrı'nın paklığı ve insanın güçsüzlüğü bu noktaların anlaşılmasını muhal kılan bir perdedir. Allah bizim vehimlerimizden ve gürültü-patırtılarımızdan arıdır. ¹⁶⁰ Bununla beraber Gazzâlî, Tanrı'yı tenzihte Nasır Hüsrev ve Ahmed Hamidüddin Kirmânî (ö. h. 11. yüzyıl) gibi kimselerle hemfikir değildir. Bunlar, salt tenzihe yönelmişlerdi. Kirmânî tenzihte o kadar ileri gitmişti ki Allah'a olma ve varlık atfetmeyi bile uygunsuz görüyordu. ¹⁶¹ Gazzâlî teolojide Allah Teâlâ'nın zât, sıfat ve fiillerini anlatmış, tenzihte ileri gitmenin atıl olmaya sebep olduğunu söylemiştir. ¹⁶²

Gazzâlî'nin teolojik görüşlerini Muhyiddin Arabî gibi kimseler benimsemişlerdir. Nitekim Muhyiddin Arabî *Enderzname*'sinde Fahr-i Râzî'ye bu noktayı hatırlatıyor ve onun da bu yöneme uyması gerektiğini ima ediyor. ¹⁶³

Gazzâlî teolojide Tanrı'nın ispatı, varlığı ve mahiyeti, görünmesi, zâtı, sıfatları ve fiilleri, isimleri gibi meseleleri ayrıntılı şekilde incelemiştir. Biz bunlardan bazılarına, konu içerisinde kısaca değineceğiz.

Tanrı'nın İspatı

Gazzâlî Descartes ¹⁶⁴ ve Malebranche ¹⁶⁵ gibilerinden önce, Allah inancının insanın yaradılışında olduğunu ve varlığını ispata gerek olmadığını

¹⁵⁹ Bkz. *et-Tâlikât*, Ebu Ali, Abdurrahman Bedevî baskısı, s. 554; *Şerh-i Mevâkıf*, 1/ 143-144; *et-Taarrufi li Mezhebi Ehlu't-Tasavvuf*, Ebubekir Muhammed Kelâbâdî, s. 39 ve 65.

¹⁶⁰ Örnek için bkz. *Kimya*, 1/ 51.

¹⁶¹ Bkz. "Nakd ve Berresi-yi Berhi ez Âsâr ve Nazariyât-ı Ahmed Hamidüddin Kirmânî", Gulamhüseyn İbrahimî Deynânî, (İlk) Allâme Tabatabâî'nin Anılması, s. 354-357.

¹⁶² *El-Câmu'l-Avam an İlmu'l-Kelam*, Gazzâlî, s. 72.

¹⁶³ *Camîu'l-Esrar ve Menbeu'l-Envar'daki Enderzname* metnine bakınız, s. 490-491.

¹⁶⁴ *Seyr-i Hikmet der Avrupa*, Muhammed Ali Furuğî, 1/ 22-23.

¹⁶⁵ A.e., 2/ 23.

söylemiştir.¹⁶⁶ Ancak teoloji geleneğine uyarak bazen Allah'ı ispatlayan konuları anlatmıştır.

Ebu Hamid marifet bilimi açısından Allah'ın ispatına baktığında Allah Teâlâ'nın olup olmadığına tecrübe yoluyla ulaşamayacağını, eksilteyerek veya azaltarak, red veya ispat etme yoluyla Allah hakkında konuşamayacağını anlıyor. Bu yüzden Allah'ı ispat için delil getiriyor ve basit bir önermeyle dünyanın yaratıcıya ihtiyacı olduğunu ispatlayarak Allah'ın varlığını ispat etmeye çalışıyor. Gazzâlî şöyle diyor:

Hiçbir olgu (hâdisî = muhaddesî) onu ortaya çıkaran olmadan (muhaddis) meydana gelmez. Dünya bir olgudur, öyleyse dünya, oluşumunda bir ortaya çıkarana muhtaçtır. Diğer bir deyişle dünya bir olgudur ve her olguyu bir ortaya çıkaran vardır. Öyleyse dünyayı ortaya çıkaran vardır.¹⁶⁷

Gazzâlî bu kıyası savunurken küçük ve büyük önermesini tahlil ediyor ve şöyle ekliyor:

Dünyayı bir ortaya çıkaranın olması gerektiği açıktır. Her olgu belli bir zamanda gerçekleşir. Aklın onun ortaya çıkışı, o belli zaman öncesinde veya sonrasında olabilir. O belli zamanda ortaya çıkmış olması tahsis ve seçim nedeniyledir. Bununla beraber seçim yapan ve dünyayı o belli zamanda ortaya çıkaran bir yaratıcı olmalıdır.

Dünyanın bir olgu olduğuna dair delil ise dünyada hareket ve sükûnun olmasıdır. Hareket ve sükûn ise başlı başına olgudur¹⁶⁸ ve olgudan arı olmayan şey, kaçınılmaz olarak olgudur.

Gazzâlî'nin Allah'ı ispatlamak için kullandığı bir diğer yol burhan-ı innîdir (tümevarımdır).¹⁶⁹ Bu delilde olgulardan (malullerden) ortaya

¹⁶⁶ Bkz. *İhya*, 1/ 105; a.e., 3/ 114.

¹⁶⁷ İlginçtir ki Gazzâlî, günümüz Avrupalıları gibi büyük önermeyi (kübra) küçük önermeden (suğra) önce getirmiştir. Oysa Müslüman mantıkçılar küçük önermeyi önce getirirler. Çünkü netice almak daha doğal olur. Stanley Jones böyle der. (*Muhtasar-ı Mantık-ı Sûrî*, Muhammed Hansârî, s. 147.)

¹⁶⁸ *İhya*, 1/ 107; *el-Maznun bih*, s. 97-99; Ortaya çıkma (hudûs) delilinin, Gazzâlî'nin örneklerinden önce İmam Cafer Sâdık'ın (a.s) sözlerinde geçtiğini belirtmeliyiz. Bkz. *Usul-i Kâfî*, 1/ 101.

¹⁶⁹ Ortaçağın Hristiyan teologlarından Thomas Aquinas ve yirminci yüzyıl Hristiyan teologu Etienne Gilson, Allah'ın varlığını ispat için burhan-ı limmî kullanılamayacağını söylerler ama Gazzâlî böyle düşünmez. Ona göre irfanın ileri gelenleri önce Allah'ı tanırlar, sonra bu tanımayla olguları tanırlar. Bu hareket illeten malule doğrudur.

çıkarana ve Allah'a (illet) varırız. Gazzâlî defalarca eserlerinde bu burhandan bahsetmiş¹⁷⁰ ve konunun önemine binaen bunun hakkında ayrı bir kitap yazmıştır (*el-Hikmeti fi Mahlukâtullah azze ve celle*). Bununla beraber Muhyiddin Arabî'nin şöyle söylemesi şaşırtıcıdır: Ebu Hamid Allah'ı, dünyayı tanıma yoluyla tanımayı inkâr etmiştir.¹⁷¹ Gazzâlî'ye göre doğru olanı Ebu'l-Kasım Fırdevsî'nin şu beyti yansıtır:

*Değersiz bir talaştan dosdoğru arşa kadar
Her şey Allah'ın varlığına şahittir*

Bu yüzden Gazzâlî soyut ve somut seyahate çağırıyor, epistemolojinin ve teolojinin üstünlüklerinden, yaratılış sırlarına aşına olmaktan bahsediyor ve şuhûd âlemini gayb âleminin aynası olarak görüyor, Hak Teâlâ'nın zâtının, sıfatlarının ve fiillerinin tecellilerinin onda görülebileceğini iddia ediyor.¹⁷²

Gazzâlî'nin üçüncü burhanı koşullu önermedir ki günümüzde Pascal kuralı (!) diye meşhurdur. Bu burhan ilk olarak Kur'an-ı Kerim'de, sonra Hz. Ali'nin¹⁷³, Hz. Sâdık'ın¹⁷⁴ ve Hz. Rıza'nın¹⁷⁵ (a.s) sözlerinde görülmüştür. Sonra Nasrullah Münşî'nin Kelile ve Dimne'sinin tabibi Berzeviye bâbında, ondan sonra Gazzâlî'nin ve Muhyiddin'in yazılarında, en son Fransız Pascal'ın eserlerinde görülmüştür.¹⁷⁶

Bu latifenin vahiy kaynağı Fussilet suresinin 52. ayetidir:

Kur'an'da da şöyle buyrulur: “Rabbinin, her şeye şahit olması yetmez mi?” (Fussilet: 53); “Allah, gerçekten kendisinden başka ilah olmadığına şahitlik etti.” (Âl-i İmran/18). Gazzâlî bu yöntemi çok karmaşık ve zor görür, hatta böyle bir burhanı anmaktan bile alıkoyar. (*İhya*, 4: 317)

¹⁷⁰ Örnek için bkz. *İhya*, 4/ 317-319; *el-Hikmeti fi Mahlukâtullah azze ve celle*, Gazzâlî, s. 352.

¹⁷¹ Molla Sadra Muhyiddin'in dilinden bu noktayı zikrederek Gazzâlî'yle onun sözlerini uyumlu hale getirmeye çalışmıştır. Bu yüzden şöyle der: Gazzâlî'nin maksadı zâtı ispattır, sıfat ve fiilleri ispat değil. (*Tefsiru'l-Kurani'l-Kerim*, 4/ 111-112.)

¹⁷² Bkz. *Kimya*, 1/ 41-45, 47-50; *el-Maznunu's-Sağir*, s. 125.

¹⁷³ *Usul-i Kâfi*, 1/ 96-100.

¹⁷⁴ A.e., s. 101.

¹⁷⁵ Bkz. *Et-Tefsiru'l-Kebir*, Fahr-i Râzî, 17/ 90; *Tefsir-i Kurani'l-Kerim*, Seyyid Abdullah Şibr, s. 453.

¹⁷⁶ Abdurrahman Bedevî “*Devru'l Arap fi Tekvinu'l-Fikru'l-Avrupa*” adlı kitabında (s. 27-28) Pascal'ın meşhur kuralını Gazzâlî'den aldığını söylüyor.

﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ثُمَّ كَفَرْتُمْ بِهِ مَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ هُوَ فِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ﴾

“De ki: “Ne dersiniz? Eğer o (Kur’an) Allah katından olup da siz de onu inkâr etmişseniz, o zaman derin bir ayrılık içinde bulunan kimseden daha sapık kim olabilir?”

Bu ayette yer alan cidal delili şöyledir: Eğer (Kur’an’ın) bu sözü vahye dayanıyorsa –ki dayanıyor- onu inkâr ederseniz sizden daha sapkın olan kimdir? Eğer vahye dayanmıyorsa –ki dayanıyor- onu kabul ederek bir şey kaybetmezsiniz. Allâme Tabatabâî’nin (a.s) dediği gibi, bu ayete göre sırf Kur’an’ın vahye dayanıyor olmasının doğruluğu ihtimali (ki Allah’ı kabul etmek anlamına da gelir) muhtemel zararı uzaklaştırmak için yeterlidir. Buna yüz çevirmenin aklî bir dayanağı yoktur.¹⁷⁷

Gazzâlî İhya, Kimya-yı Saadet, Mizanu’l-Amel ve Erbain’de bu burhana yönelmiştir Hz Ali’nin (a.s) bir mülhide söylediği “Eğer senin söylediğin yerindeyse ikimiz de kurtulduk. Eğer bizim söylediğimiz doğruysa biz kurtulduk ve sen düştün”¹⁷⁸ sözünün etkisinde kalarak, Allah’ın varlığı ve mead ihtimali gereğine uygun davranmayı, aklî ihtiyatın ve kurtuluşun şartı saymıştır.

Allah’ın Zâtı

Kimse Allah’ın zâtını tanıyamaz ve kimsenin O’nun cevherini tanıması mümkün değildir. Kendisi şöyle buyurur:

﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾

“Onların bilgisi ise Rahmân’ı kuşatamaz.”¹⁷⁹

Varlığına düşünce yol bulamaz.¹⁸⁰ Böyle olduğu için Resulullah (s.a.a) buyurmuştur ki:

¹⁷⁷ El-Mizan fî Tefsiri’l-Kur’an, Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabâî, 17/ 403-404.

¹⁷⁸ İhya, 1/ 381; Kimya, 2/ 113; Mizanu’l-Amel, s. 23-24; Kitabu’l-Erbain, Gazzâlî, s. 181.

¹⁷⁹ Tâ-Hâ: 110.

¹⁸⁰ Bu cümle, Firdevsî’nin şiirinde geçer.

“Ben seni, senin kendini övdüğün gibi asla övemem.”¹⁸¹

O bizim ibaremizle vasfedilemez
İşaretimiz O'na ulaşamaz
Ne bir kimse O'nun gibi olabilir
Kendi zâtının sıfatını da O bilir
“Kuşatamaz” diye bunu demiştir
Alametinin olmaması O'na alamet etmiştir¹⁸²

Bununla beraber Hz. Hakk'ın cevherinin peşinde olmak hamlık ve akılsızlıktır. Elbette bu sözün manası –Gazzâlî'nin tabiri- Allah'ın cevherinin akıl dışı olması değil, aklın üstünde olmasıdır.

Gazzâlî'ye göre Allah'ın niteliğini anlamak, insanın gücünün dışındadır.¹⁸³ Allah'ın cevherini, Allah'tan başkasının anlaması muhaldir.¹⁸⁴ Nitekim bir peygamberi de peygamberden başkası anlayamaz.¹⁸⁵ O devamında kendi görüşünü tekit etmek için şöyle ekliyor: Böyle olduğu için Resulullah (s.a.a) şöyle buyurmuştur:

“Allah'ın yaratıkları üzerinde düşünün, zâtı üzerinde düşünmeyin.”¹⁸⁶

Gazzâlî Allah'ın zâtını zihne yakınlaştıracak en iyi yolun, yaratılmışların sıfatlarını O'ndan aldığını düşünmek olduğunu düşünüyor. Yani bu alanda yapılabilecek en fazla şey, O'nun insan sıfatlarıyla ölçülmesidir. Elbette ölçme tabirinde bir basite indirgeme vardır ve bu yolla Allah'ın cevherine ulaşılamaz. Sadece O'nun celal ve cemal sıfatlarından bazıları, kıyas yoluyla nefis tarafından anlaşılabilir.¹⁸⁷ Bunun açıklaması, Gazzâlî'ye göre ardında iz bırakmayanın peşinden gidilemez, insanın makul (ruh) hakikatinin sıfatlarına teveccühle ve de teşbih ve temsil yoluyla bir ölçüde Allah'ın cevheri sıfatlarından bazıları anlaşılabilir, şeklindedir.¹⁸⁸ Bu görüşü daha fazla açıklayabilmek için şöyle ekler:

¹⁸¹ İhya, 4/ 305-315.

¹⁸² Saadetname, Mahmud Şebusterî, Samet Muvahhit, s. 171.

¹⁸³ Tehafüt, s. 140.

¹⁸⁴ Ravza, s. 64; el-Maznunu'n-bih, s. 93.

¹⁸⁵ A.e.

¹⁸⁶ Tehafüt, s. 140.

¹⁸⁷ Daha fazla bilgi için bkz. el-Maznunu'n-bih, s. 91-92; el-Futuhatu'l-Mekkiyye, 1/ 271-272 ve Maarif-i Kur'an, Muhammed Taki Misbah Yazdî, s. 198 ile kıyaslayınız.

¹⁸⁸ El-Maznunu'n-bih, s. 88-92; el-Maznunu's-Sağir, s. 124.

Resulullah'a (s.a.a) "Allah'ın nispeti nedir?" diye sorulduğunda, cevaben İhlas suresi nazil oldu. Bu surede Allah Teâlâ'nın nispetinden bahsedilmiştir ve sure baştan sona O'nun sıfatlarının beyanıdır. Yani insanın anlayabileceği, ancak Hak Teâlâ'nın bazı sıfatlarıdır.

Aynı olay başka bir şekilde Hz. Musa'nın (a.s) başından da geçmişti. Firavun Musa'ya "Âlemlerin Rabbi nedir?" diye sorduğunda, sanki Allah'ın niteliğini soruyordu; ama cevabı sadece Allah'ın fiillerinin beyanıydı. "Allah yerlerin ve göklerin Rabbi'dir." Bu yüzden Firavun alayla yanındakilere şöyle söyledi: "Duyuyor musunuz?!" Yani ne istedik, ne sorduk da ne duyduk.¹⁸⁹ Evet o, Allah'ın şu hakikatini bilmiyordu:

*O engin denizdir görünmez aslı
Sırrının hazinesinin yoktur anahtarı*

Allah'ın Sıfatları

Gazzâlî Allah'ın sıfatlarını tanımak için önce "aynı (misli)" ve "örnek (misal)" arasındaki farkı anlatıyor. Bu yolla Allah'ın sıfatlarını tanıma imkânı olduğunu kabul ederek bunun yönteminden de bahsediyor.

Ebu Hamid bu ayrımı yaparken şöyle der:

Aynı (misli) olmak, her şeyiyle ona benzemek, onun gibi olmak, bütün sıfatları birbirine eşit olmak demektir; ama örnek (misal) böyle değildir. Çünkü örnek sadece konuyu açıklar, anlamını ortaya çıkarır. Bir şeyin örneği, o şeyin kendisiyle aynı değildir, onun beyanı ve açıklayıcısıdır.¹⁹⁰

Gazzâlî'nin bu mukaddimeden aldığı netice, Allah'ı örneksiz bilenlerin hata ettiği¹⁹¹ ve aynı ile örnek arasındaki farkı anlayamadıkları şeklindedir.¹⁹² Bununla beraber Allah'ın misli (aynısı) yoktur; ama emsali (örnekleri) vardır ve O'nun sıfatlarını tanıyabilmek için misallere bakmak gerekir. Çünkü misal, makulün mahsus olanla anlaşılması aracıdır. Usulen makul ve mahsus arasında örneklendirme, makulün tanınması

¹⁸⁹ Mişkât, s. 56.

¹⁹⁰ El-Maznunu's-Sağır, s. 125; el-Maznunu'n-bih, s. 89-92; İhya, 1/ 90.

¹⁹¹ El-Maznunu'n-bih, s. 91.

¹⁹² A.e., s. 92.

için tek yoldur. Bu ölçü Allah'ın isteği ve O'nun şuhûddan gaibe gitmek için önümüze koyduğu yoldur.¹⁹³

Gazzâlî devamında (*Allah insanı kendi suretinde yarattı*)¹⁹⁴ ve (*Nefsini bilen Rabbini bilir*)¹⁹⁵ hadislerine işaretlerle, eğer Allah ile insan arasında örnekleme olmasaydı Allah'ın tanınması muhal olurdu diyor.¹⁹⁶

Gazzâlî'nin bu sözleri, ardından eleştirileri ve itirazları getirmiştir. Mesela Molla Sadra *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim*'de onun sözlerini kabul etmiyor ve Allah'ın misalinin dahi olmadığını; Kur'an'da Allah için misale delalet eden şeylerin gerçekte misal olmadığını, konuyu zihne yakınlaştırmak için bir vesile olduğunu söylüyor.¹⁹⁷

Buraya kadar olan kısma göre Gazzâlî'nin nazarında Allah'ın sıfatları vardır. Allah'ın sıfatları tanınabilir; ama her yolla ve yöntemle değil. Şimdi, konuya devam etmeden önce şu noktayı hatırlatmamız gerekir: Kelamcılar Allah'ın sıfatlarını selbî ve subûtî (celâlî ve cemalî) diye ikiye ayırmışlardır.

Selbî sıfatlar hiçbir şekilde Allah Teâlâ'da olmayan, bu sıfatlara sahip olmasının muhal olduğu sıfatlardır. Acizlik ve yaratılmak gibi.

¹⁹³ A.e.; *Mışkât*, s. 44; *Yezdân-Şımaht*, Sühreverdî (*Mecmua-yı Musannifât*, 3/ 419-420) ile mukayese ediniz.

¹⁹⁴ *El-Maznunu'n-bih*, s. 89. Bu söz Tevrat'ın Yaratılış Seferi bölümündeki söze benzemektedir: “Allah beşeri kendi suretinde yarattı.” Bazı ince düşünceliler, Feuerbach'ın dediği gibi “Allah insanı kendi suretinde yarattı” değil, “Allah Âdem'i onun suretinde yarattı” denmesi gerektiğini söylemişlerdir. İslamî eserlerin bazılarında, özellikle de sufilerin yazılarında bu söz nebevî hadis olarak geçmiştir. Ancak Şii kitaplarında ve Sahih-i Müslim'de bu hadis şöyledir: Resulullah (s.a.a) bir yerden geçerken birinin diğerine şöyle dediğini duydu: “Allah sana ve sana benzeyen herkese lanet etsin.” Peygamber (s.a.a) onu nehyetti ve böyle söyleme, çünkü Allah Âdem'i onun suretinde (ona benzer) yaratmıştır (yani hakaretin Âdem'i de kapsar) buyurdu. Bu nakle göre hata zahirin Allah'ı işaret ettiğini düşünmekten kaynaklanır, oysa zamir hakaret edilen şahıstır. (*Nakd-i Tefekkür-i Felsefi-yi Garb*, s. 259'dan biraz değişiklikle nakledilmiştir.)

¹⁹⁵ *El-Maznunu's-Sağır*, s. 124-125; *el-Maznunu'n-bih*, s. 92-93.

¹⁹⁶ *El-Maznunu'n-bih*, s. 89.

¹⁹⁷ *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim*, Molla Sadra, 4/ 78; Molla Sadra Mebde ve Mead'da (s. 65-80) şöyle diyor: Allah misalsiz ve benzersizdir. Oysa Usul-i Kâfi'nin şerhinde (s. 325) şöyle der: “Allah'ın misli yoktur; misali vardır. O, İkaz'u'n-Nâimîn'de (s. 24) güneşi, Allah'ın madde âlemindeki misali saymaktadır. Keşfu'l-Murad Şerh-i Tecridu'l-İtikat, Ebu'l-Hasan Şirani'nin tercümesi ve şerhi, s. 405-406 ile mukayese ediniz.

Subûti sıfatlar Allah'ta bulunan sıfatlardır. Bu sıfatlar iki gruptur: Zâtî ve fiilî (hakiki ve izafî). Zâtî sıfatlar, olup olmamaları bir şeye veya şarta bağlı olmayan sıfatlara denir. Allah'ta bu sıfatların olmaması muhaldir. Kudret, ilim ve hayat gibi. Fiilî sıfatlar Hak Teâlâ'nın zâtından olmayan ve olup olmamaları başka bir şeyin varlığına bağlı olan sıfatlardır. Bu sıfatlar Allah ile olgular arasındaki irtibatı ve nispeti gösterir. Öyleyse bir olgu olmazsa bu sıfatlar da Allah'ta fiiliyata geçmeyecektir. Örneğin Allah rızkı veren ve bağışlayandır, zira rızkı elde eden ve günah işleyen kimseler vardır.

İmam Muhammed Gazzâlî birkaç eserinde sıfatlardan bahsetmiştir.¹⁹⁸ Görüşlerinin özü şöyledir:

Selbî Sıfatlar:

Allah birdir ve ortağı yoktur. Eşi yoktur. İhtiyacı yoktur. Ezelidir ve zıddı yoktur. Sürekli kayyumdur. Cismi ve ruhu yoktur. Eni, boyu yoktur. Ölçüsü, çevresi yoktur. Değişmez ve üzerinde bir şey gerçekleşmez.¹⁹⁹

Subûti Sıfatlar:

a) **Zâtî sıfatlar:** Bu sıfatların sayısında ihtilaf vardır. Herkesin üzerinde ittifak ettiği hayat, ilim ve kudret sıfatlarıdır. En meşhurları ise şu yedi sıfattır: Hayat, ilim, kudret, irade, sem' (işitme), basar (görme) ve kelim. Bu yedi sıfata yedi hakikat de denir. Gazzâlî yedi zâtî sıfatı kabul eder ve bunları ikiye ayırır: Diğerlerinin keşfini ve tanımasını sağlayan sıfatlar (ilim, işitme ve görme) ile ardında keşif ve tanıma olmayan sıfatlar (kelam).²⁰⁰

Öyleyse Allah:

Canlıdır: Uyumaz ve uyuklamaz. Ölüm ve yokluk O'ndan uzaktır. Yaratma ve emir O'nun elindedir ve hayatı ezelidir.

¹⁹⁸ Ravza, s. 70-71; İhya, 1/ 89-114; Miracu's-Sâlikîn-i Gazzâlî, s. 83-84.

¹⁹⁹ İhya, 1/ 289-290, 105-108.

²⁰⁰ Ravza, s. 70.

Güçlüdür: İhmal ve güçsüzlük O'nun için söz konusu değildir. Yaratılıştaki tektir. Yaratılmışları ve yaptıklarını O yaratmıştır. Hiçbir şey O'nun kudretinin dışında değildir ve O'nun her işe gücü yeter.

Âlimdir: Hiçbir şey O'na örtülü değildir. Hem yazılmamış mektubu okur, hem olmamış kıssayı bilir. İlmi kadimdir, sonsuzdur ve zeval olmaz.

İrade edendir: O istemedikçe yaprak ağaçtan düşmez, su titremez. O'nun istediği şey olur ve istemediği şey olmaz. O'nun isteği dışında hiçbir varlık hiçbir şey yapamaz. İradesi O'nun zâtıyla ayaktadır. O ezelden varlığı istedi ve her şeyi irade ettiği zamanda yarattı.

İşitir ve görür: Duyulacak şey ne kadar sessiz, görülecek şey ne kadar küçük olursa olsun O'nun kulağından ve gözünden gizli kalmaz. O gözü ve kulağı olmadan görür ve işitir.

Konuşur: Emir verir. Yasaklar. Müjdeleyici ve korkutucudur. Sözü kadimdir ve O'nun zâtıyla ayaktadır. O ses ve harf olmadan söz söyler ve kelamının hakikati, nefsi kelamının aynısıdır.

b) Fiili sıfatlar: Gazzâlî fiili sıfatları on kalemde şerh etmiştir. Biz bunlardan kısaca bahsedeceğiz. Bu konu, kesb, cebir, ihtiyar, nedenselliğin nefyi, ceza, sevap vb. gibi önemli meseleleri içermesi ve gerçekte insanbilimin öncülü olması hasebiyle ehemmiyet taşır.

Gazzâlî'nin bu husustaki düşüncelerini aşağıda nakledelim, ama hatırlatalım ki bunların hepsi kabul edilebilir düşünceler değildir.

1. Allah'tan başka, var olan her şeyi O yaratmıştır. Allah sadece yaratılmışların yaratıcısı değil, bütün etki ve tepkilerin de yaratıcısıdır.

2. Allah'ın, kulların eylemlerinin tek yaratıcısı olması, rızık elde etme için kulun işleri yapma gücüyle çelişmez. Çünkü işleri Allah yaratmıştır ve de gücü olan kuldur.

3. Kulların yaptıkları ve yapmadıkları kazaya, kadere, iradeye ve Allah'ın isteğine bağlıdır. Öyleyse iyilik ve kötülük, fayda ve zarar, İslam ve küfür... hepsi O'ndandır.



4. Hiçbir şey Allah'a vacip değildir. Çünkü O'nun kendisi vacip kılan, emir veren ve yasaklayandır. Bir şey O'na nasıl farz olabilir ve de olması ve olmaması gereken O'nun üstünde olabilir?

5. Allah, kullarının gücünün yetmeyeceği şeyi onlara yükleyebilir. Zira bu reva olmasaydı Kur'an'da kulların dilinden şöyle denilmezdi:

﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾

“Ey Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmediği şeyleri yükleme!”²⁰¹

6. Allah günahı olmayan kulları cezalandırabilir veya bir yığın günahı olanı ödüllendirebilir. Ne varsa O'ndandır ve kendi malına dokunmaktan korkulmaz. Söylemek gerekir ki o, dünya fiilleriyle uhrevî ödül ve ceza arasındaki irtibatı inkâr peşinde değildir. Onun sözleri Allah'ın mutlak kudretini ispata ve insanın yapacağı itirazın önünü kesmeye yöneliktir.

7. Allah kullarına istediğini yapar ve maslahata riayet etmesi vacip değildir. Çünkü usulen O'nun zâtı, farzdan ve yükümlülüğten münezzehtir.

8. Allah'ın emirlerini yerine getirmek şeriatın fermanıdır, aklın değil. Zira eğer akıl bir ibadeti farz ederse ya fayda peşindedir veya akabinde bir faydası yoktur. İkincisi muhaldir çünkü akıl beyhudeliğe çağırmaz. İlki şu iki halin dışında değildir: Fayda ya Allah içindir veya kul için. İlki muhaldir çünkü Allah'ın münezzeh oluşuyla uyuşmaz. İkincisi de muhaldir. Zira kulun ne şimdi ne de gelecekte bir faydası yoktur: Şimdi ibadetle uğraşmalı ve istekleri terk etme sıkıntısına katlanmalıyız. Gelecekte (kıyamette) ise iyi ve kötü, iki ihtimal de var. Zira Allah'ın bize ne yapacağını bilmiyoruz.

9. Hintli Brahmanlar aklın insana yettiğini ve peygambere ihtiyaç olmadığını zannetmişlerdir. Onların bu düşüncesi çok yanlıştır; çünkü akıl, hesap gününde saadete ulaştıracak eylemleri yaptırılmaz ve bunun için biz resullere muhtacız.

²⁰¹ Bakara: 286.

10. Subhan olan Allah, peygamberlerin sonuncusu olsun ve diğer dinleri feshetsin diye Muhammed Mustafa'ya (s.a.a) peygamberlik verdi. Allah, peygamberini açık mucizeler ve nişanelerle teyit etti.²⁰²

Allah'ın Görülmesi

Acaba Allah görülebilir mi? Bu sorunun ve doğal olarak cevabının varlık bilimsel ve insan bilimsel iki yönü var. İlk görüşte kastedilen, Allah'ın varlığının görülebilir olup olmadığıdır. İkincisinde ise soru şudur: Allah'ın görülebilir olduğunu varsayarsak –hangi kavramla olursa olsun- acaba insan O'nu görme imkânına, takatine ve kuvvetine sahip midir?

Bu sorunun yazılı ilk örneği Eski Ahit'tedir. Hz. Musa (a.s) Allah'tan, büyüklüğünü ve celalini kendisine göstermesini ister²⁰³ ve Allah cevabında şöyle der: Benim yüzümü göremezsin. Zira insanın beni görmeye takati yoktur. Ancak mesele burada bitmez ve sonunda Allah, Musa'ya tecelli eder ve Musa'nın O'nu arkadan görmesine izin verir.²⁰⁴

Görme konusu Hristiyanlık dininde de geçer. Nitekim Hz. Mesih (a.s) (on iki havariden biri olan) Filipus'a şöyle der:

“O'nu (Allah'ı) yerde göremezsin; ama yakında O'nu kendi memleketinde (gayb âleminde) göreceksin.”²⁰⁵

Yuhanna İncili'nde de şöyle geçer:

“Asla kimse Allah'ı görmemiştir.”²⁰⁶

Hristiyan azizlerden Augustinus (m. 354.430) kitabının bir bölümünü (Allah'ın şehri) bu konuya ayırmıştır. Üstelik yeryüzünde O'nun gözle görülebileceğini reddeder. Ancak Matta İncili'ne²⁰⁷ dayanarak yeryüzünde ve gökyüzünde kalple görmeyi kabul eder.²⁰⁸

²⁰² İhya, 1/ 110-114; Ravza, s. 30-31.

²⁰³ Çıkış, 23:18.

²⁰⁴ Çıkış, 23:23.

²⁰⁵ Barnabas İncili, 17: 17-18.

²⁰⁶ Yuhanna İncili, 1: 18.

²⁰⁷ Bkz. Matta İncili, 5: 8.

²⁰⁸ Bkz. *Augustine, City of God*, çev. Henry Bettenson, Penguin Books, Londra, 1979, s. 1031. (Ru'yet-i Mah der Aseman, Nasrullah Purcevadî, s. 45-46'dan alıntı.)

Bu konunun İslam'daki geçmişi, vahyin ilk günlerine dek uzanır. Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın Hz. Musa'ya (a.s) tecelli etmesini anlatan ayet dışında²⁰⁹ ya doğrudan görmekten bahseden veya müfessirlerin ve mütekellimlerin görmenin mümkün olduğunu ispatlamak veya nefyetmek için faydalandıkları başka ayetler de vardır.²¹⁰ Bundan başka Şia'nın dualarında ve rivayetlerinde ve Ehl-i Sünnet kaynaklarında da görme meselesine değinilmiştir. Kelâmî fırkalar da bu konuyu çokça işlemişler, nefyetmeye veya ispat etmeye çalışmışlardır. Bunların örnekleri Eş'arilerin 'el-Ebanî' kitabı gibi kelim kaynaklarında görülebilir.²¹¹

Gazzâlî, kelâmî ve irfanî-psikolojik iki yaklaşımla rüyetten bahseder ve rüyetin olasılığını, gerçekleşmesini, mahiyetini ve felsefesini açıklamaya çalışır. Onun kelâmî yaklaşımı daha çok 'el-İktisat fi'l-İtikat'²¹² kitabında geçer, irfanî yaklaşımı ise *İhya*, *Kimya*, *Erbain*, Farsça *Mekâtib*, *Ravzatü't-Talibin* ve *Cevahiru'l-Kur'an* gibi diğer eserlerinde bazen geniş, bazen de kısa şekilde geçer.²¹³

Ebu Hamid *el-İtikat*'ta Mutezile'ye karşı duruyor ve aklî ve naklî delillerle bir tarafta (cihette) olmadan Allah'ın görülebileceğini ispat etmeye çalışıyor. Yani Allah öyle bir varlıktır ki görülebilir. Gazzâlî bu arzusunu gerçekleştirme peşinde, önce varlık burhanına –ki kendisinden önce Eş'arilerin eserlerinde geçer-²¹⁴ yöneliyor. Sonra, çoğu kendi buluşu olan diğer delillerini aktarıyor. Molla Sadra, Usul-i Kâfi'nin şerhinde bunları eleştirmiştir.²¹⁵

Varlık burhanında şöyle diyor: Allah (bir olgu olmadan) mevcuttur. Bununla beraber mevcuda hamledilmesi doğru olan her şeyin, hudusa delalet etmedikçe ve Allah'ın sıfatlarından biriyle uyumsuz olmadıkça (mev-

²⁰⁹ A'raf: 143.

²¹⁰ Bkz. Bakara: 46, En'am: 103, Yunus: 26, Kehf: 110, Ankebut: 5, Fussilet: 54, Şura: 51, Kâf: 35, Necm: 11-13, Kıyamet: 15.

²¹¹ *El-Ebane an Usulu'd-Diyane*, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, Abbas Sebağ baskısı, s. 51-59.

²¹² *El-İktisat fi'l-İtikat*, Gazzâlî, s. 91-102.

²¹³ Bkz. *İhya*, 1/ 90-91-105-108, a.g.e., 4/ 294-315, 323-452, *Kimya*, 1/ 125, a.g.e., 2/ 582-595, *Cevahiru'l-Kur'an*, Gazzâlî, çev. Bilinmiyor, Hüseyin Hıdıvcem baskısı, s. 37, *Mekâtib*, s. 55-56, *Erbain*, s. 246-250, *Ravza*, s. 26-38-54.

²¹⁴ Bkz. *Temhidu'l-Kavaid*, Baklânî.

²¹⁵ *Şerh-i Usul-i Kâfi*, Molla Sadra, s. 257-260.

cut olduğu için) Allah'a hamledilmesi de revadır.²¹⁶ Netice olarak Allah mevcuttur; her mevcut görülebilir; öyleyse Allah görülebilir.

Mutezilî “Buna göre herkes, her yerde ve her zaman Allah'ı görebilmelidir. Oysa durum böyle değildir.” dediğinde Gazzâlî, Aristo'nun kuvve ve fiil etkenlerinden faydalanarak şöyle der:

Kastettiğim bilkuvve (potansiyel) görmedir, bilfiil (aktif) görme değil. Diğer bir deyişle Allah, kendi zâtında görülebilir ve O'nda, görülmesini engelleyecek bir şey yoktur. Eğer görülmezse eksiklik görendedir.²¹⁷

Varlık burhanı bütün Eş'ariler tarafından kabul edilmez. Nitekim Fahr-i Râzî *Usulu'd-din* adlı eserinde bundan gevşek bir söz diye bahseder.²¹⁸ Diğerleri de bu görüşe karşıdırlar. Örneğin Hâce Nâsir, İmamiye'nin kelam kitaplarının atf noktası olan *Tecridu'l-İtikat*'ta bunun temelsiz olduğuna dair birkaç delil getirmiştir.²¹⁹

Gazzâlî'nin delillerinden biri –ki Molla Sadra bunu en güçlü şüphe olarak kabul etmektedir- şudur: Mutezilîler Allah'ın kendi nefsinin ve cihani, kendine ve cihana göre bir yönde (cihette) olmadan görebileceğine inanırlar. Bununla beraber biz de kıyamette Allah'ı, burada veya orada olmadan göreceğiz.²²⁰ Diğer bir deyişle Allah'ın bir tarafta olmasının muhal olduğu doğrudur; ama Allah'ı görme şartının, O'nun bir tarafta olmasına bağlı olduğu doğru değildir. Gazzâlî'ye göre bu gerekliliği kabul edersek, Allah'ın cisim olduğunu da kabul etmemiz gerekir. Zira bu kıyasa göre fail cisimdir, Allah faildir, öyleyse Allah cisimdir.²²¹

Ebu Hamid'e göre nasıl ki bu cihanda Allah'ı, bir tarafta olmadan, ‘çünkü ve nasıl’ demeden tanıyorsak, öbür cihanda da ‘çünkü ve nasıl’ demeden ve bir tarafta olmadan göreceğiz.²²² Allah bu cihanda bilinebilirdir ve öbür cihanda görülebilirdir.²²³ Hakikatte Allah'ın öbür cihanda görül-

²¹⁶ *El-İktisat*, s. 92.

²¹⁷ A.g.e., s. 91.

²¹⁸ *Mealim-i Usulu'd-din*, Fahr- Râzî, s. 68.

²¹⁹ *Şerh-i Tecrid*, s. 417-418.

²²⁰ *El-İktisat*, s. 94; *İhya*, 1/ 108.

²²¹ *El-İktisat*, s. 93. Gazzâlî âdete dayalı kıyası yanlış bilir ama bu şekilde kendisi de böyle bir kıyas yapmıştır. Çünkü varlık burhanında işin temeli âdete dayalı kıyastır.

²²² *İhya*, 1/ 108; a.g.e., 4/ 313.

²²³ *Kimya*, 1/ 125.

mesi, O'nun bu cihanda bilinmesinin değişmiş (tekâmül etmiş) halidir. Öbür dünyada herkesin görmesi, onun dünyadaki Allah'a karşı marifetiyle orantılıdır. Kimin bu dünyadaki marifeti daha kâmil olursa, görmesi de daha kâmil olacaktır.²²⁴

Görülüyor ki Gazzâlî, öbür dünyadaki görmeyi, bir çeşit üstün anlayış saymıştır. Öbür dünyadaki görmenin gözle olmadığını göstermek için alınla veya diğer uzuvlarla görmenin gerçekleşebileceğini ve o görmede gözün bir mevzu olmadığını söylüyor. Allah her şekilde ve irade ettiği her araçla görülebilir.²²⁵

Gazzâlî bu inançla İmamiye ve Mutezile'nin ru'yet görüşüne yaklaşmaktadır; ama bir taraftan da Eş'arilik'e yönelmekten kurtulamamaktadır. Bu yüzden ilk noktaya geri dönmekte ve gözle ru'yet için şer'î delil iddiasında bulunmakta ve hatta icma etmektedir.²²⁶ Ancak sanki (kendi iddiasıyla ilgili) şer'î delillerin ötesinde başka bir görüşü vardır ve gözle görme inancından hoşnut değildir. Bu memnuniyetsizliği de "Allah bilir" diyerek ibraz etmektedir.²²⁷ Sanki o, kendi irfanî ve kelamî-dinî şahsiyetinden birini seçmemektedir. Bu yüzden bu iki şahsiyetin doğası arasında kararsızdır. Nitekim bir yerde gözle görme üzerinde ısrar etmekte ve Musa'nın (a.s) başından geçenlere dayanarak şöyle demektedir:²²⁸

Eğer gözle görme muhal olsaydı, Musa (a.s) bunu istemezdi. Zira peygamberler muhal olanı istemezler. Öyleyse isteğin kendisi, rüyetin mümkün olduğunu gösterir. Allah'ın cevabı da (göremezsin) dünyada görmeyle ilgiliydi. Zira Musa (a.s) dünyada görmeyi istedi ama Musa öbür dünyada görmeyi bile istese aynı cevabı (göremezsin) duyacaktı. Bu (göremezsin) geneli nefretmiyordu, sadece Musa hakkında doğru ve reva idi.²²⁹

Gazzâlî'nin kelamî görüşünden geçtiğimizde, onun sözünün tatlılığını, irfanî görüşünde buluyoruz. *İhya*'da bunun örneklerine rastlanmaktadır. Ebu Hamid ru'yet meselesine irfanî yaklaşımında selefi

²²⁴ A.g.e., 2/ 587-588. Yine bkz. Cevahiru'l-Kur'an, s. 36-37; Erbain, s. 249.

²²⁵ El-İktisat, s. 69; İhya, 4/ 315.

²²⁶ El-İktisat, s. 100.

²²⁷ İhya, 4/ 375.

²²⁸ A'raf/ 143.

²²⁹ El-İktisat, s. 101-102.

âlimlerin kabuğunun dışına çıkar ve dar görüşlü mütekellimler gibi yapmaz. Neticede “ru’yet hakkındaki en derin irfanî bahislerden birini önümüze koyar.”²³⁰

O, bu yaklaşımda görme aşkını, muhabbetini, şevkini ve lezzetini anlatır²³¹ ve aşkın kalp gözüne mi yoksa baştaki göze mi görüldüğüyle işi olmaz.²³² Sanki bu sözleri, esastan uzaklaşmak gibi görür.

*Kirli bakan göz uzaktır cananın yüzünden
Onun yüzüne bak tertemiz bir aynayla
Gözyaşıyla guslettim, çünkü tarikat ehli der ki
Önce temizlen, sonra bak o temize. (Hâfız)²³³*

Evren (Cihan)

Gazzâlî’nin evren (cihan) bilgisi, varlık ve tanrıyla ilgili görüşlerinin etkisi altındadır. O varlığı kabul etmiştir, öyleyse evren hiçlik, hayal ve tasavvur değildir. Diğer taraftan evren, bütün o azametiyle beraber, varlığın daha değersiz bir parçası ve Allah’ın zevale uğramayan güneşinin önemsiz bir kıvılcımıdır.

Daha önce söylendiği gibi Ebu Hamid, varlıkbilim ve tanrıbilimde Helenistik yaklaşıma sahip değildi. Ancak göreceğimiz gibi evrenbilimde –en azından bazı alanlarda- Yunan düşüncesinin tozlarını üzerinden silkeleyememiştir.

Gazzâlî’nin evrenbilim araştırmaları çok ve geniş kapsamlıdır. Evrenbilimdeki altyapı unsurlarından bazıları şöyledir: Allah, melekler, emir ve yaratma, gayb ve şuhud, iniş ve çıkış, denklik ve denge, mülk, ceberût ve melekût, nedenselliğin nefyi, en iyi düzen, hudus ve kadem... Bunlardan bazılarını kısaca değinmekle yetineceğim.

²³⁰ Ru’yet-i Mah der Aseman, s. 100.

²³¹ İhya, 4/ 293-314.

²³² A.g.e., s. 315.

²³³ Hâfız Divanı, Hâfız, çev. Hicabî Kırlangıç, İstanbul, Kapı Yayınları, 2013, 265. Gazel, s. 265.

Allah'ın Evren ile İrtibatı

Evren, âleme eştir ve âlem bütün yaratılmışlardır. Öyleyse evren, genel olarak mülk, özel olarak varlıktır. Diğer bir deyişle var olan ve Allah olmayan şey evrendir.²³⁴

İnsanoğlu var olduğundan beri varlığın ilk sebebini bulma peşinde olmuş ve bu alanda ne ilginç şeyler söylememişlerdir ki: Thales o ilkin su olduğuna inanmıştır. Anaksimandros onu sınırsız ve belirsiz bir şey saymıştır. Heraklitos onun ateş olduğunu söylemiştir. Anaksimenes hava olduğunu söylüyordu, Demokritos ise madde olduğunu. Eflatun mutlak iyi diye adlandırıyordu. Aristo ona ilk harekete geçiren demişti. Plotinus tek olduğunu söylüyordu. Hristiyan filozoflar vücut olduğunu söylüyorlardı. Kant, ahlâkî kanun diyordu. Schopenhauer irade olduğunu düşünüyordu. Hegel mutlak misal adını vermişti. Bergson ahlâkın sürekliliği olduğunu söylüyordu. Yahudiler tek Tanrı, Zerdüşterler Yezdan ve Müslümanlar Allah olduğunu söylemişlerdir.

Aristo şöyle diyordu:

Madde ve suret olguların yaradılışının iki kaynağıdır ve bunlar zihinde ayrı, gerçekte ise birdirler. Bunlar aynı Tanrı gibi kadimdirler; ama hudusları silsile halindedir. Hareket de kadimdir. Zira muharrikler zinciri, hareketsiz muharrike dayanmadıkça teselsüle sebep olur.

O, ilk muharrikin Tanrı olduğuna inanır. Aristo'nun Tanrısı, sadece harekete geçiricidir. Bir şey icat etmez ve yaratmaz. Harekete geçirmede bile nihâi sebep konumundadır, fail değildir. Aristo'nun Tanrısı akletmez, göstermelik bir makamdır. O'nun yanında bir evren doğmuştur ve O bundan habersizdir. Dünyayı sel götürse, Aristo'nun Tanrısının umurunda olmaz. Özetle Aristo'nun evreni Tanrısız ve Aristo'nun Tanrısı evrensizdir.

Gazzâlî'nin Tanrısı Aristo'nun Tanrısına hiç benzemez. Gazzâlî'nin Tanrısı varlığın mihveridir. Her şeyin olması veya olmaması O'nun iradesine bağlıdır. Allah, varlığı tamamen ihata etmiştir ve bir an bile evrene nazar etmese, geriye Allah'tan başka hiçbir şey kalmaz.²³⁵ Gazzâlî

²³⁴ Miraç, s. 95.

²³⁵ A.g.e.

Allah'ı, varlık kitabının yazarı diye anıyor.²³⁶ Gazzâlî'nin bu tabiri o kadar akıcı ve anlamlıdır ki Mir Damad onu, bu tabiri sebebiyle över.²³⁷ Bu tabir Gazzâlî'den sonra felsefî ve irfanî edebiyatımıza girmiştir. Örneğin Şebusterî şöyle der:²³⁸

*Canı tecellide olanın yanında
Bütün âlem Hak Teâlâ'nın kitabıdır.*

Molla Sadra da şöyle der:²³⁹

*Bütün âlemi bil Hakkın bir kitabı
Kitabının bir varakıdır eflâkı.*

Bu tabir *Futuhat*'a dahi yol bulmuştur ve Muhyiddin evreni, ilahi kitap diye anmıştır.²⁴⁰

Ebu Hamid –Tanrı ve evren arasında tam bir ayrılık olduğuna inanan Aristo'nun aksine- Tanrı ve evren arasında zâtî ve salt bir ayrılık olmadığına inanır. Çünkü biri sebeptir ve diğeri müsebbiptir. Sebep ve müsebbip arasında her şekilde ve zarurî olarak bir bağ ve uyum vardır.²⁴¹ Gazzâlî ve ondan sonra Sühreverdî²⁴² bu uyum için denklik ve benzerlik tabirini kullanmışlardır. Neden böyle olmasın ki, sonuçta Ebu Hamid'e göre evren, Hak Teâlâ'nın fiilidir ve O'nun tarafından yaratılmıştır.²⁴³ Peki, Allah varlık kitabını nasıl yazdı?

Yaratılış

Gazzâlî yaratılışın nasıl olduğunu anlatırken bazen südür, feyiz, ilk akıl, küllî akıl, madde, suret gibi hepsi Helenistik ve felsefî olan kelimeleri kullanıyor; bazen de irade, kudret, emir, halk, ferş, arş, kürsü, levh-i

²³⁶ *İhya*, 4/ 117-118, 320-333.

²³⁷ *Kabasat*, Mir Damad, s. 527-528.

²³⁸ *Gülşen-i Râz*, Şeyh Mahmud Şebusterî, Sabir Kirmanî baskısında ve Şerh-i Lahicanî'de beytin ilk mısrası aynı şekilde geçer ama Samed Muvahhid baskısında “canı” yerine “gözü” yazar.

²³⁹ *Risale-i Se Asl*, Molla Sadra, Seyyid Hüseyin Nasr baskısı, s. 145.

²⁴⁰ *Futuhat*, 3/ 455.

²⁴¹ *Mişkât*, s. 44; *el-Maznun-bih*, s. 124-125.

²⁴² *Yezdân-Şinaht*, s. 419-420.

²⁴³ *Cevahir*, s. 34.

mahfuz, kalem, ceberût, melekût, mülk gibi tümü dinî ve kelâmî olan kelimeleri kullanıyor.

Gazzâlî'nin yaratılış bâbındaki sözleri belirsiz, kısa ve yetersizdir. *Miracul-Kuds fi Medaricu Marifetu'n-Nefs* kitabının Gazzâlî'ye ait olduğunu kabul edersek, kitapta bazen tenakuz veya en azından uyumsuzluk olduğu görülmektedir. Bir diğer husus da Gazzâlî'nin bu alandaki çoğu konusunun tutarsız oluşudur. Gazzâlî, diğerlerinin öğretilerini eleştirdiği konularla ilgili kendi görüşü sorulduğunda bile “Biz tahrip makamındayız, inşa makamında değil” cevabını vererek kendi görüşünü açıklamaktan kaçınmıştır.²⁴⁴

Yine Gazzâlî, yaratılışı açıklamak için Allah'ın anlayışından başlıyor. Ona göre Allah'ın ilminin başlangıcı ve sonu yoktur ve de ilminin gereği yaratılmışların icadıdır.²⁴⁵ Ama nasıl? Gazzâlî bu konu hakkında şöyle diyor:

Allah kendi zâtı üzerinde taakkul²⁴⁶ etti ve bunu yaparak bütün mümkünâta baktı. Böyle yaptığı için kâinat bütünüyle vacip oldu. Zira O ne üzerinde taakkul ederse vacip olur.²⁴⁷

Gazzâlî'nin bu sözlerini şerh edebilmek için birkaç noktayı hatırlatmak gerekir:

1. Ebu Hamid icat ve hilkat arasına fark görmektedir. Hilkat, icadın önündedir. Çünkü icat, Allah'ın kendi zâtına taakkulunu gerektiren, takdir edilmiş vücut ve husul ile sonuçlanır. Hilkat ise bir takdir olamaz. Diğer bir deyişle Allah ilk önce evrene, takdiri vücut bağışladı, evrenin takdiri haysiyetini levh-i mahfuza yazdı, sonra gitgide o takdiri mahiyetlere aynı vücut bağışladı. (Eflatun'un benzerlik, Aristo'nun felsefesinde suret ve madde, Ortaçağ Hristiyanlık felsefesinde mahiyet ve külli görüşleriyle karşılaştırınız.) Konuları zihne yaklaştırmak ve bir örnek olması için şöyle denebilir: Evrenin icâdî haysiyeti, onun zihinsel vücudu ve yaratılış haysiyeti, evrenin aynî vücududur. Gazzâlî vücudun

²⁴⁴ *Tehafütü'l-Felasefe*, Gazzâlî, Macit Fahrî baskısı, 79-80, 108-109.

²⁴⁵ *Miraç*, s. 79.

²⁴⁶ Düşünme, akıl etme.

²⁴⁷ *El-Maznun-bih*, s. 87.

bu iki haleti için, mühendisin zihnindeki bina projesi ve binanın kendisi karşılaştırmasını yapıyor.²⁴⁸

2. Sanki Gazzâlî'nin, evrenin takdiri haysiyeti ve vücudundan kastı, filozofların dilindeki mahiyet, mütekellimlerdeki madum-u malum (açık yokluk), Mu'tezililerdeki sabit şey, âriflerde ve sûfilerdeki sübutun şeyliği ile aynı şeydir. Gazzâlî bazen buna ceberût demektedir.²⁴⁹ Gazzâlî takdirî varlıkların vücudunun büründüğü mahiyetler ve ayniyetler olan haricî olguları, bir yerde aynî mevcut²⁵⁰ ve başka bir yerde mülk âlemi ve şehadet diye adlandırıyor.²⁵¹

3. Gazzâlî'nin bu sözünün mantıksal, varlık bilimsel ve kelâmî gereği, evrenin takdiri haysiyetinin, zât açısından Allah'tan sonra ve zaman açısından ezeli olduğudur. Bu, zâtî hudusun ve evrenin zamansal önceliğinin bir diğer tabiridir. Elbette Gazzâlî'nin zâtî hudustan ve zamansal öncelikten bahsetmediğini biliyoruz. O, evrenin hâdis olduğuna ve usulen yaratılışın zamanda değil, zamanla olduğuna inanır. Yani zaman ve evren birlikte yaratılmıştır. Çünkü ona göre zamanın da tıpkı mekân gibi başlangıcı ve sonu vardır ve de yaratılmıştır.²⁵² Belirtmek gerekir ki Gazzâlî asla takdirî evrenin ve levh-i mahfuzda olanların hâdis olduğunu söylememiştir. Bir taraftan da genel bir tabir olan 'evren', evren önermesinde hâdistir, aynî evrene delalet eder.

4. Tanrıbilim görüşlerinin arasına Gazzâlî, Allah'a hiçbir şeyin vacip olmadığı görüşünü kattı. *İhya*'da şöyle der: Evren Allah'ın caiz fiilidir. Bir taraftan da gördük ki o bu konuda, Allah kendi üzerinde taakkul ettiği için (takdirî) evrenin vacip olduğunu söylemişti. Zahirten bu iki sözün arasında zıtlık ve uyumsuzluk var; ama aslında öyle değil. Zira Gazzâlî, Allah'a kendi zâtı üzerinde taakkul etmesi vacip oldu, demiyor. O kendi isteğiyle böyle yapmıştır ve evrenin vacipliği, bu ihtiyarî taakkulun zorunlu sonucu olmuştur. Ebu Hamid'in *İhya*'da, konuyu daha fazla aydınlatan ve yaratılışın, Hak Teâlâ'nın kudretine ve iradesine bağlı olduğunu anlatan ibareleri vardır. Şöyle der: Allah vardı, tekti, eşsizdi, onunla beraber hiçbir şey yoktu. Sonra hem kudretini göstermek, hem de iradesine

²⁴⁸ Bkz. *el-Maznunu's-Sağır*, 126-128; *Miraç*, s. 79; *Ravza*, s. 51; *İhya*, 3/ 20-21.

²⁴⁹ *İhya*, 4/ 251.

²⁵⁰ *El-Maznunu's-Sağır*, s. 127.

²⁵¹ *İhya*, 4/ 251.

²⁵² *Tehafüt*, s. 92-103.

bağlı olan ve ezelden beri kelimesinde (ilim)²⁵³ tahakkuk bulan şeylerin ortaya çıkması ve ayniyete kavuşması için yaratılmışları yarattı.²⁵⁴

Bu bahsi geçerse, Gazzâlî'nin diğer evrenbilim görüşlerinde dinî renk daha güçlüdür. Ona göre Allah'ın keremi, bunu kabul edebilecek mümkün mahiyetlerdeki vücut nurunun hudusunun sebebidir.²⁵⁵

*Gaipten şuhûda her ne geldiyse
Hepsi senin kereminle vücuda geldi.*²⁵⁶

Gazzâlî her şeyin başlangıcının Allah'ın iradesi olduğuna inanıyor. Bu iradenin etkileri arştan, arşın altında olan kürsüye dek ulaşır. Bir taraftan da bütün kâinattaki bütün suretler levh-i mahfuza işlenmiştir. Allah, levh-i mahfuzdakine uygun şekilde olguların ortaya çıkmasını sağlaması için latif cevherleri ve melekleri memur kılmıştır.²⁵⁷ Öyleyse âlemdeki bütün işlerin başlangıcı arştadır ve oradan evrendeki işler yürütülür.²⁵⁸

Bu araştırmanın güzel biçimde sonuçlanmasını sağlayabilecek çok çok latif bir nokta şudur: Allah yaratmayı irade ettiğinde ve kendi zâtına bakıp kudretini göstermek istediğinde, başlangıçta (kastedilen zamansal başlangıç değil, rütbesel başlangıçtır) diğer her şeyden daha fazla onun iradesinin ve kudretinin mazharı olan ve bütün varlıktan daha fazla Hak Teâlâ'nın zâtına yakın olan, onun kadar hiçbir şeyin Allah'ın tecellisi olmadığı yaratıldı. O, Resulullah'ın (s.a.a) takdirî ruhu ve hakikatidir. Evet, varlık Hz. Muhammed (s.a.a) ile başladı.²⁵⁹

Yaratmanın Mertebeleri

Gazzâlî evreni üç ana bölüme ayırmıştır: Mülk, ceberût ve melekût. Mülk bu hilkat ve şehadet âlemi; bu toprak, eflak ve tabiattır. Melekût

²⁵³ Gazzâlî "Elcamu'l-Ulum an İlmu'l-Kelam", s. 51'de şöyle der: Kelimeden kasıt ilimdir.

²⁵⁴ İhya, 4/ 91.

²⁵⁵ Ravza, s. 46-47.

²⁵⁶ Saadetname, s. 157.

²⁵⁷ El-Maznunu's-Sağir, s. 125; İhya, 2/ 20-21 ile karşılaştırınız.

²⁵⁸ Kimya, 1/ 53-55; Elcamu'l-Avam, s. 50-51; Yezdân-Şinaht, s. 419-420 ile karşılaştırınız.

²⁵⁹ Bkz. Ravza, s. 50-51; Yezdân-Şinaht, s. 419-420 ile karşılaştırınız.

kutsal âlemdir; nurların kendilerinden insanoğluna dağıldığı, yüce ve değerli meleklerin yeridir.²⁶⁰ Levha, kalem, varlığın işlenmesi ve yazılması melekût âlemindeydir.²⁶¹ Melekût, mekânsız mekân olan Haziretü'l-Kudüs'ten sonradır. Melekûtta mülke kadar her ne varsa Allah'ın kahırına ve kudretine tâbidir.²⁶²

Gazzâlî ceberût ile ilgili şöyle diyor:

Ceberût, mülk ile melekût arasındadır. Melekûtun sonu ile mülkün başlangıcı birbirine karıştırdılar ve ceberût oldu. Mülk maddeyse ve salt maddî ve de melekût salt mana; ceberût bu ikisinin birleşimidir. Yani ne halis manadır, ne de sadece madde. Bu ikisinin arasında bir şeydir.²⁶³

Abdurrahman Câmi *Nakdu'n-Nusus*'un mukaddimesinde şöyle diyor:

Gazzâlî'nin ceberûtta kastı, şeyiyyet-i sübût âlemdir.²⁶⁴

Bu sınıflandırmadan başka Gazzâlî'nin başka bir sınıflandırması daha vardır. Örneğin *el-Maznun-bihi ala Gayr-ı Ehluh*'ta 'Rububî İlim' başlıklı konuda Kur'an-ı Kerim'in bazı ayetlerini tevîl ederek melekûtta mülke kadar yaratılışın seyrinin nasıl olduğunu resmetmeye çalışır. Gazzâlî "... Onlara Allah'ın günlerini hatırlat..."²⁶⁵ ayetindeki günler (eyyam) ke-limesini yaratılmışların mertebelerine karşılık sayıyor ve bu mertebelerin genel şerhinde şöyle ekliyor: Fussilet suresinin onuncu ayetinde geçen 'dört gün'den kasıt gökyüzü maddesi, onun sureti, yıldızlar ve semavî nefeslerdir.²⁶⁶ Gazzâlî bu tevillerde o kadar ileri gitmiştir ki, "yeri iki günde yaratan"²⁶⁷ ayetindeki iki günü madde ve suret diye tevîl ediyor. Bu ikisi de Aristo'nun tabirleridir.

Devamında şöyle ekliyor:

Allah olguları sırasıyla yarattı. Bunun açıklaması şudur: Allah, kendisinden önce bir başlangıcın ve evvelin olmadığı evvel idi. Evren onunla başladı ve

²⁶⁰ *Mişkât*, s. 55.

²⁶¹ *İhya*, 4/ 201.

²⁶² A.g.e., s. 202.

²⁶³ A.g.e., s. 250-252.

²⁶⁴ *Nakdu'n-Nusus*, s. 32.

²⁶⁵ İbrahim: 5.

²⁶⁶ *El-Maznun-bih*, s. 85-86.-

²⁶⁷ Fussilet: 9.

yaratılış eşreften aşağıya doğru devam etti. Sonunda varlığın en düşük mertebesine, yani maddeye ulaştı. Evrende maddeden daha aşağısı olmadığından, maddeden sonra yaratılış, seyrini yukarı doğru sürdürdü, eşrefe doğru ilerledi ve en sonunda kendi atıf noktasına, yani insanın yaratılmasına ulaştı.²⁶⁸

Gazzâlî yukarıya doğru seyrin Allah'a dek sürdürüğüne inanır. Ona göre insanla Allah arasında bir adımdan fazla yoktur ve o da nefsin arınmasıdır.²⁶⁹ Yukarı doğru seyrinde sürekli aşağıdan eşrefe doğru yükselme gerçekleşir.

“Öyle ise sebeplere yapışarak yükselsinler.”²⁷⁰

Gazzâlî bu ayetteki yükselmenin, vacibu'l-vücuda kadar yükselme olduğuna inanmaktadır.²⁷¹ Nitekim Allah'ın kendisi şöyle demiştir:

“Şüphesiz en son varış Rabbinedir.”²⁷²

Öyleyse Muhyiddin'in söylediği gibi, evren Allah'tan aşağıya doğru bir seyrile başlar ve Allah'a doğru yükselen bir seyrile biter.²⁷³ Bu da Gazzâlî'nin kullandığı diğer tabirlerdendir ki evren O'ndandır (aşağıya doğru seyrir), O'nunladır (birliktelik) ve O'na doğrudur (yukarı doğru seyrir).²⁷⁴

Gazzâlî yaratılışın aşağı yönlü gidişatını kabul etmesine rağmen asla aşağıya doğru hudusu kabul etmemektedir. İşte bu nokta onun öğretilerini Eflatun'un görüşlerinden ayıran noktadır. Çünkü Gazzâlî, aşağıya doğru seyrinde aşağı olanın eşref olandan meydana geldiğini söylemiyor. O, aşağı olana nispetle eşref olan için hiçbir yaratılış rolü tanımamaktadır. Hepsi Hak Teâlâ'nın ezeli kuvvetinden ortaya çıkar. Elbette Gazzâlî, aşağı olana nispetle eşref olanın, mukaddime ve şart rolüne sahip olduğunu inkâr etmiyor. Yani eşref yaratılmadıkça ondan daha aşağı olan yaratılmaz.²⁷⁵ Ancak Allah'ın varlığı ihatası, kayyumun ihatası olduğundan, O'ndan başka bir fail yoktur.²⁷⁶

²⁶⁸ El-Maznun-bih, s. 99.

²⁶⁹ A.g.e.

²⁷⁰ Sâ'd: 10.

²⁷¹ El-Maznun-bih, s. 86-87.

²⁷² Necm: 42.

²⁷³ Futuhât, 1/ 209.

²⁷⁴ İhya, 3/ 131.

²⁷⁵ A.g.e., 4/ 250-252.

²⁷⁶ A.g.e., s. 301.

En Güzel Düzen²⁷⁷

Evrenbilimdeki en hoş ve merak uyandırıcı araştırmalardan biri, en güzel düzen konusudur. Bu konuda tartışma şunun üzerinedir: Acaba mevcut dünya, yaratılış açısından mümkün olan en üstün dünya mıdır; yoksa bundan daha üstün bir dünyanın olması da mümkün müdür? Cevap her ne olursa olsun, kaçınılmaz olarak kişinin Allah'a ve varlığa bakışına dayanacaktır.

Âlimler çok eskilerden beri bu konuyu tartışmışlardır. Eski Yunanlılar arasında sadece Epikürcüler mevcut düzenin en iyisi olduğuna inanmamışlardır. Kilise döneminde Augustine ve Thomas Aquinas en güzel düzeni savunmuşlardır. Yeniden doğuş çağından sonra Spinoza ve ondan sonra Leibniz bunu savunmuş, Hume, Voltaire, Schopenhauer ve Nietzsche bu görüşe karşı çıkmıştır. Nitekim Voltaire *Candide* adlı kitabında bu inancı alaya almıştır, Schopenhauer da mevcut dünyayı, mümkün olan en kötü dünya saymıştır.²⁷⁸ Yirminci yüzyılda William James bunu kabul etmiş, Russel reddetmiştir.

Doğuda Buda, dünyayı baştan sona acı olarak görmüştür. İran şahıhının bilgeleri iyimserdiler. Zerdüşt inancında dünya, iyilik ve kötülüğün karışımıdır. Mani, dünyayı komple karanlık görmüş ve aydınlık tanrısının böyle bir acı evi inşa edemeyeceğine inanmıştır. Elbette bazıları Mani'nin kötümser kökünü Genosizm inancında görmüşlerdir. Hz. Mesih'ten (a.s) sonra ortaya çıkan Genosistler, varlık mertebeleri silsilesinde, Allah'tan sonra iyonların olduğuna inanıyorlardı. Allah, iyonlardan birinden, iyi bir dünya yapmasını istedi; ama o başkaldırarak tamamen acıyla dolu bir dünya yaptı.²⁷⁹

İslam kültüründe bu mühim konuyu Ku'an'ın, kelamcılarının, filozofların, âriflerin ve sûfilerin bakışlarından incelemek gerekir. Üstelik İslamî kültürde herkes –çok azı dışında (Nazzâm'ın seçkin öğrencilerinden olan Bîşr bin Mu'temer gibi (ö. 825)²⁸⁰- mevcut düzeni mümkün olan en iyi

²⁷⁷ Nizam-ı ahsen.

²⁷⁸ *Tarih-i Endişeha-yi Terbiyetî*, Frederick Mayer, Farsçaya çev. Ali Aşğar Feyyaz, 3/ 345.

²⁷⁹ Bkz. *Mebâni-yi Cihanşinâsî der Kur'an*, Abdullah Nasrî, s. 215-217.

²⁸⁰ *Tarih-i Felsefe der Nizam-ı İslam*, M. M. Şerif, 1/ 300-301.

düzen olarak görürler ve hepsi Kur'an'ın dünyaya iyimser bakışının etkisi altındadırlar.

Gazzâlî dünyayı, mümkün olan en iyi dünya kabul eder ve bu görüşünü ispatlamak için burhan-ı innî²⁸¹ ve limmî²⁸² getirir. Elbette bu iki burhanın yanında, onun vahdet-i vücud gibi bazı varlıkbilimsel görüşlerinden de bu öğretiye olan inancına ulaşılabilir ve ispat edilebilir.

Gazzâlî burhan-ı innîde yaratılıştaki şaşırtıcı yönlere dayanıyor ve Hak Teâlâ'nın işindeki inceliklerden ve ilginçliklerden bazılarını hatırlatarak okuyucuyu en iyi düzen inancına yönlendiriyor. Gazzâlî yazılarında²⁸³ defalarca bu burhandan bahsediyor ve hatta konunun halkı ikna etmedeki önemi ve işlevselliği açısından bu konu hakkında ayrı bir risale yazıyor. (el-Hikmetu fi Mahlukatullah azze ve celle.)

Daha çok âriflerin ve sûfilerin kullandığı burhan-ı limmîde, failin en iyi olması yoluyla onun fiilinin en iyi ve en üstün olduğu sonucuna ulaşılır. Gazzâlî en iyi düzeni ispat etmek için bu burhandan da faydalanmıştır. Gazzâlî'nin bu alanda sunduğu burhanlar, Şeyh İsrâk²⁸⁴, Muhyiddin²⁸⁵ ve Molla Sadra²⁸⁶ gibi büyüklerin beğenisini kazanmış, hatta onlar da bu burhanları kullanmışlardır.

Ebu Hamid bu burhanda, Hak Teâlâ'nın kudret, hikmet, ilim, adalet ve kerem gibi onun mutlak cemalini, celalini ve kemâlini gösteren yüce sıfatlarına dayanarak, böyle bir failden en iyi fiilin ortaya çıkmamasının muhal olduğunu göstermeye çalışıyor. Ona göre usulen mevcut üslup üzere yaratılış –ki mümkün olan en iyidir- vaciptir. Gazzâlî bu konunun şerhinde Allah'ın kudret ve kerem sıfatını öne sürüyor ve şöyle diyor:

Dünya öyle bir şekildedir ki daha iyi ve daha muhkem olması muhaldır. Zira bu varlığın faili ve yaratıcısı olan Allah, eğer daha iyisini yaratabilecekken yaratmazsa cimrilik ve zulüm etmiştir ki bu da Allah'ın keremiyle

²⁸¹ Burhan-ı innî eserden müessire götüren delil. Tümevarım.

²⁸² Burhan-ı limmî, müessirden esere götüren delil. Tümdengelim.

²⁸³ Örnek için bkz. *İhya*, 4/ 319, 317, 322, 423, 434, 435, 447, 490; *Kimya*, 1/ 43-44; *Cevâhir*, s. 68; *Miraç*, s. 66-67, 19-46.

²⁸⁴ *Tebyin-i Berâhin-i İsbât-ı Huda*, Abdullah Cevad Âmûlî, s. 233.

²⁸⁵ *Futuhât*, 2/ 354; *Fusuṣu'l-Hikem*, Muhyiddin ibn Arabî, Fes Eyübî.

²⁸⁶ *El-Esfaru'l-Erbâa*, Molla Sadra, 7/ 91.

uyuşmaz. Eğer daha iyisini yaratamıyorduydu, yani istedi; ama yapamadıysa o nasıl Allah olabilir? Allahlık ve güçsüzlük! İkisi bir arada olamaz.²⁸⁷

Görülüyor ki Gazzâlî bu istidlalinde Allah'ın tanrılığı ile yaratılışın üstünlüğü ve dünya düzeninin en iyisi olması arasında gereklik bağı kuruyor. Allah'ın, O'nun için saydığı sıfatlarla tanrılık etmesini ama fiilinin mümkün olan en iyi şekilde olmamasını ve şimdiki dünyadan daha iyi bir dünyanın tasavvur edilebilmesini muhal ve farza aykırı buluyor.

Gazzâlî, güçsüzlük ve cimrilik varsayımını batıl sayıyor ve Allah'ın kudreti, rahmeti ve keremiyle, mümkünatı olabilecek en iyi şekilde yaratmış olduğu üzerinde duruyor.²⁸⁸

İnsan

Her felsefenin, kendi varlık, tanrı ve dünyayla ilgili esaslarının yanında insana bakış açısını da tam olarak belli etmesi gerekir. Bu, özellikle eğitim ve öğretim felsefesinde daha zarurîdir. Çünkü prensip olarak insan, eğitim ve öğretimin konusudur. Bütün eğitim felsefelerinin insana bakışı, o eğitim felsefesinin en temel yapı taşı sayılır ve bunun sebebi, her eğitim sisteminde ve felsefede olan tanım, had, imkân, usul, hedefler, merhaleler, etkenler, yöntemler gibi çeşitli eğitimsel meselelerin tanımının ve açıklanmasının, az çok o felsefenin ve eğitim sisteminin insana yaklaşımının türüne bağlı olmasıdır. Bundan da öte her eğitim felsefesine ve düzenine yapılan taarruzları tanımının yollarından biri, onun insana bakışının temellerinin, kılı kırk yararak araştırılması ve eğitim düzeninin unsurlarının tanımdan yöntemlere kadar biçimlendirilmesi, belirlenmesi ve tahakkukunda onlara vefalarının incelenmesidir.

Bununla beraber yöntem bilimin zarureti gereği, Gazzâlî'nin varlık, tanrı ve dünyayla ilgili görüşlerinin temellerine değindikten sonra insana dair görüşlerinin de bir kısmını incelemektir.

İslamî kültürde kelâmî mezhepler arasında Mutezile, insanı tanımaya tam özen göstermiştir. Öyle ki Mutezilîlerin, kendi insan bilim yak-

²⁸⁷ İhya, 4/ 258; El-İmla fi İşkalatı'l-İhya, Gazzâlî, s. 35.

²⁸⁸ Ravza, s. 63; Cevâhir, s. 68; İhya, 1/ 97.

laşımalarını güzelce ayıran, insanın ‘mükellef olması’ kalıbında²⁸⁹ insanın mahiyetine akıl ve şeriat açısından yaklaşan, davranışlarını tefsir eden, fiilleri karşısında insanın aklı ve şer’î mesuliyet ve yükümlülüklerinden bahseden, özgürlük meselesi ve insanın fiilleriyle olan irtibatını inceleyen, üstelik adı geçen esasa dayanarak insanın çeşitli yönlerine bakmaya çalışan ilk Müslüman kelimciler oldukları söylenebilir.

Mutezile insanı şerh edip tanımaya çalışırken, şer’î kategoride olan ‘yükümlülük’ noktasına dayanmıştır. Eş’ariler ise insan bilim meselelerinde, yaratılış kategorisinde olan ‘nefis’ noktasına dayanmıştır. Elbette Eş’ariler, insan bilim meseleleri (nefis) üzerinde durmanın gereği ve ölçüsü hususunda aynı çizgide olmamışlardır. Eş’arî mezhebinin tarihi, bu açıdan Gazzâlî’den önce ve Gazzâlî’den sonra olmak üzere ikiye ayrılabilir: Gazzâlî’den önce Eş’arî, pek fazla insan ve mahiyeti üzerinde durmamıştır. Nefisle ilgili sadece kısa ve dağınık birkaç noktaya değinmekle yetinmişlerdir.

Gazzâlî, Eş’arî seleflerinden çok daha fazla nefisten ve ruhtan bahsetmiş ve bunları insanla ilgili araştırmalarında kullanmıştır. O en az kitaplarının on yedi²⁹⁰ tanesinde –bazen kısa bazen şerh ederek- nefis konusunu işlemiştir. Bu kitabın müellifinin bildiği kadarıyla Gazzâlî, nefis hakkında müstakil bir kitap²⁹¹ yazan ilk Eş’arî’dir. Gazzâlî’den sonra Fahr-i Râzî gibi kimseler *En-Nefs ve’r-Ruh* ve *Şerh-i Kuvahuma* benzeri kitaplarla onun yolunu izlemişlerdir.

Yine Gazzâlî, insanı ve niteliğini, nefisini, kuvvelerini, aklını, parçalarını, içgüdülerini, meyillerini şerh ederken, bazen Meşşailerden etkilenmiş, bazen İsrâkîlere meyletmiş, bazen de Kur’anî ve nebevî öğretilerden istifade etmiştir. Öyle ki onun insan bilimsel yaklaşımlarında, evrenbilimden daha fazla Kuran dışı kültüründen etkilendiği ve zihnini ve de

²⁸⁹ *El-Muğni*, Gazi Abdulcabbar, 10/ 358.

²⁹⁰ Gazzâlî şu kitaplarda ruh, akıl ve insandan bahsetmiştir: *İhya-i Ulumu’d-din*, *Kimya-yı Saadet*, *Miracu’s-Sâlikîn*, *Ravzatu’t-Tâlibîn*, *Mışkâtü’l-Envar*, *el-Maznun bih alâ Gayr-i Ehluh*, *el-Maznunu’s-Sağır*, *Minhaccu’l-Âbidin*, *er-Risaletu’l-Ledunniye*, *el-Hikmeti fi Mahlukatullah azze ve celle*, *Mekâtib-i Farsi-yi Gazzâlî* (*Fezailu’l-En’am min Resaîl-i Hüccetu’l-İslam*), *el-Münkız mine’d-Dalal*, *Mizanu’l-Amel*, *Cevahiru’l-Kur’an*, *ed-Dürretu’l-Fahire*, *el-İmla fi İşkalatu’l-İhya*, *Mearicu’l-Kuds fi Medaric-i Marifetu’n-Nefs*.

²⁹¹ Söz konusu kitap “*Mearicu’l-Kuds fi Medaricu Marifetu’n-Nefs*” adlı kitaptır.

dilini Yunan düşüncesinden uzak tutamadığı söylenebilir. Bu etkilenmenin sebebi de Gazzâlî'nin, İslamî öğretilerle Helenistik öğretiler arasında uyum olduğunu hissetmesidir.

Gazzâlî'nin insan bilimle ilgili bütün görüşlerinin şerhi ve incelenmesi bu çalışmanın boyutunu aşar. Bu yüzden bu çalışmanın iktiza ettiği kadarıyla Gazzâlî'ye göre insan bilimi meselelerinden bazılarına değineceğiz ve bunun için insanın yaratılışı, insanın niteliği, nefsi ve kuvveleri, nefsin vahdeti, nefsin asıl olması, nefsin sonsuzluğu, nefsin asıl amacı, marifet... gibi konuları kısaca yad edeceğiz.

İnsanın Yaratılışı

Yaratılışın aşağı ve yukarı doğru seyrinden bahsetmiştik. Gazzâlî sanki bütün yaratılışı, insanın yaratılmasının mukaddimesi ve zemini kabul etmektedir. Çünkü yaratılışın aşağı doğru seyri bittiğinde ve varlığın başlangıcı, yani madde yaratıldığında aşağı doğru seyir sona erdi ve yukarı doğru seyir başladı. Eşrefe doğru giden bu seyir, yaratılışın atıf noktası olan insanın yaratılışıyla sonuçlandı.²⁹² Peki, insan nasıl yaratıldı?

Gazzâlî'nin eserlerinin mütalaasından, insanın yaratılışı hakkında olması gerektiği gibi araştırma yapmadığı ve bir işaretle konunun üzerinden geçtiği anlaşıyor. Buna rağmen Kur'an-ı Kerim ayetlerinden etkilenerek insanın ilk ve dünyaya geldiği yaratılışına değiniyor.

İlk Yaratılış: Ebu Hamid insanın ilk yaratılışını (âferineş-i tevelludî) şerh ederken, insanın önce Allah tarafından, anne-baba olmaksızın yaratıldığını söylüyor. Diğer bir deyişle insanın ilk yaratılışında hiçbir olgunun doğumsal rolü yoktur ve bu yaratılış hiçbir canlı mevcudun vücuduna bağlı değildir. Allah'ın kendisi, insanı doğrudan toprak, su, ateş ve havadan yaratmıştır.

Gazzâlî bu görüşünü ispat ve insanın yaratılışında, zikredilen dört unsurun rolünü açıklamak için Kur'an-ı Kerim ayetlerine yöneliyor ve insanın başlangıçta toprak olduğunu söylüyor.

²⁹² El-Maznun-bih, Gazzâlî, s. 99.



“Biz sizi topraktan... yaratmışızdır.”²⁹³

Allah hayat bağışladığı her şeyde su da vardı.

“Diri olan her şeyi sudan meydana getirdiğimizi görmediler mi?”²⁹⁴

Toprakla suyu birbirine karıştırdı ve çamur oluştu.

“And olsun, biz insanı, çamurdan (süzülmüş) bir özden yarattık.”²⁹⁵

Sonra onun üzerine güneş vurdu ve kuruyup balçık gibi oldu.

“Allah, insanı pişmiş çamur gibi bir balçıktan yarattı.”²⁹⁶

Açıktır ki güneşin ışıkları boşlukta değildi. Hava, ışığı ve sıcaklığı o çamura ulaştıran etkeni.

Doğumsal Yaratılış: İlk yaratılış insanın ortaya çıkışının başlangıcıdır,²⁹⁷ ama insan türünün hayatının devamı başka bir şekilde olmuştur. Gazzâlî buna doğumsal yaratılış (âferineş-i tevaludî) der ve açıklamasını şöyle yapar: İnsanın, Allah'ın eliyle ilk yaratılışından sonra, insan türü ve nesli üreme ve çoğalma yoluyla devam etti. Kur'an-ı Kerim'de şunu okuyoruz:

“Şüphesiz biz insanı, karışım hâlindeki az bir sudan (meniden) yarattık.”²⁹⁸

Bu yaratılıştan kasıt, aynı türden iki canlı varlığın, nesillerini sürdürbilme amacıyla üreme çabalarının sonucu olan doğumsal yaratılıştır.²⁹⁹

İnsanın Yaratılış Merhaleleri: İnsanın yaratılışının –ister ilk yaratılış, ister üreme yoluyla olsun- iki genel merhalesi vardır: Tesviye ve ruhun

²⁹³ Hac: 5.

²⁹⁴ Enbiya: 30.

²⁹⁵ Mü'minûn: 12.

²⁹⁶ Rahman: 14.

²⁹⁷ Miraç, Gazzâlî, s. 63.

²⁹⁸ İnsan: 2.

²⁹⁹ *El-Maznun-bih*, s. 98-99; *Miraç*, s. 63-64. İlginç bir bilgi: İbn Sînâ *Şifa* kitabında insan ve diğer hayvanların nesli korkunç fırtınalar akabinde yok oldu ve insan tekrar ilk yaratılış yoluyla yaratıldı. Şemseddin Şehzûrî *Semeretü's-Şeceretü'l-İlahiye* kitabında bu insanın nasıl yaratıldığını genişçe açıklamış ve şöyle demiştir: İnsanın kendisinden türediği Âdem, doğumsal yaratılışla meydana gelmiştir, ilk yaratılan Âdem, ondan yüzyıllar önce vardı. Bkz. *Enmüzeccü'l-Ulum*, Celaledin Muhammed bin Esed Devanî, s. 301-302.

üflenmesi. Kur'an-ı Kerim'de her iki merhale de anılmıştır ve Gazzâlî de eserlerinde bu iki merhaleye değinmiştir.

1. Tesviye merhalesi: Tesviye insanın yaratılışının ilk merhalesidir ve bu merhalenin kendisi birkaç merhaleden oluşur. Bu merhalede Allah, sonunda doğru ve düzgün olması ve de dört unsurun bileşiminden oluşan hayvanî ruhun ortaya çıkması için yavaş yavaş insan bedenini şekillendirir. İnsanın selameti ve hayatının devamı, bu ruhun ölçülü ve dengeli olmasına bağlıdır.

Gazzâlî bu ruhun bedende ortaya çıkmasını, insanın tesviye merhalesinin son adımı kabul eder ve hayvanî ruhun, insanın melekûtî ruhunun taşıyıcısı olacağına inanır.³⁰⁰

Diğer bir deyişle insanda hayvanî ruhun ortaya çıkması –ki insanda hayatın ortaya çıkmasını ifade eden başka bir tabirdir- ona melekûtî ruhun üflenmesi merhalesinin gereğidir.

2. Melekûtî ruhun üflenmesi merhalesi: İnsanın yaratılışının ikinci merhalesi basittir. İnsanın amelleri yoluyla, unsurlardan oluşan bedenine ilahi ruh üflenir. Bu üflemeyle yaratılış atıf noktasına, insan unsurlar üstü mahiyete ve diğer olgulardan kendisini ayıran kemâle ulaşır. Allah, insanın topraktan olan özüne ruh üfleyerek mahiyetini değiştirir. Bir avuç ıslanmış topraktan, akıllı, konuşan, yazan ve tanıyan bir varlık yaratır. Gaybî seslere kulak vermesi, ilâhî mesajı duyması ve Allah'tan sonra kendisine secde emri verilen tek varlık olması için ona liyakat verir.

Bununla beraber, Allah insanın ilk ve doğumsal yaratılışını iki merhalede gerçekleştirmiştir. Gazzâlî bu iki merhaleden her birini insan ruhunun iki türlü oluşumu şeklinde görür: Hayvanî ruh ve melekûtî ruh. O bu noktayı şu iki³⁰¹ ayetten çıkarmıştır:³⁰²

“Ben çamurdan bir insan yaratacağım. Onu yapıp ruhumdan ona üflediğim zaman ona secdeye kapanın.”³⁰³

³⁰⁰ *Kimya*, 1/ 87.

³⁰¹ A.g.e., s. 71-72.

³⁰² A.g.e., s. 71-72. Yine bkz. *Ravza*, 35-36; *el-Maznunu's-Sağır*, s. 117-119; 122-123.

³⁰³ Sâ'd: 71-72.

İnsanın Niteliği: Zikredildiği üzere Ebu Hamid eserlerinde en az on yedi başlığı insana, özellikle insanın ruhuna ve nefesine ayırmıştır. Bunun sebebi Gazzâlî'nin çalışmalarının mihverinin insan bilim ve de nefsi ve ahlâkî araştırmalar olmasıdır.

Aslında Gazzâlî'ye göre insanı tanımak için nefsiyle ilgili konuları bilmekten başka bir yol yoktur. Gazzâlî'nin bu nefse dayalı yaklaşımı, onu nefis üzerinde çalışan en parlak ve çalışkan Müslüman araştırmacı yapmıştır. Nefse hem soyut bir varlık ve insan vücudunun ilâhî nasibi olarak, hem de nefsi ve nefisle ilgili konuları bilmenin, insanın içindeki meyilleri, garizeleri, (icgüdü) etki ve tepkileri araştırma yolunda iyi bir kaynak olması açısından inceleyen Gazzâlî, bu yolla onun davranışsal etki ve tepkileriyle de aşına olur. Bunları öğrenerek insanın düşüncelerinin, ahlâkının ve davranışlarının değiştirilmesi ve yüceltilmesi sağlanabilir ve de standart bir şahsiyet yaratılabilir.

Gazzâlî'nin bu tür psikolojik çabaları, ondan yenilikçi bir ruh bilimci ortaya çıkarmış ve bu yaptığıyla görüş ehlinde bazıları, ruhsal ve davranışsal olgulardan birçoğunu tahlil edip açıklayan bereketli yöntemlerinden faydalanmaya zorlamıştır. Hatta onu eşsiz bir âlim³⁰⁴ diye anmalarını, hatta İslamî psikolojinin kurucusu diye adlandırmalarını sağlamıştır.³⁰⁵

Ebu Hamid insanı, nefisini ve nefsi meselelerini tanıma alanında sayısız ve geniş araştırmalar yapmıştır. Bunların hepsinin veya birçoğunun açıklanması ve tahlil edilmesi müellifin gücünü ve bu eserin kapasitesini aşar. Bu yüzden sadece insan bilimle, özellikle nefis ve marifetle ilgili olan birkaç görüşüne değinmekle yetineceğiz.

Nefis

Gazzâlî'nin nefisle ilgili söylediklerinin bir kısmını dahi olsa açabilmek için en azından şu konuları işlemeliyiz: Nefsin önemi ve bundan bahsetmenin lüzumu, nefsin ispatı, nefis ve beden ikiliği nefsin tanımı, nefsin türleri, nefsin hudusu, nefsin cevherliği, nefsin kuvveleri,

³⁰⁴ *Revânşinâsî ez Didgâh-ı Gazzâlî ve Danışmendân-ı İslamî*, Abdülkerim Osman, Farsçaya çev. Seyyid Muhammed Bâkır Hüccetî, 2/ 21.

³⁰⁵ A.g.e., 1/ 25.

nefsin vahdeti, nefsin bedenle irtibatı, nefsin asıl olması, nefsin sonsuzluğu, nefsin gayesi.

1. Nefsin ehemmiyeti ve konumu ve de üzerinde çalışmanın lüzumu:

Gazzâlî bazen ruh, nefis, akıl ve kalp kelimelerini aynı anlamda kullanmaktadır. Onun nefis ve ruhun eşitliğinden kastı, emir âleminde olan melekûtî ruhun ve nefsin eşitliğidir. Gazzâlî bu ruhu insanın fazileti kabul eder³⁰⁶ ki bu, insanın yapısını diğer yaratılmışlardan ayrı ve ayrıcalıklı kılan ve varlığı insan türünün azametini ve tekliğine sebep olan³⁰⁷ sabit, ölümsüz ve rabbanî özelliktir. Ruhun itibarı sayesinde insan eşref-i mahlûkât³⁰⁸ ve Allah'ın yeryüzündeki halifesidir.³⁰⁹ Emanet yükünü omuzlarına almış³¹⁰ ve ilimle süslenmiştir.³¹¹ Ruh, gayb âlemine bağlı olan, varlığı-yokluğu Allah'tan olan, Yaradan'ın şereflendirme bâbında kendisine nispet verdiği tek yaratılmış olan o sonsuz hakikatin ta kendisidir.³¹² Gazzâlî insanı varlığın özü diye adlandırıyor³¹³ ve onu Allah'ın halifesi sayıyorsa³¹⁴ bu sebeptendir; topraktan olan bedeni sebebiyle değil.³¹⁵

Gazzâlî'ye göre ruhun varlığıyla insan, ilahi bir yöne sahiptir ve zâtında, sıfatında ve fiillerinde tanrıyla benzerlik gösterir.³¹⁶ Bu itibar sebebiyle insan marifette, kâinatın başıdır³¹⁷ ve de sadece o, akıl ve düşünce sahibidir.³¹⁸ En üstün ve gösterişli marifet olan Allah'ı tanıma şerefi gibi bir iftihara sahiptir.³¹⁹

³⁰⁶ İhya, 3/7; Mearic, s. 19.

³⁰⁷ Miraç, s. 74-75.

³⁰⁸ İhya, 1/ 13.

³⁰⁹ Mizan-ül-Amel, Gazzâlî, Farsçaya çev. Ali Ekber Kismayî, s. 117.

³¹⁰ Miraç, s. 21.

³¹¹ A.g.e.

³¹² Miraç, s. 67-72.

³¹³ A.g.e., s. 67.

³¹⁴ Mizan, s. 117.

³¹⁵ İhya, 3/ 53.

³¹⁶ El-Maznun-bih, s. 92-93; El-Maznun-u's-Sağır, s. 124-125.

³¹⁷ İhya, 3/ 2.

³¹⁸ Mizan, s. 117-119, 123.

³¹⁹ El-Hikmeti fi Mahlukatullah azze ve celle, Gazzâlî, s. 21-30.

Gazzâlî nefis, nefsanî meseleler ve nefsi tanıma konularında araştırma yapmanın lüzumu ve ehemmiyetinden bahsediyor ve bunun diğer ilimlerin mihranı olduğu, ilim taliplerinin bu marifete ulaşmak için zahmetler çektikleri ve bu ilimden daha üstün bir faydanın olmadığı üzerinde duruyor.

Peygamberlerin risaleti, cennet, cehennem, ilâhî ödül ve ceza ve de resullerin dünya ve ahiretle ilgili diğer haberlerinin kabulü, ruhun ve sonsuzluğunun kabulüne bağlıdır. Çünkü mesela ortada ruh olmasa veya olsa ama sonsuz olmasa enbiyanın risaleti kökünden viran olur ve binden geriye bir şey kalmaz. Aslında şer'î yükümlülükler ruhun uhdesindedir ve ruh, şeriâtın muhatabıdır. Gazzâlî, ruha ve ruhun sonsuzluğuna dair yakînimiz üzerine şeriâtın emir ve yasaklarına uymaya çalıştığımızı söyler. Eğer nefis ve nefsi tanıma olmasaydı Allah da tanınmazdı.³²⁰

Bu esas üzere Gazzâlî, çoğu eserinde nefisten bahsetmiştir. Hatta değerli kitabı *Kimya-yı Saadet*'e nefsi tanıma konusuyla başlamış ve nefis marifetini, Allah'ı tanımanın anahtarı saymıştır.³²¹

2. Nefsin ispatı:

Gazzâlî, aynı Ragıb İsfahanî³²² gibi nefsin varlığının açık olduğuna ve ispata gerek olmadığına inanır. *Mearicu'l-Kuds fi Medaricu Marifetu'n-Nefs* ve *Kimya-yı Saadet*'te insanın kendi varlığına dair hiç şüphe etmediğini söyler.³²³ Nefsi, ispata ve delile gerek duymayacak kadar aşikâr görür.³²⁴

Gazzâlî bu sözlerini ispat etmek için şöyle der:

Eğer gözlerimizi kapatıp kendi bedenimizi unutmayı başararsak kaçınılmaz olarak nefsimizin var olduğunu anlarız.³²⁵

Gazzâlî, insanın kendi varlığında ve benliğinde her zaman, kesinlikle kendi bedeni haricinde bir hakikati bulunduğunu kastetmektedir. Gazzâlî o ilmin kesin ve bu hakikatin nefis olduğuna inanır.

³²⁰ Bkz. *İhya*, 3/ 2; *Miraç*, s. 68; *Miraç*, s. 14; *Risaletu Ledunniye*, Gazzâlî, s. 61; *Kimya*, 1/ 81.

³²¹ *Kimya*, 1/ 13.

³²² *Zariatu ila Mekarimu's-Şeriat*, Ragıb İsfahanî, s. 11-12.

³²³ *Kimya*, 1/ 11.

³²⁴ *Mearic*, s. 24.

³²⁵ *Kimya*, 1/ 16.

Eğer Gazzâlî nefsin varlığını kesin görüyor ve ispata ihtiyacı olmadığını düşünüyorsa neden eserlerinde defalarca nefsin varlığını ispat için akla ve şeriata başvurmuştur?

Gazzâlî'nin bu yaptığının tarihsel kökü vardır. Eş'arîlerden bazıları, mesela Ebu'l-Hasan Eş'arî, Baklanî ve Allaf, kişinin özü ve cüzlere ayıramayacağı öğretilerinden etkilenerek nefsi, ölümle beraber sona eren latif cisim zannetmişlerdir. Onlar nefsi, ruhtan başka bir şey kabul ederlerdi ve elbette nefisten kasıtları, Gazzâlî'nin veya İbn Sînâ'nın hayvanî ruh diye adlandırdıkları şeyle aynı değildir.³²⁶

Bu yanlış düşünce, İbn Sînâ gibi kimseleri, nefsin varlığını ve özlüğünü ispat için çeşitli deliller sunmaya mecbur bıraktı. Öyle görünüyor ki Gazzâlî de o günlerin ilmî geleneği olan bu akımdan etkilenmiş ve eserlerinde defalarca nefsin varlığını ve özlüğünü ispat için delil getirmiştir. Bunun için akıl ve şeriattan da yardım almıştır.

Ebu Hamid'in nefsi ispat etmek için getirdiği deliller, İbn Sînâ'nın eserlerindeki delillerle tamamen aynıdır ve şunlardan ibarettir:

Mülazemet (süreklilik) veya şahsiyetin vahdeti ve sebatı burhanı, tabii (iradî hareket ve ihsas) burhan, muallak insan burhanı, nefsin mâkûlâtın yeri olduğunun ispatına dayalı burhan, idrak ve taakkul burhanı, dine dayalı burhan ki bu delilde şer'î emir ve yasaklar, var olan bir hakikat olan nefis üzerinedir.³²⁷

3. Nefsin tanımı:

Gazzâlî nefsin tanımında iki yaklaşıma sahiptir: Aristocu ve yeni Eflatuncu. Nefsin Aristocu tanımını İbn Sînâ'dan almış ve daha önceki kitaplarında bunları aktarmıştır. Bu esasa göre nefsi bitkisel, hayvanî ve insanî diye ayırarak tanımlamıştır. Ebu Hamid'in yeni Eflatuncu nefis tanımı, nefsin sûfiyâne tanımıyla benzerdir ve Gazzâlî'nin ömrünün son on yılına ait kitaplarında görülür.

Gazzâlî'nin önceki kitaplarında nefsi tanımının ve tanımlamanın zorluklarından daha az bahsedilir; ama son eserlerinde nefsi tanımının

³²⁶ El-Fazl, İbn Hazm, 50/ 201; Er-Ruh, İbn Kayyum, s. 165. Yine bkz. *Mukaddime-i Musa Amid ber Risale-i Nefs-i Ebu Ali*, s. 10.

³²⁷ *Mearic*, s. 30-37.

ve tanımlamanın zorluğundan bahseder, hatta hakikatinin anlatılmasını gereksiz görür.³²⁸ Çünkü Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyrulur:

﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾

“Sana ruh hakkında soru soruyorlar. De ki: “Ruh, Rabbimin bileceği bir şeydir. Size pek az ilim verilmiştir.”³²⁹

Bununla beraber Gazzâlî, eğer bir kimse olması gerektiği gibi mücadele ederse ruhun ve nefsin hakikatinin onun için aydınlığa kavuşacağına inanır.³³⁰ Nitekim Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyrulur:

﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾

“Bizim uğrumuzda cihad edenler var ya, biz onları mutlaka yollarımıza iletacağız. Şüphesiz Allah, mutlaka iyilik yapanlarla beraberdir.”³³¹

Söylemek gerekir ki Gazzâlî nefsin şerhinde bazen nefs-i emmâre, nefs-i levvâme ve nefs-i mutmainne gibi Kur'anî kavramlara işaret eder³³², bazen de şehvî nefis, gazabî nefis, insanî nefis ve mülkî nefisten bahseder.³³³ Bu yolla nefsin tanımını ve anlaşılmasını kolaylaştırmayı ve kavramının nefsin diğer çeşitlerinin kavramından daha iyi ayırt edebilmeyi amaçlar.³³⁴

Bizim için önemli olan, Gazzâlî'nin nefisle ilgili son tanımlarıdır. Buna göre nefis, melekûtî, bölünmez, zata dayalı ve mâkûlâtın yeri olan bir öz sayılır. Bir yere hulul etmez, mekân üstüdür, mekân kabul etmez ve onun için yokluk söz konusu değildir.³³⁵ Şeriatın muhatabıdır. Hatırlatma, koruma, tanıma ve tefekkür onun işidir.³³⁶

³²⁸ Kimya, 1/ 17; El-Maznunu's-Sağır, s. 119-121; İhya, s. 42; Ravza, s. 31, 36-37.

³²⁹ İsra: 85.

³³⁰ Kimya, 1/ 17-18.

³³¹ Ankebut: 69.

³³² Ravza, s. 32.

³³³ İhya, 3/ 4.

³³⁴ Risale, s. 59-60.

³³⁵ El-Maznunu's-Sağır, s. 119-121.

³³⁶ Risale, s. 60.

4. Nefsin ve bedeninin ayrılığı:

Gazzâlî'den önce Nazzam gibi bazı mütekellimler, nefsin cisimle, cismin ruhla aynı şey olduğunu ve usulen nefsin arz olduğunu zannediyorlardı.³³⁷ Gazzâlî Kur'an-ı Kerim'e uyararak ve İbn Sînâ'dan etkilenecek bu öğretiyi yanlış kabul ediyor³³⁸ ve nefsin tamamen cisimden gayrı olduğuna ve tek ortak noktalarının ikisinin de yaratılmış olmaları olduğuna inanıyor.

Bu insan bilim yaklaşımı, Gazzâlî'nin eserlerinde bütün açıklığıyla görülmektedir. Eserlerinde defalarca cismin insan vücudunun topraktan olan ve nefsin eflaktan olan bölümü olduğunu söylemiştir. Cisim yaratma âleminde, gözle görülür, alanı, ölçüsü ve niceliği vardır. Nefis ise emir âleminde, gözle görülmez, alanı, ölçüsü ve niceliği yoktur.³³⁹ Cisim yok olur, nefis ise sonsuzdur. Çünkü onların unsuru aynı değildir: Cisim maddededir, nefis ise soyut ve melekûtî bir özdür.³⁴⁰

5. Nefsin soyutluğu:

İslami mezheplerin ve fırkaların nefsin hakikatiyle ilgili inançları dağınık ve çeşitlidir. Bazıları nefsin cisim olduğunu söylemişlerdir.³⁴¹ Bir grup nefsin arz olduğunu zannetmişlerdir.³⁴² Bir grup da nefsin soyut ve ruhani olduğunu söylemişlerdir.³⁴³

Gazzâlî nefsi, ilâhî kaynağı olan ve hiçbir şekilde madde ve arz âlemiyle alakalı olmayan soyut ve ruhani bir öz kabul eder. O bu inanç üzerinde ayak direr ve bunu ispatlamak için aklî ve şer'î deliller getirir. Nefsi arz ve cisim kabul eden kimselerin sözlerinin yanlış olduğunu söyler.³⁴⁴

Gazzâlî'nin, nefsin soyut ve ruhani olduğunu ispat etmek için sunduğu deliller, genellikle İbn Sînâ'nın eserlerinden alınmadır ve neredeyse

³³⁷ *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, Ebu'l-Hasan Eş'arî, s. 28.

³³⁸ *Kimya*, 1/ 17.

³³⁹ A.g.e., s. 16-17.

³⁴⁰ *Miraç*, s. 74.

³⁴¹ *El-Fasl*, 5/ 24.

³⁴² A.g.e., s. 24.

³⁴³ *Tehzibu'l-Ahlâk ve Tathiru'l-Erak*, Miskeveyh, s. 2-3.

³⁴⁴ *Kimya*, 1/ 17.

nefsin varlığını ispat için sunulan delillerin aynısıdır. Bu yüzden bunlardan bahsetme gereği duymuyoruz.³⁴⁵

6. Nefsin hudusu:

Müslüman âlimler nefsin hudusu ve kademi hakkında da aynı görüşe sahip değillerdir. Bu konudaki görüşlerini üçe ayırmak mümkündür: Nefsin kadim olduğunu düşünenler, nefsin hadis olduğunu düşünenler ve bu konuda sessiz kalan³⁴⁶ ve nefsin hakikatinin tanınamayacağına inananlar.³⁴⁷ Çünkü Kur'an'da şöyle buyrulur:

﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾

“Sana ruh hakkında soru soruyorlar. De ki: “Ruh, Rabbimin bileceği bir şeydir.”³⁴⁸

Gazzâlî nefsin hudusu öğretisinin savunucularındandır. Bu görüşünü ispatlamak için de hem İbn Sînâ'nın burhanlarından faydalanmıştır, hem de genellikle Kur'an-ı Kerim'den ve hadisten alınan burhanları sunmuştur.

Gazzâlî'ye göre, cenin ruhu kabul etmek için gerekli hazırlığa ve kabiliyete sahip olduğunda Allah onda ruhu yaratır. Öyleyse ruh hadistir ve cisim onu kabul etmeye hazır olduğunda ortaya çıkar. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de şöyle geçer:

﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾

“Onu şekillendirip içine ruhumdan üflediğim zaman onun için saygı ile eğilin.”³⁴⁹

³⁴⁵ Miraç, s. 72-73; Mearic, s. 28-32; Risale, s. 59-63. Yine bkz. Revanşinasî ez Didgâh-ı Gazzâlî ve Danışmendân-ı İslâmî, 1/ 173-203; El-İnsan fî Felsefetu'l-Gazzâlî ve Tasavvufe, Zeki Mahmud Adluddin Salim, s. 125-130; Usul-i Felsefe ve Reveş-i Realizm, Murtaza Mutahharî, 1/ 88-89'un dipnotlarıyla karşılaştırınız.

³⁴⁶ Revanşinasî ez Didgâh-ı Gazzâlî ve Danışmendân-ı İslâmî, 1/ 142.

³⁴⁷ A.g.e.

³⁴⁸ İsrâ: 85.

³⁴⁹ Sâ'd: 72.

Bu hazırlık, aynanın görüntüleri yansıtmak için hazır hale getirilmesine benzer.³⁵⁰

7. Nefsin çeşitleri ve mertebeleri:

Gazzâlî, aynı İbn Sînâ gibi bitkisel, hayvanî ve insanî nefisten bahsetmiş ve insan bilimiyle ilgili eserlerinden birinde İbn Sînâ'nın tanımlarını ve açıklamalarını kabul ederek işlemiştir.³⁵¹ Gazzâlî eserlerinin çoğunda bitkisel nefsi bir kenara bırakmış ve sadece hayvanî ve insanî nefis üzerinde durmuştur.³⁵²

Gazzâlî baştan sona işrakî olan kitabında –*Mişkâtü'l-Envar*- nefis için diğer eserlerinde geçmeyen beş mertebe saymıştır. Bunları Nur ayetinin³⁵³ tefsir ve tevilinin ardından ve mişkât, zücace, misbah, şecere ve zeyt ke-limelerine tatbik ederek işlemiştir. Bu nefisler aşağıdaki gibidir:

a) Duyusal nefis (=Mişkât): Bu nefis, beş duyu organının algıladıklarına ulaşır. Çocuklarda, yetişkinlerde ve canlılarda vardır.

b) Hayalî nefis (=Zücace): Duyusal nefsin elde ettiklerini depolar ve ihtiyaç anında onları akli nefsin kullanımına sunar. Çocuklar başlangıçta bu nefisten faydalanamazlar; ama gitgide hayalî ruh onlarda da ortaya çıkar. Canlılardan bazılarının da ruhu veya hayalî nefisleri vardır.

c) Akli nefis (=Misbah): Bu nefis diğer canlılarda ve çocuklarda yoktur. Bu nefsin işi, duyu ve hayal ötesi manaların, yani genel zarurî ilimlerin idrakidir.

d) Fikrî veya teorik nefis (=Şecere): Bu nefsin işi akli ilimlerin elde edilmesi ve birbirleriyle birleştirilmesi ile yeni ilimleri meydana getirmektir.

³⁵⁰ Bkz. *Mearic*, s. 91-101.

³⁵¹ A.g.e., s. 26-27; *Mizan*, s. 37-38.

³⁵² *Mişkât*, s. 62-66; *Mizan*, s. 31-36; *Risale*, s. 59-63.

³⁵³ Nûr: 35. "Allah, göklerin ve yerin nûrudur. O'nun nûrunun temsili, içinde lamba bulunan bir kandillik gibidir. O lamba kristal bir fanus içindedir; o fanus da sanki inciye benzer bir yıldız gibidir ki, doğuya da, batıya da nisbet edilemeyen mübarek bir ağaçtan, yani zeytinden (çıkan yağdan) tutuşturulur. Onun yağı, neredeyse, kendisine ateş değmese dahi ışık verir. (Bu,) nûr üstüne nûrdur. Allah dilediği kimseyi nûruna erştirir. Allah insanlara (işte böyle) temsiller getirir. Allah her şeyi bilir."

e) Kutsal nebevî nefis (=Zeyt): Bu nefis, peygamberlere ve bazı evliyalara özeldir. Aklı ve fikrî nefsin idrak etme gücüne sahip olmadığı melekûtî ve rabbanî ilimler, bu nefiste tecelli eder. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur:

وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنِ

جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدَى إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ

“İşte sana da, emrimizle, bir ruh vahyettik. Sen kitap nedir, iman nedir bilmezdin. Fakat biz onu, kullarımızdan dilediğimizi, kendisiyle doğru yola eristireceğimiz bir nur yaptık.”³⁵⁴

Gazzâlî bu konunun devamında bu ruhların o kavramlara hangi yönüyle benzediğini açıklıyor ki bunların aktarılmasına lüzum yoktur.³⁵⁵

8. Nefsin kuvveleri:

Bazı düşünce ehli kimseler şöyle demişlerdir: Gazzâlî nefsin kuvvelerinin şerhi ve tahlilinde, kendisini daha öncekilerin öğretilerinin etkilerinden kurtarmaya çalışmıştır. Bu yolla, olguları ve ruhsal durumları ayrı ayrı inceleyebilmiş ve böylece her ruhsal durum için ayrı bir ruhsal güç ispat etme zorunluluğu duymamıştır. Bu konu İhya'daki öfke, şehvet, korku, fikir ve benzeri konular hakkındaki incelemelerinin arasında açıkça görülebilmektedir.³⁵⁶

Tüm bunlarla beraber Gazzâlî'nin nefsin kuvvelerini tanımlaması, tahlil etmesi ve sınıflandırmasında neredeyse hiç yeni bir şey getirmediği, bu alanda da –en azından konunun genelinde ve aslında- İbn Sînâ'nın öğretilerini izlediği görmezden gelinemez. Eserleri incelendiğinde kolaylıkla bu kaniya varılmaktadır.³⁵⁷

³⁵⁴ Şûra: 52.

³⁵⁵ *Miškât*, s. 62-66; Gazzâlî, *Mearic*, s. 53'te Nûr ayetinde (Nûr: 35) geçen ıstılahları, aklın mertebelerine tatbik etmiştir.

³⁵⁶ *Revanşınasî ez Didgâh-ı Gazzâlî ve Danışmendân-ı İslâmî*, 2/ 16.

³⁵⁷ Bkz. *Mearic*, s. 38-51; *Miraç*, s. 65-71; *Mizan*, s. 32-36.

Yine Gazzâlî'nin nefsin kuvvelerini sınıflandırması, nefsin mertebelerini sınıflandırmasıyla çok benzerlik göstermektedir. Her halükârda o, nefsin kuvvelerini hayvanî ve insanî diye sınıflandırmakta ve her birinin cüzlerini işlemektedir.³⁵⁸

a) Nefsin hayvanî kuvveleri: Bu kuvve, muharrike ve müdrike kuvvelerini içerir. Kuvve-i muharrike, ortaya çıkaran (baise) ve işi yapan (faile) diye ikiye ayrılır. Ortaya çıkaran kuvve ya menfaat elde etmek için şehvete veya zararı uzaklaştırmak için öfkeye çağırır. Her iki şekilde de yaptığı iş irade ve kararlar sonuclanır.

İşi yapan (faile) kuvve, sinirlerde ve kaslarda hareketi ve gücü açığa çıkaran kuvvedir. Ortaya çıkaran gücün hizmetindedir ve kudretle sonuçlanır.

Kuvve-i müdrike, zâhirî ve bâtinî duyu organlarını kapsar. Zâhirî duylardan kasıt (görme, tatma, duyma, koku alma ve dokunmadan ibaret) beş duyudur.

Gazzâlî bâtinî duylar hakkında ilk sınıflandırmasında şöyle diyor: Bu kuvve, şu kuvveleri kapsar:

1. Müdrike. İdrak eder; ama korumaz.
2. Hafıza. Korur; ama idrak etmez.
3. Mutasarrıf. Tasarruf ve idrak eder.

Ebu Hamid bu üç kuvveyi daha fazla açıklarken şöyle ekliyor: Müdrike ya sureti idrak eder veya manayı. Hafıza ya sureti korur veya manayı. Mutasarrıf ise ya surette tasarruf eder veya manada. İdrak de vasıtasız veya vasıtalıdır.

Gazzâlî bu kullanımda suretin ve mananın farkına da işaret ediyor: Burada suretten kasıt, ilk başta zâhirî, sonra bâtinî duyunun algıladığıdır. Manadan kasıt ise zâhirî duyu vasıta olmadan bâtinî duyunun direkt idrak ettiği şeydir.

Gazzâlî'nin kuvve-i müdrikeyi ikinci sınıflandırması beş duyu organını içerir ve şöyledir: Ortak duyu, tahayyül, tefekkür, tezekkür ve hıfz.³⁵⁹

³⁵⁸ Bkz. Mearic, s. 37-51; Miraç, s. 69-71; Mizan, s. 32-36; İhya, 3/ 5-6.

³⁵⁹ İhya, 3/ 6; Ravza, s. 33.



Gazzâlî kendi döneminde revaçta olan âdete uygun olarak bu beş duyunun beyindeki yerini de belirtmiştir.

b) İnsanî nefsin kuvveleri: Ebu Hamid nefs-i nâtukanın kuvvelerini amile ve âlime diye ikiye ayırır. Bunlara pratik akıl ve teorik akıl der ve bunları açıklarken şunları söyler:

1. Kuvve-i amile (pratik akıl) kuvve-i âlimenin hizmetindedir. Bu güç, âlime kuvvesinin gerektirdiği esasa göre belirli ve cüz'î fiillere doğru hareketin kaynağıdır. Bu kuvve bedenın diğer kuvvelerini bastırırsa insanda üstün ahlâk oluşur. Eğer kuvve-i amile (pratik akıl) bedenın diğer kuvvelerinden etkilenir ve onlara mağlup olursa insanda kötü ahlâkın ortaya çıkmasıyla sonuçlanır. Bununla beraber kuvve-i amile (pratik akıl) insanda iyi ve kötü ahlâkın kaynağıdır.

2. Kuvve-i âlime (teorik akıl). Bu kuvvenin işi maddeden soyut olan külli suretlerin (marifet edinimi) idrakidir. Aynı zamanda kuvve-i âmilenin vazifelerini belirler ve ona bildirir. Kuvve-i âlimenin dört merhalesi vardır:

a) Heyula akıl: Öğrenmek için salt hazırlık ve kabiliyet merhalesidir.

b) Meleke aklı: Aşikâr ilimlerin öğrenilmesi merhalesidir.

c) Bilfiil akıl: Teorik, kesbî ve aşikâr olmayan meselelerin öğrenilmesi merhalesidir.

d) Müstefad akıl: Öğrenilenler karşısında zihnin sürekli huzuru merhalesidir.

İçlerinde İbn Sînâ'nın da olduğu Meşşâilere göre nefs-i âlimenin (teorik akıl) ileri yönlü öğrenme seyri, kabiliyet (heyula) merhalesinden zihnin huzuru (müstefad) merhalesine kadar mülk ve melekut arasında feyiz vasıtası olan faal aklın yardımıyla gerçekleşir.

Gazzâlî evrenbilime işrakî ve dinî yaklaşımıyla ilimlerin Allah tarafından beşere verildiğine³⁶⁰ ve dünya işlerini Allah'ın emriyle meleklerin idare ettiğine inanır. Çünkü Allah, Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyurmuştur:³⁶¹

³⁶⁰ Huda ve İlim, Walter Heitler, Farsçaya çev. Ali Ekber Kismayî, s. 78 ile karşılaştırınız.

³⁶¹ Miraç, s. 70-71, 74; Mizan, s. 34.

﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَخْيًا أَوْ مِنْ وَرَائِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسَلَ رَسُولًا
فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ﴾

“Allah, bir insanla ancak vahiy yoluyla yahut perde arkasından konuşur. Yahut bir elçi gönderip, izniyle ona dilediğini vahyeder. Şüphesiz O yücedir, hüküm ve hikmet sahibidir.”³⁶²

9. Nefsin vahdeti:

Eflatun nefsin kuvvelerinin sayısını, nefsin sayısı anlamında almıştır.³⁶³ Bu öğretiyi Revvakiler de kabul etmişlerdir. Aristo bu yaklaşımda üstadını izlemedi ve eğer nefis parçalara ayrılabilse ve çok sayıda olsa bile onun cüzleri için belirli ve sınırlı bir sayı belirlenemeyeceğini söyledi.

O bu sorunu halletmek için nefsin görevleri öğretisini, nefsin tecziyesi ve sayısı öğretisinin yerine koydu. Müslüman âlimler de bunu kabul ettiler.

Gazzâlî de çok sayıda kuvveye sahip nefsin vahdetine inanmaktadır ve bu görüşü ispatlamak için bazı deliller sunmuştur.³⁶⁴

Gazzâlî'nin nefsin vahdeti görüşü Sühreverdî, Muhyiddin İbn Arabî gibi sûfilerin ve âriflerin ve İbn Kayyum gibi kimselerin nefsin vahdeti ile ilgili inançlarının kaynağı olmuştur.³⁶⁵

10. Nefsin asıl olması:

Nefsin ve bedenın ikiliği bahsinde Gazzâlî'nin bu ikisini tamamen birbirinden ayrı kabul ettiğinden, öyleyse nefsin bedenın bir parçası veya ürünü olmadığından bahsetmiştik. Gazzâlî'nin bu tekitlerinden ve nefisle ilgili diğer söylediklerinden rahatça anlaşılıyor ki ona göre insanı insan yapan esas, nefistir. Eğer nefis bedenle bağını koparırsa, beden ne yapabilir? Hiç!³⁶⁶

³⁶² Şura: 51.

³⁶³ *Derâsât-ı fi'l-Felsefeti'l-İslamiye*, Mahmut Kasım, s. 39.

³⁶⁴ Bkz. *Mearic*, s. 69-72, 86-87; *Mizan*, s. 38-39; *Kimya*, 1/ 15.

³⁶⁵ *Revanşinasî ez Didgâh-ı Gazzâlî ve Danışmendân-ı İslâmî*, 1/ 130-140.

³⁶⁶ Bkz. *Kimya*, 1/ 25-26.

Bununla beraber insanın etki ve tepkileri hangi türden ve hangi alanda olursa olsun nefisten gelir, nefsanî özü vardır ve beden sadece işin aleti ve mukaddimesidir. Hatta nefsin kendi başına, bedenden bağımsız hareket ettiği çok görülür. Bunun örneği sadık rüyalar ve ilham yoluyla idraktır. Gazzâlî bununla ilgili şöyle söylüyor:

Kalbin dışından madde âlemine açılan beş kapı olduğu gibi, kalbin derinliklerinden de gökyüzünün melekûtuna açılan bir kapı vardır... Kalbin derinliklerinden ilimlere giden bir yol olduğuna dair iki delil vardır: Biri uyku-
dur. Duyu yolları kapandığında içimizdeki kapı açılır, melekût âleminden ve levh-i mahfuzdan gayb görünmeye başlar ki gelecekte ne olacağını tanı-
sın ve bilsin... Diğer delil de kalbine ilham yoluyla doğru ferasetler ve ha-
tıralar gelmeyen kimse olmamasıdır. Bu, duyular yoluyla değildir, kalpte
ortaya çıkar ve nereden geldiği bilinmez. Sadece bütün ilimlerin madde
âleminden gelmediğini bilir.³⁶⁷

Ebu Hamid sözlerinin doğruluğunu ispat etmek için sadık rüyalar tarihî örnekler vermektedir:

“İbn Abbas bir gün uykudan kalktı, Hüseyin’i daha öldürmemişlerdi, şöyle dedi: “İnna lillah ve inna ileyhi raciun.” Dediler ki: “Ne oldu?” Dedi: “Hüseyin’i öldürdüler.” “Nereden biliyorsun?” dediklerinde şöyle cevap verdi: “Resulullah’ı (s.a.a) gördüm, elinde kan dolu bir kap vardı ve şöyle buyurdu:

“Ümmetimin benden sonra ne yaptığını görmüyor musun? Evladım Hüseyin’i öldürdüler, bu da onun kanıdır. Şunlar da onun ashabıdır, Allah’ın yanına şikâyetle götürüyorum.” Yirmi dört gün sonra onu öldürdükleri ha-
beri geldi.”³⁶⁸

Bununla beraber duyuların doğrudan idrakinin varlığı ve de gelecekte olacak bir olayın haber verilmesi, hem de rüya yoluyla, insanda nefsin asıl olduğunu gösteren kuvvetli bir delildir. Beden nefsin işlerinde sadece alet rolünü oynar, etken fail değildir.

Günümüzde parapsikolojik araştırmalarda da nefsin asıl olduğuna dair deliller buldular. Bunlar arasında telepati, önsezi, eşyada tasarruf, te-

³⁶⁷ A.g.e., s. 28-29.

³⁶⁸ A.g.e., 2/ 633.

lekinezi sayılabilir.³⁶⁹ Bundan da öte deneysel bir bilim olan otoskopinin yardımıyla nefsin bedenden uzaklaşması halinde gerçeğe mutabık idrakinin olduğu ispatlanmıştır.³⁷⁰

11. Nefsin bedenle bağı:

Öyle görünüyor ki nefis ve beden arasında iki tür bağ olduğu varsayılabilir: Yapısal ve varlıkbilimsel bağ, araçsal bağ. Gazzâlî bu iki varsayımsal bağa da az çok değinmiştir.

a) Yapısal bağ: Gazzâlî'nin döneminde nefsin bedenle bu tür bağı ile ilgili üç öğreti revaçtaydı. Biri Aristo'nun öğretisiydi. Buna göre nefsin ve bedenin bağı öz ve mahiyet esastır. Bu zâtî bağ, nefsin ve bedenin bütünlüğüyle sonuçlanır ve insan adında tek bir hakikat yaratır. İçlerinde İbn Rüşd'ün de bulunduğu Müslüman filozoflardan çok azı bu öğretiye eğilim göstermiştir.

İkincisi Eflatun'un görüşüdür. Nefsin bedenle bağının paralel olması görüşüne dayanır. Nefis ve beden gerçekte tamamen birbirinden farklıdır ve onların bu ikiliği, asla bir olamamalarının kaynağıdır. Çoğu Müslüman filozofun görüşü bu öğreti doğrultusundadır.

Üçüncüsü Stoacı görüştür. Stoacılar nefisle bedenın iç içe geçmiş olduğuna inanıyorlardı. Müslüman mütekellimlerden bir grup ve de muhaddislerden bir kısmı bu öğretiyi doğru kabul etmişlerdir.³⁷¹

Gazzâlî'ye göre nefis soyut ve ruhanî bir öz olduğundan bir yere hülul edip yerleşmez.³⁷² Nefsin bedenle irtibatının paralel olduğuna inanır ve aslında nefisle bedenın bağımlı idrak etmenin zor, hatta bunun söylememeyen sırlardan olduğuna işaret eder.³⁷³

³⁶⁹ Bkz. *Cihan-ı Gayb ve Gayb-ı Cihan*, Bahaüddin Hürremşahi, s. 47-49. Kimya, 1/ 33-34 ile karşılaştırınız.

³⁷⁰ *Cihan-ı Şıfıftengiz-i Mağz*, Judith Hooper, Farsçaya çev. İbrahim Yezdi, s. 554-559.

³⁷¹ *Revanşınası ez Didgâh-ı Gazzâlî ve Danışmendân-ı İslâmî*, 1/ 207.

³⁷² Günümüz Batı ilim adamlarından bazıları, nefsi bedenın idarecisi olarak görmelerine, insanın etki ve tepkilerinin ne olursa olsun nefsanî öze sahip olduğuna inanmalarına ve nefsin insandaki ilahi ruhtan bir nefes olduğunu itiraf etmelerine rağmen nefsin bedende hülul ettiğini düşünürler. (Bkz. *Huda ve İlim*, s. 82-83.)

³⁷³ *İhya*, 3/ 3.

Ebu Hamid'e göre nefis ne bedeninin içindedir, ne de dışında; ne bedene bedenle bitişiktir, ne de bedenden ayrı.³⁷⁴ Belki de nefsin bedenle bitişik olmadığını söyleyerek nefsin bedene hulul etmediğini ve bedeninin bir parçası olmadığını kastetmektedir. Nefsin bedenden ayrı olmadığı da şu anlamdadır: Nefis ve beden arasında araçsal bir bağ hâkimdir ve nefis bedeni idare etmektedir. Bu ne bir arada ne ayrı olmamanın, ne içerde ne dışarda olmamanın diğer bir tarafı da aslında nefse nispeten birlik ve ayrılığın anlamsız ve konu dışı olmasıdır. Zira birlik ve ayrılık, madde-nin ve cismin özelliklerindendir. Nefis cisim değildir, birleşme ve ayrılma onun için söz konusu değildir. Öyleyse nefis ne bedenle bitişiktir, ne de bedenden ayrı.³⁷⁵

Netice olarak Gazzâlî'ye göre nefsin bedenle yapısal ve varlıkbilimsel bir bağı yoktur. Şimdi nefis ve beden arasında araçsal bağ olup olmadığına ve eğer varsa tek taraflı mı yoksa iki taraflı mı olduğuna bakalım.

b) Araçsal bağ: İbn Sînâ bu bağa ve iki taraflı olmasına işaret etmiştir. Gazzâlî de nefsin bedenle araçsal bağını ve iki taraflı olmasını işlemiş ve bunun üzerinde durmuştur. Kimya-yı Saadet'te şöyle söylemiştir:

Bil ki beden kalbin memleketidir ve bu memlekette kalbin muhtelif orduları vardır... Duyular onun tuzağıdır ve yapısı ona binektir... O herkesin emiri ve padişahıdır. Dile ferman verirse söyler; ele ferman verirse alır; ayağa ferman verirse gider; göze ferman verirse bakar; düşünme gücüne ferman verirse düşünür...³⁷⁶

Nefis sadece kendi bedenine hâkim değildir. Bazen öyle bir kudrete ulaşır ki diğer kimselere ve eşyaya da tasarruf eder.³⁷⁷ Gazzâlî bu kudretin sebebinin nefislerin daha üstün olan parçasının büyüklüğü bilir. Diğerleri de nefis kudretiyle bedene hâkim olan, bedeni nefse tabi kılan, yaptıklarıyla ilk bakışta inanılmaz ve şaşırtıcı görünen işler yapan kimseler olduğunu söylemişlerdir.³⁷⁸ (Araçsal bağla ilgili daha fazla açıklama usul bölümünde geçecektir.)

³⁷⁴ Risale, s. 60-63; Ravza, s. 35.

³⁷⁵ El-Maznunu's-Sağır, s. 120.

³⁷⁶ İhya, 3/ 5-7; Kimya, 1/ 18-19; Risale, s. 62; Mearic, s. 86-87.

³⁷⁷ Kimya, 1/ 33-34.

³⁷⁸ Nefis ve bedeninin bağı ile ilgili nispeten yeni görüşler hakkında daha fazla bilgi için bkz. İlm-i Nefs-i İbn Sînâ ve Tatbik-i an ba Revanşinasi-yi Cedid, Ali Ekber Siyasi, s. 43-45.

12. Nefsin sonsuzluğu:

Eğer nefis, Gazzâlî'nin söylediği şekilde olsa ama sonsuz olmasa, Gazzâlî'nin eğitim ve ahlâkî düzeninin yapısı temelsiz ve boşuna olacaktır. Çünkü nefis bedenın ölümüyle ölürse ve insanın ölümü onun varlığının sonu anlamına gelirse, bedenın ölümünden sonra yaşamla ilgili anlatılan meselelere inanmak söz konusu olmayacaktır. Kabir azabından, sorgu-sualden, haşrolmaktan, amellerin kılı kırk yararak incelenmesinden, sırttan geçmekten, cennete ve cehenneme girmekten³⁷⁹, Allah'ı görmek ve bunun benzersiz lezzetini tatmaktan³⁸⁰ bahsetmek, hepsi beyhude olacaktır.

Gazzâlî'ye göre insanın hakikati ki bu onun nefsidir, kendi zâtına dayalıdır ve de olmak ve kalmak için bedene muhtaç değildir. Bu yüzden bedenın yokluğu, nefsin yokluğuna sebep olmaz. Gazzâlî, usulen ölümün, insanın yokluğu anlamına gelmediğinin üzerinde duruyor. Ölüm nefsin bedenle bağının gevşemesi, nefsin duyulardan, hareketlerden ve tahayyülden nasipsiz kalmasıdır. Ölüm, insanın hakikat özelliklerinden bir zerreyi bile eksiltemez.³⁸¹

Nefsin bekasının ve insanın sonsuzluğunun ispatı Gazzâlî'nin eserlerinde defalarca geçer. O bunun için bazen aklî burhana yönelir³⁸² ve bazen de şer'î önermelerden yardım alır. Gazzâlî'nin aklî burhanlarından biri, daha önce bahsedilen koşullu önermedir. Şer'î delilleri ise bazen ayetler, bazen de rivayetlerdir.³⁸³

13. Nefsin gayesi:

Gazzâlî insana ve varlığa olan irfanî-dinî yaklaşımından etkilenerek nefis için iki gaye zikrediyor: Dûnyevî ve uhrevî.

Nefsin dűnyevî gayesi ilim³⁸⁴ ve özgűrlűk elde etmek ve de nihayetinde salt tevhide ulaşmak ve vahdet-i vücudu anlamaktır. Gazzâlî tevhidi

³⁷⁹ *İhya*, 1/ 114-115.

³⁸⁰ A.g.e., 4/ 311-314.

³⁸¹ *Kimya*, 1/ 89-91.

³⁸² Bkz. *Mearic*, s. 102-106.

³⁸³ Bkz. *Kimya*, 1/ 90-91; *Mearic*, s. 102.

³⁸⁴ *İhya*, 3/ 284; *Mekâtib*, s. 55-56.

altı merhale kabul eder ve son merhalesi tevhitte fenadır.³⁸⁵ Tevhidin bu merhalesinde muvahhid nefis, varlıkta Allah'tan gayrısını görmez. Hak Teâlâ'nın zâtının tevhidinde erir, hatta tevhidde fena oluşundan dahi gafil olarak fani olur. Çünkü kendisinin tevhidde fena olduğuna teveccüh ederse, hakikatte gerçek fenaya ulaşmamıştır, kendi bendindedir ve varlığın vahdanî şuhuduna varamamıştır.³⁸⁶

Eğer bir nefis tevhidde gerçek fenaya ulaşır ve salt tevhidi bulursa **“De ki: Allah indirdi, sonra da bırak onları.”**³⁸⁷ onun hakkında sadıktır ve **“Her şey helâk olur.”**³⁸⁸ onun kalbinin sözü ve halinin şerhidir. Böyle bir nefis şöyle der: Allah'tan başkasını görmüyorum. Varlıkta Allah'tan gayrısı yoktur. Mevcut sadece bir tanedir ve o da Allah'tır.³⁸⁹

Nefis bu halde, varlıkta mutlak güzellikten ve mutlak iyilikten başka bir şey görmüyor. Kendisini bu güzellik, hayır ve iyilikle uyumlu ve yü-kümlü buluyor. Onun özünde ve hakikatinde yüzüyor ve onun bir parçası oluyor.³⁹⁰

Gazzâlî nefsin uhrevî gayesinin, sonsuza kadar kalınacak yerde Allah'ı görmek olduğunu söylüyor ve bunu 'lîkaullah' diye anıyor. Bu gayenin –ikinci bölümde geçtiği gibi- dereceleri ve mertebeleri vardır. Bunun mertebesinin belirlenmesi Hz. Hakk'ın nefsi hakkındaki ilime tabidir ki şeriat dilinde buna iman denir.³⁹¹ Diğer bir deyişle dünyada nihai saadete ve tevhitte nefsin en yüce gayesine ulaşan kimse, öbür dünyada da en yüce gaye olan Allah'ı görme derecesine ulaşacak ve en perdesiz ve en şeffaf şekilde görme lütfuna erişecektir. Evet, nefsin burada ektiği, öbür dünyada yeşerecektir.³⁹²

Nefis Allah'ı görmekten öte –hangi mânâ ve şekilde olursa olsun- öbür dünyanın nimetlerinden de çokça istifade edecektir. Bu nimetlerin

³⁸⁵ *Mişkât*, s. 47.

³⁸⁶ *Mekâtib*, s. 23.

³⁸⁷ En'am: 91.

³⁸⁸ Kasas: 88.

³⁸⁹ Bkz. Bu kitabın ikinci bölümündeki vahdet-i vücüt konusu.

³⁹⁰ *Mearic*, s. 132; *Ravza*, s. 25-26.

³⁹¹ A.g.e., s. 142.

³⁹² A.g.e.

türü ve ölçüsü de nefsin yeryüzündeki amellerine, niyetlerine ve marifetine tabidir.

Nefsin dünyada sahip olması istenmeyen gayesi şirk, küfür, sapma, kusur, cehalet, namertlik, bencillik, hırs ve zulümdür.

Nefsin ahirette sahip olması istenmeyen gayesi Allah'ı görmekten mahrumiyet, nimetlerden uzak kalmak ve cehennem azabına duçar olmaktır. Bunların türünü ve ölçüsünü nefsin dünyadaki yaşamının niteliği belirler.

Yine Gazzâlî, dünyevî ve uhrevî yaşam türü arasındaki ilişki üzerinde, diğer bir deyişle nefsin istenen ve istenmeyen dünyevî gayesiyle ahirette elde edeceği fayda arasındaki ilişki üzerinde çok fazla duruyor. Bu konu onun insanbilim temellerinden biridir ve buna dayanarak nefisleri birkaç guruba ayırır:³⁹³

a) Dünyada marifete ulaşmayan ve de hak ve batılla aşına olmayan nefisler. Bunlara ne azap edilir ne de nimet ehli olurlar. Çocuklar ve deliler bu gruptandırlar.

b) Batıla yönelen ve şeriata aykırı davranan nefisler. Bunlar, marifette ve davranışta eksiklik ve yetersizlikleri olduğundan cehennemde kalacaklardır.

c) Bir burhanları ve kesin delilleri olmadan hakka boyun eğen ve marifet edinen nefisler. Bunlar da iyilik ehlidir, şeriata tarafını korurlar ve cennetliklerdir.

d) Doğru itikada ve marifete yönelen; ama dünya düşkünü olan nefisler. Bu nefisler bir süre cehennemde olacak, sonra bırakılacaklardır.

e) Nefislerden bazıları ilimde kemâl derecesine ulaşırlar ve doğru itikadı burhan ve yakîn üzere kabul ederler; ama şariat yolunu izlemezler, iyilik yapmazlar ve kendi ilimleriyle amel etmezler. Bunlar bir süre cehennemde olacaklar, sonra bırakılacaklardır. Biriktirdikleri ilim sayesinde saadete ulaşacaklar ve dünyevî şehvetlerin uhrevî etkilerinden kurtulacaklardır.

³⁹³ A.g.e., s. 136.

f) Nefis zan veya fikir yoluyla yakînî ilimleri elde eder, nezih ve iyi olur ve de şeriatın iktiza ettiği yolda giderse saadetin yüce derecesine ulaşacak, mesafesi olmayan visale kavuşacaktır. Bu visal Hakk'ın cemalini, salt celali ve sırf kemâli görmektir. Allah Teâlâ Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyurmuştur:

“O gün bir takım yüzler Rablerine bakıp parlayacaktır.”³⁹⁴

Marifet

Doğrudur ki İslamî kültür ve düşünce tarihinde Gazzâlî'den önce, Nazzamî gibi kimseler yöntemsel şüpheyi bir şekilde yönelmişlerdir. Ancak Gazzâlî'nin marifet meselesine ve yöntemsel şüpheyi derin ve özel ihtimamı ve de yöntemsel şüpheyi itirafı ve nasıl ortaya çıkıp yok olduğunun hikâyesi olan *el-Munkız mine'd-Dalal* adlı biyografik eseri, ondan seçkin bir şahsiyet, hatta bu alanda bir lider ortaya çıkarmıştır. Öyle ki bazı araştırmacılar onu bu açıdan Pascal, Spinoza, John Locke, Descartes, Kant gibileriyle mukayese etmişler ve onların, Gazzâlî'nin marifet-bilim yönteminden etkilendiğini düşünmüşlerdir.³⁹⁵

Bu mukayese örneklerinden biri, Gazzâlî ve Descartes'in marifet-bilim ve yöntemsel şüphe yaklaşımlarının birbiriyle karşılaştırılmasıdır. Bu yolla bazıları, Descartes'in kendi şüphe ve marifetinde Gazzâlî'nin *el-Munkız mine'd-Dalal* eserinden etkilendiğini iddia etmişlerdir. Çünkü –örnek olarak- bu kitabın Fransızca el yazma çevirisi Descartes'in Paris'teki kütüphanesinde bulunmuştur.³⁹⁶ Descartes'in bu kitabı okuduğu anlaşıyor. Hatta ona haşiye de yazmıştır. Mesela Descartes “Şek, yakînin ilk merhalesidir” cümlesine geldiğinde, sayfanın haşiyesine “Bu yöntemimize eklensin” diye yazmıştır.³⁹⁷

³⁹⁴ Kıyamet: 22-23.

³⁹⁵ Bkz. *El-Minhaccu'l-Felsefi Beyn Dekart ve'l-Gazzâlî*, Mahmud Hamdi Zakruk, s. 17; *El-Minhaccu'l-Felsefi inde'l-Gazzâlî ve Dekart li'l-Vusuli ile'l-Hakikat*, Seyyid Muhammed Akil bin el-Mahrebi, s. 329.

³⁹⁶ Bu el yazma eserle ilgili bilgi için bkz. *El-Minhaccu'l-Felsefi Beyn Dekart ve'l-Gazzâlî*, s. 17; *El-Minhaccu'l-Felsefi inde'l-Gazzâlî ve Dekart li'l-Vusuli ile'l-Hakika*, s. 329.

³⁹⁷ Bkz. *El-İmamul-Gazzâlî Alakatu'l-Yakîn bi'l-Amel*, Muhammed İbrahim el-Kayyumî, s. 113; *El-Minhaccu'l-Felsefi inde'l-Gazzâlî ve Dekart li'l-Vusuli ile'l-Hakika*, s. 303-308.

Yine Gazzâlî sayısız eserinde defalarca marifetten ve çeşitlerinden, marifet edinme yöntemlerinden, ilmin değeri, talim (öğretim), taallüm (öğretme), muallim (öğretmen)i müteallim (öğrenci), ilimlerin sınıflandırılması, marifetin afetleri, marifetin engelleri gibi konulardan bahsetmiş ve bunlardan bazılarını güzelce incelemiştir.³⁹⁸

Bu kitabın sonraki bölümlerinde bu meselelerden bir kısmına değineceğiz. Şimdi Gazzâlî'ye göre marifet elde etme yol ve yöntemlerine genel bir bakışla bu bölümü sona erdiriyoruz.

Gazzâlî'ye göre insan, iki genel yolla marifet elde edebilir.³⁹⁹ Biri öğretim yoludur. Öğretmen, duyular ve akıl yardımıyla olur ve bu yolla madde âlemi –ki Gazzâlî bu âlemi şehadet âlemi diye adlandırır– tanınır. Bu yol geleneksel yöntemdir. Marifet edinmenin bilinen ve umurun ihtiyarında olan yoludur. Gazzâlî tarihsel bakış açısına dayanarak bu ilmin aslında ilham kökenli olduğuna inanır.⁴⁰⁰ Yani insanın yaşamının başında, kendisini tabiatla koruyabilmesi için bazı meseleler ona ilham edildi. Sonra bu ilhamlar gitgide iktisabî ve öğretilabilir bir şekil aldı.⁴⁰¹

İkinci yöntem, Rabbanî öğretim yoludur. Bu yolla doğrudan, bir insanın vasıtası olmaksızın marifet elde edilir. Gazzâlî'ye göre bu ilim iki yolla hâsıl olur: Dışardan tahsil yoluyla ve içsel tefekkür yoluyla. Gazzâlî içsel tefekkürü, dışardan alınan tahsil gibi görmekte ve öğretimin şahsın kendisi gibi bir şahıstan öğrenmesi, tefekkürün ise nefsin, küllî nefisten istifade etmesinden ibaret olduğunu eklemektedir. O küllî nefisten öğrenmenin tesirinin, kişinin kendisi gibi bir kişiden öğrenmesinden daha kuvvetli olduğunu söylemektedir.

³⁹⁸ Gazzâlî eserlerinin çoğunda marifet ve marifetle ilgili meseleleri işlemiştir. Bkz. İhya-i Ulumi'd-din, Kimya-yı Saadet, Miyaru'l-Ulum, Mehekku'n-Nazar, El-Mustesfa min İlmu'l-Usul, Risaletu'l-Ledunniye, El-Kistasu'l-Mustakim, El-Münkız mine'd-Dalal, Cevahiru'l-Kuran, Tehafetu'l-Felasefe, Mearicu'l-Kuds fi Medaricu Marifetu'n-Nefs, Ravzatu't-Talibin, Mişkâtü'l-Envar, Mearicu's-Sâlikîn, Mekasidu'l-Felasefe.

³⁹⁹ Risale, s. 67 ve sonrası.

⁴⁰⁰ El-Maznun-bih, s. 99.

⁴⁰¹ Molla Sadra *Mefatihü'l-Gayb*, s. 662'de Gazzâlî'nin bu görüşünü kabul etmiştir. Yabancıardan da Karl Jaspers "Ağaz ve Encam-ı Tarih" (Farsçaya çev. Muhammed Hasan Lütü) kitabında bu görüşü ibraz etmiştir.

Ebu Hamid devamında Rabbanî öğretimi, ilham ve vahiy kaynaklı şeklinde ikiye ayırıyor ve her birini ayrıntılı şekilde inceliyor. Vahyin nefis ve bâtın temizliğinde kemâle ulaşmış, bütün varlıklarıyla Allah'a müteveccih olan ve O'ndan marifet kazanan peygamberlere mahsus olduğunu söylüyor.

*Gönül aynası temizlenip arınınca
Su ile toprak dışında şekiller görürsün onda
Hem resmi görürsün hem ressamı
Hem devlet yaygısını hem yaygıyı yayanı*⁴⁰²

Gazzâlî ilhamı⁴⁰³ vahyin bir türü kabul eder. Arınma ve taharette peygamberlere biraz yaklaşan nefisler için söz konusudur. Vahiy, gaybî meselelerin sarîh, vasıtasız ve perdesiz öğretilmesiyken ilham, onların kinaye biçiminde öğretimidir. Vahye nebevî ilim, ilhama ise ledünnî ilim denir.⁴⁰⁴

⁴⁰² Mesnevî, Türkçe'ye çev. Mehmet Kanar, c. 2, s. 282-283.

⁴⁰³ Batılı büyük âlimlerin ilham ve beşerin ilminin oluşması, yayılması ve gelişmesindeki rolüne dair yaklaşımları hakkında daha fazla bilgi için bkz. *Kur'an ve Ulum-u Tabiat*, Mehdi Gülşenî, s. 158-162; *Madde ve Yâd*, Henri Bergsen, Farsçaya çev. Alikuli Beyanî, s. 28-29; *Huda ve İlim*, Walter Heitler, Farsçaya çev. Ali Ekber Kismayî, s. 9, 16, 17, 21, 35, 72, 78, 106.

⁴⁰⁴ Gazzâlî'nin marifet-bilim görüşleriyle ilgili daha fazla bilgi için bkz. *Ed-Derasatu'n-Neşâniye inde'l-Ulemau'l-Muslimin*, Muhammed Osman Necatî, s. 185-186; *Revanşinasi ez Didgâh-ı Gazzâlî ve Danışmendân-ı İslâmî*, Abdülkerim Osman, Farsçaya çev. Seyyid Muhammed Bâkir Hücetî, 2/ 179-321; *El-İnsan fî Felsefetu'l-Gazzâlî ve't-Tasavvufe*, Zeki Mahmud Adluddin Salim, s. 67-76; *El-Marifetu inde'l-Gazzâlî Nazariyeyi Terbeviyyetu'l-Talimiye*, Hasan Bozun, s. 39-210; *Tevcihu'l-İslâmî li'n-Neş'i fî Felsefetu'l-Gazzâlî*, Arif Müfzi Berces, s. 167-182; *Mantık ve Marifet der Nazar-i Gazzâlî*, Golamhüseyn İbrahim-i Deynanî; *Minhaccu'l-Bahs ani'l-Marifetu inde'l-Gazzâlî*, Fektor Said Basil; *Meslehu'l-Marife ve Minhaccu'l-Bahs inde'l-Gazzâlî*, Enver Elzabî; *Mefhumu'l-İlmü'l-İlahiye'l-Ledünnî inde Ebi Hamid el-Gazzâlî*, Saduddin Sadat; *Nazariyetu'l-Marifetu inde'l-Gazzâlî*, Muhyiddin Ahmed Safî; *Nazariyetu'l-Marifeti inde'l-Gazzâlî*, Abdullah Hasan Zeruk; *El-Gazzâlî ve Nazariyetu'l-Marife*, Mustafa en-Neşşar; *Nazariyetu'l-Marife inde'l-Gazzâlî gabl Dekart*, Ahmed Mustafa en-Neşşar.

İkinci Bölüm: Eğitim Mefhumu ve Tanımı⁴⁰⁵

Lügatte Eğitim

Özlüklerden anlaşıldığı kadarıyla terbiye (eğitim) kelimesinin üç kökü vardır:⁴⁰⁶ Riba, yerbu; rebiye, yerbeyu; rabbe, yerebbu.

⁴⁰⁵ Eskiler eğitim ve öğretim (talim ve terbiye, education) istilahını hiç kullanmamışlar denecek kadar az kullanmışlardır. Örneğin bendeniz, hicri yedinci yüzyıla kadar olan bu araştırmamda sadece Nâsiruddîn Tûsî'nin (h. 597-672) (Ahlâk-ı Nasîrî, Minuî baskısı, s. 102) ve o da sadece bir kez eğitim ve öğretim tabirini kullandığını gördüm. Bu tabir Müslümanların eğitimsel metinlerinin hiçbirinin ismi veya unvanında geçmemiştir. Bizim eğitimcilerimiz daha çok talim, taallüm, tehzîp, tezkiye, tedip, tedbir, riyazet ve siyaset kelimelerinden istifade etmişlerdir. Bu kelimeler ve aynı aileden olanlar, Müslümanların eğitimsel metinlerinde görülmektedir. Örneğin İbn Sahnûn'un Âdâb-ı Muallimîn'i (h. 256), Miskeveyh'in Tehzîbu'l-Ahlâk'ı, Ebu Abdullah bin Zübeyr'in Riyazetu'l-Müteallimîn'i (h. 317), İbn Sînâ'nın Tedabîru'l-Menazil'i.

Bu kelimeler arasında eğitim (terbiye) de çok az kullanılmıştır. Öyle ki İbn Sahnûn, Câhîz, Farabî, İbn Sînâ, Miskeveyh, Amîrî Nişaburî, İhvan-ı Safâ, Kabusî, Zernûcî, Nasır Hüsrevî, Gazzâlî, İbn Cema'e, Şehîd Sâni, İbn Abdulbir, Sem'anî, Nevevî ve diğer Müslüman eğitimcilerin eserlerinde eğitim ya kullanılmamış veya diğer eğitimsel kelimelere oranla çok az kullanılmıştır. Mesela İbn Haldun sadece bir kez (34. bölümün mukaddimesi) bu kelimeyi kullanmıştır, o da lügattaki anlamıyla; yani rüşd. Aralarında sadece Sadî ve Hâce Nâsir başka bir yol izlemiştir. Nitekim Sadî Bostan ve Gülîstan'da 3-4 yer hariç hep (30'a yakın kez) eğitim (terbiye) kelimesini kullanmıştır. Bu kelime Müslüman eğitimcilerin metinlerinin yalnız üçünün adında geçmiştir. Biri "Risaletü fî't-Terbiyeti ve't-Teslik", Burhaneddin Ekseranî (ö. 8-9 h.); diğeri "Tarîki Terbiyeti'l-Evlad", Celaleddin Esad Devanî (ö. 907 veya 908 h.), (Bu ismi Devanî'nin kendisi koymamıştır); üçüncüsü "Terbiyeti'l-Evlad" adlı el yazması eserdir, Şehabeddin Muhammed bin Ahmed Hicazî yazmıştır. (Bkz. Fî Turasu't-Terbevî, derasat-ı Nefsiyetü Talimiyetu't-Turasiye, Nazir Hemdan, s. 56.) Müellifinin yazdığı tarih veya hayatıyla ilgili teracüm ve rical kitaplarında hiçbir bilgi yoktur.

⁴⁰⁶ Bu konuya girmeden önce şunu hatırlatalım: Education kelimesinin iki kökü vardır. Biri 'educare' kelimesidir. Geniş bir kullanım alanı vardır. Hayvanlar için de kullanılır.

Terbiye riba ve yerbu kökünden ise anlamı artırmak, geliştirmek, dışarı çıkarmak, yerine getirmek, büyütmek ve çocuğu beslemektir.

Eğer terbiye rabbe, yerebbu kökünden olursa rüşt etmek, çıkmak, uzamak ve büyümek anlamını taşır.

Terbiye rab, yereb kökünden olduğunda şu anlamlara gelir: Eğitmek, korumak ve rehberlik etmek, neticeye ulaştırmak, iyilik etmek, yükseğe ve kemâle ulaştırmak, değerli kılmak, ifrat ve tefritten uzaklaştırarak dengeye götürmek, sağlamlaştırmak ve son olarak insan hakkında kullanıldığında en kapsamlı anlamı onu eğitmektir.

Sözlükçüler daha çok rab ve yereb köküne inayitle terbiyeyi tanımlamışlardır. Örneğin Ragıb İsfahani'ye göre terbiye, her şeyin özünün, kendisine yakışır sona ulaşabilmesi için adım adım ve devamlı değiştirilmesidir.⁴⁰⁷ Beyzavî Fatıha suresinin tefsirinde terbiyeyi, her şeyi yavaş yavaş değerli kılmak ve kemâle ulaştırmak diye tanımlamıştır.⁴⁰⁸ Bazı düşünürlere göre rab ve terbiye aynı köktendir ve rabbın esas anlamı terbiyedir.⁴⁰⁹

İstilahta Eğitimin (Terbiyenin) Tanımı

Terbiye siyaset ve din gibi toplumdaki herkesin hakkında fikir sahibi olduğu konulardan biridir. Avam halktan aydınlara kadar herkes, kaçınılmaz olarak bir şekilde eğitimle içli dışlıdır. Çok az kimse eğitimci olarak kendisini başkalarından eksik görür veya aldığı eğitimin düzeltilmesi ge-

Anlamı ise yetiştirmek, dışardan şekil vermek, beslemek ve eğitmektir. Diğeri ise 'educere' kelimesidir. Dışarıya doğru yönlendirmek, tomurcuklandırmak, potansiyel kabiliyetleri harekete geçirmek, dışarı çıkarmak, geliştirmektir. (Bkz. Peters, R.S., Ethics and Education, s. 36, 1966) Deramedî ber Talim ve Terbiyet-i İslamî (1): Felsefe-i Talim ve Terbiyet, Defter-i Hemkari-yi Havza ve Danışgah, s. 388'den alıntıdır. Yine bkz. Usulî't-Terbiyetü'l-İslamiye, Muhammed Şehat el-Hatib ve diğerleri, s. 23) Bana göre 'educare', 'rebev' (riba, yerbu) ve 'educere', 'rab' (yereb) kelimesine karşılık gelmektedir. İlginçtir ki bu kelimenin Latince kökeni olan 'dux' ve 'duis' rehber ve reis manasına gelmekteyken, rab de reis, rehber, malik ve müdür anlamına gelmektedir. Terbiyenin anlamı ve Latince kökeni hakkında daha fazla bilgi için bkz. Terbiyetü'l-amme, Roney Ober, Farsçaya çev. Abdullah Abud'd-Daim.

⁴⁰⁷ El-Müfredat fî Garibu'l-Kur'an, Ragıb İsfahani, rab maddesi.

⁴⁰⁸ Tefsiru'l-Beyzâvî, Abdullah el-Beyzâvî, 1/ 10.

⁴⁰⁹ A.g.e., El-Mustalihatu'l-Erbâa fî'l-Kur'ani'l-Kerim, Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, s. 34.

rektiğini düşünür. Can alıcı nokta şudur ki bir kimse eğitimin tanımını yapmaya mecbur kalana dek onun anlamını bildiğini zanneder.⁴¹⁰

Diğer taraftan eğitimin önemi ve ileri kültür ve medeniyetin tahakkukundaki kapsamlı rolü büyük eğitimcilere gizli değildi. Nitekim Gazzâlî eğitimi, insanlar arasında peygamberlikten sonra en kutsal iş saymıştır.⁴¹¹ Kant, bunu insanların en büyük ve en zor meselesi olarak görür. Eflatun ise eğitimden daha üstün ve mukaddes bir bilim olmadığına inanır.⁴¹²

Bunlarla beraber şaşırtıcıdır –ve elbette tek örnek de değildir- şimdiye dek eğitimin ortak bir tanımı yapılmamıştır. Bu farklılıkların kaynağı, insanların varlık, Allah, dünya, insan, marifet ve toplum kavramlarına bakış açılarında yatmaktadır. Yani uyumsuzluk yapı farklılıklarındadır. Böyle olduğu için tanımlar da farklı olmuştur. Diğer bir deyişle herkes eğitimi, anlamaya yatkın olduğu şekliyle savunuyor, eğitim tanımı da bu eğilimine dayanıyor. Bu yüzden büyük eğitim araştırmacılarının bir kısmı herkes tarafından beğenilecek sahih, açık ve tek bir tanım bulma ümitlerini yitirmişler ve bu yolda çaba harcamayı beyhude görmüşlerdir.⁴¹³

Her şekilde kapsamlı bir tanım iyidir; ama bu, iyi bir tanım bulunmadığında konu kapanacak demek değildir. Söylemeden geçmeyelim ki her eğitim ekolünün tecelli ettiği yer olan eğitimin tanımlanmasının en işlevsel faydaları sınırları aydınlatması, bilinmeyen yoldan geçmemizi önlemesi, vesileyi hedef sanmamıza veya yarı yolda kendimizi olmuş saymamıza izin vermemesi, Gazzâlî'nin deyimiyle Kâbe'yi unutup bütün gününü develeri tumarlamakla geçiren hacı gibi olmamamızı sağlamasıdır.⁴¹⁴

Eğitimin Birkaç Tanımı

Gazzâlî'nin eğitim tanımını incelemeden önce bazı düşünürlerin eğitim tanımlarını açıklamamız yerinde olacaktır. Böylece önce diğerlerinin

⁴¹⁰ *Mevsuâtü İlmü'n-Nefs*, Roland De Ron, François Parout, Fuad Şahin'in tanımı, 1/ 178-179.

⁴¹¹ *İhya-i Ulumu'd-din*, Gazzâlî, 1/ 35.

⁴¹² *Usul-i Esasi-yi Fenn-Terbiyet*, Hüseyin Kazımzade İranşehr, s. 1.

⁴¹³ *Mana ve Hudud-u Ulum-i Terbiyeti*, Gaston Mialaret, Farsçaya çev. Ali Muhammed Kardan, s. 15.

⁴¹⁴ *Kimya-yı Saadet*, Gazzâlî, Hüseyin Hidivcem baskısı, 1/ 75.



ne söylediğini bilir, sonra Gazzâlî'nin kabul ettiği tanımla diğerlerinin tanımlarını mukayese etme imkânı buluruz.

G. Stuart Mill eğitimin, insanın maruz kaldığı bütün tesirler olduğunu söyler ve o şeyin kaynağının şahıs veya toplum olması fark etmez. Bu tanımın uçları çok açıktır. Buna göre eğitim etkeni olmayan çok az şey vardır. Bir taraftan da buna göre eğitimin hedefinin nasıl belirleneceği açık değildir ve bu anlamıyla eğitimin, öğrencinin faydasına sonuçlanacağı kesin değildir.

John Dewey'e göre eğitim, kendi bekasını ve gelişimini garanti altına almak için –küçük veya büyük- bir grup veya toplumun, becerilerini ve isteklerini intikal ettirdiği süreçler mecmuasıdır. Onun eğitime yaklaşımı sosyolojiktir. Dewey'e göre eğitim, toplumsal bir iştir ve devamlı iyileştirme yoluyla tecrübe edinilerek toplumsal muhtevası geliştirilebilir. Dewey'e göre eğitim, öğrenciye bu yolla uzmanlık yöntemlerini öğrenme fırsatı veren bir süreçtir.

Emile Durkheim da eğitimi, kendine özgü sosyolojik yaklaşımıyla tanımlar. Onun eğitimden anladığı insanın sosyalleşmesidir ve görüşü 'toplumsal vicdan' üzerine kuruludur. Ona göre eğitim, sonucunda balığ ve erişkin bir neslin, yaşam için yeterli olgunluğa erişmemiş bir nesli etkilemesini sağlamak ve hedefi öğrencinin aklı, ahlâkî ve cismî özelliklerini geliştirmek olan ameldir.

William James eğitimi, zarif bir sanat sayıyor. Bu sanat insana, kendi düşüncesinden faydalanarak haricî şeyleri kendi ilmî hedefleri ve istek ve ihtiyaçları doğrultusunda ele geçirme ve istediği şekilde üzerlerinde tasarruf etme gücünü verir.

“Ligue international d'education nouvelle (Uluslararası yeni eğitim birliği)” şöyle bir öneride bulunur: Eğitim herkesin –gücü oranında- kişi veya toplumun bir uzvu olarak birlik ve dayanışma temelinde kâmil gelişim ortamını sağlamasıdır. Eğitim toplumsal değişimden ayrı değildir, aksine kendisi belirleyici güçlerden biridir.

Kerschen Stiner eğitimin, alındığı sırada eğitimcinin eğitim alanın yaşamına, fitratıyla uyumlu olan ve manevî değerlerinin üzerine kurulu bir tür rehberlik ettiği süreç olduğunu söyler.

Montaiyne'ye göre eğitim sadece bilgilerin depolanması değildir. Zira bu, çocuğu hayata hazırlamaz. Eğitimin öz unsuru insanın, yaşam için faydalı ve müessir olacağı şekilde yetiştirilmesidir.

Herbart eğitimin, çocuğu korumanın ardından gelen aşama olduğunu söyler. Ona göre eğitim hüner, maharet, fazilet ve takva sahibi olması için çocuğa öğretim verilmesidir. O da bu öğretim yoluyla beden ve ruhun dengesini ve uyumunu sağlayan kemâle ulaşır.

Pestalozzi'ye göre eğitim, insanın özündeki bütün kabiliyetlerin ve güçlerin uyumlu, yavaş ve tabîi gelişimidir.

Froebel eğitimi, insan yapısındaki potansiyel kabiliyetlerin ve güçlerin gelişimi ve ilerlemesi olarak tanımlar.

Pestalozzi, Herbart ve Froebel'e ilham veren Rousseau'ya göre eğitim, eğitim alanın kabiliyetlerini ve doğal güçlerini hidayet, himaye veya bunlara rehberlik etmek suretiyle, hayatını sürdürebilmesi için doğal gelişim kanunlarına da riayet ve kendisiyle işbirliğiyle tahakkuk bulan sanat veya fendir. Onun açısından eğitim, eğitim alanın doğuştan gelen kabiliyetleri ölçüsünde eğitilmesi sürecidir.

Kant, eğitimin kültürle iç içe ve gelecek toplumun başarısının peşinde olduğunu düşünür. Bu, şimdiki toplumdan derece olarak daha üstün olan bir toplumdur.

Doktor Muhammed Bâkır Huşyâr, eğitim ve öğretimi ameller ve davranışlardan müteşekkil düzenli bir mecmua sayar. Diğer bir deyişle ona göre eğitim ve öğretim iki kutup (eğitim alan ve veren) arasında, bir esasa dayanan, bir hedefi gözeten ve bir program gerektiren fiil ve hareketlerdir.

Şehid Mutahhari'ye göre eğitim, eğitim alanın (kendi çapında) kemâle ulaşması için kabiliyetlerini fiiliyata dökmek, yetiştirmek, aralarında denge ve uyum oluşturmaktır.

Muhammed Reşid Rıza eğitimin, insanın yapısında olup da gelişebilen ve ilerleyebilen güçlerin evrilebilmesi olduğunu söyler. Ona göre bu evrim iki yolla olur: Biri güçlerin gelişmesinin önündeki engellerin kal-



dırılması, bunların dengesini bozan şeylerin yok edilmesi ve diğeri beden ve ruhun doğru şekilde beslenmesi ve ilim öğretilmesidir.

Gazzâlî'ye Göre Eğitimin Tanımı

Konuya girmeden önce üç noktayı hatırlatmamız gerekir:

1. Hicrî üçüncü yüzyılın ilk yarısından itibaren büyük eğitimcilerin eğitim ve öğretim alanında özel eserler yazmış olmaları, İslam eğitim ve öğretim tarihinin gururlarından biridir. Şimdiye dek böyle yirmi esere ulaşılmıştır. (Mesela hicrî 256 yılında vefat eden Muhammed ibn Sahnûn'un eseri *Âdabu'l-Muallimîn*.) Ancak eğitimin, olması gerektiği gibi açık ve net bir tanımını yapamamışlardır. Sanki söz söyleme makamında değillermiş veya konu o kadar açılmış ki bir tanıma ya da yaptıklarından daha ileri bir tanıma gerek yokmuş gibi görünmektedir. Belki de konunun öneminin farkında olmamışlardır.⁴¹⁵

Gazzâlî de pek bu durumun istisnası değildir. Ancak biraz hoşgörüyle ve sözleri incelenip bir araya getirilirse eğitimin bir tanımını yaptığı kabul edilebilir.

2. Gazzâlî'nin eserleri incelendiğinde eğitim kelimesinin otuz defadan az kullanıldığı görülür. Bunlardan ise sadece on tanesinde eğitim, öğrencinin arınması anlamında kullanılmıştır. Diğer kullanımları ise bitki yetiştirme, bedeni besleme ve geliştirme, çocuğu büyütme gibi anlamlar taşımaktadır.

3. Gazzâlî de diğer büyük Müslüman eğitimciler gibi terbiye (eğitim) kelime gurubu yerine daha çok talim⁴¹⁶, tedip, tehzîp, tezkiye ve riyazet kelime gurubundan istifade etmiştir. Bununla beraber onun bu kelimelere yaptığı tanım, az çok eğitimin de tanımı olabilir.

Ebu Hamid'in *Ferzendname* adlı eserinde şöyle yazar:

⁴¹⁵ Bu yüzden eski Müslüman eğitimcilerin dilinden eğitimi aktarmadık. Bu, ayrı bir araştırmayı gerektirmektedir. "Derâmedî ber Talim ve Terbiyet-i İslâmî: Felsefe-i Talim ve Terbiyet" adlı kitapta altı büyük Müslüman eğitimciye göre eğitimin tanımı yapılmaya çalışılmıştır. Bir yargıda bulunmadan bu kitabın mütalaa edilmesini öneriyorum.

⁴¹⁶ Talim (öğretim) kelimesinin terbiye (eğitim) yerine kullanılmış olması, asla bizim eğitimcilerimizin terbiye kelimesiyle sadece talimi kastettikleri anlamında değildir.

Bir pîr olmalı, ona yol göstermeli, terbiye etmeli, kötü ahlâkı ondan uzaklaştırmalı ve onun yerine güzel ahlâkı yerleştirmelidir. Terbiyenin anlamı budur. Tıpkı bitkiyi terbiye eden bir çiftçi gibi, bitkilerin arasında çıkan otları temizlemeli, tarladaki taşları, çakılları toplayıp atmalı ve dışarıdan su ve gübre getirmelidir ki iyi ve kaliteli bir bitki yetişsin. Elbette Allah yolunun sâlikinin pîr bir eğitimciden başka çaresi yoktur.⁴¹⁷

Gazzâlî'nin eserlerinde geçen terbiye, mürebbi, salık (öğrenci), iyi ahlâk gibi kelimeler, bu metinde âmil (etken), mevzu (konu), hedef, merhaleler, terbiye (eğitim) yöntemi konularına değinilmesi, “terbiye etmelidir (eğitmelidir)”, “terbiyenin (eğitimin) manası şudur” gibi cümleler ve Gazzâlî'nin güzel benzetmeleri, İranlı ve Arap⁴¹⁸ eğitim araştırmacılarının bir kısmını yanlışla düşürmüş, bu sözlerin Gazzâlî'ye göre eğitimin tanımı olduğunu zannetmişlerdir. Gazzâlî'ye göre eğitimin selbî ve icabî bir mahiyeti olduğu doğrudur ancak bu genellenemez. Arınmanın ve doğumun devamı sadece bazı eğitim dönemlerinden ve merhalelerinden.

Bu tanımın unsurlarından bir kısmı, örneğin arınma ve kötü huy- lar, ilk eğitimde (primary education) yoktur. Mesela çocuğa kaşığı doğru tutmayı, bir içeceği nasıl içeceğini, bir kelimenin kullanımını öğrettiğimizde, hatta başkasının tabağına elini uzatmamasını istediğimizde bu eğitimimiz selbî esaslara dayanmaz; çünkü bir şeyi başka bir şeyin yerine koyma çabasında değilizdir.

Bununla beraber öyle görünüyor ki Gazzâlî'nin bu sözü, özel anlamıyla eğitimin tanımıdır. Bunu eğitime dair yaptığı kapsamlı bir tanım olarak kabul etmek doğru değildir. Bu tanımın kapsamlı ve kâmil bir tanım unvanıyla kabul edilmesi, aşağıdaki iki mahzurdan en az birini doğurur:

⁴¹⁷ *Ferzendnâme*, Gazzâlî, s. 87, Abbas İkbal baskısı.

⁴¹⁸ Bu yanlış çıkarımı mülâhaza etmek için örnek olarak bkz. *Ârâ-i Mürebbiyân-ı Bozorg-i Muselman Derbare-i Terbiyet-i Kudek*, Muhammed Attâran, s. 36; *et-Terbiyetü'l-İslamiye ve Felasefetha*, Muhammed Atiyetü'l-Ebraşi, s. 245; *Mucem-i Ulumu't-Terbiyeti Mustelahatu'l-Beydağuciya ve Didaktik*, Abdullatif el-Farebî, s. 90; *Derasatu Turasiyeti'l-İslamiye*, Mahmut Kamber, 1/ 404 ve 2/ 246-247; *Derasatu fi Felsefeti't-Terbiye*, Muhammed Culup Ferhan, s. 213; *el-Fikri't-Terbevî inde'l-Mütekellimîni'l-Muslimin ve Devre-i fi Binai'l-Ferd ve'l-Mucteme*, Ahmed Arafat el-Gazî, s. 85; *el-Fikru't-Terbevî inde'l-Gazzâlî Kema yebdu min Risaletuh (eyyuhe'l-veled)*, Abdulgani Abud, s. 170-179.



1. Çocuk kötü bir doğaya sahiptir. Beşerin yapısındaki ahlâk ve davranış bozukluklarını taşır. Bizim eğitim araştırmacılarımızın buna inanması düşünülemez. Elbette Gazzâlî de buna inanmamaktadır.

2. Eğitim –niteliğini bir kenara bırakalım- hayatın belli bir kısmına özeldir ve çocukluğu kapsamamaktadır. Zira çocukluk dönemi bu tanıma sığmaz. Bu nokta da onlar ve Ebu Hamid tarafından kabul edilmemektedir.

Gazzâlî'ye göre bu iki noktanın yanlış olduğuna ben tanığım. Bütün işlerin başlangıcına riayet edilmesi gerektiğini⁴¹⁹ ve çocuğun eğitiminin en mühim ve en ciddi işlerden olduğunu⁴²⁰ onun kendisi söylemiştir. Gazzâlî'ye göre çocuğun yapısının özü, iyiyi ve kötüyü kabulde aynıdır. Sadece dış unsurlar onu iki taraftan birine götürür.⁴²¹ Bununla beraber çocuk yapısal olarak kötü değildir ve eğitimine yaşamının ilk gününde başlamak gerekir.

Gazzâlî *Ferzendname* dışında *İhya-u Ulumi'd-din*, *Kimya-yı Saadet*, *Risaletu'l- Ledünniye*, *Mizanu'l-Amel*, *Ravzatu't- Talibin* ve diğer bazı eserlerinde de bazı noktalara değinmiştir. Bunları bir araya getirip tahlil ederek onun dilinden eğitimin tanımını çıkarabiliriz:

1. *İhya*'da şöyle diyor:

Talim (öğretim) fenninin zarif noktalarından biri, müteallimi (öğrenciyi) kötü huya duçar olmaktan alıkoymasıdır.⁴²²

Öyleyse eğitimin anlamlarından biri, öğrencinin ve eğitim alanının, huy ve karakterinde olabilecek her türlü bozulmayı önlemesidir. Bu tanımda arınmadan bahsedilmediği, eğitimin *önleme* diye nitelendirildiği görülmektedir. Yani eğitime ilk tekit yapılmıştır.

2. Talimin (eğitimin), halkın nefsinden kötü huyların uzaklaştırılması ve iyi huylara yönlendirilmeleri olduğunu ve peygamberlikten sonra bunun gibi bir iş olmadığını söylemiştir.⁴²³ Onun bu tanımı, *Ferzendnâme*'de yaptığı tanıma benzemektedir.

⁴¹⁹ *İhya*, 3/ 84.

⁴²⁰ A.g.e., s. 72.

⁴²¹ A.g.e., s. 74; *Kimya*, 2/ 10 ve 27-31.

⁴²² *İhya*, 1/ 57.

⁴²³ A.g.e., s. 13.

3. *Ravzatu't- Tâlibîn*'de edebi, insanın özündeki güçleri uyandırmak ve dışarı çıkarmak olarak anlatmakta ve Allah'ın, edebın can özünü insanın yapısına yerleştirdiğini hatırlatmaktadır. Sadece ölçülü bir tekrarla bunları eğitmek, açığa çıkarmak ve elde etmek mümkündür. Böyle olursa kişi müeddep ve münezzeh olur.⁴²⁴

Bu tanımda edepten kasıt nefsin edebidir. Bununla beraber eğitim, öğrencinin fitrî kabiliyetlerini aktive etmektir. Ne varsa onun yapısındadır, onun içine nüfuz etmeli ve yapısal sermayelerini harekete geçirmeli, bunların durağan (statik) halden dinamik hale geçmesi sağlanmalıdır.

4. Ebu Hamid edebi iç ve dış diye ikiye ayırır.⁴²⁵ İnsanın içi ve dışı temizlendiğinde edebın ortaya çıkacağına inanır. Bu sözde edebi arınma manasında kullandığı görülüyor.

5. *Risale-i Ledünnî*'de taallüm (eğitilmek), nefsin kendi hakikatine dönmesi ve içinde Allah'ın yarattığı şeylerin harekete geçirilerek dışarı çıkarılmasıdır; yani ruhun yükselmesi ve saadete ulaşmak için varlığındaki güçlerin harekete geçmesi.⁴²⁶

Bu tanımda insanın öz yapılarının harekete geçmesinden başka, öğrencinin ruhunun yücelmesi ve saadeti gibi önemli bir hedefe de işaret edilmiştir.

6. Başka bir yerde ilmin, insanın yapısında olduğunu söylemiştir. Yetiştirilmesi ve dışarı çıkması gereken topraktaki tohum ve denizin derinliklerindeki inci gibi insanın da kabiliyetleri yeşermelidir. Eğitim ve öğretim bundan ibarettir. Zira bu süreçte öğrenen, eğitim sayesinde muallime denk olur. Aynı onun gibi güçleri faal olur ve kemâle ulaşır.⁴²⁷

Bu tanımda eğitilmenin gerekli şartı olan fitrî altyapıdan, eğitim konusundan ve etkeninden bahsediyor. Eğitimin hedefini anlatıyor. Eğitimin devam eden, sürekli bir süreç olduğuna değiniyor. Zira eğitmen de gelişim ve ilerleme halindedir, kabiliyetlerinin kemâle ulaştığı söylenemez. Kabiliyetlerin gelişimi neredeyse ömrün sonuna kadar sürer.

⁴²⁴ *Ravzatu't-Tâlibîn*, Gazzâlî, s. 14.

⁴²⁵ A.g.e., s. 12-13.

⁴²⁶ *Risaletu'l-Ledünniye*, Gazzâlî, s. 72.

⁴²⁷ A.g.e., s. 68.



7. *İhya-i Ulumi'd-din* ve *Kimya-yı Saadet*'ten anlaşıldığı kadarıyla Gazzâlî'ye göre insan, dengeli ve salim bir yapıyla doğar. Anne ve baba (kastı dış etkenlerdir, sadece anne ve babanın kendisi değil) onu yanlış eğitim veya kendi haline bırakmak neticesinde dengeden uzaklaştırır.⁴²⁸

Bu noktada eğitimin çevresel ve ırsî etkenlerine işaret ediyor ve eğitimin önemine değiniyor. Bu sözlerden anlaşılanı göre eğitimde, öncelikle çocuk denge halinde ve doğru fıtrat üzere korunmalıdır. Eğer bir kimse fıtrattan ve dengeden uzaklaşırsa telafi eğitimi (re-education) yapılmalı, bu yolla ilk haline döndürülmeli ve sonra güzelce eğitilmelidir.

8. *İhya-i Ulumu'd-Din*'de Hasan Basri'den nakille şöyle aktarır: Eğer âlimler olmasa halk dört ayaklılar gibi olur. Sonra bu sözü açıklamak için şöyle der: Âlimler insanları, hayvanlığın düşük seviyesinden insanlığın yüksek seviyesine çıkarırlar.⁴²⁹

9. Gazzâlî öğrenmeye yeni başlayanları, sadece yumuşaklıkla yola gelen vahşi kuşlara benzetmiştir.⁴³⁰

10. Başka bir yerde şöyle demektedir: İnsan yeryüzündeki en şerefli olgudur ve kalp, onun bedeninin en şerefli parçasıdır. Eğitmenin görevi, tekmil edebilmek, cilalamak, tertemiz yapmak ve Allah'a yakınlaştırmak için onun kalbine dokunmaktır. Bununla beraber öğretim bir yandan Allah'a tapmak ve diğer yandan Allah'ın halifesi olmaktır. Zira Allah ilim kapısını –ki sıfatlarının en özelidir- ilim alanın kalbine açmıştır. O Allah'ın en değerli hazinesinin hazinedarıdır. Tüm bunlarla beraber Allah, bu değerli hazineden ihtiyacı olanlar faydalanabilsin diye öğrenciyi ve ilim talibini serbest bırakmıştır. Öyleyse eğitimci, ilim yoluyla insanları Hak Teâlâ'ya yakınlaştırmak ve sonsuz cennete ulaştırmak için Allah ve insanlar arasında vasıtaadır. Allah için hangi rütbe bundan daha yüksektir ve eğitimci için hangi makam bundan daha ihtışamlıdır?⁴³¹

11. Gazzâlî'ye göre anne (eğitimci) eğitilmemiş olursa, evladını (öğrenciyi) eğitemez.⁴³²

⁴²⁸ A.g.e., 43/ 74; *Kimya*, 2/ 10.

⁴²⁹ *İhya*, 1/ 11.

⁴³⁰ Bkz. *el-Marifetu inde'l-Gazzâlî, Nazariyetu't-Terbeviyetu't-Talimiye*, Hasan Bozun, s. 164.

⁴³¹ *İhya*, 1/ 13.

⁴³² A.g.e., 2/ 41.

12. Ebu Hamid eğitim ve öğretimi en büyük ibadet kabul eder.⁴³³ Peygamberlikten sonra –ki o da özünde muallimliktir- olabilecek en şerefli iştir.⁴³⁴

13. Değinilen son nokta, insanın eksikliklerle dolu ve olgunlaşmamış bir beden ve ruhla ama kemâle layık şekilde doğduğu ve eğitimin bedeni ve ruhu kemâle ulaştırdığıdır.⁴³⁵

Buraya kadar olan bölümden şunlar anlaşıyor:

1. Eğitim olabilir ve zarurî bir şeydir. İnsan olması gerektiği gibi eğitilmezse, olması gerektiği gibi bir insan olamaz.

2. Eğitim tekvinî (doğmadan önce) ve teşrîi (doğduktan sonra) olmak üzere iki şekildedir. Allah eğitimin teşrîi merhalesini peygamberlere bırakmıştır. Öyleyse eğitimciler, peygamberlerin ayak izleri üzerinden giderler.

3. Bir insan için eğitimden daha değerli hiçbir aktivite yoktur. İster etken (eğitimci) olsun, ister edilgen (eğitilen).

4. Eğitimin usulen icabî yönü vardır. Ancak bazen selbî yönü de olmaktadır. Eğitim, telafi etme merhalesinde olmadığında daha kolay ve daha başarılı olur. Telafi eğitimi, son merhalede eğitimidir. Ölümden sonra ilaç içmek kadar olmasa da, yine de çok zordur.

5. Eğitim istenen etki ve tepkidir, irade edilir, hedefi vardır, eğitimci ve eğitilen arasındadır ve sebep-sonuç kanununa tabidir.

6. Eğitimin hedefi, insanın yaratılış hedefiyle uyumludur. Eğitimin doğru uygulanması tabiatla uyum ve daha üstün bir yaratılışın tahakkuku için çaba göstermektir. Zira tekvinî kemâl, eğitim değildir, eğitimin altıyapısıdır. İnsan sadece eğitim yoluyla ulaşabileceği kemâl mertebesine varır. Allah'ın buyurduğu budur:

“Yaratanların en iyisi olan Allah'ın şanı ne yücedir!”⁴³⁶

⁴³³ A.g.e., s. 236.

⁴³⁴ A.g.e., 1/ 13 ve 35.

⁴³⁵ A.g.e., 3/ 61.

⁴³⁶ Muminun: 14.



Demek ki Allah'tan başka yaratanlar da vardır ve Allah onların en üstünüdür. Bu yaratanlar peygamberler, evliya, âlimler ve eğitimcilerdir.

7. Eğitim insanın bütün alanlarda denge peşinde olmaktır ve bu, varlıksal alanlarının tamamını kapsar.

8. Eğitim, insanın özündeki güçleri bilkuvveden bilfiile dönüştürmek olduğundan, kişiye veya bir guruba has değildir. Herkesin hakkı, fitrî ve tabîi ihtiyacıdır.

9. Muallimlik bir tür risalettir, muallimler peygamberlerin temsilcileridir ve muallimlik peygamberlerin risaleti olmuştur.

10. Eğitim, insanın yapısındaki cevherleri harekete geçirmek ve geliştirmek olduğundan sürekli, aheste, canlı, genişleyen ve çok yönlü bir süreçtir.

11. Eğitim usulen eğitim alanın (eğitim konusunun) menfaatinedir. Bu gerçekleşmiyorsa eğitim değildir.

12. Eğitimin tahakkuku en azından eğitimci ve eğitilenin (eğitimin etkeni ve edilgeni) varlığına bağlıdır.

13. Eğitimde, gizli kalmaması ve zarar görmemesi için eğitilenin fitratı ve tabiatı korunur.

14. Kabiliyetlerin geliştirilmesi, eğitilenin ıslahı ve saadeti içindir.

15. Eğitimcinin kemâl sahibi olması gerekir ve güçleri nisbî aktifliğe ulaşmış olmalıdır.

16. Eğitimde etki ve etkilenme kavramı gizlidir. Her eğitim etki ve etkilenmedir ama her etki ve etkilenme eğitim değildir.

17. Eğitimin muhabbetli bir mahiyeti vardır. Allah tarafından bahşedilen, insanın kendi cinsine sütannelik yapması gibi bir şeydir.

18. Eğitim eğitilenin değişmesidir. Her eğitim değişim olsa da her değişim, eğitim değildir.

Şimdi bu önermeleri birleştirerek eğitimi Gazzâlî'nin zihnine ve diline uygun olacak şekilde tanımlamaya çalışacağız:

Eğitim ilmi muhabbetli, akıllıca, yavaş, sürekli ve gelişen bir etki, bazen de etki ve tepkidir. Beşikten mezara kadar sürer ve bu süreçte eğitimcinin bir risaleti vardır. Bu risalet eğitim alanının ilerlemesi, saadete ulaşması, maddi ve manevî fayda sağlaması için ve de Allah vergisi bütün yapılarını her açıdan ve uyumlu olacak şekilde harekete geçirmek ve eğitmek için çabalamaktır. Bu mukaddes süreç, herkesin fitrî ve tabîî hakkı ve ihtiyacıdır. Doğru uygulanması insanın yaratılışıyla uyumlu olmasıyla mümkündür ve nihayetinde toplumun da faydasına olmalıdır.

Bu tanımın altyapısındaki yaklaşımlardan bir kısmı, bunu bazı açılardan Rousseau, Herbert, Froubel, Pestalozzi, Muhammed Reşid Rıza ve Şehid Mutahharî'nin tanımlarına benzetmiştir. Onlar da insanın özündeki yapıları harekete geçirmeyi, kendi tanımlarının atfı noktası yapmışlardır. Bir taraftan da diğer tanımların eksikliklerini ve yetersizliklerini taşımamaktadır. Yani her etki ve etkilenmeyi eğitim kabul etmez. Bütün eğitim alanlarını kapsar. Kişiyi ve toplumu içerir. Yaşamın sadece bir bölümüne münhasır değildir. Eğitimi ilmin intikali ve zihinde biriktirilmesi olarak görmez. Eğitim alanının maddi ve manevî faydasını gözetir.

Bu Tanımın Unsurlarının Kısaca Tahlil Edilmesi

Gazzâlî, tıpkı Eflatun, Aristo, Farabî, İbn Sînâ, Miskeveyh, Hâce Nâsir, İbn Haldun ve günümüz eğitim araştırmacılarının bir kısmı gibi eğitimi fen (teknik) diye adlandırmıştır. Öyleyse ona göre eğitim, ilim değildir; fendir, sanattır, iş ve maharet kategorisindedir. Eğitimde eğitimci, eğitilenin ruhunu ve bedenini, olması gerektiği şekle gelmesi için çalıştırır.

Muhabbet ölçüsü, Gazzâlî'nin eğitim görüşünün (diğer Müslüman eğitimciler gibi) olduğunu gösterir. Eflatun ve benzerlerinden farklıdır. Çünkü onlar çocuğu, kırbaçla ehlileştirilmesi gereken vahşi at gibi görürler. Gazzâlî'ye göre eğitim ehlileştirmek değil, annelikten üstün ve hatta peygamberliğe benzeyen bir iştir. Muallimliği Allah'ın temsilciliği olarak kabul eder ve Allah'ın işi hoşgörü, muhabbet ve aşktır.

Akıllıca ölçüsünden kasıt, eğitimin irade, ihtiyar, hedef, ölçüm ve program olduğu, ölçülüp biçilmemiş bir iş olmadığıdır.



Eğitim bazen sadece etkidir. Zira eğitilenin bunda akıllıca –deminki anlamda- bir işbirliği yoktur. Bazen etki ve tepkidir. Çünkü eğitilen de ona akıllıca iştirak eder. Örneğin küçüklerin eğitiminde, eğitimci akıllıca etki ederken eğitilen sadece alıcıdır; akıllıca tepki vermez. Ancak yetişkin fertlerin ve ergenlerin eğitiminde, onların isteği ve işbirliği de eğitimcinin çabası kadar önemlidir.

Eğitimin bir süreç olduğunu söylemiştim... Zira adım adım gerçekleşir, aniden ve bir defada elde edilmez. Bu yüzden insanın eğitimi, varlığının bir parçasıdır.

Uzun süreli olması, doğumdan ölüme kadar devam ettiği içindir.

Eğitimcinin (etken) ilim sahibi olduğunu söyledim. Çünkü içindeki güçler nisbî aktiviteye sahip olmalıdır. En azından öğrenciyi eğitebilmek için kendisi örnek olmalıdır. Bu eğitimcinin değerinin ve ehemmiyetinin zirvesidir. Bu açıdan işi peygamberlerinkine benzetmektedir.

Eğitilen (mamül) eğitimin konusudur. Her şey onun etrafında döner ve teorik olarak süt çocuğundan ihtiyara kadar her yaşı kapsar.

Saadet, eğitimin hedefidir. Hem dünya, hem de ahiret saadetini kapsar. Bu saadet, eğitilenin ahlâkî, aklî, ruhsal ve bedensel eğitimi sonucu gerçekleşir. (Ayrıntılarıyla işlenecektir.)

Eğitilenin faydası ölçüsü şudur: Eğer eğitim, eğitilenin faydasına olmazsa hiçbir şekilde eğitim değildir. Eğitimcinin maddî veya manevî fayda sağlaması, kesinlikle eğitim kavramında yer almaz, her ne kadar kaçınılmaz olsa da.

Allah vergisi yapıların harekete geçirilmesi ve eğitilmesi, eğitim yön-temidir. Kasıt mümkün olan yapılardır ki küllî tasvirleri insanın yaratılışında bilkuvvedir (potansiyeldir) ⁴³⁷ ve aktifleştirilip harekete geçirilmeye muhtaçtır. Kabiliyet, insanda bulunan durağan (statik) güçtür ve eğitim onu harekete (dinamik) geçirir.

Bütün yapılar ölçüsü, eğitimin insanın varlıksal bütün alanlarını kapsadığını ifade eder. Victor Pushe'nin dediği gibi eğitim, beden ve ruh alanındadır. ⁴³⁸

⁴³⁷ *Mebâni ve Usul-i Amuzeş ve Pervereş*, Gulamhüseyn Şukuhi, s. 28.

⁴³⁸ *Kudek ve Reveş-i Talim ve Terbiyet-i Kudekan*, Victor Pushe, Farsçaya çev. Emirkuli Eminî, s. 58. (*İslam ve Talim ve Terbiyet*, Seyyid Muhammed Bâkır Hücetî, 1/ 40.

Mukaddeslik, eğitime değersel bir ağırlık ve ilahi bir yaklaşım katan ölçüdür. Bu Gazzâlî'nin, insanın Allah tarafından eğitildiği, Allah vergisi güçlere sahip olduğu ve eğitimin Allah vergisi bu yapıları harekete geçirmek anlamına geldiği düşüncesinden alınmıştır.

Bir kimse fitrî sermayesi olmadan doğmaz. Sermaye bir kenara koymak için değildir, çünkü Allah boş iş yapmaz. Öyleyse eğitim bir taraftan haktır ve insanın fitrî ve tabîî ihtiyacıdır; diğer taraftan eğitimcinin risaletidir.

Herkes ölçüsü, eğitimin birilerine özel olmadığını gösterir. Herkesin hakkı vardır ve mutlaka eğitim almalıdırlar. Toplum ölçüsünden, her ne kadar eğitimin konusu birey olsa da, bireylerin eğitiminin kaçınılmaz olarak toplumu etkilediği ve toplumun da bundan istifade ettiği anlaşılmaktadır.



Üçüncü Bölüm: Eğitimin Mümkünlüğü ve Ölçüsü

Eğitimin Mümkünlüğü

İlk bakışta sanki eğitimin mümkünlüğünden bahsetmek, elekle su taşımak gibi görünüyor. Çünkü bir şeyin mümkün olduğuna dair en iyi delil, her zaman onun vuku bulmasıdır. Örneğin güneşin doğuşu, güneşin delilidir. Günümüzde hiçbir akıl sahibi, eğitimin mümkün olduğuna dair şüphe etmez. Böyle bir şüphe vicdana ve nesnel tecrübeye aykırıdır. Bununla beraber ispatlı ve sübutlu olarak eğitim olabilir bir şeydir.

Ancak doğrusunu söylemek gerekirse, bu konunun günümüz ahlâk felsefesi ve diğer bazı ilimlerdeki konumunu geçerse⁴³⁹ ve bunu ispatlamak için yazılan telifleri görmezden gelirsek⁴⁴⁰ yine de birkaç delile dayanarak bu eserde bu konunun yer alması yerinde ve gereklidir:

1. Konunun mantıksal seyri, önce insanın eğitilebilir olduğunun ispatlanmasını gerektiriyor. Zira konunun nesnel açıklığı, onun mümkün olabileceğine dair zihinsel şüpheleri gidermiyor. Nitekim birçokları şüphe

⁴³⁹ Lombroso, katil psikolojisinde pozitivizm ekolünün kurucusudur. 1876 yılında Criminal Man (Suçlu İnsan) adlı kitabı yayınlanmıştır. Bu kitapta işlediği görüşüyle kısa sürede taraftar toplamıştır. Ona göre suçlulardan bazıları fitratları itibarıyla canidirler. Bunlar ıslah olmazlar; ya öldürülmeli veya insanlardan uzakta tutulmalıdırlar. (Hukuk-i Cezayı Umumi-yi İran, İrec Guldüziyan, 1/ 51-52.) Bu sözler tam olarak bazı kimselerin eğitilebileceğinin inkârı ve reddi anlamına gelmektedir.

⁴⁴⁰ Bu konuda örnek olarak Ahmed Seydâvî'nin 1968 yılında yayınladığı "Kabiliyetü't-Talim" adlı kitabı gösterilebilir.

etmişlerdir. Öyleyse önce insanın eğitilebileceği ispat edilmeli, sonra eğitimden bahsedilmelidir. Diğer bir deyişle eğitilebilirlik, eğitim ve öğretim konusunun ilk esası ve usulüdür. Çünkü insanın eğitilebilir olduğu ispat edilemezse eğitim ve öğretim konusu başlamadan biter.

2. Bu eserde eğitime tarihsel açıdan yaklaşıyoruz. Eskilerin görüşünü araştırdığımız için onların gözüyle bakmak ve onların diliyle söylemek zorundayız.

Bu konu hakkında geçmişte de düşünceler öne sürülmüş, red veya ispat etmek için çabalar gösterilmiştir. Bir grup, neden insanların huy ve karakterlerinin değişebileceğinin düşünüldüğünü söylemiş ve bu görüşü eleştirmiştir. Açıkta ki bu sözün diğer anlamı, insanın eğitilebilir olduğu görüşünün kabul edilmemesidir.

3. Gazzâlî'nin Eş'arî olduğunu biliyoruz ve Eş'arîler en azından cebir inancına kayarlar. Cebir inancı ise eğitimin mümkünlüğüyle uyumsuz. Bununla beraber Gazzâlî'nin, teoride cebir inancına sahip olsa bile pratikte öyle olmadığını, eğitimin mümkünlüğüne inandığını ve bunu savunduğunu göstermemiz gerekir.⁴⁴¹

4. Bazı âlimler arasında insanın, doğduğunda zihninin beyaz bir kâğıt gibi yazılmamış ve boş mu olduğu yoksa daha öncesine dayanan bir tür marifete mi sahip olduğu konusunda ihtilaf vardır. Onların bu konuya yaklaşımları, eğitimle ilgili meselelere dair görüşlerini, en başta da eğitimin mümkünlüğüyle ilgili görüşlerini etkilemiştir.

Bununla beraber eğitimin mümkünlüğü en az üç açıdan incelenebilir. İnsanın tabiatı ve karakterinin niteliği ve niceliği, insanın özgürlüğü ve iradesi, marifet bilimi. Her üç açığı incelemek bu eserin kapasitesini aşacağından özgürlük ve ihtiyar konusunu geçiyoruz. Üçüncü konu da ikinci bölümde işlenmişti. Şimdi ilk konudan kısaca bahsedeceğiz.

⁴⁴¹ Düşünce ve amelin farklı olması Eş'arîlere has değildir. Birçok din ve mezhep mensubu ve ilim adamları böyle bir ikiliğe duçar olmuşlardır. Örneğin maddenin varlığını inkâr eden Helenistik aşırı idealistler ve de George Berkeley, asla iddialarını ispat için kafalarını duvara vurmamışlardır. Aşırı derecede cebir eğilimli olan ve insanın hiçbir ihtiyarının olmadığını savunan Spinoza ise bir ahlâk araştırmacısıdır ve konuya verdiği öneme binaen felsefi kitabına 'Ahlâk' adını vermiştir. Belki de onların düşünceleri ve yaptıkları arasındaki bu farklılık, düşüncelerinin yanlışlığını gösteren bir doğruluktur.



İnsanın Karakteri Hakkında

Bazı Batılı Âlimlerin Görüşü

İnsanın karakterinden bahsedilmesi çok eskilere dayanır. Nitekim İlk Stoacılar, insanın kötü karakterli olduğuna, insanlardan bir kısmının asla eğitilemeyecek derecede kötü olduğuna, diğer bir kısmının ise o kadar kötü olmayıp eğitilebileceklerine dair ümit olduğuna inanmışlardır. Stoacılar ise insanın iyi karakterli ve eğitilebilir olduğunu söylemişlerdir. Galinus'a göre insanlar üç grupturlar: Kötü huylu olmayan iyiler, iyiliğe yanaşmayan kötüler ve iyiliğe veya kötülüğe meyledebilecek orta halliler.

Aristo 'Ahlâk' ve 'Kategoriler' adlı kitaplarında, eğitimin tesirinin herkes üzerinde aynı olmadığını, yavaşının ve hızlısının olduğunu yazmıştır.⁴⁴² Durkheim belki de Hristiyanların ilk günah (original sin)⁴⁴³ düşüncesinden etkilenerek insanın zâtî kötülüğe sahip olduğuna inanmıştır. Rousseau'nun görüşü Stoacılarla aynıdır.⁴⁴⁴ Kant insanın habis bir ahlâkla doğduğuna, aklının gelişmesiyle beraber ahlâklı olduğuna, iyiye veya kötüye yöneldiğine inanır.⁴⁴⁵ Dewey ve Adler de karakteristik ahlâka inanmazlar ve ahlâkı, insanın ihtiyarının neticesi kabul ederler.⁴⁴⁶

Bazı Müslüman Âlimlerin Görüşü

Abdullah ibn Mukaffâ'ya göre insanın içinde, seciye ve garize adlı karakteristik güçler vardır. Bu güçler insanın eğitilebilirliğinin karakteristik zeminidirler ve eğitim yardımıyla gelişirler.⁴⁴⁷

⁴⁴² İlk Stoacıların, Stoacıların, Galinus'un ve Aristo'nun görüşlerini Miskeveyh'in *Tehzibu'l-Ahlâk* adlı eserinden naklettik.

⁴⁴³ Hristiyanlar çocuğa ilk insan Hz. Âdem'in (a.s) günahının varisi gözüyle bakmışlardır. Çocukluğun fenalık ve kötülükten başka bir şey olmadığını zannetmişlerdir. Onlara göre çocuk günahkâr olarak doğar. Hatta onlara göre doğumdan hemen sonra ve vaftiz edilmeden ölen çocuk da cehennemliktir. Bkz. Bigge ve Hunt, 'Psychological Foundation of Education', 2. Sayı, Harper and Row, Publishers, 1980, s. 66. (Minhaccu'l-Muderrisi min Manzuri Cedid, İbrahim Muhammed Şafî, s. 78'den alıntıdır.)

⁴⁴⁴ *Mürebbiyân-ı Bozorg*, Jean Chateau, Farsçaya çev. Gulamhüseyn Şukuhî, s. 196.

⁴⁴⁵ *Talim ve Terbiyet*, Emmanuel Kant, Farsçaya çev. Gulamhüseyn Şukuhî, s. 66, 150.

⁴⁴⁶ *Dairatu'l-Mearif-i Bozorg-i Farsi*, Gulamhüseyn Mesahib, 'Ahlâk' zeylinde.

⁴⁴⁷ *El-Edebu's-Sağır*, Abdullah ibni Mukaffâ, s. 2.

Farabî, iyi ve kötü huyun, adetler sonucunda oluştuğunu, hiçbirinin karakteristik olmadığını söyler.⁴⁴⁸ O, Medine-i Fazıla ehli olmayanların dört guruba ayrıldığına ve nizamlarının hayvansal nizam haddinde olduğuna inanır. Yani diğerlerine faydası dokunabilecek kimseler verimli hale getirilmeli ve işgücüne dâhil edilmeli, faydasız olanlara ise zararlı hayvanlar gibi davranılmalıdır.⁴⁴⁹ Farabî –Aristo gibi-⁴⁵⁰ insana bir alet gözüyle bakmaktadır. Onun bu önerisi, İslam eğitim felsefesiyle uyumlu değildir.

Miskeveyh de bu düşünceyi biraz değişikliklerle kabul etmiştir. Ona göre insanların bir kısmı eğitilebilirlik hususunda vahşi domuz gibidirlere, eğitilebileceklerini ümit etmemek gerekir.⁴⁵¹

Gazzâlî sosyolojik yaklaşımla insanları eğitilebilirliklerine göre dört guruba ayırmıştır. Dördüncü grup olan nadan, sapkın, kötü ve şerli kimselerin eğitilmesinin çok zor olduğunu söylemiştir. Ancak asla onların eğitiminden vazgeçilmesi gerektiğini söylememiştir. Onları köle diye de anmamıştır.⁴⁵²

İhvanu's-Safa'nın *Resâil*'inde insanın kendi karakterine uygun huy edindiği yazar. Onlara göre bazı huylar insanın karakteridir, bazıları da sonra edinilir. Eğitim yoluyla karakteristik özellikler değiştirilebilir ve yeni özellikler edinilebilir.⁴⁵³

Ebu Hayyan Tevhidî *el-Mukabesat* adlı eserinde huyları değiştirmenin mümkün ancak çok zor olduğunu söylemiştir.⁴⁵⁴ Oysa *el-Emta ve'l-Muanese*'de ahlâkî değişimi muhal kabul etmiştir.⁴⁵⁵

⁴⁴⁸ *Tenbihu alâ Tahsili's-Saadet*, Farabî, s. 8-9.

⁴⁴⁹ *Siyaset-i Medeniyye*, Farabî, Farsçaya çev. Seyyid Cafer Seccâdi, s. 200-201.

⁴⁵⁰ Aristo şöyle der: "Köle, canlı bir iş aletidir ve iş aleti de cansız bir köle." Bkz. *Ahlâk-ı Nikumahus*, Aristo, Farsçaya çev. Seyyid Ebu'l-Kasım Purhüseynî, 2/ 161; *Siyaset*, Aristo, Farsçaya çev. Hamid İnayet, s. 8.

⁴⁵¹ *Tehzibu'l-Ahlâk ve Tathiru'l-A'rak*, Miskeveyh, s. 74-75.

⁴⁵² *İhya-i Ulumi'd-din*, Gazzâlî, 3/ 56; *Kimya-yı Saadet*, Gazzâlî, Hüseyin Hidivcem baskısı, 2/ 60; *Mizanu'l-Amel*, Gazzâlî, Farsçaya çev. Ali Ekber Kismayî, s. 64.

⁴⁵³ *Resâil*, İhvanu's-Safâ, 1/ 299.

⁴⁵⁴ *El-Mukabesat*, Ebu Hayyan Tevhidî, s. 87-88.

⁴⁵⁵ *El-Emta ve'l-Muanese*, Ebu Hayyan Tevhidî, 1/ 148.



Büyük arif Abdurrahman Câmî'ye göre insan ruhu son derece latiftir; nereye yüzünü dönerse onun hükmünü kabul eder ve neye teveccüh ederse onun rengini alır.⁴⁵⁶

Huy ve Karakterin Değişmez Olduğunu Kabul Edenlerin Delilleri

Gazzâlî'nin sözlerinden⁴⁵⁷ ahlâkî değişimi inkâr edenlerin şu delilleri öne sürdükleri anlaşılmaktadır:

1. İnsanın yaratılışı değişmediği için ahlâkı da değişmez. Diğer bir deyişle insanın içini yansıtan huy ve karakter, aynı dış görünüşü gibi değişim kabul etmez. Peygamber efendimizin (s.a.a) şöyle buyurduğunu duymadınız mı?

“Allah yaratılışı sona erdirdi.”⁴⁵⁸

Bununla beraber nasıl ki uzun kısa, kısa da uzun olmuyorsa kötü huy iyi, iyi huy da kötü olmaz.

2. İnsanın huyunun güzelliği, öfke ve şehvetini bastırmasıyla mümkün olur. Ancak tecrübeyle sabittir ki kimse buna ulaşamamıştır. Zira öfke ve şehvet, karakterin gereği ve hayatımızın şartıdır. Asla bunlardan kaçış yoktur.

Huyun Değişebilir Olduğunu İnkâr Edenlere Gazzâlî'nin Cevabı

Gazzâlî bu iki örneğin reddinde şöyle diyor:

Evvla zâhir ile bâtının mukayesesi yersiz ve yanlış bir kıyastır. İkinci olarak bunlar, huyun değişmesini yaratılışın değişmesi zannetmişlerdir.

Gazzâlî bu zannı boş diye nitelendiriyor ve huyun değişmesini garizelerin (icgüdülerin) ve şehvetlerin düzenlenmesi şeklinde tefsir ediyor. Ona göre bu fitrî kuvve, aklın ihtiyarı ve emri altında olmalıdır, asla

⁴⁵⁶ Levâmî, Abdurrahman Câmî, Lamia-yı pencum, s. 46-47.

⁴⁵⁷ Gazzâlî'den önce Ragıb İsfahanî 'Ez-Zaria ila Mekarimu's-Şeriat', s. 40 ve 'Tafsilu Neşatin ve Tahsilu Saadeteyn', s. 169- 174 adlı iki kitabında bu konuyu ayrıntılarıyla işlemiştir. Gazzâlî ve Ragıb'ın yazıları karşılaştırıldığında, Gazzâlî'nin ondan aldığı anlaşılmaktadır.

⁴⁵⁸ Ragıb İsfahanî'nin Zaria eseri, s. 40'ta bu hadis şöyle aktarılmıştır: “Allah yaratılışı ve huyu sona erdirdi.”

aklın önüne geçmemelidir. Sonra şöyle ekliyor: Eğer huy değişmez olsaydı, öğüt, iyiliği tavsiye, özendirme, korkutma ve eğitim gibi şeylerin hepsi beyhude olurdu. Sanki bunlar Resulullah'ın (s.a.a) şöyle buyurduğunu duymamışlardır:

“Huylarınızı güzelleştiriniz.”

Sonra şaşkınlıkla soruyor: İnsanın huyu nasıl olur da değişmez? Oysa dört ayaklı hayvanların ve bazı kuşların huyları dahi değiştirilebiliyor. Öyleyse bu muhal değildir. Aksine insanlar için daha fazla kabul edilebilirdir. Çünkü insan tabiatı taklit üzerinedir, öyle ki bilinçsizce başkalarının etkisi altında kalır.⁴⁵⁹

Gazzâlî bu düşünceyi kınadıktan sonra şöyle diyor: Kelamın özü şudur ki Allah varlıkları iki türlü yaratmıştır:

1. İnsanın ihtiyarının dehalet etmediği ve ulaşamadığı şeyler. Örneğin yıldızlar, kemâl üzere doğan ve eksikliği olmayan her şey. Bunlar oldukları şey dışında başka bir şey olmazlar ve baştan sona aktiftirler.

2. Tam aktive olmamış ve varlıklarının bir kısmı bilkuvve (potansiyel) haldeki olgular. Ancak bunlar öyle yaratılmışlardır ki gerekli şartlar sağlanırsa kemâl yolunu bulabilirler. Bu olguların daha ilerisi insanın ihtiyarında olabilir. Yani ihtiyarı ve seçimi onlar üzerinde eser bırakabilir.⁴⁶⁰

İnsan bu olgular sınıfındadır. Yani başlangıçta basittir ve birçok eksiklikleri vardır; ama kemâle ulaşabilir ve melekût rolünü üstlenebilir.⁴⁶¹ Bu da huyun değişebilirliğine ve bunun ihtiyarî olmasına bağlıdır.⁴⁶²

⁴⁵⁹ İhya, 2/ 173 ve 3/ 57.

⁴⁶⁰ A.g.e., 3/ 56; Kimya, 2/ 10; Mizan, s. 63.

⁴⁶¹ İhya, 1/ 71.

⁴⁶² Alinaki Münzevî, Aynu'l-Kudat Hemedanî'nin mektuplarının üçüncü cildi, s. 40'ta, Aynu'l-Kudat'ın, Gazzâlî'nin ahlâkın değişebilir olduğuna dair görüşünü reddettiğini iddia eder. Oysa Aynu'l-Kudat bu görüşü red makamında değilken o, aslında ahlâkın değişebilirliği bahsi yoktur, diyor. Çünkü bu, açık ve kesindir. Mesele insan dünyadan göçtüğünde ahlâkından bir şeyleri kendisiyle beraber götürüp götürmediğidir. Gazzâlî'nin Aynu'l-Kudat'a verdiği cevap için bkz. İhya, 3/ 283.



Ebu Hamid, aynı Aristo ve Miskeveyh gibi,⁴⁶³ insanların eğitimi almada aynı olmadıklarına, bazılarının daha çabuk, bazılarının daha geç eğitildiklerine inanır.⁴⁶⁴

Gazzâlî'ye Göre İnsanların Eğitilebilirliğinin Birkaç Türü Olmasının Sebepleri

1. Herkesin karakteristik özellikleri. Zekâ düzeyleri, beden ve ruh sağlıkları gibi.

2. Eğitim alanın yaşı. Yaş ne kadar ilerlerse karakteristik özellikler o kadar yerine oturur. Bundan da öte bazı fitrî sıfatlar, diğerlerinden önce ortaya çıkarlar. Mesela şehvet, çocukta öfkeden ve tefekkürden önce kendini gösterir. Bir sıfat ne kadar eski olursa, değiştirilmesi o kadar zor olur. Bununla beraber şehvetin ve şehvet kaynaklı huyların değiştirilmesi, öfke kaynaklı huyların değiştirilmesinden daha zordur.

3. Karaktere ve huya uyma oranı ve isteklerine verilen cevabın tekrarı. Bu uyma, tekrarlama ve cevap verme ne kadar fazla olursa eğitim o kadar güç olur.

Ebu Hamid bu psikolojik incelemelerden sonra, sosyo-psikolojik yaklaşımla, insanları eğitilebilirliklerine göre dört guruba ayırmaktadır. Bu sınıflandırmanın ölçüsü kişilerin nefsanî isteklerine uyma oranı, âdet (alışkanlık), fitrî güçler, eğitim muhiti, kendi nefislerini tanımaları ve ahlâkî meselelerdir.

Gazzâlî bu dört gurubu, eğitilebilirlik derecelerine göre cahil; cahil ve yoldan çıkmış; cahil, yoldan çıkmış ve fâsık; cahil, yoldan çıkmış, fâsık ve şerli diye sıralamıştır. Her birini de kısaca açıklamıştır.⁴⁶⁵

Yine Gazzâlî,⁴⁶⁶ aynı Miskeveyh⁴⁶⁷ gibi insanın yaratılışının Allah'tan, iyilik yapmasının ve kemâle ermesinin ise kendinden olduğuna inanmaktadır. Diğer bir deyişle Fichte'nin de dediği gibi, yaratılışın başlangıcında

⁴⁶³ Tehzibu'l-Ahlâk, s. 51.

⁴⁶⁴ İhya, 3/ 55.

⁴⁶⁵ A.g.e., 3/ 56; Kimya, 2/ 10-11; Mizan, s. 64.

⁴⁶⁶ İhya, 3/ 48.

⁴⁶⁷ Tehzibu'l-Ahlâk, s. 57.

yaratılanlardan bazıları, olması gerekikleri gibidirler. Sadece insan başlangıçta hiçtir ve sonradan olması gerekir.⁴⁶⁸

Gazzâlî'ye göre insanın olması ve olgunlaşması hem bedenini, hem de ruhunu kapsar. Zira nasıl ki beden başlangıçta güçsüz, bakıma ve gelişmeye muhtaçsa, ruh da olgunlaşmamış şekilde yaratılır, eksikliklerle doludur ve sadece eğitimle kemâle ulaşır.⁴⁶⁹ Hâce Nâsir'in dediği gibi her olgunun kemâli kendi yapısındadır. Yani bilfiil onda bulunur ve onun varlığıyla beraberdir. Sadece insanın kemâli, onun varlığından sonradır.⁴⁷⁰

Gazzâlî'ye Yapılan Haksız Atf

Gazzâlî'ye göre insan doğduğunda tertemiz bir kalbi ve bomboş bir zihni vardır. Zihnine işlenecek her şeyi kabul edecek ve nereye götürülse o tarafa gidecek şekilde yaratılmıştır. Yani ona iyilik öğretilirse iyi olacak, iyiliği huy edinecek, kötü eğitilirse de kötü olacaktır.⁴⁷¹ Bu şu anlama gelmektedir: İnsanın yapısı iyiyi ve kötüyü kabul edebilecek şekildedir⁴⁷² ve eğitim onun üzerinde müessirdir.

Bununla beraber bazıları onun, faziletleri insanın karakterinin bir parçası saydığını söylemişlerdir.⁴⁷³ Bazıları da bunun aksini söylemiş, Gazzâlî'nin insana karşı kötümser olduğunu iddia etmişlerdir.⁴⁷⁴

Gazzâlî'nin sözlerinin toplamından çok iyi anlaşılıyor ki o hiçbir şekilde insana karşı kötümser değildir. Defalarca insanın hakikatinin ruh olduğunu, ruhun sahip olduğu yücelik nedeniyle Allah'ın onu kendisine nispet ettiğini söylemiştir.⁴⁷⁵ Bunun için insan, yaratılışın inci tanesidir.⁴⁷⁶ Acaba bu, insana karşı olan iyimserliğin nihayeti değil midir?

⁴⁶⁸ *Talim ve Terbiyet*, Kant, s. 19.

⁴⁶⁹ *İhya*, 3/ 63.

⁴⁷⁰ *Ahlâk-ı Nasırî*, Hâce Nâsiruddin Tûsî, Müçteba Minuyî baskısı, s. 247.

⁴⁷¹ *İhya*, 3/ 72.

⁴⁷² A.g.e., 3/ 60, 74.

⁴⁷³ *Gencine-i Hikmet der Âsâr-ı Nizâmî*, Mansur Servet, s. 74.

⁴⁷⁴ *Mebânî ve Usul-i Amuzeş ve Perveriş*, Gulamhüseyn Şukuhî, s. 51.

⁴⁷⁵ Gazzâlî defalarca Hicr suresi, 29. ayete istinat etmiştir. Örnek olarak bkz. Kimya, 1/ 16-17; el-Maznunu's-Sağir, s. 117 ve 121.

⁴⁷⁶ *İhya*, 3/ 14.*



Gazzâlî⁴⁷⁷ insanı, Allah'ın kendisi hakkında “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” demişti. Onlar da, “Evet, şahit olduk (ki Rabbimizsin)” demişlerdi.”⁴⁷⁸ buyurduğu, Peygamber efendimizin (s.a.a) ise hakkında “O fıtrat üzere doğar ve anne-babası onu yoldan çıkarır.”⁴⁷⁹ dediği bir olgu olarak görür. Bununla beraber insan, mutedildir, iyiyi ve kötüyü kabul edebilecek şekilde doğar, çevresinden etkilenecek bunlardan birine yönelir.⁴⁸⁰

Diğer taraftan Gazzâlî'nin insana olan iyimserliği, ahlâkî faziletleri karakterinin bir parçası kabul edeceği kadar da fazla değildir. Nitekim ahlâkın tanımını yaparken insanın potansiyel olarak cömertlik ve cimrilik edebileceği şekilde doğduğunu; ama hiçbir yeni doğanın cömert veya cimri olmadığını belirtiyor.⁴⁸¹

Bununla beraber insanın karakterinde ahlâkî bir fazilet yoktur ve aynı şekilde kötü ahlâkî özelliklerden de arındır. Hâce'nin tabiriyle hiç kimse faziletlerle donatılmamıştır.⁴⁸² Yani Kant'ın deyimiyle, “İnsan (iyi veya kötü) ahlâklı doğmaz.”⁴⁸³

Ancak Gazzâlî bazen şöyle demiştir: İnsan fıtratı gereği iyiliğe meyleder. Kötü ve kötülük eğilimi insan için bazı hastaların toprak yemesi gibidir. Yani insan tabiatına aykırı bir durumdur.⁴⁸⁴ Bazen de insanı karakteristik olarak sapmaya meyilli ve kötüye eğilimli diye anmıştır.⁴⁸⁵ Sanıyorum Gazzâlî'nin bu tür sözleri, bazılarını, ona karşı bahsettiğimiz hak-sız atıfları yapmaya itmiştir.

Kaçınılmaması gereken nokta, bu sözlerin Gazzâlî'nin sözleri arasında tenakuz oluşturmadığı, düşüncesinde veya eğitimle ilgili inançlarında bir değişimin göstergesi olmadığıdır. Gazzâlî yerine göre bazı sözler

⁴⁷⁷ Kimya, 1/ 31; Mearicu'l-Kuds fî Medaricu Marifetu'n-Nefs, Gazzâlî, s. 21.

⁴⁷⁸ A'raf: 172.

⁴⁷⁹ Bu nebevî hadisi Gazzâlî defalarca eserlerinde nakletmiştir. Örneğin bkz. İhya, 3/ 14 ve 74; a.e., 4/ 31; Kimya, 2/ 31.

⁴⁸⁰ Et-Terbiyetu'l-İslamiyye ve Felasefetha, Muhammed Atiye el-Ebraşı, s. 43.

⁴⁸¹ İhya, 3/ 53.

⁴⁸² Ahlâk-ı Nasırî, s. 152.

⁴⁸³ Talim ve Terbiyet, s. 150.

⁴⁸⁴ İhya, 4/ 6.

⁴⁸⁵ A.g.e.

söylemiştir; ama bunların, diğer sözlerinden ayrı tutularak bir yargı ölçüsü niyetine kullanılmaması gerekir.

Gazzâlî insanı, doğduğunda ahlâkî açıdan hünsa sayar. Yani insan ne iyi doğar, ne de kötü.⁴⁸⁶ İnsan, insan olarak doğar. Ancak bazen bazıların karakteristik ahlâkî sıfatlara sahip olduğunu söylemiştir. Bunlar verilen bazı örneklerdir. Kişi anne ve babasını da etkileyen çevresel etkenlerin sonucunda, ırsî yoldan iyi veya kötü sıfatları zâtında taşıyabilir; ama bu, insan türünün iyi veya kötü karakterli olduğu anlamında değildir.⁴⁸⁷

Eğitimin Ölçüsü

Ebu Hamid eğitimi ve iyi ahlâkı, saadetin kimyası kabul eder. Acaba eğitim gerçekten kimya mıdır? Eğitim yardımıyla, öğrenciyi istediğimiz şekle sokabilir miyiz? Yoksa eğitimin işlevselliğinin bir ölçüsü mü vardır? Eğitim yoluyla her istediğimizi yapabilmemiz mümkün değil midir? Eğer böyleyse eğitimin işlevsellik alanını belirleyen şey nedir?

Bu sorular şimdiye kadar işlediklerimize göz yummak veya onları düzeltmek anlamında değildir. Bu konuda eğitim ile eğitim alanın ırsî ve karakteristik özellikleri arasındaki bağın ölçüsünü ve Gazzâlî'nin bunu nasıl beyan ettiğini inceleme peşindeyim.

Bu çaba eğitimde aşırı idealist yaklaşımlardan, yersiz abartılardan ve mantıksızlıktan uzak durulması, öğrenciye olduğu gibi bakılması, yapabileceğinden fazlasının istenmemesi gibi noktalara riayet açısından önemli ve gereklidir. Bunun sonucunda eğitimcinin çocuğu istediği şekle sokabileceği⁴⁸⁸ veya çocuğun her şeyi kabul edebilecek şekilde yaratıldığı, bunun da Kur'an'ın insanbilim kavramlarından biri olduğu⁴⁸⁹ gibi batıl inançlara kapılmayız.

Büyük Müslüman eğitimciler eskiden beri bu noktaya inayet etmişler ve eğitimin işlevselliğinin sınırlılığına işaret etmişlerdir. Bunun örnek-

⁴⁸⁶ A.g.e., 3/ 60.

⁴⁸⁷ A.g.e., 3/ 27; *Kimya*, 2/ 10-12.

⁴⁸⁸ *El-Mürşidu'l-Emin li'l-Benatu ve'l-Benîn*, Rifa'a Rafi el-Tahtavî, s. 6.

⁴⁸⁹ *El-Felsefetu'l-Terbeviyeti fi'l-Kur'an*, Muhammed Fazıl el-Cemalî, s. 60 ve 74.



lerini İbn Sînâ, Farabî, Miskeveyh, Nâsiruddin Tûsî, Sadî, Fırdevsî gibi kimselerin eserlerinde bulabilirsiniz.

Eğitim ile Boş Zihin Öğretisi Arasındaki İrtibat

Çağdaş Arap eğitim araştırmacılarından biri, bazı Müslüman eğitimcilerin, eğitime aşırı idealist bakışlarının (ki buna değindik) John Locke'un (1632-1704) "tabula rasa (boş levha)" öğretilerinden yaptıkları yanlış çıkarımdan etkilendiğini söylemiştir.⁴⁹⁰

Locke Aristo gibi, Eflatun'un daha önceden bilgi sahibi olduğuna dair inancına tepki olarak kendi (boş sayfa, beyaz sayfa, çocuğun işlenmemiş zihni) öğretisini ortaya koymuştur. Bu öğretilere göre insan doğduğunda hiçbir bilgiye, görüşe ve inanca sahip değildir.

Bu öğreti marifet bilimine ait olsa da eğitimle ilgili etkileri olabilir ki bunlardan biri de eğitimin mutlak işlevselliği inancıdır. Bu öğreti zihni yazılmamış bir kâğıt gibi gördüğünden, bazıları yanlışla düşerek onun üzerine istenen her şeyin yazılabileceğini zannetmişlerdir. Bu yanlış inanç, iki yüzyıl kadar sürmüştür.⁴⁹¹

Bu öğretiyi ortaya atan kişinin Locke olduğunu söylememiz gerekir. Ondan yüzyıllar önce Müslüman âlimler bundan bahsetmiş ve hatta 'beyaz sayfa' tabirini de kullanmışlardır. Örneğin Hz. Ali (a.s), daha İslam kültürü Yunan kültürüyle tanışmadan önce şöyle buyurmuştur:

Çocuk kalbi ekilmemiş toprağa (boş ve verimli) benzer. Neyi ekersen kabul eder.⁴⁹²

Miskeveyh de, belki de Aristo'dan etkilenecek, çocuk kalbinin sade ve yazılmamış olduğunu, üzerine ne işlenirse kabul edeceğini, ona göre gelişeceğini ve onu huy edineceğini söylemiştir.⁴⁹³

Ali bin Velid şöyle der:

İnsan ruhu doğarken canlı ve güçlüdür; ama bir şey bilmez. Çocuğun zihni ilimden arındır ve hiçbir şey hakkında bir düşüncesi yoktur. Nitekim çocuğun

⁴⁹⁰ *Derasatı Turasiye fi Terbiyetü'l-İslamiye*, Mahmut Kamber, 1/ 339.

⁴⁹¹ Bkz. *Mürebbiyan-ı Bozorg*, s. 255.

⁴⁹² İmam Ali'nin (a.s) oğlu İmam Hasan'a vasiyeti, *Nehcu'l-Belağa*, 31. Mektup.

⁴⁹³ *Tehzibu'l-Ahlâk*, s. 57.

doğduğu sırada ilminin ve idrak gücünün olmadığı tecrübeyle sabittir. Bir öğretici ve yol gösterici olmadan bir şey bilemez. Eğer böyle değilse ve insan ruhu önceden edindiği bir bilgiye ve inanca sahipse eğitim ve öğretimde eğitmenin ne gibi bir yeri vardır veya ona ne gerek vardır? ⁴⁹⁴

Hepsinden daha açığı İhvan-ı Safâ'nın sözleridir. Onlara göre insan ilim ve inanç elde etmeden önce zihni, üzerine bir şey yazılmamış 'beyaz bir kâğıt' gibidir. ⁴⁹⁵ İhvan-ı Safâ'nın Locke'tan yedi yüz yıl önce beyaz levha ve boş zihin (beyaz sayfa/ tabular asa) tabirini aynı şekilde kullandıkları görülüyor. Ancak İhvan'ın ve diğer Müslüman âlimlerin bu öğretilerden bir şey, Locke'ın ise başka bir şey beklediklerini söylemek gerekir.

Acaba insanın bu özelliğinden bahseden kimseler, eğitimin mutlak işlevselliğini mi savunmuşlardır? Eğer sözlerinin zahirine ve kelime karşılığına bakmakla yetinilirse durumun böyle olduğu söylenebilir. Ancak bu sözlerin başka bir anlamı olduğunu gösteren karineler vardır.

1. Manevî karine: Bahsedilen bütün ibarelerde çocuktan kasıt, çocuk türüdür, mısdağ veya özel bir kişi değil. Genel bir türün atfı, fakihe, doktora, hukukçuya, siyasetçiye vb. olabilir. Çeşitli ahlâkî özellikler de onda tahakkuk bulabilir. Bununla beraber bu sözlerde varlığın genelliği, türe dönmektedir ve kişiden, her istediğimiz kişiyi çıkarabilmemiz mümkün değildir.

2. Lafzî karine: Bu âlimlerin eserlerinde bahsedilen sözleri şarta bağlayan ibareler vardır. Mesela Locke "Eğitim ve Öğretim Üzerine Bazı Düşünceler" adlı eserinde teveccühünü kişiselliğe yönelten bazı noktalar zikretmiştir. Bunlar, onun zihinle ilgili boş levha/ beyaz sayfa düşüncesini açıklamaktadır. Locke şöyle demiştir:

Allah insanın kalp levhasına belirli özellikler işlemiştir. Bunlar aynı insanın dış görünüşü gibi, çok az düzeltilebilir, değiştirilmesi ve zıt özellikler kazandırılması ise çok zordur. ⁴⁹⁶

Bununla birlikte eğitim her şeyi başaramaz ve herkesten her şey beklenemez.

⁴⁹⁴ *Tâcu'l-Akaid ve Madenu'l-Fevaid*, Ali bin Muhammed Velid, s. 160-163.

⁴⁹⁵ *Resail*, 4/ 251. Molla Ahmet Nerakî de Miracu's-Saadet adlı eserinde şöyle der: "Her nefis... yazılıp çizilmemiş sade bir sayfadır..."

⁴⁹⁶ John Locke, *Some Thoughts Concerning Education*, s. 31.



Gazzâlî eğitimi zarurî gördüğü ve çocuğun zihnini doğduğunda işlenmemiş kabul ettiği halde eğitimin işlevselliğinin bir ölçüsü olduğuna ve bir mucize beklenmemesi gerektiğine inanır. Ona göre eğitim mümkün ve ihtiyarîdir. Ancak bu, eğitim araçlarıyla öğrenciyi istediğimiz şekilde değiştirebileceğimiz ve onu istediğimiz hale getirebileceğimiz anlamını taşımaz. Eğitim sürecinde bazen eğitim bıçağının artık keskinliğini kaybettiği bir noktaya geliriz. Öyleyse eğitimin işlevselliğinin bir sınırı vardır ve bu sınırı herkesin yaratılıştaki tekliği (kendine özgüllüğü) belirler. Diğer bir deyişle herkesin eğitimi bir açıdan, kişisel özelliklerinden kaynaklanan karakter yapısına, genetiğine ve çevresine bağlıdır.

Ebu Hamid konuyu daha fazla aydınlatmak için şöyle ekliyor:

Eğitim yoluyla elma tohumundan elma ağacı yetiştirilebilir, hurma çekirdeğinden hurma fidanı çıkarılabilir; ama asla eğitim yoluyla elma tohumundan hurma ve hurma çekirdeğinden elma ağacı yetiştirilemez.⁴⁹⁷

Bununla beraber herkesin eğitimi, kendisinin karakteristik güçleriyle ve genetik sıfatlarıyla ilişkilidir. Çocuk su değildir, koyulduğu her kabın şeklini almaz. Gazzâlî'ye göre eğitim ve konusu arasında, konu olan ferdin özelliklerine tabi bir ilişki vardır.

Gazzâlî'nin eğitim yaklaşımı, Watson gibi aşırı davranışçı yaklaşıma sahip olanların aksinedir. Onlar çocuğun şahsiyet ve eğitim sınırını tanıyamamışlar, kişiselilik esasını görmezden gelmişlerdir. Watson'ın davranışçılığı onu yanlış yola sürüklemiş ve çocuğu istediği şekle sokabileceğini sanmasına sebep olmuştur. İlginçtir ki bir eğitim araştırmacısı şöyle söylemiştir:

İbn Haldun, (Watson'dan) çok önce bu teoriyi öne sürmüş ve insanların farklılığının, bu farklılığın fertlerin zâtî farklılığından kaynaklandığını iddia edenlerin aksine, öğretim yoluyla edindikleri melekelerden kaynaklandığını söylemiştir.⁴⁹⁸

İbn Haldun ile Watson'un görüşlerini mukayese etmek doğru olmaz; çünkü İbn Haldun insanların eğitilebilirlik açısından aynı olduklarını söylemek istemiştir. Amacı kişilerin eğitilebilirliklerini etkileyen zâtî

⁴⁹⁷ İhya, 3/ 56; Kimya, 2/ 10; Mizan, s. 63.

⁴⁹⁸ Amużeş ve Pervereş-i İslâmî, Ebu'l-Fazl İzzetî, s. 132.

farklılıklarını inkâr etmek değildir. Bu sözleri söylemesinin sebebi konuyu aydınlatmaktadır: Onun döneminde Batı, doğulu Müslümanların ilmî ve fennî ilerlemeleri karşısında hayrete düşüyordu. Bu, günümüzde bazı doğuluların Batı'ya karşı verdiği tepkinin aynısıdır. Onlar doğuluların ilminin artmasının, Batılılardan zatî açıdan ilerde olmalarından kaynaklandığını sanıyorlardı. Sanki doğulular ayrı bir insan türüydüler.⁴⁹⁹

İbn Haldun bu yanlış düşüncüyü reddetme ve çürütme peşindedir. Elbette onun, eğitimde çevrenin tesiri üzerinde çok durduğunu da görmezden gelmiyorum.

⁴⁹⁹ Bkz. *Mukaddime*, İbn Haldun, s. 430; Farsçaya çev. Muhammed Pervin Gunabadî, 2/ 879, 881.



Dördüncü Bölüm: Eğitimin Zarureti ve Felsefesi

Eğitimin Zarureti ve Ehemmiyeti

Gazzâlî'nin eserlerine ilk bakışta, insana karşı çelişkili yaklaşımlarının olduğu düşünülebilir. Bazen insanı hayvandan daha güçsüz, daha eksik ve daha önemsiz saymış ve şöyle demiştir:

İnsan öyledir ki bir sivrisinek bile ona acı verir, susuzluğa dayanamaz, açlığı kaldıramaz, sıcak ve soğuk takati yoktur⁵⁰⁰ ve kendi ihtiyaçlarını karşılayamaz. Diğer taraftan bazen de insanı öyle anlatmıştır ki sanki hiçbir olgu onun azametini ve onuruna ulaşamaz.⁵⁰¹

Elbette ortada bir çelişki yoktur. O insanın başlangıcını ve sonunu anlatma peşindedir. Aslında insanı olduğu, olması gerektiği ve olabileceği şekilde anlatmıştır. Gazzâlî'ye göre bir insan doğduğunda dört ayaklılara bile denk değildir; ama içinde işlenmemiş bir cevher vardır. Bu cevher ortaya çıktığında, insan meleklerden bile üstün olur.

İnsanı olduğundan olabileceğine götüren, insanın çelişkili görünen başlangıcı ve sonu arasında mantıklı bir bağ kuran şey eğitimidir.

Gazzâlî eğitimin zarureti ve ehemmiyetiyle ilgili görüşlerini şerh ederken, büyük bir ciddiyetle eğitim ve öğretim üzerinde çalışarak geçirdiği bir ömrün sonucu olan ameli siyerinin yanında, yazılı mirasında da çeşitli yaklaşımlara birçok atıflar yapmıştır. Örneğin:

⁵⁰⁰ *Kimya-yı Saadet*, Gazzâlî, Hüseyin Hıdivcem baskısı, 1/ 45.

⁵⁰¹ A.g.e., s. 31, 45.

1. Eğitim –tıpkı hayat gibi- insanın fitrî ve tabiî hakkıdır. Hiç kimse aslında hayat hakkından mahrum bırakılamayacağı gibi, kimsenin bir başkasını eğitim hakkından da mahrum bırakmaya hakkı yoktur. Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyrulur:

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ ﴾

“Ey iman edenler! Kendinizi ve ailenizi, yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten koruyun.”⁵⁰²

Gazzâlî bu ayetten şu çıkarımı yapmaktadır: Evladı, ahiret ateşinden (eğitim hakkı vererek) korumak, anne-baba için onu dünya ateşinden (ki yaşama hakkını kullanabilmesi ve sürdürebilmesi için gereklidir) uzak tutmaktan daha vaciptir. Bu da eğitim olmadan mümkün değildir.⁵⁰³ Bazı müfessirler de Hz. Ali'yi (a.s) izleyerek, bu ayetteki “koruma (vegaye)” kelimesini iyi eğitim şeklinde tefsir etmişlerdir. Yani kendinizi ve yakınlarınızı doğru ve iyi biçimde eğiterek ateşten uzak tutunuz.⁵⁰⁴

2. Allah, eğitim hakkının tahakkuk edebilmesi için gerekli araçları ve şartları çocuğa yerleştirmiştir. Bu karakteristik yapılar sayesinde insan-ı oğlu, insan olur ve kuvvelerini harekete geçirme merhalesine ulaşır.⁵⁰⁵ Ancak çocuk o kadar güçsüz doğmaktadır ki bedensel ve ruhsal bir bakıma sığınmadan hayatta kalması ve kabiliyetlerinin gelişmesi imkânsızdır.⁵⁰⁶ Bununla beraber o bakıma ve beslenmeye muhtaçtır. Hayatta kalmayı başardığında, insan olabilmesi için eğitime tabi tutulmalıdır.⁵⁰⁷ Cahiz'in dediği gibi, insanlar çocukluk ve güçsüzlük dönemini geçip buluğa ve dengeye ulaşabilmek için mecburen eğitilmelidirler.⁵⁰⁸

⁵⁰² Tahrim: 6.

⁵⁰³ İhya-i Ulumu'd- Din, Gazzâlî, 3/ 72; Kimya, 2/ 27.

⁵⁰⁴ El-Âdabu's-Şer'iyye ve'l-Menehu'l-Mer'iyye, İbn Müflih, 3/ 557-558. Sem'anî, Üdebu'l-İmla ve'l-İstimla kitabının dördüncü bölümünde, bu ayetin tefsirinde şöyle der: Hz. Ali'den (a.s) nakledildiğine göre bu ayette kastedilen onlara edep ve ilim öğretilmesidir. İbn Kayyum da Tuhfetu'l-Vedud eserinin 181 ve 184. sayfalarında Hz. Ali'den bu şekilde nakletmiştir.

⁵⁰⁵ İhya, 3/ 72.

⁵⁰⁶ Kimya, 1/ 5.

⁵⁰⁷ İhya, 3/ 61.

⁵⁰⁸ Resail, Câhiz, Hasan Sendubî baskısı, s. 249.



3. İnsan Allah'a tapmak için yaratılmıştır.⁵⁰⁹ Eğitim ve öğretim hem Allah'a tapmaktır, hem de en iyi şekilde O'nun halifeliğini yapmaktır. Bununla beraber eğitim sadece tapmanın gerekli şartı değil, aynı zamanda bir türüdür. Allah, meçhule tapmaya davet etmemektedir, öyleyse Allah'ı tanımak gerekir. Bu da işin başlangıcıdır. Çünkü bu istek, nefsin tanınması ve maddi-manevî seyir olmadan gerçekleşmez. Bununla birlikte nefsin tanınması, evrenin tanınması, Hakk'ın tanınması ve O'na tapmak, zorunlu olarak eğitim ve öğretime bağlıdır.⁵¹⁰

4. Her ne kadar insan ahlâklı doğmasa da insan olma ölçüsünü ve sahip olduğu değeri, ahlâkı belirler.⁵¹¹ İnsanın, liyakatli biçimde Hak Teâlâ'ya dönmeye layık olabilmesi için mutlaka eğitilmesi gerekir. Peygamberler de bu noktanın tahakkuku için gönderilmişlerdir. Ahlâk, dinin temelidir⁵¹² ve dinin öğretici mahiyeti vardır. Yani dinin öğretilmesi gerekir. Bununla beraber eğitim, resullerin kendi hedeflerine ulaşabilmeleri için gerekli şarttır.⁵¹³ Eğitimin peşinden gitmeyen ve eğitilmeyen bir ümmet, kendi peygamberinden ayrı düşmüş, hatta ona sırtını dönmüştür.

5. Gazzâlî, uhrevî saadete ulaşmayı, insan için en büyük değer kabul eder.⁵¹⁴ Bu saadete ulaşma yolunu, nefsin tezkiye ve tekmil edilmesi olarak görür. Nefsin tekmielinin ise faziletleri elde etmekle mümkün olduğunu söyler. Faziletleri elde edebilmek içinse önce faziletleri tanımak gerekir.⁵¹⁵ Bununla beraber saadete eğitim ve öğretim olmadan ulaşılamaz.⁵¹⁶ Eğitimin zaruretinin kökü, insanın saadetine dayanır. Eğer çocuk eğitilmezse insan olmaz ve eğer olması gerektiği gibi eğitilmezse yine olması gerektiği gibi bir insan olmaz. Çocuk eğitilmezse kaçınılmaz olarak bedbaht olur⁵¹⁷ ve bunun günahı da anne, baba ve hamisinin üzerinedir.⁵¹⁸

⁵⁰⁹ Kimya, 1/ 203.

⁵¹⁰ İhya, 4/ 19; Kimya, 13-14.

⁵¹¹ Kimya, 3-5.

⁵¹² A.g.e., s. 4.

⁵¹³ Kimya, 1/ 6.

⁵¹⁴ İhya, 4/ 19; a.g.e., 1/ 12.

⁵¹⁵ Mizan, s. 49.

⁵¹⁶ İhya, 4/ 19; a.g.e., 1/ 12.

⁵¹⁷ İhya, 3/ 72; a.g.e., 1/ 27.

⁵¹⁸ İhya, 3/ 77-78.

6. Uhrevî saadetten daha üstün bir saadetin olmadığı doğrudur; ama bu saadet, dünyada çaba göstermeden elde edilemez. Nitekim Resulullah (s.a.a) şöyle buyurmuştur:

“Dünya, ahiretin tarlasıdır.” ⁵¹⁹

Dünyada bulunmanın ve yaşamının şartları ve gerekleri vardır. Mesela kişisel geçimin sağlanması, siyaset yoluyla toplu yaşamın düzenlenmesi, ilim ve fennin yayılması, çeşitli uzmanlık dallarının ve iş kollarının öğretilmesi gibi. Gazzâlî bunlardan hiçbirinin eğitim ve öğretim olmadan elde edilemeyeceğinin üzerinde duruyor. ⁵²⁰ Eğitim, yaşamın ve insan olmanın gereğidir. Bu yüzden Gazzâlî, bu işi peygamberlikten sonra en yüce iş saymıştır. ⁵²¹

7. Gazzâlî ilmi, öğretimi ve öğretmeyi ve aynı şekilde eğitimi sayılamayacak kadar çok övmüştür. Zira ona göre öğretim, en seçkin eğitim yöntemlerindendir. Bundan da öte Gazzâlî –daha önce bahsedildiği üzere– bazen öğretimi eğitim anlamında kullanmıştır. Yine o, öğretim, öğretme ve ilmin önemi ve değerini beyan ederken Resulullah’ın (s.a.a) “*Âlimin âbide üstünlüğü, benim en düşük mertebedeki ashabıma üstünlüğüm gibidir.*” hadisini şöyle şerh eder:

Bak, ilmin değerini nasıl da peygamberlik değerine denk tutmuş ve amelsiz ilimi aşağı saymıştır. Hele ki âbid, hakkında ilim sahibi olduğu kadarına amel edendir. Eğer böyle olmasaydı, ameli ibadet olmayacaktı. ⁵²²

Gazzâlî başka bir yerde “*Âlimler, peygamberlerin varisleridirler.*” hadisini şerh ederken şöyle demiştir:

Hiçbir mertebe peygamberlikten daha üstün değildir. Öyleyse peygamberin verasetinden daha üstün bir şeref de yoktur. ⁵²³

8. Gazzâlî, insanın doğduğundaki ve çocukluğundaki bedensel ve ruhsal güçsüzlüğüne değinerek şöyle diyor:

⁵¹⁹ İhya, 4/ 14.

⁵²⁰ A.g.e., s. 12-13 ve 19-20.

⁵²¹ A.g.e., 3/ 23.

⁵²² A.g.e., 1/ 6.

⁵²³ A.g.e., s. 5.



Nasıl ki çocuk bedeni başlangıçta eksikliklerle doluyken beslenme yoluyla gelişip kemâle ulaşıyorsa, nefsi de aynı şekilde olgunlaşmamıştır ve kemâli arzular. Sadece ahlâk eğitimi ve öğretimle kemâle ulaşır.⁵²⁴

9. Gazzâlî eğitimi sadece kişisel bir zaruret değil, toplumsal bir zaruret kabul eder. Zira eğitim ve öğretim yardımıyla kültür ve düşünce ayakta kalır ve insanın yeryüzündeki halifeliği için gerekli şartlar sağlanmış olur. Ebu Hamid, “Her topluluktan bir taifenin dini iyi öğrenmek ve milletlerini geri döndüklerinde uyarmak üzere geri kalmaları gerekli olmaz mı?”⁵²⁵ ayetini öğretim ve irşad şeklinde tefsir etmiştir. “Allah, kendilerine kitap verilenlerden, “Onu mutlaka insanlara açıklayacakmış, onu gizlemeyeceksiniz” diyerek söz almıştı.”⁵²⁶ ayetiyle ilgili de kastedilenin öğretimin vacipliği olduğunu söyler.⁵²⁷

10. Ebu Hamid eğitimin, ilmin nesilden nesle aktarılması için bir vesile olduğunu söylemiş ve “Hiç kimse âlim olarak doğmaz ve ilim, öğretim yoluyla elde edilir”⁵²⁸ görüşünü kabul etmiştir. Bu sözlerde eğitimin, eğitimcilerin ve öğretmenlerin rolüne ve değerine bir işaret vardır. Eğer onlar olmasalar, insanlar dört ayaklılar gibi olurlar. Yani onlar öğretim yoluyla insanları, hayvanlığın aşağılığından, insanlığın yüceliğine taşırlar.⁵²⁹ Nitekim ahlâkî ve ruhî sıfatlar, bedensel özellikler gibi genetik yolla intikal etse bile ilim intikal etmemektedir ve intikal etmesinin tek yolu eğitim ve öğretimdir.

Sanki Gazzâlî’nin sözlerinin bu kısmının letafeti, günümüz eğitimcilerinin sözlerine de sirayet etmiştir. Örneğin biri şöyle söylemiştir: Eğitim yardımıyla insan, vahşilikten medeniyete ulaşır.⁵³⁰ Başka birine göre eğitime muhtaç olduğumuzu gösteren şey, çocuğun insan olarak doğmadığı, ancak eğitim sayesinde insan olduğudur.⁵³¹ İki eğitimcinin de şu varsayımda bulundukları meşhurdur: Eğer insanlar çocuklarını yeryüzünde

⁵²⁴ A.g.e., 3/ 66.

⁵²⁵ Tevbe: 122.

⁵²⁶ Âl-i İmran: 187.

⁵²⁷ İhya, 1/ 9.

⁵²⁸ A.g.e., s. 18.

⁵²⁹ A.g.e., s. 11.

⁵³⁰ H.C., Morisson, *Basic Principles in Education*, London, 1934, s. 60-83.

⁵³¹ J.M., Barzun, *Teacher in America*, Boston, 1945, s. 13.

birakıp Mars'a gitseler ve yirmi yıl sonra geri dönseler, onları hayvanların bir türü olarak bulacaklardır.⁵³²

11. Gazzâlî'ye göre insanın üç tür ihtiyarî hareketi vardır: Fikirsels, sözsels ve davranışsals. Bu hareketler ihtiyarın türleri olduğundan, insanî değerleri veya insanî olmayan değerleri taşıyabilirler. Örneğins düşünce hak veya bâtil olabilir; söz, yalan veya doğru olabilir ve davranışsın da hayra veya şerre yolu vardır.

İnsan bunların olumlu ve ilahî değerlere sahip olan taraflarını seçmelidir. Bunu yapabilmek için inayete, yükümlülüğe, edebe ve eğitime ihtiyacı vardır.

Her kim bu ihtiyarî hareketlerde temizliğı gözetir, hiçbir şekilde bâtil, yalan ve şer gibi yanlış değerlere kaymazsa, asla hak, doğru ve hayırlı olan değerleri bırakmazsa "Beni Rabbim en güzel şekilde terbiye etti" demeye lâyık olur. Böyle bir kimse başkalarına eğitim ve öğretim verme liyakatine sahiptir.⁵³³ Allah şöyle buyuruyor:

﴿ كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ ﴾

"Nitekim kendi aranızdan, size âyetlerimizi okuyan, sizi her kötülükten arındıran, size kitap ve hikmeti öğreten, ayrıca bilmediklerinizi de öğreten bir peygamber gönderdik."⁵³⁴

12. İçgüdüsel akıl, dünya ve ahiret maslahatlarını anlamak için yerterli değildir. Bu anlayışı mümkün kılan tecrübe, tekrar ve temastır. Bununla beraber çocuğın öğretim görmesi, tahsil döneminde ilim ve tecrübe edinmesi ve nasıl yaşayacağını öğrenmesi gerekir.⁵³⁵

Değinilecek son nokta şudur: Kendisi büyük bir fakih olan Gazzâlî eğitimin, insanın yetişmesinde çok yüksek bir konuma sahip olduğunu söyler. Bazen açıkça evlat yetiştirmeyi üstün ibadet sayar ve şöyle der:

⁵³² E.L., Thronike ve A.I. Gates, *Elementary Principles of Education*, New York, 1930, s. 7.

⁵³³ *Mearicu'l-Kuds fi Medaricu Marifetu'n-Nefs*, Gazzâlî, s. 40-41.

⁵³⁴ Bakara: 151.

⁵³⁵ *İhya*, 2/ 241.



Bireysellik yönü olan ibadet, ruh ve manadan yoksun olursa, bedensel bir takım hareketlerden öte olmazsa, başkalarına hayrı dokunmazsa ve münzevi âbid olursa, evlat eğitmek bundan daha iyi ve daha değerli olur. ⁵³⁶

Yine insanın neyi varsa eğitimidendir ve yaşamında eğitime ihtiyaç duymadığı bir merhale yoktur. Eğitim olmadan hiçbir değeri yoktur. ⁵³⁷ Kant'ın söylediği de budur: İnsan, eğitimin ortaya çıkardığından ötesi değildir. ⁵³⁸ Diğer bir deyişle insanın yapılanmasında eğitimin önemi o kadar esastır ki insan ya doğru eğitilir veya insan olmaz. Dr. Muhammed Bâkır Huşyar'ın deyimiyle insanın şahsiyeti, aldığı eğitimin ürünüdür. ⁵³⁹ Gazzâlî Nâsiruddin Tûsî'yle aynı sözü söyleyerek ⁵⁴⁰ eğitimin insanı en alçak derecelerden en yüksek mertebelere çıkardığını, bu yüzden peygamberlikten sonra en üstün ve en şerefli iş olduğunu tasdik ediyor. ⁵⁴¹

Eğitim Felsefesi

Felsefe kavramından, türlerinden ve Gazzâlî'nin yaklaşımından bahsetmeden önce, Ebu Hamid'in eğitim konusunda nadir rastlanan çok açık ve akıcı bir felsefesi olduğunu hatırlatalım. Bu kısa araştırmada bu felsefeyi ayrıntılarıyla işleyemeyiz, o yüzden bazı noktalarından bahsetmekle yetineceğiz:

1. Emiru'l- Mumin Ali (a.s) evladı anne ve babanın parçası olmaktan öte, onların ruhu ve bedeni olarak görmektedir. Öyle ki ona gelen zarar, anne-babaya gelmiş gibidir. Ölüm ona yüzünü dönecek olsa anne-babayı nişan almış zannedersin. ⁵⁴² İmam Seccad (a.s) da evladı anne-babanın bir parçası saymaktadır. Evladın iyiliğinin ve kötülüğünün anne-babaya nispet edildiğini, anne-babanın evladı güzel terbiye etmekle mesul olduklarını, bunu yaparken iyiliklerinin karşılığında ödüllendirileceklerini ve kötülüklerinden dolayı sorguya çekileceklerini bilmeleri gerektiğini

⁵³⁶ A.g.e., s. 33. Gazzâlî fakihlerin aksine gafletle kılınan namazı namaz saymaz. Bkz. *İhya*, 1/ 161.

⁵³⁷ A.g.e., 1/ 39.

⁵³⁸ *Talim ve Terbiyet*, Kant, Farsçaya çev. Gulamhüseyn Şukuhî, s. 61.

⁵³⁹ *Usul-i Amuzeş ve Pervereş*, Muhammed Bâkır Huşyar, s. 9.

⁵⁴⁰ *Ahlâk-ı Nasrî*, Hâce Nâsiruddin Tûsî, Müçteba Minuyî baskısı, s. 107.

⁵⁴¹ *İhya*, 1/ 12-13.

⁵⁴² İmam Ali'nin (a.s) evladı İmam Hasan'a (a.s) vasiyeti, *Nehcu'l-Belağa*, 31. Mektup.

söylemiştir.⁵⁴³ Anne ve babanın adı, evlatları vesilesiyle yaşar ve onların yokluğunda evlat onların yerine geçer. Anne ve baba, evlatlarını iyi terbiye edebilmek için Allah'tan yardım istemelidirler.⁵⁴⁴

Aristo, anne ve babanın evlatlarını, sanki canlarından bir parçaymış gibi sevdiklerine inanır. Bu sevgiyi açıklarken şöyle der:

Onlar çocuklarını kendi canları gibi severler çünkü evlat onların kendileri gibidir. Yani aslında evlat, anne ve babanın 'kendisi'dir ancak onların dışındadır.⁵⁴⁵

Sanki insanın iki tane 'kendisi' vardır. Biri ona bağlı olan 'ben', diğeri ise ondan ayrı olan 'evladı'. Evlat sevgisi gerçekte bizden ayrı olan 'kendimizi' sevmektir. Bununla beraber insan evladını severek aslında kendisini sevmiş olmaktadır.

Gazzâlî bu noktayı psikolojik-varlıkbilimsel bir tahlille, sevginin niteliği kalıbında geniş ve latif bir biçimde anlatmıştır.

Ebu Hamid bu yolla sevginin sebeplerine ulaşır ve insanın ilk sevgilisinin kendisi olduğunu söyler. Kendini sevmenin manasını ise insanın doğal olarak sonsuzluğu istemesi, yokluktan ve hiçlikten uzak olması şeklinde açıklar. Sonra şöyle ekler:

Sevgili, beşerin karakteriyle uyumlu olandır. Bize olmak ve kalmaktan daha uyumlu ve de yokluk ve hiçlikten daha uyumsuz olan ne vardır?⁵⁴⁶

Gazzâlî bununla yetinmiyor, o derdin sadece sonsuzluk olduğunu düşünmüyor. Zira nasıl ki olmak isteniyor ve olmamaktan nefret ediliyorsa, kemâl ve yücelme de istenir, çünkü varlık sınıfındandır ve eksiklik ve yetersizlikten nefret edilir, çünkü yokluk sınıfındandır.⁵⁴⁷

Yine, olmak sevgimiz ve bunun kemâli, bizde içgüdüselidir. İnsanın yapısında vardır. İnsan kendisini ve kendisinin yücelmesini sevdiği için, kalıcılığını ve kemâlini sağlayan her şeyi de sever, mesela evladını.⁵⁴⁸

⁵⁴³ *Risaletu'l-Hukuk*, İmam Seccad (a.s.).

⁵⁴⁴ *Sahife-i Seccadiye*, İmam Seccad (a.s.), Farsçaya çev. Sadr Belağî, s. 299.

⁵⁴⁵ *Ahlâk-ı Nikumahu*, Aristo, Farsçaya çev. Seyyid Ebu'l-Kasım Purhüseynî, 2/ 163.

⁵⁴⁶ *İhya*, 4/ 297.

⁵⁴⁷ A.g.e.

⁵⁴⁸ A.g.e.



Fahr-i Râzî'nin deyimiyle kemâl, insanın zâtî mahbubudur ve insanı mahbuba ulaştıracak olan şey de mahbuptur. ⁵⁴⁹

Evladı sevilir çünkü insanın varlığının devamını sağlar. Sanki anne ve baba artık olmadıklarında, sanki kendi çocuklarının varlığındadırlar. Herkes neslinin bekasını, kendi bekası gibi görür. Evlat, kendi varlığında anne-babanın vekilidir. ⁵⁵⁰

Bu dünya hayatından geçtiğimizde artık sonsuzluk derdinin bir dermanı yoktur, evladın varlığı haricinde. Onun varlığıyla bu dert yatıştır. Sanki insanın iki nasibi vardır; biri kendisinin, diğeri evladının. Evlat, ben ve bizim bizden ayrı parçamızdır; kendi hayatımızın devamını onda ararız. ⁵⁵¹ Onun için her türlü zorluğu üstleniriz. Zira biz yok olduğumuzda, o bizim varlığımızı sürdürecektir. ⁵⁵²

Öyleyse Gazzâlî'ye göre insanın derdi, olmak ve kemâl derdidir. Olmak derdi evlat ile derman bulur. Kemâl derdinin dermanı ise evlat eğitimidir. Ebu Hamid eğitimi, yücelme ve saadet yolu olarak görür. Evlat isteme sebeplerinden birinin de, kendisinden geriye, onun için bağışlanma dileycek sâlih bir evlat bırakma arzusu olduğunu açıklar. Sadece eğitilmiş evlat, sâlih evlat olabilir. ⁵⁵³

İnsan kemâlin hiçbir merhalesinden geri kalmak istemez. Her zaman daha fazla ilerleme ve gelişme peşindedir. Bununla beraber evladının eğitimi için öyle çabalar ve onu öyle eğitir ki, sanki evladının ilerlemesi, onun kendisinin ilerlemesi gibidir. Onun eğitimiyle aslında kendi eğitimi peşindedir. Belki de bu yüzden Hz. Ali (a.s), Kant'tan asırlar önce ⁵⁵⁴ çok ince görüşlü bir eğitim uyarısında bulunmaktadır:

“Çocuklarınızı yarın için eğitin, bugün için değil.” ⁵⁵⁵

⁵⁴⁹ En-Nefs ve'r-Ruh ve Şerh-i Kuvahuma, Fahr-i Râzî, s. 113.

⁵⁵⁰ İhya, 2/ 28; a.g.e., 4/ 297.

⁵⁵¹ A.g.e.

⁵⁵² A.g.e.

⁵⁵³ A.g.e., 2/ 26.

⁵⁵⁴ Talim ve Terbiyet, s. 9.

⁵⁵⁵ Hz. Ali (a.s) şöyle buyurmuştur: “Çocuklarınızı kendi adetlerinizi yapmaya zorlamayın. Çünkü onlar, sizin zamanınızdan başka bir zaman için yaratılmışlardır.” (Şerh-i Nehcül-Belağ, İbn Ebî'l-Hadid, 20/ 267) Elbette bu sözler hiçbir şekilde çocuğun bugünkü vaziyetini görmezden gelmek, onun çocukluğunu mahvetmek ve bugününü belirsiz bir yarın uğruna kurban etmek anlamına gelmemektedir.

Bu sözün inceliklerinden biri, çocuğun gelişiminin –en azından- kültür ve medeniyetin doğal gelişimiyle ve beşer yaşamının olumlu değişimleriyle uyumlu olması gerektiğini anlatmasıdır. Diğer bir deyişle sanki İmam'ın (a.s) söylediği şekilde bir evlat eğitimi yoluyla, insanın kendinden ayrı benliği geçmiş zamanda kalmıyor ve zamanın ruhuyla ilerliyor. Bu yolla insan, zamanın üzerinde olacaktır, zamanda değil. Bu da insanın devamlılık isteğine ve kemâl arayışına bir cevaptır.

Anne ve baba kendi hayatlarından yıllar sonrasını görmezler. Onlar hayattan, kendi istediklerinden başka bir şey alamazlar ve kendi zamanlarına bağlıdırlar. Bu yüzden evlatlarını, her zaman –yine- kendilerinin arzusunu duydukları şekilde yetiştirirler. Onlar evladı, kendi isteklerini görme peşinde oldukları bir ayna zannederler. Oysa İmam'ın (a.s) sözlerine göre kendi zamanımızın ötesinde düşünmeli ve kendimizi yarının aynasında aramalıyız, bugünün değil.

Bununla beraber insan –kendisinin veya başkasının eliyle- evladını eğittiğinde kendisini eğitmiş olur. Kendisini sevmesi zatî olduğundan, sanki evlat eğitimi de insanın yapısındanadır. Bu yüzden anne ve baba, çocukları ne kadar ilerlerse ilerlesin, asla haset etmezler. Kendine haset etmenin anlamı yoktur! Anne ve babaların, kendi ilimlerinin ve eğitim görüşlerinin ötesinde, çocuklarının beden ve ruh gelişimi için canla başla çalıştığını görürüz. Genellikle kendi hayatlarından, başarılarından ve ilerlemelerinden sonra, evlatlarının hayatlarının güzelliğinden aldıkları lezzetten daha tatlı bir lezzet bilmiyorlar.

Kant insanı, eğitime muhtaç olan ve eğitilmesi gereken tek olgu kabul ederken⁵⁵⁶ eğitilenden bahsetmektedir. Gazzâlî ise eğitimciyi de eğitime muhtaç sayar. Bununla ilgili sorumluluğu olduğunu düşünür. Yani o, etken makamında, bir başkasını eğitmeye ihtiyaç duyar. Kendi ihtiyacını, başkasını eğitmek yoluyla gidermiş olur. Bu da büyük üstatların, mümtaz öğrencilerine duydukları sevginin sebeplerinden biridir.

Miskeveyh de insanın, kemâle ulaşmak için bir başkasına muhtaç olan tek yaratılmış olduğuna inanır.⁵⁵⁷ Miskeveyh'in kastının, eğitile-

⁵⁵⁶ *Talim ve Terbiyet*, s. 19.

⁵⁵⁷ *Tehzibu'l-Ahlâk ve Tathiru'l-A'rak*, Miskeveyh, s. 18.



nin ihtiyacı olduğu açıktır; ama Gazzâlî anne ve babanın (eğitimcinin) evladının (öğrencinin) eğitimiyle, aslında kendi kemâl ve ilerlemelerinin peşinde olduğunu söyler.

Gazzâlî, insanın yapısında olan kendini sevme duygusundan bahsederken, asla ahlâkî bir kavram olan bencillik ve kendini beğenmişliği kastetmemektedir. Kendini beğenmişliğin putperestlik olduğunu, bunun da Allah'tan ayrı düşmeye yol açtığını açıkça söyler.⁵⁵⁸

2. Gazzâlî'nin eğitim sisteminde, eğitim ve öğretim felsefesi, yaratılış felsefesinden ayrı değildir. Eğitim ve öğretim işin içinde olmazsa veya olur da olması gerektiği gibi olmazsa, insan varlık âlemindeki ve tekâmül süreci içindeki rolünü oynamamış veya iyi oynamamıştır.

Diğer bir deyişle varlık düzeni sonunda insanın yaratılacağı şekilde düzenlendi. İnsan ise bir taraftan Allah'ın halifesi olacak, diğer taraftan O'na tapacak şekilde yaratıldı.⁵⁵⁹ İnsan hayatının, belki de varlığın en güzel ve en yüce cilvesi olan tapma, eğitime bağlıdır. İnsanın, Allah'ın halifesi olması da onun kendisi ve dünya üzerindeki iktidarının göstergesidir. Bu halifelik en üstün türü de eğitim ve öğretimde halifeliktir.⁵⁶⁰

Gazzâlî insanoğlunu, Allah'ın insanı terbiye etme hususunda halifesi kabul eder.⁵⁶¹ Bu yolla doğal hayatından ve ait olduğu varlık türünden kaynaklanan eksikliklerin yavaş yavaş giderilmesi, yüce makama götürülerek Hak Teâlâ'nın temiz kullarından olması, nihayetinde O'na yaklaşması ve O'nu müşahedeye layık olması amaçlanır.⁵⁶²

Şimdiye kadar söylenenlerden çıkardığımız kadarıyla, Gazzâlî'nin eğitim felsefesinde çok önemli olan beş madde şöyledir:

1. Sonsuzluk isteği. Evlat sahibi olma, onu eğitime ve neslin devamıyla tahakkuk bulur.

2. Kemâl isteği. Evladın ve bazen de seçkin öğrencilerin eğitilmesiyle tatmin edilir.

⁵⁵⁸ İhya, 3/ 61.

⁵⁵⁹ A.g.e., 1/ 13.

⁵⁶⁰ A.g.e.

⁵⁶¹ A.g.e.

⁵⁶² A.g.e.

3. Tapma. Sanat, manevîyat, aşk, özgürlük gibi alanlarda kendini gösteren en temel insanî cilvelerdendir.

4. İnsanın yeryüzündeki halifeliği. Neticesi vahiy nazil olması, peygamberlik, din ve öğretmenliktir.

5. İktidar. İnsanın dünyaya, özellikle yeryüzüne hâkim olması ve de kültür ve medeniyet yaratmasıyla sonuçlanır.

Dünyada bir şekilde –ispatı veya reddiyle- bu maddelerden en az birinin alanına girmeyen hiçbir insanî olgu yoktur. Bu maddeler Gazzâlî'ye göre hem eğitime bağlıdırlar, hem de eğitsel mahiyete sahiptirler.⁵⁶³

⁵⁶³ Gazzâlî'den naklettiklerimi Nâsiruddîn Tûsî'nin görüşleriyle mukayese etmek için bkz. *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 268-269.



Beşinci Bölüm: Eğitim ve Öğretim Usulü

Anlambilime göre eğitim kavramını ve manasını anlamak, eğitimle ilgili diğer konulardan önce gelir. Ancak felsefe ve eğitimle ilgili görüşlerin altyapısı açısından bakıldığında hiçbir konunun usul konusuna yetişemediği görülür. Eğitim ve öğretimde usulün tesiri ve varlığı, temel konulardan bile daha somuttur. Usulü doğru anlamadan eğitimde bir yere varmak mümkün değildir. Eğitim ve öğretimde usulün yeri, bazı eğitim araştırmacılarının, eğitim ve öğretimi usulü bilme diye adlandıracakları derecede önemlidir.⁵⁶⁴

İran'da eğitim ve öğretim usulünü işleyen belki de ilk kitap, Dr. Muhammed Bâkır Huşyar'ın *Usul-i Amuzeş ve Pervereş* adlı eseridir. Dr. Huşyar'ın yaptığı iş, Heynest'in *Usul-i Amuzeş ve Pervereş* adlı kitabı ile Kerschensteiner'in *Nazariye der Amuzeş ve Pervereş* adlı kitabından çıkarım yapmaktır. Bu kitap Üstad Huşyar'ın ders işlediği metindi. Yazılmasının üzerinden neredeyse yarım asır geçmesine rağmen hala ilgi gören bir kitaptır.

Bu bölümde usul tanımlandıktan, bu kavramla ve özellikleriyle aşına olduktan sonra Steiner ve Huşyar'a göre eğitim usulleri işlenecektir. Sonra Gazzâlî'nin eğitim sistemindeki usullerden bazıları ayrıntılarıyla anlatılacaktır.

⁵⁶⁴ *Usul-i Amuzeş ve Pervereş*, Muhammed Bâkır Huşyar, s. 8.

Usul Nedir?

Farsça'da ve Arapça'da usul kelimesi (asıl kelimesinin çoğulu) birkaç anlamda kullanılmıştır. Bu kullanımlardan bazıları şöyledir: Cüzün zıddı anlamında, yani cüzün bağlı olduğu şey (principle); her şeyin ilk kaynağı ve temeli, başlangıç (first principle of existant things); her şeyin özü, tıyneti ve zatı (nature, substance); soy ve nesep (descent, lineage); her şeyin hakikati (essence); sebep, mastar, bais, ortaya çıkaran (cause); fayda karşısında sermaye (stock); her şeyin en önemli bölümü (main-part); hükmü kendiliğinden açık olan (axiom); zihinsel (subjective) karşısında aynî (objective).

Bu konuda usulden kasıt, onun felsefi anlamıdır. Yani cüz karşısında menşe, mastar, kaidedir. Bununla beraber anlaşılana göre usul, küllî usulün üzerinde, aynî, âli, hedefi olan bir kaidedir ve eğitimci ile eğitim alan arasındaki etki ve tepkinin menşeidir. Yani bu ikisinin, eğitimle ilgili konularda, hedefi olan uygun eğitim davranışını seçmelerine yardımcı olur.

Usulün Bazı Özellikleri

1. Usul tayini ve vaz'î değil, taayyünî ve keşfidir. Yani kendi zihnimize dayanarak, hatta başkalarıyla işbirliği yaparak bir şeyi esas kabul etmek ve onu eğitsel davranış ölçüsü saymak mümkün değildir. Zira esas, kimsenin hayaline ve meramına boyun eğmeyecek özellikte aynî, gayrı itibarî ve zihin üstüdür. Usulün keşfi oluşu Dr. Huşyar'ın,⁵⁶⁵ Steiner'in,⁵⁶⁶ Comenius'un (1592-1670) eğitim görüşleri arasındadır.

2. Bununla beraber esas, aynîdir. Kişisel görüşlere tabi olmadığı gibi, nisbî ve itibarî de değildir.

3. Subuten esasın genellenebilmesi gerekir; ama hakikat âleminde böyle olmamıştır. Çünkü şimdiye dek bazen genellenemese de usul olarak tanınmış örnekler görülmüştür. Kural usulün zaman ve mekân üstü olmasıdır, zamanda ve mekânda değil.

⁵⁶⁵ A.g.e., s. 16.

⁵⁶⁶ *Usul-i Talim ve Terbiyet*, Ali Şeriatmedarî, s. 27.



Hatırlatma: Dr. Ali Şeriatmedarî, Dr. Huşyar'ı eleştirerek çelişkiye düştüğünü söylemiştir. Çünkü bazen usulü genellenebilir, bazen genellenemez saymıştır.⁵⁶⁷ Ancak görüne o ki Dr. Huşyar usulü beyan ederken olması gerektiği ve olduğu gibi anlatmıştır. Ona göre usul, genellenebilir kaidesine uygun olmalıdır; ama mevcut usuller böyle değildir. (Subut ve ispat merhalesinde usulün farkı.)

4. Usul eğitimcinin ve bazen de eğitilenin kullandığı aklî araçtır ve eğitim hedeflerine ulaşabilmeleri için onlara yol gösterir.

5. Her esas bir hedefle uyumludur. Belli hedefler için belli usulleri kullanmak gerekir.

6. Usulün davranışsal uygulaması vardır.

7. Eğitimle ilgili usuller, yöntemler ve hedefler arasında bir bağ vardır. Yani usul vesilesiyle, bizi hedeflere ulaştıracak yöntemleri seçeriz.

Usul Hangi Kaynaklardan Alınabilir?

Usul kaynaklarını tanımak çok önemlidir; çünkü tek bir kaynak üzerinde birleşilemezse tek bir usule de ulaşamaz. Aslında usul kaynakları doğru tanınmazsa usule ulaşamaz.

Steiner eğitim hedeflerini, usulün keşfedilme kaynakları olarak kabul etmiştir.⁵⁶⁸ Dr. Huşyar kaynağı, insanların eğitimciden ve eğitim sisteminden beklentileri, insan ihtiyaçları, bireysel ve toplumsal yaşam, asrın kültürü ve çocuğun ruhu şeklinde saymıştır.⁵⁶⁹ Dr. Şeriatmedarî⁵⁷⁰ ve diğerleri de çeşitli yaklaşımlarla kaynakları zikretmişlerdir.

Bütün bunların var ama yok olduğunu söylemek gerekir. Zira bir veya birkaç özel kaynağın belirlenmesi, kişisel itibara ve görüşe tabi olmasa bile diğer kaynakların yerini tutamaz. Mühim ve elbette kesin görünen şey, usulün kaynağı ne olursa olsun, sonunda insana ve özellikle de çocuğun hayatına geri dönmektedir.

⁵⁶⁷ *Usul-i Talim ve Terbiyet*, s. 11 ve 12.

⁵⁶⁸ *Usul-i Amuzeş ve Pervereş*, s. 38.

⁵⁶⁹ A.g.e.

⁵⁷⁰ *Usul-i Talim ve Terbiyet*, s. 96-128.

Tanınmış Usullerden Bazıları

Kerschene Steiner eğitim için yedi genel esas saymış ve açıklamıştır. Bunlar kemâl, benzersizlik, özgürlük, geçerlilik, toplumsallık, zamana uygunluk ve aktivitedir.⁵⁷¹

Dr. Huşyar sadece altı esas saymıştır⁵⁷² ve aktivite ve zamana uygunluk (amel vaziyetin uyumu) esaslarını birleştirerek “zamana uygun aktivite” unvanını kullanmıştır.⁵⁷³ Dr. Ali Muhammed Kardan, geçerlilik esasına sulta ve itibar demiştir.⁵⁷⁴ Dr. Gulamhüseyn Şuhuhî'ye göre Steiner, amel ve vaziyetin uyumu esasına da inanır.⁵⁷⁵ Dr. Huşyar bu esası anmamıştır ve Dr. Ali Muhammed Kardan onun yerine zamana uygunluk esasını getirmiştir.⁵⁷⁶ Jean Chateau *Mürebbiyan-ı Bozorg* adlı kitabında da bu esas için zamana uygunluk tabirini kullanmıştır.⁵⁷⁷

Bu esas az çok diğerleri tarafından da kabul edilmiştir ve bütün eğitimciler –gerçi istemeden olsa ve bu başlıklarla olmasa da- bunları kendi eğitimsel davranışlarında kullanırlar. Şöyle söylenmiştir:

Zikredilen yedi görüş, eğitimle ilgili eski görüşler arasındadır.⁵⁷⁸

Gazzâlî'ye Göre Usul

Gazzâlî'nin kabul edilmiş eğitim usulünü, onun eğitim tanımından, hedeflerinden ve yöntemlerinden ve de eserlerindeki eğitimle ilgili tavsiyelerden çıkardık. Bu usulleri seçerken, konunun başında usul için saydığım özellikler dikkate aldım.

Daha önce söylendiği gibi esas, keşfi ve taayyünîdir. Bunun kendisi, usulde araştırma yapmanın zorluklarındandır. Çünkü araştırma süreci ve neticesi, en azından ve ister istemez araştırmacının görüşlerinden,

⁵⁷¹ *Mürebbiyan-ı Bozorg*, Jean Chateau, Farsçaya çev. Gulamhüseyn Şukuhî, s. 265.

⁵⁷² *Usul-i Amuzeş ve Pervereş*, s. 142.

⁵⁷³ A.g.e., s. 143, 160.

⁵⁷⁴ *Akaid-i Terbiyeti-yi Kerschene Steiner*, Ali Muhammed Kardan, s. 7.

⁵⁷⁵ *Mebânî ve Usul-i Amuzeş ve Pervereş*, Gulamhüseyn Şukuhî, s. 142.

⁵⁷⁶ *Akaid-i Terbiyeti*, s. 7.

⁵⁷⁷ *Mürebbiyan-ı Bozorg*, s. 265.

⁵⁷⁸ A.g.e., s. 266.



ilminden ve zihinsel yapısından etkilenir. Bu yüzden ortaya çıkan şeyler, araştırmacının anlayışı ve çabası ölçüsündedir, bütün konu değildir.

Her şekilde bu kalem Gazzâlî'nin çok sayıda eserinde araştırma yaparak şu usulleri çıkarmıştır: Yakınlık, emanet, kemâl, dünya ve ahiretin birleştirilmesi, muhabbet, mesuliyet, ilimle amelin aynı olmasının lüzumu, tevhid, önde olmak, eğitimcinin varlığının bütün boyutlarına teveccüh, özgürlük ve irade, basitlik, eşitlik, tolerans, sağlamlık, öğretimin genelliği (doğal hak mesabesinde eğitim), vahdet, denge, fırsatların değerlendirilmesi, benzersizlik, zamanla ilerleme, insanın zâtî yüceliği, aktivite, mülahazet (süreklilik), muhalefet, muvafakat, düşünce ve davranışların karşılıklı tesiri, çevrenin artırılması, tezkiyenin öğretime önceliği.

Bu esasların hepsini incelemek bu çalışmanın kapsamını aşacağından, son on esası incelemekle yetineceğiz.

1. İnsanın Zâtî Yüceliği Esası

Bu esas Gazzâlî'nin insanbilim hususunda ilâhî dünya görüşüne ve irfanî yaklaşımına dayanır. İkinci bölümde işlendiği üzere, onun gözünde insan, sağlamlığın ve güzelliğin nihayetinde yaratılmıştır.⁵⁷⁹ Bu bakışta insan, sadece itidale ulaşmış unsurların karışımı değildir⁵⁸⁰ ve her ne kadar beden, onun varlığının nesnel görünümü olsa da hakikati ruhtur.⁵⁸¹ İnsanın diğer yaratılanlara üstünlüğünü sağlayan ise onun ilâhî ruhudur. İnsanı şerefli ve yüce sayan ise Allah Teâlâ'nın kendisidir.⁵⁸² İslam'da şeref ve yücelik, insanın zâtî özelliklerinden ve onun doğal haklarından-
dır. Her durumda hayat hakkına sahip olduğu gibi, elinden de alınmalıdır. Bununla beraber bu esas, kişinin insan olmasından kaynaklanır, kimseye özel değildir.

İnsana karşı bu yaklaşıma sahip olan kimsenin, Durkheim gibi onu kötü yapıli sayması, Lumerozzo gibi karakteristik olarak katil görmesi, (tahrif olmuş) Hristiyanlık gibi insanı doğuştan günahkâr sayması ve ancak vaftiz ile ilk günahından arınacağına inanması imkânsızdır.

⁵⁷⁹ Miracu's-Salikîn, Gazzâlî, s. 67.

⁵⁸⁰ Miraç, s. 68.

⁵⁸¹ Mearicu'l-Kuds fî Medaric-i Marifetu'n-Nefs, Gazzâlî, s. 21.

⁵⁸² A.g.e., s. 29.

Gazzâlî'nin bakışı, sonunda insanın köleliğine fetva veren –Batı felsefesinin babaları olan- Eflatun'un, Aristo'nun görüşlerine veya –Hıristiyan filozofun ileri gelenlerinden olan- St. Augustine'in ve Thomas Aquinas'ın geleneğine de benzemez.

Bu esasın İslamî eğitim ve öğretimdeki önemi, bunu İslamî eğitim ve öğretimim en temel esası sayabilmemizden kaynaklanmaktadır. Ayrıca diğer birçok esasın da kaynağıdır.

Gazzâlî'nin, insanın zâtî yüceliğine olan derin inancı, onu, çocuğun cevheri temiz olduğu için tevhidi fitrat üzere doğduğunu kabul etmeye itmiştir.⁵⁸³ Yücelik, ona göre eğitimin esasıdır ve bu esasa göre çocuğa saygı göstermekten ve haklarına riayet etmekten bahseder. Çocuğu, çocuk olma suçundan dolayı, çocuk olmaktan mahrum bırakmaz, ondan yetişkin gibi davranmasını istemez. O, çocuğu gerçekten çocuk olarak görür; oyun oynamalı, sanat öğrenmeli, eğitilmeli, öğrenim görmeli, iyi ahlâkı öğrenmeli, büyüklerden muhabbet ve saygı görmelidir. En başta öğretmen, anne ve baba olmak üzere herkes onun haklarına riayet etmekle vazifelidirler. Etmezlerse, onların dininin kanı boyunlarıdır.⁵⁸⁴

2. Aktivite Esası

Öğrenci, öğrenme sürecine aktif olarak katılmalı, pasif durumda olmamalıdır. Yani, eğitmenin gözetiminde öğrendiği şeyden, öğrenmesi gereken şeye varmalıdır veya en azından buna varma sürecinde araştırmacı olmalı ve konuyu anlamaya yakın olmalıdır. Ancak böyle olursa eğitimci, kitaptan öte bir rol oynayabilir. Öğrenci için bir mesele yaratır ve onun zihnini bu meseleleri halletmeye yöneltir. Bu sayede öğrenilenler, bilgi yığını olmaktan çıkar ve bilgiler öğrencinin ruhuna işler. Neticede onun karakter yapısını değiştirir, düşünceleri, âdetleri, istekleri, amelleri ve niyetleri üzerinde etkili olur. Sadece bu durumda öğretim sisteminin, öğretim ruhunun tahakkukunda başarılı olduğu söylenebilir.

Gazzâlî *Cevahiru'l-Kur'an*'da şöyle söylüyor:

⁵⁸³ *İhya-i Ulumu'd-din*, Gazzâlî, 3/ 74.

⁵⁸⁴ *Kimya-yı Saadet*, Gazzâlî, 3/ 74.



Evet, Resulullah'ın (s.a.a) “*Yasin Kur'an'ın kalbidir*” sözünün sırrını öğrenmek istiyorsun ama bunu sana bırakmanın ve senin kendi anlayış gücünle bunun sırrına ulaşmanın daha iyi olacağına inanıyorum. Senin bu işte yol göstericin, daha önce öğrettiklerimdir. Bu sırrı anlamayı sana bırakmamın felsefesi, senin kendinin bu sırrı dışarı çıkarmanın ve bu bilgiyi edinmenin, seni benden duymaktan daha mutlu edeceğinden dolaydır. Bundan da öte, bunu yaptığında hakikatleri keşfetme isteğin artacaktır. Bir sırrı aklını kullanarak bulduğunda, hep diğer sırları ve hakikatleri keşfetmenin tatlılığının peşinde olacaktır ve bu öğretim konusunun ruhudur.⁵⁸⁵

Bu şekilde Ebu Hamid, öğretimden ileriye giderek nasıl öğretileceğini işlemiştir. Ona göre öğrencinin içinde istek olmalı ve nasıl öğrenmesi gerektiğini öğrenmelidir. Bu öğretim, canlı öğretim diye adlandırılmaya layıktır.

Bu esasa riayet edilirse öğrencinin ilmî merakı artar, öğretim konusuna derin teveccühünü uyandırır. Kendine güven ve ilmî cesaret yaratır. Aktivite esasının kullanılması, konuların doğru anlaşılmasında çok müessirdir. Günümüzde bu esasa aktif öğrenme ve sorun çözme yöntemi de denmektedir. Daha çok John Dewey'nin kullandığı eğitim yöntemidir.

İslamî öğretim kültüründe bu yöntem üzerinde çokça durulmuştur. Hatta Zernüci'nin hicrî altıncı yüzyılda yazdığı *Talimu'l-Müteallim Tariku't-Taallüm* adlı kitap, Müslüman eğitimcilerin bu esasa olan ciddi teveccühlerinin göstergesidir.

Aktivite esasının uygulanmasıyla, öğrenciler bir öğretim görüşü edinirler ve öğretim sistemi, öğretim metinlerinin günden güne artan yoğunluğuna duçar olmaz. Öğretim, pasifliğin ve bilgi yığılmasının dışına çıkar; bir ruhu olur. Nitelik, niceliğe feda edilmez. Bu, günümüzde dünyanın en büyük üniversitelerini ve öğretim sistemlerini pençesine alan, öğretim çevrelerini buhrana sürükleyen, düşünürleri feryat ettiren ve dünyayı okur-yazar cahil yığınıyla karşı karşıya bırakan öldürücü bir hastalıktır.⁵⁸⁶

⁵⁸⁵ *Cevahiru'l-Kur'an*, Gazzâlî, mütercim bilinmiyor, Hüseyin Hidivcem baskısı, s. 81.

⁵⁸⁶ Bu tür buhranlar hakkında bilgi için bkz. *Buhran der Danışgâh*, Jean Forestier, Farsçaya çev. Ali Ekber Kismayî.

3, 4, 5. Mülazemet, Muhalefet ve Muvafakat Usulü

Gazzâlî, bedendeki her uzvun bir iş için yaratıldığına inanır. Kalbin işi ilim, hikmet, marifet, Hak Teâlâ'ya muhabbet, ona tapmak, onu yâd etmekten haz almak ve onu her şeye tercih etmektir. Nitekim Kur'an'da şöyle buyrulur:

﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾

“Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.”⁵⁸⁷

Bu, kalbin işinden öte onun özelliğidir. Kalbin itibarı ve özellikleri sayesinde insan diğer olgulardan ayrılmıştır. Elbette ilim ve hikmet, Allah aşkının mukaddimesidir. Ona duyulan aşkın göstergesi ise insanın dünya ve ahirette hiçbir şeyi Allah'a tercih etmemesidir. Bir kimse bir şeyi Allah'tan daha fazla severse, kalbi hastadır.⁵⁸⁸

Gazzâlî kalbin bu özelliğinin tahakkuku için –ki aslında insanın hayat felsefesinin tahakkukudur- mülazemet, muhalefet ve muvafakat esaslarına riayeti gerekli görür. Şimdi bunları inceleyelim.

a) Mülazemet (süreklilik) : Gazzâlî mülazemet (süreklilik) ile bir an bile bırakmadan Allah'ı anmanın devamlılığını kastetmektedir.⁵⁸⁹ Allah'ı sürekli anma, ona duyulan aşkın derinleşmesini⁵⁹⁰ ve hayatın bütün yönlerinde Allah Teâlâ'nın huzurunun artmasını sağlar. Allah'ı anmak şeriat ile uyumlu düşünce, söz ve davranışın oluşması, korunması ve yayılmasında harekete geçirici etkidir. Allah'ı anmanın özelliklerinden bir diğeri, yaşamın iniş çıkışlarında kimsesizlik, çaresizlik ve ümitsizlik gibi duyguların önünü almasıdır. Allah'ı anmaktan kaynaklanan huzur, başka hiçbir şeyle karşılaştırılmaz. Tüm bunlarla beraber amelde bu esasa bağlı kalmak çok zordur. Çünkü insanı bu yoldan alıkoyan birçok etken vardır.

Gazzâlî zikri ve ibadeti bir iki kere bırakmanın saadeti ve kulluğu engellemeyeceğini, nitekim bir iki kere yapılan zikir ve ibadetin de saadetle sonuçlanmadığını söylüyor. Ancak bu küçük ihmalin, eğer rahatsızlık

⁵⁸⁷ Zâriyât: 56.

⁵⁸⁸ İhya, 3/ 62-63.

⁵⁸⁹ Mekâtib, s. 77.

⁵⁹⁰ Mizanu'l-Amel, Gazzâlî, Farsçaya çev. Ali Ekber Kismayî, s. 159.



duyulmadan yapılsa kulluk âdâbında tembelliğe yol açacağına üzerinde duruyor. Bu yüzden bu küçük ihmaller hafife alınmamalıdır. Zira toplamda müessir olacaktır.⁵⁹¹ Bu bırakmanın en kötü sonucu Allah'ın istekleri karşısında umursamazlık ve Allah'ın çizgisinden uzaklaşmaktır.⁵⁹²

b) Muhalefet : Her zaman Allah'ı anmak gerektiğinden, kalbimizi esir etmemesi için Allah'ı anmayla uyuşmayan şeylerden kaçınmaya mecburuz.⁵⁹³ Bu yüzden Gazzâlî, mülazemetten sonra muhalefetten bahseder ve muhalefeti, insanın heva ve heveslere⁵⁹⁴ ve de kendisini Allah'ı anmaktan alıkoyan her şeye arkasını dönmeye diye tanımlar.⁵⁹⁵ Gazzâlî'nin kastının kesinlikle nefsi öldürmek olmadığını söylememiz gerekir. O insanın tabiatını ve şehvetinin bir kısmını muhterem sayar ve tabîî ihtiyaçların şeriat çerçevesinde karşılanmasını vacip bilir.⁵⁹⁶ Bununla beraber muhalefetten kasıt, aklı alt etmemesi için nefsin aşırı isteklerine karşı çıkmaktır. Eğer alt ederse insanı Allah'ı anmaktan ve Allah'ın çizgisinde olmaktadır. Onun felsefesinde hiçbir şekilde Allah'ın çizgisinde olmak, nefsi öldürmeyi ve ilâhî nimetlerden kaçmayı gerektirmemektedir. Aslında şehvetin kökünün kazınması gerektiğine inanmaz;⁵⁹⁷ çünkü insanda var olan hiçbir şey boşuna değildir ve şeriat tarafından verilmiştir. Bir hacet veya zaruret ortaya çıktığında ruhsat verir. Şeriatın ve şeriat sahibinin istemediği şey, şer'î ruhsatların dışına çıkılmasıdır. Bu da nefsanî isteklere uymanın⁵⁹⁸ ve Allah'tan başkasını tanı edinmenin bir başka tezahürüdür.⁵⁹⁹

c) Muvafakat: Muvafakattan kastı, öğrencinin şer'î kurallara ve nebevî sünnete düşünceleri, sözleri ve davranışlarıyla boyun eğmesidir.⁶⁰⁰ Gazzâlî'ye göre mahbubun adı, yâdı ve onunla ilgili olan her şey, âşık tarafından sevilir ve istenir. Âşık, maşuka olan aşkı gereği ona ait olan her

⁵⁹¹ A.g.e., s. 66.

⁵⁹² A.g.e., s. 66, 157.

⁵⁹³ *Mekâtib*, s. 77.

⁵⁹⁴ A.g.e.

⁵⁹⁵ *Cevahir*, s. 45.

⁵⁹⁶ *Mizan*, s. 61.

⁵⁹⁷ A.g.e., s. 57.

⁵⁹⁸ A.g.e., s. 158.

⁵⁹⁹ A.g.e., s. 57.

⁶⁰⁰ *Mekâtib*, s. 56.

şeyi beğenir ve onun uzak olduğu her şeyden kaçır. Gerçekten yanımişsa kendisini unutur ve maşukta mahvolur.⁶⁰¹

Gazzâlî muvafakat esasıyla, Allah'a, Peygamber'e (s.a.a), eğitmene, anne-babaya, İslam kültürüne ve özellikle de şer'î ölçülere karşı böyle bir haletin oluşmasını arzular. Bu, mülazemet ve muhalefet esasının gereği ve üçüncü şart saadet seyrinin tekâmülü içindir.

Bu üç esas birbirlerinin şartı ve gereğidir. Bunları ayırmak saadete ulaşmayı engeller. Gazzâlî'ye göre her şeyden daha önemli olan Allah'ı anmaktır. Allah'ı anmanın takviye edilmesi ve güçlendirilmesi için muhalefet ve muvafakat esaslarına yönelmek gerekir.⁶⁰²

Adı geçen usuller, eğitimde kullanıldığı gibi öğretimde de kullanım alanına sahiptir. Öğrenme sürecinde dikkate alınmaları gerekir. Gazzâlî bu yaklaşımla, bu üç esastan bahsetmemiştir ama bu kavramlar, şimdi anlatacağım üzere eserlerinde görülmektedir.

Mülâzemet: Yani nihayetinde öğrenmeyle ve öğrencide meleke oluşumuyla sona erecek şekilde sürekli öğretim görmek. Gazzâlî eserlerinde defalarca mülâzemet esasına değinmiştir ve bunu öğrenmenin ve tecrübe edinmenin gerekli şartı olarak görmüştür.⁶⁰³

Muhalefet: Kasıt öğretimden ve öğrenmeden alıkoyacak etkenlerden uzak durmaktır. Gazzâlî, öğrencinin dünyevî işlerini azaltması, yakınlarından ve vatanından uzaklaşması ve evlenmemesi gerektiğini açıklar. Çünkü bunlar kalbi meşgul ederler ve olması gerektiği gibi tahsil alınmasının önüne geçerler. Allah insana bir kalpten fazlasını vermemiştir. Düşünce ne kadar fazla yöne dağılırsa, öğrenme o kadar azalır. Bu yüzden "İlim sana biraz yöneldiğinde ve kendinden bir parça verdiğinde, tamamen onun ihtiyarında olmalısın" demişlerdir. Eğer öğrencinin kalbi ve dimağı, ilimden başka bir şeyle meşgul olursa uzun bir ırmağa benzecektir. Tarlaya ulaşma yolunda suyunun bir kısmı toprağa gidecek, diğer kısmı buharlaşacak ve tarlaya gelinceye dek bir şey kalmayacaktır.⁶⁰⁴

⁶⁰¹ İhya, 2/ 164-165.

⁶⁰² Mizan, s. 61.

⁶⁰³ İhya, 3/ 59; Mizan, s. 66; İhya, 2/ 232, 241.

⁶⁰⁴ İhya, 1/ 50; Mizan, s. 126.



Bu esas, öğrenme psikolojisi alanında kabul edilmiş öğrenme kaideleriyle tamamen uyumludur.

Muvafakat: Bu esasın en genel anlamı, öğrencinin eğitimciye itaati ve eğitim sürecinde eğitimcinin tahakkümü ve iktidarındır. Bu itaat ve iktidar, çocuğun kaçınılmaz hamlılığının ve eğitimcinin pişmişliğinin sonucudur. Bu, ikisi arasında eğitim-öğretim bağının kurulabilmesi ve eğitim-öğretim çabalarının başarıya ulaşabilmesi için gerekli şart sayılır.

Eğitim sürecinde öğrencinin aklına, tecrübesine ve ilmine bel bağlanamaz ve bağlanmamalıdır. Bunlara güvenilerek öğrenci kendi haline bırakılamaz. Bu, eğitim kavramına ve tanımına aykırıdır. İster istemez öğrencinin mahvolmasıyla sonuçlanır. Aynı şekilde öğrenci, öğretmeninin ve eğitimcinin istekleri, emirleri ve öğretileri arasından seçim yapma özgürlüğüne sahip olmamalıdır. Zira öğretmen karşısında böyle bir tepki, hiçbir şekilde eğitimin mahiyetiyle uyusmaz. Eğitim sürecini eğitimci belirler. Eğitim sürecini yönlendirmesi gereken kişi odur. Öğrenci makamındaki çocuk, ne isterse onu yapmamalıdır. Eğer böyle olmazsa böyle bir sürece eğitim desek bile –ki şüphe götürür- yönetilememiş bir eğitim diye adlandırmalıyız. Öyle görünüyor ki eğitim, yönetimi ve özgürlüklerin sınırlandırılmasını gerektirir. Elbette bu, çocuğun özgürlüğünün elinden alınması ve eğitim-öğretim adı altında kölelik yaptırmak anlamında değildir. Aksine şu noktayı beyan etmektir: Eğitim, hakikate dayalı şu iki varsayım üzerine kuruludur:

a) Çocuk eğitilmemiştir; elinden tutulmasına ve eğitim almaya ihtiyacı vardır.⁶⁰⁵

b) Eğitim alan ve becerebilen kimselerin, çocukların eğitimini üstlenmeleri zarurîdir.⁶⁰⁶ Bu manevî alışverişin, eğitimcinin manevî iktidarı olmadan gerçekleşmeyeceği açıktır.

Müslüman eğitimciler her zaman, öğretim sürecinde muallimin varlığının ve katılımının zarureti üzerinde durmuşlar⁶⁰⁷ ve muallimin uyması

⁶⁰⁵ *Kimya*, 2/ 10-11; *Resâil*, İhvanu's-Safa, 4/ 8.

⁶⁰⁶ *İhya*, 2/ 41; a.g.e., 3/ 72.

⁶⁰⁷ *Resâil*, 4/ 49-50; *Mukaddime*, İbn Haldun, s. 430-431; Farsçaya çev. Muhammed Pervin Gonabadi, 2/ 875.

gereken âdâp ve vazifeleri saymışlardır.⁶⁰⁸ Aralarında çok az kimse bu noktayı işlemiştir. Elbette bazen kitabı muallimin yerine koyan ve kitap yoluyla öğretimin daha iyi olduğunu söyleyen kimseler ortaya çıkmıştır. *el-Vâfi bi'l-Vefiyat* kitabının yazarı bu görüşü eleştirmiş ve reddetmiştir. Doğru olmadığına dair de altı delil sunmuş ve şöyle demiştir:

İbn Sînâ, İbn Cevzî, İbn Hazm gibi bazı kimseler, öğrenimlerinin bir kısmında kendileriyle ve kitapla yetindikleri ve bunlara dayandıkları için öğretmenden uzak durmuşlar, düşünce ehline gizli olmayan zanlara ve hatalara duçar olmuşlardır.⁶⁰⁹

Bununla beraber en akıllı çocuklar dahi eğitim ve öğretimde himayeye muhtaçtırlar.

Kimse kendiliğinden bir şey olmamıştır.

Mevlânâ'nın dediği gibi:

*Bir baş olmadan hareket eden kişi, kuyruk olur
Onun hareketi akrebin hareketi gibi olur
Daha tüyleri çıkmamış o kuşa yazık
Uçar gökyüzüne doğru ve tehlikeye düşer*

Muvafakat esasının üç kaidesi vardır:

1. Eğitim süreci öğrencinin itaati ve eğitimcinin manevî tahakkümü ve iktidarı üzerine kuruludur. Çocuk, öğrenci makamında, kendisini eğitimciye teslim etmeli, onun rehberliğini kabul etmeli ve manevî iktidarına boyun eğmelidir.

2. Öğrenci, eğitimciyi muhterem saymalı, büyük görmeli, onun kendi eğitimindeki rolünün farkında olmalı ve kadrini bilmelidir.

3. Öğrenci, toplumun ileri gelenlerinin kabul ettiği değerleri ve kültürü öğrenmelidir. Öyle ki eğitildiği, bir şey öğrendiği ve önceki nesil ile sonraki nesli birbirine bağlayan bir halka olduğu söylenebilsin.

⁶⁰⁸ Örnek için bkz. İhya, 1/ 55-57; Mizan, 136-140; El-Edep fi'd-Din, Gazzâlî, s. 92; El-Mezher, Abdurrahman Suyutî, 2/ 192-212; Talimu'l-Müteallim Tariku't-Taallüm, Zernûcî, s. 352; Adabu'l-Muallimin, İbn Sahnûn, Tezkiretu's-Sami ve'l-Mütekellim fi Edebu'l-Âlim ve'l-Müteallim, İbn Cema'e, 2. Bâb.

⁶⁰⁹ *El-Vâfi bi'l-Vefiyât*, Safiyyuddin Es-Safedî. (İthafu's-Sadetu'l-Muttakin bi Şerhi Esrarı İhya-i Ulumu'd-din, Murtaza Zubeydî, 1/ 98 ve 99'dan naklen.)



Gazzâlî ilk ilk kaide hakkında şöyle söylüyor:

Çocuk birinin ona öğretmesine, iyiyi ve kötüyü onun için birbirinden ayırmasına muhtaçtır.⁶¹⁰ Çocuk öğretmensiz ve eğitmensiz kalmamalıdır. Eğer böyle olursa kendi istediği gibi büyür ve sonunda kaybedilir.⁶¹¹ Öğretmen bularak çocuğu öğretim sürecine dâhil etmek, anne ve babanın görevidir. Eğer çocuk öğretmensizlikten dolayı bozulursa veya eğitimci (anne, baba veya bir başkası) olması gerektiği gibi ilgilenmezler ve çocuk boşa harcanırsa, bunun mesuliyeti anne, baba ve eğitimciye aittir.⁶¹² Yüce Allah “**Kendinizi ve ailenizi, yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten koruyun.**”⁶¹³ diye buyurmamış mıdır?

Gazzâlî, İhvanu’s-Safa⁶¹⁴ gibi, öğretmeni çocuğun ruhanî ve manevî babası sayar. Çocuğun maddî ve zahirî varlığının babaya, manevî varlığının ise muallime ve onun eğitim çalışmalarına bağlı olduğunu söyler. Öğretmen çocuğa sonsuz hayat verir ve öbür dünyadaki hayatının saadetini temin eder.⁶¹⁵ Eğer çocuğun eğitimiyle ilgilenecek bir öğretmen olmazsa, onun babasından gelen varlığı da helâk olur.⁶¹⁶ Bununla beraber muallimin çocuk üzerinde anne ve babadan daha çok hakkı vardır ve kendisine ihtiram gösterilmesi vaciptir.⁶¹⁷

*Biri dedi aynı o çiftçi gibi
Üstadına babandan çok saygı göster
Dedi ki babam suyuma toprağıma şekil verdi
Ama üstat ruhumu ve kalbimi eğitti
O sayede bedenim ruhumu kabul etti
Ve onunla sonsuz hayat buldum*

Gazzâlî’nin, çocuğun öğretim sürecinde öğretmenin varlığına bakışının atf noktası, eğitim ve öğretimi bir taraftan Allah’a kulluk ve diğer taraftan onun halifelîği olarak görmesidir. Bununla beraber eğitim sürecinde öğretmen, Allah ve çocuk arasında bir vasıtaadır. Acaba bundan

⁶¹⁰ İhya, 3/ 56; Kimya, 2/ 10-11.

⁶¹¹ A.g.e.

⁶¹² İhya, 3/ 72; Kimya, 2/ 10-11.

⁶¹³ Tahrim: 6.

⁶¹⁴ Resâil, 4/ 49-50.

⁶¹⁵ İhya, 1/ 55.

⁶¹⁶ A.g.e.

⁶¹⁷ A.g.e.

yüce bir makam hayal edilebilir mi?⁶¹⁸ Acaba öğretmenin eğitimdeki yerini gösteren bundan daha latif bir delil getirilebilir mi?

Ebu Hamid ikinci kaidenin şerhinde şöyle ekliyor: Çocuğun zihnindeki yerini sağlamlaştırmak için öğretmenin öğrenci karşısındaki konumunu koruması gerekir. Ayrıca öğretmene karşı saygı duygusunu şu şekilde öğrencide uyandırmak lazımdır:

1. Öğrenci, ilmin kendisini kurtaracağını ve saadete kavuşturacağını ve ilmi öğretmenden başkasından öğrenemeyeceğini bilmelidir. Öyleyse kendi kurtuluşu ve saadeti için öğretmene değer vermesi, karşısında tevazu göstermesi, sözünü dinlemesi, eğitim için izlediği yöntemi kabul etmesi, onu sorgulamaması ve can kulağıyla dinlemesi gerekmektedir. Allah Teâlâ'nın, **“Doğrusu bunda, kalbi olana veya hazır bulunup kulak verene ders vardır.”**⁶¹⁹ ayetinde buyurduğu kalbi olandan kastı, eğitilebilir kimsedir. Ancak bunu yeterli görmemiştir. Öğrenmek için kişisel yeteneğin yanında kalbe kulak vermeli, tevazu göstermeli, üstadı minnet duymalı ve kendini ona borçlu hissetmelidir.⁶²⁰

Bununla beraber öğretmenin karşısında tamamen mütevazı olmak, ona asla emir vermemek ve kendi işini onun üzerine yıkmamak öğrencinin vazifesidir. Öğretmen karşısında öğrenci, yağmur karşısında yumuşak ve susuz toprak gibi olmalıdır. Onun dediği ve istediği her şeye karşı sorgusuz sualsiz boyun eğmelidir.⁶²¹ Asla öğretmenin düşüncesi karşısında kendi görüşünü tercih etmemelidir çünkü ziyana uğrar.⁶²²

2. Öğretmen öyle davranmalıdır ki çocuk tarafından istenen bir şahsiyet olmalı, çocuk ona derinden saygı duymalı ve öğretmene itaat etmek hoşuna gitmelidir.

Bunun gerçekleşebilmesi için öğretmen söylediklerine amel etmeli, davranışları sözlerini yalanlamamalı ve başkalarını davet ettiği şeye kendisi de bağlı olmalıdır. Allah Teâlâ şöyle buyuruyor:

⁶¹⁸ A.g.e., s. 13.

⁶¹⁹ Kâf: 37.

⁶²⁰ İhya, 1/ 50.

⁶²¹ A.g.e.

⁶²² A.g.e., s. 50-51.



﴿ اَتَاْمُرُوْنَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ اَنْفُسَكُمْ ﴾

“İnsanlara iyiliği emredip kendinizi unutuyor musunuz?” ⁶²³

Öğretmenin davranışlarıyla sözlerinin uyumlu olmamasının iki önemli zararı vardır:

a) Öğretmen, öğrencinin gözünde küçülür ve manevî iktidarını kaybeder.

b) Bu kötü ahlâksal-davranışsal olgu, çocuğun gelişimini engeller. Hatta onu, öğretmenin sözünü dinlememeye ve ona muhalefet etmeye yönlendirir. Bu ise öğrencinin, öğretmenin manevî iktidarını görmezden gelmesi ve onun manevî nüfuz ve iktidar alanından kaçması anlamına gelir. Neticesi ise öğrenme sürecinde öğretmenin güvenilirliğini yitirmesi ve sürecin kopmasıdır. ⁶²⁴

3. Eğitim biliminin çok dakik noktalarından birisi, öğrenciyi bir şeyden, olabildiğince dolaylı yollardan alıkoymak ve konuyu açmaktan kaçınmaktır. Aynı şekilde çocuğa şefkatli davranılmalı ve çocuk suçlanmamalıdır. ⁶²⁵ Zira suçlamak, öğrenmenin öğrenciye olumsuz davranışıyla sonuçlanır. Öğrenciyi öğretmene karşı küstahlığa ve inatçılığa sevk eder. Hatta öğrencinin muhalefete soyunması ve öğretmenin iktidarını yerle bir etmesi, uzak bir ihtimal değildir. ⁶²⁶

Üçüncü kaidenin şerhinde şunu söylemeliyiz ki Gazzâlî'nin eğitim ve öğretim sisteminin temel konusu İslam kültürü ve değerleridir. Gazzâlî varlık, Allah, dünya ve insan konularında araştırma yaptığı ve şer'î ölçüleri anlattığı için İslamî kültürü dikkate almaktadır. Saadet, şekavet, fazilet, ilim, amel vb. kavramları incelerken kastı, İslamî değerleri beyan etmektir. O, *İhya-i Ulumi'd-din* ve *Kimya-yı Saadet* adlı kitaplarında baştan sona ibadetler, âdetler, helâka ve kurtuluşa götüren şeyler vb. konuları tahlil etmiş ve açıklamıştır. Böylece İslam kültürünü ve değerlerini ihya ederek İslam ümmetinin bunlarla aşına olmasını istemiştir.

⁶²³ Bakara: 44.

⁶²⁴ A.g.e., s. 58, 63; *el-Edep*, s. 92.

⁶²⁵ *İhya*, 1/ 57; *el-Edep*, s. 92.

⁶²⁶ *İhya*, 2/ 57.

Gazzâlî –diğer Müslüman eğitimciler gibi- İslam kültürünün temel altyapısını ve değer ölçüsünü Kur'an-ı Kerim'de ve sünnette aramıştır.⁶²⁷ En güzel örnekten istifade yöntemine dayanarak, öğrencileri İslam kültürünün ve değerlerinin en üstün örneklerine yönlendirmiştir. Doğal olarak Resulullah'ı (s.a.a) Kur'an'ın ve sünnetin nesnel tecessümü kabul etmiş ve şöyle demiştir: İslamî âdâbı ve ilahi değerleri Peygamber'in (s.a.a) varlık aynasında aramak ve onu örnek almak gerekir.⁶²⁸ İnsanların ilminin, amelinin, bilgisinin ve değerinin, Hz. Mustafa'nın (s.a.a) fetvası olmadığında yoldan çıkardığını ve Allah'tan uzaklaştırdığını dikkate almak gerekir.⁶²⁹ Diğer bir deyişle İbn Cema'e'nin de söylediği gibi:

Resululullah (s.a.a) büyük ölçüdür. Her şeyi onun huyu ve yöntemiyle karıştırmak gerekir. Bilinmelidir ki ona uyan her şey hak ve onun dışındakiler batıldır.⁶³⁰

Son olarak şunu hatırlatalım: Güvenilirlik esasının mahiyeti, öğrencinin özgürlüğünü kısıtlar ama bu kısıtlama onun faydasıdır. Bazıları Gazzâlî'nin bu şekilde çocuğun öğretim sürecindeki aktif ve olumlu rolünü ayaklar altına aldığını ve yönteminin, Herbart'ın eğitim yöntemine benzediğini düşünmüşlerdir.⁶³¹

Herbart'ın eğitim sisteminde güvenilirliğin temel esas olduğu doğrudur. Gazzâlî'nin bazı eğitim görüşlerinin, Herbart'ın yaklaşımlarına benzediği de kabul edilebilir. Ancak bu benzerlik hiçbir şekilde öğretim sürecinde öğrencinin görmezden gelindiği anlamı taşımaz. Bu iddiaya en iyi delil, aktivite esasında Gazzâlî'nin dilinden ayrıntılı şekilde aktardığım noktalardır. Şimdi de Gazzâlî'nin öğrenciye verdiği rolü ve şahsiyeti göstermek için şu sözlerini ekliyorum:

Öğretmen Allah yolunda adım attığı sürece ona itaat etmek gerekir. Ne zaman bunun aksi söz konusu olursa onu yüceltmek öğrenciye vacip değildir.⁶³²

Bundan daha ağır şeyler de söylemiştir:

⁶²⁷ *El-Edep*, s. 89.

⁶²⁸ *Ravzatut-Tâlibin*, s. 13-15.

⁶²⁹ *Ferzendnâme*, Zemime-i Mekâtib-i Farsî, s. 83.

⁶³⁰ *Tezkiretu's-Sami*, Bedreddin ibni Cema'e, s. 78.

⁶³¹ *El-Marifetu inde'l-Gazzâlî*, Nazariyetu't-Terbeviyeti't-Talimiye, Hasan Bozun, s. 194-199.

⁶³² *İhya*, 1/ 51.



Eğer öğrenci, öğretmeninin kendi ilmi görüşlerinde bağımsız olmadığını ve başkalarının sözlerini tekrarladığını anlarsa, en kısa sürede onu bırakmalıdır.⁶³³

6. Benzersizlik Esası

İnsanın yaratılışı, herkesi kendi şahsına münhasır diye niteleyebileceğimiz şekildedir. Herkes kendine has bir dünyadır. Birbirinin aynı olan iki kişi bulunamaz. Mevlânâ'nın dediği gibi:

*Şekillerimiz bir ama zıtlarla vasıflanmış
Toprak da birdir ama ruhlar muhtelif*⁶³⁴

Bu eşsizlik açıkça ortada olmasına rağmen bazı maddî ekoller bunu görmezden gelmişlerdir. Görmezden gelmeyenler ise bunun kaynağı hususunda ortak görüşe sahip değillerdir: Bazıları buna çevrenin, bazıları kalıtımın, bazıları da her ikisinin sebep olduğunu söylemiştir.⁶³⁵ Doğru olan ise bu eşsizliğin sebebinin, insanın ruhundan kaynaklanıyor olduğudur. Kur'an'da bu 'şakile' diye tabir edilmiştir. Gazzâlî'nin deyişiyle, herkes ruhu neyse odur.⁶³⁶

Bu eşsizlik çok da derindir. İnsan türünün seçkin özelliklerinden biridir. Bunu anlatmak için İngilizcede uniqueness, Türkçede benzersizlik, eşsizlik tabirleri kullanılır. Hiçbir türün iki ferdinin arasındaki uzaklık bu kadar fazla değildir. Hatta bunun için "Allah'a giden yollar, insanların sayısı kadardır" denmiştir. Bununla beraber herkesin kendisi esastır, bir seçim yapar ve bir yoldan gider.

Bu esas, günümüzde tanınan en önemli eğitim usulüdür. Son iki-üç asrın büyük eğitimcileri, bu esas üzerinde ayak diremişlerdir. Şimdi zahiren tüm dünyada buna amel edilmektedir. Bu esası yeni eğitim ve öğretimin üç temel esasından biri kabul etmişlerdir: Özgürlük, demokrasi ve benzersizlik.⁶³⁷

⁶³³ A.g.e.

⁶³⁴ Mesnevî, Mevlânâ Celaleddin Rûmî, çev. Mehmet Kanar, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, c. 3, s. 806.

⁶³⁵ Huda ve İlim, Walter Heitler, Farsçaya çev. Ali Ekber Kismayî, s. 99-100.

⁶³⁶ Mearic, s. 21.

⁶³⁷ Terbiyetü fi'l-İslam, Ahmed Fuad el-İhvanî, s. 7.

Bu Esasın İslam Kültüründeki Geçmişi

Benzersizlik esası, Müslümanların eğitim siyerinde kabul edilmiş en önemli eğitim usullerinden biridir. Bu esasın geçmişi Kur'an ayetlerinin⁶³⁸ yanı sıra, Resulullah'ın (s.a.a) sözlerine ve davranışlarına dayanır. Hz. Peygamber (s.a.a) şöyle buyurmuştur:

“Biz peygamberlere, halkın seviyesine uygun konuşmamız emredildi.”⁶³⁹

Resulullah (s.a.a) diğer bir hadiste de şöyle buyurmuştur:

“İnsanlar altın ve gümüş madeni gibi madenlerdirler.”⁶⁴⁰

“İnsanlar madendir” sözünü hatırla

Hem ne maden! Yüz bin madenden fazla

Gizli kalmış lâl ile akik madeni

*Yüz binlerce mis madeninden daha iyi*⁶⁴¹

Resulullah (s.a.a) bu kısa söz ile insanların karakter yapılarının ve kabiliyetlerinin benzersizliğini anlatıyor ve herkesin, diğerlerinde olmayan özelliklere sahip olduğunu ifade ediyor. Herkesin kendi yerinde değerlidir ve Allah kimseyi boş yere yaratmamıştır. İnsan, ait olduğu türden dolayı sahip olduğu değerden öte, bireysel değere de sahiptir. Herkesin bireysel değeri, onun insanlığının ölçüsüdür. Herkesin kendi içinde gizli cevherleri vardır. Bunların keşfedilmesi ve eğitimin mucizevî cilasıyla parlattılması gerekir.⁶⁴²

Büyük Müslüman eğitimciler, Resulullah'ı (s.a.a) izleyerek bu esası uygulamışlardır. Örneğin şöyle anlatılır: Yusuf bin Habib, Halil bin Ahmed'den aruz dersi alıyordu; ama öğrenemiyordu. Bir gün Halil ona “Bu beytin bahri nedir?” diye sordu. Yusuf, Halil'in ne demek istediğini anladı, aruzu bıraktı, nahive yöneldi ve bu alanda ileri gelenlerden biri oldu.⁶⁴³

⁶³⁸ Bkz. Bakara: 286; Nisa: 32; En'am: 165; Nahl: 71 ve 76; Nuh: 14.

⁶³⁹ İhya, 1/ 57; Mekâtib, s. 20.

⁶⁴⁰ İhya, 1/ 6.

⁶⁴¹ Mesnevî, Mevlânâ Celaleddin Rûmî, çev. Mehmet Kanar, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, c. 2, s. 399.

⁶⁴² A.g.e.

⁶⁴³ Muhazeratu'l-Udeba ve Muhaveratu's-Şuera ve'l-Belağa, Ragıb İsfahani, 1/ 46.



Eğitimsel bakış açısına göre Halil ihmalkârlık yapmıştır. Çünkü en başında Yusuf'un aruz dersine katılmasına izin vermemeliydi. Öğretime başlamadan önce onun kabiliyetini ölçmeliydi. Bu İbn Sînâ'nın yapılmasını istediği şeydir. İbn Sînâ'ya göre çocuğun istediği her ilim ve fennin öğretilmesi mümkün değildir. Zira çocuk, sadece yapısına uygun olanları öğrenebilir. Onun eğilimlerini ve zekâ seviyesini ölçmesi gereken kimse, öğretmendir. Bu bulgulara dayanarak çocuğun yapabileceği ilim veya fenni, onun için seçmelidir. İbn Sînâ aynı şekilde, bir ilim veya fenni öğretmeye başlamadan önce, öğrencinin o konu hakkında bilgisinin olup olmadığının da belirlenmesi gerektiğinin üzerinde duruyor. İbn Sînâ bu işi, eğitimde ileri görüşlülüğün şartı sayıyor ve şöyle ekliyor: Eğer bir ilme veya fenne ilgi duymak, onu öğrenmek için yeterli olsaydı, şimdi bir sanatı veya ilmi olmayan kimse kalmazdı. Bütün insanlar en üstün ilimleri ve sanatları öğrenirlerdi. Oysa tecrübeler bunun aksini gösteriyor.⁶⁴⁴

İbn Sînâ'nın nasıl da eğitim ve öğretimin inceliklerine yöneldiği görülüyor. Hatta öğrencinin eğitime başlamadan önce ilgi, bilgi ve kabiliyetini belirlemek için öğretim öncesi değerlendirilmesi konusuna dahi değiniyor ve eğitimcileri bunu yapmaya davet ediyor.

Mevlânâ da *Mesnevî*'de yer yer, mesela Hz. Musa (a.s) ile çobanın hikâyesinde, bireysel farklılıklara değinmiştir.

Sâdi de *Bostan* ve *Gülîstan*'da defalarca bu esasa işaret etmiştir. Örneğin "Neden insanlar aynı öğretim çevresinde ve şartlarında aldıkları eğitime farklı cevaplar veriyorlar ve verilen bilgileri eşit düzeyde alamıyorlar?" sorusuna cevaben şöyle diyor: "Çünkü yapılar farklıdır ve kabiliyetler eşit değildir."⁶⁴⁵

İbn Kayyum Cevziye, eğitimle ilgili tavsiyesinde, çocuğun kabiliyetinin ve yapabileceklerinin dikkate alınmasının gerektiğini söylüyor. Çocuk, kabiliyetinin olduğu alan için yaratılmıştır. Çocuğa ilgi duymadığı ve kabiliyetinin olmadığı alanlarda bir şey öğretilmeye çalışılmamalıdır. Eğer öğretmen böyle yaparsa, öğrenci o alanda bir yere varamayacağı gibi,

⁶⁴⁴ *Tedâbiru'l-Menâzil*, İbn Sînâ, s. 41.

⁶⁴⁵ *Bostan*, Sâdi, 7. Bâb (Der Âlem-i Terbiyet); *Gülîstan*, Sâdi, 7. Bâb (Der Tesir-i Terbiyet).

asıl kabiliyetinin olduğu alanda ilerleme şansını da kaybedecektir. Bu da sermayenin ziyan edilmesi demektir. ⁶⁴⁶

Minhaccu'l- Mûteallim'in yazarına göre fıtratla uyumlu olmayan eğitim ve öğretim, bundan daha zararlıdır. Öğrencinin huyunun bozulması ve yanlış yola sapması, sonunda da tahsilden ümidini kesmesi ve öğretim görmesinin imkânsızlaşması uzak bir ihtimal değildir. ⁶⁴⁷

Maverdî'ye göre bireysel farklılıkları dikkate almak, sadece öğrencinin yararına değildir. Öğretmen de bu esasa riayet ettiğinde kafası rahat hareket edecektir. Zira başarı oranı artacak ve daha az öğrenciyle menfi iletişimi olacaktır. ⁶⁴⁸

Adını andığım kişilerin dışında Farabî, Miskeveyh, Hatib-i Bağdadî, İhvanu's- Safa, İbn Haldun ve diğer birçok Müslüman eğitimci bu esastan bahsetmişlerdir. Konuyu uzatmamak adına onların görüşlerini nakletmiyor ve sadece şunu hatırlatmakla yetiniyorum ki bu esas, İslamî eğitim ve öğretimde müsavere ve yol gösterme şeklinde vardı. Hatta öyle bir kounuma sahipti ki bazıları çocukların zekâ derecesini tahminde usta, ünlü ve rücu mahalli olmuşlardı. Mesela İbn Teymiyye diye meşhur olan Ahmed bin Abdulkadir. ⁶⁴⁹ Bu kimselerin yöntemlerinin pek ilmî olmadığı doğrudur ama yine de işin özü çok önemlidir. Bu esas deyimlere de girmiştir. Mesela Farsçada "Herkes bir iş için yaratılmıştır." denir.

Bu Esasın Batı'daki Geçmişi

Comenius (1592-1670) ⁶⁵⁰ ve ondan sonra John Locke (1632-1704) kendi zamanlarındaki okulları, öğrenciye bir birey gözüyle bakamadıkları ve toplu eğitim verdikleri için değersiz saymışlardır. Ayrıca çocukları aynı şekilde eğitmenin kötü bir inanç olduğunu ve kendisinden kaçılması gereken bir salgın hastalık gibi görülmesi gerektiğini eklemişlerdir.

⁶⁴⁶ *Tuhfetu'l-Vedud bi Ahkâmi'l-Mevlûd*, İbn Kayyum Cevziye, Bassam Abdulvahhab Elcabî, s. 196-197.

⁶⁴⁷ *Minhaccu'l-Mûteallim* (El yazması), Gazzâlî. (Ahmed Şelbî, *Tarihî't-Terbiyetu'l-İslamiye*, s. 287'den alıntıdır.)

⁶⁴⁸ *Edebu'd-Dünya ve'd-Din*, Maverdî, s. 89-90; Abdülalî Sahibî'nin çevirisiyle, s. 152.

⁶⁴⁹ *Derasat-ı Turasiye fi Terbiyetu'l-İslamiye*, Mahmut Kamber, 1/ 395.

⁶⁵⁰ *Nigâhi bi Felsefe-i Amuzeş ve Pervereş*, Nakibzade, s. 116.



Her çocuk kendi şahsına münhasırdır. Eğitim ve öğretimin ana gayesi, çocuğu olduğu ve yaratıldığı gibi, tabii özelliklerine teveccühle kanatlarının altına almak ve kabiliyetlerini onun faydasına olacak şekilde kullanmak olmalıdır.⁶⁵¹ Ona göre her bir öğrenciye, diğerlerinden farklı bir fert gözüyle bakılmalı ve öğretimi için sahip olduğu özellikleriyle uyumlu bir yöntem izlenmelidir.⁶⁵²

Locke'tan sonra Edward Claparede (1873-1940), abartılı bir öneriyle, eğitimcilerden, bireysel özellikleri göz önünde bulundurularak eğitim alabilmeleri için her bir öğrenciye özel bir program hazırlamalarını istedi.⁶⁵³

Gazzâlî'nin Görüşü

Gazzâlî Descartes'ın⁶⁵⁴ şöyle dediğini aktarmıştır: İnsanların hepsi nasipleri olan akıldan dolayı hoşnutturlar. Aralarında zekâsı en düşük olan, kendi aklından son derece memnundur. Çok az kimse Allah'tan akıl ister.⁶⁵⁵

O, eğitim filozofu makamında bu inancı yanlış sayıyor ve eğitim için çok zararlı olduğuna inanıyor. Öğrenci ve öğretmen bu görüşe kapılması gerektiğini söylüyor. Zira insanlar çeşit çeşit yaratılmışlardır. Aynı altın ve gümüş madenleri gibidirler. Altından gümüş olması istenemez, gümüş madeninden de altın çıkarılamaz. Altın ve gümüş madenleri bile türlü türlüdürler. Halis olmayanı vardır; bulunmalı, çıkarılmalı, arıtmalı ve işlenmelidir. Gazzâlî insanların kalbini (aklını) de böyle görür. Bazıları nübüvvet, velayet ve Hak Teâlâ'yı tanıma gibi ilimler madenidir, bazıları şehvet ve şeytanî huylar madenidir.⁶⁵⁶ Diğer bir deyişle insanların akıl ve eğitilebilirliğindeki farklılık yüzünden bazıları kendiliğinden anlarlar, bunlar kendiliğinden kaynayıp çıkan çeşme gibidirler; bazıları anlamak için kendilerine öğretilmesine ihtiyaç duyarlar; bir grup da öğretim görseler bile anlayamayacak olan türdendirler.⁶⁵⁷

⁶⁵¹ *Mürebbiyân-ı Bozorg*, s. 144.

⁶⁵² A.g.e., s. 153.

⁶⁵³ *Mebâni ve Usul-i Amuzeş ve Pervereş*, s. 194.

⁶⁵⁴ *Goftar der Reviş-i Rah Borden-i Akl*, Descartes, Farsçaya çev. Muhammed Ali Furuğî, *Seyr-i Hikmet der Avrupa*, 1. cildin zemimesi, s. 180.

⁶⁵⁵ *İhya*, 1/ 58; a.g.e., 4/ 124.

⁶⁵⁶ *El-Camu'l-Avam an İlmu'l-Kelam*, Gazzâlî, s. 61.

⁶⁵⁷ *İhya*, 1/ 88.

Bununla beraber insanlar ilimleri ve fenleri öğrenmede eşit olamazlar. Bu tecrübeyle de sabittir. Zira bir kimsenin bir fende zirveye ulaşırken, bir diğerrinin bütün ömrünü dahi ona adasa ilk adımdan öteye geçemeyeceğini görmüşüzdür. ⁶⁵⁸

Gazzâlî öğrenmede ve eğitilebilirlikteki farkların kaynağının, herkesin bireysel ve karakteristik farkları olduğuna inanır. Bu farklar eğitimi öyle etkiler ki bazıları yıllar geçse de bir şey öğrenemezler ve bazıları kısa sürede çok fazla ilim biriktirirler. Bir grup bundan da ötedir, ilimlerin hakikati ruhlarından kaynayıp çıkar, ledünnî ilim elde ederler ve öğretim görmeye ihtiyaç duymazlar. Bunun örneği peygamberlerdir. ⁶⁵⁹

İnsanların yapısal farklılıkları inkâr edilmemelidir. Kendi gözümüzle insanların ahmak, akıllı ve kâmil olduklarını, hatta bunların da derecelerinin olduğunu görüyorken nasıl inkâr edebiliriz ki? ⁶⁶⁰ Bununla beraber eğitim-öğretim çabalarının meyve vermesi ve öğrencinin kabiliyetinin heder olmaması için, basiretli bir eğitimciye düşen, öğrenciye anlayamayacağı şeyleri öğretmemesi ve kaldıramayacağı yükü yüklememesidir. Zira öğrencinin motivasyonu azalır ve zihni karışır. ⁶⁶¹

Gazzâlî'nin benzersizlik esasına yaklaşımı selbî ve icabîdir. Selbî yaklaşımda ehli olmayanlara öğretmekten sakınılmalı der, icabî yaklaşımda ise öğrencinin kabiliyeti ölçüsünde öğretmemek ve ehlinen ilmi uzak tutmak hem onun körelmesine yol açar, hem de ona yapılmış bir zulümdür, der. Gazzâlî bu konuda Şafîî gibi düşünür: Ehli olmayana ilim öğretten onu heder etmiştir ve ilmi ehline öğretmeyen kimse zulüm etmiştir. ⁶⁶² Sâdî'nin dediği gibi:

Eğitilmemiş kabiliyete yazık ve kabiliyetsizi eğitmek boşa. ⁶⁶³

Gazzâlî'ye göre insanları aynı tarz eğitim-öğretime tabi tutmak, bir doktorun bütün hastalarına aynı ilacı vermesine benzer ki bu ilaç çaresiz,

⁶⁵⁸ A.g.e.

⁶⁵⁹ A.g.e.

⁶⁶⁰ A.g.e.

⁶⁶¹ A.g.e., s. 58.

⁶⁶² A.g.e., *Mikâtu'l-Envar*, Gazzâlî, s. 36.

⁶⁶³ *Gülîstan*, 8. Bâb, s. 182.



çoğunu öldürecektir. Eğitimci bütün eğitilenleri aynı çubukla koşturursa çoğu bir şey öğrenemeyecek⁶⁶⁴ ve görüşleri zayıf olacaktır.⁶⁶⁵

Bununla beraber herkesin eğitim-öğretim yolu ve yöntemi, yaşına ve yapısal güçlerine uygun olmak zorundadır.⁶⁶⁶ Eğitimci, eğitilenin mizacını ve bünyesini dahi ölçmeli ve kabiliyetini dikkate alarak ders konusunu ve düzeyini belirlemelidir. Böylece öğretimin yorucu olmasının, ruhu ve bedeni güçsüz bırakmasının önüne geçilebilir.⁶⁶⁷

Gazzâlî kendi görüşünü teyit etmek için Resulullah'ın (s.a.a) halka anlayabilecekleri şeylerin söylenmesini buyurduğu hadisine dayanmaktadır. Zira onlara akıllarının ötesinde bir şey söylenirse sonu fitnedir.⁶⁶⁸

*Kötü söylüyorum akılların ölçüsünde
Ayıp değil, Resul'ün işi de buydu (Mesnevî)*

Ebu Hamid bu psikolojik yaklaşımın dışında, sosyolojik yaklaşımla da bireysel farklılıklar esasından bahsetmiştir. Ona göre bireysel farklılıklar yaratılıştır ve insanın toplumsal yaşamının gereğidir. Zira herkes aynı olsa ve aynı işi yapsaydı yaşam sekteye uğrardı. Bireysel farklılıklar olmalıdır ki insanlar bu farklılara uygun eğitim alabilmelidir. Böylece herkes bir işle uğraşabilir ve insan yaşamında bütün işler yürütülebilir.⁶⁶⁹

Ragıb İsfahanî bu noktayı teyit için Resulullah'ın (s.a.a) sözünü nakletmiştir:

“İnsanlar birbirlerinden farklı oldukları sürece ayakta dururlar ve eğer eşit olurlarsa helâk olurlar.”⁶⁷⁰

7. Zamanla İlerleme Esası

Zamanla ilerleme, ilahi sünnet ve kanundur.⁶⁷¹ Varlığın ve insanın yaratılışı ve de şeriatın koyulması, zamanla ilerleme esasına dayalıdır.

⁶⁶⁴ İhya, 3/ 61.

⁶⁶⁵ A.g.e., 1/ 51.

⁶⁶⁶ A.g.e., 3/ 69.

⁶⁶⁷ A.g.e., s. 61.

⁶⁶⁸ Mirac, s. 111.

⁶⁶⁹ İhya, 2/ 109. Gazzâlî'nin bu yaklaşımı günümüz düşünürlerinde de görülmektedir. Bkz. Azadî ve Terbiyet, Mahmud Senaî, s. 11-12.

⁶⁷⁰ Tafsilü Neşatîn ve Tahsilü Saadeteyn, Ragıb İsfahanî, s. 89.

⁶⁷¹ İhya, 1/ 88.

Varlığın şekillenmesinin ve insanın yaratılışının zamanla olması hususu Kur'an-ı Kerim'de görülebilir.⁶⁷² Resullerin ve ilahi dinlerin, gelişimin zamanla olduğunu bildirmeleri, beşerin toplumsal yaşamının zamanla geliştiği fikriyle uyumludur. Peygamberler dini ve vahyi zamanla aldılar. Risaletlerini tebliğ ederken ve ümmetlerini eğitirken de zamanla ilerlemişlerdir. Nitekim Kur'an, 23 yılda nazil oldu ve zamanla halka tebliğ edildi. Bununla beraber zaman, eğitimin mahiyetinde ve tabiatında vardır. Zaman olmadan tahakkuk etmesi mümkün değildir.

Büyük Müslüman eğitimciler bu esasa kendi eğitim siyerlerinde riayet etmişler, eğitimle ilgili çalışmalarında defalarca buna değinmişlerdir. Örneğin Maverdî, her ilmin bir başı ve sonu, bir mukaddimesi ve esası olduğunu hatırlatmıştır. Öğrenci başlangıç ve mukaddime yapmadan, ilmin sonunun ve esasının peşine düşmemelidir. Eğer böyle yaparsa ne ilmin sonuna varabilir, ne de hakikatine ulaşabilir.⁶⁷³ O, zamanla ilerlenmeyen eğitimi kısır kabul eder.

Gazzâlî zamanla ilerleme esasına karşı genel ve özel yaklaşıma sahiptir. Genel yaklaşımda zamanla ilerlemeden kastı, eğitim sürecinin (kelimenin genel manasıyla) öğrencinin gelişimiyle uyumlu olmasıdır. Gazzâlî'ye göre Allah, zamanla ilerleme,⁶⁷⁴ işlerin sağlamlaştırılması⁶⁷⁵ ve mahlûkun maslahatına riayet⁶⁷⁶ sünnetleri üzerine bütün insanî sıfatlara ve güçlere zamanla ilerleme özelliği bağışlamıştır.⁶⁷⁷ Bununla beraber eğitimci, çocuğun eğitiminde ve korunmasında, çocuğun özelliklerinin ve becerilerinin zamanla ilerlemesi hususuna teveccüh etmelidir. Ebu Hamid, böyle bir ilerlemeyi insan hayatı için gerekli görmektedir. Mesela çocuğun akli, anne rahmindeyken kemâle erecek olursa doğar doğmaz değişecek, hatta varlığı inkâr edecektir. Zira birdenbire daha önce içinde olduğu çevreye hiç benzemeyen bir çevreyle yüz yüze gelecektir. Çocuk bu haldeyken, bedeni bakıma muhtaç olmasına rağmen kundaklanmaktan ve beşiğe konulmaktan dolayı kendini

⁶⁷² Bkz. Kur'an- Kerim, Kainatın yaratılışı: Âl-i İmran: 59; Nisâ: 1; A'raf: 189; İsrâ: 61; Zümer: 6. (Ferheng-i Mevzu'î-yi Kur'an-ı Mecid, Kamran Fanî, Bahauddin Hürremşâhî'den alınıdır.)

⁶⁷³ *Edebu'd-Dunya ve'd-Din*, s. 53.

⁶⁷⁴ *İhya*, 1/ 88.

⁶⁷⁵ *El-Hikmeti fî Mahlukatullah azze ve celle*, Gazzâlî, s. 53; *İhya*, 2/ 357; a.g.e., 3/ 48.

⁶⁷⁶ A.g.e., s. 27.

⁶⁷⁷ *İhya*, 1/ 88; *Tehzibu'l-Ahlâk ve Tathiru'l-A'rak*, Miskeveyh, s. 54 ile karşılaştırınız.



çok aşagılanmış hissedecek. Sanki bunları bilerek yapıyor gibi görünmesi, anne-babanın ona duyduğu sevgiyi de azaltacaktır. Sözün özü, yeni doğanın aklı, nihayetinde katili olacaktır.⁶⁷⁸ Çünkü akla dayanan bir özellik olan davranışta ciddiyet, çocuğun bedensel yetersizliğiyle uyumsuz. Yaratılıştaki çocuğun aklı, bedeni ve eğitilebilirliği uyum içerisindedir. Bu uyumun gereği zamanla ilerlemek ve çocukla beraber çocukluktan çıkmaktır.⁶⁷⁹

Eğer akıl ve şehvet gibi buluş sırasında yavaş yavaş kâmil olması gereken özellikler,⁶⁸⁰ en başından itibaren çocukla beraber olursa Gazzâlî'ye göre onun eğitilmesi imkânsızlaşır. Zira akıl ve şehvet, bağlılık getirir. Kim bir şeye bağlı olursa, o şeyin kölesi olur.⁶⁸¹ Buluş çağından itibaren şehvetin peşine düşen kimsenin eğitilmesi çok zor oluyorken, bu durumun doğduğu andan itibaren başlarsa ne olacağını düşünün.

Bu yüzden Allah, insanın kemâlini bedeninden sonraya bırakmıştır. Şeyh İsrâk'ın deyişiyle kemâle zamanla ve adım adım ulaşılabilir. Kemâle ulaşması mümkün olanın kemâli, bir seferde olmaz.⁶⁸²

Gazzâlî bu esasa özel yaklaşımında, öğretim ve öğretmede zamanla ilerlemeyi kastetmiş ve eserlerinde defalarca bunu işlemiştir. Örnek olarak ilimlerin öğretimi dediğinde şuna değinmiştir: Ne zaman kendi nefsinle uğraşmayı, onu temizlemeyi, iç ve dış günahlardan kurtarmayı başarırsan, kifayî vacipleri öğrenmeye başla ve bunu yaparken zamanla ilerlemeye riayet et.⁶⁸³

Gazzâlî ilimlerin dereceleri ve mertebeleri olduğuna inanıyor ve öğrencilere, ilimleri önem sıralamasına göre öğrenmelerini,⁶⁸⁴ ehem ve mühim (en önemli ve önemli) kaidesine dikkat etmelerini ve bir ilmi olması gerektiği gibi öğrenmeden, diğer bir ilme geçmemelerini tavsiye ediyor.⁶⁸⁵ Çünkü Ebu Hamid, ilimlerin birbirine bağlı olduğuna ve her birinin, diğer ilme ulaşmak için bir yol olduğuna inanıyor.⁶⁸⁶ O, İbn Haldun'dan⁶⁸⁷

⁶⁷⁸ El-Hikmet, s. 23.

⁶⁷⁹ Saadet ve'l-Es'ad, Amiri Nişaburî, Müçteba Minuyî, s. 358 ile karşılaştırınız.

⁶⁸⁰ İhya, 1/ 88.

⁶⁸¹ Kimya, 2/ 155.

⁶⁸² Mecmua-yı Musannifat, Şeyh İsrâk, 3/ 350.

⁶⁸³ İhya, 1/ 39-40.

⁶⁸⁴ İhya, 1/ 52; Mizan, s. 129.

⁶⁸⁵ İhya, 1/ 52.

⁶⁸⁶ A.g.e.

⁶⁸⁷ Mukaddime, s. 533-534.

önce, eğitim ve öğretimde başarının, öğretim ve öğretme sürecinde sıralamaya ve zamanla ilerlemeye dikkat edenlere ait olduğunu söylüyor.⁶⁸⁸ Gazzâlî bu görüşü teyit için “Kendilerine kitap verdiğimiz kimseler (den bazısı) onu, hakkını gözeterек okurlar.”⁶⁸⁹ ayetine değiniyor ve ayetin kastının, bir ilmi öğrenmeden ve ona amel etmeden ondan vazgeçmek ve başka bir ilimle uğraşmamak olduğunu ekliyor.⁶⁹⁰

Ebu Hamid öğretmenlerden de, öğretim sürecinde zamanla ilerleme esasına riayet etmelerini, öğrencinin öğrenme gücünü dikkate almalarını; ayrıca hızlı öğretimden ve öğrencinin idrak edebileceğinden fazlasını vermekten kaçınmalarını istiyor. Öğretimde ve öğrencilerin derslerinin ilerlemesinde bu esası mülâhaza etmelerini söylüyor.⁶⁹¹

Gazzâlî zamanla ilerleyen öğrenmeyi peygamberler için bile gerekli görerek şöyle diyor: Hak Teâlâ'nın zâtını tanımak için zamanla ve adım adım ilerlenmelidir. Önce onun fiillerini tanımalı, fiillerini tanıdıktan sonra sıfatlarına varmalı, sıfatlardan da Hak Teâlâ'nın zâtıyla aşına olunmalıdır. Nitekim Resulullah (s.a.a) böyle zamanla ilerledi. Yani önce Hak Teâlâ'nın fiillerini müşahade etti ve şöyle dedi:

“Azabından affına sığınırım.” Sonra ilerledi, sıfatları müşahadeye ulaştı ve şöyle dedi: “Hoşnutsuzluğundan, rızana sığınırım.” Sonra sıfatları görmenin ilerisine geçti, zâtı gördü ve şöyle dedi: “Ben Sen'i yeterince övemem, ancak Sen kendi nefsini layıkıyla övebilirsin.”⁶⁹²

Öyleyse öğretim sürecinde daha kolay olandan başlanmalı, sonra kolay olan öğretilmeli, daha sonra zor olan ve en sonda daha zor olan üzerinde çalışılmalıdır.⁶⁹³

Daha kolay —————> Kolay —————> Zor —————> Daha zor

Evet, adım adım çatıya çıkılır.

⁶⁸⁸ İhya, 1/ 52.

⁶⁸⁹ Bakara: 121.

⁶⁹⁰ İhya, 1/ 52.

⁶⁹¹ A.g.e., s. 57-58.

⁶⁹² Cevâhir, s. 47-48. Gazzâlî'nin sözlerinin irfanî olduğu açıktır. Zira Hak Teâlâ'nın zâtı ne görülebilir, ne de tanınabilir.

⁶⁹³ İhya, 1/ 52.



8. Düşünce ve Davranışın (Batın ve Zahir) Karşılıklı Birbirini Etkilemesi Esası

Bu esası incelemeden önce şunu hatırlatalım. Her ne kadar Gazzâlî bu esasta davranış ve davranışın kalp (düşünce) üzerindeki tesirine özel teveccüh gösterse de, bunun yanında düşünceden, ruhtan ve davranışa olan tesirinden de bahsediyor. Bu faal bağın iki taraflı olduğunu söylemesi ise onu günümüzün aşırı davranışçılarından ayırıyor.

Bir de Gazzâlî'nin düşünce ve davranışta (bâtın ve zahir) karşı taraftan etkilenildiğini söylerken kastı, bunların ışığın artması veya azalmasıyla gözbebeğinin küçülmesi veya büyümesi türünden tepkiler olduğu değildir. Bu tür irade dışı refleksler, hiçbir şekilde bu esasın alanında değildir. Gazzâlî doğal ve ani davranış ve tepkiler ile –bu esasın kapsamına giren- aklî ve iradî sülûk arasına fark koymuş ve her birini ayrı ayrı şerh etmiştir.⁶⁹⁴

Bu esas, Gazzâlî'nin insanbilime Kur'anî yaklaşımının temelidir. O, Kur'an-ı Kerim'e tâbi olarak insanı beden ve ruhun bir bileşimi kabul eder.⁶⁹⁵ Beden, insanın topraktan, salt maddi ve ölümlü olan parçasıdır. Ruh ise insanın hakikati ve esasıdır.⁶⁹⁶ Onun ilâhî ve ölümsüz olan parçasıdır.⁶⁹⁷ Beden ve ruhun birbiriyle bağı vardır ve bu bağ, bu esası açıklamaktadır.

Bu bağın hakikati ve niteliğiyle ilgili, Gazzâlî'nin döneminde revaçta olan birkaç öğretiyi vardı.⁶⁹⁸

Ebu Hamid ruh ve beden bağının şaşırtıcı ve aralarındakinin çark hareketi türünden bir ilişki olduğunu düşünüyor. Zira beden yaprakları (davranış, zahir) zorluk ve sorumlulukla beraber olsa da kalp (düşünce, bâtın) üzerinde etki bırakıyor. Tekrarlandığında nefsanî sıfatlara ve melekeler dönüşüyor. İnsanın karakterinin bir parçası haline geliyor. Diğer taraftan ruh (bâtın, düşünce) beden (davranış, zahir) üzerinde etki

⁶⁹⁴ A.g.e., 4/ 248.

⁶⁹⁵ *Kimya*, 1/ 15; *Risaletü Ledümiye*, Gazzâlî, s. 61.

⁶⁹⁶ A.g.e., s. 16-17; *Mearic*, s. 21.

⁶⁹⁷ *Mearic*, s. 21; *Kimya*, 1/ 15.

⁶⁹⁸ *Kimya*, 1/ 16. Gazzâlî'ye göre muamele ve mükâşefe ilmi kavramları hakkında daha fazla bilgi için bkz. *İhya*, 1/ 19-22.

birakıyor. Bu etkinin neticesinde, beden zor işleri kolayca yerine getiriyor. Bu çark hareketi ne kadar tekrarlanırsa o kadar ruha işliyor ve sonunda kolay, daha kolay hale geliyor.⁶⁹⁹

Gazzâlî bu tahlili teyit için şunu ekliyor: Bedenin yaptığı her şey, kalbi etkiliyor. İyi olursa kalbin nurunu artırıyor, kötü olursa ruhun bulanıklığını çoğaltıyor. Diğer taraftan kalbe (düşünce, bâtın) yerleşen şeyler de bedeni (zâhir, davranış) etkiliyor. Nitekim Emiru'l-Muminin Ali (a.s) şöyle söylemiştir:

“İman kalpte beyaz ve parlak bir nokta olarak başlar. İman ne kadar artarsa o parlak nokta büyür. Kulun imanı kemâle ulaştığında ise kalp tamamen beyaz ve parlak olur. Nifak ise kalpte siyah bir noktayla başlar. Artıkça siyahlık da artar ve nifak kâmil olduğunda kalp tamamen siyaha dönüşür.”⁷⁰⁰

Gazzâlî'ye göre Resulullah'ın (s.a.a) hareketlerini, duruşunu, sözlerini ve fiillerini izleyen kimselerin zamirlerinin ışıgının sırrı, düşünce ve davranışlarının (zahir ve bâtın) etkileşiminde yatmaktadır.⁷⁰¹

Bununla beraber herkesin şahsiyeti, davranış ve düşüncesinin (bâtın ve zahir) etkileşiminin neticesidir. Şahsiyetin bu iki unsuru, birbirlerini karşılıklı etkilerler. İkisinin de inmesi veya çıkması, bir diğerinin niteliğine bağlıdır. Bu öğretinin yeni psikolojide teyit edilmiş olduğunu hatırlatırım. Edward Lee Thorndike gibi kimseler bundan bahsetmişlerdir.⁷⁰²

Ebu Hamid bu esasa teveccühle çocuğun zâhir ve bâtınıyla (beden ve ruh) ilgili tavsiyelerde bulunuyor. Bunların uygulanması, çocuğun eğitimi ve saadetiyle sonuçlanıyor. Mesela çocukta nefsanî bir sıfat olan hayânın ortaya çıkması, onun davranışlarını etkiliyor; daha efendi ve ciddi oluyor. Bu, çocuğun fikrî buluşa erdiğinin göstergesidir. Bu durumdayken eğitimci, çocuğun bocalamasını engellemeli ve bu psikolojisinden (bâtın) davranışlarını (zahir) iyileştirme yolunda istifade etmelidir.⁷⁰³

Gazzâlî ondan sonra, hepsi çocuğun davranışlarıyla (zâhir) ilgili olan birçok destur veriyor.⁷⁰⁴ Bu yapılması ve yapılmaması gerekenler,

⁶⁹⁹ *İhya*, 3/ 56, 59, 61; *Mizan*, s. 66-67.

⁷⁰⁰ *Mearic*, s. 67.

⁷⁰¹ *İhya*, 3/ 72-73.

⁷⁰² *Talimu Esase ve Münâhece ve Nazariyat*, Ahmed Zeki Salih, s. 260. (Cevanibu Terbiyetu'l-İslamiye, Mikdad Yalcin, s. 452-453'ten alınmıştır.)

⁷⁰³ *Kimya*, 2/ 27-30; *İhya*, 3/ 72.

⁷⁰⁴ *İhya*, 3/ 59; *Kimya*, 2/ 14.



kalbe olan etkisinden dolayıdır. Eğer dikkat edilmezse çocuk kötülüğü huy edinir ve elden gider.

Gazzâlî bu esasın öğretim ve öğrenme konularına dâhil olduğuna inanıyor ve görüşünü ispatlamak için güzel yazı öğretimini örnek veriyor. Güzel yazmayı isteyen kimse, ilk başta büyük zorluklar çekerek zâhirini (davranış ve yazısını) üstadın yazısına benzetmeye çalışır. Bu amel bütün zorluğuyla beraber, yeterince yapılan tekrar sonucu gitgide kişinin zahirinde (elinin hareketi) değişim meydana getirir. Bunun neticesinde nefiste de bir değişim oluşur. Beden ve ruhun (zâhir ve bâtın) çark hareketi doğrultusunda şekillenmiş nefsanî sıfat, elin hareketi üzerinde müesir olur. Bu döngüsel hareketin sürmesi sonucu, güzel yazma, öğrencinin melekesi haline gelir. Artık bu noktadan sonra yok olması çok zordur ve kolayca yapılmaya başlanır.⁷⁰⁵

Eğer öğrenci zâhire göre amel etme yolunu seçip istediği neticeye ulaşmıyorsa bunun sebebi, olması gerektiği kadar alıştırma ve tekrar yapmamış veya alıştırma ve tekrar yaparken muhalefet ve muvafakat esaslarına gerektiği kadar riayet etmemiş olmasıdır. Nitekim bu iki esasa riayet ve yeterince tekrarla beraber istediği neticeye ulaşmıyorsa, sorun benzersizlik esasına uymamak olabilir. Yani bu öğrencinin, o sanatı öğrenme kabiliyeti yoktur.⁷⁰⁶

Öyle görünüyor ki zâhirin (davranış) değişimi, bâtının (düşünce) değişimi için gerekli şarttır. Zâhirin değişimi, başlangıçta asalete ve derinliğe sahip olmayabilir; ama tekrar edilir ve bâtına yerleşirse öğrencinin karakterinin bir parçası olur. Bu durumda davranış (zâhir) bâtından (düşünce) etkilenmiştir, asalete kavuşur ve hiçbir şekilde ortada bir karakter zıtlığı olmaz.

9. Çevrenin Arındırılması Esası

Gazzâlî, tıpkı Câhız, İbn Haldun ve Sâdi gibi, öğrenci üzerinde çevrenin etkisine ciddi anlamda inanan eğitimcilerdendir. O çocuğun pak fıtratlı olduğuna inanır ve şöyle der: Doğduğunda onda hiçbir iyilik ve

⁷⁰⁵ Kimya, 2/ 14-15.

⁷⁰⁶ İhya, 3/ 60; a.g.e., 2/ 230.

kötülük aktif değildir; ama dâhil olduğu çevrede, çeşitli çevresel etkenler, üzerinde etkili olur. Bu eğitimsel etkenler olumlu olursa çocuğun fitratındaki iyi sıfatlar ihya olur, yavaş yavaş aktif hale gelir ve kötü sıfatlar kısır kalır ve ortaya çıkma gelişme imkânı bulamaz. Eğer eğitimsel etkenler menfi olursa iyi sıfatlar kısır kalır, kötü sıfatlar ortaya çıkma ortamı bulur, gitgide aktifleşir ve çocuk kaybedilir. Gazzâlî bu etkilenmenin sebebini, ister istemez diğerlerinden iyiyi ve kötüyü alan insan tabiatında arıyor.⁷⁰⁷ Bununla beraber eğer insanın düşüncelerinin, isteklerinin, etki ve tepkilerinin çoğunun, kökünü çevreden aldığıнын söylenmesi beyhude olmayacaktır.

Gazzâlî özellikle yaşamın başlarının, eğitimsel açıdan çok önemli olduğunu, rol modelleri benimseme dönemi olması açısından bu yıllarda çocuğun eğitimine özel ilgi gösterilmesi gerektiğinin üzerinde durur. Bu yüzden çevrenin her türlü menfi eğitim etkeninden arındırılıp temizlenmesi gerektiğine inanır. Anne-baba ve eğitimcilerden, çocuğun yaşamının başında çevresini haram yiyecekten, kötü sûtanneden, uygunsuz arkadaşlardan, kötü konuşan, obur, hırsız, küstah ve giysileriyle övünen ve aşırı refah içindeki çocuklardan arındırmalarını, çocuğun eğitim muhitini bu menfi etkenlerin kirletmesine engel olmalarını ister. Çocuk biraz daha büyüdüğünde, çevresinin kadın düşkünü kimselerle ve aşk şiirleriyle kirlenmemesine dikkat edilmelidir. Zira ergenler de çevrenin çok etkisi altında kalırlar,⁷⁰⁸ bu etkenler onları yoldan çıkarır.

Kişi oyun, görme, konuşma, duyma gibi çeşitli iletişim yollarıyla çevrenin tesiri altında kalır. Çoğunlukla çevreden etkilenme, istemsizce olur. Bu yüzden Gazzâlî, çocuğun çevresinin menfi eğitim etkenleriyle bulanmasını zararlı görür ve çocukların çevresinin temizlenmesini ister.

10. Tezkiyenin Öğretime Önceliği Esası

Bilgi patlamasının yaşandığı, ilmi eğitim-öğretim dönemi olan günümüz dünyasında, öğretim alanındaki buhranın temel kökenlerinden biri, Avrupa'nın doğduğu çağdan şimdiye dek sürekli ahlâkın ilme kurban edilmesidir. Bu, bugün her zamandan fazla kendisini gösteren, siyasette,

⁷⁰⁷ A.g.e., s. 72-73.

⁷⁰⁸ *Kimya*, 2/ 27-30.



aileda, kültürde, iktisatta, beşer hukukunda, sanatta, cinsellikte, özgürlükte, ahlâkî değerlerde ve eğitim-öğretimde medeniyet erkânını sarsan bir faciadır. ⁷⁰⁹

Gazzâlî ilmi, şehadetten üstün biliyor, ibadetten ileri sayıyor ve nübüvvete benzetiyor. Ona göre ilim kalbin şenliği ve namaz ruhtur. Eğitileni Allah Teâlâ'ya yakınlaştırır. Ancak bedeninin namazının kabul olma şartı kirlerden arınıp temizlenmeyken, ruhun namazının kabul olma şartı da kötü ve kınanmış huylardan arınıp temizlenmedir. ⁷¹⁰

Gazzâlî'nin ilmi övdüğü ve âlimlere peygamberlere denk bir misyon yüklediği doğrudur; ama ona göre ahlâkın, ilimden çok ileri bir mertebesi olduğunu söylemek gerekir. Âlimlere bir misyon veren, ahlâktır. İslamî metinlerde tezkiye, nefis terbiyesi, dinî hikmetler gibi tabirlerle anılan ahlâkî eğitim, Gazzâlî'nin eğitim sisteminin en seçkin cilvelerinden biridir ve doğrudan Kur'an-ı Kerim'den alınmadır. ⁷¹¹

Tezkiyeden kasıt, Mevlânâ'nın deyimiyle dünyevî hikmete karşı dinî hikmetin öğrenilmesidir. Gazzâlî bu kavrama dayanarak âlimleri iyi âlimler ve kötü âlimler diye ikiye ayırmıştır. Gazzâlî âlimlerin bütün kötü sıfatlarını, nefis tezkiyesi yapmamalarına ve dinî hikmetleri öğrenmemelerine bağlar. Bu konuya *İhya-i Ulumi'd-din*'de bir bölüm ayırmıştır. ⁷¹²

Gazzâlî tezkiyesiz öğretimin fesada yol açacağına inanır. Marifetsiz âlimleri, vizyonu olmayan bilginleri ve beceriksiz öğretmenleri hicvederek, onları bozuk tuza benzetir: ⁷¹³

*Bozulan her şeyi tuzlarlar ama
Ne olacak bir gün tuz bozulsa?*

Gazzâlî'nin bu önermeleri kabul edilirse öğretim gerçekleşir ve bu, istenen tezkiyeden önceliklidir gibi bir düşünce zihinlere gelebilir. Ancak Gazzâlî'nin ilimden kastı, marifetbilimde (epistemoloji) geçtiği anlamıyla değildir. İlimden kastı, bilgidir (knowledge). Felsefede her önermenin ister

⁷⁰⁹ Bkz. *İzmetu't-Talimu'l-Muasır ve'l-Hululeha el-İslamiye*, Zağlul Ragıb Neccar, s. 81-90.

⁷¹⁰ *İhya*, 1/ 48-50.

⁷¹¹ Bkz. Bakara: 151, 194, 282; Âl-i İmran: 164; Cuma: 2; Maide: 108.

⁷¹² *İhya*, 1/ 58-81.

⁷¹³ A.g.e., s. 61.

istemez bir bilgiye dayandığı kabul edilmiştir. Öyle ki zihin, her bilgiyi, daha öncesine dayanan bir şekilde tanır. Okullarda alınan bilgi ise zaman ve rütbe açısından, mantıken ne tezkiyeden önce gelir ne de sonra. Bu husus itibarıdır ve insanların öznel yargılarına tabidir. Çeşitli eğitim felsefelerinde de değişkenlik gösterir.

Gazzâlî sadece tezkiyenin, öğretimden daha önce gelmesi gerektiğine inanmakla kalmamış, usulen hakikî ilmin nefis tezkiyesi yolu dışında elde edilmesinin imkânsız olduğunu söylemiştir.⁷¹⁴ Hakikî ilimle günahın bir arada olamayacağına da değinmiştir. Zira kim hakikî ilmin alfabesini öğrenecek olsa, günahın öldürücü bir zehir olduğunu bilecek ve ondan uzak duracaktır. Hakikî ilimden bahseden; ama kınanan huylara sahip kimseler görülecek olursa onların âlim olmadıkları bilinmelidir. Sadece dilleriyle söyleyen ve âlim gibi görünen kimselerdirler.⁷¹⁵ Mevlânâ'nın deyimiyle sözleri, bilge olmayanın dilinden dökülen hikmet harfleri gibidir.

⁷¹⁴ A.g.e., s. 49.

⁷¹⁵ A.g.e.



Altıncı Bölüm: Eğitim Faktörleri

Eğitim faktörü, genel bir eğitim faili kavramıdır. Yani eğitim sürecinin tahakkukunda müessir olan ve eksilmesi veya artmasıyla tahakkuk sürecini değiştiren bütün olgulardır.

Eğitim faktörleri çoktur. Bunların eğitim ortamı, eğitim araçları ve eğitim faili şeklinde üçe ayrılması gerektiğine inanıyorum; ama yapmadan geçmek zorundayım.

İnsanın davranışsal olgularının tahlili ve bunların faktörleri, sebepleri ve kökleri üzerinde araştırma yapmak çok zordur. Maddî olguları etkileyen faktörlerin sınıflandırılmasına ve tahliline benzemez. Bu zorluk –en azından- bir taraftan insan davranışının karmaşıklığından ve çeşitliliğinden, diğer taraftan insanın ruhuna ve davranışlarına tesir eden sebep ve faktörlerin çeşitliliğinden kaynaklanmaktadır.

Batılılar insanın gelişimi ve eğitiminde müessir etkenler hakkında görüş birliğine sahip değillerdir. Bu konuyla ilgili görüşleri çeşitlidir ve ifrata da tefrite de yönelmişlerdir. Örneğin Auguste Comte, Herbert Spencer gibi bazıları ya çevresel faktörleri (enviromental factors) görmezden gelmişler veya kalıtsal faktörleri (hereditary factors) diğer faktörlerden daha müessir görmüşlerdir. John Stuart Mill, John Lock, Hanry George ve Watson gibi bazıları ise ya kalıtsal faktörleri hiçe saymışlar veya daha çok çevresel faktörler üzerinde durmuşlardır.

Bu iki bakış açısı ve de bu iki gurubun görüşlerini bir araya getirmekle yetinen üçüncü bakış açısı, insanın davranışsal olguları üzerinde

müessir faktörler hakkında tehlikeli bir iddiada bulunmuşlardır. İsteyerek veya istemeyerek bâtil bir esasa itibar kazandırdılar. İnsanın ruhunda ve davranışında etkili diğer faktörleri görmezden gelerek aslında cebire yönelmiş oldular. Bu durum özellikle Watson'ın aşırı davranışçı ekolünde açıkça görülmektedir. Ona göre insan davranışı, her türlü zihinsel unsurdan (şuur ve irade gibi) arıdır.⁷¹⁶

Bu üç yaklaşımda öğrencinin iradesinden gaflet edilmiştir. Oysa bu hususun İslamî eğitimde özel yeri vardır. Bir taraftan, eğitimin kalıtım ve çevre ortamı temin edilmiş olsa da öğrenci eğitim sürecinde faal rol alamaz veya almak istemezse, öğretmenin eğitim çabalarının bir yere varmayacağı söylenebilir. Diğer taraftan öğrencinin iradesi faktörünün yardımıyla kalıtsal yetersizliklerin bir kısmı ve çevresel eksikliklerin birçoğu giderilebilir. İnsan kalıtımın ve çevrenin esiri değildir. Böyle bir esaret, yaratılış felsefesine aykırıdır. Dinî eğitimde ve özellikle ahlâk yapısı üzerine kurulu İslamî eğitimde, öğrencinin iradesi unsuru görmezden gelinemez. İrade, ahlâkî eğitimin temel altyapı unsurlarından ve kendini düzeltmede en önemli etkenlerden biri sayılmaktadır. İrade olmadan ahlâk, irfan ve amelî eğitim kapısı kapanır.

Bundan öte birbiriyle –az çok- aynı paralelde olan kalıtım, çevre ve irade faktörlerinin hepsi, diğer bir faktörün devamında ve ona bağlıdır. O da Hak Teâlâ'nın faktörleri oluşturan veya yok eden iradesidir. Onun iradesi olmadan yaprak dahi kımıldamaz.

Bununla beraber kalıtım ve çevreden başka, öğrencinin iradesi, isteği ve Allah Teâlâ'nın isteği, melekler ve vahiy gibi tabiatüstü faktörler de insanın eğitimini ve alınyazısını belirleyicidir. Bunlar olmadan doğru eğitim yolunda bir yere varılamaz.

Eğitimde Kalıtımın Rolü

Kalıtımın Tanımı

Kalıtım için, parçanın ait olduğu bütüne benzemesi denmiştir. Diğer bir deyişle kalıtım, parçanın (mesela çocuğun) yaratılış kalıbı ve beden

⁷¹⁶ Daha fazla bilgi için bkz. *Tarih-i Revanşinâsî*, F.L. Muller, Farsçaya çev. Ali Muhammed Kardan, 2/ 55.



yapısı itibariyle kendi aslına benzer olmasını sağlayan doğal ve karakteristik bir eğilimdir.

Parçanın aslına benzerlik derecesi her zaman aynı değildir. Mesela bazen çocuk, çoğu veya bütün zahiri özelliklerini sadece bir ebeveyninden alır. Bazen de çocukta hem babanın hem de annenin özellikleri vardır. Bazen ise çocuk, zahiri ve batını özellikleri itibariyle anne ve babasına hiç benzemez.

Kalıtım Türleri

Kalıtımın ya türdeşlik yönü vardır veya bireysellik. Türdeşlik yönünde her türün özellikleri, o türe ait bireylere intikal eder. Örneğin kelebekten kelebek doğar, bülbülden bülbül. Bireysel yönde her neslin anne ve babasının özellikleri bir sonraki nesle geçer ve nesebin devamı sağlanır. Bu tür kalıtım üç türlüdür:

1. Bedensel kalıtım: Kan, sinir, yüz şekli, boy uzunluğu, deri, saç ve göz rengi gibi özellikler intikal eder.
2. Ahlâkî kalıtım: Bu kalıtım türü yoluyla anne ve babanın ahlâkî karakter özelliklerinden bazıları çocuğa geçer. Korku veya cesaret gibi.
3. Akli kalıtım: Zekâ ve belli alanlarda kabiliyet türünden akli özelliklerin çoğu, kalıtım yoluyla çocuğa intikal eder.

İslam'ın Kalıtıma Bakışı

İslam, asırlar önce kalıtım olgusunu ciddi biçimde matrah etmiştir. Kalıtımın, aslın cüze zâhirî ve bâtinî özelliklerini intikal ettirmedeki rolünü, daha cenin anne rahmine ilk düştüğü anda etkisinin başladığını, herkesin mutluluğunun veya bedbahtlığının daha cenin döneminde şekillendiğini anlatmıştır. Resulullah'tan (s.a.a) nakledildiği gibi:

“Saîd olan annesinin karnında saîd olur ve yine şaki olan annesinin karnında şaki olur.”⁷¹⁷

⁷¹⁷ Biharu'l- Envar, Muhammed Bâkır Meclisi, 3/ 43.

Bu tür rivayetler, çocuğun karakterinin şekillenmesinde kalıtımın rolünü göstermektedir. Çünkü ceninin saadeti ve şekaveti, bunların içsel faktörlerinin onda oluştuğu anlamına gelir. Bu faktörler çocuğun anne-sinde, babasında, yakın ve uzak ecdadında bulunan iyi ve kötü sıfatlara bağlı olan ve çocuğa intikal eden faktörlerdir. Bunlar, çocuk doğduktan sonra onun saadetine veya bedbahtlığına ortam hazırlarlar. Bu esas üzere Resulullah (s.a.a) eş seçimine dikkat edilmesini tavsiye eder:

“Nutfelerinizi koyacağınız yeri iyi seçiniz. Zira anne ve babanın özellikleri çocuğa geçer.”⁷¹⁸

Rivayette geçen nutfе kelimesiyle genlerin kastedilmiş olması uzak bir ihtimal değildir. Çünkü nutfelerin yeri kısmını açıklarken şöyle demişlerdir: Kastedilen anne ve babanın ahlâkının çocuklara geçmesidir.

İslam’da kalıtımla ilgili önemli bir noktaya daha değinilmiştir. O da geçmişe ait kalıtım veya uzak ecdattan kalıtım konusudur. Günümüzde buna çekinik gen denmektedir. Yani faaliyete geçme ortamı ve fırsatı bulamamış genlerdir ve ortaya çıkma ortamını bulduklarında, sıfatları asıldan parçaya intikal ettirirler.

Bu hakikate işaret eden hadisler arasında İmam Bâkır’dan (a.s) nakledilen bir rivayet şöyledir:

Ensar’dan bir adam Resulullah’ın (s.a.a) yanına geldi ve eşinin namusunu koruduğundan bir şüphesi olmadığını; ama akrabaları arasında da siyah derili kimse olmamasına rağmen zencilere benzeyen bir bebeklerinin olduğunu söyledi. Resulullah (s.a.a) kadına “Sen ne diyorsun?” diye sordu. Kadın namusunu koruduğuna dair yemin etti. Resulullah (s.a.a) bir an düşündü, sonra adama şöyle dedi:

“Herkesin Âdem’le arasında 99 ırk vardır ki her biri soy (u belirlemek) için faaliyet gösterirler. Nutfе rahme oturduğunda o ırkların hepsi harekete geçer ve Allah’tan çocuğun kendisine benzemesini ister. Bu çocuğun sana (veya eşine) benzememesinin sebebi, senin (veya eşinin) uzak ceddinden gelen ve gizli kalmış bu ırklardır.”⁷¹⁹ (Şimdi sende veya eşinde faal olmuş ve uzak ceddinizin sıfatlarının sizin çocuğunuza intikaliyle sonuçlanmıştır.)

⁷¹⁸ Vesailu’s-Şia, Muhammed bin Hasan Hür Âmulî, 3/ 5.

⁷¹⁹ Vesailu’s-Şia, 50/ 128.



Eğitimde kalıtımın tesiri o kadar büyüktür ki Hz. Nuh (a.s) Allah'tan, kötü ve şükretmeyen bir neslin daha doğmaması için, hidayet yolundan gitmeyen kâfirleri yok etmesini istemiştir.

﴿ وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا إِنَّكَ إِن تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا ﴾

“Nuh: Rabbim! dedi, yeryüzünde kâfirlerden hiç kimseyi bırakma! Çünkü sen onları bırakırsan kullarını saptırlar; yalnız ahlâksız, nan-kör (insanlar) doğururlar (yetiştirirler).”⁷²⁰

Ayetten yapılan bu çıkarımı birçok rivayet de desteklemektedir.⁷²¹ Örneğin Hz. Ali (a.s) şöyle buyurmuştur:

“İyi huy, iyi kalıtımın göstergesidir.”⁷²²

Şunları söylememiz gerekir ki:

1. Bu bahsedilenler hiçbir şekilde cebir ve insandan ihtiyarın selbi anlamında değildir. Aksine sıfatların asıldan parçaya intikalinin doğal sürecini anlatmaktadır. İnsanların dikkatini, her ne kadar kendi şahsiyetlerinin ve eğitimlerinin kalıtsal yönünü, yaratılış ve nitelik açısından belirleyemeyecek olsalar da anne-baba makamında kendilerini ıslah etmeleri ve çocuklarına intikal ettirdikleri genlerin menfi özelliklerini azaltmaları noktasına çekmektedir. İnsanlar, kötü bedensel, ruhsal ve ahlâkî özelliklerinin evlatlarına geçmesini önleyerek neslin iyileştirilmesine çalışmalıdırlar. Bu önemli hususun tahakkuku için İslam eş seçiminde çok dikkatli olunması gerektiğini buyurmaktadır. Örneğin yarım akıllı, ayyaş, şehvetperest ve soysuz kişileri eş olarak seçmekten kaçınılmalıdır.

2. Resulullah'tan (s.a.a) aktardığımız saadet ve şekavetle ilgili hadis ve Hz. Nuh'un (a.s) sözleri, saadetin, şekavetin, ahlâkın, küfrün ve imanın yapısal olduğunun beyanı değildir. Bu hususların tahakkuku, kişinin

⁷²⁰ Nuh: 26-27.

⁷²¹ Daha fazla bilgi için bkz. *Tefsiru'l-Kaşif*, Muhammed Cevad Muğniye, 7/ 143; *el-Furkanu fi Tefsiri'l-Kur'an ve's-Sünne*, Muhammed Sadıkî, 29/ 164-166; *Fi Zilali'l-Kur'an*, Seyyid Kutup, 6/ 3717.

⁷²² *Gureru'l-Hikem ve Durru'l-Kelem*, Âmedî, s. 379.

gelişimine, ihtiyarına ve yükümlülüklerine bağlıdır. Bu iki ayetten ve rivayetten, çocukta yapısal ve kalımsal bir ortamın olduğu anlaşılmaktadır. Yani çocukta saadet, şekavet, iyi ve kötü ahlâk, küfür ve iman pasif vaziyettir. Çocuk müsait bir çevrede olursa aktif hale gelirler. Bu süreçte kalıtımın rolü, yapısal ortamı güçlendirmesi ve münasip çevresel şartlarda tahakkuk imkânlarını kat kat çoğaltmasıdır. Diğer bir deyişle çocukta ırsî faktörler, kalımsal ortam yaratırlar ve bu ortamlar, çocuğun içinde bulunduğu çevresel şartlara daha çabuk ve daha iyi cevap vermesini sağlarlar.

Resulullah'tan (s.a.a) nakledilen bir hadiste, kişinin kalıtım kaynaklı saadet ve şekavetinin pasif durumda oluşu beyan edilmiştir:

“Ne mutlu bedbahtken saadetli olana, yazık saadetliken bedbaht olana.” ⁷²³

Yani kişide saadet ve bedbahtlık ortamı vardır; ama diğer eğitim faktörlerinden istifade edilerek bazen ırsî özelliklerinin gerektirdiğinin tam aksi surete çevrilmesi mümkündür.

İbn Sînâ, Miskeveyh, Ragıb İsfahanî, İbn Kayyum Cevziye gibi Müslüman eğitimcilerin görüşlerinde de eğitim ve ahlâkta kalıtımın rolüne değinilmiştir. Örneğin Sâdi şöyle der:

*Aslı cevher olana
Eğitim etki eder
Cevheri kötü olan demiri
Hiçbir cila güzelleştiremez*

Senaî-yi Gaznevî de şöyle demiştir:

*Aslında hata olan kimseden
Ancak eğrilik ve eksiklik çıkar*

Aynı şekilde Nasır Hüsrev de bu konuya değinmiştir:

*Aslı iyi olandan başkasından iyilik gelmez
Eğer tohum kötü olursa verdiği meyve de kötü olur*

⁷²³ Tefsir-i Ruhul-Beyân, Şeyh İsmail Hakkı Bursevî, 1/ 104.



Gazzâlî'ye Göre Eğitimde Kalıtımın Rolü

Ebu Hamid, İslam'da olduğu şekliyle, eğitimde kalıtımın tesirini kabul eder. Gazzâlî eserlerinde asla kalıtım kelimesini kullanmamıştır ama kalıtım kavramı ve inancı, yazılarında açıkça görülür.

Gazzâlî'ye göre kalıtım, iki şekilde etki eder:

1. Kalıtım, bütün kişisel özelliklerin sebebidir. Bu yolla çocuğun saçının rengi ve türü, gözünün rengi ve şekli, burnunun ve kulağının şekli gibi dış görünüş unsurları asıla (anne, baba ve bazen de uzak veya yakın ecdat) benzer.

2. Kalıtım, çocuğun yaratılıştan gelen karakter özelliklerinin sebebidir. Çocuğun huy ve davranış olarak anne ve babasına benzemesiyle sonuçlanır. Çocukta bu özellikler aktif değildir, potansiyel durumdadır. Diğer eğitim faktörlerinin yardımıyla ortaya çıkar ve aktif hale gelirler.⁷²⁴

Gazzâlî ilk türdeki kalıttan kaynaklanan özelliklerin yaratılışının tamamlanmış olduğunu söylüyor. Bunlar kâmilidir ve insanın ihtiyarının dışındadır. Ancak ikinci türdeki kalıttan hâsıl olan özelliklerin, olgunlaşmamış ve tamamlanmamış olgular olduğuna inanır. Bunlar, bazı şartlar sağlanırsa kâmil olabilirler.⁷²⁵

İkinci anlamıyla kalıtım, eğitim üzerinde müessirdir. Gazzâlî bu yüzden eserini okuyanları, çocuklarında kötü kalıtsal özelliklerin ortaya çıkmasını önlemeleri için çaba göstermeye zorlamaktadır.

Gazzâlî bunun için önce kalıtım esasını ispatlamaya çalışıyor. Bunun için önce türdeş kalıttan bahsediyor ve hurma çekirdeğinin ne elma ne de hurma ağacı olmadığını hatırlatıyor. Gereken ilgi gösterilirse hurma ağacı elde edilebileceğini ama hiçbir şekilde hurma çekirdeğinden elma ağacının yetişmesinin mümkün olmadığını söyler. Diğer bir deyişle türdeş kalıtım değiştirilemez ve elma çekirdeğinden hurma, hurma çekirdeğinden elma ağacı üretilmez.⁷²⁶

⁷²⁴ İhya-i Ulumu'd-din, Gazzâlî, 3/ 56.

⁷²⁵ İhya, 3/ 56, ufak bir değişiklik.

⁷²⁶ A.g.e.

Sonra kişisel kalıtımı ispatlamak için kitaba ve sünnete başvuruyor. İyi soyun, bir nimet olduğunu, zira iyi evladın iyi soydan geldiğini ekliyor. Bu yüzden Resulullah (s.a.a) imametini Kureyş'e has olduğunu söylemiştir. Resulullah'ın (s.a.a) şahsı da Âdem soyunun en güzel soyundan gelmektedir.⁷²⁷

Gazzâlî'ye göre bütün bunların kaynağı, parçanın ahlâkının ve davranışının kökünün asıla dayanması ve aslın salahının, parçanın salahını sağlamasıdır. Zira Allah Teâlâ şöyle buyuruyor:

﴿وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا﴾

“Babaları da iyi bir insandı.”⁷²⁸

Bu Kur'anî işaretin ve Gazzâlî'nin sözünün taşıdığı diğer anlam, parçanın kötü olmasının da aslın kötü olmasına dayandığıdır. Nitekim Nuh suresi 26 ve 27. ayetlerde bundan bahsediliyor:

﴿وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا إِنَّكَ إِن تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا﴾

“Nuh: “Rabbim! dedi, yeryüzünde kâfirlerden hiç kimseyi bırakma! Çünkü sen onları bırakırsan kullarını saptırırlar; yalnız ahlâksız, nan-kör (insanlar) doğururlar (yetiştirirler).”

Ebu Hamid bundan sonra kişisel verasetin önemini ve çocuğun karakterini belirlemedeki rolünü beyan etmek için bu konuyla ilgili nebevî öğütlerden bazılarını naklediyor. Resulullah'ın (s.a.a) şu buyruğunu aktarıyor:

“Nutfeleriniz için seçim yapın çünkü damar (ırk) öldürücüdür.”⁷²⁹

⁷²⁷ İhya, 4/ 105.

⁷²⁸ Kehf: 82.

⁷²⁹ İhya, 2/ 41; Kimya, 2/ 376.



Murtaza Zübeydî bu hadisin şerhinde şöyle diyor: “Kastedilen, evladın anneye ve annenin akrabalarına (da) götürdüğüdür.”⁷³⁰ Yani annenin ve ecdadının özellikleri de çocuğa geçer. Yine Resulullah (s.a.a) şöyle buyurmuştur:

“Güzel yüzlü ve soyu kötü kadınlardan sakının. Onlar çöplükte yetişen yeşillik gibidirler (asaletleri yoktur).”⁷³¹

Ayrıca akrabalarla evlenmeyin,⁷³² seçim yaparken gözü açık olun⁷³³ gibi tavsiyelerde bulunmuştur. Gazzâlî, bu nebevî sözlere dayanarak eşin sâlih,⁷³⁴ soyu temiz,⁷³⁵ mümin⁷³⁶ ve güzel⁷³⁷ olması gerektiğini söyler. Ayrıca kız evlatların çirkin, kötü huylu, zayıf imanlı ve kendi vazifelerine teveccüh etmeyen kimselerle evlendirilmemesi üzerinde duruyor.⁷³⁸ Gazzâlî bunların esas olduğunu, görmezden gelinmesinin reva olmadığını söylüyor.⁷³⁹ Zira bu esaslara riayet edilmesi, beğenilmeyen kalıtsal faktörlerin, çocuğun şahsiyetinin şekillenmesinde ve gelişmesinde etken olmasını engelleyecektir.

Eğitimde Çevrenin Rolü

Çevre Faktörü Kavramı

Çevre faktöründen kasıt kişinin (öğrencinin) dışındaki bütün olgulardır. Bunlar, cenin olarak yaşama başladığı andan itibaren onu etkiler. Diğer bir deyişle çevre faktörü, insanın alanına giren ve onda bir tepki yaratan bütün olgulardır. Bununla beraber insanın gelişimiyle, kendisini etkileyen çevresel faktörlerin çeşitliliğinin ve kapsamının da artacağı söylenebilir.

⁷³⁰ *İthafu's-Sadeti'l-Muttakin bi-Şerhi Esrarı İhya-i Ulumu'd-din*, Murtaza Zübeydî, 5/ 349.

⁷³¹ *İhya*, 2/ 41; a.g.e., 4/ 105; *Kimya*, 2/ 376.

⁷³² *İhya*, 2/ 41.

⁷³³ A.g.e.

⁷³⁴ A.g.e.

⁷³⁵ A.g.e.

⁷³⁶ A.g.e.

⁷³⁷ *İhya*, 4/ 105; *Kimya*, 2/ 374-375; *Mizanu'l-Amel*, Gazzâlî, s. 98-100.

⁷³⁸ *İhya*, 28/ 41.

⁷³⁹ A.g.e.

Çevresel Faktörlerin Türleri

Çevresel faktörler sayısızdır. Bunları insan harici faktörler ve insan kaynaklı faktörler diye ayırabiliriz.

1. İnsan harici faktörler: Bu faktörler ya tabiidir veya tabiatüstü. Tabii faktörlerden kasıt, insanın yaşadığı yerin havası, suyu ve coğrafi durumudur. Tabiatüstü faktörler ise madde ve madde kaynaklı olmayan hususlardır. Bu faktörlerin başında Allah gelir.

Tabii faktörler insanın eğitim ve öğretimi üzerinde iki şekilde müessir olurlar. Biri insan iradesine dayanmayan faktörlerin, yani çevrenin hava, su ve iklim gibi özelliklerinin etkisidir. Eskiden beri bu etkinin varlığı kabul edilegelmiştir. Örneğin Aristo,⁷⁴⁰ Farabî,⁷⁴¹ Cahiz,⁷⁴² İbn Haldun⁷⁴³ bu etkiyi kabul etmişlerdir. İkincisi ise insan iradesine dayananlardır. Bu türde, insan tabiatı öğretimin konusu ve ibret aynası kabul eder.

Tabiatüstü faktörlerin insanın şahsiyeti ve kaderi üzerindeki tesirine inanç, bütün ilahi dinlerin ve özellikle de İslam'ın inanç temellerindenidir. Bunu incelemek, felsefi, kelâmî ve Kur'anî meseleleri incelemeyi gerektirir ki bu, yaptığımız çalışmanın boyutunu aşar.

2. İnsan kaynaklı faktörler: Bu faktörler Allah'ın isteğine paraleldir ve karakter yapısını ve eğitimi etkileyen en önemli faktörlerdendir. Tabii faktörlerin rolünü yok edebilir veya etkisini azaltabilir, insanların kaderini değiştirebilir. Nitekim Resulullah (s.a.a) şöyle buyurmuştur:

“Zamane kara gün, kara gün zamane olabilir.”⁷⁴⁴

Kaderdeki bu değişim, insanların şahsiyeti ve eğitimi üzerinde etkili olan insan kaynaklı faktörlerin sonucudur. Bunlar, kalıtsal faktörleri bile etkisiz kılabilirler.

Eğitim üzerinde müessir olan insan kaynaklı en önemli faktörler ev, okul ve toplumdur. Bu üç faktör, en eski medeniyetlerden ta günümüze

⁷⁴⁰ Siyaset, Aristo, Farsçaya çev. Hamid İnayet, s. 297.

⁷⁴¹ Siyaset-i Medeniyye, Ebu Nasr Muhammed Farabî, Farsçaya çev. Seyyid Cafer Seccadi, s. 38.

⁷⁴² El-Hayavân, Câhiz, 4/ 135.

⁷⁴³ Mukaddime, İbn Haldun, s. 86; Muhammed Pervin Gunabadi, 1/ 48.

⁷⁴⁴ Tefsir-i Ruhu'l-Beyan, 1/ 104.



sürekli ilgi odağı olmuş ve insanların eğitimi ve karakterleri üzerindeki rolü hep konuşulmuştur.

İslam'da aile yapısının, sahip olduğu önemden ziyade kutsallığı vardır. İslam, aile teşkilinin felsefesinden bahseder, çocuğun ruhsal sağlığı açısından ailenin rolü üzerinde durur, ailenin çocuğa karşı vazifelerini hatırlatır, anne, baba ve çocukların birbirlerine karşı vazifelerini ve sorumluluklarını sayar, aileyi zayıflatan etkenlere dikkat çeker, ailede eğitimin usulünü ve yöntemlerini anlatır. Aynı şekilde ilim, âlim, öğretim, öğretme ve öğrenci kavramları çok fazla işlenir. Öğretimin eğitimsel değerine ve rolüne, öğretim usulüne, yöntemlerine ve hedeflerine değinir. İslam, topluma da teveccüh eder. Öyle ki İslam'da toplumsal ahlâk, bireysel ahlâktan daha mühimdir ve daha çok bunun üzerinde durur. Zira İslam'ın toplumsal ve bireyler üstü bir mahiyeti vardır. Toplumdan kaçmayı ve toplumla çatışmayı men eder.

Müslüman eğitimciler ve âlimler de bu husustan gaflet etmemişler, menzil edinme, ilmin değeri, eğitim-öğretim âdâbı, siyaset gibi konular içinde işlemişlerdir. Bu konu hakkında –özellikle içinde bulunduğumuz yüzyılda- araştırmalar yapmışlar, hatta kitaplar yazmışlardır.

Gazzâlî'nin Çevresel Faktörler Hakkındaki Görüşü

1. İnsan Harici Faktörler

a) Tabii faktörler

Ben Gazzâlî'nin eserlerinde, tabii coğrafik faktörlerin insanın şahsiyetini ve eğitimi etkilediğine dair bir işaret görmedim; ama bulmamam, olmadığı anlamına gelmediğinden, Gazzâlî'nin bu konuda sessiz kaldığını da iddia etmiyorum.

Gazzâlî'nin, tabiatın öğretim ve marifet üzerindeki rolüne inayeti tamdı. İnsanları seyahat etmeye davet ediyordu. Daha önceki konularda bundan bahsedildiği için tekrar üzerinde durma lüzumu görmüyoruz.

b) Tabiatüstü faktörler

Gazzâlî'ye göre tabiatüstü faktörlerin, insanın yaşamı, şahsiyeti ve eğitimi üzerinde kesinlikle tesiri vardır. Bu öğretisi Gazzâlî'nin varlıkbilim,

evrenbilim ve marifetbilim görüşlerinde kendini gösterir. Gazzâlî'nin vahdet-i vücuda inandığını söylemiştik. (Açıklaması ikinci bölümde yapıldı.) Vahdet-i vücuda göre varlıkta (kelimenin mantıksal anlamıyla) Allah'tan başka bir şey yoktur ki bir şeyin etkeni olabilsin. Her şey ondandır, hatta her şey odur. Diğer bir deyişle her şey onun cemalinin gölgesindedir, herkes ondandır ve herkes ona doğru, hatta onun kendisidir. Ondandır başka hiçbir şey hakikaten var değildir, her şeyin varlığı onun varlığının nurunun gölgesindedir.⁷⁴⁵

Gazzâlî'nin bu varlıkbilim görüşü, evrenbilim görüşünü de etkilemiş ve nedenselliği inkâr etmesiyle sonuçlanmıştır. Bu öğretiyeye göre olgular arasında sebep-sonuç ilişkisinin zarureti mantıklı değildir. Hiçbir olgu, zorunlu olarak diğer bir olgunun sebebi olamaz. Olgular arasında böyle bir bağın olduğunu varsaymak, bir tür şirk ve fiillerde tevhid inancını ihlaldir.

İnsanlar yanlışla düşerek olgular arasındaki yakınlığı, sebep-sonuç bağı diye tefsir ediyorlar. Dünya ve olgular arasındaki irtibatı yanlış anladıklarının farkında değiller. Onlar hep pamuğun ateşte yandığını, susayan kimsenin su içerek susuzluğunu giderdiğini gördüler. Ancak cansız birer olgu olan ve varlıklarını Allah'tan alan ateş ve suyun elinden hiçbir şey gelmediğini bilmiyorlar. Sözüün özü pamuk ateşsiz de yanabilir ve susayan, su içmeden de susuzluğunu giderebilir. Yakan ve susuzluğu giden Allah'tır. Elbette bazen bu işleri meleklerine bırakır. Yani hiçbir olgunun, bizzat bir etkisi olamaz.

Bununla beraber insanın yaşamında, şahsiyetinin oluşmasında ve eğitiminde asıl olan Allah'tır, geri kalanlar ise vesiledir. Sebepleri yaratan da yok eden de odur. Olguların özellikleri ona döner.⁷⁴⁶

Gazzâlî'nin tabiatüstü faktörlerin insanın yaşamı, yaratılışı ve eğitimi üzerindeki rolüne dair üçüncü görüşü, marifetbilimsel öğretilerdir. Önceki iki öğretinin kabulüne dayalıdır. Bu esasa göre ilim ve marifet Allah'a aittir. İnsan nefsi hazır olduğunda ondan bir kıvılcım gönderilir. Hakikî ilim, keşif ve şuhuddan doğar. Gazzâlî bunu ledünnî ilim diye adlandırır ve ilahi bir hediye olarak görür. (Açıklaması yapılmıştır.)

⁷⁴⁵ Kimya, 1/ 4.

⁷⁴⁶ Tehafütü'l-Felasefe, Gazzâlî, Macit Fahrî baskısı, s. 195-200.



2. İnsan Kaynaklı Faktörler

a) Aile

Aile ortamı, çocuğun eğitiminin başladığı ilk ve en önemli yuvadır. Karakter yapısı burada şekillenir. Çocuk, ailesinin eğitim kültürüne uygun biçimde yetişir.⁷⁴⁷ Çocuk, kendi ailesinin eğitim medeniyetinin temsilcisidir. Bu yüzden Müslüman eğitimciler “Çocuk, kendi ailesini gösteren bir aynadır. Huyu ve davranışları, ailesinin ahlâk ve davranış kültürünün bir yansımasıdır.”⁷⁴⁸ demişlerdir.

Ailede çocuğun yeri: Gazzâlî'nin önerdiği aile düzeninde ve eğitim felsefesinde çocuğun seçkin bir yeri vardır. Gazzâlî çocuğu, evliliğin kaçınılmaz ve istenmeyen neticesi olarak görmüyor. Ona göre çocuk, aile kurmanın temel ve asıl hedefidir. Diğer unsurlar –her ne kadar önemli olsalar da- ayrıntıdır ve onun varlığının devamında yer alır.⁷⁴⁹ Resulullah (s.a.a) şöyle buyurmuştur:

“Kadınlarınızın en iyileri doğurgan ve sevecen olanlardır.”⁷⁵⁰

“Çirkin doğurgan kadın, güzel doğurgan olmayan kadından daha iyidir.”⁷⁵¹

Gazzâlî'nin görüşünün karşısında, evliliğin esas hedefinin cinsel içgüdülerin karşılanması, şehvetin yatıştırılması ve haz elde edilmesi; çocuğun da bunun doğal sonucu ve gereği olduğunu söyleyen kimselerin görüşleri vardır. Gazzâlî bu inancın yanlış olduğunu söyler ve kesinlikle bu görüşe karşı çıkar. Evliliğin asıl hedefinin ve birinci hikmetinin de çocuk olduğu üzerinde durur.⁷⁵²

Gazzâlî evladı, ilâhî nimetler arasında sayıyor. Evladın, ailenin yardımcı gücü olduğunu, anne ve baba için huzur kaynağı ve Allah'a yaklaşma vesilesi olduğunu söylüyor.⁷⁵³ Sâlih olursa ailenin alınının akı olur ve onlar için dua eder. Hatta evlat, sâlih olmasa bile anne-baba hakkında

⁷⁴⁷ Mizan, s. 101.

⁷⁴⁸ El-İrşad ve't-Talim, yazarı bilinmiyor. (Tarih-i Amuzeş der İslam, Ahmed Şelebî, Farsçaya çev. Muhammed Hüseyin Sakit, s. 173'ten alınmıştır.)

⁷⁴⁹ İhya, 2/ 24-26.

⁷⁵⁰ A.g.e., s. 26.

⁷⁵¹ A.g.e.

⁷⁵² A.g.e., 2/ 27.

⁷⁵³ A.g.e., 4/ 104.

ettiği dua kabul olur.⁷⁵⁴ Gazzâlî'ye göre anne ve baba, evladı kendi varlıklarının devamı gibi görürler. Sanki ölümlerinden sonra kendi nesillerinde yaşamları sürmektedir.⁷⁵⁵ (Beşinci bölüme bakınız.)

Evlada karşı anne-babanın mesuliyeti ve vazifeleri: Anne ve babanın bu büyük nimet (evlat) karşısında bazı mesuliyetleri ve vazifeleri vardır. Bunlardan bir kısmını bu bölümde Gazzâlî'nin dilinden aktaracağız ve geri kalanını sekizinci bölümde işleyeceğiz.

1. Anne ve baba birbirlerine karşı olabildiğince yumuşak ve affedici olmalı, birbirlerinin haklarına riayet etmeli, aile kurumunu korumaya çalışmalı ve aileyi dağıtmaktan kaçınmalıdırlar.⁷⁵⁶ Bu, boşanmanın nahoşluğuyla ilgili felsefelerdendir.⁷⁵⁷ Aynı şekilde kocasız kadınların sabırlı olmaları, evlenmeyip çocuklarını eğitmeleri yerinde bir davranış olur. Bu o kadar çok önemlidir ve eğitimsel felsefesi o kadar derindir ki Resulullah (s.a.a) şöyle buyurmuştur:

“Allah benden önce birisinin cennete girmesini haram kılmıştır. Ancak o gün ben sağdan bakarım ve bir kadının benden önce cennetin kapısına doğru gittiğini görürüm. “O nasıl benden önce gidebiliyor?” dediğimde derler ki “Bu iyi ve güzel bir kadındı ve babası ölmüş çocukları vardı (evlenmedi) ve büyüyüp yetişene kadar onların yanında sabretti. Allah onun bu yaptığını böyle ödüllendirdi.”⁷⁵⁸

2. Anne ve babanın, evliliğin felsefesini unutmamaları, çocukların onlara, hiç günahı olmayan, kabiliyetli, ne tarafa götürülse o tarafa gidecek ve nasıl eğitilse ona göre meyve verecek birer emanet olduklarını hatırlamaları gerekir. Bununla beraber en başından onun eğitimine dikkat etmeleri, ona edep öğretmeleri, ahlâkını güzelleştirmeleri, iyi alışkanlıklar kazandırmaları ve her türlü menfi eğitim etkenlerinden ve kötü değerlerden korumaları gerekir.⁷⁵⁹

3. Anne ve baba çocuğun eğitiminde ihmalkârlık yaparlarsa mesul olacak ve Allah'a hesap vermek zorunda kalacaklardır.⁷⁶⁰

⁷⁵⁴ A.g.e., 2/ 26.

⁷⁵⁵ A.g.e., s. 28.

⁷⁵⁶ A.g.e., s. 42-60.

⁷⁵⁷ A.g.e., s. 55-56.

⁷⁵⁸ A.g.e., s. 59.

⁷⁵⁹ A.g.e., 3/ 71.

⁷⁶⁰ A.g.e.



4. Anne ve baba, çocuğu hoş olmayan bir tepkiye zorlayacak şekilde davranmamalıdır. Ebeveynin davranışlarının zarafeti, evladın davranışlarında anormalliğin ortaya çıkmasını önlemede yapıcı bir role sahiptir. Resulullah (s.a.a) şöyle buyuruyor:

“Allah, evladının iyilik üzere olmasına yardımcı olan babaya rahmet etsin.”

Gazzâlî de şöyle diyor: “O, kendi kötü davranışıyla evladını asi olmaya sevk etmeyen kimsedir.”⁷⁶¹

5. Yeni doğan çocuklarına karşı şer’î âdâp ve sünnetleri uygulamak, anne ve babanın vazifesidir. Örneğin ona iyi bir isim vermeli, onu sünnet ettirmeli, akikesini unutmamalı, kulağına ezan ve ikame okumalı ve ağzını hurma ile açmalıdırlar.⁷⁶²

6. Anne ve baba, çocuğun ruhsal açıdan sağlıklı olmasını sağlayacak şekilde davranmalıdırlar. Örneğin çocuğa sevgi göstermeli,⁷⁶³ onu öpmeli,⁷⁶⁴ ona kötü sözler söylememeli,⁷⁶⁵ çocukların arasında hakka uymayan ayırım yapmamalı ve hediye verirken denkliği korumalı,⁷⁶⁶ çocuklarının eğitim-öğretimi için çaba göstermeli,⁷⁶⁷ çocuktan gücünün yettiğinden fazlasını istememeli,⁷⁶⁸ onun eğitimiyle ilgilendiği için üzerine minnet yüklememeli,⁷⁶⁹ evladı temiz ve helali-haramı bilen bir sütanneye emanet etmeli,⁷⁷⁰ kendileri de çocuğu helal yoldan beslemeli ve evlatlarını haram yemenin kötü ahlâkî-davranışsal sonuçları hakkında bilgilendirmelidirler.⁷⁷¹ Öyle davranmalıdırlar ki çocuk, doğduğu temiz fitrat üzere kalabilmelidir.

⁷⁶¹ A.g.e., 2/ 217; *El-Edebu fi'd-Din*, Gazzâlî, s. 114.

⁷⁶² A.g.e., 2/ 53-54.

⁷⁶³ A.g.e., 2/ 59.

⁷⁶⁴ A.g.e., 2/ 217-218.

⁷⁶⁵ A.g.e., s. 59.*

⁷⁶⁶ A.g.e.

⁷⁶⁷ A.g.e., s. 26.

⁷⁶⁸ *El-Edep*, s. 114.

⁷⁶⁹ A.g.e.

⁷⁷⁰ *İhya*, 3/ 72.

⁷⁷¹ *Minhaccu'l-Ârifin*, Gazzâlî, s. 128.

7. Kız ve erkek çocuk arasında fark gözetmemelidirler. Biri olunca sevinip, diğeri olunca üzülmemelidirler. Nice erkek çocuk sahibi olanlar vardır ki keşke böyle bir oğul yerine kızım olsaydı, derler. Bundan öte, kız çocuğunun selameti ve huzuru daha fazladır. Ayrıca kız çocuğunu eğitmenin ödülü, oğlan çocuğunu eğitmekten daha fazladır.

b) Okul

Gazzâlî eserlerinde okuldan ve diğer öğretim çevrelerinden bahsetmemiştir; ama ilim, öğretim, öğretme, öğretmen, öğrenci ve ders konularından bahsetmiştir. Bu, onun açısından eğitim sürecinde okulun, öğretmenin ve öğrencinin oynadığı rolün önemini göstermektedir. Şüphesiz Gazzâlî'nin öğretmen ve öğrenci hakkındaki sözlerinin ve görüşlerinin bir araya getirilmesi ve tahlil edilmesiyle, okulun eğitimsel değeri ve eğitim sistemindeki yeri ile ilgili görüşleri anlaşılabilir. Zira bunların hepsi, okul veya benzeri bir öğretim çevresinin olduğu varsayımına dayanmaktadır. Bununla beraber böyle bir araştırma yapmıyorum ve burada sadece araştırmam sonucunda ulaştığım, Gazzâlî'nin gözünde öğretmenin vazifeleri ve öğretmenlik âdâbı konusunu inceliyorum.

Eğitim sürecinde öğretmenin yeri, vazifeleri ve önemi: Daha önce söylendiği gibi, Gazzâlî öğretmeni, öğrenciye sonsuz hayat bağışlayan manevî babası olarak görür. Ona göre eğer öğretmen olmazsa, öğrencinin babasının varlığı da yok olur. Bunun için öğretmenin öğrenci üzerinde, anne-babadan daha çok hakkı vardır.⁷⁷²

Gazzâlî öğretmenin bu özel konumunu açıklamak için şunları ekliyor: Bir taraftan insan, yeryüzündeki en yüce varlıktır ve diğer taraftan insanın varlığının en yüce parçası kalbidir (ruhudur). Öğretmenin işi, öğrencinin varlığının en yüce parçası olan kalbiyledir. Onu kemâle ulaştırmak, temiz kalmasını sağlamak ve Hak Teâlâ'ya yönlendirmek ister. Bundan da öte Gazzâlî'ye göre öğretmenlik, bir yönüyle Allah'a tapma, bir yönüyle de Allah'ın halifeliğidir. Zira Allah ilmi ki onun en has özelliklerindendir, öğretmene sunmuş ve onu ihtiyacı olanlara dağıtması hususunda özgür bırakmıştır. Bununla beraber öğretmen, Allah ile kullanı

⁷⁷² İhya, 1/ 55.



arasında vasıtaadır. Onları ilim yardımıyla Hak Teâlâ'ya yakınlaştırır. Gerçekten bundan daha üstün bir makam olabilir mi? ⁷⁷³

Gazzâlî, öğrenen, öğrendiğine amel eden ve başkasına öğreten kimse-
nin, göklerin melekûtunda övgüyle anıldığına inanır. Böyle bir kimse
ışığı kendisinden olan ve diğerlerini aydınlatan güneş gibidir. ⁷⁷⁴

Gazzâlî'ye göre kendisini öğretme işine adanmış öğretmen, çok bü-
yük bir işe baş koymuştur. Bu işin âdâbı vardır ve öğretmenin bu âdâba
uyması gerekir. ⁷⁷⁵ Çünkü öğrencilerin gözü ve kulağı ondadır. Yani öğ-
retmen, öğrenciler için tam bir davranış örneğidir. Onun iyi saydığı, öğ-
rencilerin gözünde de iyidir ve onun kötü saydığı, öğrencilerin gözünde
de kötüdür. ⁷⁷⁶

Öyleyse öğretmen, önce kendisinden başlamalı, kendisini ıslah ede-
rek öğretmenliğe layık hale getirmeli, âdâba uygun davranmalıdır. Adap,
öğretim sürecinde yaveri ve başarılı olma şartlarındandır. Öğretmenin
bağlı kalması gereken âdâplar arasında şunları sayabiliriz: ⁷⁷⁷

1. Öğretmen öğrenciye karşı bir baba gibi olmalıdır. Resulullah (s.a.a)
şöyle buyurmuştur:

“Doğrusu ben sizin için evladı karşısında baba gibiyim.”

Gazzâlî'nin bu sözünden, öğretmenin öğrencisine karşı şefkatli, il-
gili, affedici, fedakâr, sadık, tok gözlü olması ve onun hayrını istemesi
gerektiği anlaşılıyor.

2. Öğretmenin öğretime karşı yaklaşımının uhrevî olması gerekir.
Yani yerle ilgili ilimlerin bile semavî olduklarını düşünmeli, onları öğre-
tirirken Hak Teâlâ'nın hoşnutluğunu, kendisinin ve öğrencilerin uhrevî sa-
adetini kazanmayı amaçlamalıdır. Eğer böyle bir motivasyonla öğretmeye
çalışırsa eğitim muhiti, öğrenciler arasındaki muhabbet ve işbirliğiyle do-

⁷⁷³ A.g.e., s. 135.

⁷⁷⁴ A.g.e., s. 55.

⁷⁷⁵ A.g.e.

⁷⁷⁶ El-Edeb, s. 92.

⁷⁷⁷ Bu konuyu biraz tasarrufla şu kaynaklardan aktardık: *İhya*, 1/ 55-58; *İhya*, 2/ 231; *Kimya*, 2/ 26-28; *El-Edeb*, s. 92; *Bidâyetu'l-Hidâye*, Gazzâlî, s. 79; *Mizan*, s. 136-140; *Mekâtib-i Farsi-yi Gazzâlî*, s. 82.

lacaktır. Eğer öğretime maddi motivasyon hâkim olursa eğitim muhitinde kıskançlık ve kindarlıktan başka bir şey bulunabilir mi?

3. Öğretim ibadet olmasının yanı sıra risalettir. Bunu bir iş sanmak gerekir. Peygamberler, risaletlerini yerine getirdikleri için insanlardan bir şey beklemiyor:

﴿وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾

“Buna karşılık sizden hiçbir ücret istemiyorum. Benim ücretim ancak âlemlerin Rabbi olan Allah’a aittir.” ⁷⁷⁸

Bunu sadece Allah için yapıyor ve Allah’tan gayrisından bir ücret istemiyorlardı. Öğretmen de öğretim işinde maddi hedefleri bir kenara bırakmalı, Allah’tan başkası için iş yapmamalı, peygamberlik gibi olan kutsal öğretim işini para-pula, zorbalığa, hileye kurban etmemelidir. Böyle yapmazsa ziyan eder. Uzun kulaklı hayvana binmek yerine, bu hayvanı sırtında taşıyan kimseye benzer. Bu da yoldan çıkmak ve akılsızlıktan başka bir şey değildir.

4. Öğretmen, öğrencisinin ahlâkî yol göstericisi olmalıdır. Tahsiliyle ilgili müşavere ve yönlendirmede ihmalkârlık yapmamalıdır. Örneğin ondan, ilimleri öğrenirken zamanla ilerleme ve kolaydan zora doğru hareket esasına uymasını istemelidir. Mukaddimeyi ve ön hazırlıkları öğrenmeden esas ve zor ilimleri öğrenmeye geçmemesini tembihlemelidir. Aynı şekilde öğrencilerinin öğretim felsefesine teveccüh etmek, gerektiğinde bunları düzeltmek de öğretmenin işidir. Örneğin bir talebenin ilminin dünya tuzağına düştüğünü görürse, özel şartlarla onu irşat etmeli, niyetini temizlemeye çağırmalıdır. Öğretim ve öğretmenin ibadet olduğu, bu yüzden Allah’tan başkası için olmaması gerektiği felsefesini ona kabul ettirmelidir.

5. Öğretmen ilim öğretmek haricinde, öğrencinin ahlâkî eğitimine de teveccüh göstermelidir. Bu iş için dolaylı yöntemlerden istifade etmeli ve açıkça söylemekten olabildiğince kaçınmalıdır. Zira açıkça söylemek, öğrenciyi küstahlaştırır. Bunun sonunda eğitim sürecinde öğretmenin

⁷⁷⁸ Suara: 109.



iktidarını, güvenilirliğini ve sözlerinin nüfuzunu azaltır, öğrenciyi de pervasızlaştırır. Gazzâlî muhabbet yoluyla eğitimi, tembîh, kınama ve azarlama yoluyla eğitime tercih etmektedir.

6. Öğretmen eğitim-öğretim felsefesine ve ilim öğretimine inayet göstermelidir. Her ilmin kendi yerinde faydalı ve öğrencilere lazım olduğunu unutmamalıdır. Kendisinin öğretmediği dersleri, öğrencilerin gözünde değersizleştirmemeli veya daha az önemliymiş gibi göstermemelidir. Öğretmen, ilimlerin birbirleriyle aralarında bağ olduğunu, bazılarının diğer bazılarına bağlı olduğunu, bir kısmının insanı Allah'a yakınlaştırdığını, diğer bir kısmının bu yolda elinden tuttuğunu bilmelidir.⁷⁷⁹

7. Öğretmen, amaçladığı hedeflerine ulaşabilmek için öğretim usullerine riayet etmeye dikkat etmelidir. (Bu konu altıncı bölümde ayrıntılı şekilde işlenmişti.)

8. Gazzâlî öğrencilerin taklit etme psikolojisine de teveccüh etmiştir. Öğretmenlerin, eğitim muhitlerinde rol modeli olduklarını çok iyi bilmektedir. Bu yüzden öğretmenin sözleriyle davranışlarının uyumlu olması ve yaptıklarının söyledikleriyle tenakuz içinde olmaması gerektiği üzerinde durmuştur. Zira öğrenci ilk önce öğretmenin davranışlarına meyleder, sonra sözlerinden istifade eder. Yani ahlâkî açıdan öğrenciler üzerinde öğretmenin davranışı, sözlerinden kat kat fazla etki eder. Her halükârda öğretmenin sözleri ve davranışları arasındaki uyumsuzluk, iki karaktere sahip olduğunu gösterir. Bu durum eğitimde bazen telafi edilemez zararlara sebep olur. Öğretmenin bütün eğitim çabalarını bir anda yok edebilir. Gazzâlî ilim ile amelin uyumlu olması konusuna o kadar ehemmiyet verir ki bu hususta şöyle der:

Amelsiz ilim deliliktir, ilimsiz amel ise yabancılık.⁷⁸⁰

Eğer amel, ilme aykırı olursa gelişmeyi engeller.⁷⁸¹

9. Öğretmene yakışan, eğitim muhitinde metanetini ve vakarını korumasıdır. Bunun için imajını şakayla ve gevezeliklerle bozmaması, öğrencilerin yanında birbirlerine kötü şeyler söylemelerine veya birbirleriyle

⁷⁷⁹ İhya, 1/ 51-52.

⁷⁸⁰ Ferzendnâme, Zemime-i Mekâtib-i Farsî, s. 82.

⁷⁸¹ A.g.e., s. 58.

kavga etmelerine izin vermemesi lazımdır. Bir de öğretmene yakışmaya-
cak şekilde davranmamalıdır.

10. Öğretmen, öğrencilerin ahlâkî bozuklukları ve yanlış davranış-
ları karşısında sabırlı olmalı, bir-iki kez –özellikle de gizli olarak- yaptık-
larını görmezden gelmelidir. Ancak tekrar ederlerse onları ilk önce giz-
lide uyarmalı ve öğüt vermelidir. Edeplenmezse tehdit etmelidir. Bu da
fayda etmezse bedensel tembihte bulunulabilir. Elbette ölçülü olmalı, aşırı-
ya kaçmamalı ve şer’î sınırlara riayet etmelidir.

11. Öğretmen asla öğrencilerin yanında diğer öğretmenler hakkında
kötü konuşmamalı, yaptıkları hatayı bile söylememelidir. Bu hem gybet
ve haramdır, hem de öğretmenlerin iktidarını ve güvenilirliklerini zedeler.
Öğrencilerin öğretmenlere karşı cüreti artar. Yapılan hataların çirkinliğini
ortadan kaldırır ve öğrenciler o hatayı rahatça yapmaya başlarlar.⁷⁸²

Hatırlatma:

1. Düşünce ehli, Gazzâlî’nin dilinden (biraz tasarrufla) naklettiği-
miz şeylerin, öğretim psikolojisinde kabul edilmiş usullerle uyumlu ol-
duğunu fark etmiştir.

2. Bu konuların çoğunun uygulama yönleri çok kuvvetlidir.

3. Her konudan, üzerinde düşünölmeye değer birçok konu çıkarı-
labılır.

c) Topluluk (Dostlar gurubu)

Gazzâlî toplumsal faktörlerin, insanın karakterinin oluşması, geli-
şimi, eğitimi ve kaderi üzerindeki rolüne özel teveccüh göstermiş ve çe-
şitli açılardan bunları incelemiştir.

⁷⁸² Öğretmenlerin vazifeleri ve öğretmenlik âdâbiyla ilgili daha fazla bilgi için bkz. Zariatu
ila Mekarimu’s-Şeria, Ragıb İsfahânî; el-Edebu’s-Sağir ve’l-Edebu’l-Kebir, İbn Mukaffa;
Adabu’l-Muallimin ve’l-Müteallimin, İbn Sahnûn; Risaletu’l-Mufasssalatu’l-Ahvalu’l-
Müteallimin ve Ahkamu’l-Muallimin ve’l-Müteallimin, Kabusî; Edebu’d-Dunya ve’d-
Din, Ebu’l-Hasan Maverdî; Kanatiru’l-Hayrat, Ebu Tahir İsmail bin Musa Ceytali...



Bu faktörlerin en ön planda olanı, dostluk gruplarıdır. Toplumsal yaşam gerçekte insanlar arasında bir tür etki ve etkilenmedir. Yani toplumsal yaşamda kişi hem diğerlerinden etkilenir, hem de diğerlerini etkiler. Dostluk, bu etki ve etkilenmenin kurumlaşmış, bazen de duygusal boyutu olan şeklidir. Toplum psikolojisinde buna iletişim denir.

Edebiyatta dostluk, dost edinme, insanların şahsiyeti ve kaderi üzerinde dostluğun ve dostların rolü, iyi ve kötü dostların özellikleri gibi konular çokça işlenmiştir. Şiirlerde, hikâyelerde, ahlâk ve eğitim konulu edebiyat türlerinde bunun örneklerine rastlanmaktadır.

Ebu Hamid dostlukları, kurulma şekillerine göre ikiye ayırıyor: İradeye bağlı olmayan ve tesadüfen oluşan dostluklar ve iradeye bağlı ve öngörüyle oluşan dostluklar. Gazzâlî çeşitli dostlukları inceleyerek, dostluğun insanların karakterlerinin ve huylarının dengliği neticesinde kurulduğu sonucuna varıyor. Bu dengliğin sadece dostluğun kurulması için değil, devamı için de zarurî olduğunu söylüyor ve şöyle ekliyor: Tecrübe ve müşahade, dengliğin lüzumu esasını ispat ediyor. Kendi öğretisinin doğruluğunu teyit etmek için bazı rivayetler aktarıyor. Örneğin Resulullah'ın (s.a.a) şöyle buyurduğunu naklediyor:

“Eğer bir mümin, içinde yüz münafık ve bir müminin olduğu bir meclise girse, en sonunda mutlaka müminin yanına oturur ve eğer bir münafık, içinde yüz müminin ve bir münafığın olduğu bir meclise girse sonunda o münafıkla beraber olur.”

Gazzâlî bu hadisin şerhinde şöyle diyor: Bu rivayet, her varlığın kendine benzeyenlere eğilimli olduğunu anlatıyor. Sonra meseleyi daha iyi açıklamak için, Mevlânâ'nın şu beytini hatırlatan noktalar zikrediyor:

*Şu yeryüzündeki, gökyüzündeki her zerre
Kehribar gibi kendi cinsini çekmede*⁷⁸³

Dostluk gurubu, aralarında var olan benzerlikler vasıtasıyla, dışardan teşviğe ve harekete geçirmeye gerek kalmadan bir araya gelir ve sağlam bir bağ kurar. Tabiatları, taklit ve benzeme esasına göre birbirinden çok

⁷⁸³ Mesnevî, Mevlânâ Celaleddin Rûmî, çev. Mehmet Kanar, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, c. 6, s. 742.

etkilendiği için, farkında olmadan birbirlerinin sıfatını alırlar ve ahlâk ve davranışları değişir.⁷⁸⁴

Gazzâlî dostluk ve dost seçme esasını lüzumlu görür; ama herkesle dost olunamayacağı ve olunmaması gerektiği üzerinde ayak direr. Nitekim Resulullah (s.a.a) şöyle buyurmuştur:

“İnsan birlikte olduğu kimsenin huy ve davranışına yönelir. Öyleyse kiminle dostluk ettiğinize dikkat edin.”

Yani insan kendisinden daha iyi olanla dost olmalıdır ki kemâli ona etki etsin ve daha iyi olabilsin.⁷⁸⁵ Arkadaşlar, özellikle ergenlik döneminde en müessir eğitim faktörüdürler. Bu alanda o kadar etkili olabilirler ki bilmeden ve istemeden kalıtımın, ailenin ve eğitim çevresinin etkilerini havaya uçurabilir ve eğitim meydanındaki tek unsur haline gelebilirler. Bu yüzden Gazzâlî –diğer Müslüman eğitimciler gibi- arkadaş seçiminde akıllı olunması, bazı özelliklerin aranması, belli ölçüler belirlenmesi ve bunlara göre arkadaş seçiminin yapılması gerektiği üzerinde durur.

Ebu Hamid’e göre bunlara ilaveten akıllı, iyi huylu olan ve fasık, biddatçı ve dünyaya karşı haris olmayan kimselerle arkadaş olunmalıdır.⁷⁸⁶

Akıllıdan kasıt –kendi kendine veya öğretimle- işleri olduğu gibi anlayabilen kimsedir. Akıl, insanın sermayesi ve işlerin esasıdır. Ahmak ve nadan kimsenin arkadaşlığından hayır gelmeyeceği bilinmelidir. Sonu ayrılık, kaçış ve pişmanlıktır. Hz. Ali (a.s) şöyle buyuruyor:

“Nadan kimseyle birlikte olmayın ve ondan kaçın. Ne çok cahil, akıllılarla oturdu da onları helâk etti.”

Çünkü insan birisiyle oturduğunda onunla ölçülür. Eşya birbirlerine benzer ve birbirleriyle ölçülür. Kalpler birlikte olurlarsa birbirlerine delil olurlar.

Ancak sadece akıl yeterli değildir. Akıllı olup her şeyi olduğu gibi algılayabilen ama öfke, şehvet, cimrilik ve korku gibi kötü huyların baskın gelmesinden ötürü nefis-i emareye kölelik yapan ve bildiklerini

⁷⁸⁴ İhya, 2/ 173.

⁷⁸⁵ A.g.e., Farsçaya çev. Harezmi, s. 372.

⁷⁸⁶ İhya, 1/ 171; Bidaye, s. 80-82, biraz değişiklikle.



görmezden gelen niceleri vardır. Bunun için aklın yanında güzel huylu olmak da şarttır.

Fâsık, günah üzerine ısrar eden kimsedir. Böyle bir kimse dostluk kurmaya layık değildir. Zira Allah'tan korkan kimse, günahı tekrarlamaz. Allah'tan pervası olmayan ise baştan sona şerdir. İnsan böyle birinin dostluğuna sırtını dayayamaz. Allah da fâsıklarla dostluğu men etmiştir.⁷⁸⁷

Bidat ehliyle arkadaşlık tehlikelidir; çünkü bidati, diğerlerini de etkisi altına alır, uğursuzluğu yanındakilerin de yakasına yapışır. Akıl, kendisinden uzaklaşılması gereken bidatçıyla bağ kurulmasını kabul eder mi?⁷⁸⁸ Dünyaperestler de arkadaşlık etmeye layık değildirler zira arkadaşlıkları, insanı dünya düşkünü yapar. Bu yüzden dünyayı sevenlerle arkadaşlık etmek mekruhtur,⁷⁸⁹ demişlerdir.

Ebu Hamid sözlerini daha fazla tekit etmek için Hz. Cafer Sâdık'ın (a.s) şöyle buyurduğunu ekliyor:

“Beş kimseyle dostluk reva değildir: Yalancı, ahmak, cimri, korkak ve fâsık. Zira yalancı, hakikatleri ters gösterir; ahmak sadece ziyan verir; cimri ihtiyacın olduğunda yüz çevirir; korkak durması gereken zamanda kaçır; fâsık, insanı hiç uğruna satar.”⁷⁹⁰

Gazzâlî gerçekçi bir bakış açısıyla şöyle diyor:

Eğer insan okulda ve camide iyi özelliklere sahip bir arkadaş bulamadıysa önünde iki yol vardır: Ya inzivaya çekilip selamette olursun veya halkın arasına karışsın; ama herkesle ahlâkî şahsiyetine uygun şekilde arkadaşlık edersin. Arkadaşlar üç gruptur: Uhrevî dostun olanlar, bunların dindar olmaları yeterlidir; dünyevî dostun olanlar, bunlarla arkadaşlık etmen için gerekli şart güzel huylu olmalarıdır; basit ve selamdan ibaret arkadaşlıklar, bunların şerlerinden, fitnelerinden ve kötülüklerinden korunman yeterlidir.⁷⁹¹

Ebu Hamid eğitimle ilgili tavsiyelerinde kötü arkadaşın zararları üzerinde fazlasıyla durmuştur. Çocuğun anne, baba ve öğretmeninden, onu kötü arkadaştan ve kötülerle arkadaşlık kurmaktan alıkoymalarını

⁷⁸⁷ Kehf: 28; Necm: 29; Lokman: 15; Tâ-Hâ: 16.

⁷⁸⁸ İhya, 2/ 170-171.

⁷⁸⁹ A.g.e., s. 173.

⁷⁹⁰ A.g.e.

⁷⁹¹ Bidaye, s. 82.

istemiştir. ⁷⁹² Gazzâlî çocuğu kötü arkadaştan uzak tutmayı, eğitimin aslı ve esası bilir. ⁷⁹³ “Ey inananlar! Kendinizi ve ailenizi, yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten koruyun.” ⁷⁹⁴ ayetine işaret ederek şöyle der:

Çocukları ateşten korumak, onu kötü arkadaşlardan uzak tutmak, ⁷⁹⁵ refah düşkünü ve nazla niyazla büyütölmüş çocuklarla, ⁷⁹⁶ aşk şiirleriyle meşgul olanlarla ⁷⁹⁷ ve edepli konuşmayanlarla ⁷⁹⁸ oturup kalkmasını engellemek demektir.

d) Eğitimde Bireysel Faktörlerin Rolü

Gazzâlî eğitim sürecinde bireysel faktörleri önemli görür ve bazı kitaplarında öğrencinin uyması gereken âdâp ve vazifeleri sayar. Bu âdâp ve vazifeler, çocukların anlayışından ve gücünden ötedir. Gazzâlî bu tavsiyelerde ahlâkî bir yaklaşım güder. Sözleri, sorumluluk hisleri gelişmiş ve tahsil konusunda kendi kaderini belirleyebilecek, balıg ve reşit öğrencileridir.

Ebu Hamid bir öğrencinin uyması gereken birçok âdâp ve vazifenin olduğunu söylüyor; ama sadece on vazifeyi açıklıyor. Bunların özeti şu şekildedir: ⁷⁹⁹

1. Öğrencinin en önemli vazifelerinden biri, ruhunu her türlü kirden ve kötü huydan arındırmasıdır. Gazzâlî bununla ilgili şöyle diyor: İlim ruhun namazı, kalbin şenliği ve ruhun Allah’a yakınlaşmasıdır. Zâhirî ibadet, bedeninin kirlerden temizlenmesi olmadan sahih olmaz. Ruhun namazı da sadece ruh kötü huylardan arındırılırsa doğru olabilir. Resulullah (s.a.a) şöyle buyurmuştur:

“Dinin yapısı temizlik üzeredir.”

Elbette kastedilen, iç ve dış temizliktir. Başka türlü mü mümkün değildir. Nitekim Allah, “Müşrikler ancak bir pisliktir.” ⁸⁰⁰ buyurmuyor

⁷⁹² İhya, 3/ 72-73; Kimya, 2/ 27-28.

⁷⁹³ İhya, 3/ 73.

⁷⁹⁴ Tahrim: 6.

⁷⁹⁵ İhya, 3/ 72.

⁷⁹⁶ A.g.e., s. 72.

⁷⁹⁷ A.g.e., s. 73.

⁷⁹⁸ A.g.e.

⁷⁹⁹ A.g.e., 1/ 48-55; Mizan, 125-136.

⁸⁰⁰ Tevbe: 28.



mu? Bir müşrikin bedeni ve elbisesi son derece temiz olabilir; ama temizlik hem beden, hem ruhen olmalıdır. Bu vazife, tezkiyenin öğretimden öncelikli olması esasına dayanır. Altıncı bölümde bu konu işlenmişti. Gazzâlî'ye göre aslında ruh temizlenmeden, saadete ulaştırılan ilim elde edilemez. Maneviyat olmadan ilimde ilerleyen kimselerin, zâhîrî ilimden başka bir şey öğrendikleri ve kelime oyunu yapmaktan öteye geçtikleri sanılmasın.

2. Kur'an-ı Kerim'de "Allah insanın içine iki kalp koymamıştır."⁸⁰¹ buyrulur. Yani bir kalpte iki sevgili olmaz. Bununla beraber öğrenci, tahsil döneminde öğrencilik dışında her şeyden elini eteğini çekmelidir. Böylece düşünce gücünü birkaç konuya bölmemiş ve hakikate ulaşmaktan geri kalmamış olur. Bütün benliğini ilme vermelisin ki biraz ilme kavuşabilesin. Gazzâlî'nin bu tavsiyesi, altıncı bölümde işlenen muhalefet esasını hatırlatmaktadır.

3. Öğrencinin üstadına karşı vazifelerinden biri, onu büyük görmesi, ona emir vermemesi, öğretim sürecinde kendisini onun ellerine bırakması ve hastanın doktorunu dinlediği gibi üstadının emirlerini dinlemesidir. Öğrenci, hikmetin müminin yitiği olduğunu ve ilmin tevazu ve üstadı can kulağıyla dinlemekle elde edileceğini bilmelidir. Gazzâlî'nin bu sözleri, altıncı bölümde işlenen öğretmen iktidarı ve güvenilirliği esasına uygundur.

4. Gazzâlî öğrencinin tahsilinin başından sonuna kadar –ister dünyevî ister uhrevî ilim tahsili olsun- o ilmin usul ve mukaddimelerini geçmeden, ihtilaflı ve şüpheli meselelerinden uzak durmasını, bunlara girmeyi, o dalda nisbeten bir görüşe sahip olduğu zamana bırakmasını tavsiye eder. Aksi takdirde tahsilinde başıboşluğa ve gevşekliliğe düşer. Öyleyse başlangıçta üstadın yol ve yöntemiyle yetinmesi daha iyi olacaktır. Ancak üstadının müstakil bir ilmî şahsiyetinin ve kendine özgü görüşlerinin olmadığını, sadece başkalarının sözlerini aktardığını anlarsa ondan kaçınmalıdır. Bir kör, nasıl başka bir körün yürümesine yardım edebilir ki? Bu görüş, altıncı bölümde işlenen zamanla ilerleme esasına dayanmaktadır.

⁸⁰¹ Ahzab: 4.

5. Öğrenci bütün övülmüş ilimlerle genel olarak aşına olmalıdır. Bütün ilimlerin felsefesi, hedefi ve yöntemi hakkında bilgi sahibi olmalıdır. Ömrü ve imkânları yettiğince bazılarında hoca olmalıdır. İlimler hakkında genel bilgiye sahip olmanın faydalarından biri, öğrencinin bilmediği için bazı ilimlere düşman olmaması ve ilimlerin bir zincirin halkaları ve birbirlerinin yaveri olduklarını anlamasıdır.

6. Bir ömür bütün ilimleri öğrenmeye yetmeyeceğinden, aralarında en iyi olanlar öğrenmeye çalışılmalıdır. Bütün ilimlerden bir koku almakla yetinmeli, değerli ömür saadete ulaştıracak ve bütün ilimlerin gâyesi olan ilme adanmalıdır. O ilim ise Allah'ı doğru tanımadır. Bu ilim, bütün ilimlerden daha üstündür. Diğer tüm ilimler bu ilme hizmet ederler, bu ilim başka ilme hizmet etmez. Öğrenciler, doğru ilimden kastının kelimelerin abartmaları olmadığını bilmelidirler. Kastım, Allah'ın temiz kalplere yansıttığı ilim kaynaklı yakındır.

7. Bir ilimde kemâle ulaşmadan başka bir ilme geçmemek öğrencinin vazifesidir. Zira ilimlerin zarurî olarak tertibi ve düzeni vardır. Her biri, bir diğerine geçmek için basamaktır. Başarılı öğrenci, tahsildeki bu düzene ve zamanlama ilerlemeye dikkat eden öğrencidir. Bu tavsiye de zamanla ilerleme esasını hatırlatmaktadır.

8. Gazzâlî öğrenciyi, ilimlerin felsefesi üzerinde araştırma yapmaya davet etmektedir. Böylece hangi ilmin daha üstün olduğunu anlayabilir. Öğrenciye yol göstermek için ilimlerin şeref ve üstünlüğünün iki unsuruna bağlı olduğunu eklemiştir: Biri semeresi, ikincisi de dayandığı delildir. Örneğin doktorluk, semere itibarıyla matematikten daha üstündür. Matematik ise dayandığı delil itibarıyla doktorluktan daha üstündür. Bununla beraber netice itibarıyla en üstün ilim, Allah'a, meleklerle, semavî kitaplara ve peygamberlere dair ilimdir.

9. Öğrenci ilmini dünya tuzağı olarak kullanmamalıdır. İlim ağıyla, makam, mevki, mal, mülk avına çıkmamalıdır. İlim ve öğrencilikle ulaşılmak istenen hedef, ruhu faziletlerle süslemek, nihai hedef ise Allah'a yaklaşmak olmalıdır. Böyle olması için iradesinin çoğunu ahiret ilmine yönlendirmelidir. Bununla beraber diğer ilimlere tahkir gözüyle bakmaması gerekir. Çünkü hedefi Allah olan bütün ilimler değerlidir ve uhrevî ödülü vardır.



10. Öğrencinin, ilimlerin nihaî hedefine göre yerini bilmesi gerekir. Böylece maksadına daha yakın ve kendisini maksada ulaştırmada daha önemli olanı seçebilir. Diğer bir deyişle öğrenci, nihaî hedefine çıkan merdivende, ilimlerin konumunu bilmeli ve kendisini nihaî hedefe daha çabuk ve daha çok yaklaştıracak olanlar üzerinde çalışmalıdır.

Gazzâlî eğitim ve öğretimin nihaî hedefinin Allah'a yaklaşmak veya likaullah olduğuna inanıyor (ileride ayrıntılı şekilde işleyeceğiz) ve ilimlerin, nihaî hedefe yönlendirme haysiyeti açısından üç grup olduğunu hatırlatıyor:

- a) Tamamen dünyevî olan ve hazırlık rolü oynayanlar. Fıkıh ve doktorluk gibi.
- b) İnsanı süsleyen ve nisbeten yücelten ilimler. Ahlâk ilmi ve nefis tezkiyesi gibi.
- c) Allah'ın ve meleklerin sıfatlarından ve fiillerinden bahseden tabiatüstü ilimler. Mükâşefe ilimleri gibi. Gazzâlî'ye göre öğrencinin gerçekten saadetini sağlayacak olan, üçüncü gruptaki ilimlerdir. Öğrencinin öğretim programında daha çok ve asıl olarak bunlara inayet edilmelidir.

Türkiye Caferileri Sitesi
www.caferilik.com

Yedinci Bölüm: Eğitimin Hedefleri

Hedef, insanın yapılanmış davranışının altyapılarından ve oturmuş etki ve tepkilerinden biri olduğundan, büyük filozoflar, psikologlar, sosyologlar, eğitimciler ve diğerleri, kendi ilimleri ve marifetleri ölçüsünde, insanın davranışsal olgularının hedeflerini incelemişlerdir. Örneğin eğitim filozofları, düşünce ve eserlerinin önemli bir bölümünü eğitim-öğretim hedefleri üzerinde araştırmaya ayırmışlardır. Bu yolla hedefin tanımını ve ehemmiyetini anlatmaya çalışmışlardır. Hedefin mahiyetinden ve tabiatından bahsetmişlerdir. Hedefleri seçme ölçüsünün, bunu belirlerken kullanılacak kaynakların ne olduğunu hatırlatmışlardır. Hedeflerin özelliklerini, hedeflerin çeşitli kıstaslara göre nasıl sınıflandırılacağını araştırmışlar ve sonunda kendi eğitim felsefelerine göre eğitimin hedeflerini açıklamışlardır.

Bu yüzden bu bölümde, Gazzâlî'ye göre eğitimin hedeflerini incelemeden önce bu meselelerden bir kısmına –kısa da olsa– değinmemiz, konuya iyi bir zemin hazırlayacaktır.

İnsan Davranışında Hedefin Önemi ve Konumu

Aslında insan aklı, bir işe başlamadan önce o işin hedefini olabildiğince dikkatli ve açık biçimde belirlemesini gerektirir. Böylece belirlediği hedef veya hedeflere ulaşabilmesi için müessir olan yöntemleri, araçları ve faktörleri temin edebilir. Yapacağı işin başlangıcının, gidişatının ve sonunun nasıl olacağını bilir. İnsanın açık ve belli bir hedefin peşinde olmadan bir işe başlaması, karanlıkta sıkılan kurşuna benzer. Böyle bir amelin



muhakkak bir neticesi vardır; ama hedefi yoktur. Neticede kararsızlık, kafa karışıklığı, iş bilmezlik ve başarısızlıkla sonuçlanır.

Hedef, davranışlarımızın gayesi ve yaptıklarımızın akli olan en güçlü yönüdür. Hedef insanın irade ve isteğinin tecellisi ve de davranışsal olgularının ayrılmaz parçasıdır.

Hedef Kavramı ve Hedefin Mahiyeti

Hedefi hangi kavram ve anlamla ele alırsak alalım, kaçınılmaz olarak şu iki unsurdan oluşur:

1. Hedef, fiil üzerine tahakkuk eden şeydir. Bu unsuru açıklarken iki noktaya değinmemiz gerekir:

a) Fiilin kendisi, fiil olduğu için hedef olamaz ve olmamalıdır.

b) Fiil üzerine tahakkuk eden her şey hedef değildir. İnsanın davranışları üzerine tahakkuk eden şey, yani davranışların sonuçları iki türdür: Biri netice, diğeri ise hedeftir.

Netice: Davranış olgusunun zorunlu, tabii ve cebrî (felsefi anlamıyla) sonucu ve eseridir. Netice genellikle değer özelliği ve hukuksal özellik taşımayabilir. Çoğunlukla kesin olarak öngörülemez. Neticenin tahakkuku, ihtiyar sahibi failin istek ve iradesinin dışındadır. Tahakkuk etmesi için gerekli şart veya şartlar oluştuğunda gerçekleşir. Örneğin nehirde karşıya geçmek için kürek çeken birinin kaslarında sorun oluşabilir, cildi güneşten yanabilir, yanma sonucu güç kaybedebilir ve susayabilir, kürekleri kırılabilir veya suya düşebilir, kayığın hareketinden dolayı su yüzeyi dalgalanabilir. Bunlar ve daha onlarca diğer durum, zorunlu ve istek dışı, kayıkçının işi üzerinde tahakkuk edebilir. Bunlara hedef denmez ve bunların hepsinin veya bir tanesinin meydana gelmesi, hiçbir şekilde kayıkçının etkilenmesine ve yenilgi duygusuna kapılmasına sebep olmayacaktır.

Hedef: Hedef, neticenin aksine, insanın irade ettiği ihtiyarî etki ve tepkilerinin sonucudur. Gerçekleşmesi veya gerçekleşmemesi, faili hakkında değerlendirme yapmak için bir ölçüdür. Hatta bazen gerçekleşmemesi, istenen ve akli olan sonucu (hedefi) elde edene dek, faili işe yeniden başlamaya, belki de sürekli tekrara zorlamaktadır.

2. İstenen hedef ve buna odaklı davranış arasında bir uyum vardır. Öyle ki her işten ve her yöntemden, her hedefi gerçekleştirmesi beklenemez ve beklenmemelidir. Bununla beraber istenen ve amel arasındaki uyuma riayet edilmezse, istenen ve amaçlanan hedef gerçekleşmeyecektir.

3. Hedef, faili kendisine doğru motive eder. Bu motivasyon, onun meylinin ve iradesinin değişmesine sebep olur ve faili, hedefe ulaşmak için gerekli olan vesile ve yöntemleri seçmeye zorlar. Ameli gerçekleştirmeye motivasyonunun, meylinin ve iradesinin hedef, hatta hedefin bir parçası bile olmadığı son derece açıktır.

Motivasyondan başlayan, hedefi şekillendiren ve faili işi yapmaya iten hareketin seyri, nöropsikolojik ve karmaşık bir süreçtir. Belli bir ölçüde zekâ ve tecrübe gerektirir. En az iki merhalesi vardır:

a) Hedefin tahakkuku sürecinde etken olan çevresel faktörler dikkate alınmalıdır. Böylece motivasyon ve çevrenin durumu arasındaki tepki düzeyini ölçmek için bir kriter elde edilir. Bu yolla vaziyetin, hedefin tahakkuku için ne kadar uygun olduğu ortaya çıkar.

b) İşin sonunu doğru öngörebilmek için benzer tecrübeler hakkında bilgi sahibi olmak. Geçmiş tecrübelerden edinilen bilgi açık olmalıdır ki kişiye konunun özünü ulaştırabilsin, bu yolla şu anda içinde bulunduğu benzer süreç için öngöründe bulunabilsin ve münasip yöntemleri ve vesileleri seçebilsin. Örneğin çocuk, kor halinde bir kömür parçası görür; ama ona dokunmanın hakikatini ve derinliğini tasavvur edemez. İşin sonucunu öngöremediğinden, onu eline almayı ister. Kor halindeki kömür parçasını ellemenin hakikati ve derinliği, onun renginde veya şeklinde gizli değildir, onu eline almanın özündedir. Elbette çocuk bunu öngöremez. Bu yüzden onun düşünce seyri, motivasyondan amele kadar noksandır ve yaptığı iş, nihayetinde elinin yanmasıyla sonuçlanır.

Eğitim Felsefelerinin Hedefe İlgisi

Eğitim, mahiyeti açısından “bir esasa dayanan, bir hedef güden ve plan-proje gerektiren, cari iki kutup arasındaki etkenlik ve edilgenlik” olduğundan kesinlikle belirsiz ve tanımlanmış hedeflere sahip veya hedefsiz olamaz. Aksi takdirde bir taraftan eğitimcinin ne istediğini, ne yapacağını



veya ne yapması gerektiğini bilmemesi öğrencinin faydasına olmayacak; diğer taraftan öğrenci başıboş kalacak, bu da kabiliyetlerinin körelmesi tehlikesini doğuracaktır. Bundan da öte böyle bir vaziyette öğrenci, eğitimcinin elinde bir nevi deney tahtası olacaktır. Böyle bir çabanın sonucu her ne olursa olacak; ama eğitim olmayacaktır.

Netice itibarıyla eğitim ve öğretimin mahiyeti açısından, hedeften yoksun davranış sürecinin aynı zamanda eğitimsel mahiyetinin olması imkânsızdır. Bu yüzden bütün eğitim felsefelerinin, eğitim ve öğretimin hedeflerini müstakil olarak inceleyen bir bölümü vardır. Bu mühim meseleye gösterilen ilgi, İslami eğitim felsefelerinde ve büyük Müslüman eğitimcilerin görüşlerinde rahatlıkla görülebilmektedir.

Eğitim ve Öğretimde Kesin Hedeflerin Belirlenmesinin ve Tanımlanmasının Önemi ve Faydası

1. Hedef, her türlü eğitimsel davranış için başlangıç noktasıdır. Diğer bir deyişle eğitimde hedef, çok uzaklardan görünen ve kendisine ulaşmak istenen yüksek bir kaleye benzer. Yani her eğitim sürecine, hedeflerine bakılarak başlanır. Mantık gereği bir hedef olmalıdır ki ona ulaşmak için harekete geçilebilsin. Bununla beraber hedef belirlemek, bir eğitim sistemine ve programına sahip olmanın temel şartıdır. Diğer bir deyişle temeller, usuller, yöntemler, etkenler ve benzeri hususların hepsi belli ve tanımlanmış olsa; ama ortada bir hedef olmasa veya belirsiz olsa eğitim faaliyetine başlanamaz. Bütün eğitim sistemleri, hedefleri doğrultusunda tecelli eder.

2. Hedeflerin kesin biçimde tanımlanması ve beyan edilmesi; eğitimsel hedeflerin, araçların, yöntemlerin, faktörlerin vb. birbirleriyle karşılıklı irtibatlarını aydınlatır. Öyleyse hedef; vesilelerin, yöntemlerin, usullerin vb. belirlenmesi üzerinde de müessirdir.

Eğitim sürecine dâhil olan diğer unsurların ehemmiyeti, hedeflerden daha az değildir ve bunlar, eğitimin konusundan ve hedefinden ayrı olamazlar. Bu yüzden hedefler ve eğitim sürecine etki eden diğer unsurlar arasında teamülün oluşturulması, önemli meselelerdendir ve eğitim uğraşan kişilerin bu meseleye ilgi göstermesi gerekir.

Diğer bir nokta; vesileler, yöntemler vb. hedeflerle ne kadar uyumlu olur ve hedeflerin mahiyetine dikkat edilerek seçilirlerse, kapasiteleri ve işlevsellikleri o kadar fazla olacaktır. Vesileler vb. hususların seçimi, açık ve tanımlanmış hedef belirlenmeden yapılırsa eğitimsel mahiyeti olmayan, sıradan işler olacaktır. Eğitimsel davranış süreci, hedefler olmadan, körü körüne ve kısır bir amel olacaktır.

3. Hedefin belirlenmesi ve tanımlanması, bir amacın tahakkuku için eğitim unsurlarını birbirine bağlar ve aralarındaki ilişkiyi açıklar. Eğitim, karmaşık ve çok sayıda etkeni olan bir süreçtir. Bu yüzden bir veya birkaç unsura bakılarak tanımlanamaz. Bu sürece dâhil olan bütün etkenler ve unsurlar dikkate alınarak tanımlanmalıdır. Bu genel ve kapsamlı bakışı mümkün kılan, eğitimsel hedefler açısından eğitim sürecine bakıyor olmaktır.

Sözün özü, eğitimde müessir çeşitli unsurlar arasında irtibat kuran tek şey hedeftir. Bu dağınık topluluğun hepsi, bir şeyin tahakkuku için bir araya gelmişlerdir ve o da hedeftir. Aynı zamanda hedef, etkisiz ve eğitime zıt etkenleri ve unsurları da belirleyebilir ve her eğitimsel etkenin –kendiliğinden- eğitim sürecinin tahakkukunda ne ölçüde müessir olduğunu, diğer etkenlerle etkileşimini ve onlar karşısındaki konumunu gösterebilir.

4. Hedeflerin varlığı sayesinde eğitim sisteminde sınav ve değerlendirme yapılabilir. Bu sayede öğrencinin ilerlemesi, eğitimcinin başarısı, eğitim sisteminin ve ders programlarının ne derece sağlıklı olduğu anlaşılabilmektedir. Öğrencinin ilerlemesinde eksiklik, eğitimcinin verdiği ders ve eğitimde yetersizlik, eğitim sisteminin ve ders programının kusurları bu şekilde anlaşılabilir ve telafisine çalışılabilir. Diğer bir deyişle eğitim-öğretimde sınav ve değerlendirmenin varlığının felsefesi, varlıkbilim açısından eğitim-öğretim sisteminde belirli ve tanımlanmış hedeflerin varlığına bağlıdır. Eğitim-öğretim alanındaki hataların, düzensizliklerin, hatta başarısızlıkların çoğu, hedeflerde belirsizliğe ve neticede o hedeflere uygun vesilelerin ve yöntemlerin seçilmemesine bağlıdır.



Eğitim Hedefinin Genel Özelliklerinden Bazıları

Eğitim hedefinin bazı özellikleri vardır. Bunlardan bazıları:

1. Onları temel hedef kaynaklarından almak gerekir.

2. Kapsamlı olmalıdır. Bu kapsamlılık, şu şartları taşımalıdır: İnsan gelişiminin bütün merhaleleri, öğrencinin maddi ve manevî tüm ihtiyaçları, gelişimin bütün açıları (aklî, ahlâkî, duygusal, sanatsal, toplumsal, itikâdî...)

3. Basamaklı olmalıdır. Böylece öğrenci çeşitli merhalelerde gelişebilir. Hedefe tek seferde ulaşabilmek mümkün değildir. Hedeflerin gerçekleşmesi, zamanla ilerleyen bir süreç sonucunda olur. Öğrencinin gelişimiyle de uyumlu olmalıdır.

4. Hedef, anlaşılabilirliği ve tasavvur edilebilirliği için tamamen açık ve tanımlanmış olmalıdır. Böylece gerçekleşip gerçekleşmeme oranı ölçülüp belirlenebilir.

5. Öğrencinin maddî ve manevî ihtiyaçlarına cevap verebilmelidir. Böyle olursa öğrenci hedefe ulaşma isteği duyar.

6. Uzun müddette olsa bile mutlaka ulaşılabilir olmalıdır. Zira aklen, öğrenci gerçekleşmesi mümkün olmayan bir işe davet edilemez ve edilmemelidir.

7. Hedefler arasında uyum olmalıdır. Yani hedefler birbirini ihlal etmemeli, icra ve tahakkuk bâbında birbirlerine zıt olmamalıdır. İlave-ten hedefler ile usuller, yöntemler ve temeller arasında da uyum olmalıdır ve birbirlerini tamamlayabilmelidirler.

8. Hedef belli bir zamanla ve mekânla sınırlı olmamalıdır.

9. İnsanın tabiatına uygun olmalı, ihtiyaçlarını gidermeli ve kabiliyetlerini ortaya çıkarmalıdır.

10. Kişinin toplumla olan ilişkilerini açıklamalı ve tanımlamalıdır. Aynı şekilde hedef, kişiyi kültürel mirasıyla (inançlar, değerler, âdetler ve gelenekler) tanıştırmalıdır.

11. Kişinin ve toplumun hâlihazırdaki ihtiyaçlarını gidermeli ve sorunlarını halletmelidir.

12. Hedef esnek olmalı ve zamanla ilerleyebilmelidir.

13. Hedef öğrenciyi, öğretime yakışır olan şeylere yönlendirmelidir. Öğrenciyi doğru yöntemleri ve münasip vesileleri seçmeye hidayet etmelidir.

Eğitim Hedeflerinin Kaynakları

Hedeflerin kaynağı üzerinde çok araştırma yapılmıştır ve bununla ilgili çeşitli görüşler vardır. Bu çeşitlilik hem kaynakların sayısında hem de öncelik sıralamalarında. Hedefler için sayılan kaynaklardan bir kısmı şu şekildedir:

1. Bazıları toplumsal yapıların tarihsel analizini, hedeflerin kaynağı olarak tanıtmak istemişlerdir. Onlara göre toplumun tabiatı, hedeflerin kaynağıdır.

2. Bazıları hedeflerin, çağdaş yaşamın bilimsel analizinden alınması gerektiğine inanır. Bu grup, her asrın tabiatının, o dönemin hedeflerinin kaynağı olduğunu söyler.

3. Bazıları da hedeflerin, insan tabiatına hâkim olan psikolojik temellerden alınması gerektiğini söyler. Diğer bir deyişle insanın tabiatı, eğitimsel hedeflerinin kaynağıdır.

Bu kaynakların hepsi, bütün çeşitlilikleriyle cari olan vaziyetten (statüko) etkilenmişlerdir. Neticesi şimdiki toplumda mevcut olan hedeflerin gösterilmesidir. Geleceğin muhtemel hedefleriyle ilgili pek bilgi vermemektedir. Bu yüzden bazıları bu eksikliği gidermek için, hedeflerin toplumun ileri gelenlerinin düşüncelerine bakılarak belirlenmesi gerektiğine inanmışlardır.

Bahsedilen görüşler dışında, bazı kimseler de toplumun ve insanın ihtiyaçlarını, dinini ve eğitim felsefesini hedeflerin kaynağı saymışlardır. Örneğin dinle ilgili şöyle demişlerdir: Eğitim hedefleri ortaya koyulurken geçmişte, şimdi veya gelecekte dinin rolüne karşı kayıtsız kalmak doğru değildir. Din dışı (Batı) ve din karşıtı (Doğu) toplumlarda bile dinin rolünü görmezden gelememişlerdir. Bunun bir sebebi, insanbilimin hakikatinde gizlidir ki bu, insanın yapısında dine eğilim olduğu gerçeğidir. Bunun diğer bir sebebi ise değerler felsefesine dönmektedir. Çünkü



topluma hâkim olan ve yaşayan değerlerin kökü genellikle dinî değerlere dayanır.

Eğitim Hedeflerinin Bir Kısımıyla Tanışma

Eğitim hedefleri hakkında günümüzde bile görüş birliği yoktur. Buna ilaveten eğitim hedefleri zamanla değişmişlerdir. Kültürlerin ve medeniyetlerin çeşitliliği ve farklılığı, hedeflerin çeşitliliği ve de sayılarının, mertebelerinin ve beyanlarının üzerinde birlik sağlanamamasında etkili olmuştur. Her şekilde dünya eğitim tarihi üzerinde yapılan mütalaalardan ilk toplumların, Hz. Mesih'in (a.s) doğumundan önce filozofların yaşadığı çağın, orta çağın, Rönesans döneminin ve içinde bulunduğumuz dönemin eğitim hedeflerinin birbiriyle uyumlu olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim eski Mısırlıların, Rumların, Hintlerin, Yunanlıların, İranlıların, Arapların ve Çinlilerin hedefleri de birbirlerine benzemiyordu.

Bu farklılık ve çeşitlilik, eğitimcilerin ve eğitim filozoflarının görüşlerinde de kendini göstermiştir. Şu şekilde ki:

1. İçlerinde Spencer, Rousseau ve Pestalozzi'nin de olduğu bazıları, eğitimin hedefinin her açıdan kemâle ulaşmış insan olduğunu söylüyorlar. Elbette onların kâmil insan tanımları aynı değildir.

2. Bir guruba göre eğitimin hedefi, liyakatli vatandaşdır. Eflatun, Aristo ve de çağdaş eğitim filozoflarından bir grup, Batı'da bu öğretinin takipçisidirler.

3. Bazılarına göre hedef, çocuğun toplumsal şahsiyetinin geliştirilmesidir. Emile Durkheim bu gruptandır.

4. Başka bir grup, eğitimin hedefinin kişisel gelişim olduğunu söylemiştir. Yani çocuklarda eğilimlerin, isteklerin ve kabiliyetlerin geliştirilmesi ve eğitilmesi yoluyla bir tür kişisel karakter oluşturulmasıdır. John Stewart Mill bu görüşü beğenmektedir.

5. Bazıları ahlâkî karakterin oluşumunu hedef kabul ederler. Kant bu düşünceye sahiptir ve şöyle der: Ahlâk, eğitimin gayesi ve nihaî şeklidir. Herbart ve Dewey de bu görüşü savunur. Herbart şöyle der: Eğiti-

min hedefi, nefis tezkiyesidir. Dewey de bütün öğretim davranışlarının en yüksek gayesinin ahlâkî gelişim olduğuna inanır.

6. Bazı eğitimciler eğitimin hedefinin rızık elde etmek ve geçim sağlamak olduğunu söylerler. Bu hedef günümüzde en yaygın tahsil hedeflerindendir. Bazen gizlidir ve başka şekillerde kendini gösterir.

7. Aklî gelişim ve eğitim de eğitim hedefleri arasında anılmıştır.

8. Bir grup, hedefin bedensel sağlık ve gelişim olduğuna inanır.

Tefekkür, kültürün değerini bilmek, yaratıcılığın geliştirilmesi, usulî maharetler edinmek, barışseverlik... gibi unsurlar da eğitim hedefleri arasında sayılmıştır.

Şimdiye kadar işlenenlerden çıkan sonuca göre ilahi olmayan eğitim felsefeleri ve sistemleri, genellikle insan eğitiminin bir veya birkaç yönü üzerinde durmakta ve diğer eğitim alanlarından gaflet etmektedirler. Örneğin bunu, başını John Dewey'nin çektiği pragmatik felsefede ve buna dayalı eğitim sisteminde; diyalektik materyalizm felsefesinde ve Makarenko'nun yorumladığı günümüz versiyonu olan Marksizm'de görmek mümkündür.⁸⁰²

Gazzâlî'ye Göre Eğitim Hedefleri

Ebu Hamid değerler yaklaşımıyla, kıymetli ve istenen şeyleri matlub-ı bizzât, matlub-ı bizzât ve bilgayr, matlub-ı bilgayr diye üçe ayırır. Örnek olması için Allah'ın rüyetinin matlub-ı bizzat, sağlık ve selametın matlub-ı bizzat ve bilgayr, servetin ise matlub-ı bilgayr olduğunu ekler.⁸⁰³

⁸⁰² Buraya kadar incelediğim bölümü hazırlarken şu kaynaklardan faydalandım: Fi Usulu't-Terbiye, Muhammed Ahmed Kerim ve Muhammed Halkan Ravi; Demokratiye ve't-Terbiye, John Dewey; Naklu ile'l-Arabiyye, Zekeriya Mikail; Feldefetu't-Terbiye, Philip H. Phenix; Derasatu fi Usulu't-Terbiye, Mahmud Kamber; Fi Usulu't-Terbiye, Sabit Kâmil Hekim ve Muhammed Mahir Mahmud Cemal; Mealimu't-Terbiye, Fahir Akil; Mukaddimetu fi Felsefetu't-Terbiye, Muhammed Lebim Nuceyhi; el-Ehdafu't-Terbeviyeti Tasnifha ve Tehdituha's-Sülûkî, İlmuddin Abdurrahman Hatib; Camia ve Talim ve Terbiyet, Ali Şeriatmedarî; Demokrasi ve Amuzeş ve Pervereş, John Dewey, Farsçaya çev. Emir Hüseyin Aryanpur.

⁸⁰³ İhya-i Ulumu'd-din, Gazzâlî, 1/ 12.



Bu sözleri, Gazzâlî'nin hedefleri sınıflandırma ölçüsü olarak kabul etmem yerinde olur. Ufak bir değişiklikle Gazzâlî'ye göre hedefleri son (matlub-u bizzat), orta (matlub-u bizzat ve bilgayr) ve küçük (matlub-u bilgayr) diye sınıflandırabiliriz.

Son Hedef:

Son hedeften kasıt, Gazzâlî'nin deyimiyle gayelerin gayesi ve amellerin sonudur.⁸⁰⁴ Ondan ötesi ne akla sığar, ne de aslında insanın doğasına uyar. Gazzâlî bu gayeyi, insanın yaratılış gayesinden ve onun nefsinin gayesinden ayrı görmez.⁸⁰⁵ Böyle bir gayenin, insanın doğasının gerektirdiği bir gaye olduğuna inanır.⁸⁰⁶ İnsan bunun için yaratılmıştır ve onun için daha iyi ve daha saf bir lezzetin olması imkânsızdır.⁸⁰⁷ İnsanın dünyevî⁸⁰⁸ ve uhrevî⁸⁰⁹ saadeti bunun gerçekleşmesine bağlıdır.

Gazzâlî eğitimin –nefis gibi- dünyevî ve uhrevî gayesi olduğuna inanıyor. Eğitimin dünyevî gayesi, en genel kavramıyla ilim ve özgürlük⁸¹⁰ veya marifet ve hürriyet,⁸¹¹ uhrevî gayesi ise Hak Teâlâ'nın ruyetidir.⁸¹² Bunun açıklaması ikinci bölümde geldi, bu yüzden tekrar bahsetme gereği görmüyoruz.

Son hedefin özelliklerinden birinin, aynı varlık gibi derecelendirilebilmesi ve mısdaqlarının şiddet, zaaf, noksanlık ve kemâl açısından birbirlerinden farklılığı olduğunu söylemek gerekir. Ama bunların hepsine gaye kelimesinin ıtlakı doğru ve yerindedir. Söylemek istiyorum ki insan (öğrenci) son hedefin hangi derece ve mertebesine ulaşırsa ulaşsın, ondan daha yukarısının peşinde olmalıdır.

Bu noktanın felsefesinin şerhinde şunları söylemek gerekir: Şeyh İsrâk'ın dediği gibi aşkın gayesi olan maşuka ulaşırsak artık başka bir aşk

⁸⁰⁴ *Mişkâtü'l-Envâr*, Gazzâlî, s. 51.

⁸⁰⁵ *Kimya-yı Saadet*, Gazzâlî, Hüseyin Hidiycem baskısı, 1/ 26.

⁸⁰⁶ A.g.e., s. 108-109.

⁸⁰⁷ *Cevâhiru'l-Kur'an*, Gazzâlî, mütercim bilinmiyor, Hüseyin Hidiycem baskısı, s. 37.

⁸⁰⁸ *Mekâtib-i Farsi-yi Gazzâlî*, Gazzâlî, Abbas İkbal baskısı, s. 51.

⁸⁰⁹ A.g.e., s. 56.

⁸¹⁰ *İhya*, 3/ 284.

⁸¹¹ *Mekâtib*, s. 55-56.

⁸¹² *Ravzatu't-Tâlibîn*, Gazzâlî, s. 44; *İhya*, 2/ 2; *Kimya*, 1/ 108-109.

ve arzu kalmaz. Bu yüzden ulaşmadığımız sürece şevk, heyecan, çaba ve arzu vardır.⁸¹³ Bana göre bu yüzden Gazzâlî Allah'a visalin ve ruyetin sonsuz mertebeleri olduğunu söylemektedir. Birkaç yıllık ömürle onun nihayetine ulaşamaz. Şeyh İsrâk'ın dediği gibi eğer sülûkumuz yüz bin yıl sürse, bir yüz bin yıl daha sülûka devam etmemiz gerekir.⁸¹⁴

Eğitimin uhrevî gayesini bir kenara bırakacak olursak, dünyevî gayesi de sonsuzdur ve mertebeleri vardır. Miraca çıkan Resulümüzün (s.a.a), Miraç gecesi melekûtî yolculuğunda büyük ilâhî ayetleri müşahade ettiğini, Rabbinin melekûtunu öğrendiğini, “O kadar ki (birleştirilmiş) iki yay arası kadar, hatta daha da yakın oldu.”⁸¹⁵ makamına kadar yükseldiğini, yine de “Rabbim, benim ilmimi artır”⁸¹⁶ diye dua etmesinin emrolunduğunu⁸¹⁷ duymadın mı?

Orta hedefler:

Gazzâlî eğitim yoluyla öğrencilerde amel (davranış), hal (sıfat) ve marifet (bilgi/ tanıma) oluşturma, değiştirme ve sabitleme peşindedir.⁸¹⁸ Gazzâlî'nin bu sınıflandırması, ufak bir farkla Bloom ve arkadaşlarının eğitim hedeflerine benzetilebilir. Böylece orta hedeflerin marifet hedeflerini, duygusal hedefleri ve davranışsal hedefleri içerdiği söylenebilir. Orta hedeflerin tamamını bu üç hedef başlığı altında inceleyebilirim ama bunu yapmıyorum ve bu sınıflandırmadan bağımsız olarak, Gazzâlî'ye göre küçük hedeflere kısaca değindikten sonra orta hedeflerden birkaçını açıklayacağım.

Küçük hedefler:

Bu mecmua çok sayıda ve çeşitlidir. Bu hedefler cüz'î ve matlub-u bilgayr olmalarına rağmen tahakkukları son ve orta hedeflerin gerçekleşmesi

⁸¹³ *Safir-i Simurg*, Şeyh İsrâk, s. 329. (Mecmua-yı Musannifat-ı Şeyh İsrâk, Seyyid Hüseyin Nasr baskısı, c. 3)

⁸¹⁴ *Bostanu'l-Kulub*, Şeyh İsrâk (Mecmua-yı Musannifat, c. 3), s. 400.

⁸¹⁵ Necm: 9.

⁸¹⁶ Tâ-Hâ: 114

⁸¹⁷ *El-Hikmeti fî Mahlûkâtullah azza ve celle*, Gazzâlî, s. 53-54.

⁸¹⁸ *İhya*, 4/ 138, 245.



için gerekli şarttır. İnsan ekmeğe, meskene, giysiye... ihtiyaç duyar. Bunların temin edilmesi uzun meselelerdir.

Gazzâlî psikolojik ve sosyolojik yaklaşımla bu tür ihtiyaçlardan (=hedef) bahsetmiştir; ama maalesef bu çalışmada bunlara yer verme imkânımız yoktur.

1. Yaşam Hedefleri

Büyük Müslüman eğitimcilerin, içinde de Gazzâlî'nin eğitim sistemlerinin kapsamlılığı, çocuğun yaşamının başında bedensel eğitimiyle ilgilendirilmesini gerekli kılmaktadır. Eğitimcilerimizin bu bakışı, Kur'an-ı Kerim ve sünnet-i şerifteki yaşamsal öğretilere dayanmaktadır.

Kur'an'da, Allah Teâlâ'nın insanın bedenini güzel yarattığı, itidal bağışladığı ve kendi ruhundan ona üflediği geçer! Bununla beraber insan bedeni, bir taraftan Allah'ın kendisi tarafından şekillendirilmiştir ve bu başlı başına büyük bir şereftir; diğer taraftan bu topraktan yaratılan beden, Allah'ın ruhunun kabı ve yeridir. Yüce Allah başka hiçbir varlık hakkında bu iki tabiri kullanmamıştır.

Ebu Hamid şöyle diyor:

“And olsun, biz insanı, çamurdan (süzülmüş) bir özden yarattık.”⁸¹⁹ ve “Ona şekil verdiğim ve ona ruhumdan üflediğim zaman, siz hemen onun için secdeye kapanın.”⁸²⁰ ayetlerinde Allah, insanda var olan üç unsuru bildirmiştir: Beden, ruh ve nefis.⁸²¹ İnsanın hakikatinin, onun nefsi olduğu doğrudur;⁸²² ama ruh ve beden arasında yüce bir bağ vardır. Zira kalp (nefis, ruh), Allah'ı tanıması için yaratılmıştır. Allah'ı tanımak, varlığın tanınmasıyla mümkündür. Dünya, duyular vasıtasıyla tanınır. Duyu organlarının bedene bağlı olduğu da açıktır. Bununla beraber beden, kalbin aracıdır⁸²³ ve ruh, sadece bedende kemâle ve yüceliğe ulaşır.⁸²⁴ Onsuz maksadına varamaz.

⁸¹⁹ Mu'minûn: 12.

⁸²⁰ Hicr: 29.

⁸²¹ Miracu's-Salîkîn, Gazzâlî, s. 62-63.

⁸²² Kimya, 1/ 15.

⁸²³ İhya, 3/ 5; Kimya, 1/ 8, 20.

⁸²⁴ Mirac, s. 74.

Gazzâlî devamında şöyle ekliyor:

İnsan (ruh) bedende olmadıkça ve dünyada yaşamadıkça Allah'a ulaşamaz. Beden de ruh sayesinde aziz ve mükerremdir.⁸²⁵

Ebu Hamid insan için dört grup fazilet sayıyor. Onlardan biri bedensel faziletlerdir. Bunlar sağlıklı olmak, güçlü olmak, güzellik ve uzun ömürdür. Öyleyse bedene iyi bakılmalı, sağlığı, gücü, güzelliği ve yaşamı sürdürmeyi sağlayan şartlar sağlanmalıdır. Hastalığa, zayıflığa, çirkinliğe ve ölüme sebep olacak etkenler de ortadan kaldırılmalıdır.⁸²⁶

Bununla beraber Ebu Hamid'in bedeni korumaya ve geliştirmeye davet ettiği söylenebilir. Gazzâlî bu davetin yaratılışla uyumlu olduğunu düşünmektedir. Ona göre şehvet, öfke ve diğer unsurlar, insana bir hikmet üzere yerleştirilmiştir. Bunlar olmazsa insanoğlu yok olur. Gazzâlî bedenin varlık felsefesini ve insanın bedensel vaziyetini dikkate alarak şöyle demiştir: Bazı kimseler yanlış anlamışlar ve nefis mücadelesinden kastın, bu bedensel kuvvelerin kökünün kazınması olduğunu sanmışlardır. Asla böyle değildir. Zira nikâh şehveti, insan zâtının zarureti ve neslin bekasının şartıdır. Ahlâk bu bedensel kuvvelerin ortadan kaldırılmasını istemiyor, onların dengede tutulmasını istiyor. Nefis tezkiyesiyle, bu doğal güçlerin aklın emrinde olmasını, akla galip gelmemesini amaçlıyoruz.⁸²⁷

Gazzâlî bedenin gelişmesini, sağlıklı ve güçlü olmasını, Allah'a kulluk edebilmenin gereği olarak görüyor. İnsan, kulluk etmek için yaratılmadı mı?⁸²⁸

﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾

“Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.”⁸²⁹

O, ilmi de yaratılışın hedefi sayıyor.⁸³⁰ Nitekim Gazzâlî'nin eğitim sistemi düşüncesinde ilim ve kulluk birbirine denktir. İlim öğrenmek de

⁸²⁵ İhya, 1/ 281.

⁸²⁶ A.g.e., 4/ 103.

⁸²⁷ A.g.e., 3/ 5.

⁸²⁸ A.g.e., 3/ 5; Kimya, 1/ 20-21.

⁸²⁹ Zâriyât: 56.

⁸³⁰ İhya, 3/ 9; Kimya, 1/ 21, 203, 301.



sağlıklı ve güçlü bir bedene sahip olmayı gerektirir. Bunlardan başka sağlık, Allah'ın nimetlerinden ve saadetin rükünlerindendir.⁸³¹ Gazzâlî bu yüzden bedenın, sağlığı, selameti ve eğitimi için bazı emirler vermiştir ki şimdi onlardan bazılarına değineceğiz.

a) **Temizlik ve bakım:** Kur'an-ı Kerim'de insanın, mümkün olan en iyi şekilde yaratıldığını okumaktayız:

﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾

“Biz, gerçekten insanı en güzel bir biçimde yarattık.”⁸³²

Bu üstün yaratılmanın mısdağlarından biri de insanın güzelliğidir. Bir taraftan Resulullah (s.a.a) şöyle buyurmuştur:

“Allah güzeldir ve güzelliği sever.”⁸³³

Bu yüzden Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyurulmuştur:

﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ... قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾

“Ey Âdemoğulları! Her mescitte ziynetinizi takının (güzel ve temiz giyinin)... De ki: “Allah'ın, kulları için yarattığı ziyneti ve temiz rızkı kim haram kılmış?”⁸³⁴

Bu iki ayette, Allah tarafından bedenleri yaratılan, O'nun ruhunun yeri olan ve son derece sağlam yaratılan Âdemoğulları'na, namaz için süslenmeleri ve ilahi nimetlerden olan güzellik ve ziyneti kendilerine haram etmemeleri emredilmiştir. Bu iki ayet üzerinde biraz düşünmek, kerîm ve cemîl olan Allah'ın, insanı kulluk makamında güzel ve ziynetli istediğini bize göstermektedir. Sanki güzellik ve ziynet, kulluğun zahiri âdâplarının bir parçasıdır.

⁸³¹ Kimya, 2/ 154-155.

⁸³² Tîn: 4.

⁸³³ Biharu'l-Envâr, Muhammed Bâkır Meclisî, 10/ 92.

⁸³⁴ A'raf: 31-32.

Temizlenmeden süslenilemez. Usulen süslenmek, temizliğin neticelerindendir. Diğer bir deyişle süslenme ve temizlik, iç içe iki sıfattır. Allah Teâlâ güzelliği sevdiği gibi, temizliği de sevmektedir.⁸³⁵ Bütün bunlarla beraber kişisel ve toplumsal yaşamda temizliğin rolü ve önemi, derece olarak süslenmekten daha fazladır. Temizlik, süslenmeye olan katkısının haricinde sağlıkla ilgilidir. İslam'da bu konuyla ilgili sıkı tembihler yapılmıştır. Nitekim Resulullah (s.a.a) şöyle buyurur:

“İslam binası temizlik üzerine kuruludur ve temizlik imanın yarısıdır.”⁸³⁶

Gazzâlî bu sözün şerhinde şöyle demiştir:

Temizlik, dinin büyük olan yarısıdır. Bu yüzden Resulullah (s.a.a) din binasının temizlik üzerine kurulu olduğunu buyurmuştur.⁸³⁷

Ebu Hamid'e göre temizlik ve taharet dört çeşittir. Onlardan biri de bedeninin her türlü kirden arındırılmasıdır. Gazzâlî *İhya-i Ulumu'd-din* kitabında taharet sırlarında,⁸³⁸ *Kimya-yı Saade'te* temizlik konusunda,⁸³⁹ İslam'ın temizliğe ve sağlığa olan teveccühünü anlatıyor ve İslam'da yer alan gusül, abdest, misvak ve diğer hijyen kurallarından bahsediyor. Gazzâlî bedensel zararların önlemesine de dikkat eder. Mesela ıstık azaldığı için güneş batarken yazmaktan ve okumaktan kaçınılması gerektiğini söyler. Çünkü bu, gözler için çok zararlıdır. Akşamları sadece dinleme yoluyla eğitim-öğretime devam edilmesi daha iyi olur.⁸⁴⁰

Gazzâlî aynı şekilde insanın bedensel ihtiyaçlarıyla da ilgilenir ve ölçülü biçimde cevaplanmasını gerekli görür. Örneğin şöyle der: Bir günde sekiz saat uyumalısınız.⁸⁴¹ Çünkü uyku, ruhun besinidir.⁸⁴² Diğer taraftan haddinden fazla uykudan men eder ve uyku iyice gelmeden yatılması gerektiği üzerinde durur.⁸⁴³ Gece uyumamakta aşırı gidilmesini de

⁸³⁵ Bakara: 222.

⁸³⁶ *Kimya*, 1/ 139; *İhya*, 1/ 49, 125.

⁸³⁷ *Kimya*, s. 140.

⁸³⁸ *İhya*, 1/ 125-145.

⁸³⁹ *Kimya*, 1/ 139-159.

⁸⁴⁰ *İhya*, 1/ 349.

⁸⁴¹ A.g.e., s. 339.

⁸⁴² A.g.e.

⁸⁴³ A.g.e., s. 344.



men eder.⁸⁴⁴ Tüm bunların hepsi, Gazzâlî bedeninin de saadeti olduğuna ve bunun selamet olduğuna inandığı içindir.⁸⁴⁵ Bu, kendi yerinde uhrevî saadete ulaşmanın mukaddimelerinden biridir.⁸⁴⁶

Gazzâlî *İhya-i Ulumu'd-din* adlı kitabının Riyazet bölümünde çocuğun beslenmesiyle ilgili sağlık âdâbına değinerek şöyle der:

İyice acıkmadan yememesi gerekir.⁸⁴⁷ Yemeden önce elini ve ağzını yıkamalıdır.⁸⁴⁸ Yemek yerken fazla su içmemelidir.⁸⁴⁹ Yemek yerken elini ve elbisesini kirlletmemelidir.⁸⁵⁰ Doymadan yemeği bırakmalıdır.⁸⁵¹ Yemeğini bitirdiğinde elini ve ağzını yıkamalıdır.⁸⁵²

b) Sağlık ve beslenme: İslam yiyecekte itidale davet eder ve bu hususta aşırıya kaçmaktan alıkoyar:

﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾

“Yiyin için fakat israf etmeyin; çünkü O, israf edenleri sevmez.”⁸⁵³

Gazzâlî, insanın en büyük afetinin, mide şehveti olduğunu söyler. Âdem'i ve Havva'yı cennetten uzaklaştıran, bu şehvetin peşinden gitmekti.⁸⁵⁴ Gazzâlî oburluğu, diğer şehvetlerin ve hastalıkların kaynağı olarak görür.⁸⁵⁵ Az yemenin faydalarından bahseder⁸⁵⁶ ve akşam yemeğini az yemeyi tavsiye eder.⁸⁵⁷

Gazzâlî'nin eğitim sisteminde çocuğun obur olmamasına uğraşılır. Gazzâlî, çocuğun ilk özelliğinin, yemeye olan kuvvetli hırsı ve meyli

⁸⁴⁴ A.g.e.

⁸⁴⁵ Ravza, s. 54-55.

⁸⁴⁶ *İhya*, 2/ 154-155.

⁸⁴⁷ *Kimya*, 1/ 18, 185.

⁸⁴⁸ *İhya*, 2/ 3-7; *Kimya*, 1/ 284-287.

⁸⁴⁹ *Kimya*, 2/ 19, 286.

⁸⁵⁰ *İhya*, 3/ 72-73.

⁸⁵¹ *Kimya*, 2/ 20, 287.

⁸⁵² A.g.e., s. 21.

⁸⁵³ A'raf: 31.

⁸⁵⁴ *İhya*, 3/ 80.

⁸⁵⁵ A.g.e.; *Mearicu'l-Kuds fi Medaricu Marifetu'n-Nefs*, Gazzâlî, s. 71-72.

⁸⁵⁶ *Mearic*, s. 71-72; *İhya*, 1/ 81.

⁸⁵⁷ *İhya*, 1/ 356.

olduğunu söyler. Bununla beraber ona yeme âdâbı öğretilmelidir. Böylece hem edebe riayet eder, hem de oburluk yapmaz, iyice çiğner, hızlı yemez, lokmaları ardı ardına götürmez ve yeri geldiğinde basit ve kötü yemeklere razı olur.⁸⁵⁸

c) **Spor ve oyun:** İslam dünyasında oyun, çeşitli ve çok geniş psikolojik ve sosyolojik çıkarımları olan temel kavramlardan biridir.⁸⁵⁹ İslam'da güçlü ve neşeli olmak beğenilir. Kur'an-ı Kerim liyakatli yöneticiyi tanıtırken ilim ve güç özellikleri üzerinde durmuştur. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de Tâlut'la ilgili şöyle buyruluyor:

“Şüphesiz Allah, onu sizin üzerinize (hükümdar) seçti, onun bilgisini ve gücünü artırdı.”⁸⁶⁰

Aynı şekilde Hz. Şuayb'ın (a.s) kızları, babalarının dikkatini Hz. Musa'ya (a.s) çekmek için şöyle demişlerdir:

﴿ قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ ﴾

“Babacığım, onu ücretle tut. Herhâlde ücretle tuttuklarının en hayırlısı, güçlü ve güvenilir olan bu adam olacaktır.”⁸⁶¹

Bu konuyu tekit etmek için Resulullah (s.a.a) şöyle buyurmuştur:

“Allah nezdinde güçlü mümin, güçsüz müminden daha iyidir.”⁸⁶²

Müslümanlar arasında da eskiden beri meşhur olan bir söz vardır: Sağlam kafa, sağlam vücutta olur.

Sünnette de oyun ve spora işaret vardır. Oyunla ilgili fikhî ahkâmlardan bazıları, bu işaretlere dayanmaktadır. Örneğin Belazurî'nin *Ensabu'l-Eşraf*ından⁸⁶³ ve İbn Sa'd'ın *Tabakatu'l-Kübra*'sından⁸⁶⁴ anlaşıldığı kadarıyla

⁸⁵⁸ A.g.e., 3/ 72-73; Kimya, 1/ 284-287.

⁸⁵⁹ *Danışname-i Cihan-ı İslam*, “Oyun” başlığı altında, s. 471.

⁸⁶⁰ Bakara: 247.

⁸⁶¹ Kasas: 26.

⁸⁶² *Sahih-i Müslim*, Müslim bin Haccac Kuşeyrî Nişaburî, Musa Şahin Laşin ve Ahmed Ömer Haşim baskısı, 5/ 218.

⁸⁶³ *Ensabu'l-Eşraf*, Belâzurî, 1/ 410-412.

⁸⁶⁴ *Tabakât*, İbn Sa'd, 8/ 59, 61, 62, 65, 66.



Resulullah (s.a.a) bazı kimseleri oyun oynarken görmüş ve onlara itiraz etmemiştir. Yine bazı erkeklerin Peygamber'in (s.a.a) huzurunda raks ettikleri ve spor yaptıkları rivayet edilmiştir.⁸⁶⁵

Tüm bunlarla beraber İslam'ın oyun ve eğlenceye menfi bakışı, Müslümanları bunlarla ilgilenmekten men etmesi ve kumar türünden oyunlarla ilgili fikhî hükümleri, Müslümanların oyuna ve spora, özellikle de kumarla birlikte olan şekline olan ilgisini azalttığını görmezden gelmek gerekir.

İslam'ın, salt dünyevî olan şeylere yönelmeyi red ve men etmesi, Müslümanları tamamen spordan ve oyundan alıkoymamıştır. Bu yüzden İslam kültürü ve medeniyetinde çeşitli sporların ve oyunların var olduğu görülmektedir. İbn Sînâ *Kanun*'un birinci cildinde otuz oyun ve spor türünden bahsetmiştir.⁸⁶⁶

Diğer taraftan bahsedilen men etmeler karşısında, Müslümanları spora yönlendiren etkenler de var olmuştur. Cihat ruhiyesi bunlardan biridir. Bu ruhiye onlarda, spor yapmaları için ilahi ve güçlü bir motivasyon yaratıyordu. Sporu güçlenmek ve kâfirlere karşı koyabilmek için mukaddes ve değerli bir iş olarak görüyorlardı.

Bu felsefeyle Müslümanlar, cumartesi günleri, cuma namazından sonra, akşam ve yatsı namazlarının arasında... şehir meydanlarında spor müsabakaları düzenliyorlardı. Okçuluk, binicilik ve yüzme öğreniyorlardı. Bazen boks yapıyor ve güreşiyorlardı.⁸⁶⁷ Silahla savaş müsabakası düzenliyor, binicilik müsabakalarına katılıyorlardı.⁸⁶⁸ Neden böyle olmasın, sonuçta Kur'an'da şöyle buyurulmuyor mu?

﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْحَيْلِ﴾

“Onlara karşı gücünüz yettiği kadar kuvvet ve savaş atları hazırlayın.”⁸⁶⁹

⁸⁶⁵ Bkz. *Müsned-i Hanbel*, 3/ 152.

⁸⁶⁶ *Kanun*, İbn Sînâ, 1/ 158-160.

⁸⁶⁷ *Âsârü'l-Bilâd ve Ahbarü'l-Abad*, Gazvinî, s. 191, 289.

⁸⁶⁸ *El-Hisaretü'l-Arabiyye*, Risler, Farsçaya çev. Azim Abdud, s. 63.

⁸⁶⁹ *Enfal*: 60.

Büyük Müslüman eğitimciler, İslam'ın bu eğitim siyasetine uydular ve asla gençleri, sözü geçen anlamıyla oyun ve spordan alıkoymadılar. Hatta yaşlıların spor yapmasının lüzumundan bahsettiler, çeşitli tıbbî yönlerini incelediler. Spor hazırlıklarını, spor türlerini, spor sonrası yapılacakları (duş almak, kaslara masaj yapmak gibi) ayrıntılarıyla açıkladılar.⁸⁷⁰ Resmen buna davet etmiş olmaları biraz uzak görünüyor; ama çocuğun oyun oynamasıyla ilgili şu söylenebilir ki onlara göre usulen oyun çocuğun özelliklerinden biridir.

Bazı büyük Müslüman eğitimciler, çocuğun oyununa psikolojik gelişim ve eğitim yönünden bakmışlardır. Örnekleri İbn Sînâ, Miskeveyh, Amîrî ve Gazzâlî'nin eserlerinde görülebilir. İbn Sînâ *Kanun*'da çocuğun oyunuyla ilgili şunları söylüyor:

Çocuk uykudan uyandığında, banyo yaptıktan sonra bir saat oyun oynaması için serbest bırakılmalıdır... Sonra biraz yemek yemeli, ardından öncekinden biraz daha fazla oyun oynamalıdır... Oyun ve spor, yavaş yavaş azaltılmalıdır... Çocukluktan ergenliğe kadar spor, mutedil olmalıdır... Sağlığın temeli spordur.⁸⁷¹

Gazzâlî çocuğun oyun oynamasının ve spor yapmasının lüzumuna ve ehemmiyetine ve de bunun doğal olduğuna parmak basmıştır. Gazzâlî, çocuğu gevşeklikten ve rehavetten kurtarmak için, çocukların gündüz uyutulmamasını önerir. Gece uykusunun yeterli olduğunu söyler. Bedenin kuvvetli olması ve zorluklara karşı dayanıklı olabilmesi için yumuşak yataktan kaçınılmalıdır. Gazzâlî çocuğun günün bir kısmında keşif yapabilmesi ve oyun oynayabilmesi için özgür bırakılması gerektiği üzerinde durur.⁸⁷²

Gazzâlî'nin eğitim görüşündeki inceliklerden biri de öğrencinin okuldan sonra oyun oynaması gerektiğini söylemesidir. O, oyun türü hakkında sadece iyi olsun, diyor. Verdiği bu ölçüden, Gazzâlî'nin, genellikle kötü sonuçları olan sokaklarda volta atmak gibi faaliyetler dışında bir şeyleri kastettiği anlaşılıyor. Bu oyunun ölçüsünün, yorgunluğu atmak ve ders rehavetinden uzaklaşmak olduğunu söylüyor ve oyunun yorucu

⁸⁷⁰ Bkz. *Kanun*, 1/ 161-162.

⁸⁷¹ A.g.e., s. 157-158.

⁸⁷² *İhya*, 3/ 73.



olmaması gerektiğini belirtiyor. Gazzâlî'ye göre öğrenciyi, özellikle ders-ten ve okuldan sonra oyun oynamaktan alıkoymamız, onun tahsil hayatını olumsuz etkileyecektir. Yani öğrenci dersten ve okuldan sıkılacak, çözüm peşine düşecek ve sonunda okuldan kaçacaktır.⁸⁷³ Çünkü oyun, çocuk için okuldan ve diğer her şeyden daha tatlıdır.⁸⁷⁴ Bütün olarak bakıldığında, Gazzâlî'nin oyuna bakış açısı, Anacharsis'in bakışına ben-zemektedir: Oyun ve spor, insanın ciddi faaliyetlerle ilgilenebilmesi için güç verdiği sürece revadır. Oyun asla hedef olmamalıdır, oyun vesile ve yöntemdir.⁸⁷⁵

Şimdiye dek işlenenlerden anlaşılıyor ki Gazzâlî, oyuna psikolojik-eğitsel bir bakış açısıyla yaklaşıyor ve oyunun dört temel rolü ve özelliği olduğunu belirtiyor:

1. Çocuğun gelişimi başladığında, onda oyun içgüdüğü ortaya çı-kar. Çocuk oyundan haz alır. Başka hiçbir şey ona, oyunun verdiği hazı vermez.
2. Oyun ve spor, öğrencinin bedensel gelişimini ve kaslarının güç-lenmesini sağlar. Öyleyse oyun, öğrencinin doğal gelişiminin gereğidir.
3. Oyun ve spor, kişiyi ruhen mutlu kılar. Bu sevinç durumu, çocuğun şahsiyetini olumlu etkiler ve davranışlarının dengeli olmasını sağlar.
4. Oyun, spor ve mutluluk, ilim öğrenme sürecini kolaylaştıran et-kenlerdir. Öğrencinin tahsilden yorulmasını ve bıkmasını önler. Dersi ve okulu sevebilir kılar.

İmam Muhammed Gazzâlî'nin oyun ve eğitsel etkileri bâbında genel olarak değindiği şeyler, çok ileri düzeyde ve çocuğun psikolojik gelişimi usulleriyle uyumludur. Bu, günümüzde eğitimcilerin ve bilim insanla-rının dikkate aldığı bir husustur. Tecrübeler ve yeni yapılan araştırmalar da okuldan kaçma, başarısızlık veya başarıda düşüş üzerinde mües-sir olan etkenlerden birinin, belli ölçüde oyun oynamaktan mahrumiyet olduğunu göstermiştir.

⁸⁷³ A.g.e.

⁸⁷⁴ A.g.e., 4/ 311.

⁸⁷⁵ *Ahlâk-ı Nikumahu*, Aristoteles, Farsçaya çev. Seyyid Ebu'l-Kasım Pürhüseynî, 2/ 263-264.

Söylemek gerekir ki Miskeveyh, İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Kayyum ve diğer büyük eğitimcilerimizin, oyundan ve eğitsel değerinden bu kadar bahsetmelerine rağmen İslam eğitim tarihi boyunca İslamî okullarda asla bu konuya teveccüh edildiği görülmemiştir.

2. Akıl Etme

Kur'an-ı Kerim birçok ayette insanları tefekküre ve akıl etmeye davet etmektedir:

“Siz hiç düşünmez misiniz?”⁸⁷⁶ “Aklınızı kullanmıyor musunuz?”⁸⁷⁷ “Bakmıyorlar mı?”⁸⁷⁸ “Düşünüp anlamaya çalışmıyorlar mı?”⁸⁷⁹ “Hiç düşünmediler mi?”⁸⁸⁰ “Hiç düşünmediler mi?”⁸⁸¹ “Anlayasınız diye...”⁸⁸² “Size âyetleri böyle açıklıyor ki düşünesiniz.”⁸⁸³ “Elbette düşünen bir topluluk için deliller vardır.”⁸⁸⁴

Bazı Kur'an ayetleri kendi aklını kullanmayan kimseleri kınıyor:

“Şüphesiz, yeryüzünde yürüyen canlıların Allah katında en kötüsü, aklılarını kullanmayan (gerçeği görmeyen) sağırlar, dilsizlerdir.”⁸⁸⁵

Kur'an başka bir yerde, insanın cehennemlik olmasının sebeplerinden birinin akıl etmeyi bırakması olduğunu buyuruyor:

“Yine şöyle derler: Eğer kulak vermiş veya aklımızı kullanmış olsaydık, şu alevli ateştekilerden olmazdık.”⁸⁸⁶

Yine Kur'ân-ı Kerim, körü körüne taklit eden kimseleri kınamıştır:

⁸⁷⁶ En'am: 50.

⁸⁷⁷ Bakara: 44, 76; A'raf: 169.

⁸⁷⁸ Gaşiye: 17.

⁸⁷⁹ Nisa: 82.

⁸⁸⁰ Mü'minun: 68.

⁸⁸¹ Rûm: 8.

⁸⁸² Yusuf: 2.

⁸⁸³ Bakara: 219.

⁸⁸⁴ Bakara: 164.

⁸⁸⁵ Enfâl: 22.

⁸⁸⁶ Bakara/ 10.



“Onlara (müşriklere): Allah’ın indirdiğine uyun, denildiği zaman onlar, ‘Hayır! Biz atalarımızı üzerinde bulduğumuz yola uyarız’ dediler. Ya ataları bir şey anlamamış, doğruyu da bulamamış idiysele?”⁸⁸⁷

Akılsızca itaat etmenin ve akletmeyi bir kenara bırakmanın sonunun yoldan çıkmak olduğunu da buyurmuştur:

“Yine şöyle diyecekler: Ey Rabbimiz! Biz önderlerimize ve büyüklerimize itaat ettik de bizi yoldan sapturdılar.”⁸⁸⁸

Akletme ve bunun hidayet edici değerine işaret eden bu tür tekitlere, rivayetlerde de çokça rastlanır.⁸⁸⁹ Bununla beraber Kitab’ı ve sünneti mütalaa ettiğimizde, İslam’ın aşırı akılcılığa da davet etmediğini çok iyi anlıyoruz. Akıllı, hakikat ve mahiyetinin gerektirdiği ölçüde muteber kabul ediyor. Ama İslamî milletler ve mezhepler bu dengeden uzak düşmüşlerdir. Nitekim Mutezilîler ve filozoflar akılcılıkta ifrata yöneldiler, katı Ahbârîler ise akıllı güçsüz saydılar, aklın dini anlamadaki rolüne arkalarını döndüler, sadece nakle gönül bağladılar ve tefrite düştüler. Onlar “aşırı akılcılık ile akla savaş açma arasında mutedil bir akılcılık türü olduğunu, bu akılcılığın şeriat ve akıl tarafından beğenildiğini, akıl ve naklin bir arada daha iyi olduğunu” anlayamadılar.

Ebu’l-Hasan Eş’ârî, bu orta yolu izlemeye çalıştı. Ondan sonra öğrencileri, bu yolda Eş’ârî’den daha fazla çaba gösterdiler. Onlardan biri de Gazzâlî’dir. Demek ki Gazzâlî’nin Eş’ârî olması, filozoflarla çatışması, *Tehafet*’i yazması, filozofların bazı öğretilerini reddederek çürütmesi ve şüpheciligi, hiçbir şekilde mantığa, tefekküre, akla ve akletmeye karşı olduğunu göstermez. Gazzâlî, ayetlerde ve hatta rivayetlerde tevil kapısını açan Eş’ârî’r’endir. Bu da vahyi ve nakli, akılla anlamaya çalışmış demektir.

Gazzâlî defalarca eserlerinde akıl kavramına, aklın değerine, işlevsellikliğine ve türlerine değinmiş; akıllı, akıllıyı ve akletmeyi övmüştür.⁸⁹⁰ Ebu

⁸⁸⁷ Bakara/ 170.

⁸⁸⁸ Ahzâb/ 67.

⁸⁸⁹ Bkz. İhya, 1/ 83-86.

⁸⁹⁰ Bu övgülerin örnekleri İhya-u Ulumu’d-din, Kimya-yı Saadet, Mearicu’l-Kuds fi Medaricu Marifetu’n-Nefs, Mizanu’l-Amel, Mişkâtü’l-Envar, el-Münkız mine’d-Dalal, Mahakku’n-Nazar, Miyaru’l-İlm, el-Kistasu’l-Mustakim ve Miracu’s-Sâlikîn adlı eserlerde görülebilir.

Hamid yaptığı akıllıca ve tevil türündeki çıkarımıyla şöyle der: Allah akla nur demiştir.⁸⁹¹

“Allah, göklerin ve yerin nurudur.”⁸⁹²

Yine Allah, akılla edinilen bilgiye ruh, vahiy ve hayat demiştir.

“İşte sana da, emrimizle, bir ruh (kalpleri diriltten bir kitap) vahyettik.”⁸⁹³

“Ölü iken dirilttiğimiz ve kendisine, insanlar arasında yürüyeceği bir nur verdiğimiz kimsenin durumu, hiç, karanlıklar içinde kalmış, bir türlü ondan çıkamamış kimsenin durumu gibi olur mu?”⁸⁹⁴

Gazzâlî'ye göre Allah, nur ve karanlıktan bahsettiğinde, ilim ve ce-haleti kastetmektedir.

“Onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır.”⁸⁹⁵

Gazzâlî aklı, insanlığın yüce âlemi diye adlandırır⁸⁹⁶ ve şöyle der: Resulullah'tan (s.a.a) şöyle nakledilmiştir:

“Allah'ın ilk yarattığı şey akıl idi. Ona “gel” dedi, geldi. “Git” dedi gitti. Al-lah şöyle buyurdu: “İzzet ve celâlime andolsun, senden daha değerli bir şey yaratmadım. Tembihim ve ödülüm sanadır.”⁸⁹⁷

Sonra şöyle der: Neden böyle olmasın? Allah kullarına ya emir verir veya yasaklar. Bu ikisini anlamak da akletmeye bağlıdır. Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyurulur:

“O hâlde, ey iman etmiş olan akıl sahipleri, Allah'a karşı gelmekten sakının!”⁸⁹⁸

⁸⁹¹ İhya, 1/ 83; Mizanu'l-Amel, Gazzâlî, Farsçaya çev. Ali Ekber Kismayî, s. 118.

⁸⁹² Nûr: 35.

⁸⁹³ Şûra: 52.

⁸⁹⁴ En'am: 122.

⁸⁹⁵ Bakara: 257; Maide: 61.

⁸⁹⁶ Mişkât, s. 50-51.

⁸⁹⁷ İhya, 1/ 83; a.g.e., 3/ 4; Mizan, s. 117; Mearic, s. 22-23, biraz farkla.

⁸⁹⁸ Talâk: 10; Nasihatul'l-Muluk, Gazzâlî, Celaledin Hümayî baskısı, s. 247.



Böyle olduğu için, Gazzâlî aklı, Allah'ın yeryüzündeki terazisi diye adlandırır.⁸⁹⁹ Devamında şöyle der: Akıl, her iyiyi ve kötüyü gösteren bir aynadır. İyi olan her şey, düşünceden doğar.⁹⁰⁰ Kimde akıl varsa, o akıl onu ilme yönlendirir. İlmi olan ama akli olmayan kimsenin ise işlerinin hepsi dar-madağındır. Kimin ilmi ve akli tamsa ya resuldür, ya hekîm ya da imamdır.⁹⁰¹

Gazzâlî insanların iki dünyadaki hayrını, iyiliğini, izzetini, makamını ve işlerinin salahını akılda görür.

*Her insanı akıl ulaştırır aya
Her insana akıl verir kıymet ve makam
Her insanı akıl gûnahtan arındırır
Her insana akıl verir tac u taht*

Akıl imanın başıdır, imanın ortasıdır ve imanın sonudur.⁹⁰²

Ebu Hamid'e göre insan, aklın varlığının bereketiyle Halifetullah olmuştur.⁹⁰³ Akıl sayesinde Allah'a yakınlaşır.⁹⁰⁴ Böyle olduğu için Re-sulullah (s.a.a) Hz. Ali'ye (a.s) şöyle buyurmuştur:

“Bazıları iyilik ve güzel davranış yoluyla Allah'a yakınlaşırlar, sen aklınla O'na yakınlaş.”⁹⁰⁵

*Peygamber Ali'ye dedi: Ey Ali
Allah'ın aslanısın, savaşçısın hem yürekli
Kim bir ibadet getirip sunsa
Sorgusuz sualsiz yaklaşır Hakk'a
Sen kendi aklın ve sırrınla yaklaş
Onlar gibi kemâlinle değil. (Mesnevî)*

Gazzâlî şaşırtıcı bir teşbihle, akli insanın melekûtî gözü diye adlandırıyor.⁹⁰⁶ İnsan onunla, bir göz açıp kapama süresinde yeryüzünde ve gökyü-

⁸⁹⁹ Mişkât, s. 48.

⁹⁰⁰ Minhaccu'l-Ârifin, Gazzâlî, s. 56.

⁹⁰¹ Nasihatü'l-Muluk, s. 253-254.

⁹⁰² A.g.e., s. 254.

⁹⁰³ Mizan, s. 117.

⁹⁰⁴ A.g.e.

⁹⁰⁵ İhya, 1/ 86; a.g.e., 3/ 16; Mizan, s. 122; Mekâtib, s. 55-56.

⁹⁰⁶ Bu cümle Gazzâlî'nin Mişkâtü'l-Envar adlı eserinin, 37-40. sayfalarından çıkarılmıştır.

zünde dolaşır, eşyanın derinlerine nüfuz eder, işlerin sırrına ve ruhuna ulaşır. Akılla her şeyin felsefesini anlar, varlıkların neyden yaratıldığını, nasıl vücut bulduğunu, onların Yaradan'a ve diğer yaratılmışlara nispetini anlar.⁹⁰⁷ Neden böyle olmasın ki, sonuçta akıl cevheri, yüce Allah'ın nurunun bir numunesidir. Numune de hiçbir zaman aslından uzak değildir, her ne kadar ona eşit olmasa da...⁹⁰⁸

Bununla beraber akıl, Hakk'ın insan varlığındaki mazharı ve varlıkların en şerefli⁹⁰⁹ şecere-i tayyibedir.⁹¹⁰ Bu, Resulullah'ın (s.a.a) bu yurduğu o sırdır:

“Allah Âdem'i kendi suretinde yarattı.”⁹¹¹

Gazzâlî akıllı övmeye o kadar ileriye gidiyor ki şahsî keşfin, şuhûdun ve tecrübelerin, sadece akıl sınırına kadar olanını kabul ediyor. Akla aykırı olan her türlü şahsî keşif ve şuhûd tecrübesini batıl biliyor. Bu, keşfi, şuhûdu ve ledünnî ilmi muteber kabul ettiği halde böyledir.⁹¹²

Gazzâlî aklın işlevselliği ve tanıma gücü hakkında şöyle diyor:

Her ne kadar akıl, telafisiz ve dengi olmayan bir hakem olsa da⁹¹³ ve hiçbir hakikat akla gizli kalmasa da, kendisinin bazı hicapları vardır ve bunlar onun işlevselliğini azaltır.⁹¹⁴ (Bu hicapları *Mişkâtü'l- Envar*'ın üçüncü bölümünde ayrıntılı olarak incelemiştir.)⁹¹⁵

Bununla beraber Gazzâlî'ye göre aklın, diğer varlıklar gibi kısıtları vardır ve insan sadece akılla saadete ulaşmaz. Zira beşerin saadetli yaşamının gereği olan şeyler vardır; ama aklın bunlara yolu yoktur.⁹¹⁶ Bununla beraber Gazzâlî hakikatin idrakinin ve marifetin keşfinin, akli delil yoluyla olabileceğine inanıyor ama şöyle ekliyor: Az sayıda kimse dışındakiler,

⁹⁰⁷ *Mişkât*, s. 40.

⁹⁰⁸ A.g.e., s. 39.

⁹⁰⁹ *El-Müstesfa min İlmu'l-Usul*, Gazzâlî, 1/ 3.

⁹¹⁰ *Mizan*, s. 61.

⁹¹¹ *El-Münkız*, s. 8.

⁹¹² Bu kitabın ikinci bölümüne bakınız. Ayrıca Gazzâlî'nin *Risaletü'l-Ledünniye* ve *Maksadu'l-Usna fi Şerh-i Esmâu'l-Hüsna* eserlerine de bakabilirsiniz.

⁹¹³ *Müstesfa*, 1/ 3.

⁹¹⁴ *Mişkât*, s. 40.

⁹¹⁵ Bkz. *Mişkât*, s. 99 ve sonrası; *Mearic*, s. 81-84.

⁹¹⁶ *Mearic*, s. 54.



aklın o kudretine ulaşamazlar. Her asırda sadece bir kişi bile aklın ve istidlalin o derecesine ulaşp da sadece aklına dayanarak hakikati bulamamakta ve gerçek marifete erişememektedir.⁹¹⁷ Gazzâlî çareyi şeriatla başvurmakta görüyor. Ona göre akıl, şeriat olmadan hidayet olmaz ve şeriat, sadece akılla açıklanabilir. Akıl temeli taşır ve şeriat binaya benzer. Temel, bina olmadan işe yaramaz ve hiçbir yapı temelsiz ayakta durmaz.⁹¹⁸ Diğer bir deyişle akıl, göz gibidir ve şeriat ışığa benzer. Işık olmadan gözün elinden bir şey gelmez, göz olmadan da ışık bir işe yaramaz.⁹¹⁹ Bu yüzden Yüce Allah şöyle buyuruyor:

﴿قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ
قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ
وَيُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾

“İşte size Allah’tan bir nur ve apaçık bir kitap (Kur’an) gelmiştir. Allah, onunla rızası peşinde olanları selâmet yollarına iletir ve onları izniyle, karanlıklardan aydınlığa çıkarıp kendilerini dosdoğru bir yola iletir.”⁹²⁰

Ebu Hamid, konunun iyice aydınlanması için başka bir temsilde akli lambaya ve şeriatı yağa benzetiyor ve yağsız lambanın da lambasız yağın da bir işe yaramayacağını hatırlatıyor.⁹²¹ Sonra Allah Teâlâ’nın:

﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكُوتٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ
الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ
زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ
اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾

⁹¹⁷ El-Camu'l-Avam an İlmu'l-Kelam, Gazzâlî, s. 56.

⁹¹⁸ A.g.e.

⁹¹⁹ A.g.e.

⁹²⁰ Maide: 15-16.

⁹²¹ Mearic, s. 54.

“Allah, göklerin ve yerin nurudur. O’nun nurunun temsili şudur: Duvar da bir hücre; içinde bir kandil, kandil de bir cam fânûs içinde. Fânûs sanki inci gibi parlayan bir yıldız. Mübarek bir ağaçtan, ne doğuya, ne de batıya ait olan zeytin ağacından tutuşturulur. Bu ağacın yağı, ateş dokunmasa bile neredeyse aydınlatacak (kadar berrak)tır. Nur üstüne nur. Allah, dilediği kimseyi nuruna iletir. Allah, insanlar için misaller verir. Allah, her şeyi hakkıyla bilendir.”⁹²²

Ayetinde bu noktayı anlattığını ekler.⁹²³ Hüsn, toplamda iki nurdur: Biri akıl nuru ve diğeri şeriat nuru. Bunlar tek nur olurlar ve yaratılanları hidayet ederler. Kim bunlardan sadece birini görür ve diğerinden gafil olursa yoldan çıkacaktır.⁹²⁴

*His ışığını Hak ışığı süsler
Bu, nur üstüne nur anlamına gelir
His nuru toprağa doğru çeker
Hak nuru onu yücelere doğru çeker*⁹²⁵

Bununla beraber şeriat, dışımızdaki akıl ve akıl, içimizdeki şeriattır. Bu ikisi birbirinin yaverinden öte, birdirler.⁹²⁶ Gazzâlî bu öğretiyi ispat etmek şöyle diyor: Şeriat, bizim dış aklımız olduğu için, Allah Kur’an-ı Kerim’de defalarca kâfirleri akılsız olarak anmıştır. Örneğin:

﴿صُمُّ بُكْمٌ عُمَىٰ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾

“Sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler, bu yüzden akledemezler.”⁹²⁷

﴿فَأَنصَرَفْكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾

⁹²² Nûr: 35.

⁹²³ Mearic, s. 54.

⁹²⁴ El-İktisat fi’l-İtikat, Gazzâlî, s. 2-3.

⁹²⁵ Mesnevî, Mevlânâ Celeleddin Rûmî, çev. Mehmet Kanar, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, c. 2, s. 353-354.

⁹²⁶ Mearic, s. 54.

⁹²⁷ Bakara: 171.



“Hakka yönelen bir kimse olarak yüzünü dine çevir. Allah’ın insanları üzerinde yarattığı fıtrata sımsıkı tutun. Allah’ın yaratmasında hiçbir değiştirme yoktur. İşte bu dosdoğru dindir. Fakat insanların çoğu bilmezler.”⁹²⁸

Ebu Hamid şer’î ilimlerin çoğunun aklı ve akli ilimlerin çoğunun şer’î olduğunu söyler⁹²⁹ ve şöyle ekler:

Usulen akıla din demişlerdir. Bunun sebebi akıl ve şeriatın aynı şey olmasıdır.⁹³⁰ Resulullah’ın (s.a.a) buyurduğu üzere aklı olmayan kimsenin dini yoktur.⁹³¹ Bu yüzden Allah, önce şöyle buyurur: “Nur üstüne nur.”⁹³² Kastedilen akıl nuru ve şeriat nurudur. Sonra şöyle buyurur: “Allah, dilediği kimseyi nuruna iletir.”⁹³³ Yani o iki nuru bir görür ve onu da kendisine nispet eder. Ondan, hidayet kaynağı diye bahseder.

Bu şekilde Ebu Hamid, aklın nakile, naklin de akla ihtiyacı olduğunu açıklar. Sadece nakile dayanan kimse cahildir ve sadece akılla avunup Kur’an-ı Kerim’e ve sünnete ihtiyacı olmadığını söyleyen kimse aldanmıştır. Öyleyse hem akıldan hem de nakilden faydalanmak gerekir. Akli ilimlerin, şer’î marifetleri nakzettiği, ikisinin bir araya gelmesinin olası olmadığı gibi boş zanlara kapılmamak lazımdır. Bu, insanın kalp gözünün kör olmasından ve akıl ile şeriatın hakikatine ulaşamamaktan kaynaklanan bir zandır.⁹³⁴ Çünkü Allah, Kur’an-ı Kerim’de akıl ve şeriatı fazilet ve rahmet diye anıyor. Bunlardan uzak kalmak Hak yolundan sapmayla ve Şeytan’a uymayla sonuçlanır.⁹³⁵

﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾

“Allah’ın size lütfu ve merhameti olmasaydı, pek azınız hariç, muhakkak şeytana uyardınız.”⁹³⁶

⁹²⁸ Rum: 30.

⁹²⁹ Risale, s. 63.

⁹³⁰ A.g.e.

⁹³¹ Mizan, s. 117.

⁹³² Nûr: 35.

⁹³³ Nûr: 35.

⁹³⁴ Mearic, s. 50. *Tafsilu Neşatin ve Tahsilu Saadeteyn*, Ragıb Isfahanî, s. 117-118 ile karşılaştırınız.

⁹³⁵ İhya, 3/ 17.

⁹³⁶ Nisa: 83.

Buraya kadar bahsettiklerimizden, Gazzâlî'nin aklı, bütün yüce mertebesine rağmen insan için kâfi görmediğini, aklın insanı saadete götürebilmesi için mutlaka şeriatın ve Hakk'ın lütfunun yardımının gerektiğini anlıyoruz. Böyle olmazsa, daha başlangıç konularında bile şüpheye düşebilir. Nitekim Gazzâlî'nin kendisi, hayatının bir döneminde böyle bir buhran yaşadı ve kendi deyişiyle kurtuluşu, Allah'ın kalbine verdiği bir nurun bereketiyle oldu.⁹³⁷

Gazzâlî aklın, insanın diğer yapısal güçleri gibi eğitilebilir olduğuna inanıyor. Ona göre aklın geliştirilmesi, başka bir tabirle eğitim ve öğretim, beşinci bölümde zikredildiği gibi vaciptir ve umumî bir yükümlülüktür.

Ebu Hamid aklın eğitimi için Kur'an-ı Kerim'den ilham alır ve tefekkürü davet eder. Tefekkürü en yüce ibadet kabul eder. Zira tefekkürde, Allah'ın zikrinden başka iki şey daha vardır. Biri marifetin artmasıdır; çünkü tefekkür keşif ve marifetin anahtarıdır. Diğeri muhabbetin artmasıdır; çünkü kalp, azametini inandığı kimseyi sever. Hak Teâlâ'nın azameti ve celali, onun fiillerini ve sıfatlarını tanıma yoluyla anlaşılır. Düşünce ve tefekkür, marifet doğurur, marifet yüceltmeyi getirir, yüceltme ise muhabbet uyandırır.⁹³⁸

Gazzâlî tefekkür için maddî ve manevî seyahate davet ediyor. Manevî seyahatin yapılabilmesi için *Mearicu'l-Kuds fi Medaricu Marifetu'n-Nefs* kitabını yazıyor. *Kimya-yı Saadet* ve diğer bazı eserlerinde kendini tanımaktan ve bunun lüzumunu anlatıyor ve etkilerini sayıyor. Öğrenciyi kendisi hakkında düşünmeye teşvik ediyor.⁹³⁹ Gazzâlî maddî seyahat yöntemi için de *Kimya* ve *İhya*'da⁹⁴⁰ değindiği bazı noktalar haricinde *el-Hikmetu fi Mahlukâtullah azze ve celle* adlı kitabı yazıyor. Bu şekilde, dünyada dolaşmak isteyenlerin ellerinde bir eğitim aracı olsun istiyor. Gazzâlî bu kitapta –o günlerin ilminin çok üzerinde olarak- varlık felsefesini ve bazı varlıkların –örneğin insanın- yaratılış inceliklerinden bazılarını anlatıyor.

⁹³⁷ *Mearic*, s. 55.

⁹³⁸ *El-Münkız*, s. 29; *Cevâhir*, s. 64.

⁹³⁹ *İhya*, 1/ 336.

⁹⁴⁰ Örnek için bkz. *İhya*, 4/ 109-118, 435-448.



Gazzâlî insanların akli eğitimi için ilim ve hikmetin öğrenilmesini zarurî görüyor. Öğretmenlere ve öğrencilere yol göstermek için *İhya*'da “Kitabu'l-İlm” bölümüne yer veriyor ve ilimden, öğretim ve öğrenme âdâbından bahsediyor. Aynı şekilde doğru düşünme ve mütalaa etme ve de mantık kurallarını öğrenerek mantıklı düşünme yöntemini öğrenmeye davet ediyor. Mantıklı düşünme üzerinde derinleşebilmek için *Mahakku'n-Nazar* ve *Miyaru'l-İlm* kitaplarını yazıyor. Akıl sahiplerini Kur'an'ın mantığını öğrenmeye davet etmek için *Kıtasu'l-Mustakim* adlı özgün eserini kaleme alıyor. Bu eserde büyük denge, orta denge, küçük denge, gereklilik ve inatlaşma dediği beş ölçüyü Kur'an-ı Kerim'den alıyor ve ayrıntılarıyla işliyor.

3. İlim ve Tecrübenin Yüceliği

Öğretim, her kültür ve medeniyetin ilk tuğlasıdır ve her kültürü ve medeniyeti diğerlerinden ayıran, sahip olduğu öğretim felsefesi ve öğretim sistemidir. Nitekim kültürlerle, öğretim felsefeleri ve sistemleri itibarıyla imtiyaz verebilir ve değerlerine göre sınıflandırabiliriz.

Semavî dinlerin kökleri vahiye dayanır. Vahiy, ilâhî resullere verilen bir tür Rabbanî eğitimidir. Demek ki dinin temeli öğretim üzerine kuruludur ve usulen bütün ilahi dinler, öğretimle başlarlar. Ancak İslam'ın başlangıcı başka bir türde olmuştur. Şöyle ki, İslam'da besmelenin ne kadar değerli ve yüce bir konuma sahip olduğu herkesin malumudur; ama Allah, peygamberiyle konuşmaya ‘Bismillah’ ile değil, “İkra (oku)” diyerek başlamıştır. Bu başlangıçta başka bir incelik daha vardır. O da Hekîm olan Allah'ın yüce resulüne “Söyle, dinle, tekrar et, anla, bul” değil de “Oku” demesidir. Sonra Rab, yaratılış, ikram, öğretim, kalem ve insanla ilgili bilmediği ne varsa söyledi:

“Yaratan Rabbinin adıyla oku! O, insanı ‘alak’tan yarattı. Oku! Senin Rabbin en cömert olanıdır. O, kalemle yazmayı öğretendir, insana bilmediğini öğretendir.”⁹⁴¹

Bu ayetlerin metnine göre İslam “İkra (oku)” ile başladı ve bu, Subhan olan Allah'ın Resulullah'a (s.a.a) ilk fermanyıydı. Öyle ki sanki okumak, İslam'daki ilk farizadır. Bu yüzden Peygamber (s.a.a), Müslümanlara

⁹⁴¹ Alâk: 1-5.

ilim öğrenmeyi vacip kılmıştır: “İlim öğrenmek kadın-erkek tüm Müslümanlara farzdır.”⁹⁴² İlim öğrenmek için mekâna bağlı sınırları kaldırmıştır: “İlim Çin’de dahi olsa gidip öğreniniz.”⁹⁴³ Eğitimin sürekliliğine istinaden, eğitim-öğretim için bir zaman sınırı da koymamıştır: “Beşikten mezara kadar ilim öğreniniz.”⁹⁴⁴

İslam ilim öğrenmek için bir sınır tanımıyor. Bu felsefeye göre, insan ne kadar ilim öğrense de, daha denizden bir damla bile içmemiştir:

“Size pek az ilim verilmiştir.”⁹⁴⁵

“Her ilim sahibinin üstünde daha iyi bir bilen vardır.”⁹⁴⁶

Resulullah (s.a.a) Miraç’a çıkmasına “Araları iki yay aralığı kadar veya daha da yakın”⁹⁴⁷ makamına ulaşmasına, “Benim gözüm uyur, kalbim uyumaz”⁹⁴⁸ demesine rağmen yine de “Allah’ım, ilmimi artır.”⁹⁴⁹ demesi emrolundu. Bunun sebebi, İslam’ın yüce bakış açısında, ilmin yükselen mertebeli mahiyeti olmasıdır. Bu yüzden ilim her zaman müminin yitiğidir⁹⁵⁰ ve Müslümanın bu yitiğin peşini bırakmaması gerekir. İslam’a göre her Müslüman ya âlim olmalıdır veya müteallim (öğrenci).⁹⁵¹ Zira sadece âlim ve müteallim hayır ehlidirler.⁹⁵²

Yine ilim, taallüm (öğrenme) ve talim (öğretim), İslam’a hayat veren ruh ve bekâsının kaynağıdır. Bunlar olmadan İslam’dan geriye bir şey kalmaz.⁹⁵³

⁹⁴² Biharu’l-Envâr, Muhammed Bâkır Meclisî, 1/ 177.

⁹⁴³ A.g.e., s. 177.

⁹⁴⁴ Bkz. Adabu’l-Müteallimîn, Hâce Nâsiruddin Tûsî, Muhammed Rıza Hüseyinî Celalî, s. 111; Tefsiru’l-Kummî, Ali bin İbrahim Kummî, Seyyid Tayyib Musevî el-Cezayir, Necefu’l-Eşref baskısı, 2/ 401. Muhammed Reyşehrî, el-İlmü ve’l-Hikmeti fi’l-Kitabi ve’s-Sünne, s. 206-207’de bu sözün hadis olmadığı, Hâce Nâsir’in ve Tefsir-i Kummî’nin yazarının araştırmadan bunu hadis kabul ettikleri yazar. (Bu noktadan Mecid Tarakî sayesinde haberdar oldum, kendisine müteşekkirim.)

⁹⁴⁵ İsra: 85.

⁹⁴⁶ Yusuf: 76.

⁹⁴⁷ Necm: 9.

⁹⁴⁸ Şerhu’t-Tarîfi li-Mezhebi Ehlu’t-Tasavvuf, 2/ 629.

⁹⁴⁹ Kehf: 114.

⁹⁵⁰ Bkz. Sünen-i İbn Mâce, Muhammed Fuat Abdalbaki baskısı, s. 1395.

⁹⁵¹ Hisal, Şeyh Saduk, Ali Ekber Gaffarî baskısı, s. 39.

⁹⁵² Halku’l-Müslim, Muhammed Gazzâlî, s. 241.

⁹⁵³ İhya, 1/ 6.



Büyük Müslüman âlimler, eskilerden beri bu hususa özel bir özen göstermişlerdir. Bu özen sayesinde İslam kültürü, medeniyeti ve İslamî ilimler doğmuştur. Müslüman âlimlerin ilime, öğrenmeye ve öğretmeye olan ciddi teveccühlerinin göstergelerinden biri, bütün Şîî ve Sünnî riva-yetlerinde bu konu hakkında kapsamlı bir bâb olmasıdır. İslam'da, ahlâkî metinlerin çoğunda da bu husustan gaflet edilmemiştir. İslam'ın zuhuru üzerinden henüz iki asır geçmişken, İslam dünyasının batısında, Muham-med bin Sahnûn (ö. 256 h.k.) "Müslüman Çocukların Öğretimi" konulu müstakil bir kitap yazmıştır.

Gazzâlî'nin Öğretimle İlgili Görüşleri:

Ebu Hamid, ömrünü öğrenme, öğretim ve –genel anlamıyla- öğretim metinlerinin telifiyle geçiren meşhur eğitimcilerdendir. Yarım asırlık öm-ründe fiilen ya öğrenci olmuştur, ya öğretmen ya da İslamî ilimler müel-lifi. Gazzâlî eserlerinde ilim, taallüm (öğrenme), talim (öğretim), mual-lim, müteallim (öğrenci) ve ders konuları kavramlarından bahsetmiştir. Bunları marifetbilimsel, felsefî, eğitimsel ve dinî-değersel yaklaşımlarla in-celemiştir. Konumuz münasebetiyle her birinden biraz bahsedeceğim.

Ebu Hamid'in yöntemsel şüphesi ve ardından yaşadığı derin şahsi-yet değişimi –Feyz-i Kâşânî'nin deyiimiyle-⁹⁵⁴ Gazzâlî'nin kalp gözünü açtı ve onu ihya etti; ama bunun toplumsal ve bilimsel etkileri de oldu. Gazzâlî'nin şöhretini sınırların dışına taşıyan ve kalıcı bir ilim halkası oluşturmasını sağlayan bu etkilerden biri, onun dinî ilimlerin tahrifine ve din âlimlerinin değişimine gösterdiği akılcıca ilgidir. Gazzâlî, dinî ilim-leri ihya etmek için gösterdiği yoğun çabalar neticesinde aynı isimde bir de kitap (İhya-i Ulumu'd-din) yazdı.

Gazzâlî bu değerli eserine ilim konulu bir araştırmayla başlıyor. Bu bahiste önce Kitab'a, sünnete, akla ve akıllıların siyerine dayanıyor; ilim, talim ve taallümün faziletinden bahsediyor; sonra ilimleri sınıflandırıyor ve İslamî ilimler alanında bazı kelimelerin anlamlarındaki değişimi zik-rediyor. Halkın cede ve münazaraya yönelmesinin bazı sebeplerini, ced-el ve münazaranın zararlarını ve ilmî cedel ve münazaranın şartlarını

⁹⁵⁴ Divân-ı Feyz, 1/ 414.

irdeliyor. Birkaç sayfa öğrenci ve öğretmen âdâbı hakkında yazdıktan sonra ilmin afetlerini, yeryüzü ve gökyüzü âlimlerinin özelliklerini anlatıyor. Aklın faziletini ve aklın kısımlarını ayrıntılarıyla işleyerek konuyu bitiriyor.

İlmin Fazileti:

Kur'an'da bu fazilete delalet eden birçok örnek vardır. Gazzâlî bunlardan sadece birkaçına değinmiştir. Örneğin:

“Allah, melekler ve ilim sahipleri, ondan başka ilâh olmadığına adaletle şahitlik ettiler.”⁹⁵⁵ ayetinde Allah sırasıyla kendi zâtını, melekleri ve hemen sonra âlimleri anmıştır. Bu, âlimlerin mertebesinin, celalinin ve şerefının yüceliğine işarettir.

Allah “Size, “Kalkın”, denildiği zaman da kalkın ki, Allah içinizden inananların ve kendilerine ilim verilenlerin derecelerini yükseltsin.”⁹⁵⁶ ayetinde âlimlerin derecelerinin müminlerden üstün olduğunu buyurmuştur. İbn Abbas bu ayetin tefsirinde şöyle demiştir:

Âlimler, müminlerden yedi yüz derece daha üstündürler ve bu derecelerden her birinin arasında beş yüz yıl yol vardır.

“De ki: “Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?”⁹⁵⁷ ayetinde de Allah, bilenlerin bilmeyenlerden üstün olduğunu buyurmuştur.

“Allah’a karşı ancak; kulları içinden âlim olanlar derin saygı duyarlar.”⁹⁵⁸ ayetinde, sadece âlimlerin Allah’a saygı duyma ehliyetinin olduğu buyurulmuştur.

İlim sadece saygı uyandırmaz, güç de verir. Nitekim “Kitaptan ilmi olan biri, “Ben onu, gözünü kapayıp açmadan önce sana getiririm” dedi.”⁹⁵⁹ ayetinde ilim kaynaklı güce işaret edilmiştir.

İlim, saygı ve güçten başka, âlime derin ve özel bir anlayış verir. Örneğin “Kendilerine ilim verilmiş olanlar ise, “Yazıklar olsun size! İman edip de iyi işler yapanlara Allah’ın vereceği mükâfat daha hayırlıdır.

⁹⁵⁵ Âl-i İmran: 18.

⁹⁵⁶ Mücadele: 11.

⁹⁵⁷ Zümer: 9.

⁹⁵⁸ Fâtır: 28.

⁹⁵⁹ Neml: 40.



Ona da ancak sabredenler kavuşturulur” dediler.”⁹⁶⁰ ayetinden, âlim olan kimsenin ahiretin azametini anlayabileceği anlaşılıyor. “İşte bu temsilleri biz insanlar için getiriyoruz. Onları ancak bilginler düşünüp anlarlar.”⁹⁶¹ ayetinde de, Allah’ın verdiği örneklerdeki kastını, sadece âlimlerin doğru anlayabileceği buyuruluyor.

Kur’an-ı Kerim’de bazen ve bazı açılardan âlimler, ilahi resullerin dengi sayılmışlardır:

“Hâlbuki onu peygambere ve içlerinden yetki sahibi kimselere götürselerdi, elbette bunlardan, onu değerlendirip sonuç (hüküm) çıkarabilecek nitelikte olanları onu anlayıp bilirlerdi.”⁹⁶²

Bu ayette, Allah’ın, gerçek hükmü anlamayı âlimlerin değerlendirmesine bağlamış ve onları peygamberlerle aynı redife koymuş olduğu görülmektedir.

A’raf suresinde şöyle okuyoruz:

“Ey Âdemoğulları! Size ayıp yerlerinizi örtecek giysi, süslenecek elbise yarattık. Takva elbisesi... İşte o daha hayırlıdır. Bunlar Allah’ın ayetlerindendir. Belki düşünüp öğüt alırlar (diye onları indirdi)”⁹⁶³

Gazzâlî’ye göre bu ayette elbiseden kasıt ilimdir. Takva elbisesi de hayâ anlamındadır.⁹⁶⁴ İlim elbisesinin, nadanın çıplaklığını örttüğü kastedilmektedir. Nitekim elbise de bedenın çirkinliklerini örtmektedir. Neticesi hayâ olan takva elbisesi de ilmin ilk neticelerindendir.⁹⁶⁵

Allah “İnsanı yarattı ve ona düşünmeyi ve konuşmayı öğretti.”⁹⁶⁶ ayetlerinde, insana konuşmayı öğrettiği için minnet yüklemekte⁹⁶⁷ ve ilmi hayat ve ruh diye adlandırmaktadır.⁹⁶⁸

⁹⁶⁰ Kasas: 80.

⁹⁶¹ Ankebût: 43.

⁹⁶² Nisa: 83.

⁹⁶³ A’raf: 26.

⁹⁶⁴ İhya, 1/ 5.

⁹⁶⁵ İhya, Farsçaya çev., Muidü’l-din Harezmi, Hüseyin Hadyucem baskısı, biraz tasarrufla, 1/ 26.

⁹⁶⁶ Rahman: 3-4.

⁹⁶⁷ İhya, 1/ 5.

⁹⁶⁸ Bkz. Mizan, s. 118.

“Ölü iken dirilttiğimiz...”⁹⁶⁹ “İşte sana da, emrimizle, bir ruh (kalpleri diriltten bir kitap) vahyettik.”⁹⁷⁰

Rivayetlerde, ayetlerden çok daha fazla ilmin faziletine değinilmiştir. Örneğin Resulullah’tan (s.a.a) şöyle rivayet edilir:

“Âlimler, peygamberlerin varisleridirler.”⁹⁷¹

İnsan için peygamberlikten daha yüce bir makam ve mertebe olmadığından, resullerin verasetinden daha öte bir şeref ve rütbe de yoktur ve bu veraset, âlimlere mahsustur.

Resulullah (s.a.a) başka bir yerde şöyle buyurmuştur:

“Allah kimin için hayır dilerse onu dinde fakih kılar ve doğru yolu ona ilham eder.”⁹⁷²

Bu rivayette fıkıh ile kastedilen günümüzdeki ve ıstılahtaki anlamı değildir. Lügatteki anlamı kastedilmiştir. Yani kasıt, dini anlamak ve bilmektir. Bununla beraber ilimden daha yüce bir hayır yoktur. Doğruluğa ve saadete de ilim olmadan ulaşamaz.

İlim ve hikmet, ilim sahiplerinin toplumsal tabakasını değiştirebilir. Örneğin köleleri hükümetin başına getirebilir. Nitekim Resulullah’tan (s.a.a) şöyle nakledilmiştir:

“Hikmet, şerif olanın şerefini artırır ve köleleri yukarı çıkarıp padişahların yerine oturtur.”⁹⁷³ Bu, ilmin dünyevî özelliğidir ve bunun uhrevî faydasının çok daha fazla ve iyi olacağı açıktır.

Hiz. Ali’nin (a.s) Kumeyl’e şöyle dediği nakledilir:

“İlim maldan daha iyidir. Zira ilim seni korur, serveti ise sen korursun. İlim hâkimdir ve servet mahkûmdur. Mal harcamınca eksilir, ilim paylaştıkça çoğalır.”⁹⁷⁴

Yine Hiz. Ali (a.s) şöyle buyurmuştur:

⁹⁶⁹ En’am: 122.

⁹⁷⁰ Şûra: 52.

⁹⁷¹ İhya, 1/ 5.

⁹⁷² A.g.e.

⁹⁷³ A.g.e.

⁹⁷⁴ A.g.e.



“Âlim, geceyi ibadetle, gündüzü oruçla geçiren mücahitten daha üstündür. Âlimin ölümü, İslam’da açılan bir deliktir ve yerine başka bir âlim geçmeden o delik kapanmaz.”⁹⁷⁵

Hız. Ali’nin (a.s) âlimin ve ilmin önemini anlatan bir şiiri de vardır.⁹⁷⁶

Ebu Hamid ilmin faziletini şerh ederken sadece Kur’an ve rivayetlerle yetinmiyor, aklı deliller de getiriyor.

Gazzâlî şöyle diyor:

İstenen ve rağbet uyandıran şey ya matlub-ı bizzâtıdır, ya matlub-ı bilgayr veya matlub-ı bizzât ve bilgayr. Bu üçü arasında kendiliğinden istenen şey (matlub-ı bizzât) diğer ikisinden daha üstündür.⁹⁷⁷

Gazzâlî ilmi matlub-ı bizzât kabul ediyor ve onun değerinin kendisinden olduğunu söylüyor. Mutlak ilmin zâtî değerinin olduğuna inanıyor. Gazzâlî’ye göre sihir gibi bir ilim bile ilim olması açısından (ilim ilimdir) şeriftir; her ne kadar değerler açıdan batıl ilimlerden sayılsa da. Böyle düşünmesinin sebebi ilmin cehaletin zıddı olmasından dolayıdır. Cehalet karanlıktır. Karanlık sükûna yol açar ve sükûnun da yokluktan pek bir farkı yoktur. Diğer bir deyişle cehalet yokluktur, ilim ise varlık. Açık ki varlık, yokluktan üstündür. Nitekim hidayet, hak ve nurun hepsi varlığın sülûkündadır. Eğer varlık yokluktan daha üstünse, ilim de cehaletten daha üstündür; çünkü ilim varlıktır, cehalet ise yokluk.⁹⁷⁸

Gazzâlî bu varlıkbilimsel burhandan başka, ilmi ahiret saadeti ve Allah’a yaklaşmak için bir araç kabul eder. İlim olmadan Allah’a yaklaşamayacağına, ebedî saadete de ancak Allah’a yaklaşıldığında ulaşılacağına inanır. İnsan için hiçbir şey bu saadet kadar değerli değildir. Bununla beraber ilim, insanın saadeti için gerekli olan üstün tarafıyla da insan için her şeyden daha faziletlidir.⁹⁷⁹ Gazzâlî, ilmin yerini hiçbir şeyin tutmayacağına inanmaktadır. İlim, safrayı azaltmak için içilen üzüm sirkesi değildir ki bulunmadığında benzer başka bir ilahtan istifade ede-

⁹⁷⁵ A.g.e.

⁹⁷⁶ A.g.e., s. 7.

⁹⁷⁷ A.g.e., s. 12.

⁹⁷⁸ Risale, s. 59.

⁹⁷⁹ A.g.e., 1/ 12.

lim. İlmin yerini tutabilecek başka bir şey yoktur.⁹⁸⁰ Bundan başka ilim, Hak Teâlâ'nın kemâl sıfatlarındandır; peygamberlerin ve meleklerin üstünlüğü ilimleriyledir.⁹⁸¹

Gazzâlî bu akli ve nakli delillere dayanarak ve de varlıkbilimsel burhanlar, kelim-celede dayalı deliller sunarak şöyle der:

İlim kendi haddi zâtında efdaldır. İnsanın diğer sıfatlarıyla mukayese edilecek olursa onlardan da daha üstündür. Neticesine bakılarak ölçülecek olsa yine beşerin tüm zanaatlarından daha efdal ve daha üstündür.⁹⁸²

Gazzâlî'ye göre ilim, faydalı nimetlerden biridir; leziz ve güzeldir. Bu noktayı şerh ederken şöyle diyor:

Faydalı şey, sonunda olumlu bir katkısı olan şeydir. İlim de böyledir. Leziz ise hâlihazırda huzur veren şeydir ve ilim de böyledir. Güzeli de her hâlükârda beğenilen şeydir ve ilim de böyledir.⁹⁸³ Öyleyse ilim her zaman faydalı, leziz ve güzeldir.⁹⁸⁴

Talim ve Taallümün Fazileti:

Gazzâlî'nin ilmin fazileti ve değeri hakkında söylediklerinden, talim ve taallümün fazileti ve değeri de çıkarılabilir. Ancak Gazzâlî'nin gözünde talim ve taallüm çok değerli olduğundan, bunlardan ayrıca bahsetmiş ve konuyu ispat için Kur'an-ı Kerim'e, sünnete ve akli değerlere dayanmıştır.

1. Talim (Öğretim):⁹⁸⁵ Gazzâlî öğretimin değerini ve ehemmiyetini ortaya çıkarmak için önce Kur'an-ı Kerim ayetlerine dayanıyor. Mesela diyor ki "Öyleyse onların her kesiminden bir grup da, din konusunda köklü ve derin bilgi sahibi olmak ve döndükleri zaman kavimlerini uyarmak için geri kalsa ya!"⁹⁸⁶ ayetinde öğretime ve irşada işaret edilmiştir. "Hani Allah, kendilerine kitap verilenlerden, "Onu (Kitabı) mut-

⁹⁸⁰ İhya, 4/ 101.

⁹⁸¹ A.g.e., 1/ 12.

⁹⁸² A.g.e.

⁹⁸³ A.g.e., 4/ 100.

⁹⁸⁴ A.g.e., s. 101.

⁹⁸⁵ Bkz. İhya, 1/ 9-11.

⁹⁸⁶ Tevbe: 122.



laka insanlara açıklayacaksınız, onu gizlemeyeceksiniz” diye sağlam söz almıştı.”⁹⁸⁷ ayeti de öğretimin vacip olduğuna delalet eder.

Nitekim “Böyle iken içlerinden birtakımı bile bile gerçeği gizlerler.”⁹⁸⁸ ayetinden, ilmi gizlemenin haram olduğu anlaşılır.

Gazzâlî Fussilet suresi 33. ayete, Nahl suresi 125. ayete Cuma Suresi 2. ayete işaret ettikten sonra öğretimin değerini ve ehemmiyetini daha iyi anlatmış olmak için birkaç tane de rivayet nakleder.

Resulullah (s.a.a), Muaz’ı Yemen’e gönderirken ona şöyle dedi:

“Eğer Allah bir kişiyi senin elinle hidayet edecek olsa, bu senin için dünya ve tüm üzerindikilerden daha iyidir.”

Başka bir yerde şöyle buyurmuştur:

“Kim halka öğretmek için bir ilim öğrenecek olursa, ona siddik olan yetmiş peygamberin eciri verilir.”

Resulullah (s.a.a), insanlara ilim öğretmekten kaçan kimseler hakkında şöyle buyurmuştur:

“Kim bir ilmi öğrenir ama onu gizli tutarsa Allah kıyamet gününde ona ateşten kırbaç vurur.”

Yine şöyle buyurmuştur:

“Hikmet ne kadar güzel bir ödül ve hediyedir. Zira onu duymayan, iyice öğrenmeyen ve zorluklara katlanarak insanlara öğretmeyen, bir yıllık ibadete denktir.”

Resulullah’tan (s.a.a) nakledilen başka bir hadis de şöyledir:

“Güzel bir sözü bir mümin duyar, onu uygular ve bir başkasına öğretirse bu, onun için bir yıllık ibadetten daha iyidir.”

Resulullah (s.a.a) bir rivayette talim ve taallümü Allah’ı zikretmekle eşdeğer görerek şöyle buyuruyor:

“Dünya ve üzerinde olanlar mel’undur; Allah’ın zikri veya talim veya taallüm hariç.”

⁹⁸⁷ Âl-i İmran: 187.

⁹⁸⁸ Bakara: 146.

2. Taallüm (Öğrenme):⁹⁸⁹ Öğrenmenin değeri ve gerekliliği de öğretimden daha az değildir. Aslında bu ikisi birbirlerinin gereğidirler. Bununla beraber Gazzâlî, konuyu tekit etmek için bu konuyla ilgili ayetleri, rivayetleri ve aklî delilleri zikretmiştir. Bunlardan bazıları:

Allah “Öyleyse onların her kesiminden bir grup da, din konusunda köklü ve derin bilgi sahibi olmak ve döndükleri zaman kavimlerini uyarmak için geri kalsa ya!”⁹⁹⁰ ayetinde insanları öğrenmek için sefere çıkmaya teşvik etmiştir.

Nitekim “Eğer bilmiyorsanız ilim sahiplerine sorun.”⁹⁹¹ ayetinde bilmeyenlerin bilenlere sormasını vacip kılmıştır.

Rivayetlerde de öğrenmenin değeri ve ehemmiyeti üzerinde çokça durulmuştur. Örneğin Resulullah (s.a.a) şöyle buyurmuştur:

“Kim ilim öğrenme yolunda adım atarsa Allah onu Firdevs cennetine doğru yönlendirir.”

Resulullah (s.a.a) ilim öğrenmeyi hem vacip bilir, hem de bu yolda uzun yolculuklara tahammül etmeyi emreder:

“İlim öğrenmek her Müslümana farzdır. İlim öğreniniz, hatta Çin’de olsa bile.”

İlim peşinde olan kimsenin makamı ve mertebesi o kadar yüksektir ki melekler onun karşısında huzû ederler ve sorunlarını gidermeye çalışırlar.⁹⁹² Resulullah (s.a.a) şöyle buyurmuştur:

“Melekler, ilim peşinde olanların bu işinden o kadar hoşnutturlar ki kanatlarını onların önüne sererler.”

Resulullah’a (s.a.a) göre ilim öğrenmek o kadar değerlidir ki şöyle buyurur:

“Kim İslam’ı yaşatmak için ilim öğrenir ve bu yolda ölürse cennette onunla peygamberler arasında bir derece olur.”

⁹⁸⁹ İhya, 1/ 8-9.

⁹⁹⁰ Tevbe: 122.

⁹⁹¹ Nahl: 43.

⁹⁹² İhya, Harezmi çevirisi, 1/ 34.



Muallim ve Müteallim:

Ebu Hamid talim ve taallumun değerini ve ehemmiyetini akli delillerle açıkladıktan sonra öğretmen ve öğrenciden bahsediyor ve her birinin vazifelerini ve âdâbını şerh ediyor.

Öğretmen ve öğrencinin vazifelerini birbirinden ayırdıktan sonra şunu ekliyor: Bu vazifeler çok fazladır, onlardan sadece bir kısmına değineceğiz.⁹⁹³

Gazzâlî öğretmenlikle ilgili şöyle diyor:

Kim öğrenirse, öğrendiğini kullanırsa ve bir diğerine öğretirse semavî melekût ondan saygıyla bahseder. Böyle bir kimse güneş gibidir; ışığı kendindendir ve başkalarını aydınlatır.⁹⁹⁴

Gazzâlî'nin muallim ve müteallimle ilgili görüşleri geniş ve okunasıdır ama burada yalnız bu kadarıyla yetiniyoruz. Çünkü yedinci bölümde bu konudaki görüşleriyle tafsilatlı şekilde aşına olduk.

Öğretim Materyalleri:

Gazzâlî eserlerinde sadece bir kez, o da muhtasar biçimde, okuldaki öğretim materyallerinden bazılarına değinmiş ve bunların çocuklara öğretilmesini önermiştir.

Bize göre Ebu Hamid, doğrudan beyan makamında değildi. Ayrıca öğretim materyallerine teveccüh göstermediği veya öğretim programlarıyla aşına olmadığı da söylenemez. Gazzâlî kesinlikle öğretimin bütün merhalelerine ve de kendi çağının öğretim sürecinin tamamına hâkimdi. Bundan farklı olması mümkün mü? Zaten o, kendi döneminin İslam dünyasındaki en büyük öğretim merkezinin mümtaz müderrisi idi. Tûs, Nişabur, Cürcan, İsfahan ve Bağdat'ta resmen ders vermiştir.

Ebu Hamid kendi dönemindeki ders alanlarının çoğunda, yani fıkıh, usul, kelam, felsefe, mantık, akaid, tefsir, ahlâk, irfan ve tasavvuf alanlarında ileri düzeyde kitaplar yazmıştır. Bu, kendi döneminin ilmî ihtiyaçlarına ve özellikle de ileri düzey tahsile inayet ettiğini göstermektedir.

⁹⁹³ İhya, 1/ 48.

⁹⁹⁴ A.g.e., s. 55.

Bununla beraber Gazzâlî'nin eğitim-öğretim tavsiyelerinden ve daha da önemlisi eserlerindeki ilim sınıflandırmasından, nasıl bir öğretim programından yana olduğu anlaşılabilir. Bu yüzden konunun devamında Gazzâlî'ye göre ilimlerin sınıflandırılmasını işleyeceğiz.

İlimlerin Sınıflandırılmasının Geçmişi:

Yapılan en eski ilim sınıflandırmasının Aristo'ya ait olduğu düşünülmektedir. Yani bu, en meşhur sınıflandırma olan, ilimlerin teorik ve pratik şeklinde ikiye ayrılmasıdır. Teorik ilim, madde ve harekete harici ve zihinsel varlığın taalluku itibariyle tabiat, matematik ve ilahiyat bilimleri diye üç ana kısma ayrılır. Pratik ilim de ahlâk, menzil edinme ve siyaset bilimlerini içerir.⁹⁹⁵

Müslüman âlimler eskilerden beri ilimlerin kısımlarını tanımaya özen göstermişler ve bu alanda çalışmalar yapmışlardır. Bunun sonucunu bazen ayrı bir bölümde, bazen eserlerindeki bir bölümün içinde, bazen de bu konuya özel bir kitapta işleyerek sunmuşlardır. İslam kültüründe ilimlerin sınıflandırılması üzerinde çalışan ilk kişi belki de Cabir bin Hayyan'dır.⁹⁹⁶ Bu konuda yazılan ilk müstakil eser ise Kindî'nin yazdığı *Fi Aksami'l-Ulum*'dur. Bu alanda tanınmış diğer eserler arasında şu örnekler sayılabilir: Farabî, *İhsai'l-Ulum*; Emir Ebu Ali Ahmed bin Muhammed bin Muzaffer (ö. 344), *Cevamiu'l-Ulum*; İhvanu's-Safa, *Resâil*; Harezmi, *Mefatihü'l-Ulum*; İbn Hazm Endülüsi, *Meratibu'l-Ulum*; İbn Sînâ, *Şifa*, *Aksamu'l-Ulumi'l-Akliye*; Şemseddin Muhammed bin İbrahim bin Said Sancarîyu'l-Ekfanî, *İrşadu'l-Kasid ila Esniye'l-Mekasid*; Fahr-i Râzî, *Camîu'l-Ulum*; Kutbuddin Şirazî, *Derretu't-Tâc*; altıncı yüzyıla ait yazarı bilinmeyen *Yevakitu'l-Ulum* ve *Derariye'n-Nucum*; İbn Haldun, *Mukaddime*; Taşköprüzade, *Miftahu's-Saade ve Misbahu's-Seyyade*; Cemaleddin Devanî, *Enmevzecu'l-Ulum*; Hacı Halife, *Keşfu'z-Zunun an Esamiyu'l-Kutub ve'l-Fünun*; Tehanevî, *Keşşafu Istilahatu'l-Fünun*; sekizinci yüzyıla ait yazarı bilinmeyen *Munisname*; Siddık

⁹⁹⁵ Teorik ilimlerin sınıflandırılması Aristo'ya aittir; ama pratik ilimlerin sınıflandırılması, ondan sonra gerçekleşmiştir. Bkz. Rosenthal, F., "Brief Communications", JAOS, 10 (1956), s. 27-29.

⁹⁹⁶ Bkz. Cabir bin Hayyan, Zeki Necip Mahmud, s. 9-107; Derasat-ı fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, Abdülatif Muhammed el-Abd, s. 192. (el-Fikru't-Terbevîye inde's-Şiatu'l-İmamiyye, Alaaddin Emir Muhammed Mehdi Gazvinî, s. 451'den alıntıdır.)



Hasan el-Kannûcî, *Ebcedu'l-Ulum: Es-Sehabu'l-Merkum fi Beyani Envau'l-Fünun ve Aksamu'l-Ulum*; Ahmed Zeki Salih, *Mevsuatu'l-Ulumi'l-Arabiye*; Mecdüddin bin Muhammed bin Mansur Hasanî el-Müeyyidi, *Levamiu'l-Envar fi Cevamiu'l-Ulum*; İbn Hazz, *Cevamiu'l-Ulum*.

İslam dünyasında ilimlerin sınıflandırılmasını mütalaa ettiğimizde bu işin temelinde üç kaide ve ölçü olduğunu görüyoruz.

1. Genel ve özel: Yani genel konulardan özele doğru ilerleme ve özel konulara genelden daha fazla iştihak. Bu kaide ilimlerin sınıflandırılmasında en önemli ve en temel ölçülerden biridir. Günümüzde de kullanılmaktadır.

2. Bağlı olma: Bu ölçü, ilim öğretiminin mantıksal seyri üzerine kuruludur. İlimlerden bir kısmının öğretimi, önce diğer bazı ilimlerin öğrenilmesine bağlıdır. Örneğin usul-i fıkıh, fıkıhı mantıksal ve marifetbilsel öğrenebilmek için gereklidir. Sarf ve nahiv de belagat ilimleriyle uğraşmaya başlamadan önce öğrenilmesi şart olan ilimlerdir.

3. Üstünlük: Sınıflandırma, ilimlerin önemine ve üstünlüğüne göre yapılır. Bu ölçüye göre üstün ilimlerin öğrenilmesi, seviyesi düşük ilimlerin öğrenilmesinden önceliklidir ve piramidin tepesinde yer alırlar.⁹⁹⁷

Gazzâlî'nin eserlerinde ilimlerin sınıflandırılmasına geçmeden önce, ilimlerin sınıflandırılmasının öğretim açısından değerine değinmemiz yerinde olacaktır.

İlimlerin sınıflandırılması eğitim-öğretimin mahiyeti ve öğretim hedeflerinin belirlenmesi açısından da çok önemli ve zarurîdir. Zira ilimler önce kesin biçimde sınıflara ayrılmalıdır ki her bir alana özgü yeterince araştırma yapılabilirdir. Bir taraftan da var olan ilimler sayılmalı, hangi öğretim sistemine ve sistemin hangi merhalesine dâhil oldukları belirlenmelidir. Diğer bir nokta, ilimlerin sınıflandırılması, konunun önemine göredir. Böylece öğrenci kaç tane alanla işi olduğunu bilebilir ve aralarında önem sıralaması yapabilir.⁹⁹⁸ Nitekim Gazzâlî böyle söylemiştir.⁹⁹⁹

⁹⁹⁷ Bkz. *Merâtibu'l-Ulum*, İbn Hazm Endülüsi, s. 21. (Mütercimim önsözü.)

⁹⁹⁸ *Dâniş-ı Müslimîn*, Muhammed Rıza Hekimî, s. 80-83, çokça tasarrufla. (Meratibu'l-Ulum, s. 20'den alınmıştır.)

⁹⁹⁹ *İhya*, 1/ 52.

Gazzâlî'nin Eserlerinde İlimlerin Sınıflandırılması:

Ebu Hamid ilimleri sadece onları sayıp sıralamak için sınıflandırmamıştır. O bununla, kesinlikle eğitim-öğretimle ilgili hedefler gözetmiştir. Bu nokta, onun ilimlere ve sınıflandırılmalarına değersel yaklaşımında açıkça görülmektedir. Bununla beraber Gazzâlî ilimleri sınıflandırırken, bir nevi öğretim programı sunmaktadır. Çünkü Gazzâlî bir ilmin öğrenilmesinin vacip, diğer bir ilmin öğrenilmesinin haram olduğunu söylerken, aslında öğretim materyallerinden bahsettiği açıktır.

Söylemek gerekir ki Gazzâlî'nin ilimleri sınıflandırma yoluyla ortaya koyduğu ders programı ve öğretim materyalleri, asırlarca İslam dünyasının öğretim sistemine hâkim olmuş ve İslam dünyasındaki öğretim sürecini tamamen değiştirmiştir. Bir taraftan bazı ilimlerin bir kenara bırakılmasına, diğer taraftan bazı ilimlere çok daha fazla ilgi gösterilmesine sebep olmuştur.

Yine Ebu Hamid eserlerinin en az on yerinde, çeşitli şekillerde ilimleri sınıflandırmıştır. Bu sınıflandırmalardan beşinde, bilinmeyen bir şekilde ve Aristo'nun yaptığı sınıflandırmanın aksine o günün ilimlerini sınıflandırmıştır. Bunları İhya'nın birinci ve üçüncü cildinde görmek mümkündür. *Cevahiru'l-Kur'an*'da yaptığı altıncı sınıflandırması Kur'an ayetlerine göre dinî ilimler şeklindedir. Öyle görünüyor ki bu, Gazzâlî'nin getirdiği yeniliklerdendir. Yedinci ve sekizinci örneklerde Gazzâlî (Aristo tarzı) felsefe tevecüh etmiştir. Sınıflandırması, Aristo'nun yaptığı sınıflandırmanın tesiri altında kalmıştır; ama şeriatı da dikkate almıştır. Şer'î ilimleri, aklı (felsefî) ilimler sınıfına dâhil etmiştir. Bu iki tür sınıflandırma *Miracu's-Sâlikîn* ve özellikle de *Risaletu'l-Ledünniye* adlı eserlerinde yer almıştır. Dokuzuncu ve onuncu örneklerde ise Gazzâlî, Aristo'nun sınıflandırmasına benzer¹⁰⁰⁰ bir sınıflandırma yapmıştır. Bunu *Mekasidu'l-Felasefe* ve *el-Munkız Mine'd-Dalal* adlı eserlerinde görmek mümkündür.

Ebu Hamid ilimleri sınıflandırırken 'genel ve özel', 'bağlı olma' ve 'üstünlük' yöntemlerinden istifade etmiştir. Bu sınıflandırmaların hepsinde ilimleri, değerlerine göre değerlendirmeye çalışmıştır. Bu da onun

¹⁰⁰⁰ Gazzâlî bu sınıflandırmada, Aristo gibi teorik ve pratik ilimlerden bahsetmiş ama pratik ilimleri açıklarken şer'î ilimleri de işlemiştir ki bu, Aristo'nun sınıflandırmasında yoktur.



eğitim-öğretim görüşüne hâkim olan değerler sistemini beyan etmektedir. Ancak sunabileceğimiz, üstünlük esasına göre yaptığı bir sınıflandırması yoktur.

Gazzâlî'nin eserlerinde yaptığımız araştırmalardan anlaşıldığı kadarıyla, ilimleri sınıflandırırken bunlar dışındaki kaide ve ölçülere göre de sınıflandırma yapılabileceğine inanmaktadır. Örneğin:

1. Tarihsel sınıflandırma: Ebu Hamid buna göre üç grup ilimden bahsetmiştir. Birinci grup geçmiş ümmetler arasında revaçta olan ve şimdi yok olup giden ilimler ve ikinci grup güncel ve mevcut olan ilimlerdir. Gazzâlî üçüncü grup ilimlerle ilgili övgüye şayan bir akıllılıkla şöyle demiştir: Ben basiret nuruyla şu sonuca vardım ki insanın gücü ve imkânı dâhilinde çeşitli ilimler vardır; ama bunlar daha ortaya çıkmamıştır, gelecekte ortaya çıkacaklardır.¹⁰⁰¹

2. Diğer bir sınıflandırmada, sınıflandırma ölçüsü âleme olan marifettir.¹⁰⁰² Gazzâlî bu sınıflandırmada marifete karşı varlıkbilimsel bir yaklaşıma sahiptir ve bu esasa göre üç tür ilimden bahseder: Biri insanın öğrenebileceği ilimler, ikincisi meleklerin sahip olduğu, insanların ulaşamayacağı ilimler, üçüncüsü ise Hak Teâlâ'nın zâtına mahsus olan ilimlerdir.¹⁰⁰³

3. Gazzâlî'nin diğer sınıflandırması, ilimlerin kaynağına göredir. Gazzâlî buna göre ilimleri şer'î ve gayrî şer'î diye ikiye ayırır¹⁰⁰⁴ ve bunları şerh eder.¹⁰⁰⁵

¹⁰⁰¹ Cevâhir, s. 49.

¹⁰⁰² Allah hakkında marifet tabiri ihtiyatlı kullanılmalıdır. Çünkü Allah âlimdir, arif değil.

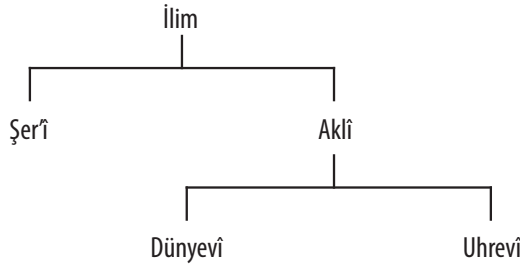
¹⁰⁰³ Gazzâlî burada insanın ilimlerini sınırlı görüyor ama başka bir yerde ilmin sınırının olmadığını söylüyor (İhya, 3/ 282). Bu uyumsuz görünen iki görüşün açıklamasında şunu söylemeliyiz: İnsanın ilminin sınırsızlığı, önceki sınıflandırmada geçen imkân ve güç itibarıyla. Beşerin ilminin sınırlı oluşu ise Allah'ın ve meleklerin ilmiyle mukayese edildiğinde ortaya çıkar. Aslında bu sınırlılık, insanın marifetbilimsel gücünün kısıtlı olmasından kaynaklanır. Meleklerin ilmi ise insanın marifet alanından çok daha ötesini kapsar. Allah'ın ilmi de her açıdan sonsuz (Cevâhir, s. 49) ve ilmin kemâli O'na mahsustur. (Gazzâlî, İhya, 3/ 284-285'te bu konuyla ilgili üç delil sunmuştur.)

¹⁰⁰⁴ İhya, 3/ 16-17.

¹⁰⁰⁵ Bazıları Gazzâlî'nin bu sınıflandırmasını beğenmez ve bunu İslam'ın kapsayıcılığıyla uyumlu görmeyizler. Bkz. Kur'an ve Ulum-u Tabiat, Mehdi Gülşenî, s. 17.

Görüldüğü üzere Gazzâlî kitaplarında birkaç yerde ilimleri sınıflandırmıştır. Bu sınıflandırmaların niceliği-niteliği aynı değildir. Hiçbiri tek başına Gazzâlî'nin görüşünü kapsamlı şekilde yansıtmamaktadır. Bu yüzden öyle görünüyor ki Gazzâlî'ye göre ilimlerin sınıflandırılması projesi için en iyi yol, eserlerindeki sınıflandırmaları bir araya toplayıp düzenlemektir.

Ebu Hamid, İhya'nın üçüncü cildinde Allah'ın ve meleklerin ilmine değindikten sonra insanî ilimleri şer'î ve akli diye ikiye ayırıyor.¹⁰⁰⁶ Akıl ve akli ilimlerle şer'î ilimler arasındaki irtibatı açıklarken, akli ilimleri zarurî ve öğrenilebilir diye vasıflandırıyor ve ilmin bu iki kavramını açıklamaya başlıyor. Sonra öğrenilebilir ilimleri ikiye ayırıyor: Uhrevî ve dünyevî. Bu iki ilmi biraz inceliyor; ama sınıflandırmaya devam etmiyor.¹⁰⁰⁷



Bu sınıflandırmayı tekmil edebilmek için İhya'nın birinci cildine müracaat etmemiz gerekir. Çünkü Gazzâlî birinci ciltte uhrevî ilimleri, mükâşefe ve muamele ilmi diye ikiye ayırmıştır.¹⁰⁰⁸ Her birini şerh etmiş, muamele ilmini zahir ve bâtın ilmi şeklinde ikiye ayırmıştır. Konuyu açıkladıktan sonra zahir ilmini âdetler ve ibadetler, bâtın ilmini ise övülmüş (mahmud) ve yerilmiş (mezmum) diye sınıflandırmıştır.¹⁰⁰⁹

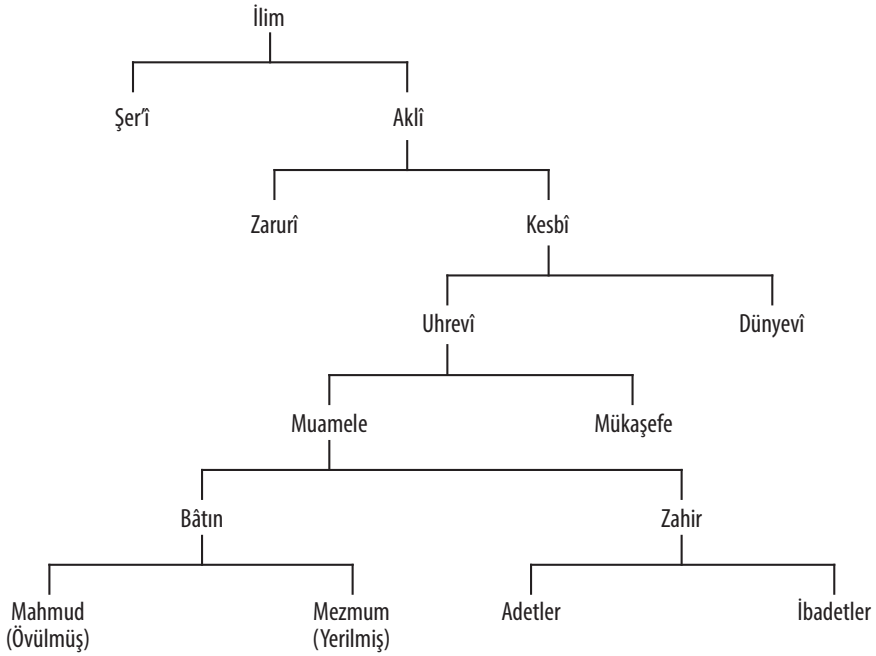
¹⁰⁰⁶ İhya, 3/ 16-17.

¹⁰⁰⁷ A.g.e., 1/ 19-22.

¹⁰⁰⁸ Gazzâlî'nin ilimleri mükâşefe ve muamele şeklindeki sınıflandırması Molla Sadra tarafından kabul, İmam Humeynî tarafından reddedilmiştir. Bkz. Kırk Hadis, İmam Humeynî, s. 395-396.

¹⁰⁰⁹ İhya, 1/ 14.





Ebu Hamid sözünün bu bölümünde bundan daha fazla ileriye gitmiyor; ama İhya'nın birinci cildinin başka bir yerinde ilmi; aynı vacip, kifayî vacip ve fazilet diye üçe ayırarak “İlim öğrenmek her Müslüman kadına ve erkeğe vaciptir” ve “İlim Çin’de de olsa gidip öğreniniz” hadislerindeki aynı vacip ilmiyle kastedilenin ne olduğunu açıklamaya çalışıyor.

Ebu Hamid konunun açıklığa kavuşması için şöyle diyor: Bu konu üzerinde görüş birliği yoktur. Nitekim bu hadisteki vacip ilmin manasıyla ilgili yirmi görüş öne sürülmüş ve herkes kendi beğendiği ilmi, bu aynı vacibin mısradaki kabul etmiştir.

Öğrencilerin rahatlaması için şunları ekler: Ama öğrenciler, Resulullah'ın (s.a.a) burada ilimden kastının, uhrevî ilmin kısımlarından olan muamele ilmi olduğuna yakîn etmelidirler.¹⁰¹⁰

Gazzâlî bu hadisin anlamını ve mısradakını şerh etmek için şöyle der:

¹⁰¹⁰ A.g.e., 2/ 89.

Bazıları “İlim öğrenmek her Müslüman kadına ve erkeğe vaciptir” hadisine dayanarak şöyle demişlerdir: Bu hadiste ilimden kasıt, helal ve haram ilimdir ve aslında bu iki hadisten, ilim mefhumu anlaşılabilir. ¹⁰¹¹

Başka bir yerde bu hadisteki ilimden kastın, Müslümanların ihtiyaç duyduğu bütün ilimler olduğunu söyler. Bu, Gazzâlî'nin bu hadise yaptığı en genel tefsiridir ve onun ilim alanına din üstü bakışını yansıtır. Bu çok önemli hususa, Zeki Necip Mahmud son derece insafsızca ve gayrı ilmî bir yargıyla yaklaşarak, Gazzâlî'yi ilmin mısdaqlarını belirlerken dar görüşlü olmakla itham etmiştir. ¹⁰¹² Gazzâlî, öğrencileri için aynı vacip ilmi –ki muamele ilmidir- belirledikten sonra bunu itikat, fiil ve terk diye sınıflandırıyor ve de her birini şerh ediyor. ¹⁰¹³ Sonra kifaî vacip olan ilimden bahsediyor ve bunu dünyevî ilimlerden sayıyor. Hakikatine işaret ederek insanın bireysel ve toplumsal yaşamında ihtiyaç duyacağı bütün ilimleri, ustalıkları ve uzmanlıkları kapsadığını söylüyor. Sonra fazilet olan ilme geliyor, bunu da mübah ve mezmum (yerilmiş) dünyevî ilim diye ikiye ayırıyor. ¹⁰¹⁴

Gazzâlî bu konunun devamında şer'î ilimleri işliyor ve şöyle ekliyor: Şer'î ilimler zatı itibariyle ve kendiliğinden övülmüştür. Şer'î ilimler arasında yerilmiş ilim diye bir şey yoktur. Ancak bazen şer'î ilim olmayan bir şey, yanlışlıkla şer'î zannedilebilir. Bu şekilde yerilmiş bir şer'î ilim ortaya çıkar. Gazzâlî bundan sonra övülmüş şer'î ilmi usul, fûru, mukaddimat, mütemmimat diye sınıflandırır ve İhya'da bunları şerh ederken şöyle der: ¹⁰¹⁵

Usul dört tanedir: Allah'ın kitabı, Peygamber'in (s.a.a) sünneti, ümmetin icması ve sahabenin bıraktıkları.

Görüldüğü üzere Gazzâlî burada kıyası, usulden saymamış ve onun yerine sahabenin bıraktıklarını koymuştur.

¹⁰¹¹ İhya, 2/ 64; Ravza, s. 62-63.

¹⁰¹² Bkz. *Tecdid-i Fikru'l-Arabî*, Zeki Necip Mahmud, s. 181-183. Bu kitapta “Köhne düşüncelerden yeni düşüncelere geçmek gerek” başlığı altında son derece gayrı ilmî bir üslupla, Gazzâlî'nin eserlerinden belli noktaları seçerek, Ebu Hamid'in uhrevî saadetin mukaddimesi olan dinî ilimleri ilim kabul ettiğini, diğer ilimleri değersiz saydığını ispatlamaya çalışmıştır.

¹⁰¹³ İhya, 1/ 16.

¹⁰¹⁴ A.g.e., s. 16-17.

¹⁰¹⁵ A.g.e., s. 16.



Bunu açıklayabilmek için şöyle söylenmiştir: Bunun sebebi, Gazzâlî'nin de bazı Horasanlı Şafîiler gibi ve Ebu Hamid İsfarayînî'ye (344.406) tâbi olarak; Mervezî'nin (327-417) ve Iraklı takipçilerinin aksine kıyası, Kur'an'a, sünnete ve icmaya denk görmemesidir.¹⁰¹⁶

Ancak hakikat, bu konuda kolayca kesin bir hüküm verilemeyeceğidir. Zira Gazzâlî'nin bu husustaki sözlerini değerlendirmek çok zordur. Çünkü Ebu Hamid *Mustesfa*'da ahkâmın delillerini anlatırken Kitab, sünnet, icma, akıl ve istishaptan bahsediyor;¹⁰¹⁷ ama kıyastan ve sahabenin bırakıklarından bahsetmiyor. Diğer taraftan aynı kitapta¹⁰¹⁸ "Usul zannedilen, ama usul olmayan şey" başlığı altında sahabenin sözlerinin hüccet olmadığını, fikhî hüküm verirken kendisine dayanlamayacağını açıkça belirtiyor.¹⁰¹⁹ Üçüncü nokta, Gazzâlî *Mustesfa*'nın¹⁰²⁰ ikinci cildinde kıyasın, aklen ve şer'an hüccet olduğunu iddia ediyor ve kıyasın aklen ve şer'an hüccet olduğunu kabul etmeyenlerin delillerini reddediyor.¹⁰²¹ Hatta açıkça, delillerin zıtlık arz etmesi durumunda, fakihin kıyasa rücu ederek zıtlığı ortadan kaldıracılabileceğini söylüyor.¹⁰²²

Bununla beraber Gazzâlî'nin *İhya*'da sahabenin sözlerini ve yaptıklarını kıyasın yerine koyduğu söylenemez. Zira onun usul kitabı olan *Mustesfa*'da böyle yapmamıştır. Kıyası mutlak manada reddettiği de söylenemez. Çünkü *Mustesfa*'da kıyası savunmuştur. Belki şöyle diyebiliriz: Ebu Hamid *İhya*'da fikhî ahkâm delillerini sayma ve şerh etme peşinde değildir. Hedefi şer'î ilimlerin temel kaynaklarını genel olarak beyan etmektir. Bu da genel anlamıyla fıkıh içerir. Bu yüzden sahabenin yaptıklarından bahsetmiştir ve bunun bir sakıncası da yoktur. Nitekim Gazzâlî'nin kendisi *İhya* ve diğer eserlerinde, fıkıh dışı konularda sahabenin yaptıklarına dayanmıştır.

Ebu Hamid övülmüş şer'î ilimlerin furuu hakkında şöyle diyor:

¹⁰¹⁶ Goldziher, I., *The Zahiris*, Leiden, 1971, s. 167. (Taksimbandi-yi Ulum ez Nazar-i Gazzâlî, Ahmet Tahiri İrakî, Maarif, no. 3, Azer ve İsfend, 1363, s. 84'ten alınmıştır.)

¹⁰¹⁷ *Müstesfa*, 1/ 100, 217 ve sonrası.

¹⁰¹⁸ A.g.e., s. 245 ve sonrası.

¹⁰¹⁹ A.g.e., s. 260.

¹⁰²⁰ A.g.e., 2/ 244 ve sonrası.

¹⁰²¹ A.g.e., s. 278 ve sonrası.

¹⁰²² A.g.e., s. 392.

Bu ilimler usul muhtevâsından elde edilir ve iki türlüdür. Biri insanın dünyevî maslahatlarıyla ilgilenen ilimlerdir ve bunların en kapsamlısı fıkıh ilmidir. Diğer ahirete taalluk eden ilimlerdir. O da kalp ahvali, güzel ahlâk ve kötü ahlâka dair ilimlerdir.¹⁰²³

Gazzâlî mukaddimatla ilgili şöyle diyor:

Bu ilimler, şer'î ilimlerin ön hazırlığı mesabesinde dirler. O, kitabet, sarf, nahiv ve lûgat ilimlerinin bu ilim türünden olduğunu söyler.¹⁰²⁴

Övülmüş şer'î ilimlerin dördüncü kısmı 'mütemmimat'tır. Bunlar ya Kur'an'dadır ya da hadistedir. Kur'an'da olan ya kıraat ve tecvit gibi lafzidir, ya tefsir gibi manevîdir, ya nesheden ve neshedilen, genel ve özel, nas ve zahir gibi usul-ı fıkıh dediğimiz fıkıh ahkâmı hakkındadır ve sünneti de içerir. Hadiste mütemmimat ise ya rical ilmidir (ravilerin tanınması), ya diraye ilmidir (rivayetlerin tanınması) veya ahkâm ilmidir (usul-ı fıkıh).¹⁰²⁵

Şimdiye kadar işlenenlerden başka Ebu Hamid *Miracu's-Sâlikin*'de ve *Risaletu'l-Ledünniye*'de de ilimlerin sınıflandırılmasına değinmiştir. Bu sınıflandırmada, diğer sınıflandırmalarından daha fazla felsefî ilimlere yer vermiştir. Mesela *Risaletu'l-Ledünni*'de akli ilimleri üç mertebeye taksim etmiştir: Birinci mertebede matematik ve mantık vardır. Her birinin bir de alt kolları vardır. İkinci mertebede tabiat ilimleri ve üçüncü mertebede ilahiyat vardır.¹⁰²⁶

Miracu's-Sâlikin'de saadeti mutlak ve kayıtlı diye ikiye ayırıyor ve kayıtlı saadetin şerhinde ilmî saadetten bahsediyor ve tahakkukunun tabiat ilimleri, matematik, ilahiyat ve siyasete bağlı olduğunu söylüyor. Ebu Hamid bu ilimlerin öğrenilmesini vacib-i kifayî ve ahiretle ilgili ilimlerin öğrenilmesinin aracı ve mukaddimesi sayıyor.¹⁰²⁷

Gazzâlî'ye göre adı geçen ilimlerden başka bazı ustalık ve zanaatlar de vacib-i kifayîdir ve ahiret ilimlerinin mukaddimesidir. Bu ustalık ve

¹⁰²³ A.g.e., I/ 16-17.

¹⁰²⁴ A.g.e., s. 17.

¹⁰²⁵ A.g.e.

¹⁰²⁶ *Risâle*, s. 66.

¹⁰²⁷ *Miraç*, s. 110.



zanaatleri de usul, fûru ve mütemmimat diye genel bir sınıflandırmaya tabi tutuyor.

Usul, yaşamın altyapısını oluşturan ustalık ve zanaattır. Örneğin tarımcılık, dokumacılık, inşaatçılık ve siyaset. Mukaddimat, usule hazırlık denebilecek, öncelikli yönü olan ustalık ve zanaatlerdir. Demircilik, yün-cülük ve iplikçilik gibi. Mütemmimat usulü tamamlayıcı rolü olan us-talık ve mesleklerdir. Aslında usulî işleri, kullanıma hazır hale getirirler. Değirmencilik, fırıncılık, terzilik, çamaşırcılık gibi.

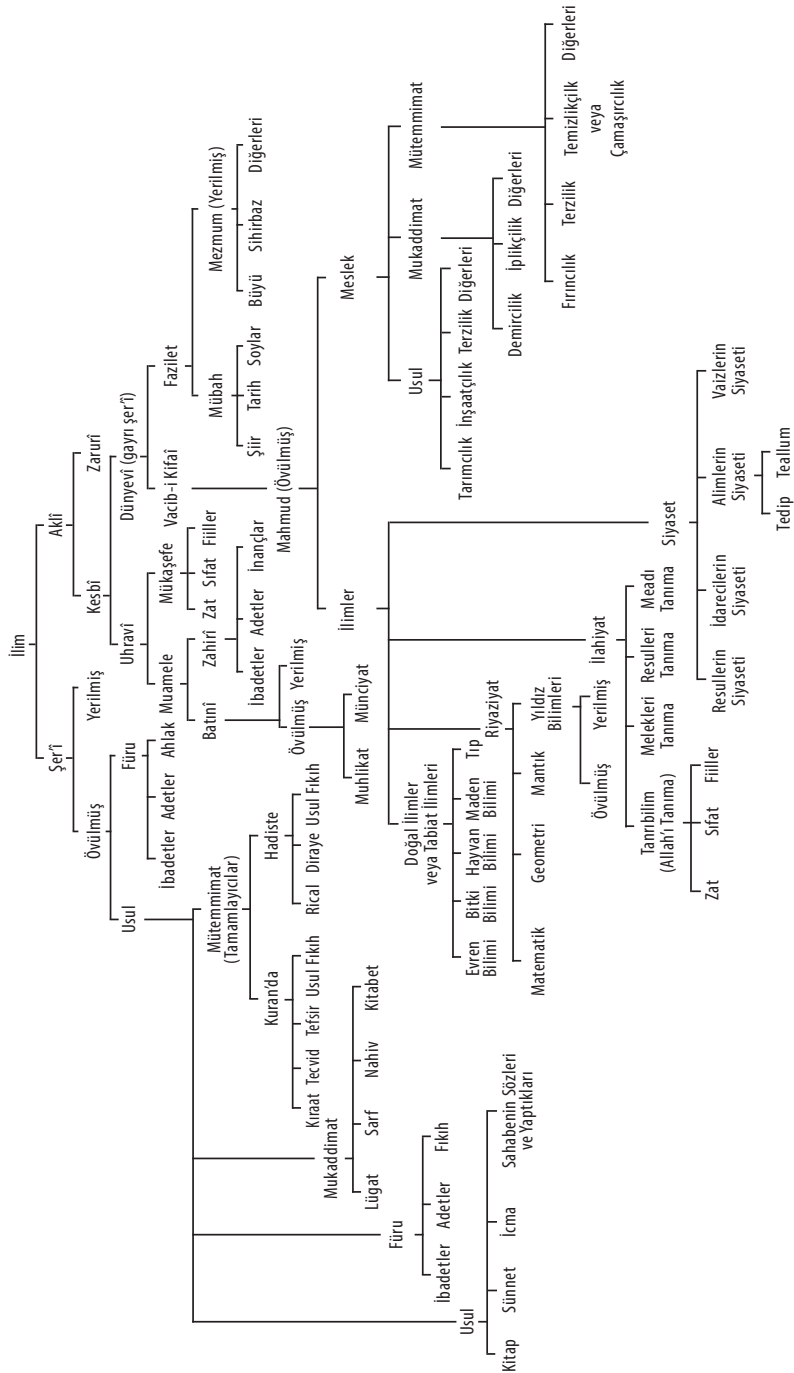
Gazzâlî bu sınıflandırmanın devamında şöyle ekliyor: Bu zanaatla-rın en üstünü siyasettir. Sonra siyaseti resullerin siyaseti, idarecilerin si-yaseti, âlimlerin siyaseti ve vaizlerin siyaseti diye sınıflandırıyor. Resul-lerin siyasetini en üstün siyaset sayıyor ve âlimlerin, resullerin siyasetini izlediğini söylüyor. Âlimlerin uzmanlık alanının eğitim ve öğretim oldu-ğunu da ekliyor. ¹⁰²⁸

Gazzâlî'ye göre ilimlerin sınıflandırılmasıyla ilgili söylediklerimiz bir tabloda daha rahat gösterilebilir. Bu tablonun eksiklikleri olduğunun far-kındayım; ama bu alanda mevcut olan sınıflandırmalardan ve tablolar-dan daha az eksik ve daha çok kabul edilebilirdir. ¹⁰²⁹

Gazzâlî'nin geneli eksik olan birkaç sınıflandırmasını bir araya geti-rip süzgeçten geçirmemizin hâsılı olan bu sınıflandırmada bazı alt baş-lıklar tekrar edilmiştir. Örneğin ibadetle ve âdetler üç kez geçmiştir. Bu tekrarlar –ki bunlardan bazılarını tabloda yansıttık- vardı ve ben bunlar için makbul bir açıklama getiremedim.

¹⁰²⁸ *İhya*, 1/ 12-13.

¹⁰²⁹ Bu sınıflandırmayı ve tabloyu kıyaslayınız: “Taksimbendi-yi ulum ez Nazar-i Gazzâlî”, Ahmed Tahîrî Irakî, Maarif, no. 3, Âzer ve İsfend, 1363, s. 81-89; Terbiyetü'l-İslamiye inde'l-İmamü'l-Gazzâlî, Eyüp Dahlullah, s. 204-212; Tevcihu'l-İslamî li'l-Neş'e fi Felsefetu'l-Gazzâlî, Arif Mûfzi Berces, s. 132-134; el-Marifetu inde'l-Gazzâlî, Nazariyetü't-Terbiyetü't-Talimiye, Hasan Bozun, s. 64-76; el-Fikru't-Terbiyetü'l-İslamî: Mukaddimetü fi Usuletü'l-İçtimaiyye ve'l-Aklaniye, Muhammed Cevad Rıza, s. 120-124; Usulu't-Terbiyetü'l-İslamiye, Muhammed Şehatu'l-Hatib, s. 446-448; Tatavvuru'l-Fikru't-Terbiyetü'l-İslamî, Faysal Ravi, s. 231-235; el-Fikru't-Terbevî inde'l-Gazzâlî, Abdu'l-Emir Şemseddin, s. 40. (Terbiyeti ve's-Siyaseti inde Ebi Hamdi el-Gazzâlî, Ahmed Arafat Gazî, s. 50'den alınıdır.)



Bundan başka Gazzâlî'nin ilimlerin sınıflandırılmasıyla ilgili söylediklerinde bazen çelişkiye rastladık. Örneğin *İhya*'da ¹⁰³⁰ mükâşefe ilmini uhrevî ilimler arasında sayıyor ve Hak Teâlâ'nın zâtını, sıfatlarını ve fiillerini tanımayı içerdiğini söylüyor. Oysa *Risaletu'l- Ledünniye*'de Hak Teâlâ'nın zâtını, sıfatlarını ve fiillerini tanımayı ilahiyatın ve dünyevî ilimlerin bir parçası sayıyor. ¹⁰³¹

Diğer bir nokta, Gazzâlî yaptığı sınıflandırmalarda kelim ve felsefeden bahsetmemiştir. İlimlerin sınıflandırılmasından kelim ilmini çıkarmasının sebebini açıklarken şöyle diyor:

“Kelim iki kısımdır. Bir kısmı Kur'an'da ve rivayetlerdedir. Bununla beraber sınıflandırmada vardır. Bir kısmı da değersizdir, Kur'an ve rivayetlerde yer almamıştır. Çünkü bidat, abartı, batıl sözler ve neticesiz cedelden başka bir şey değildir.”

Gazzâlî'nin kelim ilminin eğitim-öğretimini toptan reddetmediğini söylememiz gerekir. Aksine bazı kimselerin, şüpheler karşısında dini savunabilmesi için bu ilimde usta olmalarını, hatta kelim tedrisiyle uğraşmalarını gerekli görmüştür. Ancak Gazzâlî, umuma kelim öğretilmesini hoş görmemiştir. Kelamın sadece az sayıda seçkin öğrenciye öğretilmesi ve bu ilmi öğrenenlerin şu üç özelliğe sahip olması gerektiğini savunmuştur:

1. Sadece tahsille uğraşmalı, başka bir meslekle ilgilenmemelidirler. Çünkü derin ve kâmil bir tahsilden geri kalırlar.

2. Akıllı, zeki ve konuşma yeteneğine sahip olmalıdırlar ki hem konuları iyi anlayabilsinler, hem de hem de güzel ve akıcı şekilde ifade edebilsinler.

3. Salih, dindar ve takvalı olmalıdırlar, şehvetin boyunduruğu altında olmamalıdırlar. Aksi takdirde zararları, faydalarından fazla olur. ¹⁰³²

Gazzâlî devamında, ilimlerin sınıflandırılmasında neden felsefeye yer vermediği açıklamaktadır. Ona göre felsefe, tek ve bağımsız bir ilim değildir; dört bölümden oluşur:

¹⁰³⁰ *İhya*, 1/ 19-20.

¹⁰³¹ *Risale*, s. 66.

¹⁰³² *İhya*, 1/ 99.

1. Matematik ve geometri. Bunlar sınıflandırmada yer alır.
2. Mantık. Kelam ilminin bir parçasıdır ve sınıflandırmada geçer.
3. İlahiyat. Bunun övülmüş ve meşru parçası kelamın içindedir ve sınıflandırmada zikredilmiştir. Küfre kayan bölümüyle de zaten bizim işimiz yoktur.
4. Tabiat ilimleri. Felsefenin bu bölümü de bir parçası şeriata aykırı ve aslında cehalet olduğu için ilim sınıflandırmasında yer almaz. Diğer parçası ise cisimlerin özelliklerinden bahseder ki buna da ihtiyaç yoktur.¹⁰³³

Gazzâlî'nin *Risaletu'l- Ledünniye*¹⁰³⁴ ve *Miracu's- Sâlikin*'deki¹⁰³⁵ sözleri, şimdi aktardığımız sözleriyle uyumlu değildir. Zira onun bu iki kitaptaki sözlerinden, tabiat ilimlerinin ikinci bölümünün öğretimini vacib-i kifayî olarak gördüğü anlaşılıyor. Öyleyse bunlara ihtiyaç yoktur denemez.¹⁰³⁶

Son olarak şunu hatırlatalım. Ebu Hamid'in bazı sûfî eğilimleri ve ilmin Allah eksenli olmasına, bütün ilimlerin Allah'a yakınlaşmak için bir araç olduğuna dair mükerrer tekitleri, bazı araştırmacıların,¹⁰³⁷ onun ilimden kastının sadece dinî ilimler olduğunu sanmalarına sebep olmuştur. Diğer ilimlere hiç değer vermediğini, ilmin toplumsal yönünü dikkate almadığını, İslam dininde ilimden kastın sadece dinî ilimler olduğunu düşünmüşlerdir. Oysa Gazzâlî'ye göre ilimleri sınıflandırmamız, bu zannın yanlışlığını gösterdi. Gazzâlî'nin ilimleri maddi-manevî veya dünyevî-uhrevî diye ikiye ayırdığını gördük. Gazzâlî'ye göre bunların birbirleriyle karşılıklı bağları vardır ve biri olmadan diğerinin hâsıl olması mümkün değildir. Çünkü maddi ilimler, insanın kudretinin, sağlığının ve hayatının ve de sağlıklı bir bireysel ve toplumsal yaşam sisteminin şartıdır. Bunlar olmadan manevî ilimlerin öğrenilmesi için uygun bir ortamın oluşmasını beklememek gerekir. Gazzâlî, ilmin faydalı olması gerektiği üzerinde du-

¹⁰³³ A.g.e., s. 22.

¹⁰³⁴ *Risale*, s. 66.

¹⁰³⁵ *Mirac*, s. 110.

¹⁰³⁶ Gazzâlî *Münkız mine'd-Dalal* adlı kitabında felsefeyi sınıflandırırken ahlâkiyat ve siyasetten de bahsetmiş; ama burada bu ikisinden bahsetmemiştir.

¹⁰³⁷ Bkz. *Tecdidu'l-Fikri'l-Arabî*, s. 181.



gur. Beşere faydası dokunmayan kısır ilimler bir kenara bırakılmalıdır. Bu nokta günümüzde Pragmatist eğitim felsefesinin yoğun ilgisine tabidir ve bu görüşü bu açıdan Gazzâlî'nin görüşüne yakınlaştırmaktadır. ¹⁰³⁸

Gazzâlî'ye Göre Öğretim Merhaleleri ve Materyalleri:

Konuya geçmeden önce İslâmî eğitimle ilgili yapılan çağdaş eğitim çalışmalarında görülen tarihsel ve psikolojik bir hatayı hatırlatmayı zarurî görüyorum. Bu hata, İslam kültürü tarihindeki öğretim merhaleleri ve materyallerinin, günümüzdeki tahsil aşamalarına uyarlanmaya çalışılmasıdır. Mesela mekteplerdeki, medreselerdeki ve camilerdeki büyük ders halkalarını sırasıyla ilk, orta ve yükseköğretime denk tutmaktadırlar. Oysa İslâm'da öğretim tarihi metinlerini mütalaa ettiğimizde ve İslâm'da öğretim sisteminin mahiyetini incelediğimizde, öğretimde kesinlikle böyle kurumsal bir sıralama olduğunu görmüyoruz. İslam kültürü tarihinde öğretim sistemi, hep açık öğretim (open system) şeklindeydi. Bu öğretim sisteminde hiçbir öğrenci tahsil aşamalarına riayet etmek zorunda değildi. Tahsile hazır herkes için eğitim fırsatı vardı. Kişi kendi kabiliyetine, eğilimine ve gayret düzeyine göre tahsilde yavaş veya hızlı ilerleyebilir, hatta atılım gösterip daha ileriye gidebilirdi.

Bununla beraber konunun kolay ve anlaşılabilir olabilmesi için öğretim dönemlerini ilk, orta ve yüksek diye ayrılması münasiptir. Böylece her dönemin öğretim materyalleri daha iyi öğretilabilir ama bu kesinlikle, İslam öğretim tarihinde böyle bir ayrımın varlığının kabul edildiği anlamında değildir. ¹⁰³⁹

Buraya kadar işlenenlere bakarak Gazzâlî'ye göre mektep, medrese ve yükseköğretim ders programlarının aşağıdaki şekilde olacağını söyleyebiliriz:

1. Mektep: Bu merkezlerin öğretim programları şu şekildedir: Okuma ve yazma, Kur'an kıraati ve tecvid, hadis ve haberlerle aşina olma, iyile-

¹⁰³⁸ Bkz. *Bahsi fi'l-Mezhebu't-Terbevi inde'l-Gazzâlî*, Fethiye Süleyman, s. 29. (Tevcihu'l-İslami li'l-Neşe fi Felsefetu'l-Gazzâlî, Arif Müfdi Bercis, s. 144-145'ten alınmıştır.)

¹⁰³⁹ Daha fazla bilgi için bkz. *et-Terbiyetu'l-İslamiyyetu'r-Risale... ve Mesire*, Abdurrahman Nakib, s. 215-216; *Felsefe-i Talim ve Terbiyet*, Ali Şeriatî.

rin hal şerhi, biraz usul-u akaid, sade ve konusu aşk olmayan şiir, âdâp ve ahlâk.

2. Medrese: Gazzâlî'nin eğitimde zamanla ilerleme kuralına inayet ettiğini dikkate alarak medreselerin ders programının şöyle olduğunu söyleyebiliriz: Arap edebiyatı (sarf, nahiv ve belagat), lügat, zihni hazırlamak için cahiliye şiiri, Kur'an tefsiri, usul-u fıkıh, fıkıh, hadis, İslam tarihi, ahlâk, matematik, geometri, mantık, biraz kelim.

3. Yüksek öğretim: Bu merhaledeki tedris ve araştırma konuları şöyledir: Rical, Dirayetu'l-Hadis, Kur'an tefsiri, mantık, usul-u fıkıh, fıkıh, matematik, tıp, hadis ve ahbar, kelim, mükâşefe ilmi, muamele ilmi (ibadetler, âdetler, mühlikat ve münciyat), tasavvuf.

4. Meslek Eğitimi

En eski arkeolojik buluşlar, belki de insanın kendi bekasını sağlamak için mekân, giysi ve yiyecek bulmak amacıyla gösterdiği davranışsal tepkilerle ilgilidir. Bu çabaların sonucu, insanın araç üretme kabiliyetinin yeşermeye başlaması ve ilk aletleri keşfetmesidir. Bunların ilk örnekleri taş devrinin (Eolithic age) ¹⁰⁴⁰ başlarından kalma taştan yapılmış av aletleridir. Bununla beraber eğer bu hususa eğitimsel açıdan bakacak olursak, çocuklarına nasıl alet yapmaları gerektiğini öğreten ilk insanları, bulanık da olsa zihnimizde tasavvur edebiliriz.

İnsan yaşamının değişimi, insanlar arasındaki irtibatın genişlemesi ve insan isteklerinde ortaya çıkan çeşitlilik, günden güne yeni araç ve aletlerin keşfedilmesine sebep oldu. Toplumsal yaşamın ilerlemesi, karmaşılaşması ve cemiyetin çoğalmasıyla iş, meslek ve ustalık alanları birbirinden ayrıldı. Sonunda iş, mesleklerde ve ustalıklarda uzmanlaşmaya ve maharete dönüştü. Ustalık eğitimleri ortaya çıktı ve öğretim sisteminin bir parçası oldu.

Geçmişten günümüze kadar eğitim sistemlerinin meslek eğitime yaklaşımı aynı ve sabit olmamıştır. Örneğin bazı eğitim sistemleri, mesleklerin ahlâkî yönüne inayet etmiş ve diğer bazılarının çabası, meslekî maharetlere yönelik olmuştur.

¹⁰⁴⁰ Bkz. *Tarih-i Temeddün*, Henry Lucas, Farsçaya çev. Abdülhüseyin Azrenk, 1/ 19-22.



Günümüzde meslek ve ustalık eğitimi yeni bir çehreye bürünmüş, bazen eğitim-öğretimin temel mihveri telakki edilmiştir. Şimdilerde meslek eğitiminde uzmanlaşmaya karşı birbirine zıt iki görüş ortaya çıkmıştır:

İlk görüşte meslek eğitiminin ustalık ve yenilikçilik mahiyeti üzerinde durulur. Devlet adamlarının, iktisatçıların ve sermaye sahiplerinin desteklediği bu görüşte, ilmin araçsal özelliği esastır. Eğitim-öğretime aşırı biçimde zanaat ve ustalık açısından bakılır ve eğitim-öğretimin hedefi maharet kazanmak ve nihayetinde mütehasıs ve yenilikçi kişiler yetiştirmektir.

Bu görüşü savunanlar, uzmanlık ve yenilikçiliğe o kadar odaklanmışlardır ki bu özelliği taşıyanlara “beşeri sermaye (human capital)” demişlerdir. Bu sermayeyi eğitmek ve artırmak için büyük yatırımlar yaparlar ve eğitim-öğretimi, beşeri sermaye üretim sistemine çevirmeye çalışırlar.

Bu görüş esasına göre öğrencilerin ders programı zanaata yönelik olmalıdır. Farklı konular ders programına koyulacak olsa bile bunlar, daha iyi işçi yetiştirmeye yönelik olmalıdır. İlmin araçsal özelliği, zâti özelliğine ağır basmalıdır. Diğer bir deyişle bu görüşte öğrenilen ilmin iktisadî, araçsal ve teknolojik bir açıklaması olmalıdır. Bu görüşe göre ilimlerin değeri, sanki teknolojik değerleriyle ölçülmektedir.

Daha çok eğitim filozoflarının ve eğitim-öğretim teorisyenlerinin yöneldiği ikinci görüş ise ilk görüşün aksine eğitim-öğretimde aşırı uzmanlaşmayı onaylamamaktadır.

Bu görüşte eğitim-öğretimin genel kavramı üzerinde durulmaktadır. Eğitim-öğretimi ustalık ve uzmanlaşmayla sınırlamak reva değildir. Bu görüşe göre ilim ilim olduğu için değerlidir. Sahip olduğu araçsal değer hiçbir şekilde ilmin zâti değerini düşüremez ve düşürmemelidir de. Çünkü ilim, kendiliğinden insan için saygındır. İlimlerin değerini maharetlerine ve teknolojilerine bakarak ölçmemek gerekir.

Bu görüşte eğitim ve öğretimin hedefi ustalaşmaya ve teknolojiye aşırı yönelme değildir. Zira bu, öğrencilerin kabiliyetlerinin sadece bir kısmını geliştirir. İnsanın bütün ihtiyaçlarına ve yeteneklerine cevap vermez. Bu görüş daha çok öğrencilerin bağımsızlığı ve özgürlüğü üzerinde du-

rum. Böylece istedikleri meslekte uzmanlaşırlar, eğitim-öğretim sisteminin kendilerine dayattığı önceden belirlenmiş belli alanlarda değil.

Görülüyor ki bu bakış, meslek edinimine dayalı aşırı eğitime ve de ilme ve eğitim-öğretime araçsal bakışa kesinlikle karşıdır. İnsanı ilmin ve teknolojinin kölesi görmez. Eğitim-öğretim sürecinde insanın tabiata ve teknolojik olgulara odaklanmasından çok, insanların karşılıklı ilişkilerini ve anlayışlarını dikkate alır. Öğrencilerin isteklerinin ve kabiliyetlerinin görmezden gelinmesini ve onları teknoloji ve uzmanlığa kurban vermeyi eleştirir.¹⁰⁴¹

İslam'ın İşe ve Mesleğe Teveccühü:

Gayrimüslim biri “İslam, insan boyunda ve ölçüsünde bir kültürdür” dese yerinde bir itiraf olur. Bu, dine dışardan bir bakıştır ve İslam'ın ne kadar kapsayıcı olduğunu gösterir.¹⁰⁴² Bize İslam'ın “insanî ahval ile uyumlu” bir din olduğunu anlatır. Bununla beraber İslam'da meslekî eğitimden genel manasıyla bahsedilmiş olması uzak bir ihtimal değildir.

İslam'da eğitim-öğretim usullerinden biri geçimle meadın bir araya getirilmesidir. Bu görüşe göre kim dünyada işsiz-gücsüz, tembel ve cahil yaşayıp gider, ilim öğrenme zorluğuna katlanmaz, bir meslek edinmezse hem dünyada zarar eder, hem de ahirette. Böyle bir kimse “O dünyayı da kaybetmiştir, ahireti de.”¹⁰⁴³ ayetinin açık mısdaqlarındandır.

İslam'ın bu zararın önlenmesi ve insanın geçimini sağlayabilmesi için bazı emirleri vardır. Bunların uygulanması, geçinebilmek için şarttır. Bunlardan bazıları işe ve işçiye teveccüh, işe teşvik, işte düzen, işte uzmanlaşma, iş ve işyeri seçiminde özgürlük, işle kişisel kabiliyetlerin uyumu, gençlerin meslekî geleceklerine teveccüh, fakirlik ve toplumsal suçların işsizlikle arasındaki irtibatın anlatılması, işsizliğin ortadan kaldırılması, işin gerekliliği, işte denge, tarımcılık, ticaret, denizle ilgili işler, ustalık ve

¹⁰⁴¹ Bu mukaddimeyi yazarken “Terbiyet-i Herfeî der Bester-i Didgah-ı İslam” adlı Hüsrev Bâkırî'nin makalesinden faydalandık. Faslname-i Havza ve Dânişgah, no. 14, 15, 1377 Bahar-Kış, s. 56-61.

¹⁰⁴² Grunebaume, Von, L'İslam, Medieval, 1962, s. 313. (Karname-i İslam, Abdülhüseyn Zerrinküb, s. 166-167, 189'dan alınmıştır.

¹⁰⁴³ Hac: 11.



zanaat, özel maharetler, meslekî âdâp ve ahlâk, zanaat öğrenme, peygamberler ve iş hususu ve diğer onlarca konu. ¹⁰⁴⁴

Meslekî Eğitim ve Müslüman Âlimler:

Müslüman mütefekkirler ve eğitimciler İslam'a uyarak meslekî eğitime gereken ilgiyi göstermişlerdir. Örneğin Sebki şöyle demiştir:

Çiftçiler ciddiyetle ve çaba göstererek ziraat işleriyle uğraşmalıdırlar. Bu işi boşlamamalıdırlar çünkü bu, mekruhtur. ¹⁰⁴⁵

İbn Kayyum Cevziye de çocukların kabiliyetlerine uygun eğitim almaya yönlendirilmelerini tavsiye ediyor. Çocuğun bir zanaata eğitimi ve bu yönde bir kabiliyeti olduğu hissedilirse, o zanaat halkın gözünde de mübah ve faydalıysa, bu alanda eğitim alması için gerekli şartlar oluşturulmalıdır. ¹⁰⁴⁶

İbn Sînâ'ya göre çocuk, başlangıç konularını mektepte öğrendikten sonra gelecekte uzmanlaşacağı dal konusuna teveccüh edilmelidir. Bu dal seçildikten sonra öğrenci, gerekli öğretimi alacağı yola yönlendirilmelidir. Elbette herkesin her iş için yaratılmadığının ve kişinin yapısına uygun işlerin seçilmesi gerektiğinin farkında olunmalıdır. ¹⁰⁴⁷

Meslekî eğitimden bahseden Müslüman âlimlerden biri de Ragıb İsfahani'dir. *Zaria* adlı kitabının yedi bölümünden birini bu konuya ayırmıştır. O, insanların toplumsal yaşam ihtiyaçlarından ve iş ve zanaatın toplumsal ve fitrî altyapısının varlığından bahsetmiştir. Kişilerin, birbirlerinin ihtiyaçlarını giderebilmek için işbirliği yapmalarının lüzumunu anlatmış, zanaat usulünü sayarak bazı mesleklerin vahiye kökünü işlemiştir. İnsanların bedenleriyle meslekleri arasında uyumun lüzumuna işaret etmiş ve herkesin her işi yapamayacağını ve yapmaması gerektiğini hatırlatmıştır. Ragıb devamında mesleklerin iktisadî ve içtimai kaynaklarından bahsetmiş ve bunları fakirlik ve zenginlik diye ayırmıştır. İnsanları

¹⁰⁴⁴ Bkz. *el-Hayat*, Muhammed Rıza Hekimî, c. 5.

¹⁰⁴⁵ *Muidu'n-Naam ve Mubidu'n-Nakam*, Taceddin Sebki, Muhammed Ali Neccar baskısı, s. 127.

¹⁰⁴⁶ *Tuhfetu'l-Vedûd bi Ahkâmî'l-Mevlûd*, İbn Kayyum Cevziye, Bassam Abdulvahhab Elcabî, s. 197.

¹⁰⁴⁷ *Tedabiru'l-Menazil*, İbn Sînâ, s. 39-40.

geçimlerini sağlamak için çalışmaya davet etmiş, işsizlik ve fakirliğe düşmekten alıkoymuştur. Ayrıca mesleklerin birbirlerine göre rütbelerinin ve değerlerini konumunu zikretmiştir. ¹⁰⁴⁸

Gazzâlî'nin Meslekî Eğitimle İlgili Görüşü

Gazzâlî'nin eserlerini incelediğimizde meslekî eğitime en az dört açıdan baktığımızı görüyoruz. Diğer bir deyişle Ebu Hamid, meslekî eğitim için dört temel saymıştır. İlk görüşte meslekî eğitimin marifete dayalı esasını işlemiş; ikinci görüşte iş ahlâkı ve psikolojisi açısından yaklaşmış; ¹⁰⁴⁹ üçüncü görüşte işin insanbilimle ilişkisine değinmiş; ¹⁰⁵⁰ dördüncü görüşte işe sosyolojik açıdan yaklaşmıştır. ¹⁰⁵¹

Burada sadece ilk görüşü inceleyebilme imkânım var:

Gazzâlî'nin meslekî eğitime marifete dayalı yaklaşımı: Bu bakışın amacı öğrencilerin işe, zanaata ve geçime dair genel ve özel bilgilerle aşina olmalarıdır. Gazzâlî bu yolda, işe ve zanaata dair görüşleri ıslah etme ve derinleştirme peşindedir. Gazzâlî, İslamî düzende işin hangi konuma ve değere sahip olduğunu göstermek istemektedir.

Gazzâlî'nin bu açıdan baktığı konulardan bazıları şöyledir:

1. Geçim ve mead ilişkisi: Gazzâlî'ye göre insan yaşamında her şey ilahi yöne sahip olmalıdır ki nihayetinde insanın rabbanî boyutunun faydasına olabilmelidir. Bu görüşe göre insanın en dünyevî davranışı bile kulluk alanında yer alacak ve yaratılış felsefesiyle uyumlu olacaktır.

﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾

“Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.” ¹⁰⁵²

Gazzâlî bu görüşü şerh ederken şöyle diyor:

¹⁰⁴⁸ Ez-Zaria ila Mekarimu's-Şeria, Ragıb İsfahânî, s. 198-205.

¹⁰⁴⁹ Örnek olarak bkz. İhya, 3/ 224-230; 2/ 60-61.

¹⁰⁵⁰ Örnek olarak bkz. İhya, 3/ 224-229.

¹⁰⁵¹ Örnek olarak bkz. İhya, 3/ 224-229.

¹⁰⁵² Zariyat: 56.



Aslında dünyevî olan şeyler ilahi değildir ve ilahi olan şeyler de dünyevî değildir.¹⁰⁵³ Ancak biz dünyevî işlerden bazılarını Allah için yapacak olursak “Ameller niyetlere göredir” esası uyarınca ilahi bir renge bürünecek¹⁰⁵⁴ ve davranışlarımız rabbanî içerik kazanacaktır. Ebu Hamid konunun daha fazla aydınlanması için şöyle ekler:¹⁰⁵⁵ İnsanın dünyayla irtibatı ya zarurete (değersel kavramıyla, felsefî, mantıksal veya varlıkbilimsel kavramıyla değil) dayalıdır, ya nimet ve refah içinde olma isteğinden kaynaklanır ya da ihtiyaç sebebiyledir. İnsan için zarurî olan ve kendisinden kaçış olmayan şey, Allah için yapılacak olursa O’ndan başkası için yapılmış olmayacaktır. Gerçek müminler –enbiya ve evliya gibi– sadece zaruret miktarıyla yetinirler, her şeyleri O’nun içindir.

﴿قُلْ إِنْ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾

“Ey Muhammed! De ki: “Şüphesiz benim namazım da, diğer ibadetlerim de, yaşamam da, ölümüm de âlemlerin Rabbi Allah içindir.”¹⁰⁵⁶

İnsanın nimetlere, refaha ve daha fazlasını istemeye olan eğilimlerinden kaynaklanan ilişkileri rabbanî olamaz. Zaruret ve refah arasında ihtiyaçlara dayalı orta bir düzey vardır. İlahi veya dünyevî olması mümkündür. Açıklamak gerekirse ihtiyacın iki yönü vardır. Biri refaha yakındır ve diğeri zarurete. İlki ilahi olamaz; ama ikincisi olabilir. Zira ilki refah alanına dâhil olur, ikincisi zaruret sınırına girer.

Görülüyor ki Gazzâlî ikna edici delilleriyle, öğrencilerinin geçim ve meada bakışlarını marifet boyutunda ıslah etme ve derinleştirme peşindedir. Bu yolla onları fazlasını istemekten ve refaha düşmekten alıkoymak ister. Dünyanın, ahiretin tarlası olduğunu anlatmaya çalışır. Yani Müslüman salt dünyevî veya salt uhrevî olmamalıdır. Dünyayı ahiretle irtibatlı görmeli, dünyaya yarın için ekilen bir tarla gözüyle bakmalıdır. Geçimin usul, meadın fûru olmasına izin vermemelidir. Çünkü asloğan geçimin, meadın temini için vesile ve uhrevî saadete ulaşmak için bir yol olmasıdır.

¹⁰⁵³ İhya, 3/ 226.

¹⁰⁵⁴ A.g.e., s. 222-223.

¹⁰⁵⁵ A.g.e., s. 223.

¹⁰⁵⁶ En’am: 162.

Ebu Hamid geçimin meadla olan irtibatı ve bu irtibata yaklaşımlarının türü itibariyle insanları üçe ayırıyor: ¹⁰⁵⁷

a) Bu irtibatın gevşek olduğunu düşünenler, sadece geçimle ilgilenenler, meadı ya kabul etmeyen veya geçime feda edenler. Bunlar kaybedenler ve helâk olanlardır.

b) Geçim ve mead arasında irtibat olduğunu kabul eden ama mead alıp geçimi bir kenara bırakan kimseler. Bunlar kurtuluşa erenlerdir.

c) Davranışları itidale yakın olanlar, makul biçimde orta yolu izleyenler, hem meadı, hem de geçimi dikkate alanlar. Bunlar diğer iki gurubun ifrat ve tefritinden uzaktırlar ve aynı zamanda geçimi, mead için isterler. Geçim ve mead arasındaki irtibattan, yarınları için fayda sağlarlar.

Gazzâlî itidalin ve orta yolun korunması için gerekli şartın geçim sağlanırken doğru olunması; ticaretle, zanaatla veya yapılan diğer işlerle ilgili şer'î âdâbın öğrenilmesi olduğunu söylüyor.

2. Fakirlikten sakınmak: Gazzâlî'nin fakirliğe yaklaşımı iki türlüdür: Yani bazen fakirliği över, bazen de fakirlikle savaşılmaması gerektiğini söyler. *İhya* ve *Kimya-yı Saadet*'in fakirlik ve züht bölümünde fakirliği güzelce inceliyor, sınıflandırıyor ve sonunda da övüyor. Gazzâlî'nin fakirliğe bu bakışı, tasavvufî eğilimlerinden kaynaklanmaktadır. Bunun için şer'î deliller dahi sunmaya çalışmıştır.

Gazzâlî'nin eserlerinden anladığımız kadarıyla ne her fakirlik övgüye şayandır, ne de beğenilen fakirlik herkese revadır. Gazzâlî bu öğretilerinde dünyaya karşı bakış açısını ortaya koymaya çalışmaktadır. O asla işsizliği ve başıboşluğu hoş gösterme ve rayıç kılma peşinde değildir.

Gazzâlî insanın kalbinin dünyevî alakalara bulanmasını doğru bulmaz. Gazzâlî'nin açısından dünyadan bîzar olan da, sürekli dünyanın peşinden giden de Allah'tan gafildir. Zira kalplerinde Allah'tan gayrisıyla uğraşmışlardır. Biri dünyayı bırakma düşüncesiyle, diğeri dünyayı elde etme düşüncesiyle. Bu bir kalpte iki sevgiliye yer vermek manasındadır ki bu, aşkta ve tevhitte noksanlık anlamına gelir. ¹⁰⁵⁸

¹⁰⁵⁷ *İhya*, 2/ 60-61; *Kimya*, 1/ 344.

¹⁰⁵⁸ A.g.e., 1/ 50.



Kemâl, kalpte başkasına buğza dahi yer vermemek demektir. Bir kalpte iki aşka yer olmayacağı gibi, sevginin ve buğzun aynı kalpte olması da mümkün değildir. Yine, dünyayı isteyen kimse Allah'tan gafilidir. Dünyadan bizar olan kimse de Allah'tan gafilidir. İkisi de tek olan sevgi- liden gaflet noktasında ortak ve kusurludur. Elbette bu ikisinin arasında bir fark vardır ve o da dünyadan bizar olanın yolu Allah'a doğrudur ama dünyayı talep edenin gafleti, onu Allah'tan uzaklaştırır. ¹⁰⁵⁹

Gazzâlî'nin fakirliğe ikinci yaklaşımı işe, çalışmaya ve bunların de- ğerine bakışı şeklindedir. Şimdi bunlara değineceğiz.

3. İş ve zanaatin değeri ve konumu: Konunun esasını işlemeden önce Gazzâlî'ye göre dünyanın anlamına ve insanın dünyayla mesleksel irtibatına işaret etmemiz yerinde olacaktır.

O şöyle diyor: Dünya, esasını ve maddesini madenlerin, bitkilerin ve hayvanların oluşturduğu yeryüzünde mevcut varlıklardan ibarettir.

İnsan bu varlıklarla iki tür irtibat halindedir: Biri hazza ve istifadeye dayalı irtibat, diğeri ıslah etmeye dayalı irtibattır. ¹⁰⁶⁰ Hazza ve istifadeye dayalı irtibattan kasıt açıktır ve o da insanın maddi ihtiyaçlarını temin için bu varlıklardan faydalanmasıdır. Islah etmeye dayalı irtibatın anla- mına gelince, bu konuda Gazzâlî'nin görüşü şu şekildedir: Varlıklar doğal ve yaratılışsal şekilleriyle, genellikle insanın yiyecek, giyecek ve mesken temini için münasip değildirler. İnsan, ihtiyaçları doğrultusunda onları ıslah ederek kullanıma hazır hale getirmeye mecburdur. Bu, insanın işle meşgul olmasının doğal başlangıcıdır ve bundan kaçış yoktur; tabiatı bes- lenme ve barınma için doğrudan kullanabilen diğer canlıların aksine. ¹⁰⁶¹

Gazzâlî, insan yaşamında işin ve zanaatın değerini ve konumunu gösterebilmek için – *İhya'da* ve *Kimya'da*- genelde kullandığı yöntemiyle Kur'an-ı Kerim'den, sünnetten ve sahabelerin yaptıklarından deliller sun- maktadır.

¹⁰⁵⁹ A.g.e., 2/ 191-192. Daha fazla bilgi için bkz. *Mekâtib*, s. 18; *Cevâhir*, s. 35.

¹⁰⁶⁰ A.g.e., 3/ 224.

¹⁰⁶¹ A.g.e., s. 225.

“Gündüzü de geçimi temin zamanı kıldık.”¹⁰⁶² ayetinde geçimin zikredilmesini, minnet beyanı ve izharı bâbında görüyor ki bunun kendisi, geçimin ehemmiyetini göstermektedir. “Doğrusu biz sizi yeryüzüne yerleştirdik ve orada size geçim vasıtaları verdik. Ne kadar da az şükrediyorsunuz!”¹⁰⁶³ ayetinde de Allah, dünya geçimini nimet saymış ve kullarından bu nimete şükretmelerini istemiştir. Ayrıca şunu eklemiştir: Allah hac günlerinde bile çalışmayı ve ticaret yapmayı reva görmüş ve şöyle buyurmuştur:

﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ﴾

“(Hac mevsiminde ticaret yaparak) Rabbinizin lütuf ve keremini istemekte size bir günah yoktur.”¹⁰⁶⁴

Yüce Allah başka bir ayette de çalışmak ve geçimi sağlamak için yolculuğa çıkılmasına işaret etmiştir:

﴿عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضَىٰ وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَآخَرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾

“Allah, içinde hastaların bulunacağını, bir kısmınızın Allah’ın lütfundan rızık aramak üzere yeryüzünde dolaşacağını, diğer bir kısmınızın ise Allah yolunda çarpışacağını bilmektedir.”¹⁰⁶⁵

Nitekim başka bir yerde, çalışmak için yeryüzüne dağılmamızı ve ilahi fazlı aramamızı buyurmuştur:

﴿إِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾

“Namaz kılınca artık yeryüzüne dağılın ve Allah’ın lütfundan nasibinizi arayın.”¹⁰⁶⁶

¹⁰⁶² Nebe: 11.

¹⁰⁶³ A’raf: 10.

¹⁰⁶⁴ Bakar: 198.

¹⁰⁶⁵ Müzzemmil: 20.

¹⁰⁶⁶ Cuma: 10.



Gazzâlî'nin bu konuda dayandığı rivayetlerden bazıları ise şöyledir:

Resulullah (s.a.a) şöyle buyurmuştur:

“Fakirliğin küfürle sonuçlanması uzak bir ihtimal değildir.” ¹⁰⁶⁷

Bu yüzden helal rızık peşinden gitmeyi Müslümanlara vacip kılmış ¹⁰⁶⁸ ve ibadetin onda birinin helal rızık peşinden gitmek olduğunu buyurmuştur. ¹⁰⁶⁹ İlaveten Resulullah (s.a.a) bazı günahların kefaretinin sadece geçimi sağlamayı düşünmek olduğunu buyurmuştur. ¹⁰⁷⁰ En helal rızık dikkatle yapılan iş ve zanaat sonucu elde edilen olduğunu söylemiş ¹⁰⁷¹ ve şöyle buyurmuştur:

“Allah, zanaatlarıyla halka muhtaç olmadan yaşayan kullarını sever.” ¹⁰⁷²

Menkıbelerde de bununla ilgili örnekler vardır. Lokman Hekim oğluna şöyle dedi:

“Oğlum! Helal kazançla fakirlikten kurtul. Çünkü kim fakir olsa üç özelliğe giriftar olur. Dinde gevşeklik, akılda eksiklik ve mürüvvetsizlik. Bu üçünden daha nahoş olanı ise halk arasında tahkir edilmek ve aşağılanmaktır.” ¹⁰⁷³

Buraya kadar söylenenlerden, Gazzâlî'ye göre işin ve zanaatın değerinin ve konumunun ne olduğunu, ayrıca fakirlik hakkında ne düşündüğünü anlamış olduk.

4. İş ve zanaat öğretiminin lüzumu: Gazzâlî şer'î olmayan ilimleri övülmüş (mahmud), mübah ve yerilmiş (mezmum) şeklinde sınıflandırıyor. Övülmüş gayri şer'î ilimden kastı, dünyevî işleri ve insanların maddî ihtiyaçlarını ıslaha yarayan ilimlerdir. Bir veya birkaç kişi bu işlerde uzmanlaşmazsa insanların ihtiyaçları karşılanamaz ve hayat çarkı durur. Bu ilmin sınırları, şer'î ilimlerden çok daha geniştir. Gazzâlî bunlara örnek olarak akli ilimlerden olan matematiği ve deneysel ilimlerden olan tıbbı verir. Bu ilimlerin öğrenilmesini vacib-i kifaî kabul eder. Olması gerektiği

¹⁰⁶⁷ İhya, 3/ 187.

¹⁰⁶⁸ A.g.e., 2/ 88-89.

¹⁰⁶⁹ A.g.e., s. 90.

¹⁰⁷⁰ A.g.e., s. 61.

¹⁰⁷¹ A.g.e., s. 62.

¹⁰⁷² A.g.e., s. 60.

¹⁰⁷³ A.g.e., s. 62.

kadar bu ilimler ve ustalıklara yönelen olmazsa öğrenilmesi ve öğretilmesi herkese vacip olur.

Ebu Hamid ustalık ve zanaatkârlığı ilimler arasında sayar ve onları övülmüş gayrı şer'î ilimler sınıfına koyar. Bunların öğrenilmesini ve öğretilmesini de vacib-i kifaî kabul eder. Her alan ve ustalıkta, toplumun ihtiyaç duyduğu kadar eğitim-öğretim yapılması gerektiğini söyler.¹⁰⁷⁴

Yine Gazzâlî'ye göre meslekî eğitimin lüzumu hakkında söz söylemek istersek bu konuyla ilgili çok önemli üç noktadan bahsetmemiz gerekir:

1. Gazzâlî, bir işin temeli sağlam ve dayanıklı olursa, o iş neticeye ulaşır ve tam tersi bir işin altyapısı gevşek ve sorunlu olursa sonunda vıran ve yok olacaktır, der.¹⁰⁷⁵ Bu görüş üzere Gazzâlî, çocuğun gelişimi ve şahsiyetinin şekillenmesi başlarken kendi haline bırakılacak olursa ve eğitimiyle ilgilenilmezse genellikle ahlâkının ve davranışının bozulacağı üzerinde durur.¹⁰⁷⁶ Bu yüzden Gazzâlî, meslekî eğitim-öğretimin çocukluktan itibaren başlamasını ve kesinlikle bu konuda gaflet edilmemesini gerekli görür. Zira böyle yapılmazsa çocuk ve toplum için çok nahoş bireysel ve toplumsal sonuçları olacaktır. Gazzâlî'ye göre bir çocuk, daha başından bir iş ve zanaat öğrenmeyle uğraşmaz ve başıboş olursa veya bir şey onu öğrenmekten ve işten alıkoyarsa, sonunda geçimini sağlamak için yanlış işlere yönelecektir.¹⁰⁷⁷

Gazzâlî bunu önlemek için ve çocuğun işsizliği, yarı gelip yatmayı, işten ve sorumluluktan kaçmayı huy edinmesini önlemek için, onların refaha alışmış, şımarık çocuklarla arkadaşlığının engellenmesini öneriyor.¹⁰⁷⁸

2. Resulullah'ın (s.a.a) en önemli ahlâkî özelliği, resul olmadan önce emaneti koruyan bir kimse olması idi. Bu özelliği sayesinde halk arasında "Muhammed-i Emin (güvenilir, emin Muhammed)" diye nam salmıştı. Emin ve güvenilir olmak, bireysellik ötesi, diğerlerinin yaşamında da etkili olan seçkin ahlâkî özelliklerdendir.

¹⁰⁷⁴ A.g.e., 1/ 16.

¹⁰⁷⁵ A.g.e., 2/ 90; 3/ 743.

¹⁰⁷⁶ A.g.e., 3/ 72.

¹⁰⁷⁷ A.g.e., s. 228.

¹⁰⁷⁸ A.g.e., s. 72.



Emaneti korumanın yüce tecellilerinden birini, Hz. Şuayb ve Hz. Musa arasında geçen olayda görüyoruz. O, civanmert davranışıyla iki özelliğini gösterdi. Bedensel gücünün ne kadar fazla olduğunu ve ruhunun ne kadar yüce olduğunu ki bundan güvenilir olmak diye bahsedilmiştir:

﴿ قَالَتْ اخْذِيهُمَا يَا أَبْتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ ﴾

“Kızlardan biri, “Babacığım, onu ücretle tut. Herhalde ücretle tuttukların en hayırlısı, güçlü ve güvenilir olan bu adam olacaktır” dedi.”¹⁰⁷⁹

İşte, ustalıkta ve alışverişte güvenilir olmak, şerefli tüccarların ve zanaatkârların imtiyazlarından ve beğenilen ahlâkî özelliklerdendir. Bunlar –Gazzâlî’nin deyimiyle- kendileri için beğenmediklerini, başkasına da reva görmezler. İşte, ustalıkta ve alım-satımda yemin etmezler. Başkalarının zararından memnun ve hoşnut olmazlar. Eksik satmazlar. İşlerinin, mallarının ve zanaatlarının ayıbını örtmezler. Kendi pazarlarını sıcak tutmak için yalan söylemezler. Kendi mallarını, işlerini ve zanaatlarını yersiz şekilde övmezler. İşlerini doğru, dakik ve sağlam yaparlar... Bütün bunların hepsini, ahiret faydasının, dünya faydasından daha tatlı olduğuna derinden inandıkları için yaparlar; çünkü gerçek kâr, ahiret sermayesinde zarar etmemektir.¹⁰⁸⁰

Gazzâlî bütün bu iyilikleri bir şeyde özetler. O da ustalıkta, zanaatta ve ticarete emin olmaktır. Bana göre Gazzâlî’nin meslekî eğitimle ilgili görüşlerinin can damarı ve atf noktası söylediği şu sözdür: Annenin, babanın ve sonra da öğretmeninin görevi, çocuğa yapacağı meslekte emin olmayı öğretmektir. Evet, Ebu Hamid çocuğa mesleğinde emin olmayı öğretmek gerektiğini açıkça söylemiştir.¹⁰⁸¹ Ustalıkta, zanaatta ve ticarete emanet, çok geniş bir kavramdır ama burada bunu inceleme şansına sahip değiliz.

3. son olarak değinmek istediğim konu, Gazzâlî’nin ustalığa ve zanaata araç gözüyle baktığıdır. Bu işlerle uğraşmayı bireysel ve toplumsal ihtiyaçların giderilmesi ölçüsünde beğenir. Maharet edinmek için aşırıya

¹⁰⁷⁹ Kasas: 26.

¹⁰⁸⁰ İhya, 2/ 75-77.

¹⁰⁸¹ A.g.e., 1/ 58.

kaçmayı reva görmemektedir. Daha önce söylediğimiz gibi Gazzâlî insanları geçim ve meada göre üçe ayırıyordu: Geçime yönelenler, meada yönelenler ve ikisini de düşünenler. Üçüncü gurubu itidal ve orta yol ehli kabul ediyordu. Gazzâlî'ye göre işlerde orta yolu izlemenin göstergelerinden biri, ustalık, zanaat veya iş öğrenmede ifrata düşülmemesidir. Çünkü bu meselelerde ifrat, insanda bir nevi makam arzusu içgüdüsünün tatmin edilmesidir ve yerilmiştir.¹⁰⁸² Bu konularda ifrat, onları meslek ve ustalık alanından çıkarır ve salt maharet yığma alanına sokar. Bu da makam sevgisinin göstergelerinden biridir. Gazzâlî, insanın kıymetli ömrünü bu maharetleri elde etme yolunda harcamasını istemez. Zira bu tür ifratçılık, genelde insanın uhrevî meselelerden geri kalması ve sonunda Allah'tan uzaklaşmasıyla son buluyor.¹⁰⁸³ Bu, insan için tasavvur edilebilecek en kötü haldir.

Kendi maharetine gark olup mahvolan kimse başkalaşır. Yani zanaatı yaşamı, kulluk psikolojisinin gelişimi ve vacib-i kifaî vazifesini yerine getirmek için isteyeceğine, yaşamı zanaat öğrenmek için isteyecek ve işi öyle bir hale gelecektir ki yemek ve uyumak için çalışacaktır. Çalışmak için yiyecek ve uyuyacaktır. Bu kişiler ilerlediklerinde davranışsal yaklaşımlara yönelirler. Bu da aşırı ustalaşmanın (uzmanlaşmanın) sonucudur.¹⁰⁸⁴

Mümin Müslüman bir kimsenin hayatı böyle olmamalıdır. Hayatın yeme, uyuma, çalışma çarkına dönmesine izin verilmemelidir. Eğer böyle olursa da sonucu, salt geçime yönelmek ve meadın marifet ve davranış alanlarından kaçmaktır.¹⁰⁸⁵

Elbette bu anlatılanlar, ustalıkta ve zanaatkârlıkta derinleşilmemesi veya ilmin ve zanaatın gelişiminin önlenmesi ve bunlara karşı çıkılması anlamında değildir. Gazzâlî kesinlikle bunu kastetmemektedir. Gazzâlî kesinlikle ilmin ve zanaatın ve bunların inceliklerinin öğrenilmesinin, gelişime zemin hazırladığına ve faziletler arasında sayıldığına inanır. Ancak bu alanda da zaruret, lezzet alma ve ihtiyaç hallerinin dikkate alınması gerektiğini söyler.¹⁰⁸⁶

¹⁰⁸² A.g.e., 3/ 279.

¹⁰⁸³ A.g.e., 2/ 60-61.

¹⁰⁸⁴ A.g.e., 3/ 228-229.

¹⁰⁸⁵ A.g.e., 2/ 3.

¹⁰⁸⁶ A.g.e., 1/ 16.



Bu işlerle zaruret haddinde ilgilenmenin, kifai vaciplerden olduğuna dair bir şüphe yoktur. Hoş olmayan ve yapılmaması gereken, usulîlikte ve meslekte fazlasını istemek ve zanaatta aşırı süslemelerle uğraşmaktır. İhtiyacı cevaplama konusunda ise –söylediğimiz gibi- zaruretle alakalı olan yarısıyla yetinmeli ve zevk almayla ilgili olan yarısına kapılmaktan sakınılmalıdır. ¹⁰⁸⁷

Söylenmesi gereken diğer bir nokta da Gazzâlî'nin bu yaklaşımda ilmi ve zanaatsal dalları sınırlamak istemeyişidir. O usulen mesleklerin ve zanaatların çeşitliliğine inanır. Bunu insan hayatının gereği ve toplumun bekasının şartı kabul eder. ¹⁰⁸⁸ Hatta “*Ümmetimin ihtilafı nimettir*” hadisinin, mesleklerin ve zanaatların çeşitliliğine delalet ettiğine ihtimal verir. ¹⁰⁸⁹

5. Ruhun Uçması

Gazzâlî nefis, ruh, kalp, akıl gibi kelimeleri çok kullanır, onları tanımlar ve çeşitli anlamlarını zikreder. Bu açıklamalarda ve tanımlarda bazen bu kelimeleri öyle birbirine yakın anlamlandırır ki tek bir hakikati anlatan birkaç isim ve manevî müştereklerden bahsettiği zannedilir. Bazen de onları ayrı hususlar olarak gösterir.

Tabirlerdeki ve tanımlardaki bu ikilik, Gazzâlî'nin sözlerinde belirsizliğe yol açar. Hatta henüz hayattayken bununla ilgili eleştiriler aldığından, yaptıklarını savunmak amacıyla *el-İmla fî İşkalatu'l-İhya* adlı kitabını yazmaya mecbur kalır. Ebu Hamid bu kitabın bir bölümünde şöyle diyor:

Bazıları beni, nefis ve ruhu bazen aynı, bazen de birbirinden ayrı saymışım diye eleştirmişler. Bunun cevabı şudur ki eğer insan nefsin ve ruhun manasını anlarsa, onların aynı olmadığı sonucuna ulaşır. Elbette nefsin çeşitli anlamları olduğunu söylemek gerekir. Bu anlamlara göre ona nefis denebilir, ruh denebilir veya başka bir isim koyulabilir. Nefsin, sadece nefis diye adlandırılacak, ruh veya başka bir isimle anılamayacak bir anlamının olmasını da uzak görmüyorum. ¹⁰⁹⁰

¹⁰⁸⁷ A.g.e., 3/ 221-222.

¹⁰⁸⁸ A.g.e., s. 225-228.

¹⁰⁸⁹ A.g.e., 2/ 83.

¹⁰⁹⁰ *El-İmla fî İşkalatu'l-İhya*, Gazzâlî, s. 32.

Tüm bunlarla beraber Gazzâlî bazen ruhu ve kalbi öyle bir şekilde anlamlandırıp tanımlıyor ki, ikisinin aynı olduğunu düşündürüyor. *İhya-i Ulumu'd-din* ve *Mearicu'l-Kuds fî Medaricu Marifetu'n-Nefs*'te bu birliğe işaret ettiği görülüyor.

Yine o, ruh dediğinde rabbanî bir mahiyet ve niceliğe sahip olan “**De ki: Ruh, Rabbimin bileceği bir şeydir**” ve insanın hakikatinin ve insanlığının kendisine bağlı olduğu “**ona ruhumdan üflediğim**de” ayetinde bahsedilen ruhanî bir lefati kastediyor. Ruh insan vücudunun âlim, arif ve idrak eden parçasıdır. İlahi emaneti omuzlarına alan ve tevhitle aşına olan sadece odur. İnsanın esası olan ruh, meleklerin cinsindendir ve ona vahiy ile ilham gelir. Ruh o kadar şaşkınlık vericidir ki çoğu aklın onu anlamaya ve idrak etmeye gücü yetmemiştir.

Gazzâlî, ruhun eğitimine özel bir önem verir; çünkü ruh, insan vücudunun merkezidir ve insanı Allah’a bağlar. İnsanın bedeni ve aklı sınırlıdır; ama ruhu sınırsız ve sonsuzdur. Zaman ve mekâna da bağlı değildir. Başlangıcı ve sonu yoktur. Duyuların ve aklın anlamadığını ruh anlar.

Ebu Hamid’e göre insanın diğer yaratılmışlardan daha şerefli ve üstün olması, Allah’ı tanıyabilecek güce sahip olmasından dolayıdır.¹⁰⁹¹ Gazzâlî bu marifeti, bütün ilimlerin başı kabul eder¹⁰⁹² ve elde edilebilmesinin sadece ruhun işi ve hüneri olduğuna inanır.¹⁰⁹³ Allah’ı tanıyan, ona yakınlaşan, onun için çalışan, ona doğru çabalayan ve onun yanında olanı bulan sadece ruhtur.¹⁰⁹⁴ Bu, ruh ile Allah’ın yakınlığının yaratılışsal ve doğal neticesidir.

Ruh (kalp) selim olursa Allah katında kabul edilir. O’ndan başkasına bağlı olursa da Allah’tan mahrum kalır.¹⁰⁹⁵ Zira ruh, içinde su olduğu müddetçe havanın olmadığı bir kaba benzer.¹⁰⁹⁶ Bununla beraber ruh, Allah’tan başkasıyla ilgilendiği müddetçe Allah’ın yeri olamaz. Zorunlu olarak Hak Teâlâ’yı tanıma nasibine kavuşamaz.¹⁰⁹⁷ İnsan, ruhu ta-

¹⁰⁹¹ *İhya*, 3/ 2.

¹⁰⁹² A.g.e., s. 9.

¹⁰⁹³ A.g.e., s. 2.

¹⁰⁹⁴ A.g.e.

¹⁰⁹⁵ A.g.e.

¹⁰⁹⁶ A.g.e., s. 9.

¹⁰⁹⁷ A.g.e.



nımadığında nefse yabancısıdır. Nefisle aşına olmayan ise Allah'ı nasıl ve ne zaman tanıyacak? Öyleyse ruhtan habersiz olmak, nefsin cehaletine sebep olur ve nefsin cehaleti, yaratanın marifetiyle uyusmaz.¹⁰⁹⁸ Bundan başka kendi ruhunu tanımayan, onu koruyamaz. Kendi ruhunu koruyamayan ise ilahi nefesten nasipsizdir. Allah'ın kendisi hakkında¹⁰⁹⁹ şöyle buyurduğu kimselerden olur:

﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾

“Allah'ı unutan ve bu yüzden Allah'ın da kendilerine kendilerini unutturduğu kimseler gibi olmayın.”¹¹⁰⁰

Öyleyse ruhu tanımak ve nispeten hakikatini anlamak dinin esasıdır ve Allah'a doğru sülûk buna bağlı kılınmıştır.¹¹⁰¹

Buraya kadar söylenenlere göre bütün eğitimle ilgili hedefler, nihayetinde ruhun eğitimine geri döner. Eğitimle ilgili hedefler, ruhsal eğitimin çeşitli türleri sayılabilir ve her biri ruhun boyutlarından bir boyutun eğitilmesi olarak kabul edilebilir.

Gazzâlî ruhun eğitilmesi için akıldan, ilimden, marifetten ve ahlâktan faydalanır.¹¹⁰² O akıllı, Allah'ın bir nimeti kabul eder ve doğru yöntemlerle yaratılışsal vaziyetinden daha ileri götürülebileceğine ve eğitilebileceğine inanır.¹¹⁰³ Ebu Hamid'in marifetten kastı, çok önemli şu dört hususun tanınmasıdır: Nefis, Allah, dünya ve ahiret.¹¹⁰⁴ Onun ilimden kastı Allah'a doğru seyr u sülûkun nasıl olacağının bilinmesidir. Sâlikin insan ruhunu Allah'a yaklaştıracak veya O'ndan uzaklaştıracak şeyleri iyi tanıması, Hak Teâlâ'ya ulaştıran etkenlerle ve bu yoldaki engellerle aşına olması gerektiğini hatırlatıyor.¹¹⁰⁵ Ahlâk da Gazzâlî'nin eğitim sisteminin temelidir. Özeti ruhsal kirlenmenin önlenmesi, sapmaların uzaklaştırıl-

¹⁰⁹⁸ A.g.e., s. 2.

¹⁰⁹⁹ A.g.e., s. 9.

¹¹⁰⁰ Haşr: 19.

¹¹⁰¹ İhya, 3/ 2-3.

¹¹⁰² A.g.e., s. 9, 410.

¹¹⁰³ A.g.e., s. 410-411.

¹¹⁰⁴ A.g.e., s. 411.

¹¹⁰⁵ A.g.e.

ması, saydamlığın artırılması ve nebevî siyer ve sünnetten alınan iyiliklerle donatılmasıdır.¹¹⁰⁶

Gazzâlî'nin eserlerinde çocuğun ruhsal eğitimi hakkında okunası birçok nokta vardır. Örneğin (daha önce anlatıldığı anlamıyla) marifetin alt konularından olan usul-u din ve akaid öğretimiyle ilgili şöyle der:

İnançla ilgili noktaların öğretilmesine çocukluktan başlanmalıdır ki çocuk onu iyice aklına yerleştirsin. Bu bir nevi telkindir ama korkmaya gerek yoktur. Zira çocuk zamanla ve fikrî gelişimiyle eşzamanlı olarak bu öğretilerin manasını ve hakikatini anlayacaktır.

Gazzâlî çocuklara inançların, burhan veya cedel-kelam yoluyla öğretilmesine karşıdır; çünkü çocukta bu tür öğretimi anlayacak, idrak ve hazmedecek kapasite henüz gelişmemiştir. Bu yüzden Gazzâlî, çocukların inançlarının taklit ve telkin yoluyla geliştirilmesini ve kuvvetlendirilmesini önermektedir. Onlar Kur'an okumalıdır, tefsir öğrenmelidirler, hadislerle aşina olmalıdırlar, şer'î ahkâma riayet etmelidirler, ibadet etmelidirler. Böylece yavaş yavaş Kur'anî burhanları huy edinirler, hadislerdeki delilleri öğrenirler, ahkâmı ve şer'î kuralları ayakta tuttuklarından dolayı hâsıl olan nur üzerlerine parlar. Bu şekilde hem inanç öğretileri çocukların ruhlarına kök salar ve hem de muhalif düşüncelerin uğursuz saldırılarından korunurlar. Temiz ruhları nahoş ve yanlış düşüncelerin elinde oyuncak olmaz.¹¹⁰⁷

Gazzâlî'nin bu öğretim görüşü günümüzde eğitim psikologları tarafından beğenilmekte ve üzerinde durulmaktadır. Neredeyse tüm dünyada uygulanmaktadır.

6. Nefis Terbiyesi

Nefis, İslamî insanbilim ve psikolojide çok önemli ve anahtar kelimelerdendir. Kur'an-ı Kerim'de¹¹⁰⁸ ve hadis-i şerifte bu husustan çok bahsedilmiştir. Müslüman âlimler de Kindî'nin döneminden bugüne kadar nefis ve nefisle ilgili çeşitli yaklaşımları incelemişlerdir.

¹¹⁰⁶ Ravza, s. 15-16.

¹¹⁰⁷ İhya, 1/ 94.

¹¹⁰⁸ Nefis kelime gurubu, Kur'an'da 367 defa kullanılmıştır.



Gazzâlî eserlerinde defalarca nefisten bahsetmiştir. Ona göre nefis üzerinde araştırma yapma ve nefsi doğru anlama o kadar önemlidir ki, kendi nefesine arif olmayan kimse, ancak dinin dış kabuğunu tanımıştır ve dinin hakikatine yabancıdır.¹¹⁰⁹ Ebu Hamid, nefesine marifeti olmayanın Allah'ı tanıyamayacağı üzerinde ısrarla durmaktadır.¹¹¹⁰

Daha önce değinildiği üzere, Gazzâlî bazen nefis ve ruhu aynı anlamda kullanmaktadır, bazen birbirinden ayrı kabul etmektedir. Örneğin *Mearicu'l-Kuds fî Medaricu Marifetu'n-Nefs* kitabında ruh, akıl, nefis ve kalbi eş anlamlı saymıştır.¹¹¹¹ *Risaletu'l-Ledünniye*'de ise şöyle demiştir: Kalp ve ruhtan kasıt, mutmain nefistir.¹¹¹² Oysa *Miracu's-Sâlikîn*'de açıkça insanı, sadece beden ve ruha sahip hayvanın aksine, beden, ruh ve nefisten müteşekkil varlık diye tanıtmıştır.¹¹¹³

Her ne kadar Gazzâlî kabul etmese de onun bu konudaki sözlerinin aynı tarzda olmadığı görülmektedir. O usulen nefis konusunu zor görüyor.¹¹¹⁴ Ona göre büyük âlimler de bu konuya güç yetirememekte ve bir yere varamamaktadırlar.

Belki onun nefis ve ruh hakkında söylediklerini birbirine karıştırıp tek bir başlık altına koyabiliriz ama o, nefisten ve ruhtan ayrı ayrı bahsettiği için, ruhsal eğitim konusundan sonra biraz da onun nazarında nefis terbiyesini işlemek zorundayız.

Gazzâlî, Aristo gibi her varlığın nefsi olduğuna inanır ve nefisleri eşyanın nefsi, bitkilerin nefsi, hayvanî nefis, insanî nefis ve semavî nefis diye sınıflandırır. Sonra eşyanın nefsi hariç, diğerlerini tanımlar.¹¹¹⁵

Ona göre –aynı Aristo ve İbn Sînâ gibi- insan nefsi, bedeninin ilk kemâlidir. Çünkü iradeyle ve düşünerek amel eder, genel meseleleri de anlar.¹¹¹⁶ Gazzâlî bu tanımın unsurlarını şerh ve tahlil ederken şöyle ekler:

¹¹⁰⁹ *Kimya*, 1/ 16.

¹¹¹⁰ A.g.e., s. 47; *Mearic*, s. 14.

¹¹¹¹ *Mearic*, s. 20.

¹¹¹² *Risale*, s. 60.

¹¹¹³ *Mirac*, s. 62-63.

¹¹¹⁴ *Mearic*, s. 68.

¹¹¹⁵ A.g.e., s. 26.

¹¹¹⁶ A.g.e., s. 27. Bu tanımın aslı Aristo'ya aittir ve Gazzâlî'den önce Farabî ve İbn Sînâ gibi bazı kimselerin eserlerinde geçmiştir.

Nefsin kemâlinde kasıt, her varlığın türlerinin ve özelliklerinin kendisiyle malum olduğu ve o varlığın kemâlini sağlayan şeydir. Bu kemâl başka bir kemâle dayalı değildir, aksine o varlığın diğer kemâlleri ona dayalıdır. Tabii beden, zihnin ürünü olmayan ve aynı bir hakikat olan anlamındadır. Bir özelliği de diğer kemâllere ulaşmanın mukaddimesi ve aracı olmasıdır. Yani insanın ulaştığı bütün kemâller, başlangıç kemâlinin gölgesindedir. ¹¹¹⁷

Ebu Hamid insan nefsi için –aynı aklı, kalbi ve ruhu gibi- iki anlam zikreder:

Bu ikisinden biri nefsin tasavvufî kavramıdır. Bu anlamda nefis, öfke ve şehvet gibi kötü sıfatları kapsar. Bu nefis, insanın hayvanî güçlerini içerir ve akla zıttır. ¹¹¹⁸ İnsan bu nefisle çatışmak ve onu eğitmek zorundadır. Nitekim Resulullah (s.a.a) şöyle buyurmuştur:

“En zorlu düşmanın, iki yanın arasında yer alan nefstir.”

Sufiler, insanın hayvanî ruhuna nefis derler. ¹¹¹⁹ Bu nefis şeytanın hizbidir, çok kınanmıştır ve Allah’tan uzaktır. Allah’a doğru dönmesi de pek tasavvur edilememektedir! ¹¹²⁰

Gazzâlî’nin nefsi tanımayla ilgili görüşlerinin mihveri olan ve psikolojik bakış açısının kendisine dayandığı nefsin ikinci manası ise tabii cismin ilk kemâli kabul edebileceğimiz şeydir. Bu, melekût âleminde gelen, insanın hakikati ve zatı olan latif rabbanî nefistir ve de bunun için ‘ben’ ve ‘sen’ tabirleri kullanılır. ¹¹²¹

Bu nefis tek bir hakikat olsa da çeşitli özelliklere sahiptir. Bu çeşitlilik itibarıyla ona birkaç isim verilmiştir. Örneğin eğer bu nefis, aklın fermanına uyar, hayvanî nefisle savaşı, bu savaşı kazanır ve huzura kavuşursa ona nefis-i mutmainne (mutmain nefis) denir. Hayvanî nefisle mücadele eder, onun karşısında ayakta durmayı başarır ama kâmil huzura kavuşamazsa ona nefis-i levvame denir. Zira insanı, günaha düştüğünde ve hayvanî nefse uyduğunda kınar. Bu nefis şehvî nefisini yene-meyip onun ardına düşerse nefis-i emmare olacaktır. Gazzâlî devamında

¹¹¹⁷ A.g.e.

¹¹¹⁸ A.g.e., s. 20.

¹¹¹⁹ A.g.e.; İhya, 3/ 4; Risale, s. 60.

¹¹²⁰ İhya, 3/ 4.

¹¹²¹ İthafu’s-Sadetu’l-Muttakin bi Şerhi Esrarı İhya-i Ulumu’d-din, Murtaza Zübeydî, 7/ 306.



şöyle ekliyor: Nefs-i emmareden kastın, ilk anlamıyla hayvanî nefisle aynı olması mümkündür. ¹¹²² Bu noktanın açıklamasında şunu hatırlatayım, Gazzâlî, nefs-i emmarenin, değişime uğrayıp insanî nefisten hayvanî nefse dönüştüğünü kastetmemektedir. Kastı, insanî nefsin hayvanî nefis ve bedenden müteessir olduğudur. Sanki başıboş ve emmare olduğunda hayvanî nefis seviyesine düşmektedir. ¹¹²³

Her halükârda nefis, insanın melekutî ve rabbanî parçasıdır ¹¹²⁴ ve ezeli olmasa da ebedidir. ¹¹²⁵ Nefis cevherdir, cisim ve madde değildir. ¹¹²⁶ Tektir, basittir, onda ne kadar ve nasıl gibi sorulara yer yoktur. ¹¹²⁷ Soyuttur ve kendi başına durabilir. ¹¹²⁸ Zamana ve mekâna muhtaç değildir. ¹¹²⁹ Allah'a, kendisine ve diğer şeylere dair ilmi vardır. ¹¹³⁰ Nefis bedende değildir, bedenın dışında da değildir; ne bedene bağlıdır, ne de bedenden ayrıdır. ¹¹³¹ Bununla beraber bedeni idare eder. ¹¹³² Nefsin soyutluğu salt değildir. ¹¹³³ Bu yüzden bedenden ve hayvanî ruhtan etkilenir. ¹¹³⁴

Gazzâlî nefsin yaratılış felsefesinde şöyle der:

Allah nefsi, insanı imtihan etmek için yarattı. Bu imtihanın gereği, nefsin maddeyle (bedenle) beraber olmasıdır. Çünkü bedenın maddeyle bağı olmasa melekler gibi olur. Başkaldırma gibi bir durumu olmaz. Bunun sebebi, onda imtihanın varlıksal zemininin olmamasıdır. ¹¹³⁵ Bu yüzden Allah insanın ne yapacağını görmek için nefsi, maddeyle yan yana koydu. ¹¹³⁶

¹¹²² İhya, 3/ 4; Mearic, s. 20; Ravza, s. 41.

¹¹²³ Mearic, s. 20.

¹¹²⁴ A.g.e.

¹¹²⁵ A.g.e., s. 106; Mirac, s. 74-75; Kimya, 1/ 4.

¹¹²⁶ Mearic, s. 146; Risale, s. 61; el-Maznunu's-Sağir, Gazzâlî, s. 119.

¹¹²⁷ Mirac, s. 62; Mearic, s. 147.

¹¹²⁸ Mirac, s. 63-72.

¹¹²⁹ Mearic, s. 146; Risale, s. 62; Ravza, s. 45; el-Maznunu's-Sağir, s. 119.

¹¹³⁰ İhya, 3/ 4; Mearic, s. 147.

¹¹³¹ Ravza, s. 45; Risale, s. 62; el-Maznunu's-Sağir, s. 120.

¹¹³² Mearic, s. 36, 102.

¹¹³³ A.g.e., s. 60-62.

¹¹³⁴ A.g.e., s. 67, 134-135.

¹¹³⁵ A.g.e., s. 74.

¹¹³⁶ A.g.e.

“Nasıl davranacağınızı görelim diye.”¹¹³⁷

Nefis maddeyle bir araya geldiğinde, melekler bu işin sonunun (insanın) günah ve asilik olduğunu anladılar. Bu yüzden şöyle dediler.¹¹³⁸

“Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacaksın?”¹¹³⁹

Beden, nefsin aletidir.¹¹⁴⁰ Nefis sadece bedende kemâle ulaşabilir, hatta meleklerin seviyesine yükselebilir ama çok aşağılık da olabilir ve şeytanın seviyesine kadar alçalabilir.¹¹⁴¹

Nefis, insanın esasıdır.¹¹⁴² İnsan esasında melek özlüdür.¹¹⁴³ Şu farkla ki Allah insanın özüne ve yapısına âlime ve amile kuvvelerini (teorik ve pratik akıl) yerleştirmiş¹¹⁴⁴ ve onu eksik, ama kemâle ulaşabilir nitelikte yaratmıştır. Böylece insan kendi hayatında bu iki kuvveyi geliştirebilir, aktive edebilir, sınanabilir, kemâle ulaşabilir ve semavî olabilir.¹¹⁴⁵

Kemâl ya cismîdir ya da nefî. Cismî kemâl, tabiatla gerçekleşir. İnsana, nefî kemâlin peşinden gitmek vaciptir.

Gazzâlî bu kemâlin sadece şeriata sığınarak elde edileceğine inanır.¹¹⁴⁶ Ona göre insan sadece şeriata uyarak kemâle ve saadete ulaşır.¹¹⁴⁷ Yani hem şeriata uymak saadettir, hem saadet ve kemâl, şeriata boyun eğmeye bağlıdır. Gazzâlî Allah'ın peygamberleri ve şeriati insanın kemâli ve saadeti için yolladığını hatırlatıyor. İnsanın saadeti ve kemâli, insanın âlime kuvvesini öğretime, amile kuvvesini ise eğitime tâbi tutmasına bağlıdır. Bu ikisi de şeriata uyarak gerçekleşir. Diğer bir deyişle nefsin âlime kuvvesini eğitmek için eğitim ve öğretim görmek ve de nefsin ilimleri öğrenmeye olan meylini görmezden gelmemek gerekir.¹¹⁴⁸ Bunun için ilk adımda önce şer'î ilimler öğrenilmeli ve ilimlerin en şerefli-

¹¹³⁷ Yunus: 14.

¹¹³⁸ Mirac, s. 74.

¹¹³⁹ Bakara: 30.

¹¹⁴⁰ Ravza, s. 45; Risale, s. 62.

¹¹⁴¹ Mirac, s. 74.

¹¹⁴² Kimya, 1/ 17.

¹¹⁴³ A.g.e., s. 15, 25.

¹¹⁴⁴ Mearic, s. 49. Tehzibu'l-Ahlâk, Miskeveyh, s. 57-58; Necât, İbn Sînâ, s. 164 ile karşılaştırınız.

¹¹⁴⁵ İhya, 3/ 61. Tehzibu'l-Ahlâk, s. 57-58 ile karşılaştırınız.

¹¹⁴⁶ Mearic, s. 158.

¹¹⁴⁷ Kimya, 1/ 63.

¹¹⁴⁸ İhya, 3/ 10.



sinin (tevhid ilmi) peşinde olunmalıdır. ¹¹⁴⁹ Zira Resulullah'ın (s.a.a) her Müslüman kadına ve erkeğe vacip gördüğü ilimden kastı, tevhid ilmidir. ¹¹⁵⁰ Elbette bu ilmin mukaddimleri vardır ve her vacibin mukaddimesi de vaciptir kuralına uygun olarak onların öğrenilmesi de vaciptir. Nefse dair ilim gibi. ¹¹⁵¹ Çünkü bu, şer'i marifetin ve tevhit, nübüvvet ve mead gibi dinî inançların anahtarıdır. ¹¹⁵² Sonraki adımlarda diğer ilimlerle uğraşılmalıdır. Bunlar doğrudan veya dolaylı her şekilde insana şer'i hayatın tahakkukunda yardımcı olabilecek ¹¹⁵³ ve nefsi, maşuku olan ilme ulaştırabilecek ¹¹⁵⁴ ilimlerdir. Kuvve-i amileyi eğitmek için şer'i ölçülere dikkat edilmeli, yapılması ve yapılmaması gereken ilahi emirlere boyun eğmeli ve nefis tezkiyesiyle uğraşılmalıdır. ¹¹⁵⁵

Ebu Hamid kuvve-i amilenin (nefis tezkiyesi) eğitiminde sûfilerin soğuk ve gayrı şer'i ifratlarına davet etmiyor ve nefsin öldürülmesine inanmıyor. Ona göre bütün durumlarda şeriatın tarafı korunmalı ve insan-daki çeşitli kuvvelerin varlık felsefesinden gaflet edilmemelidir. Çünkü Allah, şehvet ve öfke gibi kuvveleri boşuna yaratmamıştır. Bu yüzden nefsi eğitime makamında onların kökünü kazımak doğru olmaz. ¹¹⁵⁶ Zira böyle olsaydı Allah şöyle buyurmazdı:

﴿وَالْكَافِرِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ﴾

“Öfkelerini yenerler ve insanların kusurlarını bağışlarlar.” ¹¹⁵⁷

Öfkelerini yok ederler diye buyururdu. Öfkeyi yenmek, öfkeye hâkim olmak bu gücün dengede olmasıdır. Öyle ki aklın fermanı altında olur

¹¹⁴⁹ Risale, s. 58.

¹¹⁵⁰ A.g.e., s. 59.

¹¹⁵¹ A.g.e., s. 58; Minhac, s. 46.

¹¹⁵² Mearic, s. 14; Risale, s. 58.

¹¹⁵³ Bkz. Mearic, s. 132.

¹¹⁵⁴ Risale, s. 63.

¹¹⁵⁵ Mearic, s. 158.

¹¹⁵⁶ İhya, 3/ 57.

¹¹⁵⁷ Âl-i İmran: 134.

ve ona galip gelmez.¹¹⁵⁸ Şeriatın istediği, bu güçlerin dengede olması ve itidale riayet edilmesidir.¹¹⁵⁹

Gazzâlî çocuğun nefsindeki kuvve-i âlime ve kuvve-i amilenin eğitime çok teveccüh göstermiştir. O eğitimi en önemli ve en ciddi işler arasında görmektedir.¹¹⁶⁰ Çocuğun kuvve-i âlimesini eğitmek için *İhya-i Ulumi'd-din*'in ilk cildindeki Kitabü'l-İlm'de birçok nokta sayar. Mektep ve medreseden bahseder, ders konularını zikreder, tahsil âdâbını anlatır, öğretmen ve öğrencinin vazifelerini belirtir ve ilmin afetlerini hatırlatır.

Ebu Hamid, nefsin kuvve-i amilesinin eğitimi için yiyecek şehvetini, cinsel şehveti, mal şehvetini ve makam şehvetini dengede tutmak gerektiğini söyler.¹¹⁶¹ Gazzâlî'nin bu kuvvelerin erken ortaya çıkmasını ve dengelessiz gelişimini önlemek için bazı desturları vardır. Bunları *İhya* kitabının Riyazetu's- Subyan bahsinde eğitim tavsiyeleri şeklinde işlemiştir.¹¹⁶²

7. Ahlâk Yüceliği¹¹⁶³

Buraya kadar söylenenlerden anlaşıyor ki insan, varlığının gizli ve maddî olmayan yarısı itibariyle –adı her ne olursa olsun- özgürlüğe, iradeye ve ihtiyara sahiptir.

İnsanın davranışlarında özgürlüğe ve ihtiyara sahip olduğuna dair bildiğimiz en eski hatıra, yasak ağaç hatırasıdır. Bu hatıra aynı zamanda insanın ilk ahlâkî tecrübesini hatırlatmaktadır. Çünkü Âdem ve Havva'nın itaatsizliğini her ne şekilde açıklayıp tefsir edersek edelim, ister istemez ahlâkî rengine sahiptir. Zira Allah ikisinden, o ağacın etrafında dolaşmalarını istedi.¹¹⁶⁴ Onlar bu ağaca yaklaşmakla kalmadılar, meyvesini de yediler. İnsanın emirlere uymamasının başlangıcı sanki bir nevi boğaza

¹¹⁵⁸ A.g.e.

¹¹⁵⁹ A.g.e. Ayrıca bkz. *Mearic*, s. 134; *İhya*, c. 3, *Kitab-ı Riyazetu'n-Nefs*.

¹¹⁶⁰ *İhya*, 3/ 72.

¹¹⁶¹ A.g.e., s. 80.

¹¹⁶² A.g.e., s. 72-74.

¹¹⁶³ Daha fazla bilgi için bkz. *el-Ahlâk inde'l-Gazzâlî*, Zeki Mübarek; *Nazariyetü'l-Terbiyeti'l-Halifetu inde'l-İmam Gazzâlî*, Abdülhafız Ahmed Alavî'l-Berizat.

¹¹⁶⁴ Bakara: 35.



düşkünlük kaynaklı gibi görünüyor. Nitekim Gazzâlî de bunu, diğer günahların ve şehvetlerin kaynağı görüyor.¹¹⁶⁵

Yasak ağaç hatırasından çıkarılan diğer bir nokta da varlığın en mukaddes üçgeninin Allah, insan ve ahlâk olduğudur. Âdem cennette din-dar değildi; ama Allah'ı tanıyordu ve onun muhatabıydı. Âdem cennetten çıkarıldı ve yeryüzüne yerleştirildi. Beşerî toplumun ilk çekirdeği (aile) oluştu. Çok uzun bir süre geçmeden Âdem'in çocukları birbirleriyle anlaşamadılar ve tarihin ilk çatışması, ahlâkî-cinsî bir olay üzerine gerçekleşti. Bu olay üzerine Allah'ın insan yaşamındaki varlığı ve huzuru kişisel boyutu aştı ve din şekline büründü. Diğer bir deyişle Allah, bu ihtilafın çözüm yolunu, çocuklarına bildirmesi için peygamberine vahiy buyurdu.¹¹⁶⁶ Bu şekilde o mukaddes üçgen din, insan ve ahlâk üçgenine dönüştü. Sözün özü insan, din ve ahlâk bir araya geldi. Öyle ki hiçbir zaman insanın yaşamı ahlâktan uzak olmadı ve hiçbir zaman da insan, dinsiz yaşamadı.

İslam ve Ahlâk:

İslam, ahlâkî kemâl dinidir. Aslında hey yapının bir altyapısı olur ve Gazzâlî'nin deyişiyle İslam'ın altyapısı güzel huydur.¹¹⁶⁷ Yüce Allah Resulullah'ı (s.a.a) överken şöyle buyurmuştur:¹¹⁶⁸

﴿وَأَنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾

“Sen elbette yüce bir ahlâk üzeresin.”¹¹⁶⁹

Resulullah (s.a.a) gönderilme felsefesinin özünün güzel ahlâkî tamamlamak olduğunu belirtmiş¹¹⁷⁰ ve şöyle buyurmuştur:

“Teraziye koyulacak olan en ağır şey, güzel huydur.”¹¹⁷¹

¹¹⁶⁵ İhya, 3/ 85.

¹¹⁶⁶ Bkz. Kısas-ı Kur'an, Sadr Belağî; Kısas-ı Kur'an, bir grup yazar, Farsçaya çev. Mustafa Zamanî.

¹¹⁶⁷ İhya, 3/ 52.

¹¹⁶⁸ A.g.e., s. 49.

¹¹⁶⁹ Kalem: 4.

¹¹⁷⁰ İhya, 3/ 49.

¹¹⁷¹ A.g.e.

Allah'ın tekitle ahlâkını övdüğü yüce Resul (s.a.a), ahlâkta Kur'an'ın mücessem haliydi. ¹¹⁷²

Gazzâlî'ye göre hiç kimse, güzel ahlâk olmadan azamete ulaşmaz ve Peygamber'den (s.a.a) başka kimse güzel ahlâkta kemâle ulaşmamıştır. Allah Teâlâ'ya en yakın olan kimse, güzel ahlâkta Resulullah'a (s.a.a) ik-tida eden kimsedir. ¹¹⁷³ Güzel ahlâk, peygamberlerin sıfatlarının efendisi-dir. Siddık kimselerin en üstün işi ve dinin yarısı sayılır. ¹¹⁷⁴

Gazzâlî İslam'ın ahlâkî mahiyetine işaret ederken, Kur'an-ı Kerim'in dörtte birinin ahlâk ile ilgili olduğunu hatırlatıyor. O bu görüşü şerh ve beyan ederken ahlâkî ayetleri sınıflandırıp saymıştır. Teorik ahlâk hak-kında 783 ayet, pratik ahlâk hakkında 748 ayet nazil olmuştur. ¹¹⁷⁵ Öy-leyse İslamî eğitimde hiçbir şeyin ahlâkî eğitime denk olmadığı söylendi-ğinde bunun boş bir söz olduğunu düşünmeyin. Günümüzde John De-wey gibi bir kimse, Batı'nın ahlâka savaş açan, bayağı ve materyalist me-deniyetinin kalbinde şöyle diyor:

Öğretim faaliyetlerinin temel gayesi ahlâkî gelişimdir. ¹¹⁷⁶

İslam'da işlerin ahlâkî olmasıyla dinî (Allah için) olması arasında hiç fark yoktur. Diğer bir deyişle bu eğitim düzeninde Allah her şeyin mih-veridir ve bu esas, bu sistemin can damarı ve ruhudur. ¹¹⁷⁷ Yani İslam'da Allah için olan her şey kaçınılmaz olarak ahlâkîdir ve ahlâkî olan her şey kaçınılmaz olarak Allah içindir. ¹¹⁷⁸ Gazzâlî buna şöyle bir örnek ve-riyor: Mühtesip ¹¹⁷⁹ üç özelliğe sahip olmalıdır; ilim, vera ve güzel ahlâk. Zira ilimsiz, iyiyi kötüden ayramaz. Vera olmadan işini ihlâsla yapamaz. Güzel ahlâk olmadan da kendisini kızdırdıklarında öfkelenir, yaptığı işte kendi tarafını tutar ve Allah'ı bırakır. ¹¹⁸⁰ Ebu Hamid bu söze ve öğretiye

¹¹⁷² A.g.e., s. 358.

¹¹⁷³ A.g.e., s. 52.

¹¹⁷⁴ A.g.e., s. 49.

¹¹⁷⁵ *Cevâhir*, s. 87, 89, 235.

¹¹⁷⁶ *El-Mebadiyu'l-Ahlâkiyyeti fi't-Terbiye*, John Dewey, Farsçaya çev. Abdulfettah Celal, s. 54.

¹¹⁷⁷ *İhya*, 3/ 70.

¹¹⁷⁸ Bu noktaya, Gazzâlî'nin şu eserleri mütalaa edilerek varılmıştır: *Kimya-yı Saadet*, *Ravzatü't-Talibîn*, *Minhaccu'l-Arifin*, *İhya-i Ulumu'd-din*.

¹¹⁷⁹ Mühtesib, şer'i ahkâmın icrasıyla ilgilenen memur anlamını taşır.

¹¹⁸⁰ *Kimya*, 1/ 517; *İhya*, 2/ 333.



aynıyet kazandırmak için şöyle ekliyor: Bu esas üzere Hz. Ali (a.s) Hendek Savaşı'nda öldürmek için bir kâfire saldırdığında, kâfir kendisine tükürünce Hz. Ali (a.s) onu bıraktı, öldürmedi ve şöyle dedi:

“Öfkelendim ve Allah Teâla için öldürmüş olmamaktan korktum.” ¹¹⁸¹

*Dedi: Ben kılıcı Allah için vururum
Hakk'ın kuluyum, bedenimin memuru değilim
Tükürünce sen benim yüzüme
Nefsim kabardı, bozuldu huyum
İşin yarısı Hakk'a, yarısı nefsim aیت
Hak işinde doğru değildir şirket* ¹¹⁸²

Hz. Ali'nin (a.s) davranışına bir örnek de Siffin Savaşı'nda fırsatçı Amr bin As'ın hayâsızlığıyla karşılaştığında İslamî ahlâka ve ölçülere aykırı bir davranışta bulunmamak için yüzünü çevirmesi ve onu bırakmasıdır.

Gazzâlî ve Ahlâk :

Ebu Hamid İslam dünyasındaki en büyük ahlâk araştırmacılarından biridir. O kendi ahlâkî eserlerinde teorik ve pratik ahlâktan bahsetmiştir ve ahlâk felsefesinde derin araştırmaları vardır. Gazzâlî'nin ahlâkla ilgili görüşleri Kur'an'dan, nebevî sünnetten, sahabenin siyerinden ve bir parça da sûfilerin düşüncelerinden alınmadır. Gazzâlî'nin ahlâk yazıları mütalaa edildiğinde, Yunan ahlâkıyla aşına olduğu anlaşılmaktadır. Bununla beraber İslam'ın asaleti, onun ahlâkî araştırmalarında dalgalanmaktadır. Bu nokta, Gazzâlî'nin ahlâkî eserleri Farabî, İbn Sînâ, Amîrî Nişâbü'rî, Mis-keveyh ve Nâsiruddin Tûsî gibi ahlâk araştırmacılarının eserleriyle mukayese edildiğinde daha iyi görülmektedir.

Gazzâlî'nin ahlâk alanındaki şaheseri, büyük *İhya-i Ulumu'd-din* kitabıdır. Bu kitap, İslam dünyasındaki ahlâk eserleri yığını içerisinde mümtaz ve üstün bir konuma sahiptir. Daha en başından İslamî ahlâkın gökyüzünde parlayan yıldızı, meclisin ayı oldu. Bu değerli eser her zaman büyüklerin inayetine mazhar oldu. Nitekim Muhyiddin İbn Arabî,

¹¹⁸¹ Kimya, 1/ 517.

¹¹⁸² Mesnevî, Mevlânâ Celaleddin Rûmî, çev. Mehmet Kanar, İstanbul, Ayrıntı yayınları, c. 1, s. 263-274.

Mekke-i Mükerreme’de bu kitaptan kendi yarenlerine ders veriyordu.¹¹⁸³ Feyz-i Kâşânî gibi İslamî fıkıh, felsefe ve ahlâkta en seçkin şahsiyetlerden olan biri, bu kitabın İslamî ahlâk alanındaki benzersiz konumunu ve önemini dikkate alarak, onu tekrar ihya etmeye çalıştı. *el-Muhaccetu’l-Beyza fi İhyai’l-İhya* eserini kaleme aldı ve bunu, *İhya’nın* boş tasavvufî konularından arındırmaya çalıştı. Gazzâlî’nin ahlâkî araştırma alanında Kâşânî üzerindeki etkisi o kadar fazladır ki yazdığı *el-Hakaiku fi Esrar-ı Din* kitabında, sadece Gazzâlî’nin *İhya*’da söylediklerini tekrar etmiştir. Aynı şekilde hicrî sekizinci yüzyılda Takiyüddin Abdülmelik bin Ebîl-Meta el-Babu’l-Halebî, *İhya*’yı taklit etmiş ve *Nüzhetu’n-Nazirîn fi Ahbar ve Asaru’l-Enbiya ve’s-Salihîn* unvanlı bir kitap yazmıştır. O, *İhya*’yı taklit ettiğini söylemiş ve kitabını da aynı *İhya* gibi ibadetler, âdetler, muhlikat ve munciyat başlıklarını kullanarak dört bölüm halinde yazmıştır.¹¹⁸⁴

Ahlâk Gazzâlî’nin düşüncesinde seçkin rükünlerden biridir. Bununla beraber bazıları, onun ahlâkî öğretilerinde aynı tarzı izlemediğine, görüş birliğine sahip olmadığına inanırlar. Ancak bu ihtilafın küçük ve öneminin az olduğunu düşünürler. Diğer bir görüşe göre Gazzâlî, diğer bütün mütefekkirler gibi çeşitli fikrî merhalelerden geçmiştir. Bu yüzden mantık gereği son tefekkür merhalesi geçerli olur. Diğer merhaleler ya onu son görüşüne ulaştıran aşamalardır veya usulen önceki görüşlerinden vazgeçmiştir.¹¹⁸⁵

Yine, Gazzâlî kendi ahlâkî öğretilerinde felsefî, kelâmî-dinî ve irfanî olmak üzere üç yaklaşımdan bahsetmiştir. Elbette eserlerinde bu yaklaşımları ayrı ayrı görmek ve sınıflandırmak mümkün değildir. Onun ahlâkî öğretilerinin, adı geçen üç yaklaşıma dayandığını söylememiz gerekir. Bununla beraber Gazzâlî’nin ahlâka dinî ve irfanî yaklaşımı, ahlâka felsefî yaklaşımından daha canlıdır. Öyle ki aslında Gazzâlî’nin eserlerinde ahlâkî, felsefî ahlâk diye nitelendiremeyiz. Gazzâlî’nin *İhya-i Ulumu’d-din*, *Kimya-yı Saadet*, *Ravzatu’t-Tâlibîn*, *Minhaccu’l-Arifîn* ve *el-Erbainu fi Usulu’d-din* adlı eserleri ile Miskeveyh’in *Tehzibu’l-Ahlâk ve Tathiru’l-A’rak*,

¹¹⁸³ *El-Futuhatu’l-Mekkiye*, Muhyiddin İbn Arabî, 4/ 12.

¹¹⁸⁴ Bu kitap, Halid Abdurrahman Elak’ın mukaddimesiyle, 1412/ 1992 yılında Dimeşk’te yayınlanmıştır.

¹¹⁸⁵ *Dairetu’l-Maarif-i Bozorg-i İslamî*, c. 7, “Ahlâk” zeylinde, lafızda biraz tasarrufla. Yine bkz. *el-Gazzâlî*, Ahmed Ferid, s. 281-282.



Amirî'nin *Saadetu ve'l-Es'ad*, Nâsiruddin Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nasrî* adlı eserleri arasında çok fark vardır.

Gazzâlî'ye göre ahlâkın tanımı üzerine konuşmadan evvel, Gazzâlî'nin üç ahlâkî yaklaşımına değinmemiz yerinde olacaktır:

Felsefî ahlâk: Gazzâlî kendi ahlâkî eserlerinde, ana ahlâkî faziletlerden bahsetmektedir; yani fazilet, hikmet, şecaat ve iffetten. O, bu faziletlerin tanımında, kaynağında ve sınıflandırmasında Yunan ahlâkının etkisi altında kalmıştır. Gazzâlî bir faziletin ifratı ve tefritinin ortasını fazilet kabul etmiştir. İslam'ın orta düzeye ve itidale riayete davet ettiğine inanmaktadır. Ancak aynı zamanda felsefî ahlâkî İslamî öğretilerle uyumlu hale getirebilmek için felsefî ahlâkî restore etmek gerekir. Örneğin insanın özünde fazilete sahip olduğu kabul edilmelidir veya orta düzeyin, tanrısal bir onay ve lütuf olmadan gerçekleşmeyeceği bilinmelidir.

Dinî-kelâmî ahlâk: Gazzâlî ahlâkî faziletleri adı geçen felsefî faziletlerle sınırlı görmemektedir. O tevkifi (şeriata dayalı) ve tevfikî faziletlerle de inanmaktadır. Amellerde tevfik, Eş'arî mütekellimlerin dikkat gösterdiği meselelerdendir. Gazzâlî de faziletlerin, ilâhî fazl ve tevfik olmadan kazanılamayacağına inanmaktadır. Bununla beraber insanın saadeti ve Allah'ın rızasını kazanmak için tevkifi ve tevfikî faziletlerin varlığı zarurîdir. Dinî ahlâkta ilahi emirlere itaat fazilet sebebi ve Allah'ın isteğine uymamak alçaklıktır. Gazzâlî ilahi emirleri iki bölüme ayırmaktadır: Biri Allah'la irtibatı olan ve diğeri insanî ilişkilerle ilgili olan hususlardır. İlk bölümdekilere ibadetler ve ikinci bölümdekilere âdetler ve bazen de muamelat demiştir.

İrfanî ahlâk: Gazzâlî avam ve havas halkın ahlâkı arasına fark koymaktadır. Havasın faziletlerinin, sadece uhrevî saadet için değil, Allah'ın rızasını kazanmak, Hak Teâlâ'ya yakınlaşmak ve likauallah için olduğunu düşünmektedir. Söylemek gerekir ki Ebu Hamid son eserlerinde özellikle irfanî faziletler üzerinde durmuştur. İrfanî faziletler bahsinde, sûfîlerin eserlerinin ve düşüncelerinin etkisi altında kalmıştır.¹¹⁸⁶

Yine Gazzâlî ahlâkın tanımında şöyle demiştir:

¹¹⁸⁶ *Dairetu'l-Maarif-i Bozorg-i İslamî*, yedinci cilt, 'Ahlâk' zeylinden istifade edilmiştir.

Ahlâk nefiste sabit (meleke şeklinde) bir durumdur ve onun hâsıl olmasıyla işler kolayca ve akıcı biçimde, durmaya ve düşünmeye gerek olmadan gerçekleşir.¹¹⁸⁷

Gazzâlî'nin bu tanımında söyledikleri İbn Sînâ,¹¹⁸⁸ Miskeveyh,¹¹⁸⁹ Yahya bin Adiy bin Hamid bin Zekeriya¹¹⁹⁰ ve Nâsiruddin Tûsî'nin¹¹⁹¹ sözleriyle mutabıktır.

Gazzâlî bununla yetinmemekte ve ahlâkı ve ahlâkî fiili şerh ve beyan etmektedir. Bu iş için önce ahlâkta (iyi veya kötü) dört hususun etkin olduğunu hatırlatıyor: 1. İyi veya kötü davranış; 2. İyiyi kötüden ayırt edebilme; 3. İyi veya kötüyü yapabilme gücü; 4. İki işten birine yönelendiren, insanı o işi yapmaya çağıran ve işi yapmayı kolaylaştıran sabit ve nefsanî durum.¹¹⁹²

O, bu sınıflandırmadan sonra bunlardan her birinin ahlâk ve bir davranışın ahlâklı olması üzerindeki etkisini incelemekte ve şöyle eklemektedir: Salt iyi ve kötü olmanın, insanların davranışlarının ahlâkî olmasıyla bir irtibatı olmadığı açıktır. İyiyi ve kötüyü tanıma da davranışların ahlâkî olmasını etkilememektedir. Çünkü marifet, davranıştan başka bir şeydir. İyi ve kötü davranış da amelin ahlâkî olmasının göstergesi değildir. Çünkü örneğin bir kimse cömert olabilir; ama fakirlikten veya başka bir engelden dolayı eli açık olamayabilir. Tam tersine biri cimri olabilir; ama insanları kandırmak veya menfaat elde etmek için cömertlik yapabilir. Bu durumda ne ilk davranış ahlâkidir, ne de ikinci fiil. Ahlâk sadece iyi ve kötüyü yapma gücü de değildir. Zira insan, özünde her ikisini de yapacak güce sahiptir. Ancak bu güç onların davranışını iyi veya kötü yapmaz ve onların ahlâkı sayılmaz. Öyleyse ahlâk olan ve bir davranışı ahlâkî kılan şey, insanları yapmaya veya yapmamaya zorlayan ve bunu onlar için kolaylaştıran nefsanî ve

¹¹⁸⁷ İhya, 3/ 53.

¹¹⁸⁸ Necât, s. 296.

¹¹⁸⁹ Tehzibu'l-Ahlâk, s. 51.

¹¹⁹⁰ Tehzibu'l-Ahlâk, Yahya bin adiy bin Hamid bin Zekeriya, Seyyid Muhammed Damadi baskısı, s. 5.

¹¹⁹¹ Ahlâk-ı Nâsirî, Hâce Nâsiruddin Tûsî, Müçteba Minuyî baskısı, s. 177.

¹¹⁹² İhya, 3/ 53.



sabit durumdur. ¹¹⁹³ Diğer bir deyişle davranış, kişinin şahsiyetinin bir parçası olduğunda ve onun tabiatı diye adlandırılabilirdiğinde ahlâkidir. ¹¹⁹⁴ Bu, Gazzâlî'nin bâtinî suret, ¹¹⁹⁵ Nâsiruddin Tûsî'nin meleke ¹¹⁹⁶ diye de tabir ettiği şeydir.

Gazzâlî ahlâkın elde edildiğine veya hediye edildiğine inanır. Zira bazı insanlar en baştan kâmil huya ve ahlâka sahip şekilde yaratılırlar. Hz. İsa, (a.s) Hz. Yahya (a.s) ve diğer peygamberler gibi. Onlar ahlâklı doğarlar ve güzel ahlâkları ilâhî kaynaklıdır. ¹¹⁹⁷ Diğer grup ise ahlâka mücahede ve riyazet yoluyla, nefsi ahlâkî olanı veya ahlâkın gerektirdiğini yapmaya zorlayarak ulaşan kimselerdir. ¹¹⁹⁸ Bunlar ahlâkî eğitime ve tezikeye muhtaçtırlar ve öğrenim görmeleri gerekir. ¹¹⁹⁹ Ahlâk ilminin araya girdiği ve ahlâkî öğretimin zarurî olduğu yer işte burasıdır. Bir grup da çevre ve diğerleriyle iletişim yoluyla dolaylı olarak ve kendi kendilerine öğrenirler. Aslında taklit yoluyla kendiliğinden diğerlerinin davranışsal âdetlerini huy edinirler. ¹²⁰⁰

Gazzâlî ahlâk ilmini, muamele ilimleri arasında sayar. Muamele ilimlerinden kasıt davranışbilimi ve davranışların şer'î ölçülere uyumunu belirlemek için ölçü tayin edilmesidir. Gazzâlî'nin eserlerinin büyük bölümü muamele ve ahlâk ilmi hakkındadır. O, kendi ahlâkî yazılarında en küçük ve en ayağa düşmüş kişisel ve toplumsal âdap ve ahlâktan, en önemlilerine kadar bahsediyor. Davranışsal hastalık türlerine ve nahoş yaratılışsal sıfatlara değiniyor. Bunları önleme ve tedavi etme yöntemlerini anlatıyor. Ahlâkî güzellikleri sayıyor, onları şerh ediyor, temellerini, hedeflerini ve elde etme yöntemlerini gösteriyor. İyi ve kötü ahlâkı birbirinden ayırma yöntemini inceliyor. Herkesin kendi ahlâkını değerlendirebilmesi için ortaya bir ölçü koyuyor. ¹²⁰¹ Bu noktaların şerhi, Gazzâlî'nin

¹¹⁹³ A.g.e.

¹¹⁹⁴ A.g.e., s. 58-59.

¹¹⁹⁵ A.g.e., s. 53.

¹¹⁹⁶ *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 201.

¹¹⁹⁷ *İhya*, 3/ 158.

¹¹⁹⁸ A.g.e. Yine bkz. *Tehzibu'l-Ahlâk*, Miskeveyh, s. 51; *Tehzibu'l-Ahlâk*, Yahya bin Adiy, s. 5; *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 101.

¹¹⁹⁹ *İhya*, 3/ 61.

¹²⁰⁰ A.g.e., s. 60; *Kimya*, 2/ 13-14.

¹²⁰¹ Bkz. *İhya*, c. 3, *Tehzibu'n-Nefs* kitabı.

eserlerinin yoğun bir tahlilini gerektirdiğinden ve bu, hâlihazırdaki çalışmanın sınırlarını aşacağından bu kadarıyla yetiniyorum ve sadece Ebu Hamid'in pratik ilmi üçe ayırdığını hatırlatıyorum: İlmü'n-nefs yani nefis tezkiyesi, menzil siyaseti ve medeniyet siyaseti.

Gazzâlî nefis tezkiyesini bu üç ilmin başı sayıyor. Çünkü nefis tezkiyesi yapılıp ve kişi davranışlarında itidale ulaşırsa, bu itidal toplumsal davranışları ve aile içindeki davranışları ve ahlâkı üzerinde de etkili olacaktır. Aslında nefis tezkiyesi yapılmazsa ve kişi nefis siyasetinde bir yere varamazsa nasıl küçük (aile) ve büyük (toplum ve devlet) çaplı grupları idare edebilir?

Gazzâlî ilimlerin en faziletlisini (nefis tezkiyesi) anlatırken şunu da ekliyor: Tezkiye edilip arındırılması gereken kuvveler üç tanedir: Tefekkür gücü, şehvet gücü ve öfke gücü. Ebu Hamid bu üç kuvvenin tezkiyesiyle ilgili şöyle söylüyor: Tefekkür gücü, olması gerektiği gibi tezkiye edilirse, onun yanında onun yanında bir hikmet gelir. Allah bu hikmet için **“Kime hikmet verilmişse şüphesiz ona çokça hayır verilmiştir.”**¹²⁰² buyurmuştur. Bu hikmetin hâsılı, inançlarda hakkı batıldan ayırabilmek, sözün doğru ya da yalan olduğunu anlayabilmek, davranışlarda ve sözlerde kötüyü ve iyiyi teşhis edebilmektir.

Gazzâlî şehvet gücünün tezkiyesiyle ilgili şöyle diyor: Bu gücün azaltılması ve arındırılmasıyla iffet elde edilir. İffetin elde edilmesiyle de nefis çirkinliklerden uzaklaşır ve güzelliğe yüzünü döner. Onlara zıtlarına karşı üstünlük verir.

Tezkiye edilmesi gereken üçüncü güç öfkedir. Öfke ıslah edilip yatıştırıldığında hilm, sabır ve takva ortaya çıkar. Kim takvalı, dingin ve sabırlı olursa şecaate ulaşır.

Ebu Hamid'e göre bu üç kuvvenin ıslahı ve tezkiyesiyle, diğer iki kuvve, yani şehvet ve öfke, diğer kuvvenin (tefekkür) emri altına girer. Bu ıslahın ve tezkiyenin neticesi, adalet melekesinin ortaya çıkmasıdır. Gökyüzü ve yeryüzü bunun (adaletin) üzerine kuruludur. Şeriatın bütün yücelikleri, nefis tahareti, güzel ahlâk ve davranış hep adalettendir.¹²⁰³

¹²⁰² Bakara: 269.

¹²⁰³ Mizan, 53-54.



Gazzâlî başka bir yerde Kur'ân ayetlerine dayanarak güzel ve kötü huy ölçüsünden, imandan ve nifaktan bahsediyor.¹²⁰⁴ Güzel huylunun eziyeti az olan, doğru ve az konuşan, çalışkan olan, sapması az olan, iyilik yapan, bağ kuran, sakin olan, sabır gösteren, kendisini tanıyan, namusunu koruyan, tahammül gösteren, dedikodu yapmayan, gıybet etmeyen, acelecilikten kaçınan, kin beslemeyen, cimri olmayan, başkasının kötü-lüğünü istemeyen, güler yüzlü olan ve her şeyi Allah için isteyen kimse olduğuna değiniyor.¹²⁰⁵

Çocuğun Ahlâkî Eğitimi:

Müslüman eğitimciler eskiden beri çocukluk döneminde eğitim konusuna özel inayet göstermişlerdir. Çocuklukta eğitimi ve öğrenmeyi, mihenk taşı gibi kalıcı görmüşlerdir. Onlar çocukluğu, kişinin şahsiyetinin şekillendiği dönem saymış ve çocuğun, çocukluk döneminde terbiye edilmezse gelecekte davranışsal sorunlarla karşı karşıya kalacağını hatırlatmışlardır.

Çocuklukta eğitimin ehemmiyeti, yeni psikolojinin de üzerinde durduğu, lüzumu ve gerekliliğini tekit ettiği bir noktadır. Çocuğun şahsiyetinin altyapısal unsurlarının beş yaşına kadar belirlendiği düşünülmektedir. Bu, Gazzâlî'nin daha çok üzerinde durduğu bir noktadır ve şöyle söylemiştir: Çocuğun ahlâkî şahsiyeti ailede ve mektepten (okuldan) önceki dönemde şekillenmektedir.¹²⁰⁶ O bu görüşte yalnız değildir. Miskeveyh,¹²⁰⁷ İbn Cevzî¹²⁰⁸ ve İbn Sînâ¹²⁰⁹ da böyle düşünmektedir.

Gazzâlî *İhya-i Ulumu'd-din*, *Kimya-yı Saadet*, *Mizanu'l-Amel*, *el-Edebi fi'd-Din* adlı eserlerinde çocuğun ahlâkî eğitiminden bahsetmiştir. Şimdi bu bölümü güzel bir şekilde sonlandırabilmek için bu konuyla ilgili *İhya*'da geçen bazı noktaları zikredeceğiz.

¹²⁰⁴ *İhya*, 3/ 169.

¹²⁰⁵ A.g.e., s. 70; *Tehzibu'l-Ahlâk*, Yahya bin Adiy, s. 11-16 ile mukayese ediniz.

¹²⁰⁶ *İhya*, 3/ 72-73.

¹²⁰⁷ *Tehzibu'l-Ahlâk*, Miskeveyh, s. 54.

¹²⁰⁸ *Tıbbu'r-Ruhanî*, İbn Cevzî, s. 70; *Risaletu ila Veleđi*, İbn Cevzî, s. 19.

¹²⁰⁹ *Tedabiru'l-Menazil*, İbn Sînâ, Cafer Nakdî baskısı, s. 36.

Anne, baba ve çocuğun eğitimini üstlenen kimselerin, daha iyi eğitim için aşağıdaki noktalara dikkat etmesi gerekir:

1. Çocuk yaşamının başından itibaren iyi terbiye edilmeli ve asla kendi haline bırakılmamalıdır.
2. Menfi âdetlerin ve kötü huyların çocukta şekillenmemesine dikkat edilmelidir.
3. Çocuk gûnahtan alıkonulmalı ve kulluğa davet edilmelidir.
4. Ona ahlâkî güzelliğler öğretilmeli, edepli olması ve ahlâkını düzeltmesi için çalışılmalıdır.
5. Çocuğun, kötü akranlarıyla ilişkide bulunması önlenmelidir.
6. Çok nazlandırılmamalı ve tembelliğe alıştırılmamalıdır.
7. Çocuğun ahlâkî eğitiminde nefsinin olumlu özelliklerinden faydalanılmalıdır.
8. Çocuk gündüz uyutulmamalı, gece iyi uyuması sağlanmalıdır; ama yumuşak yataktan da sakınılmalıdır.
9. Çocuk için helal yiyecek temin edilmeli, haram yemesi engellenmelidir.
10. Yeme ve içme âdâbının çocuğa öğretilmesi gerekir.
11. Bazen sadece ekmek gibi basit yiyeceklerle yetinmesi ve asla oburluk yapmaması öğretilmelidir.
12. Temiz ve sade giyinmesi, gösterişten ve kadın gibi giyimden kaçınması sağlanmalıdır.
13. Çocuk, cinsel anlamda tahrik olabileceği her türlü davranıştan, sözden ve temastan ciddi anlamda uzak tutulmalıdır.
14. Çocuğun iyiliklerini toplum içinde övmeli, bazen onun kötülüklerinden geçmeli ve onun sırrını açığa çıkarmamalıdır.
15. Kötülüklerin karşılığını verirken ona fazla serzenişte bulunmamalı, olabildiğince vurmamalı ve her durumda hürmetini korumalı ve çocuğu kendisine karşı cüretli hale getirmemelidir.
16. Ona günlük spor yaptırmalı, okuldan sonra yorgunluğunu atabilmesi ve neşelenmeleri için biraz oyun oynamasına izin verilmelidir; ama oyun oynamayı alışkanlık haline getirmesi engellenmelidir.



- 
17. Çocuğa doğru yürüme âdâbı öğretilmelidir.
 18. Çocuğa âdâb-ı muâşeret ve toplumda bulunma kuralları öğretilmelidir.
 19. Çocuğun kendini övmesine izin verilmemelidir.
 20. Paragöz olması engellenmelidir.
 21. Çocuğa konuşma âdâbı öğretilmeli, beyhude konuşması, gevezelik etmesi, yalan söylemesi, doğru veya yalan yere yemin etmesi ve küfürlü konuşması önlenmelidir.
 22. Yaşlılara saygı göstermesi gerektiği öğretilmelidir.
 23. Gerekli şer'î ölçülerin ona öğretilmesi gerekir.
 24. Çocuğun hırsızlık yapması ve başkasının malına el uzatması engellenmelidir.
 25. Cömert ve eli açık olmaya teşvik edilmelidir. Başkalarının malına göz dikmemesi sağlanmalıdır. ¹²¹⁰
 26. Çocuğa işte ve zanaatta emanete riayet etmesi öğretilmelidir. ¹²¹¹

¹²¹⁰ İhya, 3/ 72-74; Tehzibu'l-Ahlâk, Miskeveyh, s. 68-75; Tafsilu'n-Neşatin ve Tahsilu's-Saadeteyn, Ragıb İsfahanî, s. 92-93.

¹²¹¹ İhya, 1/ 58.

Sekizinci Bölüm: Eğitim Yöntemleri



ur'an-ı Kerim'de şöyle buyurulmuştur:

﴿وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَىٰ وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ

أَبْوَابِهَا﴾

“İyilik, evlere arkalarından girmeniz değildir; ama iyi davranış, takva sahibi (Allah’a karşı gelmekten sakınan) insanın davranışudur. Evlere kapılarından girin.”¹²¹²

İmam Muhammed Bâkır (a.s) bu ayetin tefsirinde şöyle buyurmuştur:

“Her iş, usulüne uygun yapılmalıdır.”¹²¹³

Bu ayet-i kerimede psikolojik bir esas üzerinde durulmuştur. Bu esas, her işi yaparken, mevcut yollar arasından en doğru yolun seçilmesidir. Bu husus eğitim, öğretim ve eğitim-öğretim hedeflerinin tahakkukunda çok fazla öneme sahiptir. Çünkü eğitimsel hedeflerin tahakkuku için doğru yol izlenmezse sanki bütün eğitim sistemi kısır kalır. Bu yüzden eğitimle ilgili konularda muhakkak eğitim ve öğretimle ilgili hedefler üzerinde konuşulur ve tartışılır.

Bu eserde şimdiye dek Gazzâlî'nin eğitimle ilgili görüşlerinden bir kısmını şerh etmeye ve tanımaya; temellerini, tanımını, olabilirliğini,

¹²¹² Bakara: 189.

¹²¹³ Tefsiru'l-Ayyaşı, 1/ 86. (el-Hayat, Muhammed Rıza Hekimî, 1/ 312'den alınıdır.)



sınırını, felsefesini, usulünü, eğitim etkenlerini ve hedeflerini işlemeye çalıştık. Kitabın son bölümünde Ebu Hamid'in büyük Müslüman eğitimcilerden biri olarak, kendi seçtiği eğitim hedeflerinin tahakkuku için doğru yolları seçip seçmediğine bakacağız. Eğer seçtiyse bu yöntemler nelerdir, onu göreceğiz.

Bu iki soruya cevap vermek için önce yöntemin tanımını yapmalıyız. Sonra yöntem, üslup ve fennin (teknik) farkları üzerinde duralım. İslamî öğretim kültüründe yöntem, üslup ve fenden bahsedelim. Onun ardından eğitim yöntemini tanımlayalım ve yöntemin, diğer eğitim sistemi unsurlarıyla irtibatını görelim. Son olarak Gazzâlî'nin eserlerinde eğitim yöntemlerinin nasıl tanınacağına değinerek onun dikkate aldığı eğitim yöntemlerinden bir kısmını ayrıntılarıyla işleyelim.

Yöntemin Tanımı

Bahsî Derbare-i Reviş adlı kitapta yöntemle ilgili şunlar yazılır:

Yöntem kendisine tamamen uyulması halinde kişinin yanlış yolu doğru zannetmemesini sağlayan ve gereksiz çaba harcamadan, ilmin zamanla çoğalması yoluyla peşinde olduğu hakikati tanımına yardım eden güvenilir ve kolay kaideler mecmuasıdır. Yöntemin dört esası vardır:

1. Açıklık ve netlik: Yöntem açık ve net olmazsa, neticesi muallakta kalır.
2. Tahlil: Birleşik ve genel kavramların basit unsurlara ayrılmasıdır.
3. Düzenleme: Düşüncelerin, birbirine bağlı bir zincir oluşturacak şekilde tanzim edilmesidir.
4. Düşüncenin birbirine bağlı ilerlemesi yoluyla, mecmuanın netliğini sağlayacak şekilde bir yargıdan diğer bir yargıya ulaşabilme. ¹²¹⁴

Eğitim bilimleri sözlüğünde yöntemle ilgili şöyle söylenmiştir: Yöntem, hakikati tanımak ve sapmalardan korunmak için kullanılan üsluplar ve tedbirler mecmuasıdır. Daha dakik söylemek gerekirse yöntem üç şeye ıtlak edilir:

1. İnsanı meçhulü keşfe ve sorunları gidermeye hidayet eden yollar mecmuası.

¹²¹⁴ Descartes, R., *Discours de la Methode*, Sociale, Paris, 1974.

2. Gerçekleri inceleme ve araştırma sırasında kullanılan kaideler mecmuası.

3. İnsana meçhulden maluma ulaşma yolunda rehberlik eden araçlar ve fenler mecmuası.

Yöntem, ilmin gereğidir ve hiçbir ilim yöntemsiz müyesser değildir.¹²¹⁵ Şimdi yöntemin üslupla bağının ne olduğunu görelim.

Yöntemin Üslupla Farkı

Eğitimcilerin ve eğitim araştırmacılarının çoğu, tedris ve öğretim alanında faaliyetten bahsederken yöntemi ve üslubu birbirinden farklı görmezler. Bu iki ıstılahı eş anlamlı zanneder, ikisini aynı anlamda birbirlerinin yerine kullanırlar.

Fransız eğitim araştırmacısı Morris Debbs, eğitim ve öğretimde yöntemin, üsluptan farklı bir şey olduğuna, yaygın tasavvurun aksine bu iki ıstılahın birbirlerinin yerine kullanılamayacağına inanır.

Debbs, eğitim yöntemleri ve üslubu arasında özel bir görüş olan kavramsal yapıya göre bu iki ıstılahın konumunu beyan etmeye çalışmıştır.

Bu yapıda yaklaşım diye adlandırılan bir şey vardır ve yöntem, kaynağını bundan alır. Yöntemden sonra üslup vardır ve üsluptan sonra fen gelir. Bu dört unsurun her birinin, diğer üçünde olmayan özel bir anlamı ve kavramı vardır. Bununla beraber bu unsurların hepsinin, uyumlu bir yapıda birbirleriyle bağı vardır. Bu dört unsurun şerhine gelince:

1. Yaklaşım (el-manzur/ approche): Bu unsur, eğitim sistemine hâkim olan ideolojiyi ve onun eğitimsel hedeflerini beyan eder. Yaklaşım, doğrudan ve teferruatlı biçimde eğitim yöntemlerinin, üslupların ve fenlerin içeriğini belirlemez. Yaklaşım, temel kavramlar üzerinde durur ve eğitim hedeflerinin niteliğiyle uyumludur. Bu kavramlar, her eğitim sistemi yaklaşımını o sistemin faaliyetlerinin geneli mihverine dönüştüren altyapılardır. Her eğitim sisteminin yaklaşımı dinî, felsefî, psikolojik ve sosyolojik olabilir. Her halükârda yaklaşım, bütün eğitimsel faaliyet alanlarına

¹²¹⁵ Ferheng-i Tavsifi-yi Ulum-i Terbiyetî, Muhsin Feremhinî Ferahani, s. 369.



hâkimdir. Bunun gerekleri esasına göre yöntemler biçimlenir, üsluplar belirlenir ve fenler şekillenir.

2. Yöntem (et-tarik/ methode): Bu ıstılah, insanın amaçladığı işleri yapabilmek ve hedefine ulaşabilmek için yöntemli ve düzenli şekilde izlediği yollar mecmuasına denir. Yöntem stratejik bir kavramdır, amelin nasıl yapılacağını gösterir. Belirlenmiş hedeflere ulaşmak için gerekli merhaleleri ve bu merhalelerden nasıl geçileceğini ortaya koyar.

Yöntem, bir strateji mesabesindedir. İlk unsurdan (yaklaşım) alınan temellere ve değerlere dayanır ve bunların eğitim çeşitli merhalelerindeki varlığını gösterir. Her yöntem için seçilmiş üsluplar ve özel fenler vardır. Bunlar, yöntemin ve onun dayandığı yaklaşımın türüyle uyumludur.

3. Üslup (el-üslub/ procede): Öğretim üslupları, kendilerine bağlı kalındığında öğretim stratejilerinin (yöntemlerin) tahakkukunu sağlayan davranışsal örneklerdir. Üslubun çeşitleri vardır. Özel üslup ve genel üslup gibi.

Genel üslup, yönetsel bir şekilde olur, tedris ve öğretimde umu- milesirse, yöntemle neredeyse aynı düzeyde olduğu söylenebilir. Bu üsluplardan bazıları şöyledir: Konuşma, okuma ve açıklama, amel ve tecrübe yoluyla öğretim, kendi kendine öğrenme.

Özel üslup, genel üsluptan bir derece daha aşağıda, onun izinde ve hizmetindedir. Örneğin ezberleme, alıştırma yapma, izleme, karşılıklı konuşma, öğretileri açıklama gibi.

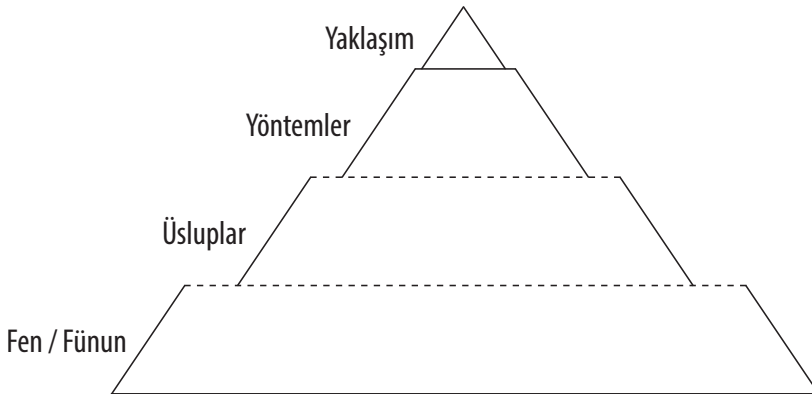
4. Fen (el-fen/ technique): Öğretim üsluplarının, onun yardımıyla uygulandığı vesile ve araçlardır. Bunun neticesinde öğretim yöntemi, bağlı olduğu özel yaklaşım çerçevesinde hedefine ulaşır. Mesela gele- neksel yöntemde (ayrıntılar ilerde gelecek) dil öğretimi kıraat ve açık- lama üslubunu uygulamak için, kitap konuşmada nakil ve telkin üslu- bunu uygulamak için ve imtihan ölçme-değerlendirme üslubunun icrası için kullanılır.

Canlı yöntemde (ayrıntılar ilerde gelecek) resimden, projelerden, ayrıntılı planlardan, kişisel veya grup oyunlarından istifade edilir.

Faal (aktif) yöntemde (ayrıntıları ileride gelecek) eğitim-öğretim programlarına özel araçlardan istifade edilir. Tarımcılık, hayvancılık, okul yayınları, el işleri, sanatsal faaliyetler gibi.

Üslupların her zaman fenlerden ayrı olmadığını söylememiz gerekir. Kendi fenleriyle iç içe geçmiş üsluplar da vardır; öyle ki üslup fen, fen de üslup gibi görünür. Açık öğretim, yazışma yoluyla öğretim ve atölye öğretimi gibi.¹²¹⁶

Bir diğer nokta, bahsedilen unsurlar, her eğitim sisteminin kavramsal yapısında aynı değere sahip değildir. Her unsurun alt gurubundakilerin sayısı ne kadar artarsa, ona özel değerlerin konumu da o kadar daralır. Açıklamak gerekirse, bahsedilen yapıyı bir üçgen şeklinde sunacak olursak, yaklaşım üçgenin tepesinde yer alır, fen ise tabanında. Yaklaşımın en üstte olması hem değeri, hem de sayısının az olması, hatta bazen tek olması açısından. Bu üçgende tepeden tabana yaklaştıkça unsurların değerler açısından konumu azalır ve sayısı çoğalır. Bununla beraber biraz müsamahayla şöyle diyebiliriz: Her sistemde bir-iki yaklaşımdan fazlası yoktur ve bazı sistemlerde yaklaşım bir tanedir, kesinlikle değiştirilemez ve telafisi de yoktur. Diğer bir deyişle eğer yaklaşım değişecek olursa, sistem değişecektir.



¹²¹⁶ Bkz. *Derasat-ı Turasiye fi't-Terbiyeti'l-İslamiye*, Mahmud Kanber, 2/ 165-166.



Bu yapıya göre, daha önce söylediğimiz gibi yaklaşımdan sonra yöntemler gelir ve bunların sayısı yaklaşımdan fazladır. Bir noktaya kadar değişebilirler ve üzerlerinde oynama yapılabilir ve bu durumda kendine münhasır olan tarafları azalır. Yöntemlerin etkileşimleri yaklaşımdan daha renklidir.

Yöntemlerden sonra üsluplar gelir. Üsluplar, yöntemlerden daha çoktur ve yöntemlerden daha fazla değiştirilebilir ve telafi edilebilir türdendirler. Yaklaşımla etkileşimleri ise yöntemlerden daha azdır.

Fenler, üsluplardan sonra gelirler. Bu unsurlar çok sayıdadırlar, çeşitlidirler ve de değişebilirlikleri ve telafi edilebilirlikleri yöntemlerden çok daha fazladır. Ayrıca sistemin yaklaşımından çok fazla etkilenmezler. Her eğitim sisteminin fennini, günün ilmine tabi unsurlar arasında sayabiliriz. Kolaylıkla değişim gösterir ve telafi edilebilirler. Bununla beraber fenler ve üsluplar, eğitim sisteminin yaklaşım temelleriyle uyumsuz olmamalıdır.

Yöntem Türleri

Yöntemler en genel şekliyle ve zamansal bir sınıflandırmayla geleneksel ve yeni diye ikiye ayrılır. Bu iki yöntem türü mukayese edildiğinde, geleneksel yöntemlerin 'intikal' esasına, yeni yöntemlerin ise 'düşünce yapısı' esasına dayandığı görülmektedir. Geleneksel yöntemler eğitimci odaklıdır; ama yeni yöntemlerde eğitimcinin sadece teşvik edici rolü vardır. Geleneksel yöntemlerde öğretim lafız ve dil yoluyla yapılır. Yeni yöntemlerde ise sözel, görsel, işitsel ve eşya yolu kullanılır. Geleneksel yöntemler tekrara, taklide ve ezbere dayanır. Yeni yöntemler ise öğrencinin meseleyi ortaya koyup halletmesi üzerinedir.¹²¹⁷

Eğitim ve öğretimde psikolojik, sosyolojik ve felsefi yaklaşımlardan etkilenen yeni eğitim yöntemlerinden bazıları şunlardır:

1. Canlı öğretim yöntemi: Bu yöntemde ders kuruluktan, ruhsuzluktan ve uyuşukluktan uzaktır. Öğrenci, öğrenme sürecinde neşeli ve canlıdır. Bu yöntemde ders konusunu anlatmak için tasvirlerden faydalanılır.

¹²¹⁷ Mana ve Hudud-ı Ulum-ı Terbiyetî, Gaston Myalarh, Farsçaya çev. Ali Muhammed Kardan, s. 73-76.

Öğretim alanında faaliyetler, oyunla beraberdir. Öğretmenin öğrenciyle irtibatı dostane ve anlayışlıdır.

2. Şuhûdî yöntem: Bu yöntem, öğrencinin kişisel araçları mesabesindeki duyularını ve tahminlerini, olguları tanımak için kullanması temeline dayalıdır. Bu yöntemde eğer ders materyalleri algılanabilir ve dokunulabilir değilse, öğrenci onları tanımak için zihnini harekete geçirir. Kavramlar arasında bağ kurarak hakikate ulaşmaya çalışır. Bu yöntemde öğrencinin faal bir şahsiyeti vardır. Müstakil olarak olguları inceler. Mafnalar ve kavramlar arasında bağ kurar. Bu yolla yeni bir kavrama ulaşmaya ve olguların yeni özelliklerini keşfetmeye çalışır.¹²¹⁸

3. Faal yöntem: Bu yöntemde öğrencinin faaliyet özgürlüğü vardır. Kendi kendisinin öğretmenidir. Bir öğretmenden veya kitaptan öğrenmek yerine kişisel faaliyetleri yoluyla konuları öğrenebilir veya keşfedebilir ve şahsen kendi bilgi yapısını belirlemede pay sahibi olabilir. Bu yöntem insanın kendi elinde olan faaliyet, özgürlük ve eğitim kuralları üzerine kuruludur.¹²¹⁹

Diğer yöntemler arasında şunları sayabiliriz: Ovide Decroly yöntemi (genellikle suret-i kül teorilerine benzer), Maria Montessori yöntemi (çocuğun kitap olmadan, özgürce davranabildiği bir ortamda eğitim almasını destekler), Skinner yöntemi (öğrenmede koşullanmanın etkili olduğuna inanır), Makarenko yöntemi (Marksizm felsefesinden esinlenmiştir),¹²²⁰ Dewey yöntemi (eğitim-öğretimde toplumsal ve deneysel yaklaşıma dayanır).¹²²¹

İslamî Öğretim Kültüründe Eğitim Yöntemi, Usulü ve Fenni

Müslüman eğitimciler, müderrisler, eğitim araştırmacıları ve ahlâk araştırmacıları, kendi eğitim ve öğretim yöntemlerini, üsluplarını ve fenlerini, eğitim-öğretim ve ahlâka dinî yaklaşımları çerçevesinde üretiyorlardı.

¹²¹⁸ Daha fazla bilgi için bkz. *Derasat-ı Turasiye*, 2/ 165-169.

¹²¹⁹ Palmade, G., *Les Methodes en Pedagogie*, cou. Que sais-je?, PU, Paris, 1991.

¹²²⁰ *Mana ve Hudud-ı Ulum-ı Terbiyeti*, s. 75.

¹²²¹ *Mebânî ve Usul-i Amuzeş ve Pervereş*, Golamhüseyn Şukuhî, s. 229-230.



Onların yöntem ve üslup arasında fark gözetmedikleri doğrudur; ama kesinlikle yöntemleri ve üslupları vardı. Bunlar, geride bıraktıkları eğitim-öğretim metinlerinde görülebilmektedir.

Muhtemelen o günlerde yaygın olan öğretim yöntemi –en azından başlangıç ve orta öğretim düzeyinde- anlatıma dayalı (açıklama, okuma, konuşma ve metin şerhi) geleneksel yöntem idi. Bununla beraber büyük Müslüman eğitimcilerin eserlerinde, bugün yeni eğitim-öğretim sisteminde kabul edilmiş başka yöntemlerin izine de rastlanmaktadır. Mesela deneyim, amel ve gözlem yoluyla öğretim, kendi kendine öğrenme, faal öğretim ve birbirinden öğrenme gibi.¹²²²

Müslüman eğitimciler, bu adlandırılmamış yöntemleri uygulamak için çeşitli üsluplardan ve fenlerden istifade ediyorlardı. Ancak bu üslupların ve fenlerin alanı o kadar genişti ki ya yöntemlerle aynı seviyeye geliyordu veya yöntemlerden bile ileriye gidiyordu ama hepsine yöntem unvanı ıtlak ediliyordu.

Daha önce söylendiği gibi geçmişte İbn Sînâ, Miskeveyh, Gazzâlî, Zernûcî, İbn Haldun... gibi Müslüman eğitimciler, eğitim yöntemlerinden bahsetmişlerdir. Ancak onların eserlerinde bahsedilen yöntemlerin çoğu eğitim üsluplarının ve fenlerinin bir parçasıdır.

Çağdaş Müslüman eğitim araştırmacılarının eğitimle ilgili eserlerinde de daha çok ve daha geniş bir düzeyde, İslam'daki eğitim üsluplarından ve tekniklerinden, eğitim yöntemleri olarak bahsedilmiştir. Öyle ki benim bildiğim kadarıyla çağımızın Müslüman eğitimcilerinden sadece üç kişi ya yöntemle üslubun arasındaki farka değinmiş ya da amelde yöntemlerle üslupların arasına fark koymuştur. Bu üç kişiden biri Dr. Mahmut Kanber'dir. O, Morris Debbs'in dilinden yöntem ile üslubun ikiliği teorisi esasını inceledikten sonra, evvela İslamî eğitimde geleneksel ve revaçta olan yönetime değiniyor; sonra o yönetime dayalı eğitim üsluplarını ayrıntılarıyla inceliyor.¹²²³ Diğeri Dr. Ebulfazl İzzetî'dir. O, yöntem ve üslubun ikiliği esasına değinmeden İslam'da öğretim yöntemlerini işliyor ve bunun içinde öğretim üsluplarını da sayıyor.¹²²⁴ Üçüncü kişi Dr.

¹²²² Bkz. *Amużeş ve Pervereş-i İslâmî*, Ebu'l-Fazl İzzetî, s. 100-105.

¹²²³ Bkz. *Derasat-ı Turasiye*, 2/ 163- 237.

¹²²⁴ *Amużeş ve Pervereş-i İslâmî*, s. 97-111.

Muhammed Attâran'dır. O da yöntem ve üslubun ikiliği esasına değinmeden, alışkanlık kazandırmayı Müslüman eğitimcilerin eğitimsel yöntemleri arasında sayıyor ve bunun tahakkuku için gereken çeşitli üslupları şerh ediyor.¹²²⁵

Öyle görünüyor ki bu mevzu, gerektiği gibi incelenecek olursa, şüphesiz İslamî eğitim kültüründe yöntemin üsluptan mantıklı ve dayanaklı biçimde ayırt edilmesiyle sonuçlanacaktır.

Eğitim Yönteminin (Uslup) Özel Anlamıyla Tanımı

Eğitimci özel bir eğitim sistemi çerçevesinde ve o sistemde kabul görmüş eğitim usulleri esasına göre öğrencide bir durum, sıfat veya davranışı kalıcı hale getirmek veya öğrenciyi bunlarla donatmak ya da bunlardan arındırmak isterse, yöntemsel ve düzenli bir şekilde özel bir davranışı izlemelidir. Böyle bir davranış, eğitim yöntemi diye adlandırılabilir. Bununla beraber eğitim yöntemi davranışsal bir husus veya bir düstur mahiyetindedir. “Usul ve hedefler arasında yer alır” ve buna gereken ölçüde bağlı kalmak, eğitimcinin eğitimle ilgili amacına ulaşmasını sağlar.

Bu tanıma göre yöntemleri sabitleyici, selbî ve icabî şeklinde üçe ayırmak mümkündür. Bu tanım, eğitmen odaklıdır ve eğitim-öğretim yöntemlerini kapsamaktadır. Bu tanımda eğitim yöntemi denen şey, Müslüman eğitimcilerin eğitimle ilgili eserlerinde ve İslam dünyasındaki çağdaş eğitim araştırmacılarının eserlerinde bulunabilir. Elbette bu, Morris Debbs'in yöntem diye adlandırdığı şeyden başka bir şeydir.

Yöntemin Diğer Eğitim Sistemi Unsurlarıyla İrtibatı

Her düşünsel sistemi teşkil eden parçalar arasında en azından varlık-bilimsel, insanbilimsel ve marifetbilimsel açıdan uyum ve denklik olmalıdır. Böylece sistemin parçaları arasında zıtlık oluşmaz ve sistem bir bütün olarak hareket edebilir. Eğitim sistemiyle ilgili bu husus kesinlikle doğrudur. Gerçekleşmesi halinde her sistemin eğitimle ilgili tenakuzları en

¹²²⁵ Ârâ-i Mürebbiyân-ı Bozorg-i Muselman Derbare-i Terbiyet-i Kudek, Muhammed Attaran, s. 36-81.



düşük seviyeye iner. Aslında eğitim sistemleri birbirlerine zıt olmamalı, hatta birbirlerini tamamlayıcı da olmalıdırlar. Bununla beraber bazen eğitim sistemlerinin parçaları arasında bile uyumsuzluk görülebilmektedir. Eğitim sistemi ne kadar bu uyumsuzluktan uzak olursa, uyumlu, mantıklı ve savunulabilir unvanını o kadar çok taşıyabilir.

Örneğin İslam'ın eğitim sisteminin parçaları arasında, vahye dayalı özellik taşıdığı için hiçbir zıtlık yoktur; ama eğitim sistemlerinde uyumsuzluklar görülebilir. Çünkü bu sistemler, Müslümanların dinî metinleri anlamalarının ve yaptıkları çıkarımların hâsıdır. Bu sistemler, İslam dışı çeşitli düşünsel ve kültürel akımlardan da etkilenmişlerdir. Bu yüzden sistemlerin tamamen İslamî olması, İslamî eğitim sisteminin vahiy kaynaklı yapısıyla ve mahiyetiyle tamamen uyumlu olması ve hiçbir zıtlığın görülmemesi beklenemez.

Bahsedilen uyumun zarureti, yöntemlerin seçimini zorlaştırmakta ve sınırlamaktadır. Nitekim örneğin yöntemlerle temellerin arasında uyum olması lüzumu esasına göre, hedefe ulaşmak için her yöntemden istifade edilemez. Yöntemler zorunlu olarak insan bilimle, değerlerle vs. uyumlu olmalıdır. Yöntemlerin hedeflerle irtibatından da bahsetmemiz gerekir. Çünkü aslında yöntemlerin varlık felsefesi, hedefleri gerçekleştirebilmektir ve her hedef için özel yöntem veya yöntemler vardır. Hedeflerin değişmesiyle, yöntemler de değişir.

Yöntemler ve hedefler arasında boyamsal bir irtibat da vardır. Yani bazı yöntemler hedeflere kıyasla, kendinden öncekine ve kendinden sonrakine göre yöntem sayılırlar.

Diğer bir örnek yöntemlerin eğitim-öğretim usulüyle irtibatıdır. Bu irtibat o kadar sıkıdır ki bazı eğitim araştırmacılarının, eğitim-öğretim yöntemlerinin eğitim-öğretim usulleriyle arasında birbirinden türeyen bir irtibatları olduğunu, yöntemleri usulde aramak gerektiğini iddia etmelerine sebep olmuştur.¹²²⁶

Belki de yöntemler arasındaki bu sıkı-fıkı bağ ve diğer eğitim sistemi unsurları, Müslüman eğitim araştırmacılarının dakik olarak İslamî eğitim-öğretim usullerini, hedeflerini ve yöntemlerini belirlemelerinin önüne geçmiştir. Nitekim örneğin Dr. Muhammed Bâkır Huşyâr “sadece Allah'a

¹²²⁶ Nigâh-ı Dubare bi Terbiyet-i İslamî, Hüsrev Bâkırî, s. 68-69.

yakınlaşmayı” usul kabul etmiş, ¹²²⁷ diğerleri ise bunu hedef saymışlardır. ¹²²⁸ İyiliği emredip kötülükten sakındırmayı bazıları ¹²²⁹ yöntem, diğer bazıları usul saymıştır. ¹²³⁰ İlmin amelden ayrı oluşunu kimi usul, ¹²³¹ kimi de yöntem kabul etmiştir. ¹²³² Zamanla öğretimi bir grup usul, ¹²³³ diğer bir grup yöntem ¹²³⁴ diye adlandırmıştır. Akletme, muhabbet, tezekkür, şartların ıslahı gibi hususların durumu da bundan pek farklı değildir. ¹²³⁵

Gazzâlî’ye Göre Eğitim Yöntemleri ¹²³⁶

İslam’da eğitim-öğretim edebiyatında ve de ahlâk, irfan ve tasavvufta çokça uyulması gereken kural ve ahkâm düsturu vardır. Eğitim araştırmacılarımız, irfan ve ahlâk araştırmacılarımız bu düsturlar yoluyla muhataplarını bazı işleri yapmak için zorlamaya, yapmaktan alıkoymaya veya bazı işler üzerinde sabit tutmaya çalışmışlardır. Bu düsturlar, kendi alanlarında irfanî, ahlâkî ve eğitimsel metinleri okuyanların dikkate aldığı eğitim-öğretim yöntemlerini içerir. Bunlar, İslam kültüründe ahlâkî ve değersel açıdan yapılması ve yapılmaması gerekenlerin oluşturduğu büyük bir bütünü teşkil etmektedir. Ayrıca İslam kültüründe çeşitli eğitim alanlarında eğitim yöntemleri üzerinde araştırma yapmak için önemli ve iyi bir kaynak oluşturur.

Gazzâlî’den geriye ahlâk ve tasavvuf alanında çok sayıda eser kalmıştır. O bu mecmuada, muhataplarını hem eğitim-öğretimin çeşitli alanlarında

¹²²⁷ Bkz. *Usul-i Amuṣeş ve Pervereş*, Muhammed Bâkır Huşyar, s. 5.

¹²²⁸ Bkz. *Deramedî ber Talim ve Terbiyet-i İslamî (2): Ehdaḫ-ı Terbiyet ez Nigah-ı İslam*, Ali Rıza A’rafî çalışması, s. 9-10.

¹²²⁹ Bkz. *Terbiyet ve Ahlâk*, Şükrullah Cihan Mehin, s. 171-195; *el-Eb’adu’t-Terbeviyetu li’l-Emri bi’l-Maruf ve Nehy-i ani’l-Münker*, Said İsmail Ali, *Menaru’l-İslam*, el-Adedu’s-Samin, *Sünnetu’l-Aşere*, s. 73-78.

¹²³⁰ Bkz. *Mebahisî Çend Piramun-i Mebani-yi Talim ve Terbiyet-i İslamî*, Seyyid Ali Ekber Hüseyinî Serderî, s. 97-101; *el-Medheli li’l-Fıkhu’l-İslamî*, Muhammed Salim Medkur, s. 20 (İttihacatu’l-Fikru’t-Terbeviyu’l-İslamî, Said İsmail Ali, s. 72’den alıntıdır).

¹²³¹ Bkz. *Usul ve Reveşha-yi Terbiyet-i İslamî*, Seyyid Ahmed Ahmedî, s. 101.

¹²³² Bkz. *Talim ve Terbiyet-i İslamî*, Ali Şeriatmedarî, s. 168-171; *Terbiyet ve Ahlâk*, s. 155-162.

¹²³³ Bkz. *Minhaccu’t-Terbiyetu fi’l-Kur’an ve’s-Sünne*, Ömer Ahmed Ömer, s. 177-180.

¹²³⁴ Bkz. *Derasat-ı Turasiye*, 2/ 279-280; *Amuṣeş ve Pervereş-i İslamî*, s. 123-124.

¹²³⁵ Bu kavramlar “*Nigah-ı Dubare bi Terbiyet-i İslamî*” adlı kitapta usul olarak sayılmıştır. “*Usul ve Reveşha-yi Terbiyet-i İslamî*” adlı kitapta ise bunlara yöntem denmiştir.

¹²³⁶ Kitabın bundan sonrasında yöntemden kasıt eğitimsel üslup ve fen olacaktır. Günümüzdeki anlamıyla yöntem değil.



çeşitli yöntemlerle aşına kılmaya, hem de kendisi bu yöntemlerin bazılarında istifade ederek onları eğitmeye çalışmıştır. Bununla beraber uyulması gereken kuralları ve düsturları ve bazen de Gazzâlî'nin öğüt, nasihat ve vasiyetlerini, onun eğitimsel yöntemleri olarak sayabiliriz. Bunların tanınması ve tanıtılması yerinde olacaktır.

Gazzâlî eğitim-öğretimde ve yöntemlerinde genellikle üç yaklaşıma sahip olmuştur: Şeriat, tasavvuf ve Yunan esaslı yaklaşım. Biraz toleranslı bakacak olursak eğitime şer'î ve tasavvufî yaklaşımıyla sadece yetişkinlerin eğitiminden, Yunan temelli yaklaşımıyla ise sadece çocukların eğitiminden bahsetmiştir.

Ebu Hamid şer'î yaklaşımda, İslamî âdâp ve ahlâkta geçen kavramlara ve müfredata dayanarak sağlam bir ahlâkî sistem sunmuştur. Bu sistem, İslam dünyasındaki ahlâk araştırmalarının ve eserlerinin şaheseri sayılır. Gazzâlî'nin eğitimsel görüşlerini de içerir. Gazzâlî'nin bu noktadaki eksikliği, ahlâkî-eğitimsel sitemini beyan ederken bazen sûfilerin bâtul sözlerini de konuya karıştırmış olmasıdır. Bu durum Gazzâlî'nin eğitimsel yöntemler alanında bazen yanlış yola sapmasına sebep olmuştur. Bu yüzden muhataplarını şeriat örfüne sığmayan, kitap ve sünnette muteber bir temeli olmayan işlere davet ettiği görülmüştür. Gazzâlî'nin bu görüşü, onun İbn Cevzî gibi bazı kimselerin gözünde yoldan çıkmış olarak görünmesine yol açmıştır.¹²³⁷ Bu sebeple diğerlerinin serzenişine maruz kalmıştır.¹²³⁸ Feyz-i Kâşânî'nin Gazzâlî'ye itirazlarından bir kısmı, vahiy ve sünnet kaynağı ve temeli olmayan bu tür eğitimsel yöntemleri yüzündendir.

Gazzâlî çocukların eğitiminde şeriata aykırı bir şey söylememiştir ve konuları kendi özünde doğrudur. Eksik yönü ise çocukların eğitimi hususunda İslamî kültüre ve ilimlere teveccühünün yok denecek kadar az olmasıdır.

Gazzâlî'nin çocukların terbiyesi bâbında *İhya* ve *Kimya*'da anlattığı şeyleri, Ragıp İsfahanî, İbn Sînâ, Amirî Nişâbü'rî ve Miskeveyh gibi

¹²³⁷ *Telbisü İblis*, Ebu'l-Ferec ibn Cevzî, Farsçaya çev. Ali Rıza Zekavetî Karagözlü, s. 130, 146, 164.

¹²³⁸ Bkz. *Dairetu'l-Maarif-i Bozorg-i İslamî*, 7/ 149-150; *Hüccetu'l-İslam İmamu'l-Gazzâlî*, Hamza Neşretî, s. 163-175.

kimselerden aldığını biliyoruz. Yine örneğin Miskeveyh'in veya Amirî'nin bu bâbda Yunanlıların eserlerinden ne kadar müteessir olduklarını da biliyoruz. Bununla beraber Gazzâlî'nin eğitimsel yöntemlerinin İslamî kökeniyle ilgili çok da kendimizi kandırmamamız gerekir.

Gazzâlî'nin Eserlerinde Eğitim Yöntemlerini Tanıma ve Sınıflandırma Yöntemi

a) Yöntemleri tanıma yolları:

Gazzâlî'nin, içlerinde –doğrudan veya dolaylı- eğitim yöntemlerinin işlenmesi ihtimali olan eserleri mütalaa edildiğinde, dikkate aldığı eğitim yöntemlerinin birkaç yolla keşfedilebileceği anlaşılmaktadır:

1. Hedefler bölümünde geçtiği gibi, Gazzâlî öğrencide marifet (tanıma), hal (sıfat) ve davranış (amel) oluşturma, değiştirme ve sabitleme peşindedir.¹²³⁹ Bu yolla onu rabbanî ahlâkın ve Allah'a yakınlığın kemâline ulaştırmak ister.¹²⁴⁰

Öyle görünüyor ki biraz müsamahayla Gazzâlî'ye göre eğitim yöntemlerini, adı geçen üç hedefe göre tanıyabilir ve marifet, hal ve amel dediğimiz üç alanda sunabiliriz. Bu şekilde marifet, hal ve davranış hedeflerinin tahakkukunda kullandığı yöntemleri işleyeceğiz.

2. Diğer yol şudur ki eğitim usullerine, özellikle de usul bölümünde incelediğimiz mülazemet, muhalefet ve muvafakat esaslarına göre her esasa uygun eğitim yöntemini tanıyabilir ve tanıtabiliriz.

3. Diğer bir yöntem de şudur: Hedeflere ve usullere bakmadan, Gazzâlî'nin eserlerinde geçen düsturları, nasihatleri ve vasiyetleri inceleyip tahlil edebilir ve buralarda geçen yöntemleri çıkarabiliriz.

4. Gazzâlî eserlerinin bazı yerlerinde, özellikle de *İhya*'da ahlâkî meseleleri –ister ahlâkî ıslah etme makamında olsun, ister kötü sıfatlardan arınma ve ister faziletleri oluşturma ve geliştirme makamında olsun- ge-

¹²³⁹ *İhya-i Ulumu'd-din*, Gazzâlî, 4/ 138 ve 254.

¹²⁴⁰ A.g.e., s. 306.



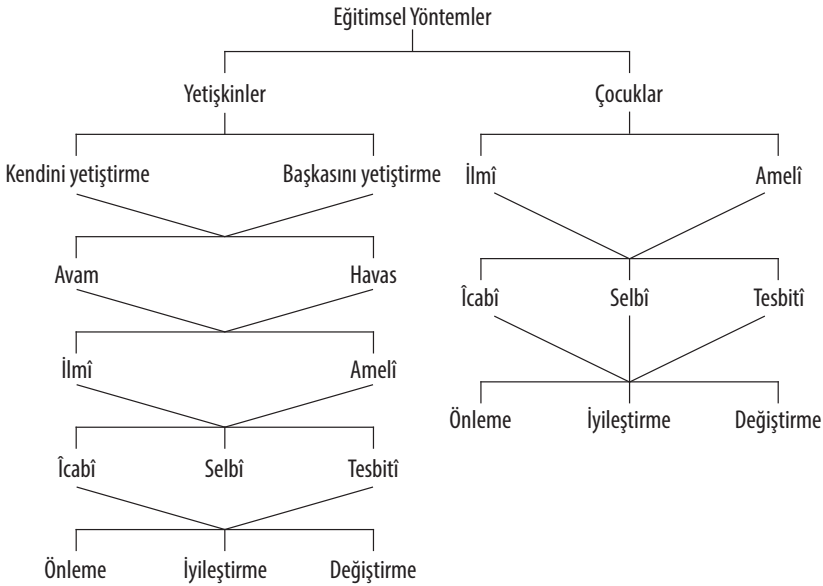
nel psikolojik açıdan irdelemiştir. Bunların satır aralarından, dikkate aldığı eğitim yöntemleri anlaşılabilir.

b) Bu eserde kullanılan yöntem:

Birinci, ikinci ve dördüncü yöntemleri uygulayarak bir sonuca varmak için çok çalışmak ve uzun bir zaman gerektiğinden üçüncü yolu tercih ediyor ve bu yöntemle Gazzâlî'ye göre eğitim yöntemlerini inceliyorum.

c) Gazzâlî'nin eserlerinde eğitimsel yöntemlerin sınıflandırılması:

İster adı geçen yollar kullanılsın, ister başka yol veya yollar, her halükârda Gazzâlî'ye göre eğitimsel yöntemler birkaç şekilde sınıflandırılabilir. Mesela yetişkinler ve çocuklar; kendini yetiştirme ve başkasını düzeltme; avam ve havas; ilmî ve amelî; selbî, icabî ve tesbitî; önleme, iyileştirme ve değiştirme gibi.



Gazzâlî'nin Kabul Ettiği Eğitim Yöntemlerinden Bazıları

Gazzâlî'nin dikkate aldığı yöntemlerden bazılarını incelemeden ve açıklamadan önce şunu hatırlatalım. Gazzâlî'nin anne ve babalara, eğitimcilere, öğretmenlere, sûfilere, vaizlere, mütekellimlere, filozoflara, fakihlere, idarecilere; insanların şahsiyeti, eğitimi ve alinyazısı üzerinde bir şekilde etkili olan bu kişilerin her birine yaptığı eleştirilerden anlaşılıyor ki o –ister çocuğun, ister yetişkinin- şahsiyetindeki her türlü dengesizliğin ortaya çıkmasını, yanlış eğitimin sonucu olarak görüyor. Gazzâlî tıpkı İbn Haldun¹²⁴¹ gibi, bu yanlışlığın daha çok onların eğitimsel yöntemlere itinasızlığından kaynaklandığını söylemektedir. Bu yüzden bazen onlardan bazılarını kızıyor, yaptıklarıyla alay ediyor, eksikliklerini ve yetersizliklerini ortaya çıkarıyor. Bunların hepsi, Gazzâlî'nin eğitimsel yöntemlere olan inayetini gösterir niteliktedir.

Bir taraftan da Gazzâlî'nin bir ömrü eğitim ve öğretimle geçirdiğini, kendi dönemindeki en büyük öğretim merkezinde en yüksek tedris makamına çıktığını biliyoruz. Bu demektir ki o, kendi döneminin çeşitli öğretim merhalelerindeki öğretim yöntemlerini çok iyi biliyordu. Öyleyse neden bu öğretim yöntemlerinden hiç bahsetmemiştir?

Cevabında şöyle denebilir: Eğer Gazzâlî kendi döneminde meşhur olan imla, kıraat, şerh, konuşma, münazara, ezber, not tutma, telkin, daha kolay öğrenebilmek için ders notlarını düzenleme, dersi anlatma gibi yöntemlerden bahsetmediyse, onun da diğer birçok büyük Müslüman eğitimciler ve eğitim araştırmacıları gibi, olması gerektiği şekilde öğretim yöntemlerine ilgi göstermediği ve meseleleri beyan makamında olmadığı söylenebilir. Bunun sebebi de bu yöntemlerin çok ve yaygın şekilde kullanımı, genel kabul görmüş olması, müderrislerin ve muallimlerin ders verirken istedikleri yöntemi özgürce seçmeleri olabilir. Belki de bu durum eğitim araştırmacılarımızın ve eğitimcilerimizin, bu yöntemlerin yaygın, kabul görmüş ve özgürce seçilebilir olmalarını doğruluklarına ve gerekliliklerine bağlamalarından kaynaklanıyordur. Sanki onlara göre yöntem, sahip oldukları ve

¹²⁴¹ İbn Haldun *Mukaddime* adlı eserinde, eğitimcilerin doğru öğretim yöntemini teşhis etme ve kullanma becerilerinin ve münasip eğitim yöntemleri hakkında bilgilerinin olmadığını açıkça söylemektedir. Bkz. *Mukaddime*, İbn Haldun, s. 432.



uyguladıklarıydı. Bu yüzden İslam kültürü tarihindeki büyük eğitimciler arasında çok az kimse öğretim yöntemlerinin özünü ilgilenmiştir.¹²⁴² Bu konuda imla, münazara, öğretmenlik, öğrencilik, yazma, özellikle de Kur'an-ı Kerim'i yazma ve okuma âdâbı ve ahlâkına kısaca değinilmesinden, öğretim geleneklerinin bir kısmından ve bunların İslam dünyasındaki coğrafi dağılımından bahseden az bir bilgiden fazlası elimizde yoktur.

Bununla beraber bazen bu işaretler ve tutarsız noktalar arasında eğitimcilerin dikkate aldığı öğretim yöntemlerinden bazılarına rastlıyoruz. Ancak tutarsız olmaları hasebiyle konu olması gerektiği gibi incelenememiştir. Bunlara bakılarak Müslüman eğitimcilerin bakış açılarının inceliklerini ve yaşadıkları dönemde geçerli olan öğretim yöntemlerini anlamak mümkün değildir.

Gazzâlî'nin kullanılmasını tavsiye ettiği veya kendisinin eserlerinde faydalandığı eğitim yöntemleri çok sayıda ve çeşitlidir.¹²⁴³ Gazzâlî'nin daha çok özen gösterdiği bu yöntemlerden bazıları şunlardır: Öğretim, motivasyon oluşturma, rol model sunma, ibret alma, soyutu somuta benzetme, örnek, masal, hikaye ve şiiirden faydalanma, halkla iç içe olma, halvete çekilme, zayıflatma, kuvvetlendirme, korkutma, ikna etme, telkin, alışkanlık edindirme, tezkiye mücadele ve riyazet, muhasebe ve murakabe, ilim ve amel (ilmin amelle karıştırılması değil), muhabbet ve hoşgörü, ödül, ceza, öğüt ve nasihat, vaaz ve hutbe, sohbet etme, zıddına amel etme ve nefsi zorlama, tefekkür, alıştırma ve tekrar, dua ve ibadet, müşahede, tecrübe ve soyut ve somut seyahat, iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma, görüş ve yaklaşımların ıslah edilmesi, kendini düzeltme. Bunlardan sadece beş tanesini açıklayacağım:

¹²⁴² Bana göre büyük Müslüman eğitimciler ve İslam kültürü tarihinde mevcut eğitimle ilgili eserler arasında, eğitim-öğretim yöntemlerini incelemede İbn Haldun'un seviyesine çıkamamıştır. O, öğretim yöntemlerinin özüne inen tek kişidir.

¹²⁴³ Bazı eğitim araştırmacıları, sadece Gazzâlî'nin *İhya* adlı kitabındaki ahlâki eğitim yöntemlerinin 457 tane olduğunu söylemişlerdir! Bkz. "Mururî ber Mebanî, Usul ve Şivehayi Tehzib-i Ahlâk ez Nazar-i Gazzâlî ve Feyz", Ali Rıza Sadıkzade, Faslname-i Havza ve Danışgah, yıl 4, no. 14 ve 15, s. 80.

1. Öğretim

Bu yöntem, Gazzâlî'den geriye kalan, yazılı eğitim siyerinde kullandığı en kapsamlı ve en yaygın eğitim yöntemidir.

Öğretim genel, özel ve en özel şeklinde üç anlamda kullanılan müşterek bir lafızdır. Öğretimin genel manası neredeyse bütün eğitimsel yöntemleri içerir. Çünkü bütün eğitim yöntemleri, ister istemez bir çeşit öğretim yöntemidir. Öğretimin özel anlamı, bir öğretim merkezinin, öğretmen, öğrencinin, ders materyallerinin vb. varlığını gerektirir. Öğretimin en özel manası ise öğretim üslubuna ve fennine muadil olması; öğretmenin, öğretimin genel anlamıyla kendisinden istifade etmesidir.

Gazzâlî'nin eserlerinde öğretim yönteminden kastım, özel manasıdır. Eserlerinde bulunabilen bazı örneklerine işaret edeceğim.

a) Motivasyon uyandırma: Gazzâlî bir işe başlamada veya bırakmada motivasyonun üstün rolüne teveccüh gösterir, öğrenme sürecindeki tesirine de işaret eder. Gazzâlî'ye göre amelden önce ve amele başladıktan sonra bir işe daha kolay ve iyi girişebilmesi veya bir işten vazgeçebilmesi için kişinin motivasyonu ve rağbeti güçlendirilmelidir.

Bütün kişilerde veya yaş gruplarında motivasyon oluşturabilmek, güçlendirebilmek ve harekete geçirebilmek için yaşa ve şartlara uygun ve özel yöntemlerden faydalanılmalıdır. Örneğin çocukta okula ve öğrenmeye eğilim hiç yoksa oluşturmak, varsa eğilimini artırmak için çocuğun çocukça yapısıyla uyumlu olan ve sevdiği şeylerden istifade edilmelidir. Mesela ona top, oyun, güzel giysiler ve yiyecekler gibi vaatlerde bulunulmalıdır. ¹²⁴⁴

Gazzâlî eğitimde benzersizlik esasına teveccühle, çocukta motivasyon oluşturulurken hata edilmemesi, onun büyük gibi algılanmaması, ona bağlı kişilerin eğilim duyabileceği türden vaatlerde bulunulmaması gerektiği üzerinde durmuştur. Mesela münasip bir eğitimle iyi bir toplumsal konuma geleceği, şöhrete ve servete kavuşacağı gibi vaatler verilmemelidir. Bu tür şeyler genellikle çocuğun idrakinin ve isteğinin ötesindedir, onda motivasyon oluşturamaz veya motivasyonunu güçlendiremez.

¹²⁴⁴ İhya, 3/ 62.



Gazzâlî çocuğu derse ve okula teşvik etmek için olumlu ve icabî yöntemlerin yanında olumsuz ve selbî yöntemleri de tavsiye etmektedir. O kendi döneminin kültüründen etkilenecek tehdit ve bedensel ceza gibi yöntemlerin kullanılması yoluyla da çocukta tahsil ve öğrenme motivasyonunun oluşturulabileceğine inanır. Bu yüzden şöyle der: Çocukta mektep ve medreseye karşı ilgi uyandırabilmek için, onu sahip olduğu bir şeyi almakla veya ceza vermekle tehdit edebilirsiniz.¹²⁴⁵

Bu yöntemler çocukta motivasyon oluşturmaz. Eğer bu tür davranışların çocuğun karakterini değiştirdiği görülüyorsa da bu, çocukta rahat oluştuğu için değildir. Sebebi ya çocuğun diğer menfaatlerini korumak için öğretime boyun eğmesi ve gerçekte birbirine denk olmayan bu alışverişe razı olmasıdır veya istemese ve beğenmese bile bunu yapmanın ve itaat etmenin vazifesi olduğunu düşünmesidir. Bu aynı, başka bir oyuncağı alan çocuğun, diğerleri tarafından zorla ve tehditle oyuncağı geri vermeye mecbur edilmesi gibidir.

Olumlu ve icabî yöntemler eğilim yaratırlar ve çocuğu öğrenmeye iterler. Olumsuz ve selbî yöntemler ise, özellikle tehdit ve ceza, bunu başaramazlar. Nihayetinde öğrenciyi bıkkınlık ve bezmişlik sebebiyle boyun eğmeye iterler. Böyle bir yöntemin özellikle öğretim hususunda ve öğrenme sürecinde başarısız olacağı açıktır. Öğrencilerin öğrenmesini engeller. Hatta sonunda bazılarının öğretimden kaçmasına yol açabilir. Bu yöntemde öğrenci, dersi ve tahsili, ceza, tehdit ve diğer olumsuzluklardan kurtuluş aracı olarak görür. Bu yüzden tahsile yönelir. Ancak ceza ve tehdit etkeninin ortadan kaldırılmasıyla ilk konumuna geri dönebilir. Diğer bir deyişle bu yöntemde, öğrenci öğrenmeyi araç, hoş olmayan davranışlardan kurtulmayı hedef kabul eder. Onun bakış açısında hedef ve araç yer değiştirmiştir.

Elbette olumlu ve icabî yöntemin kullanılmasıyla, öğrencide öğrenme için doğru motivasyonun ortaya çıkmaması da mümkündür. Öğrenci sevdiği şeye ulaşmak için öğrenmek isteyebilir. Bu da hedefle aracın yer değiştirmesi anlamındadır. Ancak ilk yöntemle ikinci yöntem arasında ince bir fark vardır. İlk yöntemde öğrenmeye karşı isteksizlik

¹²⁴⁵ Minhaccu'l-Abidin, Gazzâlî, Farsçaya çev. Ömer bin Abdulcabbar Sadi Savî, Ahmed Şeriatî baskısı, s. 185.

vardır; öğrenme zorlukla, ruhsal baskıya tahammülle ve az ilerlemeyle beraberdir. Okuldan kaçmayla sonuçlanabilir. İkinci yöntemde ise öğrenme kısmî lezzetle, gönül rahatlığıyla ve ümitle beraberdir. Zamanla hedef ve araç kendi aslı yerlerine otururlar. Öğrenme hızı artar ve çocuk yavaş yavaş çocukluk eksikliklerinden kurtulurlar¹²⁴⁶ ve içindeki ilim öğrenme isteği filizlenir.¹²⁴⁷

Bununla beraber Gazzâlî'nin daha çok ve asıl olarak olumlu ve icabî yöntemler üzerinde durduğunu söylemeden geçmeyelim. Olumsuz ve selbî yöntemleri kullanmayı sadece zorunluluk durumunda reva görür. Çocuğu öğrenmeye teşvik etmek ve öğrenme hevesini canlı tutmak için *İhya*'da iki kez çocuğun oyun oynaması gerektiğini tavsiye etmiştir. Ona göre çocukların oyunu iki türlüdür: Biri gün boyunca yapılan sıradan oyundur,¹²⁴⁸ diğeri ise öğrencinin ders başarısında müessir etkenlerin bir parçası olan öğretim amaçlı oyundur. Dersin sonunda, çocuğun ders yorgunluğunu ve ataletini üzerinden atabilmesi ve canlanmış şekilde derse devam edebilmesi için yapılmalıdır.¹²⁴⁹ Gazzâlî oyuna eğitimsel açıdan yaklaştığı için oyunun sadece dersin ve ödevin yorgunluğunu atacak ölçüde olması ve çocuğun öğrenmesine engel olacak derecede yorgunluğunu artırmaması gerektiğini söyler.¹²⁵⁰ Bu noktadan, Gazzâlî'ye göre oyunun kendisinin mevzu olmadığını, Gazzâlî'nin çocuğun oyununa bakışının, eğitim ve sağlık amaçlı olduğunu anlıyoruz.

Oyuna karşı bu bilge ve eğitimsel bakış ve dersten sonra istirahat yaklaşımına Gazzâlî'den önce Miskeveyh¹²⁵¹ ve İbn Cema'e¹²⁵² gibi bazı kimselerin eserlerinde de rastlanır.

b) Tekrar ve alıştırma: Kitabın başında Gazzâlî'nin eşkıyaların eline düşmesi ve yazılarıyla ders notlarının yağmalanması olayını okumuştuk. Gazzâlî'nin bu olaydan sonra o notlardaki konuları ezberlediğini gördük.

¹²⁴⁶ *İhya*, 3/ 13.

¹²⁴⁷ A.g.e., s. 14.

¹²⁴⁸ A.g.e., s. 73.

¹²⁴⁹ A.g.e.

¹²⁵⁰ A.g.e.

¹²⁵¹ *Tehzibu'l-Ahlâk ve Tathiru'l-A'rak*, Miskeveyh, s. 73.

¹²⁵² *El-Fikru't-Terbevî inde İbn Cemaeh*, Abdu'l-Emir Şemseddin, s. 113.



Ezber yapmak için konuları –en az- bir veya iki adımda, konuya hâkim olacak derecede tekrarlamak gerekir.¹²⁵³

Gazzâlî'nin bu öğretim yöntemini kullanan tek kişi olmadığı bir gerçektir. Zihne ve marifete dayalı melekeleri ve de İslamî öğretim kültüründe davranışa ve beceriye dayalı melekeleri edinebilmek için sürekli ve ölçülü bir tekrar ve alıştırma yapmak gereklidir. Bu hususa Zernûcî,¹²⁵⁴ İbn Cema'e,¹²⁵⁵ İbn Cevzî¹²⁵⁶ ve İbn Haldun¹²⁵⁷ da eserlerinde değinmiştir.

Tekrar ve alıştırma bazen konuları akılda tutabilmek ve de marifet melekesi ve zihinsel meleke elde edebilmek içindir; bazen de el becerisi ve davranışsal meleke kazanabilmek içindir. Gazzâlî bu yönteme her iki açıdan bakmış, bazen de psikolojik açıdan tahlil etmiştir.

Tekrar ve alıştırma, öğrenme aracıdır ve bu ikisi olmadan bir bilgi veya davranışın öğrenilmesi mümkün değildir. Gazzâlî insanların öğrenme ölçüsünün kabiliyetlerine ve de tekrar ve alıştırmalarına bağlı olduğunu düşünür.¹²⁵⁸ İnsanların ilimleri ve maharetleri öğrenme açısından eşit olmadıklarına inanır. İnsanların öğrenme eşitsizliğinin ve farkının kabiliyetlerinin (zekâ, hafıza ve yapısal eğilim) ve de tekrar ve alıştırmalarının ölçüsüne tabi olduğunu söyler.¹²⁵⁹ Diğer bir deyişle Gazzâlî'ye göre kişinin öğrenme kabiliyeti ile yaptığı tekrar ve alıştırmaların arasında ters orantı vardır. Yani öğrenme sürecinde öğrencilerin kabiliyeti ne kadar çok olursa, tekrar ve alıştırma yapma ihtiyaçları o kadar az olur. Kabiliyetleri ne kadar az olursa o kadar çok tekrar ve alıştırmaya ihtiyaç duyarlar. Sanki Gazzâlî, bazı konuların tekrarının ve alıştırmasının yapılmasının, bir ölçüye kadar kişilerin kabiliyetlerinin zayıflığını telafi edebileceğini söylemek istemektedir.¹²⁶⁰ Bu yüzden şöyle demektedir:

Tekrarın, diğer şeylerde olmayan bir etkisi vardır.¹²⁶¹

¹²⁵³ Mastery learning.

¹²⁵⁴ *Talimu'l-Müteallimu Tariku't-Taallüm*, Burhaneddin Zernûcî, Münderic der Kitabu'l-Fikru't-Terbeviyyu'l-Arabî, Muhammed Nasır, 2/ 359, 363, 368, 369.

¹²⁵⁵ *El-Fikru't-Terbevî inde İbn Cema'e*, s. 129, 134.

¹²⁵⁶ *Risaletu ila Veleđi*, Ebu'l-Ferec bin Cevzî, s. 38.

¹²⁵⁷ *Mukaddime*, s. 533.

¹²⁵⁸ *İhya*, 1/ 88.

¹²⁵⁹ A.g.e.

¹²⁶⁰ A.g.e., 3/ 58.

¹²⁶¹ *El-Kavaidu'l-Aşere*, Gazzâlî, s. 147.

Çünkü tekrar ve alıştırmada insanın duyuları, aklı ve organları düzenli bir esas üzere ve belirli hedeflere ulaşma peşinde kullanılır. Neticede öğrenme daha kolay ve daha hızlı gerçekleşir.

Gazzâlî tekrar ve alıştırmadan, hal, marifet ve davranış alanlarında öğrenmeyi hızlandıran ve kolaylaştıran üstün rolü üzerinde duruyor ve öğrencileri, bir ameli uzun dönemde ve aynı şekilde tekrar etmeye davet ediyor.¹²⁶² Bu sistemli tekrar ve alıştırma sonucu, onların hal, marifet ve davranışlarında meleke ve âdet oluşur.

Gazzâlî, marifet melekesinin ortaya çıkması için şu örneği vermiştir: Fikhî görüşe sahip olmak isteyen ve fakih olmak isteyen kimsenin, aynı fakihler gibi mütalaa, tekrar ve alıştırma yoluyla fikh öğrenmekten, bu yolla fikh melekesini oluşturabilmek için onların davranışını tekrar etmekten başka bir yolu yoktur. Böylece din görüşüne ulaşır ve fakih olur.¹²⁶³

Ebu Hamid hal melekesini edinmek hususunda şu örneği vermiştir: Cömertlik, kerem ve tevazu gibi ahlâkî sıfatları elde etmek isteyen kimse, uzun bir müddet bu sıfatlara uygun davranışları tekrar etmelidir. Böylece zamanla onda bu ahlâkî özellikler ortaya çıkar ve sonrasında bu ahlâkî özelliklere uygun davranışları kolayca sergiler.¹²⁶⁴

Gazzâlî davranışsal melekeye ulaşmak için şu örneği vermiştir: Birisi hattat olmak istediğinde, uzun bir müddet yazısı güzel olan bir kimsenin davranışını taklit ve tekrar etmelidir. Yani sürekli ve dakik bir tekrar ve alıştırma yoluyla nasıl güzel yazacağını ondan öğrenmeye çalışmalıdır. Öğrenci, kabiliyetinin izin verdiği ölçüde tekrar ve alıştırma yaparsa onda güzel yazma melekesi şekillenir. Artık o kadar güzel yazar ki sanki güzel yazı onun zatındandır.¹²⁶⁵

c) **Faal öğretim:** Bu öğretimin mısdağlarından biri, öğrencilerin birbirine öğretmesidir. Çeşitli öğretim hedefleriyle gerçekleşen bu öğretim üslubunda, öğrenci kendi öğrendiklerini, öğretmenin gözetiminde diğerlerine öğretir. Bu öğretim ciddi bir şekilde veya öğretmenin anlattığı üslupta olmayabilir; öğrenci için asıl öğretim için mukaddime ve ön hazırlık

¹²⁶² İhya, 3/ 59.

¹²⁶³ A.g.e., s. 60; Mizanu'l-Amel, Gazzâlî, Farsçaya çev. Ali Ekber Kismayî, s. 66.

¹²⁶⁴ İhya, 3/ 58; Mizan, s. 65.

¹²⁶⁵ İhya, 3/ 93.



olabilir; öğretene için öğretilenleri tekrar ve takviye eden bir etken sayılabilir. Elbette bazı durumlarda ciddi ve maharetli de olabilir ve öğretim faaliyetinde bulunan kişinin yaratıcı gücünü keşfetmesiyle sonuçlanabilir.

Gazzâlî'nin bu yöntemleri ne kadar kullandığı, kendi öğrencilerini nasıl ve ne düzeyde bu yöntemi uygulamaya davet ettiği bilinmemektedir. Ancak onun bu yöntemi kabul ettiği ve bu yöntemden, öğrencilerine daha iyi eğitim verebilmek için faydalandığı kesindir.

Gazzâlî *İhya*'nın Sabır ve Şükür bâbında, kullandığı bu yöntemden örnek vererek bahsetmiş ve şöyle demiştir: Birisinin bir evladı varsa ve ona ilim ve Kur'an öğrettiyse, bu öğrettiklerinin evladında kalıcı olmasını istediğinden evladına "Unutmamak için öğrendiklerini tekrar et" der. Çocuğun konuları tekrar etmek için bir motivasyonu yoktur. Hatta "Ben bu konuları iyi biliyorum ve iyi hatırlıyorum, tekrar etmeme lüzum yok" der. Bu yüzden baba, çocuğunu, öğrendiklerini tekrar etmeye dolaylı yoldan mecbur bırakmalıdır. Bunu, çocuğundan öğrendiklerini başkasına öğretmesini isteyerek ve bunu yaparsa ödüllendireceğini vaat ederek yapabilir.

Bu şekilde çocuğun konuları tekrarlama güdüsü, istem dışı takviye olur. O, başkalarına öğretme yoluyla kendi bilgilerini de kalıcı ve sağlam hale getirir.¹²⁶⁶

Bu üslubun öğretim değeri ve işlevselliği –ister öğretene, ister öğrenene için- yükseköğretimde, ilköğretime göre daha fazladır. Gazzâlî bu yöntemin, kişinin ilmi sermayesini artırdığına inanır. Gazzâlî'ye göre insanların çoğu tefekkür yoluyla yeni bilgilere ve konulara ulaşamazlar, bu yüzden sermayeleri yoktur, olmayan sermaye de çoğaltılamaz.¹²⁶⁷ Oysa öğretmen ve öğrenci, başkalarından öğrenerek ilmi sermaye edinirler ve başkalarına öğreterek bu sermayeyi artırabilirler. Gizli kalmış özelliklerini keşfedebilir ve yaratıcılıklarının önündeki perdeyi kaldırabilirler.

2. Zıddını Yapma, Nefse Dayatma veya Muhalefet Yöntemi

İki zıddın bir araya gelmesinin imkânsız olduğu doğrudur; ama bu, iki zıddın, birbirine uzak iki ada gibi tamamen birbiriyle irtibatsız olduğu

¹²⁶⁶ A.g.e., 4/ 138.

¹²⁶⁷ A.g.e., s. 426.

anlamına da gelmemektedir. İki zıt arasındaki irtibatın, birbirlerine nefretlerinden doğan hasım ilişkisi şeklinde olduğu farz ve tasavvur edilebilir. İki zıt birbirine tahammül edemez ve birinin varlığı, diğerinin yokluğuyla beraberdir. Bununla beraber iki zıttan biriyle, diğerini ortadan kaldırmak mümkündür.

İslam'da iki zıddın birbirini yok etme özelliğinden, insanları ıslah ve terbiye etmek için faydalanılmıştır. Şu anlamda ki marifet, hal ve davranış sorunlarını düzeltmek ve gidermek için, o sorunların zıddından yardım alınabilir. Mesela cehalet, ilim ile yok edilebilir, cimrilik cömertlikle tedavi edilebilir, insanlara eziyet etmekten, bir tür sevgiyle vazgeçilebilir.

Bu yöntem insanın marifet, hal ve davranışlarındaki sapmalarla mücadelede kullanılan kesin yöntemlerden biridir. Günümüzde de davranışsal psikolojinin dikkate aldığı ve tedavi için kullandığı bir yöntemdir.¹²⁶⁸

Eğitimde zıddını yapma yönteminde, istenen marifet, hal ve davranış, öğrencinin nefesine dayatılır. Öğrenci bu zorluğa tahammül ve kendisiyle mücadele ederek, istenen vaziyetin, mevcut olan vaziyetin yerini alması için çaba gösterir. Yaptığı tekrar ve alıştırmalarla, kendi meyline muhalefet ederek, ilgi duyduğu şeylerden uzaklaşarak, istenen vaziyete karşı motivasyonunu güçlendirerek ve mevcut duruma karşı isteğini zayıflatarak bu zorluklara tahammülünün sonunda, marifet, hal ve davranışını değiştirmeyi başaracaktır.

İslamî ibadetlerden birçoğu kendinle mücadele, nefse dayatma ve zıddını yağma temelli eğitim yöntemleridir: Sabahın tatlı uykusunu namaza feda etme, orucun zorluklarına tahammül etme, haccın zor amellerini yerine getirme, cihada boyun eğme, humus ve zekâtı ödeme, insanların haklarına riayet etme, gözü, zihni ve dili haramdan alıkoyma... Hepsi insanların eğitimi için zıddını yapma yöntemine uygundur. Gazzâlî'nin deyimiyle:

Nefsinde meşakkat olmayan hiçbir ibadet yoktur. Bu kadar teşvik, sevap ve uhrevî derecelerin vaat edilmesi bu sebeptedir. Nefsin hevâsını doğramayan ve kahretmeyen hiçbir fiil ibadet olmaz.¹²⁶⁹

¹²⁶⁸ Bkz. *Derasatu Nefsaniye inde'l-Ulemai'l-Muslimîn*, Osman Necanî, s. 9.

¹²⁶⁹ *Minhac*, s. 165.



Kur'an-ı Kerim'de nefse muhalefet, zıddını yapma ve nefse dayatma türü davranış örnekleri çokça yâd edilmiştir. Aziz'in eşine karşı Hz. Yusuf'un (a.s) davranışı¹²⁷⁰ ve özellikle Hz. İbrahim'in (a.s) ve Hz. İsmail'in (a.s) kurban emri¹²⁷¹ karşısında mutlak teslimiyetçi davranış bunlara çok büyük iki numunedir.

Konuyu daha fazla uzatmak istemiyorum; ama Hz Ali'nin (a.s) bu konuyla ilgili sözlerinden bir örnek vermemek olmaz. İmam Ali (a.s) tam da bu eğitim yöntemine dayanarak şöyle buyurmuştur:

“Bir şeyden korkunca, kendini onun içine at. Zira (bazen) bir şeyden sakınmanın zorluğu, korktuğun şeyden daha büyüktür.”¹²⁷²

Mesela biri karanlıktan, ölüden veya toplum içinde bulunmaktan korkuyorsa bir sorunla karşı karşıyadır. Bu sorunu gidermek veya bir hata varsa düzeltmek için gözünü karartarak kendisini karanlığa atmalı, ölülerle zaman geçirmeli ve toplum karşısında konuşma yapmalıdır. Böylece gitgide korkusunun yersiz olduğunu ve yanlış bir zandan kaynaklandığını anlar.

Hz. Ali (a.s) nefse yüklenen, zorla ve isteksizce yapılan amelleri değerli görüyor ve şöyle buyuruyor:

“En üstün amel, istemeden kendini yapmaya zorladığın ameldir.”¹²⁷³

Neden? Çünkü bu tür işlerde kendi meylinle savaşmalısın, isteğine karşı ayak diremelisin, nefse uymayan hususları nefesine dayatmalısın. Belki de bu yöntemin eğitim açısından değeri yüzünden Resulullah (s.a.a) da şöyle buyurmuştur:

“Amellerin en iyisi onların en zor olanıdır.”¹²⁷⁴

Günümüzde davranış ve bilgi psikolojisinde, davranış ve bilgiyi tedavi etmek için zıddını yapma yönteminden istifade edilmektedir.¹²⁷⁵ İmam

¹²⁷⁰ Kur'an-ı Kerim, Yusuf suresi, 23-25. ayetler.

¹²⁷¹ Kur'an-ı Kerim, Sâffât suresi, 102. ayet.

¹²⁷² *Nehcu'l-Belağa*, 175. Hikmet.

¹²⁷³ A.g.e., 249. Hikmet.

¹²⁷⁴ *En-Nihaye*, İbn Esir, 1/ 258. (Şerh-i Nehcu'l-Belağa, İbn Ebi'l-Hadid, 30/ 83'ten alınmıştır.)

¹²⁷⁵ *Tefekkür mine'l-Müşahede ile's-Şuhûd: Derasetu Nefsiyyetu'l-İslamiye*, Malik Bedrî, s. 37.

Muhammed Gazzâlî ise İslam'ın eğitim yöntemlerinden etkilenecek asırlar önce bu yöntemden istifade edilmesi gerektiği üzerinde durmuştur.

Gazzâlî bu alanda sadece teori alanında kalmamıştır. Pratik kullanımı ve gerçek örnekler üzerinde de durmuştur.¹²⁷⁶ *İhya ve Kimya*'da da, hoş olmayan marifet, hal ve davranış sıfatlarından kurtulmak isteyen kimsenin zıddını yapma, nefse dayatma ve muhalefet yöntemlerini kullanması gerektiğini söylemiştir; çünkü:

Kim kötü bir huydan kurtulmak isterse onun için sadece bir yol vardır. O da kötü huy neyi yapmasını istiyorsa, onun tam tersini yapmasıdır. Şehveti muhalefet etmeden kıramaz. Her şey ancak zıddıyla kırılır. Nitekim sıcağıktan kaynaklanan derdin dermanı soğuk yemektir. Öfke kaynaklı her illetin ilacı, sabır göstermektir...¹²⁷⁷ Tekebbüre kapılan kimse, tevazu ile şifa bulur. Eğer tevazu ağır basıyor ve bu durum aşağılık haddine varıyorsa zorla tekebbür etmelidir, böylece şifa bulur.¹²⁷⁸

Aynı şekilde cahillik hastalığına tutulan kimse, eğitimle derman bulur.¹²⁷⁹ Nitekim Kur'an okumayı bilmeyen bir kimse, zıddını yapma yöntemini uygular ve Kur'an öğrenmeye başlarsa, öğrenmenin zorluğuna katlanır, yeterince tekrar ve alıştırma yaparsa sonunda Kur'an'ı öyle bir öğrenir ki çok kolay bir şekilde Kur'an'ı okuyabilir. Hatta akıllı başka bir yerdeyken bile Kur'an'ı düzgün okuyabilir. Hattatlık gibi davranışsal maharetlerin öğrenilmesinde de durum böyledir.¹²⁸⁰

Gazzâlî bu eğitim yönteminin şerhinde ve doğru uygulanmasında benzersizlik,¹²⁸¹ zamanla ilerleme,¹²⁸² zâhir ve bâtının karşılıklı etkileşimi¹²⁸³ –ki altıncı bölümde işlemiştik- esaslarına riayet edilmesi gerektiğini hatırlatmaktadır.

¹²⁷⁶ A.g.e.

¹²⁷⁷ *Kimya-yı Saadet*, Gazzâlî, Hüseyin Hidivcem baskısı, 2/ 11.

¹²⁷⁸ A.g.e., s. 13.

¹²⁷⁹ *İhya*, 3/ 61.

¹²⁸⁰ A.g.e., 2/ 286.

¹²⁸¹ A.g.e., 3/ 61.

¹²⁸² A.g.e., s. 62.

¹²⁸³ A.g.e., s. 59.



3. Kötünün Daha Az Kötü Olanla Def Edilmesi Yöntemi

Zıddını yapma yöntemini uygulamak, öğrencide bazı şartların varlığını gerektirir. Bazen bu yöntemi uygulamak için gerekli şartlar ve ortam yoktur ve bu yöntem kullanılırsa öğrenci olumsuz bir karşılık verir. Bazen vaziyet öyledir ki, zıddını yapma ve nefse yükleme yöntemleri kişinin üzerinde kullanılamaz.

Böyle durumlarda Gazzâlî başka bir yöntemi tavsiye ediyor. Zıddını yapma yöntemiyle alakasız olmasa da ondan farklıdır. Bu yöntem zamanla ilerleme esasına dayanır ve öğrencinin durumunu göz önünde bulundurma üzerine kuruludur. Bu yöntemde öğrencinin, marifete, hale veya davranışa dayalı belli bir özelliğinden kurtulmayı ve zıddını edinmeyi istemediği varsayılır.

Gazzâlî bu tür kimselerin eğitimi ve bu tür özelliklerinden kurtulmaları için kolaydan zora doğru ilerleyen birkaç aşamalı bir süreçte adım adım yeni özellikler edinmeye zorlanmalarını önerir. Bu şekilde mevcut vaziyetten istenen vaziyete ulaşılır.¹²⁸⁴

Bu yönetime göre öğrenci eğitim sürecinde, örneğin kötü bir huydan arındırılacağında, önce o kötü huydan daha az kötü olan bir huya hidayet edilmelidir. Bu süreç çok uzun zaman alır ama sonunda o makbul olmayan huydan arınılır ve yerine o huyun zıddı olan güzel huy yerleşir.

Ebu Hamid bu yöntemi, nefsin riyazetinin inceliklerinden sayar. Örnekler vererek konuyu açıklamaya çalışır. Nefis bir defada kötü huyu terk edip tam zıddıyla amel etmediğinde, onu o kınanmış huydan, daha az kötü olan huya alıştırmak gerekir. Nitekim bedenindeki veya elbisesindeki kurumuş kanı temizlemek isteyen ama yeteri kadar suyu olmayan bir kimse, önce idrarla necaseti giderir, sonra o bölgeyi suyla yıkar. Bir defada kalbini makam sevgisinden arındıramayan kimse de önce makam sevgisi daha az olan bir işle uğraşır,¹²⁸⁵ sonra yavaş yavaş bu kınanmış sıfattan kurtulur.

Günümüzde bu yöntemden, madde bağımlılarını kurtarmak ve ıslahevindeki suçlu çocukları ıslah etmek için faydalanılabilir. Bu yöntem

¹²⁸⁴ A.g.e., s. 62.

¹²⁸⁵ A.g.e.

genel olarak ev ve okullardaki çocukların bazı uyumsuzluklarını ıslah etmek ve düzeltmek için kullanılabilir.

4. İyiliği Emretmek ve Kötülükten Sakındırmak

İyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak İslam'ın gereklerindedir ve bütün Müslümanlar bunun vacip olduğunda hemfikirdir.¹²⁸⁶ Bu hususun o kadar ehemmiyetlidir ki çok fazla ayette, rivayette ve eserde üzerinde durulmuştur. Hatta Mutezile, Zeydiye ve Hariciler gibi bazı İslam fırkaları, bunu usul-i dinden kabul etmişlerdir.

Gazzâlî bu eğitim yöntemlerine çok önem verdiği *İhya'*daki kırk bâbdan birisini bu konuyu şerh etmeye ayırmıştır. Gazzâlî'ye göre iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak dinin büyük rükünlerinden biridir ve Allah, bütün peygamberlerini bunun için yollamıştır. Eğer bu yöntemin defteri dürülecek ve bir kenara bırakılacak olursa yeryüzünde peygamberlik yerde kalır, dindarlık yok olur, herkes sapkınlığa yönelir, cehalet yayılır, perişanlık ve düzensizlik ateşlenir, şehirler viran ve şehirlerde yaşayanlar helâk olurlar.¹²⁸⁷

Gazzâlî kendi dönemindeki iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma vaziyetini anlatırken şöyle der:

Korktuğum şey gerçekleşti –inna lillâh ve inna ileyhi râciun- çünkü bu büyük rükne ilim ve amel etme eskidi. Bu hakikat ve gelenek ortadan kalktı, kalplere gevşeklik çöktü, insanlar kendi temiz özlere geri kaldılar, hevâ ve heves peşine düştüler. Artık kendisine serzeniş edilmeyecek bir mümin kalmadı.¹²⁸⁸

Gazzâlî iyiliği emretme ve kötülükten sakındırmanın vacip olduğunu ispat için icmâdan başka ayetlere, rivayetlere ve büyüklerin sözlerine de dayanıyor. Sonunda da iyiliği emretme ve kötülükten sakındırmayı vacib-i kîfai sayıyor. Mesela “Sizden, hayra çağıran, iyiliği emreden ve kötülükten men eden bir topluluk bulunsun. İşte kurtuluşa erenler

¹²⁸⁶ Şerhi'l-Usulü'l-Hamse, Gazi Abdulcabbar, s. 741. (el-Fikrû't-Terbevî inde'l-Mütekellimînî'l-Muslimîn, Ahmed Arafat el-Gazi, s. 392'den alıntıdır.)

¹²⁸⁷ İhya, 2/ 306.

¹²⁸⁸ A.g.e.



onlardır.”¹²⁸⁹ ayetine dayanıyor ve “bulunsun” ibaresini vacip olmasının, “kurtuluşa erenler onlardır” ibaresini de kifaî olmasının delili olarak gösteriyor.¹²⁹⁰ “Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emreder, kötülükten men eder ve Allah’a iman edersiniz.”¹²⁹¹ ayetini, iyiliği emretme ve kötülükten sakındırmanın faziletine delil kabul ediyor. Çünkü Yüce Allah, ümmetin en hayırlı olmasını, iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma ameline bağlamıştır.¹²⁹²

Ebu Hamid, bu çok geniş kapsamlı yöntemi incelemek için, iyiliği emretme ve kötülükten sakındırmanın rükünlerini ve şartlarını açıklamaya çalışıyor; ama iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma anlamında başka bir tabir olan ‘hisbe’yi kullanıyor.¹²⁹³ Hisbe yoluyla emreden ve sakındıran, emredilen ve sakındırılan, emredilen ve sakındırılan şey ve emir ve nehyin özüne karşılık, muhtesib, muhtesibun ileyh, muhtesibun fih ve ihtisabın özünden bahsediyor. Bu konudaki görüşlerinin özeti şöyledir:

a) Muhtesibin şartları: Muhtesib, ‘hisbe’yi uygulayan, iyiliği emreden ve kötülükten sakındıran kimsedir. Muhtesipliğin birkaç şartı vardır:

Birincisi, yükümlülüktür. Yükümlülük, hisbenin vacip şartıdır. Bununla beraber iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma, mükelleften başkasına vacip değildir. Ancak çocuk ve ergenin iyiliği emretmesi ve kötülükten sakındırması caizdir.

İkincisi, imandır. Çünkü hisbe, dini korumak ve müminleri eğitmek içindir. Dinin düşmanı olan kimse, onun yaveri de olamaz.

Üçüncüsü, adalettir. Âlimlerden bir grup adaleti muteber kabul ederler ve fâsıkın hisbe ehliyetine sahip olmadığını söylerler. Gazzâlî ise fâsıkın da iyiliği emredip kötülükten sakındırmasını caiz görür.

Dördüncüsü, imam veya validen izin almış olmaktır. Bazıları böyle olması gerektiğine inanır ama Gazzâlî bunu kabul etmez.

Beşincisi, güçtür. Güçsüz sadece kalbiyle hisbe yapabilir. Nitekim Allah’ı seven herkes günahattan uzak durur. Güçsüz olmaktan kasıt, sadece

¹²⁸⁹ Âl-i İmran: 104.

¹²⁹⁰ İhya, 2/ 307.

¹²⁹¹ Âl-i İmran: 110.

¹²⁹² İhya, 2/ 307.

¹²⁹³ A.g.e., s. 312.

bedensel yetersizlik değildir. Diğer bir deyişle hisbenin kötü sonuçları olacaksa veya usulen bir faydası olmayacak, etki etmeyecekse vacip olmaz.

b) Muhtesibun fihin şartları: Muhtesibun fihten kasıt, bilfiil mevcut olan ve muhtesibin şüphe duymadan anladığı her kötü şeydir. Bunların kötü olduğunu anlamak için içtihada gerek yoktur. Bununla beraber:

İlk şart kötü (münker) olmasıdır. Yani şer'i ölçülere sığmaz ve yapılması şer'i açıdan cezayı gerektirir.

İkinci şart kötü şeyin şimdi mevcut olmasıdır. Bununla beraber kim-senin, mesela geçmişte içki içtiği için veya gelecekte içeceği ihtimaliyle muhtesibun fih işlediği iddia edilemez.

Üçüncü şart mühtesip araştırmaya ihtiyaç duymadan, kötünün (münkerin) yapıldığını anlamalıdır. Çünkü bir kimse gizlide bir münker iş-lerse ve bunu saklarsa, yaptığı şey araştırılmaz.

c) Muhtesibun ileyhin şartları: Kastedilen, kötülükten alıkoyulan veya iyiliğe davet edilen kimsedir. İlk şart, alıkoyulan fiilin, onun hak-kında münker sayılabilmesidir. İkinci şart, mükellef olması gerekli de-ğildir. Üçüncü şart, temeyyüz edip etmemesi de gerekli değildir.

d) İhtisap ve iyiliği emretme, kötülükten sakındırma şartları: Gazzâlî bu bölümün şerhinde ihtisabın mertebelerine ve âdâbına değiniyor ki bu aslında iyiliği emretme ve kötülükten sakındırmanın türleridir. Bu mer-tebeler şu şekildedir:

Birinci derece tanımadır. Bu, araştırma yapmadan kötünün (münkerin) gerçekleştiğini anlamaktır. İkinci derece anlatmaktır. Çünkü ba-zen birisi cahillik yüzünden bir kötülüğe kayar ki aslında yaptığı şeyin kötü olduğunu bilse bırakacaktır. Bununla beraber her şeyden önce ona yaptığıının hakikatini anlatmak gerekir.

Üçüncü derece öğüt-nasihatle alıkoymak ve Allah ile korkutmaktır. Bilerek bir münkeri yapan kimseye veya bir münker üzerinde ısrar eden kimseye öğüt verilmelidir, onu Allah ile korkutmalıdır, selef-i salihinin ve takva sahiplerinin siyeri anlatılmalıdır. Ona şefkatli davranılmalıdır. Ağır sözlerden ve davranışlardan kaçınılmalıdır. Onun günahkârlığını kendi bedbahtlığı saymalıdır. Çünkü Müslümanlar bir beden gibidirler.



Dördüncü mertebe sözlü tepki verme ve ağır konuşmadır. Bu, şefkat ve nasihat dilinden anlamayan, bu davranışlara olumlu tepki vermeyen, muhtesibin nasihatlerini ve şefkatini alaya alan kimseler için revadır. Bu durumda muhtesibun ileyhin haline uygun, mülayim bir serzenişte bulunulabilir. Elbette bunun şartı, evvela önceki mertebelerin yerine getirilmiş; ama netice vermemiş olmasıdır. İkinci olarak serzenişte bulunurken hakikat olmayan bir şey söylenmemelidir. İş küstahlığa, perdeleri yırtmaya ve kötü konuşmaya varmamalıdır. Hatta yüz ekşiterek muhtesibun ileyhi yaptığı kötülükten alıkoymak mümkünse, sözlü tepki gösterilmemelidir.

Beşinci mertebe davranışsal tepkidir. Yani münker aletlerini ve araçlarını ortadan kaldırmaktır. Mesela kumar ve içki aletlerini kırmak şeklinde olabilir. Gazzâlî bu merhale için de bazı âdâplar saymıştır: Birincisi: Mühtesip, davranışsal tepki göstermeye mecbur olmadığı müddetçe bundan kaçınmalıdır. Hatta eğer yapabilirse, muhtesibun ileyhin kendisinin –örneğin- kumar ve içki aletlerini kırmasını sağlamalıdır. Kendisi şahsen bunu yapmamalıdır, onun sözlü tepki göstermesi yeterlidir. İkincisi: Bu işi gerekli miktarda ve muhtesibun ileyhin ameline uygun düzeyde yapılmalıdır. Onun mallarına yersiz zarar vermekten kaçınmalıdır.

Altıncı mertebe, tehdit ve korkutmadır. Mesela bu münkeri yapmayı bırakmazsan cezalandırılacaksın, denmelidir. Tehdit de işlediği suçta denk ve yapılması mümkün olmalıdır.

Yedinci mertebe vurmak ve dövmektir. Ancak silah çekmeyi gerektirmeyecek düzeyde olmalıdır. Bu iş, gerektiği kadar olmalıdır. Muhtesibun ileyh münkeri terk ettiğinde kesilmeli, sürdürülmemelidir.

Sekizinci mertebe muhtesibin tek başına güç yetiremediği ve muhtesibun ileyhi münkerinden alıkoymak için başkalarından yardım istemeyi gerekli gördüğü aşamadır.¹²⁹⁴

İyiliği emretme ve kötülükten sakındırma yöntemini uygulamak için çeşitli eğitimsel üsluplardan ve fenlerden istifade edilebilir. Örneğin: Vaaz, öğüt ve nasihat, tehdit, uyarı, ödül, ceza, mahrum bırakma,

¹²⁹⁴ A.g.e., s. 312-333.

öğretim, motivasyon oluşturma veya zayıflatma, kötünün daha az kötüyle def edilmesi.

Gazzâlî *İhya*'nın iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma bâbında bu üsluplardan ve fenlerden bir kısmını anlatmıştır ama burada bunlardan bahsetme imkânımız yoktur.

5. Müşahede ve Tefekkür

İnsanın marifet yönünü geliştiren yöntemlerden biri tefekkürdür. Gazzâlî'nin de söylediği gibi Kur'an-ı Kerim tefekkür ve ibret alma üzerinde durmuş, tefekkür ehlini övmüş¹²⁹⁵ ve onları akıl sahibi olarak nitelendirmiştir:

﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولَى الْأَلْبَابِ
الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ
وَالْأَرْضِ ﴾

“Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde selim akıl sahipleri için elbette ibretler vardır. Onlar ayakta, otururken ve yanları üzerine yatarken Allah'ı anarlar. Göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde düşünürler.”¹²⁹⁶

Kur'an-ı Kerim'e göre yaratılış üzerinde düşünmenin ve ondan öğüt almanın önemi o kadar fazladır ki Kur'an-ı Kerim'in bazı ayetlerinde, yaratılış üzerinde düşünmeyen ve bunlara kayıtsız kalıp ibret almayan kim-seler kınanmıştır:

﴿ وَكَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ ﴾

“Göklerde ve yerde nice deliller vardır ki yanlarına uğrarlar da onlardan yüzlerini çevirerek geçerler.”¹²⁹⁷

¹²⁹⁵ A.g.e., 4/ 423

¹²⁹⁶ Âl-i İmran: 190-191.

¹²⁹⁷ Yusuf: 105.



Rivayetlerde de düşünmenin önemi üzerinde durulmuştur. Nitekim Resulullah'tan (s.a.a) şöyle rivayet edilmiştir:

“Bir saat tefekkür etmek, bir yıllık ibadetten daha hayırlıdır.” ¹²⁹⁸

Tefekküre davet eden ve zaruretinden bahseden bu tür ayetlerin ve rivayetlerin ehemmiyeti, bunları “**Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.**” ¹²⁹⁹ ayetiyle mukayese ettiğimizde daha iyi anlaşılmaktadır. Her ne kadar bu ayet-i kerimeye göre yaratılışın hedefi Allah'a kulluk etmek olsa ve âbidler de bu yolu izliyor olsalar da, Kur'an-ı Kerim'in hiçbir yerinde âbidler, akıl sahibi sıfatıyla övülmemişlerdir.

Yine bu hususun ehemmiyeti, Gazzâlî'yi *İhya* adlı kitabının on bâblık bir çeyreğini bu konuda araştırma yapmak için ayırmaya itmiştir. Ebu Hamid'e göre tefekkür, aydınlık ve basiretin kaynağı, ilim ve marifet dağıdır. ¹³⁰⁰ Gazzâlî insanların çoğunun tefekkürün faziletinden haberdar olduklarına ama tefekkürün niteliği, felsefesi ve neticesiyle pek aşina olmadıklarına inanıyor. Bu yüzden *İhya*'da, muhataplarını bu hususlarla aşina kılmak için bunları şerh ediyor ve inceliyor. ¹³⁰¹ Örneğin tefekkürün neticesi hakkında şöyle diyor:

Tefekkürün iki türlü neticesi vardır; özel ve genel. Diğer bir tabirle doğrudan ve dolaylı. Tefekkürün özel ve doğrudan neticesi, kişinin marifetinde değişim ve gelişimin ortaya çıkmasıdır. Tefekkürün genel ve dolaylı neticesi kişinin marifet, hal ve davranışında değişim ve gelişim yaratmasıdır. Diğer bir deyişle tefekkürün asaleten ve doğrudan insanın marifet alanını etkilediği doğrudur ama marifet alanı hal yönünü etkilediğinden, hal de insanın davranış alanı üzerinde müessir olduğundan, marifet alanındaki bir değişim ve gelişim, insan şahsiyetinin hal ve davranışlarını da doğal olarak değiştirmektedir. ¹³⁰²

Eğer tefekkürün böyle özel ve genel neticeleri varsa neden insanların daha fazla düşünmesi bu tür neticeler vermemektedir? Gazzâlî bu sorunun cevabında şöyle diyor:

¹²⁹⁸ *İhya*, 4/ 423. *Biharu'l-Envar*, Muhammed Bâkır Meclisi, 71/ 326'da tefekkür yerine fikir kelimesi kullanılmıştır.

¹²⁹⁹ Zâriyât: 56.

¹³⁰⁰ *İhya*, 3/ 423.

¹³⁰¹ A.g.e., 4/ 323-448.

¹³⁰² A.g.e., s. 426-427.

Eğer doğru tefekkürün şartları ve mukaddimesi sağlanırsa kaçınılmaz olarak tefekkürün özel neticesi ortaya çıkar. Buna bağlı olarak genel neticeler de tahakkuk eder. Öyleyse insanların daha fazla tefekkür etmesinin netice vermemesinin sebebi, tefekkürün şartlarının ve mukaddimesinin sağlanmamış olmasıdır. Tefekkürün temel mukaddimelerinden biri faydalı ilimdir ve tefekkürün kaynakları arasında sayılır. Diğer bir mukaddime, doğru tefekkür yöntemini öğrenmektir.¹³⁰³

Doğru tefekkür yöntemini öğrenme ya ilahi nurla hâsıl olur ki fitrat itibarıyla mesela peygamberlerin kalbine doğar veya eğitim, tekrar ve alıştırmaların neticesidir. Gazzâlî bu hususu pek irdelemiyor ve tefekkür mecrası olan ilim ve marifet konularını işliyor.

Tefekkür mevzusu ya dinîdir ya din dışıdır. Gazzâlî din dışı hususlar üzerinde tefekkürden bahsetmiyor, sadece dinî hususlar üzerinde tefekkürden bahsediyor. Ebu Hamid'in dinden kastı, kulun Yaradan'la irtibatının türüdür. Kul ya kendisi ve kendi sıfatları ve halleri hakkında düşünüyordur ya da Allah ve onun sıfatları ve fiilleri üzerinde. Kulun kendisi ve kendi sıfatları ve halleri hakkındaki tefekkürü, sadece bunların Allah katında iyi veya kötü olmasıyla sınırlı olmalıdır. Allah, sıfatları ve fiilleri hakkında tefekkür ise Allah'ın zâtı, sıfatları ve güzel isimleri üzerinde veya fiilleri, mülkü ve melekûtu üzerinde, kısaca algılanabilir bütün olgular üzerinde olabilir.¹³⁰⁴

İhya'nın tefekkür bâbında bu meseleler işlenmiştir. Gazzâlî varlıklar ve yaratılış üzerinde düşünmeye özel bir değer verir. Bu konuyu *İhya'da* genişçe incelemiştir.¹³⁰⁵ Bu tefekkür alanına verdiği önemden dolayı, *el-Hikmeti fî Mahlukatullah azze ve celle* adlı ayrı bir kitap dahi yazmıştır. Bu kitapta tabiata dair gözlemlerini ve mütalaalarını yazmıştır. Ayrıca yaratılışın şaşırtıcı noktalarını, kendi döneminin ilmi elverdiğince ayrıntılı şekilde anlatmaya çalışmıştır. Bu yolla muhataplarını, ilimleri elde etmenin ve tabiatı tanımanın yolu olan gözleri ve kulakları (duyuları) yoluyla¹³⁰⁶

¹³⁰³ A.g.e., s. 426.

¹³⁰⁴ A.g.e., s. 427.

¹³⁰⁵ Bkz. a.g.e., s. 435-438.

¹³⁰⁶ Gazzâlî'nin bu sözlerinde "Allah, sizi analarınızın karnından, siz hiçbir şey bilmez durumda iken çıkardı. Şükredesiniz diye size kulaklar, gözler ve kalpler verdi." ayetine işaret vardır. (Nahl: 78)



yaratılanları tanımaya, bu tanımayı varlık üzerinde tefekkür için kaynak olarak kullanmaya, kalp (akıl) yardımıyla yaratılanlardan Yaradan'a ulaşmaları için harekete geçirmeye çalışmaktadır.¹³⁰⁷ Çünkü Allah akılları yaratmış, vahiy nimetiyle hidayetlerini kâmil kılmış ve akıl sahiplerini, yaratılanları hedefli ve akılcıca müşahade etmeye, varlıkların şaşırtıcı yönleri üzerinde tefekkür etmeye ve onlardan ibret almaya davet etmiştir.¹³⁰⁸

Gazzâlî –kendisinin de söylediği gibi- bu davette Kur'an-ı Kerim'den etkilenmiştir.¹³⁰⁹ Allah şöyle buyuruyor:

﴿ قُلْ أَنْظَرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾

“De ki: “Göklerde ve yerde neler var, bir baksanıza.”¹³¹⁰

Kur'an-ı Kerim'in bazı ayetlerinin hedeflerinden biri, kullarda görülen varlıkları gözlemlemeleri ve üzerinde düşünmeleri için motive etmektir.

﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولَى الْأَبْصَارِ ﴾

“Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde selim akıl sahipleri için elbette ibretler vardır.”¹³¹¹

Bu hedef ve davet içinde “ve min ayatuhu” ibaresi geçen bütün ayetlerde açıkça görülmektedir.¹³¹²

Yaratılış üzerinde tefekkürle, yaratana tanıma ve onun azametini, celalini ve kudretini anlama hâsıl olur. Varlıkları tanıma ve tefekkür ne kadar çok ve derin olursa, yaratanın celaline ve azametine marifet de daha tam ve kâmil olacaktır.¹³¹³ Bu eğitimsel yöntemden faydalanmak ve böyle bir marifete ulaşmak kulların takva ölçüsüne tabi ve görecedir.¹³¹⁴

¹³⁰⁷ El-Müstesfa min ilmu'l-Usul, Gazzâlî, 1/ 46.

¹³⁰⁸ El-Hikmeti fi Mahlukatullah azze ve celle, Gazzâlî, s. 3.

¹³⁰⁹ A.g.e.

¹³¹⁰ Yunus: 101.

¹³¹¹ Âl-i İmran: 190. Yine bkz. Bakara: 164; Yusuf: 10; Mu'minûn: 80; Câsiye: 5.

¹³¹² İhya, 3/ 435.

¹³¹³ A.g.e., s. 447.

¹³¹⁴ El-Hikmeti fi Mahlukatullah, s. 3.

Bu eğitim yönteminin üç türlü neticesi vardır: Biri Hak Teâlâ'yı tanı-
maktır. Gazzâlî'ye göre tabiatı mütalaa etmenin ve bu yöntemin asıl hedefi
budur.¹³¹⁵ İkincisi bu eğitimsel yöntemin tamamlayıcı hedefidir. Tabiatı
ve tabiattaki sırları tanımadır. İnsanın ilminin artmasını sağlar ve hayatı-
nın niteliğini değiştirir. Üçüncüsü, insanın marifet, hal ve davranışlarında
değişim yaratmasıdır. Diğer bir deyişle “bu eğitimsel yöntem, insanın ma-
rifet, ruh ve nefesine dayalı faaliyetlerin tümünü kapsar.”¹³¹⁶ Herkesi tak-
vası ve idraki ölçüsünde ve de tabiatı mütalaasının niteliğine göre hidayet
eder. Nihayetinde insanı marifetin ilk adımından, yani müşahededen, en
son adımına, yani şuhûda ulaştırır. Böyle eğitilen bir insan –en azından-
her şeyin Allah Teâlâ'yı tespih ettiğini can kulağıyla duyar.¹³¹⁷

﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ
وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾

“Yedi gök, yer ve bunlarda bulunan herkes O'nu tesbih eder. O'nu
övgü ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur.”¹³¹⁸

¹³¹⁵ İhya, 4/ 447.

¹³¹⁶ El-Tefekkur mine'l-Müşahedeti ile's-Şuhûd, s. 39.

¹³¹⁷ İhya, 1/ 103.

¹³¹⁸ İsra: 44.



Kaynakça

Kur'an-ı Kerim.

Nehcü'l-Belağa.

Abd, Abdullatif Muhammed. *Derasatu fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*. Kahire, Mektebetu'n-Nihzeti'l-Misriyye, 1398/ 1478.

Abdurrezzak, Ebu Bekir. *Fi Sohbetu'l-Gazzâlî*. Kahire, Daru'l-Kavmiyye, tarihsiz.

Abud, Abdulgani. *el-Fikru't-Terbevî inde'l-Gazzâlî kema yebdu min Risaletuh (Eyyuhe'l-Veled)*. 1. Baskı: Kahire, Daru'l-Fikri'l-Arabî, 1982.

Ahmedî, Ahmed. *Usul ve Reveşha-yi Terbiyet-i İslamî*. 3. Baskı: Tahran, Müessese-i İntişarat-ı Cihad-ı Danışgahî, 1372 yaz dönemi.

Akil, Fahir. *Mealimu't-Terbiye*. 5. Baskı: Beyrut, Daru'l-İlm li'l-Melayin, 1983.

Ali, Said İsmail. "el-Eb'adu't-Terbeviyeti li'l-Emri bi'l-Maruf ve Nehy-i ani'l-Münker." *Menaru'l-İslam*. Adedu's-Samin, Sünnetu'l-Aşere, Şaban 1045/ Mayıs 1985.

Ali, Said İsmail. *İtcahatu'l-Fikru't-Terbeviyyu'l-İslamî*. 1. Baskı: Kahire, Daru'l-Fikru'l-Arabî, 1412/ 1991.

Amedî, Abdulvahid. *Gureru'l-Hikem ve Durru'l-Kelem*. Muhammed Ali Ensarî Kummi çevirisi ve çalışması. Tahran, 1337.

Amirî Nişaburî, Muhammed bin Yusuf. *Saadetu ve'l-Es'ad fi Siretu'l-İnsaniyye*. Müçteba Minuyî çalışması. Tahran, Danışgah-ı Tahran, 1336.

Amulî, Muhammed Hasan Hurr. *Vesailu's-Şia ila Tahsilu Mesailu's-Şeria*. Müessese-i Âlu'l-Beyt (a.s) li'İhyai't-Turas tahkiki. 3. Baskı: Kum, Müessese-i Âlu'l-Beyt (a.s) li'İhyai't-Turas, 1416/ 1374, 3 cilt.

- Amulî, Seyyid Haydar. *Camî'u'l-Esrar ve Menbeu'l-Envar*. Henry Corbin ve Osman İsmail Yahya tarafından tashih edilmiş ve mukaddime yazılmıştır. Tahran, İran ve Fransa Enstitüsü, İranoloji bölümü, 1347/ 1969.
- Amulî, Zeyneddin bin Ali (Şehid-i Sanî). *Minyetu'l-Murid fî Âdabu'l-Mufid ve'l-Mustefid*. Rıza Muhtarî tahkiki. 1. Baskı: Kum, Mektebu'l-İlamu'l-İslamî, 1409.
- Arcun, Muhammed Sâdık. *Ebu Hamid Gazzâlî*. Bağdat, Daru'l-Kavmiye, 1962.
- Aristoteles (Aristo). *Ahlâk-ı Nikumahus*. Seyyid Ebu'l-Kasım Purhüseynî. Tahran, Azer, 1369, 2 cilt.
- Aristoteles (Aristo). *Metafizik*. Şerafettin Horasanî-şeref çevirisi. 1. Baskı: Tahran, Hikmet, 1377 bahar dönemi.
- Aristoteles (Aristo). *Siyaset*. Hamit İnayet çevirisi. 4. Baskı: Tahran, İntişarat-ı Cibi, 1364.
- Aştıyanî, Seyyid Celaleddin. *Şerh-i Mukaddime-i Kayserî ber Fususu'l-Hikem*. 3. Baskı: Tahran, Emir Kebir, 1370.
- Attâr Nişaburî, Feridüddin. *Divan-ı Attâr*. Said Nefisî mukaddimesi ve tashihiyle. 3. Baskı: Tahran, Kitabhane-i Senâî, tarihsiz.
- Attâran, Muhammed. *Âra-i Mürebbiyan-i Bozorg-i Muselman Derbare-i Terbiyet-i Kudek*. 2. Baskı: Tahran, vezaret-i Amuzeş ve Pervereş- Defter-i Umur-i Komek Amuzeşi ve Kitabhaneha, 1368 Yaz dönemi.
- Augustine. *City of God*. Çev. Henry Bettenson, Londra, Penguin Books, 1979.
- Aynu'l-Kudat Hemedanî, Abdullah bin Muhammed. *Nameha-yi Aynu'l-Kudat Hemedanî*. Ali Naki Münzevî çalışması. Tahran, Mençehrî, Zevvar, Esatir, 1362, 2 cilt.
- Bahâî Lahicî. *Risale-i Nuriyye der Âlem-i Misal*. Seyyid Celaleddin Aştıyani tashihi ve mukaddimesiyle. 2. Baskı: Tahran, Emir Kebir, 1372 Yaz dönemi.
- Bâkırî, Hüsrev. "Terbiyet-i Hırfe der Bester-i Didgâh-ı İslâm". *Faslname-i Havza ve Danışgah*. 14.15. Sayılar, 1377 Bahar ve Yaz dönemi.
- Bâkırî, Hüsrev. *Nigahî Dubare bi Terbiyet-i İslamî*. Birinci baskı: Tahran, vezaret-i Amuzeş ve Pervereş, Defter-i Umur-i Komek Amuzeşi ve Kitaphaneha, 1368 Yaz dönemi.
- Baklanî, Muhammed bin Tayyib. *Temhidu'l-Evail ve Telhisu'd-Delail*. İmaduddin Ahmed Haydar. Beyrut, Müessesetu'l-Kutubi's-Sakafiye, 1414.
- Barzun, J.M., *Teacher in American*, Boston, 1945.
- Basil, Fektur Said. *Minhaccu'l-Bahs ani'l-Marifetu inde'l-Gazzâlî*. Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-Lubnaniye, tarihsiz.



- Bedevî, Abdurrahman. *Devre'l-Arab fî Tekvini Fikru'l-Avrubî*. Kuveyt-Beyrut, vekalet'e'l-Matbuat- Daru'l-Kalem, 1979.
- Bedevî, Abdurrahman. *Müellifetu'l-Gazzâlî*. 3. Baskı: Kuveyt, vekalet'e'l-Matbuat, 1977.
- Bedri, Malik. *Tefekkuri mine'l-Müşahedetü ile's-Şühud, Derasetu Nefsiyetü İslamiye*. 4. Baskı: Riyad, Daru'l-Alemiye li'l-Kitabi'l-İslamî, 1415/ 1995.
- Beheştî, Muhammed. *Deramedî ber Talim ve Terbiyet-i İslamî (2): Ehdafe Terbiyet ez Didgah-ı İslam*. Ali Rıza A'rafî gözetiminde. 1. Baskı, Tahran, Sazman-ı Mğtala ve Tedvin-i Kutub-i Ulum-i İnsanî-yi Danışgahha, 1376 Sonbahar dönemi.
- Belağî, Sadreddin. *Kasasu Kur'an*. 11. Baskı: Tahran, Emir Kebir, 1359.
- Belazurî, Ahmed bin Yahya bin Cabir. *Ensabu'l-Eşraf*. Süheyl Zekkar çalışması. Riyad, Zerkuli. 1. Baskı: Beyrut, Daru'l-Fikr, 1996, 13 cilt.
- Bergsen, Hanry. *Madde ve Yad*. Alikuli Beyanî çevirisi. 1. Baskı: Tahran, Defter-i Neşr-i Ferheng-i İslamî, 1375.
- Berizat, Abd Hafız Ahmed Alavî. *Nazariyetu't-Terbiyetu'l-Halifeti inde'l-İmam Gazzâlî*. Umman, Daru'l-Furkan, 1984.
- Bigge and Hunt. *Psychological Foundation of Education*, 2. Baskı, Harper and Row, Publishers 1980.
- Birces, Arif Müfdi. *Tevcihu'l-İslamî li'l-Neş'e fî Felsefetu'l-Gazzâlî*. 1. Baskı: Yer yok, Daru'l-Endülüs, 1401/ 1981.
- Boyges, M., *Essai de Chronoilogie des Oevres de la al-Ghazzali*, ed. M. Allard, Beyrut, 1959.
- Bozun, Hasan. *el-Marifetu inde'l-Gazzâlî: Nazariyetu't-Terbeviyeti't-Talimiye*. Beyrut, Müessesetu'l-İntişari'l-Arabî, 1977.
- Bukra, Abdu'd-Daim Ebu'l-Ata. *İtirafatu'l-Gazzâlî*. Kahire, Daru Nihzeti'l-Mısıriyye, 1971.
- Câhız, Amr bin Bahr. *el-Hayavân*. Abdusselam Muhammed Harun. Beyrut, Daru İhyai't-Turasil Arabî, 1388, 7 cilt.
- Câhız, Amr bin Bahr. *Resâil*. Derleyen Hasan Sendubî. 1. Baskı: Kahire, Mektebetu't-Ticariyetu'l-Kübra, 1933.
- Cami, Abdurrahman Ahmed. *Levami*. Hikmet Al-Aka tashihi. Tahran, Bonyad-ı İran, 1341.
- Cami, Abdurrahman Ahmed. *Nakdu'n-Nusus fî Şerhu Nakşu'l-Fusus*. William Chittick. Önsöz Seyyid Celaledin Aştıyanî. 2. Baskı: Tahran, Müessese-i Mütalaat ve Tahkikat-ı Ferhengî, 1370.

- Cemali, Muhammed Fazıl. *Felsefetu't-Terbiyyeti fi'l-Kur'an*. Beyrut, Şirketu'l-Alemiyyeti li'l-Kitab ve Daru'l-Kutub li'l-Benanî, 1980.
- Cevadî Âmulî, Abdullah. *Tahriru Temhidu'l-Kavaid*. Editör Hamid Parsa. 1. Baskı: Tahran, el-Zehra, 1372 Kış dönemi.
- Cevadî Âmulî, Abdullah. *Tebyin-i Berahin-i İspat-ı Huda Teâla Şanuh*. Kum, İsra, 1374.
- Chateau, Jean. *Mürebbiyan-ı Bozorg*. Golamhüseyin Şukuhî çevirisi. Tahran, Danışgah-ı Tahran, 1369.
- Cihanmehin, Şükrullah. *Terbiyet ve Ahlâk*. Tahran, Mead, 1370.
- Cürcanî, Ali bin Muhammed. *Şerhu'l-Mevakıf*. 1. Baskı: Kum, Şerifu'r-Rıza, 1412/1370, 8 cilt.
- Dahlullah, Eyüp. *Terbiyetu'l-İslamiye inde'l-İmam Gazzâlî*. 1. Baskı: Beyrut, Mektebetu'l-Asriye, 1417/ 1996.
- Dairetu'l-Maarif-i Bozorg-i İslamî*. Kazım Musevî Becneverdi gözetiminde. Tahran, Merkez-i Dairetu'l-Maarif-i Bozorg-i İslamî, 1367-1379; 8 cilt.
- Danışname-i Cihan-ı İslam*. 1. Baskı: Tahran, Bonyad-ı Dairetu'l-Maarif-i İslamî, 1372.
- Defter-i Hemkari-yi Havza ve Danışgah. *Deramedî ber Talim ve Terbiyet-i İslamî (1): Felsefe-i Talim ve Terbiyet*. Ali Muhammed Kardan çalışması. 1. Baskı: Tahran, Sazman-ı Mütalaa ve Tedvin-i Kutub-u Ulum-i İnsanî, 1372.
- Descartes, R., *Discours de la Methode*, ed. Sociale, Paris, 1974.
- Descartes, Rene. *Goftar der Reveş-i Rah Borden-i Akl*. Muhammed Ali Furuğî çevirisi. Seyr-i Hikmet der Avrupa, 1. cilt zeylinde. Muhammed Ali Furuğî. Tahran, Zevvar, 1344.
- Descartes, Rene. *Taammûlat*. Ahmed Ahmedî çevirisi. 2. Baskı: Tahran, Merkez-i Neşr-i Danışgahî, 1369.
- Devanî, Celaleddin Ebu Abdullah Muhammed bin Esad bin Muhammed. *Enmevzecu'l-Ulum*. 1. Baskı: Meşhed, Mecmeu'l-Buhusi'l-İslamiye, 1411.
- Devanî, Celaleddin Ebu Abdullah Muhammed bin Esad bin Muhammed. *Tariku Terbiyeti'l-Evlad*. Seyyid Muhammed Bâkır Hüccetî çevirisi. 1. Baskı: Tahran, Bonyad-ı Kur'an, 1361 Bahar dönemi.
- Dewey, John. *Demokrasi ve Amuzeug ve Perverez*. Emir Hüseyin Aryanpur. Tahran, Kitabfuruşî-yi Tahran, 1341.
- Dewey, John. *Demokratiyye ve't-Terbiye*. Zekeriya Mikail çalışması. 2. Baskı: Kahire, Matbaatu'l-Cennetu't-Telif ve't-Tercüme ve'n-Neşr, 1373/ 1954.



- Diba, Süleyman. *Hakikatu fi Nazaru'l-Gazzâlî*. Kahire, Daru'l-Maarif, 1965.
- Ebu Hamid Gazzâlî. *el-Gazzâlî fi'z-Ziku'l-Muviye li Milade*. Kahire, 1962.
- Ebu'l-Hasan Abdulcabbar (Gazi Abdulcabbar). *el-Muğni fi Ebvabu't-Tevhid ve'l-Adl*. Abdulhalim Mahmud. Kahire, Daru'l-Misriyye, tarihsiz.
- el-Asım, Abdulemir. *el-Filozof el-Gazzâlî İadete Takvim lem Nehni li Münici Tatavvureti'r-Ruhî*. Beyrut, Daru'l-Endülüs, 1981.
- el-Babî, el-Halebî, Takiyuddin Abdulmelik bin Ebi'l-Meta. *Nizhetu'n-Nazirîn fi Ahbar ve Âsâru'l-Enbiya ve's-Salihîn*. Halid Abdurrahman Elak takdimiyle. Dimeşk, yayın yeri yok: 1412/ 1992.
- el-Ebraşî, Muhammed Atiye. *Terbiyetu'l-İslamiye ve Felasefetha*. 1. Baskı: Kahire, Dar-ı İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şurekah, 1379/ 1969.
- el-Eflakî'l-Arifî, Şemseddin Ahmed. *Menakibu'l-Arifîn*. Tahsin Yazıcı. Tahran, Dunya-yı Kitap, 1362.
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali bin İsmail. *el-Ebanetu an Usulu'd-Diyane*. Abbas Sebağ çalışması. 1. Baskı: Beyrut, Daru'n-Nefais, 1414/ 1994.
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali bin İsmail. *Makalatu'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Muslimin*. Helmut Ritter'in tashihiyle. Yer yok, yayınevi yok, 1382.
- el-İhvanî, Ahmed Fuad. *Terbiyetu fi'l-İslam*. Kahire, Daru'l-Maarif, 1980.
- Emiru'l-Muminin Ali (a.s). *Nehcu'l-Belağa*. Suphi Salih, 1. Baskı: Tahran, Daru'l-Usva, 1415.
- Fahr-i Razî, Muhammed bin Ömer. *el-Mebahisu'l-Maşrikiyye fi İlmu'l-İlahiyat ve't-Tabiiyyat*. Kum, Bîdar, 1411, 2 cilt.
- Fahr-i Razî, Muhammed bin Ömer. *Mealim-i Usulu'd-din*. Rauf Sa'd çalışması. Beyrut, Daru'l-Kitabî'l-Arabî, 1404/ 1994.
- Fahr-i Razî, Muhammed bin Ömer. *Nefs ve'r-Ruh u Şerh u Kuvahuma*. Muhammed Sağır Hasan Masumî. Tahran, yayıncı yok, 1406/ 1364.
- Fahr-i Razî, Muhammed bin Ömer. *Tefsiru'l-Kebir*. 3. Baskı: Beyrut, Dar-ı İhyai't-Turasi'l-Arabî, tarihsiz, 32 cilt.
- Fanî, Kamuran- Bahauddin Hürremşahî. *Ferheng-i Mevzuî-yi Kur'an-ı Mecid*. 2. Baskı: Tahran, el-Huda, 1369.
- Farabî, Ebu Nasr Muhammed bin Muhammed. *Endişehayi Ehl-i Medine-i Fazıla*. Seyyid Cafer Seccadî çevirisi ve şerhi. 2. Baskı: Tahran, Kitabhane-i Tahurî, 1401/ 1361/ 1982.
- Farabî, Ebu Nasr Muhammed bin Muhammed. *et-Tenbihu ala Tahsilu's-Saadet*. Cafer Al-i Yasin çalışması. 1. Baskı: Tahran, Hikmet, 1412/ 1371.

- Farabî, Ebu Nasr Muhammed bin Muhammed. *Fususul-Hikem*. Muhammed Hasan Al-i Yasin, Kum, Bîdar, 1405.
- Farabî, Ebu Nasr Muhammed bin Muhammed. *İhsau'l-Ulum*. Hüseyin Hadyucam. 2. Baskı: Tahran, İntişarat-ı İlmî ve Ferhengî, 1364.
- Farabî, Ebu Nasr Muhammed bin Muhammed. *Siyaset-i Medine*. Seyyid Cafer Seccadî çevirisi. 2. Baskı: Tahran, vezaret-i Ferheng ve İrşad-ı İslamî, Bahar 1371.
- Farebî, Abdullatif. *Mucem-i Ulumi't-Terbiyeti Mustelihatul-Beyda Guciya ve'l-Didaktik*. 1. Baskı: Yer yok, Daru'l-Hitabî, 1994, 3 cilt.
- Faulkier, Paul. *Felsefe-i Umumî ya Mabaadu't-Tabiat*. Yahya Mehdevî çevirisi. 4. Baskı: Tahran, Danışgah-ı Tahran, 1370.
- Ferhan, Muhammed Culub. *Derasatı fî Felsefetu't-Terbiye*. Muvassal, Camiatu'l-Vasl, tarihsiz.
- Fermehinî Ferahanî, Muhsin. *Ferheng-i Tevsifi-yi Ulum-i Terbiyetî*, 1. Baskı: Tahran, Esrar-ı Danış, 1379.
- Feyz Kâşânî, Molla Hüseyin. *Külliyat-ı Feyz-i Kâşânî*. Mustafa Feyz-i Kâşânî çalışması. 1. Baskı: Tahran, Usve, 1371.
- Feyz Kâşânî, Molla Hüseyin. *Uşulu'l-Maarif*. Seyyid Celaledin Aşitiyanî tashihi ve mukaddimesiyle. 2. Baskı: Kum, Defter-i Tebligat-ı İslamî, 1362.
- Finks, Philip. *Felsefetu't-Terbiye*. Muhammed Lebîb Necihî çevirisi. Kahire, Daru'n-Nihzetu'l-Arabiye, 1965.
- Firdevsî, Ebu'l-Kasım. *Şahname*. 3. Baskı: Tahran, İntişarat ve Amuzeş-i İnkılab-ı İslamî, 1369, 4 cilt.
- Forestier, Jean. *Buhran der Danışgah*. Ali Ekber Kismayî çalışması. 1. Baskı: Tahran, Şirket-i Sehami-yi İntişar, 1363.
- Furuğî, Muhammed Ali. *Seyr-i Hikmet der Avrupa*. Tahran, Zevvar, 1344, 2 cilt.
- Galip, Mustafa. *Gazzâlî*. Beyrut, Mektebetu'l-Hilal, 1979.
- Garip, Memun. *Hüccetu'l-İslam el-İmamu'l-Gazzâlî*. Beyrut- Kahire, Merkezu'l-Kitab ve'n-Neşr, 1417.
- Gazi Abdulcabbar Hemedanî. *Şerh-i Uşulu'l-Hamse*. Abdulkerim Osman tahkiki. 3. Baskı: Kahire, Mektebetu vehbe, 1988.
- Gazi, Ahmed Arafat. *Fikru't-Terbevî inde'l-Mütekellimini'l-Muslimîn ve Devre fî Benai'l-Ferd ve'l-Müçteme*. Kahire, Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Amme li'l-Kitab, 1996.



- Gazi, Ahmed Arafat. *Terbiyetu ve's-Siyaseti inde Ebi Hamid el-Gazzâlî*. Kahire, Dar-ı Kuba, 2000.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed. *el-Ucubetu'l-Gazzâlîyye fi'l-Mesailu'l-Uhreviyye (Maznunu's-Sağır)*. 1. Baskı: Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414/ 1994.
- Gazzâlî, *İhya-i Ulumu'd-din*. Beyrut, Daru'l-Marife, tarihsiz, 4 cilt.
- Gazzâlî, *İhya-i Ulumu'd-din*. Mueyyiduddin Harezmi çevirisi. 2. Baskı: Tahran, İntişarat-ı İlmî ve Ferhengî, 1364, 4 cilt.
- Gazzâlî, *el-Edebu fi'd-Din*. 1. Baskı: Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1409/ 1988.
- Gazzâlî, *el-Erbain*. Burhaneddin Hamdi çevirisi. 2. Baskı: Tahran, İttılaat, 1368.
- Gazzâlî, *el-Erbain fi Usulu'd-din*. Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1409.
- Gazzâlî, *el-İktisat fi'l-İtikat*. Beyrut, Daru'l-Hilal, 1421.
- Gazzâlî, *el-Camu'l-Avam an İlmu'l-Kelam*. 1. Baskı: Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414/ 1994.
- Gazzâlî, *el-İmla fi İşkalatu'l-İhya*. Beyrut, Daru'l-Marife, tarihsiz.
- Gazzâlî, *Bidayetu'l-Hidaye*. Ahmed Şemsettin haşiyesiyle. 1. Baskı: Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1409/ 1988.
- Gazzâlî, *Tehafetu'l-Felasefe*. Macid Fahri çalışması. 4. Baskı: Beyrut, Daru'l-Maşrik, 1990.
- Gazzâlî, *Tehafetu'l-Felasefe ya Tenakuzguyi-yi Feylesofan*. Ali Asğar Halebî çevirisi. 2. Baskı: Tahran, Zevvar, 1363.
- Gazzâlî, *Cevahiru'l-Kuran*. Mütercim bilinmiyor. Hüseyin Hidirvecem çalışması. 3. Baskı: Tahran, İttılaat, 1365.
- Gazzâlî, *el-Hikmetu fi Mahlukatullah azze ve celle*. 1. Baskı: Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414/ 1994.
- Gazzâlî, *Hudamuz-i Hikmet- Meşşa*. Muhammed Hazailî çevirisi. 2. Baskı: Tahran, Emir Kebir, 1363.
- Gazzâlî, *Dürretu'l-Fahire fi Keş-i Ulumu'l-Ahire*. 1. Baskı: Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1409/ 1988.
- Gazzâlî, *Risaletu'l-Ledünniye*. 1. Baskı: Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414/ 1994.
- Gazzâlî, *Ravzatu't-Talibîn ve uddetu's-Salikîn*. 1. Baskı: Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414/ 1994.
- Gazzâlî, *Şek ve Şinaht (el-Münkız mine'd-Dalal)*. Sâdık Ayinevend çevirisi. 2. Baskı: Tahran, Emir Kebir, 1362.

- Gazzâlî, *Ferzendname*. Abbas İkbal çalışması. 2. Baskı: Tahran, Emir Kebir, 1362.
- Gazzâlî, *Faysalu't-Tefrika*. 1. Baskı: Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414/1994.
- Gazzâlî, *Kıstasu'l-Mustakim*. 1. Baskı: Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414/1994.
- Gazzâlî, *Kavaidu'l-Aşere*. 1. Baskı: Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1409/ 1988.
- Gazzâlî, *Kimya-yı Saadet*. Hüseyin Hidivcem çalışması. 2. Baskı: Tahran, İntişarat-ı İlmî ve Ferhengî, 1368, 2 cilt.
- Gazzâlî, *Mehekkû'n-Nazar*. Refiku'l-Acem tahkiki. Beyrut, Daru'l-Kifru'l-Lubnanî, 1994.
- Gazzâlî, *el-Mustesfa fi İlmu'l-Usul*. Mısır, Matbaatu'l-Emiriyye, 1322, 2 cilt.
- Gazzâlî, *Mışkâtul-Envar*. Ebu'l-Ala Afîf çalışması. Kahire, Daru'l-Kavmiye, 1383/1964.
- Gazzâlî, *el-Maznunu'n-bihi ala Gayriehlul*. 1. Baskı: Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414/ 1994.
- Gazzâlî, *Mearicu'l-Kuds fi Medaricu Marifetu'n-Nefs*. 1. Baskı: Dimeşk, Daru'l-Elbab, 1419/ 1998.
- Gazzâlî, *Mearicu's-Sâlikîn*. 1. Baskı: Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414/1994.
- Gazzâlî, *Miyaru'l-İlm fi Fennu'l-Mantık*. 1. Baskı: Beyrut, Dar u Mektebetu'l-Hilal, 1993.
- Gazzâlî, *Mekasidu'l-Felasefe*. Süleyman Dünya tahkiki. Kahire, Daru'l-Maarif, 1961.
- Gazzâlî, *Mekâtib-i Farsi-yi Gazzâlî*. Abbas İkbal tashihiyle. 2. Baskı: Tahran, Emir Kebir, 1362.
- Gazzâlî, *(el-Maksadu'l-Usna) Fi Şerh-i Esmau'l-Hüsna*. 1. Baskı: Bağdat, el-Mektebetu'l-Hadise, 1990.
- Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-Dalal*. Ahmed Şemseddin çalışması. 1. Baskı: Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1409/ 1988.
- Gazzâlî, *Minhaccu'l-Abidin*. Muhammed bin Abdulcabbar Sadî Savi çevirisi. 1. Baskı: Tahran, Emir Kebir, 1365.
- Gazzâlî, *Minhaccu'l-Arifin*. 1. Baskı: Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414/1994.



- Gazzâlî, *Mizanu'l-Amel (Terazuyi Kirdar)*. Süleyman Dünya tashihi. Ali Ekber Kismayî çevirisi. 1. Baskı: Tahran, Suruş, 1374.
- Gazzâlî, *Nasihatü'l-Muluk*. Celaleddin Hümayî tashihi. 4. Baskı: Tahran, Neşr-i Hüma, 1367.
- Gazzâlî, *Nur ve Zulmet*. Mişkâtü'l-Envar'ın çevirisi. Çev. Zeynuddin Kiyayî Nejad. 1. Baskı: Tahran, Şirket-i Sehami-yi İntişar, 1363.
- Gazzâlî, Muhammed. *Halku'l-Muslim*. İskenderiye, Daru'd-Davet, 1988.
- Gilson, Etienne. *Nakd-i Tefekkur-i Felsefî-yi Garb*. Ahmed Ahmedî çevirisi. 3. Baskı: Tahran: Hikmet, Ramazan 1402.
- Goldziher, I., *The Zahiris*, Leiden, 1971.
- Grunebaum, Von. *L'Islam, Medieval*, 1962.
- Gulduziyan, İrec. *Hukuk-u Cezayı Umumi-yi İran*. Tahran, Danışgah-ı Tahran, 1369.
- Gülşenî, Mehdi. *Kur'an ve Ulum-u Tabiat*. 1. Baskı: Tahran, Neşr-i Mutahhar, 1375.
- Gülşenî, Mehdi. *Tahlili ez Didgahha-yi Felsefî-yi Fizikdanan-ı Muasır*. 1. Baskı: Tahran, Emir Kebir, 1369.
- Hacı Halife, Mustafa bin Abdullah. *Keşfu'z-Zünun an Esamiyu'l-Kutub ve'l-Fünun*. Beyrut, Daru'l-Fikr, 1402, 6 cilt.
- Hafız, Hâce Şemseddin. *Divan*. Kasım Gani ve Muhammed Kazvinî tashihiyle. Tahran, Zevvar.
- Hairî Yezdî, Mehdi. *Kavuşhayi Akl-i Nazarî*. 2. Baskı: Tahran, Emir Kebir, 1361.
- Hakkı Bursevî, İsmail. *Tefsir-i Ruhü'l-Beyan*. 7. Baskı: Beyrut, Dar-ı İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1405/ 1985, 10 cilt.
- Hansarî, Muhammed. *Devre-i Muhtasar-ı Mantık-ı Sûrî*. Tahran, Danışgah-ı Tahran, Urdibeheşt, 1360.
- Hasan el-Müeyyidi, Muhibuddin bin Muhammed bin Mansur. *Levamiu'l-Envar fi Cevamiu'l-Ulum*. Cidde, Mektebetu't-Turasi'l-İslamî, 1414/ 1993.
- Hasanzade Amulî, Hasan. *İnnehu'l-Hak*. 1. Baskı: Kum, Kıyam, 1373.
- Hatib, İlmuddin Abdurrahman. *el-Ehdafu't-Terbiyyeti Tasnifha ve Tehdidha Sulukî*. 1. Baskı: Kuveyt, Mektebetu'l-Felah, 1408/ 1988.
- Hatib, Muhammed Şehat. *Usuli't-Terbiyetu'l-İslamiye*. 1. Baskı: Riyad, Daru'l-Herici, 1415.

- Heitler, Walter. *Huda ve İlim*. Ali Ekber Kismayî çevirisi. 1. Baskı: Tahran, Bisset, 1364.
- Hekim, Sabit Kâmil. *Fi Usulî't-Terbiye*. Kahire, Mektebetu'l-Encelu'l-Mısriyye, 1997.
- Hekimî, Muhammed Rıza. *Danış-ı Müslimin*. Tahran, Defter-i Neşr-i Ferheng-i İslamî, 1364.
- Hekimî, Muhammed Rıza. *el-Hayat*. Beyrut, Daru'l-İslamiye, 1409-1411, 6 cilt.
- Hemdan, Nezir. *Fi Turasi't-Terbevî, Derasat-ı Talimiyetu't-Turasiye*. 1. Baskı: Dimeşk, Daru'l-Mamun li't-Turas, 1409/ 1989.
- Hubert, Rene. *Usulu't-Terbiyetu'l-Amme*. Abdullah Abduldaim çevirisi. Beyrut, Daru'l-İlm li'l-Melayin, 1983.
- Humeynî, Ruhullah. *Çehel Hadis*. 23. Baskı: Tahran, Müessese-i Tanzim ve Neşr-i Âsâr-i İmam Humeynî (r.a), 1380 Yaz dönemi.
- Huri Şertuni Lubnanî, Said. *Egreb el-Mevaridu fi Feshu'l-Arabiyye ve's-Şevavid*. Kum, Menşurat-ı Mektebeti Ayetullah el-Uzma Mar'aşî Necefî, 1403, 3 cilt.
- Huşyar, Muhammed Bâkır. *Usul-i Amuzeş ve Pervereş*. 1. Cilt, Tahran, Danışgah-ı Tahran, 1327.
- Hüccetî, Seyyid Muhammed Bâkır. *Çehardeh Megale ve Gofar*. 1. Baskı: Tahran, Bonyad-ı Kur'an, 1361 Bahar dönemi.
- Hüccetî, Seyyid Muhammed Bâkır. *İslam ve Talim ve Terbiyet*. 14. Baskı: Tahran, Defter-i Neşr-i Ferheng-i İslamî, 1368 Yaz dönemi, 2 cilt.
- Hümayî, Celaleddin. *Gazzâlinâme*. 3. Baskı: Tahran, Neşr-i Hüma, 1368.
- Hürremşahî, Bahaeddin. *Cihan Gayb ve Gayb-ı Cihan (Se Makale der İlm-i Kelam-ı Cedid)*. 1. Baskı: Tahran, Keyhan, 1365 Yaz dönemi.
- Hüseyin, Emin. *el-Gazzâlî*. Bağdat, 1963.
- Hüseynî Serderî, Seyyid Ali Ekber. *Mebahisî Çend Piraun-i Mebani-yi Talim ve Terbiyet-i İslamî*. 2. Baskı: Tahran, Defter-i Neşr-i Ferheng-i İslamî, 1364 Bahar dönemi.
- İbn Asakir, Ali bin Hasan. *Tebyinu Kezbu'l-Mufterî fima Nesb-i ile'l-İmam Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Beyrut, Daru'l-Ceyl, 1416.
- İbn Babeveyh el- Kummî, Muhammed bin Ali bin Hüseyin (Şeyh Saduk). *el-Hisal*. Ali Ekber Gaffarî. Kum, Merkez-i Menşuratu'l-İslamiyeti'l-Merbute-i bi Camiatu'l-Müderresin bi'l-Havzatu'l-İlmiye, 1403/ 1362.
- İbn Cema'e, Bedreddin Muhammed. *Tezkiretu's-Sami ve'l-Mütekellimu fi Edebu'l-Âlim ve'l-Müteallim*. (Münderic der: el-Fikru't-Terbevî inde İbn Cema'e.



Abdu'l-Emir Şemseddin araştırması, 1. Baskı: Beyrut, Şirketu'l-Alemyyetu'l-Kitab, 1990.)

- İbn Ebi'l-Hadid. *Şerh-i Nehcu'l-Belağa*. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim araştırması. 1. Baskı: Beyrut, Daru'l-Ceyl, 1407/ 1987. 10 cilt.
- İbn Ebi'r-Rebi, Ahmed bin Muhammed. *Süluku'l-Mâliki fi Tedbiru'l-Memâlik*. Hakka Hamid Abdullah Rebi, el-Kahire, Daru's-Şa'b, 1400/ 1980.
- İbn Haldun, Abdurrahman. *Mukaddime*. Muhammed Pervin Gunabadî çevirisi. 5. Baskı: Tahran, Şirket-i İntişarat-ı İlmî ve Ferhengî, 1366, 2 cilt.
- İbn Haldun, Abdurrahman. *Mukaddime*. Tahran, İstiklal, 1410.
- İbn Halkan, Ahmed bin Muhammed. *Vefiyatu'l-A'yan ve Ahbaru Ebnau'z-Zaman*. İhsas Abbas. Kum, Şerifu'r-Râzî, 1367.
- İbn Hanbel, Ahmed. *Müsned*. Beyrut, Dar-ı Sadır, tarihsiz, altı cilt.
- İbn Hazm Endülüfî, Ali bin Ahmed. *el-Faslu fi'l-Milelu ve'l-İhva-u ve'n-Nahl*. Muhammed İbrahim Nasr, Abdurrahman Gumeyre araştırması. Beyrut, Daru'l-Ceyl, Tarih yok, 5 cilt.
- İbn Hazm Endülüfî, Ali bin Ahmed. *Meratibu'l-Ulum*. İhsas Abbas araştırması. Muhammed Ali Haksarî. 1. Baskı: Meşhed, Bonyad-ı Pejuheşha-yi İslamî, 1369.
- İbn Kayyum Cevziye, Şemseddin Ebu Abdullah Muhammed bin Ebu Bekir bin Eyyub Zerî Dimeşkî. *Tuhfetu'l-vedud bi Ahkami'l-Mevlud*. Abdolvahhab Elcâbî. 1. Baskı: Beyrut, Daru'l-Beşairu'l-İslamiye, 1409/ 1989.
- İbn Kayyum Cevziye, Şemseddin Ebu Abdullah Muhammed bin Ebu Bekir bin Eyyub Zerî Dimeşkî. *Er-Ruh*. Yersiz, Daru'l-Hadis, 1410.
- İbn Kesîr, Ebi'l-Feda. *el-Bidayetu ve'n-Nihaye*. Ahmed Ebu Mülhem çalışması. Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, tarihsiz, sekiz cilt.
- İbn Mace, Muhammed bin Yezid. *Sünen*. Muhammed Fuad Abdalbaki çalışması. Beyrut, Dar-ı İhyai't-Turasi'l-Arabî, tarihsiz.
- İbn Sa'd. *Tabakatu'l-Kübra*. Beyrut, Dar-ı Sadır, tarihsiz, 9 cilt.
- İbn Sahnûn, Muhammed. *Âdabu'l-Muallimin*. Hasan Hasanî Abdolvahhab. el-Cezayir, Şirketu'l-Vataniye, 1981.
- İbn Sinâ, Hüseyin bin Abdullah. *el-İşaratu ve't-Tenbihat*. Tahran, Defter-i Neşr-i Kitap, 1403/ 1361.
- İbn Sinâ, Hüseyin bin Abdullah. *Eş-Şifa*. Kahire, el-Hey'etu'l-Amme li Şuuni'l-Metabiu'l-Emiriye, 1380/ 1960.

- İbn Sînâ, Hüseyin bin Abdullah. *Risaletu'n-Nefs*. Musa Amid mukaddimesiyle. Tahran, Encümen-i Asar-ı Millî, 1331/ 1371.
- İbn Sînâ, Hüseyin bin Abdullah. *Talikat*. Abdurrahman Bedevî çalışması. Kum, Mektebu'l-İlamu'l-İslamî, Şaban 1404.
- İbn Sînâ, Hüseyin bin Abdullah. *Tedabiru'l-Menâzil*. Cafer Nakdî'nin haşiyesiyle. Bağdat, 1347/ 1929.
- İbn Zekeriya, Yahya bin Adiy bin Hamid. *Tehzibu'l-Ahlâk*. Seyyid Muhammed Damadî çalışması. 2. Baskı: Tahran, Müessesesi-i Mütalaat-ı Tahkikat-ı Ferhengî, 1371.
- İbnu'l-Arabî el-Meafirî el-İşbili, Ebu Bekir Muhammed bin Abdullah. *Kanunu't-Te'vil*. Muhammed Süleymanî çalışması. 3. Baskı: Beyrut, Daru't-Turasi'l-Arabî, 1990.
- İbnu'l-Arabî, Muhyiddin. *Fususul-Hikem*. Ebu'l-Ala Afifî şerhi. Tahran, el-Zehra, 1370.
- İbnu'l-Arabî, Muhyiddin. *Futuhatu'l-Mekkiyye*. Beyrut, Dar-ı Sadır, tarihsiz, 4 cilt.
- İbnu'l-Arabî, Muhyiddin. *İnşau'd-Devair*. Liden, Matbaatu Bril, 1336.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'Ferec Abdurrahman. *el-Muntazamu fi Tarihu'l-Muluk ve'l-Umem*. Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, 1412, 17 cilt.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'Ferec Abdurrahman. *Risaletu ila veledi (Risaletu fi'l-Bahsi ala Talibu'l-İlm)*. Amr Abdu'l-Mun'am araştırması. 1. Baskı: Kahire, Daru'l-İslam, 1412/ 1991.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'Ferec Abdurrahman. *Telbisu İblis*. Ali Rıza Zekavetî Karagözlü çevirisi. Tahran, Merkez-i Neşr-i Danışgahî, 1368.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'Ferec Abdurrahman. *Telbisu İblis*. Seyyidu'l-Arabî tahkiki. Beyrut, Müessesetu't-Tarihu'l-Arabî, tarihsiz.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'Ferec Abdurrahman. *Tıbbu'r-Ruhanî*. Mustafa Aşur tahkiki. Kahire, Mektebetu'l-Kur'an, tarihsiz.
- İbnu'l-Mukaffa, Abdullah bin Dadeviye. *el-Edebu's-Sağir ve'l-Edebu'l-Kebir*. Beyrut, Mektebeti Daru'l-Beyan, Müessesetu'l-Zeyn, tarihsiz.
- İbrahim Deynanî, "Nakd ve Berresi-yi Berhî ez Âsar ve Nizaret-i Ahmed Hamidüddin Kirmanî." (Evvelin) *Yadname-i Allâme Tabatabâi*. 1. Baskı: Tahran, Müessesesi-i Mütalaat ve Tahkikat-ı Ferhengî, Encümen-i İslamî-yi Hikmet ve Felsefe-i İran, tarihsiz.
- İbrahim Deynanî, Gulamhüseyin. *Mantık ve Marifet der Nazar-i Gazzâlî*. 1. Baskı: Tahran, Emir Kebir, 1370.



- İhvanu's-Safa. *Resa'lu İhvanu's-Safa ve Fulanu'l-vefa*. 1. Baskı: Kum, Merkez-i Neşr-Mektebu'l-İlamu'l-İslamî, 1405, 4 cilt.
- İkbal Lahurî, Muhammed. *Külliyat Eşar-ı Farisî İkbâl Lahurî*. Ahmed Suruş. 4. Baskı: Tahran, Kitabhane-yi Senaî, 1368.
- İlahi Kumşei, Muhyiddin Mehdî. *Hikmet-i İlahi-yi Âm ve Has*. 3. Baskı: Tahran, İslamî, tarihsiz, 2 cilt.
- İmam Ali bin Hüseyin (a.s). *Sahife-i Seccadiye*. Sadr Belağî çevirisi. Tahran, Hüseyniye-yi İrşad, tarihsiz.
- İmam Cafer bin Muhammed Sâdık (a.s). *Misbahu's-Şeria ve Miftahu'l-Hakika*. Hasan Mustafavî şerhi ve çevirisi. 1. Baskı: Tahran, kalem, 1363 Bahar dönemi.
- İncil-i Barnaba. Haydar Kulihan Kazlıbaş çevirisi. Seyyid Muhammed Talekanî mukaddimesiyle. Tahran, Defter-i Neşru'l-Kitab, 1362 Bahar dönemi.
- İzzetî, Ebu'l-Fazl. *Amuzeş ve Pervereş-i İslamî*. 3. Baskı: Tahran, Bi'set, Şehri-ver 1366.
- Jaspers, Carl. *Ağaz ve Encam-ı Tarih*. Muhammed Hasan Lütî çevirisi. 1. Baskı: Tahran, Harezmi, 1363.
- Kabusî, Ali bin Halef. *Risaletu'l-Mafsalatu'l-Ahvali'l-Müteallimîn ve'l-Muallimîn*. 1. Baskı: Kuveyt, vekaletu'l-Matbuat, 1977.
- Kamber, Mahmud. *Derasatu fî Usulu't-Terbiyeti'l-İslamiyye*. 4. Baskı: Duha, Daru's-Sakafe, 1415/ 1995.
- Kamber, Mahmud. *Derasatu Turasiye fî Terbiyeti'l-İslamiyye*. 1. Baskı: Duha, Daru's-Sakafe, 1414/ 1992, 3 cilt.
- Kamber, Yuhanna. *Gazzâlî*. 3. Cilt: Beyrut, Daru'l-Maşrık, 1968.
- Kant, Emmanuel. *Talim ve Terbiyet*. Gulamhüseyin Şukuhî çevirisi. Tahran, Danişkede-i Tahran, 1368.
- Karadi ku, Albaron. *Gazzâlî*. 3. Baskı: Beyrut, Müessesetu'l-Arabiyye li'l-Derasatu ve'n-Neşr, 1984.
- Kardan, Ali Muhammed. *Akaid-i Terbiyeti-yi Kerşen Steiner*. İlk sayı, 6. Yıl, Mecelle-i Danişkede-i Edebiyat-ı Danişgah-ı Tahran.
- Kardavî, Yusuf. *Keyfe Neteamul mea'l-Kur'ani'l-Azim*. 3. Baskı: Kahire, Daru's-Şuruk, 1421/ 2000.
- Kardavî, Yusuf. *Sima-yı Gazzâlî ez Menzer-i Muhalifan ve Muvafikan*. Ferzad Mirzayî çevirisi. 1. Baskı: Tahran, İhsan, 1378.

- Kardavî, Yusuf. *Şeyh Gazzâlî kema Arefetuh: Rihletu Nisf-i Karn*, Kahire, Daru's-Şuruf, 1420.
- Kasım, Mahmud. *Derasatu fî Felsefeti'l-İslamiyye*. Kahire, Daru'l-Maarif, 1967.
- Katibu'l-Bağdadî, Ebu'l-Ferec Kudame bin Cafer. *Nakdu'n-Nesr*. Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1307/ 1978.
- Kayyumî, Muhammed İbrahim. *İmamu'l-Gazzâlî ve Alakatu'l-Yakin bi'l-Akl*. 1. Baskı: Kahire, Mektebetu'l-Ancelu'l-Mısıriyye, 1976.
- Kâzımzade İranşehr, Hüseyin. *Usul-i Esasi-yi Fenn-i Terbiyet*. Ebulfazl Hazekî mukaddimesiyle. Tahran, İkbâl, 1357.
- Kazvinî, Alaaddin Emir Muhammed Mehdi. *Fikru't-Terbevî inde's-Şiatu'l-İmamiyye*. Kahire, Daru's-Sakafe, tarihsiz.
- Kazvinî, Zekerîyya bin Muhammed. *Âsâru'l-Bilad ve Ahbaru'l-Ubad*. Beyrut, Dar-ı Beyrut, 1404.
- Kelabadî, Ebu Bekir. *Taarrufu li Mezhebi Ehlu't-Tasavvuf*. Abdulhalim Muhammed tashihiyle. Kahire, 1380.
- Kerim, Muhammed Ahmed ve Muhammed Halkan Ravi. *Fi Usul-i Terbiye*. 1. Baskı: Kuveyt, Mektebetu'l-Felah, 1412/ 1992.
- Kuleynî, Muhammed bin Yakub. *Usul-u mine'l-Kafi*. Tahran, el-Mektebetu'l-İslamiye, 1288, 4 cilt.
- Kummî, Ali bin İbrahim bin Haşim. *Tefsiru'l-Kummî*. 1. Baskı: Beyrut, Daru's-Surur, 1411/ 1991. 2 cilt.
- Kunucî, Siddık Hasan. *Ebcedu'l-Ulum*. Abdalcabbar Zekar mukaddimesiyle. Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1307/ 1978.
- Kuşeyrî Nişaburî, Müslim bin Haccac. *Sahih-i Müslim*. Musa Şahin Laşin tashihiyle. 1. Baskı: Beyrut, Müessese-i İzzeddin, 1047/ 1987, 5 cilt.
- Kutubi Seyyid. *Fi Zilali'l-Kur'an*. 15. Baskı: Beyrut, Daru's-Şuruk, 1408/ 1988, 6 cilt.
- Lahicî, Şeyh Muhammed. *Mefatihul-İ'caz fî Şerh-i Gülşen-i Raz*. Keyvan Semî mukaddimesiyle. 6. Baskı: Tahran, Sadi, 1374.
- Lahicî, Şeyh Muhammed. *Şerh-i Risaletu'l-Meşair*. Seyyid Celaeddin Aştıyanî tashihi ve mukaddimesiyle. 3. Baskı: Kum, Mektebu'l-İlmi'l-İslamî, tarihsiz.
- Locke, John. *Some Thoughts Concerning Education*.
- Mahmud, Zeki Necib. *Cabir bin Hayyan*. Yer yok, Mektebetu Mısır, tarih yok.
- Mahmud, Zeki Necib. *Tecdidu'l-Fikru'l-Arabî*. Beyrut, Daru's-Şuruk, 1978.



- Makri, Ahmed bin Muhammed. *İzharu'r-Riyad*. Mustafa Sakka tahkiki. Kahire, İhyai't-Turasi'l-İslamî, 1358/ 1939.
- Maverdî, Ebu'l-Hasan. *Edebu'd-Dunya ve'd-Din*. Abdulali Sahibî çevirisi. 1. Baskı: Meşhed, Bonyad-ı Pejuheşhayi İslamî-yi Astan-ı Kuds-i Rezevî, 1372.
- Maverdî, Ebu'l-Hasan. *Edebu'd-Dunya ve'd-Din*. Mustafa Safa tashihi. Beyrut, Mejtebetu's-Sakafiyye, tarihsiz.
- Meclisî, Muhammed Bâkır. *Biharu'l-Envari'l-Camiatu li Durr-i Ahbari'l-Eimmetu'l-Athar*. 3. Baskı: Beyrut, Müessesetu'l-vefa, 1403/ 1983, 110 cilt.
- Medkur, Muhammed Salim. *Medhelu'l-Fıkhu'l-İslamî*. Kahire, yayıncı yok, 1386/ 1964.
- Meier, Frederick. *Tarih-i Endişeha-yi Terbiyetî*. Ali Asğar Feyyaz çevirisi. 1. Baskı: Tahran: Sazman-ı Mütalaa ve Tedvin-i Kutub-u Ulum-i İnsanî, 1374, 2 cilt.
- Merdudî, Ebu'l-A'la. *Mustilahatu'l-Erbaa fi'l-Kur'ani'l-Kerim*. Mısır, Daru't-Turasi'l-Arabî, tarihsiz.
- Mevla, Muhammed Ahmed Cad. *Kasas-ı Kur'an*. Mustafa Zamanî çevirisi. 21. Baskı: Kum, Fatımatu'z-Zehra, 1370.
- Miallard, Gaston. *Mana ve Hudud-i Ulum-i Terbiyetî*. Ali Muhammed Kardan çevirisi. Tahran, Danışgah-ı Tahran, 1270.
- Mirdamad. *Kabatat*. Mehdi Muhakkık çalışması. Tahran, Müessese-i Mütalaat-ı İslamî-yi Danışgah-ı McGill, Tahran şubesi, 1355.
- Misbah Yazdî, Muhammed Taki. *Maarif-i Kur'an*. Kum, Müessese-i Der Rah-ı Hak, 1373.
- Morisson, H.C., *Basic Principles in Education*, London, 1934.
- Mudir Şane'î, Kazım. "Mahall-i Kabr-i Gazzâlî." *Mecelle-i Danışkede-i İlahiyyat ve Maarif-i İslamî-yi Meşhed*. 8 ve 9. Sayı, 1352.
- Muğniye, Muhammed Cevad. *Tefsiru'l-Kâşif*. Beyrut. Daru'l-İlm li'l-Melayin, 1968/ 1990, 7 cilt.
- Muhrebî, Seyyid Muhammed Akil bin Ali. *Minhaccu'l-Felsefi inde'l-Gazzâlî ve Dekart li'l-Vusuli ile'l-Hakika*, Kahire, Daru'l-Hadis, 1405.
- Mukaddesî Hanbelî, Şemseddin Ebu Abdullah Muhammed bin Müflih. *Adabu's-Şer'iyye ve'l-Menhu'l-Mer'iyye*. Beyrut, Daru'l-İlil li'l-Cemi', 1972, 3 cilt.
- Muller, F.N., *Tarih-i Revanşinasi*. Ali Muhammed Kardan çevirisi. 1. Baskı: Tahran, Merkez-i Neşr-i Danışgahî, 1368, 2 cilt.

- Musahip, Gulamhüseyn. *Dairetu'l-Maarif-i Bozorg-i Farsî*. Tahran, Kitabha-yı Cibi, 1374.
- Mustemli-yi Buharî, Ebu İbrahim İsmail bin Muhammed. *Şerh-i Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*. Muhammed Ruşen çalışması. 1. Baskı: Tahran, Esatir, 1366, 6 cilt.
- Mutahharî, Murtaza. *Şerh-i Mebsut-u Manzume*. 2. Baskı: Tahran, Hikmet, 1370, 4 cilt.
- Mübarek, Zeki. *Ahlâku inde'l-Gazzâlî*. Kahire, Daru'l-Kitabu'l-Arabî, tarihsiz.
- Münşî, Ebu'l-Mualla Nasrullah. *Kelile ve Dimne*. Müçteba Minuyî Tahrânî, 12. Baskı: Tahran, Emir Kebir, 1373.
- Nakib, Abdurrahman. *Terbiyetu'l-İslamiye Risaletu ve Muyessere*. 1. Baskı: Kahire, Daru'l-Fikr, tarihsiz.
- Nakibzade Celâlî, Mir Abdulhüseyn. *Nigahî bi Felsefe-i Amuzeş ve Pervereş*. Tahran, Tehurî, 1368.
- Nasır, Muhammed. *el-Fikru't-Terbeviyu'l-Arabîyyi'l-İslamî*. 1. Baskı: Kuveyt, vekaletu'l-Matbuat, 1977.
- Nasrî, Abdullah. *Mebani-yi Cihanşinasî der Kur'an*. 1. Baskı: Tahran, Emir Kebir, 1373.
- Necatî, Muhammed Osman. *Derasatu Nefsaniyyetu inde'l-Ulemai'l-Muslimin*. 1. Baskı: Kahire, Daru's-Şuruk, 1414/ 1993.
- Neccar, Zağlul Ragıb. *İzmetu't-Talimi'l-Muasır ve Hululha el-İslamiyye*. 1. Baskı: Virginia, 1410/ 1990.
- Necihi, Muhammed Lebib. *Mukaddimetu fı Felsefetu't-Terbiyye*. 2. Baskı: Kahire, Mektebetu'l-Ancelu el-Mısıriyye, 1967.
- Nemrî Kurtubî, Yusuf. *Camiu'l-Beyan*. Abdurrahman Muhammed Osman çalışması. Medine, Mektebetu's-Selefiye, 1388/ 1968.
- Nerakî, Molla Ahmed. *Miracu's-Saadet*. 14. Baskı: Kum, Hicret, 1376.
- Nesefî, Şeyh Abdulaziz bin Muhammed. *Keşfu'l-Hakaik*. Ahmed Mehdevî Damgani çalışması. 2. Baskı: Tahran, Bongah-ı Tercüme ve Neşr-i Kitab, 1359.
- Neşretî, Hamza. *Hüccetu'l-İslam el-İmam Gazzâlî*. Yer yok, yayıncı yok, tarih yok.
- Neşşar, Ahmed Mustafa. "Nazariyetu'l-Marifeti inde'l-Gazzâlî Gabl-i Dekart". *Mecelletu'l-İstişrak*, 5. Sayı, 1991.
- Neşşar, Mustafa. "el-Gazzâlî ve Nazariyeti'l-Marifet". *Âlemu'l-Kifr*, 4. Sayı, 1999.



- Nuvî. *Âdâb-ı Ustad ve Danışcu der Talim-i Ulum-u İslamî*. Seyfullah Müderris Gürcî çevirisi. 1. Baskı: Senendec, Kürdistan, 1370.
- O'Connor, D.G., *An Introduction to the Philosophy of Education*, Routledge and Kegan, 1957.
- Osman, Abdülkerim. *Revanşınası ez Didgah-ı Gazzâlî ve Danışmendan-ı İslamî*. Seyyid Muhammed Bâkır Hüccetî çalışması. 6. Baskı: Tahran, Defter-i Neşr-i Ferheng-i İslamî, 1376 Kış dönemi, 2 cilt.
- Osman, Abdülkerim. *Siretu'l-Gazzâlî ve'l-Kavlî'l-Mütekaddimîn i fih*. Dimeşk.
- Ömer, Ahmed Ömer. *Minhaccu't-Terbeviyu'l-İslamî*. 1. Baskı: Dimeşk, Daru'l-Marife, 1416/ 1996.
- Palmade, G., *Les Methodes en Pedagogie*. Cou. Que sais-je? Ed. PU. F. Paris, 1991.
- Parrot, François, Dolan De Ron. *Mevsuatu İlmu'n-Nefs*. Fuad Şahin çalışması. 1. Baskı: Beyrut, Müşavirat-ı Avidan, 1997, 3 cilt.
- Peters, R.S., *Ethics and Education*, 1966.
- Puche, Victor. *Kudek ve Reveş-i Talim ve Terbiyet-i Kudekan*. Emirkuli Eminî çevirisi. İsfahan, İdare-i Maarif ve Evkaf-ı İsfahan, 1316.
- Purcevadî, Nasrullah. *Ru'yet-i Mah der Aseman*. 1. Baskı: Tahran, Merkez-i Neşr-i Danışgahî, 1375.
- Ragıb İsfahanî. *el-Müfredatu fi Garibu'l-Kur'an*. 1. Baskı: Tahran, Defter-i Neşru'l-Kitab, 1404.
- Ragıb İsfahanî. *Muhaziratu'l-Udeba ve Muhaviratu's-Şuara ve'l-Beleğa*. Kum, Mektebetu'l-Haydarî, 1416/ 1374, 4 cilt.
- Ragıb İsfahanî. *Tafsîlu'n-Neşatîn ve Tahsilu's-Saadeteyn*. Sa'd es-Sehmeranî. 1. Baskı: Beyrut, Daru'n-Nefais, 1408/ 1988.
- Ragıb İsfahanî. *Zariatu ila Mekarimu's-Şeria*. Taha Abdurrauf Sa'd çalışması. 1. Baskı: Kahire, Mektebetu'l-Külliyatu Ezheriyye, 1393/ 1973.
- Ravî, Faysal. *Tatavvuru'l-Fikru't-Terbeviyu'l-İslamî*. 1. Baskı: Kuveyt, Mektebetu'l-Felah, 1420/ 2000.
- Razî, Ebu Ali Ahmed bin Muhammed bin Yakub (Miskeveyh). *Tehzibu'l-Ahlâk ve Tathiru'l-A'rak*. Hasan Teyemmüm çalışması. 2. Baskı: Kum, Bidar, Ramazan 1400.
- Refîî Kazvinî, Ebu'l-Hasan. *Mecmua-yı Resâil ve Makalatu Felsefî*. Gulamhüseyn Rızanejad mukaddimesi ve tashihiyle. 1. Baskı: Tahran, el-Zehra, 1367.

- Reyşehrî, Muhammed. *el-İlm ve'l-Hikmeti fi'l-Kitab ve's-Sünne*. Araştırma: Daru'l-Hadis. 1. Baskı: Kum, Daru'l-Hadis, 1376.
- Reyyan, Bahaddin. *el-Gazzâlî ve Lemhat an el-Hayatu'l-Fikriyetu'l-İslamiye*. Mısır, 1958.
- Rıza, Muhammed Cevad. *el-Fikru't-Terbeviyu'l-İslamî: Mukaddimetu fi Usulehu el-İctimaiyye ve'l-Aklaniye*. Kahire, Daru'l-Fikru'l-Arabî, 1400/ 1980.
- Richler, Jack. *el-Hizaretu'l-Arabiyye*. Azim Abduf çevirisi. Ahmed Fuad el-İhvanî çalışması. Kahire, Daru'l-Misriyye, tarihsiz.
- Rosenthal, F., "Brief Communications", JAOS. 10 (1956).
- Sadıkî, Muhammed. *el-Furkan fi Tefsiru'l-Kur'an bi'l-Kur'an ve's-Sünne*. 1. Baskı: Beyrut, Müessesetu'l-vefa, 1405/ 1985. 3 cilt.
- Sadıkzade, Ali Rıza. "Mururî ber Mebanî, Usul ve Şivehayi Tehzib-i Ahlâk ez Nazar-i Gazzâlî ve Feyz." *Faslname-i Havza ve Danışgah*. 14 ve 15. Sayı, 1377 Bahar-Yaz dönemi.
- Sadi Şirazî, Şeyh Müslihuddin. *Bostan*. Muhammed Ali Furuğî tashihi. 5. Baskı: Tahran, Kaknüs, 1373 Sonbahar.
- Sadi Şirazî, Şeyh Müslihuddin. *Gülistan*. Muhammed Ali Furuğî tashihi. Tahran, Emir Kebir, 1357.
- Safedî, Safiyüddin Halil bin Eybek. *el-Vafi bi'l-vefiyyat*. 3. Baskı: Kisbadan, Daru'n-Neşr-i Ferantez Steiner, 1381.
- Salim, Mahmud Adluddin. *İnsan fi Felsefetu'l-Gazzâlî ve Tasavvuf*. Eşref Atıf Irakî. Medine-i Nasr, Daru'l-Fikru'l-Arabî, tarihsiz.
- Sebkî, Abdulvahhab bin Ali. *Tabakatu's-Şafiiyyetu'l-Kubra*. Mahmud Muhammed Tenahî ve Abdulfettah Muhammed Hulu tahkiki. Beyrut, Daru İhyai'l-Kutubu'l-Arabiyye, tarihsiz, 10 cilt.
- Sebzevarî, Mollahadi. *Resa'il-i Hekim Sebzevarî*. Seyyid Celaledin Aştıyanî tashihi ve mukaddimesiyle. 1. Baskı: Tahran, Usve, 1370.
- Semerkindî, Ebu Nasr bin Muhammed Mesud bin Ayyaş. *Tefsir*. Seyyid Haşim Resuli Mehellati tashihi. 1. Baskı: Tahran, el-Mektebetu'l-İlmiyyetu'l-İslamiyye, 1380 h.k., Mecdan.
- Senaî, Mahmud. *Azadî ve Terbiyet*. 4. Baskı: Tahran, Emir Kebir, 1356.
- Servet, Mansur. *Gencine-i Hikmet der Âsâr-ı Nizâmî*. 1. Baskı: Tahran, Emir Kebir, 1370.
- Siddık, İsa. *Mergedu'l-Gazzâlî*. Ali Asğar Hikmet çevirisi. Tahran, Encümen-i Âsâr-ı Millî, 1394 h./ 1974 m.



- Siyasi, Ali Ekber. *İlmu'n-Nefs-i ibn Sînâ ve Tatbik-i an ba Revanşinasi-yi Cedid*. Tahran, Danışgah-ı Tahran, 1333.
- Spinoza, Baruch. *Ahlâk*. Muhsin Cihangirî. 1. Baskı: Tahran, Merkez-i Neşr-i Danışgahî, 1364.
- Surur, Taha Abdalbaki. *el-Gazzâlî*. Kahire, 1955.
- Suyutî, Abdurrahman bin Ebu Bekir. *Mezher fî Ulumi'l-Lugat ve Envaiha*. Fuad Ali Mansur tashihi. Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418, 2 cilt.
- Sühreverdî, Şehabuddin Yahya. *Bostanu'l-Kulub*. (Mecmua-yı Musannifat-ı Şeyh İsrâk. 3. Cilt, Seyyid Hüseyin Nasr tashihi ve mukaddimesiyle.) 2. Baskı, Tahran, Müessesesi-i Mütalaat ve Tahkikat-ı Ferhengî, 1373.
- Sühreverdî, Şehabuddin Yahya. *Mecmua-yı Musannifat-ı Şeyh İsrâk*. Henry Corbin tashihi ve mukaddimesi, Hüseyin Nasr. Tahran, Müessesesi-i Mütalaat ve Tahkikat-ı Ferhengî, 1372, 3 cilt.
- Sühreverdî, Şehabuddin Yahya. *Safir-i Simurg*. (Mecmua-yı Musannifat-ı Şeyh İsrâk. 3. Cilt, Seyyid Hüseyin Nasr tashihi ve mukaddimesiyle.) 2. Baskı: Tahran, Müessesesi-i Mütalaat ve Tahkikat-ı Ferhengî, 1373.
- Sühreverdî, Şehabuddin Yahya. *Yezdan Şinaht*. (Mecmua-yı Musannifat-ı Şeyh İsrâk. 3. Cilt, Seyyid Hüseyin Nasr tashihi ve mukaddimesiyle.) 2. Baskı: Tahran, Müessesesi-i Mütalaat ve Tahkikat-ı Ferhengî, 1373.
- Şafîî, İbrahim Muhammed. *Minhaccu'l-Müderrişî min Manzur-i Cedid*. 1. Baskı: Riyad, Mektebetu'l-Abikan, 1417/ 1999.
- Şebusterî, Şeyh Mahmud. *Gülşen-i Raz*. Sabir Kirmanî çalışması. 1. Baskı: Tahran, Kitabhane-i Tehurî, 1361.
- Şebusterî, Şeyh Mahmud. *Mecmua-yı Âsâr-ı Şeyh Mahmud Şebusterî*. Samed Muvahhid çalışması. 2. Baskı: Tahran, Kitabhane-i Tehurî, 1371.
- Şebusterî, Şeyh Mahmud. *Saadetname*. (Mecmua-yı Âsâr-ı Şeyh Mahmud Şebusterî, Samed Muvahhid tashihi.) 1. Baskı: Tahran, Kitabhane-i Mutahharî, 1371.
- Şehla, George. *el-Vai't-Terbevî ve Müstakbelu'l-Biladu'l-Arabiyye*. Beyrut. Daru'l-İlm li'l-Melayin, 1978.
- Şehristanî, Muhammed bin Abdulkirim. *Milel ve Nihel*. Muhammed bin Fethullah Esed Bedran. Kahire, Mektebetu'l-Ancelu'l-Mısriyye, tarihsiz, 2 cilt.
- Şehrzurî, Şemseddin Muhammed. *Şerh-i Hikmetu'l-İsrâk*. Hüseyin Ziyâî Türbetî. 1. Baskı: Tahran, Müessesesi-i Mütalaat ve Tahkikat-ı Ferhengî, 1372.
- Şelebî, Ahmed. *Tarih-i Amuzeş der İslam*. Muhammed Hüseyin Sakit çevirisi. 1. Baskı: Tahran, Defter-i Neşr-i Ferheng-i İslamî, 1361 Kış.
- Şelebî, Ahmed. *Tarihu't-Terbiyeti İslamiye*. Beyrut, Daru'l-Keşşaf, 1954.

- Şemseddin, Abdu'l-Emir. *el-Fikru't-Terbevî inde İbn Cema*. 1. Baskı: Beyrut, Şirketu'l-Alemiyeti li'l-Kitab, 1990.
- Şemseddin, Abdu'l-Emir. *el-Kifru't-Terbevî inde'l-İmam Gazzâlî*. 1. Baskı: Beyrut, Şirketu'l-Alemiyeti li'l-Kitab, 1990.
- Şeriatî, Ali. *Felsefe-i Talim ve Terbiyet*. 5. Baskı: Tahran, Bi'set, tarihsiz.
- Şeriatmedarî, Ali. *Camia ve Talim ve Terbiyet*. 16. Baskı: Tahran, Emir Kebir, 1376.
- Şeriatmedarî, Ali. *Talim ve Terbiyet-i İslamî*. 12. Baskı: Tahran, Emir Kebir, 1375.
- Şeriatmedarî, Ali. *Usul-i Talim ve Terbiyet*. 8. Baskı: Tahran, Danışgah-ı Tahran, Âbân 1373.
- Şerif, M.M. *Tarih-i Felsefe der Cihan-ı İslam*. Nasrullah Purcevadî çevirisi. Tahran, Merkez-i Neşr-i Danışgahî, 4 cilt.
- Şeyh Bahaî, Muhammed bin Hüseyin. *Külliyat-ı Eş'ar ve Âsâr-ı Şeyh Bahaî*. Abdülhüseyin Cevahirî çalışması. Tahran, Kitabfuruşî-yi Mahmudî, tarihsiz.
- Şeyhu'l-Arz, Teysir. *Gazzâlî*. Beyrut, 1960.
- Şibr, Seyyid Abdullah. *Tefsir-i Kur'ani'l-Kerim*. 3. Baskı: Kum, Daru'l-Hicre, 1408.
- Şirazî Beyzavî, Nâsiruddin Abdullah Ömer bin Muhammed. *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Tevil (Tefsir-i Beyzavî)*. Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1408, 2 cilt.
- Şirazî, Kutbuddin. *Derretu't-Tac*. Seyyid Muhammed Meşkuh çalışması. 1. Baskı: Tahran, Hikmet, 1365.
- Şirazî, Sadreddin Muhammed (Molla Sadra). *İkazu'n-Naimîn*. Hasan Müeyyidi tashihi ve mukaddimesiyle. Tahran, vezaret-i Ferheng ve Amuzeş-i Âli, Encümen-i İslamî-yi Hikmet ve Felsefe-i İran, 1361.
- Şirazî, Sadreddin Muhammed (Molla Sadra). *Hikmetu'l-Mütealiyeti fi'l-Esfaru'l-Akliyetu'l-Erbaa*. 3. Baskı: Beyrut, Daru İhyai't-Turas, 1981, 10 cilt.
- Şirazî, Sadreddin Muhammed (Molla Sadra). *Mebde ve Mead*. Ahmed bin Muhammed Hüseyinî Erdekanî çevirisi. 1. Baskı: Tahran, Merkez-i Neşr-i Danışgahî, 1362.
- Şirazî, Sadreddin Muhammed (Molla Sadra). *Mefatihü'l-Gayb*. Muhammed Hâcevi tashihi. 1. Baskı: Tahran, Müessese-i Mütalaat ve Tahkikat-ı Ferhengî ve Encümen-i İslamî-yi Hikmet ve Felsefe-i İran, 1363.
- Şirazî, Sadreddin Muhammed (Molla Sadra). *Risale-i Se Asl bi İnzimam-ı Münteheb-i Mesnevî ve Rubaiyyat*. Hüseyin Nasr tashihi. Tahran, Mevla, 1360.



- Şirazî, Sadreddin Muhammed (Molla Sadra). *Şevahidu'r-Rububiye*. Seyyid Celaladdin Aştıyanî tashihi. Meşhed, Danışgah-ı Meşhed, 1346.
- Şirazî, Sadreddin Muhammed (Molla Sadra). *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim*. Muhammed Hâcevî tashihi. Kum, Bidar, 1361-1362, 7 cilt.
- Şukuhî, Golamhüseyin. *Mebanî ve Usul-i Amuzeş ve Pervereş*. 5. Baskı: Meşhed, Astan-ı Kuds-i Rezevî, 1372.
- Şukuhî, Golamhüseyin. *Talim ve Terbiyet ve Merahil-i An*. 13. Baskı: Meşhed, Astan-ı Kuds-i Rezevî, 1372.
- Şuya, İbn Hazigul. *Cevamiu'l-Ulum*. Yer yok, yayımevi yok, tarih yok.
- Tabatabâi, Seyyid Muhammed Hüseyin. *el-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'an*. Kum, Camiatu'l-Müdrrişin fi'l-Havzatu'l-İlmiyye, tarihsiz. 10 cilt.
- Tabatabâi, Seyyid Muhammed Hüseyin. *Nihayetu'l-Hikmet*. 13. Baskı: Kum, Müessese-i Neşru'l-İslamî, 1416.
- Tabatabâi, Seyyid Muhammed Hüseyin. *Usul-i Felsefe ve Reveş-i Realizm*. Şehid Murtaza Mutahharî dipnotuyla. Tahran, Sadra, Azer 1364, 4 cilt.
- Tabersî, Eminuddin Ebu Ali Fazl bin Hasan. *Tefsir-i Cevamiu'l-Cami*. Ebu'l-Kasım Kürcî tashihi. 1. Baskı: Tahran, Danışgah-ı Tahran, 1378, 4 cilt.
- Tahirî Irakî, Ahmed. "Taksimbandi-yi Ulum ez Nazar-i Gazzâlî." *Maarif*. 3. Sayı, Azer ve İsfend 1363.
- Tahtavî, Rufaî Rafî'. *Mürşidu'l-Emin li'l-Benati ve'l-Benin*. 1. Baskı: Beyrut, Müessesetu'l-Arabiyye li'l-Derasatu ve'n-Neşr, 1973, 4 cilt.
- Tamir, Arif. *Al-Gazzâlî-Falsafazi wa-ddin*, Riyed el-Reyyes Books, Londra, 1987.
- Taş Kübrazade, Mustafa. *Miftahu's-Saadet ve Misbahu's-Seyyadet*. Şaban Halife ve Velid Muhammed el-Avze. Kahire, Daru'l-Fikru'l-Arabî, 1413.
- Tehavenî, Muhammed Ali. *Mevsuatu Keşşafistilahatu'l-Fünun ve'l-Ulum*. Ali Duedec tahkiki, Abdullah Halidî çevirisi. Beyrut, Mektebetu Lübnan, 1996.
- Temimî Sem'anî, Abdulkерim. *Edebu'l-İmla ve'l-İstimla*. Said Muhammed Lilâm çalışması. Beyrut, Dar ve Mektebetu'l-Hilal, 1409.
- Tevhidî, Ebu Hayyan Ali bin Muhammed. *el-Emta ve'l-Muanese*. Ahmedemin şerhiyle. Kum, Şerifu'r-Razî, tarihsiz, 3 cilt.
- Tevhidî, Ebu Hayyan Ali bin Muhammed. *el-Mukabesat*. Tevfik Hüseyinî çalışması. 1. Baskı: Tahran, Merkez-i Neşr-i Danışgahî, 1366.
- Thomas, Edward. *Gazzâlî der Bağdad*. Zebihullah Mensurî çevirisi. Tahran, Zerin, 1363.

- Thomas, Henry. *Tarih-i Temeddün*. Abdulhüseyin Azrenk çevirisi. 1. Baskı: Tahrân, Keyhan, 1366 Bahar, 1368 Bahar dönemi, 2 cilt.
- Throndeike, E.L. and A.I. Gates, *Elementary Principles of Education*, New York, 1930.
- Tûsî, Hâce Nâsiruddin. *Âdâbu'l-Müteallimîn*. Muhammed Rıza Hüseyinî Celalî tahkiki. 1. Baskı: Şiraz, Mektebetu Medrese-i İmamı'l-Asr (a.f), 1414.
- Tûsî, Hâce Nâsiruddin. *Ahlâk-ı Nasırî*. Müçteba Minuyî ve Ali Rıza Haydarî tashihi. 3. Baskı: Harezmî, İsfend 1364.
- Tûsî, Hâce Nâsiruddin. *Keşfu'l-Murad Şerh-i Tecridu'l-İtikat*. Cemaleddin Hillî şerhi. Ebu'l-Hasan Şu'ranî çevirisi ve şerhi. 8. Baskı: Tahrân, Selamiye, Fer-verdin 1376.
- Velid, Ali bin Muhammed. *Tacu'l-Akaid ve Madenu'l-Fevaid*. Arif Tamer tahkiki, Beyrut, Müessese-i İzzeddin, 1403/ 1982.
- Watt, W. Montgomery. *The Raith and Practise of al-Ghazali*, Londra, 1953.
- Wensinck, A.J., *La Pense de Ghazzalî*, Paris, 1940.
- Yalçın, Mikdat. *Cevanibu't-Terbiyeti'l-İslamiyye*. 1. Baskı: Beyrut, Müessese-i Daru'r-Reyhani, 1986.
- Yalçın, Mikdat. *Yevakitu'l-Ulum ve'd-Dırrari'n-Nucum*. Muhammed Taki Danışpejuh tashihiyle. 2. Baskı: Tahrân, İttılaat, 1364.
- Yeni Ahit ve Eski Ahit.
- Zakruk, Mahmud Hamdi. *Minhaccu'l-Felsefi beyn-i Dekart ve Gazzâlî*. 1. Baskı: Kahire, Mektebetu'l-Ancelu, 1973.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed bin Ahmed bin Osman. *Seyr-i A'lamu'n-Nubela*. Beyrut, Müessese-i Risale, 1401- 1410.
- Zernûcî, Burhaneddin. *Âdâb-ı Feragiri-yi İlm (Talimu'l-Müteallim)*. Nimetullah Keşanî çevirisi. 1. Baskı: Zahidan, Sıddıkî, 1379.
- Zernûcî, Burhaneddin. *Talimu'l-Müteallimi Tarihi't-Taallüm*. 1. Baskı: Kuveyt, vekaletu'l-Matbuat, 1977.
- Zerrinkub, Abdulhüseyin. *Feraz ez Medrese*. Tahrân, Emir Kebir, 1369.
- Zerrinkub, Abdulhüseyin. *Karname-i İslam*. 3. Baskı: Tahrân, Emir Kebir, 1362.
- Zeruk, Abdullah Hasan. "Nazariyetu'l-Marifeti inde'l-Gazzâlî" *el-Muslimu'l-Muasır*. Sayı 48, Şevval 1407/ Haziran 1987.
- Zeyn, Semih Atf. *İmamı'l-Gazzâlî: Derasa ve Tahlil*. Beyrut, Şirketu'l-Alemiyye li'l-Kitab, 1408.



Zi'ver, Muhammed Şefik. *el-Fikru't-Terbevî inde'l-İlmevî*. 1. Baskı: Beyrut Dar-ı Kur'a, 1406/ 1986.

Zübeydî, Murtaza. *İthafu's-Sadetu'l-Muttakin bi Şerh-i Esrar-ı İhya-i Ulumu'd-din*. Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1409, 10 cilt.

(...), *Ghazali, La Raison et le Miracle*, Paris, maisonneuve, Larose, avec le concours de l-Unesco, 1987.



Behruz Refi'î

Müslüman Alimlerin Eğitim, Öğretim ve Temelleri Üzerine Görüşleri

3

Bu ciltte, Gazzâlî'nin eğitim ve öğretim ile ilgili görüşlerine yer ayrılmıştır.

Şüphesiz Gazzâlî, büyük mürebbilerden ve İslam dünyasının namlı eğitim araştırmacılarından biriydi. Onun eğitimle ilgili düşünceleri asırlarca İslam dünyasının eğitim kültürüne hâkimdi. Büyük eğitimciler, kendi eğitim yöntemlerinde ve bakışlarında onun eserlerinden ve düşüncelerinden ilham almışlardır.

Bu kitapta öncelikle Gazzâlî'nin hayatından ve eserlerinden bahsedilmiştir. Ardından Gazzâlî'nin eğitimle ilgili düşüncesi-nin felsefî temellerinin bir kısmına ve Gazzâlî'nin varlık, Tanrı, dünya ve insana dair yaklaşımına değinilmiştir. Daha sonra eğitimle ilgili etkenler konu edilmiş; eğitimde kalıtımın ve çevrenin rolüne değinilmiştir.

Yine Gazzâlî'nin eserlerinde eğitim yöntemlerinin tanınması ve sınıflandırılmasına işaret edilerek eserlerinde geçen beş yöntem ayrıntılarıyla işlenmiştir.



9 786059 982214



9 786059 982184

(Takım)

جامعة
المصطفى
العالمية
للتدريس والدراسات



Turkey Representation
Office of al-Mustafa
International University