

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

GAZÂLÎ DÜŞÜNCESİNDE AKIL

Doktora Tezi

Ramazan Fevzi KAHTALI

Ankara, 2023

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

GAZÂLÎ DÜŞÜNCESİNDE AKIL

Doktora Tezi

Ramazan Fevzi KAHTALI

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Vahit GÖKTAŞ

Ankara, 2023

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

Ramazan Fevzi KAHTALI

GAZÂLÎ DÜŞÜNCESİNDE AKIL

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Vahit GÖKTAŞ

Tez Jürisi Üyeleri

AdıveSoyadı

1-Prof. Dr. Mustafa AŞKAR
2-Prof. Dr. Vahit GÖKTAŞ
3-Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU
4-Doç. Dr. Hamdi KIZILER
5-Dr. Öğretim Üyesi Sevim ARSLAN

İmzası

.....
.....
.....
.....
.....

Tez Savunması Tarihi: 27.01.2023

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (27/01/2023)

Ramazan Fevzi KAHTALI

.....

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	I
KISALTMALAR.....	IV
ÖNSÖZ.....	V
GİRİŞ.....	1
1- ARAŞTIRMANIN KONUSU	5
2- ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ.....	6
3- KURAMSAL ÇERÇEVE KAVRAMLAR VE TERİMLER.....	7
4- KURAMSAL TARTIŞMA	11
5- ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI	13

BİRİNCİ BÖLÜM

GAZÂLÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

1. GAZÂLÎ'NİN HAYATI.....	16
1.1. Adı ve Künyesi	16
1.2. Doğumu ve Ailesi	17
1.3. Eğitimi.....	17
1.4. Nizâmiye Medresesi Müderrisliği	19
1.5. Araştırmacılığı	20
1.6. Tasavvuf Araştırması	21
1.7. Bağdat'ı Terk Edişi	22
1.8. Yeniden Medreseye Dönüşü	23
1.9. Vefatı.....	25
2. GAZÂLÎ'NİN ESERLERİ.....	25

İKİNCİ BÖLÜM

GAZÂLÎ ÖNCESİ DÖNEMDE AKIL

1. Kelam Düşüncesinde Akıl	39
----------------------------------	----

2. Felsefî Düşüncede Akıl	41
3. Tasavvuf Düşüncesinde Akıl.....	49
3.1. Erken Dönem Sûfilerinde Akıl	49
3.1.1. Hâris el- Muhâsibî (ö.243/857)	50
3.1.2. Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî (ö.295/908)	53
3.1.3. Hakîm et-Tirmizî (ö.320/932)	53
3.1.4. Kelâbâzî (ö.380/990)	56
3.1.5. Ebû Tâlib el-Mekkî (ö.386/996)	57
3.1.6. Hucvirî (ö.465/1072)	57
3.2. Tarikat Dönemi Sûfilerinde Akıl	58

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

GAZÂLÎ DÜŞÜNCESİNDE AKIL

1. Kalp Akıl İlişkisi	68
1.1. Kalbin Mahiyeti	70
1.2. Gazâlî Düşüncesinde Kalp	77
2. Ruh Akıl ilişkisi.....	87
2.1. Ruhun Mahiyeti	89
2.2. Gazâlî Düşüncesinde Ruh	100
3. Nefs Akıl İlişkisi	108
3.1. Nefsin Mahiyeti	109
3.2. Gazâlî Düşüncesinde Nefs	119
4. Akıl	123
4.1. Aklın Mahiyeti	123
4.2. Gazâlî Düşüncesinde Akıl	126
5. Akıl İle İlişkili Kavramlar.....	152
5.1. Basîret	152

5.2. Hikmet	156
5.3. İlham	158
5.4. Keşf-Mükâşefe.....	162
5.5. Mârifet	168
5.6. Tefekkür	172
5.7. Yakîn	177
6. Akıl- Zikir İlişkisi.....	180
SONUÇ	185
KAYNAKÇA.....	190
ÖZET	202
ABSTRACT	203

KISALTMALAR

A.Ü.İ.F.	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
age.	Adı Geçen Eser
bk.	Bakınız
çev.	Çeviren
D.İ.A.	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
D.İ.B.	Diyanet İşleri Başkanlığı
H.	Hicri
haz.	Hazırlayan
ktp.	Kütüphanesi
M.	Miladi
M.Ü. İ. F.	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
No.	Numara
nşr.	Neşreden
ö.	Ölüm Tarihi
sad.	Sadeleştirenler
şrh.	Şerheden
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	Tahkik eden
trc.	Tercüme Eden
ts.	Tarihsiz
U.Ü.İ.F.	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Ü.	Üniversitesi
vb.	Ve Benzeri
vd.	Ve Diğerleri
vr.	Varak
Y.	Yıl
Yay.	Yayınları, Yayınevi

ÖNSÖZ

Akıl, ıstılahta menetmek, zapt etmek, engellemek, alıkoymak, yakalamak, cezbetmek, bağlamak, zihin, idrak etmek, kalpte hak ile batılı ayırt eden nur, insan bedenini yöneten ve tasarruf eden soyut bir cevher gibi anlamlara gelmektedir.

Akıl kavramı Tasavvufta genel olarak cüzî akıl veya akl-ı meâş, küllî akıl veya akl-ı meâd şeklinde iki türlü kullanılmıştır. Mutasavvıfların akli eleştirdikleri, Gazâlî'nin de akli eleştirmek suretiyle İslâm medeniyetinin ilerlemesine engel olduğu gibi iddiaların tasavvufi eserlerde geçen aklın hangi akıl türü için kullanıldığının bilinmemesinden kaynaklanmaktadır. Mutasavvıfların akla karşı yapmış oldukları eleştiri cüzî akıl olan kısmı içindir.

Gazâlî, hakikate ulaşmanın ancak Allah tarafından kalbe atılan nur ile olabileceğini ileri sürerek aydınlanmış akli savunur. İnsanın nefsiyle mücadele gayretiyle elde edilebilecek olan bu akli öven Gazâlî, kelamcılarının cedel yapmak için kullandıkları akli ise eleştirmiştir.

Gazâlî'nin akıl ile ilgili değerlendirmelerinin bir bütünlük arz etmediği şeklindeki eleştiriler de yanlıştır. Gazâlî, muhatap aldığı kesime göre yapmış olduğu tanımlar bu düşünceyi doğurmuştur. Geniş bir perspektifle bakıldığında akıl kavramı ile ilgili bir bütünlük olduğu görülecektir. Geniş bir kavram olan akıl için tek bir tanım yapılamayacağını ifade eden Gazâlî aklın tanımı ile ilgili ihtilafında insanların hangi tür akıl için tanım yaptıklarının farkında olmadıklarından kaynaklandığını ifade eder. Gazâlî eserlerinde farklı grupların akıl tanımlarını inceleyerek aklın tanımı ve mahiyetini geniş bir şekilde ele almıştır.

Gazâlî, akıl ve nakli uzlaştıran bir yöntem kullanmıştır. Akli ve şeriatı nur ile niteleyerek akıl ve şeriatın birbirlerini tamamladıklarını ifade etmiştir.

Tüm dünyada tanınan, hakkında birçok çalışma yapılan, günümüzde ismi ve eserleriyle anılan Hüccetü'l-İslâm lakabıyla İslâm dünyasına damgasını vuran, Gazâlî akıl kavramı ile ilgili olarak küllî akıl olarak bilenen aydınlanmış akli savunan büyük bir âlimdir.

Araştırmamız giriş ve üç bölümden oluşmaktadır: Giriş bölümünde; çalışmanın konusu, amacı, önemi ve kavramlar açıklanmıştır. Birinci bölümde; Gazâlî'nin hayatı ve eserleri ele alınmıştır. İkinci bölümde; Gazâlî öncesi dönemde akıl başlığı altında akıl ile ilgili kelam, felsefe, erken dönem ve tarikat dönemi sûfilerinde akıl kavramı incelenmiştir. Üçüncü bölümde ise; Gazâlî'de akıl başlığı altında kalp, ruh, nefis kavramlarının akıl ile ilişkileri incelenmiş ve Gazâlî'nin bu kavramlarla ilgili görüşlerine

yer verilmiş ve Gazâlî'nin değişik eserlerinde akıl ile ilgili yapmış olduğu tanım ve akıl çeşitleri ele alınmıştır. Ayrıca basîret, hikmet, ilham, keşf-mukâşefe, mârifet, tefekkür ve yakîn kavramları, akıl- zikir ilişkisi ele alınmış sonuç kısmında ise araştırmamızda ulaştığımız verilere yer verilmiştir.

Araştırmamızda her zaman desteğini gördüğüm tez danışmanım Prof. Dr. Vahit GÖKTAŞ'a, görüşleriyle destek olan Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU, Prof. Dr. Mustafa AŞKAR, Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU, Doç. Dr. Hamdi KIZILER, Öğr. Gör. Dr. Hayrullah ÇETİNKAYA ve Harun ÇETİNKAYA'ya teşekkür ederim.

Ramazan Fevzi KAHTALI

Ocak 2023 Ankara

GİRİŞ

Gazâlî (450-505/1058-1111) kelim, mantık ve felsefe gibi aklî ilimlerin yanında tasavvuf üzerinde araştırmalar yapmış büyük bir âlimdir. Gazâlî hakikate ulaştıran yolları şüphecilik ile ele almış, duyular ve aklın önemini anlatmış ancak yetersizliklerinden bahsederek hakikate ancak nebevî nur ile ulaşabileceğini savunmuştur. Bu nuru sadece peygamberler ile sınırlandırmayıp kalbini günahlardan arındırıp, zikirle parlatıp, Kur'ân ve sünnet ışığı ile aydınlatanların da hakikate ulaşabileceklerini savunmuştur.

Akıl, varlığın hakikatini anlayan, soyut bir varlık olarak maddeye etki eden ve soyutlama yaparak kavramlar oluşturup bu kavramlar arasında ilişki kurarak çıkarımlarda bulunabilen bir cevherdir.

Akıl, farklı anlamları ve çeşitleri olan bir kavram olduğundan, tek bir tanımla izah edilmesi, kavram karmaşasına yol açmıştır. Gazâlî'nin kavramları tek bir tanımla kestirip atmanın hafif akıllık olduğunu ifade etmesi bu duruma işaret etmektedir. Gazâlî'ye göre akıl kavramı birkaç anlamı olan müşterek bir isimdir. Bu yüzden çalışmamızda Gazâlî'nin eserlerinde akıl kavramı ile ilgili değerlendirmeleri ele alınmıştır.

Gazâlî'ye göre akıl öyle bir şeydir ki insan onunla eşyanın hakikatini ve nedenlerini anlar, birtakım işler yaparak değerlendirmelerde bulunur. Zihninde tedbirler olarak iyiyi güzel, kötüyü çirkin olarak görür. Ona göre akıl bilginin kaynağı ve yaratılmışların en şereflişidir.

Gazâlî, bazı sûfilerin aklı kötülemelerinin sebebini onların cedel ve kelim ilmine akıl ve aklî ilimler demeleri ve akla muhalefet etmelerini ise aklı bu ilimler zannetmelerinden kaynaklandığını söyleyerek açıklar. Halbuki kalbe konan, Allahu Teâlâ

ile Rasûlû bilmeğe yarayan akıl nurunu yermek asla düşünülemez. Allahu Teâlânın övdüğü bu akıl yerilirse öğülecek başka ne kalır.¹

Gazâlî, kalp ve akıl kavramlarını birbirleriyle ilişkili ve bazen de eşanlamda kullanmıştır. Bütün kuvvetler kalbin askerleridir. Kalp yani akıl beden ülkesinin hükümdarıdır.

Gazâlî *İhyâ* adlı eserinde aklın dört manaya geldiğini söyler. “Birincisi insanı diğer canlı hayvanlardan ayıran kendisiyle nazarî ilimleri elde eden fitrî bir kabiliyet, ikincisi mümeyyiz çocukta ortaya çıkan ilim olan bilme becerisi, üçüncüsü tecrübelerden elde edilen ilim, dördüncüsü ise insanın işin sonucunu görüp isteklerini kontrol altına alarak ona hâkim olmasıdır. Gazâlî’ye göre ilk iki tanımda akıl doğuştan elde edilir, son iki tanımda ise akıl kazanılarak elde edilir.”²

Gazâlî yine *İhyâ* adlı eserinde aklı iki kısma ayırmaktadır. Birincisi kalpte bulunan ilim sıfatı olarak eşyanın hakikatini bilen akıl, ikincisi ilimleri anlayan manasındadır. Bu ise kalbin kendisidir.³

Gazâlî *Mustasfâ* adlı eserinde aklın birkaç manaya gelen müşterek bir isim olduğunu söyler. Aklın bu manalarını; Zarurî bilgiler, nazarî bilgileri kavramaya yarayan garîze, tecrübe ile elde edilen bilgiler, otorup kalkmasında vakar ve sükûnet bulunan kişi, pratiği bilgi ile birleştiren kişi anlamında olmak üzere beş tanım yapar.⁴

Mizânu’l-Amel adlı eserinde aklı, garîzi akıl ve müktesep akıl olmak üzere iki kısma ayıran Gazâlî “garîzi aklı ilmi kabul etmeye hazır potansiyel güç, müktesep aklı ise kendisinden faydalanılan ve ilimlerden elde edilen şey”⁵ olarak tanımlar.

¹ İmam Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *İhyâu Ulûmi’d-Dîn*, (Lübnan/Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1982/1402, 1/89.

² Gazâlî, *İhyâ*, 3/4.

³ a.g.e., 3/12.

⁴ Gazzâlî, *Mustasfâ*, çev. H. Yunus Apaydın, (İstanbul, Klasik Yay., 2017), 71.

⁵ İmam Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *Mizânü’l-Amel*, (Mısır: Meydân el-Ezher, 1383/1963), 85.

Gazâlî *Miškâtü'l-Envâr* adlı eserinde aklı nur olarak nitelendirir ve “insanın kalbinde bir göz vardır ki ona bazen akıl, bazen ruh, bazen de nefs-i insan”⁶ denildiğini ifade eder. Akıl, vehim ve hayalden sıyrılınca yanılmaz ancak bu çok zordur. Akıl, Kur’ân’ın hikmet nuru ortaya çıkınca bilfiil idrak edici olur.

İnsanda zahirî göz ve batınî göz olmak üzere iki göz bulunmaktadır. İnsanın batınî gözüne melekût âleminden Kur’ân inkişâf ederse melekût âleminden bir kapı açılır. Gazâlî’ye göre nurun ilk kaynağı Allah’tır. Daha sonra Kudsî peygamberlik nuru ile bilgi nurları onun vasıtasıyla mahlûkata yayılır.

Gazâlî, *Meâricü'l-Kuds* adlı eserinde aklı, heyûlânî akıl ve akl-ı bilfiil olarak taksim eder. Heyûlânî akıl kötülüğe meyilli olup herkeste eşit olarak bulunmaktadır. Akl-ı bilfiil ise küllün cüzden büyük olduğunu kavrayacak miktarda bulunan akıldır. Bu akla akl-ı mümkün veya akl-ı bilmeleke de denir. Akl-ı bilfiil dilediği zaman akledebilir buna akl-ı bilkuvvâ denir. Akıl bilfiil akleder, bilfiil aklettiğini de aklederse buna akl-ı müstefâd ya da akl-ı kudsî denir.⁷

Akıl kavramının birçok çeşidi bulunmaktadır. “Mutezile, şîa ve ehl-i sünnete göre akıl garîzî ve mükteleb olmak üzere ikiye ayrılır. Kelamcılar ise aklı nazarî ve amelî olarak ikiye taksim ederler.”⁸ Felsefeciler, aklı aktif, pasif olarak ya da teorik, pratik olarak ikiye ayırmışlardır.⁹

Mutasavvıflara göre akıl “ilâhî hitabı anlamaya yarayan bir alettir. Hak ile batıl ayırt etmeye yarayan nur, Rabbânî latife, kalp, kulluk yapmaya alet olan fikirdir.”¹⁰

⁶ İmam Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *Miškâtü'l-Envâr*, thk. Abdulazîz İzzeddîn es-Seyrevân, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1407/1986), 122.

⁷ İmam Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *Meâricü'l-Kuds*, (Beyrut: Dâru'l-İfâk el-Cedîde, 1395/1975), 51-52.

⁸ Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 1989), 2/243-245.

⁹ Numan Yusuf Aruç, *İbn Rüşd’ün Eğitim Felsefesi*, (İstanbul: Rağbet Yay., 2004), 75-76.

¹⁰ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Marifet Yay., 1991), 36.

Mutasavvıflar aklı, cüzî ve küllî olarak ya da “akl-ı meâş ve akl-ı meâd olarak ikiye ayırırlar. İnsanın cüzî akıl ile dünya işlerini, küllî akıl ile de ahiret işlerini yürüttüğünü, cüzî aklın ruhun nurundan, küllî aklın ise hidayetin nurundan meydana geldiğini söylerler. Cüzî akıl bütün insanlarda bulunurken Küllî aklın sadece tevhid inancına sahip insanlarda bulunduğunu”¹¹ söylemişlerdir.

Akıl ile ilgili yapılan bu tanımlar bir kavram karmaşası gibi görülse de özellikle tasavvufî eserlerde aklın hangi çeşidinin kullanıldığı bilindiğinde yazarın akla bakışını doğru anlamamızı kolaylaştırır. Bu durum göz önüne alınmazsa aynı eserde hem övülmüş hem de yerilmiş akıl kavramını görürüz ki bu da yazarların eserlerinde çelişkiye düştükleri kanısını ortaya çıkaracaktır. Abdülkerim ec- Cîlî (ö.832/1428) “Allah, akıl ile idrak edilemez’ dersek, bununla muradımız akl-ı meâştır. Ne zaman da ‘Allah akıl ile bilinir’ dersek bununla muradımız akl-ı evveldir” sözüyle bu durumu izah etmektedir.¹²

Sûfiler küllî aklı çok değerli görmüşlerdir. “Onlara göre küllî akıl, enbiyâ ve onların varisleri olan evliyânın akıllarıdır. Nakıs olan insanların akl-ı cüzîleride akıldır ancak kolay bir şekilde nefsânî arzulara meylettikleri için gayet zayıftırlar.”¹³

Akıl, imanla bağlantı kurup imanî akla dönüşünce artık cüzî akıl değildir. “Çünkü bu akıl, cüzî olarak kaldığı sürece duyuların sınırlı dünyasıyla çerçevelenir ve daha yukarıya çıkamaz. Cüzî akıl imanla barıştıktan sonra, duyular dünyasından, âlem-i nasût olarak isimlendirilen insanlık âleminde, imanî akıl bineği vasıtasıyla ilk aşamasını melekût âleminin oluşturduğu daha yüksek âlemlere yol alır.”¹⁴

Erken dönem sûfileri ise, akıl kavramını ahlak ile ilişkilendirerek, ahlakı güzel olan bir insanın kâmil akıl sahibi olduğunu söyleyerek bir kişi eğer kendisine fayda ve

¹¹ Bekir Köle, “Tasavvufa Göre İlâhî Hakikatlerin İdrakinde Aklın Konumu”, *Iğdır Ü. Sosyal Bilimler Dergisi* Yay., 3, (2013), 84.

¹² Abdülkerim Cîlî, *İnsan-ı Kâmil*, trc. Abdulaziz Mecdî Tolun, (İstanbul, İz Yay., 2002), 300-301.

¹³ Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, trc.ve şrh. Ahmed Avni Konuk, (İstanbul: Kitabevi Yay., 2005), 2/387.

¹⁴ Kazım Muhammedî, *Mevlânâ ve Akıl*, trc. Vahdettin İnce, (İstanbul: İnkılap Yay., 2007), 20.

zarar açısından ahiretini gözetiyorsa akıllı; sadece dünya işlerini gözetiyorsa aklını eksik kullanmış demişlerdir. Sûfilere göre kâmil akıl sahibi olmanın yolu nefis terbiyesi yaparak akli güçlendirmektir.

Gazâlî ise Kur'ân'ın aydınlatmış olduğu akli savunur. Kur'ân'a uyan, nefisini terbiye eden insanın akli nurlanır. Gazâlî, ilhâmî ilimleri öğrenmenin ancak, “nefis mücadelesi, kötü sıfatları atmak ve her şeyden alakayı kesip bütün mevcudiyetiyle Allah'a yönelmekle elde edilebileceğini ifade eder. İnsan bu mertebeye yükselince, Allah kulun kalbine hâkim olur ve ilim nurları ile nurlandırmaya kefil olur, rahmetini o kalbe akıtır ve kalpte nur parlamaya başlar, göğsü genişler, melekût sırları kendisine açılır, rahmet lütfu ile beraber kalbin üstünden izzet perdesi kalkar ve ilâhî esrarın hakikatleri kalpte parlamaya başlar.”¹⁵

1- ARAŞTIRMANIN KONUSU

Akıl, Allah'ın yarattığı en şerefli varlıktır. Akıl olmadan ne dinen sorumlu olunur ne de bir şeyin hakikati bilinir.

Birçok tanımı yapılan akıl kavramı, birçok kısma ayrılarak felsefede, kelimada, tasavvufta farklı şekillerde isimlendirilmiştir. Gazâlî, eserlerinde bu grupların yapmış olduğu tanımları da incelemiş ve açıklamalarını yapmıştır. Kendisi de birçok eserinde akıl kavramını ele almış farklı tanımlar yapmıştır. Yapmış olduğu akıl tanımları farklı tanımlar gibi algılansa da genel olarak incelendiğinde bir farklılığın olmadığı görülür.

Gazâlî, İnsanı diğer canlılardan ayıran haslet, zaruri ilimler, tecrübelerden elde edilen ilim, iyiyi kötüden ayırabilen ve sonu tehlikeli olan geçici lezzetlere davet eden şehvetini yenen kişinin akli olmak üzere dört kısma ayırarak akıl ile ilgili genel bir tanım yapmıştır. Bu akıllardan ilk ikisi tabîî, diğerleri ise kesbîdir.

¹⁵ Gazâlî, *İhyâ*, 3/19.

Gazâlî, aklı garîzî akıl ve mükteseb akıl olmak üzere de iki kısma ayırır. Garîzî akıl, ilmi kabule hazır potansiyel güç, mükteseb akıl ise kendisinden faydalanılan ve ilimlerden ortaya çıkan şeydir.

Gazâlî, aklı kalpte bulunan ilim ve kalbin kendisi olmak üzere de iki kısma ayırmıştır. Birincisi, eşyanın hakikatini bilmekten ibaret olan akıl, ikincisi ise; ilimleri anlayan kalptir.

Gazâlî, aklı nur olarak da nitelemiştir. Ancak aklın nur olmasının şartı Kur’ân nurundan feyz almasıdır. Araştırmamızın konusunun özü bu aydınlanmış akıldır.

Araştırmamız “Gazâlî Düşüncesinde akıl” adıyla aklın tüm çeşitleri incelendikten sonra Gazâlî’nin aydınlanmış akıl konusunu incelemekten ibarettir. Ayrıca büyük İmam’ın hayatı, eserleri, akıl ile ilişkilendirilen kalp, ruh, nefis kavramları da ele alınmıştır.

2- ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

İmam Gazâlî, İslâm kültür ve düşüncesinde büyük bir çığır açmış müceddid bir âlimdir. Gazâlî, yaşadığı dönemden bugüne kadar akla ve özgür düşünceye düşman olan, aklın üstünlüğünü aşağılayan, aklın sesini kesen, böylece özgür düşünceyi hapseden, sonunda aklı İslâm ümmetinin hayatından çıkaran kişi olarak suçlanmıştır.

Gazâlî döneminde İslâm medeniyetinde bir yavaşlama görülmektedir. Bu duraklamanın sebebi olarak Gazâlî gösterilmiştir. Bu iddiada bulunanlar Gazâlî’nin ömrünün son yıllarını yazma ve tartışma alanından çekilip halvet ve tefekkür dünyasına dalmasını, hakikate ulaşmada bilgi yöntemlerinden şüphe duymasını sebep olarak göstermişlerdir. İddia edenlere göre bunlar Gazâlî’nin aklı aşağılaması ve aklı yok etmesi olarak algılanmıştır.

Yine Gazâlî, felsefeye ve filozoflara savaş açmış, düşünceyi ve düşünürleri yok saymış, düşünce sahibi kişilere karşı çıkan, felsefe okuyan herkesi tekfir eden, felsefenin doğudan Endülüs'e kaymasına neden olan biri olarak tanıtılmış ve eleştirilmiştir.

Eğer felsefe, gerçeğe ulaşmak ve doğruyu bulmak için yapılan akılsal çabalar ise Gazâlî'nin de bütün gayreti gerçeği ve doğruyu aramada akılsal çabayı kullanmaktır. Felsefecilere cevap verirken kendisi de felsefe yapmıştır. Felsefe yapan felsefe yapanları eleştirirken, akli kullanırken neden akli eleştirsin? Gazâlî, felsefecilerin bilgilerine uzman gözüyle bakmış, matematik, mantık, fizik, metafizik, siyaset konularını incelemiş, bunların büyük bölümünün olumlu ya da olumsuz olsun dinle ilgisi olmadığını kesin bir dille kabul etmiştir. Çünkü bunların kesin sonuçları vardır ve anlaşıldıktan ve bilindikten sonra karşı durmaya gerek duyulmaz.

Gazâlî, akla önem vermiş ve eserlerinde akla özel bir bölüm açmıştır. Bu bölümde aklın şerefinden, üstünlüğünden bahsederek dindeki yerini açıklamıştır.

Bütün bu suçlamalara karşılık olarak bu araştırmamızın amacı, Gazâlî'nin akli yok saymadığı aksine yücelttiği, akla itimat ettiği, akli doğruluğun terazisi olarak gördüğü, Kur'ân-ı Kerîm'in aydınlatmış olduğu akıl kavramını inceleyeceğiz.

Bu araştırmamız da akıl konusunda Gazâlî'nin bu meseleye nasıl baktığının genel çerçevesinin ortaya çıkarılması açısından önem arz etmektedir.

3- KURAMSAL ÇERÇEVE KAVRAMLAR VE TERİMLER

Her ilmi araştırmada birçok kavram ve terimler bulunmaktadır. Kavramlar insanların, nesne ve objelerin soyut tasarımları üzerinde anlaştıkları yapı taşlarıdır. İnsanlar yaşam biçimlerini kavramlarla ifade ederler.

Kavramlar için tek bir tanım yapmak, kavramın anlaşılması açısından yeterli değildir. Gazâlî, çok geniş bir anlamı olan akıl kavramı için tek bir tanımın

yapılamayacağını ifade ederek aklın birçok tanımı olan müşterek bir isim olduğunu söyler.

Yaptığımız bu çalışmada konu ile ilgili bilgiler verildikten sonra Gazâlî'nin *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, *Mişkâtü'l-Envâr*, *Risâletü'l-Ledünniyye*, *Mizânu'l-Amel*, *Mi'yâru'l-İlm*, *Meâricu'l- Kuds*, *Kıstâsu'l- Mustakîm*, *Minhâcu'l-Âbidîn*, *Mustasfâ*, *Tehâfütü'l-Felâsife* ve diğer eserlerinden yararlanılmıştır.

Yapılan bu çalışmada konunun araştırılması, analizi ve raporlanması esnasında kullanılacak kavramlar: kalp, ruh, nefis ve akıldır.

Kalp

Lugatte merkez, öz, cevher¹⁶, “fuâd, akıl, bir şeyin özü, ortası, hakikati”¹⁷ anlamlarında kullanılan kalp, “bir şeyi bulunduğu halden başka bir hale çevirmek”¹⁸ anlamlarında da kullanılmaktadır. Kalp, nefis, ruh, çekirdek, tohum, yılan anlamlarında ise mecazen kullanılmıştır.¹⁹

Tasavvufta ise kalp, “ilâhî hitabın mahalli tecelli aynası, ilâhî isim ve sıfatın en mükemmel şekilde tecelli ettiği”²⁰ yerdir. “Kalp, bilgi ve düşüncenin kaynağı ve aracıdır. Bir et parçasından ibaret olan kalpten ayrı olan kalbe ‘rabbânî latîfe’ ve ‘ilâhî cevher’”²¹ denilmiştir.

¹⁶ Serdar Mutçalı, *Arapça Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Dağarcık Yay.,1995), 724.

¹⁷ Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr el-İfrîkî el-Mısırî, *Besâir-u zevi't-Temyîz fi Letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Muhammed en-Neccâr, (Beyrut, ts.), 4/281-282.

¹⁸ Mecdüddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Yâkûb Firûzâbâdî, *Kâmusu'l-Muhît*, (Beyrut, 1987), 163; Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr el-İfrîkî el-Mısırî, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 1/687.

¹⁹ Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali Cürcânî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî, *Kitâbu't-Târifât*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l- Arabî, 1983), 229.

²⁰ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 274.

²¹ Süleyman Uludağ, “Kalb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 2001), 24/230.

Gazâlî kalp denilen “bu latifeye hükemanın ‘nefs-i nâtıka’ isminin verildiğini, Kur’ân-ı Kerîm’de ise buna ‘nefs-i mutmaine’ veya ‘rûh-u emrî’”²² denildiğini söyler.

Kalbin terim anlamı ise iki manada kullanılmıştır. Birincisi; “göğsün sol tarafında sol memenin altında çam kozalağına benzeyen, vücutta kan dolaşımını gerçekleştirmek suretiyle insan hayatının devamını sağlayan et parçası” ki bu tıp ilminin alanına giren cismani kalptir.²³ İkincisi ise; “şuur, vicdan, idrak, his, duygu, akıl ve irâde gücünün melekesi olan ruhânî”²⁴ kalptir.

Ruh

Ruh sözlükte, havanın esintisi, nefis, can, kuvvet, ilâhî kıvılcım, aktif güç,²⁵ his, duygu, karakter, yaratılış, öz, uçucu sıvı²⁶ anlamlarına gelmektedir. Terim olarak “canlılarda hayatı sağlayan unsur, kendisinin bir cüzünü teşkil eden ve devamını sağlayan nefes”²⁷, “latif ve rabbânî bir cevher, ilâhî zatın rububiyyetinin ortaya çıkardığı nurânî bir cevher”²⁸ anlamlarına gelmektedir.

İlk dönem sûfilere ruh, nefis, kalp ve akli eş anlamlı kelimeler olarak kullanmış ve aynı hakikatin farklı yönlerini ifade eden kavramlar olarak anlamışlardır.

Ruhu nefis kavramıyla eş anlamlı kullananlar olduğu gibi ayrı kavramlar olduğunu savunanlar da bulunmaktadır.

Gazâlî’ye göre ruhun iki manası vardır. “Birincisi; kaynağı, cismani kalbin boşluğunda bulunan, damarlar vasıtasıyla bedenin her tarafına yayılan, görmek, duymak

²² İmam Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *Risâletü’l-Ledünniyye*, (Mecmûatu Resâilî’l-İmâmî’l-Gazâlî içerisinde) thk. İbrahim Emin Muhammed, (Kahire: Mektebetü’t-Tevfikîyye, ts.), 241.

²³ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, (İstanbul: 1979), 1/209-210.

²⁴ Muhammed b. A’lâ b. Ali Tehânevî, *Keşşâfu’l-İstılâhâtü’l-Fünûn*, (İstanbul: Kahraman Yay., 1984), 2/1170.

²⁵ İbn Manzûr, *Besâir-u zevi’t-Temyîz*, 2/455-467.

²⁶ Muhammed Abdurraûf Münâvî, *et-Tevkîf alâ Muhimmâti’t-Teârif*, thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye, (Beyrut: 1410/1990), 377-378.

²⁷ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 2/455-467.

²⁸ Cürcânî, *Kitâbu’t-Târifât*, 126-127.

gibi hasselerle hayat nurunun azalara akmasını sağlayan latif bir cisimdir. İkincisi; insanın görülmeyen, müdrik ve âlim olan bir parçasıdır.”²⁹

Gazâlî ve mutasavvıflardan bir kısmına göre “ruh, soyut, kutsal ve basit bir cevher olup beden bütününe yayılmış, başlı başına tek bir cevherdir. Zaman ve mekânla sınırlı değildir ve duyularla algılanamaz.”³⁰

Nefs

Sözlükte, bir şeyin tamamı, zatı, kühü ve cevheri,³¹ “ruh, can, hayat, hayatın ilkesi, nefes, varlık, insan, hevâ ve heves, beden, bedenden kaynaklanan suflî arzular”³², “bir şeyin nefsi”³³, “o şeyin varlığı, bir şeyin özü, zatı, aynısı”³⁴ anlamlarına gelmektedir.

Tasavvufta nefis, “kulun kötü huyları, çirkin vasıfları, kötü his ve huyların mahalli olan latife, cismi latif”³⁵ olarak tanımlanmıştır.

Gazâlî, nefsin iki anlamının olduğunu söyler. “Birinci manası; insanda gazap ve şehvet kuvvetini toplayan anlamında kullanılması, İkinci manası ise; insanın hakikati ve kendisidir, ancak nefis hallerinin ihtilafı sebebiyle çeşitli nitelikler ile vasıflandırıldığından çeşitli isimler almıştır.”³⁶

²⁹ Gazâlî, *İhyâ*, 3/3-4.

³⁰ Abdülcebbâr b. Ahmed Kâdî, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, nşr. Tâhâ Hüseyin-İbrahim Medkûr vd. (Kahire: ts.), 11/310.

³¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 6/233-236.

³² Süleyman Ateş, *İnsan ve İnsanüstü*, (İstanbul: Dergah Yay., 1985), 170; Mehmet Ali Aynî, “Nefs Kelimesinin Manaları”, *Dârulfunûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 4/14, İstanbul, (1930), 50.

³³ Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb İsfahânî, *Müfredâtü fî Garîbu'l Kur'ân*, (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1996), 818.

³⁴ Robert Frager, *Kalb Nefs Ruh*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, (İstanbul: Gelenek Yay., 2005), 29.

³⁵ Abdu'l-Kerim b. Hevâzin b. Abdilmelik Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyriyye fî İlmi't-Tasavvuf*, (Beyrut: Dâru Hayr, 1993), 86.

³⁶ Gazâlî, *İhyâ*, 3/4.

Akıl

Sözlükte akıl, menetmek, zapt etmek, engellemek, alıkoymak, yakalamak, cezbetmek, bağlamak, deveyi ipe bağlamak, tutmak, zihin, idrak etmek, nefsin arzularını bağlayan yükümlülük³⁷ anlamlarında kullanılmıştır.

Akıl, “zatında maddeden mücerret, fiilinde maddeye bitişen bir cevherdir. Akıl, kalpte hak ile batılı ayırt eden nur, insan bedenini yöneten tasarruf eden soyut bir cevherdir.”³⁸

Felsefede terim olarak akıl “varlığın hakikatini idrak eden, maddi olmayan fakat maddeye tesir eden basit bir cevher, maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan kıyas yapabilen güç”³⁹ demektir.

Akıl, hayali olan ile reel olan arasında ayırım yapma melekesidir.⁴⁰

Mutasavvıflar aklı, cüzî ve küllî, ya da akl-ı meâş ve akl-ı meâd olmak üzere iki kısma ayırmışlardır. “Akl-ı meâş dünya işlerini düşünen, hak ve hakikate varamayan akıldır. Akl-ı meâd ise, ahireti düşünen ve ilm-i ledünne erip zatı ilâhiyyeye ulaşan akıldır.”⁴¹

Gazâlî ise Kur’ân ile nurlanıp aydınlanan aklı savunur. Bu akıl Hakka ulaşır. Hakkın nuruyla görür ve bilir. Gazâlî’nin övdüğü akıl budur.

4- KURAMSAL TARTIŞMA

Gazâlî, İslâm dünyasının siyasî olaylar ve ehl-i sünnet inancına karşı her yönden düşmanca saldırıların olduğu bir dönemde yaşamıştır.

³⁷ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 11/458-465.

³⁸ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (Ankara: Rehber Yay., 1997), 97.

³⁹ Bolay, “Akıl”, *D.İ.A.*, 2/238.

⁴⁰ Atakan Altunörs, “Aklın Batı Felsefesindeki Serüvenine Dair Bir Panorama”, *Sabah Ülkesi Kültür Sanat ve Felsefe Dergisi*, 55, (Nisan 2018).

⁴¹ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Anka Yay., 2005), 44.

Bir yandan bazı filozoflar halkın inancına zarar verirken, öte yandan Kur'ân'ın âyetlerini kendi emellerine alet ederek gizlice taraftar bulan Bâtınîler halk üzerine tesir etmektedir. Dönemin bazı âlimleri ise kendi menfaat ve kariyerlerini düşünür hale gelmiştir.

Gazâlî, yaşadığı çağda en başta âlimleri daha sonra bütün toplumu inceleyerek, toplumun sıkıntılarını teşhis eden ve bu sıkıntıların tedavisine yönelik ilmî ve siyasî çalışmalar yapan büyük bir âlimdir.

Gazâlî böylesine karışık bir dönemde bir yandan ilmi çalışmalarına devam edip öğrenci yetiştirirken, bir yandan da bu dönemde ortaya çıkan zararlı grupların fikirlerine karşı reddiyeler yazmıştır. Bütün bu işleri yaparken felsefecilere karşı onların dilinden fikirlerini çürütmüş, Bâtınîlere karşı da Kur'ân âyetlerinin yanlış teviline karşı Kur'ân'dan cevaplar vererek mücadele etmiştir. Bütün bu çabalardan sonra hakikati bulma gayretine düşüp on bir yıl inzivâya çekilmiş ancak eser yazma işini bırakmamıştır.

Gazâlî, hakikati arayanları, mantığı kullanan felsefeciler, delil arayan kelamcılar, masum imama bel bağlayan Bâtınîler olarak izah ettikten sonra, kendisinin de hakikat arayışına girdiğini ifade eder. Felsefenin inceliklerini öğrenip onlara cevaplar vermiş, kelamın inceliklerini öğrenerek hatalarını söylemiş, Bâtınîliği öğrenerek hatalı yönlerini tespit edip cevaplar vermiş ve bütün bu grupların düşünceleri ile ilgili eserler yazmıştır.

Gazâlî hakikat arayışında son olarak on bir yıl tasavvufun halvet ve tefekkürünü yaşayarak gerçek hakikati bulmada son noktaya ulaşmıştır. Gazâlî, hakikate ulaşmanın ise ancak Allah'ın insanın kalbine atacağı nur ile olabileceğini savunarak aydınlanmış akla dikkat çekmiştir. Bu aklın halvetle, tefekkürle, nefis terbiyesiyle ve Kur'ân'a uymakla elde edileceğini söylemiş ve bu aklı övmüştür.

Gazâlî, varlıkları, nebâtî ruh, hayvânî ruh ve insanî ruh olmak üzere üç guruba ayırır. İnsanî ruhun kuvvetleri, insanî olması nedeniyle bilici ve yapıcı güç olmak üzere

ikiye ayrılır ve bu güçlerin her ikisi de akıl ismini alır. Ancak olaylar bilici güçte şekillendiğinden ve bilici gücün hizmetinde olmasından dolayı asıl yapıcı güce akıl denir. Yapıcı güç, insan bedenini düşünceye has cüzî ve muayyen fillere doğru harekete sevk etmenin başlangıcıdır. Bu güç hislere yenik düşerse şehvete boyun eğen hisler ortaya çıkar ve buna kötü huy denilir. Bu güç, hislere üstün gelirse, erdemler ortaya çıkar ve buna da iyi huy adı verilir.

Bu ifadeler dikkate alınınca kişinin aklı şehvetine galip gelirse hakikate ulaşmada yol alır, yenilirse hakikate ulaşamaz ve aklı aydınlanamaz. Gazâlî, Allah'ı tanımayan ama ilim sahibi olanlara da akıllı denemeyeceğini ancak zeki ve dahi denebileceğini söyleyerek aklı iman ile ilişkilendirmiştir.

İnsanın aklı imanî akla dönüşünce insanlık âleminde melekût âlemine yol alır, ilerleme arttıkça aklın alanı da genişler, Allah'a yaklaşır. Pozitivizmin savunmuş olduğu akıl buralara ulaşamaz. Bu akıl ancak dünya işleri içindir ve hakikate ulaşamaz.

5- ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI

Çalışmamızda ilk önce “akıl” kavramının geçtiği tezlere ulaşılmıştır. İslâmî Araştırmalar Merkezinin kütüphanesinde akıl konusunda yayınlanmış makale ve kitap taraması yapılmıştır.

Yapmış olduğumuz kaynak taramasında, Katar Üniversitesi Şeriat Fakültesi İslâm Kürsüsü Yıllığında Abdulazîm Eddîb tarafından “*Gazzâlî’de Akıl*” üzerine bir makaleye ulaştık. Bu makalede Gazzâlî’nin İslâm Medeniyetini ilerlemesine engel olmadığı ve Gazzâlî’nin akla verdiği önemi delillerle ispatlamaya çalışılmıştır.

Bir diğer çalışma Gülay Parlak’ın Marmara Üniversitesi Kelam Bilim Dalında “*Gazzâlî’de Akıl*” yüksek lisans tezi çalışmasıdır. Çalışma Gazzâlî’ye göre aklın ontolojik anlamda mahiyetini ortaya koymak ve aklın fonksiyonel boyutunu temsilen

kelâmın iki önemli problemi olan te'vil ve hüsün-kubuh cihetinden aklın epistemolojik değeri ele alınmaktadır.

Bir başka çalışma ise Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Din Psikolojisi Bilim Dalında Turgay Yazıcı'nın “*Gazzâlî’de İnsanı Tanımlayan Temel Kavramlar (Ruh, Kalp, Akıl, Nefs)*” adlı yüksek lisans tezidir. Tez, Gazâlî düşüncesinden hareketle, insanı ve insanı tanımlayan temel kavramlardan ruh, kalp, akıl ve nefis kavramları ele alınmıştır.

Mustafa Yıldız'ın “*Gazzâlî’ye göre Akıl ve Dinî Bilgi Kaynağı Olarak Aklın Önemi*” üzerine yazılan makale ise, Gazzâlî'nin dinî bilgi kaynağı olarak akla ne ölçüde önem verdiği konusu ele alınmaktadır.

Gazâlî ve akıl ile ilgili yapılan bu çalışmalardan ilki çalışmamızda ele aldığımız konuların küçük bir bölümünü ele almış, ikinci çalışma kelam, üçüncü çalışma din psikolojisi açısından ele alınmış olması, makalenin ise akli dinî bilgi kaynağı olarak ele alması Gazâlî’de akıl konusunun çerçevesini sınırlandırmıştır. Yapmış olduğumuz çalışmada ise kelam, felsefe ve tasavvuf düşüncesi açısından ele alındığından daha geniş çaplı bir araştırma olmuştur.

Gazâlî'nin hayatı ile ilgili alanında detaylı olarak görebildiğimiz Subkî'nin *Tabakâtü’ş-Şâfiyyeti’l-Kübrâ* adlı eserinden yararlanılmıştır. Gazâlî'nin eserleri kısmında ise Bouyges'in *Essai de Chorologiedesqevres de al-Ghazali* adlı eseri ile Abdurrahman Bedevî'nin *Müellefâtü’l-Gazzâli* adlı eserleri tetkik edilmiştir.

Gazâlî’ye ait eser sayısı ile ilgili olarak, Bouyges'in eserinde dört yüz dört adet, Bedevî'nin eserinde ise dört yüz elli yedi eserinin adı geçmektedir. Gazâlî’ye ait bu kadar eserin olması yadırganmamalıdır. Yirmili yaşlarda eser yazmaya başlayan Gazâlî'nin bazı eserleri küçük risalelerden oluştuğundan eser sayısında mubalağa olmadığını ortaya koymaktadır.

Gazâlî'nin eserleri her halk tabakasına hitap eden akıcı ve açık bir dille yazılması onun eserlerinin asırlarca gündemde kalmasını sağlamıştır.

Çalışmamızda incelediğimiz kalp, ruh, nefis ve akıl kavramları başta olmak üzere bütün kavramlar İbn Manzûr'un *Lisânu'l-Arab*, Râgıb el-İsfahânî'nin *Müfredât*, Firûzâbâdî'nin *Kâmûsu'l-Muhît* adlı eserleriyle, Ethem Cebecioğlu'nun *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* ve Süleyman Uludağ'ın *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* adlı eserlerinden yararlanılmıştır.

Araştırmamızın yazımında Gazâlî'nin *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, *Mizânu'l-Amel*, *el-Munkızumine'd-Dalâl*, *Mişkâtü'l-Envâr*, *Mi'yâru'l-İlm*, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, *el-İktisâdfî'l-İ'tikâd*, *Kıstâsu'l-Mustakîm*, *İlcâmu'l-Avâm*, *Meâricu'l-Kuds*, *Minhâcu'l-Âbidîn*, *el-Meârifu'l-Akliyye*, *Mustasfâ*, *Ravdatu't-Tâlibîn*, *Risâletü'l-Ledünniyye*, *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserlerinden de yararlanılmıştır.

Gazâlî, eserlerinde bir kavramı incelerken, kavramın tanımını yaptıktan sonra kavram ile ilgili âyet ve hadisler ile desteklemiştir. Araştırmamızın konusu olan akıl kavramı ile ilgili olarak âyet ve hadisler Gazâlî'nin *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* adlı eserinden alınarak incelenmiştir.

Tezimizde Gazâlî'nin de eserlerinde zikretmiş olduğu, Hâris el-Muhasibî, Hakîm et-Tirmizî, Serrâc et-Tûsî, Kelâbâzî, Ebû Talib el-Mekkî, Kuşeyrî ve Hucvirî'nin konu ile alakalı görüşlerine yer verilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

GAZÂLÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

Bu bölümde Gazâlî'nin hayat serüveni ve kısa ömrüne sığdırmış olduğu günümüze kadar ulaşan ve yazma nüshaları bulunan eserleri ele alınacaktır.

1. GAZÂLÎ'NİN HAYATI

1.1. Adı ve Künyesi

Gazâlî'nin asıl adı “Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el- Gazâlî et-Tûsî eş-Şafîî'dir.”⁴²

Gazâlî lakap olarak genellikle İslâm'ın delili anlamında Hücetü'l-islâm⁴³, dinin ziyneti anlamında Zeynüddin, ⁴⁴ ümmetin müftüsü anlamında Müftî'l-Ümme ⁴⁵ gibi ünvanlarla anılır. Künyesi ise Hamid'in babası anlamına gelen Ebû Hamid'dir.⁴⁶

Batı'da Gazâlî, “Abuhamet” ya da “Algazel”⁴⁷ olarak tanınmaktadır. Doğduğu yere nispet edilerek Tûsî olarak anılmakla birlikte meşhur olan nisbesi Gazâlî veya Gazzâlî'dir.⁴⁸ Yazılışları aynı olan bu iki isimden hangisinin doğru olduğu tartışma

⁴² Mustafa Çağrı, “Gazzâlî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.*, (İstanbul: TDV Yay., 1996), 13/489; Allâme Şibli Numanî, *İslâm'ın Fikir Kılıcı Bütün Cepheleriyle Gazzâlî*, Trc. Yusuf Karaca, (İstanbul: Özdemir Basımevi, 1972), 11; Mustafa Çağrı, *Gazzâlî*, (İstanbul: DİB yay., İlmi Eserler:197, 2017), 19; William Montgomery Watt, *Müslüman Aydın*, çev. Hanifi Özcan, (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2017), 34.

⁴³ Çağrı, *Gazzâlî*, 19.

⁴⁴ Abdülhüseyin Zerrinkub, *Medreseden Kaçış İmam Gazzâlî'nin Hayatı Fikirleri ve Eserleri*, çev. Hikmet Gök, (İstanbul: Ağaç yay., 2007), 93; Çağrı, “Gazzâlî”, *D.İ.A.*, 13/489.

⁴⁵ Zerrinkub, *Medreseden Kaçış*, 93; Çağrı, *Gazzâlî*, 19.

⁴⁶ Çağrı, *Gazzâlî*, 19.

⁴⁷ Çağrı, “Gazzâlî”, *D.İ.A.*, 13/489.

⁴⁸ Çağrı, *Gazzâlî*, 20; Numanî, *İslâm'ın Fikir Kılıcı*, 11. “İzzeddin İbnü'l-Esir, Safedî, Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî gibi tarihçiler Gazâlî şeklindeki okuyuşu tercih ederler. Başta W. Montgomery Watt olmak üzere şarkiyatçıların çoğu ile bazı çağdaş Müslüman araştırmacılar da bu yazımı benimsemişlerdir.” bk. Çağrı, “Gazzâlî”, *D.İ.A.*, 13/489.

konusudur.⁴⁹ Gazzâlî, babasının iplikçi mesleğinden dolayı, Gazâlî ise doğduğu köyden dolayı kullanılmıştır.⁵⁰

1.2. Doğumu ve Ailesi

Gazzâlî, (450/1058)'de bugünkü adı Tûs şehrinde⁵¹ başka bir rivayette Tûs vilayetinin Taberan kasabasında⁵² doğdu.⁵³

Sûfî kimliğiyle büyük ün kazanacak olan Ahmed el-Gazzâlî adlı kendinden küçük bir erkek kardeşi, birkaç da kız kardeşi vardır.⁵⁴

Ebû Hamid küçük yaşta iken babası vefat etmiştir. Annesi ise oğlunun dönemin en büyük ilim otoritesi olduğunu görünceye kadar yaşamıştır.⁵⁵

1.3. Eğitimi

Gazzâlî'nin babası, oğulları Muhammed ve Ahmed'in iyi bir öğrenim görmelerini arzuluyordu. Onları dilediği gibi okutmaya ömrünün yetmeyeceğini anlayınca bir sûfî dostundan oğullarının eğitimiyle ilgilenmesini rica etmiştir.⁵⁶

⁴⁹ Çağrııcı, "Gazzâlî", *D.İ.A.*, 13/489; Numanî, *İslam'ın Fikir Kılıcı*, 11.

⁵⁰ Çağrııcı, *Gazzâlî*, 20; Numanî, *İslam'ın Fikir Kılıcı*, 11. Sem'anî "Kitabu'l-Ensab"'da "Gazzâle Tûs'da bir köyün adıdır, İmam-ı "Gazzâlî buralı idi." diye yazmıştır. Mezkûr âlime göre Gazzâlî iki "z" ile değil tek "z" ileler. İbn-i Hallikan İmam-ı Gazzâlî'nin küçük kardeşi İmam Ahmed Gazzâlî'nin durumu hakkında Allâme Sem'anî'nin şu sözünü naklen yazmaktadır: "Bu netice bütün diğer tarihçilerin yazdıkları gerçeklerin tersinedir ve hatta bazı tarihçiler Sem'anî'yi teyit etmişlerdir. Feyyûmî "Misbah" isimli eserinde İmam-ı Gazzâlî'nin yedinci göbekten torunu olan Şeyh Muhyiddin'den şöyle bir rivayet nakletmektedir: "Dedemin adı çift "z" ile değil tek "z" ileler. Fakat birinci rivayetin doğru olduğuna şüphe yoktur, en büyük delili de Tûs vilayetinde Gazzâle diye bir köy yoktur." Zehebî'nin aktardığı bir anekdota göre bizzat kendisi; "İnsanlar beni çift "z" ile anıyorlar; halbuki ben Gazzâle denilen bir köydenim" demiştir. Buna benzer bir açıklama, onun kızlarından birinin soyundan geldiği rivayet edilen Şeyh Necmeddin Muhammed'e de nispet edilmiştir." bk. Çağrııcı, "Gazzâlî", *D.İ.A.*, 13/489; Numanî, *İslam'ın Fikir Kılıcı*, 11.

⁵¹ Çağrııcı, *Gazzâlî*, 20; Zerrinkub, *Medreseden Kaçış*, 25; Mehmet Ali Aynî, *İslam Düşüncesinin Zirvesi Gazzâlî*, haz. Erol Kılınç, (İstanbul: İnsan Yay., 2011), 41; Numanî, *İslam'ın Fikir Kılıcı*, 11.

⁵² Aynî, *İslam Düşüncesinin Zirvesi Gazzâlî*, 23; Numanî, *İslam'ın Fikir Kılıcı*, 11.

⁵³ Gazzâlî'nin H.451'de doğduğu şeklinde bir kayıt varsa da bu bilgi itimada şayan görülmemektedir. bk. Çağrııcı, "Gazzâlî", *D.İ.A.*, 13/489.

⁵⁴ Çağrııcı, *Gazzâlî*, 20.

⁵⁵ Abdülvehhâb b. Ali Tacüddîn Subkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütüb'l-Arabiyye, 1324/1907) 3/100.

⁵⁶ Çağrııcı, "Gazzâlî", *D.İ.A.*, 13/490; Zerrinkub, *Medreseden Kaçış*, 35; Numanî, *İslam'ın Fikir Kılıcı*, 12. Gazzâlî muhtemelen okuma, yazma, Kur'an-ı Kerim'in ezberlenmesi, dil bilgisi ve aritmetik gibi alanlarda dönemin geleneksel ilköğrenimini bu baba dostunun desteğiyle kendi beldesindeki hocalarından görmüştür. bk. Çağrııcı, "Gazzâlî", *D.İ.A.*, 13/490.

Gazâlî ve kardeşini himayesine alan kişi, “babalarının verdiği para bitince kendilerine yatılı bir medreseye gitmelerini tavsiye”⁵⁷ etmiştir. Gazâlî öğrenimine Tûs’da (465/1073)⁵⁸ yılında Ahmed b. Muhammed er-Râzakânî’den fıkıh dersleri alarak başlamıştır. Daha sonra Cürcân’a giderek Ebû Kasım İsmâîlî’nin⁵⁹ öğrencisi olmuştur.⁶⁰

Yirmi yaşlarında Tûs şehrine dönerek üç yıl medreselerde fıkıh, hadis ve kelam eğitimi almış ve Ebû Muzaffer İsferâyî’nin ilminden yararlanmışır.⁶¹

Gazâlî hem ilim öğrenmek hem de Nizamülmülk’ün sağladığı burs⁶² imkânından yararlanmak düşüncesiyle⁶³ (473/1080)’te Nişâbur’a giderek Nizâmiye Medresesine girer ve meşhur kelam âlimi İmâmu’l-Harameyn el-Cüveynî (ö.478/1085)’nin vefatına kadar öğrencisi olmuştur.⁶⁴

Nişâbur’a gitmeden önce on iki yıl fıkıh, hadis, akaid, gramer gibi ilimlerle uğraşan Gazâlî, Nişâbur’da da bu eğitimlere katılır. Fıkıh, hilaf, cedel, felsefe, akaid, mantık alanlarında yetkinlik kazanır.⁶⁵

⁵⁷ Çağrııcı, *Gazzâlî*, 20; Numanî, *İslâm’ın Fikir Kılıcı*, 12; Zerrinkub, *Medreseden Kaçış*, 32; Aynî, *İslam Düşüncesinin Zirvesi Gazâlî*, 42; O zamanlar medresedeki talebelerin masrafları medreseler tarafından karşılanıyordu. bk. Subkî, *Tabakâtü’ş-Şâfiyyeti’l-Kübrâ*, 3/101.

⁵⁸ “Gazâlî’nin eğitiminin ilk bölümü için belli bir tarih kaydedilmemiştir. Eğitime başlama yaşı, o dönemde normal olarak on bir idi ve o, M. 1069’da on bir yaşında olmalıdır.” bk. Watt, *Müslüman Aydın*, 35.

⁵⁹ “Bir başka kaynakta Ebû Kasım İsmâîlî’nin fıkıh derslerinden istifade etti şeklinde bir bilgi geçmektedir.” bk. Zerrinkub, *Medreseden Kaçış*, 37. “Diğer kaynaklarda ders aldığı bu hocanın Ebû Nasr el-İsmâîlî olduğu yazmaktadır.” bk. İmâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, çev. Ali Arslan, (İstanbul, Ataç yay., 2017), 17; İmâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Kıstâsu’l-Müstakîm*, çev. İbrahim Çapak-Sami Bakır, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı yay.:81, 2016), 13.

⁶⁰ Çağrııcı, *Gazzâlî*, 21; Aynî, *İslam Düşüncesinin Zirvesi Gazâlî*, 42; Numanî, *İslam’ın Fikir Kılıcı*, 13; Zerrinkub, *Medreseden Kaçış*, 32. Tâceddin es-Subkî, “İsmâîlî olan bu zatın Ebû Nasr el-İsmâîlî olduğunu kastediyorsa da gerek aynı müellif gerekse Abdülkerim es-Sem’ânî, Ebû Nasr’ın Gazâlî’nin doğumundan kırk beş yıl önce (405/1014) vefat ettiği kaydetmişlerdir. Subkî’yi böyle bir hataya Zehebî’nin düşürmüş olabileceğini belirten Farid Jabre, Gazâlî’nin bu hocasının (487/1094)’de vefat eden Ebû’l-Kâsım İsmâîlî b. Mes’ade el-İsmâîlî olabileceğini ileri sürer. Sem’ânî Ebû Nasr’ın da dâhil olduğu İsmâîlî ailesinin üyeleri arasında zikrettiği Ebû’l-Kâsım’ın (470/1078)’lerde vefat ettiğini belirtir ve onu bir hadisçi olarak anar.” bk. Çağrııcı, “*Gazzâlî*”, *D.İ.A.*, 13/490.

⁶¹ Çağrııcı, “*Gazzâlî*”, 20; Zerrinkub, *Medreseden Kaçış*, 45.

⁶² “Nizâmülmülk’ün öğrenciler için burs temin eden ilk kişi olduğu belirtilir. Fakat daha önce de buna benzer durumların varlığı bilinmektedir. Nizâmülmülk’ün Musul’dan Herat’a kadar yayılan, en az dokuz tane Nizâmiye Medresesi kurduğu ve bu medreselere bolca bağış yapıldığı kesinlikle bilinmektedir.” bk. Watt, *Müslüman Aydın*, 37.

⁶³ Gazâlî’nin M. 1077 senesinde Nişâbur’a gittiği ifade edilir. bk. Watt, *Müslüman Aydın*, 37.

⁶⁴ Çağrııcı, *Gazzâlî*, 21; Numanî, *İslâm’ın Fikir Kılıcı*, 14; Aynî, *İslam Düşüncesinin Zirvesi Gazâlî*, 42.

⁶⁵ Subkî, *Tabakâtü’ş-Şâfiyyeti’l-Kübrâ*, 3/103.; Çağrııcı, “*Gazzâlî*”, *D.İ.A.*, 13/490.

Kelamcı ve iyi bir fâkih olan Cüveynî, Gazâlî'yi kelama yöneltmiştir.⁶⁶ Hocası Cüveynî vefat edince Gazâlî, Nizâmülmülk'ün karargâhına⁶⁷ gider. Bu gidiş Gazâlî'nin hayatının dönüm noktasıdır. Yirmi sekiz yaşında⁶⁸ Nizâmülmülk'ün dikkatini çeker.⁶⁹

1.4. Nizâmiye Medresesi Müderrisliği

Gazâlî (484/1091) yılında vezir Nizâmülmülk tarafından Bağdat Nizâmiye Medresesine tayin edilir. Bağdat'taki çalışmalarında halife Muktedî-Biemrillah'ın ilgisini çeker ve desteğini alır.⁷⁰

Nizâmiye Medresesi müderrisliğinden ayrıldığında yaklaşık yirmi beş civarında eser yazdığı rivayet olunur.”⁷¹

Gazâlî'nin birçok talebesi olmuştur. Kendisi bir mektubunda bin rakamını zikreder. Talebelerinden İspanya'da Tumrut oğlu Muhammed, Endülüs âlimlerinden Ebû Bekir İbn'ül-Arabî,⁷² Hanbelî âlimlerinden Ebu'l-Vefâ İbn Akîl, Ebu'l-Hattab el-Kelvezânî,⁷³ Ebû Mansur Muhammed, Muhammed b. Esad et-Tûsî, Ebu'l-Hasan el-Belensî, Ebû Abdullah Cûmert el-Hüseynî,⁷⁴ Kadı Ebû Nasr Ahmed b. Abdullah, Ebu'l-Feth Ahmet b. Ali, Ebû Said Muhammed b. Esad, Ebû Hamid Muhammed b. Abdülmelik,

⁶⁶ Zerrinkub, *Medreseden Kaçış*, 45.

⁶⁷ “Sultanın şehir dışındaki Asker mıntıkasındaki ordugâhı Asker Nişâbur'un bir mahallesi; Asker, Masker veya ordugâh sultanın ordugâhının yer aldığı yerdir.” bk. Zerrinkub, *Medreseden Kaçış*, 72. “Watt, bu kampın (karargâhın) nerede olduğunu bilinmediğini, O'nun belki taşındığını, belki de bu devir esnasında Afganistan'daki Züzan'a seyahat etmiş olabileceğini söyler.” bk. Watt, *Müslüman Aydın*, 34. Subkî ise “Gazâlî'nin orada bir hadisçinin maiyetinde tahsil görmüş olduğunu söyler.” bk. Subkî, *Tabakât*, 4/114.

⁶⁸ Gazâlî karargâha gittiğinde yirmi yedi yaşındaydı. bk. Watt, *Müslüman Aydın*, 37.

⁶⁹ Subkî, *Tabakât*, 4/107; Çağrııcı, *Gazzâlî*, 23.

⁷⁰ Abdülemir el-A'sem, *el-Feylesûf el-Gazzâlî*, (Tunus: 1988), 36-38; Çağrııcı, “Gazzâlî”, *D.İ.A.*, 13/491; Numanî, *İslâm'ın Fikir Kılıcı*, 20; Aynî, *İslâm Düşüncesinin Zirvesi Gazâlî*, 43.

⁷¹ Çağrııcı, *Gazzâlî*, 24. Maurice Bouyges'in tespitine göre aralarında “*el-Basît*”, “*el-Vasît*”, “*el-Vecîz*”, “*el-Muntehâl fî İlmi'l-Cedel*”, “*Meâhizü'l-Hilâf*”, “*Şifâü'l-Galîl*”, “*Mekâsidü'l-Felâsife*”, “*Tehâfütü'l-Felâsife*”, “*Mi'yâru'l-İlm*”, “*Mihakku'n-Nazar*”, “*Mizânü'l-Amel*”, “*el-Müstazhir*”, “*el-İktisâd fî'l-İtikâd*” gibi kitapların bu dönemde telif edildiğini söyler. bk. Maurice Bouyges, *Essai de Chronologie des oeuvres de al-Ghazali (Algazel)*, (Beyrut, 1959), 10-40. “Gazâlî'nin dört yıl gibi kısa bir sürede bu kadar kitabı telif etmesi hem hocalık hem de Felsefe ve Bâtınîliğe dair incelemeleri gibi meşguliyetleri yüzünden uzak bir ihtimal olarak görenler de vardır.” bk. Çağrııcı, “Gazzâlî”, *D.İ.A.*, 13/491.

⁷² Numanî, *İslâm'ın Fikir Kılıcı*, 41.

⁷³ Çağrııcı, “Gazzâlî”, *D.İ.A.*, 13/491.

⁷⁴ Gazâlî, *el-Kıstâsu'l-Müstakîm*, 13.

Ebû Said Muhammed b. Ali Kürdî,⁷⁵ İmam Ebû Said Muhammed b. Yahya Nişâburî,⁷⁶ Ebû Tahir İmam İbrahim Ebu'l-Feth Nasr b. Muhammed Azerbeycânî, Ebû Mansur Saîd b. Muhammed, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed Cüveynî Sûfî, Ebu'l-Hasan Ali Mazhar Dineverî, Ebu'l-Hasan Ali b. Müslim Cemalü'l-İslâm⁷⁷ öğrencileri arasında sayılmaktadır.

1.5. Araştırmacılığı

Gazâlî, “gençlik döneminden elli yaşına kadar sürekli araştırdığını, engin denizlere dalıp durduğunu, denize her dalışında korkak bir kimse gibi değil, cesur bir dalgıcın dalışı gibi daldığını, karanlık hiçbir delik ve kuytu yer bırakmaksızın araştırıp incelediğini”⁷⁸ ifade eder.

Gazâlî şüpheciliğini ve araştırmacılığının nedenini ise “içindeki bir dürtünün kendisini harekete geçirdiğini taklit yoluyla kendisine sunulan inançların temelinde ne var, nereye varıp dayanıyor diye bir çaba sarf etmesi gerektiği inancı oluştuğundan dolayı”⁷⁹ olduğunu söyler.

Gazâlî geniş çaplı araştırmalarının sonunda tasavvufu araştırmak istediğini kendisi *el-Munkız mine'd-Dalâl*'de şöyle ifade eder: “Benim için ilim amelden çok daha kolaydır. Bu nedenle işe önce onların nasıl bir ilme sahip olduklarını, nasıl bir teori ile hareket ettiklerini öğrenmekle başladım. Bu amaçla bu ekolün yazmış oldukları kitapları okumakla işe koyuldum. Bu nedenle öncelikle Ebû Talib el-Mekkî'nin *Kûtu'l-Kulûb* adını verdiği bu eser ile Haris el-Muhâsibî'nin kitaplarını okumaya başladım. Bunların yanında Cüneyd el-Bağdâdî'den ve İmam Şiblî'den, Bayezîd-i Bistâmî'den ve bunların

⁷⁵ Gazâlî'nin “*İlcâm el-Avâm*” isimli kitabının rivayet edicisidir. bk. Numanî, *İslâm'ın Fikir Kılıcı*, 42.

⁷⁶ Gazâlî'nin “*Kitâb-ı Basîd*” isimli kitabının ilk şerhini yazmıştır. bk. Numanî, *İslâm'ın Fikir Kılıcı*, 42.

⁷⁷ Numanî, *İslâm'ın Fikir Kılıcı*, 42.

⁷⁸ İmam Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, thk. Mahmûd Bîcû, (Kahire: el-Mektebetü Tefvikiyye, ts.), 578/579.

⁷⁹ a.g.e., 579.

büyüklerine ait zatlardan aktarılan ifadeleri okuyup inceledim. Böylece bu ekolün bilimsel manadaki amaçlarının künhüne, temeline indim, bunlara muttali oldum.”⁸⁰

Gazâlî bütün bu çalışmalarının sonucunda ilim yoluyla elde edilmesi ve öğrenme imkânı olmayan, ancak o hali yaşamak suretiyle kazanılabilecek olan bilgilerini ve yaşamlarını sûfilerin en has olan kişileriyle irtibat kurmak, onlar gibi yaşamak ve şu an yaşamakta olduğu huyları bırakmak için onlara intisap ile gerçeği öğrenebileceği kanaatine varır.⁸¹

1.6. Tasavvuf Araştırması

Gazâlî'nin tasavvuf araştırması hayatının her döneminde önüne çıkan durumlara bağlantılı olarak değerlendirilmelidir. Çocukken himayesine verdiği babasının arkadaşı “bir sûfî idi. Tûs'ta bulunduğu sırada görmüş olduğu bir rüyayı ‘şeyhim’ dediği Yusuf en-Nessâc'a⁸² anlattığı ve onun yorumu üzerine tasavvuf hakkındaki kuşkularından kurtulduğu”⁸³ rivayet edilir.

Gazâlî'nin tasavvufî kişiliğinin oluşması “Nişâbur'daki öğrenimi sırasında, Kuşeyrî'nin öğrencisi, Tûs ve Nişâbur'un meşhur sûfilerinden Ebû Ali el-Fârmedî (ö.477/1084) ile olduğu söylenir.”⁸⁴ Gazâlî'nin *el-Maksâdu'l-Esnâ* adlı eserinde Şeyh Ebû Ali el-Fârmedî'den duydum demesi, onunla görüştüğünü gösterir.

Gazâlî, tasavvufa dair araştırmaları sonunda ahiret saadetini bulabilmesini sadece Allah'ın emir ve yasakları doğrultusunda hareket etmek suretiyle takva ile nefsi hevâ ve hevesinden uzak tutmakla kazanılabileceğini anlar. Bunun da ancak makamdan,

⁸⁰ Gazâlî, *el-Munkız*, 594-595.

⁸¹ a.g.e., 595.

⁸² Gazâlî, “Tûs'un meşhur tasavvuf şeyhi Ebû Bekir Nessâc ile tanışır. Gazâlî'nin kalbindeki şüphe tasavvufa girmesine tamamen izin vermese de bu şeyhin sohbetinden saygı ile bahsederdi.” bk. Zerrinkub, *Medreseden Kaçış*, 45.

⁸³ Seyyid Muhammed Murtazâ el-Hüseynî el- Vâsitî ez-Zebidî, *İthâfu's-Sâdeti'l- müttakîn bi şerhi esrâri ihyâi uûmi'd-dîn*, (Kahire, Meymeniyye Matbaası, 1311/1897), 1/9.

⁸⁴ Subkî, *Tabakât*, 4/109; Çağrı, *Gazzâlî*, 22.

mevkiden, mal ve servetten uzak durmak ve kişiyi meşgul edebilecek olan tüm dünya meşgalelerinden kaçmakla kazanılacağını ifade eder.⁸⁵

Gazâlî, bu düşüncelerinden hareketle kendi kendine tedris faaliyetlerindeki niyetinin Allah rızası için değil makam, mevki, şöhret kazanmak için olduğunu, bu durumdan kurtulmak için Bağdat'ı terk edip etmeme düşüncesinin kendisini sürekli meşgul ettiğini şu sözleri açıkça ifade eder: “Sabah olunca ahiret arzusu beni kaplıyor, akşam olunca şehvet orduları ona saldırıyor ve onu dağıtıyordu.” Dünya arzularının kendisini zincirleriyle mevki ve makama doğru çektiğini, imân münâdisinin ise “Göç et, göç et, geriye çok az bir ömrün kaldı, önünde uzun bir yolculuk var. Sahip olduğun ilim ve amel riya ve gösterişten başka bir şey değil. Ahiret için bugün hazırlanmazsan ne zaman hazırlanacaksın?” diye seslendiğini belirtir.⁸⁶

Gazâlî bu şekilde altı ay dünya şehvetlerinin çekiciliği ile âhiret düşüncesi arasında mütereddit bir halde gidip gelir.⁸⁷

1.7. Bağdat'ı Terk Edışı

Gazâlî'nin hakikati bulma araştırmaları neticesinde dışarıdan şan ve şöhret sahibi görünmesine rağmen içinde büyüyen şüphelerle bunalıma girer. Bu şüphe tasavvuf araştırmasının etkisiyle dört yıllık müderrisliğinin sonuna doğru yeniden ortaya çıkar.⁸⁸

Gazâlî, görevini kardeşi Ahmed el-Gazâlî'ye bırakarak (488/1095) yılının zilkade ayında Bağdat'tan ayrılır.⁸⁹

Gazâlî Şam'a gider. Burada yaklaşık olarak iki yıl kadar kalır. Gazâlî'nin buradaki tek uğraşısı, uzlet hayatı yaşamak, halvete çekilmek, riyâzet ve mücâhede etmek olur.⁹⁰

⁸⁵ Gazâlî, *el-Munkız*, 595.

⁸⁶ a.g.e., 596.

⁸⁷ a.g.e., 596.

⁸⁸ Çağrııcı, “Gazzâlî”, *D.İ.A.*, 13/491.

⁸⁹ Aynî, *İslâm Düşüncesinin Zirvesi Gazâlî*, 45; Çağrııcı, “Gazzâlî”, *D.İ.A.*, 13/492.

⁹⁰ “Gazâlî Şam'da vaktinin çoğunu tefekkür ve nefisle mücadeleyle geçirmişse de ilmî çalışmaları da terk etmemişti. Şam'ın üniversitesi olan Cami-i Emevî'nin batı cihetinde bulunan tekkede oturur, devamlı ders okuturdu diyen kaynaklar da vardır.” bk. Numanî, *İslâm'ın Fikir Kılıcı*, 27.

Bir süre Şam Mescidinde itikâfa girer.⁹¹ Şam Emeviye Camii'nin külliyesine ait bir odaya kapanır, orada eserlerini yazmaya ve ibadetlere başlar. Gazâlî'nin itikâfa girdiği zaviye hala “*Gazâlîyye*” diye anılmaktadır.⁹² Mescidin minaresine çıkar ve kapıyı üzerine arkadan kilitler. Daha sonra buradan ayrılıp Kudüs'e gider. Burada da her gün Kubbetü's-Sahrâ'ya gider kapısını da üzerine kilitler. Burada içine hac farızasını yerine getirme arzusu düşer. Hz. İbrahim'in makamını ziyaret ettikten sonra, Rasûlullah (a.s.)'ı ziyaret arzusuyla Hicaz'a gider.⁹³

Mekke'de bir müddet kaldıktan sonra Mısır'a giderek bir müddet kalır.⁹⁴ İbn Hallikan bu konuda “Gazâlî buradan Yusuf bin Taşfin ile görüşmek üzere Fas'a gitmek istiyordu. Fakat bu esnada Yusuf bin Tafşin vefat ettiği için bu niyetinden vazgeçmiştir.”⁹⁵ şeklinde ifade eder.

1.8. Yeniden Medreseye Dönüşü

Gazâlî yapmış olduğu çalışmalarda insanların felsefeye aşırı derecede önem verdikleri ve onun üzerine çok fazla yoğunlaştıkları için meydana gelen zafiyetin, tasavvuf ve tarikat yoluna girenlerden kaynaklanan sebepler, Tâlimiye denen Bâtınîlik davasında olanlar yüzünden meydana gelen problemler, halk arasında âlim diye tanınan kimselerin yaptıklarından doğan rahatsızlıkları görür.⁹⁶

Bu tür davranış sergileyen gruplara karşı gerekenin yapılmasının zamanının geldiğini ve bu görevi yapmaya zorunlu ve mecbur olduğunu anlar ve kendi kendisine: “Her tarafta salgın hastalık var, doktorlar bile hastadırlar. İnsanlar ise helak olmanın

⁹¹ Gazâlî, *el-Munkız*, 596.

⁹² Zerrinkub, *Medreseden Kaçış*, 150. Bir başka kaynakta Gazâlî'nin ezan okuduğu minareye onun adına nispetle “Gazâlîye” denir. bk. Aynî, *İslâm Düşüncesinin Zirvesi Gazâlî*, 45.

⁹³ Gazâlî, *el-Munkız*, 597.

⁹⁴ Louis Massignon ve Robert Chidlac, Gazâlî'nin “er-Redd'ül-Cemîl alâ Sarihi'l-İncîl” adlı eserinin metin tenkidinden çıkardıkları bazı kanıtlardan hareketle bu eseri Mısır'da yazdığını ileri sürerek O'nun İskenderiyye seyahatini doğrulamışlardır. M. Watt ise Gazâlî'nin Mekke'ye giderken veya dönerken böyle bir seyahat yapmış olabileceğini belirtir. bk. Watt, *Müslüman Aydın*, 110; Çağrı, “Gazzâlî”, *D.İ.A.*, 13/493.

⁹⁵ Numânî, *İslâm'ın Fikir Kılıcı*, 28.; Çağrı, “Gazzâlî”, *D.İ.A.*, 13/492-493.

⁹⁶ Gazâlî, *el-Munkız*, 602.

kenarına dayanmışlar, sen hala ne diye bu halvetten ve uzletten dem vuruyorsun? Hâlâ bunu bırakmayacak mısın? Yine, “Sen, ne zaman bu tasaları kara bulutları önlemek için harekete geçeceksin? Ne zaman bu karanlıklarla savaşıyorsun? Artık zaman fetret zamanıdır. Devir batılın kol gezdiği bir devirdir. Eğer sen halkı, insanları bu batıl kesimlerin yollarından Hak yoluna çağırarak uğraşırsan, zamane insanlarının hepsi, âlimi de cahili de sana düşman kesilecektir. Senin bunlara karşı durabilme gücün var mı? Bunlarla bir arada yaşamak mümkün olabilecek mi? Bütün bunları yapabilmen için mutlaka uygun bir dönemi ve yaptırımlarında etkin olabilecek güçlü bir iktidarı ve onu yöneten dindar bir yöneticiyi beklemen gerekmez mi? diye sorar.⁹⁷

Nizâmülmülk’ün oğlu Fahrülmülk’ün “ders vermeyi ve ilim öğretme hizmetini lütfen kabul ediniz” emri gelince⁹⁸ (499/1106) Nişâbur’a hareket eder.⁹⁹ Nişâbur’a gelir ve buradaki Nizâmiye Medresesi Müderrisliğine başlar.¹⁰⁰

Gazâlî’nin bu ikinci müderrisliği ilk müderrisliği gibi heyecan vermediğinden üç yıl devam eder.¹⁰¹

Gazâlî, inzivâ döneminin özlemi ve rahatsızlığından dolayı (503/1109)’te görevini bir kez daha bırakarak Tûs şehrine döner.¹⁰²

Tûs’a geldikten sonra evinin yanına fakihler için bir medrese, sûfîler için de bir dergâh yaptırır. Ömrünün son zamanlarını ders okutmak, sohbetlere katılmak ve eser yazmakla geçirir.¹⁰³

⁹⁷ Gazâlî, *el-Munkız*, 603.

⁹⁸ Subkî, *Tabakât*, 4/107; Numanî, *İslâm’ın Fikir Kılıcı*, 30-31; Çağrı, “Gazzâlî”, *D.İ.A.*, 13/493.

⁹⁹ Gazâlî, *el-Munkız*, 604.

¹⁰⁰ Numanî, *İslâm’ın Fikir Kılıcı*, 31.

¹⁰¹ Watt, *Müslüman Aydın*, 163.

¹⁰² “Gazâlî’nin ayrılması, bozulan sağlığı yüzünden olsa bile, yazmaya hala muktedir olmuş olmalıdır. Çünkü ölümünden önce küçük bir kitap tamamlamış olduğu görülüyor.” bk. Watt, *Müslüman Aydın*, 63.

¹⁰³ Subkî, *Tabakât*, 4/105-109; Çağrı, “Gazzâlî”, *D.İ.A.*, 13/494.

1.9. Vefatı

Gazâlî, (505/1111) senesinin on dört cemâziyelâhir ayında Taberan denilen yerde vefat etmiş ve oraya defnedilmiştir.¹⁰⁴

Kabri Tûs kalesi tarafındaki kapının doğusunda şâir Firdevsî'nin mezarının yakınındadır.¹⁰⁵

2. GAZÂLÎ'NİN ESERLERİ

Hüccetü'l- İslâm olarak bilinen İmam Gazâlî, hicrî takvime göre elli beş yıl, milâdî takvime göre elli üç yıllık hayatına rağmen en çok esere sahip olan bir düşündürdür. Tefsir, hadis, fıkıh, akâid, kelam, münazara, siyaset, felsefe, mantık, ahlak, tasavvuf ve daha birçok alanda eserler vermiş büyük bir İslâm âlimidir.

Zebîdî'ye göre “Gazâlî'nin yazdığı eserler bütün ömrüne bölününce her gününe dört cüz düştüğü tespit edilmiştir.”¹⁰⁶ “Yirmi yaşlarında eser yazmaya başlamış, oniki sene hakikati aramış, talim ve tahsil, ilim öğretme işine ara vermemiş, hiçbir zaman talebelerinin sayısı iki yüz elliden aşağıya düşmemiştir. Uzak bölgelerden gelen fetvalara cevap vermenin yanında yüzlerce kitap yazmıştır.”¹⁰⁷

Maurice Bouyges'un *al-Ghazali* adlı eserinde¹⁰⁸ Gazâlî'ye nispet edilen dört yüz dört, Abdurrahman Bedevî'nin *Müellefâtü'l-Gazzâlî* adlı eserinde ise¹⁰⁹ dört yüz elli yedi kitap ismi bulunmaktadır.¹¹⁰

¹⁰⁴ Zerrinkub, *Medreseden Kaçış*, 273; Numanî, *İslâm'ın Fikir Kılıcı*, 40.

¹⁰⁵ Aynî, *İslâm Düşüncesinin Zirvesi Gazâlî*, 45; Çağrı, “Gazzâlî”, *T.D.V.İ.A.*, 13/494. Günümüzde burada bulunan yapı halk arasında Hârûniyye adıyla anılmakta ve bunun bahçesinde yer alan bir kabir Gazâlî'nin mezarı olarak gösterilmektedir. Ancak bütün çini ve alçı tezyinatı harap olmakla birlikte tuğladan abidevi bir eser halinde ayakta duran yapının Yâkût el-Hamevî ve İbn Battûta gibi müelliflerce ziyaret edilen Gazâlî'nin türbesi olması kuvvetle muhtemeldir. Yapının Sultan Sencer'in Merv'deki türbesiyle aynı planda olması ve Selçuklu mimari özelliklerini taşıması da bunu desteklemektedir. bk. Aynî, *İslâm Düşüncesinin Zirvesi Gazâlî*, 45; Çağrı, “Gazzâlî”, *T.D.V.İ.A.*, 13/494.

¹⁰⁶ Zebîdî, *Ithâfu's-Sâde*, 1/27; Çağrı, *Gazzâlî*, 31.

¹⁰⁷ Numanî, *İslâm'ın Fikir Kılıcı*, 43-44.

¹⁰⁸ Maurice Bouyges, *Essai de Chronologie des qeuvres de al-Ghazali (Algazel)*, (Beyrut: 1959).

¹⁰⁹ Bedevî, Abdurrahman, *Müellefâtü'l-Gazzâlî*, (Kuvvet: Vekâletü'l Matbûât, 1977).

¹¹⁰ Çağrı, *Gazzâlî*, 31.

Gazâlî, “ömrünün sonlarına doğru yazdığı bir mektubunda, din ile ilgili ilimler alanında yetmişin üzerinde kitap yazdığını belirtir.”¹¹¹

Gazâlî’nin eserlerinin her halk tabakasına hitap eden akıcı ve sade bir dille yazılması eserlerinin asırlarca gündemde kalmasını sağlamıştır.

Gazâlî’nin eserleri üzerine yapılan çalışmalardan, bazı eserlerin Gazâlî’ye aidiyetinin şüpheli veya uydurma olduğu anlaşılmaktadır. Bu tartışmaların nedeni ise Gazâlî’nin eserlerinin sayısı hakkında mübalağa edilmiş olması, bir eserin birden fazla isimle meşhur olması, bir eserin bölümlerinin müstakil isimlerle basılmış olması, eserlerinin bir kısmının küçük risâlelerden oluşması, Gazâlî’nin kardeşi Ahmed Gazâlî’ye ait olan eserlerin Gazâlî’ye aitmiş gibi gösterilmesi, Bâtınî ve diğer bazı sapık fırkaların eserlerini değerli kılmak veya kendi görüşlerini Gazâlî’nin görüşüymüş gibi göstermek amacıyla Gazâlî’ye atfetmeleri, bir kısım yazma eser kütüphanelerinin katalogunu yapan kütüphanecilerin de kataloglama yaparken, “Gazâlî’nin eseri olduğu bilindiği halde, kitap içinde müellif tarafından verilmiş bir isim bulamadıkları için kitabın konusuna göre, takma birer isim vermişler ve bir kütüphanecinin verdiği isimle diğer kütüphanecinin verdiği isim birbirini tutmadığından farklı bir eser olarak anılmasına sebep olmuştur.”¹¹²

İmam Gazâlî’ye ait olan eserler ile ona aidiyeti şüpheli olan eserlerin, muhtevalarını, yazma eserlerin nüshalarının hangi kütüphanede olduğunu ve birden fazla isimle bilinenleri aşağıda ele alacağız.

1- el-Menhûl fi’l-usûl

¹¹¹ Zerrinkub, *Medreseden Kaçış*, 204-205.

¹¹² Ali Rıza Karabulut, “Ebû Hamid Muhammed Gazâlî”, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları, 7, (Mart 1988), 230.

El-Menhûl min Ta'likâti'l-Usûl ¹¹³ ya da *Ta'likâti'l-Usûl* ¹¹⁴ adıyla da bilinmektedir.

2- el-Basît fi'l-fürû

“Şafîî fıkıhıyla ilgili olan eser Zebidî'nin tespitlerine göre Cüveynî'nin *Nihâyetü'l-Matlâb* adlı kitabının özeti mahiyetindedir.”¹¹⁵

3- el-Vasît fi'l-fürû

Gazâlî, bu eserin *el-Basît*'in özeti olduğunu belirtir.¹¹⁶

4- el-Vecîz fi'l-fürû

“Gazâlî, peygamberlik iddiasında bulunsaydı muhtemelen mucizesi *el-Vecîz* adlı eseri olurdu” demişlerdir.¹¹⁷

5- el-Fetâvâ

Gazâlî'nin yüz doksan mesele hakkındaki fetvalarını içerir.¹¹⁸ *Fetâve'l-Gazâlî* olarak da bilinir.¹¹⁹

6- el-Mustasfâ fi İlmi'l-Usûl

¹¹³ Bu eserin Kâhire Dâru'l- Kütübi'l-Mısriyye, Usûlü'l-Fıkhı No.188-368; Ezher Ü. Ktp., No.36806/1462'de yazma nüshaları vardır. bk. Çağrı, “Gazzâlî”, *D.İ.A.*, 13/518.

¹¹⁴ Süleymaniye Ktp. Veliyyüddin Efendi Koleksiyonu No.1018'de yazma nüshası vardır. bk. Karabulut, “Gazzâlî”, 233.

¹¹⁵ Çağrı, *Gazzâlî*, 32.; Topkapı Sarayı Ktp. No.A.717/1-8'de yazma nüshası vardır. bk. Karabulut, “Gazzâlî”, 232.

¹¹⁶ Çağrı, *Gazzâlî*, 32.; Topkapı Sarayı Ktp. No.A.715'de yazma nüshası vardır. bk. Karabulut, “Gazzâlî”, 232.

¹¹⁷ Zebidî, *Ithâfu's-Sâde*, 1/43; Mektebeti Kâhire, Şafîî Fıkhı No.916'da yazma nüshası vardır. bk. Zerrinkub, *Medreseden Kaçış*, 222-308.

¹¹⁸ Çağrı, *Gazzâlî*, 32.

¹¹⁹ İstanbul Beyazıt Ktp., No.1447, Şam Zâhiriyye Ktp., Şafîî fıkıhı No.374/5258'de yazma nüshaları vardır. bk. Karabulut, “Gazzâlî”, 232.

Eser “mantık ilminin fıkıh usulünde kullanılmasının meşruiyet kazanmasına öncülük etmesi bakımından önemli bir eserdir.¹²⁰ *el-Mustasfâ min İlmi ’l-Usûl*”¹²¹ diye de bilinir.

7- Hulâsatü’l-Muhtasar ve Nikâvetü’l-Mu’tasar

Hulâsatü ’l-Vesâil ilâ İlmi ’l-Mesâil, *Muhtasaru Muhtasari ’l-Müzenî* isimleri ile de bilinmektedir.¹²²

8- Gâyetü’l-Gavr fî Dirâyeti’-d-Devr

“Şafîî fakihi Kâdî İbn Süreyc’in boşanma konusundaki görüşüne karşı telif edilmiştir.¹²³ *Gâyetü ’l-Gavr fî Mesâili ’d-Devr*”¹²⁴ olarak ta bilinir.

9- Mi’yârü’l-İlm

Fakihlerin ve kelamcılarının nazarî ilim, yani yöntem anlayışlarının eleştirildiği bir eserdir.¹²⁵ *Mi ’yarü ’l-Akl*, *Mi ’yâru ’l-Ukûl* ve *Mi ’yâru ’n-Nazar*¹²⁶ olarak da anılır.

10- Mihakku’n-Nazar fî İlmi’l-Mantık

İki bölümden oluşan eserin “birinci bölümünde kıyas teorisi, ikinci bölümünde mantık ile ilgili tanımlar işlenmektedir.”¹²⁷

11- Şifâü’l-Ğalîl

¹²⁰ Çağrııcı, Gazzâlî, 33.

¹²¹ Zerrinkub, *Medreseden Kaçış*, 264-308; Süleymaniye Ktp. No.609, Fatih Ktp. No.1465, Topkapı Sarayı Ktp. No.1256-1258’de yazma nüshaları vardır. bk. Karabulut, “Gazzâlî”, 233.

¹²² Karabulut, “Gazzâlî”, 232. Süleymaniye Ktp. Yeni Cami Koleksiyonu No.442’de yazma nüshası vardır. bk. Çağrııcı, “Gazzâlî”, *D.İ.A.*, 13/519.

¹²³ Çağrııcı, Gazzâlî, 33.

¹²⁴ Ragıp Pşa Ktp. No.569, Köprülü Ktp. No. 1631/1, Şehit Ali Paşa Ktp. No.1712’de yazma nüshaları vardır. bk. Karabulut, “Gazzâlî”, 233.

¹²⁵ Çağrııcı, Gazzâlî, 17-18.

¹²⁶ Süleymaniye Ktp. İzmirli İsmail Hakkı Koleksiyonu No.1732’de yazma nüshası vardır. Çağrııcı, “Gazzâlî”, *D.İ.A.*, 13/519. Fatih Ktp. No.3376, 61 vr., Ragıp Paşa Ktp. No.912’de yazma nüshaları vardır. bk. Karabulut, “Gazzâlî”, 242.

¹²⁷ Çağrııcı, Gazzâlî, 33.

İllet nazariyesini müstakıl bir şekilde ele aldığı eserdir.¹²⁸ “Şifâü’l-Alîl fî’l-Kıyası ve’t-Ta’lîl, Şifâü’l-Ğalîl fî Beyânı Mesâilî’t-Ta’lîl, Şifâü’l-Galîl fî Beyânı Mesâilîki’t-Ta’lîl”¹²⁹ adlarıyla da bilinmektedir.

12- el-Kıstâsu’l-Müstakîm li Takvîmi Ehli’t-Ta’lîm

Gazâlî’nin Bâtınlığın dînî ve siyasî iddialarına bir İsmâîlî ile fikrî mücadelesine ve bu bozuk mezhebin çürütülmesine dair bir kitaptır.¹³⁰

13- Fedâihu’l-Bâtınîyye

Gazâlî’nin “Bâtınîlerin görüşlerini eleştirmek maksadıyla yazdığı eserlerin en önemlisidir. Dönemin Abbâsî halifesi Müstazhir-Billâh’a ithaf edildiği için *el-Müstazhiri* olarak da bilinir.¹³¹ *el- Mesâilü’l- Müstazhirîyye, er- Reddü ale’l-Bâtınîyye*” olarak ta bilinmektedir.¹³²

14- el-İktisâd fî’l-İtikâd

Mantık kurallarının özellikle Allah’ın varlığını kanıtlama alanında uyguladığı ilk sünnî eserlerden birisi olarak bilinir.”¹³³

15- Faysalü’t-Tefrika beyne’l-İslâm ve’z-Zendaka

Bazı nüshalarda *et-Tefrika beyne’l-İmân ve’z-Zendaka* olarak geçer. Eserde “hangi inanç, söz ve hareketin kiiyi dinden çıkaracağına ilişkin sorulara cevap verilmektedir. Gayb ve melekût alemine dair nasları anlama yöntemlerini de açıklamaktadır.”¹³⁴

¹²⁸ Çağrııcı, *Gazzâlî*, 34.

¹²⁹ Kâhire Dâru’l-Kütübî’l-Mısriyye No.154’de yazma nüshası vardır. bk. Karabulut, “Gazâlî”, 233.

¹³⁰ Çağrııcı, *Gazzâlî*, 34; Süleymaniye Ktp. Kılıç Ali Paşa Koleksiyonu No.1718 vr.1-36’da yazma nüshası vardır. bk. Karabulut, “Gazâlî”, 239.

¹³¹ Çağrııcı, *Gazzâlî*, 34.

¹³² Karabulut, “Gazâlî”, 239.

¹³³ Çağrııcı, *Gazzâlî*, 34; Ayasofya Ktp. No.2182, Molla Murad Ktp. No.292’de yazma nüshaları vardır. bk. Karabulut, “Gazâlî”, 235.

¹³⁴ Çağrııcı, *Gazzâlî*, 34; Topkapı Sarayı Ktp. No.A.1419/3, Kılıç Ali Paşa Ktp. No.1026, Ayasofya Ktp. No. 2200-4792’de yazma nüshaları vardır. bk. Karabulut, “Gazâlî”, 235.

16-ed-Dürretü'l –Fâhire fî Keşfi 'Ulûmi'l-Âhire

Eserde “ölüm, kabir hayatı ve âhiret ile ilgili konular üzerinde durulmuştur.”¹³⁵

Eser, *el-Büdûr fî Ahbâri'l-Ba'si ve'n-Nüşûr, Risâletü'l-Mevt*” olarak da bilinmektedir.¹³⁶

17- İlcâmü'l-Avâm 'an 'İlmi'l-keîâm

Eserde “nasların zahirine bağlı kalarak Allah hakkında insan biçimci bir anlayışa sahip olan Selefilerin görüşleri eleştirilmekte, müteşâbih hadisleri nasıl anlamak gerektiğine ilişkin bir yöntem belirlenmektedir.”¹³⁷ *el-Vezâif fî Beyâni'l-Ulûm ve'l-Letâif, Risâle fî Mezhebi Ehli's-Selef* isimleri ile de bilinir.¹³⁸

18- Kavâidü'l-Akâid

Gazâlî'nin sonradan *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* 'e ilave ettiği bu eser itikadi konuları toplu bir şekilde ortaya koymaktadır.¹³⁹

19- Hüccetü'l-Hak

Gazâlî'nin Bâtınîliğe karşı yazdığı ikinci eseridir.¹⁴⁰

20- Mufasssülü'l-hilâf

Gazâlî'nin Hamedan'da Bâtınîlerle ilgili olarak duymuş olduğu bir söz üzerine¹⁴¹ Bâtınîliğe karşı yazdığı üçüncü eseridir.¹⁴²

21- el-Kânûnü'l-küllî fî't-te'vîl

¹³⁵ Çağrıci, *Gazzâlî*, 34; Zerrinkub, *Medreseden Kaçış*, 309.

¹³⁶ Fatih Ktp. No.2617, Molla Murad Ktp. No.156'da yazma nüshaları vardır. bk. Karabulut, “Gazâlî”, 244.

¹³⁷ Çağrıci, *Gazzâlî*, 35.

¹³⁸ Ayasofya Ktp. No.2200/2, Kılıç Ali Paşa Ktp. No.1026/9'da yazma nüshaları vardır. bk. Karabulut, “Gazâlî”, 235.

¹³⁹ Sadreddinzâde eş-Şirvânî'nin şerhli eseri Süleymaniye Ktp. Şehit Ali Paşa Koleksiyonu nr.1673'de yazma nüshası vardır. Çağrıci, “Gazzâlî”, *D.İ.A.*, 13/520.

¹⁴⁰ Çağrıci, *Gazzâlî*, 35.

¹⁴¹ Çağrıci, “Gazzâlî”, *D.İ.A.*, 13/521.

¹⁴² Çağrıci, *Gazzâlî*, 35.

Gazâlî, âyet ve hadislerin tevili hususunda görüşlerini ortaya koymaktadır.¹⁴³

Kânûnü'r-Rasûl adıyla da bilinmektedir.¹⁴⁴

22- er-Reddû'l-Cemîl 'alâ Sarîhi'l-İncîl

“İncil metnini esas alarak Hz. İsa'nın ilahlığı iddiasını reddeden, onun bir peygamber olduğunu yine İncil metniyle ispata çalışan bir eserdir.”¹⁴⁵ *er-Reddû'l-Cemîl alâ Men Gayyera't-Tevrâte ve'l-İncîl*, *er-Reddû'l-Cemîl İlâhiyyeti İsa b. Sarîhi'l-İncîl*, *el-Kavlü'l-Cemîl fî Reddi alâ Men Gayyera'l-İncîl*¹⁴⁶ isimleri ile de bilinmektedir.

23- Makâsîdü'l-Felâsife

Gazâlî'nin “felsefeye dair ilk eseridir. Bu eseri filozofların görüşlerini eleştirmek üzere yazmayı planladığı ‘*Tehâfütü'l-Felâsife*’ye hazırlık maksadıyla kaleme almıştır.”¹⁴⁷ “Bu eserde mantık, fizik ve metafizik konusunda filozofların görüşlerini ele almaktadır.”¹⁴⁸ “*el-Makâsîd fî Beyân İ'tikâdu'l-Evâil*” ismiyle de bilinir.¹⁴⁹

24- Tehâfütü'l-Felâsife

Gazâlî'nin “Filozofların ilâhiyat ve metafizik alanına giren konulara dair görüşlerindeki tutarsızlıkları ortaya koymak amacıyla yirmi meseledeki fikirlerini eleştirdiği”¹⁵⁰ eseridir.

25- el-Madnûn bih alâ gayri ehlih

¹⁴³ Çağrı, *Gazzâlî*, 35.

¹⁴⁴ Süleymaniye Ktp. Veliyyüddin Carullah Efendi Koleksiyonu No.1075'de yazma nüshası vardır. bk. Karabulut, “Gazzâlî”, 231.

¹⁴⁵ Ömer Faruk Harman, *900.Vefat Yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı Bildirileri* 271, 2011, (İstanbul: M.Ü.İ.F. yay., 2012) 271, 141.

¹⁴⁶ Ayasofya Ktp. No.2246-2247'de yazma nüshası vardır. bk. Karabulut, “Gazzâlî”, 236.

¹⁴⁷ Çağrı, *Gazzâlî*, 35.

¹⁴⁸ Zerrinkub, *Medreseden Kaçış*, 307.

¹⁴⁹ Zerrinkub, *Medreseden Kaçış*, 225; Topkapı Sarayı Ktp. No.A.3274'de yazma nüshası vardır. bk. Karabulut, “Gazzâlî”, 241.

¹⁵⁰ Çağrı, “Gazzâlî”, *D.İ.A.*, 13/522; Ayasofya Ktp. No.2203, Fatih Ktp. No.2921'de yazma nüshaları vardır. bk. Karabulut, “Gazzâlî”, 242.

El-Madnûnî'l-Kebîr adıyla da bilinir. Eserde Allah'ın zatı, sıfatları ve fiilleriyle melekler, peygamberler, mucize ve ölümden sonraki hayata dair görüşler yer alır.¹⁵¹

26- el-Madnûn bih alâ ehlih

“*Gazâlî'nin* ruh ve sudûr konularında bilinen fikirlerine uymayan görüşler içermesi sebebiyle bu eserin Gazâlî'ye ait olamayacağını savunanlar vardır.¹⁵² *el-Ecvibetü'l-Gazâlîyye fî'l-Mesâilî'l-Uhreviyye, el-Madnûnî's-Sağîr, Kitâbü'n-Nehf ve't-Tesviye ve'r-Rûh*”¹⁵³ gibi isimlerle de bilinmektedir.

27- er-Risâletü'l-Ledünniyye

“Ruh, nefis, bilgi yolları ve çeşitleri, vahiy ve ilham gibi konuları içeren bu eserinde Gazâlî'ye ait olduğu şüphelidir.”¹⁵⁴

28-Miškâtü'l-Envâr

Nûr suresinin otuz beşinci ayetinin tefsiri ile ilgili tasavvufî bir eserdir. *Kâşifü'l-Envâr ve Musaffâtu'l-Esrâr, Esrârü'l-Envâri'l-Îlâhiyye bi'l-Âyâtî'l-Metlûvve*”¹⁵⁵ adları ile de bilinmektedir.

29- el-Munkızu mine'd-Dalâl

Gazâlî, “kendi düşünce hayatının seyrini özetlediği bir otobiyografisidir.”¹⁵⁶

30- Mizânü'l-Amel

¹⁵¹ Zerrinkub, *Medreseden Kaçış*, 214.

¹⁵² Çağrııcı, “Gazzâlî”, *D.İ.A.*, 13/522; Zerrinkub, *Medreseden Kaçış*, 214.

¹⁵³ Ayasofya Ktp. No.4810/3, Topkapı Sarayı Ktp. No.A.1419/6, Köprülü Ktp. No.860/1'de yazma nüshaları vardır. bk. Karabulut, “Gazâlî”, 236.

¹⁵⁴ Çağrııcı, *Gazzâlî*, 36; Ayasofya Ktp. No.1458-2874, Laleli Ktp. No.3645/24'de yazma nüshaları vardır. bk. Karabulut, “Gazâlî”, 245.

¹⁵⁵ Süleymaniye Ktp. No.734, Köprülü Ktp. No.860-1603, Selim Ağa Ktp. No.108'de yazma nüshaları vardır. bk. Karabulut, “Gazâlî”, 245-246.

¹⁵⁶ Çağrııcı, *Gazzâlî*, 37; İlk defa Osmanlı döneminde H.1130'da Mahmud b. Şeyh Veliyyüddin tarafından tercüme edilen eserin yazma nüshası Köprülü Ktp. No.143'te kayıtlıdır. bk. Karabulut, “Gazâlî”, 240.

Gazâlî bu eserinde, ahiret saadetine mahiyeti ve ona ulaşmanın şartları, ahlâkî ve manevî arınma yolları üzerinde durmaktadır.¹⁵⁷ Tahrif olarak *Mîzânu'l-Emel* ismiyle de bilinmektedir.¹⁵⁸

31- el-Maârifü'l-Akliyye ve Lübbü'l-Hikmeti'l-Îlâhiyye

Gazâlî, Düşünme, konuşma ve söz kavramını ele aldığı eseridir. *el-Maârifü'l-Akliyye ve'l-Esrârü'l-Îlâhiyye*, *el-Maârifü'l-Akliyye ve'l-Hikemü'l-Îlâhiyye* isimleriyle de bilinmektedir.¹⁵⁹

32- İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn

“Dînî, ahlâkî, tasavvufî ve felsefî muhtevasıyla Gazâlî'nin en geniş ve en çok ilgi gören eseridir. Gerek ismi gerekse ön sözündeki açıklamalar, Gazâlî'nin bu eseri, ulema tarafından yozlaştırıldığını düşündüğü İslâmî ilimler alanında bir ıslah projesi ortaya koymak ve İslâm ümmetinde bir zihniyet dönüşümünü gerçekleştirmek amacıyla kaleme aldığını göstermektedir.”¹⁶⁰

33- Bidâyetü'l-Hidâye ve Tehzîbü'n-Nüfûs bi'l-Âdâbi's-Şer'iyye

Okuyucuyu doğru yola ulaştırmayı hedefleyen eser, takva hakkında bilgiler vermektedir.¹⁶¹ *Âdâbü's-Suhbe ve'l-Muâşere*, *el-Mürşîd* adları ile de bilinmektedir.¹⁶²

34-Cevâhirü'l-Kur'an ve Düreruhû

“Kur'ân-ı Kerîm'in sûre ve âyetlerinin derin anlamları anlatılır. İlim ve amelle ilgili âyetlerden örneklere yer verilir.”¹⁶³

¹⁵⁷ Çağrı, *Gazzâlî*, 37.

¹⁵⁸ Topkapı Ktp. No.A.1419/4, Ktp. No.2877'de yazma nüshaları vardır. bk. Karabulut, “Gazzâlî”, 239.

¹⁵⁹ Çağrı, “Gazzâlî”, *D.İ.A.*, 13/523.

¹⁶⁰ Çağrı, *Gazzâlî*, 37-38; Ayasofya Ktp. No.1629-1634, Köprülü Ktp. No.697-700, Fatih Ktp. No.2543/52'de yazma nüshaları vardır. bk. Karabulut, “Gazzâlî”, 236-237.

¹⁶¹ Çağrı, *Gazzâlî*, 38.

¹⁶² Topkapı Sarayı Ktp. No.A.1622-1623, Ayasofya Ktp. No.1677-1678'de yazma nüshaları vardır. bk. Karabulut, “Gazzâlî”, 243-244.

¹⁶³ Çağrı, *Gazzâlî*, 38; Topkapı Sarayı Ktp. No.A.1410-K.595, Ayasofya Ktp. No.388'de yazma nüshaları vardır. bk. Karabulut, “Gazzâlî”, 231.

35- el-Erbaîn fî Usûlî'd-Dîn

Zebîdî'ye göre Gazâlî *el-Erbaîn*'i *Cevâhir*'in devamı mahiyette son bölümü olarak yazmıştır.¹⁶⁴ *Kitâbu'l-Erbaîn, Usûlû'l-Erbaîn* adları ile de bilinmektedir.¹⁶⁵

36- Kimyâ-yı Saâdet

Aslı Farsçadır. “Eserin planı *İhyâ*'nın aynısı¹⁶⁶ olup, *İhyâ*'nın bir özeti gibidir.”¹⁶⁷

37- Eyyühe'l-Veled

Gazâlî, “bir öğrencisinin kendisine hangi ilmin âhiret için faydalı olacağına ilişkin sorusunu cevaplamak üzere, *Ey Oğul* diyerek açıklama yaptığı bu risâleyi yazmıştır.¹⁶⁸ *Nasîhatü't-Tilmîz, er-Risâletü'l-Velediyye*”¹⁶⁹ adları ile de bilinmektedir.

38- Nasîhatü'l-Mülûk

“Büyük Selçuklu hükümdarı Melikşah'ın oğlu Muhammed Tapar'a¹⁷⁰ ithafen yazılmış, siyasetnâme türünde bir ahlâk ve siyaset kitabıdır.¹⁷¹ *Siyerü'l-Mülûk, Sîretü'l-Mülûk, Tuhfetü'l-Mülûk, Nasâihu'l-Mülûk*”¹⁷² gibi isimlerle de anılmaktadır.

39- el-İmlâ 'alâ Müşkilâtî'l-İhyâ (el-İmlâ 'alâ İşkâlâtî'l-İhyâ)

Gazâlî, “bazı kimselerin *İhyâ Ulûmi'd-Dîn*'i kötüleyerek insanların onu okumasını önlemeye çalışmaları üzerine yazılmış bir eserdir.¹⁷³ Eser, *el-İmlâ an İşkâlâtî'l*

¹⁶⁴ Çağrı, *Gazzâlî*, 38.

¹⁶⁵ Ayasofya Ktp. No.2173-2174-2175, Köprülü Ktp. No.791-792, Kayseri Raşit Efendi Ktp. No.1135'de yazma nüshaları vardır. bk. Karabulut, “Gazâlî”, 233-234.

¹⁶⁶ Zebîdî, “aslı Farsça olan bu eserin “*İhyâ Ulûmi'd-Dîn*”in bu dile çevirisi veya adaptasyonu olduğunu bildirmektedir.” bk. Bedevî, *Müellefâtü'l-Gazzâlî*, 172.

¹⁶⁷ Çağrı, *Gazzâlî*, 38; Ayasofya Ktp. No.2023/5, Fatih Ktp. No.2799-2800, Köprülü Ktp. No.769'da kayıtlı yazma nüshaları vardır. bk. Karabulut, “Gazâlî”, 238.

¹⁶⁸ Çağrı, *Gazzâlî*, 38; Zerrinkub, *Medreseden Kaçış*, 308; Çağrı, “Gazzâlî”, *D.İ.A.*, 13/523.

¹⁶⁹ Laleli Ktp. No.1373, *Süleymaniye* Ktp. No.1054'de yazma nüshaları vardır. bk. Karabulut, “Gazâlî”, 238.

¹⁷⁰ “Hangi sultana yazdığı ile ilgili olarak bazı kaynaklardaki veriler, Sencer'in bu kitabı yazmasını Gazâlî'den istediğini gösteriyor.” bk. Zerrinkub, *Medreseden Kaçış*, 257.

¹⁷¹ Çağrı, *Gazzâlî*, 38.

¹⁷² Ayasofya Ktp. No.2911, Tpkapı Sarayı Ktp. No.A.1513-1514'de yazma nüshaları vardır. bk. Karabulut, “Gazâlî”, 240.

¹⁷³ Çağrı, *Gazzâlî*, 38-39.

(Muşkil)-İhyâ olarak¹⁷⁴ ve el-İntisâr limâ fi'l-İhyâ mine'l-Esrâr, el-Cevâbu'l-Müskitei'l-Mübhte"¹⁷⁵ adlarıyla da bilinmektedir.

40- Minhâcü'l- 'Âbidîn

Eser, kişiyi cennete götüren yol üzerindeki engelleri ve bu engelleri aşmanın çarelerinden bahseder.¹⁷⁶

41- Hakikatü'l-Kavleyn

İmam Şafî'nin "Kavl-i Kadîm'i ile Kavl-i Cedîd'i arasındaki farkları açıklayan bir eser olup Beyânu'l-Kavleyn, Ferâidü'l-Fevâid ve Teâruzu'l-Kavleyn li Müctehidin Vâhid" olarak da bilinmektedir.¹⁷⁷

42- Hısnü'l-(Tahsînü'l) Me'haz fi'l-Hilâf

Eser ihtilaf konularına dairdir.¹⁷⁸ Tahsînü'l-Meâhiz¹⁷⁹ olarak ta bilinmektedir.

43- Ğayetü'l-Vusûl fi ('İlmi) Usûl

Bu eserin Gazâlî'nin olup olmadığı konusunda ihtilaf edilmiştir.¹⁸⁰

44- er- Risâletü'l-Kudsiyye bi Edilletihe'l-Burhâniyye

"Kavâidü'l-Akâid,¹⁸¹ Risâletü'l-Kudsiyye el-Mesmâtü bi Kavâidi'l-Akâid, er-Risâletü'l-Kudsiyye fî Kavâidü'l-Akâid"¹⁸² isimleriyle bilinmektedir.

45- 'Akâidetü Ehli's-Sünne

¹⁷⁴ Zerrinkub, Medreseden Kaçış, 309.

¹⁷⁵ Karabulut, "Gazâlî", 237.

¹⁷⁶ Çağrıcı, Gazzâlî, 39; Laleli Ktp. No.1505, Ayasofya Ktp. No.2625-2626'da yazma nüshaları vardır bk. Karabulut, "Gazâlî", 246.

¹⁷⁷ İstanbul Yeni Cami ktp. No.865'de yazma nüshası vardır. bk. Karabulut, "Gazâlî", 232.

¹⁷⁸ Zerrinkub, Medreseden Kaçış, 307.

¹⁷⁹ Topkapı Sarayı ktp. No.1099'da yazma nüshası vardır. bk. Karabulut, "Gazâlî", 233.

¹⁸⁰ Ayasofya ktp. No.2244/4'de yazma nüshası vardır. bk. Karabulut, "Gazâlî", 233.

¹⁸¹ Topkapı Sarayı ktp. No.A.385, Ayasofya ktp. No.2272'yazma nüshaları vardır. bk. Karabulut, "Gazâlî", 234.

¹⁸² Bouyges, Essai, 35-107-108.

“Kavâidü İlmi’l-Kelâm, Dakâyıku’l-Hakâyık, el-Akîde ve Akîdetü’l-Gazâlî”¹⁸³

isimleriyle bilinmektedir.

46- el- Maksâdü’l-Esnâ (Aksâ), Şerhu Esmâ’i’l-Hüsnâ

“Allah’ın doksan dokuz isminin *Esmâ-yi Hüsnâ*’nın ihtiva ettiği manaları açıklayan bir eserdir.¹⁸⁴ *el-Maksâdu’l-Esnâ fî Şerhi Meânî Esmâ’i-llâhi’l-Hüsnâ, el-Maksâdu’l-Esnâ fî Şerhi Esmâ’i-llâhi’l-Hüsnâ*”¹⁸⁵ olarak da bilinmektedir.

47- Risâle fî İlmi Ma’rifetillahi (Teâlâ)

“*Risâle fî Ma’rifeti’n-Nefs*”¹⁸⁶ adıyla da bilinmektedir.

48- er-Risâletü’l-Va’ziyye

Eser, “mükellefin inanması gerekli olan esaslar hakkında Gazâlî’den öğüt isteyen bir kişiye hitaben yazılmış küçük bir risâledir.¹⁸⁷ *Mevâizü’l-Gazâlî, Risâletü’l-Mevâiz ve Risâletü’l-Va’z ve’l-İ’tikâd*”¹⁸⁸ adları ile de bilinmektedir.

49- Medâricü’l-İstidrâc

*Risâletü’l-İstidrâc ve el-İstidrâc*¹⁸⁹ adları ile de bilinmektedir.

50- Minhâcü’l-Müteallim

“*Zadü’l-Müteallim* adı ile de anılan eserin; eğitim ve öğretim ile ilgili olarak İhyâ’da da bir bölümü mevcuttur. Bu eserin Gazâlî’nin olup olmadığı konusunda ihtilaf edilmiştir.”¹⁹⁰

¹⁸³ Ayasofya ktp. No.2052, Hüsrev Paşa ktp. No.757’de yazma nüshaları vardır. bk. Karabulut, “Gazâlî”, 235.

¹⁸⁴ Zerrinkub, *Medreseden Kaçış*, 309.

¹⁸⁵ Esad Efendi ktp. No.1498, Köprülü ktp. No.732, Topkapı Sarayı ktp. No.R.1492’de yazma nüshaları vardır. bk. Karabulut, “Gazâlî”, 235.

¹⁸⁶ Kayseri Raşid Efendi ktp. No.525/3’de yazma nüshası vardır. bk. Karabulut, “Gazâlî”, 236.

¹⁸⁷ Çağrı, “Gazzâlî”, *D.İ.A.*, 13/520.

¹⁸⁸ Antalya Tekelioğlu ktp. No.900/7, Carullah Efendi ktp. No.1544’de yazma nüshaları vardır. bk. Karabulut, “Gazâlî”, 238.

¹⁸⁹ Kayseri Raşid Efendi ktp. No.659/16’da yazma nüshası vardır. bk. Karabulut, “Gazâlî”, 239.

¹⁹⁰ Antalya Elmalı ktp. No.2788/1-2789/3, Antalya Tekelioğlu ktp. No.410/3-877/11-899/1-905/7, Kayseri Raşid Efendi ktp. No.1162/3’de yazma nüshaları vardır. bk. Karabulut, “Gazâlî”, 239.

51- Medhalü's-Sülûk ilâ Menâzili'l-Mülûk

Bu eserin Gazâlî'nin olup olmadığı konusunda ihtilaf edilmiştir.¹⁹¹

52- Meâricü'l-Kuds fî Medârici Mârifeti'n-Nefs

Bu eserin Gazâlî'nin olup olmadığı konusunda ihtilaf vardır.¹⁹²

53- Risâle fî Hudûdi'l-Felsefî

Felsefe ıstılahlarını açıklayan bir risâledir.¹⁹³

54- Risâletü't-Tayr

“Kuşların yolculuğuna dair şâirâne imalarla bezenmiş bir hikâyedir.”¹⁹⁴ *Risâletü'l-Ankâ*¹⁹⁵ adıyla da bilinmektedir.

55- ed-Dürrü'l-Manzûm fî's-Sırrı'l-Mektûm

“*Hâtimü'l-Gazâlî, Hâtimü'ş-Şeyh fî İlmi'l-Hurûf ve ed-Dürrü'n-Nazîm*”¹⁹⁶ adları ile de bilinmektedir.

56- Şerhü Cünneti'l-Esmâ

Hz. Ali'ye nispet edilen bir kısım duaların açıklanması ile ilgilidir.¹⁹⁷

57- Fâtihâtü'l-Ulûm

Eser, *Fethiyyâtü'l-Ulûm*¹⁹⁸ adıyla da anılmaktadır.

58- Mi'râcü's-Sâlikîn

¹⁹¹ Topkapı Sarayı ktp. No.A.1419/3'de yazma nüshası vardır. bk. Karabulut, “Gazâlî”, 240.

¹⁹² Köprülü ktp. No.726-853, Veliyyüddin Efendi ktp. No.1814/10'da yazma nüshaları vardır. bk. Karabulut, “Gazâlî”, 242.

¹⁹³ Kılıç Ali Paşa ktp. No.1326'da yazma nüshası vardır. bk. Karabulut, “Gazâlî”, 242.

¹⁹⁴ Zerrinkub, *Medreseden Kaçış*, 220.

¹⁹⁵ Aşir Efendi ktp. No.451, Köğrülü ktp. No.1601/4'de yazma nüshaları vardır. bk. Karabulut, “Gazâlî”, 242.

¹⁹⁶ İstanbul Hamidiye ktp. No.841'de yazma nüshası vardır. bk. Karabulut, “Gazâlî”, 243.

¹⁹⁷ Velüyyüddin Efendi ktp. No.2289, Köprülü ktp. No.350/1, Selimiye ktp. No.606'da yazma nüshaları vardır. bk. Karabulut, “Gazâlî”, 243.

¹⁹⁸ Esad Efendi ktp. No.3744, Köprülü ktp. No.754, Fatih ktp. No.2860'da yazma nüshaları vardır. bk. Karabulut, “Gazâlî”, 244.

Eser, *Mi'râcû's-Sülûk* ve *Maâricû's-Sâlikîn*¹⁹⁹ adları ile de bilinmektedir.



¹⁹⁹ Topkapı Sarayı ktp. No.1419/5, Şehit Ali Paşa ktp. No.1510, Kılıç Ali Paşa ktp. No.1026'da yazma nüshaları vardır. bk. Karabulut, "Gazâlî", 245.

İKİNCİ BÖLÜM

GAZÂLÎ ÖNCESİ DÖNEMDE AKIL

Bu bölümde Gazâlî öncesi döneme ait Kelam, felsefe, tasavvuf düşüncesinde akıl kavramı ele alınacaktır.

1. Kelam Düşüncesinde Akıl

Ehl-i Sünnet âlimlerine göre birleşilen bir akıl tarifi yoktur. “Aklın cisim, cevher, araz cinsinden bir şey olmadığını söyleyen Haris el-Muhâsibî, (ö.243/857) aklın insana Allah tarafından faydalıyı zararlı olandan ayırt etmesi için doğuştan verilen bir tabiat olduğunu ve varlığının sadece fiilleri vasıtasıyla bilinebileceğini belirtir.”²⁰⁰

Sünnî kelimcilerden bazıları aklın ruhî bir öz olduğunu ve öz anlamına gelen “Lübb” kelimesi ile ifade edildiği görüşündedirler. “Ahmed b. Hanbel, (ö.241/855) Muhasibî gibi akli insanda doğuştan mevcut olan bir tabiat olarak görür.”²⁰¹ İbn Hazm, (ö.456/1064) akli cevher değil, aksine ruhun bir kuvvetinden ve fiilinden ibaret olan bir araz kabul eder. Kuvvetli ve zayıf akıldan bahsedildiği halde bu özellikler cevher için söz konusu değildir. Ayrıca aklın zıddı ahmaklıktır ama cevherin zıddı yoktur.²⁰² İbn Teymiyye (ö.728/1328)’ye göre de akıl cevher değil arazdır. Ona göre akıl insanın doğru ve faydalı olanı bilip davranışlarına bu doğrultuda yön vermesini sağlayan tabiattır. Ebû Mansur el-Mâturîdî, (ö.333/944) akli aynı nitelikte olanları bir araya toplayan ve aynı nitelikte olanları ayıran şey olarak vasıflandırır. Mâturîdiler akli bilginin dışında olan fakat bilgiyi meydana getiren ve maddi olmayan bir cevher olarak görürler. Ebû Hasan

²⁰⁰ Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *Şerefü'l-Akl ve mahiyyetuhu*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986), 17.

²⁰¹ Takiyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, nşr. Abdurrahman b. Muhammed, (Riyad: 1381/1961), 9/288.

²⁰² Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b Saîd b. Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, (Beyrut: 1986), 5/71-75

el-Eşârî, (ö.324/935) akılla ilim arasında umum-husus farkından başka bir ayrılık bulunmadığını, ilim akıldan daha umumi olup akıl, zaruri bilgilerin bir kısmını bilmek şeklinde tarif etmiştir.”²⁰³

Şia kelimcileri aklın cevher veya araz oluşu bakımından ikiye ayırırlar. “Genel olarak akıl hak ile batılı, güzel ile çirkini birbirinden ayırt eden ve bilginin esasını teşkil eden ilâhî bir güçtür. Akıl Allah’ın yarattığı rûhî bir cevher olup ilim, kudret, irâde ve nurdan oluşmuştur. Diğer bir kısmına göre ise akıl Allah’ın insan kalbinde yarattığı araz cinsinden bir güçtür. Aklın en belirgin fonksiyonu nazariyatı idrak etmesidir. Önce kendi varlığını idrak eden akıl beş duyu vasıtasıyla nesneleri, iç duyularla da manaları kavrar.”²⁰⁴

Aklın taksimi konusunda Gazâlî ile Mu’tezile, Şia ve Ehl-i Sünnet aynı görüştedir ve akli gâriżî akıl ve müktesep akıl diye ikiye ayırmışlardır. “Gâriżî akıl; her insanda doğuştan var olan ve insanın diğer canlılardan ayrılmasını sağlayan asıl akıldır, bu aynı zamanda deney ve düşünme yoluyla elde edilen bilgilerin de esasını teşkil eder. Bu tür aklın basit bir zekâdan peygamberlerin akıllarına kadar varan birçok derecesi vardır. Buna mevhûb, matbu’, kuvve-i kudsiyye de denir.”²⁰⁵ Müktesep akıl ise; gâriżî aklın kullanılmasıyla kazanılan akıldır. Sezgi, mesmû, deney, düşünme ve öğrenme yoluyla oluşan bu tür akla müstefâd ya da tecrubî akıl adı da verilir.”²⁰⁶

Kelamcılarının bazıları ise aklın idrak ettiği hususlar açısından nazârî akıl ve amelî akıl olmak üzere ikiye ayırmışlardır. “Nazârî akli; davranışla ilgisi bulunmayan bilgileri idrak eden akıl, idrak kuvveti olarak; amelî akli ise bir şeyin yapılıp yapılmamasının

²⁰³ Yusuf Şevki Yavuz, “Akıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 1989), 2/243.

²⁰⁴ a.g.e., 2/243.

²⁰⁵ Ebü’l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *Edebü’l-d-dünyâ ve’l-d-dîn*, (Beyrut: Dâru’l-Kitâbu’l-Arabî, 1987), 6.; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşârâtü’l-merâm min İbârâti’l-imâm*, nşr. Yûsuf Abdürrezzak, (Kahire:1368/ 1949), 75.

²⁰⁶ Beyâzîzâde, *İşârâtü’l-merâm*, 75.

gerektiğini idrak eden akıl, insanı davranışta bulunmaya iten güç olarak”²⁰⁷ tarif etmişlerdir.

2. Felsefî Düşüncede Akıl

Akıl, “Yunanca ‘nous’, Latince ‘ratio’ ve ‘intellectus’ demektir. Anaxagoras’ta âlemi idare eden akıl, Sokrat, Eflatun ve Aristo’da noksan ve aldatıcı bilgiye karşı tutarlı ve doğru düşüncenin fonksiyonudur.”²⁰⁸

Akıl, “saymak, hesaplamak ile ilişkili bir melekedir. Latince’de ‘sayıyorum, hesap yapıyorum’ anlamına gelen ‘reor’ fiilinden türemiştir. Hobbes’e göre akıl düşünme yeteneği, yani düşüncelerimize müşir koymak ve işaret etmek için mutabık kaldığımız adlandırmaların hesaplanmasıdır. Hobbes, muhakeme etmenin, hesap yapmakla aynı olduğunu savunur.”²⁰⁹

Felsefe’de akıl, gerçek, düzenleyen, yöneten, karar veren, planlayan, uygulayan demektir. Akıl beynin mucizelerindendir. Beyin gerçeğe ulaşmak için herşeyi değerlendirir ve deneyimler edinir. Beynin tek amacı gerçeği bulmaktır.²¹⁰ Beyin aklın, akıl zekânın, zekâ sözün, söz düşüncenin, düşünce duygunun, duygu davranışın kapısıdır.²¹¹

Plotinous’un kozmolojik sisteminde akıl, “bir olan Tanrı’dan feyz ve sudûr yoluyla çıkan ilk varlıktır. Mutlak şuur ve zekâ demek olan bu ilk akıl her ne kadar bir olsa da zatı itibariyle çokluk karakterine sahiptir. İlk akıldan ikinci akıl, nefis ve felek çıkar. Güneş ışınlarının güneşten çıkıp evrene yayılması nasıl normal bir olay ise her türlü

²⁰⁷ Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfü’l-akl ve’l-İlm ve’l-âlem*, (Kahire:1369/1950), 1/440.

²⁰⁸ Bolay, “Akıl”, *D.İ.A.*, 2/239.

²⁰⁹ Altunörs, “Aklın Batı Felsefesindeki Serüvenine Dair Bir Panorama”.

²¹⁰ İsmail Hakkı Aydın, ... *ve Tanrı Beyni Yarattı*, (İstanbul: Girdap Kitap, 2022), 76-78.

²¹¹ İsmail Hakkı Aydın, *Beyin Siziniz Kuantik Çağ*, (İstanbul: Girdap Kitap, 2021), 208.

iyilik ve güzellikleri sembolize eden mutlak bir den aklın çıkması ve bu sistemle kozmik varlığın teşekkülü de öyle normal ve tabii bir olaydır.”²¹²

Aristoteles’in âlem tasavvuruna göre, “ay-üstü ve ay-altı âlem içindeki hiyerarşik öğeleri kapsamaktadır. Ay- st  âlemin zirvesinde, maddi olmayan bir cevher olan ve fizik dışı bir hareketle en dış fele e hareket veren ilk hareket ettirici yer almaktadır. Bu ilk hareket ettirici bizatihi akıldır ve onun tek eylemi akletmektir, âleme kendi kendisini akletmek suretiyle hareket vermektedir. Bu ilk akletme hareketinden hareket bulan varlık  lemindeki hiyerarşik düzende basit cevherden bile i e doğru sıralanan varlıklar, ilk hareket ettiriciden sonra en dış, ilk felek, ondan sonra da göksel cisimlerin felekleri onların hareket ettiricileri olan akıllar gelmektedir.”²¹³

Aristo, “aklın küllî kapasitesi ile  zelle mi  duyulardan ayrıldığını, hissî meleke bedene ba lı olduğu halde bunun bedenden de ayrı olduğunu bu bakımdan aklın maddi olmayan ve bedenden bağımsız bir varlığa sahip bulunduğunu ileri sürer, ona göre akıl ruhun kendisiyle düşünüp anladığı bir melekedir, aklın fonksiyonu da bizim hüküm dediğimiz önermeyi teşkil etmektedir.”²¹⁴

Aristo, aklı pasif ve aktif olmak üzere iki kısıma ayırmaktadır. Aktif akıl hareket vermeden pasif akıl bir şey yapamaz. Pasif akıl, Gazâlî’nin ilmi kabul etmeye hazır potansiyel güç olan garîzi akıl’da dediği gibi henüz üzerine hiçbir şey yazılmamış boş bir levha gibidir. Bu akıl bir g   ve istidattır. Varlığın bütün mahiyet ve suretlerini maddeden ayırma gücüne sahiptir. Ancak onda şekiller henüz maddeden soyutlanmış değildir. Soyutlanma ba ladı ı an kuvveden fiil haline geçer. Ona bu aktiviteyi veren aktif akıldır. Aktif akıl ise Gazâlî’nin kendisinden faydalanılan ve ilimlerden elde edilen  ey²¹⁵ dediği mükteseb akıla benzer olarak kavranabilirlerin fiil halinde kendisinde bulunduğu akıldır.

²¹² Bolay, “Akıl”, *D. .A.*, 2/239.

²¹³  zturan, H me ra, *Akıl ve Ahlak Aristoteleste ve Fârâbî’de Ahlakın Kaynağı*, ( stanbul: Klasik Yay., 2013), 34.

²¹⁴ Süleyman Hayri Bolay, *Aristo ve Gazali Metafizikleri*, (Ankara: Nobel Akademik Yay., 2018), 94.

²¹⁵ Gazâlî, *Miz n l-Amel*, 85.

İnsan aklının psikolojik fonksiyonlarını belirler. İnsanın doğuştan sahip olduğu pasif akla etki ederek bilginin meydana gelmesini sağlar. Aktif akıl olmadan biz hiçbir şeyi bilemeyiz.²¹⁶ Pasif akıl bedene bağlı ve fanidir. Aktif akıl ise bedenden önce vardır ve beden öldükten sonra da varlığını sürdürür.

İskender Afrodisî ise Aristodan farklı olarak akı, Heyûlânî akıl, meleke halindeki akıl ve faal akıl olmak üzere üçe ayırır. Aristo'daki aktif akıl gibi Afrodisî'ye göre de faal akıl ölümsüzdür.

Afrodisî'ye göre “potansiyel bir güç olan heyûlânî akıl ki Gazâlî'ye göre bu akıl herkeste eşit olarak mevcuttur ve kötülüğe meyillidir.”²¹⁷ Maddenin çeşitli formları kabul edişi gibi dış dünyadan gelen izlenimleri algılayarak kavram haline dönüştürebilir. Aktivite başladığı anda kavramla birleşip özdeşleşir. Salt bir form olmakla beraber bu akıl bedene bağımlı ve onun gibi ölümlüdür. Heyûlânî aklın fiil alanına çıkmış haline “meleke halindeki akıl” adını vermekte ve ikisi arasındaki farkı, sanat öğrenme yeteneğine sahip olan birisi ile sanatkar arasındaki farka benzetir. Heyûlânî akı aydınlatarak onun fiil alanına geçmesini ve bilginin meydana gelmesini sağlayan faal akıldır.”²¹⁸ Gazâlî'ye göre kişide küllün cüzden büyük olduğunu anlayacak kadar bir akıl var ise buna akl-ı mümkün, akl-ı bilmeleke veya akl-ı bilfiil denir. Akl-ı bilfiil dilediği zaman akledebilir buna akl-ı bilkuvve denir. Akıl bilfiil akleder, bilfiil aklettiğini de aklederse buna da akl-ı müstefad ya da akl-ı kudsî denir.²¹⁹

Kindî (ö.252/866) ise akı; faal akıl, güç halindeki akıl, müstefâd akıl ve zâhir akıl olmak üzere dört guruba ayırır.

Kindî'ye göre “Bütün akledilirlerin ve beşerî akılların ilkesi sayılan ve daima aktif olan bir akıl vardır. Madde ile ilişkisi bulunmayan bu aklın görevi, insanda doğuştan var

²¹⁶ Bolay, “Akıl”, *D.İ.A.*, 2/239.

²¹⁷ Gazâlî, *Meâricü'l-Kuds*, 51.

²¹⁸ Bolay, “Akıl”, *D.İ.A.*, 2/240.

²¹⁹ Gazâlî, *Meâricü'l-Kuds*, 52.

olan akla etki ederek onu aktif hale getirmektedir. Bu faal akıldır. İkinci mertebede güç halindeki akıl gelir. İnsan nefsinde pasif bir melekedden ibaret olan bu akıl aktif aklın etkisi olmadan bilgi üretemez. Üçüncü mertebedeki akla fiil halindeki akıl veya müstefâd akıl adını vermekte ve bunu aktif aklın güç halindeki akla etki etmesi sonucu, varlığa ait form veya kavramların bağımsız birer bilgi haline gelmesi olarak nitelemektedir. Bu mertebede akıl ile kavram özdeşleşmektedir. İsteddiği her an bilgi üretebilen bu aklın en belirgin özelliği, varlığın türlerini idrak etmesidir. Gazâlî, bu müstafâd akla aklın son meyvesi, kişinin işlerin sonucunu anlayıp sonu tehlikeli olan şeylerden uzak duran akıl olarak tarif eder.²²⁰Dördüncü olarak beyânî veya zâhir akıl ise müstefâd aklın aktif halidir. Akılda bilgi oluştuktan sonra düşünsün veya düşünmesin yine o aktif sayılır. Ama düşünce ürettiği sürece bu akıl beyânî veya zâhir akıl adını alır.”²²¹

Fârâbî (ö.339/950)’ye göre “ilk varlık olan Tanrı, diğer bütün varlıkların sebebi olması nedeniyle ilk sebeptir. İlk sebebin kendisini akletmesi neticesinde, maddî olmayan bir cevher olan ilk varlık, yani ilk akıl ortaya çıkmakta onun da ilk sebebi ve kendisini akletmesi neticesinde ise bir sonraki mertebedeki akıl ve en yüksek gök meydana gelmektedir. Her akıldan bir sonraki akıl ve gök meydana gelmesi suretiyle on akıl oluşana kadar bu akletme silsilesi devam ederek ikincil sebepleri, dolayısıyla ikincil akılları ve gök cisimlerini oluşturmaktadır.”²²²

Fârâbî’ye göre “akıllar âleminde yukarıdan aşağı birinci akıl, ikinci akıl, üçüncü akıl şeklinde belli bir hiyerarşi içinde bizim dünyamıza kadar inen bir kademelenme vardır. Akıllar hiyerarşisinin en sonunda yer alan ve bizim dünyamıza en yakın olan varlığa Fârâbî faal akıl demektedir. Akıllar âlemi diye isimlendirilen bu âlemde

²²⁰ Gazâlî, *İhyâ*, 1/85.

²²¹ Bolay, “Akıl”, *D.İ.A.*, 2/240.

²²² Özturan, *Akıl ve Ahlak*, 35.

çatışmalar ve düzensizlikler yoktur. Bu âlem düzenin ve istikrarın hâkim olduğu bir âlemdir.”²²³

Fârâbî, “güç halindeki aklın aktif hale geçmesine fiil halindeki akıl adını vermekte ve bu safhada kavramla aklın özdeşleştiğini, mum üzerine basılan damganın bütün özelliklerinin muma geçmesi ve mumun da artık bir damgaya dönüşmesi örneğiyle açıklamaktadır. Varlığa ait formların maddeden soyutlanarak akılla özdeşleşip tam bağımsız hale gelişi müstefâd akıl adını alır. Beşerî akıllar arasındaki ilişkide hiyerarşik bir düzenin mevcut olduğunu söyler; yani bir önceki akıl bir sonraki aklın maddesi, o da onun formu durumundadır. Yani İnsan akli somuttan soyuta yükseldiği gibi soyuttan da somuta inerek hem ulvî hem de süflî varlıkların bilgisini edinebilmektedir. Fârâbî, insan akli ile faal akıl arasındaki ilişkiyi de güneşle göz arasındaki ilişkiye benzetir. Buna göre güneş, ışığını gönderip çevreyi aydınlatmadıkça göz varlığa ait renk ve şekilleri algılayamadığı gibi, faal akıl da feyzini göndermedikçe insanda hiçbir bilgi meydana gelmez.”²²⁴

İbn-i Sînâ (ö.428/1037)’ya göre akıllar arasında bir hiyerarşi vardır. Bir önceki akıl bir sonrakinin maddesi, o da onun formu durumunda olduğunu ifade ederek Fârâbî gibi Neo-Platonizm’in varlık anlayışının temelini oluşturan sudûr nazariyesini kabul eder.

Gazâlî’nin *Mişkâtü’l-Envâr* adlı eserinde akli nur olarak nitelendirip nurlar arasında hiyerarşik bir düzen kurması sudur nazariyesini tasvip ettiği iddialarına sebep olmuştur. Ancak Gazâlî, aklın feyezana etmesinde feyezana kavramını taşıma anlamında değil, nurun güneşten çıkışı veya suretin aynaya yansımaları şeklinde ele aldığından sudûr nazariyesini savunanlardan ayrılmaktadır.

İbn-i Sînâ akli dört kısma ayırır. “O’na göre heyûlânî akıl, bilgi edinmek için nefsin sahip olduğu bir güç ve yetenekten ibarettir. Meleke halindeki akıl, bu gücün daha

²²³ Fahrettin Olguner, *Fârâbî*, (Ankara: Ankara Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 1987), 47.

²²⁴ Bolay, “Akıl”, *D.İ.A.*, 2/240-241.

gelişmiş ve olgunlaşmış halidir. Bu mertebedeki akıl aksiyomların bilgisine sahiptir. Fiil halindeki akıl, süje-obje ilişkisi sonucu bilgilerin zihinde tam belirmeye ve şekillenmeye başlamasıdır. Müstefâd akıl, varlığa ait formların maddeden soyutlanarak bilgi şeklinde tam teşekkül etmiş halidir.”²²⁵

İbn-i Sînâ bilginin meydana gelişi ile ilgili şu açıklamalarda bulunur: “İnsan akılı hayalde bulunan tikellere yönelerek onları faal aklın etkisini kabul edecek bir kıvama getirir. Faal akıl etki eder etmez derhal bunlar soyut birer kavram ve bilgi haline dönüşürler. Böylece İbn-i Sînâ’ya göre düşünmek beşerî akıl, faal aklın etkisine hazırlamaktan başka bir şey değildir. Öğrenimin amacı ise insan aklının faal akılla bağlantısını daha da geliştirmekten ibarettir. Ancak bazı kimselerde bu yetenek çok daha güçlü olduğu için onlar öğrenim görmeden de faal akılla ilişki kurma ve varlığın hakikatini doğrudan elde etme imkânına sahiptirler. Böyle bir yeteneğe sahip olan heyûlânî akla kudsî akıl adı verilir. İbn-i Sînâ peygamberlerin mazhar olduğu vahiy bilgisini bu bağlamda ele almaktadır.”²²⁶

İbn-i Sînâ’ya göre insan nefsi iki fonksiyona sahiptir. “Bir yönüyle o nesneler dünyasına ve duyular âlemine, diğer yönüyle de ilâhî âleme yönelme ve her iki âlemin bilgisini elde etme gücüne sahiptir. Nefis fiil halindeki akıl sayesinde varlığa ait formların ve küllîlerin bilgisini edindiği gibi, müstefâd akıl sayesinde de faal akılla bağlantı kurabilmektedir. İşte faal akılla bağlantı sonucunda elde edilen bu bilgi hakikat bilgisidir. Ariflerin bilgisi de bu türden bir bilgidir. Çünkü ârif-i mütenezzih, gönlünü meşgul eden dış dünya ile ilişkisini kesip kendisini tamamıyla kutsal âleme verince tarifi imkânsız bir haz duyar. İbn-i Sînâ’ya göre böyle bir hakikat bilgisine ulaşmanın iki şartı vardır. Birincisi sağlam irâde, ikincisi ise riyâzettir. İnsan irâde gücüyle nefisini eğiterek öyle bir

²²⁵ Bolay, “Akıl”, *D.İ.A.*, 2/241.

²²⁶ a.g.e., 2/241.

dereceye yükselir ki orada doğrudan doğruya ilâhî nurları ve ilâhî hakikatlerin bilgisini elde eder.”²²⁷

Gazâlî’de İbn Sînâ’nın ilâhî hakikatlerin bilgisinin elde edilmesi ile ilgili olarak nefis mücadelesinden bahseder. İnsanın kötü sıfatları atarak, herşeyden alakayı keserek tüm mevcudiyetiyle Allah’a yönelen kalbe Allah hâkim olur, ilim nuruyla nurlandırır, rahmetini kalbe akıtır ve kalpte nur parlar diyerek melekût sırlarının açılacağını²²⁸ ifade eder.

İbn-i Bâcce (ö.533/1139) de süje-obje ilişkisinde soyutlamanın olabilmesi için aklın dört ayrı kısmından bahsetmektedir. “O, heyûlânî akıldan başlayarak fiil halinde akla yükselen ve müstefâd akılda yetkinliğe ulaşan beşerî akıllar arasında bir fonksiyon farkının bulunduğu söyler. Ancak bilginin sadece gözlem ve deneylerden veya sadece mantikî istidlalden ibaret olmayıp bu konuda rasyonel sezginin de önemli rolü olduğunu savunur.”²²⁹

İbn-i Rüşd (ö.595/1198)’e göre akıl “insanda doğuştan potansiyel olarak var olan bir güçtür. Bu kuvve nefsanî, rûhî bir güç olarak insanda yer almaktadır. İbn-i Rüşd, Aristo’nun akıl üzerine yaptığı boş levha tezini kabul eder. Akıl denen istidat, akledilenleri kabul eden nefsin mütehayyile kuvvetinde var olan bir yetenektir.”²³⁰

İbn-i Rüşd heyûlânî akıl, müktesep akıl ve faal akıl gibi üç ayrı akıldan bahseder. “Ancak bunların hepside insan nefsinin farklı tezahürleridir. Bunlardan ilk ikisi nefsin bedenle birleşmesi sonucunda oluşur, üçüncüsü ise bedenle ilişkili olmakla beraber bağımsız bir cevherdir. Heyûlânî akıl idrak safhasında objenin zihindeki bir formu şeklinde düşünülmez, o tamamen manevi bir cevherdir, bir başka deyişle bu akıl fizyolojinin bir işlevi değildir. Eğer öyle olsaydı akıl kendi varlığını idrak edemediği gibi

²²⁷ Bolay, “Akıl”, *D.İ.A.*, 2/241.

²²⁸ Gazâlî, *İhyâ*, 3/19.

²²⁹ Bolay, “Akıl”, *D.İ.A.*, 2/241.

²³⁰ Mustafa Köylü – Ahmet Koç, *Klasik İslâm Eğitmcileri*, (İstanbul: Rağbet Yay., 2010), 342.

aynı anda birden fazla şeyi de idrak edemezdi. İbn-i Rüşd'e göre gerek heyûlânî akıl gerekse faal akıl gerçekte aynı şeydir, o da insan nefsinden ibarettir. Mükteseb akıl, Heyûlânî aklın fiil halindeki görünümünden başka bir şey değildir. Fârâbî ve İbn-i Sîna'nın müstefâd akıl dedikleri işte bu müktesep akıldır ki İbn-i Rüşd'e göre beden gibi ölümlü olan budur.”²³¹

İbn-i Rüşd, akıllı ayrıca pratik akıl ve teorik akıl olarak da ikiye ayırmaktadır. “Pratik akıl bütün insanlarda bulunan ve mümkün kavramların idrakiyle oluşan akıldır. Bu akıl insan varlığı için zorunlu ve faydalı sanatların, mesleklerin ve tecrübelerin kaynağıdır. Teorik akıl ise pratik aklın yetkinleştiği bir üst akıldır. Bilgiye dayanan, onunla gelişen ve bilgiyi üreten akıldır. İbn-i Rüşd aynı zamanda akıllı neden-sonuç ilişkisinin kurulmasını sağlayan yeti olarak da görmekte, varlıkların yapısını tam anlamıyla analiz edip anlamasa bile genel anlamda onların bir hikmet gereği yaratıldıklarını anlayacağını”²³² düşünmektedir.

İbn-i Miskeveyh (ö.421/1030)'e göre “duyusal bilgi alanı aşağı âlemken; aklî bilgi de yüksek âlemdir. Tanrıya giden yolda duyusal bir süreçten çok, aklî bir sürecin önemine inanan İbn-i Miskeveyh, bu sürecin ancak ahlaki bir arınma ve zihinsel eğitim çabasıyla olacağını düşünmektedir.”²³³

Mâverîdî (ö.450/1058), Gazâlî gibi akıllı garîzî akıl ve mükteseb akıl olmak üzere iki kısma ayırır. “Garîzî akıl: Allah tarafından insana doğuştan verilen bir tabiat olup, bu akıl onun diğer varlıklardan ayrılmasını sağlayan hakiki akıldır. Bu aynı zamanda tecrübe ve düşünme yoluyla kazanılan bilgilerinde esastır. İnsan bu akıllı sayesinde mükellef kılınmıştır. Bu akıl sayesinde insan güzel ile çirkini, doğru ile yanlış ayırt eder. Mükteseb akıl: garîzî aklın kullanılmasıyla kazanılan akıldır. Bir yandan üstün bir zekâ, isabetli bir

²³¹ Bolay, “Akıl”, *D.İ.A.*, 2/241-242.

²³² Aruç, *İbn Rüşd*, 75-76.

²³³ Müfit Selim Saruhan, “İbn Miskeveyh” *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni İçinde*, (İstanbul: İnsan Yay., 2016), 415.

öngörü, sağlıklı bir karakter ve sezgisel yetenekler, diğer yandan da uzun tecrübelerin getirdiği birikim ve içinde birçok tercihi barındıran bu akıl, kendisini hak eden erdemli bir kişi için gerçek anlamda yetkin bir akıl olur. Bu akıl sayesinde erdemler kazanılır ve bu akıl sayesinde kötülüklerden uzaklaşılır. Gazâlî burada verilen tanıma müstefâd akıl demektedir. Böylece bu çeşit aklın verdiği hükümler farklıdır; insanlar arasındaki düşünce ayrılıkları da çoğunlukla buradan kaynaklanır.”²³⁴ demiştir.

3. Tasavvuf Düşüncesinde Akıl

Bu bölümü Tasavvuf düşüncesinde akıl başlığı altında iki gruba ayırdık. Birinci grup Erken dönem sûfilerinde akıl kavramı ele alınacak ikinci grupta ise tarikat dönemi sûfilerinde akıl kavramı incelenecektir.

3.1. Erken Dönem Sûfilerinde Akıl

Erken dönem sûfileri, akıl kavramını ahlak ile ilişkilendirmişlerdir. Ahlakı güzel olan bir insan kâmil akıl sahibi olur. Sûfilerce bir kişi kar ve zarar açısından ahiretini önceliyorsa akıllı; sadece dünyayı ön plana çıkarıyorsa aklını eksik kullanmış sayılmaktadır. Böylece ilk dönem sûfileri akıl kavramında ahlakı merkeze almışlardır.

Sûfiler, insanın aklı ve hevâsı arasında sürekli bir mücadele olduğunu, nefis güçlendiğinde hevâ bedene üstün gelirse aklın etkisinin azaldığını, nefis terbiye edilince de idrak gücünü artırdığını ifade ederler. Ebû Ali es-Sakafî (ö.328/939), bu durumu “Arzuları ağır basanın aklı devreden çıkar”²³⁵ sözüyle açıklar.

Sûfilere göre aklın kâmil olmasının yolu nefis terbiyesi yaparak akıl yetkinleştirmektir. Yani nefis terbiye edilirse kalp nurlanır akıl güçlenir ve aydınlanır.

²³⁴ Köylü-Koç, *Klasik İslam Eğitimcileri*, 225-226. bk. Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib el-Basrî el-Mâverî, *Edebü'd-Dünya ve'd-Dîn*, (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, ts.), 42.

²³⁵ Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, çev. Abdurrezzak Tek, (Bursa: Bursa Akademi, 2018), 228.

Zünnûn el-Mısırî (ö.245/859), “aklın kemâle ermesini, Allah’ın emirlerini yerine getirmek ve yasaklarından uzak durmakla gerçekleşeceğini”²³⁶ söyler.

Sûfiler, akli insanı diğer canlılardan ayıran ve sorumluluğun şartı olduğunu söylerler. Hakîm et-Tirmizî (ö.320/932), “akıllı kişiyi, Rabbine karşı müttaki olan ve nefsinı muhasebe edendir.”²³⁷ İfâdesiyle tanımlamaktadır. Ebû Amr ez-Zeccâî (ö.348/959), ise akıllı insanı “Şeriatın güzel gösterdiklerini güzel; kötülediklerini kötü görendir.”²³⁸ ifâdesiyle tanımlar. Vehb b. Münebbih (ö.114/732), “ahlâken kâmil olan bir kişinin kâmil bir akla sahip olacağını” ifade eder. “Sûfilerin akli tarif ederken kullandıkları, kâmil akıl, sahih akıl ve akıllı kimse gibi tabirleri tekâmül eden bir akla işaret eder ve bu akıl sahipleri, iman eden, şeriata uyan ve ahlaklı olan kişilerdir.”²³⁹

3.1.1. Hâris el- Muhâsibî (ö.243/857)

Muhâsibî, aklın “ancak kalp ve organlardaki işlevleriyle bilinebilen ve gelişen tabîî bir kabiliyet olduğunu nistan delillerle açıklar. Kişi, bu akıl sayesinde kendisine fayda ve zarar veren şeyleri bilir.”²⁴⁰

Kur’ân’da akıl kavramı fiil olarak kullanıldığından, bir kişinin akıllı olduğu onun davranışından anlaşılır. Muhâsibî, “insanın sorumluluğunun şartı olan aklın, eyleme ilişkin pratik yönünü ele almıştır.”²⁴¹

Muhâsibî, “aklı yaratılmış bir meleke olarak görmektedir. Ona göre akıl bedendeki bir nur olup ne maddedir ne de maddidir.”²⁴² Muhâsibî, mârifet, akıl ve iman

²³⁶ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1996), 9/373.

²³⁷ Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, 128.

²³⁸ a.g.e., 278.

²³⁹ Hacı Bayram Başer, “Doğru Düşünmenin Aracı Olarak Nefis Terbiyesi” *Sabah Ülkesi*, 55, (Nisan 2018), 69.

²⁴⁰ Ebû Abdillâh Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, çev. Veysel Akdoğan, (İstanbul: İşaret Yay., 2015), 226-227.

²⁴¹ a.g.e., 227.

²⁴² Süleyman Uludağ, “Akıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 1989), 2/246.

ile ilgili olarak “Her zâhidin zühdü mârifeti kadar, mârifeti aklı kadar, aklı da imanının kuvveti kadardır.”²⁴³ diyerek akıl ile iman arasındaki ilişkiyi gösterir.

Muhâsibî, aklın iki mahiyetinden bahseder. “Birincisi, nihayetsiz bir oluş olan kevnî akıl, yani tabîî akıldır. İkincisi ise Kur’ân ve onunla alakalı ilimlerle meşgul olmak suretiyle meydana gelen Kur’ânî akıldır. Kevnî akıl, Kur’ânî akıl için gerekli olduğu gibi, Kur’ânî akıl da kevnî akıl için gereklidir. Her iki akılda Allah’ın yaratmasıyla meydana gelir ve beşerî akla mutabıktırlar. Onlarla Allah’ın vahdaniyetine, sanatıyla da eşsiz ve benzersiz olduğuna delil getirilebilir.”²⁴⁴ Aklın bu şekildeki ayrımı Gazâlî’nin de işaret ettiği gibi tabîî akıl ve tecrübî akıl şeklinde de ifade edilmiştir.²⁴⁵

Muhâsibî, aklını sağlıklı kullanmayan insanın aklını eleştirir. Bu eleştirisi, “Kur’ân-ı Kerim’in akla bakışıyla da bir paralellik içindedir. Ona göre Allah’ı akıllarıyla anlayanların akılları, akıllarının mahiyetini Kur’ân’da gördükleri için kâmindir. O, Kur’ân-ı Kerim’i, akıllarını kullanarak anlamayanların, Allah’ın varlığını kavrayamayacaklarına vurgu yapar ve böylesi kimselerin, gerçek insani vasıflardan yoksun olduklarını, hatta daha aşağı seviyede bulunduklarını”²⁴⁶ söyler.

Muhâsibî, “âlimlere göre aklın, garîza, fehm ve basîret olmak üzere üç kısım olduğunu söyler. Akl-ı garîza, ancak fiiliyle bilinir. Akl-ı garîza’nın aynı zamanda ne bir sıfatı ne de herhangi bir cismi vardır, Muhâsibî, aklın, ilimle artan ve genişleyen, faydalı ve zararlı şeyleri yapan, Allah’ın kullarına verdiği marifet olduğunu söyleyen kişilerin görüşlerini de kabul etmez. Zira akıl, bizzat kendisinden başka bir şey değildir. Yani ona göre akıl, mücerret bir kabiliyettir. Mârifet ise aklın neticesinde meydana gelen nuranî bir kabiliyettir.”²⁴⁷

²⁴³ Ebû Abdillâh Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur’ân*, thk. Hüseyin Kuvvetli, (Beyrut: Dâru’l-Kindi, 1982), 134.

²⁴⁴ a.g.e., 166.

²⁴⁵ Uludağ, “Akıl”, *D.İ.A.*, 2/246.

²⁴⁶ Yüksel Göztepe, “Gazâlî ve Öncesi Bazı Sûfîlerin Akla Eleştirel Bakışı”, 19, *Tasavvuf ilmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, (2007), 303.

²⁴⁷ Muhâsibî, *el-Akl*, 149-150.

Muhâsibî, akla önem vermektedir. Ancak aklın nasların önüne geçirilmesini de eleştirir. Muhâsibî, “bazı felsefecilerin akıllı, nasların önüne geçirmelerini saçmalık olarak değerlendirir.”²⁴⁸

Muhâsibî, akıllı insanın doğuştan getirdiği bir kabiliyet olarak görür. “Allah onu imtihana çekeceği kullarına kendisi için delil olsun diye vermiştir. Ve akıl bir bütündür. Ondandır meydana gelen iki olay vardır; fehm yani anlayış kabiliyeti olan teorik akıl ve basîret yani pratik akıl. Bunların ne akıldan ayrı varlıkları vardır ne de aklın bölümleridir. Aklın birbirinden ayrı iki fonksiyonudur. Tabiat ve naslar, aklın varlığı için delillerdir. Varoluşsal olarak akıldan önce gelirler; onlar akla ve akıl da onlara uygundur. Aklın varlığı bunların sayesinde bilinir.”²⁴⁹

Muhâsibî’ye göre “aklın basîret yönü, nasların hükümlerini ve var olan şeylerin değerlerini doğrudan doğruya görüp, duyup bilmesidir. Allah’ı düşünmek de basîretin işidir. Kişinin Allah’ın azabından kurtuluşu ve mükâfata kavuşması, Allah’ın kadrinin yüceliğini bilmesi gibi hususların hepsi basîret sayesinde gerçekleşir.”²⁵⁰

“Aklın çok fevkindeki manevî âlem hakkında marifete ulaşmak da kalp sayesinde gerçekleşir. Ona göre, kalp dünya ile alakalı şeyleri insanın bütün melekelerini de devreye sokarak doğrudan doğruya görüp anladığı gibi, zaman ve mekân dışı olan şeyleri yani gayb ile alakalı olanları, görmesi, anlaması da sadece onunla olur.”²⁵¹

Muhâsibî’nin “Allah’ın hem akılla bilinebileceğini hem de aklın Allah’ı bilmekten âciz olduğunu belirtmesi bir çelişki arz eder mahiyette olduğu görülse de o, Allah’ın akılla bilinebileceğini kastettiği yerlerde, kullara Allah’tan gelen yakîn ile aydınlanmış akıllı, Allah’ın akılla bilinmeyeceğini söylediği yerlerde ise ya yakînden mahrum kalan sadece dünyevî çıkarları için kullanılan akıl ya da Allah’ın zatını idrak

²⁴⁸ Hüseyin Aydın, *Muhâsibî’nin Tasavvuf Felsefesi*, (Ankara: Pars Matbaacılık, 196), 73.

²⁴⁹ a.g.e., 78.

²⁵⁰ a.g.e., 76-77.

²⁵¹ a.g.e., 78.

etmeye çalışan akılı kastetmektedir. Zira akıl Allah'ı idrak etmekte hayrete düşer ve en mükemmel akıl sahipleri, Allah'ı idrak etmekte âciz olduklarını itiraf etmekten başka bir şey yapamaz.”²⁵²

Muhâsibî'ye göre “Allah hakkında bilgiye ulaşma, Allah'tan akıllara gelen yakîn vasıtasıyla gerçekleşir. Bu yakîn, Allah'ın ihsanı ile akılları hidayete erdirmesidir. Bu yakîn, akılların önünde tıpkı gözün basîreti gibi ilahî hakikatlerin kavranmasını da sağlar. O zaman akıl yalanlamaksızın onu tasdik eder.”²⁵³

3.1.2. Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî (ö.295/908)

Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî, “Allah'ın varlığının delili bizzat Allah'tır.” diyerek “akılın âciz olduğunu, bu sebeple de sadece kendisi gibi âciz olan hususlarda delil olabileceğini belirtmiştir. Sûfilere göre aklın alanı madde âlemidir. Şayet o yaratana yönelecek olursa erir gider. Akıl kendisinin ne olduğunu bile bilemezken yaratıcısını nasıl bilebilir. Onlara göre Allah'ı bilme konusunda aklın ulaşabileceği en son nokta hayret ve dehşet içinde kalmaktır. Bu konuda aklın âciz olduğunu bilmek en yüksek idraktır.”²⁵⁴

3.1.3. Hakîm et-Tirmizî (ö.320/932)

Hakîm et-Tirmizî, akılı “ahlaki zaafların karşıtı olarak görmüştür. Cömertlik, tevâzu, şefkat gibi ahlakî vasıfları ise aklın benzeri manaları ve yardımcıları olarak kabul etmiştir.”²⁵⁵

Nefs, hevâyâ tabi olursa insanın idraki ve akılı üzerinde olumsuz etkiler meydana getirir. Hakîm et-Tirmizî, “Yakîn, kalp temizliği ile elde edilir.”²⁵⁶ ifâdesi ile Ebû Tâlib

²⁵² Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, 170-171.

²⁵³ a.g.e., 173.

²⁵⁴ Göztepe, “Gazâlî ve Öncesi”, 246.

²⁵⁵ Tirmizî Muhammed b. Ali el-Hakîm, *Kitâbu'l-Akl ve'l-Hevâ*, thk. Ahmet Suphi Furat, (İstanbul: İ.Ü.E.F. Şarkiyat Mecmuası 5, (1964), 119.

²⁵⁶ Hakîm et-Tirmizî, *Edebü'n-Nefs*, çev. Hacı Bayram Başer, (İstanbul: Hayy Kitap, 2013), 32.

el-Mekkî'nin "Meleklerden gelen bilginin kesilmesi sonucu hevasına uyanların kalbi mühürlenir."²⁵⁷ İfâdesi bu durumu açıklamaktadır.

Hakîm et-Tirmizî, aklı "hak ile batılı birbirinden ayıran bir nur olarak görür ve aklın karşısına hevâyı koyar".²⁵⁸

Tirmizî, "naslardan hareketle bilginin elde edilme yollarının; Sadr, Kalp, Fuâd ve Lübb olmak üzere dört mertebesinden"²⁵⁹ bahsetmektedir. Tirmizî'nin kalbe çeşitli aklı melekeler isnat etmesi, onun kalpten kastettiğinin akıl olup olmadığı bilinmemektedir.

Tirmizî'ye göre "sadr, işitme, bildirme, çalışma, zorlama ve öğrenme yolu ile elde edilen bilginin merkezidir."²⁶⁰ Sadr'daki bilgi, "yüzeysel, ezbere dayalı ve insanın yanılması, unutulması ve kuşkuya kapılması mümkün bir bilgi türüdür."²⁶¹

Tirmizî, "duyu organları ile elde edilen bilginin ve yaratılma mahallerinin farklı olmasına rağmen zihin, hafıza, ilim gibi aklın çeşitli fonksiyonlarının gücünü sadra izafe eder."²⁶² Tirmizî'ye göre, "sadr, insanın dışarıdan edindiği tüm talimi ilimlerin merkezidir."²⁶³

Sadrın bilgisi, nefs-i emmârenin etkisi altında olduğundan bilgi müdrikleri, kesinlik bakımından en alt sırada yer alır.²⁶⁴

"Müdriklerin bilgideki kesinlik sıralamasında ikinci sırada yer alan kalp, derece bakımından bir üst mertebede olan fuâd'ın bilgisinden faydalandığı gibi"²⁶⁵ kalpten sadr'a

²⁵⁷ Ebû Tâlib Muhammed b. Ali b. Atiyye el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, çev. Muharrem Tan, (İstanbul: İz Yay., 2018), 1/303-304.

²⁵⁸ Uludağ, "Akıl", *D.İ.A.*, 2/246.

²⁵⁹ Tirmizî, Muhammed b. Ali el-Hakîm, *Beyânu'l-Fark*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Hayy Kitap, 2017), 16.

²⁶⁰ a.g.e., 34.

²⁶¹ a.g.e., 35.

²⁶² Tirmizî, Muhammed b. Ali el-Hakîm, *Riyâzetü'n-Nefs*, çev. Hacı Bayram Başer, (İstanbul: Hayy Kitap, 2013), 9.

²⁶³ Dürdane Zeynep Tekmen, "Tasavvuf Geleneğinde Akıl ve Ahlak İlişkisi", *Temel İslâm Bilimleri Araştırmaları*, İstanbul, (2018), 498.

²⁶⁴ Tirmizî, *Beyânu'l-Fark*, 41.

²⁶⁴ a.g.e., 27.

²⁶⁵ a.g.e., 65.

doğru bir bilgi akışı vardır.²⁶⁶ Sadr da yer alan kötü ahlakın etkin olması, kalp, fuâd ve lübb'deki nurları da olumsuz etkilemektedir.”²⁶⁷

Tirmizî, “kalbi, yakîn, ilim ve niyetin kaynağı kabul eder.”²⁶⁸ Ancak kalpte bulunan bilgi kesinlik açısından ilme’l-yakîn mertebesindedir. Kalpte yakînin gerçekleşmesi fuâda bağlıdır.”²⁶⁹

Tirmizî’ye göre, “nefs-i levvâme kalbe etki eder. Tirmizî, nefsi-i levvâmeyi bazen takva, bazen günah vadilerinde uçan bir kuşa benzettiğinden burada bulunan bu nurun, kulun arzularına karşı çıkıp, onlardan yüz çevirmesi, açlık ve sıkıntılarla arzusunu baskılamasıyla artacağını”²⁷⁰ söyler.

Fuâd, kalpten sonra gelen üçüncü idrak mertebesidir. “Tirmizî, kalbi bilmenin yeri “ilme’l-yakîn”, fuadı ise görmenin yeri “ayne’l-yakîn” olarak kabul eder.”²⁷¹

Fuad’daki bu kesinliği sağlayan şey, “Tirmizî’nin fuâd da etkin olan nur olarak tanımladığı ve fuâd’dan kaynaklanan bilgi olarak kabul ettiği mârifettir. Tirmizî, mârifetin, Hakkın bildirmesiyle gerçekleştiğini, kulun bu konuda bir tekellüfünün ya da kudretinin olmadığını”²⁷² ifade eder.

“Kalbin en iç makamı sayılan lübb, bilgide kesinlikte tüm müdrikelerin en üstünü kabul edilir.”²⁷³ Tirmizî, lübbü tevhid nurunun kaynağı olarak kabul eder.²⁷⁴ “Lübb iyi olmadıkça ve işlevini yerine getirmediğçe diğer nurlar tamamlanamaz ve otoriteleri işlemez.”²⁷⁵ Tirmizî, “lübbün diğer nurlar üzerinde etkili olabilmesi için kulun zahiren

²⁶⁶ Tirmizî, *Beyânu ’l-Fark*, 19.

²⁶⁷ a.g.e., 54.

²⁶⁸ Tirmizî, *Riyâzetü ’n-Nefs*, 19.

²⁶⁹ Tirmizî, *Beyânu ’l-Fark*, 65.

²⁷⁰ a.g.e., 84-87.

²⁷¹ a.g.e., 59-61.

²⁷² Tirmizî, *Kitâbu ’l-Akl ve ’l-Hevâ*, 122.

²⁷³ Tirmizî, *Beyânu ’l-Fark*, 21.

²⁷⁴ a.g.e., 21.

²⁷⁵ a.g.e., 71.

şer’î yükümlülüklerini yerine getirmesi; bâtinen de nefsin terbiye etmesine ilave olarak Allah’ın yardımını sayesinde gerçekleştireceğini”²⁷⁶ ifade eder.

Tirmizî, dil bilimcilerin lübbü akıl olarak tanımlamalarının lübbün anlamını daralttığını söyler.²⁷⁷ O’na göre, akıl ile lübb arasındaki fark, güneş ışığı ile lamba ışığı arasındaki fark gibidir. Tirmizî, akıllı, “insanın iyiyi kötünden ayırt ettiği fitrat akıllı; insanın kendisiyle hâkim hale geldiği tecrübî akıl; kendisi sayesinde başkalarına faydalı olunan, miras alınan akıl”²⁷⁸ olmak üzere üç kısma ayırmaktadır.

Tirmizî, “lübbü, Allah’ın rehberliğinin nuruyla damgalanmış ve tartışılmış akıl, lübb sahiplerini ise Allah’ın kendisini bilmeyi tahsis ettiği kimseler, en üstün akıl sahipleri şeklinde nitelemiştir.”²⁷⁹

3.1.4. Kelâbâzî (ö.380/990)

Kelâbâzî, “akıl aciz olduğunu, aciz olan bir varlığın ise sadece kendisi gibi aciz olan varlık konusunda bir delil olabileceğini”²⁸⁰ savunur.

Kelâbâzî, “Allah’ı akıl sahiplerinden başkasının tanıyamayacağı hususunda sûfîlerin görüş birliği içinde olduklarını ifade etmektedir. Aynı zaman da ona göre sûfîler, akıl insanın kullanabileceği bir alet olduğunu, insanın bu alet ile Allah’ın kendisini tanıttığı kadar idrak edebileceğini, aksi halde akıl direkt olarak Allah’ı algılayamayacağını”²⁸¹ belirtir.

Kelâbâzî, akıl ile ahlak arasında bir bağ kurarak, insanın ahlak sahibi olması yönüyle diğer canlılardan ayrıldığını şu şekilde ifade eder: “akıl kötü ahlakın tamamından

²⁷⁶ Tirmizî, *Beyânu’l-Fark*, 79.

²⁷⁷ a.g.e., 74.

²⁷⁸ a.g.e., 75-76.

²⁷⁹ a.g.e., 74-76.

²⁸⁰ Göztepe, “Gazâlî ve Öncesi”, 309.

²⁸¹ Ebû Bekr Tâcû’l-İslâm Muhammed b. Ebû İshâk el-Kelâbâzî, *et-Taarruf li Mezhebi ehli’t-Tasavvuf*, çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul, 1979), 96.

uzaklaşmak, nefsin helak edici şehvetlerinden ve alçaltıcı mizacından kaçınmak, her şeyi yerli yerine koymak ve hak sahibine hakkını vermekle kemale erer.”²⁸²

3.1.5. Ebû Tâlib el-Mekkî (ö.386/996)

Ebû Tâlib el-Mekkî’ye göre akıl, “iyiliği ve kötülüğü birbirinden temyiz etme tabiatında yaratıldığı gibi güzellik ve çirkinliğe meyletme fitratıyla da donatılmıştır.”²⁸³ Ebû Tâlib el-Mekkî akıl konusunda kalp kavramını en başa alır. “O, kalbi, manevî desteklerle kuvvet bulması ve tezkiye olması konusunda bir lambaya benzetirken, akli da bir kandil konumunda görmektedir. İnsandaki ilmi ise, kandilin içerisindeki zeytinyağı mesabesinde kabul ederek, onu lambanın ruhu ve ışık kaynağı olarak görür. İlmin kuvvet ve desteği ile kişide yakînin ortaya çıkacağını ima eder. Lambanın fitilini ise, kişideki imana benzetir.”²⁸⁴

Ebû Tâlib el-Mekkî “yakıtı güzel, fitili sağlam lambanın güzel ışık verdiği gibi, imanı kuvvetli, ilmi sağlam, akli kâmil kişinin yakînin de o derece kuvvetli ve parlak olacağı gibi, verâ, takvâ, zühd ve Allah korkusu da o oranda olacağını”²⁸⁵ söyleyerek iman, ilim ve akıl arasındaki bağlantıya dikkat çeker.

3.1.6. Hücvîrî (ö.465/1072)

Hücvîrî, aklın mârifetullah hususunda yetersiz olduğunu savunur. “O, aklın mârifetullah hakkında hiçbir gücü olmadığını, aklî istidlal ile mârifetullahın meydana gelemeyeceğini, aklın vehim, tahayyül ve tasavvurunun hep aynı cinsten olduğunu söyleyerek, cinsin olduğu yerde mârifetullaha yer olmayacağını belirtir. Ona göre bu alanda aklın yapmış olduğu istidlâl ve isbât, Allah hakkında kişiyi teşbihe sevk ettiğinden ve nefyetmesiyle yapmış olduğu istidlâl de Allah’ın sıfatlarını selb etme durumuna

²⁸² Ebû Bekr Tâcû'l-İslâm Muhammed b. Ebû İshâk el-Kelâbâzî, *Bahru'l-Fevâid el-Meşhur bi- Ma'âni'l-Ahbâr*, thk. Vecih Kemaleddin Zeki, (Kahire: Dâru's-Selâm, 2008), 1/160.

²⁸³ Ebû Tâlib Muhammed b. Ali b. Atiyye el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, (Kahire: 1310/1892), 1/114.

²⁸⁴ Göztepe, “Gazâlî ve Öncesi” 308.

²⁸⁵ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 1/116.

düşürdüğünden, akılla Allah hakkında bilgi elde etme, tam anlamıyla sağlıklı olmaz.”²⁸⁶
Demektedir.

Hücvîrî, “kişinin, Allah hakkında bilgiye ancak Allah’ın kendisine vermiş olduğu ilham ile ulaşabileceğini”²⁸⁷ söyler. Çünkü insan “ilhamı, Allah’a yakınlığı arttığı oranda daha net ve sıhhatli bir şekilde alır.”²⁸⁸

3.2. Tarikat Dönemi Sûfilerinde Akıl

Mutasavvıflar imandan sonra en büyük nimet olarak görülen akla ahireti kazanmaya vesile olması dolayısıyla büyük değer vermişlerdir.²⁸⁹

Ehl-i Sünnet kelimcilerinin, “akıl ilâhî hitabı anlamaya yarayan bir alettir.” şeklindeki tarifi sûfilerce de benimsenmiştir.²⁹⁰

Mutasavvıflar ilâhî, ezeli ve ebedî gerçeklerin akıl yoluyla kavranamayacağını belirtir, nazarî aklı reddeder ve Neo-platonizmin tesiriyle keşf ve mârifet anlayışlarıyla uyuşan farklı bir akıl anlayışı ileri sürerler. Tasavvufta ilâhî gerçekleri kavrayamayan bu insan aklına akl-ı cüz’î veya akl-ı mecaz²⁹¹ denmiştir.

Mutasavvıfların akla ilişkin tarifleri de şu şekildedir: Hak ile batılı ayırt etmeye yarıyan nur, Rabbânî latife, kalp, Allah’a ibadete ve cennete girmeye vasıta olan düşünce, kulluk yapmaya alet olan fikir, ibadetin yolunu gösteren ışık, aklın ulaştığı son nokta hayret, hayretin sonucu sekrdir. Yani sâlik rubûbiyeti temâşâ edince aklını kaybeder.²⁹²

²⁸⁶ Ebü’l-Hasen Ali b. Osman b. Ebî Ali el-Cüllâbî el-Hücvîrî, *Keşfü’l-Mahcûb*, nşr. İs’ad Abdülhâdî Kındîl, (Beyrut: 1980), 401-402.

²⁸⁷ Hücvîrî, *Keşfü’l-Mahcûb*, 403.

²⁸⁸ Göztepe, “Gazâlî ve Öncesi”, 314.

²⁸⁹ İsfahânî, *Hilyetü’l-Evliyâ*, 2/203.

²⁹⁰ Uludağ, “Akıl”, *D.İ.A.*, 2/246.

²⁹¹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 35.

²⁹² a.g.e., 36.

Tasavvufî açıdan aklın en çok dikkat çeken anlamları bağ ve engeldir. Akla bu manaların verilmesinin başlıca iki sebebi vardır. Birincisi; cehaletin bir karanlık olması ve akıl nurlandığında bu karanlığı dağıtarak cehaleti engellemesidir.²⁹³

Fahreddin Râzî (ö.606/1210) aklın aydınlığını, Gazâlî gibi vahiy nuruyla aydınlanmış akıl olursa değer kazanacağını, nefsin kötülüklerle doldurulduğunda ise aklın aydınlığının yok olacağını ifade eder.

Fahreddin er-Râzî, aklı ateş örneğini vererek şu şekilde açıklar: “Ateş, duman ile birliktedir ve duman elbiseyi siyahlatıp kirletir. Akıl da şüphe dumanıyla ubûdiyet elbisesini kirletir. Ateşin en ufak bir rüzgârla sönmesi gibi akıl da en ufak bir şüphe dumanıyla söner. Ateşin nuru küçük bir evde parlar, anlamlıdır. Bir çölde hiçbir şey ifade etmez. Akıl da beden evinde anlamlıdır, ruhlar âlemine konulduğunda söner. Ateş güneşin karşısındadır, ancak arasında bir engel olursa yanabilir. Akıl da Allah’ın nuru karşısındadır, ancak gayb perdesi varken yanar, bu perde kalkarsa söner. Ateş bir vakitten sonra söner, o sönmezse de gündüz olunca hükmü ortadan kalkar. Akıl da şehvet ve gaflet sebebiyle söner. Bu şekilde sönme de ahiret hayatı gelip dünya hayatı bittiğinde, tüm gizlilikler açıklandığında aklın hükmü kalkar, tek “nur” kalır.²⁹⁴

Şihabüddin Sühreverdî (ö.632/1234)’ye göre, bazı mutasavvıfların akla akıl demelerinin sebebi, aklın basîretini nur kaplayınca, cehalet karanlığının yok olması ve gerçekleri görmeye başlamasıdır. Bundan dolayı ona, cehalete mâni olduğu için engel anlamına gelen akıl adı verilmiştir.²⁹⁵

²⁹³ Ebû Hafs Şihâbüddîn Abdulkadir b. Abdillâh b. Ammûye el-Kureşî es- Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, ter. Dilaver Selvi, (İstanbul: Umran Yay., 1995), 592.

²⁹⁴ Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *Esrâru't-Tenzîl ve Envâru't-Te'vîl*, thk. Mahmud Ahmed Muhammed- Babab Ali Şeyh Ömer vd., (Bağdat:1990), 543-544.

²⁹⁵ Göztepe, “Gazâlî ve Öncesi” 298-299.

Mevlânâ da bu hususta şöyle der: “Akıl bir bağıdır, gönül hile-düzen, cansa örtü perde; yol, bu üçünden de gizlidir a oğul, akıldan, candan, gönülden geçtin mi gerçeğe erersin.”²⁹⁶

Ayrıca akıl, kişiyi helake götürecek yerlerden engellemesi anlamında da kullanılmıştır.²⁹⁷ Muhyiddin İbn Arabî, akla hem cehalete engel olucu özelliği hem de metafizik alanda yetersizliği dolayısıyla bağ, engel manasını vermiştir.²⁹⁸

Sûfilere göre, akla bağ ve engel anlamı verilmesinin diğer bir sebebi ise, cüz’î aklın ilâhî hakikatlere ulaşmadaki engelleyici fonksiyonu ile ilgilidir. Bu durum küllî akıl için geçerli değildir. Çünkü Küllî akıl, Allah’a itaat ettiği ve Hz. Peygamber’e tabi olduğu için nurlanacak özel bir yeti kazanır. Böylelikle cüz’î aklın sınırlarını aşar ve ilâhî hakikatlerin önünde bir engel olmaktan çıkar.²⁹⁹

Tasavvufta cüz’î akıl ile dünya işleri, küllî akıl ile de âhiret işleri yürütülür. Aklın ilk çeşidi, ruhun nurundan, ikincisi ise hidayetin nurundan meydana gelmiştir. Buna göre; cüz’î akıl, bütün insanlarda mevcuttur. Küllî akıl ise sadece tevhid inancına sahip kimselerde bulunur.³⁰⁰ Bundan dolayı sûfiler, “sadece cüz’î akli bazı hususlarda eleştirmişlerdir. Zira küllî akıl, heva ve hevesten uzak, Allah’ın emirlerine itaat eden akıldır.”³⁰¹

Akıl, akl-ı meâş ve akl-ı meâd olmak üzere de ikiye ayrılmıştır. Akl-ı meâş, dünya işlerini düşünen, hak ve hakikate varamayan akıldır. Akl-ı meâd ise ahireti düşünen ve ilm-i ledünne erip zât-ı ilâhiyeye ulaşan akıl olarak tanımlanmıştır.³⁰²

²⁹⁶ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Dîvân-ı Kebîr*, haz. Abdalbaki Gölpınarlı, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 2000), 4/187.

²⁹⁷ Köle, “Tasavvufa Göre Aklın Konumu”, 83.

²⁹⁸ Muhyiddin Muhammed b. Ali İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1997), 3/333.

²⁹⁹ Köle, “Tasavvufa Göre Aklın Konumu”, 84.

³⁰⁰ Sühreverdî, *Avârifü’l-Maârif*, 592.

³⁰¹ Köle, “Tasavvufa Göre Aklın Konumu”, 84.

³⁰² Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Anka Yay., 2005), 44.

Mahmud Sami Ramazanoğlu, aklı, akl-ı meâş ve akl-ı meâd olarak iki kısma ayırır. Akl-ı meâşın sırf zahirle ilgilendiğini, bâtinî hallere vakıf olmadığını söyler. Sûfinin, kalp tedavisi için akl-ı meâda ulaşması gerekmektedir. Akl-ı Meâşın dünyayı, akl-ı meâdın ise ahireti arzuladığını şu sözleri ile anlatmaktadır: Akl-ı meâş, manevî âfetleri yani nefsin hastalıklarını kendi müptela olduğu fânî ve hayvanî lezzetleri sebebiyle hastalık saymadığı gibi, akl-ı meâd da emraz-ı suriyyeyi yani bedenin hastalıklarını uhrevî ecir ve sevap hasebiyle hakiki hastalık olarak görmez. Çünkü akl-ı meâş, mergub-i ağniya yani zenginin rağbeti ve erbâb-ı dünyadır. Zahirî, kesirü'n-nazardır. Akl-ı meâd ise, hadîdu'l-basar yani keskin bakışlı, akıllı, çabuk kavrayışlıdır. Nasib-i enbiyâ ve evliyadır.³⁰³

Tasavvufî eserlerde aklın hangi çeşidinin kastedildiğini bilmek, o eserin müellifinin akla bakışını doğru anlamak için büyük önem arz etmektedir. Aksi durumda akıllı, eserinin bir yerinde överken başka bir yerinde eleştiren bir sûfiyi çelişki içerisinde görme ve yanlış anlama riski doğacaktır.³⁰⁴ Abdülkerim el-Cilî'nin “Allah, akıl ile idrak edilmez” dersek, bu sözle muradımız akl-ı meâştır. Ne zaman da “Allah, akıl ile bilinir” dersek, bununla muradımız akl-ı evveldir³⁰⁵ sözleri bu durumu izah etmektedir.

Akl-ı evvel ise, “‘Allah’ın ilk yarattığı şey akıldır,’ hadisi bu akla işaret etmiştir. Bu akla, vahdet mertebesi, Nur-i Muhammedî, Cebrâil, insanın hakikatı, arş diyenler de bulunmaktadır. Akl-ı evvel, Allah’tan ilk zuhur eden şeydir. Allah önce onu, sonra onun aracılığı ile tüm diğer şeyleri yaratmıştır. Buna ilâhî ilmin ilk zuhuru adı da verilir. Akl-ı Küllî akl-ı evvel’in mazharıdır. Âdem küllî aklın, Havva ise küllî nefsin suretidir.”³⁰⁶ Aynı zamanda “akl-ı evvel, Allah’tan varlığı kabul eden ilk cevherdir.”³⁰⁷

³⁰³ Vahit Göktaş, *Mahmud Sami Efendi Hayatı ve Tasavvufî Görüşleri*, (Ankara: Kalem Neşriyat. 2000), 204. bk. Mahmud Sâmi Ramazanoğlu, *Musâhabe*, (İstanbul: Erkam Yay., 2013), 1/126.

³⁰⁴ Köle, “Tasavvufa göre Aklın Konumu”, 84.

³⁰⁵ Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, 300-301; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 36-37.

³⁰⁶ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 36-37.

³⁰⁷ Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ebi'l-Ganâim Muhammed el-Kâşânî, *Letâifü'l-i'lâm fî İşârâti ehli'l-İlhâm*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: İz Yay., 2004), 396.

Abdülkerim el-Cîlî, “akl-ı evveli, akl-ı meâd ve akl-ı Küllînin de üzerinde, ona kaynaklık eden bir mertebede görür. O’na göre akl-ı evvel, vücutta ilm-i ilâhînin teşekkül mahallidir. Akl-ı küllî, ilmini akl-ı evvelden alırken, akl-ı evvel ise ilmini doğrudan doğruya Hak’tan alır. Akl-ı meâş veya akl-ı cüz’î’nin ise akl-ı evvele ulaşma imkânı yoktur. Dolayısıyla kişinin Hakk’ı bilebilmesi için akl-ı evvelin nurundan istifade eden akl-ı küllî’ye ulaşması gerekir.”³⁰⁸

Sûfîlere göre “cüz’î aklın idrakindeki acizlik o derece ileridir ki, daha yüksek bir âlemin gözle görülmeyen sırlarını hesap edemez. Sadece bunlara razı olmamakla kalmaz, aynı zamanda inkâra da yeltenir ve böyle bir şey mümkün değildir” derler.³⁰⁹

Sûfîler “cüz’î aklı aşamamış kimselerle, tasavvufun özel meselelerini paylaşmaktan çekinmişler, bunları kapalı bir üslup veya sembollerle ifade etmeye çalışmışlar, böylece cüz’î aklın sınırlarını aşamamış kişilerin inkârına neden olmaktan çekinmişlerdir.”³¹⁰

“Sûfîler küllî akla büyük değer vermiştir. Çünkü onlara göre küllî akıl, enbiya ve onların varisleri olan evliyanın akıllarıdır. Eksik olan insanların akl-ı cüz’îleri de akıldır ancak çok kolay nefsanî arzulara meylettiği için çok zayıftır.”³¹¹

Mevlânâ (ö.672/1273) da Gazâlî gibi “aklı Allah’ın ilk yarattığı varlık olarak görür.”³¹² Mevlânâ, aklı, ilk manevî varlık, daha doğrusu diğer yaratılmışlardan ayıran ve üstün kılan bir özellik olarak vafeder. Akıldan yoksun kimseyi de insanlıktan çıkmış, hayvanlık derekesine inmiş bir varlık olarak tasvir eder. Fakat Mevlânâ’nın bu düşüncesi, varlığın yaratıcısı tarafından yaratılışın bir süsü olarak öngörülmüş ‘akl-ı selîm’ ile ilgilidir; beşerin iç âleminde noksan bir özellik olarak yer alan cüz’î ve eksik akıl ile değil.

³⁰⁸ Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, 297-301.

³⁰⁹ Kâzım Muhammedî, *Mevlânâ ve Akıl*, 57.

³¹⁰ Köle, “Tasavvufa Göre Aklın Konumu”, 86.

³¹¹ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, trc. Ahmed Avni Konuk, (İstanbul: Kitabevi Yay., 2005), 2/387.

³¹² Yakıt, İsmail, “Mevlânâ’da Akıl ve Aklın Kritiği”, *Selçuk Ü. 8. Milli Mevlânâ Kongresi Tebliğler*, 1996, (Konya, Selçuk Üniversitesi Basımevi, 1997), 74.

Hevâ ve hevesten uzak, Allah'ın emirlerine itaat eden akıldır. Mevlânâ, peygamberliği kâmil akıl olarak isimlendirir ve genel aklın bu özel akla muhtaç olduğunu belirtir.”³¹³

Mevlânâ aklı, küllî akıl ve cüz'î akıl olarak iki kısma ayırır. “Küllî akıl ona göre bütün âlem akl-ı küllün görünüşünden ibarettir. Dünyayı kuşatan akıl, küllî akıl kabul eden Mevlânâ, ferdi akılları da cüz'î akıl kategorisinde ele alır. Filozoflar küllî akıl yaratıcı kudretin aktif tecellisi olarak ele alırken mutasavvıflar onu insan-ı kâmilin her türlü kayıttan azad olmuş akıl olarak görürler ki o aynı zamanda Tanrı bilgisinin mazharıdır ve Cebrâile benzetirler. Mevlânâ da küllî akıl Cebrail ile birlikte anar. Sidretü'l-Müntehâ da akılla anlaşılmaz şeylerin nihai çizgisidir. Ondan öteye aşk refrefiyle gidilir.”³¹⁴

Mevlânâ akl-ı meâş ile ilgili olarak “cüz'î akıl, insanlara söz ve işlemde güzel bir yardımcıdır. Ancak hâl söz konusu olunca âciz ve dilsiz kalır ve asla ilâhî sırra vâkıf olamaz”³¹⁵ aklın mârifete erişebilmesi için ilâhî inayetle desteklenmesi gerekir. Yoksa akıl bu hususları anlamada kördür.”³¹⁶ der.

İlâhî hakikatleri anlamada “cüz'î akıl yetersiz kalmakta hatta bir engel oluşturmaktadır. İmam Şafiî de bu görüştedir. Şems-i Tebrizî'ye göre kişi, aklını kullanarak çaresiz kaldığı ve takıldığı yerleri aşkla geçebilir.”³¹⁷ Mevlânâ'da “hakikatlere ulaşmanın aşk merdiveni ile olacağını, bu yolun kat edilmesi için cüz'î aklın bağından kurtulmak gerektiğini”³¹⁸ söyler.

Mevlânâ'ya göre “cüz'î akılda veya akl-ı meâşta var olan bilgilerin kaynağı küllî akıldır. Küllî akıl öğretmen, cüz'î akıl öğrenci gibidir. Peygamberin aklı, küllîdir. Küllî

³¹³ Kâzım Muhammedî, *Mevlânâ ve Akıl*, 10.

³¹⁴ Yakıt, “Mevlânâ'da Akıl”, 75.

³¹⁵ Köle, “Tasavvufa Göre Aklın Konumu”, 85.

³¹⁶ Ebü'l-Hasen Ali b. Osmân b. Ebî Ali el-Cüllâbî el-Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergah Yay., 2010), 332.

³¹⁷ Şems-i Tebrizî, *Makâlât*, çev. Mehmed Nuri Gençosman, (İstanbul: Ataç Yay., 2009), 42.

³¹⁸ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Bütün Eserleri Seçmeler*, haz. Yakup Şafak, (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Yay., 2010), 392.

akıl aynı zamanda, ilim ve mârifetin kaynağı olan ve peygambere vahiy getiren Cebrail'dir. Evliyanın bilgi kaynağı da odur. Bundan dolayı sûfiler hakiki bilgi için o kaynağa yönelmek gerektiğini ifade ederler.³¹⁹ Evliya ise akılları idare eden akıllardır. Kendileri küllî akla vasıl olduklarından, bütün akılları bu küllî akıl mertebesine kadar, develere yular takıp çektikleri gibi, çekip götürürler, yani diğer akıllar, evliyanın akıllarına bu şekilde tabi olur, en başta ise Hz. Peygamber'in akı, bütün Müslümanlara kılavuzluk yapmaktadır.”³²⁰

Mevlânâ'ya göre “akıl kabuktur, aklın akı ise içtir. İç arayan, öz isteyen kabuktan, deriden yüzlerce defa usanmıştır.”³²¹ Bundan dolayı içe nüfuz etmek isteyen ilk önce kabuğu aşması gerektiği gibi, aklın aklına yani küllî akla ulaşmak isteyeninde öncelikle kendi cüz'î aklını aşması gerekir. Mevlânâ'ya göre akl-ı meâş, insanı dünyevî işlerle meşgul eder, uhrevî işlere nazaran acıdır ve deve dikenini gibidir. Yani akl-ı meâş, insanı bu dünya dikenleri arasında ve acı hükümler içinde her tarafa çekip durur.”³²²

Erzurumlu İbrahim Hakkı (ö.1194/1780) ise “küllî akı, insan ruhunun başlangıcı, irfan ehlinin kalp hayatı, Muhammedî nur ve ilâhî aşk olarak”³²³ nitelendirir.

Sultan Veled (ö.712/1312) ise; “gönül azabından kurtulmak için cüz'î aklın küllî akla ulaştırılması gerektiğini”³²⁴ vurgular.

“Akıl imanla bağlantı kurup imânî akla dönüştükten sonra artık cüz'î akıl olmaktan çıkar. Çünkü bu akıl, cüz'î olarak kaldığı sürece duyuların sınırlı dünyasıyla çerçeveslendiği ve hayat ikliminin dışına taşmadığı için, daha yukarıya çıkamaz. Ancak iman ile arasında bir uzlaşma sağladıktan sonra duyular dünyasından, âlem-i nâsût olarak

³¹⁹ Köle, “Tasavvufa Göre Aklın Konumu”, 87.

³²⁰ a.g.e., 88.

³²¹ Mevlânâ, *Mesnevî Tercemesi ve Şerhi*, ter. Abdülbaki Gölpınarlı, İnkılap Yay., İstanbul, 1983, s.165.

³²² Köle, “Tasavvufa göre Aklın Konumu”, 88; bk. Mevlânâ, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 2/169, beyt.2536; http://akademik.semazen.net/author_article_detail.php?id=892.

³²³ Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, sad. Durali Yılmaz-Hüsni Kılıç, (İstanbul: Çelik Yay., 2011), 448.

³²⁴ Küçük, Hülya, *İntibâ-Nâme-i Sultan Veled*, (İstanbul: Ataç Yay., 2010), 321.

isimlendirilen insanlık âleminde, imânî akıl bineği vasıtasıyla duyuların sınırlı dünyasının ve toprak âleminin dışına çıkar, ilk aşamasını melekût âleminin oluşturduğu daha yüksek âlemlere giden bir yola girer.”³²⁵

Muhyiddin İbnü'l Arabî (ö.638/1240), “sürekli manevi tecrübe ve keşf yolu ile bilgi edinmenin önemine ve bu bilginin kuşatıcılığına vurgu yapar. Zâhirî suretlere takılarak aklın istidlal yoluyla hakikati arayanların, hakikatin ancak en aşağı mertebesine ulaşabileceklerini”³²⁶ söyler.

Gazâlî gibi İsfahânî de garîzî akıl ve müstefâd akıl olarak iki kısma ayırmaktadır. Garîzî akıl, meyvenin çekirdekteki hali gibi aklın küçük çocukta bulunduğu hal gibidir. Bu akıl kişide bulunan potansiyel bir güçtür. Garîzî akıl olmadan müstefâd akıl fayda vermez. Müstefâd akıl bu potansiyel gücü işletmesiyle gelişen akıldır.³²⁷

İsfahânî'ye göre, Allah insanların doğru yolu bulmaları için zahirî olarak peygamberler, batınî olarak akıl olmak üzere iki elçi göndermiştir. Nübüvvetin sıhhati akıl ile bilinebilir.³²⁸ Akıl sultan, din ise vezir olarak birbirlerine muhtaçtırlar. “Nur üstüne nurdur...”³²⁹ âyeti akıl ve dinin birbirinin tamamlayıcısı olduğunu göstermektedir. “Göklerin ve yerin nuru”³³⁰ âyetindeki nur ise akıldır.³³¹

Aynü'l-Kudât el-Hemedânî (ö.525/1131)'ye göre “gözün görme, kulağın işitme alanı sınırlı olduğu gibi aklın anlama alanı da sınırlıdır. Ezeli ve yüce hakikat bu alanın dışında kalır.”

Mevlânâ “aklın gayb âlemi hakkında verdiği bilgileri körün renkleri, sağırın sesleri hakkında verdiği bilgilere benzetir. Aklın söz ve davranışlarımızda rehber olabileceğini,

³²⁵ Kâzım Muhammedî, *Mevlânâ ve Akıl*, 20.

³²⁶ Muhyiddin Muhammed b. Ali İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, haz. Ahmed Şemseddin, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 3/419.

³²⁷ Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. El-Mufaddal er-Râgıb el- İsfahânî, *ez-Zerîa ilâ Mekârimi's-Şerîa*, (Beyru: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1980), 94.

³²⁸ a.g.e., 122-124.

³²⁹ en-Nûr sûresi 24/35.

³³⁰ en-Nûr sûresi 24/35.

³³¹ İsfahânî, *ez-Zerîa*, 93.

fakat derunî hayat alanında ‘çamura batmış merkep’ gibi aciz kalacağını söyler ve ‘Mustafa’nın huzurunda akıllı kurban edin’ öğüdünü verir.”³³²

Mevlânâ “aklın yetersizliğinin en bariz örneklerinin metafizik alanda olduğunu söyler. O alan aklın değil aşkın hüküm sürdüğü alandır. Orada hayalin, vehmin karanlığı ve tuzağından uzak, mutlak varlığın aşkının şuuruyla dolu bir psikoloji hâkimdir.”³³³

Hacı Bektâş-ı Velî (ö.669/1271)’ye göre “akıl dört türlü nurdan yaratılmıştır. Bunlar ay, güneş, Sidretü’l-Münteha ve arş nurudur. Cenâbı Hak insana bunca nimeti akıl sahibi olmasından ötürü vermiştir. Kimin gönlünde akıl nuru varsa iyi, yoksa kendisine dahi faydası yoktur. Allah katında da yeri yoktur.”³³⁴

Makâlât da “akıl farklı bir şekilde ay’a benzetilmektedir. O hem artar hem eksilir. Fakat tamam olunca ne artar ne eksilir.”³³⁵ derken ayın farklı konumlarına dikkat çeker ve aklın da buna benzer bir gelişme gösterdiği benzetmesine yer verir. Ay karanlıkları aydınlatan bir gezegendir. Akıl da gönlü aydınlatır ve bizim gerçekleri görmemize yardım eder.”³³⁶

Hacı Bektâş-ı Velî’ye göre, “akıl rahmanî olup imanın bekçisidir. Gönül içinde rahmanî sultanın adı akıl olup vekili imandır. İman süt, akıl bekçi, şeytan ise köpektir. Bekçi gidince köpek sütü içer. Hacı Bektaş Veli imanın akıl üzere olduğunu söyleyerek her kim ki imanın ten veya can üzere olduğunu söylerse hatadır. Bilmek gerekir ki arifler katında iman akıl üzeredir. Eğer birisi Tanrı’ya gönülden şehadet edip inanmazsa münafıktır”³³⁷ demektedir.

³³² Uludağ, “Akıl”, *D.İ.A.*, 2/247.

³³³ Yakıt, “Mevlânâ’da Akıl”, 91.

³³⁴ Esad Coşan, *Makâlât*, sad. Hüseyin Özbay, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1996, 53.

³³⁵ Coşan, *Makâlât*, 54.

³³⁶ Gül, İbrahim, Hacı Bektaş Veli Öğretisinde Aklın ve İlmin Yeri, “*Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*”, 88, (2018), 104.

³³⁷ Coşan, *Makâlât*, 9.

Hacı Bektâş-ı Velî'ye göre, “sıradan insan diğer canlılarla kıyaslandığında, akıllı olmakla birlikte her şeyi bilme kudretinden yoksundur. Allah'ın yeryüzündeki halifesi olan kâmil insan, kendi yaratılış gayesini kavramış ve buna uygun hareket eden bir akla, akl-ı Küll'e sahiptir. Hacı Bektaş Velî'ye göre akıl değerlidir ve onun korunması gerekir. Akla kalkan olacak üç önemli şey; sabır, utanma duygusu ve kanaat olup bunları akli koruyan askerler olarak görür. Akıl yeryüzünde Allah'ın terazisidir. Birey bu terazi sayesinde iyiyi ve kötüyü tartar, doğruyu yanlıştan ayırt edebilir.”³³⁸

Hacı Bektâş-ı Velî'ye göre, “insanın akıllı olması bile bazen yeterli değildir. Asıl olan insanın gönül gözünün açık olmasıdır. Hak Teâlâ insana dört göz vermiştir. Bunlardan ikisi başta diğer ikisi ise insanın gönlünde yer alır. İnsan baş gözüyle halkı, gönül gözüyle ise Hâlık'ı görür.”³³⁹

İlk dönem sûfîlerinin “aklın bazı alanlarda yetersizliğini vurgulamalarının en önemli sebebinin, aklın cüzî akıl kısmını eleştirmeleri, bazı kelam âlimleri ve felsefecilerin akli tartışma ve rakiplerini küçük düşürme aracı olarak kullanmaları, akla aşırı derecede önem vermeleri ve bazılarının onu tek bilgi kaynağı olarak görmeleri olduğu görülmektedir. Aynı sebepten dolayı, akla cephe alan sûfîler de Allah hakkında bilgi elde etme hususunda aklın yetersiz olduğunu savunmuşlar ve akli tenkitte ileri giderek akli kötüler hale gelmişlerdir.”³⁴⁰

Sûfîlerin “akla karşı takındıkları olumsuz tavırda, kendi devirlerindeki felsefecilerin ve kelamcılarının tartışmalarının ve metafizik olarak evren-insan-Allah ilişkisini anlamlandırmada kullandıkları yöntemlerin de etkisi olmuştur.”³⁴¹

³³⁸ Gül, “Hacı Bektaş Velî”, 102.

³³⁹ a.g.e., 103.

³⁴⁰ Necip Taylan, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV Yay., 1989), 106-107.

³⁴¹ Göztepe, “Gazzâlî ve Öncesi” 302.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

GAZÂLÎ DÜŞÜNCESİNDE AKIL

Bu bölümde kalp, ruh, nefis kavramlarının akıl ile olan ilişkileri ele alınıp mahiyetleri açıklandıktan sonra Gazâlî'nin bu kavramlar ile ilgili görüşlerine yer verilecektir. Akıl kısmında ise aklın mahiyeti, Gazâlî'nin akıl ile ilgili görüşleri ele alınıp devamında akıl ile ilişkilendirilen basiret, hikmet, ilham, keşf, mükâşefe, mârifet, tefekkür, yakîn kavramları açıklandıktan sonra akıl zikir ilişkisi ile bölüm sonlandırılacaktır.

1. Kalp Akıl İlişkisi

Kalp, sözlükte “merkez, öz, cevher, ilik, en iyi ya da en çok tercih edilen kısım anlamlarına gelir.”³⁴² Kalp kelimesi “Arapça ‘Kalebe’ fiilinin mastarıdır. Çoğulu, ‘Kulûb’, ‘kilebe’, ‘eklûb’”³⁴³ “olup bir şeyi bulunduğu halden başka bir hale çevirmek demektir.”³⁴⁴ Kalp kelimesi, sülâsî babların ikincisinin mastarı olarak bir şeyi geriye döndürmek, birinci ve ikinci babların ortak mastarı olarak ise, gönle dokunmak, üstte olanı alta çevirmek, içini dışına çevirmek,³⁴⁵ çevrilme vakti geldiğinde ekmeği çevirmek,³⁴⁶ kalbe, isabet eden bir hastalıktan dolayı yatakta bir oyana bir bu yana dönmek,³⁴⁷ dilediğince dolaşmak, diyar diyar gezmek,³⁴⁸ hurmanın kalbi, onun

³⁴² Mutçalı, *Arapça Türkçe Sözlük*, 724.

³⁴³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1/685; Firûzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, 163; Muhammed b. Ebû Bekir b. Abdulkâdir er-Râzî, *Muhtâru's-Sıhâh*, (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1995), 560; İsfahânî, *Müfredât*, 681.

³⁴⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1/687; Firûzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, 163.

³⁴⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1/685; Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer, *Esâsü'l-Belâğa*, (Mısır: Matbaatü dâri'l-kütüb, 1973), 269

³⁴⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1/686.

³⁴⁷ Ali b. Muhammed İzzuddîn el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadis ve 'l-Eser*, (Kahire: 1970), 4/97; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1/686.

³⁴⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1/685.

çekirdeği,³⁴⁹ “Arab’ın kalbi, kavminin içinde söz sahibi, şerefli olan kişi”³⁵⁰ anlamlarına gelmektedir.

Kalb kelimesinin, “değişmek anlamını ifade eden fiil kökünden türediğini söyleyenlerin yanında onun öz, mahz anlamına gelen isim kökünden geldiğini ileri sürenler de vardır. Araplar, her şeyin bir lübbü, özü, mahzı olduğunu söylemişler ve bu öze de kalp”³⁵¹ demişlerdir.

Kalp kelimesi, terim olarak ise Gazâlî’nin de ifade ettiği şekilde iki manada tarif edilmiştir. “Birincisi, göğsün sol tarafında, sol memenin altında çam kozalağına benzeyen ve yapısı, dokusu ve bızatıhi müteharrik olma gibi özellikleri itibariyle bedendeki diğer uzuvlardan farklı olan ve vücutta kan dolaşımını gerçekleştirmek suretiyle insan hayatının devamını sağlayan bu et parçası, tıp ilminin alanına giren cismani kalptir.”³⁵² “İkinci manası ise şuur, vicdan, idrak, his, duygu, akıl ve irade gücünün merkezi olan ruhanî kalptir.”³⁵³ Mutasavvıfların “hakikat-ı insaniyye, felsefecilerin nefs-i nâtıka dedikleri bu kalptir. Bu yönüyle insana âlim, ârif, müdrik denilmiştir. Allah’a muhatap olan, sorumlu tutulan, ceza ve mükâfat alan bu nûrânî cevherdir.”³⁵⁴

Kalp; nefis, ruh, çekirdek, tohum, yılan anlamlarında mecâzi olarak da kullanılmıştır.³⁵⁵

³⁴⁹ Seyyid Muhammed Mürtezâ el-Huseynî el-Vasitî ez-Zebîdî, *Tâcü’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1306), 1/437; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 1/688.

³⁵⁰ Zemahşerî, *Esâsü’l-Belâğ*, 270.

³⁵¹ Fatma Çalık, “Bir Semantik Analiz Denemesi: Kur’ân’da Kalp Kavramı”, *U.Ü.İ.F. Dergisi*, 20/2, (2011), 174.

³⁵² Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 1/209-210.

³⁵³ Tehânevî, *Keşşâf*, 2/1170.

³⁵⁴ Gazâlî, *İhyâ*, 3/3; Cürcânî, *Kitâbu’t-Târifât*, 178; Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 1/209-211.

³⁵⁵ Cürcânî, *Kitâbu’t-Târifât*, 229.

1.1. Kalbin Mahiyeti

Kur'ân'da kalp kelimesi “müfred, tesniye ve cemi olmak üzere yüz otuz iki yerde geçmektedir.”³⁵⁶ Âyetlerde geçen kalp biyolojik kalp değildir.³⁵⁷

Tasavvufta kalp, ilâhî hitabın mahalli, tecelli aynası, ilâhî isim ve sıfatların en mükemmel şekilde tecelli ettiği yerdir.³⁵⁸ Kalp beden şehrinin padişahıdır ve kalbin sıfatlarını bilmek tasavvufun esasıdır.³⁵⁹ “Kalp, tasavvufî bağlamda bilgi ve düşüncenin kaynağı veya aracıdır. Bir et parçasından ibaret olan kalple bir ilişkisi olmakla birlikte ondan ayrı olan kalbe ‘Rabbanî latife’ ve ‘İlâhî cevher’”³⁶⁰ denilmiştir. Gazâlî, “sûfiler’in kalp dedikleri bu latifeye alimlerin ‘nefs-i nâtika’ ismini verdiğini, Kur'ân'da ise buna ‘nefs-i Mutmainne’ ya da ‘rûh-u emrî’” denildiğini ifade eder.³⁶¹ Mutasavvıfların çoğu kalbi “ruh” manasında kullanmışlardır.³⁶²

Kur'ân'da ve hadislerde kalbin anlamı üzerinde üzerinde değil, fiilleri üzerinde durulmaktadır. Âyet ve hadislerde geçen kalp kelimesi, insanın varlıkları anlayarak bilmesi, düşünerek idrak etmesi üzerinde durulmuştur. Böylece insan Rabbine karşı sorumlu tutulmuştur.

Kur'ân'da ve hadislerde “‘fuâd’, ‘sadr’, ‘lûb’, ‘nühâ’, ‘rû’ gibi kavramlar genel olarak kalp manasında kullanılmıştır. Fuâd sözcüğü, bazılarına göre kalb ile eşanımlıdır; bazılarına göre ise kalp ondan daha özeldir.” Kalbin Türkçe karşılığı gönül, Fuâd'ın karşılığı ise yürektir. Kur'ân'da “Peygamberlerin haberlerinden, senin kalbini kuvvetlendireceğimiz bilgilerin her birini sana anlatıyoruz.”³⁶³ buyurularak “fuâd”a

³⁵⁶ Muhammed Fuad Abdalbaki, *el-Mu'cemü'l-Müfrehes li el-Fâzıl Kur'âni'l-Kerim*, (İstanbul: Mektebetü'l-İslamiyye, 1982), 549-551.

³⁵⁷ Fatih Menderes Bilgili, “Kur'ân'da Geçen Kalp Kavramının Anlaşılmasında Kapalı Sistemin Önemi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/1, (2013), 187.

³⁵⁸ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 274.

³⁵⁹ Ahmed b. Abdîrrahman b. Kudâme el-Makdisî, *Muhtasarı Minhâci'l-Kâsidîn*, thk. Şuayb Arnavutî-Abdulkadir Arnavut, (Beyrut: Mektebetü Dâri'l-Beyan, 1978), 148.

³⁶⁰ Uludağ, “Kalb”, *D.İ.A.*, 24/230.

³⁶¹ Gazâlî, *Risâletü'l-Ledünniyye*, 241.

³⁶² Cürcânî, *Kitâbu't-Târifât*, 119;

³⁶³ Hûd Sûresi 11/120.

kuvvet vermek için önceki peygamberlerin bilgilerinden bahsedildiği belirtilir. Yine Kur’ân’da “Hakkında bilgin olmayan şeyin ardına düşme! Çünkü kulak, göz ve fuâd bunların hepsi ondan sorumludur.”³⁶⁴ âyetinde ise fuâd, kalp anlamında kullanılmıştır. “Şüphesiz Allah sudûrlarda olanı bilmektedir.”³⁶⁵. “Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun sadrını İslâm’a açar; kimi de saptırmak isterse, göğsü çıkıyormuş gibi sadrına darlık ve sıkıntı verir.”³⁶⁶, ayetlerindeki “sadr” kelimesi mecâzi olarak kalp anlamında kullanılmıştır. “Yalnız ülü’l-elbâb sahipleri düşünüp anlar.”³⁶⁷, “Yiyin, hayvanlarınızı yayın. Şüphesiz bunda Ülü’n-nühâ için ibretler vardır.”³⁶⁸ Âyetlerinde geçen “ülü’l-elbâb” ve “Ülü’n-nühâ” ifadeleriyle kalp sahiplerine hitap edilmiştir. “Yeryüzünde hiç dolaşmıyorlar mı ki ibret almış kalplere yahut işitmiş kulaklara sahip olsunlar! Şu bir gerçek ki gözler körleşmez, fakat göğüslerde ki kalpler körleşir.”³⁶⁹ “Andolsun biz, cinlerden ve insanlardan birçoğunu cehennem için yarattık. Bunların kalpleri vardır ama onlarla kavrayamazlar; gözleri vardır ama onlarla görmezler kulakları vardır ama onlarla işitemezler. Onlar hayvan gibidir, hatta daha da şaşkındırlar. İşte asıl gafiller onlardır.”³⁷⁰ “Kalbi olanlar için bunda öğüt vardır.”³⁷¹ Bu âyetlerde ise “akletme fiili kalbe nispet edilmiş, yani düşünmenin ve anlamının kalbin bir işlevi olduğuna dikkat çekilmiştir.”³⁷²

Hadis-i şeriflerde ise; “Ey kalpleri değiştiren, evirip çeviren Allahım, kalbimi dinin ve tâatin üzerine sabit kıl.”³⁷³ Hadisi kalbin değişken olduğunu, “Kalpleri sabit kılan Allah’tır.”³⁷⁴ “Kalpler Allah’ın iki parmağı arasındadır.”³⁷⁵ “Kalpleri nurlandıran

³⁶⁴ el-İsrâ Sûresi 17/36.

³⁶⁵ Al-i İmrân Sûresi 3/119.

³⁶⁶ el-En’âm Sûresi 6/125.

³⁶⁷ Âl-i İmrân Sûresi 3/7,190.

³⁶⁸ Tâhâ Sûresi 20/54,128.

³⁶⁹ el-Hac Sûresi 22/46. “Maverdî bu âyetin yorumunda aklın bilgi; kalbin ise bilgiye mahal olduğunu zikretmektedir.” bk. Ebi’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Maverdî, *en-Nuketü ve’l-Uyûn*, thk.es-Seyyid Abdulmaksûd b. Abdirrahim, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), 4/32.

³⁷⁰ el-A’râf Sûresi 7/179.

³⁷¹ Kâf Sûresi 50/37.

³⁷² Uludağ, “Kalb”, *D.İ.A.*, 24/230.

³⁷³ Müsned, II, (No.168,173); Müslim, “İman”, (No.1,2); Tirmizî, “Daavât”, (No.89,124).

³⁷⁴ İbn Mâce, “Mukaddime”, (No.13).

³⁷⁵ Müslim, “Kader”, (No.17); İbn Mâce, “Mukaddime”, (No.13); Tirmizî, “Daavât”, (No.89), “Kader”, (No.7).

Allah'tır."³⁷⁶ gibi hadisler de Allah'ın kalpleri değiştirdiğini ifade eder. "Kalpte iki dürtü vardır, biri melekten, diğeri şeytandandır."³⁷⁷ Hadis-i şerifi ise insan kalbinin rahmânî ve şeytânî kuvvetlerin mücadele alanı olduğunu³⁷⁸ bildirmektedir.

İbnü'l- Arabî, "kalbi, mecâzi anlamda bâtinî bilgiyi nakleden alet veya bilginin tecelli merkezi olarak kabul eder. İbn Arabî'ye göre bu kalp, göğüste bulunan kalp değil, cismanî ve manevî bakımdan onunla ilgili olduğu halde, ondan farklı ve başka olan bir şeydir. Kalp sadece insanın aklî yönünün ve ruhunun bir sembolüdür, 'küllî akıl' ilkesinin ayrılmaz bir parçasıdır. Çünkü tasavvuftaki kalp, felsefedeki 'cüzî akıl' ile aynı şeydir. Sûfî'nin kalbi, hayal gücü aracılığıyla, kendisinde aksettirilen şeyi yansıtır. Bu durumda himmetin teksif edildiği şey, bir dış hakikate sahipmiş gibi görünür, fakat onu sûfiden başkası göremez."³⁷⁹

Sühreverdî, "kalbin nefis ve ruh arasındaki ilişkide temel nokta olduğunu ifade eder. İnsanın duygu ve şuur merkezi olan kalbin, biri nefse diğeri de ruha yönelik iki yüzü bulunmaktadır. Ruha bakan tarafı ruhtan, nefse bakan tarafı nefisten etkilenir. Nefsin kalp üzerindeki olumsuz etkisi itmi'nana varıncaya kadar devam eder. Sâlikin seyr-ü sülûk ile mutmainne derecesine gelince, artık nefis de kalbe olumlu tesirler yapacağı için onu yönlendirmekten kurtulur"³⁸⁰ ve "sülûku sona erer. Burada nefis, nefis-i emmareye karşı mücadelede başarılı olur ve kendisini, iyiliğe sevk eder hale gelir. Böylece nefis, dizginlenince Allah'ın emirlerini yerine getirmeye başlar. Kalp de nefse yönelik taraftan iyi tesirler almaya başlar ve böylece müridlerin, taliplerin ve sadıkların nefsi kalp ile nefsin aralarındaki cins benzerliğinden dolayı kalp özelliğini alır."³⁸¹

³⁷⁶ Buhârî, "Daavât", (No.9); Müslim, "Müsâfirîn", (No.181).

³⁷⁷ Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 2 (No.35).

³⁷⁸ Uludağ, "Kalb", *D.İ.A.*, 24/230.

³⁷⁹ Ebu'l-Alâ Afîfî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, (Ankara: 1974), 108-122.

³⁸⁰ Ebû Hafs Şehabeddin Ömer b. Muhammed Sühreverdî, *Cezzâbü'l-Kulûb ilâ Tarîki'l-Mahbûb*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 3122), 19 b.

³⁸¹ Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa, 428), 26 b.

Sühreverdî'ye göre, maddî kalp nefsin mahallidir ve halk âleminde. “Kalbin, emir âleminde ruh ve nefsten meydana gelmesi, halk âleminde zürriyetin Âdem ve Havva’dan meydana gelmesi gibidir. İki eşin birbirinde karşılıklı bir sükûnet bulması olmasaydı kalp meydana gelmezdi.”³⁸²

Sühreverdî, “fiilleri ve hali müessir olmayanın sözü hiçbir fayda sağlamaz. Çünkü bunların konuşmaları hevâîdir. Sözü nûrâniliği, kalbin nûrâniyeti kadardır. Kalbin nûrâniyeti, istikamete ve ubûdiyet vazifesini hakkıyla ve gerçek anlamıyla yerine getirmeye bağlıdır”³⁸³ diyerek kalbin ancak istikamet ve kulluk vazifesini yerine getirenlerde nurlanacağını ifade eder.

Sühreverdî, kalbin nurlanmasının sebebinin ise şu şekilde ifade eder. “Sûfiyenin müşahede ehli olanları, basîretleri müşâhede nuruyla aydınlanmış, cemâl-i ilâhî nurunun yansısıyla kalp aynaları parlamış kimselerdir.”³⁸⁴

Gazâlî kalbi aynaya benzeterek kalbin iyiliklerle dolması halinde kalp aynasının nurlanacağını söylediği gibi Sühreverdî de kalbi nurlu olana dünya ve ahiretin gerçek yüzüyle görüldüğünü şu şekilde izah eder. “Kalp aynası parladığı ve onun üzerini kaplayan duman gibi duygular ayıklandığı zaman, dünya bütün çirkinliği, gerçek yüzü ve muhtevası ile kalpte görülür. Ahiret ve ahiretin güzellikleri bütün incelik ve zerâfetiyle gönülde zuhur eder. Dünya ve ahiretin gerçekleri, her iki âlem neticesinde ele geçecek olan şeyler, basîret gözüyle görülmeye başlar, öyle ki kul fani ve geçici olan dünyadan vazgeçerek ahireti ve onunla ilgili şeyleri bile bir kenara itip, yalnız bâkî olan Cenab-ı Hakk’ı sever. Böylece nefsi temizlemenin neticesi ortaya çıkar.”³⁸⁵

³⁸² Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, (Nafiz Paşa 428) 145 a.

³⁸³ a.g.e., 37 b.

³⁸⁴ a.g.e., 84 b.

³⁸⁵ a.g.e., 26 b.

Fahredden er-Râzî (ö.606/1210), “kalbin iyi ile kötüyü birbirinden ayırma, hakkı batıldan, doğruyu yanlıştan ayırma özelliğinin olduğunu, bilgi, algı, düşünce ve inancın merkezinin kalp olduğunu”³⁸⁶ belirtir.

Gazâlî’nin iki göz vardır birincisi başımızda bulunan göz diğeri ise kalpte bulunan basîret gözüdür. Kalbin aydınlanmasının burada gerçekleştiğini ifade etmektedir. Râzî bu görüşü destekler mahiyette ilâhî bilgiye ulaşmada akıl ve kalbin fonksiyonunu şu şekilde izah eder: “İnsanın yaratılış amacı mârifetullahtır ve onun yeri kalptir. O halde âlemin yaratılışından maksat da kalptir. Allahu Teâlâ önce cevheri sonra yeri ve göğü, ardından topraktan insanı ve mârifetullah için de insanda kalbi yaratmıştır. Surette kalp bedene, mana âleminde ise beden kalbe tabidir. Dolayısıyla asıl gaye kalptir. Kalbin kalesi beden, beden kalesi yeryüzü, yerin kalesi göktür. İnsanın yaratılış amacı olan mârifetullah noktasında tüm kâinatın özü kalptir. Kur’ân’da kullanılan fuâd kelimesi, kalp dediğimiz et parçasına genel olarak verilen isimdir. Kalp ise, gözün bedende bir cüz oluşu gibi, fuâd da mümeyyez, mahsus bir cüzdür. Bu cüzün içerisinde de bir nokta vardır. Gözdeki görmeyi sağlayan nokta gibi o da ‘süveydâ’ adı verilen siyah bir noktadır. Zâhirî görme gözün bu siyah bölgesinde gerçekleştiği gibi bâtînî görüşde kalpteki bu noktada gerçekleşir. Karanlığın bittiği yerde aydınlık başlar. En küçük siyah nokta, karanlığın sonu aydınlığın da başıdır. Mârifetullah noktasında süveydâ, karanlığın bitip aydınlığın başladığı yerdir. Yani süveydâ bitişten sonraki başlangıcı ifade eder. Kalbin başlangıcı ve gayesidir. Süveydâ, mârifetullahın, gerçek nuru görmenin mekânıdır ancak, nasıl ki göz direkt güneşle muhatap olduğunda hayrete düşer ve onu tamamen idrake güç yetiremezse, kalpde mârifetullahın nuru karşısında aynı durumdadır. Bu noktada akıl devreye girer ve algılama onunla birlikte idrake dönüşür. Kalp nura muhataptır ama algılama noktasında ise akıl devreye girer. Akletme fiili belli bir zaman sürecinde olurken, kalple gerçekleştirilen sezgi ise bir anda olmaktadır. Akıl da kendi başına bu bilgiye ulaşmada

³⁸⁶ Muhammed b. Ömer Fahreddin Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, (Kahire: 1938), 5/541-544.

acizdir. İnsanın anne karnında ne hallere girdiğini tam olarak bilemediği, ezel ve ebed hakkında kesin bir fikir beyanında bulunamadığı gibi akıl da tüm bunları algılamada acizdir. Bu durumda Allah'ın bildirmesine yani vahye ihtiyacı vardır.”³⁸⁷ Râzî'ye göre “idrak mahalli olan akıl, kalbin aydınlattığı, vahyin inşâ ettiği akıldır.”³⁸⁸

Hz. Peygamber (a.s.) ruh ve kalbin mahiyeti üzerinde fazla durmadığından bu konu alimler tarafından fazla araştırılmamıştır. Kelamcılar akıl üzerinde, fâkihler kıyas ve re'y, mutasavvıflar ise kalp ile ilgili olarak keşf ve ilham üzerinde durmuşlardır. “İlk dönem sûfîleri de kalbe önem vererek kalp temizliği üzerinde durarak ibadet ve iyi davranışlar üzerinde yoğunlaşmışlar ve Allah'ın huzuruna kalb-i selim ile çıkmanın ahirette kurtuluşun şartı olduğunu vurgulamışlardır.”³⁸⁹

Hâris el Muhasîbî, “Allah'a kalp ile yaklaşılacağını belirtmiştir. Sehl b. Abdullah et-Tüsterî ise kalbi arşa, sadrı kürsüye benzeterek Allah'ın kiblei kâbe, kalbin kiblei niyet, beden kiblei de kalptir demiştir. Sûfîler Allah'ı daha çok kalp arşında aramışlar ve kalbi beytullah olarak adlandırmışlardır. Hakîm et-Tirmizî nefis, sadr ve kalbi iç içe geçmiş halkalara benzeterek, altta nefis, ortada sadr, üstte ise kalbin bulunduğunu ifade eder, o nefisten ancak kötülük doğar. Sadra feyiz kalpten gelir. Kalbin iki yüzü vardır; birisiyle Hakk'a, diğeriyle halka bakar. Kalp, Allah'ın arşıdır, yerlere ve göklere sığmayan Allah mü'min kulunun kalbine sığar.”³⁹⁰

Mutasavvıflar kalbin bilgi kaynağı oluşunu, “Ey iman edenler! Eğer takva üzere olursanız Allah size bir ‘furkan’ verir.”³⁹¹ âyeti ile “Fetvayı kalbinden iste.”³⁹² hadisi şerifine dayandırmışlardır. Ancak “kalp aklın karşıtı değildir bir yere kadar akılla içiçedir.

³⁸⁷ Râzî, *Esrâru't-Tenzîl*, 548.

³⁸⁸ Asiye Aykıt, “Nefis Nazariyesi Çerçevesinde Fahreddin er-Râzî'nin Ahlak Düşüncesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/1, (2014), 216.

³⁸⁹ Uludağ, “Kalb”, *D.İ.A.*, 24/231.

³⁹⁰ a.g.e., 24/231.

³⁹¹ el-Enfâl Sûresi 8/29.

³⁹² Müsned, IV, (No.194,224); Dârimî, “Büyü”, (No.3); Aclûnî, I, (No.124).

Akletme kalbin bir işlevidir, düşünceyi üreten aklın kaynağı kalptir. Metafizik konularda kalbin aklı aştığını söyleyen sûfiler bu konularda kalbin sezgisini esas almışlardır.”³⁹³

Fârâbî “duyu, arzu, hayal ve düşünme gücünü nefse atfeder ve bu güçlerin fizyolojik merkezinin kalp olduğunu ifade eder. İnsanın ilk vücut bulan gücü, beslenmedir. Bunu, duyu, arzu, hayal ve düşünme güçleri takip eder. Nefsin bu güçleri, onlara hükmeden düşünme gücüne hizmet ederler. Fizyolojik seviyede bunların hepsinin merkezi, hayvanî hararetin kaynağı olarak tarif edilen kalptir. Kalbi, üstünlük ve oluş bakımından dimağ takip eder.”³⁹⁴

İbn Sînâ da Fârâbî gibi kalbi, nefsin güçlerinin kaynağı olarak görmektedir. Gazâlî de bütün bu güçlerin kalbin askerleri olduğunu ifade eder. İbn Sînâ bunu şu ifadelerle vurgulamaktadır. “Bedenin ilk teşekkül eden uzvu kalptir. Nefsin bütün güç ve fiilleri kalp vasıtasıyla bedenin diğer organlarında ortaya çıkar. Örnek olarak idrak ve hareket güçleri kalpten beyne, beyinden de sinirlere yayılır, fakat merkez yine de kalptir.”³⁹⁵

Gazâlî ve Muhyiddin İbn Arabî, ilâhî varlığın nurunu idrak eden, ilham alan bilgiyi bilen kalp olduğunu ifade etmişlerdir. Kalp bilgi üreten parlak bir aynadır, yani gönül aynasıdır. İbn Arabî’ye göre kalp ve akıl birlikte bilgi üretmektedir.³⁹⁶

Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, Gazâlî’de olduğu gibi Mesnevî’de kalbi “ayna”ya benzeterek “gönül aynasını” pek çok yönüyle ele almaktadır. “Gönül bir ayna ise temiz olması gerekir. Ayna temiz olursa elde edilecek görüntü de net olur, güzel olur. Temiz aynadan elde edilen görüntü herhangi bir şüpheyi yer bırakmaz. Gönül de bunun gibi

³⁹³ Uludağ, “Kalb”, *D.İ.A.*, 24/231.

³⁹⁴ Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, (İstanbul: İklim Yay., 1992), 112-113.

³⁹⁵ Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki yeri*, (İstanbul: M. Ü. İ. F. Vakfı Yay., 1993), 79.

³⁹⁶ Nezahat Öztekin, “Mesnevî’de Kalp, Can, Ruh, Nefs, Gönül Kavramlarının Kullanımlarının Tartışılması”, haz. Ünal Şenel, *İkinci Uluslararası Mevlânâ, Mesnevî ve Mevlevîhâneler Sempozyumu Bildirileri*, Manisa Mevlevîhânesi, (Manisa: 2010), 173.

temiz olmalıdır. Mevlânâ'ya göre gönül aynası, dünya sevgisi, mal, mevki hırsı gibi manevi tozlardan temizlenir ise onda hem yaratılanlar hem de yaratan görülebilir.”³⁹⁷

Nefis mücadelesi ile temizlenen kalp nurlanır ve melekût sırları açılır diyen Gazâlî gibi Mevlânâ'ya göre kalp temiz ise metafizik âleme ait hakikat sırları ve hikmetler müşahede edilir. Bu kalbî görüş basîret olarak da adlandırılır. Mevlânâ, bu durumu Mesnevî'sinde şu şekilde ele alır; “Kimin canı şehvetten, hiddetten, nefsanî arzulardan arınmış, temizlenmişse o kimse mânâ âlemini ve mânâ sarayını çarçabuk görür.”³⁹⁸ “Gönül aynası dünya sevgisi tozundan nefsanî arzulardan temizlenir, pak ve saf bir hale getirilirse, orada su ve toprak nakışlardan başka şeyler görürsün.”³⁹⁹

1.2. Gazâlî Düşüncesinde Kalp

Gazâlî, “akıl kavramının kalp ile iç içe geçmiş bir hakikat olduğunu vurgular. Kalbin iki anlamı vardır, birinci anlamı; insanın göğüs kafesinin sol yanındaki boşlukta sol memenin altına doğru yerleştirilen çam kozalağı şeklindedir.”⁴⁰⁰ Gazâlî, bu kalbin mevcudiyeti teşrihle öğrenilen, kirli ve temiz kanın taşıyıcısı olan, tabî ve hayvanî ruhun devamı için gerekli olan buharı taşıyan, tüm hayvanlarda bulunan, ölümle tüm hissi fonksiyonunu kaybeden kalp⁴⁰¹ ve ruhun madeni ve kaynağı olan, konik bir cismani et parçası olan bu kalp tıbbî alâkadar etmesinden dolayı ondan bahsetmeyeceğini⁴⁰² ifade eder.

Gazâlî'ye göre “kalbin ikinci anlamı ise; bir latife-i Rabbâniyye-i ruhâniyyedir. Yani gözle görülemeyen rûhânî bir varlık olmasıdır ki, o kalbi rûhanî'nin kalb-i cismanî ile bir alakası vardır. İşte insanın hakikati bu kalb-i rûhânîdir. İnsanda anlayan âlim ve

³⁹⁷ Kerim Kara, “Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Kalp-Gönül”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 14, Y.6 Ankara, (2005), 485.

³⁹⁸ Şefik Can, *Konularına göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, (İstanbul: Ötüken Yay., 1997), 1/107.

³⁹⁹ a.g.e., 1/264.

⁴⁰⁰ Gazâlî, *İhyâ*, 3/3.

⁴⁰¹ Gazâlî, *Meâricü'l-Kuds*, 16-17.

⁴⁰² Gazâlî, *İhyâ*, 3/3.

arif bu kalptir. Hitap edilen, ikâb ve itâb edilen ve aranan yine bu kalptir.”⁴⁰³ Gazâlî, *Meâricü'l-Kuds* adlı eserinde kalbin ikinci manasını şöyle açıklamaktadır: “Allah’ın emanetini yüklenmiş, marifet-i merkur ve fitrî bir ilimle bezenmiş olup, belâ diyerek tevhidi ikrar etmiş olan insanî ruhtur. O, âdemiyyetin aslı ve âlem-i meâdda kâinatın nihayetidir.”⁴⁰⁴

Gazâlî, *Kalp Risâlesi* adlı eserinde; “kalp rabbânî ve ruhânî bir latife ve incelikler. O latife insanoğlunun hakikatidir. İdrak eden, bilen ve kavrayan odur. Onun cismani kalp ile bir ilişkisi vardır. Bu ilişki, renklerin cisimler ile olan, sıfatların ve niteliklerin mevsuflarla veya oturan adamın mekân ile olan ilişkisi gibidir”⁴⁰⁵ demektedir.

Gazâlî, Allah’a muhatap olan, sorumlu olan, ceza ve mükâfat alan kalbe hizmet eden kuvvetlere kalbin askerleri tabirini kullanmaktadır. Kalp “bir hükümdar, askerleri ise hizmetçi ve yardımcı hükmündedir”⁴⁰⁶ diyerek kalbe hizmet eden kuvvetlere neden asker dendiğini açıklamaktadır.

Gazâlî, kalbin iki askeri olduğunu, bunlardan birincisinin gözle görülebildiğini, diğerinin ise gözle görülemediğini bildirmektedir. “El, ayak, göz, kulak, dil ve diğer azalar kalbin göz ile görülen askerleridir. Kalp bu azalara dilediği gibi tasarruf eder ve onları istediği istikamete yönlendirir. Bu azalar fitraten kalbe itaate mecburdur ve ona asla muhalefet edemezler.”⁴⁰⁷ “Kalp, Allah’a ulaşmak için yaratılmıştır. Kalbin, Allah’a ulaşma yolculuğunda bu askerlere ihtiyacı, binit ve azık olmaları bakımındandır. Kalbin binit bedeni, azığı ise ilimdir. Kalbi azığa ulaştıracak ve ondan istifadeyi mümkün kılacak olan sebepler de iyi amellerdir.”⁴⁰⁸

⁴⁰³ Gazâlî, *İhyâ*, 3/3.

⁴⁰⁴ Gazâlî, *Meâricü'l-Kuds*, 17.

⁴⁰⁵ Gazâlî, *Kalp Risâlesi*, haz. Kadir Yetkin, (İstanbul: Ahir Zaman Yay., 2018), 19.

⁴⁰⁶ Gazâlî, *İhyâ*, 3/6.

⁴⁰⁷ a.g.e., 3/5.

⁴⁰⁸ a.g.e., 3/5.

Gazâlî, kalbin askerlerini üç sınıfa ayırmaktadır. “Birinci sınıf; muharrik ve teşvikçidir. Ya şehvet gibi faydalı şeyleri elde etmeğe teşvik ve tahrik eder veya gazap gibi zararlı şeyleri def’ e teşvik eder. Bu kuvvetlere irâde de denir. İkinci sınıf; bu arzuları yerine getirmek için azaları doğrudan harekete geçiren kuvvettir. Vücudun bütün uzuvlarına özellikle adalelere ve onlardan da damarlara geçen kuvvetlerdir ki buna kudret de denir. Üçüncü sınıf; eşyayı tarif edip anlayan ve idrak eden, casusluk görevini yapan beş hâsse kuvvetidir. Bu kuvvetler de belli azalara yayılmıştır, bunlara ilim ve idrak da denir. Bu bâtinî askerlerin her biriyle birlikte zâhirî askerler de vardır. Bunlar; et, sinir, kan, kemik ve yağ gibi maddelerden meydana gelen uzuvlardır ki, bunlar bâtinî kuvvetlerin aletleridir. Gazâlî, müdrik olan bu üçüncü sınıfı da ikiye ayırır. Bir kısmı zâhirî menzillerde konaklar, beş hâsse gibi, bir kısmı da bâtinî menzillerde iskân eder ki, bu da dimağ boşluklarıdır ve bunlar da beştir. İnsan bir şeyi gördükten sonra gözlerini yumar ve gördüğü sureti içinde canlandırır ve aynı sureti içinden görür, buna hayal denir. Sonra o suret kafasında kalır. Bunu kafada muhafaza eden kuvvet ‘kuvve-i hafıza’dır. Sonra kafasında muhafaza ettiğini düşünür ve onu birbirine katar, yani parçalar, böler ve birleştirir, üzerinde düşünür, buna da ‘kuvve-i müfekkire’ denir. Sonra unuttuğunu yeniden hatırlar, buna da ‘kuvve-i müzekkire’ denir. Sonra bütün duyduklarını bir araya toplar, buna da ‘hiss-i müsterek’ denir. Gazâlî, bâtında da hiss-i müsterek, hayal, tefekkür, tezekkür ve hıfz kuvvetlerinin olduğunu, Allahu Teâlâ bu kuvvetleri yaratmasaydı, el, ayak bu kuvvetlerden hâlî kaldıkları gibi, beyinde boş kalırdı, bunların da bâtinî kuvvetler olup merkezlerinin de bâtinî”⁴⁰⁹ olduğunu ifade eder.

Gazâlî, gazap ve şehvet kuvvetlerinin tam manasıyla kalbe bağlandıklarında kalbe çıktığı yolda yardımcı olduklarını, kalbe isyan edip kendi isteklerine hizmet ettirdiklerinde ise kalbi helake uğratıp ebedi saadet yolculuğundan geri kalmasına neden olduğunu ifade eder. “Gazap ve şehvet kuvvetlerine karşı ilâhî kuvvetler olan ilim, hikmet

⁴⁰⁹ Gazâlî, *İhyâ*, 3/6.

ve tefekkür kuvvetlerinden faydalanılırsa bu kuvvetler zarar veremez, kişi bu kuvvetlerden yardım almaz da kendini gazap ve şehvet kuvvetine kaptırır ise kesin olarak helak olur ve hüsrana uğrar. Gazâlî, çoğu insanın halinin bu şekilde olduğunu, bunların akıllarının şehvetleri tatmin hususunda onların elinde oyuncak olduğunu şayet aklın şehvete muhtaç olduğu hallerde şehvetin, aklın irâdesine alınırsa bu durumdan kurtulacağını üç misalle⁴¹⁰ anlatır.

Gazâlî, birinci misalinde; “‘nefs-i Lâtime’ bir memleketin hükümdarı gibidir. Beden âlemi nefsin vatanı gibidir. Bedenin uzuvları ve diğer kuvvetleri ise, sanatçıları ve işçileri gibidir. Akıl ve fikir kuvvetleri, uzuvların yol gösteren müsteşarları ve vezirleri gibidir. Şehvet, yiyecek ve içecek gibi maddeleri temin eden sahtekâr hizmetçi gibidir. Şehvetin âdeti daima doğru yolu gösteren müsteşarlara itirazda bulunmak ve onlarla tartışmaktır. Hükümdar, akıllı müsteşâr ve vezirlerinin istişâreleri ile şehvetin hilesini anlar ve ona boyun eğmez, muhafızlarına onu terbiye ettirip kendisine boyun eğdirip emri altına aldığı zaman, hükümdarın mülk ve milleti huzur bulduğu gibi, nefis akıldan yardım ister, gazabın gayreti ile terbiyelenir, gazabı şehvete musallat eder, şehveti de gazaba musallat ederek nefsin ahlakı güzelleşir ve kişinin kuvvetleri itidâle ulaşarak kurtuluşa erer”⁴¹¹ demektedir.

Gazâlî, ikinci misalde; “‘insan bedenini bir şehre, müdrik olan akli ise, onu idare eden bir hükümdara benzetir. Onun kuvve-i müdrikeleri yani iç ve dış hasseleri de askerleri ve yardımcıları gibidir. Azaları da muhafızları gibidir. Şehvet ve gazaptan ibaret olan nefs-i emmâre hükümdarın memleketine saldıran düşman gibidir. Bu adamın bedeni sanki bir hudut şehri, nefsi ise bu şehrin muhafızı gibidir. Eğer bu muhafız şehri düşmandan korur ise hükümdar tarafından iltifat görür. Şayet nefis bu şehri kaybederse cezalandırılır diyerek ahiretteki ceza ve mükâfata işaret etmektedir.”⁴¹²

⁴¹⁰ Gazâlî, *İhyâ*, 3/6.

⁴¹¹ a.g.e., 3/6-7.

⁴¹² a.g.e., 3/7.

Gazâlî, üçüncü misalinde ise; “aklı, at üzerinde avlanan bir avcıya, şehveti avcının binitine, gazabı ise av köpeğine benzetir. Avcı işin erbâbı olur, at avcının kontrolünde bulunur, köpek ise iyi eğitilmiş olursa, avcı ona göre avını yakalar; fakat avcı acemi, atı serkeş ve terbiyesiz, köpeği de avdan habersiz olursa helake hak kazanır. Avcının beceriksizliği kişinin cehaleti ve dirayetsizliği gibidir. Atın serkeşliği de şehvetin galeyana gelmesi gibidir. Köpeğin sağa sola lüzumsuz saldırışları, gazabın taşkınlığı insanı kaplaması gibidir diyerek”⁴¹³ yine şehvet ve gazabın terbiyesine vurgu yaparak kurtuluşun aklın doğru kullanılmasında olduğuna vurgu yapmaktadır.

Gazâlî, şehvet, gazap gibi zâhirî ve bâtinî hâsselerin hayvanlarda da olduğunu insanı hayvandan ayıran iki hasletin ise ilim ve irâde olduğunu söylemektedir. İlim ve irâde insan kalbinin hususiyetlerinden olup, insanın şerefini yükseltip, Allahu Teâlâya yaklaştırır.⁴¹⁴

Gazâlî, ilmi şu şekilde tarif etmektedir: “İlim, dünya ve ahiret ile alakalı şeyleri, akıl ile alakalı gerçekleri bilmektir.”⁴¹⁵ Gazâlî, bunların hislerin ötesinde olduğunu, hayvanların bu hususlarda insanlara ortak yanlarının bulunmadığını ifade etmektedir. “Küllî ve zarurî olan ilimlerin aklın hususiyetlerinden olduğunu, bir adamın aynı anda iki mekânda olamayacağına hükmeder, bu her şahıs hakkında verilen bir hükümdür halbuki his ile ancak bazı şahısları bilebilir. Bütün şahıslar üzerindeki bu hükmü, hissin idraki üzerine zâid bir minnet olduğunu”⁴¹⁶ örnek olarak verir.

Gazâlî, irâde ile ilgili olarak; “insan akli ile bir işin sonunu anlayıp iyilik tarafının nerede olduğunu bildiği zaman içinden o tarafa yönelir, sebeplerini temine çalışır ve onu irâde eder ama bu, şehvî ve hayvanî arzulardan başka bir irâdedir, örnek olarak şehvet, hastalık zamanlarında lezzetli ve nefis yemekler ister, fakat akıl, bunların hastalığını

⁴¹³ Gazâlî, *İhyâ*, 3/7.

⁴¹⁴ a.g.e., 3/7.

⁴¹⁵ a.g.e., 3/7.

⁴¹⁶ a.g.e., 3/8.

olumsuz etkilediğini bildiği için kendiliğinden bu yemeklerden nefret eder ki, bu şehvetin arzu ettiği bir şey değildir. Eğer Allahu Teâlâ irâdeyi yaratmasaydı aklın bu hükmünün boşa gideceğini”⁴¹⁷ söyler.

Gazâlî, “erken yaşlarda çocukların bu ilim ve irâdeden mahrum olduklarını, ancak ergenlik çağlarında bu kuvvetlere sahip olduklarını söyledikten sonra, zâhirî ve bâtınî hâsselerin çocuklarda var olduğunu, çocukta bu ilimlerin bulunması için iki derece bulunduğunu ifade etmektedir. Birincisi, evveliyat yolu ile elde edilen zaruri ilimleri bilmiş olmasıdır. Muhalin muhal ve mümkünün câiz olması gibi. Bu zaruri ilimler kendisinde bulunduğu zaman, tıpkı hokka ile kalemi ve bunlarla yalnız harfler yazılacağını bilen kâtibin haline benzer, henüz yazacak hale gelmemiştir. İkincisi de tecrübe, düşünce ve kesb suretiyle elde edilen ilimlerin kendisinde bulunmasıdır. Bu, onun yanında bir hazine gibidir. İsteddiği zaman ona başvurabilir. Bunun misali de güzel yazı yazabilen bir kâtip gibidir. Her ne kadar fiilen yazmasa da yazma kudretinde olduğu için kendine kâtip denir.”⁴¹⁸

İnsanlar bilgilerinin azlığı veya çokluğu nispetinde birbirinden ayrıldıkları gibi, “bu bilgileri temin yolları ile de birbirlerinden ayırırlar. Zira bu ilimler bazı kalplere keşf ve ilham yolu ile vahyedilir. Bazılarına da kesb ve öğrenmek suretiyle verilir. Bir kısmı kolaylık ve süratle bu ilimleri elde eder, bir kısmı ağır ve zorlukla kazanır. İşte burada bu makamda âlimler, hâkimler, enbiyâ ve evliyânın dereceleri birbirinden ayrılır. Rütbelerin en üstünü nübüvvet rütbesidir. Allah’a doğru seyredenlerin konak yerleri çoktur. Bu konak yerlerini geçebilmek için kötü huylardan kalbi arıtmak ve temizlemek gerekir. Gazâlî’ye göre gönüllerin ilim nurlarına kapalı kalması, gönüllerin diğer kötü şeylerle işgal edilmesindendir. Gönülleri bir kaba benzeten Gazâlî; su ile dolmuş bir kabın içine

⁴¹⁷ Gazâlî, *İhyâ*, 3/8.

⁴¹⁸ a.g.e., 3/8.

hava giremeyeceği gibi, Allahu Teâlâ'dan başkası ile dolan kalplere de Allahu Teâlâ'nın celâlinin, marifetinin giremeyeceğini ifade etmektedir.”⁴¹⁹

Gazâlî, insanın dört unsurun birleşmesinden meydana geldiğini, bu dört vasfın ise; yırtıcılık, hayvâniyet, şeytâniyet ve rabbâniyet olduğunu ifade etmektedir. “Hiddet ve tehevür insana galebe çalınca, yırtıcı hayvanlar gibi hiddetlenir. Şehvet galebe çalınca, hayvanlar gibi boğaz ve eteğine düşkün olur. ‘De ki rûh, Rabbimin emrindendir’⁴²⁰ âyetinde olduğu gibi insan kendisi için ulûhiyet, istilâ ve üstünlük iddiasında bulunarak kulluktan uzaklaşır, şeytâniyet vasfı ile akıl ve düşüncelerini kötülük yollarında kullanır, aldatma ve hile yollarına başvurur. Gazâlî, bu dört unsurun insanın kalbinde toplandığını ve herkesin şahsiyetine göre vaziyet aldığını, bunlardan kurtuluş için ise hükümdar olan akılda doğan parlak nur ve nüfuz eden basîreti sayesinde şehveti, gazabı ve şeytanın hilelerini ortadan kaldırır, aklın sevk ve idaresiyle tüm kötülüklerden kurtulur. Bunların akli yenmesi durumunda beden ülkesinin mağlup olup doğru yoldan uzaklaşacağını”⁴²¹ ifade eder.

Gazâlî, “bir insan aklını, gazap, şehvet ve şeytana hizmetçi kılıp onlara itaat ederek kalbinde bazı kötü vasıfları toplarsa, bu kötülüklerin insanın kalbinde tabiat haline gelir, kalbini karartır ve sonunda da öldürür, şayet bunun aksine gazap, şehvet ve şeytanı rabbâni sıfatı olan aklının sevk ve idaresi altına alırsa rabbâni sıfatlardan olan ilim, hikmet, yakîn ve eşyanın hakikatini idrak gibi hasletler kalpte yerleşir, ilim ve basîret sayesinde hepsine hâkimiyet sağlayıp güzel ahlak sahibi olacağını”⁴²² ifâde eder.

Kalp iyi hasletler ile dolarsa, “kalp aynasının cilasını, nur ve parlaklığını artırır. Hakkın cilaları orada parlamaya, dinde matlûb olan işlerin gerçekleri orada keşfolmaya başlar. Zikr-i ilâhînin yerleştiği kalp de bu kalptir diyerek ‘Âgâh olunuz ki, Allah’ı

⁴¹⁹ Gazâlî, *İhyâ*, 3/9.

⁴²⁰ el-İsrâ Sûresi 17/85.

⁴²¹ Gazâlî, *İhyâ*, 3/10-11.

⁴²² a.g.e., 3/11.

zikretmekle kalpler mutmain olur ve huzur bulur⁴²³ âyetini delil gösterir. Kötü huylar ise kara duman gibidir, bunlar gönül aynasına yükselir, onu karartır ve kör bir hale, ilâhî nuru alamaz hale gelir. İşte bu, kalbin mühürlenmesi ve kalbin kararması demektir. Konuya ‘Hayır hayır, doğrusu onların kazandıkları kalplerini paslandırmıştır,’⁴²⁴ ‘Şu hakikat ki, eğer dilemiş olsaydık onları da günahları yüzünden cezalandırırdık, fakat onların kalplerini mühürleriz de onlar hakkı işitmezler’⁴²⁵ âyetlerini⁴²⁶ delil getirerek bu gibi kimselerin ahiretten ümitsiz kimseler olduklarını ifade eder.

Gazâlî, kalpleri dört kısma ayırmaktadır. “Birinci kalp; temiz olan müminin kalbidir ve orada parlayan bir nur vardır. İkinci kalp; kâfirin kalbidir, kararmış ve ters dönmüştür. Üçüncü kalp; münafığın kalbidir, kılıflara konmuş ve ağzı bağlanmıştır. Dördüncü kalp ise; aynı yerde iman ile nifakın bulunduğu, terkedilmiş, i’râz edilmiş kalptir. Burada iman ve nifaktan hangisi galip ise onunla hükmolunur.”⁴²⁷

Gazâlî, “ilmin yerinin kalp olduğunu, ancak bu kalp, bütün azaları sevk ve idare eden nuranî ve manevî benliğimiz olan, bütün uzuvların kendisine hizmet ve itaat ettikleri kalptir. Bu manevî kalp, renklerin suret ve şekillerine nispetle ayna ne ise, malumâtın hakikatine nispetle bu kalp de aynıdır. O rengin sureti aynaya aksedip aynaya nakşolduğu gibi, hakikatin sureti de kalbin aynasına yerleşir ve orada açığa çıkar. Âlim eşyanın hakikatlerinin kalpte hulûl etmiş olduğu kalpten ibarettir. Malum, eşyanın hakikatlerinin kendisidir. İlim ise eşyanın hakikatlerinin kalp aynasında husulünden ibaret”⁴²⁸ olduğunu ifade etmektedir.

Gazâlî, eşyanın hakikatini, kalbin bilmesine mâni olan sebepleri beş maddede ele almaktadır. “Bunlar:

⁴²³ er-Ra’d Sûresi 13/28.

⁴²⁴ el-Mutaffifin Sûresi 83/14.

⁴²⁵ el-A’râf Sûresi 7/100.

⁴²⁶ Gazâlî, *İhyâ*, 3/11-12.

⁴²⁷ Ahmed ve Taberânî Ebû Said’den rivayet etmişlerdir. bk. Gazâlî, *İhyâ*, 3/12.

⁴²⁸ Gazâlî, *İhyâ*, 3/12.

- 1- Zatında noksanlık olur, çocuk kalbi gibi. O noksan olduğu için malumat burada parlamaz.
- 2- Kalbin yüzünü günah kirleri ile kirletmiştir, şehvi hislerle paslanan gönüller kararmış oldukları için, hakkın zuhuru engel olurlar.
- 3- Kalbin, aranan hakikat yönünden, istikametten ayrılmış olmasıdır. Zira itaat eden salih bir kalp, her ne kadar saf ve temiz ise de hakkı aramadığı ve aynasını matluba doğru çevirmediği için, hakkın parlaklığı orada tecelli edemez.
- 4- Arada perdenin bulunmasıdır. Zira galip gelen şehvetlerine boyun eğip, hakikatleri düşünmeyen bir kalbe eşyanın hakikati açılmayabilir, çünkü arada perde vardır.
- 5- Aranan şeyin nereden elde edileceğini bilmemektir.”⁴²⁹

Gazâlî, sayılan bu beş engelden herbirinin, kalpte hakikatlerin tecellisine mâni olduğunu, “kalp aynası ile Levh-i Mahfûz arasında bir perde gibi durduğunu ifade eder. Levh-i Mahfûz’un aynasından kalp aynasına ilimlerin hakikatlerinin aksetmesi, bir aynadan karşısında bulunan diğer bir aynaya suretlerin aksetmesine benzer. İki ayna arasındaki perde el ile kaldırılabilirdiği gibi, bazen de rüzgâr bu perdeyi kaldırabilir. Bunun gibi bazen ilâhî lütuf rüzgârları eser, kalp gözlerinden perdeyi kaldırır ve Levh-i Mahfûz’daki bazı yazılar kalbe akseder. Bu tecelli bazen rüya halinde olur. Gördüğü rüya sayesinde olacak şeyleri bilir. Perdelerin ortadan tamamen kalkması ancak ölüm ile mümkündür. Allahu Teâlâ’nın gizli bir lütfu ile uyanık iken de aradaki perde ortadan kalkar ve keşf yapılır. Gazâlî delil ve iktisabsız gelen bu ilme ilham”⁴³⁰ demektedir.

⁴²⁹ Gazâlî, *İhyâ*, 3/14-15.

⁴³⁰ a.g.e., 3/18-19.

Gazâlî, “tasavvuf ehlinin ilhamî ilimlere meylettiklerini, bu ilmi öğrenmek için çarenin nefis mücadelesi, kötü sıfatları atmak ve her şeyden alakayı kesip bütün mevcudiyetiyle Allah’a yönelmekle elde edilebileceğini söylediklerini ifade eder. İnsan bu mertebeye yükseldiği zaman, Allahu Teâlâ kulunun kalbine hâkim olur ve ilim nurları ile nurlandırmaya kefil olur, rahmetini, o kalbe akıtır ve kalpte nur parlamaya başlar, göğüs genişler, melekût sırları kendisine açılır, rahmet lütfu ile beraber kalbin yüzünden izzet perdesi kalkar ve ilâhî esrarın hakikatleri kalpte parlamaya başlar, dedikten sonra Gazâlî, kulun yapacağı işin ise; Allahu Teâlâ’nın açacağı rahmet kapısında kalbi temizlemek ve doğru irade ile ona hazırlanmak ve bu rahmete susamış bir şekilde onu gözetlemek”⁴³¹ olduğunu ifade eder.

Gazâlî, “Rabbi ile kalbi arasında perde kalkan kimsenin kalbine mülkü melekûtun suretinin tecelli ettiğini ifade eder. Melekût âlemi gözlerden saklı sırlardır, onları ancak basîretliler görür. İman ve mârifet nurunun kalpte tecelli etmesi için kişinin nefsinin tezkiye etmesi gerektiği, bunun ise itaat edip, azaları ile amel ederek kalbi temizleyip parlatmakla mümkün olabileceğini ifade eden Gazâlî, ‘Hâsılı Allahu Teâlâ her kimi hidayete erdirmek isterse, onun sinisini İslama açar.’⁴³² ‘Allah kimin gönlünü İslâm’a açmışsa, o, Rabbi katında bir nur üzere olmaz mı?’⁴³³ âyetlerinin bu durumu açıkladığını”⁴³⁴ belirtir.

Gazâlî, ilimler bahsinde kalbi göze benzetmektedir. “Kalpteki akıl garizesi, gözdeki görme kuvveti gibidir. Görme hâssesi görme engelli kişide kaybolup, görende bulunan bir latifedir. Gözlerini kapasa da gece karanlığı ortalığı kaplasa da yine bu görme hâssesi gözde mevcuttur. Kalpte hâsıl olan ilim, gözdeki idrak, basar ve şeylerin aynını

⁴³¹ Gazâlî, *İhyâ*, 3/19.

⁴³² el-En’âm Sûresi 6/125.

⁴³³ ez-Zümer Sûresi 39/22.

⁴³⁴ Gazâlî, *İhyâ*, 3/15.

görme kuvvetindedir. Gazâlî, çocukluk çağında ilimlerin akıl gözünden uzak kalmalarının nedenini kalpteki kabiliyetlerinin gelişmemesine⁴³⁵ bağlar.

Gazâlî, kalp gözü dediği basîretin idrak eden latifenin bizzat kendisi olduğunu ifade etmektedir. “Basîreti biniciye, bedeni ise binite benzeterek, binicinin körlüğünün binitin körlüğünden daha tehlikeli olduğunu, kalp gözü ile baş gözü arasında münasebet olduğu için, Allahu Teâlâ göze verdiği ismi ona da vererek; ‘Göz gördüğünü gönül yalanlamadı’⁴³⁶ âyetindeki kalbin idrakine ru’yet isminin verildiğini; ‘Biz İbrahim’e, göklerin ve yerin melekûtunu, gizli sırlarını gösteririz’⁴³⁷ âyetin’deki ru’yet’den Allahu Teâlâ’nın ru’yet-i zahireyi murat etmediğini, basîretin idrâkine ru’yet, zıddına da körlük adının verildiğini;”⁴³⁸ “Zira hakikat budur ki, gözler körelmez ancak sinelerdeki kalpler körelir.”⁴³⁹ “Kim bu dünyada kör olursa, o, ahirette de kördür, yolca da daha şaşkındır.”⁴⁴⁰ âyetlerini delil getirir.

Gazâlî, kalbin kemale ermesini ve hastalıklarından kurtulmasını, “Allah’ın kitabını ve Resûlü’nün sünnetini öğrenmek ve manalarını anlamaya bağlamıştır. Kalbî hastalıklar, şeriattan faydalanılan ilaçlarla tedavi edilirler. Bu ilaçlar da kalbi düzeltmek için peygamberlerin tatbik ettiği ameller ve ibadet vazifeleridir.”⁴⁴¹ Diyerek akı, Kur’ân ve sünnet nuruyla aydınlatarak kalbin tedavi yollarına vurgu yapmıştır.

2. Ruh Akıl İlişkisi

Ruh, sözlükte “havanın ve her şeyin esintisi, rüzgârın serinliği, nefis, can, kuvvet, ölümsüz ilke, ilâhî kıvılcım, canlı ilke, aktif güç,⁴⁴² insan vücudunda bulunan ve hayatın

⁴³⁵ Gazâlî, *İhyâ*, 3/17.

⁴³⁶ en-Necm Sûresi 53/11.

⁴³⁷ el-En’âm Sûresi 6/75.

⁴³⁸ Gazâlî, *İhyâ*, 3/17.

⁴³⁹ el-Hac Sûresi 22/46.

⁴⁴⁰ el-İsrâ Sûresi 17/72.

⁴⁴¹ Gazâlî, *İhyâ*, 3/18.

⁴⁴² İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 2/455-467; Ömer Nasuhî Bilmen, *Dinî ve Felsefî Ahlak Lügatçesi*, (İstanbul: Bilmen Yay., 1967), 53; Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1988), 152; E. Royston Pike, *Encyclopedia of Religion and Religions*, (New York: 1958), 358.

temeli ve sebebi olan maddi olmayan cevher, manevi varlık, manevi benlik, kuvvet, cevvallik, rahmet, hareket, faaliyet, tesir, his, duygu, karakter, yaratılış, öz, can alıcı nokta, bir maddeden elde edilen öz, uçucu sıvı, uçucu koku⁴⁴³ gitmek, geçmek, rüzgârlı olmak, geniş ve ferahlık verici olmak manalarındaki ‘revaha’ kökünden isim olan ruh kelimesi terim olarak; canlılarda hayatı sağlayan unsur, bir anlamda kendisinin bir cüzünü teşkil eden ve devamlılığını sağlayan nefes,⁴⁴⁴ latif ve Rabbânî bir cevher, ilâhî zatın Rubûbiyyetinin ortaya çıkardığı nurânî bir cevher⁴⁴⁵ anlamlarına gelmektedir.

Gazâlî, Nazzâm, Ebû Mansûr, Mâtürîdî, Râgıb el-İsfahânî ve Cürcânî’ye göre ruh, “ana rahminde oluşması sırasında melek tarafından insanın bedenine üflenen ve ölümü anında insan bedeninden çıkarılan idrak edici ve bilici hakikat”⁴⁴⁶ demektir.

Ruh ile nefis kavramlarının aynı anlama geldiğini söyleyenler olduğu gibi, ruh ve nefsin farklı kavramlar olduğunu söyleyenlerde bulunmaktadır. “Bazı âlimler ruhun hem biyolojik canlılığı hem de algılayan ve bilen insanî özü ifade ettiğini, nefsin ise sadece, algılayan ve bilen insanî öz anlamında olduğunu ifade etmektedirler. Nefsin, ateş ve toprak tabiatlı, ruhun ise nurânî tabiatlı”⁴⁴⁷ olduğunu söyleyenler de vardır.

Kur’ân’da “ruh kelimesi yirmi bir yerde geçmektedir. Bunların dördü ‘er-Rûh’ şeklinde yalın olarak kullanılmış, on ikisi çeşitli terkiplerde Allah’a izafe edilmiş, dört yerde ‘Rûhu’l-Kuds’, bir yerde de ‘er-Rûhu’l-Emîn’ olarak geçmektedir.”⁴⁴⁸ Kur’ân’da

⁴⁴³ Münâvî, *et-Tevkîf*, 377-378; Suâd el-Hakîm, *el-Mu’cemu’s-Sûfî*, (Beyrut: Nedra Yay., 1981), 539-541; Abdü’l-Münim Hıfînî, *Mevsûatü’s-Süfîyye*, (Kahire: Mektebetü Medbûlî, 2003), 772-774.

⁴⁴⁴ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 2/455-467; Yusuf Şevki Yavuz, “Ruh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yay., 2018) 35/187.

⁴⁴⁵ Cürcânî, *et-Tarîfât*, 126-127; Gazâlî, *Meâricü’l-Kuds*, 17.

⁴⁴⁶ Yavuz, “Ruh”, *D.İ.A.*, 35/187.

⁴⁴⁷ Şihâbüddin Mahmûd Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî fî Tefsîri’l-Kur’ânî’l-Azîm ve Seb’i’l-Mesânî*, Bulak: Dâru İhyâ’i’t-Türâsi’l-Mârifî, 1301/1884), 15/157-158; M. Reşîd Rızâ, *Tefsîrü’l-Kur’ânî’l-Hakîm (Tefsîrü’l-Menâr)*, (Beyrut: Dâru’l-Mârifî, ts.), 4/328-329.

⁴⁴⁸ Yavuz, “Ruh”, *D.İ.A.*, 35/187. bk. M. Fuâd Abdalbâki, *el-Mu’cemü’l-Müfehres li Elfâzi’l-Kur’ânî’l-Kerîm*, “rûh” maddesi, (Kahire: 1950).

ruh, Ruhu'l-Kuds, Kur'ân, Vahiy, Allah'ın lütfu ve gücü ve İlâhî emir anlamlarında kullanılmıştır.⁴⁴⁹

“Ruh veya nefis, bilmek, akıl yürütmek gibi insani niteliklerin kaynağıdır. Beden ve beş hâsse ise ruhun vasıtaları”⁴⁵⁰ sayılmaktadır.

2.1. Ruhun Mahiyeti

Ruhun mahiyeti hakkında birçok görüş bulunmaktadır. Ruhun mahiyeti bilinemez diyenler, “Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: ruhun ne olduğunu ancak Rabbim bilir, size ise pek az bilgi verilmiştir.”⁴⁵¹ âyetini ileri sürerek ruhun gaybî bir konu olduğunu söylemişlerdir. Ehl-i Sünnet âlimlerinin birçoğu bu görüştedir. Şarânî, “bu görüşte olanların genelde kelamcılar ve sûfiler olduğunu belirtmektedir.”⁴⁵² Gazâlî ruhun hakikatini akıl ve fehimlerin anlamaktan aciz olduğunu söyleyerek ruhun hakikatini ancak aydınlanmış aklın bilebileceğini ifade eder.

Muhammed Abduh ve Mâlik b. Enes'e göre “Ruh, bedenine şekline bürünen ve duyularla algılanamayan madde dışı bir varlıktır.”⁴⁵³

Gazâlî, Mâturîdî, İbn Sînâ, Râgıb el-İsfahânî ve bazı sûfilere göre ruh, “soyut, kutsal ve basit bir cevher olup bedenine bütününe yayılmıştır. Madde türünden bir cisim, cevher veya araz değil, başlı başına tek bir cevherdir, zaman ve mekânla sınırlı değildir ve duyularla algılanamaz. Allah'ın ‘ol’ emriyle bedende yaratılmıştır, ruh bedenden alınca insan ölür.”⁴⁵⁴

⁴⁴⁹ Muhammed Seyyid Ahmed Müseyyir, *er-Ruh fî Dirâsâtî'l-Mütekellimîn ve'l-Felâsife*, (Kahire: 1988), 27-28.

⁴⁵⁰ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-ehvâ ve'n-Nihâl*, nşr. M.İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyre, (Riyad/Cidde, 1982), 5/198-203.

⁴⁵¹ el-İsrâ Sûresi 17/85.

⁴⁵² Ebû'l-Hasen Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfû'l-Musallîn*, nşr. H. Ritter, (Wiesbaden: 1963), 334; Şa'rânî, Abdülvehhâb, *el-Yevâkit ve'l-Cevâhir fî beyâni akâidi'l-ekâbir*, (Beyrut: ts.), 2/122; Bedreddin Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, (Kahire: Dâru'l-Mârifet, 1348), 14/112.

⁴⁵³ Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 2/39.

⁴⁵⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/310; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 329; İbn Hazm, *Milel ve'l-ehvâ*, 5/202.

Cübbâî, Eş'arî, Cüveynî, İbn Hazm, Fahreddin er-Râzî, İbn Kayyim el-Cevziyye ve bazı sûfilere göre “ruh, latif, nuranî ve semâvî bir cisimdir, gül suyunun gülün maddesine yayıldığı gibi bedene yayılmıştır. Ruh bedene ait bir araz olamaz, çünkü araz sürekli yok olup yeniden yaratılır. Aksi takdirde insanın her an farklı bir ruha sahip olması gerekirdi. Naslarda, ruhun ölümünden sonra azap veya mükâfata muhatap olacağının bildirilmesi de onun cisim olduğunun delilidir. Latif bir cisim olması duyularla algılanmasını gerektirmez, sadece maddi cisimlere benzemeyen bir cisim olmasını zorunlu kılar. İnsanın düşünen, akıl yürüten ve bilen bir varlık olması da ruhun araz olmasını imkânsız kılmaktadır. Latif bir cisim olan ruh ile insanın biyolojik canlılığı demek olan ruh aynı şeyler değildir.”⁴⁵⁵

Ca'fer b. Harb, Ebü'l-Huzeyl el-Allâf, Bâkılânî ve Ebû İshak el-İsferâyînî gibi kalamcılara göre ruh, “bedenin canlı olmasını sağlayan bir arazdır. Onun yansımaları konumunda bulunan ilim, irade ve hayat gibi nitelikler bedenden bağımsız bir varlığa sahip değildir. Ruhun latif bir cisim veya soyut bir cevher olduğunu ileri sürmek tenâsüh inancını ortaya çıkarır. Çünkü bu durumda ruhun ahirette diriltilecek olan yeni bir bedene gireceğini kabul etme mecburiyetini doğurur.”⁴⁵⁶

Ebû Bekir el-Esam, Kâdî Abdülcebbar ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî “Kur'ân'da geçen ruh kelimesinin, melek veya vahiy anlamında kullanıldığını”⁴⁵⁷ savunurlar.

Gazâlî ve âlimlerin çoğuna göre, ruhun yaratılmış olduğuna dair ittifak bulunmaktadır. Bazı şîî âlimleri ise “Kur'ân'da ruhun Allah'a nispet edilmesi ve O'nun

⁴⁵⁵ Yavuz, “Ruh”, *D.İ.A.*, 35/189. bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 333-334; İbn Hazm, *el-Milel ve'l-ehvâ*, 5/202.; Râzî, *Mefâtihi'l-Gayb*, 21/43-45; İbn Kayyim Cevziyye, *er-Rûh*, nşr. Muhammed Enîs İyâde-M. Fehmi es-Sercânî, (Kahire: Mektebetü Nusayr, ts., 177-186; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî en-Nisâbü'rî, *Mücerredü Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. D.Gimaret, (Beyrut: 1987), 257-281; Cüveynî, Abdülmelik, *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*, nşr. Esad Temîm, (Beyrut: 1985), 377.

⁴⁵⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 11/310; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 337; İbn Hazm, *el-Milel ve'l-ehvâ*, 5/201,202.

⁴⁵⁷ Râzî, *Mefâtihi'l-Gayb*, 21/44,52; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 21/334-344; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 335.

emrinden olması beyanından hareketle ruhun kadim olduğunu ileri sürmüşlerdir. Buna göre ruh Allah'ın zatından ayrılarak insanın bedenine girmiştir.”⁴⁵⁸

İlk sûfilerin ruh tanımları kelamcılarının tanımlarıyla benzerlik arz etmektedir. Bu dönemde Gazâlî de dahil olmak üzere “ruh, nefis, kalp ve akıl eş anlamlı kelimeler gibi görülmüş ve aynı hakikatin çeşitli yönlerini ifade eden terimler şeklinde anlaşılmıştır. Kuşeyrî, ruhu bedene tevdi edilen ve güzel huyların mahalli olan bir latife; nefis ise bu beden kalıbına tevdi edilen ve kötü huyların mahalli olan bir latife, Ebû Bekir el-Vâsîfî ise hayat ilkesi olarak tanımlamışlardır. Cüneyd-i Bağdâdî, Abdullah en-Nebâcî ve Sehl b. Abdullah et-Tüsterî gibi sûfiler ise ruhun gerçek mahiyetini Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceğini söyleyerek tanım yapmaktan kaçınmışlardır. Yine de ilk sûfilerin büyük çoğunluğu ruhu bedene hayat veren mâna şeklinde”⁴⁵⁹ tarif etmişlerdir.

Ruhun, “kalp, beden ve sırrın bir hakikatin çeşitli yönleri ve görüntüleri olduğunu savunanlara göre sır ruhtan, ruh da kalpten daha latiftir. Sır müşâhede, ruh muhabbet, kalp mârifet mahallidir. Kuşeyrî ise, insan gerçeğini ruh ve beden birlikte oluşturur, hiçbirisi tek başına insanı tanımlamaz. Haşrın ve neşrin, ceza ve mükâfatın konusu ruh ve bedendir”⁴⁶⁰ demektedir.

İlk dönem sûfilere “ruhun mahiyetinden çok onun faydası üzerinde durmuşlardır. Ali b. Sehl'in ruh ile aklın birlikte şehvet ve hevâya karşı mücadelesinden bahsetmesi”⁴⁶¹ bu durumu açıklamaktadır. “İlim ve akıl ruhu besler, melekût âlemine yükseltir. Nurdan yaratılan ruh bedenlenmiştir. Beden karanlık, ruh aydınlıktır. Akılla güçlenen ruhun nuru

⁴⁵⁸ Yavuz, “Ruh”, *D.İ.A.*, 35/190. bk. Seffârînî, *Levâmiu'l-envâri'l-behiyye*, (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.), 2/34,35.

⁴⁵⁹ Süleyman Uludağ, “Ruh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yay., 2018) 35/192. bk. Ebû Nasr Abdullah b. Ali b. Muhammed Ebû Nasr Abdullah b. Ali b. Muhammed et-Tûsî es-Serrâc et-Tûsî, *el-Lûmâ fî tarihi't-tasavvufi'l-İslâmî*, nşr. Abdülhalim Mahmud-Tâhâ Abdülbâki Sürûr, (Kahire: 1960), 293; Ebû Bekr Tâcî'l-İslâm Muhammed b. Ebû İshâk İbrâhîm b. Yâkûb el-Kelâbâzî el-Buhârî, *Kitâbü't-Taarruf*, nşr. Abdülhalim Mahmud-Tâhâ Abdülbâki Sürûr, (Kahire: 1960), 67; Abdulkerim b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *er-Risâle*, nşr. Abdülhalim Mahmud, (Kahire: 1966), 250.

⁴⁶⁰ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 250,251.

⁴⁶¹ Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin b. Musa es-Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, nşr. Nüreddîn Şerîbe, (Kahire: 1953-1969), 235.

artar. Bunun etkisiyle beden aydınlanır ve ruha boyun eğer.⁴⁶² Ruh bedenden ayrılınca kendi asliyetine kavuşur. Ruh ve beden insan hakikatinin iki görünümünden ibarettir.”⁴⁶³

Muhyiddin İbn Arabî, ruhun “beden denilen ölüm ve değişmeye tabi olan karanlık ve karmaşık maddi cevherden farklı, basit bir cevher olduğunu kabul etmektedir.”⁴⁶⁴ İbn Arabî, ruhla, canlı ve faal olan, faaliyetleri sadece hatırlama, hafıza, anlama, ayırt etme ve tefekkürden ibaret kâmil ve basit bir cevheri kastetmektedir. Onun her türlü bilgiyi almaya kabiliyeti vardır, hiçbir zaman soyut fikirleri almakta yorulmaz.”⁴⁶⁵

İbn Arabî’ye göre “ruh ne bir cisimdir ne de bir arazdır; emir âlemine ait bir cevherdir. İlâhî emirde ne bir cisim ne de bir arazdır, ilk akıl gibi bir güçtür, ruh ölümsüzdür.”⁴⁶⁶

Mevlânâ ise, ruhun mahiyeti hakkında *Mesnevî* adlı eserinde şu ifadeleri kullanmaktadır. “Gerçekten arzda ve semâda insan ruhundan daha gizli bir şey yoktur. Cenâb-ı Hak, yaş, kuru her şeyi âşîkar kıldı ama ruh için ‘O Rabbinin emrindendir’ diyerek onu mühürledi.”⁴⁶⁷

Sühreverdî’ye göre “ruh, kalbe tevdi edilmiş güzel bir sıfat ve ahlakın menbaı olan bir latifedir. Göz görme, kulak duyma, burun koklama, ağız tatma yeri olduğu gibi, nefis kötü sıfatların, ruh da iyi ve güzel sıfatların mahallidir.”⁴⁶⁸

Sühreverdî, ruhları, ruh-ı insanî ve ruh-ı hayvanî olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. “Ulvî ve semâvî olan ruh-ı insanî emir âleminden, beşerî olan ruh-ı hayvanî ise halk âlemindendir. Beşerî olan ruh-ı hayvanî, ulvî olan ruh-ı insanî’nin yeri ve mekânıdır. Ruh-ı hayvanî, kalpten kaynaklanan, his ve hareket gücü taşıyan latif bir

⁴⁶² Sülemî, *Tabakâtü’s-Sûfiyye*, 235.

⁴⁶³ Uludağ, “Ruh”, *D.İ.A.*, 35/193.

⁴⁶⁴ İlhan Kutluer, “Cevher”, *Türkiye Ditanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 1993), 7/450-455.

⁴⁶⁵ Afîfî, *Muhyiddin İbn Arabî’nin Tasavvuf Felsefesi*, 112.

⁴⁶⁶ a.g.e., 112.

⁴⁶⁷ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî Tercemesi ve Şerhi*, ter. Abdülbaki Gölpınarlı, (İstanbul: İnkılâp Yay., 1983), 4/2903.

⁴⁶⁸ Sühreverdî, *Avârifü’l-Maârif*, (Nafiz Paşa 428), 146 a.

cisimdir. Ruh-ı hayvanî, damarların içerisine yayılır. Bu diğer hayvanlarda da vardır. Duyu organları gücü bu ruhtan alır.”⁴⁶⁹

Sühreverdî, ruh ve akıl arasındaki ilişkiyi şu şekilde ifade eder: “Akıl, ruhla bir varlık ve kişilik kazanır. Onunla eşya üzerine hüccet getirebilir. Eğer ruh olmasaydı, akıl dumûra uğrar, hiçbir şeyin leh ve aleyhinde bir delil getiremezdi. Ancak akıl, yaratıkların en latifi cevherlerin en safi ve en parlağıdır. Gayblar onunla sezilebilir. Hakikat ehlinin keşfi onunladır.”⁴⁷⁰

İlkçağ Grek felsefesinde ruh, “nefis ile eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Ruh, İngilizce’de ‘soul’; Latince’de ‘anima’; Yunanca’da ‘Psyche’ olarak kullanılmaktadır. Ruh kelimesi yerine soluk almak, rüzgâr esmek ve koku yaymak anlamına gelen ‘pneuma’ kelimesi kullanılmaktadır. Pneuma teriminin maddi anlamı soluk almak anlamındaki ‘spiare’ fiilinden türemiş olan Latince ‘Spiritus’ ile birlikte tamamen gayri maddi anlamda kullanılmıştır.”⁴⁷¹

İlk çağ filozoflarının ruh hakkında üç temel yaklaşımı bulunmaktadır. “Birincisi; insan ruhunu maddi bir cevher olarak kabul edenlerdir. Thales’e göre insan nefsi ‘su’⁴⁷², Anaksimenes’e göre teneffüs edilen ‘hava’⁴⁷³, Heraklitus’a göre ‘ateş’⁴⁷⁴, Empedokles, insan ruhunun dört unsurun bileşiminden meydana geldiğini, ruhun bu dört unsurun mizaç ve ahengi olduğu,⁴⁷⁵ Anaxagoras’a göre, insan ruhu ile âlem ruhunu aynı kabul eder, insan ruhu son derece ince bir cisim, diğer bir tabirle ‘latif cisim’⁴⁷⁶, Demokritus’a göre nefis, nefes alıp verirken bedene giren yuvarlak ve düz atomlardan ibarettir.⁴⁷⁷ Düşüncenin merkezi olan ruh atomları beyinde; duyuların merkezi olanlar kalpte,

⁴⁶⁹ Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, (Nafiz Paşa 428), 145 a.

⁴⁷⁰ a.g.e., 144 a.

⁴⁷¹ Kutluer, “Ruh”, *D.İ.A.*, 35/194.

⁴⁷² Mustafa Akçay, “Gazzâlî’de Ruh Tasavvuru”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 7/21, (2005), 90

⁴⁷³ Aristoteles, *Anima/Ruh Üzerine*, çev. Celal Gürbüz, (İstanbul: Ara Yay., 1990), 1/23; Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, (İzmir: Ege Üniversitesi Yay., 1985), 1/96.

⁴⁷⁴ Aristoteles, *Anima*, 1/21; Aristoteles, *Metafizik*, 1/96.

⁴⁷⁵ Aristoteles, *Metafizik*, 1/179.

⁴⁷⁶ Aristoteles, *Anima*, 1/17; Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, (London: 1947), 1/82.

⁴⁷⁷ Aristoteles, *Anima*, 1/14.

iştihanın merkezi olanlar karaciğerde toplanmışlardır. İnsanda akıllı ve akılsız olmak üzere iki ruh bulunmaktadır. Ölüm ruhun yokluğu değil, atomların bedeni terketmesidir. Çünkü atomlar bölünemez olduğu için ölüm bu atomları yok edemez. Ölümün yok ettiği, ruh atomlarının bir bedendeki geçici birleşmeleri ve bu birleşmeyle oluşan fertlerdir.”⁴⁷⁸

Stoacı filozoflar, “ruhu bütün evreni kuşatan bir tanrısal varlık ve bütün bedeni kan yoluyla dolaşan sıcak hava”⁴⁷⁹ biçiminde yorumlamışlardır.

Stoacı filozoflara göre “nefs, ruhtur ve ruhlar maddi nefislerdir. Nefs sıcak ruhtur. Varlığın unsurları da cisimdir. Bu unsurlardan ateş ve hava, hafif; su ve toprak ise ağır cisimlerdir. Nefs sekiz kısımdır, diğer kısımlar nefsin ana parçasına itaat eden aletler konumundadır. Nefsin bu ana bölümü kalpte veya kalpteki ruhtadır. Nefs bedenden ayrıldığında zayıf olarak kalır, bu eğitilmemiş nefistir. Güçlü nefisler kürevî olan cevhere dönüşürler.”⁴⁸⁰

Ruh hakkındaki ikinci temel yaklaşım; “ruhu bedenden ayrı müstakil bir cevher kabul edenler. Pythagoras, Sokrates ve Platon bu yaklaşımı benimseyenlerin başında gelirler. Pythagorasçılara göre ruh, âlem ruhunun bir parçası, tanrının bir düşüncesidir. İnsan ruhu ölümsüzdür. Fert ise ölümlüdür. Ruh bedende esirdir. Ancak ölüm veya eğitim sayesinde ahlaki arınma ile bedenden kurtulabilir. İlahi âleme yükselmeyi hak edememiş ruh tenasüh gereği bir başka bedene geçer.”⁴⁸¹

Sokrates, “ruhu maddi değil manevi bir varlık olarak görür ve her şeyi yaratan bir tanrının varlığını kabul eder. Tanrının varlığı ise eserleriyle bilinir. Ruhun mahiyeti de tanrının mahiyeti gibidir. Tanrı, varlığın ruhudur ve küllî akıldır. İnsanın bedeni maddi bir parça, insanın ruhu da bu genel ruhtan bir parçadır. Ruh, soyut bir cevher olduğu için

⁴⁷⁸ Akçay, *Gazzâlî’de Ruh Tasavvuru*, 90. bk. Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, 12-37.

⁴⁷⁹ Kutluer, “Ruh”, *D.İ.A.*, 35/193-194.

⁴⁸⁰ Akçay, *Gazzâlî’de Ruh Tasavvuru*, 90. bk. Ali Sami en-Neşşar, *İslam’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, 1/229-231.

⁴⁸¹ Aristoteles, *Metafizik*, 1/103. bk. Ali Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 18.

Tanrı'ya benzemektedir. Tanrı, görülmediği halde âlemi idare ediyorsa, ruh da görülmeden bedeni idare etmektedir. Bedenin dağılıp yok olduğunu ama ruhun varlığını sürdürdüğünü ifade etmektedir.”⁴⁸²

Platon'a göre “insan ruhu idealar âleminde bedene düşmüş olan, akla sahip ilâhî bir cevherdir. Ruh, sonsuz olan idealar âlemi ile geçici olan eşya âlemi arasında bulunur. Ruh, Tanrı'dan çıktığı için idelerle bir yakınlığı vardır ama kendisi ide değildir, dünya üzerindeki varlıklar arasında idelere en çok benzeyendir.”⁴⁸³

Platon'a göre ruhun akıl, irâde ve zorlayıcı istekler olmak üzere üç çeşit gücü bulunmaktadır. Akıl, düşünmeyi; irade, kontrolü; zorlayıcı istekler ise şiddetli istekleri meydana getirir. Zorlayıcı istekler olan içgüdüler, ruhu kandırarak işkenceye düşürür, ruh akli devreye sokarak iradede de yardım alarak bu içgüdülere hâkim olur.⁴⁸⁴

Ruh hakkındaki üçüncü yaklaşım ise; “ruhu bedende mündemiç, maddi olmayan bir cevher kabul edenlerin yaklaşımıdır. Bu görüşü savunanların en önemli temsilcisi Aristo'dur. Aristo'ya göre ruh, canlı varlıkların prensibi, canlı hayatı maddi tabiatı ayıran ana amil, bedeni şekillendiren ve harekete geçiren, canlı kılan prensiptir. Canlı varlıklarda ruh formu, bedende maddeyi teşkil eder ve biri diğeri olmadan bulunamaz. Ruh, kuvve halinde canlı olan tabî varlığın ilk yetkinliğidir. Yani ruh, yaşamaya kabiliyetli ve tabiatı icabı birtakım aletlere sahip olan bir varlığın doğrudan fiilleşmesidir.”⁴⁸⁵

Aristo'ya göre ruh, form anlamında bizzat cevherdir. “Maddenin karşıtı durumunda olan ruh, madde olmamakla birlikte maddeden ayrı bir varlığı da düşünülemez, ruh cisim olmamakla birlikte beden bir şeydir. Ruh, alet ve organ olarak

⁴⁸² Ruhattin Yazzoğlu, *Ruh, Ölüm ve Ötesi Gazâlî Üzerine bir Araştırma*, (İstanbul: İz Yay., 2014), 13. bk. Eflâtun, *Phaidros*, çev. Hamdi Akverdi, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yay., 1990), 46.

⁴⁸³ Yazzoğlu, *Ruh Ölüm ve Ötesi*, 14. bk. Platon, “Phaedo”, *Great Dialogues of Plato*, çev. W.H.D. Rouse, (New York: 1956), 77E-79C.

⁴⁸⁴ Yazzoğlu, *Ruh, Ölüm ve Ötesi*, 14.

⁴⁸⁵ Bolay, *Aristo ve Gazali Metafizikleri*, 84,85.

bedene hareket veren hayati bir prensiptir. Göze göre görme ne ise; bedene göre ruh da odur. Görüşün göze bağlı olması gibi ruh da vücuda bağlıdır. Ancak ruh yine de bedenden öncedir. Ruh ve beden arasında tam bir uygunluk vardır. Sanatçıların aletlerini kullanması gibi ruh da alet olarak bedeni kullanmaktadır. Aristo tenasüh inancını saçma bularak, her vücudun kendine has bir ruhu olduğunu, ruhun bedenden bedene dolaşmasını reddetmektedir.”⁴⁸⁶

Aristo ruhu, Gazâlî’de olduğu gibi bitkisel, hayvanî ve insanî olmak üzere derecelere ayırmaktadır. “Her alt basamak, kendisinden sonraki bir üst basamak için bir temel maddedir. Alt kategorideki ruh formları bir üst ruh formları için zorunlu bir temel meydana getirirler. Bitkisel ruh; bütün bitki ve hayvanlarda ortak olup, en aşağı kademedeki besleyici ruhtur. Bu ruhun beslenme, büyüme ve üreme güçleri vardır. Hayvanî ruh; bütün hayvan ve insanlarda bulunmaktadır. Bitkisel ruhun bütün güçlerine sahip olup, hareket, his ve tahayyül güçlerine de sahiptir. Hayvanlardaki hatırlama ve saklama kabiliyeti şuursuz olarak gerçekleşmektedir.”⁴⁸⁷ “İnsanî ruh; bitkisel ve hayvanî ruhtaki özelliklere ek olarak bu ruh akıllı⁴⁸⁸, düşünen ve bilen ruhtur. Bu ruhta bulunan güçler ise, besleyici güç, duyular, ortak duyum, hayal, hareket, düşünme ve akıl güçleridir. Bitkisel ve hayvanî ruh kendi başlarına var olamazlarsa da akıl, ruhun bu iki türünden ayrılabilir. Hayvanî ruhta içgüdü, insanî ruhta ise irade hâkim durumdadır. Hayvanî ruh bedene bağlıdır, bedenle birlikte ortaya çıkar ve onunla birlikte yok olur. Akıl ise bedenden bağımsız ve ölümsüzdür.”⁴⁸⁹

Aristo’ya göre “beden olmadan ferdî ruh ne var olabilir ne de işlevini yerine getirebilir. Ferdi ruhun ölümden sonraki durumuyla ilgili olarak Aristo’nun ruh meninin

⁴⁸⁶ Bolay, *Aristo ve Gazali Metafizikleri*, 84-86.

⁴⁸⁷ Aristoteles, *Anima*, 1/83; Bolay, *Aristo ve Gazali Metafizikleri*, 86-87.

⁴⁸⁸ Aristoteles, *Anima*, 2/74.

⁴⁸⁹ Aristoteles, *Anima*, 1/82-2/74; Bolay, *Aristo ve Gazali Metafizikleri*, 87-92.

içindeki tohumda gizli olmakla birlikte o cisim değil akıl gibi ilâhî bir şeydir. Sözü, ruhun ölümsüz olduğuna işaret eden bir ifade olarak yorumlanmaktadır.”⁴⁹⁰

Plotinos, âlemin bir’den geldiğini sudur nazariyesiyle açıklamaktadır. “Bir’den ilk önce akıl, daha sonra küllî ruh denen âlemin ruhu sudur etmiştir. Soyut varlıklar olan küllî ruhun altında cisim, onun altında ise madde bulunmaktadır. Küllî ruh soyut varlıkların sonuncusudur. Küllî ruh, duyulabilir âlem ile ilahi âlem arasındaki bağlantıyı sağlayan bir orta halka durumundadır.”⁴⁹¹

Descartes, Gazâlî gibi ruhun cismani olmayan bir cevher olduğu düşüncesindedir. Descartes, “yer kaplayan cisim ve ruhun iki farklı cevherin varlığını ontolojisinin merkezine yerleştirmiştir. Mekanik işleyişi kurallarına tabi olan cisim anlayışında bütün hayvan ve insan organizmalarında bir otomat şeklinde tasavvur edilirken insanı hayvandan ayıran cevherin ruh olduğu düşünülüyordu. Cismin temel niteliği üç boyutlu olmak ve yer kaplamak iken ruhun temel niteliği düşünmektir. Bundan çıkan sonuç ise maddenin düşünemeyeceği, bir mekânda bulunmayan ruhun cisim olmayan bir cevher olduğu ve mekanistik işleyişin aksine amaca yönelik olarak iradeye sahip akli bir varlığın daha aşağı bir varlık düzeyi olan cansız maddeden türemiş olamayacağı idi. Descartes, ruhun bedenden ayrılmış varlığını ‘Düşünüyorum o halde varım’”⁴⁹² sözüyle temellendirmektedir.

İslam felsefesinde ruh, “insan için kullanıldığında genellikle nefis terimiyle ifade edilmiştir. Bazı âyetlerde geçen ‘kişi’ anlamındaki nefis kelimesi felsefedeki terim anlamı ile dolaylı bir ilişki içerisindedir ve bu, ruhun ancak benlik ve kişilikle özdeş sayıldığı görüşler açısından böyledir. Kur’ân’da geçen Cibrîl’i ifade eden ruh, Ruhu’l-Kudüs,

⁴⁹⁰ Bolay, *Aristo ve Gazali Metafizikleri*, 194.

⁴⁹¹ Plotinos, *Ennadlar (Seçmeler)*, çev. Zeki Özcan, (Bursa: Asa Kitabevi, 1996), 37.

⁴⁹² Kutluer, “Ruh”, *D.İ.A.*, 35/195.

Ruhu'l-Emîn,⁴⁹³ Fârâbî ve İbn Sînâ'da faal akıl'a karşılık gelmektedir. Faal akıl ilk defa Fârâbî'nin sudur teorisinde kullanılmıştır.”⁴⁹⁴

Kindî'ye göre ruh, değerli basit ve yetkin bir özdür. Işığın güneşten gelişi gibi, ruhun cevheri de Allah'tan gelmektedir. Ruh, insandaki öfke gücünü ve bedeni idare eder, insanın istek gücünü de zihin gücü yardımıyla idare eder. Ruh bedenden ayrıldığında cevher halinde devam eder.⁴⁹⁵

Fârâbî'ye göre “insan, bir akıl varlığı olup, insan tabiatının aynası ruh, cilası da nazari akıldır.”⁴⁹⁶ Ruh emir âlemindeydir.⁴⁹⁷ Fârâbî'ye göre akledilir suretler, ruha yansır, yansımanın olması için de ruhun kötülüklerden temizlenmesi gerekir, böylece ruh hissi hazlardan ruhi hazlara yükselir, bunun yolu ise ancak istek ve arzuları öldürerek ulvi âleme yükselmekle olur ve o zaman akledilirler akılda yansır.⁴⁹⁸ Gazâlî de insan ruhunu tezkiye ettiğinde felaha ereceğini, onu kirlettiğinde ise hüsrana uğrayacağını söyleyerek bu duruma dikkat çeker.

Fârâbî, Aristo'daki gibi “nefsi bedeninin istikmali saymış ve beden onu kabul etmeye uygun hale geldiği zaman vâhibü's-süver'den sudur ederek bedene ve tüm organlara yayılır. Böylece Aristo'nun görüşünü benimseyerek nefsin yani ruhun bedenle birlikte olduğunu, bedenden önce mevcut olmadığını kabul eder.”⁴⁹⁹

Fârâbî, nefsin tanımında Aristo gibi düşünürken, nefs/ruh-beden ikileminden hareketle Eflatuncu görüşe yaklaşarak “nefsin bedenden bağımsız, müstakil, basit bir cevher olduğunu kabullenmiştir. Bu çelişkiyi gidermek için de nefsi mahiyeti ve

⁴⁹³ el-Bakara Sûresi 2/87; el-Mâide Sûresi 5/110; en-Nahl Sûresi 16/2; eş-Şuarâ Sûresi 26/193; el-Kadr Sûresi, 97/4.

⁴⁹⁴ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, nşr. Fevzi Mitri Neccâr, (Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1993), 31-32.

⁴⁹⁵ Kindî, *Felsefi Risâleler*, çev. Mahmut Kaya, (İstanbul: İz Yay., 1994), 139-140.

⁴⁹⁶ Yazoglu, *Ruh Ölüm ve Ötesi*, 20.

⁴⁹⁷ Fârâbî, *"Fususü'l-Hikem"*, *es-Semaratü'l-Marziya fi Ba'zi'r-Risâlati'l-Fârâbiya*, nşr. Dietrici, (Leiden: 1980), 78,79.

⁴⁹⁸ Fârâbî, *"Fususü'l-Hikem"*, 75.

⁴⁹⁹ Akçay, *Gazzâlî'de Ruh Tasavvuru*, 98. bk. Fârâbî, *Kitabu Arai Ehli'l-Medineti'l-Fadıla*, thk. Albert Nasri Nader, (Beyrut: Daru'l-Maşrık, 2002), 53-61-62,70-71.

fonksiyonu açısından ele alarak iki tanım ortaya koymaktadır. Fârâbî’ye göre mahiyeti açısından nefis, manevî bir cevher; bedenle olan ilişkisi açısından ise surettir.”⁵⁰⁰

Fârâbî’ye göre “nefs beden ile birlikte var olduğundan bedendeki özelliklere göre ferdileşir ve her bedene özgü bir nefsin varlığı söz konusu olur. Bundan dolayı nefsin başka bedenlere geçmesi ve bir bedende iki nefsin bulunması söz konusu değildir.”⁵⁰¹

Fârâbî’ye göre “nefsin beden ile ilgili sonradan ortaya çıkan kuvveleri yok olur, insanın akıl ile ilgili yönü ise varlığını sürdürür. Çünkü akıl, manevi bir cevher olan insanî nefsin en yetkin özelliğidir. Dolayısıyla akla sahip olan her nefis ölümsüzdür.”⁵⁰²

Fârâbî, İbn Sînâ, Gazâlî ve Aristo gibi “nefsi, nebatî, hayvanî ve insanî olmak üzere üçe ayırır. Bu üç nefsin güçleri de Aristo ile aynıdır.”⁵⁰³ Gazâlî, ayrıca bu üç ruha ek olarak “akıl sahibi olup fiillerinde tutarsızlık olmayan, tek yol üzere fiilleri irtikap eden felekî ruhtan”⁵⁰⁴ bahsetmektedir.

İbn Sînâ, ruh ile ilgili olarak “Size az bir ilim verildi.”⁵⁰⁵ âyetinden yola çıkarak “avamın hatta âlimlerin nefsin sırlarına vakıf olamayacağını, ruh hakkında konuşmanın zorluğunu ifade etmesine rağmen araştırmaya devam etmiştir. Gazâlî de ruha vakıf olmanın zor olduğunu ancak kendisinin gayesinin de ruhun mahiyetini bildirmek değil ancak ruhun niteliklerini”⁵⁰⁶ anlatmaktan ibaret olduğunu ifade etmektedir.

O’nun nefis teorisinin fizik ile metafizik arasında bir köprü fonksiyonu icra ettiğini; nebâtî ruhun maddeye kadar indiğini, insani ruhun da faal akıl vasıtasıyla Allah’a

⁵⁰⁰ Mahmut Kaya, “Fârâbî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 1995), 12/151.

⁵⁰¹ Fârâbî, *es-Siyâsetü’l-Medeniyye*, 98.

⁵⁰² Mehmet Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, (İstanbul: İz Yay., 2004), 153.

⁵⁰³ Fârâbî, *Kitâbu Arâi ehli’l-Medîneti’l-Fâdıla*, thk. Albert Nasrî Nâdir, (Beyrut: Dâru’l-Maşrık, 2002), 87-100; Kaya, “Fârâbî”, *D.İ.A.*, 12/152.

⁵⁰⁴ Gazâlî, *Meâricü’l-Kuds*, 20,21.

⁵⁰⁵ el-İsrâ Sûresi 17/85.

⁵⁰⁶ İmam Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî “*el-Madnûnu’s-Sağır*”, (Mecmuatü Resâilî’l-İmam el-Gazâlî), (Beyrut: 1986), 4/169.

kadar yükseldiğini,⁵⁰⁷ eserlerinde tecrübî, rasyonalist ve mistik bir nefis psikolojisini savunduğu belirtilmektedir.⁵⁰⁸

İbn Sînâ, nefsin zatını ve bedenle olan ilişkisini göz önüne alarak iki türlü nefis tanımlı yapmıştır. “Nefsin zatî varlığını temel alarak yaptığı ‘kendini ve başkasını bilen, birleşik olmayan, basit ve manevi bir cevherdir’ tanımlı ile nefis-i natıka’yı kastetmektedir. Bedenle ilişkisi açısından nefsi/ruhu şöyle tanımlamıştır; ‘ilk yetkinlik’ yani canlı olmanın göstergesi olacak fiilleri yapacak organa sahip tabii cismin ilk yetkinliğidir. Nefis, canlı cismin bilfiil, beden ise bilkuvve olan dayanağıdır. Nefis suret, beden ise madde konumundadır. Ancak bu suret maddi suret değildir.”⁵⁰⁹

İbn Sînâ, Fârâbî gibi düşünerek nefsin ilk mevcut olan faal akıldan çıkıp ondan sudur ettiğini savunmaktadır. “Beden bir anlamda nefsin yaratılmasının sebebi durumundadır. Çünkü beden ancak canlılığı kaldırabilecek derecede uygun olduğu zaman faal akıldan kendisine bir nefis fezeyan etmektedir. Böylece her bir bedene özgü nefis oluşmakta ve ferdileşerek kişi sayısınca çoğalmaktadır ve nefis bedenle beraber ortaya çıkmaktadır.”⁵¹⁰

2.2. Gazâlî Düşüncesinde Ruh

Gazâlî, kalp kavramına iki anlam verdiği gibi *İhyâ* adlı eserinde ruh kelimesinin de iki manada kullanıldığını ifade etmektedir. “Birinci manası; kaynağı, cismani kalbin boşluğunda bulunan, damarlar vasıtası ile beden her tarafına yayılan, görmek, duymak, koku almak ve benzeri hâsselerle hayat nurunun azalara akmasını sağlayan bir latif cisimdir. Gazâlî, ruhu lambaya benzeterek bu manayı şu şekilde açıklamaktadır: Odanın köşelerinde dolaştırılan lambadaki ışığın odadaki köşeleri aydınlatması gibi hayat da o köşede meydana gelen aydınlık gibidir. Ruhun serayânı ve bâtinî hareketi, o lambaların

⁵⁰⁷ Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Ali b. Sînâ, *en-Necât*, (Mısır: 1938), 163.

⁵⁰⁸ Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 2002), 123.

⁵⁰⁹ Akçay, *Gazzâlî’de Ruh Tasavvuru*, 99.

⁵¹⁰ Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, 159-160.

köşelerde dolaşması gibidir. Lambayı elde köşelerde dolaştırdıkları gibi, ruhu da damarlar vasıtasıyla bedende dolaştırırlar.”⁵¹¹

Gazâlî, kalp hararetinin yaktığı latif bir buhar olan ruhun bu manasını bedenin tedavisi ile uğraşan tabiplerin kullandığını, din tabiplerinin bu ruhu açıklamakla bir alakalarının olmadığını ifade etmektedir.

İkinci manası ise; “ruh, insanın, görülmeyen, müdrik ve âlim olan bir parçasıdır. Gazâlî, ‘Sana ruhtan sorarlar, de ki: Ruh, Rabbimin emrindendir.’⁵¹² âyetinde bu anlamda kullanıldığını, bu manadaki ruhun hakikatini akıl ve fehimlerin anlamaktan aciz olduğunu,⁵¹³ Allah’ın sırlarından bir sır olduğunu, ruhun bir Emr-i Rabbânî olduğunu, Emr-i Rabbânî olan şeylere ise akılların şaşırıp kaldığını ifade etmektedir. Göz nasıl sesleri anlayamaz ise akıl da bunları anlamaktan acizdir. Emr-i Rabbânî akıldan başka ve ondan daha üstün bir nur ile bilinir ki o nur, nübüvvet ve velâyet âleminde parlar. Onun akla nispeti, aklın vehim ve hayale olan nispeti gibidir, yani vehim ve hayalin yanında akıl ne ise aklın yanında o nur da aynıdır.”⁵¹⁴ Diyerek ruhun hakikatinin ancak nurlanmış olan akıl ile bilineceğine vurgu yapmaktadır.

Gazâlî, *Meâricü’l-Kuds* adlı eserinde, ruh kelimesini dört manada açıklamaktadır.

- 1- “Kalp menbaından çıkarak damarlar vasıtasıyla beyne ulaşan, oradan da tüm bedene dağılan latif buhardır. Bu latif buhar, ulaştığı her yerde mizaç ve istidadına göre iş görmektedir ve hayat onunla kaimdir.
- 2- İlham, vahiy ve ilimlerin mahalli olan, Allahu Teâlâ’nın emrinden sudur eden şey anlamındadır. Bu manadaki ruh, melekler cinsinden olup, cismanî âlemden ayırdır.

⁵¹¹ Gazâlî, *İhyâ*, 3/3.

⁵¹² el-İsrâ Sûresi 17/85.

⁵¹³ Gazâlî, *İhyâ*, 3/4.

⁵¹⁴ a.g.e., 4/115.

3- Tüm meleklerin mukabili olan şey anlamına gelmekte olup, ‘mebdeu’l-evvel’ ve ‘ruhu’l-kuds’tür.

4- Kur’ân-ı Kerîm manasına gelir.”⁵¹⁵

Gazâlî, ruh ile ilgili bu dört tanımı yaptıktan sonra, özetle ruhun her şeyin kendisiyle hayat bulduğu şeyden ibaret olduğunu ifade etmektedir.

Gazâlî, *Kalp Risâlesi* adlı eserinde ise “Ruh latif bir cisimdir. Menbâı cismanî kalbin oluklarıdır. Bedene yayılan damarlar vasıtasıyla bedenî diğer azalarına yayılır. Koklama, dinleme, görme, hissetme böylece oluşur. Diğer yandan ruh; insanda idrak edici ve bilici latifedir.”⁵¹⁶ Şeklinde tanımlamaktadır.

Gazâlî, ruhun mahiyeti ile ilgili olarak insanların çok düşündüğünü ve bir çözüm bulamadığını, bulunmasının da çok zor olduğunu ifade etmektedir. Gazâlî, “Peygamber (a.s.)’in hakkında konuşmadığı ruh hakkında başkalarının söz söyleme hakkı bulunmadığını, hiç kimsenin de ruhun gizemini çözmeye güç yetiremeyeceğini, kendisinin gayesinin de ruhun mahiyetini bildirmek değil ancak ruhun niteliklerini”⁵¹⁷ anlatmaktan ibaret olduğunu ifade etmektedir.

Gazâlî, ruhun nitelikleri ile ilgili olarak; “ruhun, suyun kaba girmesi gibi bedene giren bir cisim olmadığını, siyah rengin cisimde, ilmin alimde bulunması gibi kalbe ve zihne giren bir araz da olmadığını, ruhun bir cevher olduğunu”⁵¹⁸ ifade etmektedir. Ruhun mekânı ve ciheti olmadığı için gösterilemez, onun varlığı aklî bir varlıktır. His için her şeyden daha gizli, akıl için her şeyden daha açıktır.”⁵¹⁹

⁵¹⁵ Gazâlî, *Meâricü’l-Kuds*, 17-18.

⁵¹⁶ Gazâlî, *Kalp Risâlesi*, 19.

⁵¹⁷ Gazâlî, “*el-Madnûnu’-Sağır*”, 4/169.

⁵¹⁸ a.g.e., 4/169.

⁵¹⁹ Gazâlî, *Meâricü’l-Kuds*, 20.

Gazâlî, ruhun cisim ve araz olamamasını, ruhun Allah'ın emri olmasına bağlamış, bu ifadeyi “‘ilk akıl’, ‘levh’, ‘kalem’ gibi ilâhî bir kuvvet olarak kabul etmiş ve ruhun cevher olduğunu savunmuştur.”⁵²⁰

Gazâlî, ruhun cevher olduğunu ispat için ruhun boşlukta yer tutmasının imkânsız olduğunu söyler. Gazâlî, “bu cevherin işinin anma, koruma, düşünme, iyiyi kötünden ayırma ve manevî görüşten ibaret olduğunu belirtir. Cevher, ruhların özüdür. Bedendeki bütün güçler ruha hizmet etmekte, ona yardımda bulunmakta ve onun emrinden çıkmamaktadır. Bu cevher Kur’ân’da ‘mutmain nefis’, ‘emr-i ruh’; tasavvufta, ‘kalp’; felsefe de ise, ‘nefs-i nâtika’ olarak kullanılmaktadır. Gazâlî ise bütün bu kavramların farklı olduğunu ancak anlamlarında aykırılık olmadığı için aynı anlama geldiklerini”⁵²¹ ifade etmektedir.

Gazâlî, ruhun cevher olduğunun şer’î ve aklî olarak sabit olduğunu söylemektedir. “Şer’î hitaba muhatap oluşu ve ölümden sonra ceza ve mükâfatın mevcut oluşu, ruhun cevher olduğuna delalet etmektedir. Ayrıca üzüntü bedene ruh vasıtası ile girmektedir, hasret, elem gibi ruha has olan azapların mevcudiyeti ve ruhun bakiliği onun cevher olduğuna delalet etmektedir.”⁵²²

Gazâlî, “ruhun cevher oluşunu aklî yönden umumi ve hususi olmak üzere iki şekilde açıklanabileceğini bildirdikten sonra umumi açıklamasını şöyle yapmaktadır; insanın hakikatı sadece cisimden ibaret değildir. İnsan olabilmek için; bir cevhere sahip olmak, üç boyutlu olmak, ruhu bulunmak ve onun ile beslenebilmek, irâdî olarak hissedebilmek ve hareket edebilmek gibi birtakım özelliklere sahip olması lazımdır. Bunların tamam olmasıyla insanın zatı ortaya çıkar. Gazâlî, bu açıklamalarının sonucunda insanın hakikatının araz olamayacağını, arazın değişebileceğini, insanın hakikatının ise

⁵²⁰ İmam Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, “*er-Risâletü l-Ledünniye*”, (Mecmuatü Resâilî l-İmam el-Gazâlî), (Beyrut: 1986), 3/93.

⁵²¹ a.g.e., 3/91.

⁵²² Gazâlî, *Meâricü l-Kuds*, 23.

bâki olduğunu, insanın yaratılışından beri ruhun sabit olduğunu, sonradan ilişen ve değişen şeylerin ise araz olduğunu”⁵²³ ifade eder.

Gazâlî’nin ruhun cevher oluşunu aklî yönden hususî olarak açıklamasında Allah’ın fehim ve isabet lütfettiğini, fetânet sahibi kimseler için yaptığını söylemekte ve şu izahı yapmaktadır: “Sen tüm kusurlardan sıyrılmış, hevâna ait kargaşadan kurtulmuş, çeşitli afetlerden içtinap etmiş olsan, azalarının yardımı cüzlerinin teması kesilmiş bulunsa ve mutedil bir havada olsan dahi hakikatinden ve inniyetinden haberdar olursun. Bu hal uykuda da aynıdır. Fetânet ve akıl sahibi herkes bilir ki kendisi bir cevherdir, maddeden ve maddi alakalardan mücerredir.”⁵²⁴

Gazâlî, “insan ruhunu tezkiye ettiğinde felaha ereceğini, onu kirlettiğinde ise hüsrana uğrayacağını, ruhun mevcudatın hûlasası, ahiret âleminde zübde-i kâinat olduğunu söylemektedir. Ruh marifetlerle bezenirse Allahu Teâlâ’ya kavuşmanın müjdesi olarak ferahlar ve saadet-i ebediyeye kavuşur ifadesiyle; ‘Onlar diridirler ve Rableri indinde rızıklanmaktadırlar. Allah’ın fazl-ı keremiyle kendilerine verdikleriyle sevinmektedirler.’”⁵²⁵ âyetini bu duruma delil olarak sunmaktadır. Gazâlî’ye göre ruh beden ölmesiyle ölmez. Gazâlî, ruhun bedene hulul etmediğini, beden bir cüzü olamayacağını, ayrıca onun kan, buhar, mizaç ya da bunlara benzeyen başka bir şey olmasının mümkün olmadığını ifade etmektedir.⁵²⁶

Gazâlî, “ruhun cisim olmadığını ise cismin bölünme kabul ettiğini ruhun ise bölünme kabul etmediğini, eğer ruh bölünseydi bu parçalardan birisinin bir şeyi bilmesi ve diğer parçasının da aynı şeyi bilmemesi gerekirdi örneğini vermektedir. Zira Gazâlî’ye göre aynı yerde iki zıddın toplanması fikri çelişkili düşüncelerdendir.”⁵²⁷

⁵²³ Gazâlî, *Meâricü’l-Kuds* 23-24.

⁵²⁴ a.g.e., 24.

⁵²⁵ Âl-i İmrân Sûresi 3/169-170.

⁵²⁶ Gazâlî, *Meâricü’l-Kuds*, 26.

⁵²⁷ İmam Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *Mi’yâru’l-İlm*, nşr. Süleyman Dünya, Mısır, 1961, s.313; Gazâlî, *el-Madnûnu’-Sağır*, 4/170;

Gazâlî, “ruhların hâdis olduğunu, nutfenin ruhu kabule istidat kazandığı anda yaratıldığını”⁵²⁸ ifade etmektedir. Ruhların bedenlerden önce var olmadıklarını şu aklî deliller ile izah etmektedir: “Şayet ruhlar ezelî olsaydı, ezelde ya tek ya da çok olacaktı. Bu iki durum da mümkün değildir. Eğer ruhlar tek olsaydı, bedenlerle birleştiklerinde ya tek kalacaktı ya da çoğalacaktı. Birinci durumda, bütün insanlarda tek bir ruhun olması gerekirdi ki, o zaman bir insanın bildiği bir şeyi bütün insanların bilmesi ya da bir insanın bilmediği bir şeyi bütün insanların bilmemesi sonucuna götürürdü. Böyle bir durumun kabul edilmesi ise imkânsızdır. İkinci durumda ise ruhların bedenler ile birleşmeleri anında çoğalmaları da mümkün değildir. Çünkü cisimler gibi miktarı ve ölçüsü olan bir şeyin iki parça olmaması ve bölünmemesi imkânsızdır. Çünkü her cisim bölünebilir, ancak miktarı, ölçüsü ve mekânı olmayan bir şey bölünemez.”⁵²⁹ “Ruh beden ile birleştikten sonra çeşitli vasıflar kazanır. Onun vasıflarındaki çokluk beden ile ilişkisine bağlıdır. Buradan da anlaşılıyor ki, nasıl beden maddesi yaratılmış ise, ruh da yaratılmıştır.”⁵³⁰

Gazâlî, “‘Allah ruhları bedenlerden önce yarattı’ hadisinin ruhun kadim olduğuna delalet etmediğini aksine hâdis olduğunu ifade eder. Buradaki ruhlardan, ‘melekler’; bedenlerden ise ‘arş’, ‘gökler’, ‘yıldızlar’, ‘hava’, ‘toprak’ kastedildiğini”⁵³¹ belirtmektedir.

Gazâlî’ye göre her çeşit maddi ve manevi varlık Allah tarafından yaratıldığından, ruhun da yaratılmış olduğunu kabul etmek gerekir. Bu görüşüne ise; “Ona şekil verdiğim ve ona ruhumdan üflediğim zaman...”⁵³² âyetini delil getirmektedir.⁵³³

⁵²⁸ Gazâlî, *Meâricü’l-Kuds*, 105.

⁵²⁹ Gazâlî, *Meâricü’l-Kuds*, 106; Gazâlî, *el-Madnûnu’-Sağır*, 4/175.

⁵³⁰ Yazoğlu, *Ruh, Ölüm ve Ötesi*, 47.

⁵³¹ Gazâlî, *el-Madnûnu’-s-Sağır*, 4/178.

⁵³² el-Hicr Sûresi 15/29.

⁵³³ İmam Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *Cevâhiru’l-Kur’ân*, (Beyrut: 1981), 28.

Gazâlî, Aristo, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi varlıkları, nebâtî, hayvanî ve insanî olmak üzere üç kısma, ruha sahip olmaları bakımından da varlıkları melekler ve insanlar olarak iki kısma ayırmaktadır. “Meleklerin ruhları tertip, düzen, derece ve rütbe bakımından farklıdır. Meleklerin her biri kendi rütbesinde tek başına bir varlıktır ve bir mertebede iki melek ruhu bulunmaz. İnsanların ruhu ise bunun aksine nevide ve rütbede birleşmek suretiyle çoğalmışlardır. Meleklerin her biri kendi başına bir nevidir; bir melek o nevilerin her biridir. İnsanların ruhları, meleklerin ruhlarına oranla insanların vücutlarının âlemdeki varlıkların vücutlarına nispeti gibi pek küçük kalmaktadır.”⁵³⁴

Gazâlî, şuuru olmayan nebâtî ruha “tabîî ruh”⁵³⁵ adını vermektedir. “Canlı varlıkların ilki ve en alt tabakası olan bu ruhun doğurucu, büyütücü ve besleyici olmak üzere üç gücü bulunmaktadır ve bu güçler hayvanî ve insanî ruhta da bulunmaktadır. Bitkisel güçlerin başı doğurucu güçtür. Büyütücü ve besleyici güçler doğurucu gücün hizmetçileridir. Bu güçlerin yanında çekici, yakalayıcı, sindirici ve savunucu olmak üzere dört tane yan gücü vardır. Birincisi; gıdayı kendisine çeker, ikincisi; onu yakalar, üçüncüsü; hazmeder, dördüncüsü ise fazlalıkları dışarı atmaktadır. Gazâlî, sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk gibi niteliklerin de bu dört yan güce hizmet ettiklerini”⁵³⁶ ifade etmektedir.

Gazâlî’ye göre insanî ruh, nebâtî ve hayvanî ruhlara nispetle en yüksek derecede bulunmaktadır. Gazâlî, “İnsanî ruhun kuvvetlerini, insanî olması nedeniyle bilici ve yapıcı güç olmak üzere iki bölüme ayırmaktadır. Bu güçlerin her ikisine de akıl ismini vermektedir, ancak olaylar bilici güçte şekillendiğinden ve bilici gücün hizmetinde olmasından dolayı asıl yapıcı güce akıl demektedir. Yapıcı güç, insan bedenini düşünceye has cüzî ve muayyen fillere doğru harekete sevk etmenin başlangıcıdır.”⁵³⁷ Gazâlî’ye göre,

⁵³⁴ Gazâlî, *el-Madnûnu’s-Sağır*, 4/103-104.

⁵³⁵ Gazâlî, *er-Risâletü’l-Ledünniye*, 91.

⁵³⁶ Gazâlî, *Mizânu’l-Amel*, 20.

⁵³⁷ a.g.e., 41.

bu güçlerin her biri, yapıcı gücün yönlendirmesine göre hareket veya sükûn bulmaktadır. Bu güç duygulara yenik düşerse şehvete boyun eğen duygular ortaya çıkar ki buna kötü huy denilmektedir. Bu güç duygulara üstün gelir ise, fazilet denilen şey ortaya çıkar ki buna da iyi huy adı verilmektedir. Bu iki güç yetkinliğe ulaşma aşamaları bakımından birbirlerine benzemekle beraber yapıcı güç, bedene dönüktür; bilici güç ise, ulvî ve şerefli bir tarafa dönüktür.”⁵³⁸

Gazâlî, fiillerin kaynaklarını izah ederken de nebâtî, hayvanî, insanî ve felekî ruhtan bahsetmekte ve fiillerin oluş şekillerini beş kısma ayırmaktadır.

- 1- “Fiilin mebdeinde şuur olmayıp, kendisinden fiilin ittihat etmiş bir halde sâdır olan mebde, mebde-i tabîî olarak da adlandırılmaktadır. Ağır cisimlerin yere düşüşü ve hafif cisimlerin yukarı doğru çıkışı buna örnektir.
- 2- Şuursuz olarak muhtelif fiiller yapana nebâtî ruh denir.
- 3- Taakkul olmaksızın, şuurlu fiiller işleyene hayvanî ruh denir.
- 4- Taakkul sahibi olmanın yanı sıra, fiili işleyip işlememekte ihtiyarı bulunana insanî ruh denir.
- 5- Taakkul sahibi olup fiillerinde ihtilaf olmayan, tek yol üzere fiilleri irtikap edene felekî ruh denir.”⁵³⁹

Gazâlî, beden ölmesiyle ruhun ölmediğini savunmaktadır. “Kur’ân-ı Kerîm’de: ‘Allah yolunda öldürülenleri sakın ölü sanmayın, bilakis onlar diridirler. Allah’ın fazlından onlara verilenlerle, Rableri indinde ferîh bir şekilde rızıklanmaktadırlar.’”⁵⁴⁰ âyetine atıfta bulunarak, diri olan, rızıklanan, sevinç içinde olan bir şeyin ölmesinin, yok olmasının mümkün olamayacağını⁵⁴¹ ifade ederek naklî delilini getirmektedir.

⁵³⁸ Gazâlî, *Mizânu’l-Amel*, 17; Gazâlî, *Meâricü’l-Kuds*, 42.

⁵³⁹ Gazâlî, *Meâricü’l-Kuds*, 20-21.

⁵⁴⁰ Al-i İmrân Sûresi 3/169-170; el-Bakara Sûresi 2/154.

⁵⁴¹ Gazâlî, *Meâricü’l-Kuds*, 117.

3. Nefs Akıl İlişkisi

Sözlükte, “bir şeyin tamamı, zâtı, künhü ve cevheri,⁵⁴² ruh, can, hayat, hayatın ilkesi, nefes, varlık, insan, kişi, hevâ ve heves, kan, beden, bedenden kaynaklanan suflî arzular,⁵⁴³ bir şeyin nefsi,⁵⁴⁴ o şeyin varlığı, bir şeyin özü, zâtı, aynısı,”⁵⁴⁵ demektir.

Kur’ân’da “insan ruhu,⁵⁴⁶ Allah’ın zatı ve öz varlık,⁵⁴⁷ kalp, sadr,⁵⁴⁸ insan bedeni,⁵⁴⁹ bedenle beraber ruh,⁵⁵⁰ zât,⁵⁵¹ cins,⁵⁵² insanın sorumlu tutulmasına sebep olan nefsin kötülüğü emretmesi,⁵⁵³ nefsin kınanması,⁵⁵⁴ nefsin huzura ermesi,”⁵⁵⁵ anlamlarında kullanılmıştır.

Tasavvufta ise nefs kelimesi, “genel olarak kulun kötü huyları, çirkin vasıfları, kötü his ve huyların mahalli olan latife, cismi latif olarak tanımlanmıştır.⁵⁵⁶ İnsan, ruh, nefis ve bedenden meydana gelmiştir. Ruhun akıl, nefsin hevâ,⁵⁵⁷ bedenine ise duyu sıfatı vardır. İnsanda hem bu dünyanın hem de ahiretin nişanları bulunmaktadır. İnsan bunları bildiği zaman Allah’ı daha kolay tanır.”⁵⁵⁸

Nefs, “bedene yerleştirilen ve kötü huyların kaynağı olan bir latife ve sırdır. Güzel huyların kaynağı ise ruhtur. Ruhun idarecisi akıl, nefsin idarecisi ise hevâdır.”⁵⁵⁹

⁵⁴² İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 6233-236.

⁵⁴³ Süleyman Uludağ, “Nefis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.*, (İstanbul: TDV Yay., 2006), 32/526; Ateş, *İnsan ve İnsanüstü*, s.170; Aynî, *Nefs Kelimesinin Manaları*, 4/50.

⁵⁴⁴ İsfahanî, *el-Müfredât*, 818.

⁵⁴⁵ Frager, *Kalb Nefs Ruh*, 29.

⁵⁴⁶ el-Enâm Sûresi 6/93; ez-Zümer Sûresi 39/42; el-Fecr Sûresi 89/27.

⁵⁴⁷ Âl-i İmrân Sûresi 3/28,30; el-Mâide Sûresi 4/116; el-Enâm Sûresi 6/12,54.

⁵⁴⁸ el-Bakara Sûresi 2/77-109-235; Âl-i İmrân Sûresi 3/154; en-Nisâ Sûresi 4/113.

⁵⁴⁹ Âl-i İmrân Sûresi 3/185; Yûsuf Sûresi 12/26; el-İsrâ Sûresi 17/33.

⁵⁵⁰ el-Bakara Sûresi 2/286; el-Enâm Sûresi 6/152; Yûnus Sûresi 10/23,30,44,49,54.

⁵⁵¹ el-Bakara Sûresi 2/48; Lokmân Sûresi 31/28-34; el-Müddessir Sûresi 74/38.

⁵⁵² el-A’râf Sûresi 7/188; et-Tevbe Sûresi 9/128; er-Rûm Sûresi 30/28; eş-Şûrâ Sûresi 42/11.

⁵⁵³ Yûsuf Sûresi 12/18-53; Tâhâ Sûresi 20/96; el-Mâide Sûresi 5/30.

⁵⁵⁴ el-Kıyâmet Sûresi 75/2.

⁵⁵⁵ el-Fecr Sûresi 89/27.

⁵⁵⁶ Kuşeyrî, *Risâletü’l-Kuşeyriyye*, 86; el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, thk. Abdulhalim Mahmud, (Kahire: 1990), 187-197.

⁵⁵⁷ Hakîm, *el-Mu’cemü’s-Süfî*, 302; Hıfî, *Mevsûat*, 992.

⁵⁵⁸ Kuşeyrî, *Risâle*, 86-87; Ebü’l-Hasen Ali b. Osmân b. Ebî Ali el-Cüllâbî el-Hücvîrî, *Keşfu’l-Mahcûb*, ter. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergah Yay., 1982), 309-312.

⁵⁵⁹ Kuşeyrî, *Risâle*, 86; Hucvîrî, *Keşfu’l-Mahcûb*, 309-313.

Sahabe ve tâbiîn nefsin tanımını yapma ihtiyacı duymamışlardır. İnsan nefis ve bedenden oluşan bir varlıktır; bedene hayatiyet veren nefistir. Nefiste bulunan sıfatlar yüzünden bir bedende birçok nefsin mevcut olduğunu kabul edenler olmasına rağmen genel görüş, nefis bölünmez ve parçalanmaz bir tek şeydir.⁵⁶⁰

3.1. Nefsin Mahiyeti

Nazzâm (ö.231/845)'a göre “ruh, cisimdir. O “nefstir,” Esam ise, “Uzun, enli ve derin olan şu gördüğümüz, müşahade ettiğimiz cesetten daha akıllı bir şey yoktur. Nefis, bizzat bu bedendir, başkası değildir.”⁵⁶¹ demiştir.

Ca'fer b. Harb (ö.236/850)'a göre, “Nefs, bu cisimde bulunan arazlardan bir arazdır. Sıhhat ve selamet gibi fiil durumundaki insanın kendisinden faydalandığı şeydir. Cevher ve cisimlerin hiçbir özelliği ile alakalı değildir.” Kâdî Ebû Bekr el-Bâkılânî (ö.403/1013) ve bazı Eş'arîlere göre ise, “Nefs, teneffüs yapmakla vücuda girip çıkan ruhtur. Ruh bir arazdır, yani hayattır. Nefsten ayrı bir şeydir.”⁵⁶²

Nefsin, mahlûk veya kadim oluşu meselesi tartışma konusudur. “Nefsin mahlûk olduğu hususunda ittifak vardır, ancak mülhid denilen bir grup nefsin kadim olduğuna inanmaktadırlar. Nefsin fâni ve bâki oluşu meselesi de tartışma konusudur. Birçok âlime göre; ‘Her nefis ölümü tadacaktır.’”⁵⁶³ Âyetini delil göstererek nefsin fâni olduğunu savunmuşlardır. Nefsin bâki olduğunu savunanlar ise; “Allah yolunda öldürülenlere ölümler demeyiniz.”⁵⁶⁴ âyetine dayanarak nefsin ölümlü oluşunu, bedenden ayrılması şeklinde yorumlamışlar, “bedenden ayrılan nefsin nimet içinde bulunması veya azap çekmesini nefsin mutlak şekilde yok olmayacağı delili”⁵⁶⁵ saymışlardır.

⁵⁶⁰ Uludağ, “Nefis”, *D.İ.A.*, 32/526.

⁵⁶¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitâbu'r-Rûh*, trc. Şaban Haklı, (İstanbul: İz Yay., 1993), 235-236.

⁵⁶² a.g.e., 237.

⁵⁶³ el-Enbiyâ Sûresi 21/35.

⁵⁶⁴ el-Bakara Sûresi 2/154; Âl-i İmrân Sûresi 3/169.

⁵⁶⁵ Uludağ, “Nefis”, *D.İ.A.*, 32/527.

Âlimler “bir bedende bir veya birden fazla nefis bulunması konusunda da farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Gazâlî nefsi tanımlarken nefsi insanın hakikati ve kendisi olarak niteler ancak nefis hallerinin ihtilafı sebebiyle çeşitli niteliklerle vasıflandırıldığından çeşitli isimler aldığını ifade eder. Genel görüş insanın bedeninde bir tane nefis olduğudur. Çünkü kötülüğü emreden, kötülüğü kınayan ve huzura eren nefis, bir nefsin değişik sıfatlarıdır. Gazâlî, tevbe bahsinde dört grup nefisten bahseder. Burada nefis-i emmâre, nefis-i levvâme, Nefis-i mütmainne dışında nefis-i müsevvile’den de bahseder. Birden fazla nefis olduğunu savunanlar ise; bir bedende “emmâre,”⁵⁶⁶ “levvâme,”⁵⁶⁷ “mutmainne”⁵⁶⁸ “olmak üzere üç nefis vardır. Bu üç nefis sürekli mücadele halindedir ve hangisi kazanır ise beden onun hükmü altına girmektedir,”⁵⁶⁹ derler.

“Mutasavvıflar içinde, bir bedende cemâdî, nebâtî, hayvanî ve insanî olmak üzere dört nefis olduğunu kabul edenler de bulunmaktadır. Maddenin nefsi, onu bir arada tutup dağılmasını engelleyen kuvvet demektir, büyüme ve üreme bitkilerin, his ve hareket etme hayvanların nefsidir, insanî nefste ise bu özelliklerin hepsi mevcuttur. İnsanı hayvanlardan ayıran ‘Rabbânî latife’ denilen nefistir. Bu nefis ile hayvanî nefis sürekli mücadele etmektedir. Hayvanî nefis, latif bir cisim olup atardamarlar vasıtasıyla vücudun her tarafına yayılır, bu nefis insanî nefsin bineği ve taşıyıcısı, kötü his ve davranışların kaynağıdır. İnsan, hayvanî nefsi kontrol altında tutarsa hayra yönelir, onun hâkimiyeti altına girerse şerre yakın olur. Hayvanî nefse tabi olunur ise nefis kirlenir, insanî nefse tabi olunur ise nefis arınır. Hayvanî nefis kötülüğü emrederken insanî nefis yapılan kötülüğü kınar ve nefis itmi’nana erer. Hayvanî nefis, riyâzet ile terbiye edilir ise ondan kötülük gelmez, kişinin kulluk görevini yerine getirmesine de yardımcı olur.

⁵⁶⁶ Yusuf Sûresi 12/53.

⁵⁶⁷ el-Kıyâmet Sûresi 75/12.

⁵⁶⁸ el-Fecr Sûresi 89/27-28.

⁵⁶⁹ Uludağ, “Nefis”, *D.İ.A.*, 532/27.

Mutasavvıflar, insandaki kötü sıfat ve huyların kaynağı olan bu nefse ‘nefs-i nâtika’ adını⁵⁷⁰ vermektedirler.

Mutasavvıflar “nefsin mahiyetinden daha çok nefsin zaafı, hileleri, kötülükleri, hastalıkları, bunları tedavi etmenin yolları ve nefis terbiyesi gibi konular üzerinde durmuşlardır.” Tasavvufta nefis denildiği zaman kötülük ve günahın kaynağı olan, kötülüğü emreden nefis anlaşılmaktadır. Kur’ân’da “sana gelen iyilik Allah’tan, başına gelen kötülük ise nefisindendir.”⁵⁷¹ âyeti ve “Allahım! Nefislerimizin şerrinden sana sığınıyoruz.”⁵⁷² Hadisine atıf yapılarak, “kötülük sebebi olması bakımından şeytanın işbirlikçisi sayılan nefis insanın içindeki en büyük düşman olarak görülmektedir.”⁵⁷³

Mutasavvıflara göre, “hevâsını ilah edinen kimseyi görmedin mi?”⁵⁷⁴ âyetinde ifade edildiği gibi nefsin put edinen insanlar bulunmaktadır. “Hakka ermek için bu nefis putunu kırmak gerekir. Nefsin yaratılıştan gelen adına ‘cibilliyet’ ismi verilen dört temel özelliği vardır. Bunlar, insanın hevâsından doğan isteklerinin kaynaklarıdır. Birincisi, ‘zayıflıktır,’ insanın topraktan yaratılması sonucudur. İkincisi, ‘cimriliktir,’ insanın çamurdan yaratılmasının sonucudur. Üçüncüsü, ‘şehvettir’ pişirilmiş, kızgın çamurdan yaratılmasının sonucudur. Dördüncüsü ise, ‘cehalettir’ bu insanın kuru balçıktan yaratılmasının sonucudur. Bu özellikler insana imtihan için verilmiştir.”⁵⁷⁵

Nefis, dört farklı sıfat ile donatılmıştır. Birincisi; rubûbiyet sıfatının yansıması olan kibir, zorlama, övülmeyi sevmek, onur ve zenginliği sevmek gibi sıfatlardır. İkincisi; şeytanî huylardır, aldatmak, hile, haset bu sıfatlardandır. Üçüncüsü; hayvanî sıfatlardır,

⁵⁷⁰ Uludağ, “Nefis”, *D.İ.A.*, 32/527.

⁵⁷¹ en-Nisâ Sûresi 4/79.

⁵⁷² Dârimî, “Nikah”, (No.20); İbn Mâce, “Nikah”, (No.19); Nesâî, “Cuma”, (No.24).

⁵⁷³ Uludağ, “Nefis”, *D.İ.A.*, 32/527.

⁵⁷⁴ el-Câsiye Sûresi, 45/23.

⁵⁷⁵ Ebû Tâlib Muhammed b. Ali b. Atiyye el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, ter. Yakup Çiçek-Dilaver Selvi, (İstanbul: Semerkand Yay., 2003), 1/350.

aşırı yemek ve içmek, şehvet, evlenme sevgisi bu sıfatlardandır. Dördüncüsü; Ubûdiyet sıfatları, ilahî korku, tevazu bu sıfatlardandır.⁵⁷⁶

Mutasavvıflar, nefislerini mücâhede ve riyâzet ile terbiye etmişlerdir. Nefsin terbiyesi, nefsin arzularına muhalefet etmek, ondan gelebilecek tehlikelere karşı uyanık olmakla gerçekleştirilebilir.

Cürcanî (ö.471/1079)'ye göre nefis, “hayat, his ve irâde gücünün taşıyıcısı olan latif buharımsı bir cevherdir. Bu cevher bedenın aydınlatıcısıdır. Işığđ, bedenın içini ve dışını aydınlatırsa uyanıklık; yalnız içini aydınlatırsa uyku her ikisini de aydınlatmaz ise ölüm meydana gelir.”⁵⁷⁷

Ebû Saîd Harrâz (ö.277/890) ise nefsi; “ruha ve kalbe daima muhalefet eden şehvî bir ben olarak değđl de biyolojik bir prensip”⁵⁷⁸ olarak kabul eder.

Kâşânî (ö.736/1335) ise nefsi; “his, hayat ve bilinçli hareket kuvvetlerini taşıyan latif buharımsı bir cevherdir”⁵⁷⁹ şeklinde tanımlamaktadır.

Hakîm Tirmizî “nefse, rûh-i hayvanî demektedir. Nefis, nefis-i nâtıka olan kalp ile beden arasında bir vasıttır.”⁵⁸⁰

Muhyiddin İbn Arabî'ye göre “insan, cismanî vücut, nefis ve ruh olmak üzere üç unsurdan oluşmaktadır. Nefis, nebâtî, hayvanî ve aklî olmak üzere üç nitelikten oluşmaktadır. Aklî nefis akıl değıldir, akıl onun tali bir özelliğidir. Nebâtî nefsin görevi yiyecek aramak ve onu uzviyete dönüştürmektir. Hayvanî nefsin mahalli kalptir; maddîdir, bütün insan ve hayvanlar hayvanî nefis sahibidir. Aklî nefis ise mutlaka zatıyla kavrayıcıdır, bütün günahlardan arınmış ve hür olarak doğmuştur; yok edilemez, ezelî ve

⁵⁷⁶ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 1/350

⁵⁷⁷ Cürcanî, *Târîfât*, 165.

⁵⁷⁸ Hayrani Altıntaş, *Marifetname'de Tasavvuf*, (İstanbul: Cimtay Matbaası, 1981), 119.

⁵⁷⁹ Kemâluddîn Abdürrezzâk b. Ebî'l-Ganâim Muhammed el-Kâşânî, *İstılâhâtı's-Sûfîyye*, nşr. M. Kemal İbrahim, (Kahire: 1981), 115.

⁵⁸⁰ Mehmet Ali Aynî, *İslâm Tasavvuf Tarihi*, (İstanbul: Akabe yay., 1985), 114.

ebedîdir. Bedenle birlikte olduğu sürece onunla işler, ancak bedenden tamamen bağımsızdır. İnsan ölünce aklî nefis küllî nefse döner. Ruh, üç nefsin de reisidir.”⁵⁸¹

Mevlânâ, insan bedeninde bulunan nefsi, fesat ve kötülüğü emreden cevher olarak görmektedir.⁵⁸²

Gazâlî, nefsi gazap ve şehvet kuvvetini kendisinde toplayan anlamında kullandığı gibi Sühreverdî de nefsin, “Ruh, kalbe tevdi edilmiş güzel bir sıfat ve ahlakın menbaı olan bir latife olduğu gibi, nefis de kalıba tevdi edilmiş kötü sıfat ve ahlakın kendinden kaynaklandığı bir latife olarak tanımlamaktadır. Ruh iyi ve güzel sıfatların, nefis ise kötü sıfatların mahallidir.”⁵⁸³

Sühreverdî, nefsin şekillenmesini şu şekilde izah etmektedir: “Rûh-ı hayvanî, damarların içerisine yayılır. Bu diğer hayvanlarda da vardır. Duyu organları gücünü bu ruhtan alır. Rûh-ı hayvanî, kalpte, safra, balgam, kan ve sevdâdan oluşan unsurları birbirine orantılı bir şekilde mecz ederek tıbbi bir tasarrufta bulunur. Ulvî olan rûh-ı insanînin bunun üzerine galebe etmesiyle hayvanî ruh, diğer hayvanlardaki ruhlardan ayrılarak ayrı bir özellik kazanır. Konuşmanın ve ilhamın yeri olan nefis haline dönüşür. Cenâb-ı Hak “Nefse ve onu şekillendirene, ona bozukluğunu ve korumasını ilham edene ant olsun”⁵⁸⁴ âyetiyle bu duruma işaret etmiştir. Nefsin şekillenmesi demek, rûh-ı insanînin, rûh-ı hayvanî üzerine galebe etmesi ve böylece hayvanî ruhun diğer hayvanlardaki rûh-ı hayvanî cinsinden ayrılmasıdır. Nefis, Allah’ın tekvin sıfatı ile ulvî ve insanî ruhtan oluşmuştur. İnsanoğlundaki hayvanî ruh olan nefis, âlem-i emirdeki ulvî ve insanî ruhtan oluşan bir nefis haline dönüşür.”⁵⁸⁵

⁵⁸¹ Uludağ, “Nefis”, *D.İ.A.*, 32/528.

⁵⁸² Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/4873.

⁵⁸³ Sühreverdî, Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer b. Muhammed b. Abdillâh b. Ammûye el-Kureşî el-Bekrî, *İrşâdu'l-Mürîdîn*, (İstanbul: Süleymaniye kütüphanesi, Carullah Efendi 1084), 11 a; Sühreverdî, *Avârif*, (Nafiz Paşa 428) 146 a.

⁵⁸⁴ eş-Şems Sûresi 91/7,8.

⁵⁸⁵ Sühreverdî, *Avârif*, (Nafiz Paşa 428), 145 a.

Sühreverdî, ruhun göbek üstünde ruhanî yönde; nefsin göbek altında suflî olan tarafta olduğunu şu sözleriyle ifade etmektedir: “Allah, insanoğlunun kalbinden yukarıda bulunan tarafını, semâvî esrarın hazinesi haline getirmiştir, suflî olan cihetini yeryüzüne ait esrara mahzen yapmıştır. Nefsin yeri ve merkezi, suflî olan taraftır. Ruhun mahalli ise, ruhânî olan cihettir. Kalp yukarıda yer alır.”⁵⁸⁶

Sühreverdî, nefis-kalp ilişkisi ile ilgili olarak şu ifadeleri kullanmaktadır: “Kalp ile nefis arasında karşılıklı bir irtibat ve iletişim, birbirine karşı bir sevgi, yakınlık ve kaynaşma vardır. Nefis ne zaman söz ve fiilden oluşan hevesinden bir şeyin peşine takılıp giderse, kalp bundan etkilenir ve lekelenir. Bunun aksine kul, nefsinin istek ve ihtiyaçlarının peşinden gitmekten vaz geçerse; Hakkın zikrine, Cenâb-ı Hakka yalvarmaya yönelir ve hizmetini Allah için yapmaya başlarsa kalp, ayıplayıcı ve azarlayıcı bir tavırla nefse yönelir. Bu uygunsuz hareketinden dolayı nefsi kınayıp azarlar ve o kötülüğü de ona hatırlatır.”⁵⁸⁷

Sühreverdî, nurlanmış kalbin nefsin kurtuluşuna vesile olduğunu şu sözleriyle ifade etmektedir: “Sûfiyye ve ehl-i kurb’un bâtınları, yakîn nurunu elde edince ve kalplerine yerleşince kalp her bakımdan salaha erer. Çünkü kalbin bir kısmı İslam nuruyla, bir kısmı da iman nuruyla, tamamı ise ihsan nuruyla parlar. Kalp parlayıp, nurlanınca onun nuru nefse akseder. Kalbin biri nefse, diğeri ruha ait olmak üzere iki yönü vardır. Nefsin de biri kalbe, diğeri tabiat ve karaktere ait iki yönü vardır. Kalp tamamıyla parlayınca bir yönü ruha, bir yönü de nefse olmak üzere iki yönü olur. Ruha yönelişi tam olmaz, kalp tamamıyla parlayınca bütünüyle ruha yönelir ve ruhun desteğine ulaşarak nuru ve aydınlığı artar. Kalp, ruh cihetine cezbolunca, nefis de kalp tarafına çekilir. Bu cezbe, nefsin kalbe tesir eden yönü ile birlikte, kalbi yönlendirir. Nefsin

⁵⁸⁶ Sühreverdî, *Avârif*, (Nafiz Paşa 428), 101 a.

⁵⁸⁷ a.g.e., 150 a.

nurlanması, nefsin kalbe tesir eden cihetinin kalbe yönelmesi içindir. Nefsin nurlanmasının alameti itmi'nân derecesine ermesidir.”⁵⁸⁸

Muhâsibî'ye göre “nefsin üç eğilimi vardır. Birincisi; Nefsin gaye olarak kurtuluşu istememe niyeti yoktur, ancak kurtuluşa giden yol nefse ağır gelir. İkincisi; Helak olmayı bir niyet olarak taşımaz, ancak kişiyi helaka götüren şeyleri hafife alır. Üçüncüsü; sürekli olarak anlık hazları ve rahatı, gelecekteki dâimi haz ve rahata tercih eder.”⁵⁸⁹

Muhâsibî nefis ile ilgili olarak, “kendisi hakkında bir şey bilmeyen kul, başkası hakkında bir şey bilemez. Allah'ı tanımakla mükellef olan kulun, nefsini de tanıması lazımdır. Bu suretle hudusunun sıhhati ile Aziz ve Celîl olan Allah'ın kıdemini öğrenmiş olur, kendisinin fani, Allahu Teâlâ'nın bâki olduğunu bilir”⁵⁹⁰ demektedir.

Kuşeyrî, “nefse muhalefeti bütün ibadetlerin başı ve bütün mücadelelerin kemâli olarak görmektedir.”⁵⁹¹ “Nefse muvafakat, kul için helak olmaktır, kurtuluş ise ona muhalefet etmektir.”⁵⁹²

Mutasavvıflar nefsi, ruha olan uzaklığına göre⁵⁹³ Nefs-i emmâre⁵⁹⁴ Levvâme,⁵⁹⁵ Mülhime,⁵⁹⁶ Mutmainne,⁵⁹⁷ Râziye,⁵⁹⁸ Marziyye,⁵⁹⁹ Kâmile⁶⁰⁰ olmak üzere yedi kısma ayırmışlardır. Bunlardan ilk beş tanesi Kur'ân-ı Kerîm'den, son ikisi ise Kur'ân-ı Kerîm'in âyetlerinden⁶⁰¹ yorumlanarak çıkarılmıştır.

⁵⁸⁸ Sühreverdî, *Avârîf*, (Nafiz Paşa 428), 77 b.

⁵⁸⁹ Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 84.

⁵⁹⁰ a.g.e., 310.

⁵⁹¹ Kuşeyrî, *Risâle*, 87.

⁵⁹² Hücürî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 390.

⁵⁹³ Hayrani Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi*, (Ankara: A.Ü.İ.F. Yay., 1986), 45-47.

⁵⁹⁴ Kuşeyrî, *Risâle*, 86-87; İbn Kayyim, *Kitâbu'r-Rûh*, 279.

⁵⁹⁵ Cürcânî, *Tarîfât*, 299; Tehânevî, *Keşşâf*, 2/1402; İbn Kayyim, *Kitâbu'r-Rûh*, 279.

⁵⁹⁶ Altıntaş, *Marifetname'de Tasavvuf*, 138.

⁵⁹⁷ Cürcânî, *Tarîfât*, 299; İbn Kayyim, *Kitâbu'r-Rûh*, 279.

⁵⁹⁸ Ahmet Ögke, *Ahmed Şemseddin-i Marmarâvî Hayatı Eserleri Görüşleri*, (İstanbul: İnsan Yay., 2001), 194.

⁵⁹⁹ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 1/86.

⁶⁰⁰ Halil İbrahim Şimşek, *Osmanlı'da Müceddidilik*, (İstanbul: Sûf Yay., 2004), 291.

⁶⁰¹ Aynî, *İslam Tasavvuf Tarihi*, 117-118.

Sühreverdî, emmâre, levvâme ve mutmainne olmak üzere nefsin üç hali olduğunu bunların aynı nefsin farklı görünüşleri ve farklı halleri olduğunu ifade etmektedir.⁶⁰²

Yunan meşşâîlerine göre, “Nefis ne cisim ne de arazdır. Nefsin bir yeri yoktur. Onun için ne boyluluk ne genişlik ne derinlik ne renk ne de bir parça söz konusudur. Nefis ne âlemin içindedir ne de dışındadır. Ona yakın da değildir, ona aykırı da değildir. İbn Sînâ, Muhammed b. Numan, Ma’mer b. Ubad el-Gazzalî ise, Ruh sadece bedeni tedbir edendir., Ruhun yani nefsin, bedenle ilişkisi açısından, ruh bedene girmez, ona yakın olmaz, beraber bulunmaz, ona yapışık ve karşıt değildir. Muhammed b. Hazm ve bazı ehl-i sünnet âlimleri, nefis ile ruhu eşanlamlı olarak kullanmış, nefsin boyu, eni, derinliği ve bir mekânı olan cisim olduğunu, ceset üzerinde tasarrufta bulunan mütehayyız bir cüsseden ibaret olduğunu belirtmişlerdir.”⁶⁰³

İlkçağ ve ortaçağ felsefesinde “nefis bedenden ayrı manevî bir cevherdir. Nefis ile ruh kavramları arasında fark olduğunu söyleyenler var ise de İslâm filozofları bu iki kavram arasında bir fark olmadığını ifade etmektedirler. Kelamcılar ise nefis kavramını çoğunlukla ruh kavramıyla ifade etmektedirler. Filozoflar, nefsin varlığını insandaki cismani yapının değişmesine rağmen değişmeyen ‘ben’ idrâkine, irâdi hareket ve idrâkin kaynağının maddî olamayacağını ve tek keyfiyet olan cismanî mizacın çok değişik fiillere kaynaklık edemeyeceği düşüncesine dayandırmışlardır.”⁶⁰⁴

İslâm felsefesindeki nefis teorisi “Yunan felsefesinin tesiriyle ortaya çıkmıştır. Nefsin ruhanî bir cevher olduğunu savunan Eflatun’un öğrencisi Aristo’ya göre nefis, potansiyel canlı olan organik cismin ilk yetkinliği olarak tarif edilmiştir. Nefis canlı varlık türlerinin sahip olduğu şekil ve suretten ibarettir. Fârâbî, İbn Sînâ, Gazâlî ve İbn Rüşd, Aristo’nun tanımını kullanmış ve nefsin ruhani bir cevher” olduğunu savunmuşlardır.

⁶⁰² Sühreverdî, *İrşâdu'l-Mürîdin*, (Carullah Efendi 1084), 17 a.

⁶⁰³ Cevziyye, *Kitâbu'r-Rûh*, 237.

⁶⁰⁴ Ömer Türker, “Nefis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 2006), 32/529.

Fârâbî, nefsin suret olması durumunda ölümle birlikte yok olacağından ruhun da ölmesi durumunu ortadan kaldırmak için nefsin mahiyeti bakımından manevi bir cevher iken cisim ile olan sıkı ilişkisi itibariyle suret olduğunu söyleyerek bu iki görüşü uzlaştırmıştır.⁶⁰⁵

Fârâbî, ruh ile nefis kavramlarını birbirinden ayırmaktadır. Ruh nefisten daha nazik olan hayvanî bir niteliktedir. Hayat ve hareket onun gereğidir. Onun fiilinin kaynağı ilhâmî akıl, yerinin de kalp olduğunu söylemektedir.⁶⁰⁶ Fârâbî, nefsi nazik ve idrak eden bir kuvvet olarak tanımlamaktadır.⁶⁰⁷

İbn Sînâ'nın, nefis kelimesini insan, hayvan, bitki, semâvât ve meleklerle nispet ederek kullanması, akıl, nefis ve cisim âleminden bahsederken ruh âleminden söz etmemesi nefis ile ruhu aynı anlamda kullandığını göstermektedir.⁶⁰⁸

İbn Sînâ, “Fârâbî gibi nefis için güç, suret ve kemal ifadelerini kullanmaktadır. İbn Sînâ'ya göre nefis insan fiillerinin kaynağı olup duyu algılarını ve aklî kavramları kabul etmesi bakımından güç, beden ile birlikte bulunarak bitki ve hayvan türlerini belirlemesi bakımından suret, kendisi sayesinde meydana gelip tür olarak belirginlik kazanan cinse nispetle yetkinlik, türlerden çıkan fiillerin ilkesi olması bakımından da ikinci yetkinlik sıfatı ile”⁶⁰⁹ nitelendirmektedir.

“Fârâbî, İbn Sînâ, Nasîruddin-i Tûsî, Gazâlî, Râgıb el-İsfahânî ve Seyyid Şerif el-Cürcânî, insan nefsinin, beden olgunlaştıktan sonra ona faal akıldan taşıp gelen aklî bir cevher olduğunu ifade etmektedirler. Nefis ile beden arasındaki ilişki, yöneten ve yönetilen arasındaki ilişki gibidir, nefis bedene hulûl etmez, sadece bedenle birlikte olur

⁶⁰⁵ Türker, “Nefis”, *D.İ.A.*, 32/529.

⁶⁰⁶ Fârâbî, *Kitâbu Makâlâtî'r-Reffâ fî Usûli İlmi't-Tabîa*, trc. Necati Lugal-Aydın Sayılı, *Belleten Türk Tarih Kurumu*, 15/57, (1951), 103-106.

⁶⁰⁷ a.g.e., 107.

⁶⁰⁸ Ebû Ali el-Hüseyn b Abdillâh b. Ali b. Sînâ, *Risâle fî'l-Hudûd*, (Kostantiniyye: Tis'u Resâil, 1298), 56.

⁶⁰⁹ Ebû Ali el-Hüseyn b Abdillâh b. Ali b. Sînâ, *Avicenna's de Anima: Kitâbü'n-Nefs*, nşr. Fazlurrahman, (London: 1970), 6-10.

ve onu yönetir. Her insanda bir nefis vardır, bu nefis herkesin ‘ben’ sözüyle işaret ettiği şeydir.”⁶¹⁰

Bedenden ayrılan nefislerin ne olacağı ile ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. “Fârâbî, nefsin varlığını devam ettirebilmesi için akıl gücünün yetkinliğini bedende iken tamamlaması gerektiğini, akıl gücünü yetkinleştirmeyen insanların nefislerinin bedenleri ile birlikte yok olacağını hem akıl hem de amel gücünü yetkinleştiren nefislerin ise ebediyyen mutluluğa ereceğini, sadece akıl gücünü yetkinleştirip ameli gücünü yetkinleştiremeyen nefislerin ölümsüz olmakla birlikte ebedi azap göreceğini”⁶¹¹ ifade etmiştir.

İbn Sînâ “nazarî akıl ve amelî akılda tam yetkinleşenlerin ölümden sonra mutlu olacaklarını, nazarî akılda tam yetkinleşememekle birlikte amelî akılda yetkinleşenlerin bir ölçüde mutlu olacaklarını, nazarî akılda yetkinleştikleri halde amelî akılda yetkinleşmeyenlerin duyu hazlarına tutkunlukları sebebiyle bir süre mutsuz olsalar da bu hazların etkisi silindikten sonra mutluluğa ereceklerini, nazarî akılda yetkinleşme imkânı bulamamış olan akıl hastası ve çocukların duyu hazları tutku haline gelmediyse Allah’ın inayetiyle mutluluğa ulaşacaklarını, imkânları olduğu halde nazarî akılda yetkinlik kazanmayan ve maddi hazlara dalanların ebediyyen mutsuz olacaklarını belirtmiştir. Fârâbî’ye göre cismanî haşr yoktur. Ebû’l-Hasan el-Âmirî ve İbn Rüşd’e göre ise cismanî haşr vardır, yeniden diriltilecek bu bedenın ebedî hayata uygun bir beden olacağını”⁶¹² ifade etmişlerdir.

İnsan nefsinin akıl ve duyular âlemine bakan iki yönü bulunmaktadır. “Akıllar âlemine bakan yönü açısından etki alır, yani kendi üzerindeki yüce ilkelere feyz alır. Duyular âlemine bakan yönü açısından ise etki ederek kendisinin altındaki bedenleri

⁶¹⁰ Ebû Ali el-Hüseyn b Abdillâh b. Ali b. Sînâ, *Risâle fî Ma’rifeti’n-Nefsi’n-Nâtika* (el-Meşrik içerisinde), nşr. M. Sâbir el-Fendî, (Beyrut: 1934), 3/326.

⁶¹¹ Türker, “Nefis”, *D.İ.A.*, 32/530.

⁶¹² a.g.e., 32/530-531.

yönetir. Nefis bu işlevi ile bedeni yetkinleştirdiği gibi beden de nefsin aleti olarak bilgi ve amel faaliyetleriyle nefsin yetkinleşmesine hizmet eder. Nefsin akıllar âleminden feyiz aldığı güce nazarî güç, bedene etki edip onu yönetmesini sağlayan güce ise amelî güç denir. İnsanı nefis, tümelleri idrak edip onlar arasında olumlu ve olumsuz hüküm vermesi bakımından nazarî güç veya nazarî akıl, tikel durumlar hakkında yapılması ve yapılmaması gerekenleri düşünmesi ve pratik faaliyetlere yönelmesi bakımından amelî güç veya amelî akıl adını alır. Nefis, beden ile birlikte var olduktan sonra her güce ait bilgileri kazanarak aşama aşama bu güçleri yetkinleştirir. Eğer amelî akıl nazarî aklın kurallarına uyarsa üstün ahlak, hayvanî yetilere uyarsa kötü huylar ortaya çıkar. Bu açıdan insanın ahlaki ve hukuki eylemlerinin kaynağı nefsin amelî yönüdür.”⁶¹³

3.2. Gazâlî Düşüncesinde Nefis

Gazâlî, kalp ve ruh tanımlarında olduğu gibi nefsin de iki manada kullanıldığını ifade etmektedir. Nefsin birinci manası; insanda gazap ve şehvet kuvvetini toplayan anlamındadır. Gazâlî, tasavvuf erbabının nefsi bu manada kullandıklarını, nefis demekle insanda kötü vasıfları toplayan bir aslı kastettiklerini ve nefis ile mücâhede edip onun kırılması gerektiğini söylediklerini⁶¹⁴ ifade eder.

Gazâlî, nefsin ikinci manasını şu şekilde açıklar; “kalp ve ruh kelimelerinde anlatılan ikinci manadır, o da insanın hakikati ve kendisidir, ancak nefis hallerinin ihtilafı sebebiyle çeşitli nitelikler ile vasıflandırıldığından çeşitli isimler alır. Gazâlî bu duruma örnek olarak; ‘Ey huzur içinde olan nefis, hoşnut etmiş ve edilmiş olarak Rabbine dön’”⁶¹⁵ âyetinde ifade edildiği gibi “emir ve irâde altına girip şehvetlere karşı koyabilmesi sayesinde sükûna kavuştuğunda ona ‘nefs-i mutmainne’ denilir, birinci manadaki nefsin Allah’a dönmesinin düşünülemeyeceğini çünkü bu nefsin, daima Allah’tan uzaklaştırıcı

⁶¹³ Hidayet Peker, *İbn Sînâ’nın Epistemolojisi*, (Bursa: Arasta Yay., 2000), 49-53.

⁶¹⁴ Gazâlî, *İhyâ*, 3/3.

⁶¹⁵ el-Fecr Sûresi 89/27-28.

ve aynı zamanda şeytanın avanesi olduğunu ifade eder. Eğer şehvetlere karşı nefsi müdafaa eder ve ona karşı direnmeye çalışırsa ‘ve nedamet çeken nefse yemin ederim ki’⁶¹⁶ âyetinde vurgulandığı üzere “insanın yaratanına karşı ibadetindeki kusurundan dolayı kendisini yerdüğinden bu nefse ‘nefs-i levvâme’ denilir, şayet şehvî nefis ile şeytanın yollarına uyarsa; ‘Ben nefsimi temize çıkarmam. Zira nefis kötülüğü emreder’⁶¹⁷ âyetinde geçtiği üzere “bu nefse ‘nefs-i emmâre’ denildiğini, bu nefsin birinci manada anlatılan nefis olduğunu, bu nefsin mezmûm, ikinci manadaki nefsin ise makbul olduğunu”⁶¹⁸ ifade etmektedir.

Gazâlî, tevbe bahsinde dört grup nefisten bahseder. Burada nefs-i emmâre, nefs-i levvâme, Nefs-i mutmainne dışında nefs-i müsevvile’den bahseder. Birinci grup geçmişte tevbe edip ölünceye kadar tevbesini bozmayanların tevbesine nasûh tevbesi dendiğini ve bu şekilde sükûn bulan nefse de nefs-i mutmainne denildiğini böylece kendisi Rabbinden Rabbi de kendisinden razı olduğu halde O’na yöneldiğini⁶¹⁹ ifade eder.

İkinci grup insan, “büyük günahları terk etmiş ancak kasıtsız olarak bazı kusurlar işlemiş her defasında da işlediği hatadan dolayı kendisini kınayıp bir daha bu gibi günahlara düşmemeye karar vermiştir. Bu nefse Nefs-i Levvâme denir. Burada kişi kendini eleştirdiği için bu nefis, nefs-i mutmainne kadar olmasa da üstün bir mertebedir. Allah, işledikleri günahıtan dolayı bu şekilde kendilerini kınamaları nedeniyle onları övmüştür.”⁶²⁰

Üçüncü grup insan ise “tevbe edip tevbesinde bir müddet sebat ettikten sonra şehvetlerinin artması neticesinde şehvetlerine hâkim olamayarak bazı günahlara döner bunun yanında diğer günahları terk ederek ibadete de devam eder. Bu kimseler günahı işledikten sonra keşke yapmasaydım diyerek tevbe edeceğini ve pişmanlık duyup nefsinin

⁶¹⁶ el-Kıyâmet Sûresi 75/2.

⁶¹⁷ Yûsuf Sûresi 12/53.

⁶¹⁸ Gazâlî, *İhyâ*, 3/4.

⁶¹⁹ a.g.e., 4/43.

⁶²⁰ a.g.e., 4/44.

yenmeye çalışacağını söyler ancak nefsi onu tekrar günaha iter. Gazâlî bu nefse ise Nefs-i Müsevvile demektedir.”⁶²¹

Dördüncü gurup insan ise tevbe edip bir müddet tevbesine sadık kalır sonra yapmış olduğu tevbeyi unuttur ve yeniden günaha girer. Bu insanlar yaptıkları tevbeyi unuttukları için yaptıkları kötülöklere de üzülmeyler ve şehvetlerinin peşinde giderler. Böylece günahlarında ısrar ederler, bu nefse ise Nefs-i Emmâre denir. Bu nefis kişiyi iyilikten uzaklaştırıp kötölüğü emreder.”⁶²²

“Nefis dünyaya iltifat etmeden ve sebeplerine de iştiyakı olmadan dünyadan alakasını keserek ölürsen râzı ve marziyye olan ‘nefs-i mutmeinne’ gibi Allah’a rücu eder. Gazâlî bu gibi kimselerin peygamberler, sıddıklar, şehitler ve salihlerden olan mukarrebler zümresine katılacağını”⁶²³ ifade eder.

Gazâlî, nefsinin peşinden koşmanın kalbin kararmasına ve paslanmasına neden olduğunu söyler. Aynanın üzerindeki perde nasıl bir şeyi göstermeye mâni oluyorsa bu günahlar da kalpte hakikatin tecellisine engel olurlar. “Nefsin şehvî arzuların peşinde gitmesi artarsa Kur’ân-ı Kerim’in manaları o oranda ona kapalı kalır. Kalpte dünya düşünceleri azaldığı oranda ise Kur’ân’ın manaları tecelli eder”⁶²⁴ kalp aydınlanır akıl nurlanır.

Gazâlî, nefsin başıboş bırakılmaması gerektiğini, aksi halde daha çok isyana dalacağını ve sonunda helak olacağını söyler. Bu durumdan kurtulmak için ise sürekli nefisini terbiye etmelidir. Örneğin nefsi şüpheli bir lokmayı şehvetle yiyorsa midelerini açlıkla, harama baktığı zaman gözünü bakmamakla cezalandırılmalıdır, böylece nefis helak olmaktan kurtulur.”⁶²⁵

⁶²¹ Gazâlî, *İhyâ*, 4/44-45.

⁶²² a.g.e., 4/45.

⁶²³ a.g.e., 3/64.

⁶²⁴ a.g.e., 1/284.

⁶²⁵ a.g.e., 4/406.

Gazâlî, nefsi terbiye için kuvveti itibariyle zühdü üç dereceye ayırmaktadır. Birincisi, en düşük derecesi, nefis dünyaya yönelir ve kalbi ona meylederken mücahede ile dünyadan uzaklaşmaktır ki bu zühdün başlangıcı sayılır. İkincisi, dünyayı hakir görerek, gönül hoşluğu ile dünyayı terketmektir. Üçüncüsü ise sadece Allah için ve Allah’a ulaşmak için yapılan zahitliktir. Bu ise zühtün en üst derecesidir.⁶²⁶

Zühdün en düşük derecesi, nefsi cehennem azabından korumak için yapılan zahitliktir. Bunun bir üst derecesinde ise Allah’ın vereceği mükâfattan dolayı yapılan zahitliktir. En üst dercesi ise zahidin bütün düşüncesinin sadece Allah rızasını gözetmesidir.

Gazâlî, “züht ile kendisinden yüz çevirilen şeylerin icmâl ve tafsili olduğunu söyler ve mücmel olanları dört dereceye ayırır. Birincisi, Allah’tan başka herşeyi hatta kendi nefisini terketmek, ikincisi, nefse fayda veren bütün sıfatlardan sıyrılmak, üçüncüsü, mal, mevki ve bunların sebeplerinden uzaklaşmak, dördüncüsü ise ilim, altın ve makam gibi şeylerden uzaklaşmaktır.”⁶²⁷ Nefis ancak bu şekilde zühd hayatı yaşarsa ıslah olur ve ahireti kazanır.

Gazâlî, Yahya b. Muâz Râzi’nin “Riyâzet kılıcı ile nefsinle mücâhede et. Riyâzet de dört şekilde olur. Onlar da az yemek, az uyumak, az konuşmak ve kimseye eziyet etmemektir.” Sözüünü aktararak az yemenin şehveti öldürdüğünü, az uyku ile irâdenin aydınlandığını, az konuşma ile tehlikelerden korunacağını, eziyet etmeyince de amaca ulaşılacağını söyler. Eğer insan bu şekilde davranırsa nefisini şehvet karanlığından ve onun afetlerinden korursa nefis, nazif, nûrânî, hafif ve ruhânî olup taat ve ibadet yoluna girmiş olur.⁶²⁸

⁶²⁶ Gazâlî, *İhyâ*, 4/225-226.

⁶²⁷ a.g.e., 4/226.

⁶²⁸ a.g.e., 3/66.

Gazâlî riyâzet bahsinde mücâhedenin en önemli esasının kararlılık olduğunu söyler. Nefsinin arzularından birisini terk ettiği zaman, imtihan gereği o isteği yapmak için bütün imkânlar meydana çıkar. İnsanın yapması gereken şehvetinin peşinden koşmayıp sabır göstermesidir. Eğer bir kere şehvetinin peşine düşerse azmini bozmuş olur. Eğer azmini bozarsa derhal nefesine ceza vermeli ve kararında sebat göstermelidir. Nefsini bir ceza ile korkutmazsa riyazetini tamamen bozmuş olur.⁶²⁹

4. Akıl

Akıl, “Arapça ‘akl’ kökünden gelip sözlüklerde; menetmek, zapt etmek, engellemek, alıkoymak, yakalamak, cezbetmek, bağlamak, deveyi ipe bağlamak, tutmak, idrak etmek, zihin, nefsin arzularını bağlayan yükümlülük”⁶³⁰ gibi anlamlarda kullanılmıştır.

Akıl, “Arapça men’, hacr ve nehy demektir. İnsandaki idrak kabiliyetine verilen isimdir. Akıl, zatında maddeden mücerret, fiilinde maddeye bitişen cevherdir. Akıl, nefsi i nâtıkadan ibaret olup, her fert ona ‘ben’ demekle işaret eder. Akıl, kalpte hak ile batılı ayırteden bir nurdur. Bir başka görüşe göre akıl, insan bedenine yönetmek ve tasarruf etmekle bağlı soyut bir cevherdir.”⁶³¹

4.1. Aklın Mahiyeti

Akıl, “saymak, hesaplamak ile ilişkili bir melekedir. Hobbes’e göre akıl düşünme yeteneğidir. Ona göre, muhakeme etmek ve hesap yapmak aynı şeydir.”⁶³²

⁶²⁹ Gazâlî, *İhyâ*, 3/62.

⁶³⁰ Ebu’l- Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr el-İfrîkî el-Mısırî, *Lisânu’l-Arab*, (Beyrut: 1990), 11/458-465; Tehânevî, *Keşşâf*, 2/1026; İsfahânî, *Müfredât*, 577-578; Firûzâbâdî, *Kâmûsu’l-Muhît*, 1336-1337; Hıfînî, *Mevsûatu’s-Sûfiyye*, 876-877.

⁶³¹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 97.

⁶³² Altunörs, “Aklın Batı Felsefesindeki Serüvenine Dair Bir Panorama”, *Sabah Ülkesi Kültür Sanat ve Felsefe Dergisi*, 55.

Felsefe’de akıl “varlığın hakikatını idrak eden, maddi olmayan fakat maddeye tesir eden basit bir cevher; maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen güç”⁶³³ demektir.

Akıl, düzenleyen, yöneten, karar veren, planlayan, uygulayan demektir. Akıl beynin mucizelerindendir. Aklın kapısı olan beyin gerçeğe ulaşmak için herşeyi değerlendirerek deneyimler edinir. Beynin tek amacı gerçeği bulmaktır.⁶³⁴

Plotinous’un kozmolojik sisteminde akıl, “bir olan Tanrı’dan feyz ve sudûr yoluyla çıkan ilk varlıktır. Mutlak şuur ve zekâ demek olan bu ilk akıl her ne kadar bir olsa da zatı itibariyle çokluk karakterine sahiptir. İlk akıldan ikinci akıl, nefis ve felek çıkar. Güneş ışınlarının güneşten çıkıp evrene yayılması nasıl normal bir olay ise her türlü iyilik ve güzellikleri sembolize eden mutlak “bir”den aklın çıkması da normal ve tabii bir olaydır.”⁶³⁵

Akıl, “hayalî olan ile reel olan arasında ayırım yapma melekesidir.”⁶³⁶ “Akıl genel olarak insanda var olan soyutlama yapma, kavrama, bağlantı kurma, düşünme, benzerliklerin ve farklılıkların bilincine varma kapasitesi, çıkarsama yapabilme yetisidir.”⁶³⁷

“Aklın cisim, cevher, araz cinsinden bir şey olmadığını söyleyen Haris el-Muhâsibî, aklın insana Allah tarafından faydalıyı zararlı olandan ayırt etmesi için doğuştan verilen bir tabiat olduğunu”⁶³⁸ belirtir.

Erken dönem sûfileri, aklı ahlâk ile ilişkilendirmişlerdir. Ahlâkı güzel olan bir insan kâmil akıl sahibi olur. Sûfilerce bir kişi kar ve zarar açısından ahiretini ön plana

⁶³³ Bolay, “Akıl”, *D.İ.A.*, 2/238.

⁶³⁴ Aydın, ... *ve Tanrı Beyni Yarattı*, 76-78.

⁶³⁵ Bolay, “Akıl”, *D.İ.A.*, 2/239.

⁶³⁶ Altunörs, “Aklın Batı Felsefesindeki Serüvenine Dair Bir Panorama”, *Sabah Ülkesi Kültür Sanat ve Felsefe Dergisi*, 55.

⁶³⁷ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yay., 2005), 55.

⁶³⁸ Muhâsibî, *Şerefü’l-Akl*, 17.

alana akıllı; sadece dünyayı öne alıyorsa aklını eksik kullanmış sayılmaktadır. Böylece ilk dönem sûfîlerinde akıl kavramı ahlâk merkezlidir.

Mutasavvıflarda akıl, Hak ile batılı ayırt etmeye yarıyan nur, Rabbânî latife, kalp, Allah’a ibadete ve cennete girmeye vasıta olan düşünce, kulluk yapmaya alet olan fikir, ibadetin yolunu gösteren ışık, aklın ulaştığı son nokta hayret, hayretin sonucu sekrdir. Yani sâlik rubûbiyeti temâşâ edince aklını kaybeder.⁶³⁹

Tasavvufî açıdan aklın en çok dikkat çeken anlamları bağ ve engeldir. Akla bu manaların verilmesinin başlıca iki sebebi vardır. Birincisi; cehaletin bir karanlık olmasıdır. Akıl nurlandığında bu karanlığı yok ederek cehaleti engellemesidir.⁶⁴⁰

Akıl, gârîzî akıl ve müktesep akıl diye de ikiye ayırmışlardır. “Gârîzî akıl; her insanda doğuştan var olan ve insanın diğer canlılardan ayrılmasını sağlayan asıl akıldır, buna mevhûb, matbu’, kuvve-i kudsiyye de denir.⁶⁴¹ Müktesep akıl ise; gârîzî aklın kullanılmasıyla kazanılan akıldır. Sezgi, mesmû, deney, düşünme ve öğrenme yoluyla oluşan bu tür akla müstefâd ya da tecrubî akıl adı da verilir.”⁶⁴²

Bazı kelamcılar ise akıllı nazârî akıl ve amelî akıl olmak üzere ikiye ayırmışlardır. “Nazârî akıllı; davranışla ilgisi bulunmayan bilgileri idrak eden akıl, amelî akıllı ise bir şeyin yapılıp yapılmamasının gerektiğini idrak eden akıl olarak”⁶⁴³ tarif etmişlerdir.

İbn-i Sînâ akıllı dört kısma ayırır. “O’na göre heyûlânî akıl, bilgi edinmek için nefsin sahip olduğu bir güç ve yetenekten ibarettir. Meleke halindeki akıl, bu gücün daha gelişmiş ve olgunlaşmış halidir. Fiil halindeki akıl, süje-obje ilişkisi sonucu bilgilerin zihinde tam belirmeye ve şekillenmeye başlamasıdır. Müstefâd akıl, varlığa ait formların maddeden soyutlanarak bilgi şeklinde tam teşekkül etmiş halidir.”⁶⁴⁴

⁶³⁹ Muhâsibî, *Şerefü’l-Akl*, 36.

⁶⁴⁰ Sühreverdî, *Avârifü’l-Maârif*, 592.

⁶⁴¹ Mâverdî, *Edebü’d-dünyâ*, 6.; Beyâzîzâde, *İşârâtü’l-merâm*, 75.

⁶⁴² Beyâzîzâde, *İşârâtü’l-merâm*, 75.

⁶⁴³ Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfü’l-akl*, 1/440.

⁶⁴⁴ Bolay, “Akıl”, *D.İ.A.*, 2/241.

İbn-i Rüşd, aklı pratik akıl ve teorik akıl olarak ikiye ayırmaktadır. “Pratik akıl bütün insanlarda bulunan ve mümkün kavramların idrakiyle oluşan akıldır. Teorik akıl ise pratik aklın yetkinleştiği bir üst akıldır.”⁶⁴⁵

Mutasavvıflar aklı Cüz’î ve Küllî olmak üzere iki kısma ayırmışlardır. Cüz’î akıl ile dünya işleri, küllî akıl ile de âhiret işleri yürütülür. Aklın ilk çeşidi, ruhun nurundan, ikincisi ise hidayetin nurundan meydana gelmiştir. Buna göre; cüz’î akıl, bütün insanlarda mevcuttur. Küllî akıl ise sadece tevhid inancına sahip kimselerde bulunur.⁶⁴⁶

Akıl, akl-ı meâş ve akl-ı meâd olmak üzere de ikiye ayrılmıştır. Akl-ı meâş, dünya işlerini düşünen, hak ve hakikate varamayan akıldır. Akl-ı meâd ise ahireti düşünen ve ilm-i ledünne erip zât-ı ilâhiyeye ulaşan akıl olarak tanımlanmıştır.⁶⁴⁷

4.2. Gazâlî Düşüncesinde Akıl

Gazâlî, aklı, birçok eserinde farklı şekillerde ele almıştır. Bunun nedeni ise aklı ele aldığı konu bağlamında açıklamasıdır. Bu nedenle Gazâlî’yi akıl konusunda anlayabilmenin yolu ona göre akıl kavramının farklı anlam ve çeşitleri olduğunu göz önünde tutarak bu kavramı aklın hangi çeşidi için kullandığını unutmamak gerekir. Detaylı yapılan incelemeler sonunda Gazâlî’nin yapmış olduğu akıl tanımlarının birbirini tamamladığı görülecektir.

Gazâlî, *İhyâ* adlı eserinde, aklın tarifi ve hakikati konusunda, akıl kelimesinin müşterek birçok manalara geldiğini insanların bu durumu unutmaları nedeniyle ihtilafa düştüklerini söyler. Arkasından aklın dört manada kullanıldığını ifade eder.

1- İnsanların diğer canlı hayvanlardan ayrılmasını sağlayan haslete akıl denir.

İnsanlar bu akıl ile nazarî ilimler öğrenme kabiliyeti kazanır ve birçok hüner ve sanat elde eder. Gazâlî, Haris b. Esed Muhâsibî’nin akıl tarifini zikrederek,

⁶⁴⁵ Aruç, *İbn Rüşd’ün Eğitim Felsefesi*, 75-76.

⁶⁴⁶ Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, 592.

⁶⁴⁷ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 44.

‘aklın nazarî ilimlerin kendisiyle anlaşılan bir tabiat olduğunu, akıl Allahu Teâlâ’nın kalbe akıttığı bir nurdur ki, insan onunla eşyayı anlamaya istidat kazanır sözüyle bu duruma işaret ettiğini söyler.

Gazâlî, bu tanıma göre, “zarurî ilimlerden gaflet eden veya uykuda olduğu için zarurî ilimler kendisinde bulunmayan kimseler, bu tabiata sahip oldukları için yine akıllıdırlar. Cismin, kendisiyle ihtiyarî hareket edip duyu organlarını kullanabileceği hayatı, bir tabiat olduğu gibi akıl da bazı hayvanların kendisiyle nazarî ilimler edinmeye hazırlandığı bir tabiattır. Ancak insanı hayvandan ayıran en önemli fark, insanda akıl ile ilim yaratılırken hayvanlar ve canlı varlıklarda ilim yaratılmaz.”⁶⁴⁸ Şeklinde ifade eder.

Gazâlî’ye göre, “akıl garîzasını ilimlere nispet etmek, gözü görmeye nispet etmek gibidir. İlimlerin ortaya çıkmasını sağlamak da Kur’ân ve şeriatın akla nispeti, güneş ışığının göze nispeti gibidir” diyerek Kur’ân ile akıllı ilişkilendirmiştir.

2- Kelamcıların, “mümkün olan şeylerin var olabileceğini, mümkün olmayanların olamayacaklarını anlamak gibi zaruri ilimlerdir dedikleri tariftir. Küçük bir çocuğun, caiz olan şeyleri caiz, muhal olan şeyleri muhal kabul etmesi, ikinin birden çok olduğunu, bir adamın bir anda iki yerde bulunamayacağını bilmesi gibi zaruri ilimlerdir. Gazâlî, bu tarifi doğru kabul etmektedir ve yanlış olan şeyin ise diğer garîzaları inkâr edip yalnız bu ilimleri kabul etmek” olduğunu söyler.

3- “Tecrübelerden elde edilen ilim akıldır. Gazâlî’nin bu akla tecrübe dendiğini, kim tecrübelerden anlar ve kendisini olgunlaştırırsa o kişiye akıllı; kim de tecrübelerden bir şey anlamazsa, ona da ahmak veya cahil dendiğini” söyler.

⁶⁴⁸ Gazâlî, *İhyâ*, 1/85.

4- “Gazâlî’nin ‘akl-ı müstefâd’ dediği bu akıl ise; insanın bütün işlerin neticesini anlayıp ve sonu tehlikeli olan geçici lezzetlere davet eden şehvetini yenen kişinin aklıdır, bu kimselere de akıllı sıfatının verildiğini”⁶⁴⁹ ifade eder.

Gazâlî, bu dört aklın manasından birinci mananın asıl ve kök olduğunu, ikinci mananın birincinin en yakın bir dalı olduğunu, üçüncü mananın ise birinci ve ikinci manaların dalları olduğunu bunun nedenini ise tecrübî ilimlerin tabîî ve garîzî kuvvetle elde edildiğini, dördüncü mananın ise aklın son meyvesi ve akıldan beklenen netice olduğunu ifade eder. Birinci ve ikinci aklın manalarının tabîî, üçüncü ve dördüncü aklın manalarının ise kesbî⁶⁵⁰ olduğunu belirtir.

Gazâlî, bu dört aklın manaları ile ilgili olarak Hz. Ali’nin “Biri tabîî diğeri kesbî iki akıl buldum. Görmeyen göze güneş ışığının kârı olmadığı gibi, fitrî akıl olmadan, kesbî aklın kârı olmadığını bildim.” sözüyle açıklar. Peygamber (a.s.)’ın “Allahu Teâlâ akıldan daha kıymetli bir şey yaratmamıştır.”⁶⁵¹ hadisinin ise birinci manadaki garîzî aklı kastettiğini söyler.⁶⁵²

Gazâlî, yukarıda ifade ettiği dört akıl manasından, ikincisi olan zarûrî ilimler dediği, “mümkün olan şeylerin olabileceğine, mümtenî olanların da olamayacağına dair olan aklın dışındaki üç manada insanlar arasında ayrılık olduğunu ifade eder. Dördüncü akıl olan müstefâd akıl konusunda insanların bir olmadığını, insanların aklıyla bazı şehvetleri terk edebildiği halde, bazılarını yenemediğini, yaş durumuna göre şehvetlerin şeklinin değiştiğini söyler. Böylece insanlar arasında da fark ortaya çıkar. Bu ayrılık, bazen şehvetin fenalığını anlatan bilgilerdeki farklılıktan da kaynaklanabilir. Bilgi

⁶⁴⁹ Gazâlî, *İhyâ*, 1/86.

⁶⁵⁰ a.g.e., 1/86.

⁶⁵¹ Tirmizî; bk. Gazâlî, *İhyâ*, 1/86.

⁶⁵² Gazâlî, *İhyâ*, 1/86.

çoğaldıkça korku artar, böylece arzuları yenmede korku, aklın yardımcısı olur. Bu durum maddi hayatta olduğu gibi manevî yönden de böyledir.”⁶⁵³

Gazâlî’ye göre, “insanların akıl farklılığının sebebi şehvet ise, bu akıl farklılığı değildir. Eğer farklılığın sebebi ilim yönünden ise, ilmin bu kısmına akıl ismini vermektedir. İlim akıl garîzasını kuvvetlendirir, buradaki fark ismin manasında olur, bu fark bazen yaratılıştaki da olabilir. Yaratılıştaki akıllı kuvvetli olan, nefsin arzularından kendisini daha iyi korur. Üçüncü kısımda bulunan aklın manası olan tecrübeler de insanlar arasında akıl farklılığına neden olur. Bunun sebebi de yaratılıştaki fark veya tecrübe azlığıdır.”⁶⁵⁴

Gazâlî, yaratılıştaki akıl dediği birinci kısım ile ilgili olarak şöyle demektedir: “İnsanların yaratılıştaki akıl farklılığını kimse inkâr edemez. Çünkü o, ruh üzerinde parlayan bir nur ve sabahında doğan bir güneştir. Parlama zamanı ergenlik çağıdır. Bu akıl kırk yaşına varıncaya kadar durmadan artar ve olgunlaşır. Bu, sabah güneşine benzer. İlk önce gayet hafiftir, sonra güneşin gözü görülünce olgunlaşır ve çoğalır. Basîret nurunun azlığı ve çokluğu baş gözündeki ziyanın azlığı ve çokluğu gibidir. Farklılık, gözü bozuk olan ile gözü sağlam olan arasında açıkça görülmektedir.”⁶⁵⁵

Gazâlî, bu açıklamaları yaptıktan sonra, “Allahu Teâlâ’nın sünnetinin, her şeyi tadrîcen kemâle erdirmekle cari olduğunu, aklın yaratılıştaki farklı farklı olmadığını iddia edenlerin akıllarından şüphe edileceğini, her kim peygamberin akıllı ile bedevinin aklını bir tutarsa o kişinin aklının bedviden de düşük olduğunu”⁶⁵⁶ ifade eder.

Gazâlî, yine *ihyâ* adlı eserinde akıllı iki kısma ayırmaktadır:

⁶⁵³ Gazâlî, *İhyâ*, 1/87-88.

⁶⁵⁴ a.g.e., 1/88.

⁶⁵⁵ a.g.e., 1/88.

⁶⁵⁶ a.g.e., 1/88.

“Birincisi; eşyanın hakikatini bilmekten ibaret olan akıldır ki, kalpte bulunan ilim sıfatından ibarettir.”

“İkincisi; akıl denmekle, ilimleri anlayan manası murat olunur ki, o zaman da kalbin kendisi olur. Halbuki biz biliriz ki, her âlimin, bizatihi kendisiyle kâim olduğu bir varlığı vardır. İlim o varlığa giren bir vasıftır. Sıfat ise mevsufun aynı değildir. Bazen akıl denir ve bununla bilen kimsenin vasfı murat edilir. Bazen akıl denir ve idrakin mahalli yani idrak edenin kendisi kastedilir. Peygamberimizin: ‘Allahu Teâlâ’nın ilk yarattığı şey akıldır.’”⁶⁵⁷ “Dediği akıl budur. Zira ilim manasındaki akıl, arazdır. Arazın bir mahalle ihtiyacı olduğu için, ilk yaratılmasına ihtimal verilemez, mahallinin daha önce ve hiç olmazsa kendisi ile birlikte yaratılması iktiza eder. Aynı zamanda cevhersiz araza hitap da mümkün değildir.”⁶⁵⁸

Gazâlî, bu tanımında akli ikiye ayırarak, birinci manadaki akıl, kalpte bulunan ilim, ikinci manadaki akıl ise, kalptir.

Gazâlî, *Mustasfâ* adlı eserinde kavramları bir tek tanımla kestirip atmamak gerektiğini, böyle yapmanın hafif akıllılık sayılacağını aklın, birkaç anlama gelen müşterek bir isim olduğunu söyler ve akla beş anlam verir.

- 1- “Bazı zaruri bilgiler anlamında.
- 2- İnsanın nazarî bilgileri kavramasına yarayan garîze anlamında.
- 3- Tecrübeyle elde edilen bilgiler anlamında. Öyle ki tecrübelerin, eğitip olgunlaştırmadığı kişiye bu yönüyle akıllı denilemez.

⁶⁵⁷ “Dâvud b. El-Mecd “Kitâbu’l-Akl”’de Mürsel olarak rivayet etmiştir” bk. Gazâlî, *İhyâ*, 3/4; Gazâlî, *İhyâ*, 1/83; İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte*, (Ankara: Akçağ Yay., 1989), 6/365; “Ebû Ümâme, Ebû Gâlib, Ömer b. Ebî Sâlih, Saîd b. Fadl, Ebû Hemâm Velid b. Şücâ’, Muhammed b. Yahya el- İsfahânî senediyle el-Mu’cemü’l-Kebîr’de”, bk., Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu’cemü’l-Kebîr*, thk. Abdülmecid es-Selefî, (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, 1986), 8/283; “Ebû Hureyre, Ebû Osman el-Hindî, Fadl b. İsa er-Rakkâşî, Hafs b. Ömer Kâdî Haleb, Muhammed b. Bekâr er-Reyyân, Ahmed b. Zünceveyh Kattân el-Bağdâdî senediyle el-Mu’cemü’l-Evsât’ta geçmektedir.” bk. Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu’cemü’l-Evsât*, thk. Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî, (Kahire: Dâru’l-Harameyn, 1996), 2/235.

⁶⁵⁸ Gazâlî, *İhyâ*, 3/4.

4- Oturup kalkmasında, konuşmasında bir heybet, vakar ve sekîne bulunan kişi anlamında. Bu anlamda ‘falan kişi akıllıdır’ denir ve bununla onda bulunan sükûnet kastedilir.

5- Ameli ilimle birleştiren kişi anlamında. Örnek olarak bozguncu, son derece zeki olsada ona ‘akıllı’ denilemez. Kâfir olan bir kişi bütün ilimleri bilse bile ona ‘akıllı’ denilmez ancak fâdıl, dâhî veya zeki denilebilir.”⁶⁵⁹

Gazâlî, “ıstılahlar değiştiği zaman zaruri olarak tanımların da değişmesi gerektiğini söyler. Birinci tanım ile ilgili olarak Kâdî Ebû Bekir Bâkılânî’nin ‘Akıl, mümkün şeylerin imkânını, imkânsız şeylerin imkânsızlığını bilmek gibi bazı zaruri bilgilerdir.’ İkinci tanım ile ilgili olarak, akıl, akılla kavranabilir şeyleri anlamaya yarayan garîze”⁶⁶⁰ olarak tanımlanabileceğini misal olarak vererek, tanım hususundaki ihtilafın menşeinin, garîzenin isbat ve nefyi hususundaki ihtilaf olduğunu söyler.

Gazâlî, *Mizânü’l-Amel* adlı eserinde garîzi akıl ve mükteseb akıl olarak iki bölüme ayırmaktadır.

Garîzi akıl, ilmi kabul etmeğe hazır potansiyel güçtür. Onun çocuktaki varlığı hurma ağacının çekirdek içindeki varlığı gibidir. Mükteseb akıl ise, kendisinden faydalanılan ve ilimlerden hâsıl olan şeydir. Bu ilim ya hiçbir öğrenim görmeden ya da öğrenmek ve idrak etmekle elde edilir.⁶⁶¹

Gazâlî, Hz. Ali’nin akli iki kısma ayırdığını söyleyerek şu sözünü nakleder: “Akli iki kısım olarak gördüm: Biri, sadece dinlenen akıldır. Diğerisi ise, kendisine tâbi olunan akıldır. Dinlenen akıl hiç fayda vermez, ona tâbi olunmadıkça. Gözleri görmekten menedilene güneşin hiçbir fayda vermediği gibi” Hz. Ali’nin bu sözüyle ilgili olarak Gazâlî, güneş nurundan mahrum kalan zahiri göz nasıl bir şey göremez ise, bâtinî göz

⁶⁵⁹ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 71.

⁶⁶⁰ a.g.e., 71.

⁶⁶¹ Gazâlî, *Mizânü’l-Amel*, 85.

olan ve zahiri gözden daha üstün olan akıldan mahrum olan kişinin de hiçbir şey idrak edemeyeceğini⁶⁶² söyler.

Gazâlî, “Ama gerçek şu ki, gözler kör olmaz. Lakin sinelerdeki kalpler kör olur.”⁶⁶³ “Bu dünyada kör olan kimse ahirette de ködür. Üstelik iyice yolunu şaşırmıştır.”⁶⁶⁴ âyetleriyle ilgili olarak kimin kalp gözü kapalıysa o kimsenin ancak dinin dış kabuğundan başka bir şey göremeyeceğini ifade eder.

“Allah, yer ile göğün nurudur, nurunun temsili bir mişkât...”⁶⁶⁵

Gazâlî, bu âyette geçen nur ile ilgili olarak, Allahu Teâlâ’nın, akla, nur adını verdiğini⁶⁶⁶ söyler.

Bir başka yerde Gazâlî, bu âyette geçen “ateş dokunmasa bile ziyâ verir, nur üzerine nur...” kısmı ile ilgili olarak, “bunların peygamberler olduğunu, vahiy ve meleksiz dahi, kapalı ve bilinmeyen işler gönüllerinde açılır ki, buna ilham dendiğini.”⁶⁶⁷ ifade eder.

Gazâlî, *Mişkâtü’l-Envâr* adlı eserinde de akli nur olarak nitelendirmiştir. Nurun Allahu Teâlâ’dan ibaret olduğunu, başka şeylere nur denilmesinin hakikat değil, sırf mecaz yoluyla olduğunu ifade eder.

Gazâlî, nurun avam, havas ve havassü’l-havas arasında ayrı ayrı manaları olduğunu söyler. “Avama göre nur, kendisi görülen ve kendisi vasıtasıyla başkası görülen şeyden ibarettir. Güneş bu duruma örnektir. Gazâlî’ye göre şey’in zuhuru idraklere bağlıdır. İdrak da nurun ve gören gözün bulunmasına bağlıdır. Havassa ait olan manadaki ruh-u bâsıra yani görücü ruh, zahir nura denktir hatta ondan ileridir. Çünkü idrak eden ruh, görücüdür. İdrak onunla kaimdir. Fakat nur ne idrak edendir ne de idrak kendisiyle

⁶⁶² Gazâlî, *Mizânü’l-Amel*, 85-86.

⁶⁶³ el-Hac Sûresi 22/46.

⁶⁶⁴ el-İsrâ Sûresi 17/72.

⁶⁶⁵ Nûr Sûresi 24/35.

⁶⁶⁶ Gazâlî, *İhyâ*, 1/83.

⁶⁶⁷ a.g.e., 1/88.

olmaktadır. Sadece idrak onun yanındadır. Göz nuruna nur adı verilmesi, nura nur adı verilmesinden daha uygun olduğu için, nur adını, gören göz nuruna verdiler.”⁶⁶⁸

Avama göre idraklerin en kuvvetlisi duyulardır ve bunlardan birisi olan göz için de nur adı verildiğini ancak “insan kalbinde bir göz vardır ki, ona bazen akıl, bazen ruh, bazen de nefis-i insan denir. Gazâlî, gözün birtakım kusurlarının olduğunu söyler ve gözün yedi kusurundan dolayı aklın, nur ismine zahir gözünden daha layık olduğunu”⁶⁶⁹ ifade eder.

Gazâlî, gözün yedi kusurunu şöyle anlatır:

“1- Göz kendini göremez, akıl hem başkalarını hem de kendiyle beraber kendi vasıflarını da idrak eder.

2- Göz kendine çok yakın ve çok uzak olanı göremez. Halbuki akıl için uzak ve yakın birdir.

3- Göz perde arkasını göremez, akıl ise kendi özel âleminde, kendine yakın, yani ötesinde, mele-i âlâda melekût âleminde tasarruf eder. Hiçbir hakikat akıldan gizlenemez.

4- Göz eşyanın dışını, üst yüzünü görür, içini göremez. Kalıplarını, resimlerini görür, hakikatlerini göremez. Akıl ise eşyanın içinde ve esrarında dolaşır. Hakikatlerini ve ruhlarını idrak eder.

5- Göz varlıkların bazısını görür. Mâkulâtın hiçbirini ve mahsusâtın birçoğunu göremez. Ses, koku gibi şeyleri idrak eden kuvvetleri göremez, sevinç, üzüntü gibi derunî, ruhî sıfatları göremez, ancak akıl bütün varlıkları idrak ile hepsinde tasarruf eder.

6- Göz sonsuz şeyleri göremez. Çünkü malûm cisimlerin sıfatlarını görmektedir. Cisimler sonludur. Akıl mâkulâtı idrak eder, mâkulâtın sonlu olması düşünülemez. Tahsil edilen ilimler sınırlıdır ama akılda sonsuzu idrak etme gücü vardır.

⁶⁶⁸ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, 122.

⁶⁶⁹ a.g.e., 122.

7- Göz büyüğü küçük görür. Göz, güneşi ve yıldızları küçük görür ancak akıl güneş ve yıldızların dünyadan çok büyük olduğunu anlar.”⁶⁷⁰

Gazâlî, gözün bunun gibi birçok yanılsaması olduğunu söyledikten sonra “akılların da kendi evham ve hayalleriyle saplandıkları birtakım inançları, aklın hükümleri sandıkları zaman yanıldıklarını, ancak aklın vehim ve hayal perdesinden sıyrıldığı zaman yanılmayacağını ifade eder. Aklın vehim ve hayalden sıyrılmasının da güç olduğunu vurgulayan Gazâlî, bunlardan tam anlamıyla kurtulmanın ancak ölümle mümkün olabileceğini söyler. Ölüm anında hayal ve vehim perdesi kalkar, sırlar açılır ve herkesin gönderdiği hayır ve şerri hazır bulur.”⁶⁷¹

Gazâlî, göz ve akıl nurundan sonra Kur’ân nurundan bahseder. İnsanın bilkuvve idrak edici iken hikmetin en büyüğü olan Allah’ın sözü, yani hikmet nuru ortaya çıkınca insan bilfiil idrak edici olur. “Kur’ân’ın misali, güneşin nurudur; aklın misali de gözün nurudur.”⁶⁷²

Gazâlî, “zâhir ve bâtın diye iki göz olduğunu, zâhiri gözün his ve müşâhede âleminden, bâtınî gözün ise melekût âleminden olduğunu, iki gözden her birinin de kendine göre kemale ereceği güneşi ve nuru bulunduğunu, zâhiri gözün şehâdet âleminden güneş, bâtınî gözün ise melekût âleminden Kur’ân-ı Kerîm ve Allah’ın indirmiş olduğu diğer kitaplar olduğunu söyler. Bunlar insana ne kadar açılırsa, melekût âleminden bir kapı açılır. Kim bu âleme sefer etmezse şehâdet âleminin düşük seviyesinde kalır ve insanlık özelliğinden yoksundur, hayvandır hatta hayvandan da sapkındır.”⁶⁷³

Gazâlî, “kendisini ve başkasını gören her şeye nur isminin layık olduğunu söyler. Eğer kendisini ve başkasını görmekle beraber, başkası da kendisi vasıtasıyla görülen bir şey olursa, o zaman bu şey nur ismini almaya başkasına tesir etmeyenden daha layık olur.

⁶⁷⁰ Gazalî, Mişkâtü’l-Envâr, 126.

⁶⁷¹ a.g.e., 126.

⁶⁷² a.g.e., 127.

⁶⁷³ a.g.e., 128.

Ona nur saçtığı için ‘sirâc’ demek daha doğru olur bunun ise ancak kudsî peygamberlik nuruna mahsus olduğunu ifade eder. Çünkü bilgi nurları onun vasıtasıyla mahlukâta yayılır.”⁶⁷⁴

Gazâlî, “nurların bir tertip üzere olduğunu, bu tertibin sonsuza kadar devam etmediğini, bir ilk kaynaktan durduğunu söyler. Bu kaynak da zatı için ve zatıyla nur olan Allah’tır. Nur kendisine başkasından gelmez. Aksine bütün nurlar derece derece bu kaynaktan doğar. Bu yüzden Gazâlî nur isminin ilk nurdan başkasına mecazen verildiğini, çünkü ondan başka hiçbir şeyin zatı itibarıyla nura sahip olmadıklarını”⁶⁷⁵ ifade eder.

Gazâlî, *Meâricü’l-Kuds* adlı eserinde, insana özgü nefis-i natıkanın kuvvetlerini âmile ve âlime olmak üzere iki kısma ayırır ve bu iki kuvvetin akıl olarak da isimlendirildiğini söyler.

Kuvve-i âmile reyin iktizasına uygun olarak ihtiyaç duyulan cüzî fiillerde insan bedenini harekete geçiren ilk kuvvettir. Kuvve-i âmilenin halleri üç şeye göre gerçekleşir. Bunlardan birincisi, utanma, ağlama gibi kuvve-i hayvaniyye-i nuzûiyyeye bağlı olarak gerçekleşir. İkincisi, Kuvve-i hayvaniyye-i mütehayyile ve mütevehhimeyi kullanarak insana özgü sanatları ortaya koymak. Üçüncüsü, nazarî akıldan yardım alarak herkes tarafından peşinen kabul edilen fikirlerin ruhta oluşması, yalanın çirkin, adaletin güzel oluşu gibi.⁶⁷⁶

Gazâlî, kuvve-i nazariyenin ruh cevherini kemale erdirmek için, kuvve-i ameliyenin ise nazarî kemale ulaşmak için bedeninin siyaseti ve tedbiri için gerekli olduğunu ifade eder. Kuvve-i nazariyye maddeden mücerret olan küllî suretleri tab etme özelliği bulunan bir kuvvettir. Bu kuvvet bizatihi mücerret olan küllî suretleri olduğu gibi, mücerret olmayan suretleri ise tüm maddi alakalardan tecrîd ederek alır.⁶⁷⁷

⁶⁷⁴ Gazâlî, *Mışkâtü’l-Envâr*, 129.

⁶⁷⁵ a.g.e., s.130.

⁶⁷⁶ Gazâlî, *Meâricü’l-Kuds*, 50.

⁶⁷⁷ a.g.e., 51.

Kuvve-i nazariyye suretleri ya bilkuvve ya da bilfiil kabul eder. Bu kuvvet, takdim ve tehir yoluyla üç anlamda kullanılır:

1- Bilfiil olmamış ve ortaya çıkmamış olan mutlak istidat anlamında. Çocuğun yazı yazmaya olan kuvveti gibi.

2- Henüz herhangi bir fiil hâsıl olmayıp, ancak fiilin iktisabını vasıtasız bir şekilde mümkün olduğu gelişmiş istidat anlamında. Örneğin kalem ve defteri tanıyan bir çocuğun kuvveti gibi.

3- Aletlerin tanımlanıp kişinin dilediği şeyi dilediği anda hiçbir iktisaba hacet kalmaksızın yapabildiği kâmil istidat anlamında. Yazı yazma sanatını kâmil manada öğrenmiş kâtibin kuvveti gibi.⁶⁷⁸

Bu üç kuvvetten birincisi heyûlani mutlak kuvvet; ikincisi meleke ve mümkün kuvveti üçüncüsü kemal kuvveti olarak isimlendirilir.

Kuvve-i nazariyenin mücerret suretle nispeti bazen mutlak kuvvet ile olur. Kuvve-i nazariyye nefis için olduğu andan itibaren kemale ait bir şey kabul etmez. O zaman akl-ı heyûlânî adını alır. Bu akıl herkeste eşit olarak mevcuttur ve kötülüğe meyillidir. Kuvve-i nazariyye bazen kuvve-i mümküneye nispet edilir. Kuvve-i mümkün, makûlat-ı sâniyeyi tahsil etmeye yarayan makûlat-ı ulânın kuvve-i heyûlanide hâsıl olması halidir. Makûlat-ı ulâ bir şeyi tasdik etmede gerekli olan mukaddemattır. Bu tasdik ediş iktisapla gerçekleşmez. Tasdik ederken tereddüt etmez. Bunlar küllün cüzden büyük olduğunu tasdik gibi ulûm-u zaruriyyedir. İnsanda ulûm-u zaruriyyeyi kavrayacak miktarda akıl husule geldiği zaman bu akla akl-ı mümkün veya akl-ı bilmeleke denir. Kendisinden aşağı olan akıllara kıyasla akl-ı bilfiil de denebilir.⁶⁷⁹

⁶⁷⁸ Gazâlî, *Meâricü'l-Kuds*, 51.

⁶⁷⁹ a.g.e., 52.

Akıl kuvve-i kemaliyyeye nispet de edilebilir. Bu nispetin caiz görülmesi makûlat-ı ûlânın peşisıra, iktisap edilmiş makul suretlerin kuvve-i kemâliyyede hâsıl olmasıyla mümkündür. O bilfiil suret-i makuleye yönelemez, onu mütalaa edemez. Suret-i makule onun yanına gizlenmiş bir hazine gibidir. Eğer dilediği anda bu sureti bilfiil mütalaa edebiliyorsa bu akla akl-ı bilfiil denir. Çünkü o dilediği zaman zahmetsizce akledebilmektedir. Bu akıl sonrasına kıyasla akl-ı bilkuvve olarak da isimlendirilebilir. Bazan akıl, fiil-i mutlaka nispet edilir. Suret-i makulenin akılda hazır olması halinde akıl onu bilfiil mütalaa edebilir, bilfiil akledebilir, aynı zamanda bilfiil aklettiğini de akledebilir. Bu akla akl-ı müstefâd ya da akl-ı kudsî denir.⁶⁸⁰

Gazâlî, *Meârifü'l-Akliyye* adlı eserinde “nefs yaratılışının başında nesnelerin anlamlarını bilemez, duyuları da algılamaya güç yetiremez. Cenin, bebeklik dönemine geçtiği vakit bazı duyuları güçlenir. Sonra nefis, parçalı şeyleri öğrenmeye başlar, o zaman doğal akıl oluşur. Daha sonra nefis gençlik dönemine geçer, bazı düşünülürlerin kavrayışı onda oluşur, bir beyan olarak biçimleri öğrenmekle ve şekilleri nakşetmekle meşgul olur. Allah, ilahî kelimelerini, inâyetle ve beşerî yazıyla ona öğretir.”⁶⁸¹ Sözlerinde nefsin ilk hali yalın nefisten başlamak üzere sırasıyla, garîzî akıl, bilkuvve ve bilmeleke akıl, kazanılmış akıl ve daha sonra da bilfiil akıl oluştuğunu ifade eder.

Gazâlî, *Meâricü'l-Kuds* adlı eserinde Nûr sûresinin otuz beşinci âyetinde geçen kavramları aklın mertebeleri olarak şu şekilde açıklamıştır:

“Bu âyette geçen ‘mişkat’ lafzı akl-ı heyûlânî için bir temsil olup, nasıl ki mişkât nurlanmaya istidatlı ise, aynı şekilde ruh da kendisine aklın nurunun fezeyan etmesine fitraten istidatlıdır. Akıl birazcık kavileşir ve kendisinde makulât-ı ûlâ hâsıl olursa ‘zücace’ adını alır. Bu makulâtın tahsilinden sonra fikr-i sâibe derecesine ulaşırsa, ‘şecere’ olur. Nitekim ağacın birçok dalı olduğu gibi fikr-i şaibenin de bir sürü dalları

⁶⁸⁰ Gazâlî, *Meâricü'l-Kuds*, 52.

⁶⁸¹ İmam Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *Meârifü'l-Akliyye*, çev. Ahmet Kamil Cihan, (İstanbul: İnsan Yay., 2017), 58.

vardır. Akıl biraz daha kavileşip, meleke derecesine ulaşır ve sezgi ile makulâtı tahsil ederse ona artık ‘zeyt’ dir. Akıl daha da güçlenirse onun yağı neredeyse ateş değdirilmeden tutuşur ve aydınlatır. Eğer makulâtı müşâhede edip, mütalaa edebilecek bir şekilde tahsil etme mertebesine ulaşırsa ‘misbah’ olur. Daha sonra akl-ı müstefâdın nurunun akl-ı fitrinin nuruna eklenmesiyle kendisine makulât hâsıl olunca nur üstüne nur olur. Akl-ı müstefâdın nurları ‘sirac’ gibidir ki arzın içindeki büyük ateş tabakasına benzer. Bu ateş akl-ı faal olup, makulâtın nurlarını beşerî akıllara saçar.”⁶⁸²

Gazâlî, bu âyette geçen misalin “akl-ı nebevî için olsa da bu şekilde de yorumlanabileceğini ifade eder. Akl-ı Nebevî öyle bir misbahtır ki, onun ateşi mübarek bir zeytin ağacından yakılır. Onun ateşi beşerî ve tabîî de değildir. Onun yağı tefekkür ateşe değmese bile fitrî bir ziya ile aydınlatır. O emr-i rabbânî nurunun akl-ı nebevî üzerindeki nurudur”⁶⁸³ şeklinde izah eder.

Gazâlî, akıl mertebelerinin birbirleri ile olan ilişkilerini de şu şekilde açıklar. “Akl-ı müstefâd tüm akılların mutlak reisi olup, hepsi ona hizmet eder. Zira akl-ı müstefâd erişilebilecek son gayedir. Akl-ı bilmeleke, akl-ı bilfiile hizmet eder. Kendisinde istidat bulunan akl-ı heyûlânî, akl-ı bilmelekeye hizmet eder. Akl-ı amelî ise tüm akılların hizmetçisidir. Çünkü bedenî alaka nazarî aklın tekмили içindir. İşte akl-ı amelî bu alakanın müdebbiridir.”⁶⁸⁴

Gazâlî, Nûr sûresinin otuz beşinci âyetinde yapmış olduğu nur örneklendirmesinde ruha aklın feyezân etmesinden bahsetmektedir. Bu değerlendirmeden dolayı bazıları Gazâlî’nin filozofların sudur nazariyesini benimsediğini iddia etmişlerdir. Ancak Gazâlî, feyezân kavramını taşma anlamında değil,

⁶⁸² Gazâlî, *Meâricü’l-Kuds*, 55.

⁶⁸³ a.g.e., 56.

⁶⁸⁴ a.g.e., 102-103.

nurun güneşten çıkışı veya suretin aynaya yansması şeklinde ele aldığından bu iddianın yanlış olduğu ortaya çıkmaktadır.

Gazâlî, *Meârifu'l-Akliyye* adlı eserinde sudur teorisine karşıtlığını şu ifadelerle gösterir: “nefs bir cevherdir, düşünme de onun niteliklerinden biridir. Bu anlamdan ötürü yüce yaratıcıya düşünen denilemez. Çünkü düşünen demek akıllı demektir. Yaratıcıya akıllı denilmez. Zira akıl, bir cevherdir. Akıllı, o cevherin cevherliğinden doğar. Yüce Allah cevher değildir. Dolayısıyla o, akıl da değildir.”⁶⁸⁵

Gazâlî, *Mi'yâru'l-İlm* adlı eserinde “aklın, halkın, filozofların ve kelimcilerin farklı anlamlarda, farklı şekillerde kullandıkları müşterek bir isim olduğunu ifade eder, müşterek bir kelimenin ise fertlerini bir araya getiren, toplayıcı bir tanımı olmadığını” söyler.

Gazâlî, “halkın akıl kelimesini üç şekilde kullandığını ifade eder. Birincisi, akıl ile insanın dünyaya geldiğinde yaratılışının sağlamlığı ve sıhhati kast edilir. Yani ilk fitratı sahih olana akıllı olan adam denilir. Bundan dolayı akıl, iyi ve kötü şeylerin arasını tam olarak ayırt edebilen güçtür. İkincisi, insanın tecrübe ile kazandığı tümel hükümler kast edilir. Buna göre akıl, zihinde bir araya gelmiş birtakım manalar ve nitelikler olup bunlar yoluyla, faydalı olan ve gaye edilebilecek şeylerin ne olduğunu tespit eder. Üçüncüsü ise, akıl insanın hareketi, duruşu, konuşması ve seçimlerinde övgüye değer bir heyet ve görünümüdür. Gazâlî, bu isim ortaklığından dolayı bir insana ‘akıllı’ ismini verme konusunda insanların anlaşmazlığa düştüğünü”⁶⁸⁶ söyler.

Gazâlî, filozofların ise akıl kelimesini “sekiz ayrı manaya delalet eden müşterek bir isim olarak gördüklerini söyler. Bunlar; kelimcilerin kullandığı anlamıyla akıl, nazarî akıl, amelî akıl, heyûlânî akıl, bilmeleke akıl, bilfiil akıl, müstefâd akıl ve faal akıldır.”

⁶⁸⁵ Gazâlî, *Meârifu'l-Akliyye*, 59.

⁶⁸⁶ Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, 420.

“Kelamcıların kullandığı akıl, Aristoteles’in ‘*Kitâbu’l-Burhan*’da anlattığı ve bilgi ile arasındaki farklılığı gösteren akıldır. Bu akıl, fitrî olarak insanda ortaya çıkan tasavvurlar ve tasdiklerdir. Bilgi ise sonradan kazanımla elde edilenlerdir. Bu yüzden filozoflar birisine bilgi, diğerine akıl diyerek, kazanılan ile fitrî olanın arasını ayırmışlardır. Gazzâlî, bu sorunun bir terim meselesi olduğunu söyler ve kelamcıların aklın tanımında esas aldıkları mananın bu olduğunu söyledikten sonra Kâdî Ebû Bekir Bâkîllânî’nin akıl tanımını verir: ‘Akıl, mümkün olanların imkânına, imkân dışı olanlarında imkân dışılığına ilişkin zaruri bir bilgidir. Tek bir şeyin hem kadîm hem hâdis olmasının ve tek bir şeyin iki mekânda olmasının imkân dışı oluşuna ilişkin bilgi gibi.’”⁶⁸⁷

“Nazarî akıl; nefsin tümel şeylerin mahiyetlerini, tümelliği bakımından kabul etmesini sağlayan bir güçtür. Amelî akıl; nefsin bir kuvveti ve fonksiyonu olup, zan veya kesin bilgiyle bilinen bir gaye için nefsin cüzîlerden tercih ettiği şeye yönelik arzulama gücünü harekete geçiren ilkedir. Bu kuvvet, harekete geçirici bir güç olup bilgi cinsinden değildir. Bu güce amelî akıl denmesi yalnızca doğası gereği aklın gösterdiklerine itaat etmesi ve aklı etkilemesi sebebiyledir.”⁶⁸⁸

“Nazarî akıl gücünün dört hali vardır. Birincisi; elde edilmiş hiçbir bilgi yoktur, küçük çocukta olduğu gibi ki onda bilgi yoktur, salt kabiliyet vardır. Buna ‘heyûlânî akıl’ denir. İkincisi; çocuğun temyiz döneminde kendisinde potansiyel güç olarak var olan şey mevcut güç haline dönüşür. Çocuğa zarûri bilgiler sunulduğunda çocuk kendini bu bilgileri tasdik eder halde bulur, buna da ‘bilmeleke akıl’ denir. Üçüncüsü; akledilir şeylerin onun zihninde meydana gelmesi, o anda düşünmese bile istediği zaman onları fiilen zihninde hazır edip canlandırabilmesidir. Buna da ‘bilfiil akıl’ adı verilir. Dördüncüsü; söz konusu bilgileri gözden geçirip, fiilen onlarla düşünebileceği şekilde zihninde hazır bulundurmasıdır ki buna da ‘müstefâd akıl’ denmektedir.”⁶⁸⁹

⁶⁸⁷ Gazzâlî, *Mî’yâru’l-İlm*, 422.

⁶⁸⁸ a.g.e., 422.

⁶⁸⁹ a.g.e., 424.

Faal akıl ise “zâtı, madde ve madde ile alakalı şeylerden, kendi zatında soyut olup, suretten ibaret bir cevher ve mevcut tümel bir mahiyettir. Faal akıl, yol göstermesi sayesinde heyûlânî aklı, kuvvetten fiile çıkarma özelliği olan, belirtilen vasıflara sahip bir cevherdir.”⁶⁹⁰

Gazâlî, felsefecilerin “küllî akıl ile insan fertlerine ait, sayıca çok ve birbirinden farklı akıllar için kullanılan akledilir bir manayı kastettiklerini söyler. Bunun müstakil ve kendi başına bir varlığı olmayıp, varlığı tasavvurdadır.”

Küllün aklı ise iki manaya gelir. “Birincisi; tüm yönlerden maddeden soyutlanmış ne bizzat ne de bi’l-araz hareket eden ancak arzulama yoluyla hareket ettiren zatların bütünüdür. Bu bütünün en son mertebesi ise insan nefislerini aklî ilimlerde kuvveden fiile çıkaran faal akıldır. İkincisi; tüm bakımlardan maddeden soyutlanmış olan bir cevherdir. Başkasında kendisine yönelik şevk oluşturma yoluyla küll’ün hareketinin kaynağıdır. Onun varlığı ilk olandan gelen ilk varlıktır.”⁶⁹¹ Gazâlî, Filozofların, Allah Resûlü’nün “Allah’ın ilk yarattığı akıldır...” hadisiyle kastedilenin bu olduğunu iddia ettiklerini söyler.

Gazâlî, “kalpte ilâhî nur adını taşıyan bir garîze bulunduğunu söyler. ‘Allah kimin kalbini İslâm’a açmışsa, o, Rabbi katından bir nur üzere olmaz mı?’⁶⁹² bu âyette geçen nur kavramına, akıl, basîret, iman ve yakîn nuru da denildiğini, bu isimler üzerinde durmaya gerek olmadığını, zayıf görüşlü insanların ihtilafın manalarda olduğunu, manaları lafızlardan anlamak istediklerini söyleyerek, bunun ise olması gerekenin aksi olduğunu ifade eder. Kalp, hayal ve his ile bilinmeyen manaları anlamak vasfı ile beden diğer cüzlerinden ayrılır. Bu garîzeye ‘akıl’ adı verilebilir. Ancak bazı sûfîlerin eleştirdikleri aklı bu akıl değil, münazara ve mücadele yollarının kendisiyle anlaşılan manadaki akıldır. Aklın meşhur olan bu manası kastedilen akıl değildir. İnsanı hayvandan

⁶⁹⁰ Gazzâlî, *Mî'yâru'l-İlm*, 424.

⁶⁹¹ a.g.e., 430-432.

⁶⁹² ez-Zümer Sûresi 39/22.

ayıran ve Allah'ın kendisiyle bilindiği akıl en aziz sıfatlardandır. Onu yemek doğru değildir. Bu akıl garîzesi, eşyanın hakikati kendisiyle bilinsin diye yaratılmıştır. Onun tabiatının iktizası, mârifet ve ilimdir.”⁶⁹³ diyerek sûfilerce eleştirilen akli izah etmiştir.

Gazâlî'ye göre, “akıl, yaratılıştaki bir garîze ve kendisiyle eşyanın hakikati idrak edilebilen asıl bir nurdur. Zekâ ve zeyreklik, ahmaklık ve gabâvet fitrîdir. Bunlar insanın yaratılışında vardır. Ahmak ve gabi insan, kendisini aldatmaktan koruyamaz. Akıl ve fehim insanın yaratılışında olması gerekir. Yaratılışında akıl ve fehimden mahrum olanlar, bunları sonradan temin edemezler. Akıl ve fehim kimde varsa bunları inkişaf ettirip geliştirebilir. Bundan dolayı bütün saadetlerin esası, akıl ve zekâdır. Allahu Teâlâ'nın insanlara bahşettiği asıl nimet, zekâ ve sağlam akıldır. Yaratılıştaki mevcut olmayan bu nimet sonradan elde edilemez.”⁶⁹⁴

Gazâlî, “kalbe hulûl eden ilimleri anlatırken, bu ilimleri aklî ve şerî ilimler olarak ikiye ayırır. Aklî ilimleri zarurî ve iktisabî ilimler; iktisabî ilimleri dünyevî ve uhrevî ilimler aklın tabiatıyla bilinen aklî ilimleri de zarurî ve kesbî ilimler olmak üzere ikiye ayırır.”

Gazâlî, “zarurî ilimleri, bir adamın aynı anda iki yerde bulunamayacağı bilgisi gibi insanın fitratında olan ilimler diye izah eder. İktisabî ilmin ise, öğrenme ve delil ile elde edildiğini belirttikten sonra her ikisinin de aklî ilimler olduğunu; birincisine aklî, fitrî, zarurî ve bedihî, ikincisine de akl-ı mükteseb, nazari ve mesmu' isimlerini vermektedir. Hz. Ali'nin ‘Akıl iki çeşit gördüm, biri fitrî, diğeri de kesbidir. Fitrî akıl olmaz ise, iktisabî akıl bir fayda sağlamaz. Gözü kör olan kimselere, güneşin faydası olmadığı gibi’ sözünü bu iki akla örnek vermektedir. Resûl-i Ekrem'in (a.s.) ‘Allahü Teâlâ akıldan daha kıymetli bir şey yaratmamıştır.’”⁶⁹⁵ hadisinden muradın ise fitrî aklın kastedildiğini,

⁶⁹³ Gazâlî, *İhyâ*, 4/307-308.

⁶⁹⁴ a.g.e., 3/411.

⁶⁹⁵ Tirmizî. bk. Gazâlî, *İhyâ*, 3/17.

“İnsanlar çeşitli iyiliklerle Allahü Teâlâ’ya yaklaşırken, sen de aklın ile yaklaş.”⁶⁹⁶
hadisiyle ise akl-ı müktesebin kast edildiğini ifade eder.⁶⁹⁷

Gazâlî’ye göre, “fitrî akıl ile Allah’a ulaşmak mümkün değildir. Kalp bir göz gibidir. Kalpteki akıl garizesi, gözdeki görme kuvveti gibidir. Ergenlik çağına varıncaya kadar çocukluk çağında ilimlerin akıl gözünden uzakta kalmaları, tıpkı gece karanlığının ortadan kalkıp güneşin doğuşu ile her tarafı görmeye benzer, çocuğun buluş çağına kadar kalbinde ilim olmamasını kalpteki kabiliyetin henüz gelişmemesine bağlar. Basîret denilen kalp gözü idrak eden latifenin ta bizzat kendisidir. Gazâlî, basîreti bir biniciye, bedeni ise binite benzeterek, binicinin körlüğünün binitin körlüğünden daha tehlikeli olduğunu söyler.”⁶⁹⁸

Gazâlî, “kalbin kemâle ermesinin şartı olarak Allah’ın kitabını ve Resûlü’nün sünnetini öğrenmek ve bunları duyduktan sonra manalarını anlamak, yani dini ilimleri bilmekle mümkün olacağını ifade eder. Kalp, ancak bu şekilde hastalıklardan kurtulur. Kalbin selameti için yalnız aklî ilimlerin yeterli olmayacağını söyleyen Gazâlî, aklı nazara almadan yalnız taklit ile yetinmenin cehalet olduğunu söyler. Kur’ân ve sünnetin nurunu atarak yalnız akıl ile yetinmek ise aldanmaktır. Gazâlî, aklın, Kur’ân ve sünnet nurunu bir arada bulundurmasının”⁶⁹⁹ lüzumuna işaret eder.

Gazâlî, aklın hakiki delillerle irşat edip yol gösterdiğini söyler. “Bir kısım âlimin ‘akıl elem verici bir şeye meyletmiş ise o, ahirete fayda vericidir, nefsin arzuları da aklın zıddına lezzet verici bir şeye meyletmiş ise o, ahirete zarar vericidir’ sözünü ilettikten sonra akıl ve nefsin arzuları birbiriyle ihtilafa düşüp fikir gücüne müracaat ederlerse Allah’ın nurunun aklın yardımına koşar, şeytanın vesveseleri de nefsin arzularının yardımına koşar ve aralarında savaşmak için saf oluşturur, eğer fikir gücü, şeytandan taraf

⁶⁹⁶ Ebû Nuaym Ali’den rivayet etmiştir. bk. Gazâlî, *Mizânü’l-Amel*, 81.

⁶⁹⁷ Gazâlî, *İhyâ*, 3/17.

⁶⁹⁸ a.g.e., 3/17.

⁶⁹⁹ a.g.e., 3/18.

olursa Allah'ın nurunun kaybolur, eğer fikir gücü, Cenab-ı Hak'tan yana olursa, Allah'ın nuru ile hidâyet bulacağını”⁷⁰⁰ ifade eder.

Gazâlî, “Allah, yer ile göğün nurudur, nurunun temsili sanki bir mişkât...”⁷⁰¹ âyetinde Allahü Teâlânın akla, nur adını verdiğini söyler. “İşte biz, sana da böylece emrimizden bir ruh vahyettik.”⁷⁰² âyeti ile “Hem bir adam ölü iken biz onu diriltmişiz ve kendisine bir nur vermişiz, insanlar içinde onunla yürüyor.”⁷⁰³ âyetinin “akıldan elde edilen ilme, ruh, vahy, hayat adının verildiğini, ‘Onları karanlıktan aydınlığa çıkarır.’”⁷⁰⁴ âyetinde Allah'ın nur ve zulmeti zikretmesi nurdan ilmi, zulmetten ise cehaleti kastettiğini⁷⁰⁵ ifade eder.

Gazâlî, “Kur’ân’ın manasını anlamaya mâni olan perdeleri açıklarken; bu perdelerden bir tanesinin, bir günaha devam etmek, kibirli olmak veya dünyalık hususunda nefsinin herhangi bir arzusu peşinden gitmek olduğunu söyler. Ayna üzerindeki bir perdenin, aynayı göstermeye mâni olduğu gibi, isyanların kalbe perde olduğunu ve hakikatin tecellisine mâni olduklarını söyler. Gazâlî, insanların şehvî arzuların peşinden gitmeleri çoğaldığı zaman, Kur’ân’ın manalarının o nispette kapalı kaldığını ifade eder. Kalpten dünya düşünceleri azaldığı oranda Kur’ân’ın manaları kalbe tecellî eder. Kalp, ayna, şehvetler ise ayna üzerindeki toz ve kir gibidir. Kalbi şehvetlerden temizlemek, aynanın yüzünden perdeyi kaldırıp tozunu silmek gibidir.”⁷⁰⁶ ifâdesini kullanarak günahlardan uzak durup Kur’ân ile aydınlanan kalbin yani aklın hakikatin tecellisi ile aydınlanacağını söyler.

Gazâlî, bu durumu izah için şu üç ayeti nakleder:

⁷⁰⁰ Gazâlî, *Mizânü'l-Amel*, 38.

⁷⁰¹ Nûr Sûresi 24/35.

⁷⁰² eş-Şûrâ Sûresi 42/52.

⁷⁰³ el-Enâm Sûresi 6/122.

⁷⁰⁴ el-Bakara Sûresi 2/257.

⁷⁰⁵ Gazâlî, *İhyâ*, 1/83.

⁷⁰⁶ a.g.e., 1/284.

“Taatimize dönen her kulun kalp gözünü açmak ve ona ibret vermek için yaptık.”⁷⁰⁷

“Ancak Allah’a dönenler iyi hatırlarlar.”⁷⁰⁸

“Ancak olgun akıl sahipleri iyice düşünürler.”⁷⁰⁹

Bu âyetlerle ilgili olarak Gazâlî, “dünyanın aldatıcı ve geçici metalarını, ahiret nimetlerine tercih edenlerin hakiki akıl sahipleri olmadıklarını, bu yüzden bu gibi insanlara Kur’ân’ın esrarının açılmadığını”⁷¹⁰ söyler.

Gazâlî, Kur’ân’ın, insanların kalp gözünü açan bir nur olduğunu, insanın Kur’ân’a uygun bir yaşantısı olduğu zaman o insanın aklının nurlanacağını ve sağlam bilgi elde edeceğini “Şu Kur’ân insanların kalp gözlerini açacak bir nur, sağlam bilgi edinmek için bir hidayet ve rahmettir.”⁷¹¹ âyeti ile delillendirmiştir.

Gazâlî, Kur’ân-ı Kerîm’in insanın kalbine nasıl etki ettiğini Mâlik b. Dinar’ın, “Ey Kur’ân okuyanlar! Kur’ân-ı Kerîm kalplerinize neler ekmiştir? Bahar yağmurları yeryüzünü yeşillendirdiği gibi Kur’ân-ı Kerîm’de kalbin yağmurudur onu canlandırır” sözüyle açıklar.⁷¹²

Gazâlî’ye göre, Allah’a her isyan edeni ve her günâhkarı ahmak ve cahil olarak nitelendirir. “Size ve Allah’tan başka taptıklarınıza yuh olsun, yazıklar olsun! Hiç akıl erdirmeyecek misiniz?”⁷¹³ âyetinin bu durumu açıkladığını söyler. “Allah’tan korkmayan kişni kalbi kararır, her günâhkar ahmak ve cahildir. Şayet ahmaklık ve cehaleti olmasa, Allah’a isyan etmezdi. Kendi muhasebesini yapmayan her insan ahmaktır. Akıllı ise ahireti için çalışandır.”⁷¹⁴

⁷⁰⁷ Kâf Sûresi 50/8.

⁷⁰⁸ el-Mü’min Sûresi, 40/13.

⁷⁰⁹ ez-Zümer Sûresi, 39/9.

⁷¹⁰ Gazâlî, *İhyâ*, 1/284-285.

⁷¹¹ el-Câsiye Sûresi, 45/20.

⁷¹² Gazâlî, *İhyâ*, 1/285.

⁷¹³ el-Enbiyâ Suresi, 21/67.

⁷¹⁴ Gazâlî, *İhyâ*, 2/330-331.

Gazâlî, ölümden sonra aklın yok olmadığı ile ilgili olarak şöyle der: “Ölü, akı başında, dünyada olduğu gibi elem ve zevki idrak edebilecek durumdadır. Çünkü anlayan akıl, bu azalar değil, o, eni boyu olmayan ve hatta bölünmeyi kabul etmeyen bâtinî bir varlıktır. İnsanın bütün parçaları kopup da son bir cüzü kalsa yine akıldır. İşte öldükten sonra da böyledir. O, son cüze ölüm ve yokluk gelmez.”⁷¹⁵

Gazâlî, “aklı ilmin kaynağı, doğum yeri ve kökü olmasından dolayı üstün ve şerefli görmektedir. Akla nispetle ilim, ağaca nispetle meyve, güneşe nispetle nur ve göze nispetle görmek gibidir. Gazâlî, dünya ve ahiret saadetine vesile olan akıl nasıl şerefli olmaz diyerek, aklın şerefinden şüphe edilemeyeceğini”⁷¹⁶ ifade eder.

Gazâlî, *Mizânü'l-Amel* adlı eserinde ilmin ve aklın şerefının şeriat, akıl ve his ile idrak edildiğini söyler.

Aklın şerefının şeriat delili olarak Resûlullah (a.s.)’ın “Allah’ın ilk yarattığı şey akıldır...”⁷¹⁷ hadis’ini zikreder. İnsanoğlunun eşyayı onunla idrak ettiği bu akıl, akl-ı evvelin mecrasında hareket eder. Allah, akl-ı evveli güneşten bir nûr mecrası üzerinde yaratmıştır. Çünkü bu akıllar, insanlara izafe edilen akıllardır. Akl-ı evvel ise, bir yere izafe edilmeksizin mutlakdır.⁷¹⁸

Aklın şerefine delalet eden akıl delili için ise Gazâlî, dünya ve ahiret saadetine akıl ile ulaşıldığını söyler. Akıl sayesinde insan Allah’ın halifesi olur, kendisine akıl ile yaklaşır ve dinini onunla tamamlar.

Gazâlî, his ve duyu ile aklın şerefini ispat eden delil için ise, “o, mücerred olarak tek başına aklın ve ilmin şerefini idrake kâfi olduğunu söyler ve birçok hayvanın bünye

⁷¹⁵ Gazâlî, *İhyâ*, 4/504.

⁷¹⁶ a.g.e., 1/83.

⁷¹⁷ Tabarânî, Ebû Umâme’den Rivayet etmiştir. bk. Gazâlî, *İhyâ*, 1/83.

⁷¹⁸ Gazâlî, *Mizânü'l-Amel*, 81.

ve güç bakımından insandan daha büyük olduğu halde insanın yaratılış itibariyle kendileri üzerinde hâkimiyet kurduğunu hisseder ve ondan korktuklarını”⁷¹⁹ söyler.

Gazâlî, idrakten yoksun olan hayvanların bile akla kıymet verdiklerini, insanların aklıyla düşünerek hileler ile kendisine galip geleceğini bildiğinden insanı heybetli görür ve ondan çekinip itaat ederler tıpkı bunun gibi, Peygamberimize kötü niyetle yoluna çıkanların, onun nübüvvet ve akıl nurunu gördüklerinde korkup kötülükten vazgeçtiklerini⁷²⁰ ifade eder.

Gazâlî, “bazı mutasavvıfların akli ve aklî ilimleri eleştirmelerinin sebebini; insanların akli ve aklî ilimleri birbirlerini eleştirmek için kullanmaları ve akıl ve makul isimlerini, mücadele ve münazaraya nakletmeleri olarak görmelerinden kaynaklandığını ifade eder. Gazâlî, münazaranın söz sanatı olduğunu, sûfilerin ‘kelam sanatı başka, aklî ilimler başkadır’ sözünü söylemeye güçlerinin yetmediğini ve eskiden beri bu şekilde geldiği için kalplerinden bunu çıkaramadıklarını ve akıl ve makulü eleştirmek zorunda kaldıklarını”⁷²¹ söyler.

Gazâlî, ilmin diğer sanatlardan üstün olduğunu belirtirken, “ahiret yolunu aydınlatan dini ilimlerin, tam akıl ve zekâ ile elde edileceğini ifade ederek aklın üstünlüğünü vurgulamaktadır. Akıl, insanoğlunun en üstün vasfıdır. Çünkü Allahü Teâlâ’nın emanetleri, akıl sayesinde kabul edilir ve insan yine akıl sayesinde Allah’ın rızasına mazhar olur.”⁷²²

“Kalbe konan ve Allahu Teâlâ ile Resûlünü bilmeye yarayan akıl nurunu yermek asla düşünülemez, Allahü Teâlâ’nın övdüğü bu akıl yerilirse öğülecek başka neyin kaldığını söyleyen Gazâlî, şeriatın doğruluğunu akıl ile değil de iman nuru ve yakîn gözü ile bilindi diyenin sözünde kıymet olmadığını, aslında akıl demekle onların yakîn gözü

⁷¹⁹ Gazâlî, *Mizânü’l-Amel*, 82.

⁷²⁰ Gazâlî, *İhyâ*, 1/83-84.

⁷²¹ a.g.e., 1/88-89.

⁷²² a.g.e., 1/13.

ve iman nuru dedikleri şeyi kastettiğini, aklın eşyanın hakikatini idrak için insanı, diğer canlılardan ayıran bir iç duygu hasleti olduğunu”⁷²³ ifade eder.

Gazâlî, aklın ancak şeriatla hidayete erebileceğini, şeriatın de ancak akılla açıklık kazanıp, anlaşılabilirliğini söyler. “Şeriat bir bina ise akıl da bu binanın temelidir. Temelsiz bina olmaz ise bina olmayınca da temel bir işe yaramaz. Akıl göze, şeriat ışığa benzer. Işık olmayınca göz bir işe yaramayacağı gibi, göz olmayınca da ışık bir işe yaramaz”⁷²⁴ örneğini vererek akıl ile şeriatın birbirinden ayrılmaz bir bütün olduğunu vurgular.

Gazâlî’ye göre, “şeriat hârici bir akıl, akıl ise dâhili bir şeriattır. Şeriat ve akıl iç içedir ve bu ikisine bir demek mümkündür. Şeriat hârici bir akıl olduğu için Allahü Teâlâ birçok kâfiri ‘sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler. Bunun için akletmezler.’⁷²⁵ âyetindeki gibi akılsızlıkla damgalamıştır. Akıl dâhili bir şeriat olduğu için Allahü Teâlâ aklın sıfatına dair ‘Yüzünü hanif olana, Allah’ın insanları onun üzerine yarattığı fitrata çevir. Allah’ın halk edişinde tebdil yoktur. Bu din kayyimdir. Lakin insanların çoğu bunu bilmez.’⁷²⁶ âyetinde olduğu gibi akıllı din olarak isimlendirmiştir. ‘Nur üstüne nurdur.’⁷²⁷ âyetindeki bu ifadede akıl ve şeriat nurunun müttehid olduğunu belirtmiştir. Aynı âyetin devamında ‘O dilediğini nuruna kavuşturmuştur’ buyurarak bu iki nurun gerçekte tek bir nur olduğunu söylemiştir.”⁷²⁸

Gazâlî, şeriatın akıldan ayrıldığı zaman ondan hiçbir şeyin zuhur etmeyeceğini, aklın ise bir şeyin cüziyyâtını değil, sadece külliyyâtının bilgisine vakıf olmasından ötürü tek başına çok az şeyi halledebileceğini, şeriatın hem cüziyyâtını hem de külliyyâtını bildirdiğini söyler. Gazâlî özetle aklın şeriatın tafsilatını bilemediğini, şeriatın ise bazen

⁷²³ Gazâlî, *İhyâ*, 1/89.

⁷²⁴ Gazâlî, *Meâricü’l-Kuds*, 57.

⁷²⁵ el-Bakara Sûresi 2/171.

⁷²⁶ Er-Rûm Sûresi 30/30.

⁷²⁷ Nûr Sûresi 24/35.

⁷²⁸ Gazâlî, *Meâricü’l-Kuds*, 58.

aklın karar kıldığı şeyi ifade ederek, gafilleri uyarak, mârifete ait hakikatleri delillerle ortaya çıkarıp, unutulmuş şeyleri hatırlattığını, şer'î hususları öğretip, kıyamet ahvalini ayrıntıları ile anlatarak kişiyi hidayete ulaştırdığını ifade eder.⁷²⁹

Gazâlî'yi, birçok grup, akla ve özgür düşünceye düşman, akli aşağılayan ve yok eden bir kişi olarak suçlamışlardır. Gazâlî, felsefeye ve filozoflara karşı çıkmış, düşünceyi ve düşünürleri yok saymış, İslâm medeniyeti onun sayesinde çöküş dönemine girmiştir. İslâm ümmetinin başına gelen duraklama ve zayıflamanın faturası maalesef Gazâlî'ye yüklenmiştir. Bunun delili olarak da Gazâlî'nin ömrünün son on yılını tasavvuf ve zühd hayatına yönelerek, yazma ve tartışma ortamından ayrılıp halvet ve tefekkür dünyasına dalması sonucu, öğretilen bilgi yöntemi ve bilgilerden şüphe duyar hale geldiğini söylemektedirler.

Gazâlî'nin yapmış olduğu bütün çalışmalar, gerçeği ve doğruyu arama gayreti, bir fikri uğraşı ve akılsal bir çabanın gereğidir. Gazâlî, karşıtlarının görüşlerine akılcı bir yol izleyerek cevap verip eleştirmiştir. Bu durum ise Gazâlî'nin akla ve düşünceye karşı olmadığını göstermektedir.

Gazâlî, “filozofların hakkı inkârı sapmalarının esas kaynağının Sokrat, Hipokrat, Eflâtun, Aristoteles ve benzeri isimleri duyarak, onların akıl güçlerini, yöntemlerinin güzelliğini geometri, mantık, fizik ve metafizik hakkındaki bilgilerinin inceliğini, üstün zekâ ve anlayışa sahip oldukları için gizli meseleleri ortaya çıkarmada başkalarına baskın geldiklerini anlatarak abartmalarında görür. Gazâlî onların bu filozofların olgun akla ve birçok fazilete sahip olmakla birlikte, inançları inkâr ettiklerini, din ve mezheplerin ayrıntılarını kabule yanaşmadıklarını, bunların oluşturulmuş kanunlar ve aldatıcı hilelerden ibaret olduğuna inandıklarını naklettiklerini, bu anlatılanları duyan İslâm filozofları, kendi anlayışlarına göre onların izinden gitmek, faziletli topluluğunda yer

⁷²⁹ Gazâlî, *Meâricü'l-Kuds*, 58.

almanın hoşlarına gittiğini söyler. Hakkı taklitten ayrılmanın zerâfet göstergesi ve bâtılı taklit etmenin bir güzellik olduğunu sanarak yanıldılar ve geleneksel olarak inandıkları hakkı bırakıp herhangi bir bilgi ve araştırmaya dayanmaksızın bâtılı tasdike koşanların daha düşük bir seviyeye geldiklerini”⁷³⁰ ifade eder.

Gazâlî, bu sözleriyle taklide karşı çıkmıştır. Akıl ve düşünceyi kullanmayı ancak körü körüne her görüşü kabul etmememiz gerektiğini söylemektedir.

Gazâlî, felsefecileri kendi evlerinde onların yanına gidip kendi silahlarıyla evlerini başına yıkan ilk kişidir. Gazâlî, hakikate ulaşmak için katıksız bir akılla, araştırarak ve düşünerek yapmıştır. Bu ise aslında felsefedir. O zaman Gazâlî için nasıl felsefeyi yok etti denir? Gazâlî, onların fikirlerini akıllı kullanarak çürütmüştür. Gazâlî’den önce Aristo, Eflatun’un ideler teorisini çürütmüştü. Kimse çıkıp Aristo için “bunun yaptığı felsefe değildir” dememiştir. Gazâlî’nin yaptığı şey de budur. Gazâlî, felsefeyi yok saymamıştır, felsefedeki taklidi eleştirmiştir.⁷³¹

Gazâlî’ye göre akıl, azledilmeyen ve değiştirilemeyen hâkim konumundadır. Akıl, tezkiye edilmiş ve adaleti tasdik olunmuş şahit konumundadır. “Akıl, kalbin ameli ve dindarlığın bineği ve emanetin taşıyıcısı olması vasfıyla varlıkların en şerefliisidir. Bu yüzden ‘emanet’ yere, göğe, dağlara arz edilmiş, onlar bunun sorumluluğundan çekinerek bu emaneti taşımaktan şiddetle kaçınmışlar ve emaneti taşıma işini akıl üstlenmiştir.”⁷³²

Gazâlî, akla o kadar önem vermiştir ki *Mustasfâ* adlı eserinde akıllı, edille-i şeriyye’nin dördüncü kısmına yerleştirmiştir. Gazâlî’ye göre “akıl, isbat ve nefy yönlerinden sadece nefy hakkında delil olabilmektedir. Şer’î hükümler bağlamında aklın

⁷³⁰ Gazzâlî, *Tehâfütü’l-Felâsife*, trc. Mehmet Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, (İstanbul: Klasik Yay., 2018), 2.

⁷³¹ Abdulazîm Eddîb, “Gazâlî’de Akıl”, *Katar Üniversitesi Şeriat Fakültesi İslâm Kürsüsü Yıllığı*, 6, (1988), 456.

⁷³² Gazzâlî, *Mustasfâ*, 31-32.

rolü, sem'î bir delilin bulunmadığı durumlarda, o konuda bir hüküm olmadığına delalet etmekten ibarettir.”⁷³³

Süleyman Dünya, Gazâlî'nin ilimler ve kaynakları konusundaki görüşlerini şu şekilde özetler: Gazâlî'ye göre ilim kesin olarak aklîdir. Akıl, ilmi;

1-Hissiyâtтан alır; bu durumda akıl, gerçekten bunların hissî şartları taşıyıp taşımadığını test eder, kaynaklarını araştırır.

2-Bedihiyyâtтан alır; bu durumda akıl, bu ilmin vehimlerin güdümünden kurtulup kurtulmadığına bakar.

3-Mütevâtirâtтан alır; bu durumda akıl, bu rivayetlere güvenilip güvenilemeyeceğine bakar.

4-Vicdâniyyâtтан alır; akıl onu süzgecinden geçirdikten sonra alır.

5-Terbiyyâtтан alır; akıl onu süzgecinden geçirdikten sonra alır.

6-Kıyas yoluyla alır; bunu da aynı şekilde akıl süzgecinden geçirdikten sonra yapar.

Bütün bunlar, aklın süzgecinden ve kontrolünden geçmedikleri, akıl doğrudur, ya da yanlışır kararını vermediği sürece güvenilir değildir. Bu yüzden akıl, her türlü ilim ve bilginin hâkimidir, yargıcıdır.⁷³⁴

Gazâlî'ye göre, idrak etme özelliği nedeniyle akıl kalp demektir. Yine Gazâlî, aklı kalpte bulunan ilim olarak da görmektedir. Akıl, kalpte hak ile batılı birbirinden ayıran bir nurdur. Aklın hakikati kalp, mecâzi kalp ise akıldır. Kalp hakiki akıldır ve birbirinden ayrılmazlar. Allah'ın insanın kalbine yani aklına nur attığı⁷³⁵ kişinin aklı aydınlanır, bu

⁷³³ Eddîb, “Gazâlî'de Akıl”, 430.

⁷³⁴ a.g.e., 463-464.

⁷³⁵ el-En'âm Sûresi 6/122.

aydınlıkta hareket eder ve tekâmül başlar, kemâle erer. Allah’ın aklına nurunu atmadığı kimsenin ise akli tekâmül etmez. Bu durumdan kurtulmanın yolu ise Allah’ı anmaktır.

Gazâlî, aydınlanmış akli savunur. Sûfîlerin akl-ı meâd dedikleri ahireti düşünen akıl bu akıldır. Sûfîler sadece düşünen akla ise akl-ı meâş demişlerdir. Gazâlî, akl-ı meâşın eksik olduğunu savunmuştur. Gazâlî’nin savunmuş olduğu nurlanmış akli anlayamayan çevreler Gazâlî akli inkâr etti diyerek kolaycılığa kaçmışlardır.

İnsan aklının anlamadığı yerde aklının sınırlı ve aciz olduğunu kabullenip, sınırsız ve zamansız en büyük akla yani Allah’a teslim olması gerekir. Allah’ın nur attığı akıl ise aydınlanıp metafizik âleme sıçrama yapan akıldır. Bu aydınlanmış aklın imkânları sınırsızdır. Aydınlanmamış aklın imkânları ise sınırlıdır. Allah’ın bu akla nur vermesi için o kişinin dinini takva boyutunda yaşaması gerekir.

5. Akıl ile İlişkili Kavramlar

Bu kısımda akıl ile ilişkilendirilen basîret, hikmet, İlham, keşf, mükâfeşe, mârifet, tefekkür, yakîn kavramları ele alınacaktır.

5.1. Basîret

Basîret, “görme, idrak etme, bir şeyin iç yüzüne vâkıf olma, sezgi anlamlarına gelmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de ise görme anlamının yanında hakikati keşfetme, doğru yolu tanıma, doğruyu yanlıştan ayırma yeteneği, manevî körlük veya dalâletin zıddı”⁷³⁶ manalarında kullanılmıştır.

⁷³⁶ Kâşânî, “Basîret” maddesi, *Istılâhâtü’s-Sûfîyye*, Cürçânî, “Basîret” maddesi, *Kitâbu’t-Ta’rîfât*.

Kur'ân-ı Kerîm'de nefislerini günahlarla kirlletmeyen, nefislerine uymayan, maddî ve manevî hakikatleri olduğu gibi görüp ona göre hareket eden basîret sahipleri için.⁷³⁷ Ülü'l-Ebsâr,⁷³⁸ Ülü'l-Elbâb,⁷³⁹ Ülü'n-Nühâ⁷⁴⁰ tabirleri kullanılmıştır.

Mutasavvıflar, “insanın dış âlemi gören iki göze sahip olması gibi iç âlemi gören iki gözünün de bulunduğunu, bu gözlere aynü'l-kalb, dîde-i cân, çeşm-i bâtın, mârifet gözü ve kalp gözü gibi isimler vermişlerdir. Bâsîret gözü her insanda kuvve halinde bulunmaktadır.”⁷⁴¹ Basîret gözü kimi insanda doğuştan Allah vergisi olarak açık olurken, kimi insanlarda ise his perdesini açmak için mücâhede ederek elde edilebileceğini söylemişlerdir.

Tasavvufta basîret, genel olarak akıl ve kalp kavramları ile beraber kullanılmıştır. Akıl, Allah'ın kalplere yerleştirdiğı basîret nurudur. Basîret aynı zamanda kalp gözü demektir. Kalp gözü olmayanın baş gözü de yok demektir. Basîret körlüğü, baş gözünün körlüğünden daha tehlikelidir.⁷⁴² Basîret, Allah'ın nuru ile bakma şeklinde de izah edilmiştir. Firâset ise, basîretin eş anlamlısı olarak kullanılmaktadır.⁷⁴³

İbn Kayyım Cevziyye'ye göre basîret, “Allah'ın mümin kulunun kalbine attığı öyle bir nurdur ki insan, peygamberin verdiği haberin kesin şekilde gerçeğı ifade ettiğini bu nur sayesinde kavrayarak şüphe, tereddüt ve hayretten kurtulur. Kalbinden mârifet fışkırır.”⁷⁴⁴

Gazâlî'ye göre, basîret idrak eden latife olan kalp gözüdür. Gazâlî, basîreti bir biniciye, bedeni ise binite benzeterek, binicinin körlüğünün binitin körlüğünden daha tehlikeli olduğunu söyler. Kalp gözünün baş gözüyle münasebeti olduğunu söyleyen

⁷³⁷ Süleyman Uludağ, “Basîret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 1992), 5/103.

⁷³⁸ el-Haşr Sûresi 59/2.

⁷³⁹ ez-Zümer Sûresi 39/9.

⁷⁴⁰ Tâhâ Sûresi 20/54.

⁷⁴¹ Uludağ, “Basîret”, *D.İ.A.*, 5/103.

⁷⁴² Göktaş, *Mahmud Sami Efendi Hayatı*, 219.

⁷⁴³ Uludağ, “Basîret”, *D.İ.A.*, 5/103.

⁷⁴⁴ İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricü's-Sâlikîn*, (Beyrut: 1983), 1/139-147.

Gazâlî, “Gözün gördüğünü gönül yalanlamadı.”⁷⁴⁵âyetinde geçen kalbin idrakine rü’yet isminin verildiğini, “Zira hakikat budur ki, gözler körelmez fakat sinelerdeki kalpler körelir.”⁷⁴⁶ âyetinde de basîretin idrakine rü’yet denildiğini, bunun zıddına ise körlük adının verildiğini⁷⁴⁷ ifade eder.

Gazâlî, basîret sahiplerinin, geçmişte ve gelecekte olacak şeyler ile âhirete dair bilgilerin Kur’ân’da olduğunu bildiklerini bunun için de âyetleri düşünerek anlayanların basîret sahibi kişiler olduğunu⁷⁴⁸ ifade eder.

Gazâlî, şeytanın kalbe giriş yollarının ne olduğunu basîret nurunun bildirdiğini söyler. “Hırs ve haset, basîreti körleştirdiğinde, kul göremez hale gelir ve böylece şeytan kalbe girmeye yol bulur.”⁷⁴⁹

Gazâlî, kalp gözünün açık olmasını isteyenlerin nefis mücâhedesini kapsamında dünyaya meyletmemeleri ve uzun emeller peşinde koşmamaları gerektiğini vurgulayarak Manevî körlükten kurtulup basîret sahibi olmak isteyen var mıdır? İyi biliniz ki, dünyaya heves edip uzun emeller peşinde koşanların emelleri nispetinde Allahü Teâlâ kalplerini kör eder ve basîretlerini bağlar. Uzun emeller peşinde koşmayıp dünyadan yüz çevirenlere ise Allahü Teâlâ ilim verir ve doğru yola iletir.⁷⁵⁰ Hadis’ini zikreder.⁷⁵¹

Gazâlî, “Ey basîret sahipleri ibret alın.”⁷⁵² âyetini delil getirerek “görülen mülk âleminin görülmeyen gayb âleminin bir hikâyesi olduğunu, insanların bir kısmının bundan ibret alarak bu mülk âleminde gördüğü her şeyden melekût âlemi için ders aldığını ve onun bu haline ibret-itibar alma dendiğini ifade eder. Basîreti kapalı olanların ise, ibret alamadıkları için bu mülk âlemine hapsedildiğini ve bu hapishaneye cehennem kapısının

⁷⁴⁵ en-Necm Sûresi 53/11.

⁷⁴⁶ el-Hac Sûresi 22/46.

⁷⁴⁷ Gazâlî, *İhyâ*, 3/17.

⁷⁴⁸ a.g.e., 3/357.

⁷⁴⁹ a.g.e., 3/32.

⁷⁵⁰ Beyhakî, Ebû’d-Derdâ’dan rivayet etmiştir. bk. Gazâlî, *İhyâ*, 3/204.

⁷⁵¹ Gazâlî, *İhyâ*, 3/204.

⁷⁵² el-Haşr Sûresi, 59/2.

açıldığını, ancak cehennemın ateşinin acısını duymaya bir perdenin mâni olduğunu, ölümle beraber bu perdenin kalkacağını ve ateşin acılarını duymaya başlayacağını”⁷⁵³ söyler.

Gazâlî’ye göre basîretin mârifeti, göz nuruna göre güneş yuvarlağı mevkiindedir. Onunla açık ve gizli olanlar idrak edilir.⁷⁵⁴

Gazâlî, nefisle mücâhedede açlığın faydalarını anlatırken, az yemenin fazla kanın kalbe hücum etmesine engel olduğunu, böylece kalbin cilalandığını ve basîretin açıldığını, tokluğun ise kişiyi tembelliğe götürdüğünü ve kalbi körleştirdiğini ifade eder.⁷⁵⁵

İbadetten maksadın “insanı mârifete ulaştıracak fikre sahip olmak ve basîret gözü ile eşyanın hakikatini keşfetmek” olduğunu söyleyen Gazâlî, tokluğun bu kapıyı kapatacağını, açlığın ise bu kapıyı açacağını⁷⁵⁶ söyler.

Gazâlî, kitapları, peygamberleri ve akıl sahiplerinin basîretlerini hidâyetin sebepleri olarak sayar. İnsanın basîret körlüğüne neden olan sebepleri sayarken haset, kibir ve dünya sevgisi yanında Kur’ân-ı Kerim’de bahsedilen, insanın alışık olduğu âdetler ile onlara sahip olma tutkusunun⁷⁵⁷ kibir ve çekememezlikten doğan engellerin,⁷⁵⁸ insanın basîretini kör edip hidâyetine mâni olduğunu söyler.⁷⁵⁹

Gazâlî, basîret gözü açık olan kişinin “ilim ve yakîn nuru ile kalbin hastalık ve illetlerinin tedavi çarelerini keşfedebileceğini”⁷⁶⁰ bildirir.

⁷⁵³ Gazâlî, *İhyâ*, 4/102.

⁷⁵⁴ İmam Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *Ravdatü’t-Tâlibîn*, çev. Ramazan Yıldız, İstanbul: Şamil Yay., ts., 64.

⁷⁵⁵ Gazâlî, *İhyâ*, 3/84.

⁷⁵⁶ a.g.e., 3/84.

⁷⁵⁷ ez-Zuhruf Sûresi 43/22.

⁷⁵⁸ el-Kamer Sûresi 54/24; ez-Zuhruf Sûresi 43/31.

⁷⁵⁹ Gazâlî, *İhyâ*, 4/107.

⁷⁶⁰ a.g.e., 3/65.

5.2. Hikmet

Tasavvufta hikmet, genel olarak “ilâhî sırların ve gerçeklerin bilgisi, varlıkların varoluş amaçlarının kavranması, sebeplerle bunların sonuçları arasındaki ilişkilerde ilâhî iradenin rolünün keşfedilmesidir. Hakîm et-Tirmizî, hikmeti kalbin ilâhî sırlara vakıf olması, Ebû Osman el-Mağribî ise hak olanı söylemek şeklinde tarif etmişlerdir. Hakîm et-Tirmizî’ye göre hikmet-i ulyâ veya hikmet-i hikmet peygamberlere ve velilere has bir ilimdir.⁷⁶¹ Bu manadaki hikmet, keşf yoluyla ulaşılan tasavvufî bilgidir.”⁷⁶²

Hikmet, ilimlerin en yücesi ile en yüce varlık olan Allah’ın bilinmesidir. Allah’ı ancak kendisi tam olarak bilebilir. En yüce olan şeyleri ilimlerin en üstünü ile bildiğinden O, Hakîm-i mutlakdır.⁷⁶³

Kuşeyrî ve Bâyezîd-i Bistâmî, hikmetin kaynağının açlık, cehaletin kaynağının ise tokluk olduğunu ifade ederler.⁷⁶⁴

Yusuf b. Hüseyin er-Râzî’ye göre hikmet, amelle elde edilir ve alâmeti ise sürekli sükût etmek ve fazla konuşmamaktır.⁷⁶⁵

İlk dönem sûfîleri, hikmetin “çabayla kazanılan, özenle korunan çok değerli gizli bilgi olduğunu söylerler. Bu gizli bilgiye sahip olanlara hakîm denir. Ebû Bekir el-Verrâk’a göre peygamberlerden sonraki en yüksek derecede yer alanlar hakîmlerdir.”⁷⁶⁶

Hikmet kavramını tasavvuf terimi olarak ilk defa kullanan Herevî, hikmeti üç mertebeye ayırır. “Birincisi; bir durumu, bir işi görmek, bilip tanımak, ikincisi; bunu ifade etmek, üçüncü derecesi ise onu uygulamak ve yaşamaktır.”⁷⁶⁷

⁷⁶¹ Muhammed b. Ali el-Hakîm et-Tirmizî, *Hatmu'l-Evliyâ*, nşr. Osman İsmail Yahya, (Beyrut: 1965), 348-362.

⁷⁶² Mustafa Kara, “Hikmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.*, 17, (İstanbul: TDV Yay., 1998), 17/518-519.

⁷⁶³ Gökteş, *Mahmud Sami Efendi Hayatı*, 220.

⁷⁶⁴ Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Kuşeyri Risâlesi*, trc. Süleyman Uludağ, (İstanbul: 1981), 236.

⁷⁶⁵ Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfîyye*, 189.

⁷⁶⁶ a.g.e., 226.

⁷⁶⁷ Ebû İsmail Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Ensârî el-Herevî, *Şad Meydan*, thk. Kasım Ensârî, (Tahran: 1368), 59.

Abdürrezzâk el-Kâşânî'ye göre hikmet “asıllara uygun olarak eşyanın mahiyeti, nitelikleri, hükümleri, sebep-sonuç ilişkisi, varlıklar alanındaki sıkı düzenin sırrı hakkında bilgi sahibi olmak ve bu bilginin gereğine göre hareket etmektir”⁷⁶⁸ Hikmetin birisi söylenen, şeriat ve tarikat, diğeri ise söylenmeyen, hakikatin esrarı olmak üzere iki kısma ayrılır. O’na göre rüsûm üleması ve halk ikinci kısım hikmeti anlayamazlar.”⁷⁶⁹

Gazâlî, ahlakî güzelleştirmenin batınî dört kuvvetinin olduğunu söyler, bu kuvvetlerin; “İlim kuvveti: Bunun güzelliği, iyiliği, sözlerde doğruyu ve yalanı, inançlarda hak ile batılı, işlerde güzel ve çirkini kolayca ayırt edebilecek bir hâl olmasıdır. İlim sayesinde bu kuvvetlerin elde edilmesinden meydana gelen neticeye de hikmet denir. Gazap Kuvveti: Bunun güzelliği, azalıp çoğalmasının hikmete uygun olmasındadır. Şehvet Kuvveti: Bunun güzelliği de hikmetin, yani akıl ve şeriatın işaret ettiği gibi olmasındadır. İtidal Kuvveti: Bu ise şehvet ve gazabı, akıl ve şeriatın işaretinin altında zapt etmektir şeklinde açıklamasını yaptıktan sonra hikmetin ihtiyarımız ile yaptığımız işlerde doğruyu yanlıştan ayıran bir hâl ve keyfiyet”⁷⁷⁰ olduğunu söyler.

Gazâlî, “Hikmeti dilediğine verir.”⁷⁷¹âyetinde geçen hikmetin Allahu Teâlâ’nın kelimasını anlamak olarak tefsir edildiğini ifade eder. “Onu Süleyman’a tefhim ettik.”⁷⁷² âyetinde Süleyman Peygambere keşif olunan şeye fehim adının verildiğini, Ebû’d-Derdâ’nın “Mü’min, ince perde arkasından Allah’ın nuru ile bakar, vallahi o bir gerçektir ki, Allahu Teâlâ onu mü’minlerin kalbine akıtır ve dillerine söyletir.” sözünü hikmet olarak anlamıştır.⁷⁷³

⁷⁶⁸ Kâşânî, *İstılâhâtü’s-Sûfiyye*, 61.

⁷⁶⁹ Kara, “Hikmet”, *D.İ.A.*, 17/519.

⁷⁷⁰ Gazâlî, *İhyâ*, 3/54.

⁷⁷¹ el-Bakara Sûresi 2/229.

⁷⁷² el-Enbiya Sûresi 21/79.

⁷⁷³ Gazâlî, *İhyâ*, 3/24.

Gazâlî, çaba sarfetmeden devamlı ibadet neticesinde gönülde zahir olan hikmetin, keşif ve ilham yolu ile olduğunu ve bildiği ile amel edene Allah'ın bilmediklerini öğrettiğini⁷⁷⁴ ifade eder.

Gazâlî, “Ey iman edenler, Allah’tan korkarsanız, O sizin için furkan yaratır.”⁷⁷⁵ âyetini açıklarken, “Allah böyle kimselere bir nur verir ki o nur sayesinde hakkı batıldan ayırır ve şüphelerden kurtulur bu yüzden peygamberimizin duasında çokça nur istediğini”⁷⁷⁶ söyler.

Gazâlî’ye göre, “herhangi bir hikmet ve gaye için yaratılan bir şeyi oradan ve o gayeden ayırmak doğru değildir. Bunu ise ancak hikmetten nasibi olanlar anlar. ‘Her kime hikmet verilirse, muhakkak ona çok hayır verilmiştir.’⁷⁷⁷ âyetini zikrettikten sonra şeytanın oynacağı ve şehvet mezbelesi olan gönüllerde hikmet cevherine rastlanamayacağını, ancak basîret sahiplerinin düşünebileceğini”⁷⁷⁸ söyler.

Gazâlî, açlığın faydalarını anlatırken açlığın hikmet nurunu yakacağını tokluğun ise söndüreceğini ifade eden şu hadisi delil göstermektedir. “Hikmetin nuru açlık, Allah’tan uzaklaşmanın sebebi tokluktur. Allah’a yaklaşmanın sebebi ise miskinleri sevmek ve onlara yaklaşımdır. Karnınızı tıka basa doldurmayınız; zira mideyi doldurmak hikmet nurunu söndürür. Az yiyerek uyuyan kimsenin etrafında sabaha kadar huriler dolaşır.”⁷⁷⁹

5.3. İlham

Sözlük anlamıyla ilham, “içmek, birden yutmak anlamındaki lehm kökünden türemiştir ve yutturmak⁷⁸⁰ anlamında kullanılmıştır. Terim olarak ise, Allah tarafından

⁷⁷⁴ Gazâlî, *İhyâ*, 3/23.

⁷⁷⁵ el-Enfâl Sûresi 8/29.

⁷⁷⁶ Gazâlî, *İhyâ*, 3/24.

⁷⁷⁷ el-Bakara Sûresi 2/269.

⁷⁷⁸ Gazâlî, *İhyâ*, 4/93.

⁷⁷⁹ Ebû Mansur Deylemî Ebû Hureyre’den rivayet etmiştir.

⁷⁸⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “İlham”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 2000), 22/98.

feyz yoluyla kalbe doğan şey,⁷⁸¹ Allah'ın doğrudan veya melek aracılığıyla iyilik telkin eden bilgileri insanın kalbine ulaştırması"⁷⁸² demektir.

İlhamın esası, “bilgi kaynaklarını kullanmadan insanın kalbinde aniden ortaya çıkmasıdır. İlham terimine yakın anlamlı olarak havâtır, hevâcis, firâset, hads, keşf, tecellî ve vârid kavramları da kullanılmaktadır. Kur’ân’da ‘Ona kötü ve iyi olma yeteneklerini yerleştirene’⁷⁸³ âyetinde yer alan ilham kelimesi, Allah’ın insan benliğine hem manevî zaaflarını hem de güçlerini yerleştirdiğini”⁷⁸⁴ göstermektedir.

“Hâris el-Muhâsibî, Zünnûn el-Mısrî, Bâyezîd-i Bistâmî ve Ebû Saîd el-Harrâz ilhamı, duyu, vahiy ve aklın ötesinde bilginin asıl kaynağı olarak kabul etmişlerdir.”⁷⁸⁵

Mâturîdî ve İbn Fûrek, dini konularda ilhamın bilgi kaynağı olamayacağını savunmuşlardır.⁷⁸⁶ Bağdâdî ise, “bazı insanlarda nazarî bilginin ilham yoluyla ortaya çıkabileceğini savunmuştur.”⁷⁸⁷ Gazâlî, Fahreddin er-Râzî, İbn Haldun, İbnu’s-Salâh, Şevkânî, Zebîdî, Şehâbeddin el-Âlûsî gibi âlimler ise takva sahibi bazı kimselere gelen ilhamın bilgi kaynağı”⁷⁸⁸ olabileceğini savunmuşlardır.

Gazâlî, bazı bilgilerin “bazen nereden geldiği bilinmeyen bir şekilde kalbe doğduğunu bazen de istidlal ve öğrenmek yoluyla geldiğini belirttikten sonra delil ve iktisabsız meydana gelen ilme ilhâm, delil ile kalbe gelen ilme ise i’tibâr ve istibsâr” adını vermektedir. Gazâlî, öğrenmeden, gayret sarfetmeden kalbe gelen ilimlerin nasıl ve nereden geldiği bilinmiyorsa buna ilham ve kalbe üflemek; nereden geldiği ve sebebi

⁷⁸¹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 392.

⁷⁸² Yavuz, “İlham”, *D.İ.A.*, 22/98.

⁷⁸³ eş-Şems Sûresi 91/8; Yavuz, “İlham”, *D.İ.A.*, 22/98.

⁷⁸⁴ Yavuz, “İlham”, *D.İ.A.*, 22/98.

⁷⁸⁵ Ebû Nasr Abdullah b. Ali b. Muhammed es-Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma fî târihi’t-Tasavvufi’l-İslâmî*, nşr. Abdülhalim Mahmud-Tâhâ Abdülbâki Sürûr, (Kahire: 1960), 170-171; Ebû Abdillâh Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *Risâletü’l-Müsterşidîn*, nşr. Abdulfettah Ebû Gudde, (Halep: 1988), 78.

⁷⁸⁶ Ebû Mansûr Muhammed Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, nşr. Fethullah Huleyf, (Beyrut: 1970), 6; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Fûrek el-İsfahânî en-Nîşâbü’rî, *Şerhu’l-Âlim ve’l-Müteallim*, (İstanbul: Murat Molla Kütüphanesi 1827), 10 b-61 a.

⁷⁸⁷ Ebû Mansûr Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *Usûli’d-Dîn*, (İstanbul: Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi, 1928), 14.

⁷⁸⁸ Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *İrşâdu’l-Fuhûl*, nşr. Ebû Mus’ab Muhammed Sa’d el-Bedrî, (Beyrut: 1412/1992), 415-416.

biliniyorsa o ilmi kalbe ilkâ eden melek görülerek alınıyorsa vahiy adını verir. İlhamın, velî ve iyi insanlara, vahyin peygamberlere, delil ile elde edilen bilgilerin ise âlimlere mahsus olduğunu⁷⁸⁹ ifade eder.

Gazâlî, ilhamın, dünya ve ahirete ait vazifeleri güzel yapıp, kalbi temiz tuttuktan sonra, Allah'ın bildirmesiyle meydana geldiğini söyler.⁷⁹⁰

Allahu Teâlâ tarafından kulun kalbine gelen şeyler bazen ikram ve ihsan kabilinden bir hayırdır ve delili gerektiren bir şeydir. Bazen ilham bir şer ve imtihandır. Gazâlî, hayır olarak gelen şeyin ilham olduğunu söyler. İlham, doğruyu gösterici ve doğru yola sevk edicidir. Bunun dışında bir iş için gönderilmez.⁷⁹¹

İlham'ın Allah'tan veya meleklerden geldiğini söyleyen Gazâlî, ilham eğer düşünceler tek halde sabit bir durumda bulunuyorsa; Allah'tan, mütereddit bir şekilde ise meleklerden, Allah uğrunda bir çalışma sonucu geliyorsa Allah'tan, değilse meleklerden, dinin asıl hükümlerine ve bâtinî amellere dair ise Allah'tan, fûrû meselelere ve zahirî amellere dair ise, ekseriya meleklerden geldiğini ifade eder.⁷⁹²

Gazâlî'ye göre, kalp, yaratılışı itibariyle “meleğin ilhamı ile şeytanın vesvesesini eşit bir şekilde kabul edecek haldedir. İnsan, şehvete uymak ve hevâ ve hevesin peşinden gitmek veya bunlardan yüz çevirerek muhalefet etme arasından birini tercih eder. Hevâsına uyarsa şeytanın tasallutuna uğrar, şehveti ile mücadele edip meleklerin ahlakına bürünürse, o zaman insanın kalbi, meleklerin dolup taşıdığı bir merkez haline gelir. Şeytan vesvese verdiğinde kalp, Allah'ı zikir ile meşgul olur ise şeytan uzaklaşır, yerini melek alır ve ilhâma başlar.”⁷⁹³

⁷⁸⁹ Gazâlî, *İhyâ*, 3/18.

⁷⁹⁰ Gazâlî, *Ravdatü't-Tâlibîn*, 65.

⁷⁹¹ a.g.e., 133.

⁷⁹² a.g.e., 135.

⁷⁹³ Gazâlî, *İhyâ*, 3/27-28.

Gazâlî, kalbin bütün eşyanın hakikatlerinin tecellisine kabiliyetli olduğunu söyler. Levh-i mahfûz’da bulunan bilgilerin hakikatlerinin aksederek kalp aynasına yansımaları için ise arada bulunan perdelerin bir el yardımı ile veya ilâhî bir lütuf rüzgârı ile kaldırılması gerektiğini söyler. Bu tecellî ya olacak şeyleri rüyasında görerek ya da Allah tarafından uyanırken de aradaki perdelerin kalkması ile gelen keşif ile olur. Perdenin tamamen ortadan kalkması ise ancak ölümle mümkün olur. İlhamın gelebilmesi için perdenin ortadan kalkması kulun iradesi dışındadır.

Gazâlî, “tasavvuf ehlinin öğrenmekle elde edilen ilimlerden daha çok ilhâmî ilimlere yöneldiklerini söyler. Sûfilerin bunun yolunun ancak nefis mücadelesi, kötü sıfatları atmak, her şeyden alakayı kesip bütün mevcudiyetiyle Allah’a yönelmekle olacağını söylediklerini ifade eder. İnsan bu mertebeye yükseldiği zaman, Allah kulun kalbine hâkim olur ve onu ilim nurları ile nurlandırmaya kefil olur ve rahmetini o kalbe akıtır ve kalpte nur parlamaya başlar, göğüs genişler, melekût sırları kendisine açılır, Allah’ın lütfu ile beraber kalbin üzerinden izzet perdesi kalkar ve ilâhî esrarın hakikatleri kalpte parlamaya başlar. Sûfilere göre, peygamberlere ve velilere ilâhî sırlar keşfolmuş ve göğüslerine nur akıtılmıştır. Ancak bu okuyup yazmakla değil, dünyadan yüz çevirme ve kalbi bütün meşgalelerden temizleyip bütün mevcudiyetleriyle Allah’a yönelmeleri”⁷⁹⁴ sayesinde gerçekleşir.

Gazâlî, sûfilerin bu şekilde kalplerini tezkiye etmeleri neticesinde Allah’ın evliya ve enbiyâya açtığı rahmeti beklemek durumunda olduklarını dünya arzuları kendilerini meşgul etmezse Hak lem’âlarının kalplerinde parlayacağını, ilk anlarda şimşek gibi gelip geçtiğini, velilerin derecelerine göre bu sürenin değişebileceğini⁷⁹⁵ belirtir.

Gazâlî, sûfilerin, nazariyeciler ve ibret sahipleri açısından şu tehlikeye dikkat çektiklerini ifade eder. “Sûfî, ilim olmadan riyâzet neticesinde eğer ilmi hakikatler

⁷⁹⁴ Gazâlî, *İhyâ*, 3/18-19.

⁷⁹⁵ a.g.e., 3/19.

keşfolunmaz ise kalbe bir takım fâsid hayaller gelebilir ve gönlünü ona bağı kılar ömrünü bu şekilde sona erdirir, bu yola girmiş birçok sûfinin yirmi sene boyunca bir hayal üzere kaldığını, eğer ilim sahibi olsaydı bu halin bir hayal olduğunu hemen anlayıp kendisini bu durumdan kurtaracağını”⁷⁹⁶ ifâde eder.

5.4. Keşf-Mükâşefe

Arapçada, “açığa çıkarma, örtülü olanı açma, sezme, tahmin etme anlamlarında kullanılan keşf, bir şeyi örten perdenin kalkması⁷⁹⁷ demektir. Kur’ân-ı Kerîm’de sıkıntıyı kaldırmak ve çaresizliği sona erdirmek”⁷⁹⁸ anlamlarında kullanılmıştır.

Keşf, keşf-i manevî ve keşf-i hissî olmak üzere ikiye ayrılmıştır. “Riyâzet ve tezkiye sonucu, gaybı örten perdenin kalkıp, bilgilerin elde edilmesini sağlayan keşfe, keşf-i manevî; aklî bilgilerle değil, bizzat görmeyle gerçekleşen keşiflere ise keşf-i hissî”⁷⁹⁹ denir.

Tasavvufta “keşf, perde arkasında ve aklın ötesinde olduğu için gâib olan bazı şeyleri bilme ve Allah’ın tecellîlerini temâşa etme anlamında kullanılmıştır. Firâset, feth, inkişâf, müşâhede, muhâdara, muâyene, yakîn ve ilham terimleri keşfe yakın anlamlarda kullanılmaktadır. İki şey arasındaki perdenin kalkması anlamına gelen mükâşefe terimi de çoğu yerde keşf anlamında”⁸⁰⁰ kullanılmaktadır.

Ebû Nasr es-Serrâc’a göre “keşf, üstü kapalı olan bir şeyin açılması ve gözle görölür hale gelmesidir.⁸⁰¹ Kuşeyrî’ye göre mükâşefe, Allah’ı zikreden sâlikin galebe halinde kalbinde zuhur eden şeydir.⁸⁰² Sâlike açılan perdeler sırasıyla muhâdara,

⁷⁹⁶ Gazâlî, *İhyâ*, 3/19.

⁷⁹⁷ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 447; Mecdüddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Yâkûb Firûzâbâdî, *el-Okyânusü’l-Basît fî Tercemeti’l-Muhît*, trc. Asım Efendi, (İstanbul: 1304-1305), 3/720.

⁷⁹⁸ İsfahânî, *el-Müfredât fî Garibi’l-Kur’ân*, “Keşf” maddesi, nşr. M.Seyyid Kîlânî, (Kahire: 1961); Abdülbâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu’cemü’l-Müfehres li el fâzı’l-Kur’âni’l-Kerîm*, “Keşf” maddesi, (Kahire: 1950).

⁷⁹⁹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 447.

⁸⁰⁰ Süleyman Uludağ, “Keşf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yay., 2002), 25/315.

⁸⁰¹ Serrâc, *el-Lüma*, 422.

⁸⁰² Kuşeyrî, *er-Risâle*, 1/393.

mükâşefe ve müşâhede halleri olarak ortaya çıkar. Muhâdara akla, mükâşefe ilme, müşâhede ise mârifete dayanır. Müşâhede, mükâşefeden üstündür, mükâşefenin karşılığı ayne'l-yakîndir.”⁸⁰³ Gazâlî’ye göre, mükâşefe, müşâhededen üstündür.⁸⁰⁴

İbn Arabî, “tasavvuf anlayışını, keşf yoluyla elde edilen bilgi olarak kabul edilen mârifet üzerine temellendirmiştir. İbn Arabî de Gazâlî gibi mükâşefenin müşâhededen üstün olduğunu, müşâhede ile mahiyetin, mükâşefe ile ilâhî hakikatlerin temsili manalarının idrak edilebileceğini söyler. Müşâhede, bilgiye ulaştıran yol, keşf ise bu yolun son noktasıdır. Bu ise nefiste ilmin hâsıl olmasıdır.”⁸⁰⁵

İbn Arabî’ye göre, “aklî keşf ile akledilenler üzerindeki perde kalkar ve varlıkların sırları ortaya çıkar, kalbî keşf ile müşâhedeye has çeşitli nurların üzerindeki perdeler kalkar. Sırrî keşf ile yaratıklardaki sırlar ve varlıkların yaratılış hikmetleri ortaya çıkar buna ilham da denir. Ruhî keşf ile cennet, cehennem ve melekler görülür. Ruh tam olarak saf hale geldiği zaman, mekân perdesi kalkınca geçmiş ve gelecek ile ilgili olayların bilgisine ulaşılır. Hâfî keşf ile Allah’ın celâl ve cemâl sıfatlarının tecellîleri görülür. Buna sıfatî keşf adı da verilir.”⁸⁰⁶

İbn Arabî’ye göre müşâhede, “belli bir bilgi ya da itikat ışığındaki gözlemdir. Bundan dolayı daha önceden sahip olunan kanaat ve itikada göre sonuçları kabul ya da inkâr edilebilir. Ancak ru’yet, gözlenen şey hakkında herhangi bir kanaat veya itikadın söz konusu olmadığı durumlarla ilgilidir. Dolayısıyla gözlenen gerçek inkâr olunamaz ancak müşâhede keşiften farklıdır. Çünkü ilki nesnel boyutta kalırken ikincisi onun ardındaki anlam ve sırları ortaya çıkarır. Müşâhede bilgiye götüren yol, mükâşefe ise bu yolun sonudur.”⁸⁰⁷

⁸⁰³ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 1/226-244.

⁸⁰⁴ İmam Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-İmlâ an İşkâlâtı'l- İhyâ* (İhyâ içerisinde), (Kahire: 1967), 1/79.

⁸⁰⁵ Muhyiddin Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Arabî, *Tuhfetü's-Sefere ilâ hazreti'l-berere*, (İstanbul: 1300), 13.

⁸⁰⁶ a.g.e., 13.

⁸⁰⁷ Hakîm, *el-Mu'cem*, 662-664.

Kâşânî'ye göre, “aklî tavrın tefekküre dayalı müşâhedeinde yaratılmışlar apaçık görünür, yaratan gizlidir. Gerçek veya Allah, nesnelerin görünen suretlerine ayna olduğu için suretler görünür, ayna görünmez. Kalp gözüyle müşâhedeinde ise yaratılmışlar yaratıcı gerçeğe ayna olurlar. Gerçek görünür, nesneler görünmez. Sonunda hem akıl hem kalp gözü ile müşâhedeinde yaratılmış nesnelerle gerçek birbirini perdelemez. Aynı varlık bir açıdan halk, diğer açıdan Hak olarak gözlenir.”⁸⁰⁸

Kâşânî'ye göre aklî müşâhede, “tasavvuf yolunun başlangıcındaki tefekkür ve i'tibâra dayalı nazarî hazırlıktır. Yolun ortasında kalp gözü açılan sâlik, Allah'tan başkasını müşâhede edemez olur. Çokluk dünyasındaki nesne ve hadiseler düşünme konusu olmaktan çıkar, müşâhede kalbi Allah ile tamamen meşgul etmektir. Mârifet yolunun sonunda ise ârif, herşeyle Allah'ı, Allah ile de her şeyi müşâhedeinde başlar. Allah'ın hem zâhir hem bâtın hem evvel hem âhir oluşunun bilincine böylece varılır.”⁸⁰⁹

“Bu son aşamada akıl ve kalp gözü, birbirinin düşünme ve görme fonksiyonunu perdelemeyecek şekilde bütünleşmiştir. Nazarî araştırma, tasavvufî müşâhedenin bir boyutudur. Ancak tasavvuf aklı sadece istidlâli bir düşünce melekkesinden ibaret sayar ve metafizik ilkelere nüfuz etmenin yolunu ‘kalp gözü’ kavramıyla temellendirir.”⁸¹⁰

Allah'ın velileri, “keşf ve tasarruf haline iltifat etmez ve bu yolla bir şeyin hakikatini haber vermezler. Kendilerinde böyle bir hal zuhur ettiğinde ise, bunu bir imtihan sayıp Allah'a sığınır. İbn Haldun, keşfin sağlıklı ve geçerli olması için sûfîlerin takvaya ve istikamete dayanmayı şart koştuklarını, ri'yâzet yapan sihirbazların da keşf yoluyla bazı şeyleri haber verdiklerini”⁸¹¹ söylerler.

⁸⁰⁸ Kâşânî, *Istılâhâtü's-Sûfîyye*, 162-163.

⁸⁰⁹ Abdü'l-Münim el-Hıfînî, *Mu'cemü Maslahâtü's-Sûfîyye*, (Beyrut: 1980), 244.

⁸¹⁰ İlhan Kutluer, “Düşünme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.*, (İstanbul: TDV Yay., 1994), 10/57.

⁸¹¹ Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, *Şifâü's-Sâil*, nşr. Muhammed b. Tavî et-Tancî, (Ankara: 1958), 30-39.

Gazâlî, “ahiret yolunu gösteren ilimleri, mükâşefe ve muâmele olmak üzere iki kısma ayırır. Mükâşefe ilmine ilm-i bâtın denir. Mükâşefe ilmi, sıddık ve mukarreblerin ilmidir. Bu ilim, kalp kötü huylardan temizlendiği zaman kalbe tecellî eden bir nurdur. Bu sayede birçok şeyi görür, bunları anlamlandırmaya çalışır ve kendisine geniş ufuklar açılır. Allahu Teâlâ’nın, zât, sıfat ve efâli hakkında hakiki mârifet sahibi olur. Melek ve şeytanın kalbe hücumlarını, meleklerin ilhamıyla şeytanın vesvesesini fark eder.”⁸¹²

Gazâlî’ye göre “güzel söz mârifet, sâlih amel ise bu mârifetin biniti ve hizmetçisi gibidir. Sâlih amel, kalbi dünyalıktan temizler. Amel ve muâmeleden amaç ise ilâhî tecellîlerin kalpte parlaması ve mârifet ilmi ile süslemesi için kalbi temizleyip parlatmasıdır. Mükâşefe ilmi denilen bu ilim mârifet ilmidir ve aynı zamanda son ilimdir. Mârifet ilmi hâsıl olduğu anda ise muhabbet zorunlu olarak onu takip eder. Dünya meşgalelerini kalpten attıktan sonra bu mârifete ancak, sâfi düşünce, devamlı zikir ve Allah’ın zâtı, sıfatları, göklerin esrarı ve diğer yaratıkları hakkında sürekli düşünme ve ciddi bir araştırma sonunda ulaşılabilir.”⁸¹³

Gazâlî, insanın keşf ehli olabilmesi için, kalbini paslardan temizlemesi, şehvî ve behîmî arzuları terk etmesi ve peygamberin izinden gitmesi gerektiğini söyler. Kalbin cilalanması ve Hakka yönelmesi nispetinde mükâşefe ilminin nurları kalpte parlar. Bu duruma ise, riyâzet ve öğrenip öğretmekle ulaşılır.⁸¹⁴

Gazâlî, Allahü Teâlâ’nın lütfundan kulun ulaşacağı keşfin derecesi hakkında şu misali vermektedir: “Bu bir avcının avlanmasına benzer. Kısmetinde ne varsa onu avlayabilir. Bazen az yorulmakla çok av temin eder. Bazen de çok yorulduğu halde az bir şey elde eder. Bütün bu çabanın sonunda dayanak ve itimad, ilâhî cezbelere bağlıdır. Bu ilâhî cezbe, ins ve cinn’in amelinden üstündür. Bununla beraber bu da kulun ihtiyarında değildir. Kulun ihtiyarı ancak, dünya cazibelerini terkederek ilâhî câzibeye

⁸¹² Gazâlî, *İhyâ*, 1/20.

⁸¹³ a.g.e., 4/317.

⁸¹⁴ a.g.e., 1/20.

girmektir. Zira yerin câzibesine kapılan göklere yükselemez. Dünya ile meşgul olan herkes, arzın câzibesinde kalır.”⁸¹⁵

Gazâlî, ilâhî cezbenin rızıkların en iyisi olduğunu, Allahu Teâlâ’nın bu rızık ne zaman vereceği bilinemeyeceğinden kula düşen vazifenin rahmete zemin hazırlayıp beklemek olduğunu söyler. Gazâlî, insanoğluna yaraşanın, “kalbini şehvet otlarından temizleyerek irâde ve ihlâs tohumunu oraya ekmek ve onu rahmet rüzgârlarına hazırlayarak şerefli vakitlerde ilâhî rahmeti beklemek olduğunu”⁸¹⁶ söyler.

Gazâlî, himmet ve nefeslerin, rahmetin gelmesi için Allah’ın takdirindeki hükmün sebepleri olduğunu söyleyerek bu sayede ilâhî rahmetin döküleceğini, bu rahmetin tesiriyle melekût âleminin gizlilikleri ve hazinelerinin keşfedilmeye başlanacağını ifade eder. Yine bütün hâl ve keşiflerin insanın kalbinde olduğunu, kul şehvetiyle ilgilenmesi sebebiyle şehvetin kişi ile keşif arasında perde olduğunu eğer bu şehvet kırılırsa perdenin kalkacağını ve kalbin derinliklerinden mârifet nurlarının parlamaya başlayacağını⁸¹⁷ söyler.

Gazâlî, “kitap, sünnet ve ibret alma yollarından istifade edilen basîret nurlarının, mücmel olarak ölümlerin halini, saîd ve şakî olarak bölünmelerini bildirdiğini, ancak muayyen olarak Ahmet veya Muhammed’in halinin asla keşfedilemeyeceğini ifade eder. Çünkü Ahmet veya Muhammed’in imanına inanılsa da son nefeslerinde nasıl öldükleri bilinemez. Şayet dış görünüşüne aldanılırsa bu da değer taşımaz. Gazâlî, takvanın yerinin kalp olduğunu, kalbin ise kapalı olduğunu, değil başkasına, sahibine bile açılmayacağını”⁸¹⁸ ifade eder.

Gazâlî, iyi ve salih bir rüyanın da keşif olacağını ancak bunun kalpten perdeyi kaldırmakla mümkün olacağını ifade eder. Yalnız salih ve sadık kimselerin rüyalarına

⁸¹⁵ Gazâlî, *İhyâ*, 4/77.

⁸¹⁶ a.g.e., 4/77.

⁸¹⁷ a.g.e., 4/77.

⁸¹⁸ a.g.e., 4/504.

itibar edilmelidir. “Kalp cilalanıp parladığı vakit, ileride olacak şeyler kalp gözünde görülür. Gazâlî’ye göre, rüya, melekût âleminin en açık delillerindendir. Ancak insanlar, kalbin ve âlemin acayip hallerinden gafil oldukları gibi, rüyanın da acayip hallerinden gafilirdirler.”⁸¹⁹

Gazâlî’ye göre, kalp, “eşyanın asıllarını gösteren bir ayna gibidir. Allahu Teâlâ’nın yarattığı ve yaratacağı her şey, yine kendisinin yarattığı Levh-i Mahfûz’dadır. Kur’ân-ı Kerim’de geçtiği gibi, buna ‘İmâm-ı Mübîn’, ‘Kitâb-ı Mübîn’ de denmektedir. Olmuş ve olacak her şey orada mevcuttur ve yazılmıştır, ancak bu gözler onu göremez. Levhin kendisi de bir ayna gibidir. Bütün suretler oraya nakşedilmiştir. Eğer bir aynanın karşısına başka bir ayna korsan, o aynadaki suretler oraya akseder. Ancak arada perde olursa o zaman görüntü alamaz. Kalp, karşıdaki aynada olanları kabul eden bir ayna, levh de bütün varlıkların kendisinde bulunduğu bir aynadır. Kalbin şehvetler ve şehvet duyuları ile uğraşması, melekût âleminden olan Levh-i Mahfûz’daki şeyleri görmesine engel olur. Eğer, bir rüzgâr eserde o perdeyi kaldırırsa, melekût âleminin sırlarından bazı şeyler kalpte parlar. Bu durum bazen devam ederse de bazen şimşek gibi gelir geçer. Rüyada iken bazen böyle rüyalar görülebilir. Uyku halinde duyular durur ve kalbe uğramazlar. Uyku ve hayalden temizlenip kendi zatında saf olarak kaldığı Levh ile kendi arasındaki perde kalkar. İki ayna arasındaki perde kalktığı vakit, öteki aynada olan şeylerin bazıları diğer aynaya aksettiği gibi, Levh de olan şeylerden bazıları da kalbe akseder. Ancak beş duyuyu durdurur fakat hayali durduramaz. Hayal, Levh-i Mahfuzdan kalbe aksedeni hikâye eder. Böylece hatırdan ancak hayalin düşündüğü suret kalır, uyandığı vakit ancak hayalindeki şeyleri hatırlar. Rüyayı tabir eden kişinin ise görülen şeyler ile bu hayaller arasında bir münasebet kurması gerekir.”⁸²⁰

⁸¹⁹ Gazâlî, *İhyâ*, 4/504.

⁸²⁰ a.g.e., 4/504-505.

5.5. Mârifet

Sözlükte “mastar olarak bilmek, tanımak, ikrar etmek, isim olarak ise bilgi anlamına gelen mârifetin ilim ile eş anlamlı kullanılmasına karşılık ilim, tümel ve genel nitelikteki bilgileri, mârifet ise tikel, özel ve ayrıntılı bilgileri ifade eder. İlmin zıttı cehil, mârifetin zıttı ise inkârdır. Sûfîler, ilimsiz mârifetin muhal, mârifetsiz ilmin vebal olduğunu savunurlar ve mârifetin ledünnî bir ilim olduğu görüşündedirler. Onlara göre bu ilimde vehim yoktur, diğer ilimler ise vehmin etkisi altındadır.”⁸²¹

Sûfîlere göre mârifet, sülûk ile yaşanarak öğrenilen bir bilgidir. Bu bilgi başka türlü bilgilerle elde edilemez. Cüneyd-i Bağdâdî “mavi gök kubbenin altında bizim ilmimizden daha şerefli bir ilim olsaydı gider onu öğrenirdim.”⁸²² Sözleriyle mârifetin üstün bir ilim olduğunu ifade etmiştir.

Ruveym b. Ahmed “ilk farzın mârifet tahsil etmek olduğunu, mârifet sahibi ârifin mevlâsının tecellîlerini temaşa ettiğini”⁸²³ söyler.

Tasavvufa göre “vasıtasız olarak elde edilen mârifet, akıl ve nakil yoluyla elde edilen bilgiden daha değerli ve güvenilirdir. Bu bilgiyle Allah’ı tanımaya mârifetullah, bu yolla Allah’ı tanıyanlara ise ehl-i mârifet, ârif, ârif billâh, ehl-i irfân, âlim billâh”⁸²⁴ denmektedir.

Mutasavvıflara göre mârifet, Kalbin Allah ile olan hayatı, Allah’ı isim ve sıfatlarıyla tanıyanın niteliği, birbirini izleyen nurlarla Hakk’ın kalplere doğması, ilâhî bir vasıf,⁸²⁵ kalbe atılan bir nurla iç aydınlığa kavuşma hali, kalp gözüyle ilâhî gerçekleri

⁸²¹ Süleyman Uludağ, “Mârifet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.*, (Ankara: TDV Yay., 2003), 28/54.

⁸²² Serrâc, *el-Lüma*, 239.

⁸²³ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 604.

⁸²⁴ Uludağ, “Mârifet”, *D.İ.A.*, 28/55.

⁸²⁵ Serrâc, *el-Lüma*, 56; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 601; Kelâbâzî, *Kitâbu’t-Taarruf*, 63.

görmektir. Mârifetin özüne ancak sülûk ve manevî terbiyeyle kavuşulur. Ancak hâkim görüşe göre mârifet, Hakk'ın bilinemeyeceğini bilmektir.⁸²⁶

Tasavvufta mârifet, mârifetullah denilen özel bir bilgidir. “Mârifetullah, Allah'ın zâtı, sıfatları, fiilleri ve isimleri hakkındaki bilgidir. Ancak kişinin Allah'ı tanıyabilmesi için kendisini tanıması gerekmektedir. ‘Kim nefsinı tanırsa Rabbini tanır.’”⁸²⁷ hadisi bu durumu açıklamaktadır.

Mârifetullah, gelen ilâhî ilhamlar neticesinde kalpteki bütün olumsuz düşünceleri siler atar. Mârifetullaha açlıkla ve çıplak bedenle ulaşılır. Mârifet, ancak ibadet ile elde edilebilir. İbadet dışında meşgul olunan şeyler, Allah'a ulaşmaya perdedir.⁸²⁸

Gazâlî'ye göre, mârifet, kurbiyyetin kendisidir. Yani, “kalbe hâkim olup onda azalara tesir edici bir eser bırakan şeydir. Gazâlî, ilim, ateşi görmek ise; mârifet de ona girmek gibidir.”⁸²⁹ örneğiyle izah eder.

Gazâlî, mârifetin sözlükte; “şüphe kabul etmeyen ilim, örfte; bilinmeyenden sonra gelen bilinen bir âlemin ismi, sûfiyye dilinde; şüphe kabul etmeyen bir ilimdir. Allah'ın zatının mârifeti, Allah'ı tek varlık, bizzat kâim yüce bir şey ve kendisine hiçbir şey benzemeyen bir varlık olarak bilinmesi olduğunu, sıfatlarının mârifeti ise, Allah'ın hay, âlim, kâdir gibi benzeri sıfatlarla muttasıf bulunduğunu bilip inanmak olduğunu”⁸³⁰ söylemektedir.

Gazâlî, mârifetin sırrı ve ruhunun tevhit olduğunu bunun ise ancak Allah'ın bütün sıfatlarını, mahlukâta ait sıfatlardan tenzih etmek ile olacağını söyler. Mârifetin alâmeti, kalbin Allah ile beraber yaşamasıdır. Hakiki mârifet ise kalbin sırrı vasıtasıyla rû'yet ve

⁸²⁶ Uludağ, “Mârifet”, *D.İ.A.*, 28/55.

⁸²⁷ Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî bekr b. Muhammed es-Suyûtî, *el-Hâvîli'l- Fetâvî*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), c.III, 3/451-455; Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî bekr b. Muhammed es-Suyûtî, *ed-Dürerü'l-Müntezîre*, nşr. Muhammed b. Lutfî es-Sebbâğ, (Riyat: 1983), 185.

⁸²⁸ Göktaş, *Mahmud Sami Efendi Hayatı*, 102.

⁸²⁹ Gazâlî, *Ravdatü't-Tâlibîn*, 60.

⁸³⁰ a.g.e., 60.

müşâhede makamında olacağını, burada mârifet için görünmek lüzumunun hâsıl olması, hakikî mârifetin Allah'ın zatını göstermesinin batınında olmasındandır, bu sebeple Allah bütün perdeleri kaldırır, kendisini tanımları için zâtının ve sıfatlarının nurunu onlara gösterir, ona bakanın yanmaması için ise perdeleri tamamıyla kaldırmayacağını⁸³¹ ifade eder.

Gazâlî'ye göre mârifetten maksat “insanın nefsini, Rabbini, dünyasını ve ahiretini bilmesidir. İnsanın nefsini bilmesi; kulluk ve acziyet ile bu âlemde garib ve behimî şehvetlerden kaçarak kendisine yakışanın Allah'ı bilip, yalnız O'na, O'nun emirlerine ve rızasına bakmasıdır. Nefsini tanımayan Rabb'ini de tanıyamaz.”⁸³²

İnsanın Rabbini öğrenmesinden sonra kemâl-i mârifet meydana gelir ve bu da mükâşefe ilmidir. İnsanın dünya ve ahiretini bilmesi demek; “dünyanın ahirete nispet edilecek bir tarafının olmadığını anlamasıdır. İnsan nefsini, Rabbini, dünya ve ahiretini bildiği takdirde; Allah'ı mârifetten Allah sevgisi, ahireti mârifetten ahirete heves, dünyayı mârifetten de dünyaya nefret hâsıl olur ve en mühim işi ahirette kendisine faydalı olacak ve kendini Allah'a ulaştıracak olan şey kalır.”⁸³³

Gazâlî, Allah'ı mârifetin, “mevcudâtın en açık ve en parlak olanın Allahu Teâlâ olduğunu bilmek olduğunu söyler. İlk bilinmesi ve anlaşılması gereken de Allahu Teâlâ'dır. Ancak bu biliş ve anlayış Allah'ın zatını değil, sıfatlarını görerek olmaktadır. Allahu Teâlâ'nın vücûd, kudret, ilim gibi sıfatlarını iç ve dış duyularımız ile müşâhede ettiğimiz taş, ağaç, hayvan gibi Allah'ın varlığına delalet ettiğini görüp anlamakla olmaktadır. Âlemde olan her zerre, yaratan Allah'ın varlığının delili ve şahididir. Gazâlî, Allah'ı göremememizin sebebini ise yarasa örneğini vererek izah etmeye çalışmaktadır. Yarasanın göz ışığı çok zayıf olduğu için güneş onun ışığını alır ve göremez hale gelir. Güneşin kuvvetli ışığı, yarasanın zayıf olan göz nuruyla görmesine mâni olur. Tıpkı

⁸³¹ Gazâlî, *Ravdatü't-Tâlibîn*, 60-61.

⁸³² Gazâlî, *İhyâ*, 3/411.

⁸³³ a.g.e., 3/411.

bunun gibi insanın aklının zayıf, Allah'ın cemalinin ise son derece parlak olmasından dolayı O'nu göremeyiz.”⁸³⁴

Gazâlî, kalbi temizleyip parlatmak için Allah'a itaat ve azalarla amel etmek gerektiğini söyler. Allahu Teâlâ'nın, “Hâsılı Allahu Teâlâ her kimi hidayete erdirmek isterse, İslâm'a sinesini açar.”⁸³⁵ âyeti ile “Allah kimin gönlünü İslâm'a açmışsa, o, Rabbi katında bir nur üzere olmaz mı?”⁸³⁶ âyetinin insanın kalbini tezkiye etmesi halinde kalbinde mârifet nurlarının parlayacağına delalet ettiğini⁸³⁷ ifade eder.

Gazâlî'ye göre, “basîreti kuvvetli olanların, mutedil hallerinde yalnız Allah'ı görür ve O'ndan başkasını görmezler. Gerçek var olanın yalnız Allah olduğunu, bütün bu varlıkların ve fiillerinin O'nun kudretinin eseri olduğunu, hepsinin O'na bağlı olduğunu, Allah'ın varlığına nispetle onların varlığının bir değeri olmadığını, gerçek varlığın bütün bunların kendisinden sadır olan Vahid-i Hakikî olduğunu bilir.”⁸³⁸

Gazâlî'ye göre Allah'ı mârifet kapısını kapayan her şey, büyük günahlardandır. “Mârifet-i ilâhiyyeyi korumak, kalbin; hayatı korumak, beden; serveti korumak da şahısların görevidir. Allah ve Resûlünü mârifete mâni olan kendisinden daha büyük günah olmayan küfürdür. Ona göre kul ile Allah arasında en büyük perde cehalettir. Kulu Allah'a yaklaştıran yol ise ilim ve mârifettir. Kulun Allah'a olan yakınlığı O'nu mârifeti nispetinde olduğu gibi, uzaklığı da cehaleti nispetindedir.”⁸³⁹

Gazâlî, “Allah'a mülâki olma zevkine, ancak Allah'ı severek ve bilerek ölenlerin erişebileceğini söyler. Allah'ı ancak bilenler sever, onunla ancak O'nu çok seven ünsiyet eder. Ünsiyet zikrin devamıyla, mârifet de fikrin devamıyla hâsıl olur. Muhabbet ise mârifete tabidir. Gönül, dünya meşgalelerini terketmedikçe, devamlı zikir ve fikir ile

⁸³⁴ Gazâlî, *İhyâ*, 4/320-321.

⁸³⁵ el-Enâm Sûresi 6/125.

⁸³⁶ ez-Zümer Sûresi 39/22.

⁸³⁷ Gazâlî, *İhyâ*, 3/15.

⁸³⁸ a.g.e., 4/321.

⁸³⁹ a.g.e., 4/20.

iştigal edemez, dünyadan arzu, istek ve şehvetlerini kesmedikçe de dünya meşgalesinden ayrılamaz. Dünyalıktan ayrılmanın da kötülüğe meyletmekten kaçınıp, onları kötü görüp, hayra yönelip, onu istemesi halinde”⁸⁴⁰ gerçekleşeceğini vurgulamaktadır.

Gazâlî, mârifetin “cennet kapılarından bir kapı olduğunu bu kapıyı açabilmek için açlığa devam etmek gerektiğini”⁸⁴¹ ifade eder.

Gazâlî, insanların güzel bir yazı gördüğü zaman, onu yazana hayran olup içinde büyüttüğünü, ama kendisinde ve diğerlerinde bütün akıllara durgunluk veren önemli şeyleri görüp bildiği halde bunların yapıcısı üzerinde düşünmemesini hayretle karşılar. İnsanların hayvanlar gibi yemek, içmek gibi şehvî durumlara yöneldiğini, gerçek insanın özelliğinin ise yeryüzüne ve göklerin melekûtuna, âfak ve enfüsün şâyân-ı hayret hallerine bakarak bundan Allah’ı mârifete geçmek olduğunu ve bu mârifet sayesinde insanın mukarreb melekler arasına gireceğini, Allah’a yaklaşıp siddıklar ve peygamberler zümresinde haşr olacağını⁸⁴² söyler.

Gazâlî, ilâhî mârifet, münâcaat ve müşâhede zevkleriyle meşgul olanların, diğer bütün zevkleri hakir görerek, sadece mâbudlarına haz duyduklarını⁸⁴³ ifade etmektedir.

5.6. Tefekkür

Arapça fıkır kökünden türeyen ve “düşünmeyi ifade eden tefekkür, nazar, tedebbür, i’tibâr ve taakkul kavramları ile ifade edilmektedir. Anlamı, gözle bakmak olan nazar, kalp gözüyle bakmak, düşünmek, bir şey hakkında düşünmeye dalmak, nazari araştırmalarda bulunmak”⁸⁴⁴ anlamlarına gelmektedir.

⁸⁴⁰ Gazâlî, *İhyâ*, 4/367.

⁸⁴¹ a.g.e., 3/84.

⁸⁴² a.g.e., 4/443.

⁸⁴³ a.g.e., 4/381.

⁸⁴⁴ Kutluer, “Düşünme”, *D.İ.A.*, 10/53. bk. İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “nızr”, “fıkır” maddeleri Dâru Sâdır, Bulak, 1299-1308- Beyrut, ts.

Tasavvuf'ta "tedebbür, teemmül, tefekkür ve i'tibâr gibi düşünme tarzları ruhî arınmanın bir yolu olarak görülür. Tefekkür ve nazar, bir işin akıbeti konusunda düşünmek, tedebbür ise, bir işin sonucunu başından hesap etmek, i'tibâr da tedebbür ile aynı manayı ifade etmektedir. Düşünme, tedebbür de olduğu gibi geleceğe değil de geçmişe yönelikse tezekkür adını alır. Zikir ve tezekkür, sözlükte aynı anlamda olup hem lisan ile anma hem de kalp ile hatırlama, akıldan geçirme"⁸⁴⁵ demektir.

Master olarak akletmek, düşünmek manasına gelir. Akıl isim olarak kullanıldığında ise, kalp ile aynı anlama gelir ve insanı, düşünmeyen canlılardan ayıran temyiz gücünü ifade eder. Dil bilginleri kalbi akıl olarak anlamışlardır.⁸⁴⁶ "Tefekkür ile aynı anlamda kullanılan teemmül ve re'y kavramları ise bir nesne hakkındaki düşünceyi zihinde yoğunlaştırma anlamlarına gelir. Re'y, İnsanda gözlem sonucu oluşan fikri kanaate denir. Re'y, nazar gibi hem gözle hem de kalple bakıp görmek"⁸⁴⁷ anlamlarına gelmektedir.

Gazâlî, "kendisinin mizan dediği doğruyu yanlıştan ayıran ölçütün, akıl yürütmenin temel şekilleri itibariyle, beş şekilde Kur'ân'da örneklendirildiğini ifade eder. Doğrunun ölçüsünü masum imamın sözlerinde arayan, şahsi görüş ve akıl yürütmenin şeytani bir yol olduğunu savunan bâtinîlere karşı, Allah'ın elçilerinin öğrettiği aklî ölçütlerin asıl kriter olduğunu savunur. O'na göre bu ölçütler, sadece metafizik alan ile değil aynı zamanda bütün ilimlere ait bilgileri de değerlendiren şaşmaz bir ölçü olduğunu"⁸⁴⁸ vurgular.

⁸⁴⁵ Kutluer, "Düşünme", *D.İ.A.*, 10/53. bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, "dbr", "abr", "zkr" maddeleri.

⁸⁴⁶ a.g.e., 10/53. bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, "akl", "klb", maddeleri.

⁸⁴⁷ a.g.e., 10/53. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, "eml", "re'y", maddeleri.

⁸⁴⁸ İmam Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Kıstâsu'l-Mustakîm*, (Beyrut: 1983), 41-43.

Gazâlî, “yanlış analogi ve mukayese yöntemlerine dönüştürülmüş olan re’y ve kıyas anlayışını kabul etmez, naklî bilgilerin ölçü olarak değerinin akıl karşısında ikinci plana alınmasını da tasvip etmez.”⁸⁴⁹

Gazâlî’nin “İslâm düşüncesine en önemli katkılarından birisi, düşünmenin önemine ve gereğine temas etmekle kalmayıp, onun ilmî değerini belirleyecek mantıkî ölçütleri Kur’ân’ın kavram sistemi içinde yeniden yorumlayıp hem din hem de dünya ilimleri için bir düşünce ölçüsü olarak tanımlamış ve mantık, İslâm ilimlerinin benimsediği bir şube olmuştur.”⁸⁵⁰

Gazâlî, “rubûbiyyetin celâli hakkında ne kadar düşünülse de O’nun bir zerresine bile erişilemeyeceğini, şayet kendi vasıflarındaki düşüncenin ardından başka bir şey aranacak ise devamlı olarak Allahu Teâlâ’nın kendisine verdiği nimetlere bakmasını, onları düşünmesini ve bu nimetlerin her biri için ayrı ayrı şükretmesi gerektiğini söyler. Allahu Teâlâ’nın sıfat ve efâli üzerinde düşünüp, O’nun azametini anlaması gerektiğini, Allah’ın zâtını anlamak şöyle dursun Allah’ın nurlarının tecellisinin başlangıcında bile akılların hayrete düşüp geri döneceğini”⁸⁵¹ ifâde eder.

Gazâlî, “nurlanmanın anahtarı ve basîret sahibi olmanın başlangıcının tefekkür olduğunda şüphe olmadığını, ilim, mârifet ve anlayışların, tefekkür sayesinde olduğunu, tefekkürün faziletini ise ‘Onlar, ayakta iken, otururken, yanları üstünde yatarken, Allah’ı anarlar, göklerin ve yerin yaratılışını düşünürler: Rabbimiz sen boşuna yaratmadın derler.’”⁸⁵² âyeti ile Allah’ın tefekkürü övdüğünü⁸⁵³ ifade eder.

Gazâlî, fikrin manasını şu şekilde örneklendirir: “Neticede üçüncü mârifeti elde etmek için iki mârifeti bir arada hazırlayıp toplamaktır. Mesela, ahiretin daha hayırlı

⁸⁴⁹ Gazâlî, *el-Kıstâsu’l-Mustakîm*, 94-101.

⁸⁵⁰ Kutluer, “Düşünme”, *D.İ.A.*, 10/55.

⁸⁵¹ Gazâlî, *İhyâ*, 4/423.

⁸⁵² Âl-i İmrân Sûresi 3/191.

⁸⁵³ Gazâlî, *İhyâ*, 4/424.

olduğunu bildiği halde dünyayı ahirete tercih edenin iki yolu vardır. Birincisi, ahiretin dünyadan hayırlı olduğunu başkasından duymak suretiyle işin içine nüfuz etmeden onları tasdik, onların sözlerine güvenmekle ahireti tercihi gerektiren amellerde bulunmaktır ki, buna mârifet değil, taklid denir.”

“İkinci yol, bâki olanı fâni üzerine tercih etmenin daha hayırlı olduğunu ve ahiretin ise bâki olduğunu bilmektir. Bu iki mârifetten üçüncü bir mârifet doğar. O da ahireti tercihin daha hayırlı olduğunu bilmektir. Üçüncü mârifet ise ilk iki mârifet sayesinde elde edilir. Son mârifete ulaşabilmek için ilk iki mârifeti kalpte hazırlamaya tefekkür, i’tibâr, tezekkür, nazar, teemmül ve tedebbür adı verilir. Fakat tezekkür, i’tibâr ve nazar kelimelerinin manaları ayrıdır. Üçüncü mârifeti elde edebilmek için önceki iki bilgiyi hazırlamak lazımdır. Şayet ilk iki mârifetten üçüncüye geçemez ve neticeye ulaşamazsa, buna i’tibâr ve ibret alma değil tezekkür denir. Buna nazar ve tefekkür denmesi, üçüncü mârifeti araması bakımındandır. Üçüncü mârifeti aramayan kimseye nâzır ve düşünür denmez. Her mütefekkir, mütezekkirdir fakat her mütezekkiri, mütefekkir değildir. Tefekkür olan her yerde tezekkür vardır fakat tezekkür olan her yerde tefekkür olmayabilir.”

Tezekkürün faydası kalpte yerleşip oradan silinmemeleri için mârifetleri hatırlamaktır. Tefekkürün faydası bilgiyi çoğaltıp mevcut olmayan üçüncü mârifeti elde etmektir. Mârifetler kalpte toplanıp özel bir şekilde yerleştirildikten sonra bunlardan üçüncü bir mârifet doğar, yani mârifet mârifeti doğurur ve bu böyle birbirini izler. Tefekkür devam eder, mârifetlerde durmadan çoğalır. Mârifet, bir mâni veya ölümle sona erer.

“Bu mârifetleri kullanmanın yolu, bazen Allahu Teâlâ’nın, fitrî olarak gönüllerde yerleştirdiği bir nur ile olur ki, çoğunlukla böyle olur. Aynı zamanda mütefekkirin mârifetleri bulunduğu gibi, bunların ürünlerini de alır, fakat mahsulün nasıl meydana geldiğini bilemez. İrâde de tabir sanatına mümaresesi az olduğu için bunları ifade edemez.

Çoğunluk, ahireti tercihin daha hayırlı olduğunu kesin olarak bilir fakat bu mârifetin sebebinden kendisine sorulduğunda açıklamasını yapamaz. Halbuki bu mârifet daha önceki iki marifetten, yani ahiretin bâki olduğunu, bâkiyi fâni üzerine tercih etmek gerektiğini bilmekten doğar.”⁸⁵⁴

Gazâlî’ye göre, tefekkürün mahsulü, “ilim, hâl ve amellerdir. Ancak özel mahsulü ilimdir. Kalpte ilim meydana gelince, kalbin hali değişir. Kalbin tutumu değişince azaların amelleri de değişir. Yani amel hâle, hâl ilme, ilim de tefekküre bağlıdır. Tefekkür, zikir ve tezekkürden de hayırlıdır. Çünkü fikir, zikirdir hatta zikirden de fazladır. Kalbin zikri, azaların amelinden hayırlıdır. Hatta amelin şerefi, zikir ve tezekkür sayesinde. Fikir, zikrin de üstünde olduğuna göre bütün amellerden üstündür. Bunun için bir saat tefekkür, zikir ve tezekkürden de hayırlıdır. Tefekkür insanı dünya hırsından zühde, seilmeyen şeylerden sevilen şeylere sevkeder.”⁸⁵⁵

Gazâlî, tefekkürün hâli değiştirmesi, mârifetin kalbe yerleştirilmesi ile ilgili beş derece olduğunu şu şekilde açıklar:

“Birincisi, tezekkürdür, yani iki mârifeti kalpte hazırlamaktır.

İkincisi, tefekkürdür, yani iki marifetten maksat olan üçüncü mârifeti aramaktır.

Üçüncüsü, aranan üçüncü mârifetin meydana gelip kalbin onunla aydınlanmasıdır.

Dördüncüsü, bu üçüncü mârifet sayesinde kalbin tutumunun değişmesidir.

Beşincisi, kalbin yeni tutum ve davranışına göre azaların ona hizmet etmesidir.

Bu derecelendirmeden sonra Gazâlî, mârifet nurunun çakmağının fikir olduğunu, kalbin

⁸⁵⁴ Gazâlî, *İhyâ*, 4/425-426.

⁸⁵⁵ a.g.e., 4/426.

iki mârifetten hâsıl olan nur sayesinde durumunun değiştiğini, kalbin yeni haline uygun olarak azalarında ona göre harekete geçip ona göre amel ettiğini”⁸⁵⁶ ifade eder.

5.7. Yakîn

Arapça’da yakîn, “kesin, açık bilgiyi ifade eder.”⁸⁵⁷ Sözlükte sabit olmak, durulmak, sükûnete kavuşmak anlamındadır. Terim olarak yakîn doğruluğunda şüphe bulunmayan, vakıya uygun bilgi, sabit ve kesin inanış, itikat, şüphe ve tereddütten sonra oluşan kesinlik anlamına gelmektedir. Vakıya uygun ifadesiyle bilgiyle cehaleti, sabit inanışla taklidi, kesinlik ile zannı, itikat ile şüpheli durumları tanım dışında bırakmaktadır.”⁸⁵⁸

Yakîn, önermenin ispatlanmasıyla zihnin rahatlaması,⁸⁵⁹ tasdik ve inanca ulaştıran doğru bilgi⁸⁶⁰ anlamlarında da kullanılmıştır.

Fahreddin er-Râzî, yakîni “şüphenin ardından ulaşılan kesin bilgi olarak tarif eder. Ona göre insanın herhangi bir zihinsel çaba göstermeden var olmasıyla birlikte doğrudan sahip olduğu bilgiler için yakîn kavramı kullanılamaz. Çünkü insanın kendi varlığı hakkındaki bilgisi sonradan edinilmiş bilgilerden değildir.”⁸⁶¹

Tasavvufta yakîn, “genel olarak kalpte hâsıl olan ve şüphe ihtimali bulunmayan bilgidir.”⁸⁶² Yakîn şüphenin ortadan kalkması, kalp gözü, müşâhede ve mutlak teslimiyet hali⁸⁶³ olarak da tanımlanmıştır. Nefis ancak yakîne ulaşmakla sükûn bulur. Yakîn, ilim ve itmi’nan arasında bir makam olarak imanın kalbe yerleşmesine benzetilmiştir. Yakîn

⁸⁵⁶ Gazâlî, *İhyâ*, 4/426-427.

⁸⁵⁷ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 765.

⁸⁵⁸ Muhammed A’lâ b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfû Istılâhâtî’l-Fünûn*, (Kalkûta: 1862), 2/1547.

⁸⁵⁹ Osman Demir, “Yakîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 2013), 43/271; bk. İsfahânî, *Müfredât*, “ykn”md.; Kindî, Ya’kûb b. İshak, *Resâilü’l-Kindî el-Felsefiyye*, nşr. M. Abdülhâdî Ebû Rîdde, (Kahire: 1950-1953), 1/171.

⁸⁶⁰ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “ykn” maddesi.

⁸⁶¹ Râzî, *Me’âtilihü’l-Gayb (et-Tefsîrû’l-Kebîr)*, *Müfredât*, “ykn”maddesi.; bk. Kindî, *Resâilü’l-Kindî*, 1/171.

⁸⁶² İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “ykn” maddesi, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamid, (Kahire: Dâru İhyâi’t-Türâsî’l-Arabî, 1934/1962), 2/32-33.

⁸⁶³ Hücvîrî, *Keşfu’l-Mahcûb*, 464; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 85.

⁸⁶⁴ Ebû Bekr Tâcû’l-İslâm Muhammed b. Ebû İshâk el-Kelâbâzî, *Kitâbu’t-Taarruf li mezhebi ehli’t-Tasavvuf*, nşr. Mahmûd Emîn en-Nevâvî, (Kahire: 1980), 122-123.

kavramı, bütün şüpheleri bertaraf edip gaybı tasdik etmek anlamını içerdiği için bütün hallerin en son mertebesidir, Yakîn, kalplerin yakîn hakikatlerini müşâhede etmesi sayesinde Allah’a nazar ederek saflığa ulaşmaktır.”⁸⁶⁴

Yakîn, Kur’ân’da, ilme’l-yakîn,⁸⁶⁵ ayne’l-yakîn⁸⁶⁶ ve hakka’l-yakîn⁸⁶⁷ olarak üç kısma ayrılmaktadır. “Akıl, nakil ve haberle elde edilen bilgiye ilme’l-yakîn, duyu, tecrübe ve gözlemle elde edilen bilgiye ayne’l-yakîn, sezgi ve iç tecrübenin verdiği en üst düzeyde kesinlik taşıyan bilgiye de hakka’l-yakîn”⁸⁶⁸ denir.

Sûfîler, ilme’l-yakîni âlimlerin bilgi mertebesi, ayne’l-yakîn ve hakka’l-yakîni ise peygamberlerin ve velilerin bilgi mertebesi olarak kabul ederler.

Kuşeyrî, yakînin haber, delâlet ve müşâhede olarak üç mertebesi olduğunu söyler. “O, ilme’l-yakîni ilim sahiplerine, hakka’l-yakîni de mârifet ehli mutasavvıflara nispet eder.”⁸⁶⁹ Şeriatın zahirini bilmek ilme’l-yakîn, bildiğini ihlâs üzere yaşamak ayne’l-yakîn, müşâhedeye ermek ise hakka’l-yakîn mertebesidir.”⁸⁷⁰

Muhyiddin İbn Arabî ise, “ilme’l-yakîni delilin verdiği bilgi, ayne’l-yakîni müşâhede ve mükâşefe sonucu elde edilen bilgi, hakka’l-yakîni ise ilimden hâsıl olan ve Hakkı görme iradesini teşkil eden bilgi olarak⁸⁷¹ sınıflandırmaktadır. İbn Arabî, bunların dışında bütün varlıkta hakkı müşâhede etme anlamına gelen hakikatü’l-yakîn diye başka bir mertebeden de”⁸⁷² bahsetmektedir.

Gazâlî, yakîn kelimesinin, kelimcılar ile fâkih ve sûfîler tarafından farklı manalarda kullandıkları birkaç anlama gelen bir lafız olduğunu ifade eder. Kelamcılara

⁸⁶⁴ Demir, “Yakîn”, *D.İ.A.*, 43/273.

⁸⁶⁵ et-Tekâsür Sûresi 102/5.

⁸⁶⁶ et-Tekâsür Sûresi 102/5; en-Nisâ Sûresi 4/157.

⁸⁶⁷ Vâkıa Sûresi 56/95; el-Hâkka Sûresi 69/51.

⁸⁶⁸ Demir, “Yakîn”, *D.İ.A.*, 43/272.

⁸⁶⁹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 85-91.

⁸⁷⁰ Göktaş, *Mahmud Sami Efendi Hayatı*, 164.

⁸⁷¹ İbnü’l-Arabî, Muhyiddin Muhammed b. Ali, *Mu’cemu Istulâhâtı’s-Sûfîyye*, nşr. Abdülvehhâb el-câbî, Beyrut, 1990, s.61.

⁸⁷² Muhyiddin Muhammed b. Ali b. el-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye fî Mâ’rifeti’l-Esrâri’l-Mâlikiyye ve’l-Mülkiyye*, nşr. Osman Yahyâ-İbrahim Medkûr, (Kahire: 1972-1992), 2/495.

ve nazariyecilere göre yakîn dört manada kullanılmaktadır. “Birincisi; tasdik ile tezkibin denk olmasıdır. Buna ‘şek’ denir. İkincisi; iki şeyi mümkün görmekte beraber, nefsinin bir tarafa meyletmesidir. Buna da ‘zan’ denir. Üçüncüsü; hatırına aksi gelmemek ve gelse de kabul etmemek üzere, insanın bir şeyi tasdike meyil etmesi ve tasdik tarafı nefse galebe çalar. Ancak bu kanaati, kati malumatına dayanmaz. Buna da ‘yakîne karîb itikad’ denir. Dördüncüsü; şüphe ve şüphe imkânı karışmayan itikâda kelim âlimleri ve nazariyecilerin ‘yakîn’ adını verdikleri, gerçekte şüphesi olmayan ve kendisinde şüphe edilmeyecek şekilde sağlam delilden hâsıl olan mârifet”⁸⁷³ olduğunu söyler.

Fakihlerin ve mutasavvıfların bir kısmına göre; “yakîn’de cevaz ve şüpheyne asla iltifat edilmez. Belki aklında ancak o cihet bulunacak, diğerleri asla hatırına gelmeyecektir. Ne zaman ki, gönlü bir şeyi tasdike meyil eder ve bu meyil, diğer cepheleri atarak kalbinde kuvvetlenir ve kalbi tamamen kuşatırsa, işte o zaman yakîn adını alır. Bu tarife göre yakîn zaaf ve kuvvet ile vasıflanmaktadır. Gazâlî, yapılan tariflerden yakîni; kuvveti-zaafı, çokluğu- azlığı, gizliliği-âşikarlığı bakımından üçe ayrıldığını”⁸⁷⁴ söyler.

Gazâlî’ye göre “din sermayesinin başı yakîn’dir. Bu sözünü ‘Yakîn, imanın bütünüdür’⁸⁷⁵ hadisi ile delillendirir. Yakîn ilminin evveliyatını öğrenmek lazımdır, o zaman insana yakîn’in yolu açılır. Peygamber (a.s.)’in ‘Yakîn’i öğrenin.”⁸⁷⁶ Sözünden maksadın da yakîn sahipleriyle buluşun, onlardan yakîni öğrenin, hal ve gidişlerinde onlara uyun ki, onların yakîni kuvvetlendiği gibi sizin de yakîniniz kuvvetlensin. Yakîn’in azı, amelin çoğundan iyidir. Yaradılışında aklı olup yakîni olan kişiye günah zarar vermez. Çünkü her günahın akabinde tövbe eder.”⁸⁷⁷

⁸⁷³ Gazâlî, *İhyâ*, 1/72-73.

⁸⁷⁴ a.g.e., 1/74.

⁸⁷⁵ Beyhakî, İbn Mes’ûd’dan rivayet etmiştir. bk. Gazâlî, *İhyâ*, 1/72.

⁸⁷⁶ Ebû Nuaym rivayet etmiştir. bk. Gazâlî, *İhyâ*, 1/72.

⁸⁷⁷ Gazâlî, *İhyâ*, 1/72-73.

İtikat ve ilim bir kalbi istila edip birbirlerine muhalif olmadan orada semere verirlerse mârifet meydana gelir diyen Gazâlî bu mârifete yakîn denildiğini söyler.⁸⁷⁸

Gazâlî, “Allah’ın, Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat’ın dilinde hakkı söylettiğini, cennet ve cehennemın şu an yaratılmış ve mevcut olduklarını ve cehennemın bazen ilmü’l-yakîn yani kesin delil ve bazen de aynü’l-yakîn, yani müşahade ve keşf ile bilinebileceğini, aynü’l-yakîn’in ahirette olacağını ve ilmü’l-yakîn’in dünyada olacağını, fakat bunun da nûru’l-yakîn’den hazzını alanlara nasip olacağını söylediklerini ifade ettikten sonra ‘Eğer şüphesiz bir bilgi ile bilseydiniz.’”⁸⁷⁹ Âyetinin ilmü’l-yakîn’in dünyada idrak etmeye; “Yine andolsun, onu ayn-ı yakîn ile mutlaka göreceksiniz.”⁸⁸⁰ Âyetinin ise ayn-ı yakîn’in ahirette idrak edileceğine⁸⁸¹ delil göstermektedir.

6. Akıl- Zikir İlişkisi

Zikir, sözlükte “bir şeyi anmak, hatırlamak, terim olarak, Allah’ı anmak ve unutmamak suretiyle gafletten ve nisyandan kurtuluş” anlamında kullanılmıştır.⁸⁸² Zikrin hakikati, Allah’tan başkasını unutmaktır.⁸⁸³

Kur’ân-ı Kerim’de zikir, “Allah’ı dil ile hamd, teşbih ve tekbirle övmek, nimetlerini anmak, bunları kalple hissetmek ve tefekkür etmek, kulluğun gereklerini akıl, beden ve mal ile yerine getirmek, namaz kılmak, dua ve istiğfarda bulunmak, kevnî âyetler üzerinde düşünmek, önceki kutsal kitaplar, levh-i mahfuz, vahiy, ilim, haber, beyan, ikaz, nasihat, şeref, ayıp ve unutmanın zıddı”⁸⁸⁴ anlamlarında kullanılmıştır.

⁸⁷⁸ Gazâlî, *Ravdatü’l-Tâlibîn*, 64.

⁸⁷⁹ et-Tekâsür Sûresi 102/5.

⁸⁸⁰ et-Tekâsür Sûresi, 102/7.

⁸⁸¹ Gazâlî, *İhyâ*, 4/102.

⁸⁸² Reşat Öngören, “Zikir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 2013), 44/409.

⁸⁸³ Cebecioğlu, *Tasavvuf Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 783.

⁸⁸⁴ Öngören, “Zikir”, *D.İ.A.*, 44/409.

Sûfilere göre zikir, “Allah’ın zatı, sıfatları, isimleri, ihsanının bolluğu, takdirinin geçerliliği gibi hususlarda kalbin uyanıklığını sağlamaktır.”⁸⁸⁵ Allah’ı kalpte hazır tutmak ve O’nu görüyormuş gibi murakabe etmektir. Zikir Allah’a olan aşırı muhabbetin tesiriyle gaflet meydanından müşâhede fezasına çıkmaktır. Böylece insan Allah ile ünsiyet peyda eder ve mâsivadan uzaklaşır.”⁸⁸⁶

Aklın hakikati kalp, mecâzi kalp ise akıldır. Kalp ise hakiki akıldır ve birbirinden ayrılmaz. Aklına Allah’ın nuru akmayan kimsenin aklı tekâmül etmez. Tekâmül için ise zikre ihtiyaç vardır.

Necmeddîn-i Kübrâ, “zikrin nuru kalbi tamamen kaplayıp hâkimiyeti altına aldığı zaman kalp gözünün açılacağını ve bununla karanlık yerlerde bile eşyanın görülmesinin mümkün olacağını”⁸⁸⁷ ifade eder. Zikir ile kalp Allah’ın muhabbeti ve nuruyla aydınlanıp, varlık sahnesine çıkan her tür nesnenin ilâhî sırları ve hikmetleri düşünülünce insan kendini tamamen Allah’a teslim eder ve basîret gözü açılır. Her nesne ayna gibi Allah’ın farklı bir isminin ve sıfatının tecellîsi yansıyarak, kişiyi adım adım zât tecellîsine götürür. Bunların sonucunda ise sâlik bütün zerreleriyle Allah ile hemhal olur ve O’nda hiçleşir.”⁸⁸⁸

Sûfiler zikri, lisan zikri, kalp zikri ve sır zikri olmak üzere üç kısma ayırmışlardır. “Lisan zikri, kalpten yardım görür, muhib sürekli tekrarla bundan tat alır, onun adını işitmekten hoşlanır. Kalbin zikri havassın zikridir. Sevilenin hakikatının kalpte tasavvuru ve bu tasavvurda yoğunlaşmaktır. Sırrın zikri ise, havassu’l-havasdan olan vuslat erbabının makamıdır. Bu, zikreden topyekûn zikredilende erimesi ve sonunda izinin kaybolması şeklinde tecellî eder ve bu durumda zikredilen zikreden olur.”⁸⁸⁹ İlk dönem

⁸⁸⁵ Serrâc, *el-Lüma*, 291.

⁸⁸⁶ a.g.e., 290.

⁸⁸⁷ Öngören, “Zikir”, *D.İ.A.*, 44/410.

⁸⁸⁸ Ali Tenik-Vahit Göktaş, *Zikir*, (İstanbul: Erkam Yay., 2015), 15.

⁸⁸⁹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 783.

sûfilerinden İbn Ata da zikrin bu kısımlarını zikrettikten sonra zikrin sonucunda ruhların Allah'ın nuruyla yüceleceğini belirtir.⁸⁹⁰

Tasavvuf'ta zikir, “kalplerin Allah'ı anmaktan gafil olmamasıdır. Kişinin tüm benliği ile Allah'ı anması ve bir an bile O'ndan uzak kalmamasıdır. Kalp kaynaklı ilâhî nur, ten ile can arasında bir birliktelik oluşturur. Ruh cevherinde meydana gelen değişiklikler bedeni de etkiler. Beden ilâhî ahengi sağlayınca bedenin Allah'a karşı uyanıklığı kalp vasıtasıyla ruhu parlatarak ilâhî feyizleri alır. Kalp, ten ve ruh birlikteliği ile Allah'ın nuru salikin üzerinde artar.”⁸⁹¹

Sûfilerde önemli olan dil ile yapılan zikirden ziyade kalp zikridir. “Dil, sadece Allah'ı anarak, zikrin kalbe yerleşmesini ve kalbin de zikre katılmasını sağlar. Zikir, kalbi hâkimiyeti altına aldığı zaman kişinin bütün duyularını ilâhî nurla aydınlatır ve kâmil insan olmasını sağlar.”⁸⁹²

Gazâlî'ye göre kalbi temizlemenin en önemli yollarından birisi riyâzettir. Riyâzet, zaruri ihtiyacın kadar yemek, içmek, giymek gibi insanın ihtiyaç duyduğu şeylerden yeterince istifade edip fazlasından uzak durmaktır. Dünyalıktan zikir ve fikre mâni olacak şeylerden yeterli miktarda istifade edip fazlasını istememektir.⁸⁹³

Gazâlî riyâzet hususunda insanları dört kısma ayırmaktadır.

Birincisi, insanın kalbi Allah'ı zikir ile doludur. İhtiyacı dışında dünyaya iltifat etmez, bu kişi sıddıklardandır. İkincisi, dünya kişinin kalbini istila etmiştir. Kalbinde Allah'ı anacağı yer kalmamıştır. Bu kişi sadece dil ile zikreder ancak bu zikir kalbe inmemiştir. Bu kişi helaktedir. Üçüncüsü hem dünya hem de ahiret işi ile uğraşır ancak kalbinde din tarafı ağır basmıştır. Bu kişi cehenneme uğrasa da cennete çabuk girecektir.

⁸⁹⁰ Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin, *Ziyâdatü Hakâiki't-tefsîr*, nşr. G. Böwering, (Beyrut: 1986), 14.

⁸⁹¹ Tenik-Göktaş, *Zikir*, 39-40.

⁸⁹² a.g.e., 50.

⁸⁹³ Gazâlî, *İhyâ*, 3/67.

Dördüncüsü dünya ve ahiret ile uğraşıp kalbinde dünya tarafı ağır gelen kimsedir. Bu kişi de cehennemden çıkar çünkü kalbinde zikrullah vardır.⁸⁹⁴

Kalp, Allah'ı anmadığı zaman paslanır onu düzeltecek olan da zikirdir. “Zikir, kalbi cilalar, parlatır. Allah'ın nuruyla kalpte mutlak varlık'a karşı sevgi kuşatması olur. Sevgi onu öyle kuşatır ki, onun kulağı, gözü, irâdesi ve duyuları haline gelir.”⁸⁹⁵

Manevî terbiye ilk önce kalp ile başlar. “Kalbin temizlenmesi ve nefsin terbiyesi için en etkili ilaç ise Allah'ı zikretmektir. Tasavvufun amacı, insanda Allah'ı temsil merkezi olan kalbi, nefsin tahakkümünden kurtarmaktır. Allah'ın emrinde olan ruhun insanın Allah'a vuslatında mevcut olan perdeler sayılan nefs üzerinde tam bir üstünlük sağlamaktır. Tasavvuftaki seyr u sülûk bu sayısız perdelerin bir daha oluşmamak üzere yok etme mücadelesidir. Zikrin bu mücadeledeki hedefi, insanın fiziksel varlığını ruhsal varlığından ayırarak Allah'a doğru özgürce gitmesini sağlamaktır.”⁸⁹⁶

Gazâlî, “Allahu Teâlâ'nın yalnız kendi zâtını zikretmemizi, şeytan da dâhil, bütün mâsivayı kalpten çıkarmamızı emrettiğini ifade ettikten sonra insan, şeytanın düşmanlığını ve şeytandan korkuyu kalbine iyice yerleştirdikten sonra Allah'ı zikir ile meşgul olduğu takdirde, şeytanı hatırlar hatırlamaz aklını başına alır ve hemen onu defeder. Allah'ı zikir ile meşgul olup hevâî arzularını öldüren, akıl ve nurunu kalbinde canlandırıp şehvet zulmetlerini söndüren kimsenin kalbinin, düşmanı uzaklaştırmada daha etkili olacağını”⁸⁹⁷ söyler.

Bir insan “Allah'ın zikriyle ünsiyet peyda ettikten sonra ancak ölümle ayrılabilceği mal, evlat, makam ve mevki hatta nefsinden bile sıyrılır.” Sadece Allah'ı

⁸⁹⁴ Gazâlî, *İhyâ*, 3/67.

⁸⁹⁵ Tenik-Göktaş, *Zikir*, 53-54.

⁸⁹⁶ a.g.e., 42.

⁸⁹⁷ Gazâlî, *İhyâ*, 3/316.

anmakla baş başa kalır. Böylece dünya hayatındaki zaruri ihtiyaçları Allah'ı anmaya mâni olmaz.⁸⁹⁸

Gazâlî, “basîret sahibi insanların, şeytanın düşmanlığını ve ondan korunmanın lüzumunu kalplerine yerleştirdiklerini ve onunla uğraşmadan Allah'ı zikir ile meşgul olup, bu zikir sayesinde düşmanın şerrinden kendilerini koruyup zikir nuru ile nurlandıklarını ve düşmanın hatıralarını kalpten uzaklaştırdıklarını”⁸⁹⁹ ifade eder.

Allah'ı sürekli zikreden kalp cilalanır. Günah kirlerinden temizlenir ve o kalbe Kur'ân'ın manalarının tecellîleri akar. Kalp nurlanır, akıl aydınlanır.

⁸⁹⁸ Gazâlî, *İhyâ*, 1/302.

⁸⁹⁹ a.g.e., 3/316-317.

SONUÇ

Gazâlî, öğrenciliği ve hocalığı sırasında hakikati aramaya son derece önem vermiştir. Bu gayret ömrünün son yıllarında yaşamış olduğu manevî rahatsızlıkla had safhaya ulaşınca bütün makam ve mevkisini terkederek kendisini halvet ve riyâzete vermiş ve kurtuluşu tasavvufta bulmuştur.

Gazâlî'ye göre akıl Allah'ın yarattığı en şerefli varlıktır. Akıl yaratılıştan insana verilen bir yeti ve kendisiyle eşyanın hakikatinin idrak edildiği bir nurdur. Bir şeyin özüne akıl vasıtasıyla ulaşılır, bir şeyin hakikati de akıl sayesinde anlaşılabilir. Eşyanın hakikati ise ancak kalpte bulunan ilim sayesinde bilinebilir.

Gazâlî'ye göre akıl en önemli bilgi kaynaklarından birisidir. İnsanın akıllı bir varlık olması onu diğer canlılardan ayıran temel özelliktir. İnsan akıl kuvvetiyle yaratılışının ve eşyanın hakikatini kavrar. Nazarî bilgileri aklı sayesinde elde eder. Gazâlî'nin tabiriyle akıl bütün hizmetlerin kendisi için yapıldığı bir reistir.

Gazâlî akıl kavramını nefis, kalp ve ruh kelimelerinin yerine veya eşanlamlı olarak kullanıldığını ifade eder. Akıl kalp ile iç içe geçmiş bir hakikattir. İnsan kalbinde maddi gözün kusurlarından uzak bir kalp gözü vardır. Gazâlî'ye göre kalp gözü nur ismine daha layıktır ve bu kalp gözüne bazen akıl bazen ruh bazen de insanî nefis demiştir. Gazâlî kalp gözünün maddi gözün kusurlarından korunduğu için buna akıl ve nur da denilebileceğini söylemiştir.

Gazâlî, akıllı halkın, filozofların ve kelamcılarının farklı anlamlarda kullandığı ortak bir isim olduğunu, ortak bir kelimenin ise fertlerini bir araya getiren, tam bir tanımının olmadığını ifade eder.

Akıl, kelam düşüncesinde insana Allah tarafından faydalıyı zararlıdan ayırt etmesi için doğuştan verilen bir tabiattır ve varlığı sadece fiilleri vasıtasıyla bilinebilir. Akıllı her insanda doğuştan var olan garîzî akıl, garîzî aklın kullanılmasıyla elde edilen mükteseb

akıl olarak iki gruba ayırmışlardır. Kelamcılar yine aklın idrak ettiği hususlar açısından ise nazarî akıl ve amelî akıl olmak üzere iki kısma ayırmışlardır. Nazarî akıl bilgileri idrak eden akıl, amelî akıl ise bir şeyin yapılıp yapılmamasının gerektiğini idrak eden akıldır.

Felsede ise akıl, düzenleyen, yöneten, karar veren, planlayan, uygulayan bir melekedir. Aklı, pasif akıl ve aktif akıl olarak ikiye ayıranlar olduğu gibi, faal akıl, güç halindeki akıl, müstefâd akıl, zahir akıl olarak dört kısma ayıranlar da olmuştur. Nefis fiil halindeki akıl sayesinde varlığa ait formların ve küllîlerin bilgisini elde eder. Müstefâd akıl sayesinde faal akılla bağlantı kurup hakikat bilgisine ulaşır. İbn Sînâ'ya göre bu hakikat bilgisine sağlam irâde ve riyâzet ile ulaşılabilir. İnsan irâde gücüyle nefisini eğiterek öyle bir dereceye yükselir ki orada doğrudan doğruya ilâhî nurları ve ilâhî hakikatlerin bilgisini elde eder.

İbn Rüşd ise bütün insanlarda bulunan ve mümkün kavramların idrakiyle oluşan pratik akıl, pratik aklın yetkinleştiği bilgiye dayanan, onunla gelişen ve bilgiyi üreten üst akıl dediği teorik akıl olarak ikiye ayırmaktadır.

Erken dönem sûfîlerinde ise akıl, ahlak ile ilişkilendirilmiştir. Ahlakı güzel olan kâmil akıl sahibi olur. Bir kişi kâr ve zarar açısından âhiretini önceliyorsa akıllı, sadece dünyayı ön plana çıkarıyorsa aklını eksik kullanmış sayılır. Ahlâken kâmil olan insan kâmil akıl, sahih akıl ve akıllı kimse olarak adlandırılır.

Mutasavvıflara göre akıl ilâhî hitabı anlamaya yarayan bir alettir. Aklı, akl-ı meâş ve akl-ı meâd olmak üzere iki kısma ayırmışlardır. Akl-ı Meâş, dünya işlerini düşünen, hak ve hakikate varamayan akıldır. Akl-ı Meâd ise âhireti düşünen ve ilm-i ledünne erip zâtı ilâhiyyeye ulaşan akıldır. Gazâlî'nin övdüğü akıl bu akıldır.

Tasavvufî düşüncede akıl, cüz'î akıl ve küllî akıl olarak da iki kısma ayrılmıştır. Cüz'î akıl, dünya işleri, küllî akıl ile de âhiret işleri yürütülür. Cüz'î akıl, bütün insanlarda mevcuttur. Küllî akıl ise sadece tevhid inancına sahip kimselerde bulunur. Akıl imanla

bağlantı kurup imanî akla dönüştükten sonra artık cüz'î akıl olmaktan çıkar. Âlem-i nasût denen insanlık âleminde ilk aşaması melekût âleminin oluşturduğu daha yüksek âlemlere giden bir yola girer.

Gazâlî, aklın tarifi ve hakikatı konusunda akıl kelimesinin müşterek birçok manasının olduğunu, insanların bu durumu unutmalarından dolayı da ihtilafa düştüklerini ifade eder ve akıl ile ilgili dört tanım yapar. Birincisi, insanı diğer canlılardan ayıran haslet. İkincisi, kelimelerin mümkün olan şeylerin var olabileceğini mümkün olmayanların olamayacaklarını anlamak gibi zaruri ilimler. Üçüncüsü, tecrübelerden elde edilen ilim. Dördüncüsü ise Gazâlî'nin müstefâd akıl dediği, insanın bütün işlerin neticesini anlayıp, sonu tehlikeli olan şeylere davet eden şehvetini yenmesidir. Bunu yapan insana akıllı denir.

Gazâlî, aklı, garîzî akıl ve mükteseb akıl olarak da iki bölüme ayırmıştır. Tabîî akıl Allah'ın yarattığı en değerli olan ve insanda doğuştan var olan akıldır. Kazanılmış akıl ise öğrenilen olaylar sonucu elde edilen bilgilerdir.

Gazâlî, Kur'an'ın nur olduğunu anlatırken, insanın zâhirî ve bâtinî gözünün olduğunu söyler. Zâhirî gözün şehâdet âleminde olduğunu ve nurunu güneşten aldığını, bâtinî gözün ise melekût âleminde olduğunu ve nurunu kur'an'dan aldığını söyler. Kur'an'dan nurunu alan akıl aydınlanır ve melekût âlemine vâkıf olur.

Gazâlî, Kur'an'ın manasını anlamaya engel olan perdenin insanın günahlara devam etmesi olarak gösterir. Kalpte dünya düşünceleri azaldığı oranda Kur'an'ın manaları kalbe tecellî eder. Kalp ayna, şehvetler ise ayna üzerindeki toz ve kirlere. Kalp şehvetlerden arındırılırsa Kur'an ile aydınlanır ve kalp, aklı hakikat tecellîsi ile aydınlatır. Kur'an insanların kalp gözünü açan bir nurdur.

Gazâlî, insanın kalbinde ilâhî nur adını taşıyan bir garîze bulunduğunu “Allah kimin kalbini islâma açmışsa, o Rabbi katında bir nur üzere olmaz mı?”⁹⁰⁰ âyetinde geçen “nur” kavramına akıl, basîret ve yakîn nuru denildiğini ifade eder.

Gazâlî, akıllı din ile ilişkilendirerek insanın Allah’ı tanıyabilmesi ve dinen sorumlu olabilmesi için akla muhtaç olduğunu söyler. Allah akılla bulunur. İlim ve amel akıl sayesinde elde edilir. Akıl ilâhî teklifin muhatabı, insanın sorumlu olmasının istinatgâhıdır. Allah’ın rızası ve rahmeti akıl sahibi olanlardır. Aydınlanmış akla sahip olanlar yanlış yollara sapmazlar.

Gazâlî, akıllı ve şeriatı bir bina ve temeline benzetir. Şeriat bina ise akıl bu binanın temelidir. Bina olmazsa temelin bir değeri yoktur. Temel olmazsa binanın bir ehemmiyeti yoktur. Akıl kandil, şeriat ise bu kandilin yağı gibidir. Kandilde yağ olmayınca bir işe yaramaz, kandil olmadıkça da yağ ışık veremez.

Gazâlî, Kur’ân âyetlerinin akıl ile olan ilişkisini “göz için güneş ne ise akıl için Kur’ân âyetleri de o dur” örneğiyle açıklar. Göz eşyayı ancak güneş ışığıyla görür. Akıl ise hakikatleri görmesi için Kur’ân âyetlerine muhtaçtır. Sadece Kur’ân âyetleriyle yetinenler güneşe gözlerini kapatan kimse gibidir. İkisi birbirini tamamlarsa yani şeriat ile akıl beraber olursa nur üstüne nur olur. O’na göre “Şeriat hariçten bir akıl, akıl da dahilden bir şeriattır.” Şeriat ve akıl birbirlerine yardım edip kuvvet verirler.

Akıl, kalpte hak ile batılı ayırteden bir nurdur. Gazâlî, idrak edici özelliğiyle akla kalp demiştir. Aynı zamanda akıllı kalpte bulunan ilim olarak ta görmektedir.

Sadece beş duyu organı tarafından sınırlanan akıl dünya işlerini düşünen akl-ı meâştir, Allah’ın nurlandırmadığı akılda bu akıldır. Akla Allah’ın nuru akmayan kimsenin akıllı tekâmül etmez. Aklın tekâmül etmesi içinde Allah’ı zikre ihtiyaç vardır.

⁹⁰⁰ ez-Zümer 39/22.

Enâm Sûresinde geçen “kalbine nur attığımız kimse o nurla yürür.”⁹⁰¹ âyetinde geçen nurlanmış akıl yani akl-ı meâd sıçrama yapmış, aydınlanmış, kozmik yükselme elde etmiş akıldır. Bu nurlanmış aklın imkânları sınırsızdır. Akla Allah tarafından nur konması için ise kişinin Allah’ı çokça anmasının yanında İslâmı takvâ boyutunda yaşaması gerekir.

Bazı filozoflar, Gazâlî’deki nurlanmış akıllı anlayamadığı için “Gazâlî akıllı inkâr etti” diyerek kolaycılığa kaçmıştır. Aslında Gazâlî’nin eleştirdiği akıl akl-ı meâş veya diğer ismiyle cüz’î akıldır.

Araştırmamızda ayrıca akıl ile ilişkilendirilen basiret, hikmet, ilham, keşf, mükâşefe, tefekkür ve yakîn kavramları da ele alınarak aydınlanmış akıl kavramının anlaşılmasına açıklık getirilmiştir. Son olarak kişinin aydınlanmış akıl sahibi olmasının en önemli yolu sayılan Allah’ı zikir konusunu akıl-zikir ilişkisi bağlamında ele alınmıştır. Zikir kalbi hakimiyeti altına aldığı zaman kişinin bütün duyularını ilâhî nurla aydınlatır ve insan, insan-ı kâmil olur. Allah’ı zikreden kalp cilalanır, günah kirlerinden temizlenir, kalbe Kur’ân’ın manaları tecelli eder, kalp nurlanır ve akıl aydınlanır.

⁹⁰¹ el-En’âm Sûresi 6/122.

KAYNAKÇA

- Abdulkaki, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfazı'l-Kur'âni'l-Kerîm*. İstanbul: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1429/1984.
- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfazı'l-Kur'âni'l-Kerîm*. "Keşf" maddesi, Kahire: 1950.
- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfazı'l-Kur'âni'l-Kerîm*. "rûh" maddesi, Kahire: 1950.
- A'sem, Abdülemîr. *el-Feylesûf el-Gazzâlî*. Tunus: 1988.
- Afîfî, Ebu'l-Alâ. *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*. çev. Mehmet Dağ, Ankara: 1974.
- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1988.
- Akçay, Mustafa. "Gazzâlî'de Ruh Tasavvuru". *Dini Araştırmalar Dergisi*, 7/21, (Ocak-Nisan 2005).
- Allame Şibli Numanî. *İslâm'ın Fikir Kılıcı Bütün Cepheleriyle Gazzâlî*. trc. Yusuf Karaca. İstanbul: Özdemir Basımevi, 1972.
- Altıntaş, Hayrani. *İbn Sina Metafizigi*. Ankara: Kültür Bakanlığı yayınları, 2002.
- Altıntaş, Hayrani. *Mârifetnâme'de Tasavvuf*. İstanbul: Cimtay Matbaası, 1981.
- Altıntaş, Hayrani. *Tasavvuf Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.
- Altunörs, Atakan. "Aklın Batı Felsefesindeki Serüvenine Dair Bir Panorama". *Sabah Ülkesi Kültür Sanat ve Felsefe Dergisi*, 55, (Nisan 2018).
- Alûsî, Şihâbüddîn es-Seyyid Mahmûd. *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'-Mesânî*. Bulak: Dâru ihyâi't-türasi'l-Mârife, 1301/1884.
- Aristoteles. *Anima (Ruh Üzerine)*. çev. Celal Gürbüz. İstanbul: Ara Yay., 1990.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İzmir: Ege Üniversitesi Yay., 1985.
- Aruç, Numan Yusuf. *İbn Rüşd'ün Eğitim Felsefesi*. İstanbul: Rağbet Yay., 2004.
- Ateş, Süleyman. *İnsan ve İnsaniüstü*. İstanbul: Dergah Yay., 1985.
- Aydın, Hüseyin. *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*. Ankara: Pars Matbaacılık, 1976.
- Aydın, İsmail Hakkı, ... ve Tanrı Beyni Yarattı. İstanbul: Girdap Kitap, 2022.
- Aydın, İsmail Hakkı. *Beyin Sizensiz Kuantik Çağ*. İstanbul: Girdap Kitap, 2021.
- Aykıt, Asiye. "Nefis Nazariyesi Çerçevesinde Fahreddin er-Râzî'nin Ahlak Düşüncesi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 18/1, (2014).

- Aynî, Bedreddin. *Umdetü'l-Kârî*. Kahire: Dâru ihyâi't-türasi'l-Mârife, 1348/1929.
- Aynî, Mehmet Ali. *İslam Düşüncesinin Zirvesi Gazâlî*. Haz. Erol Kılınç. İstanbul: İnsan Yay., 2011.
- Aynî, Mehmet Ali. *İslam Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Akabe Yay., 1985.
- Aynî, Mehmet Ali. "Nefs Kelimesinin Manaları". *Dârulfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*. 4/14, İstanbul, (1930).
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir. *Usûli'd-Dîn*. İstanbul: Dârulfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası, 1928.
- Başer, Hacı Bayram. "Doğru Düşünmenin Aracı Olarak Nefis Terbiyesi". *Sabah Ülkesi*. 55, (Nisan 2018).
- Beyâzîzâde Ahmed Efendi. *İşârâtü'l-Merâm min İbârâtü'l-İmâm*. nşr. Yûsuf Abdürrezzak. Kahire: 1368/1949.
- Bilgili, Fatih Menderes. "Kur'ân'da Geçen Kalp Kavramının Anlaşılmasında Kapalı Sistemin Önemi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 13/1, (2013).
- Bilmen, Ömer Nasuhî. *Dinî ve Felsefî Ahlak Lügatçesi*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967.
- Bedevisi, Abdurrahman. *Müellefâtü'l-Gazzâlî*. Kuveyt: Vekâletü'l-Matbûât, 1977.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Akıl", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 2, İstanbul: TDV Yay., 1989.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Aristo ve Gazali Metafizikleri*. Ankara: Nobel Akademik Yay., 2018.
- Bouyges, Mourice. *Essai de Chronologie des qeuvres de al-Ghazali (Algazel)*. Beyrut: 1959.
- Can, Şefik. *Konularına göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*. İstanbul: Ötüken Yay., 1997.
- Canan, İbrahim. *Kütüb-i Sitte*. Ankara: Akçağ Yay., 1989.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yay., 1997.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yay., 2005.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yay., 2005.
- Cevziyye, İbn Kayyim. *Kitâbu'r-Rûh*, trc. Şaban Haklı. İstanbul: İz Yay., 1993.
- Cevziyye, İbn Kayyim. *Medâricü's-Sâlikîn*. Beyrut: 1983.
- Cevziyye, İbn Kayyim. *er-Rûh*. nşr. Muhammed Enîs İyâde-M. Fehmî es-Sercânî, Kahire: Mektebetü Nusayr, ts.
- Cilî, Abdülkerim. *İnsân-ı Kâmil*. trc. Abdulaziz Mecdi Tolun. İstanbul: İz Yay., 2002.

- Coşan, Esad. *Makâlât*. sad. Hüseyin Özbay. Ankara: Ankara Kültür Bakanlığı Yay., 1996.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî. *Kitâbu't-Târîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l- Arabî, 1983.
- Cüveynî, Abdülmelik. *el-İrşâd ilâ Kavâti'l-edille fî Usûli'l-i'tikâd*. nşr. Esad Temîm. Beyrut: 1985.
- Çağrıçı, Mustafa. *Gazzâlî*. İstanbul: D.İ.B. Yayınları İlmi Eserler:197, 2017.
- Çağrıçı, Mustafa, "Gazzâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 13, İstanbul: TDV Yay., 1996.
- Çalık, Fatma. "Bir Semantik Analiz Denemesi: Kur'ân'da Kalp Kavramı". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2/20, (2011).
- Dalkılıç, Mehmet. *İslam Mezheplerinde Ruh*. İstanbul: İz Yay., 2004.
- Demir, Osman. "Yakîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43, İstanbul: TDV Yay., 2013.
- Durusoy, Ali. *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993.
- "Ebû Hamid Muhammed Gazâlî". *Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü*, 7, Kayseri: (Mart 1988).
- Eddîb, Abdulazîm. "Gazâlî'de Akıl". *Katar Üniversitesi Şeriat Fakültesi İslâm Kürsüsü Yıllığı*. 6, (1988).
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*. nşr. H. Ritter. Wiesbaden: 1963.
- Fahri, Macit. *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan. İstanbul: İklim Yay., 1992.
- Fârâbî. *"Fususü'l-Hikem" es-Semârâtü'l-Marziya fî ba'zi'r-Risâlati'l-Fârâbîya*. nşr. F. Dietrici. Leiden: 1980.
- Fârâbî. *Kitâbu Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla*. thk. Albert Nasrî Nâdir. Beyrut: Daru'l-Maşrık, 2002.
- Fârâbî. *Kitâbu Makâlâti'r-Refîa fî Usûli İlmi't-Tabîa*. trc. Necati Lugal-Aydın Sayılı. Belleten Türk Tarih Kurumu. 1951.
- Fârâbî. *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*. nşr. Fevzi Mitri Neccâr. Beyrut: Dâru'l- Maşrık, 1993.
- Fettenî. Muhammed Tahir el-Hindî, *Tezkiratü'l-Mevduât*. Beyrut: ts.
- Frager, Robert. *Kalb Nefs Ruh*. çev. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2005.
- Firûzâbâdî, Mecdüddîn Ebû Tahir Muhammed b. Yâkûb. *Kâmusu'l-Muhît*. Beyrut: 1987.

- Firûzâbâdî, Mecdüddîn Ebû Tahir Muhammed b. Yâkûb. *el-Okÿânusü'l-Basît fî tercemeti'l-Muhît*. trc. Asım Efendi. İstanbul: 1304-1305.
- Gazâlî, İmâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Cevâhiru'l-Kur'ân*: Beyrut: 1981.
- Gazâlî, İmâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâ'u Ulûmi'd-Dîn*, Beyrut/Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 1402/1982.
- Gazâlî, İmâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-İmlâ an İşkâlâtı'l İhyâ* (İhyâ içerisinde). Kahire: 1967.
- Gazâlî, İmâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Kalp Risâlesi*. haz. Kadir Yetkin. İstanbul: Ahir Zaman Yay., 2018.
- Gazâlî, İmâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Kıstâsu'l-Mustakîm*. çev. İbrahim Çapak-Sami Bakır, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Gazâlî, İmâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Kıstâsu'l-Mustakîm*. Beyrut: 1983.
- Gazâlî, İmâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Kimyâ-yı Saâdet*. çev. Ali Arslan. İstanbul: Ataç Yayınları, 2017.
- Gazâlî, İmâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Meâricü'l-Kuds*. Beyrut: Dâru'l-İfâk el-Cedîde, 1395/1975.
- Gazâlî, İmâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Maârifü'l-Akliyye*. çev. Ahmet Kamil Cihan. İstanbul: İnsan Yay., 2017.
- Gazâlî, İmâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Mi'yâru'l-İlm*. nşr. Süleyman Dünya. Mısır: 1961.
- Gazâlî, İmâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Mizânu'l-Amel*. Mısır: Meydân el-Ezher, 1383/1963.
- Gazâlî, İmâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Munkız mine'd-Dalâl*. thk. Mahmûd Bîcû. Kahire: el-Mektebetü Tefvikiyye, ts.
- Gazâlî, İmâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Mustasfâ*. çev. H.Yunus Apaydın. İstanbul: Klasik Yay, 2017.
- Gazâlî, İmâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Madnûnu's-Sağır (Mecmuatü Resâili'l-İmam el-Gazâlî içerisinde)*. Beyrut: 1986.
- Gazâlî, İmâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Mişkâtü'l-Envâr*. thk. Abdulazîz İzzeddîn es-Seyrevân. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1407/1986.
- Gazâlî, İmâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Ravdatu't-Tâlibîn*. çev. Ramazan Yıldız. İstanbul: Şamil Yay., ts.
- Gazâlî, İmâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Risâletü'l-Ledünniye (Mecmuatü Resâili'l-İmam el-Gazâlî içerisinde)*. Beyrut: 1986.

- Gazâlî, İmâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Risâletü'l-Ledünniyye (Mecmuatü Resâili'l-İmam el-Gazâlî içerisinde)*. thk. İbrahim Emin Muhammed. Kahire: Mektebetü't-Tevfikiyye, ts.
- Gazâlî, İmâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Tehâfütü'l-Felâsife*. trc. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul :Klasik Yay., 2018.
- Gül, İbrahim, *Hacı Bektaş Veli Öğretisinde Aklın ve İlmin Yeri*, "Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi", 2018, sayı:88.
- Göktaş, Vahit, *Mahmud Sami Efendi Hayatı ve Tasavvufi Görüşleri*, Ankara: Kalem Neşriyat, 2020.
- Göztepe, Yüksel, *Gazâlî ve Öncesi Bazı Sûfîlerin Akla Eleştirel Bakışı*, "Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi", sayı:19, 2007.
- Hakkı, Erzurumlu İbrahim. *Mârifetnâme*. sad. Durali Yılmaz-Hüsnü Kılıç. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2011.
- Hakîm, Suâd. *el-Mu'cemü's-Sûfî*. Beyrut: Dâru'n-Nedrâ, 1401/1981.
- Harman, Ömer Faruk. *900. Vefat yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı Bildirileri 2011*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları 271, 2012.
- Herevî, Ebû İsmâîl Abdullah b. Muhammed b. Alî b. Ensârî. *Şad Meydan*. Kasım Ensârî. Tahran: 1368.
- Hıfnî, Abdü'l-Münim. *Mevsûatü's-Sûfîyye*. Kahire: Mektebetü Medbûlî, 2003.
- Hıfnî, Abdu'l-Münim. *Mu'cemü Maslahâtî's-Sûfîyye*. Beyrut: 1980.
- Hücvîrî, Ebû'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî. *Keşfu'l-Mahcûb*. nşr. İs'ad Abdülhâdî Kindîl. Beyrut: 1980.
- Hücvîrî, Ebû'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî. *Keşfu'l-Mahcûb*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yay., 1982-2010.
- İrâkî, Zeynüddin Ebu'l-Fadl, *el-Muğnî an Hamli'l-Esfâr fî'l-Esfâr fî Tahrîci mâ fî'l-İhyâ mine'l-Ahbâr*, Mısır: Mektebetü Mustafa el-Halebî, 1358.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin Muhammed b. Ali. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1997.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin Muhammed b. Ali. *el-Fütûhâtü'l-Mekkîyye fî mâ'rifeti'l-Esrâri'l-Mâlikiyye ve'l-Mülkiyye*. nşr. Osman Yahyâ-İbrahim Medkûr. Kahire: 1972-1992.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin Muhammed b. Ali. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. haz. Ahmed Şemseddîn. Beyrut: Dâru'l- Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin Muhammed b. Ali. *Tuhfetu's-Sefere ilâ hazreti'l-berere*, İstanbul: 1300.

- İbnü'l-Esîr, Ali b. Muhammed İzzuddîn el-Cezerî. *en-Nihâye fî garîbi'l-hadis ve'l-eser*. Kahire: 1970.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-İsfahânî en-Nîsâbûrî. *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. nşr. D.Gimaret. Beyrut: 1987.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-İsfahânî en-Nîsâbûrî. *Şerhu'l-Âlim ve'l-Müteallim*. İstanbul: Murat Molla Kütüphanesi 1827.
- İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed. *Şifâü's-Sâil*. nşr. Muhammed b. Tavîr et-Tancî. Ankara: 1958.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-ehvâ ve'n-nihâl*. Beyrut: 1986.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-ehvâ ve'n-nihâl*. nşr. M. İbrahim Nasr- Abdurrahman Umeyre. Riyad/Cidde: 1982.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem el-İfrîkî el-Mısırî. *Besâiru zevi't-Temyîz fî Letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. Muhammed en-Neccâr. Beyrut: ts.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem el-Afrîkî el-Mısırî. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: 1990.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem el-Afrîkî el-Mısırî. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru's-Sâdır, ts.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî, *Avicenna's de Anima: Kitâbü'n-Nefs*. nşr. Fazlurrahman. London: 1970.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *en-Necât*. Mısır: 1938.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *"Risâle fî'l-Hudûd" Tis'u Resâil*. Kostantiniyye: 1298.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *Risâle fî Ma'rifeti'n-Nefsi'n-Nâtika* (el-Meşrik içerisinde). nşr. M. Sâbir el-Fendî. Beyrut: 1934.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm. *Mecmû'u Fetâvâ*. nşr. Abdurrahman b. Muhammed. Riyad: 1381/1961.
- İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk. *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb. *ez-Zerîa ilâ Mekârimi's-Şerîa*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1980.
- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb. *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*. "Keşf" maddesi, nşr. M.Seyyid Kîlânî. Kahire: 1381/1961.
- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb. *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1996.
- Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed. *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*. nşr. Tâhâ Hüseyin-İbrahim Medkûr vd. Kahire: ts.

- Kara, Kerim. "Mevlânâ'nın Mesnevîsi'nde Kalp-Gönül". *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*. 6/14, Ankara, (2005).
- Kara, Mustafa. "Hikmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 17, İstanbul: TDV Yay., 1998.
- Kaya, Mahmut, "Fârâbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 12, İstanbul: TDV Yay., 1995.
- Kâşânî, Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ebi'l-Ganâim Muhammed. *Letaifu'l-i'lâm fî işârâtı ehli'l-ilhâm*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yay., 2004.
- Kâşânî, Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ebi'l-Ganâim Muhammed. *Istılâhâtü's Sûfiyye*. nşr. M. Kemal İbrahim, Kahire: 1981.
- Kâzım Muhammedî. *Mevlânâ ve Akıl*. trc. Vahdettin İnce. İstanbul: İnkılab Yay., 2007.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Tâcülislâm Muhammed b. Ebû İshâk. *Kitâbü't-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*. nşr. Mahmûd Emîn en-Nevâvî. Kahire: 1980.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Tâcülislâm Muhammed b. Ebû İshâk, *et-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1979.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Tâcülislâm Muhammed b. Ebû İshâk. *Bahru'l-Fevâid el-Meşhur bi-Ma'âni'l-Ahbâr*. thk. Vecih Kemaleddin Zeki. Kahire: Dâru's-Selâm, 2008.
- Kindî. *Felsefî Risâleler*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: İz Yay., 1994.
- Köle, Bekir. Tasavvufa göre İlahi Hakikatlerin İdrakinde Aklın Konumu. *İğdir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 3, 2013.
- Köylü, Mustafa- Koç, Ahmet. *Klasik İslam Eğitimcileri*. İstanbul: Rağbet Yay., 2016.
- Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdilmelik. *er-Risâle*. nşr. Abdülhalim Mahmud. Kahire: 1966.
- Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Kuşeyri Risâlesi*. trc. Süleyman Uludağ. İstanbul: 1981.
- Kuşeyrî, Abdu'l-Kerim b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Risâletü'l-Kuşeyriyye fî İlmi't-Tasavvuf*. Beyrut: Dâru'l-Hayr, 1993.
- Kutluer, İlhan. "Cevher", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 7, İstanbul: TDV Yay., 1993.
- Kutluer, İlhan. "Düşünme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10, İstanbul: TDV Yay., 1994.
- Küçük, Hülya. *İntibâ-Nâme-i Sultan Veled*. İstanbul: Ataç Yay., 2010.
- Makdisî, Ahmed b. Abdîrrahman b. Kuddâme. *Muhtasaru Minhâci'l-Kâsidîn*. thk. Şuayb Arnavutî-Abdulkadir Arnavut, Beyrut: Mektebetü Dâri'l-Beyan, 1978.
- Mâtürîdî, Ebû Manûr Muhammed, *Kitâbu't-Tevhîd*. nşr. Fethullah Huleyf. Beyrut: 1970-İstanbul: 1979.

- Maverdî, ebi'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l- Arabî, 1987.
- Maverdî, ebi'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nuketü ve'l-Uyûn*. thk. es-Seyyid Abdulmaksûd b. Abdirrahim. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Mekkî, Ebû Tâlib Muhammed b. Ali b. Atıyye. *Kûtu'l-Kulûb*. çev. Muharrem Tan. İstanbul: İz Yay., 2018.
- Mekkî, Ebû Tâlib Muhammed b. Ali b. Atıyye. *Kûtu'l-Kulûb*. Kahire: 1310/1892.
- Mekkî, Ebû Tâlib Muhammed b. Ali b. Atıyye. *Kûtu'l-Kulûb*. trc. Yakup Çiçek-Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yay., 2003.
- Mevlânâ, Celâleddîn-i Rûmî. *Bütün Eserleri Seçmeler*. haz. Yakup Şafak. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Yay., 2010.
- Mevlânâ, Celâleddîn-i Rûmî. *Dîvân-ı Kebîr*. haz. Abdalbaki Gölpınarlı, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 2000.
- Mevlânâ, Celâleddîn-i Rûmî. *Mesnevî Tercemesi ve Şerhi*. trc. Abdalbaki Gölpınarlı. İstanbul: İnkılap Yay., 1983.
- Mevlânâ, Celâleddîn-i Rûmî. *Mesnevî-i Şerif Şerhi*. trc. ve şrh. Ahmed Avni Konuk. İstanbul: Kitabevi Yay., 2005.
- Muhâsibî, Ebû Abdillâh Hâris b. Esed. *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*. çev. Veysel Akdoğan. İstanbul: İşaret Yay., 2015.
- Muhâsibî, Ebû Abdillâh Hâris b. Esed. *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*. thk. Hüseyin Kuvvetli. Beyrut: Dâru'l-Kindî., 1982.
- Muhâsibî, Ebû Abdillâh Hâris b. Esed. *er-Riâye lî Hukûkillah*. thk. Abdulhalim Mahmud. Kahire: 1990.
- Muhâsibî, Ebû Abdillâh Hâris b. Esed. *Risâletü'l-Müsterşidîn*. nşr. Abdulfettah Ebû Gudde. Halep: 1988.
- Muhâsibî, Ebû Abdillâh Hâris b. Esed. *Şerefü'l-Akl ve Mahiyyetuhu*. thk. Mustafa Abdulkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Mustafa Sabri Efendi. *Mevkîfü'l-Akl ve'l-ilm ve'l-âlem*. Kahire: 1369/1950.
- Mutçalı, Serdar. *Arapça Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yay., 1995.
- Münâvî, Muhammed Abdurraûf. *et-Tevkîf alâ Muhimmâti't-Teârif*. thk. Muhammed Rıdvan ed-Dâye. Beyrut: 1410/1990.
- Müseyyir, Muhammed Seyyid Ahmed. *er-Ruh fî Dirâsâti'l-Mütekellimîn ve'l-Felâsife*. Kahire: 1988.
- Olguner, Fahrettin. *Fârâbî*. Ankara: Ankara Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 1987.
- Ögke, Ahmet. *Ahmed Şemseddin-i Marmarâvî Hayatı Eserleri Görüşleri*. İstanbul: İnsan Yay., 2001.

- Öngören, Reşat. “Zikir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44, İstanbul: TDV Yay., 2013.
- Öztekin, Nezahat. *Mesnevî’de “Kalp, Can, Ruh, Nefs, Gönül” Kavramlarının Kullanımlarının Tartışılması*. haz. Ünal Şenel. İkinci Uluslararası Mevlânâ, Mesnevî ve Mevlevîhâneler Sempozyumu Bildirileri Manisa Mevlevîhânesi. Manisa: 2010.
- Özturan, Hümeýra. *Akıl ve Ahlak Aristoteleste ve Fârâbî’de Ahlakın Kaynağı*. İstanbul: Klasik Yay., 2013.
- Plotinus. *Ennadlar (Seçmeler)*. çev. Zeki Özcan. Bursa: Asa Kitabevi, 1996.
- Peker, Hidayet. *İbn Sînâ’nın Epistemolojisi*. Bursa: Arasta Yay., 2000.
- Pike, E. Royston. *Encyclopedia off Religion and Religions*. New York: 1958.
- Râzî, Muhammed b. Ömer Fahreddîn. *Esrâru’t-Tenzîl ve Envâru’t-Te’vîl*. thk. Mahmud Ahmed Muhammed-Baba Ali Şeyh Ömer vd. Bağdat: 1990.
- Râzî, Muhammed b. Ömer Fahreddîn. *Mefâtihi’l-Gayb*. nşr. Muhammed Ali Beydûn, Beyrut: 2000.
- Râzî, Muhammed b. Ömer Fahreddîn. *Mefâtihi’l-Gayb*. nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Beyrut: 1987.
- Râzî, Muhammed b. Ömer Fahreddîn. *Mefâtihi’l-Gayb*. Kahire: 1938.
- Râzî, Muhammed b. Ömer Fahreddîn, *Mefâtihi’l-Gayb (et-Tefsîrû’l-Kebîr)*. nşr. M.Muhyiddin Abdülhamid. Kahire: 1934-1962- Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.
- Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir b. Abdulkâdir. *Muhtâru’s-Sihâh*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1995.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. *Tefsîrû’l-Kur’âni’l-Hakîm (Tefsîrû’l-Menâr)*. Beyrut: Dâru’l-Mârifê, ts.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. *Tefsîrû’l-Menâr*. Kahire: 1353.
- Russel, Bertrand. *History of Western Philosophy*. London: 1947.
- Saruhan, Müfit Selim. “İbn Miskeveyh” *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni İçinde*. İstanbul: İnsan Yay., 2016.
- Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Alî b. Muhammed et-Tûsî. *el-Lümâ fî târihi’t- tasavvufî’l-İslâmî*. nşr. Abdülhalîm Mahmud-Tâhâ Abdülbâki Sürûr. Kahire: 1960.
- Subkî, Abdulvehhâb b. Ali Tacüddin. *Tabakâtü’s-Şâfiyyeti’l-Kübrâ*. Beyrut: 1985- Kâhire: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l- Arabiyye, 1324/1907.
- Suyûtî, ebü’l-Fazl Celâlüd-în Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-Hâvî li’l-Fetâvî*. Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, ts.

- Suyûtî, ebû'l-Fazl Celâlüd-în Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed. *ed-Dürerü'l-Müntezîre*. nşr. Muhammed b. Lutfî es-Sebbâğ. Riyat: 1983.
- Sühreverdî, Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer b. Muhammed b. Abdillâh b. Ammûye el-Kureşî el-Bekrî. *Avârifü'l-Maârif*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, (Nafiz Paşa 428).
- Sühreverdî, Ebû Hafs Şihâbüddîn Abdulkadir b. Abdullah b. Ammûye el-Kureşî el-Bekrî. *Avârifü'l-Maârif*. trc. Dilaver Selvi. İstanbul: Umran Yay., 1995.
- Sühreverdî, Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer b. Muhammed b. Abdillâh b. Ammûye el-Kureşî el-Bekrî. *Cezzâbü'l-Kulûb ilâ Tarîki'l-Mahbûb*. İstanbul:Süleymaniye Kütüphanesi, (Hacı Mahmud Efendi 3122).
- Sühreverdî, Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer b. Muhammed b. Abdillâh b. Ammûye el-Kureşî el-Bekrî. *İrşâdu'l-Mürîdîn*, İstanbul: Süleymaniye kütüphanesi, (Carullah Efendi 1084).
- Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin b. Musa. *Tabakâtü's-Sûfiyye*. çev. Abdurrezzak Tek. Bursa: Bursa Akademî, 2018.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin b. Musa. *Tabakâtü's-Sûfiyye*. nşr. Nûreddin Şerîbe. Kahire: 1953/1969.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin b. Musa. *Ziyâdatü Hakâiki't-Tefsîr*. nşr. G. Böwering. Beyrut: 1986.
- Şa'rânî, Abdülvehhâb. *el-Yevâkit ve'l-Cevâhir fî Beyânî Akâidi'l-Ekâbir*. Beyrut: ts.
- Şems-i Tebrizî. *Makâlât*. çev. Mehmed Nuri Gençosman. İstanbul: Ataç Yay., 2009.
- Şevkânî. Muhammed b. Ali. *İrşâdu'l-Fuhûl*. nşr. Ebû Mus'ab Muhammed Sa'd el-Bedrî. Beyrut: 1412/1992.
- Şimşek, Halil İbrahim. *Osmanlı'da Müceddidilik*. İstanbul: Sûf Yay., 2004.
- Taylan, Necip. *Gazzâli'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV Yay., 1989.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali. *Keşşâfû Istilâhâtî'l-Fünûn*. İstanbul: Kahraman Yay., 1984.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali. *Keşşâfû Istilâhâtî'l-Fünûn*. Kalküta: 1862.
- Tekmen, Dürdane Zeynep. *Tasavvuf Geleneğinde Akıl ve Ahlak İlişkisi*. İstanbul: Temel İslam Bilimleri Araştırmaları. İstanbul: 2018.
- Tenik Ali-Göktaş Vahit. *Zikir*. İstanbul: Erkam Yay., 2015.
- Tirmizî, Muhammed b. Ali el-Hakîm. *Beyânu'l-Fark*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Hayy Kitap, 2017.
- Tirmizî, Muhammed b. Ali el-Hakîm. *Edebü'n-Nefs*. çev. Hacı Bayram Başer. İstanbul: Hayy Kitap, 2013.

- Tirmizî, Muhammed b. Ali el-Hakîm. *Hatmu'l-Evliyâ*. nşr. Osman İsmail Yahya, Beyrut: 1965.
- Tirmizî, Muhammed b. Ali el-Hakîm. *Kitâbu'l-Akl ve'l-Hevâ*. thk. Ahmet Suphi Furat. İstanbul: İÜEF Şarkiyat Mecmuası 5, 1964.
- Tirmizî, Muhammed b. Ali el-Hakîm. *Riyâzetü'n-Nefs*. çev. Hacı Bayram Başer, İstanbul: Hayy Kitap, 2013.
- Türker, Ömer. "Nefis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 32, İstanbul: TDV Yay., 2006.
- Uludağ, Süleyman. "Akıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2, Ankara: TDV Yay., 1989.
- Uludağ, Süleyman. "Basîret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5, İstanbul: TDV Yay., 1992.
- Uludağ, Süleyman. "Kalb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24, İstanbul: TDV Yay., 2001.
- Uludağ, Süleyman. "Keşf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25, Ankara: TDV Yay., 2002.
- Uludağ, Süleyman. "Mârifet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28, Ankara: TDV Yay., 2003.
- Uludağ, Süleyman. "Nefis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32, İstanbul: TDV Yay., 2006.
- Uludağ, Süleyman. "Ruh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35, Ankara: TDV Yay., 2018.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1991.
- Watt, William Montgomery. *Müslüman Aydın*. trc. Hanifi Özcan. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2017.
- Yakıt, İsmail. *Mevlânâ'da Akıl ve Aklın Kritiği*. Selçuk Üniversitesi 8. Milli Mevlânâ Kongresi, 1996, Tebliğler, Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi, 1997.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Akıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2, İstanbul: TDV Yay., 1989.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İlham", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22, İstanbul: TDV Yay., 2000.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ruh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35, Ankara: TDV Yay., 2018.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: 1979.
- Yazoğlu, Ruhattin. *Ruh, Ölüm ve Ötesi Gazâlî Üzerine bir Araştırma*. İstanbul: İz Yay., 2014.

Zebîdî, Seyyid Muhammed Mürtezâ el-Huseynî el-Vasitî. *İthâfu's-Sâde Sâdeti'l-Muttakîn bi şerhi esrârî ihyâ'i ulûmi'd-dîn*. Kahire: Meymeniyye Matbaası, 1311/1897.

Zebîdî, Seyyid Muhammed Mürtezâ el-Huseynî el-Vasitî. *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1306/1902.

Zebîdî, Seyyid Muhammed Mürtezâ el-Huseynî el-Vasitî. *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. İbrahim et-Terzî. Beyrut: 1968.

Zehebî, Ebû Abdullah ed-Dimeşkî. *el-Kâşif fî Ma'rifeti men lehû Rivâyetun fî'l-Kütübi's-Sitte*. thk. Muhammed Avvâme. Cidde: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1992.

Zehebî, Ebû Abdullah ed-Dimeşkî. *Siyeru Âlâmi'n-Nübelâ*. thk. Salahaddin el-Müneccîd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.

Zerrinkub, Abdülhüseyin. *Medreseden Kaçış İmam Gazzâlî'nin Hayatı Fikirleri ve Eserleri*. Çev. Hikmet Gök, İstanbul: Ağaç Yay., 2007.

Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *Esâsü'l-Belâğa*. Mısır: Matbaatü dâri'l-kütüb, 1973.

ÖZET

Yapmış olduğumuz bu çalışmada Gazâlî'nin hayatı, eserleri, Gazâlî'nin akıl ile eş anlamlı kullandığı kalp, ruh ve nefis kavramları, akıl ile ilişkilendirilen kavramlar ilk dönem sûfîlerinde akıl kavramı, kelam, felsefe, tasavvuf düşüncesinde akıl kavramı ve Gazâlî düşüncesinde akıl kavramı literatür taraması yöntemiyle ele alınmaya çalışılmıştır.

Genelde tasavvufa özelde ise Gazâlî'ye yönelik eleştirilerin başında tasavvufun ve Gazâlî'nin akla ve aklî düşünceye karşı olduğu, bilim ve İslâm düşüncesinin gerilemesine neden olduğu iddiası gelmektedir. Tasavvuf genel olarak aklı, akl-ı meâş ve akl-ı meâd olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Akl-ı meâş gündelik hayatta kullanılan akıl olarak nitelendirilirken akl-ı meâd evrensel akıl olarak ele alınmaktadır. Buradaki sorun sûfîlerin aklı saf dışı bırakması değil hangi aklı tercih ettikleri sorunudur. Tasavvufa göre eleştirilen ve yetersiz görülen akıl gündelik yaşam için kullanılan akl-ı meâştir. Akıl vahyin ışığında aydınlanırsa gerçeği arama yolculuğunda bir rehber olur. Hakk akl-ı meâd denilen bu akılla bilinebilir.

Çalışmamızda Gazâlî'ye karşı yapılan bu eleştirilerin yersiz olduğu, Gazâlî düşüncesinde akıl kavramı ele alınmış olup, Gazâlî'nin vahiyle aydınlanmış aklı savunduğu ve akla verdiği değer incelenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Gazâlî, Kalp, Ruh, Nefs, Akıl

ABSTRACT

In this study we have done, Ghazali's life, works, the concepts of heart, soul and self, which Ghazali used synonymously with mind the concepts associated with mind, the concept of mind in the early sufis, the concept of mind in sufi thought, remark and philosophy and the concept of mind in Ghazali's thought were tried to be discussed with literature review method.

At the beginning of the criticisms against Sufism in general and Ghazali in particular, comes the claim that Sufism and Ghazali are against mind and rational thought, causing the decline of thought and scientific life. Sufism generally separates the mind into two parts: *akl-i meâs* and *akl-i meâd*. While *akl-i meâs* is described as the mind used in daily life, *akl-i meâd* is considered as the universal mind. The problem here is not that the Sufis eliminate mind, but which mind they prefer. According to Sufism, the mind, which is criticized and seen as insufficient, is the mind which criticized and seen as sufficient is the mind that is used for daily life. If the mind is enlightened in the light of revelation, it becomes a guide in the journey of seeking the truth. God can be known through this mind, which is called *akl-i meâd*.

In our study, these criticisms against Ghazali are nonsense, the concept of mind in Ghazali's thought is discussed, and the mind that Ghazali defends enlightened with revelation and the value he gives to mind has been tried to be studied on.

Keywords: Ghazali, Heart, Soul, Self, Mind