Gazzâli'de Tanrı İnsan İlişkisinin Ahlaki Boyutu

Hasan AYIK*

Özet

Bu makalede, önce Tanrı insan ilişkisinin epistemolojik ve ahlaki boyutu ele alınmaktadır. Daha sonra bu ilişkiyi mümkün kılan Allah'ın sıfat ve isimleri karşısında İslam düşüncesinde ortaya çıkan epistemolojik ve ahlaki tavır karşılaştırılmaktadır. Allah insan ilişkisi çerçevesine ortaya çıkan söz konusu iki ilişki biçiminden biri olan ahlaki ilişki, Gazzâlî'nin, Allah'ın En Güzel İsimlerini yorumlama biçimi çerçevesinde değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ahlak, epistemoloji, Allah'ın en güzel isimleri, tasavvuf, Mutezile

Moral Dimension of the Relationship Between God and Man According to Gazzali

Abstrac

In this article, first, the epistemological and moral dimension of the relationship between God and man is discussed. Then, the epistemological and moral attitudes that emerged in Islamic thought against the adjectives and names of Allah, which make this relationship possible, are compared. One of these two forms of relationship, which emerges in the framework of God's human relationship, is the moral relationship, which is evaluated within the framework of Gazzâlî's interpretation of God's Most Beautiful Names.

Keywords: Morality, epistemology, God's most beautiful names, sufism, Mutezile

Giriş

Tanrı-insan ilişkisi, en genel kategoride ya inkâr etmek ya da inanmak şeklinde olmuştur. Ancak insan, Tanrı'yı inkâr ya da kabul etsin, O'nu tanımak, ne olduğunu ya da olmadığını bilmek istemiştir. Bir kısım insanlar Tanrı'larını mitolojiler ve hurafelerle anlatmış, onları muhayyileleri aracılığı ile tanımaya çalışmış; bir kısım insanlar ise Tanrılarını aklın ölçüleri içerisinde tanımaya çalışmışlardır.

Tanrı'yı metafizik bir varlık olarak görenler, O'nu bir töz (cevher) gibi rasyonel metafizik çerçevesinde değerlendirirken, aklı aştığını düşünenler, O'nu muhayyilenin ürünü olan hurafelerin dilinde anlamaya çalışmışlardır. Ancak insanlar, Tanrı ya da Tanrı'larını, ister metafizik bir unsur olarak görüp aklın

sınırları içerisinde tanımlamaya çalışsınlar isterse tamamen aklın sınırları dışında görerek muhayyilenin ürettiği hurafeler çerçevesinde tanısınlar, her iki durum da Tanrı ile insan arasında aşılmaz engeller oluşturmuştur. Sonuçta Tanrı ya insanlar tarafından teslim alınmış ya da sayıları artarak hayaller âleminde buharlaşıp gitmiştir. Kuşkusuz Tanrı'yı tanımanın bir başka yolu da O'nu, kendisini tanıttığı gibi tanımak; yani peygamberlerine gönderdiği kutsal kitaplar aracılığı ile tanımaktır. Ancak insanların Tanrı'yı kendi kutsal kitapları aracılığı ile tanıması da yine aklın aracılığı ile olmaktadır. Bu durumda ise Tanrı'nın niteliklerini (sıfat ve isimlerini) yorumlama biçiminde farklılıklar ortaya çıkmıştır.

İnsanların, Tanrılarını aklın sınırları içerisinde tanıma çabaları, O'nun varlığının ispatından sıfatlarına kadar birçok metafizik spekülasyonu da ortaya çıkarmıştır. Kuşkusuz bu metafizik düşünceler, bir yandan Tanrı'yı insan aklının kavrama alanı içerisine koyarak makul hale getirmişken diğer yandan O, insan aklı için bir nesne olarak kabul edilmiş, Tanrı-insan ilişkisi sınırlı, hesaplı, değerlerden yoksun mekanik bir hal almıştır.

Tanrı-insan ilişkisini muhayyile çerçevesinde değerlendirenler, Xenophanes'in deyimi ile kendilerinde bulunan kötü nitelikleri Tanrılarına yükleyerek onları en kötü niteliklerle donatılmış[1] güçlü birer masal kahramanına dönüştürmüşlerdir. Bunun en tipik örneğini Yunan mitolojisindeki Tanrı telakkisinde görebiliriz. Kadim Yunan muhayyilesi, Tanrılarını hem mutlak anlamda güçlü hem de en kötü niteliklerle donatılmış varlıklar olarak tasarlamış, onları hem kendi aralarında hem de insanlarla savaşan Tanrılar olarak tasavvur etmiştir. Söz konusu Tanrılar, ellerindeki mutlak güç ve kuşandıkları en kötü niteliklerle bulundukları her yeri kaosa sürüklemişlerdir. Öyle ki Yunan muhayyilesi, Tanrıların olduğu yerde sistem ve yasa değil sistemsizlik ve "kaos" olur demiş ve evrendeki kaosu kozmosa dönüştürmek için insan aklının devreye girmesi gerektiğini söylemiştir. Bu anlamda Kadim Yunan'da bilim ve felsefe, ancak Tanrılar dünyadan sürüldükten sonra başlayabilmiştir.[2]

Musevilik dininin kutsal kitabı Tevrat, Tanrı Yahova'yı tanıttığı gibi Hıristiyanlığın kutsal kitabı İncil teslis inancı çerçevesinde bir Tanrı telakkisi ortaya koymaktadır. Nihayet Müslümanlığın kutsal kitabı olan Kur'an, Tanrı'yı sıfat, isim ve fiilleri ile tanıtmaktadır. Ancak bu şekilde Tanrı'yı tanıma durumunda en önemli husus, söz konusu kutsal metinlerin "ne ölçüde Tanrı'nın vahyi olduğu" sorunudur. Kuşkusuz bizim meselemiz, var olan kutsal kitapların ne ölçüde vahiy olup olmadığını sorgulamak değildir. Ancak, söz konusu kutsal metinlerin her birinde ortaya konulan Tanrı telakkisinin ne anlama geldiğini, inananlar üzerinden okuyarak anlamak da mümkündür. Çünkü insan Tanrı'sı kadardır.

---

* Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü İslam Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim üyesi, hayik@ybu.edu.tr.

[1] Kamuran Birand, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, AÜİF Yayınlar, Ankara 1987, s. 17.

[2] Paul Nızan, *Eskiçağ Maddecileri*, Çev: Avşar Timuçin, Telos Yayınları, İstanbul, 1998, s. 22.

Örneğin Musevilik dini, tarihsel süreçte sadece Yahudi ırkına özgü din haline getirilmiş, buna bağlı olarak Tanrı Yahova da bir ırka özgü ilah olarak kabul edilmiş ve nitelikleri bu çerçevede belirlenmiştir. Bunun yanında Hristiyanlıkta Tanrı'yı tanıma çabası, daha çok O'nun sıfatları sorunu üzerinden ortaya konulmuş; bunun sonucunda oldukça kabarık bir rasyonel teoloji birikimi ortaya çıkmıştır. Bundan dolayı Hristiyanlığın bilimsel birikimi "Tanrı Bilim" anlamında teolojidir. İslam dininin kutsal kitabı olan Kur'an'da ise Allah'ın[3] nitelikleri ayrıntılı bir şekilde verilmiş; ayrıca bunlar İslam düşüncesi içerisinde sıfat, isim ve fiiller olarak tasnif edilmiştir. Ancak Müslümanların ilahlarını tanıma biçimleri, Allah'ın sıfat, isim ve fiillerinin nasıl yorumlandıklarına bağlı olarak farklılaşmaktadır.

Örneğin İslam dininde de Tanrı'nın nitelikleri üzerine yapılan, rasyonel teoloji niteliğinde yorumlar olduğu gibi, söz konusu sıfat ve isimleri literal anlamıyla olduğu gibi kabul edenler de mevcuttur. Allah'ın sıfat ve isimlerini birer bilgi unsuru olarak gören rasyonel yorumlar, Hıristiyanlıkta olduğu gibi oldukça kabarık bir rasyonel teoloji oluşturmuştur. Bunun yanında Allah'ın sıfat ve isimlerini hiçbir algısal işleme tabi tutmadan olduğu gibi kabul edenler de olmuştur.

Gazzâlî, Allah'ın sıfat ve isimlerini ahlaki tarzda yorumlayarak, İslam tarihi boyunca tartışılan sıfat ve isim meselesine farklı bir çözüm getirmeye çalışmıştır. Kanaatimizce Gazzâlî'nin söz konusu yorumu, Allah-insan ilişkisini daha canlı ve işlevsel bir konuma getirirken, Allah'a inanan insana, inandığı ilahın niteliklerinden pay alarak benlik ve şahsiyetini buna göre oluşturma imkânı da vermektedir.

Bu makalede bizim üzerinde duracağımız konu, Allah ile insan arasında kurulması mümkün olan ahlâkî ilişkinin, O'nun isim ve sıfatlarının ahlaki tarzda yorumlanmasıyla nasıl mümkün olabileceği meselesidir. Aslında Allah ile insan arasında kurulması muhtemel olan ahlâkî ilişki, bizzat peygamberlerin kurarak insanlığa örnek olarak bıraktığı ilişkidir. Ancak İslam tarihinin belli dönemlerinde ahlak ihmal edilince bu ilişki de ikincil plana atılmıştır.

İslam tasavvufunun, özellikle kuruluş döneminde ahlakı merkeze koyan tavrı nedeniyle söz konusu ilişkinin, genel hatları ile Tasavvuf geleneğinde kurulmaya çalışıldığını söylemek mümkündür. Gazzâlî de bu gelenek içerisinde Allah ile insan arasındaki ahlaki ilişkiyi, Allah'ın en güzel isimlerinin (Esmâü'l Hüsnâ'nın) yorumuyla ortaya koymaya çalışmıştır.

Bu makalede, Gazzâlî'nin "Allah'ın en güzel isimlerini yorumlama yönteminden hareketle, Allah ile insan arasında kurulması muhtemel ahlaki ilişkinin imkânı ele alınacaktır.

[3] Makalenin başından beri Tanrı ismini kullandık. Ancak İslam dini ve onun kutsal kitabı Kur'an'da söz konusu olan ilahtan bahsederken "Allah" ismini tercih ediyoruz. Çünkü Kur'an'da O, kendisine "Allah" ismini vermektedir.

Ahlak Temelli Allah-İnsan İlişkisi ve Allah'ın Ahlakı İle Ahlaklanma İmkânı

Gazzâlî'nin, Allah'ın en güzel isimlerine dayandırdığı ahlak temelli Allah-insan ilişkisini daha iyi anlayabilmek için epistemolojik temelli Allah-insan ilişkisini anlamak gerekmektedir. Ahlak temelli Allah-insan ilişkisinde temel noktalardan biri, yukarıda da belirttiğimiz gibi Allah'ı kendi kutsal kitabındaki nitelikleriyle olduğu gibi tanımak; ikincisi O'nun mükemmel niteliklerini ideal ahlaki modeller olarak ele almaktır. Epistemolojik temelli Allah-insan ilişkisinde ise Allah'ın sıfat ve isimleri birer bilgi konusu olarak ele alınmakta, aklın ilkeleri çerçevesinde kavranarak sınırlanmaktadır.

Allah ile insan arasındaki epistemolojik ilişkide amaç, O'nun isim ve sıfatlarını saf aklın ilkeleri çerçevesinde değerlendirerek, önce onları aynı cinsten olanlarla bir araya getirmek sonra da farklı özellikleriyle onlardan ayırarak belli bir tanıma ulaşmaktır. Örneğin "Allah, âlimdir", önermesi ile "İnsan âlimdir" önermesindeki "âlim" olma niteliği, hem eş sesli hem de eşanlamlı sözcüklerdir. Bu anlamda "âlim" niteliği, aynı anda hem Allah hem de insan için yüklem olduğunda, epistemolojik açıdan sorun olmaktadır. Çünkü bir nitelik, özdeş olmayan iki ayrı konuya aynı anda yüklem olamaz. Söz konusu nitelik, ya sadece Allah için ya da insan için söz konusu olabilir. Bunun için "Allah âlimdir." önermesindeki "âlim" niteliği ile "İnsan âlimdir." önermesindeki "âlim" niteliği iki ayrı özellik olarak birbirinden ayrılması gerekmektedir.

Mutezile, Allah'ın sıfatlarını rasyonel bir şekilde belirlemeye çalışarak, O'nu insana benzetmemek (antropomorfizmden kaçınmak) ve tevhidi bozabilecek bir anlayışa sapmamak için isim ve sıfatları ya Allah'a özgü kılmakta ya da selbi dil kullanarak, O'nun sıfat ve isimlerini insandaki benzerlerinden uzaklaştırmaktadır. Bu anlamda hayat, ilim, irade ve benzeri sıfatlar, aynı zamanda insanda da olabilecek niteliklerden olduğu için söz konusu sıfatlar selbi bir dille açıklanmaktadır. Yani, "Allah âlimdir", ancak insan gibi değildir; "Allah irade sahibidir" ancak O'nun iradesi insanın iradesi gibi değildir, ifadeleri ile Allah'ın sıfatları ile insandaki benzer nitelikler arasına belli bir sınır çizilmektedir.

Kuşkusuz bu sınır, epistemolojik ilişkinin gereği ve kaçınılmaz sonucudur. İnsan, metafizik bir konu olan Allah'ın zat ve sıfatlarını saf aklın ölçüleri içerisinde değerlendirmek istediğinde, yukarıda da belirttiğimiz gibi teşbih ve tecsîme düşmemek için böyle yapmak zorundadır. Ancak Kur'an ayetlerine baktığımızda Allah için söz konusu sıfatların insan için de kullanıldığını görmek mümkündür. Kur'an'da "Allah bilendir, işitendir, görendir, irade sahibidir, konuşandır, canlıdır" denilirken, insan için de aynı nitelikler kullanılmaktadır.

Kanaatimizce Kur'an ayetlerindeki ifadelerle İslam düşüncesindeki rasyonel tutum arasındaki çelişki, Allah'ın isim ve sıfatlarının sadece birer bilgi unsuru olarak değerlendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Allah ile insanların ortak niteliklerini epistemolojik açıdan ele aldığımızda Allah'ın sıfatlarını insandan ayrı

ve tamamen O'na özgü kabul ederek, tıkız bir tevhit anlayışına ulaşabiliriz. Ancak bu durum, insan ile Allah'ı iki ayrı epistemolojik alana koyarak aralarındaki ilişkiyi koparma noktasına doğru sürükleyebilir. Buna karşılık Allah'ın sıfatlarını insanda bulunan benzer niteliklerle özdeşleştirmek, Allah ile birlikte kadim olan varlıkların çoğalmasına (taaddüdü kudemâ), benzerlik ilişkisini kurmak antropomorfik Tanrı anlayışının ortaya çıkmasına neden olmaktadır ki her iki durum da tevhit inancını tehdit etmektedir.

İslam düşüncesi geleneğinde Meşşâî filozoflar ve Mutezile, Allah insan ilişkisini genel olarak epistemolojik temelde ele aldıkları için tevhit ilkesi gereği Allah'ın sıfatlarını O'na özgü kılarak Muattıla mezhebini Tanrı anlayışına yaklaşmaktadırlar. Buna karşılık Müşebbihe Allah'ın isim ve sıfatlarını, hem Allah hem de insan için ortak nitelikler olarak kabul ettiği için Allah'ı insanın dünyasına indirgeyerek teşbihe neden olmakta, antropomorfik Tanrı anlayışına ulaşmaktadır. Nitekim Hristiyan papazlar, Ortaçağ boyunca Allah-insan ilişkisini epistemolojik temelde tartışmış, bu konuda kesin bir çözüme ulaşamadıkları gibi içinden çıkılmaz teolojik sorunlar yumağı oluşturmuşlardır.

Metafizik bilgiyi, içinden çıkılmaz sorunlar yumağı olduğu gerekçesiyle reddeden Gazzâlî[4], Allah-insan ilişkisinde de epistemolojik değil, ahlaki ilişkiyi gündeme getirmiştir. Bilindiği gibi, Allah'ın zâtî sıfatları sadece O'na özgü olup, O'ndan başkası için söz konusu olamaz. Örneğin, "Allah, ezeli ve ebedidir." diyebiliriz; ancak bu sıfatları Allah'tan başkası için düşünemeyiz. Zâtî sıfatlardaki bu duruma karşılık sübûtî sıfatlar, hem Allah'ta hem de insanda olabilen ortak niteliklerdir. Bu nedenle "Allah âlimdir" denildiği gibi, "İnsan âlimdir" de denilmektedir. Bunun yanında Allah'ın en güzel isimleri ise mutlak ve mükemmel anlamda birer erdem olarak insanda da olması gereken niteliklerdir. İşte sorun bu noktada başlamakta, sübûtî sıfatlar ve isimlerin hem Allah hem de insan için kullanılmasının da teşbihe neden olabileceği düşünülmektedir. Teşbihten kaçınmak isteyenler ise söz konusu sıfat ve isimleri, ya sadece Allah'a özgü kılmakta ya da bir kısmını yok saymaktadırlar. Gazzâlî, bir mantıkçı olarak söz konusu sıfat ve isimlerin Allah için özsel, insan için ise ilintisel nitelikler olarak kullanılabileceği kanaatindedir.[5]

Mantık ilmi açısından özsel nitelikler sadece bir türe ait olan niteliklerdir; niteledikleri varlığın kıvamını oluştururlar. Söz konusu nitelikler kalktığında o nitelikle nitelenen de kıvamını kaybetmektedir. Bu anlamda "âlim" niteliği, Allah için düşünüldüğünde, O'nun özsel niteliğidir. Söz konusu nitelik kaldırıldığında nitelenen kıvamını (var olma keyfiyetini) kaybeder. Buna karşılık ilintisel nitelikler, sadece bir türe özgü değildir; nitelenenin kıvamını da oluşturmazlar. Yani ilintisel nitelik ortadan kalktığında onunla nitelenen kıvamını (var olma keyfiyetini)

[4] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, Çev.: Mahmut Kaya Hüseyin Sarıoğlu, Klasik yay., İstanbul 2009, s. 18.
[5] Gazzâlî, *el- İktisat fi'l İ'tikat*, Darü'l Kitabü'l İlmiyye, Beyrut 1983, s. 48; Gazzâlî, *İtikatta Orta Yol*, Çeviren, Osman Demir, Klasik Yayınları, İstanbul 2012, s. 212.

kaybetmez. Ayrıca ilintisel nitelikler, nitelenende sürekli bulunmayabilir; bazen olur bazen olmayabilirler. Bu anlamda "âlim" niteliği, ilintisel olarak insana verildiğinde sadece insana özgü olmaz; onun kıvamını da oluşturmaz. Çünkü insan bazen cahil de olabilir. Ancak "âlim" niteliği Allah'ın özsel niteliğidir. Allah "âlim" niteliği olmadan düşünülemez. Allah'ta mutlak ve mükemmel anlamda bulunan bu ve bunun gibi nitelikler olmazsa, Allah'ın mutlak ve mükemmel olan varlığı kıvamını kaybeder.

Gazzâlî'ye göre iki şey arasındaki ortaklık, tür ve mahiyette ortaya çıkar. Örneğin "At", belli bir zekâya sahip olsa bile insana eşdeğer değildir. Çünkü onun türü farklıdır. Ancak at insana, onun özünü oluşturan mahiyetin dışındaki ilintisel bir nitelik olan zekâda benzemektedir.[6] At ile insan canlı cinsinden varlıklar olduğu halde türleri farklıdır. Bu nedenle "canlılık" niteliğinde ortak olsalar bile özdeş değildirler. Aynı cinsten olan bir türün özsel niteliği, yine aynı cinsten olan diğer bir tür için ilintisel nitelik olabilmektedir. Nitekim yukarıda Gazzâlî'nin de belirttiği gibi, akıllı olmak insanın özsel niteliğidir. Ancak belli davranışlarından dolayı at için de akıllı diyebiliriz. Kuşkusuz atın akıllı olması ile insanın akıllı olması aynı olmadığı gibi, ikisine de akıllı denildiğinde özdeş olmazlar. Bunun yanında bir türün ilintisel nitelikleri, aynı şekilde farklı türlerde de bulunabilmektedir. "İnsan, sağlıklı bir canlıdır.", önermesindeki "sağlıklı canlı" ifadesi, insan terimine özdeş değildir. Bir başka canlı için de aynı ifadeyi kullanarak, örneğin, "At, sağlıklı canlıdır.", denilebilir. Bu önermedeki "sağlıklı canlı" ifadesi "at" terimi ile de özdeş değildir. Yani atın dışındakilere de yüklem olabilir.

Bir türün mahiyetini oluşturan nitelikler, mantık ilminde zamandan bağımsız soyut nitelikler iken, mahiyetin aslî unsuru olmayan ilintisel nitelikler belli ölçülerde zamana bağlı olan ve artıp eksilebilen niteliklerdir. İnsan türü için "hastalık", "sağlık", "zenginlik", "yaşlılık" gibi ilintisel nitelikler, söz konusu türde bazen bulunan bazen bulunmayan, zamana bağlı olarak artıp eksilebilen niteliklerdir.

Gazzâlî'nin yukarıda verdiği "At" örneğinde olduğu gibi Allah için özsel bir nitelik olan "kelam" sıfatı insan için kullanıldığında Allah ile insan özdeş olmamaktadır. Çünkü kelamın keyfiyeti her iki durumda da birbirinden farklıdır. Kanaatimizce Gazzâlî, bu noktadan hareketle zamandan bağımsız, değişmez kavramların oluşturduğu mahiyet alanından kısmen zamana bağlı ve değişken olan anlamların alanına, yani oluş alanına bir çeşit kapı aralamaktadır. Nitekim mahiyet fikrini temele alan Meşşaî filozoflar da var olma fiilinden (vücûd) çok var olan somut nesneleri (mevcûdu) merkeze koymuştur.[7] Buna karşılık mutasavvıflar,

[6] Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Maksadu'l-esnâ fi şerhi meani'l-esmaillahi'l-hüsnâ*, nşr.: Bessam Abduvahheb el-Câbî, el-Ceffan ve'l-Câbî li't-tıba ve'n-neşr, Limassol 1987, s. 48.

[7] Toshihiko İzutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, Çeviren: İbrahim Kalın, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 63-66.

varoluşu temele almışlardır. Bu anlamda Meşşaî filozoflar mahiyeti temele alanlar olarak "asaletü'l mahiye" taraftarı, mutasavvıflar ise varoluşu temele alanlar olarak "asaletü'l vücûd" taraftarı olarak isimlendirilmektedir.[8] Denilebilir ki Gazzâlî de değerler alanı olarak gördüğü Allah'ın isim ve sıfatları konusunda mevcut olanın ya da zamandan bağımsız olanın değişmez mahiyetini değil, oluşu temel almaktadır.

Allah'ın isim ve sıfatları, aynı zamanda birer değer yüklü kavramlardır. Bu nedenle söz konusu nitelikler, teorik akıldan çok pratik aklın alanına girmektedir. Teorik akıl açısından bir insan ya iyi ya da kötüdür; hem iyi hem de kötü olamaz. Ancak değerleri gerçekleştiren pratik akıl açısından insan, aynı zamanda hem iyi hem de kötü olabilir. Kur'an'da inşa cümleleri değer ifade eden cümleler olarak, daha çok muhatabının pratik aklını harekete geçirirken, ihbar cümleleri teorik aklı harekete geçirmektedir. Örneğin "Namaz, Mü'minlere belirli vakitlere bağlı olarak farz kılınmıştır"[9] cümlesi, ihbar cümlesi olarak muhatabın öncelikle teorik aklını harekete geçirmekte, bu cümlede namazın inşa edici yönünden çok farz olma keyfiyeti ele alınmaktadır. Buna karşılık, "Adil olunuz", "Ölçüde ve tartıda hile yapmayınız", gibi ifadeler muhatabın teorik aklından çok pratik aklını harekete geçirmektedir.

Bu noktada söyle bir soru akla gelebilir: İnsan adaletin ne olduğunu teorik aklın kurallarına göre bilmeden nasıl âdil olabilir? Ancak insan, sadece adalet gibi değer ifade eden bir kavramın bile mahiyetini bilmeye çalışsa görecektir ki, onun mahiyetini kesin hatları ile belirlemek oldukça zordur. Çünkü söz konusu kavramlar, hem isim hem de fiildir; hem bilgi hem de eylemdir. Hatta denilebilir ki erdemlerin değişmez mahiyetinin olmaması, uygulanabilirliği açısından elzemdir. Çünkü değerler, ancak eylem boyutunda ortaya çıkarlar. Teorik boyutta bir değer tartışması ve bu konuda karara bağlanmış bir değer tanımı söz konusu değerin inşa edici (oluşturucu) yönünü de öldürebilir. Çünkü bir şeyi tanımlamak, bir şekilde sınırını çizerek sahip olmak, temellük etmek demektir.

"Bana göre adalet şudur" gibi bir yargı, adaleti sahiplenmektir ve adil olma eyleminin önünde engel olabilir. Ancak "Ben adil olmaya çalışıyorum" cümlesi, adil olma sürecini gösterir ki burada adalet sahip olunan bir şey değildir. Aksine belli bir süreçte uygulanabilen, hatalar varsa dönülebilen, uygulayanı ve uygulananı olgunlaştıran bir durumdur. [10]

Allah'ın isim ve sıfatları da değer yüklü kavramlar olarak ihbârî olmaktan çok inşa edici anlamlardır. Onlar sadece bir şeyden haber vermezler, aynı zamanda muhatabı harekete geçirirler. Karakter ve kişilik inşa eder, muhatabı oluş sürecine sokarlar. Değer ifade eden sözcükler muhatabı oluşa doğru harekete geçirmiyorsa, ya anlaşılmamış ya da sahiplenilmiştir. Örneğin Allah'ın "Rahman" ismini duyan

[8] Bkz: Toshihiko İzutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, s. 66, 67.
[9] Nisa, 103.
[10] Bakınız: Erich Fromm, *Sahip Olmak Ya da Olmak*, Çev: Aydın Arıtan, Say Yayınları, Ankara 2015.

birisi, söz konusu ismin çerçevesini çizerek mahiyetini oluşturmak isterse onu kendi zihin ölçüleri içerisine almış ve temellük etmiş demektir. Buna karşılık "Rahman" teriminden merhamet eylemini anlarsa kendisi de söz konusu merhameti gerçekleştirmek için harekete geçebilir.

Mantık ilminde fiillerin değil isimlerin mahiyeti olur. İsim, tam olarak tanımlanabilen sözcüktür. İnsanlar, tanımlayabildikleri şeylere sahip olurlar; sürüp giden eylemelere sahip olamazlar. Bu anlamda eylemler, temellük edilemezler ancak yaşanabilirler.[11]

Gazzâlî'nin "Allah'ın sıfatları O'nun ne aynı ne de gayrısıdır"[12] şeklindeki hükmü, yukarıdaki değerlendirmeleri doğrultusunda daha iyi anlaşılacaktır. Nitekim Gazzâlî, bu düşünceden hareketle Allah'ın isim ve sıfatlarının, yüklendiği konuda gerçekleşen pratik birer erdem olarak, hem Allah hem de insan için kullanılabileceğini düşünmektedir.[13] Gazzâlî, Allah'ın sıfat ve isimlerinin hem Allah hem de insan için kullanılabileceğini söyleyerek, insanın Allah'ın ahlakı ile ahlaklanmasının önünü açmaktadır. Bunu da özellikle Allah'ın en güzel isimleri ve sıfatlarının yorumu ile ortaya koymaktadır. Gazzâlî, Allah'ın sıfat ve isimlerini yorumlarken öncelikle onları birer erdem olarak ele almaktadır. Bundan hareketle her ismin önce Allah için ne anlama geldiğini açıklamakta, daha sonra insanın bu erdemlerden nasıl bir pay alabileceğini ortaya koymaktadır. Böylece Allah'ın isim ve sıfatları hem Allah hem de insan için kullanılabilirken onlar birer nitelik olarak, "Allah'ın ne aynısı ne de gayrısı" olmaktadır. Bu durum, Allah'ın ahlakı ile ahlaklanabilmenin yolunu da açmaktadır.

Allah ile insan arasındaki ahlaki ilişkide akıl, pratik-amelî akıl olarak, Allah'tan aldığı mutlak ve mükemmel değerleri insan hayatına aktaran transformatör durumundadır. Bu akıl bölen, sınıflayan, kavramsallaştırarak tanımlayan akıl değil, değerleri bir bütün olarak anlayan ve olduğu gibi tanıyan akıldır. Mevlana'nın semazeninde olduğu gibi Hak'tan alıp halka veren konumundadır.

Gazzâlî'de Allah'ın Ahlakı ile Ahlaklanmanın İmkânı

Gazzâlî'nin sisteminde Allah ile insan arasındaki ahlaki ilişkiyi mümkün kılan şey, yukarıda da belirttiğimiz gibi onun, kelam ilminde sıkça tartışılan, Allah'ın sıfatları "O'nun aynı mıdır, gayrı mıdır?" sorusuna karşılık verdiği, "Ne aynıdır ne de gayrıdır"[14] şeklindeki paradoksal cevaptır. Onun verdiği bu cevap, Allah'ın isim ve sıfatlarının hem Allah hem de insan için söz konusu olabileceğini

[11] Erich Fromm, *Sahip Olmak Ya da Olmak*, s. 41

[12] Gazzâlî, *el-İktisat fi'l İ'tikat*, Darü'l Kitabü'l İlmiyye, Beyrut 1983, s. 89; Gazzâlî, *İtikatta Orta Yol,* Çeviren, Osman Demir, Klasik Yayınları, İstanbul 2012, s. 121.

[13] Gazzâlî, *Maksadü'l-Esna*, s. 48- 49.

[14] Gazzâlî, *el-İktisad fi'l İ'tikad,* s. 89.

göstermektedir. Gazzâlî, bu durumun nasıl mümkün olacağını, mantık ilminin verilerine dayanarak yukarıda ortaya koymuştu.

Bunun yanında Allah'ın isim ve sıfatların sadece isim değil aynı zamanda isim fiil (sıfat-ı müşebbehe) olduğunu düşündüğümüzde, örneğin "Rahman" ismi, mantık ilmindeki önermede olduğu gibi konuya yüklenen soyut bir kavram değil, özne tarafından gerçekleştirilen fiil de olabilmektedir. Fiiller ise soyut kavramlardan farklı olarak zamana bağlı eylemler olduğu için ayrı özneler için yüklem olabilmektedirler.

Allah'ın en güzel isimlerinden biri olan "Rahîm" ve Rahim", sıfat-ı müşebbehe veya mübalağa ile ism-i fâildir. Rahmân ismi, sıfât-ı gâlibe (genellikle sıfat olarak kullanılan kelime) ve özel isim olmayıp Allah'tan başkası için de kullanılabilir ve fiil işlevi de yapar.[15] Yukarıda da benzer örneklerini verdiğimiz gibi, örneğin "canlılık" soyut bir nitelik olarak hem Allah hem de insan için kullanıldığında saf aklın ilkeleri açısından sorun olmakta; çözüm olarak Allah'ın canlı olma keyfiyetini insandan ayırmak için selbî dil kullanılmaktadır. Ancak "canlılık" bir fiil olarak öznelere yüklendiğinde aynı sorun ortaya çıkmamaktadır. Çünkü her özne kendi güç ve kabiliyeti oranında canlılığı gerçekleştirmektedir.

Ahlaki erdemlerin mutlak ve mükemmel kıvamı Allah'tadır. Söz konusu ahlaki erdemler insanda ise artıp eksilebilen bir durumdadır. Bu durum, mantık ilminin terimleri ile izah edilecek olursa denilebilir ki Allah'ın isim ve sıfatları, ahlaki erdemlerin mutlak ve mükemmel mahiyetini oluştururken, bu erdemlerin gerçekliğini (hakikatini) insan hayatında görmek mümkündür.

Mantıkta bir kavramın mahiyeti, gerçekliği (hakikati) ve kimliği (hüviyeti) vardır. Herhangi bir şeyin mahiyeti sadece zihindeki fertleri (ideal bireyleri) dikkate alındığında oluşmaktadır. Kavramın gerçekliğini, söz konusu kavramı dış dünyada temsil eden somut varlıklar oluştururken, kimliğini ise söz konusu kavramın gerçekliğine dâhil olan tekil birey oluşturmaktadır. Bu durum, öğrenci kavramı üzerinden şöyle açıklanabilir: Öğrencinin mahiyeti, zihindeki öğrenciler (ideal öğrenciler) dikkate alınarak şöyle oluşturulabilir: Öğrenci, "bilgiyi talep eden", "okula devam eden", "derslerine muntazaman çalışan", "derslerini dikkatle dinleyen" insandır. Bu ve bunun gibi nitelikler öğrencinin mahiyetini ve mahiyetinin kıvamını oluştururlar. Yani birisi, "Aslında öğrenci nedir?" diye sorduğunda verilecek cevap bu mahiyette olacaktır. Öğrencinin gerçekliğini (hakikatini) ise bütün dünyada var olan somut şahsiyetler olan öğrenciler oluşturmaktadır. Gerçek dünyadaki bu öğrencilerin bir kısmı ya da çoğunluğu, öğrenci kavramının mahiyetinde olan, yukarıda saydığımız niteliklerin büyük bir kısmını yerine getiremeyebilir. Ancak bu durum, öğrencinin mahiyetini ortadan kaldırmadığı gibi, gerçekliğini de yok edemez. Yani gerçek dünyadaki öğrenciler "okula düzenli bir şekilde devam etmeyen", "derslerini dikkatle dinlemeyen",

[15] Hamdi Yazır, *Hak Dini, Kur'an Dili*, Eser Kitabevi, İstanbul 1971, C. I., s. 33.

"bilgiyi talep etmeyen" gibi olumsuz niteliklerde olsalar bile öğrencinin mahiyetinde bulunan olumlu nitelikler ortadan kaldırılamaz. Eğer öğrenci kavramının mahiyeti, gerçeklikteki temsilcilerine bakılarak oluşturulacak olursa öğrenci kavramı ontolojik temelini de kaybeder. Daha doğrusu öğrenci varlığının kıvamını kaybeder. Buna karşılık, öğrenci kavramının mahiyetindeki mükemmel nitelikleri temele alarak gerçek dünyadaki öğrencileri değerlendirecek olursak ortada öğrenci diye bir şey kalmayabilir. Bu konuda olması gereken şey, yeryüzünde öğrenci demeye layık çok az kimse kalsa bile öğrenci kavramının kıvamını oluşturan nitelikleri kaybetmemek; bunun yanında öğrenci kavramının kıvamını oluşturan mükemmel niteliklere bakarak gerçek dünyada var olan yaramaz, tembel ve haylaz öğrencileri de yok saymamaktır. Aksine olması gereken şey, öğrenci kavramının kıvamını oluşturan mükemmel nitelikleri model olarak muhafaza edip, gerçek dünyadaki öğrencileri ona göre dönüştürmeye çalışmaktır.

Öğrenci kavramındaki bu durum, benzetmenin imkânları ölçüsünde ahlaki erdemlere uygulanacak olursa şöyle denilebilir: Ahlaki erdemler kıvamını Allah'ta bulmaktadır. Bu anlamda en mükemmel ahlaki erdemler, Allah'ın isim ve sıfatlarıdır. Yani haddi zatında, "merhamet, adalet, emniyet, sadakat, samimiyet ve hakkaniyet" gibi ahlaki erdemler nedir?, sorusunun cevabı için Allah'ta mutlak ve mükemmel anlamda bulunan erdemler dikkate alınacaktır. Bu anlamda Allah'ın isim ve sıfatları, ahlaki erdemlerin mahiyetini ya da ontolojik temelini oluşturmaktadır. Yani bunlar ortadan kalkarsa erdemler ontolojik temelini kaybeder.

Ahlaki erdemlerin gerçekliği ise dünyadaki insanlarda eksik bir şekilde bulunan, zaman zaman artan ve eksilen erdemlerdir. Bu anlamda insan da adil, merhametli, samimi, güvenilir ve sadık olabilir. Ancak insanlarda bulunan söz konusu erdemler bazen o kadar azalır ki nerdeyse yok olurlar. Hatta bazen insanlar, yaşadığı hayatta gördüklerinden hareketle "aslında adalet, hakkaniyet, vefa ve samimiyet yok"; "bunlar birer aldatmacadan ibarettir" de diyebilirler. Eğer insanlar, erdemlerin mahiyetini gerçek hayattan hareketle oluşturmaya kalkışırlarsa ortada erdem diye bir şey kalmaz. Buna karşılık, ahlaki erdemlerden yoksun olan insanları, mutlak ve mükemmel erdemlere göre değerlendirecek olursak, dayanılacak ve güvenilecek insan da kalmaz.

Bunun çaresi, Gazzâlî'nin Allah'ın sıfatları "O'nun ne aynısı, ne gayrıdır" hükmüne göre hareket ederek, Allah'ın isim ve sıfatlarını sadece O'na özgü nitelikler olarak kabul edip, insanı bunlardan uzaklaştırmamaktır. Aksine insanın, erdemler konusundaki bütün eksikliği ve yoksunluğuna rağmen, Allah'ın isim ve sıfatlarındaki mükemmel erdemleri gücü nispetinde kuşanabilmesinin yolunu açmaktır. Zaten Allah, bütün eksiliklerine rağmen insanoğlunu kendi haline bırakmamış, kendisinde bulunan mükemmel erdemleri insanlar da kuşanabilsin diye sayısız peygamberleri rol-model olarak göndermiştir. Bundan hareketle diyebiliriz ki Allah, isim ve sıfatlarındaki mutlak ve mükemmel erdemlerin insanlarda da bulunmasını istemiş, tamamen kendine özgü kılmamıştır.

Bu noktada Gazzâlî'ye katılarak diyebiliriz ki Allah'ın isim ve sıfatları "O'nun ne aynıdır ne de gayrıdır". Yani erdemlerin var olması ve yaşayabilmesi için onlar, ne sadece erdemlerin mahiyetine özgü nitelikler olarak kabul edilmeli; ne de gerçek dünyadaki eksik erdemlere indirgenerek yokluğa mahkûm edilmelidir. Ahlaki erdemlerin var olabilmesi ve kıvamını kaybetmemesi için Allah'ta olduğu gibi mutlak ve mükemmel olması gerekmektedir. Buna karşılık insan hayatına ışık tutabilmesi ve gerçeklikte ihya edilebilmesi için insanda da olmalıdır. Yani Allah'ın isim ve sıfatlarındaki mükemmel erdemler insanın dünyasına inmeli ve oluşa geçmelidir. Bunun için onlar, "ne Allah'ın aynısı ne de gayrısı" olmalıdır ki ahlaki erdemlerin mükemmel mahiyeti ile eksik gerçekliği arasındaki ahlaki ilişki sürdürülebilsin.

Gazzâlî'ye göre, insanın Allah'ın ahlakı ile ahlaklanmasını sağlayan temel unsur "marifetullah ilmi"dir.[16] Söz konusu ilim, öncelikle Allah'ı bir bilgi unsuru olarak değil değer kaynağı olarak tanıtmaktadır. Ayrıca bu ilim Allah'ı tanımlamayı değil, kendisini tanıttığı gibi tanımayı da mümkün kılmaktadır. Bu anlamda marifetullah ilmi, ihbârî değil inşâî bir ilimdir. Yani bu ilim, insanın karakter ve kişiliğini, en mükemmel ahlaki değerler modelinde oluşturan ilimdir.

Marifet kavramını kökü olan "a-r-f" "tanımak, kanaat getirmek, kabul etmek" gibi anlamlara gelirken,[17] bundan türeyen "marifet" ise "derin bilgi, vukûfiyyet ve maharet" gibi anlamlara gelmektedir. Tasavvufî anlamıyla marifet, bir şeyi olduğu gibi ihata etmektir.[18]

Buna karşılık "a-l-m" "bir şeyi bilmek, hakkında bilgi sahibi olmak ve ayırt etmek" gibi anlamlara gelmektedir.[19] İlim bilmeyi gerektirirken, bilimsel anlamda bilmek, bilinenin tanımını gerektirmektedir. "Tanımlamak" ise bir şeyin soyut niteliklerini belirleyerek, benzerleri ile bir araya getirmek (cinsini belirlemek); ayırıcı nitelikleri ile benzerlerinden ayırmaktır.[20] Bu anlamda bir şey hakkında bilgi elde etmek, o şeyin tanımını yapmaktır ki bu da teorik aklın ürünü olarak bilimsel faaliyetin temelini oluşturmaktadır. Buna karşılık "tanımak" bir bilimsel tutumdan çok insan eylemlerinin ahlaki mahiyet kazanmasıdır ki bu da pratik-amelî aklın yapacağı bir şeydir.

Nitekim bağımsız iki devlet birbirini tanımlamaz, tanırlar. Birbirini tanıyan devletlerden her biri diğerinin toprak bütünlüğünü, bağımsızlığını, siyasi, sosyal ve kültürel yapısını, hatta kendi yönetim biçimine uymasa da yönetim şeklini olduğu gibi tanımak durumundadır. Buna karşılık, tanımlamak, karşı devleti kendine göre biçimlendirmek demektir. Örneğin günümüzde emperyalist devletler,

---

[16] Gazzâlî, *İhyau Ulûmi'd-Din,* Beyrut 1334, C. I s, 51.

[17]Serdar Mutçalı, *Arapça Türkçe Sözlük*, İstanbul 1995, s. 563.

[18] Hace Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak*, Tercüme: Abdurrezzak Tek, Bursa 2008, s. 141.

[19] Serdar Mutçalı, *Arapça Türkçe Sözlük*, İstanbul 1995, s. 590.

[20] Necati Öner, *Mantık*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1978, s. 32.

kendilerinden güçsüz olan devletleri, tanımak yerine tanımlamaktadırlar. Onların rejimlerini değiştirerek, sınırlarını istedikleri gibi çizmek; böylece sosyal ve siyasi yapılarını kendilerine göre yapılandırmak istemektedirler. İnsani ilişkiler de böyledir. Eğer bir insan teşrik-i mesaide bulunduğu insanları tanımıyor; yani olduğu gibi kabul etmiyor da tanımlıyorsa, muhatabının inancını, yaşama biçimini, giyin kuşam şeklini velhasıl onu o yapan her şeyini kendine göre belirlemek istiyor demektir. Tanımak, tanıdığınla beraber olmak, onu olduğu gibi kabul etmek, onunla birlikte dost olarak yürümektir. Tanımlamak ise tanımladığına sınır çizmek, onu belirlemek ve ona sahip olmaktır. Marifetullah ilminde Allah-insan ilişkisi, sınır çizmek, belirlemek ve sahip olmak değil, dost ve yoldaş olmak şeklinde gelişmektedir. Aynı zamanda Gazzâlî, marifetullah ilmini, Allah'ı sıfat ve isimleri ile mutlak ve mükemmel erdemlerin kaynağı olarak tanıttığı, O'nu olduğu gibi tanımanın yolunu açtığı için Eşrefü'l-ulûm (ilimlerin en şereflisi) olarak isimlendirmektedir.[21]

Gazzâlî, marifetullah ilmini, Müslümanların ahlakını inşa ettiğinden dolayı, her Müslüman için gerekli olan (farz-ı ayn) ilim olarak kabul etmekte ve ilimler tasnifinin başına koymaktadır. Gazzâlî der ki, din bilginleri, her Müslümana farz olan ilim hakkında farklı görüşler ileri sürmüş, herkes kendi ilminin farz-ı ayn ilim olduğunu söylemiştir.[22] Ayrıca Gazzâlî, Marifetullah ilmi dışında, din bilimi dahi olsa hiçbir ilmin en şerefli ilim olmaya hak kazamayacağı kanaatindedir.

Gazzâlî'ye göre kelamcılar, kelamın Yüce Allah'ın birliği (tevhit), zatı ve sıfatlarını bildirdiği için farz-ı ayn ilim olduğunu söylemişler; Fakihler, ibadetler, helal ve haram, (alış veriş ve evlenme gibi) muamelelerde haram ve helal kılınanlar fıkıhla bilindiği için farz-ı ayn olan ilmin fıkıh ilmi olduğunu söylemişlerdir. Aynı şekilde tefsir ve hadis âlimleri de Kitabı ve sünneti bildirdiği için herkese farz-ı ayn olan ilmin tefsir ve hadis olduğunu söylemişlerdir.[23] Gazzâlî'ye göre, söz konusu din bilimlerinin hiç biri, her Müslüman'ın bilmesi gereken farz-ı ayn ilim değildir. Gazzâlî der ki, örneğin fıkıhçıya sorsanız, farz-ı ayn ilim fıkıh ilmidir. Hâlbuki insanın Allah'ı bilmesi ve güzel ahlak sahibi olması, sadece dünyevi meselelerle ilgilenen fıkıh ilmine bağlı değildir. Şayet bir fıkıhçıya ihlas, tevekkül veya riyadan sorulursa, bunların ihmal edilmesinin ahiret için felaket olduğunu bildiği halde bütün bunların farz-ı ayn olduğunu söyleyemez.[24] Buna karşılık fıkıhçılar, kendilerine dünyevi çıkar sağlayan zihar, yarışma ve atıcılıkla (bahis) ilgili soru sorulacak olsa ciltler dolusu malumat verirler. Oysa fıkıh, bu ince ayrıntıların hiç birine muhtaç değildir. Ancak fakihler kendilerini bu malumata vermekte, önemli olan (ahlaki) meseleleri unutmaktadırlar.[25] Gazzâlî'ye göre, fıkıhçı bu tutumu ile hem kendisini hem de başkalarını aldatmaktadır. Çünkü insan bilir ki öncelikle

[21] Gazzâlî, *İhyau Ulûmi'd-Din*, s, 51.
[22] Gazzâlî, *age*, s. 14, 15.
[23] Gazzâlî, *age*, s. 15.
[24] Gazzâlî, *age*, s. 20.
[25] Gazzâlî, *age*, s. 21.

yerine getirilmesi gereken farz, farz-ı kifâye değil, farz-ı ayndır. Örneğin nice İslam beldeleri vardır ki oralarda sadece gayr-ı Müslim doktorlar hizmet vermektedir. Oysa (fıkıh açısından) Müslüman olmayan doktorların tıp ilmi ile ilgili davalarda şahitlik yapma hakları bile yoktur.[26]

Gazzâlî, fıkıhçıların farz-ı kifâye olan bu malumata yönelip asıl olanı (ahlaki olanı) ihmal etmelerini bir örnekle şöyle açıklamaktadır: Örneğin günümüzde insanların sağlıkları açısından çok önemli olan tıp ilimi ile ilgilenen, bu ilmi öğrenen insanların sayısı oldukça azdır. Buna karşılık insanların çoğu fıkıh ilmine yönelerek nadirattan olan konularla ilgili fıkhî hükümleri öğrenmek için yarışmaktadırlar. Söz Konusu bilginler, özellikle ihtilaflı meselelere (hilafiyyât) ve cedel konularına yönelmekte, bunlarla ilgili fetvalar hazırlamaktadırlar. Hâlbuki memleket bu tip meselelerin fetvası ile meşgul olan; insanların başına gelecek olan fer'î meselelere cevap verecek olan fakihlerle doludur.[27]

Bütün bu ifadelerden sonra Gazzâlî hayıflanarak der ki, ah şunu bir bilseydim; nasıl oluyor da dinin fakihleri, birçok kimsenin yerine getirdiği ayrıntı sayılabilecek olan meselelerle (farz-ı kifâye) ile meşgul olmaya ruhsat veriyorlar da kimsenin yapmadığı asıl meseleleri ihmal ediyorlar?[28]

Gazzâlî'ye göre bunun tek sebebi, kişisel çıkardır. Örneğin insanların çoğu tıp ilmine değil fıkıh ilmine yöneliyorlar. Çünkü tıp ilmi ile vakıfların mütevelli heyetine girebilmek, insanların öldükten sonra vasiyetle bıraktıkları mallara müdahil olmak, yetimlerin malını elde tutmak, kadı ve idareci olmak, akranlarının önüne geçmek mümkün değildir. Gazzâlî der ki, kişisel çıkarlarını öne çıkaran kötü âlimlerin bu karışık işleri yüzünden gerçek din ilmi (marifetullah) kayboldu.[29]

Marifetullah ilmi Allah'ı en güzel isimleri ile tanıtırken, söz konusu isimlerde bulunan evrensel değerleri, insanların davranışlarına temel oluşturan karakter ve kişiliklerini de oluşturmaktadır. İnsanlar karakter ve kişiliklerini Allah'ın en güzel isimlerindeki evrensel ahlaki değerler çerçevesinde oluşturulduğunda kişisel çıkarlarını değil hakkı tercih edebilen, kendi çıkarlarına uygun olsa bile adaletten ayrılmayan, sözünde duran, işini sağlam yapan, güvenilir ve sadık insan olabilme yoluna gireceklerdir.

Gazzâlî'nin Marifetullah ilminin içeriğini oluşturan Allah'ın en güzel isimlerini yorumlama biçimi, hem Allah'ı söz konusu isimleri ile tanıtmakta hem de insanın bu isimleri ahlakının oluşumunda mükemmel model olarak görebilmesinin yolunu açmaktadır.

---

[26] Gazzâlî, *age*, s. 21.
[27] Gazzâlî, *İhyau Ulûmi'd-Din*, s. 22.
[28] Gazzâlî, *age*, s. 19.
[29] Gazzâlî, *age*, s. 19.

Gazzâlî'nin Allah'ın En Güzel İsimlerini Yorumlama Yöntemi

İslam kültüründe Allah'ın en güzel isimleri üzerine sayısız yorumlar yapılmıştır. Ancak Allah'ın en güzel isimlerini yorumlayanların çoğunluğu, söz konusu isimlerin sadece Allah için ne anlama geldiğini ortaya koymuşlar, insan hayatına ışık tutacak tarafını boş bırakmışlardır. Gazzâlî ise Allah'ın en güzel isimlerinin önce Allah için ne anlama geldiğini, daha sonra insanın bu isimlerden nasıl bir erdem modeli çıkarabileceğini ortaya koymuştur.

Gazzâlî, Allah'ın en güzel isimleri karşısında Müslümanları üç sınıfa ayırmaktadır. Bunlardan birincisi, Allah'ın en güzel isimlerini sadece lafız olarak işitenler, ikincisi onların lafzî anlam ve açıklamasını anlayanlar, üçüncüsü ise ilk iki sınıfın yaptığı ile birlikte söz konusu isimlerin anlamlarının Allah'ta olduğuna inanan kimselerdir. Gazzâlî'ye göre, bunlar nasibi kıt, seviyesi düşük ve nail olduğu şey ile öğünmeye hakkı olmayan kimselerdir.[30]

Gazzâlî birinci sınıfın tavrını şöyle açıklamaktadır: Bir kelimeyi işiten (ama anlamını bilmeyen) kişinin, sadece sesleri algılayan duyma özelliği sağlamdır. Bu, insanın hayvanlarla ortak olduğu bir özelliktir.[31] Kuşkusuz bu durum, Allah'ın isimleri karşısındaki en sığ tavırdır.

Gazzâlî, isimler karşısındaki ikinci tavrı, söz konusu isimleri sadece işitmek değil aynı zamanda anlamak olarak açıklamaktadır. Gazzâlî'ye göre Allah'ın isimlerini anlamak, Arapçayı bilmeyi gerektirir. Yine bu da bir edebiyatçı ile zekâsı kıt, dil bilen bedevinin ortak olduğu bir özelliktir.[32] Gazzâlî, bu tavrın da Allah'ın ahlakı ile ahlaklanmak için yeterli olmadığını söyleyerek üçüncü tavrı açıklamaktadır.

Üçüncü tavır ise bu isimlerin anlamlarını içselleştirmeden sadece Allah'ın zatında bulunduğuna inanmaktır. Gazzâlî'ye göre bu da sıradan insanlarla (avamla) çocukların taşıdıkları bir özelliktir. Gerçekten çocuklar sözcüklerin anlamlarını kavrayabilecek yaşa geldiğinde Allah'ın isimlerinin anlamları anlatılırsa söz konusu isimleri anlar, kalben inanır ve şeksiz şüphesiz kabul ederler. Gazzâlî'ye göre, Allah'ın isimleri karşısında âlimlerin tavrı da bunun gibidir. Âlimlerin bu isimlerden nasipleri de onları sadece lafız olarak işitmek, ait oldukları dildeki anlamlarını bilmek ve onların anlamlarının Allah'ın zatında sabit olduğuna inanmaktır.[33]

Gazzâlî'ye göre Allah'ın en güzel isimlerinden gerçek anlamda nasiplenenler, onlardan elde edilebilecek erdemleri imkân ölçüsünde elde edebilenler, onlarla ahlaklanabilenler ve davranışlarını onların ziynetleri ile süsleyebilenlerdir.[34]

---

[30] Gazzâlî, *Maksadü'l-Esna*, s. 45.
[31] Gazzâlî, *Maksadü'l-Esna*, s. 45.
[32] Gazzâlî, *age*, s. 45.
[33] Gazzâlî, *age*, s. 45.
[34] Gazzâlî, *age*, s. 45.

Gazzâlî'nin, Allah'ın en güzel isimlerinden gerçek anlamda nasiplenmenin, onlardan elde edilebilecek erdemleri imkânlar ölçüsünde elde edebilmenin ve onlarla ahlaklanmanın yolunu nasıl gösterdiğini, bazı isimler örneğinde ortaya koyabiliriz. Örneğin Gazzâlî, "Rahman" ve "Rahim" isimlerini yorumlarken önce onların Allah için ne anlama geldiğini ortaya koyarak şöyle demektedir: Allah'ın rahmeti tam ve mükemmeldir. Tam rahmet, iyiliğin ihtiyaç sahiplerine irade ederek ve onları gözeterek verilmesidir. Kuşatıcı rahmetse hak eden ve etmeyeni kapsayan merhamettir. Allah'ın merhameti tam ve kuşatıcıdır. Rahmetin tamlığı, ihtiyaç sahiplerinin ihtiyacını gidermeyi istemesi ve gidermesi ile olmaktadır. Kuşatıcılığı ise hak eden ve etmeyeni kapsamasıyla olmaktadır ki bu dünyayı ve ahireti de içerisine almaktadır. Bu anlamda Allah, mutlak ve hakiki rahimdir.[35]

Gazzâlî, Allah'ın "Rahman" ve "Rahim" isminden insanların nasıl bir erdem modeli çıkarabileceğini şöyle açıklamaktadır: Rahman isminden insanın elde edeceği nasip, onun gafil kullarına acıması ve onları gaflet yolundan şiddete başvurmadan nazik bir şekilde vaaz ve nasihat ederek Allah yoluna sevk etmesidir. Ayrıca insanın, günahkârın Allah'ın gazabına uğraması ve Allah yolundan uzaklaşmasına, merhametinden dolayı nefret değil rahmet nazarıyla bakması, âlemde işlenen bütün günahları kendisi işlemiş gibi görerek bunları gücü nispetince gidermekten geri durmaması Rahman isminden aldığı paydan kaynaklanmaktadır.[36]

Gazzâlî, Allah'ın isimlerinden olan "Kuddûs" ismini de aynı yöntemle şöyle açıklamaktadır: Bu isim gereği Allah, duyuların idrak ettiği bütün niteliklerden, muhayyilenin tasavvurlarından, vehim yetisinin vehminden, kalbin karıştırmalarından ve müfekkirenin hükmettiği her şeyden uzaktır. Burada ben ayıp ve noksanlıklardan uzaktır demiyorum; çünkü böyle söylemek, edepsizliğe yakın bir durumdur. Bir kimsenin, "ülkenin hükümdarının dokumacı ve hacamatçı olmadığının" söylemesi edep dışıdır. Çünkü burada (söz konusu niteliklerin) varlığının hükümdardan kaldırılması, sanki onların varlığının imkânını vehmettirmektedir ki bu zan, bir eksikliği gerektirir.[37]

Gazzâlî, Allah'ı noksan sıfatlardan arındırmakla geriye bizzat Allah'ın zatı kalacağı sonucundan hareketle der ki, Allah'ı her türlü eksiklikten arındırarak tanımak, güneşi ışıkları ile tanımak gibidir. Bir kimse "güneşi gördüm" diyorsa aslında o, güneş ışınlarını görmüştür.[38] Çünkü güneş ancak ışığı ile tanınabilir. Bu misalde olduğu gibi Allah da ancak isim ve sıfatlarıyla tanınabilir.

Gazzâlî buradan hareketle, insanların Allah'ı "Kuddûs" ismi ile takdis etmelerinin ancak isim ve sıfatlarını takdis etmekle mümkün olacağını söylemektedir. Gazzâlî bu şekilde takdisi, zaten Allah'ın en güzel isimlerini

---

[35] Gazzâlî, *age*, s. 62.

[36] Gazzâlî, *Maksadü'l-Esnâ*, s. 64.

[37] Gazzâlî, *age*, s. 68.

[38] Gazzâlî, *age*, s. 58.

yorumlama yöntemi ile yapmaktadır. Yukarıda verdiğimiz Rahman ve Rahim isimlerini yorumlama biçimi bunun örneklerinden olduğu gibi, "Selam", "Mü'min", "Müheymin", "Aziz", "Cebbar" ve "Mütekebbir" diye devam eden bütün isimleri de bu şekilde yorumlamaktadır. Örneğin Gazzâlî, "Selam" ismini söyle açıklamaktadır: "Selam", Allah'ın zatının ayıptan, sıfatlarının noksanlıktan, fiillerinin kötülükten salim olmasıdır. Bu anlamda var olan bütün güvenlik ve barış O'na ait olur ve ondan yayılır.[39] Gazzâlî, bu isimden insanın nasıl bir erdem modeli çıkarabileceğini şöyle açıklamaktadır: Hileden, hasetten, kinden ve kötülüğü istemekten kalbi salim olan, uzuvları haramdan ve günahlardan beri olan, sıfatları çelişkiden uzak olan Allah'a salim bir kalple gelen kimsedir. Bu nitelikte olan kimse, mutlak anlamda selam niteliğine sahip olan Allah'a, söz konusu isimde yaklaşabilen kimsedir.[40]

Gazzâlî'ye göre, insanın taşıdığı karakteristik özelliklerdeki (sıfatlardaki) çelişkiden kasıt, kişinin aklının, şehvetinin ve gazabının esiri olmasıdır. Zira hakikat bunun zıddıdır. Yani şehvet ve gazap, aklın esiri ve hizmetçisidir. Aksi halde durum tersine döner. Emredenin emredilen, kralın da tebaa olduğu yerde güvenlik olmaz. Elinden ve dilinden Müslümanların emin olmadığı bir kimseye "selam" ve "İslam" niteliği verilemez. Kendi nefsinden emin olmayan bir kimse, nasıl böyle bir nitelikle nitelendirilebilir![41]

Gazzâlî, "Mü'min" ismini ise şöyle açıklamaktadır: Zat, sıfat, isim ve fiillerinde hiçbir eksiklik olmayan Allah, mutlak anlamda güven ve güvenliğin kaynağıdır ve O, bütün korku yollarını kapatandır. Bu anlamda güven ve güvenlik, ancak korkunun olmadığı yerde düşünülebilir. Güven ve güvenliği ortaya çıkaran unsurlarda eksikliğin ve yokluğun olduğu yerde yıkım olur. Yıkımın olduğu yerde ise emniyet ve güven değil korku olur. Allah, emniyet ve güveninin bütün unsurlarını kendisinde taşıyan mutlak Mü'min'dir; güven ve emniyet ancak O'ndan alınır.[42]

Gazzâlî, Allah'ın emniyet ve güvenin kaynağı olması durumunu şöyle bir örnekle biraz daha açmaktadır: Gözü görmeyen kimse yıkımın görmediği bir yerden gelmesinden korkar. Gözünün görmesi, onun için bir güvenliktir. Eli kesik olan, ancak eliyle savabileceği afetten korkar. Sağlam el onun için bir güvenliktir. Bütün duyu organları ve uzuvlar böyledir. Allah ise bütün noksanlıklardan uzak olduğu için mutlak "Mü'min" olarak güvenin yaratıcısı, şekillendiricisi ve destekleyicisidir.[43]

Gazzâlî der ki, fıtratı gereği zayıf olan insan, bedenin içinde hastalık, açlık ve susuzluk; bedenin dışında yanma, boğulma, yaralanma ve kırılma gibi afetlere

---

[39] Gazzâlî, *age*, s. 69.
[40] Gazzâlî, *age*, s. 70.
[41] Gazzâlî, *Maksadü'l-Esnâ*, s. 70.
[42] Gazzâlî, *age*, s. 70.
[43] Gazzâlî, *age*, s. 70.

maruz kalabilir. Onu bu korkulardan ancak hastalığı iyileştiren faydalı ilaçlar, açlığı gideren yiyecekler, susuzluğu gideren içecekler, bedeni koruyan uzuvlar ve yaklaşan tehlikeyi haber veren duyumlar güvence altına alabilir. Kişiyi en büyük korku olan ahiretteki kötü akıbetten ise tevhit inancı korur. Onu tevhit inancına yönlendiren ve teşvik eden Allah'tır. Çünkü Allah şöyle demektedir: "La ilahe illallah" benim kalemdir. Kim kaleme girerse azabıma karşı güvende olur.[44]

Gazzâlî, Allah'ın "Mü'min" isminden insanların pay alabilmesinin şöyle mümkün olabileceğini söyler: Bu isimden insanın alabileceği pay, teşrik-i mesai içinde olduğu insanların ondan emin olmalarıdır. Hz. Peygamberin ifade ettiği gibi, "kim Allah'a ve ahiret gününe inanırsa komşusu onun zararlarından emin olur". Gazzâlî der ki, "Mü'min" ismine en çok layık olan kişi, insanları Allah'ın yoluna doğru yönlendirerek, onlara kurtuluş yolunu gösterip Allah'ın azabından güvende olmalarına sebep olan kimsedir. İşte bu, peygamber ve âlimlerin mesleğidir. Bu bağlamda Hz. Peygamber buyurmuştur ki, "siz kelebekler gibi ateşin etrafını sarıyorsunuz, ben sizi bu ateşe düşmekten engelleyen kimseyim"[45]

Allah'ın en güzel isimleri, mutlak ve mükemmel ahlaki değerler olmalarının yanında, bir ırkı ya da bir kısım insanları değil bütün varlığı kuşatan erdemler olarak evrenseldirler. Bu iki özelliğe ek olarak bir de Allah'ın en güzel isimleri, hem insan hayatının bütün yönlerini kapsayacak kadar kuşatıcı hem de var olan ahlak teorilerinin birçoğunu içinde barındıracak kapsamlı olmasıdır.

Allah'ın en güzel isimlerinin evrenselliği, doğa kanunları gibi değildir. Doğa kanunlarının evrenselliği, dış determinizmden kaynaklandığı için herkes onlara boyun eğmek zorundadır. Örneğin suyun kaldırma kuvveti ya da yer çekimi yasası, istese de istemese de herkesin kabul edip uymak zorunda olduğu yasalardır. Ancak erdemlerin evrenselliği herhangi bir dış zorlama sonucu değildir. Çünkü ahlaki davranışlar, iç determinizm sonucunda, kişinin özgür iradesiyle kabul ederek ortaya koyabileceği davranışlardır. Ayrıca erdemlerin evrenselliği, adalet, merhamet, emniyet, güven ve hakkaniyet gibi erdemlerin herkese teşmil edilebilmesidir.

Erdemler, doğası gereği bir ırk ya da belli bir zümre için değil bütün insanlık hatta bütün varlıklar için geçerli olmalıdır. Bu anlamda Allah'ın adaleti, merhamet ve emniyeti sadece belli bir kesimi değil bütün varlıkları kuşatmaktadır. Buna karşılık insanların çoğunluğu adalet, merhamet ve emniyet gibi erdemlerin sadece belli bir kesim için geçerli olduğunu kabul ederler. Bu nedenle söz konusu erdemler evrensellik niteliğini kaybeder.

Ahlaki erdemlerin evrenselliği, ahlaki eylemin vazgeçilmez niteliklerinden biridir. Bu niteliği taşımayan bir eylemin ahlakiliği tartışmalıdır. Çünkü ahlaki erdemler evrensel olmazsa erdem olmaktan çıkabilirler. Adalet, merhamet, vefa,

[44] Gazzâlî, *age*, s. 71.
[45] Gazzâlî, *age*, s. 71.

güven ve emniyet, yardımseverlik ve doğru sözlü olmak gibi erdemler, bütün insanlar için geçerli kılınmaz da belli insanlar için geçerli olursa, bu erdemlerin tümü erdemsizliğe dönüşebilir. Zaten insanlar erdemlerin varlığını çoğunlukla kabul ederler; ancak uygulamada onları belli zümreler için geçerli kılarlar. Allah'ın en güzel isimlerindeki erdemlerin evrenselliği, onların herkes tarafından zorla kabul edilmesi değil, bu erdemlere inanan kimselerin, onları uygularken, sadece kendi çevreleri için değil bütün insanlar için geçerli olacak şekilde uygulamalarıdır.

Allah'ın en güzel isimlerinin bir özelliğinin de hem insan hayatının bütün yönlerini kapsayacak kadar kuşatıcı hem de var olan ahlak teorilerinin birçoğunu içinde barındıracak kadar kapsamlı olmasıdır, demiştik. Bilindiği gibi klasik ahlak teorileri genelde dört erdem üzerinde dururlar. Bunlar, başta adalet olmak üzere, hikmet, şecaat ve iffettir. Allah'ın en güzel isimleri ise doksan dokuz erdem olarak insan davranışlarını harekete geçiren bütün deruni güçlere karşılık gelmektedir. Örneğin "Rahman", "Rahim", "Vedûd", "Gafur" gibi isimler, sevgi ve şefkat temelli erdemler iken, "Melik", "Mütekebbir", "Aziz", "Cebbar", "Müntakîm" gibi isimler güç temelli erdemlerdir. "Selam", "Mü'min", "Müheymin" gibi isimler, güven veren erdemler iken "Halik", "Bari" ve "Musavvir" isimler, insanın iş ahlakına model olan erdemlerdir.

Allah'ın en güzel isimleri, başta erdem ahlakı olmak üzere deontolojik ve teleolojik gibi bütün formel ahlak türlerini kapsamaktadırlar. Bilindiği gibi, deontolojik ahlak, erdemlere değil ilkelere dayanmaktadır. Buna karşılık erdem ahlakı, sadece erdemleri merkeze almaktadır. Allah'ın en güzel isimlerinin bir kısmı saf anlamda erdem, bir kısmı ise bu erdemleri uygulanabilmesini sağlayan ilkelerin kaynağıdırlar. Örneğin Allah'ın "Melik", "Cebbar", "Hakîm" ve "Aziz" isimleri bu amaca yönelik isimlerdir. Bu durumu Gazzâlî'nin Allah'ın en güzel isimlerinden olan "Melik" ve "Cebbar" isimlerinin yorumunda bulabiliriz.

Bilindiği gibi, ahlakın temel prensiplerinden biri de insanın hayatına koyması gereken "ahlak yasası"dır. Gazzâlî, Allah'ın en güzel isimlerinden biri olan "Melik" ismini, insanın söz konusu ahlak yasasını hayatına koyabilmesini sağlayabilecek model erdem olacak şekilde, şöyle açıklamaktadır. Gazzâlî der ki, Allah varlık âleminin mutlak anlamda melikidir. O, mülkü olan varlık âleminde hükmünü tam ve mükemmel olarak yürütebilendir. Çünkü bütün evren O'nun yaratması ile varlığını devam ettirmekte ve O'nun koyduğu yasalar çerçevesinde varlığını sürdürmektedir.[46]

Gazzâlî, Allah'ın "Melik" ismi ile mülkünde hükmünü yürütmesinin insana ahlaki model olabileceğini söylemektedir. Ona göre, Allah'ın mülkü bütün varlık âlemi, insanların mülkü ise bedenleridir.[47] Allah'ın mülkü olan evren, O'nun koyduğu yasalar çerçevesinde sistemli ve düzenli işlerken; insanın mülkü olan bedeni de insan tarafından konulan ahlaki yasalar sayesinde erdemler çerçevesinde

[46] Gazzâlî, *Maksadü'l-Esnâ*, s. 66.
[47] Gazzâlî, *age*, s. 66.

kurulmuş, sistemli ve düzenli bir erdemli bir hayata kavuşabilir. Bir insanın yalancı, sahtekâr, tembel, düzensiz olması için ayrıca bir zorlamaya gerek yoktur. Ancak bir insanın erdemli olması, tertipli, düzenli bir hayat sürebilmesi; düşünce, söz ve eylemlerinde adil olabilmesi için kendini zorlaması, kendisinin cebbarı olması gerekmektedir.

Gazzâlî, Allah'ın en güzel isimlerinden "Halik", "Bari" ve "Musavvir" isimlerinin Müslüman'ın iş ahlakına model olduğunu söylemektedir. Gazzâlî'ye göre, Allah'ın "Hâlik, Bârî ve Musavvir" isimleri, eşanlamlı sözcükler olup, icat etme ve yaratmaya delalet ettiği zannedilebilir. Hâlbuki aslında durum böyle değildir. Bilakis yokluktan varlığa gelen her şey ilk olarak bir kararlaştırmaya, ikinci olarak bu karara uygun bir şekilde var etmeye, üçüncü olarak var ettikten sonra da şekillendirmeye ihtiyaç duyar. Kararlaştırma ve takdir etme açısından Allah "Hâlik", örneği olmaksızın var etme açısından "Bârî", var edilenlerin en güzel biçimde şekillendirilmesi açısında da "Musavvir"dir. [48]

Gazzâlî, Allah'ın "Hâlik, Bârî ve Musavvir" isimlerini bina örneği ile şöyle açıklamaktadır: Bir bina yapılacağı zaman önce bina için gerekli olan şeylerin tasarlanmasına ihtiyaç duyulur. Bunlar da kereste, tuğla, arsa, oda sayısı, binanın uzunluk ve genişliği gibi durumlardır ki bunlar binayı planlayarak çizimini gerçekleştiren mühendisin üstlendiği bir iştir. Bundan sonra binanın yapılması için gerekli işleri üstlenen bir ustaya ihtiyaç duyulur. Son olarak binanın mimari yapısını güzelleştirmek ve dışını süslemek için bir süslemeciye ihtiyaç duyulur. İşte bu, bir binanın planlanması, yapılması ve dış tasarımının gerçekleştirilmesinde izlenen yoldur. Bu durum, yani belli bir sıra içerisinde önce planlamak, sonra yapmak son olarak da estetik kazandırmak gibi bir süreç Allah'ın fiillerine tam olarak uymaz. Çünkü Allah aynı zamanda (eşzamanlı olarak) kararlaştıran, var eden ve şekil verendir. Buna göre O, aynı zamanda hem "Hâlik" hem "Bârî" hem de "Musavvir"dir.[49]

Gazzâlî'nin bu yorumundan hareketle diyebiliriz ki insan, Allah'ın Hâlik, Bârî ve Musavvir isimleri gereğince yaptıklarını, gücü nispetinde model olarak alabilir. İnsan da yaptığı işi, Allah'ın "Hâlik" ismi örneğinde, önce matematiksel ölçülerle, ayrıntılı bir şekilde tasarlayabilir. Bundan sonra insan, Allah'ın "Bârî" ismini model alarak, yaptığı işi sağlam bir şekilde yapabilir. Son olarak insan, Allah'ın "Musavvir" ismi örnekliğinde yaptığı işe estetik bir şekil verebilir. Allah'ın bu üç güzel ismi, insanın iş ahlakı için mükemmel bir ahlaki model durumundadır. Gazzâlî, insanın bu üç isimdeki en güzel ahlaki anlamları kuşanabilmesi için matematiksel bilgi ve teknik beceriyle donanması gerekmektedir. Bunun yanında insanın, yaptığı işi Allah'ın "Musavvir" ismindeki anlama uygun olarak güzel bir biçimde yapabilmesi için estetik bilince sahip olması gerekmektedir ki böyle bir

[48] Gazzâlî, *age*, s. 75.
[49] Gazzâlî, *Maksadü'l-Esnâ*, s. 76.

bilincin oluşmasındaki kaynak da Allah'ın eşyayı en güzel şekilde düzenlemesi ve en güzel biçimde şekillendirmesine karşılık gelen "Musavvir" ismidir.[50]

İnsanın iş ahlakını Allah'ın bu üç güzel ismindeki anlamlara uygun olarak oluşturması için O'nun yarattığı evrendeki eşya ve olayların tertibine, sağlamlığına ve estetik yapısına tefekkür nazarı ile bakması gerekmektedir. Çünkü Allah, evrenin temel unsurları olan gökler, yerler, yıldızlar ve ikisi arasında olan su, hava ve bunların dışındaki şeyleri matematiksel olarak, sağlam ve estetik bir yapıda düzenlenmiştir. Öyle ki bu yapının en küçük bir parçası değiştirildiğinde bütün düzen çökebilir. Tıpkı sağlam bir binadaki temel unsurların yerlerinin değiştirilmesi o binanın çökmesine neden olacağı gibi evrenin temel unsurları da tesadüfen değil bir hikmete uygun olarak yerleştirildiğinden dolayı burada da en ufak bir unsurun yer değiştirmesi, bütün yapının çökmesine neden olabilir.

Gazzâlî'nin Allah'ın en güzel isimlerini yorumu, Allah ile insan arasında kurulması mümkün olan ahlaki ilişki modellerinden bir modeldir. Gazzâlî, bu modelin gerçekleşmesinde peygamberleri örnek şahsiyetler olarak gösterirken onlardan sonra Allah'ın veli kullarını zikretmektedir. Bu anlamda Gazzâlî'nin Allah'ın en güzel isimlerini yorumu, tasavvufi bir ton arz etmektedir. Ancak onun ortaya koyduğu bu yol, çağımızın sorunları bağlamında yeniden yorumlanabilir. Örneğin Gazzâlî, Fettah ismini yorumlarken, bu ismin Allah'ın yardımı ile bütün kapıları açmak, düğümlenmiş sorunların düğümlerini çözmek anlamına geldiğini söyledikten sonra bu isimdeki ahlaki erdemi önce peygamberlerin daha sonra da Allah'ın veli kullarının gerçekleştirebileceğini, insanın ise bu isimden pay alabilmesi için çok çalışarak kâmil insanlar mertebesine çıkmasının gerektiğini söylemektedir.[51]

Gazzâlî, söz konusu yorumlarında Allah'ın en güzel isimlerinden pay alabilmeyi, çoğunlukla kâmil insan olabilme şartına bağlarken, biz bu kapıdan girerek, aslında her insanın Allah'ın en güzel isimlerinden gücü nispetinden pay alabileceğini söyleyebiliriz. Yukarıda Gazzâlî'nin yorumunu verdiğimiz "Fettah" ismi örneğinden hareketle diyebiliriz ki, her insan tutum ve davranışları, söz ve eylemleri ile bulunduğu yerdeki bir sorunu çözebilirse "Fettah" olabilir. Örneğin bir baba evine girdiğinde güler yüzü ve tatlı sözleriyle ev halkındaki moral bozukluğunu giderebilirse, evinin "Fettah"'ı olabilir. Ayrıca birisi, yaşadığı mahallede erdemli davranışları ile insanların manevi sorunlarını çözebilecek bir model olabilirse yaşadığı mahallenin "Fettah"'ı olabilir. Bu durumun aksine bir baba evine girdiğinde kızgın tavırları, kırıcı sözleri ve etrafa saldığı korku ile ev halkını derin bir huzursuzluğa sürüklerse, evinin "Fettah"ı değil karabasanı olur. Böyle bir insan, Allah'ın "Fettah" isminden nasibini almamış demektir.

---

[50] *Gazzâlî*, , *age*, s. 79.
[51] Gazzâlî, *age*, s. 86.

Sonuç

Gazzâlî, mantık ilminin verilerini kullanarak, Allah ile insan arasındaki epistemolojik ilişki alanından ahlaki ilişki alanına geçmektedir. Bu ilişki, tasavvufta sıkça dillendirildiği gibi, insana "Allah'ın ahlakı ile ahlaklanma" ya da "Allah'ın boyası ile boyanma" imkânı vermektedir.

Gazzâlî'nin, Allah'ın en güzel isimleri üzerinden ortaya koyduğu ahlak anlayışı, hem mahiyeti itibariyle değer yüklü bir kitap olan Kur'an'daki ahlaki erdemleri hem de peygamberimizin bu konudaki örnekliğini insanın gündemine sokmaktadır. Böylece Allah teslimiyet, kalbi O'ndan başkasına açmamak, her an Allah ile beraber olmak, peygamberin sîret ve sünnetine uymak gibi kavramlarda somut bir gerçekliğe kavuşmaktadır. Ayrıca Gazzâlî, marifetullah ilminin temel işlevinin ahlakı inşa etmek olduğunu söyleyerek, irfan kavramını da somut bir içeriğe kavuşturmaktadır. Çünkü bu kavram pratik aklın alanından uzaklaştığında ahlaki işlevinden de uzaklaşarak, insanın idrak alanı dışındaki âlemle (ğayb âlemi ile) ilgili metafizik bilginin aracı haline gelmektedir ki bu, bir yandan bilimsel bilginin itibarını sıfırlarken diğer yandan teorik aklın bilişsel iktidarını zaafa uğratmaktadır.

Gazzâlî, Allah'ın en güzel isimlerindeki ahlaki erdemleri insanın gündemine sokarak, onların karakter ve kişilik oluşturucu fonksiyonunu da devreye sokmaktadır ki bu durum, Müslüman toplumların yaşadığı hayat ile inandıkları din arasındaki uçurumu da kaldıracak niteliktedir. Çünkü insan eylemlerinin itici gücü olan karakter, Allah'ın boyası ile boyanmadıkça eylemleri de kalitesinden söz edilemez.

KAYNAKÇA

• Erich Fromm, *Sahip Olmak Ya da Olmak,* Çev.: Aydın Arıtan, Say Yayınları, Ankara 2015.

• Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* Çev.: Mahmut Kaya Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2009.

• __________, *el- İktisat fi'l İ'tikat,* Darü'l Kitabü'l İlmiyye, Beyrut 1983.

• __________, *İtikatta Orta Yol,* Çeviren, Osman Demir, Klasik Yayınları, İstanbul 2012.

• __________, *el-Maksadu'l-Esnâ fi şerhi meani'l-esmaillahi'l-hüsnâ,* nşr.: Bessam Abduvahheb el-Câbî, el-Ceffan ve'l-Câbî li't-tıba ve'n-neşr, Limassol 1987.

• __________, *İhyau Ulûmi'd- Din,* Beyrut 1334.

• Hace Abdullah el- Ensârî el- Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak,* Tercüme: Abdurrezzak Tek, Bursa 2008.

• Hamdi Yazır, *Hak Dini, Kur'an Dili,* Eser Kitabevi, İstanbul 1971.

• Kamuran Birand, *İlk Çağ Felsefe Tarihi,* AÜİF Yayınları, Ankara 1987.

• Necati Öner, *Mantık,* AÜİF Yayınları, Ankara 1978.

• Paul Nızan, *Eskiçağ Maddecileri,* Çev: Avşar Timuçin, Telos Yayınları, İstanbul, 1998.

• Serdar Mutçalı, *Arapça Türkçe Sözlük,* İstanbul 1995.

• Toshihiko İzutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi,* Çeviren: İbrahim Kalın, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.

Moral Dimension of the Relationship Between God and Man According to al-Ghazali*

Hasan AYIK**

Abstract

In this article, first, the epistemological and moral dimension of the relationship between God and man is discussed. Then, the epistemological and moral attitudes that emerged in Islamic thought against the adjectives and names of Allah, which make this relationship possible, are compared. One of these two forms of relationship, which emerges in the framework of God's human relationship, is the moral relationship, which is evaluated within the framework of al-Ghazâlî's interpretation of God's Most Beautiful Names.

Keywords: Morality, epistemology, God's most beautiful names, sufism, Mutezile

Gazzâli'de Tanrı İnsan İlişkisinin Ahlaki Boyutu

Özet

Bu makalede, önce Tanrı insan ilişkisinin epistemolojik ve ahlaki boyutu ele alınmaktadır. Daha sonra bu ilişkiyi mümkün kılan Allah'ın sıfat ve isimleri karşısında İslam düşüncesinde ortaya çıkan epistemolojik ve ahlaki tavır karşılaştırılmaktadır. Allah insan ilişkisi çerçevesine ortaya çıkan söz konusu iki ilişki biçiminden biri olan ahlaki ilişki, Gazzâlî'nin, Allah'ın En Güzel İsimlerini yorumlama biçimi çerçevesinde değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ahlak, epistemoloji, Allah'ın en güzel isimleri, tasavvuf, Mutezile

Introduction

The relationship between God and man is either disbelieving or believing in the general sense. However, humans have desired to get to know God or decide whether God is present or not regardless of whether they believe or refuse to

* This paper is the English translation of the study titled "Gazzâli'de Tanrı İnsan İlişkisinin Ahlaki Boyutu" published in the 9th issue of *İlahiyat Akademi.* (Hasan Ayık, "Gazzâli'de Tanrı İnsan İlişkisinin Ahlaki Boyutu", *İlahiyat Akademi*, sayı: 9, Haziran 2019, s. 81-102.)

** Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences, School of Philosophy and Sciences of Religion, Dep. of Islamic Philosophy, Academic Member, hayik@ybu.edu.tr.

*** The paper in Turkish should be referred to for citations.

believe. Some people have described their Gods through myths and tales and aimed to get to know these Gods through their imagination, and some have made efforts to get to know their Gods within rational borders.

Those who see God as a metaphysical being have evaluated God as an ore within the metaphysical context while some who believe that this subject exceeds rational capabilities have aimed to describe God in the language of myths, which is a result of imagination. However, regardless of whether people aim to define their Gods as metaphysical or physical, rational beings, or whether they know their Gods in line with the imagination-based myths outside the borders of rational ideology, both approaches have formed insurmountable obstacles between God and man. These approaches have been either secured by God or people, or they have got lost, despite their increasing numbers, in the world of imaginations. It is beyond doubt that another way of getting to know God is to recognize God through divine statements, in other words the divine books sent to Prophets. However, people employ the rational ideology to learn about God through the divine books. In addition, there have been differences regarding the methods of interpreting God's qualities (titles and names).

People's efforts to get to know God within rational borders have caused the emergence of many metaphysical speculations covering the demonstration of God's presence and God's titles. These metaphysical ideas have made religious ideologies more reasonable by positioning God within the perception-related area of the human mind. Moreover, God has been accepted as an object by the human mind, and the relationship between God and man has gained a limited and measured mechanic state without the relevant values.

Those evaluating the relationship between God and man through the imagination have associated their bad characteristics with their Gods, as stated by Xenophanes, and they have transformed their Gods[1] into influential fairy tale characters with the worst characteristics. The most typical example in this regard can be seen in the concept of God in Greek mythology. The imagination of ancient Greek people has described the Gods as beings that are absolutely powerful while being equipped with the worst characteristics, and this imagination has reflected Gods as the beings that have been fighting with one another and humans. These Gods have caused chaos wherever they have been present, according to their believers, with their absolute powers and worst characteristics. In other words, the imagination of Greek people has stated that there is irregularity and chaos rather than system and laws at where Gods are present and claimed that human mind needs to be employed to transform the universal chaos into a cosmos. In this regard, the scientific and philosophical studies in Ancient Greece started after Gods were exiled from the world.[2]

[1] Kamuran Birand, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, AÜİF Pub., Ankara 1987, p. 17.
[2] Paul Nızan, *Eskiçağ Maddecileri*, trans.: Avşar Timuçin, Telos Pub., Istanbul, 1998, p. 22.

The Torah, the holy book of Judaism, describes the God, Jehovah, and presents a concept of God within the trinity concept in the Bible, the holy book of Christianity. In addition, the Quran, the holy book of Islam, describes God with titles, names and actions. However, the most important aspect of getting to know God in this way is the problem of "how much God has been revealed". It is without a doubt that our aim in this regard is not to question to what extent the current holy books have been revealed. However, it is possible to understand the concept of God in each holy book by making evaluations on their believers because humans are as broad as their Gods.

For example, Judaism has been made a religion specific to the Jewish people, and therefore Jehovah has been accepted as a God specific to Jewish people, and Jehovah's characteristics have been determined in this regard. In addition, the efforts to get to know God in Christianity have been made based on the issue of God's titles, and an accumulation of rational theological approaches have been formed as a result. Therefore, Christian people's accumulation of scientific knowledge has been theology in regard to "Theodicy". Regarding the Quran[3], God's characteristics have been provided in detail, and these characteristics have been classified as titles, names, and actions in line with the Islamic ideology. However, the way Muslim people define their God differs based on how they interpret God's titles, names, and actions.

For example, Islam has rational theological comments regarding the characteristics of God, but there are people who accept these titles and names with their literal meanings. The rational comments regarding Allah's titles and names as the sources of information have formed an extensive rational theology, which is also the case in Christianity. In addition, there are people who accept Allah's titles and names as is without performing any sort of perceptional actions.

Al-Ghazali interpreted Allah's titles and names in a moral manner and made efforts to bring a different solution to the issue of divine titles and names, which has been discussed throughout Islamic history. We are of the opinion that al-Ghazali's comments have made the relationship between Allah and people more active and functional and granted the possibility of forming an identity and personality based on Allah's characteristics to the believers.

The subject to be examined in this study is how the moral relationship that can be established between Allah and people can exist by morally interpreting the divine names and titles. Essentially, the moral relationship to be established between Allah and people is the one that was once established by the Prophets and reflected to people in this regard. However, this relationship was not regarded as necessarily important when morals were neglected in certain Islamic periods.

---

[3] We preferred to use the term, God, since the beginning of this study. However, Islam and the Quran refers to God as "Allah", and that is why we prefer to use the term Allah. God mentions the divine name as "Allah" in the Quran.

It is fair to state that efforts have been made to establish this relationship in Sufism-related traditions due to the attitude of Islamic Sufism positioning morals to the center during the establishment period. Al-Ghazali aimed to present the relationship between Allah and people through the interpretation of Allah's most beautiful names (Asma al-Husna).

This study examines the possibility of the relationship to be established between Allah and people based on al-Ghazali's method of interpreting God's most beautiful names.

Morals-Based Relationship between Allah and People, and Possibility of Gaining Morals Based on Allah's Morals

The epistemological relationship between Allah and people should be understood to better comprehend the morals-based relationship between Allah and people which is related to al-Ghazali's interpretation of Allah's most beautiful names. One of the main aspects of the morals-based relationship between Allah and people is to get to know Allah with the characteristics reflected in the Quran, and to regard Allah's perfect characteristics as the models of ideal morals. Allah's titles and names are reviewed as a subject of knowledge in the epistemological relationship between Allah and people, and they are perceived and limited in regard to rational principles.

The purpose in the epistemological relationship between Allah and people is to combine the equivalent names and titles of Allah and separate the ones with different characteristics by evaluating these in line with the principles of pure mind. For example, the concept of alim (knowing everything) in the statement "Allah is alim" and "Humans are alim" are both homonymic and synonymous. As the characteristics of being alim reflect an action for both Allah and people, an epistemological issue emerges because a characteristic cannot reflect an action for two separate subjects. This characteristic can be valid for either Allah or people. Therefore, the characteristic of being alim in the statements of "Allah is alim" and "Humans are alim" should be separated as two different concepts.

Mu'tazila aims to hold the divine names and titles separate from those of humans by making efforts to rationally determine Allah's titles and to avoid making Allah similar to humans (avoiding anthropomorphism), and by making these names and titles specific to Allah or using a language specific to religious context. Therefore, the concepts of life, Islamic approaches, will, and similar titles are explained in a religious language as these may also be possessed by humans. In other words, with the statements "'Allah is alim' but not like the humans and 'Allah has will' but Allah's will is different than that of humans", a certain border is set between Allah's titles and people with similar characteristics.

This border is certainly the inevitable result of the epistemological relationship. Humans have to consider the above-noted aspects in order not to perform comparisons and embodiment when they aim to evaluate the names and titles of Allah, which is a metaphysical subject, within the borders of pure mind. However, the verses in the Quran indicate that the titles of Allah are also used for humans. The Quran states that "Allah is the one that knows, hears, sees, has will, speaks and is alive," which is also the case for humans.

We are of the belief that the contradiction between the statements in the Quran verses and rational attitude in Islamic ideology arises from the evaluation of Allah's names and titles solely as the subjects of information. The epistemological examination of the common characteristics of Allah and humans indicates that we can achieve a compact tawhid ideology by regarding Allah's titles separately from those of humans and as specific to Allah. However, this may position humans and Allah in two different epistemological fields and distort the relationship between them. In addition, identifying Allah's titles with the similar characteristics of humans causes increase in the number of ancient creatures (taaddud ad-kudamah), and establishing a similarity-based relationship may emerge an anthropomorphic God concept, both of which may threaten the tawhid belief.

On the one hand, as Mashai and Mu'tazila philosophers have reviewed the relationship between Allah and humans on an epistemological basis, they make the Muattilah sect closer to the perception of God by making the divine titles specific to Allah as per the principle of tawhid. On the other hand, as Mushabbiha regards Allah's names and titles as the common characteristics for both Allah and humans, followers of this sect make comparisons as they lower Allah's status to the level of humans, and they achieve an anthropomorphic God concept. Christian priests discussed the relationship between Allah and humans on an epistemological basis during the Medieval period, and they formed an unsolvable accumulation of issues as they could not achieve an absolute solution in this regard.

Al-Ghazali, who refused the metaphysical knowledge stating that this knowledge brings nothing but unsolvable problems[4], stressed the moral relationship rather than the epistemological one for the relationship between Allah and humans. As known to all, Allah's titles are specific to Allah, and thus cannot be used for anyone else. For example, we can state that Allah is eternal and forever, but this cannot be stated for anyone other than Allah. The titles other than these can be both mentioned for Allah and humans. Therefore, the statement "Humans are alim" can be made along with the one "Allah is alim". In addition, the most beautiful names of Allah should be possessed by humans as absolutely perfect references and merits. However, a problem emerges at this point. As certain titles and names can be used for both Allah and humans, this may cause comparisons

[4] Al-Ghazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, trans.: Mahmut Kaya Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Pub., Istanbul 2009, p. 18.

between them. Those who aim to avoid comparisons either make these titles and names specific to Allah or disregard some of these. As a philosopher of logic, al-Ghazali believed that these titles and names can be essentially used for Allah and materially for humans.[5]

Essential characteristics in regard to the field of logic only belong to a certain type. They constitute the characteristics of the being they describe. After these characteristics disappear, the qualities of the concept being described also disappear. The quality of being "alim" reflects Allah's essential characteristics in this regard. After this quality disappears, the characteristics of the described subject/object (quality of being present) also disappear. However, the relation-based characteristics are not specific to a type, and they do not constitute the quality of the described subject/object. In other words, after these characteristics disappear, the subject/object described with these characteristics do not lose its quality (of being present). Moreover, relation-based characteristics may not be constantly possessed by the one described. These characteristics may be present or absent from time to time. Therefore, the quality of being "alim" is not specific to humans when presented to people in a relation-based regard, and this quality does not constitute the characteristics of humans. People may sometimes be ignorant. However, the quality of being "alim" is an essential characteristic of Allah. Allah cannot be regarded without the quality of being "alim". The absolute and perfect presence of Allah loses its nature if this and similar perfect divine qualities are not possessed by Allah.

According to al-Ghazali, common aspects between two concepts are based on the type and nature. For example, a "horse" cannot be deemed equal to a human even if it has a certain level of intelligence, because it is a different species. However, a horse resembles a human in terms of intelligence, a relation-based quality that is not included in the nature forming the essence of humans.[6] Although a horse and a human are both creatures, they are of different species. Therefore, they are not identical despite having common characteristics as biological creatures. The essential quality of creatures of the same species can be a relation-based characteristic for another identical species. As al-Ghazali states above, being intelligent is an essential characteristic of humans. However, we may regard horses intelligent considering certain behaviors. It is without doubt that the concept of intelligence is not the same for horses and humans, and they cannot be identical when they are regarded as intelligent. In addition, the relation-based characteristics of a species can be possessed by other species. The concepts of healthy creatures in the statement "Humans are healthy creatures" are not identical to the concept of

---

[5] Al-Ghazali, *al- Iktisat fi al I'tikat*, Dar al Kitab al Ilmiyya, Beirut 1983, p. 48; Al-Ghazali, *İtikatta Orta Yol*, trans.: Osman Demir, Klasik Pub., Istanbul 2012, p. 212.

[6] Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazali, *al-Maksad al-asna fi sharhi mean al-asmaillah al-husna*, Published by: Bassam Abduwahhab al-Jabi, al-Jaffan wal-Jabi li at-tiba wan-nashr, Limassol 1987, p. 48.

humans. In other words, the same statement can be made for another species (e.g. "Horses are healthy creatures"). The concept of "healthy creature" is not equivalent to the concept of horse in this statement. It might reflect creatures other than horses.

Characteristics forming the nature of a creature are the abstract qualities that are independent from time in the field of logic, whereas the relation-based characteristics that are not the essential component of nature depend on time to a degree, and these characteristics may increase and decrease. Relation-based concepts such as "disease," "health," "richness," and "elderliness" for humans are the characteristics that are present or absent and that increase or decrease from time to time.

As seen in the example of horse al-Ghazali noted above, the title of "kalam", an essential title of Allah, does not mean that Allah and humans are identical when this title is used for humans because the nature of kalam is different in both cases. We are of the belief that al-Ghazali opens a door from the field of nature constituted by unchangeable concepts, which are independent from time, to the field of changeable meanings that partially depend on time, in other words the field of presence. Moreover, the Mashai philosophers who have centered their focus on the idea of nature have stressed the concrete objects (existence) more than the action of being present (presence).[7] However, Sufism followers have focused on existence. Accordingly, Mashai philosophers are regarded as the supporters of "asalat al mahiyya" who focus on the nature, while Sufism followers are named as the "asalat al vujud" supporters who focus on the existence.[8] Regarding the names and titles of Allah which al-Ghazali considers as the field of values, it is fair to state that al-Ghazali focuses on presence rather than the unchangeable nature of the object/subject that are present and independent of time.

Allah's names and titles are the concepts full of values. Therefore, these characteristics are included in the field of practical intelligence rather than the theoretical intelligence. One is either good or bad in terms of theoretical intelligence; it is impossible to be good and bad at the same time. However, regarding the practical intelligence materializing the values, a human can be both good and bad. The verses of construction in the Quran reflect values and rather trigger the practical intelligence of the addressee while the verses warning people trigger the theoretical intelligence. For example, the verse "Indeed, prayer has been decreed upon the believers a decree of specified times"[9] triggers the theoretical intelligence of the addressee as a warning sentence, and the obligatory nature of prayer is reflected instead of the construction-related characteristics. The verses "Be just", "Woe to those who give less [than due]" trigger the practical intelligence of the addressee.

---

[7] Toshihiko İzutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, trans.: İbrahim Kalın, İnsan Pub., Istanbul 1995, p. 63- 66.
[8] See: Toshihiko İzutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, p. 66, 67.
[9] an-Nisa, 103.

A question may come to mind at this point: How can a human be fair without knowing what justice is based on the rules of theoretical intelligence? If one makes efforts to learn the nature of a concept such as justice, that person will realize that it is quite difficult to determine the lines and borders of that concept because these concepts are both names and verbs, and both information and actions. It is fair to state that the absence of merits' unchangeable nature is necessary for the practicability because values only appear as actions. A theoretical value-based discussion and a definition of value that has been decided before may exterminate the constructive aspect of this value because Defining something or possessing something by specifying the borders means appropriating.

A statement such as "Justice is this or that to me" means appropriating the justice, which may prevent the action of being fair. However, the statement "I make efforts to be fair" reflects the process of being fair, in which justice is not a concept to be possessed. On the contrary, this process reflects a state where errors (if present) can be corrected, and performer and performed can be improved. [10]

Allah's names and titles are rather constructive as the concepts full of values. These names and titles do not only refer to an action or fact. They also trigger the addressee. They form a character and personality, and they direct the addressee to the process of presence. If the terms reflecting values do not trigger the addressee in regard to presence, these terms are either not understood or they are appropriated. For example, if one who has heard one of Allah's titles "Rahman (the compassionate)" aims to determine the nature of this title by determining the borders of this title, it means that this person has employed his/her own intelligent capabilities and appropriated the title. However, if that person understands the action of pitying from the concept of "Rahman", that person may act to realize this process.

Names, rather than the actions, have a nature in the discipline of logic. Name is a concept that can be fully defined. People possess the elements they can explain, but they cannot have the ongoing actions. Accordingly, actions cannot be appropriated but they can be experienced.[11]

Al-Ghazali's statement "Allah's titles are neither visible nor invisible"[12] can be understood better in line with the evaluations above. Considering this aspect, al-Ghazali states that Allah's names and titles can be used for both Allah and humans as the practical merits that occur in the relevant fields.[13] Al-Ghazali indicates that Allah's names and titles can be used for both Allah and humans, and by doing so, he paves the way for people who aim to gain morals based on Allah's morals. In

[10] See: Erich Fromm, *Sahip Olmak Ya da Olmak*, trans.: Aydın Arıtan, Say Pub., Ankara 2015.
[11] Erich Fromm, *Sahip Olmak Ya da Olmak*, p. 41
[12] Al-Ghazali, *al- Iktisat fi al I'tikat*, Dar al Kitab al Ilmiyya, Beirut 1983, p. 89; Al-Ghazali, *İtikatta Orta Yol*, trans.: Osman Demir, Klasik Yayınları, Istanbul 2012, p. 121.
[13] Al-Ghazali, *Maksad al-Asna*, p. 48- 49.

this process, he uses his interpretation of the most beautiful names and titles of Allah. Al-Ghazali examines Allah's titles and names as merits first. Accordingly, he explains what these names and titles mean for Allah, and how humans can benefit from the merits in Allah's names and titles. Therefore, Allah's names and titles can be used for both Allah and humans, and these are "neither visible nor invisible" as qualities. This paves the way for gaining morals based on those of Allah.

Intelligence serves as the transformer transiting the absolute and perfect values of Allah to human life as the practical intelligence in the moral relationship between Allah and humans. This intelligence does not divide, classify and conceptualize the concepts. Instead, it perceives the values holistically and as is. As seen in Mawlana's whirling, it receives from Allah and distributes these to the people.

The Possibility of Gaining Morals Based on Allah's Morals According to al-Ghazali

The fact that makes the moral relationship between Allah and humans possible in al-Ghazali's system is the paradoxical answer "Neither visible nor invisible"[14] to the question "Are Allah's titles are visible or invisible regarding his characteristics?" which is commonly discussed in kalam discipline. This answer by him indicates that Allah's names and titles can be used for both Allah and humans. Al-Ghazali reflected how this is possible based on the data of logic discipline.

In addition, considering the fact that Allah's names and titles are also the verbal nouns (sifat al-mushabbaha), the title of Rahman is not only an abstract concept seen in the statement regarding the discipline of logic; it is also the action conducted by the subject in this regard. As verbs are the actions depending on time contrary to abstract concepts, they may be performed by separate subjects.

"Rahim (Merciful)" and Rahman (Compassionate)," some of Allah's most beautiful titles, indicates the present participle with sifat al-mushabbaha or exaggeration. The title of Rahman is generally sifat al-galibah (the term used as adjective), and not a proper noun. Therefore, it can be used for anyone other than Allah, and it can serve as a verb.[15] As seen in the similar examples above, "aliveness" becomes problematic when used as an abstract quality for both Allah and humans, and a religious language is used to separate Allah's aliveness from that of humans in this regard. However, the same problem does not occur when aliveness is related to subjects as actions because all subjects maintain aliveness in line with their strengths and capabilities.

---

[14] Al-Ghazali, *al-Iktisad fi al I'tikad*, p. 89.

[15] Hamdi Yazır, *Hak Dini, Kur'an Dili*, Eser Kitabevi, Istanbul 1971, v. I., p. 33.

The absolute and perfect structure of moral values belongs to Allah. However, these moral merits can increase or decrease for humans. If this case is to be explained with the concepts of the discipline of logic, then it is fair to state that Allah's names and titles constitute the absolute and perfect nature of moral merits, and it is possible to see the reality of these merits in human life.

A concept has a nature, reality, and identity in the field of logic. Nature of anything is formed considering the people in mind (ideal people). Reality of a concept is ensured by the concrete elements representing this concept is the outer world, and its identity is formed by the singular person who is included in the reality of this concept, which can be explained through the concept of student as follows: Students' nature can be formed considering the students in mind (ideal students) as follows: Students are people who "seek information," "attend classes," "study properly," and "listen to their instructors carefully." This and similar qualities form the nature of students and their characteristics in this regard. In other words, the answer to the question "What does the concept of student mean?" would be like this. The reality of students is formed by the students themselves who physically live all over the globe. Some or many of these students may not meet majority of the qualities, which are related to the concept of student, indicated above. However, this cannot terminate students' nature or the reality in this regard. In other words, even if the students of the real world have negative characteristics such as "he/she does not attend the classes regularly," "he/she does not carefully listen to the courses," or "he/she does not request information," students' positive characteristics cannot be terminated. If the nature of the student concept is formed by looking at its representatives in reality, the student concept loses its ontological basis. In other words, the nature of this concept would be lost. However, there may be no such concept as a student if we are to evaluate students in the real world by considering perfect characteristics in the nature of a student concept. What should be done in this case is to keep the characteristics of the concept of a student even if there are a few people left to be called students, and to consider the naughty, lazy, and impish students of the real world by taking the perfect nature of the characteristics constituting the concept of a student. Another action to be performed here is to preserve the perfect nature of this concept as a model and to change the students in this regard.

The following statements can be regarded if the case in the concept of student is to be applied to the moral merits to the degree of assimilation. Moral merits are based on the nature of Allah. Therefore, the most perfect moral merits are the names and titles of Allah. In other words, Allah's absolute and perfect merits will be considered for the question "What are the moral merits such as 'mercy, justice, reliability, faith, sincerity and equity'?". Accordingly, Allah's names and titles constitute the nature and ontological basis of moral merits. In other words, merits will lose their ontological basis if these characteristics disappear.

The reality regarding moral merits reflects the merits that are limited in people and increase or decrease from time to time. Therefore, humans can be fair, merciful, sincere, reliable, and faithful. However, the merits of people are sometimes so scarce that they almost become extinct. In some cases, people may state the following considering their lives: "There is no such thing as justice, equity, fidelity, or sincerity" or "These are nothing but tricks". If people make efforts to form the nature of actions based on the real life, there can be no such thing as merits. In addition, if we assess people with no moral merits based on absolute and perfect merits, there would be no people to trust.

The solution to be followed here is to accept Allah's names and titles as specific to the divine presence by acting in line with al-Ghazali's statement "Allah's titles are neither visible nor invisible," and to make sure people do not abstain from these titles. Another way is to pave the way for using the perfect merits in Allah's names and titles despite humans' insufficiencies and deprivation regarding the merits. Allah has not left humankind to its own despite humans' insufficiencies in this regard, and Allah has sent numerous Prophets as role models to enable humans to gain the perfect divine merits. Accordingly, it is fair to state that Allah wants absolute and perfect merits in the divine names and titles to be possessed by people, too, thus making these merits open to creatures.

We can state in agreement with al-Ghazali that Allah's names and titles are neither visible and specific nor invisible and separate from the divine authority. In other words, divine merits should not be regarded as the qualities specific to the divine authority or reduced to the level of insufficient merits or the real world to ensure that divine perfect merits are still present for the humans. Moral merits should be gained as absolute and perfect as displayed by Allah to ensure that they are present, and they keep their nature. However, these should also be possessed by people to shed light on human life and improved with reality. In other words, the perfect merits in Allah's names and titles should be reflected to the world of humans and exist in this regard. Therefore, these merits should be neither visible and specific nor invisible and separate so that the relationship between the perfect nature of moral merits and insufficient reality can be maintained.

Al-Ghazali states that the main factor enabling people to gain morals based on those of Allah is the doctrine of "Marifatallah" which[16] reflects Allah as a source of value primarily rather than as a source of information. Moreover, this doctrine enables people to get to know Allah as in the Quran rather than defining Allah by mortal facts. Accordingly, the doctrine of Marifatallah is constructive instead of acting as warning. In other words, this doctrine establishes the characteristics and personality of people based on the most perfect moral values.

[16] Al-Ghazali, *Ihya al-Ulum ad-Din*, Beirut 1334, v. I s, 51.

"A-r-f", the base of the concept of marifat, means "getting to know, deciding, and accepting"[17], while "marifat" means "deep knowledge, being competent and skills". In Sufism, marifat means embracing anything as is.[18]

Moreover, "a-l-m" means "knowing something, having knowledge in something and recognizing".[19] Islamic science requires learning while the scientific state of knowing requires the definition of known. "Describing," on the other hand, means combining similar concepts (specifying the type) or separating concepts based on their distinctive qualities by determining the abstract characteristics of an action or fact.[20] Accordingly, obtaining information about something means performing all related actions, which constitutes the basis of scientific activities as the output of theoretical intelligence. However, "getting to know" means the moral nature of human actions rather than being a scientific approach, which can be performed by practical intelligence.

For example, two independent states do not define but recognize one another. Each of the states recognizing one another has to recognize the territorial integrity, independence, political, social, and cultural structure, and even the administrative system of the other country even if these do not match its own values. Defining, however, means shaping the other country by a specific set of rules. For example, modern imperialist states define the less powerful countries instead of recognizing them. They aim to change these countries' regimes, determine their borders however they desire, and organize their social and political structures according to how they plan, which is also the case for the relationships between the humans. If a person does not recognize or accept the other person, he/she cooperates with as is, that means this person aims to determine the beliefs, lifestyle, dressing style, and other qualities of the addressee according to what he/she desires. Getting to know somebody, meeting with an acquaintance and accepting these people as is means regarding them as friends. Defining means setting or defining the borders of defined and possessing it. In Marifatallah doctrine, the relationship between Allah and humans is developed as being friends and companions rather than setting or determining the borders. Similarly, al-Ghazali is referred to as Ashraf al-ulum (the most honorable among the scholars) as he introduced the doctrine of Marifatallah as the names and titles of Allah and source of Allah's perfect merits, thus enabling people to get to know Allah.[21]

Al-Ghazali considers the doctrine of Marifatallah as the concept obligatory (farz al-ayn) for all Muslims as it constructs the morals of Muslims, and he positions it to the top among all Islamic sciences. According to al-Ghazali, scholars proposed

---

[17] Serdar Mutçalı, *Arapça Türkçe Sözlük*, Istanbul 1995, p. 563.

[18] Haja Abdullah al-Ansari al-Harawi, *Tasavvufta Yüz Basamak*, trans.: Abdurrezzak Tek, Bursa 2008, p. 141.

[19] Serdar Mutçalı, *Arapça Türkçe Sözlük*, Istanbul 1995, p. 590.

[20] Necati Öner, *Mantık*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Pub., Ankara 1978, p. 32.

[21] Al-Ghazali, *Ihya al-Ulum ad-Din*, p. 51.

different ideas regarding Islamic science, which is obligatory for all Muslims, and they all claimed that their Islamic studies are separately obligatory for all Muslims.[22] In addition, al-Ghazali believes that no Islamic doctrine other than Marifatallah can be the most honorable one among all doctrines.

According to al-Ghazali, kalam authorities stated that the discipline of kalam is obligatory for all Muslims as it reports the oneness (tawhid) and nature and titles of Allah the Almighty while canonists claimed that fiqh is actually the obligatory doctrine for all Muslims as it is used to determine the prayers, lawful and unlawful actions or facts (such as trading or marrying), or acts in attitudes toward others. Similarly, tafsir and hadith scholars stated that the doctrine that is obligatory for everybody is actually tafsir and hadith as these reflect the Quran and sunnah.[23] Al-Ghazali states that none of these scientific fields is obligatory for Muslims who should have knowledge about these. He claims that the obligatory discipline varies by the members of different disciplines. However, knowing Allah and possessing benevolent morals does not solely depend on the discipline of fiqh that deals with the mortal matters. If a fiqh authority is asked about sincere commitment, submission or hypocrisy, that person cannot say that these are obligatory although he/she knows that neglecting these means punishment in the eternal world.[24] However, canonists can present numerous answers to the questions regarding resembling a part of a spouse to that of others, competition or betting, which would grant them certain benefits. Fiqh does not require any of these details. Canonists dedicate themselves to these answers, and they neglect the significant (moral) matters.[25] According to al-Ghazali, canonists deceive themselves and others with that attitude because people know that the obligation, they should care about is not specific but general to all. For example, there are many Islamic places where only non-Muslim doctors serve. However, according to fiqh, non-Muslim doctors cannot even act as a witness regarding the medical cases.[26]

Al-Ghazali explains the orientation of canonists in adopting the specific obligations and neglecting the essential (moral) obligations as follows: For example, the number of people interested in the field of medicine, which is critical for humans, is quite limited in the present time. However, people compete with one another to learn the doctrine of fiqh and fiqh-based provisions regarding the scarce actions or facts. These people particularly deal with controversial matters and disputes and prepare fatwas in this regard. However, the Muslim world is full of canonists who are already busy with the fatwa on these issues and with solving the secondary issues that can be experiences by people.[27]

---

[22] Al-Ghazali, *ibid.*, p. 14, 15.
[23] Al-Ghazali, *ibid.*, p. 15.
[24] Al-Ghazali, *ibid.*, p. 20.
[25] Al-Ghazali, *ibid.*, p. 21.
[26] Al-Ghazali, *ibid.*, p. 21.
[27] Al-Ghazali, *Ihya al-Ulum ad-Din*, p. 22.

Considering these statements, al-Ghazali complains as follows: "I wish I knew how the canonists could be busy with the matters (farz al-kifayya), which are just details, that have already been examined by many people but still neglect the matters that no one deals with?[28]

He states that the reason behind this case is the personal interests. For example, most of the people are interested in fiqh rather than medicine because medicine does not enable them to join the board of trustees, to claim anything from the goods people leave upon their wills after passing away, to hold the goods of orphans, to serve as qadi and administrative, and to surpass the peers. Al-Ghazali states that the doctrine of Marifatallah was lost due to the complicated actions of malevolent scholars focusing on personal interests.[29]

The doctrine of Marifatallah introduces Allah with the most beautiful names and titles, and the universal values in these names also constitute the characteristics and personalities serving as basis to the behaviors of people. Humans will be able to act as fair, trustworthy, regularly-working, reliable, and faithful people who do not focus on their interests all the time and who prefer the general benefits rather than the personal ones when they establish their characteristics and personalities in line with the universal moral values in Allah's most beautiful names.

Al-Ghazali's style of interpreting Allah's most beautiful names, which constitutes the content of the doctrine of Marifatallah, introduces Allah with these names and paves the way for recognizing these names as the perfect models in the formation of morals.

Al-Ghazali's Method of Interpreting Allah's Most Beautiful Names

There have been numerous interpretations of Allah's most beautiful names in Islamic culture. However, most of the people who interpret Allah's most beautiful names have indicated solely what these names mean for Allah, and they left the aspects to shed light on humans' life unanswered. Al-Ghazali reflected what Allah's most beautiful names meant for Allah first, and how people can achieve a model of merit from these names later.

Al-Ghazali divides Muslims into three groups regarding the most beautiful names of Allah. The first reflects those who only hear Allah's most beautiful names, the second indicates those who understand the wording-based meanings and explanations regarding these names, and the third covers those who believe that the meanings of these words are attributed to Allah along with what the first two

[28] Al-Ghazali, *ibid.*, p. 19.
[29] Al-Ghazali, *ibid.*, p. 19.

groups do. According to al-Ghazali, there are people whose blessings are limited, and statuses are low, and who do not deserve boasting about what they have.[30]

Al-Ghazali explains the attitude of the first class as follows: A person who hears a word (but fails to grasp the meaning) only has developed hearing skills. This is what humans have in common with animals.[31] It is beyond doubt that this is the most depthless aspect regarding Allah's names.

Al-Ghazali explains the second attitude regarding the names as not only hearing but also understanding. According to him, understanding Allah's names requires understanding Arabic. This is what a literature expert and a Bedouin with a limited intelligence and language skills have in common.[32] Al-Ghazali states that this attitude is not sufficient for gaining morals based on those of Allah, and he proceeds with explaining the third attitude.

The third attitude indicates that these names can only be possessed by the divine authority rather than anybody else interiorizing the meanings. According to al-Ghazali, this is what ordinary people (the public) and children have in common. Children can unconditionally and sincerely learn, believe, and accept the meanings of Allah's names when they are old enough to grasp the meanings of words. Al-Ghazali states that this is how scholars act in the case of Allah's names. What scholars do in the case of divine names and titles is hearing these names, knowing their meanings in their languages, and believing that Allah possesses the characteristics which are the meanings of these names and titles.[33]

According to al-Ghazali, those who can fully benefit from Allah's most beautiful names are the people who can obtain the possible merits from these names, gain morals based on these, and improve their behaviors accordingly.[34]

We can provide certain names as examples to show how one can fully benefit from Allah's most beautiful names and gain morals and merits based on these as much as possible according to al-Ghazali. For example, al-Ghazali makes the following statement while interpreting what Rahman and Rahim means for Allah: Allah's mercy is absolute and perfect. The complete mercy of Allah is performing good actions while determining and observing those in need. Comprehensive mercy covers those who deserve or do not deserve. Allah's mercy is complete and comprehensive. The completeness of mercy is formed when those in need aim to meet their needs and do so. In addition, comprehensive mercy is formed by

[30] Al-Ghazali, *Maksad al-Asna*, p. 45.
[31] Al-Ghazali, *Maksad al-Asna*, p. 45.
[32] Al-Ghazali, *ibid.*, p. 45.
[33] Al-Ghazali, *ibid.*, p. 45.
[34] Al-Ghazali, *ibid.*, p. 45.

covering those who deserve or do not deserve, which is valid for the mortal and eternal world. Accordingly, Allah is absolutely and genuinely Rahim.[35]

Al-Ghazali explains how people can achieve a merit model based on the titles of Rahman and Rahim as follows: What humans can benefit from the title of Rahman is pitying careless people and gently directing them to the path of Allah with advice and guidance and without applying violence. Moreover, suffering of sinners from Allah's wrath, Allah's merciful approach toward those who drift away from the divine path, and Muslims' efforts to eliminate their sins as if they committed all sins mankind has ever committed results from the benefits gained from the title of Rahman.[36]

Al-Ghazali explains "Kuddus", one of Allah's names, similarly as follows: The title of Kuddus indicates that Allah is exempt from all qualities sensed through senses, from the depictions in imaginations, from the speculations in the fantasies people make up, from all delusions, and from all actions and facts of people. I do not say people do not have any faults and insufficiencies, as this is close to being impudent. It is disgraceful for someone to say "The leader of the country is not a weaver or a person performing cupping." The idea that these characteristics are not possessed by the leader means having doubts about the presence of these characteristics, which already indicates an insufficiency.[37]

Considering that holding Allah exempt from the insufficient titles means that only the presence of Allah will be left in this case, al-Ghazali states that getting to know Allah as exempt from all sorts of insufficiencies is like getting to know the sun with its light. When one says, "I saw the sun," that person actually means the sunlight.[38] The sun can only be realized with its light. Similarly, Allah can only be known with divine names and titles.

Accordingly, al-Ghazali states that canonizing Allah with the title of "Kuddus" is possible only by canonizing Allah's names and titles. In this way, he already canonizes Allah by interpreting the most beautiful names of Allah. The style of interpreting the titles of Rahman and Rahim, and all names continuing with "Salam," "Mu'min," "Muhaymin," "Aziz," "Jabbar," and "Mutakabbir" is achieved like this. For example, al-Ghazali explains the name "Salam" as follows: "Salam" is the exemption of Allah's presence from all faults, insufficiencies and malevolence of actions. Accordingly, all security and peace belongs to Allah and spreads from the divine authority.[39] Al-Ghazali explains how people can achieve a merit model based on these titles as follows: Those whose hearts are pure from all sorts of tricks, jealousy, grudge and malevolence, whole limbs are free from lawful actions and

[35] Al-Ghazali, *ibid.*, p. 62.
[36] Al-Ghazali, *Maksad al-Asna*, p. 64.
[37] Al-Ghazali, *ibid.*, p. 68.
[38] Al-Ghazali, *ibid.*, p. 58.
[39] Al-Ghazali, *ibid.*, p. 69.

sins, and whose titles are far from contradictions approach to Allah with a benevolent heart. People with these characteristics are those who can get close to Allah, the one that is absolutely "salam".[40]

According to al-Ghazali, the meaning in the contradictory characteristics (titles) of people is the indication that people are just controlled by their minds and lust. However, the truth is the contrary. In other words, lust and wrath is the captive and servant of mind. Otherwise, the case would be different. There would be no such thing as safety where the one giving orders receives order, and where kings become commoners. Any people whose actions and words are not trusted by Muslims cannot be "salam" and reflect Islam. How can a person that does not trust his/her self be regarded with such a quality![41]

Al-Ghazali makes the following statement in his work entitled "Mu'min": Allah, the one that has no insufficiencies in the divine characteristics, titles, names and actions, is the absolute source of trust and safety, and Allah closes all sources of fear. Accordingly, trust and safety can exist where no fear is present. Destruction takes place where the elements arising from trust and safety is missing or absent, and fear appears, instead of safety and trust, where destruction occurs. Allah is the absolute Muslim carrying all elements of safety and trust; trust and safety can only be obtained from Allah.[42]

Al-Ghazali explains the fact that Allah is the source of safety and trust with the following example: A person with no strong senses fears thinking that destruction may occur where he/she does not expect. Being able to sense is a source of safety for that person. A person with an injured hand fears thinking about a movement he/she can prevent only by using hands. Having a healthy hand is a source of safety for that person. This is the case for all sensory organs and limbs. Allah is the creator, shaper, and supporter of trust as the absolute Muslim as Allah is exempt from all insufficiencies.[43]

Al-Ghazali states that a person with poor qualities may be exposed to certain internal issues such as diseases, hunger and thirst, and external accidents such as burning, drowning, getting injured or having a limb broken. Only the beneficial drugs that can heal the diseases, foods that can appease hunger, beverages that can quench the thirst, limbs that can protect the body, and senses that can warn against any possible dangers may relieve this person against the fears. Suffering in the eternal world, which is the worst fear, can be prevented through the tawhid belief. Allah is the one who encourages and directs one to the belief of tawhid because

[40] Al-Ghazali, *ibid.*, p. 70.
[41] Al-Ghazali, *Maksad al-Asna*, p. 70.
[42] Al-Ghazali, *ibid.*, p. 70.
[43] Al-Ghazali, *ibid.*, p. 70.

Allah makes the following statement: "La ilaha illallah" is my castle. Whoever enters my castle will be safe from my wrath.[44]

Al-Ghazali states that people can benefit from Allah's title "Mu'min" only through the following way: The benefits people can achieve from this name is the trust of people who are in cooperation. As stated by the Prophet, "Whoever believes in Allah and the judgment day is supported and trusted by their neighbors for their losses." According to al-Ghazali, the person who deserves the title of Mu'min the most is the one who directs people to the path of Allah, guides them in regard to exemption from Allah's wrath, and ensures that these people are safe from Allah's wrath. This is essentially what Prophets and scholars did in the past. The Prophet made the following statement in this regard: "You are just surrounding the fire like butterflies, and I am the one who saves you from falling into the fire."[45]

Allah's most beautiful names are the universal merits surrounding all creatures, rather than only a certain group of people, along with being the absolute and perfect moral values. In addition to these characteristics, Allah's most beautiful names are comprehensive in a sense to cover all aspects of humans' lives and extensive in a way to include many of current moral theories.

Universality of Allah's most beautiful names are not like the natural laws. Universality of natural laws applies to everybody as these laws arise from external determinism. For example, buoyancy of water or law of gravitation obligatorily applies to everybody regardless of whether they desire it or not. However, universality of merits is not based on any sort of external forcing because moral behaviors are the attitudes that can be displayed with the free will of people due to internal determinism. Moreover, universality of merits means applicability of merits such as justice, mercy, safety, trust, and equity for everybody.

Merits should be valid for all mankind or even for all creatures, nor for a single race or group, considering their nature. Accordingly, Allah's justice, mercy and safety covers all creatures instead of a certain group. However, most of the people believe that merits such as justice, mercy and safety are only present for a certain section. Therefore, the merits in question lose their universality according to them.

Universality of moral merits is one of the integral characteristics of moral actions. The morality of an action without this characteristic is controversial as moral merits may not be a merit if they are not universal. Merits such as justice, mercy, fidelity, trust, safety, benevolence and honesty may not be regarded as merits if they are valid for a certain group of people instead of all people. People generally accept the presence of merits, but they validate these merits only for

---

[44] Al-Ghazali, *ibid.*, p. 71.
[45] Al-Ghazali, *ibid.*, p. 71.

certain groups. The universality of the merits in Allah's most beautiful names is not that they are obligatorily accepted by everybody. Instead, it is the practices of people believing in these merits in a way to make sure that these merits are valid for all people rather than their own acquaintances.

In addition to these characteristics, another aspect of Allah's most beautiful names is that they are comprehensive in a sense to cover all aspects of humans' lives and extensive in a way to include many of current moral theories. As known to all, classical moral theories generally focus on four merits: justice, wisdom, bravery and honor. Allah's most beautiful names, as 99 merits, reflect all internal powers triggering the benevolent behaviors. For example, names like "Rahman", "Rahim", "Vadud" and "Gafoor" are the love and compassion-based merits while "Malik", "Mutakabbir", "Aziz", "Jabbar" and "Muntakim" are strength-based merits. Names like "Salam", "Mu'min" and "Muhaymin" are the merits reflecting trust while "Khalik", "Bari" and "Musawwir" are the merits serving as model to people's professional ethics.

Allah's most beautiful names cover all sorts of formal moral types, particularly the ethics of merit and deontological and theological ethics. As known to all, deontological ethics is based on principles rather than the merits. However, the ethics of merits should only focus on merits. Some of Allah's most beautiful names are purely merits, and some of these are the sources of the principles enabling people to apply these. For example, Allah's titles "Malik", "Jabbar", "Khakim" and "Aziz" serve for that purpose. We can understand this case in al-Ghazali's interpretation of "Malik" and "Jabbar", two of Allah's most beautiful titles.

As known to all, one of the main principles of ethics is the ethical laws people should follow. Al-Ghazali explains the divine name "Malik" as a model merit in a way to ensure that humans can adopt the ethical law as follows: Al-Ghazali says Allah is the absolute possessor of the universe of creatures. Allah is the one that can execute the divine authority perfectly and fully because the whole universe exists upon Allah's ability to create and set of rules.[46]

Al-Ghazali states that Allah's execution of the divine authority with name of "Malik" may be a moral model for humans. According to him, Allah's property is the whole universe while humans only own their bodies.[47] The universe, which is Allah's property, exists systematically and regularly in line with the divine rules, and human body may be able to live a life full of merits with the systematic rules established in accordance with the merits based on moral laws. There is no extra need for making efforts to make a person a liar, fraud, lazy and irregular one. However, one needs to force and control oneself to have merits, live a regular and organized life, and be fair in one's opinions, statements, and actions.

[46] Al-Ghazali, *Maksad al-Asna*, p. 66.
[47] Al-Ghazali, *ibid.*, p. 66.

Al-Ghazali states that "Khalik", "Bari" and "Musawwir," some of Allah's most beautiful names, serve as models for Muslims' business ethics. According to al-Ghazali, Allah's names of "Khalik, Bari, and Musawwir" are synonymous and believed to indicate inventing and creating. However, this is not the case because anything that is created needs being compared first, existing in accordance with this comparison, and having a shape after being created. Allah is "Khalik" for making decision and assessing, "Bari" for creating unprecedentedly, and "Musawwir" for shaping the created in the best way possible. [48]

Al-Ghazali explains Allah's names "Khalik, Bari and Musawwir" with the example of building as follows: People need to design the materials needed for construction when a building is to be constructed. These are timber, bricks, land, number of rooms, and height and width of the building, which are investigated and supplied by the engineer planning and drawing the building Afterwards, a mason is needed for the physical aspect of the construction. Then, a decorator is needed to beautify and ornate the architectural structure and external facade of the building. This is the path followed for planning, constructing and externally designing a building. This case, which includes planning first and then constructing and giving an aesthetical shape, does not fully match Allah's actions because Allah simultaneously makes decisions, creates, and gives shape. Accordingly, Allah is simultaneously "Khalik", "Bari" and "Musawwir".[49]

Considering al-Ghazali's statement, it is fair to state that humans can regard what Allah has done in line with the divine titles of Khalik, Bari, and Musawwir as a model in their professional lives. Humans can mathematically design their actions in detail as reflected by Allah's title "Khalik". Moreover, they can perform their actions properly considering Allah's title "Bari", and they can give an aesthetic shape taking Allah's title "Musawwir" into account. These three beautiful titles of Allah are the perfect moral models for humans' professional ethics. According to al-Ghazali, people need to gain mathematical knowledge and technical skills to grasp and adopt the moral meanings in these names. In addition, for people to perform their jobs properly as the divine title Musawwir indicates, they need to have an aesthetic awareness. In this case, the title of Musawwir means Allah's organization of everything in the best way possible and formation of everything in the best style possible.[50]

Humans need to consider the aesthetical structure, robustness, and organization of the materials and events in this world created by Allah in order to develop their professional ethics in line with the meanings in these three beautiful names. Allah organized the sky, earth, start, seas, air, and other things, which are the basic elements of the universe, as mathematically robust and aesthetic. The

[48] Al-Ghazali, *ibid.*, p. 75.
[49] Al-Ghazali, *Maksad al-Asna*, p. 76.
[50] Al-Ghazali, *ibid.*, p. 79.

entire organization may be distorted if even the smallest piece of these is replaced. As the main components of the universe were located by an authority with wisdom, rather than due to a coincidence, even the replacement of the smallest unit may cause demolition as seen in the buildings which fall down due to the replacement of basic components.

Al-Ghazali's statement regarding Allah's most beautiful names is one of the moral relationship models that can be formed between Allah and humans. He indicates Prophets as the exemplary people for fulfilling this model, and he mentions the saints after the Prophets. Accordingly, al-Ghazali's comments regarding Allah's most beautiful names reflect a Sufism-related tone. However, this path reflected by him can be reinterpreted in regard to the modern problems. For example, after al-Ghazali states that the name "Fattah" means opening all doors and solving complicated problems with the help of Allah, he mentions that the moral merit in this name can be gained by the Prophets and Allah's special servants, and humans need to work hard and achieve the status of perfect human beings in order to benefit from the merit of this name.[51]

Al-Ghazali relates benefiting from Allah's most beautiful names with being a perfect person in his comments, and considering this statement, it is fair to state that all people can benefit from Allah's most beautiful names as much as they can. We can also state considering the name "Fattah" with al-Ghazali's comments that attitudes and behaviors of all people can be "Fattah" if these can solve a problem with the statements and actions. For example, a father can be the "Fattah" of the house if he can solve the despondency of the household with a smiling face and kind words. In addition, a person can be the "Fattah" of his/her neighborhood if that person can be a model by solving the spiritual problems of people with his/her virtuous behavior. However, if a father causes uneasiness and fear with an angry behavior and rude statements toward the household, he would be the nightmare of the house rather than the "Fattah," which means such a person could not have benefited from Allah's name "Fattah".

Conclusion

Al-Ghazali passes from the field of an epistemological relationship between Allah and humans to the field of a moral relationship using the data of logical discipline. This relationship provides the ability to gain morals based on those of Allah or to have the merits in Allah's names and titles which is often mentioned in Sufism.

Al-Ghazali's concept of morals based on Allah's most beautiful names brings both the moral merits in the Quran, which is full of values in its nature, and

[51] Al-Ghazali, *ibid.*, p. 86.

Prophet's exemplary characteristics in this regard to the interest of people. Therefore, Allah gains a concrete reality with the concepts such as submission, opening the secrets anyone other than Allah, being with Allah all the time, and following the Prophet's morals and sunnah. In addition, al-Ghazali states that the main function of Marifatallah doctrine is to form morals, and he provides a concrete content to the concept of knowledge. This concept becomes the means of metaphysical information regarding the world (eternal world) that human minds cannot grasp when it drifts away from the field of practical intelligence, which harms the reputation of scientific information and debilitates the cognitive structure of theoretical intelligence.

Al-Ghazali reflects the moral merits in Allah's most beautiful names to the interest of people and triggers their function of forming characteristics and personality, which can eliminate the gap between Muslims' lives and the religion they believe in. The characteristics, the driving force of humans' actions, cannot be regarded as possessing actual quality unless they are equipped with Allah's merits.

REFERENCES

- Erich Fromm, *Sahip Olmak Ya da Olmak*, trans.: Aydın Arıtan, Say Pub., Ankara 2015.
- Al-Ghazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, Trans.: Mahmut Kaya Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Pub., Istanbul 2009.
- Al-Ghazali, *al-Iktisat fi al I'tikat*, Dar al Kitab al Ilmiyya, Beirut 1983.
- Al-Ghazali, *İtikatta Orta Yol*, trans.: Osman Demir, Klasik Pub., Istanbul 2012.
- Al-Ghazali, *al-Maksad al-asna fi sharhi mean al-asmaillah al-husna*, Published by: Bassam Abduwahhab al-Jabi, al-Jaffan wal-Jabi li at-tiba wan-nashr, Limassol 1987.
- Al-Ghazali, *Ihya al-Ulum ad- Din*, Beirut 1334.
- Haja Abdullah al-Ansari al-Harawi, *Tasavvufta Yüz Basamak,* trans.: Abdurrezzak Tek, Bursa 2008.
- Hamdi Yazır, *Hak Dini, Kur'an Dili,* Eser Kitabevi, Istanbul 1971.
- Kamuran Birand, *İlk Çağ Felsefe Tarihi,* AÜİF Pub., Ankara 1987.
- Necati Öner, *Mantık,* AÜİF Pub., Ankara 1978.
- Paul Nizan, *Eskiçağ Maddecileri,* trans.: Avşar Timuçin, Telos Pub., Istanbul 1998.
- Serdar Mutçalı, *Arapça Türkçe Sözlük,* Istanbul 1995.
- Toshihiko İzutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi,* trans.: İbrahim Kalın, İnsan Pub., Istanbul 1995.

الجانب الأخلاقي من علاقة الإنسان بخالقه عند الغزالي*

أ.د. حسن أيك**

ملخص:

نتناول في هذا المقال أولا الجانب المعرفي والأخلاقي من علاقة الإنسان بخالقه. ثم سنقارن بعد ذلك الموقف المعرفي والأخلاقي الذي يظهر في الفكر الإسلامي في مقابل أسماء الله وصفاته التي تجعل هذه العلاقة ممكنة. تُعدُّ العلاقة الأخلاقية واحدة من أشكال العلاقتين اللتين تظهران في إطار علاقة الله والإنسان، ويتم تقييمها في سياق طريقة تفسير الغزالي لأسماء الله الحسنى.

الكلمات المفتاحية: الأخلاق، نظرية المعرفة، أسماء الله الحسنى، التصوف، المعتزلة

Gazzâli'de Tanrı İnsan İlişkisinin Ahlaki Boyutu

Hasan AYIK

Özet

Bu makalede, önce Tanrı insan ilişkisinin epistemolojik ve ahlaki boyutu ele alınmaktadır. Daha sonra bu ilişkiyi mümkün kılan Allah'ın sıfat ve isimleri karşısında İslam düşüncesinde ortaya çıkan epistemolojik ve ahlaki tavır karşılaştırılmaktadır. Allah insan ilişkisi çerçevesine ortaya çıkan söz konusu iki ilişki biçiminden biri olan ahlaki ilişki, Gazzâlî'nin, Allah'ın En Güzel İsimlerini yorumlama biçimi çerçevesinde değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ahlak, epistemoloji, Allah'ın en güzel isimleri, tasavvuf, Mutezile

Moral Dimension of the Relationship Between God and Man According to Gazzali

Abstract

In this article, first, the epistemological and moral dimension of the relationship between God and man is discussed. Then, the epistemological and moral attitudes that emerged in Islamic thought against the adjectives and names of Allah, which make this relationship possible, are compared. One of these two forms of relationship, which emerges in the framework of God's human relationship, is the moral relationship, which is evaluated within the framework of Gazzâlî's interpretation of God's Most Beautiful Names.

Keywords: Morality, epistemology, God's most beautiful names, sufism, Mutezile

مدخل:

لقد تم تناول علاقة الإنسان بربه بوجه عام إما من خلال إنكارها أو الإيمان بها، غير أن الإنسان – مع غض النظر عن الإيمان بالله أو إنكاره – أراد دائماً معرفته ومعرفة صفاته. لقد تحدث بعض البشر عن آلهتهم من

---

* هذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Gazzâli'de Tanrı İnsan İlişkisinin Ahlaki Boyutu" التي نشرت في العدد التاسع من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (حسن أيك، الجانب الأخلاقي من علاقة الإنسان بخالقه عند الغزالي، الإلهيات الأكاديمية، يونيو ٢٠١٩، العدد: ٩، ص ٨١–١٠٢).

** أ.د.، عضو هيئة التدريس بشعبة الفلسفة الإسلامية قسم الفلسفة والعلوم الدينية كلية العلوم الإسلامية بجامعة يلدريم بايزيد في أنقرة: hayik@ybu.edu.tr.

*** من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

خلال الأساطير والخرافات، وحاولوا معرفتهم بواسطة مخيلاتهم، وأما بعضهم الآخر فقد سعوا لمعرفة آلهتهم في حدود عقلهم الإنساني.

وأما الذين رأوا أن الإله كيان ميتافيزيقي (غيبي) فقد نظروا إليه بشكل ميتافيزيقي عقلاني في صورة جوهر، بينما الذين اعتقدوا أنه يتخطى حدود العقل فقد سعوا لوصفه بلغة الخرافات التي هي بدورها نتاج للخيال. غير أنه بغض النظر عن إن كان الناس قد اعتبروا إلههم أو آلهتهم عنصرا ميتافيزيقيا وحاولوا معرفته داخل حدود العقل أو عدُّوه خارجا عن حدود العقل بالكامل وعرفوه في سياق الخرافات التي أنتجتها خيالاتهم، فإن كلتا الحالتين قد شكلتا موانع لا تقهر في العلاقة بين الإله والإنسان. ونتيجة لذلك فإن الإله قد استسلم للناس أو زادت أعداده ليختفي بعدما يتبخر في عالم الخيال. مما لا شك فيه أن هناك طريقة أخرى لمعرفة الإله، ألا وهي معرفته كما عرّف هو نفسه، أي معرفته عن طريق الكتب المقدسة التي أرسلها إلى أنبيائه. بيد أن تعرف الناس إلى الإله بواسطة كتبه المقدسة يتم كذلك بواسطة العقل. وفي هذه الحالة ظهرت اختلافات في طريقة تفسير صفات الإله (أسمائه وصفاته).

ولقد أفضت محاولات البشر في التعرف إلى إلههم في إطار حدود العقل إلى ظهور العديد من التكهنات الميتافيزيقية بدءاً من إثبات وجوده وحتى صفاته. ولا ريب في أن هذه الأفكار الميتافيزيقية من ناحية وضعت الإله داخل حدود فهم العقل البشري وجعلت منه شيئاً معقولاً، ومن ناحية أخرى فقد عدَّ العقل البشري ذلك الإله كائناً، وهو ما جعل علاقة الإله والإنسان علاقة محدودة ومحسوبة وآلية محرومة من كل القيم.

إن الذين تناولوا علاقة الإنسان بالإله في إطار خيالي نسبوا لآلهتهم الصفات السيئة الموجودة فيهم، كما عبر عن ذلك كزينوفانيس[1]، وحولوهم إلى أبطال حكايات خرافية أقوياء يتمتعون بأسوأ الصفات. ويمكن أن نصادف أبرز الأمثلة التقليدية على ذلك في تعريف الإله في الأساطير اليونانية. لقد وصفت الأساطير اليونانية القديمة آلهة اليونان بأنها قوية قوة مطلقة، وكذلك وصفتها بأنها كائنات ذات أسوأ صفات، كما صورهم بأنهم آلهة تتقاتل فيما بينها، وكذلك تقاتل البشر. ولقد جر أولئك الآلهة كل مكان وجدوا به إلى حالة من الفوضى من خلال قوتهم المطلقة وأسوأ الصفات التي اتصفوا بها. لدرجة أن الأساطير اليونانية قالت إن المكان الذي توجد به الآلهة تنتشر به "الفوضى" وليس النظام والقانون، مشيرة إلى ضرورة تدخل العقل البشري لتحويل الفوضى المنتشرة في العالم إلى كون كبير. وفي هذا السياق عدَّت اليونان القديمة أن العلم والفلسفة لم يبدأ إلا بعد طرد الآلهة من العالم[2].

لقد عرّفت التوراة الكتاب المقدس للدين اليهودي الإله «يهوه»، كما وضع الإنجيل الكتاب المقدس للنصارى فكرة الإله في إطار عقيدة التثليث. وأخيراً يعرّف القرآن الكريم الكتاب المقدس في الإسلام الله

(١) كاموران بيراند، تاريخ فلسفة العصور القديمة، نشريات كلية الإلهيات جامعة أنقرة، أنقرة ١٩٨٧، ص: ١٧.
(٢) بول نيزان، ماديو العصور القديمة، ترجمه للتركية: أفشار تيموتشين، دار تيلوس للنشر، إسطنبول ١٩٩٨، ص: ٢٢.

بأسمائه وصفاته وأفعاله. غير أن أهم نقطة لمعرفة الإله على هذا النحو هي معضلة: "إلى أي درجة تعد هذه النصوص المقدسة وحيا إلهيا"؟ ولا شك في أن قضيتنا ليست قضية التساؤل إلى أي درجة تُعدُّ الكتب المقدسة الموجودة وحياً إلهياً؟ بيد أننا يمكن أن نفهم معنى مفهوم الإله الذي وضعه كل نص من تلك النصوص المقدسة عن طريق قراءته من خلال المؤمنين به؛ ذلك أن الإنسان يكوِّن مفهوم الإله بقدر إدراكه.

وعلى سبيل المثال، تم تحويل الدين اليهودي على مرّ التاريخ إلى دين خاص بالعرق اليهودي، وعليه عُدَّ الإله «يهوه» إلهاً خاصاً لِعِرق بعينه، لتتحدد صفاته في هذا السياق. فيما جرت مسألة معرفة الإله في النصرانية أكثر من خلال معضلة صفاته، وهو ما أسفر عن ظهور خبرة لاهوتية عقلانية ضخمة للغاية. ولهذا السبب فإن الخبرة العلمية للنصرانية هي علم اللاهوت الذي يعني "علم الإله". وأما في القرآن الكريم (كتاب المسلمين المقدس)[٣] فقد سردت صفات الله تفصيلا، كما صنفها الفكر الإسلامي في صورة الأسماء والصفات والأفعال. غير أن طريقة معرفة المسلمين إلههم تختلف بشكل مرتبط بتفسيرهم لكيفة أسماء الله وصفاته وأفعاله.

فمثلا هناك تفسيرات في الدين الإسلامي حول صفات الله جاءت بصورة دينية عقلانية، كما أن هناك من قَبِلَ هذه الأسماء والصفات بمعناها الحرفي. وأما التفسيرات العقلانية التي عَدَّت أسماء الله وصفاته عناصر معرفية فقد شكلت جانباً دينياً عقلانياً ضخماً للغاية كما هو الحال في النصرانية. كما أنَّ هناك من قَبِلَ أسماءَ الله وصفاته كما هي دون إخضاعها لأي معالجة إدراكية.

لقد فسر الغزالي أسماء الله وصفاته بشكل أخلاقي، وحاول إيجاد حل مختلف لمسألة الأسماء والصفات التي نوقشت كثيراً على مدار التاريخ الإسلامي. ونرى أن هذا التفسير الذي وضعه الغزالي يجعل العلاقة بين الله والإنسان عملية وحي بالدرجة الأولى، كما أنه يمنح الإنسان المؤمن بالله إمكانية تشكيل نفسه وشخصيته وفقاً لذلك بعد حصوله على نصيبه من صفات الإله الذي يؤمن به.

إن المسألة التي سنركز عليها في هذا المقال هي كيفية إقامة علاقة أخلاقية بين الله والإنسان من خلال تفسير أسماء الله وصفاته بطريقة أخلاقية. في الواقع إن العلاقة الأخلاقية التي يمكن تأسيسها بين الله والإنسان هي العلاقة التي أسسها الأنبياء بأنفسهم وكانت مثالاً تحتذي به الإنسانية. غير أنه عندما أهملت الأخلاق في بعض فترات التاريخ الإسلامي فإن أهمية هذه العلاقة تراجعت إلى مرتبة ثانوية.

ويمكن القول: إنه كان هناك محاولة لإقامة هذه العلاقة وفق التقليد الصوفي بخطوطه العريضة بسبب موقف التصوف الإسلامي -لا سيما في مراحله الأولى- الذي وضع الأخلاق في المقام الأول. ولقد حاول الغزالي هو الآخر الكشف عن العلاقة الأخلاقية بين الله والإنسان وفق هذا التقليد من خلال تفسير أسماء الله الحسنى.

(٣) لقد استخدمنا كلمة الإله منذ بداية المقال. غير أننا نفضل أن نستخدم كلمة "الله" عند الحديث عن الإله الذي يتكلم عنه الدين الإسلامي وكتابه المقدس القرآن. ذلك أنه يسمي نفسه بـ"الله" في القرآن.

وسنتناول في هذا المقال إمكانية العلاقة الأخلاقية التي يمكن إقامتها بين الله والإنسان، وذلك انطلاقا من طريقة تفسير الغزالي لأسماء الله الحسنى.

علاقة الله بالإنسان على أساس أخلاقي، وإمكانية التخلّق بأخلاق الله:

علينا أولاً أن نفهم علاقة الله بالإنسان بناء على أساس معرفي لنستطيع أن نفهم بشكل أفضل علاقة الله بالإنسان على أساس أخلاقي والتي يسندها الغزالي إلى أسماء الله الحسنى. إن واحدة من أهم النقاط الأساسية في علاقة الله والإنسان المبنية على الأخلاق هي، كما قلنا آنفا، معرفة الله بصفاته الواردة في كتابه المقدس. وأما النقطة الثانية فهي تناول صفاته الكاملة كنماذج أخلاقية مثالية. وأما علاقة الله والإنسان المبنية على المعرفة فهي تتناول أسماء الله وصفاته بوصف كل واحدة منها موضوعاً معرفياً، كما تحدد من خلال فهمها في سياق المبادئ العقلية.

إن الغرض في العلاقة المعرفية بين الله والإنسان هو تقييم أسمائه وصفاته في سياق مبادئ العقل النقي، ثم جمعها مع شبيهاتها أولاً، وبعد ذلك الوصول إلى تعريف واضح من خلال تمييزها عن شبيهاتها من خلال سماتها المختلفة. فعلى سبيل المثال عندما نقول "الله عليم" و"الإنسان عليم" فإن صفة "عليم" في كلا العبارتين تحملان صوتاً ومعنىً واحداً. وعندما تكون صفة "عليم" صفة لله والإنسان كذلك، فإنها تشكل معضلة من الناحية المعرفية. ذلك أن الصفة لا يمكن أن تلحق في آن واحد بموضوعين منفصلين ليسا متطابقين. فهذه الصفة يمكن أن تطلق إما على الله وإما على الإنسان. ولهذا فإن صفة "عليم" في عبارة "الله عليم" وصفة "عليم" في عبارة "الإنسان عليم" يجب فصلهما عن بعضهما كصفتين مستقلتين.

لقد حاولت المعتزلة تعيين صفات الله بطريقة منطقية، ولكيلا يشبهوه بالإنسان (ليتجنبوا التجسيم) والانحراف نحو مفهوم يمكن أن يفسد التوحيد، فإنهم إما حصروا الأسماء والصفات على الله فقط، أو أبعدوا أسماءه وصفاته عن تلك الموجودة لدى البشر مستخدمين لغة منفية. ولأن الحياة والعلم والإرادة وغيرها من الصفات الأخرى يمكن أن توجد لدى الإنسان كذلك، فإن هذه الصفات يجري شرحها من خلال لغة منفية. أي أن "الله عليم" لكنه ليس كالإنسان، كما أن "الله صاحب إرادة"، لكن إرادته ليست كإرادة الإنسان، وهو ما يرسم حدوداً واضحة بين صفات الله والسمات المشابهة لها لدى الإنسان.

ولا شك في أن هذه الحدود إنما هي إحدى ضرورات العلاقة المعرفية التي لا مفر منها. عندما يريد الإنسان تقييم ذات الله وصفاته، التي تُعدُّ مسألة ميتافيزيقية، في سياق حدود العقل النقي، فإن عليه أن يفعل ذلك كيلا يقع في التشبيه والتجسيم، كما أوضحنا ذلك أعلاه. لكن عندما ننظر إلى الآيات القرآنية يمكن أن نرى أن الصفات المستخدمة لوصف الله استخدمت كذلك لوصف الإنسان. فالقرآن الكريم فيه آيات تصف الله بأنه "عليم، سميع، بصير، صاحب إرادة، متكلم، حي"، وهي صفات مستخدمة كذلك في وصف الإنسان.

ونرى أن التعارض بين العبارات الواردة في آيات القرآن والموقف المنطقي في الفكر الإسلامي إنما هو نابع من تناول أسماء الله وصفاته بوصف كل واحدة منها عنصراً معرفياً فقط. وعندما نتناول الصفات المشتركة بين الله والبشر من الناحية المعرفية، يمكننا الوصول لمفهوم توحيد متين من خلال اعتبار أن صفات الله منفصلة عن الإنسان وخاصة به سبحانه وتعالى وحده. غير أن هذا الأمر يمكن أن يضع الله والإنسان في نقطتين معرفيتين مختلفتين ويجر العلاقة بينهما إلى نقطة الانقطاع. وفي مقابل ذلك، فإن تشبيه صفات الله بسمات مشابهة لدى البشر يتسبب في انتشار المخلوقات القديمة مع الله (تعدد القدماء) وتأسيس علاقة تشابه وظهور مفهوم الإله المجسَّم، وهما الحالتان اللتان تهددان عقيدة التوحيد.

يتناول الفلاسفة المشّاؤون والمعتزلة في التقليد الفكري الإسلامي علاقة الله-الإنسان بوجه عام على أساس معرفي، وهو ما يجعلهم يقصرون صفات الله عليه وحده بمقتضى مبدأ التوحيد، وهم بذلك يقتربون من مفهوم الإله في مذهب المعطلة. وفي مقابل ذلك نجد المشبّهة يوافقون على أن أسماء الله وصفاته تعدُّ صفات مشتركة بين الله والبشر، وهو ما يجعلهم يختزلون الله في عالم البشر ويقعون في التشبيه، الذي يوصلهم إلى مفهوم الإله المجسَّد. ولقد ناقش القساوسة النصارى طول العصور الوسطى علاقة الله والإنسان بناء على أساس معرفي، لكنهم لم يصلوا إلى حل أكيد حول هذه المسألة، كما أنهم دخلوا في حلقة من المشكلات اللاهوتية التي فشلوا في الخروج منها.

ولقد رفض الغزالي[٤] المعرفة الميتافيزيقية بحجة أنها عبارة عن حلقة من المشكلات التي لا يمكن الخروج منها، ولهذا فقد تناول في علاقة الله بالإنسان العلاقة الأخلاقية لا المعرفية. وكما نعلم فإن صفات الله الذاتية خاصة به وحده ولا يمكن أن يتصف بها أحد من خلقه. فمثلاً نقول "الله أزلي وأبدي"، لكن لا يمكن أن نستخدم هذه العبارة لأحد غيره. وفي مقابل هذا الوضع الخاص بالصفات الذاتية، فهناك الصفات الثبوتية المشتركة التي يمكن أن يتصف به الله والبشر كذلك. ولهذا فكما يمكننا القول "الله عليم"، يمكن أن نقول "الإنسان عليم". وإلى جانب ذلك فإن أسماء الله الحسنى هي صفات يجب أن تكون موجودة لدى الإنسان كذلك بوصف كل واحدة منها صفة مطلقة وجميلة. وهنا تبدأ المشكلة؛ إذ إن استخدام الأسماء والصفات الثبوتية لله وكذلك للبشر تجعلنا نفكر في إمكانية حدوث عملية تشبيه. فأما الذين أرادوا أن يتجنبوا التشبيه فقد قصروا تلك الأسماء والصفات على الله فقط أو جعلوا بعضها غير موجود. وأما الغزالي فإنه يرى، بصفته عالم منطق، أنه يمكن استخدام تلك الأسماء والصفات كصفات جوهرية بالنسبة لله، وكصفات مقرونة لدى البشر[٥].

(٤) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ترجمه للتركية: محمود قايا حسين صاري أوغلو، دار كلاسيك للنشر، إسطنبول ٢٠٠٩، ص: ١٨.

(٥) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٣، ص: ٤٨؛ الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ترجمه للتركية: عثمان دمير، دار كلاسيك للنشر، إسطنبول ٢٠١٢، ص: ٢١٢.

ومن ناحية علم المنطق فإن الصفات الجوهرية هي الصفات الخاصة بنوع واحد، وهي تشكل قوام الكيان الذي تصفه. وعندما تلغى تلك الصفات فإن من وصف بها يفقد قوامه. وعندما نفكر في صفة "عليم" بالنسبة لله، فإننا نراها صفة جوهرية خاصة به. وعندما تلغى تلك الصفة فإن الموصوف يفقد قوامه، أي: ماهية وجوده. وفي مقابل ذلك فإن الصفات المقرونة ليست مقصورة بنوع واحد فقط، كما أنها لا تشكل قوام الموصوف. أي أنه عندما تختفي الصفة المقرونة فإن الموصوف لا يفقد قوامه (ماهية وجوده). كما أن الصفات المقرونة يمكن ألا توجد دائماً لدى الموصوف، فأحياناً تكون موجودة وأحياناً أخرى لا تكون موجودة. ولهذا فإن صفة "عليم" عندما تمنح للإنسان بطريقة مقرونة، فإنها لا تكون خاصة به فقط، كما لا تشكل قوامه. ذلك أن الإنسان يمكن أن يكون جاهلاً أحياناً. بيد أن صفة "عليم" هي صفة جوهرية من صفات الله. فلا يمكن التفكير في الله بدون صفته "عليم". وإن لم يوجد لدى الله هذه وغيرها من الصفات المطلقة والكاملة، فإن كيان الله المطلق والكامل يفقد قوامه.

ويرى الغزالي أن الجانب المشترك بين هذين الشيئين يظهر في النوع والجوهر. فمثلاً مهما كان "الحصان" يمتلك ذكاء، فإنه لا يساوي ذكاء الإنسان. ذلك أن نوع ذكائه مختلف. غير أن الحصان يشبه الإنسان في الذكاء الذي يعد صفة مقرونة بخلاف الجوهر الذي يشكل أساسه(٦). وبالرغم من أن الإنسان والحصان كائنان من جنس المخلوقات، فإن نوعيهما مختلفان. ولهذا فإنهما ليسا متشابهين حتى وإن اشتركا في وصف أنهما مخلوقان. إن الصفة الجوهرية لنوع من الجنس ذاته يمكن أن تكون صفة مقرونة لنوع آخر من الجنس نفسه. وكما أوضح الغزالي أعلاه، فإن الذكاء صفة جوهرية لدى الإنسان. لكننا يمكن أن نصف الحصان كذلك بأنه ذكي إذا ما تصرف تصرفات بعينها. لكن لا شك في أن ذكاء الإنسان مختلف عن ذكاء الحصان، ولهذا عندما نصفهما بالذكاء فإنهما لا يكونان متشابهين. إلى جانب ذلك فإن الصفات المقرونة لنوع ما يمكن أن توجد لدى أنواع أخرى مختلفة بالطريقة ذاتها. إن عبارة "مخلوق صحيح" الواردة في جملة "الإنسان مخلوق صحيح" هي ليست مطابقة لمصطلح الإنسان. بل يمكن استخدام العبارة ذاتها لوصف مخلوق آخر، فمثلاً يمكن القول "الحصان مخلوق صحيح". وإن عبارة "مخلوق صحيح" الواردة في هذه الجملة ليست مطابقة لمصطلح "الحصان". أي أنها يمكن أن تطلق كذلك على سائر المخلوقات الأخرى بخلاف الحصان.

تُعدُّ الصفات التي تشكل جوهر نوع ما صفات مجردة ومستقلة عن الزمان في علم المنطق، فيما تُعدُّ الصفات المقرونة التي لا تعد عناصر أصلية للجوهر صفات مرتبطة بالزمان وفق معايير محددة. ويمكن أن

(٦) أبو حامد الغزالي، المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى، نشر: بسام عبد الوهاب الجابي، الجفان والجابي للطباعة والنشر، ليماسول ١٩٨٧، ص: ٤٨.

تزيد وتنقص. إن الصفات المقرونة بالنسبة للإنسان مثل "المرض" و"الصحة" و"الغنى" و"الشيخوخة" يمكن أن توجد لدى الإنسان أو لا توجد لديه، فهي تُعدُّ صفات تزيد وتنقص بشكل مرتبط بالزمان.

وكما هو الحال في مثال "الحصان" الذي أورده الغزالي أعلاه، فإننا عندما نستخدم صفة "الكلام"، التي تُعدُّ صفة جوهرية بالنسبة لله، وكذلك للإنسان، فإن هذا لا يعني أن الله يتساوى مع الإنسان. ذلك أن كيفية الكلام مختلفة في كلتا الحالتين. ونرى أن الغزالي يفتح الباب قليلاً، انطلاقاً من هذه النقطة، لمجال تكويني، أي لمجال المفاهيم المرتبطة بالزمان والمتغيرة بعض الشيء، مقارنة بمجال الجوهر الذي تشكله المصطلحات المستقلة عن الزمان وغير المتغيرة. كما أن الفلاسفة المشائين الذين ركزوا على فكرة الجوهر بشكل أساس ركزوا على الموجودات المادية أكثر من فعل الوجود ذاته(٧). وفي مقابل ذلك فقد ركز المتصوفة على الوجود. وفي هذا السياق أطلق على الفلاسفة المشائين الذين استندوا في تحليلهم إلى الجوهر لقب "أصالة الماهية"، فيما أطلق على المتصوفة الذين استندوا في تحليلهم إلى الوجود لقب "أصالة الوجود"(٨). ويمكن القول إن الغزالي يركز في الأساس فيما يتعلق بمسألة أسماء الله وصفاته التي يعدُّها مسألة قيم على الكينونة، وليس على الماهية، التي لا تتغير لما هو موجود، أو ما هو مستقل عن الزمن.

إن أسماء الله وصفاته تعد في الوقت ذاته مفاهيم تحمل قيما. ولهذا فإن هذه الصفات تدخل في سياق العقل العملي أكثر من العقل النظري. ويرى العقل النظري أن الإنسان إما أن يكون جيداً أو سيئاً، ولا يمكن أن يكون جيداً وسيئاً معاً. غير أن العقل العملي الذي يحقق القيم يرى أن الإنسان يمكن أن يكون جيدا وسيئا في آن واحد. في الوقت الذي تحرّك فيه العبارات الإنشائية في القرآن الكريم العقل العملي لمن تخاطبه بشكل أكبر بوصفها عبارات تعبر عن القيم، فإن العبارات الإخبارية تحرّك العقل النظري. فمثلا عبارة "فرضت الصلاة على المؤمنين في أوقات محددة" (٩) تحرك أولاً العقل النظري لمخاطبها بوصفها عبارة إخبارية؛ إذ تتناول هذه العبارة كيفية كون الصلاة فرضاً أكثر من جانبها الإنشائي. وفي مقابل ذلك، فإن عبارات من قبيل "اعدلوا" و"زنوا بالقسطاس المستقيم" تحرّك العقل العملي لمخاطبها أكثر من عقله النظري.

وربما يرد إلى الذهن السؤال التالي في هذا المقام: كيف يمكن للإنسان أن يكون عادلاً دون أن يعرف ماذا يعني العدل وفق قواعد العقل النظري؟ لكن الإنسان إذا حاول أن يعرف حتى جوهر مفهوم يعبر عن قيمة كالعدل فقط فإنه سيرى أنه من الصعب للغاية تحديد جوهر هذا الأمر بخطوطه الأكيدة. ذلك أن تلك المفاهيم تعدّ اسماً وفعلاً، وكذلك تعدّ معرفة وأفعالاً. حتى إننا يمكننا أن نقول: إن عدم وجود جوهر غير متغير

---

(٧) توشيهيكو إيزوتسو، فكرة الوجود في الإسلام، ترجمه للتركية: إبراهيم قالين، دار إنسان للنشر، إسطنبول ١٩٩٥، ص: ٦٣-٦٦.

(٨) راجع توشيهيكو إيزوتسو، فكرة الوجود في الإسلام، ص: ٦٦-٦٧.

(٩) سورة النساء، الآية ١٠٣.

للفضائل يعد أمراً ضرورياً من أجل قابلية تطبيقها. ذلك أن القيم لا تظهر إلا في البُعد العملي. إن النقاش حول قيمة بالبعد النظري، وتعريف قيمة تم ربطها بقرار في هذه النقطة يمكن كذلك أن يقتل الجانب المكوِّن لهذه القيمة؛ ذلك أن تعريف شيء ما يعني امتلاكه بعد رسم حدوده بطريقة ما.

إن حكماً كأن يقول المرء "أرى أن هذا هو العدل" يعني امتلاك العدل وهو ما يمكن أن يكون عائقا أمام كون المرء عادلا. لكن عبارة "أسعى لأن أكون عادلا" فهي تظهر محاولة أن يكون المرء عادلا، وهنا لا يكون العدل شيئا مملوكا لأحد. بل على العكس، فإننا نكون أمام حالة قابلة للتطبيق وفق طريقة محددة، كما يمكن الرجوع عنها في حالة وجود أخطاء، وهي كذلك تجعل من يطبقها ومن تطبق عليه شخصين ناضجين(١٠).

إن أسماء الله وصفاته كذلك تعد معاني إنشائية أكثر من كونها إخبارية بوصفها مصطلحات تحمل قيماً. فهي لا تخبر عن شيء وحسب، بل إنها في الوقت ذاته تحرّك من تخاطبه. كما أنها تبني الشخصية وسماتها، وتدخل مخاطبها في عملية التكوين. وإذا كانت الكلمات التي تعبر عن القيمة لا تحرّك مخاطبها نحو التكوين، فإنها إما لم تُفهم وإما لم يتبنَّها أحد. ومثلاً عندما يسمع أحدهم اسم الله "الرحمن"، فإذا أراد رسم إطار ذلك الاسم وتكوين جوهره، فهذا يعني أنه وضعه ضمن نطاق معايير عقله وتملكه. وفي مقابل ذلك، فإذا فهم الإنسان من مصطلح "الرحمن" فعل الرحمة، فإنه يمكن أن يتحرك بنفسه من أجل تحقيق هذه الرحمة.

ينص علم المنطق على أن للأسماء، لا للأفعال، جواهر. والاسم هو الكلمة التي يمكن تعريفها بشكل تام. وإن الناس يمتلكون الأشياء التي يمكنهم تعريفها، لكنهم لا يمتلكون الأفعال التي تذهب وتختفي. وعليه فإن الأفعال لا يمكن تملكها، لكن يمكن معايشتها(١١).

وهناك حكم أطلقه الغزالي قال فيه "إن صفات الله ليست نفسه ولا غيره"(١٢)، وهو الحكم الذي يمكن فهمه بشكل أفضل في سياق التقييمات التي سردناها آنفا. كما أن الغزالي يقول إنه يمكن استخدام أسماء الله وصفاته، انطلاقاً من هذه الفكرة، لوصف الله ووصف الإنسان بوصف كل واحدة منها فضيلة عملية تتحقق في المجال الذي تطلق فيه(١٣). ويقول الغزالي إن أسماء الله وصفاته يمكن استخدامها لوصف الله ووصف الإنسان ليكون قد فتح الباب أمام تخلُّق الإنسان بأخلاق الله. وهو يبرز ذلك من خلال تفسير صفات الله وأسمائه الحسنى على وجه التحديد. وبينما يحلل الغزالي أسماء الله وصفاته فإنه يتناولها أولاً على أن كل واحدة منها تعد فضيلة من الفضائل. وانطلاقاً من هذه الفكرة، فإنه يوضح ماذا يعني كل اسم بالنسبة لله، ويكشف

(١٠) راجع: إريك فروم، أن تكون أو تملك، ترجمه للتركية: آيدن أريتان، دار ساي للنشر، أنقرة ٢٠١٥.

(١١) إريك فروم، أن تكون أو تملك، ص: ٤١.

(١٢) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٣، ص: ٨٩؛ الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ترجمه للتركية: عثمان دمير، دار كلاسيك للنشر، إسطنبول ٢٠١٢، ص: ١٢١.

(١٣) الغزالي، المقصد الأسنى، ص: ٤٨– ٤٩.

بعد ذلك كيف يمكن للإنسان أن يحظى بنصيبه هو الآخر من هذه الفضائل. وهكذا يمكن استخدام أسماء الله وصفاته لوصف الله وكذلك الإنسان، وتكون كل واحدة منها صفة على هيئة: "ليس الله ذاته ولا غيره". وهو ما يمهد الطريق أمام التخلّق بأخلاق الله.

يعد العقل في العلاقة الأخلاقية بين الله والإنسان هو الأداة المحوّلة التي تنقل القيم الكاملة والمطلقة التي يستلهمها من الله إلى حياة الإنسان بصفته العقل العملي. وإن هذا العقل ليس هو العقل الذي يقسم ويصنّف ويعرّف الأشياء عن طريق وضع مصطلحات لها، بل إنه العقل الذي يفهم القيم ويعرفها كما هي في صورة كيان متكامل. وهو في الوضع الذي يسمح له بالأخذ من الحق والنقل إلى الخلق، بالضبط كما هو الحال في رقصة المولوية.

إمكانية التخلّق بأخلاق الله عند الغزالي:

إن الشيء الذي يجعل العلاقة الأخلاقية بين الله والإنسان في نظام الغزالي ممكنة هو الجواب المتناقض الذي صاغه في عبارة "ليس ذاته وليس غيره"(١٤) رداً على سؤال "هل هو ذاته أو غيره؟" الخاص بصفات الله والذي نوقش كثيراً في علم الكلام. وإن هذا الجواب الذي ساقه الغزالي يبرهن على إمكانية استخدام أسماء الله وصفاته لوصف الله والإنسان. ولقد أوضح الغزالي أعلاه كيف يمكن أن يكون هذا ممكناً استناداً إلى معلومات علم المنطق.

وإلى جانب ذلك، عندما نفكر في أن أسماء الله وصفاته ليست أسماء وحسب، بل إنها في الوقت نفسه أسماء أفعال، أي: صفات مشبهة، نرى أن اسم "الرحمن" مثلاً لا يكون مصطلحاً مجرداً نحمله على موضوع النقاش كما هو الحال في العبارة المقترحة في علم المنطق، بل إنه يمكن أن يكون أيضاً فعلاً يقوم به الفاعل. وأما الأفعال فيمكن أن تكون أفعالاً لفاعلين مستقلين لأنها يمكن أن تكون أعمالاً مرتبطة بالزمان بشكل مختلف عن المصطلحات المجردة.

تعد صفة "الرحيم"، إحدى أسماء الله الحسنى، صفة مشبهة باسم الفاعل أو المبالغة. إن اسم الرحمن ليس صفة غالبة (كلمة تستخدم كصفة بوجه عام) واسماً خاصاً، بل يمكن أن تستخدم لمن هم دون الله، وكذلك فإنها تقوم بعمل الفعل(١٥). وكما أوردنا أمثلة مماثلة أعلاه، فمثلا صفة "الحي" هي صفة مجردة يمكن استخدامها لوصف الله والإنسان أيضاً، وهو ما يعد مشكلة من وجه نظر العقل النقي، وكحل لهذه المشكلة تستخدم لغة منفية للفصل بين كيفية أن يحيا الله بشكل مختلف عن حياة الإنسان. غير أن المشكلة ذاتها لا تظهر على السطح عندما نحمّل كلمة "يحيا" كفعل للفاعلين. ذلك أن كل فاعل يحقق الحياة بنسبة قوته وقدرته.

---

(١٤) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص: ٨٩.

(١٥) حمدي يازير، دين الحق، لغة القرآن، دار أسر للنشر، إسطنبول ١٩٧١، المجلد ١، ص: ٣٣.

إن القوام المطلق والكامل للفضائل الأخلاقية عند الله. وأما تلك الفضائل الأخلاقية لدى الإنسان فهي في وضع يمكن أن يزيد وينقص. وإذا حاولنا شرح هذا الأمر من خلال مصطلحات علم المنطق فيمكننا القول: إن أسماء الله وصفاته تشكل الجوهر الكامل والمطلق للفضائل الأخلاقية، كما يمكننا ملاحظة حقيقة هذه الفضائل في حياة الإنسان.

ولكل مفهوم في المنطق: جوهر وحقيقة وهوية. وإن جوهر أي شيء يتشكل عندما نأخذ بعين النظر فقط الأفراد الذين في الذهن (الأفراد المثاليين). وأما حقيقة المفهوم فتشكلها الكائنات المادية التي تمثل ذلك المفهوم في العالم الخارجي، وأما هويته فيشكلها الفرد المفرد الذي ينضم إلى حقيقة ذلك المفهوم. ويمكن توضيح هذا الأمر من خلال مفهوم الطالب: فيمكن أن نشكل ماهية الطالب من خلال الأخذ بعين النظر الطلاب الذين هم في الذهن (الطلاب المثاليين): إن الطالب هو الشخص الذي "يطلب العلم" و"يداوم على الذهاب للمدرسة" و"يذاكر دروسه بانتظام" و"يستمع لدروسه بانتباه". إن هذه الصفات ومثيلاتها تشكل جوهر الطالب وقوامه. أي أنه عندما يسأل أحدهم "من هو الطالب؟"، فإن الرد يكون على هذا النحو. وأما حقيقة الطالب فيشكلها الطلاب الذين يعدون الشخصيات المادية الموجودة في العالم كله. إن بعض أو معظم هؤلاء الطلاب الموجودين في العالم الواقعي يحملون جوهر مفهوم الطالب، لكنهم يمكن ألا يؤدوا جزءاً كبيراً من الصفات التي أوردناها أعلاه. غير أن هذا الأمر لا ينفي ماهية الطالب، كما أنه لا يزيل حقيقته. أي حتى لو كان الطلاب في العالم الواقعي يحملون صفات سلبية مثل أنهم "لا يطلبون العلم" و"لا يداومون على الذهاب للمدرسة" و"لا يذاكرون دروسهم بانتظام" و"لا يستمعون لدروسهم بانتباه"، فإنه لا يمكن إلغاء الصفات الإيجابية في جوهر الطالب. ولو كان جوهر مفهوم الطالب سيشكل من خلال النظر إلى ممثليه في الواقع، فإن مفهوم الطالب يفقد كذلك أساسه الوجودي. أو بالأحرى فإنه يفقد قوام وجوده. وفي مقابل ذلك، فإننا لو بادرنا إلى تقييم الطلاب في العالم الواقعي بناء على أساس الصفات الكاملة الواردة في مفهوم الطالب، فإنه ربما لا يبقى أمامنا شيء اسمه الطالب. وما يجب فعله في هذا الإطار هو عدم فقدان الصفات التي تشكل قوام مفهوم الطالب، حتى لو وجد في هذا العالم عدد قليل جداً من الأشخاص الذين يستحقون بأن يلقبوا بالطلاب، هذا فضلاً عن عدم التغافل عن الطلاب الكسالى المشاغبين الموجودين في العالم الواقعي بالنظر إلى الصفات الكاملة التي تشكل قوام مفهوم الطالب. بل إن ما يجب فعله هو المحافظة في صورة نموذجية على الصفات الكاملة التي تشكل قوام مفهوم الطالب ومحاولة تغيير الطلاب في العالم الواقعي وفق هذه الصورة.

ويمكن قول ما يلي: إذا كنا سنطبق هذا الوضع الوارد في مفهوم الطالب على الفضائل الأخلاقية بقدر المتاح من إمكانيات التشبيه: تجد الفضائل الأخلاقية قوامها عند الله. وعليه فإن أكمل الفضائل الأخلاقية هي أسماء الله وصفاته. أي أننا سنأخذ بعين النظر الفضائل الكامل والمطلقة التي يتصف بها الله لإيجاد رد على سؤال:

ما الفضائل الأخلاقية مثل "الرحمة، والعدل، والأمن، والإخلاص، والولاء، والحق" في الواقع؟ وفي هذه الحالة فإن أسماء الله وصفاته تشكل ماهية الفضائل الأخلاقية أو أساسها الوجودي. أي أنها عندما تزول فإن الفضائل تفقد أساسها الوجودي.

وأما حقيقة الفضائل الأخلاقية فهي الفضائل الموجودة بشكل ناقص لدى البشر في هذا العالم، كما أنها تزيد وتنقص بين الحين والآخر. وفي هذه الحالة يمكن أن يكون الإنسان عادلاً ورحيماً ومخلصاً وموثوقاً وصادقاً. لكن هذه الفضائل الموجودة لدى البشر يمكن أن تنخفض أحياناً لدرجة تجعلها تكاد تختفي. حتى إن البشر يمكن أن يقولوا أحياناً انطلاقاً مما رأوه في حياتهم "ليس هناك في الواقع عدل ولا حق ولا وفاء ولا إخلاص"، "كل هذه المعاني إنما هي أشياء مضللة". لو حاول الناس تكوين ماهية الفضائل انطلاقاً من الحياة الواقعية فإنه لن يبقى شيء اسمه فضيلة. وفي مقابل ذلك، لو قيّمنا من حرموا الفضائل الأخلاقية وفق الفضائل الكاملة والمطلقة، فإنه لن يبقى هناك إنسان يمكن الثقة به والاعتماد عليه.

وأما الحل الوحيد لهذا الأمر فهو التحرك وفق الحكم الذي أطلقه الغزالي وقال فيه عن صفات الله "ليست ذاته وليست غيره" وجعل أسماء الله وصفاته صفات خاصة به وحده ونفيها عن الناس. بل على العكس، فإنه بالرغم من كل النواقص التي يعانيها الإنسان في مسألة الفضائل، فإن ذلك يمهد الطريق أمام إمكانية اتصاف الإنسان بالفضائل الكاملة لأسماء الله وصفاته على قدر قوته. وفي الواقع فإن الله لم يترك الإنسان لحاله بالرغم من كل نواقصه، بل أرسل عدداً كبيراً من الرسل كنماذج للإنسان كي يستطيع الاتصاف بالفضائل الكاملة الموجودة لديه. وانطلاقاً من هذه النقطة يمكننا القول: إن الله أراد أن تكون الفضائل الكاملة والمطلقة الموجودة في أسمائه وصفاته موجودة كذلك لدى البشر، فلم يجعلها خاصة به وحده سبحانه.

ويمكننا أن نقول في هذا المقام تأكيدا لما قاله الغزالي إن أسماء الله وصفاته "ليست هي ذاته وليست غيره". أي لكي تكون الفضائل موجودة ويستطيع المرء أن يعيشها يجب ألا تعد صفات خاصة فقط بجوهر الفضائل أو يحكم عليها بالعدم عن طريق اختزالها في الفضائل الناقصة الموجودة في العالم الواقعي. ولكي تتواجد الفضائل الأخلاقية ولا تفقد قوامها يجب أن تكون مطلقة وكاملة كما هي عند الله سبحانه وتعالى. وفي مقابل ذلك، يجب أن تكون لدى الإنسان لتنير درب حياته وتُحييه في الواقع. أي يجب أن تنزل الفضائل الكاملة الموجودة في أسماء الله وصفاته إلى عالم البشر وتنتقل إلى مرحلة التكوين. ولهذا يجب ألا تكون هذه الفضائل "هي ذات الله ولا غيره" حتى يمكن مواصلة العلاقة الأخلاقية بين الجوهر الكامل للفضائل الأخلاقية وحقيقة النقص عند الإنسان.

يرى الغزالي أن "علم معرفة الله" هو العنصر الأساس الذي يساعد على تخلّق الإنسان بأخلاق الله(١٦). ويعرّف هذا العلم الله بصفته مصدراً للقيم وليس عنصراً للمعرفة. ولا يهدف هذا العلم إلى تعريف الله وإنما يضمن التعرّف إلى الله كما عرّف هو نفسه. وعليه، فإن علم معرفة الله ليس علماً إخبارياً، بل علم إنشائي. أي

(١٦) الغزالي، إحياء علوم الدين، بيروت ١٣٣٤، المجلد الأول، ص: ٥١.

أن هذا العلم هو الذي يشكل شخصية الإنسان وسماته في صورة أكمل نموذج من نماذج القيم الأخلاقية.

إن جذر كلمة المعرفة هو "ع ر ف" الذي يعني المعرفة والاقتناع والقبول(١٧)، وأما كلمة المعرفة ذاتها المشتقة منه فتحمل معانيَ مثل: "العلم العميق، والاطلاع، والمهارة". وأما المعرفة بمفهومها الصوفي فهي الإحاطة بشيء كما هو(١٨).

وفي مقابل ذلك فإن الجذر "ع ل م" يحمل معانيَ مثل: "معرفة شيء، امتلاك معلومات عنه تمييزه"(١٩). يحتم العلم على الإنسان المعرفة، أما العلم بالمعنى العلمي فيتطلب معرفة ما هو معروف. وأما "التعريف" فهو تحديد الصفات المعنوية لشيء ما وجمعها مع مثيلاتها (تحديد نوعها)؛ وفصلها عن شبيهاتها من خلال صفاتها المميزة(٢٠). وعليه، فإن اكتساب معلومات حول شيء ما يعني تعريف هذا الشيء، وهو ما يشكل أساس النشاط العلمي كنتاج للعقل النظري. وفي مقابل ذلك يعد "التعرّف" اكتساب أفعال الإنسان جوهراً أخلاقياً أكثر من الموقف العلمي ذاته، وهو الشيء الذي يقوم به العقل العملي.

وعلى هذا النحو فإن أي دولتين مستقلتين لا تصفان بعضهما بعضاً، بل تعترفان ببعضهما. وإن كل دولة تعترف بالدولة الأخرى عليها الاعتراف بوحدة أراضيها واستقلالها ونظامها السياسي والاجتماعي والثقافي بل حتى نظامها في الحكم حتى وإن لم يوافق نظامها الخاص بها. وفي مقابل ذلك، فإن الوصف يعني أن ترسم الدولة ملامح الدولة الأخرى على حسب هواها. وعلى سبيل المثال فإن الدول الإمبريالية اليوم لا تعترف بالدول الأقل قوة، وتريد أن تصفها وترسم ملامحها. فهذه الدول القوية تريد رسم حدود الدول الأخرى وتغيير أنظمتها الحاكمة وإعادة هيكلة كيانها السياسي والاجتماعي حسب رغبتها. الأمر ذاته ينطبق على العلاقات الإنسانية. فإذا كان هناك شخص لا يعترف بالأشخاص الآخرين الموجودين في محيطه، أي أنه لا يقبلهم كما هم بل يحاول تشكيلهم حسب رغبته، فإن هذا يعني أنه يريد أن يرسم ملامح كل شيء خاص بأولئك الأشخاص حسب هواه بدءاً من معتقداتهم وطريقة حياتهم وصولاً إلى ملابسهم وهندامهم. إن الاعتراف بالأشخاص يعني أن تكون مع من تعرفهم، وتقبلهم كما هم، وتصادقهم على هذا النحو. وأما الوصف فهو رسم حدود للآخرين وتحديد ملامح حياتهم ومحاولة امتلاكهم. إن علاقة الله بالإنسان في علم معرفة الله لا تستند إلى رسم الحدود وتحديدها ومحاولة الامتلاك، بل تتطور في سياق علاقة صداقة ومحبة. ويعرّف الغزالي كذلك علم معرفة الله بأنه مصدر أسماء الله وصفاته والفضائل الكاملة والمطلقة، وهو ما يمهد الطريق أمام معرفته سبحانه وتعالى كما هو. ولهذا فإن الغزالي يطلق على هذا العلم اسم "أشرف العلوم"(٢١).

يعد الغزالي علم معرفة الله فرض عين على كل مسلم؛ لأنه يبني أخلاق المسلمين، كما يضعه على رأس

(١٧) سردار موتشالي، معجم التركية - العربية، إسطنبول ١٩٩٥، ص: ٥٦٣.
(١٨) عبد الله الأنصاري الهروي، ١٠٠ درجة في التصوف، ترجمه للتركية: عبد الرزاق تك، بورصا ٢٠٠٨، ص: ١٤١.
(١٩) سردار موتشالي، معجم التركية - العربية، إسطنبول ١٩٩٥، ص: ٥٩٠.
(٢٠) نجاتي أونر، المنطق، منشورات كلية الإلهيات بجامعة أنقرة، أنقرة ١٩٧٨، ص: ٣٢.
(٢١) الغزالي، إحياء علوم الدين، ص: ٥١.

قائمة العلوم. يقول الغزالي: إن علماء الدين طرحوا آراء مختلفة حول العلوم المفروضة فرض عين على كل مسلم، فبادر كل عالم إلى القول: إن علمه فرض عين على المسلمين(٢٢). كما يرى الغزالي أنه لا يوجد أي علم بخلاف علم معرفة الله يستحق أن يكون أشرف علم، حتى وإن كان ذلك العلم هو علم الدين نفسه.

يرى الغزالي أن علماء الكلام قالوا: إن علم الكلام فرض عين؛ لأنه يخبر عن توحيد الله وذاته وصفاته، وأما الفقهاء فقد قالوا: إن الفقه فرض عين؛ لأن العبادات والحلال والحرام في المعاملات (كالزواج والبيوع إلخ) يعرف بعلم الفقه. كما قال علماء التفسير والحديث: إن هذين العلمين هما فرض عين على كل مسلم؛ لأنهما يخبران عن الكتاب والسنة(٢٣). وأما الغزالي فيرى أنه ليس هناك أي علم من هذه العلوم فرض عين يجب على كل مسلم معرفته. ويقول: إنكم لو سألتم فقيهاً لقال إن الفقه هو فرض عين. بيد أن معرفة الإنسان لله وتخلّقه بخلق حسن ليس مرتبطاً بعلم الفقه الذي يهتم فقط بالمسائل الدنيوية. ولو سئل أحد الفقهاء عن الإخلاص أو التوكل أو الرياء فلا يمكنه أن يقول: إن هذه الأمور فرض عين في حين أنه يعلم أن إهمالها يعد كارثة أخروية بالنسبة للمسلم(٢٤). وفي مقابل ذلك فإن الفقهاء ربما يؤلفون المجلدات لو سألهم أحد عن الظهار أو الرهن التي تجلب لهم منافع دنيوية. بيد أن الفقه لا يحتاج لأي من هذه التفاصيل الصغيرة. غير أن الفقهاء يكرسون أوقاتهم للتركيز على هذه المعلومات وينسون المسائل الأخلاقية التي هي أهم من ذلك بكثير(٢٥). يرى الغزالي أن الفقيه يخدع بهذا التصرف نفسه وكذلك الآخرين. ذلك أن المرء يعلم أن الفرض الذي يجب أداؤه أولاً هو فرض العين وليس فرض الكفاية. فمثلاً هناك الكثير من بلاد الإسلام التي لا يخدم بها سوى الأطباء من غير المسلمين. بيد أن هؤلاء الفقهاء لا يعطون غير المسلمين من الأطباء حق الشهادة في الدعاوى المتعلقة بعلم الطب(٢٦).

يوضح الغزالي بالمثال التالي اهتمام الفقهاء بهذه المعاملات التي هي فرض كفاية وإهمالهم للأصل، أي: ما هو أخلاقي: فمثلاً هناك عدد ضئيل من الأشخاص الذين يتعلمون علم الطب ويهتمون به في الوقت الذي يعد فيه علماً في غاية الأهمية للمحافظة على صحة الناس اليوم. وفي مقابل ذلك فإن معظم الناس يتجهون لعلم الفقه ليتنافسوا فيما بينهم لتعلم الأحكام الفقهية الخاصة بالمسائل النادرة. فهؤلاء العلماء يركزون على المسائل الخلافية والجدلية ويضعون الفتاوى الخاصة بها. وبلاد المسلمين مليئة بالفقهاء المشتغلين بفتاوى هذا النوع من المسائل والرد على المسائل الفرعية التي لا تهم حياة المسلمين(٢٧)!

ويقول الغزالي بعد كل هذا الكلام متحسراً "يا ليتني أعلم ذلك؛ كيف لفقهاء الدين أن يسمحوا

(٢٢) الغزالي، المرجع السابق، ص: ١٤، ١٥.
(٢٣) الغزالي، المرجع السابق، ص: ١٥.
(٢٤) الغزالي، المرجع السابق، ص: ٢٠.
(٢٥) الغزالي، المرجع السابق، ص: ٢١.
(٢٦) الغزالي، المرجع السابق، ص: ٢١.
(٢٧) الغزالي، إحياء علوم الدين، ص: ٢٢.

بالاشتغال بمسائل فرض الكفاية التي هي تفاصيل لا يهتم بها معظم الناس، في حين أنهم يهملون المسائل الأصلية التي تهم جميعهم؟[٢٨]

ويرى الغزالي أن السبب الوحيد لهذا الأمر هو المنفعة الشخصية. فمثلاً يهتم معظم الناس بعلم الفقه وليس الطب. ذلك أن علم الطب لا يساعد على إخضاع الأوقاف تحت تصرف مجلس الفقهاء ولا التدخل في ممتلكات الأشخاص بالوصية عقب موتهم، والسيطرة على أموال اليتامى، وتقلد مناصب في القضاء والإدارة وفتح الطريق أمام الأقران. يقول الغزالي: إن العلم الديني الحقيقي (معرفة الله) قد تعرض للضياع بسبب هذه الأعمال الفوضوية التي أقدم عليها المسيئون من العلماء الذين وضعوا مصالحهم الشخصية في المقام الأول[٢٩].

يعرّف علم معرفة الله الخالق سبحانه وتعالى بأفضل أسمائه، كما أنه يشكل القيم الكونية الموجودة في تلك الأسماء، وكذلك السمات والهويات التي تشكل أساس تصرفات البشر. وعندما يشكل البشر سماتهم وشخصياتهم في إطار القيم الأخلاقية الكونية الموجودة في أسماء الله الحسنى، فإنهم يبدؤون السير في طريقهم ليكونوا أناسا يفضلون الحق، لا مصالحهم الشخصية، ولا يحيدون عن العدل، حتى لو كان ذلك يتوافق مع مصالحهم، ويفون بوعودهم، ويتقنون عملهم، ويصبحون أشخاصاً مخلصين وموثوقين.

إن الطريقة التي اتبعها الغزالي في تفسير أسماء الله الحسنى التي تشكل بدورها محتوى علم معرفة الله تعرّف الخالق عز وجل من خلال هذه الأسماء، كما أنها تمهد الطريق ليستطيع الإنسان جعل هذه الأسماء نماذج كاملة خلال عملية تشكيل أخلاقه.

طريقة الغزالي في تفسير أسماء الله الحسنى:

تحفل الثقافة الإسلامية بعدد لا محدود من التفسيرات الخاصة بأسماء الله الحسنى. غير أن معظم مفسريها فسروا معانيها الخاصة بالله وحسب، ولم يتطرقوا للحديث عن جانبها الذي ينير درب حياة البشر. وأما الغزالي فقد فسر أولاً معاني هذه الأسماء الخاصة بالله، ثم شرح كيف يمكن للإنسان أن يستخرج لنفسه نموذج فضائل من هذه الأسماء.

ويقسم الغزالي المسلمين إلى ثلاثة أصناف من حيث أسماء الله الحسنى. الصنف الأول هم من يسمعون أسماء الله الحسنى لفظاً وحسب، والصنف الثاني هم من يفهمون المعنى اللفظي وتفسيره، أما الصنف الثالث فهم من يفعلون ما يفعله الصنفان الأول والثاني، لكنهم مع ذلك يؤمنون بأن معاني هذه الأسماء موجودة عند الله. يرى الغزالي أن هؤلاء هم من قليلي الحظ من أصحاب المستوى المتدني الذين لا يستحقون الاعتزاز بما نالوه[٣٠].

(٢٨) الغزالي، المرجع السابق، ص: ١٩.
(٢٩) الغزالي، المرجع السابق، ص: ١٩.
(٣٠) الغزالي، المقصد الأسنى، ص: ٤٥.

ويشرح الغزالي سلوك الصنف الأول كالتالي: فَإِن سَماع اللَّفْظ [دون علم معناها] لَا يَسْتَدْعِي إِلَّا سَلامَة حاسة السّمع الَّتِي بهَا تدْرك الْأَصْوَات وَهَذِه رُتْبَة تشارك الْبَهِيمَة فِيهَا[31]. ولا شك أن هذا الأمر أبرز السلوكيات السطحية عند التعامل مع أسماء الله.

يوضح الغزالي أن السلوك الثاني عند التعامل مع أسماء الله هو فهمها وليس سماعها فحسب. فهو يرى أن فهم أسماء الله يتطلب معرفة اللغة العربية. وهذه خاصية مشتركة بين الأديب والشخص البدوي متقن اللغة لكنه قليل الذكاء[32]. يقول الغزالي إن هذا السلوك ليس كافيا للتخلّق بأخلاق الله، ثم يوضح السلوك الثالث.

وأما السلوك الثالث فهو الإيمان بأن معاني هذه الأسماء إنما هي موجودة فقط في ذات الله دون استيعاب داخلي. يرى الغزالي أن هذه السمة إنما هي خاصية يحملها العوام من الناس والأطفال. وفي الواقع فإنه عندما يصل الأطفال إلى سن تجعلهم قادرين على استيعاب معاني الكلمات، إذا ما شُرحت لهم معاني أسماء الله، فإنهم يستوعبونها ويؤمنون بها قلبا وقالبا ويقبلونها دون أدنى شك. ويرى الغزالي أن سلوك العلماء عند التعامل مع أسماء الله لا يختلف عن سلوك الأطفال. وأما نصيب العلماء من هذه الأسماء فهو سماعها لفظيا فقط ومعرفة معانيها في اللغة والإيمان بثبوتها في ذات الله عز وجل[33].

يرى الغزالي أن من حصلوا حقا على نصيبهم من أسماء الله الحسنى هم من استطاعوا اكتساب الفضائل الممكنة منها قدر المستطاع ونجحوا في التخلّق بها وتزيين تصرفاتهم وسلوكياتهم بجمالها[34].

ويمكننا من خلال الاستعانة بأمثلة على بعض الأسماء سرد كيف كشف الغزالي عن طريقة الحصول على نصيب من أسماء الله الحسنى واكتساب الفضائل الممكنة منها قدر المستطاع والتخلّق بها. فمثلا يقول الغزالي ما يلي للكشف عن معنى اسمي "الرحمن" و"الرحيم" بالنسبة لله وهو يفسرهما: إن رحمة الله تامة وكاملة. فالرحمة الكاملة هي الإحسان إلى المحتاجين عن طريق رعايتهم بشكل إرادي. وأما الرحمة الشاملة فهي الرحمة التي تشمل من يستحقها ومن لا يستحقها. وإن رحمة الله كاملة وشاملة. إن تمام الرحمة يكون بالرغبة في تلبية احتياجات المحتاجين وتلبيتها بالفعل. وأما شمولها فيكون بشمول من يستحق ومن لا يستحق، وهو ما يتضمن الدنيا والآخرة. وعليه، فإن الله هو الرحيم المطلق والحقيقي[35].

يوضح الغزالي فيما يلي كيف يمكن للبشر أن يستخرجوا نموذج فضائل من اسمي الله "الرحمن" و"الرحيم": إن النصيب الذي سيحصل عليه الإنسان من اسم الرحمن هو الإشفاق على عباد الله الغافلين

(٣١) الغزالي، المقصد الأسنى، ص: ٤٥.
(٣٢) الغزالي، المرجع السابق، ص: ٤٥.
(٣٣) الغزالي، المرجع السابق، ص: ٤٥.
(٣٤) الغزالي، المرجع السابق، ص: ٤٥.
(٣٥) الغزالي، المرجع السابق، ص: ٦٢.

وهدايتهم من طريق الغفلة إلى طريق الله بالنصح والإرشاد اللطيف دون اللجوء للعنف. كما أن نظرة الإنسان لتعرُّض المذنب لعذاب الله وابتعاده عن طريقه بعين الرحمة، لا الكراهية، بفضل رحمته، ورؤيته لكل الذنوب المرتكبة في العالم وكأنه هو الذي ارتكبها، وعدم تقاعسه عن محاولة القضاء عليها قدر استطاعته، كل ذلك يعد نابعا من نصيبه الذي أخذه من اسم الله الرحمن(٣٦).

ويوضح الغزالي اسم الله "القدوس" بالطريقة ذاتها على النحو التالي: بمقتضى هذا الاسم يكون الله منزه عن كل الصفات التي تدركها الحواس وتصورات الخيال ووهم القدرة على التخيل وتشويشات القلب وكل حكم يصدره الفكر. وأنا هنا لا أقول إنه بعيد ومنزه عن العيوب والنقصان، ذلك أن قول هذا يعد أمرا أقرب إلى إساءة الأدب. فأن يقول أحدهم إن "حاكم الدولة ليس نسّاجا وحجّاما" يعد أمرا خارجا عن حدود الأدب. ذلك أن نفي الوجود (الصفات المذكورة) عن الحاكم يجعل الأمر وكأنه يوهم بوجود الوجود، وهو الظن الذي يتطلب وجود نقص(٣٧).

وانطلاقاً من النتيجة التي تقول: إن تنزيه الله من صفات النقصان يؤدي إلى أنه لا يبقى شيء سوى ذات الله سبحانه وتعالى، يقول الغزالي إن معرفة الله عن طريق تنزيهه من كل نقص يشبه معرفة الشمس بشعاعها. فإذا قال أحدهم "رأيت الشمس"، فإنه في الواقع قد رأى أشعتها(٣٨). ذلك أن الشمس لا تعرف إلا بشعاعها. وكما في هذا المثال، فإن الله يعرف فقط بأسمائه وصفاته.

يقول الغزالي انطلاقاً من هذه النقطة: إن تقديس البشر لله باسمه "القدوس" سيكون ممكنا فقط بتقديس أسمائه وصفاته. ويؤدي الغزالي التقديس بهذا الشكل من خلال طريق تفسير أسماء الله الحسنى. ويعد تفسيره لاسمي الرحمن والرحيم اللذين أوردناهما أعلاه هو أحد الأمثلة على ذلك، فإنه يفسر بهذه الطريقة سائر الأسماء الحسنى الأخرى مثل "السلام" و"المؤمن" و"المهيمن" و"العزيز" و"الجبار" و"المتكبر". وعلى سبيل المثال فإن الغزالي يشرح اسم الله "السلام" كالآتي: "السلام" هو أن ذات الله تسلم من كل عيب وصفاته تسلم من كل نقص وأفعاله تسلم من كل سوء. وعليه، فإن كل ما هو موجود من أمن وسلام إنما هو راجع له ويأتي منه(٣٩). يوضح الغزالي فيما يلي كيف يمكن للبشر أن يستخرجوا نموذج فضائل من هذا الاسم: إن سليم القلب من الغش والحسد والحقد والسوء وسليم الجوارح من الحرام والآثام هو الشخص الذي يأتي بقلب سليم إلى الله المنزهة صفاته عن كل تعارض. فالشخص الذي يحمل هذه الصفات هو الشخص القادر على التقرب بهذا الاسم إلى الله الذي يتصف بصفة السلام بالمعنى المطلق(٤٠).

يرى الغزالي أن المقصود من التعارض في السمات (الصفات) الشخصية التي يحملها الإنسان هو أن يقع

(٣٦) الغزالي، المقصد الأسنى، ص: ٦٤.
(٣٧) الغزالي، المرجع السابق، ص: ٦٨.
(٣٨) الغزالي، المرجع السابق، ص: ٥٨.
(٣٩) الغزالي، المرجع السابق، ص: ٦٩.
(٤٠) الغزالي، المرجع السابق، ص: ٧٠.

عقل الإنسان أسيرا لشهوته وغضبه. ذلك أن الحقيقة عكس ذلك. أي أن الشهوة والغضب إنما هما أسيران وخادمان للعقل. وإلا فإن الأمور تسير في عكس الاتجاه. لا يتحقق الأمن في أي مكان يكون فيه الآمر هو المأمور والملك هو التابع. ولا يمكن أن تمنح صفة "السلام" و"الإسلام" لشخص لا يسلم المسلمون من لسانه ويده. فكيف يمكن لشخص لا يأمن نفسه أن يتصف بصفة كهذه!(٤١)

يشرح الغزالي اسم الله "المؤمن" كالتالي: إن الله منزه عن كل نقص في ذاته وصفاته وأسمائه وأفعاله، كما أنه مصدر الأمن والأمان بالمعنى المطلق ومن يغلق كل طرق الخوف. وعليه، لا يمكن التفكير في الأمن والأمان سوى في مكان لا يوجد به الخوف. وقد يحدث انهيار في المكان الذي يوجد فيه نقص وغياب في العناصر التي تشكل الأمن والأمان. وأما في المكان الذي يكون فيه انهيار فلا يستتب الأمن والأمن، بل يشيع الخوف. فالله هو المؤمن المطلق الذي يحمل في ذاته كل عناصر الأمن والأمان، ولا يستمد الأمن والثقة إلا منه(٤٢).

يزيد الغزالي من خلال المثال التالي شرح نقطة أن يكون الله مصدر الأمن والأمان: يخشى الشخص الذي لا ترى عيناه من أن يأتيه الدمار والانهيار من المكان الذي لا يراه. إذ إن قدرة عينيه على الرؤية تمثل أمانا بالنسبة له. كما أن المحروم من اليدين لا يخاف سوى من الكارثة التي لا يستطيع دفعها سوى بيديه. إذ إن يديه السليمتين تمثلا أمانا بالنسبة له. الأمر ذاته ينطبق على كل الحواس والأعضاء. وأما الله فهو منزه عن كل نقص، ولهذا فإنه خالق الأمن ومشكّله والداعم به باسمه "المؤمن" المطلق(٤٣).

يقول الغزالي إن الإنسان ضعيف بفطرته، فهو معرض لآفات تصيب جسده من الداخل مثل المرض والجوع والعطش، وآفات خارجية مثل الحريق والغرق والإصابات والكسور. ولا يمكن أن تأمنه من هذه المخاوف سوى الأدوية المفيدة التي تعالج المرض والأطعمة التي تذهب الجوع والمشروبات التي تذهب العطش والأعضاء التي تحمي البدن والحواس التي تخبر عن اقتراب الخطر. وأما عقيدة التوحيد فهي ما يحمي المرء من عاقبة السوء في الآخرة التي تعد أكبر هم يحمله الإنسان. وإن الله هو الذي يوجهه لعقيدة التوحيد ويشجعه عليها. ذلك أن الله يقول: إن عبارة "لا إله إلا الله" هي حصني. فمن تحصن بحصني فإنه يأمن عذابي(٤٤).

ويقول الغزالي إن تمكن البشر من الحصول على نصيبهم من اسم الله "المؤمن" يعد ممكنا على النحو التالي: إن النصيب الذي يمكن للإنسان أن يحصل عليه من هذا الاسم هو أن يأمنه من يشاركونه مصيره. وقد قال

---

(٤١) الغزالي، المقصد الأسنى، ص: ٧٠.

(٤٢) الغزالي، المرجع السابق، ص: ٧٠.

(٤٣) الغزالي، المرجع السابق، ص: ٧٠.

(٤٤) الغزالي، المرجع السابق، ص: ٧١.

النبي صلى الله عليه وسلم "من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذي جاره". يقول الغزالي: إن أكثر من يستحق من البشر الاتصاف باسم الله "المؤمن" هو الذي يرشد الناس إلى طريق الله ويريهم طريق النجاة ويكون سبباً في أمنهم عذاب الله. وهذه هي مهمة الأنبياء والعلماء. وفي هذا السياق يقول النبي عليه الصلاة والسلام "إنما مثلي ومثل أمتي كمثل رجل استوقد ناراً فجعلت الدواب والفراش يقعن فيه فأنا آخذ بحجزكم عن النار وهم يقتحمون فيها"(٤٥).

تعد أسماء الله الحسنى قيماً أخلاقية كاملة ومطلقة، كما أنها كونية؛ لأنها فضائل تشمل المخلوقات كلها وليس عرقا أو مجموعة معينة من الناس. وإضافة إلى هاتين السمتين فإن أسماء الله الحسنى شاملة تتضمن كل جوانب حياة الإنسان، وكذلك تشمل معظم النظريات الأخلاقية الموجودة.

إن شمولية أسماء الله الحسنى ليست كقوانين الطبيعة. فالجميع مجبرون على الخضوع لقوانين الطبيعة؛ لأن شموليتها نابعة من حتمية خارجية. فمثلاً: قوة رفع الماء أو قانون الجاذبية قانونان ينبغي للجميع قبولهما والخضوع لهما طوعاً أو كرهاً. بيد أن شمولية الفضائل لا تأتي نتيجة لحتمية أو إجبار خارجي. ذلك أن السلوكيات الأخلاقية هي السلوكيات التي يمكن للشخص إتيانها بعد قبولها بإرادته الحرة نتيجة الحتمية الداخلية. كما أن شمولية الفضائل هي قدرة فضائل كالعدل والرحمة والأمن والأمان والحق على شمول كل البشر.

يجب أن تكون الفضائل متاحة للإنسانية جمعاء، بل وحتى كل المخلوقات، وليس من أجل عرق أو جماعة بعينها. وعليه، فإن عدل الله ورحمته وأمنه لا يشمل جماعة بعينها وحسب، بل يشمل الخلائق كافة. وفي مقابل ذلك، يعد معظم البشر أن الفضائل مثل: العدل والرحمة والأمن تشمل جماعة بعينها فقط. ولهذا فإن هذه الفضائل تفقد صفتها الشمولية.

تعد شمولية الفضائل الأخلاقية واحدة من أبرز صفات الفعل الأخلاقي التي لا غنى عنها. ولهذا فأخلاقيات أي فعل لا يحمل هذه الصفة تكون قابلة للجدال. ذلك أن الفضائل الأخلاقية إن لم تكن شاملة فإنها يمكن أن تفقد سمة الفضيلة التي تتمتع بها. وإذا كانت فضائل كالعدل والرحمة والوفاء والثقة والأمن وحب الخير والصدق غير متاحة لكل البشر لكنها متاحة لفئة معينة من الناس، فإن كل هذه الفضائل يمكن أن تتحول إلى رذائل. وفي الواقع فإن الناس يقبلون بوجه عام وجود الفضائل، لكنهم عند تطبيقها يجعلونها متاحة فقط لمجموعة منهم. إن شمولية فضائل أسماء الله الحسنى ليس أن يقبلها الجميع عنوة، بل أن يطبقها من يطبقها من المؤمنين بهذه الفضائل ليس على محيطه وحسب، بل بطريقة تشمل كل البشر.

(٤٥) الغزالي، المرجع السابق، ص: ٧١.

كنا قد قلنا إن إحدى سمات أسماء الله الحسنى هي أنها تعد شاملة تتضمن كل جوانب حياة الإنسان، وكذلك تشمل معظم النظريات الأخلاقية الموجودة. وكما هو معلوم فإن النظريات الأخلاقية الكلاسيكية تركز بوجه عام على أربع فضائل. وهذه الفضائل هي العدل، والحكمة، والشجاعة، والعفة. وأما أسماء الله الحسنى فإنها ٩٩ فضيلة تقابل كل القوى الداخلية التي تتحكم بتصرفات الإنسان. فعلى سبيل المثال فأسماء "الرحمن" و"الرحيم" و"الودود" و"الغفور" فضائل مبنية على الحب والشفقة، فيما أن أسماء "الملك" و"المتكبر" و"العزيز" و"الجبار" و"المنتقم" فضائل مبنية على القوة. وفي الوقت الذي تكون فيه أسماء مثل "السلام" و"المؤمن" و"المهيمن" فضائل تمنح المرء الأمان والثقة، فإن أسماء مثل "الخالق" و"البارئ" و"المصور" فضائل تشكل نموذجاً لأخلاق العمل لدى الإنسان.

تشمل أسماء الله الحسنى كل أنواع الأخلاق الرسمية مثل الأخلاق الواجبة والغائية وفي مقدمتها أخلاق الفضائل. وكما هو معلوم فإن الأخلاق الواجبة ترتكز على المبادئ لا الفضائل. وفي مقابل ذلك، فإن أخلاق الفضائل تعتمد فقط على الفضائل. إن بعض أسماء الله الحسنى تعد فضائل بالمعنى الخالص، أما البعض الآخر فهو مصدر للمبادئ التي تضمن تطبيق هذه الفضائل. وعلى سبيل المثال فإن أسماء "الملك" و"الجبار" و"الحكيم" و"العزيز" هي أسماء تخدم هذا الغرض. ويمكننا مصادفة هذا الأمر في تفسير الغزالي لاسمي الله "الملك" و"الجبار".

وكما هو معلوم فإن واحداً من أهم مبادئ الأخلاق هو "قانون الأخلاق" الذي ينبغي للإنسان أن يضعه في حياته. ويشرح الغزالي اسم الله "الملك" في السطور التالية بطريقة تجعله فضيلة نموذجية قادرة على جعل الإنسان يدخل ذلك القانون الأخلاقي إلى حياته. يقول الغزالي: إن الله هو الملك المطلق لعالم الوجود. وهو سبحانه وتعالى القادر على تنفيذ حكمه بشكل كامل وتام في عالم الوجود الذي هو ملك له. ذلك أن وجود الكون كله مستمر بفضل قدرته على الخلق ويواصل وجوده في إطار القوانين التي وضعها(٤٦).

يقول الغزالي إن إنفاذ الله حكمه في ملكه باسمه "الملك" يمكن أن يكون نموذجاً أخلاقياً للإنسان. فهو يرى أن ملك الله هو عالم الوجود كله، وأما ملك البشر فهو أبدانهم(٤٧). يسير الكون -الذي هو ملك لله- بشكل ممنهج ومنتظم في إطار القوانين التي وضعها، وأما البدن الذي هو ملك للإنسان فيمكن أن يحيا حياة صالحة ومنتظمة مبنية في سياق الفضائل بفضل القوانين الأخلاقية. ليس هناك حاجة لأي إجبار لكي يكون الإنسان كاذباً ومخادعاً وكسولاً وغير مرتب. لكن لكي يكون الإنسان صالحاً ويحيا حياة منظمة ومرتبة ويكون عادلاً في أفكاره وكلامه وأفعاله يجب أن يجبر نفسه على ذلك ويكون جباراً عليها.

(٤٦) الغزالي، المقصد الأسنى، ص: ٦٦.

(٤٧) الغزالي، المرجع السابق، ص: ٦٦.

يقول الغزالي: إن أسماء الله "الخالق" و"البارئ" و"المصور" تمثل نموذجاً لأخلاق العمل لدى المرء المسلم.

يرى الغزالي أن أسماء الله "الخالق" و"البارئ" و"المصور" هي أسماء ذات معان مترادفة، ويظَن أنها تدل على الخلق والإيجاد. بيد أن الأمر في الواقع ليس كذلك. بل على العكس، فإن كل شيء يأتي من العدم إلى الوجود يحتاج أولاً لقرار، وثانياً إلى عملية إيجاد تتناسب مع هذا القرار، وثالثا إلى تشكيل بعد الإيجاد. إن الله "خالق" من حيث التقرير والتقدير، و"بارئ" من حيث الإيجاد دون وجود مثيل، و"مصور" من حيث تصوير المخلوقات في أحسن تقويم(٤٨).

ويشرح الغزالي أسماء الله "الخالق والبارئ والمصور" بنموذج البناء كالتالي: عندما يقررون تشييد بناء فإنهم يحتاجون أولاً لتصميم بعض الأشياء الضرورية للبناء. وهذه الأشياء تكون عبارة عن توفير الأخشاب والطوب والأرض وتحديد عدد الغرف وطول المبنى وعرضه وما إلى ذلك، وهو عمل ينجزه المهندس الذي يضع مخططاً للمبنى ويرسمه. وبعد ذلك يكون هناك حاجة لشخص محترف في البناء ليتولى الأعمال اللازمة لتشييد المبنى. وفي النهاية يحتاج صاحب المبني لشخص متخصص في مجال الزينة لتجميل الهيكل المعماري للمبنى وتزيينه من الخارج. فهذه هي الطريقة المتبعة عند تخطيط أي مبنى وتشييده وتنفيذ تصميمه الخارجي. لا تنطبق هذه الوتيرة المرتبة من التخطيط ثم التشييد وأخيراً التجميل، بشكل كامل على أفعال الله. ذلك أن الله عز وجل هو في الوقت ذاته هو الذي يقرر ويوجِد ويشكّل. وبناء عليه فإن الله هو كذلك "الخالق" و"البارئ" و"المصور"(٤٩).

وانطلاقاً من تفسير الغزالي هذا يمكننا القول: إن الإنسان يستطيع التأسّي قدر قوته بأفعال الله بمقتضى أسمائه الخالق والبارئ والمصور. يستطيع الإنسان أن يضع تصوراً للعمل الذي يقوم به بشكل مفصل أولاً من خلال معايير رياضية كما في مثال اسم الله "الخالق". ثم بعد ذلك يمكنه إنجاز عمله بشكل متقن متخذا نموذج اسم الله "البارئ". وأخيراً يمكن للإنسان أن يضفي لمسة جمالية على عمله كما في نموذج اسم الله "المصور". إن أسماء الله الحسنى الثلاثة هذه تعد نموذجاً أخلاقياً رائعاً بالنسبة لأخلاق العمل في حياة الإنسان. يرى الغزالي أن الإنسان بحاجة إلى المعرفة الرياضية والمهارة الفنية كي يستطيع التخلّق بمعاني أجمل الأخلاق الواردة في هذه الأسماء الثلاثة. وإلى جانب هذا يجب أن يتمتع الإنسان بوعي جمالي ليستطيع إنجاز عمله وفق المعنى الوارد في اسم الله "المصور" الذي يعد هو مصدر تكوين هذا الوعي؛ إذ يعني تنظيم الله للأمور بأجمل طريقة وتشكيلها بأجمل شكل(٥٠).

(٤٨) الغزالي، المرجع السابق، ص: ٧٥.

(٤٩) الغزالي، المقصد الأسنى، ص: ٧٦.

(٥٠) الغزالي، المرجع السابق، ص: ٧٩.

ولكي يصيغ الإنسان أخلاقه في العمل بما يتناسب مع المعاني الواردة في الأسماء الحسنى الثلاثة هذه فعليه أن ينظر نظرة تدبر إلى ترتيب الأشياء والأحداث في الكون الذي خلقه الله سبحانه وتعالى وإتقانها وكيانها الجمالي. ذلك أن الله عز وجل نظم العناصر الأساسية للكون من سماوات وأراض ونجوم وما بينها من ماء وهواء وما خلاف ذلك من أشياء أخرى بإتقان وجمال وطريقة رياضية متقنة. لدرجة أنه إذا ما تغير جزء صغير للغاية من هذا التصميم فإن النظام بالكامل يكون معرضاً للانهيار. وكما أن تغيير أماكن العناصر الأساسية في مبنى متقن البناء سيؤدي إلى انهيار المبنى، فإن العناصر الأساسية بالكون إنما وضعت في أماكنها بحكمة لا محض صدفة، وهو ما يجعل تغيير مكان أصغر عنصر في هذه المنظومة يمكن أن يؤدي إلى انهيار البناء بالكامل.

إن تفسير الغزالي لأسماء الله الحسنى يعد واحداً من نماذج العلاقة الأخلاقية التي يمكن إقامتها بين الله والإنسان. ويشير الغزالي إلى الأنبياء بصفتهم شخصيات يحتذى بها في تحقيق هذا النموذج، ويذكر بعدهم مباشرة أولياء الله الصالحين. وعليه، فإن تفسير الغزالي لأسماء الله الحسنى يتضمن لمحة صوفية. لكن هذا الطريق الذي رسمه الغزالي يعد قابلاً لإعادة التفسير في إطار مشكلات عصرنا الحالي. فمثلا بينما يفسر الغزالي اسم الله الفتاح يقول: إنه يعني فتح كل الأبواب وحل كل مشكلات بعون الله. ويضيف أن الفضيلة الأخلاقية الواردة في هذا الاسم إنما يحققها الأنبياء أولا ثم أولياء الله الصالحون، وأنه لكي يستطيع الإنسان أن يحصل لنفسه على نصيب من هذا الاسم فعليه الاجتهاد للوصول إلى مرتبة الكاملين من البشر(٥١).

يربط الغزالي القدرة على الحصول على نصيب من أسماء الله الحسنى في تفسيراته التي أوردنا بعضها عادة بشرط أن يكون الإنسان كاملاً، وعليه يمكننا الدخول للمسألة من هذا الباب ونقول: إن كل إنسان يستطيع الحصول على نصيبه من أسماء الله الحسنى قدر قوته واستطاعته. وانطلاقا من نموذج اسم "الفتاح" الذي سردنا آنفاً تفسير الغزالي له يمكن أن نقول: إن كل إنسان يمكنه أن يكون "فتاحاً" إذا ما استطاع حل أي مشكلة في بيئته بفضل أقواله وأفعاله. فمثلا يمكن للأب أن يكون "فتاح" البيت إذا ما دخل على أهله بوجه باسم وكلمات منمقة يذهب بها حزنهم وينشر بينهم الفرحة. كما أن أي شخص يمكنه أن يكون "فتاح" الحي الذي يعيشه فيه إذا استطاع أن يكون إنساناً نموذجياً قادراً على حل المشكلات المعنوية التي يعاني بسببها جيرانه بفضل سلوكياته الصالحة. وعلى عكس ذلك، إذا دخل أب البيت على أهله بسلوكيات غاضبة وكلمات تكسر القلوب وخوف يبثه بين أهله، فإنه بذلك يتسبب في حالة عميقة من الاضطراب بين أفراد أسرته، ليكون بذلك كابوس البيت لا "فتاحه" مما يعني أن هذا الإنسان لم يحصل على نصيبه من اسم الله "الفتاح".

النتيجة:

يستخدم الغزالي مفردات علم المنطق لينتقل من العلاقة المعرفية بين الله والإنسان إلى العلاقة الأخلاقية بينهما. ولقد تناول التصوف كثيراً هذه العلاقة التي تمنح الإنسان إمكانية "التخلّق بأخلاق الله" أو "التصبغ بصبغة الله".

(٥١) الغزالي، المرجع السابق، ص: ٨٦.

إن المفهوم الأخلاقي الذي يطرحه الغزالي من خلال أسماء الله الحسنى يجعل الفضائل الأخلاقية الواردة في القرآن الكريم المليء بالقيم من الناحية الجوهرية، وكذلك نموذج الأنبياء في هذه المسألة مطروحا على أجندة الإنسان. وهكذا تصطبغ بحقيقة ملموسة في مصطلحات مثل الاستسلام لله والامتناع عن فتح القلب لأحد سواه ومعيّته في كل لحظة واتباع سير الأنبياء وسنّنهم. كما يقول الغزالي: إن أهم وظيفة لعلم معرفة الله هو تأسيس الأخلاق، ويضفي طابعاً ملموساً على مفهوم العرفان. ذلك أن هذا المصطلح عندما يبتعد عن مجال العقل العملي فإنه يبتعد كذلك عن وظيفته الأخلاقية ويصبح وسيطاً للعالم الخارج عن إدراك الإنسان (عالم الغيب) والعلم الميتافيزيقي، وهو ما يدمر بدوره مكانة المعلومات العلمية، كما أنه يضعف القوة المعرفية للعقل النظري.

يضع الغزالي الفضائل الأخلاقية الواردة في أسماء الله الحسنى ضمن أجندة الإنسان، ويدخل في هذه العملية كذلك وظيفتها المشكلة للشخصية والسمات، وهو الأمر الذي يتمتع بالقدرة على تقليص الهوّة بين الحياة التي تعيشها المجتمعات المسلمة وبين الدين الذي تؤمن به. ذلك أنه طالما لم تصطبغ الشخصية، التي تعد القوة الدافعة لأفعال الإنسان، بصبغة الله، فإنه لا يمكن الحديث عن جودة الفضائل بين جنباتها.

المصادر:

- إريك فروم، أن تكون أو تملك، ترجمه للتركية: آيدن أريتان، دار ساي للنشر، أنقرة ٢٠١٥ .
- الغزالي، تهافت الفلاسفة، ترجمه للتركية: محمود قايا حسين صاري أوغلو، دار كلاسيك للنشر، إسطنبول ٢٠٠٩.
- الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٣.
- الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ترجمه للتركية: عثمان دمير، دار كلاسيك للنشر، إسطنبول ٢٠١٢.
- الغزالي، المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى، نشر: بسام عبد الوهاب الجابي، الجفان والجابي للطباعة والنشر، ليماسول ١٩٨٧.
- الغزالي، إحياء علوم الدين، بيروت ١٣٣٤.
- عبد الله الأنصاري الهروي، ١٠٠ درجة في التصوف، ترجمه للتركية: عبد الرزاق تك، بورصة ٢٠٠٨ .
- حمدي يازير، دين الحق، لغة القرآن، دار أسر للنشر، إسطنبول ١٩٧١.
- كاموران بيراند، تاريخ فلسفة العصور القديمة، نشريات كلية الإلهيات جامعة أنقرة، أنقرة ١٩٨٧.
- نجاتي أونر، المنطق، نشريات كلية الإلهيات جامعة أنقرة، أنقرة ١٩٧٨.
- بول نيزان، ماديو العصور القديمة، ترجمه للتركية: أفشار تيموتشين، دار تيلوس للنشر، إسطنبول ١٩٩٨.
- سردار موتشالي، معجم التركية – العربية، إسطنبول ١٩٩٥.
- توشيهيكو إيزوتسو، فكرة الوجود في الإسلام، ترجمه للتركية: إبراهيم قالين، دار إنسان للنشر، إسطنبول ١٩٩٥.