**Tasavvuf** | İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, yıl: 8 [2007], sayı: 19, ss. 297-326.

# GAZÂLÎ VE ÖNCESİ BAZI SÛFÎLERİN AKLA ELEŞTİREL BAKIŞI

Yüksel GÖZTEPE *

**Özet**

İlk dönem sûfîlerinin bir yönüyle övdükleri ve diğer bir yönüyle yerdikleri akıl, kavram olarak aynı olsa da kendisine yükledikleri manalar birbirinden farklıdır. Onlar, nefsin esiri olması ve dünyevî çıkarları uğruna çalışması yönüyle aklı tenkit ederken, âhireti temel alması ve Allah'ın emirlerine uygun hareket etmesi yönüyle de onu överler. Sûfîlerin aklı yermelerindeki temel sebeplerden biri, çağdaşı oldukları âlimlerin, akılla her şeyi halledecekleri izlenimi vermeleri ve aklın sınırlarına yönelik yaptıkları tartışmalardır.
**Anahtar Kelimeler**: Akıl, kalb, tenkit

**Abstract**
**Critical View of Ghazali and Sufis Before him on Reason**

Being appraised and criticized by the early period Sufis, reason has been regarded in the same way as a concept, yet used in different senses. While they criticize that version of reason, which is enslaved by the cravings of the flesh and constantly works for worldly good, they appraise that version of reason that depends its actions on the afterlife, and acts in compliance with the bindings of Allah. One of the main reasons why the Sufis criticize reason is that the scholars of their time gave the impression that anything can be solved through reason, and their arguments on the limitations of reason.
**Key words**: Reason, heart, criticism

Diğer bilim dallarında olduğu gibi tasavvufta da akıl, bazen eleştirilmekte bazen de övülmektedir. Biz bu çalışmada sözlük ve terim olarak aklın anlamlarını vermek, aklın, kısaca hangi açılardan eleştirilere konu edildiğini zikretmek suretiyle genel bir çerçeve çizmeye çalışacak, daha sonra da ilk dönem eser veren mutasavvıfların ileri gelenlerinden olan Muhâsibî, Mekkî, Kelabâzî, Hucvirî ve Gazâlî'nin akla yönelttikleri eleştiriler üzerinde durucağız.

## Kavramsal Çerçeve

Akıl, sözlükte "a-k-l" (عقل) kökünden türetilmiş, "bağ, bend, idrâk, engelleme, anlama, kavrayış, nehy ve zekâ" gibi çeşitli, fakat birbirlerine yakın anlamlarda kullanılan bir kelimedir.[1]

* Ar. Gör. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ygoztepe@cumhuriyet.edu.tr

1 Örneğin bk. Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât,* tahk.: Safvân Adnân Dâvûdî, Beyrut 1997, ss. 577, 578; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab,* tahk.: Abdullah Ali el-Kebir, Muhammed Ahmed

Terim olarak akla çok sayıda tanım getirilmiştir. Cürcânî, akıl kavramını tanımlarken dilbilimcilerinin ihtilaf ettiklerini belirtir. Bazı bilginler, akla, "maddeden soyutlanmış bir cevher", "herkesin 'ben' diye hitap ettiği nefs-i nâtıka", "insan bedeni ile ilintili Allah'ın yaratmış olduğu bir nûranî cevher" ve "hak ve batılın kendisiyle bilindiği kalpteki bir nûr" şeklinde tanım getirirken, bazıları da onu "nefs-i nâtıkanın bir kuvveti ve kendisiyle işlerini yapmada kullandığı bir alet" şeklinde tanımlamışlardır.[2] Bunlardan anlaşılacağı üzere aslında dilbilimciler, kavramsal kökeninde olduğu gibi aklın belli başlı niteliklerini ve fonksiyonlarını temel alan bir tarif geliştirmeye çalışmışlardır. Belki de aklın kâmil bir manada tarifi ancak bu niteliklerin hepsini birleştirmek suretiyle yapılabilir.

Aklın "bağlama ve engelleme" anlamlarından hareketle bilginler arasında iki farklı yaklaşım ortaya konulduğunu görüyoruz. Bunlardan birincisi, akıl kavramının etimolojik kökenine uygun olarak onun "hakikate ulaşmadaki engelleyici fonksiyonu" üzerinde duran sûfî ve din bilginlerinin yorumudur. Aklın engelleyici rolüne dikkat çekenlerden biri İmam Şâfiî'dir. A. Avni Konuk, İmam Şafiî'nin bir şiirini şöyle nakleder: "İdrak-ı ukûlün nihayeti ıkâldir, düğümdür. Ve âlemlerin gaye-i sa'yı şaşkınlıktan ibarettir. Akıl, idrak-ı hakâyıktan çok uzaktır. Herkes kendi aklını beğenir. Çünkü her ferdin aklı kendi nefsiyle ihticab etmiştir. Vücud-ı insanîde akıl, vehme ve vehim dahi akla tabi olmak istemez."[3] İkincisi ise, aklı "cehalet karanlığına engel olan fonksiyonu" üzerinde duran bilginlerin yorumudur. Aklı, bilgi-

---

Haseballah, Hâşim Muhammed eş-Şazelî, Kahire, ts., c. IV, s. 3046; Asım Efendi, *Kamus*, c. III, ss.1446-8; Şemseddin Sami, *Kâmûs-i Türkî*, İstanbul 1317, s. 943; M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1971, c. I, s. 42; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimler Sözlüğü*, İstanbul 1991, s. 35; Hasan Şerkâvî, *Elfâzü's-sûfiyye*, Kahire 1992, s. 211; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara 1997, ss. 97, 98; Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", *DİA*, İstanbul 1989, c. II, s. 238. Birçok sûfi tarafından aklın, "bağ ve engelleme" manası tercih edilmiştir. Mevlânâ da bunlar arasındadır. O, bu hususta şöyle diyor: "Akıl bir bağdır, gönül hile-düzen, cansa örtü perde; yol, bu üçünden de gizlidir â oğul, akıldan, candan, gönülden geçtin mi gerçeğe erersin." Bk. Mevlânâ Celâleddin, *Dîvân-ı Kebîr*, haz.:Abdulbâkî Gölpınarlı, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2000, c. IV, s. 187. Diğer taraftan, tevekkülle ilgili olarak sıkça zikredilen hadiste أعقلها وتوكل *"Deveyi bağla, sonra tevekkül et."* hadisinde (Bk. A.Himmet Berki, *250 Hadis Terceme ve İzahı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 5.bs, Ankara 1979, s. 50.) de akıl kelimesi "bağlamak" manasında kullanılmıştır.

2 Bk. Cürcânî, Şerif Ali b. Muhammed, *Ta'rîfât*, Kahire 1938, ss. 132, 133. Aklın mahiyeti hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet Baktır, *Ehl-i Sünnet Kelamında Akıl*, (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum 2000, ss. 38-46.

3 A. Avni Konuk, *Fususu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. I, s.121. Mevlânâ da aklın engelleyici rolü üzerinde durur. Mevlânâ Celaleddin Rumî, *Mesnevî ve Şerhi*, Abdulbakî Gölpınarlı, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1989, c. III, beyit no: 4470-4472.

sizlik karanlığına mani olucu anlamında yorumlayan sûfîlerden biri Sühreverdî'dir. O, bazı mutasavvıfların akla bu ismi vermelerini şöyle izah eder: Cehalet karanlık olduğu için akıl, "عقل" kelimesiyle isimlendirilmiştir. Aklın basiretini nûr kaplayınca, cahilliğin karanlığı yok olur, gerçekleri görmeye başlar. İşte akla, cehalete mâni olduğu için "mâni", engel anlamına gelen "akıl" adı verilmiştir.[4] Her ne kadar birbiriyle çelişki arz etse de, akla her iki yönden yaklaşan sûfîler de bulunmaktadır.[5]

Kur'ân-ı Kerim'de "akl" kelimesi, isim ya da mastar olarak geçmemektedir. Bununla birlikte sürekli olarak aklın fonksiyonu üzerinde durulmaktadır.[6] Kur'ân-ı Kerim'de aklın fonksiyonu, لا يعقلون , لا تعقلون gibi şekillerle olumsuz manada, يعقلون , أولو الألباب , تعقلون gibi şekillerle de olumlu manada pek çok ayette geçmektedir.[7] Bu gibi ayetlerde Kur'ân, genellikle, kişinin aklını kullanmasını teşvik eder ve aklını kullanmayanı kınar. Aklın kullanılmasıyla iman arasında bir ilişki kurar. İyi ve güzel eylemleri aklı doğru kullanma ile ilintilendirdiği gibi, kötü ve çirkin eylemleri ise aklı doğru bir şekilde kullanmamakla ilişkilendirir.[8] Diğer taraftan bazı ayetlerde aklın çok fevkinde olduğu için sorgulanmaması gereken, kalpten zuhur eden ledünnî bilgiye dikkat çekilmektedir. Mesela Kur'ân'da anlatılan Musa (s) ve Hızır'ın (s) yolculuğu bunun bir örneğidir. Bu yolculuk sırasında Hızır'ın yaptığı bazı şeyleri akılla sorgulayan ve bunlara bir türlü anlam veremeyen Musa (s), hakikatler ancak kendisine açıklandıktan sonra kabul eder.[9] Kanaatimizce, Sûfîlerin aklın sınırlı oluşuna sürekli olarak vurgu yapmalarının temelinde bu türden ayetler etkili olmuştur.

---

4 Bk. Sühreverdî, Ebû Hafs Şihabüddin Abdulkâdir b. Abdullah, *Avârifü'l-maârif*, Dârü'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrut 1983, s. 457.

5 Örneğin İbn Arabî, akla hem cehalete engel olucu özelliği hem de metafizik alanda yetersizliği dolayısıyla "bağ, engel" manasını vermiştir (İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkîye*, Dâru Sâdır, Beyrut, ts, c.III, s.333). İbn Arabî aynı eserinde başka bir yerde de engelleme manasına dikkat çekmiştir. Bk. İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkîye*, c. IV, s.112.

6 Bk. Muhammed Fuad Abdulbakî, *Mu'cem'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Çağrı Yay., İstanbul 1986, ss. 468-469.

7 Örneğin bk. Bakara, 2/44, 73, 76, 171, 197, 242, 269; Âl-i İmrân, 3/7, 65, 118, 190; Mâide, 5/58, 100, 103; En'am, 6/32, 151; A'raf, 7/169; Enfâl, 8/22; Yunus, 10/16, 42, 100; Hûd, 11/51; Yusuf, 12/2, 109; Enbiyâ, 21/10, 67; Mü'minûn, 23/80; Nur, 24/61; Furkân, 25/44; Şuarâ, 26/28; Zümer, 39/9, 18, 21, 43; Fussilet, 40/54, 6.

8 İbrahim Emiroğlu, "Kur'ân'da Akıl ve İnsan", *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir 1998, sayı: 11, ss. 80-96; Naim Şahin, "Kur'ân-ı Kerim'de Akıl ve Aklın Değeri Meselesi", *SÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya 1998, sayı: 8, s. 242. Naim Şahin bu makalesinde netice olarak şöyle diyor: "İnsanın kendisini bilmesinde yegane yetkiye sahip olan akıl, Mutlak varlık'ı bilmede mutlak otoritedir. Fakat bu yetki, Mutlak varlık'ın zâtı gibi, diğer mahiyet kavranılmayan sahalarda söz konusu değildir. Bu tür sahalar için akıl yetersiz kalır..."

9 Kehf, 18/60-79.

Tasavvuf literatüründe akılla ilgili çok sayıda hadis rivayet edilmektedir. Bunların en meşhurlarından biri, sûfî olmayan muhaddisler tarafından "hadis" olarak kabul edilmeyen, "*Allah'ın ilk yarattığı şey, akıldır*"[10] sözüdür. Sûfîler arasında meşhur olan diğer hadiste Peygamber şöyle buyurmuştur: "Allah (cc) aklı yarattığı zaman ona 'ileri doğru yürü' dedi. O da yürüdü. 'Geriye doğru git' dedi. O da geriye doğru gitti. Bunun üzerine Allahu Teâlâ şöyle buyurdu: 'İzzet ve celâlime yemin olsun ki, senden daha şerefli bir şey yaratmadım. Seninle alır, seninle veririm' buyurdu."[11] Tirmizî, aklın bir başka boyutuna dikkat çeken şöyle bir hadisi de rivayet etmektedir: "Akıllı kimse, nefsini muhasebe eden ve ölümden sonrası için çalışandır. Aciz de, nefsini hevasının peşine takan ve Allah'tan temennide bulunan kimsedir."[12] Bu gibi hadislerde de, ayetlerde geçtiği gibi aklın işlevsel yapısına işaret edildiği görülmektedir.

Kur'ân ve hadislerden fikrî planda beslenen âlimlerin akıl hususundaki görüşleri, -her ne kadar sonraki devirlerde farklılaşsa da- ilk devirlerde Kur'ân-ı Kerim'in metoduna uygun olarak seyretmiştir. Zira ilk devir mutasavvıfları akla o dönemin fıkıh, hadis ve tefsir ulemâsından farklı bir mâna vermeyip aklın mahiyetini izahla fazla meşgul olmamışlardır. Onlar, aklın daha ziyade dinî ve ahlâkî sahada işlevsel yönü üzerinde durarak pratikte sağlamış olduğu faydalardan bahsetmişler, akıl hakkında yorum getirirken de nefsânî arzuların etkisinde kalmayarak dinin emrettiklerini yapması ve yasakladıklarından sakınması hususunu temel almışlar, bu sebeple kişinin dünyaya aldanmaması ve ukbâya yönelmesi gerektiği üzerinde yoğunlaşmışlardır. Onlar, akla, -onu, imandan sonra, verilen en büyük nimet olarak kabul ettikleri için- büyük bir değer atfetmekten de geri durmamışlardır.[13]

Akıl, genel olarak kelam âlimleri tarafından vahiyden sonra bir bilgi

---

10 Bu hadis hakkında Muhittin Uysal şöyle diyor: "Sözün Hz. Peygamber'e (s) ait bir söz olmadığı birçok '*Du'afa*' ve '*Mevdû'at*' yazarı tarafından ifade edilmiştir. İbn Teymiye (ö.728/1328), Ahmed b. Hanbel'in (ö.241/865) onun için 'yalan-uydurma' hükmü verdiğine işaret ederek, İbn Adiyy (ö.365/975) *batıl-münker* demiş, Zehebî (ö.748/1348) de onun görüşüne katılmıştır. İbn Kayyim (ö.751/1350) ve İbn Hacer (ö.852/1448) ise akılla ilgili bütün hadislerin uydurma olduğunu söylemiştir. Bazı mevzûat yazarları da senedinde yalancı râviler bulunduğu gerekçesiyle veya başka olumsuzluklar nedeniyle onu eserlerine almışlardır." Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, Yediveren Yay., Konya 2001, s. 271.

11 Bu hadis ünlü muhaddis Zehebî'nin vurguladığı üzere Ebû Umâme, Aişe, Ebû Hureyre, İbn Abbas ve Hasan (r.) gibi önde gelen sahabeler tarafından rivayet edilmiş olmasına rağmen başta İbn Teymiye olmak üzere birçok muhaddis tarafından mevzu olarak kabul edilmiştir. Muhittin Uysal, *age*, s. 271.

12 Tirmizî, Kıyamet, 26.

13 Süleyman Uludağ, "Akıl", *DİA*, İstanbul 1989, c. II, s. 246.

kaynağı olarak görülmüştür. Ancak, Ehl-i Sünnet âlimlerinin bazıları akla yönelik bu genel kabulle birlikte aklı kınamaktan da geri kalmamışlardır. Yirmi birinci yüzyılın bilim adamlarından Fazlur Rahman bu durumu şöyle değerlendirir: "Ehli Sünnet -nesilden nesile- aklı kınarken, ona karşı yöneltiği aşırı ve ölçüsüz hücum, sadece ona zarar vermekle kalmamış, fakat aynı zamanda intiharını da hazırlamıştır."[14] Fazlur Rahman'a göre, aklı her vesileyle öne çıkaran Mutezile âlimleri bile, gerçeğe rastlantı sonucu ulaşılacağı ve gerçeğe ulaşmanın garantisi olmadığını söyleyebilmişlerdir.[15] Bu devirdeki Sünnî bilginlerle sûfîler arasında bir etkileşim olduğunda şüphe yoktur. İşte yukarıda zikrettiğimiz gibi bir kısım sebeplerden dolayı bazı sûfîler, nefsin arzularına tâbi olan ve âhireti umursamayan aklı eleştirmekten geri durmamışlardır.

İlk dönem önde gelen kimi sûfîlerin aklın bazı alanlarda yetersizliğini vurgulamalarının en önemli sebebinin, bazı kelam âlimleri ve felsefecilerin aklı 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 olduğu-

14 Bk. Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, çev.: Salih Akdemir, Ankara Okulu Yay., Ankara 2001, s. 117. Ehl-i Sünnetin akıl hakkındaki görüşleri için bk. Mehmet Baktır, *age*, ss. 241-256.

15 Fazlur Rahman, *age*, s. 140. Fazlur Rahman bu eserinde Ehl-i Sünnet âlimlerinden Âmidî ve Şatibî'yi akla yöneltmiş oldukları eleştirilerinden dolayı şiddetle tenkit eder (ss. 129-132). O, Şâtibî'nin akla bakışı hakkında şöyle diyor; "Hatta Şatibî gibi bazı İslâm âlimleri salt düşüncenin gerekli olmadığını savunmuşlardır. O, kanun yapımında ve ahlakî emirlerin belirlenmesinde aklın bir rolü olduğunu kesinlikle inkâr eder." (Bk. Fazlur Rahman, *age*, s. 118.). Aklın sınırlı olduğuyla ilgili akılcıları sadece sûfiler tenkit etmemişlerdir. Aklı son derece iyi kullanan filozof ve bilginler de aklın en azından belli alanlarda sınırlı olduğunu iddia etmişler. Aklın her şeyi halledici olduğunu savunan insanları eleştirmeden geri kalmamışlardı. İşte akılcıkla ilgi kitap yazan John Cottingham *Akılcılık* adlı kitabının *aklın sınırları* başlığı altında Kant'ın soyut gerçekliğin bilgisini sağlamak amacındaki akılcı metafiziğin savlarını yıkmayı hedeflediğini vurgular. Kant'a göre, soyut âlemin bilgisine ulaşmak mümkün değildir. Bundan dolayı Kant akılcı filozofların iddialarını şiddetli biçimde karşı çıkmıştır (Bk. John Cottingham, *Akılcılık*, çev.: Bülent Gözkân, Doruk Yay., İstanbul 2003 s. 97; krş., Osman Karadeniz, "İlim-İlişkisi üzerine", *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir 1994, sayı: VIII, s. 158). Osman Karadeniz'e göre Kant, müsbet ilmin ve aklın sınırlı olduğunu ileri sürmüş ve aklı eleştirmiştir (krş. Muhammed İkbâl, *Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev.: N.Ahmet Asrar, İstanbul, ts., s. 21). Burada İkbâl, Kant'ın *Saf Aklın Tenkiti* eseriyle aklın sınırlarını ortaya koyduğunu ifade eder. Kant'a göre, akılla Allah'ı tanımaya imkân yoktur. Osman Karadeniz, makalesinde çok sayıda bilim adamı ve filozofun aklın sınırlı olduğunu söylediği fikirleri naklettikten sonra sonuç olarak şöyle der: "Netice olarak çeşitli sahalarda ün yapmış bilim adamları, insan zekâsı ve ilminin sınırlı olduğu ve bu sebeple gerçek hakikate ulaşamayacağı noktasında birleşmektedirler." Osman Karadeniz, agm, *s.* 158.

nu savunmuşlar ve aklı tenkitte ileri giderek aklı kötüler hale gelmişlerdir.[16] Sûfîlerin akla karşı takınmış oldukları olumsuz tavırlarında, kendi devirlerindeki felsefecilerin ve kelamcıların tartışmalarının ve metafizik olarak evren-insan- Allah ilişkisini anlamlandırmada kullandıkları metot ve malzemelerinin etkisi olmuştur.

Allah'ın kâmil manada akılla bilinip bilinemeyeceği hususu, aklı eleştiren sûfîlerin çok hassas oldukları bir konudur. Bu konu, onların akla karşı tavır almada kırılma noktası olmuştur. Zira sûfîlerin tevhidin hakikatine akılla ulaşılamayacağına dair görüşleri, onları aklı eleştirmeye sevk eden en önemli nedenlerden biridir. Onların bu yaklaşımları, tevhid konusundaki görüşlerine de yansımıştır. Akılla elde edilen tevhidin en yüksek derecesi onlara göre orta derecede bir tevhidtir. Bunun ötesindeki tevhid ise, ancak mutavassıt ve muhakkik sûfîlere hâs bir tevhiddir.[17]

Yukarda sözlük ve terim olarak aklın anlamları, aklın, kısaca hangi açılardan eleştirilere konu edildiği zikredilmek suretiyle genel bir çerçeve verilmeye çalışılmıştır. Şimdi de ilk dönem eser veren mutasavvıfların ileri gelenlerinden olan Muhâsibî, Mekkî, Kelabâzî, Hucvirî ve Gazâlî'nin akla yönelttikleri eleştirilerden bahsedeceğiz.

## Muhâsibî'nin Aklı Eleştirisi

İlk dönem sûfî müelliflerinden Harîs el-Muhâsibî'(ö. 243/857), zahirî ilimlere ilişkin yoğun bir tahsil hayatı geçirmiştir.[18] Muhâsibî'nin tasavvufî düşünceyi benimsemesinden sonra hem zâhiri ilimlerin hem de bâtinî ilimlerin metodolojisine vukûfiyeti, onu her iki alanda da dengeli izahlar yapabilme imkanı vermiştir. Muhâsibî, zahidlerin bilgi, akıl ve iman düzeyleri hakkında değerlendirme yaparak şöyle der: "Her zâhidin zühdü marifeti kadar, marifeti aklı kadar, aklı da imanının kuvveti kadardır."[19] Bu cümledeki ifadeleri onun bilgi ve akıl konusuyla yakından ilgili olduğunu açıkça göstermektedir.

Muhâsibî, eserlerinde bir yandan zühd, takvâ ve vera' gibi tasavvufî kavramların önemini vurgularken, bunlarla akıl arasında bir ilişki kurar.[20]

---

16 Necip Taylan, *Gazzâli'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, İFAV, İstanbul 1989, ss. 106, 107.

17 Bk. Abdulkerim Kuşeyrî, *er-Risâle*, tahk.: Abdulkerim el-Atâ, Mektebetü Ebî Hanife, Dimaşk 2000, ss. 455-457. Ayrıca bk. Gazâlî, *İhyâu ulûmi'd-din*, Kahire 1939, c. III, ss. 20, 21.

18 Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2001, ss. 47, 48.

19 Muhâsibî, *el-Akl ve fehmü'l-Kur'ân*, tahk.: Hüseyin Kuvvetli, Beyrut 1982, s. 134.

20 Sülemî, Abdurrahman, *Tabakâtü's-sûfiyye*, Kahire 1986, s. 59. Burada Muhâsibî akılla sabır ilişkisi konusunda şöyle diyor; "Her şeyin bir cevheri var. İnsanın cevheri akıldır. Aklın

Ona göre aklın iki mahiyeti vardır. Birincisi, nihayetsiz bir oluş (kevnî akıl), yani tabiî akıldır. İkincisi ise yoğun bir şekilde Kur'ân ve onunla alakalı ilimlerle meşgul olmak suretiyle meydana gelen Kur'ânî akıldır. Muhasibî bu iki mahiyetin akıl için gerekli olduğunu belirtir. Yani kevnî akıl, Kur'ânî akıl için gerekli olduğu gibi, Kur'ânî akıl da kevnî akıl için gereklidir. Her iki akıl da Allah'ın yaratmasıyla meydana gelir ve beşerî akla mutabıktırlar. Onlarla Allah'ın vahdaniyetine, sanatıyla da eşsiz ve benzersiz olduğuna delil getirilebilir.[21] Muhâsibî'nin yapmış olduğu bu ayrım, tabiî ve tecrübî şeklinde de ifade edilmiştir.[22]

Akıl üzerinde ilk defa müstakil eser yazan âlimlerinin başında gelen Muhasibî, kendisinden sonra gelen çok sayıda İslam bilginini etkilemiştir.[23] Muhâsibî'nin eleştirdiği akıl, aklını kullanan insanın aklı değil, aklını sağlıklı kullanamayan insanın aklıdır. Bu tavır, 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 kâmildir. O, Kur'ân-ı Kerim'i, akıllarını kullanarak anlamayanların, Allah'ın varlığını kavrayamayacaklarına vurgu yapar ve böylesi kimselerin, gerçek insanî vasıflardan yoksun olduklarını, hatta daha aşağı seviyede bulunduklarını belirtir. Muhasibî, ayetleri anlayıp hayata tatbik etmekle akıl arasında da bir ilişki kurar. Ona göre, örneğin Ehl-i Kitaptan bazı âlimler, Kur'ân'ı anladıkları halde onu tahrif etmek için uğraştıklarından dolayı, Kur'ân'ı gerçek manada anlamış sayılmazlar. Muhasibî'nin nazarında, gerçek manada Allah'ı bilen aklın nihayeti yoktur. Ama aklın Allah'ı kuşatması da mümkün değildir. İşte bundan dolayı en büyük akıl sahibi ârifler bile âciz olduklarını itiraf etmekten kendilerini alamamışlardır.[24] Zira akıl sahipleri marifetullah'ın künhüne

---

cevheri de sabırdır."

21 Muhâsibî, *el-Akl ve fehmü'l-Kur'ân*, s. 166. Şunu da belirtelim ki, Muhâsibî'nin akl-ı Kur'ânî kavramı, bazı mutasavvıflar tarafından "Allah'tan gelen nuranî akıl" ( العقل عن الله), "saf tevhidten mütevellid akıl" (عقل التوحيد الخالص) ve "iman nuru ile aydınlanmayı isteyen akıl" ( العقل المسترشد بنور الإيمان) şeklinde ifade bulmuştur. Bk. Muhammed Abdullah Şerkâvî, *es-Sûfi ve'l-akl*, ss. 184-187.

22 Bk. Süleyman Uludağ, "Akıl", *DİA*, c. II, s. 246.

23 Bk. Muhâsibî, *el-Akl ve fehmü'l-Kur'ân*, ss. 183-192. Muhâsibî'nin akıl anlayışının etkisinde kalan bazı bilginler şunlardır: Kindî (ö.252 h.), Seriyyü's-Sakatî (ö.251 h.), Ahmed b. Asım el-Antâkî, Ebû Hafs el-Haddat (ö.270 h.), İbn Ebi'd-Dünya (ö.281 h.), İbn Mesrûk (h. 298), Cafer el-Huldî, Cuveynî (ö.478 h.), Ebû Hamid el-Gazâlî (ö.505 h.), İbn Cevzî (ö.597 h.), İmam Nesefî (ö.573 h.), Rağıb el-Isfahânî (h. 502 )...

24 Muhasibî'nin böyle bir görüşe varmasında Hz. Ebû Bekir'in marifet hakkındaki aşağıdaki görüşünün de etkisi olduğu kanaatindeyiz. Zira Hz. Ebû Bekir şöyle diyor: " العجز عن درك الإدراك إدراك" *: Seni anlamayı anlamaktan aciz olmak seni idrak etmektir."* Bk. Hâce Muhammed Parsa, *Tevhide Giriş: Faslu'l-hitâb*", çev.: Ali Hüsrevoğlu, Erkam Yay., İstanbul 1988, s. 28. Hz. Ebû

asla ulaşamazlar.[25] Ancak o, yeri geldiğinde, ilim ve mârifetten yoksun kalan aklın, nefsin yolunu tutacağını da her vesileyle vurgular. O'na göre kabiliyet olan akıl, kişideki aklın anlam ve basiret yönünü tamamlamada kişiye yardımcı olur. Sanki itici bir kuvvet olarak faaliyet gösterir. Bazı insanlarda ise aklın, kendilerine hakim olan kibirden dolayı ne anlama ne de basiret yönü işlevsellik kazanmaz, onlarda sadece aklın kabiliyet yönleri bulunur. Bu insanlar, -tıpkı hayvanlar gibi- hayatın manasını anlamazlar, babalarının görüşlerinin hayranı olarak onları taklit ederler ve basiretleriyle bu hayatın ötesindeki şeyin kadrini ve kıymetini idrak edemezler.[26]

En büyük kıstası Kur'ân-ı Kerim olan Muhâsibî, kelamcıların, ruhun özü olarak kabul ettikleri akıl tanımını Kur'ân'da ve hadislerde bulunmadığı için kabul etmez. Bununla birlikte o, âlimlerin akıl sınıflandırmasını kitabına alır ve izah eder. Muhâsibî'ye göre âlimler nazarında akıl, gariza, fehm ve basiret olmak üzere üç sınıfta ele alınmıştır. Akl-ı garîza, ancak fiiliyle bilinir. Akl-ı garizâ'nın aynı zamanda ne bir sıfatı ne de her hangi 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. Marifet ise aklın neticesinde meydana gelen nuranî bir kabiliyettir.[27]

Muhâsibî akla gereğinden fazla değer vermekle birlikte yeri geldiğinde eleştirmekten de geri durmaz. Şöyle ki, Muhâsibî bazı felsefecilerin aklı, nassların da önüne geçirmesini "saçmalama" olarak değerlendirir.[28]

Akla farklı anlamlar veren Muhâsibî'nin tercih ettiği anlamlardan biri de basirettir.[29] Ona göre kişi basirete Allah'ın emir ve yasakların yerine ge-

---

Bekir'in "Allah'ı anlamaktaki acziyet, O'nu anlamaktır" şeklinde yapmış olduğu tanıma Hallâc-ı Mansûr'un şöyle bir yaklaşımı da vardır: "Onu tanımaktan âciz oluşumla bildim diyene şunu söylerim: 'Âciz uzağa düşmüştür ve alâkasını kesen nasıl idrak eder Onu?" Yaşar Nuri Öztürk, *Hallâc-ı Mansûr ve Eseri Kitâbü't-Tavâsîn*, İstanbul 1976, s. 144.

25 Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, ss. 166, 167. Muhasibî'nin bu düşünceye ulaşmasında "*Allah'ı hakkıyla takdir edemediler…*" ayetinin tesiri olduğu açıkça görülmektedir.

26 Muhâsibî, el-Akl ve fehmü'l-Kur'ân, s. 154. Burada Muhâsibî, şu ayete telmihte bulunmaktadır: "*Onlara: 'Allah'ın indirdiğine uyun' denildiğinde, 'Hayır, atalarımızı neyin üzerinde bulduksa ona uyarız' dediler. Ya ataları bir şeye akıl erdirememiş ve doğruyu seçememiş idiyseler?*" Bakara, 2/170.

27 Muhâsibî, *el-Akl ve fehmü'l-Kur'ân*, ss. 149, 150. Krş. Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, çev.: Veysel Akdoğan, İşaret Yay., İstanbul 2003, s. 151. Muhasibî, "aklın, ruhun özü olduğu görüşü"ne sıcak bakmasa da, bu fikre çok yakın bir manaya gelen, "aklın, insanın cevheri olduğu görüşü"nü ifade etmektedir. Sülemî, *Tabâkat*, s. 59.

28 Hüseyin Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, Ankara 1976, s. 73.

29 Hüseyin Aydın, *age*, s. 78. Hüseyin Aydın, burada Muhâsibî'nin akıl hakkındaki düşünce-

tirmekle ulaşır. O, aklın önemini vurgularken yeri geldiği için, onu nasıl hevâ ve nefsin yoluna tabî olduğunu da izah eder. Bu halden kurtuluş reçetesini ise ilme tâbi olmak olarak gösterir. O'na göre nefis hevâyı, hevâ da aklı gözetmektedir. Eğer akıl onu azarlayıp yasaklarsa, o da vazgeçer; onu kendi halinde bırakırsa, o zaman da acımaz bir şekilde hareket eder. İşte bu durumda akıl, ilme bakmaz ve marifete sarılmazsa, hevâ cihetinden nefsin çağırdığı şeylere meyleder; tuzaklara aldanarak arzular içinde bocalar durur. Tefekkür edip, ilimle bakar ve marifetle korunursa, hevânın kendisini çağırdığı şeyin zararını ve hilesini idrak eder ve nefsin kendisini kullanmasına mani olur. Fakat ona göre kişi nefsinin hoşuna gitmeyen her şeyi terk ederse, sonuçta dinin neredeyse tamamını terk etme tehlikesiyle karşı karşıya kalabilir.[30] Muhâsibî'nin şu sözü, amel ile bilgi ilişkisini daha veciz bir şekilde anlatır: *"İtaati günaha, bilgiyi cehalete, âhireti dünyaya tercih etmede bu üç şeyin kendisine eşlik etmediği akıl, mekkâr (hileci) akıldır."*[31]. Kişinin sağlıklı bilgisinin nasıl olması gerektiği hususta da şöyle bir ifadesi vardır: "*Hırsı keserek eziyetin önlenmesinde, amelde haşyetin bulunmasında ve merhamet, karşılıklı fedakârlık ve dengeli gayretin olmasında kişinin kendisine yardımcı olmayan ilim de hüccet olma konusunda eksiktir"*.[32]

Muhâsibî, aklın hile ve desiselerine dikkat çekerken insanın âhiret hayatında kendisine faydalı şeyleri tercih edip etmediğine göre bir hükümde bulunmaktadır. Esasen akla eleştiride bulunan birçok sûfî bu noktada aklı yermeye başlamışlardır. Hatta şunu herhalde rahatlıkla söyleyebiliriz ki, Allah'a itaat etmeyen, bilgiyi gözetmeyen âhiret hesabını düşünmeyen kişilerin aklı, bu kavramın bazı sûfîler tarafından kritik edilmesinde âdetâ bir kırılma noktası olmuştur. Muhâsibî bütün eleştirilerine rağmen sûfîler ara-

lerini şöyle özetliyor: "Akıl insanın doğuştan getirdiği bir kabiliyeti (ğarîza)dir. Tanrı onu imtihana çekeceği kullarına kendisi için bir hüccet olsun diye koymuştur. Ve akıl bir bütündür. Ondan meydana gelen iki fenomen vardır; fehm (anlayış kabiliyeti) yani teorik akıl ve basîret yani pratik akıl. Bunların ne akıldan ayrı varlıkları vardır ne de aklın bölümleridir. Aklın birbirinden ayrı iki fonksiyonudurlar. Tabiat ve nasslar, aklın varlığı için delillerdir. Ontik yönden akıldan önce gelirler; onlar akla ve akıl da onlara uygundur. Aklın varlığı bunlar sayesinde bilinir."

30 Burada Muhâsibî şöyle diyor: "Nefis hevayı gözetler, hevâ ise aklı gözetler, eğer akıl hevâyı engellerse nefsin isteği engellenmiş olur. Aksi halde eğer hevâ aklı zayıflatıp gevşetirse akıl onunla birlikte yürür ve onu tasdik eder. Çünkü akıl, nefsin heva cihetinden isteğine meyilli olup, ilmi gözetmediği ve mârifete sarılmadığı zaman, kendini beğenir ve şehvetlere ve hevâya sarılır. Durumun hatırladığında, ilimle ölçüp biçer ve mârifete sarılarak hevânın davet ettiği zararı anlayıp, neticesini görür ve ona engel olur." Haris el-Muhâsibî, *er-Riâye li-hukûkıllah,* haz.: Abdulhâlim Mahmud, Kahire, ts., s. 195.

31 Muhâsibî, *Risaletü'l-müsterşidîn,* tahk.: Abdulfettah Ebû Gudde, Kahire 1982, s. 97.

32 Muhâsibî, *age*, s. 97.

sında akla gerçek değerini veren belli başlı sûfîlerden biri olduğunda hiçbir şüphe yoktur. Örneğin, Muhâsibî'nin akıl verdiği değeri gösteren sözlerinden birisi şudur: "Kişi akıl gibi bir ziynetle süslenmemiş ve ilimden daha güzel bir elbise giyinmemiştir. Zira Allah ancak akılla bilinir ve O'na ancak ilimle itaat edilir."[33] Burada Allah'ın ancak akılla bilineceğini vurgulayan ifade, birçok sûfînin kelam âlimlerine şiddetle itiraz ettiği noktalardan birisi olmuştur. Onlar, bu aklı, genel manada aklın dışında, özel mana olarak "kutsî akıl" ve "basiretli akıl" şeklinde hususileştirmişlerdir. Muhâsibî de bunun farkında olduğundan dolayı olsa gerek, aklın sıhhatli olması için ilme muhtaç olduğu her vesileyle vurgulamıştır.

Muhâsibî, akıl hakkında konuşan bazı âlimlerin aklı, Allah'ın kişide yarattığı bir kabiliyet olarak gördüklerini nakleder. O, onların aklın ilme ihtiyacını tıpkı gözün görmesi için ışığa gereksinim duymasına benzettiklerini belirtir.[34] Muhâsibî'nin de bu bilginlerden etkilenerek aklın tanımında kabiliyet (garîza) kavramını kullandığını görmekteyiz. Aklın ilme ihtiyacı ise aşikârdır. Nasıl ki aydınlık ve ışık olmadan gözün görmesi son derece sınırlı ise, kişi de ilimden yoksun olduğu ölçüde aklını isabetli kullanamaz. Zifiri karanlıkta göz, burnunun ucunu dahi görmekte çaresiz kaldığı gibi cehalet karanlığı içinde olan kimse de, ne kendisini ne de çevresindeki olayları sağlıklı olarak değerlendirebilir. Aslında Muhâsibî'nin de ilimden yoksun aklı tenkit etmesinin altında yatan sebep, bu olsa gerek. O, böyle bir aklı, hevânın ve nefsin isteklerine itâatinden dolayı hilekâr ("*mekkâr*") bir akıl olarak görmektedir. Muhâsibî, aklın kavramsal yapısından daha ziyade Kur'ân-ı Kerim'de geçtiği şekliyle aklın, kendisinden doğan fiilleri ve başarıları ile bilineceği kanaatindedir.[35] Ancak Muhâsibî, aklın, nefsin kötü isteklerini engellemesi öncesinde Allah'ın fazlının olduğunu belirtir. Aynı zamanda insanın, kendine verilmiş nimetlerden dolayı kibre düşmesinin önüne geçmek için bu nimetlerin bir lütuf olduğunun hatırlanmasını salık verir. Ona göre itaat ve hak ile olan amel, ilim ve hakikate muvâfık olan doğru reyden dolayı kişide meydana gelen ucb, bunların Allah'u Teâlâ tarafından kendisine verilmiş bir nimet olduğunu hatırlamak ve Allah'ın lütfu olmadan

33 Muhâsibî, *Risaletü'l-müsterşidîn,* ss. 98-99. Krş. Muhâsibî, *el-Akl ve fehmü'l-Kur'ân,* (Beyrut), s. 135. Muhasibî'den daha önce onun fikrine paralel bir görüş Abdullah Tusterî'de bulunmaktadır. Tusterî şöyle diyor: "Müminlere ilim akılları derecesine göre verilir, onlar da aklı imanlarının kuvvetince elde ederler." Bk. Muhammed Abdullah Şarkâvî, *age,* s. 175.

34 Muhâsibî, *er-Riâye li-hukûkıllah,* s. 152. Muhâsibî bu görüşü ile Ebû Tâlib Mekkî'yi etkilemiştir. Bk. *Kûtü'l-kulûb*, c. I, s.114.

35 Muhâsibî, *el-Akl ve fehmü'l-Kur'ân,* (Beyrut) s. 150. Krş. Hüseyin Aydın, *age*, s. 68.

hiç bir kimsenin, nefsinin asla buna ulaşamayacağına inanmasıyla yok edilebilir. Zira Allah bir kula nimet vermek istediği zaman kulun aklını uyarır. Kul da aklıyla nefsin isteklerini kahreder ve doğruyu yapmaya azmeder. Böylece nefsin istek ve arzularına muhalefet eder.[36]

Muhâsibî'de aklın isabetli olmasında Allah'ın ihsanına ve aklın basiret yönüne dikkat çeker. Ona göre aklın basiret yönü, nassların hükümlerini ve var olan şeylerin değerlerini doğrudan doğruya görüp, duyup bilmesidir. Allah'ı düşünmek de basiretin işidir. Kişinin Allah'ın azabından kurtuluşu ve mükâfata kavuşması, Allah'ın kadrinin yüceliğini bilmesi gibi hususların hepsi basiret sayesinde gerçekleşir.[37] Aklın çok fevkindeki manevî âlem hakkında marifete ulaşmak da kalb sayesinde gerçekleşir. Ona göre, kalb 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.[38] Muhâsbî'nin hem Allah'ın akılla bilinebileceğini söylemesi hem de aklın Allah'ı bilmekte aciz olduğunu belirtmesi bir çelişki arz eder mahiyette olduğu açıkça görülmektedir. Oysa o, Allah'ın akılla bilinebileceğini kastettiği yerlerde, kullara Allah'tan gelen yakîn ile aydınlanmış aklı, Allah'ın akılla bilinemeyeceğini söylediği yerlerde ise ya yakînden mahrum kalan sadece dünyevî çıkarları için kullanılan akıl ya da Allah'ın zatını idrak etmeye çalışan aklı kastetmektedir. Zira Muhasibî'ye göre, akıl Allah'ı idrak etmekte hayrete düşer de, en mükemmel akıl sahipleri, Allah'ı idrak etmekte aciz olduklarını itiraf etmekten başka bir şey yapamaz. Bu noktada Muhasibî, Allah'ın sıfatlarını selbî metotla yok sayan Mutezile mezhebini tenkit eder ve Allah'ın sıfatları vasıtasıyla bilinebileceğini öne sürer. Buna da Kur'ân'dan bazı ayetleri delil olarak getirir.[39] Muhasibî'ye göre Allah hakkında bilgiye ulaşma, Allah'tan akıllara gelen bir yakîn vasıtasıyla gerçekleşir. Bu yakîn, Allah'ın ihsanı ile akılları hidayete erdirir. Bu yakîn, akılların önünde tıpkı gözün basireti gibi ilahî hakikatlerin kavranmasını da sağlar. O zaman akıl yalanlamaksızın onu tasdik eder.[40]

Genel olarak bakıldığında Muhâsibî'nin akıl sahiplerini dört grupta ele

---

36 Muhâsibî, *er-Riâye li-hukûkıllah,* s. 278. Muhasibî'nin bu görüşe varmasında hiç şüphesiz, وما أصابك من حسنة فمن الله و ما أصابك من سيئة فمن نفسك *"Sana gelen iyilikler Allah'tandır. Başına gelen kötülükleri ise nefsindendir."* ( Nisâ, 4/79) ayetinin etkisi büyük olmuştur.

37 Hüseyin Aydın, *age*, ss. 76, 77.

38 *Aynı eser*, ss. 78, 129 -130.

39 Muhâsibî, *el-Akl ve fehmü'l-Kur'ân*, (Beyrut) ss. 170, 171.

40 *Aynı eser*, (Beyrut) s. 173.

aldığı görülür. Bunlardan iki zümreyi eleştirip reddederken diğer iki zümreyi de tasvip eder. Muhâsibî'nin eleştirdiği iki zümrenin tavrı şöyledir: (1) Kur'ân-ı Kerim'i anladıkları halde dünyaya aşırı bağlılıkları nedeniyle kibir ve inatları yüzünden İblis gibi ondan yüz çevirirler. (2) Kendi görüşlerine aşırı güvenmeleri nedeniyle haddi aşarak ve gerçeğe gözlerini kapayarak, hâlâ da gerçeğe ve dine bağlı olduklarını iddia ederler. Muhâsibî'nin tasvip edip övdüğü iki zümrenin akıllarının tavrı ise ana hatlarıyla şöyledir: (1) Allah'ın şanını yüce kabul eder, Allah'ın vaad ve vaîdine sadık olduğunu bilip idrak ettikleri için O'nun emirlerine itaat eder ve yasaklarından sakınırlar. (2) Allah'ın yaratma ve yönetme konusunda eşsiz ve benzersiz olduğunu idrak eder ve kurtuluşu iman esaslarına mükemmel bağlılıkta arar ve hüsrana uğramayı da imandan uzak kalmakta görürler.[41]

**Mekkî'nin Aklı Eleştirisi**

Akıl hususunda Muhasibî gibi dengeli açıklamalar yapan ilk dönem sûfîlerden biri de Ebû Tâlib el-Mekkî (ö.389/996)'dir. Mekkî'ye göre akıl, iyiliği ve kötülüğü birbirinden temyiz etme tabiatında yaratıldığı gibi, güzellik ve çirkinliğe meyletme fıtratıyla da donatılmıştır.[42] O, akıl terimine zühd dönemindeki zâhidlerin bakış açısıyla yaklaştığı için, kalb kavramını en başköşeye koymaktadır. O, kalbi, manevî desteklerle kuvvet bulması ve tasfiye olması konusunda bir lambaya benzetirken, aklı da bir kandil konumunda görmektedir. İnsandaki ilmi ise, kandilin içerisindeki zeytinyağı mesabesinde kabul ederek, onu lambanın ruhu ve ışık kaynağı pozisyonunda görür. İlmin kuvvet ve desteği ile kişide yakîn ortaya çıkacağını imâ eder. Lambanın fitilini ise, kişideki imana benzetir. Mekkî de, tıpkı selefi Muhâsibî'nin yaptığı gibi, kişide manevî ışığın ortaya çıkması ve devamlı yanması için imanın temel bir ihtiyaç olduğunu vurgular. O'ndaki hâkim düşünce şudur: Yakıtı güzel, fitili sağlam lambanın güzel ışık verdiği gibi, imanı kuvvetli, ilmi sağlam, aklı kâmil kişinin yakîninin de o derece kuvvetli ve parlak olacağı gibi, verâ, takvâ, zühd ve Allah korkusu da o oranda olur.[43] Mekkî'de, kalbin kuşatıcı özelliği göze çarpmaktadır. Gerek Muhasibî'nin gerekse Mekkî gibi önde gelen sûfîlerin, kalbi akıldan daha üst köşeye yerleştirme düşünceleri, kendilerinden sonra gelen sûfîlerin aklı ikinci plana itmelerinde etkili bir faktör olduğu kanaatindeyiz.

41 *Aynı eser*, (çeviri), ss. 152-153.
42 Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, Mısır 1306, c. I, s.114.
43 Mekkî, *age*, c. I, s.116.

**Kelabâzî'nin Aklı Eleştirisi**

İlk dönem sûfîlerden Kelabâzî (ö.380/990), aklın âciz olduğunu, âciz olan bir varlığın kendisi gibi sadece âciz olan varlık konusunda bir delil olabileceği görüşündedir. Kelabâzî, kendisinin de katıldığı İbn Atâ'nın bir görüşünü şöyle nakleder: *"Akıl sadece kulluğun nasıl yapılacağını temin eden bir vasıtadır, yoksa Allah'a yukardan bakmak için değildir."* Başka bir sûfî ise benzer görüşü şu şekilde ifade eder: *"Akıl, yaratılan varlıklar etrafında döner dolaşır. Yaratana baktı mı, erir gider."*Aklı bu şekilde eleştiren sûfîler, aklın yerine alternatif olarak kalb kavramını koymaktadırlar.[44] İbn Atâ'nın yukarıda işaret ettiği akıl, akla güvenen kişilerin aklın hududunun nereye kadar kuşatıcı olduğunun farkında olmadan her alanda hükümlerde bulunmasına ve Allah hakkında vahye ters olarak kesin bilgi kaynağıymış gibi güvenilmesine yönelik olsa gerekir. Ayrıca İbn Atâ, Allah'ı idrak ettiklerini iddia edenlerin farkına varmadan kendisini Allah'tan büyük konuma getirmiş olacağı endişesini taşımaktadır.[45] Ama şu da bir gerçektir ki, kişi, kulluğun bilincine yine akıl vasıtasıyla ulaşabilir. Zira daha önce zikredildiği gibi, gerek Muhâsibî'nin imanı ön plana çıkarması, gerekse Mekkî'nin kişinin imanının ışığı kadar mârifet, takva ve verâ'sının olacağına işaret etmesi, bize imanın akıl olmadan bulunamayacağı gerçeğini göz ardı ettiremez. Şu bir gerçektir ki, mükelleflerin ibadetlerle sorumlulukları akıllı olmalarıyla doğru orantılıdır. Her ne kadar iman temel gibi görünüyorsa da aslında biraz tefekkürle görmekteyiz ki, akıl da imanın esasıdır yani mecnunlar, imandan sorumlu değillerdir. O halde aklı hafif almak mümkün değildir. Öyle ise sûfîlerin akla tepkileri nereden kaynaklanıyor sorusu akla gelebilir. Bu sorunun cevabı iki noktada incelenebilir. Birincisi, akla tepki gösteren mutasavvıfların yaşamış oldukları çağdaki bilginlerin akla bakışları, ikincisi sufilerin geçirmiş oldukları seyr ü sülûk esnasında tecrübe etmiş oldukları, daha özel bir ifadeyle müşahede ettikleri bazı gerçeklerin ağır basmasıdır. Yani yaşamış ve ulaşmış oldukları bazı hakikatlerin, aklın çok fevkinde bulunmasıdır.

İbn Atâ'nın görüşüne yakın bir düşünceyi Ebû Bekir Kahtâbî'de gör-

44 Ebû Bekir Muhammed b. İshak el-Kelabazî, *et-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, çev.: Süleyman Uludağ, İstanbul 1979, s. 94. Ebû Bekir Varrak şöyle der: "Yakîn, kalbin temelidir. İman, yakîn ile kemâle erer. Allah Teâlâ yakîn ile tanınır. Allah Teâlâ'dan olan (emir, nehiy gibi) şeyler ise akıl ile idrâk edilir." Bk. Abdulkerim Kuşeyrî, *er-Risâle*, tahk.: Abdulkerim el-Atâ, Mektebetü Ebî Hanife, Dimaşk 2000, s. 291. Krş. Abdulkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesî*, çev.: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1991, s. 322.

45 İbn Atâ'nın duyduğu bu endişenin benzerini Hallâc-ı Mansûr da duymuş olmalı ki *Kitabü'l- Tavâsîn* adlı eserinde şöyle diyor: "Bir şeyi hakikat üzere bilen, onu bildiği anda, o bildiği şeyden daha kuvvetli olmuştur." Bk. Yaşar Nuri Öztürk, *age*, s. 145.

mekteyiz. O, aklın marifetullaha ulaşmadaki acziyetini şöyle ifade eder: "Akıl sahipleri Allah'ın varlığını kabul etme ciheti hariç, başka yönlerden kahrolmuşlardır. Allah lütuf edip kendini bizzat akıl sahiplerine tanıtmasaydı akıl O'nun var olduğunu iman cihetinden de idrak edemezdi"[46] Bu şekilde aklı değerlendiren sûfîler öyle ileri gitmişlerdir ki, onlara göre kişiler, akılla cehaletten dahi kurtulamazlar. Eğer insanlar akıllarıyla cehaletten kurtulabilseydiler peygamberler gelmeden önce, çirkin ve zararlı şeylerden kurtulmaları gerekirdi. Sülemî, *Tabakât* adlı eserinde Ebû Ömer'den şöyle bir nakilde bulunuyor: "İnsanlar akıllarının ve tabiâtlarının güzel kabul ettiği şeylere tabî olan cehalet içerisindeydiler. Resuller, onları şeriata uymaya sevk etmeye geldi. Sağlıklı akıl, şeriatın güzel kabul ettiğini güzel, çirkin kabul ettiğini çirkin kabul eden akıldır."[47] Burada dikkat çeken ve akla vurgu yapıyormuş gibi görünen şey, aslında insanların nefislerinin hoşuna giden şeylere meyletmeleri ve nefislerinin hoşlanmadığı şeylere yaklaşmamaları ve bu vesile ile akıllarını, nefislerinin hizmetinde kullanmalarıdır. Nitekim sûfîler nefislerinin hizmetinde olmayan adalet, hak ve hukuk dâhilinde hareket eden akıl sahiplerinin akıllarını sağlıklı, nefsinin ve egosunun isteklerini karşılamak için çaba sarf eden akıl sahiplerinin akıllarını ise hastalıklı görmektedirler. Aslında ben merkezli hareket eden insanlar sûfî paradigmasında patolojik hastalar konumunda görülür, normal sağlıklı bir kişi kendisiyle, toplumla ve her şeyden önce Rabb'iyle barışık, nefsinin dizginlerini elinde tutan ve meşru hukuk dâhilinde onu nemâlandıran kimsedir. Psikologlar da, sağlıklı insanın ancak böyle bir kişiliğe sahip insan olacağını söylemektedirler.[48]

Kelabâzî, Allah'ı akıl sahiplerinden başkasının tanıyamayacağı hususunda sûfîlerin görüş birliği içinde olduklarını ifade etmektedir. Aynı zamanda ona göre, sûfîler, aklın insanın kullanabileceği bir alet olduğunu, insanın bu alet ile Allah'ın kendisini tanıttığı kadar idrak edebileceğini, aksi

---

46 Ebû Bekir Muhammed el-Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, tahk.: Mahmud Emin, Kahire 1992, s. 77; Krş. Kelabazî, *age*, (Uludağ) s. 94.

47 Sülemî, *age*, s. 433. Mevlânâ Celaleddin Rumî de aklın yetersiz olduğundan dolayı Peygamberler gönderildiğini şu şekilde dile getirmiştir:

Dünya büyücüsü, pek bilgiç bir karıdır.. Onun büyü ipini çözmek herkesin ayağının harcı değil!

Eğer akıllar, onun bağladığı düğümü çözebilseydi Tanrı peygamberleri yollar mıydı? Bk. Mevlânâ, *Mesnevî*, c. IV, beyit no: 3196-3197.

48 Bk. Yüksel Göztepe, "Mevlânâ Celâleddin Rumî'nin Akla Eleştirel Bakışı", *Tasavvuf*, Ankara 2005, sayı: 14, s. 434; krş. Erric Fromm, *Sahip Olmak Ya da Olmak*, çev.: Aydın Arıtan, Arıtan Yay., İstanbul 2003, s. 67.

halde aklın direkt olarak Allah'ı algılayamayacağı belirtir.[49] Aslında akla övgü ve yergi şeklinde çelişki arz eden bu düşünceler, Muhâsibî'nin yaklaşımında olduğu gibi, yakînle aydınlanmış akıl ile yakînden mahrum olan akıl ayrımından kaynaklanmaktadır. Eğer kişinin aklı yakîn sahibi ise yüceltilmiş, yakînden mahrum ise "haddini bil" şeklinde ikaz edilmek istenmiştir. O, başka bir yerde de, daha önce vermiş olduğu görüşlerle çelişki arz eden bir görüşü de nakletmekten çekinmez. Kelebâzî'nin Ebû Bekir Sebbâk'tan aldığı nakil şöyledir: "Allah Teâlâ aklı yaratınca; Ben kimim? diye sordu. Akıl sustu. Sonra aklın gözünü vahdaniyet nûru ile sürmeledi. Bunun üzerine akıl gözünü açtı ve "Sen Allah'sın. Senden başka ilâh yoktur" dedi."[50] Buradaki aklın gözünün vahdaniyet nûru ile sürmelenmesine iki cihetten bakabiliriz: Birincisi, kişilerin yapmış oldukları güzel amellerin neticesinde imanda kemale ulaşmalarıyla basiretlerin açılması, ikincisi de sûfîlere keşif kapılarının açılması ve İlâhî nûrların onların üzerinde tecelli etmesi olayıdır. Birincisi genel manâda olup her mümin bunda ortaktır. İkincisi ise özel olup sadece sûfîlere has bir yoldur. İkinci yolda sûfîlerin mükâşefe ve müşâhade hallerini yaşaması hadisesiyle gerçekleşir. Sûfîler akla gerekli değeri vermelerine rağmen, yine de Allah hakkında bilgi edinme hususunda akla hiçbir zaman kalbe verilen önemden daha fazla değer vermemişlerdir. Zira mutasavvıflar çoğunlukla aklın karşısına, üç boyutun ötesine geçebilen, manevî âlemle irtibat kurabilen kalbi koyarlar.[51]

Allah, sûfîlere zikir, murakabe ve yoğun nafile ibadetleri vesilesiyle ilâhî nûrundan tecelli etmesiyle birlikte yüksek seviyede bir basiret ihsan eder, hatta bazı sûfîlere, madde ötesine vâkıf olabilecek keşif ve fetihler verir. Çünkü Allah'ın, kendi uğrunda mücahede edenler için bir furkân ve nûr vereceği vâadi Kur'ân'da mevcuttur.[52] İşte bu nûr ve furkân sayesinde, onlar

---

49 Kelâbâzî, *age*, (Kahire), s. 79; Krş. Kelabazî, *age*, (Uludağ), s. 96.

50 Kelâbâzî, *age* (Kahire), s. 79; Krş. Kelabazî, *age*, (Uludağ), s. 96. Bu hadis birçok mutasavvıfın naklettiği bir hadistir (Krş. Gazâlî, *age*, c.I, s.89. Krş, Kuşeyrî, *age*, s. 472, (488); Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât, age*, s. 578; İbn Teymiye, bu hadis hakkında ittifakla mevzu denildiğini nakleder. Taberânî'nin *el-Kebîr ve el-Evsâd*'da zayıf isnatla Ebû Nuaym'a dayandırdığını belirtir (Krş. Aclûnî, *age*, c. II, s. 212.). Ayrıca bazı sûfiler de Allah'ı tanıma hususunda akıldan daha ziyade Allah'ı Allah ile tanımaya vurgu yapmışlardır. İşte bu bağlamda Kuşeyrî şöyle bir nakil yapar; Zunnûn Mısrî'ye Rabbinin ne ile tanındın? diye sorulmuş, o da, "Rabbimi Rabbim ile tanıdım" demişti (Kuşeyrî, *age*, s. 475, (492); M. Necmettin Bardakçı, *age*, s. 49). Endülüslü mütefekkir sûfî İbn Meserre'ye göre de akıl, Muhâsibî'de olduğu gibi, bu dünyada değeri ve işlevi son derece büyük olmasına rağmen zâtı yönü ile sınırlıdır.

51 Mutasavvıfların çoğunluğunun görüşü, aklın mahallinin kalb olduğu yönündedir. Bkz. Süleyman Uludağ, agm, *DİA*, s. 247.

52 Ankebut 29/69, "*Ama bizim uğrumuzda cihad edenleri elbette kendi yollarımıza eriştireceğiz. Hiç*

manevî alana nüfûz edebilmişler ve mârifetullah bilgisine ulaşmayı başarabilmişlerdir. Bu vesileden ötürü olsa gerek, Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî (ö.378/988), aklın sınırını belirtirken müşahede kavramını ele alarak üç kategoriye ayırır. Ebû Bekir Vasitî'nin görüşüne dayanarak, müşahedenin ilk basamağının eşyayı düşünce gözüyle yani akılla müşahede etmek olduğunu zikreder. Diğer iki müşahedenin ise, aklın ötesinde bulunduğunu belirtir[53]. Çünkü bunlar, ruh ve sır boyutu olduğu için muhabbet ve aşk ile alakalı bir sahadır. Bu alanın bilgisine ulaşmak ise ya kalb ile ya da yakîn ile aydınlamaya ulaşmış akıl ile gerçekleşir. Serrâc, Vasitî'nin bu görüşünü Cüneyd-i Bağdadî'den (ö.297/909) alığı daha veciz bir anlatımla şöyle ifade eder: "Ârifler, akıl konusunda sorulan bir soruya şöyle karşılık verir: Onların akılları, anlatılanların izahından uzak bir yapıya sahiptir""[54]. Burada Cüneyd-i Bağdadî'nin kastettiği akıl, mantık yasalarının sınırlarını aşmış, varlığın hakikatini zahmetsizce kavrayan keşif[55] ve ilham ehlinin aklıdır. Birçok sûfî ilâhî nurla aydınlanmış, yakîn sahibi aklı gerçek manada bir akıl olarak kabul eder. Aslında böyle aydınlanmaya ulaşmış kişiler bilgiyi, aklın istidlâli yoluyla değil de keşifle elde ederler. Her ne kadar kalb ile akıl, ruhun iki fonksiyonu olsalar da birbirinden farklı şeylerdir. Cüneyd-i Bağdadî, kalbiyle ulaştığı sırları ve bu sırlarının mahalli olan yeri anlatmakta güçlük çektiği için, âriflerin aklının anlatılanların ötesinde olduğunu söylemekle yetinmiş-

---

*şüphe yok ki Allah iyi davrananlarla beraberdir."*; En'âm 6/125, "*Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslâm'a açar. ...*"; Enfâl 8/29, "*Ey iman edenler! Eğer takva üzeri olursanız, Allah size bir furkân (nûr, iyi kötüden ayıran bir anlayış) verir. ...*"; Zümer 39/22, "*Allah kimin gönlünü İslâm'a açarsa o, Rabbinden bir nûr üzerinde değil midir? ...*"

53 Ebû Nasr Serrâc et-Tusî, *el-Luma,* tahk.: Abdulhalim Mahmud-Taha Abdulbâkî Surûr, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kahire, ts., s. 101. Krş. Ebû Nasr Serrâc, *el-Lüma',* (çeviri.) s. 66. Kuşeyrî'ye göre, akıl yolu, istidlâl yaparak bilgi sahibi olanlar ilme'l-yakine, tasavvufî tecrübeyi yaşayarak zevk ile keşif sahibi olanlar ayne'l-yakine, ayne'l-yakin sahipleri daha ileri boyuta giderek mârifet sahibi olurlarsa, bunlar da hakke'l-yakine ulaşabilirler. Kuşeyrî, *er-Risâle,* s. 162.

54 Ebû Nasr Serrâc, *el-Luma',* s. 57; krş. Ebû Nasr Serrâc, *age,* (çeviri), s. 35; Kuşeyrî, Hüseyin b. Mansûr Hallâc'dan şöyle bir nakilde bulunur: "Kul marifet makamına ulaştığı zaman, Allah kulun havâtırına ilham eder de (kalbini, ruhunu ve ) sırrını istilâ eder ve Hakkın hatırı dışında her şeyi ondan silip yok eder." Kuşeyrî, *age,* s. 474. İşte Ebû Nasr'ın naklindeki akıl bu boyuta ulaşmış olan sûfîlerin aklıdır.

55 Sufilerin üzerinde durdukları keşif olayı, sûfi olmayan din bilginlerinden tenkit aldığı gibi bazı mutasavvıflar, onun, vahiy gibi korunmuş bir bilgi kaynağı olmamasından dolayı dikkatli olunması gereği üzerinde durmuştur. Hatta günümüzde Fazlur Rahman'a göre Gazâlî'nin felsefeye yapmış olduğu eleştirinin bir neticesi olarak felsefenin, felsefî tasavvuf kisvesi altında tekrar dirilişine, keşif ve akıl arasındaki yapmış olduğu ayrıma ve aklın kesin olarak yanılır oluşunu ilan etmesi, yüksek düzeydeki fikrî geleneğin canlı kalmasını yerle bir etmiştir. Böylece o, fikrin çöküşünden Gazâlî'yi sorumlu tutmuştur. Bk. Fazlur Rahman, *age,* s. 104.

tir. İşte bundan dolayı bazı sûfîler, akla iyiliğe ve ihlâslı olmaya götürdüğü oranda değer vermişlerdir. Bunlardan biri olan Ebû Hafs'a, "akıllı kimdir" diye sorulduğunda şöyle cevap vermiştir: "Akıllı kimse, ihlâslı olmayı bizzat isteyen kimsedir."[56]

Şunu da belirtmeliyiz ki, aydınlanmış aklın sezgisi veya kalbin gerçekleştirdiği keşif olayı, sûfîlerin, gerek felsefeden gerekse diğer alanlardan ayırıcı en önemli niteliklerinden biridir. Zira Ebû'l-Vefâ Taftazânî'ye göre dünyanın her yerinde ve her asırda tasavvufun, felsefenin her hangi bir çeşidinden temyiz edildiği dört şeyden başta gelen özelliği, istidlâlî tahlille bilgiye ulaşmaya mukabil, bilgilenmede metot olarak keşfe veya basîrete olan inançları gelmektedir.[57] Ancak her ne kadar sûfîler aklın önüne keşfi getirseler de, keşif olayı hatadan tamamen kurtulmuş bir bilgiye ulaşma yolu değildir. Keşfe ulaşan ârifin manevî derecesine göre keşifte ve ilhamda hata etme payı vardır. Bazı sûfîler keşifte kendilerinin hatadan arındıklarını söyleseler de, bunun aksini savunan sûfîler de vardır. Keşif, vahiy gibi hatadan korunmuş bilgi değildir. Çünkü vahiyde masumiyet sıfatı söz konusu iken keşifte böyle bir şey yoktur.[58]

## Hucvirî'nin Aklı Eleştirisi

Mârifetullah hususunda aklın yetersiz kalacağına vurgu yapan ilk dönem sûfîlerinden biri de Hucvirî (ö.465/1072)'dir. O, aklın mârifetullah hakkında hiçbir gücü olmadığını, aklî istidlâl ile mârifetullahın meydana gelmeyeceğini, 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 ispât, Allah hakkında kişiyi teşbihe sevk ettiğinden ve nefyetmesiyle yapmış olduğu istidlâl de Allah'ın sıfatlarını selb etme vartasına düşürdüğünden, akılla Allah hakkında bilgi elde etme, tam anlamıyla sağlıklı olmaz.[59] Kuşeyrî de bu hususta İbnü'l-

56 Sülemî, *Tabakât*, s. 121.

57 Ebû Vefâ Taftâzânî, *Medhâl ile't-tasavvufi'l-İslâmî*, Kahire 1991, s. 6.

58 Seyyid Abdulhakim Arvasi, *Râbıta-ı Şerife*, sad.: Necip Fazıl Kısaküre, İstanbul 1998, s. 90. Abdulhakim Arvasi'ye göre keşif üç kısma ayrılır. Birincisi en kuvvetli keşif yüzde doksanı doğru, yüzde onu yanlış olan keşiftir. İkincisi yüzde ellisi doğru olan keşiftir. Üçüncüsü ise, sadece yüzde onu kadarı doğru olan keşiftir. Ona göre keşfin en yükseğinde bile kesinlik yoktur. Yine Arvasî, bilgiye ulaşmayı da üç kısımda değerlendirirken şöyle der: "Akla dayananı ise doğrudan doğruya redde mahkûmdur. Zira akıl, herkese göre ayrı ve değişik ve esasında sınırlı ve karışıktır."

59 Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcub*, çev.: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1982, ss. 401-402. Hucvirî bu hususta şöyle ifade eder: "Akıl için burada ne mecal kaldı ki, onun istidlâli ile mârifet hâsıl olsun? Hiç şüphe yok ki, akıl da aklın vehmi (tahayyülü ve tasavvur) de bir

Katib (ö.340/951)'den şöyle bir nakle yer verir: "Mu'tezile, Allah'u Teâlâ'yı akıl cihetinden tenzih etti, onun için hataya düştü. Sûfîler, akılla beraber şeriat ilmi ile tenzih ettiler, bunun için isâbet ettiler."[60] Yani sûfîler akılla Allah'ın her nevi noksanlıktan yüce oluşunu tenzih ederken, sıfatlarının varlığını Kur'ân'daki ayetler dâhilinde kabul etmek suretiyle sıfatları yok sayma tehlikesinden korundular. Zira akıl istidlâl yapmak suretiyle, ancak muhâdara[61] boyutuna kadar ulaşabilir. Bu da şüphelerin izi dahi kalmayacak şekilde, kalbin tam itminâna ulaştığı bir bilgidir. Akıl, Allah ile O'nun mahlûkatı arasında aşırı teşbihe gittiği zaman, mutlak teşbihe saplanmak suretiyle, Allah'ı hakkında bilgisinde hataya düşer de, her şeyi Allah'ın bir parçası olarak görmeye kadar gider veya Mutezile'de olduğu gibi, selb etmek suretiyle Allah'ın bütün sıfatlarını yok kabul eder. Bu her iki yaklaşımda da Allah'ı sınırlandırma söz konusudur. Ama mükâşafe ve müşâhede boyutuna ulaştığı zaman, Allah'ı isim ve sıfatlar boyutundan temâşâ ettikten sonra bir bilgiye ulaşır. Müşâhedenin neticesinde ulaşmış olduğu bu bilgiyi de Kur'ân'ın mihengiyle destekleyip doğruladıktan sonra akılla algılanması mümkün olmayan mârifetullah bilgisine kavuşur. Aksi takdirde hangi noktada karar kılarsa kılsın, Allah hakkında bilgilenmede eksik ve noksan kalır.

İşte bundan dolayı Hucvirî, kişinin, Allah hakkında bilgiye ancak Allah'ın kendisine vermiş olduğu ilham ile ulaşabileceği görüşündedir.[62] Zira kişi, ilhamı, Allah'a yakınlığı arttığı oranda daha net ve sıhhatli bir şekilde alır. Bu hususta en fasih ifadelerden birini Ebû Sehl'te görmekteyiz. O, şöyle diyor : *"Mârifetin bidayeti istidlâl, nihayeti zarurettir. Tıpkı taâtler hakkındaki ilim gibi. Bu ilim başlangıçta mükteseptir, sonunda ise zaruret haline gelir."*[63] Yani, sûfî

---

cinstendir. Cinsin var olduğu bir yerde mârifet yok olur. İşte onun içindir ki, aklın istidlâli ile ispatı teşbih, nefyi de ta'til olmuştur (Akla dayanarak, "Allah şudur" demek teşbih, "Allah şu değildir" demek ta'til sayılmıştır). Akıl için bu iki esastan başka yerde zaten mecal yoktur. Aklın dönüp dolaştığı yer teşbih ile ta'til sahasıdır.

60 Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 114. Bazı sûfilere göre Allah'ı tenzih ve teşbih noktasında ne kadar dengeli olunursa, Allah hakkındaki bilgimizde o derece sıhhatli olur. Sırf tenzih etmek kişiyi Mutezile mezhebinin düştüğü yanılgıya götürdüğü gibi, aynı zamanda sadece teşbih etmek de kişiyi Müşebbihe mezhebinin düştüğü hataya düşürür.

61 Muhâdara, sözlükte, "hakkını elde etmek için mücadeleye girip, galip gelmek" gibi manalara gelir. Tasavvufta ise, "kalbin Allah'ın isimlerinden feyz alma hususunda Hakk'ın huzurunda olması"dır. Bu ise perdelerin kaldırılmasından önce olur. Muhâdara sâlikte tevâtüre varan delillerin kuvvet kazanmasıyla birlikte ortaya çıkar ve sahibinin aklı, hidayet nûru ile aydınlanır. Bundan dolayı muhâdara, kalbin huzur halidir. Bu mükâşefe halinin başlangıcıdır. Muhâdara durumunda sâlik kalbine açılan şeyin Hakk olduğunu kesin bilgi ile bilir, şüpheler ve zanlar yok olmuştur, kişi ilham almaya hazır hâle gelir. Bk. Kuşeyrî, *age*, s. 152. Ayrıca bk. E. Cebecioğlu, *age*, s. 513.

62 Hucvirî, *age*, s. 403.

63 *Aynı eser*, s. 404.

ilham almaya başladığında bir kısım ilimler kendisine zahmetsizce verilir. Bu ilimler Allah'ın isim ve sıfatları hakkında olup, kesbî ilim cinsinden değildir. Bidayette sûfîlerin ilham alması, tıpkı ibadetleri ifâ etmede olduğu gibidir. İbadetler önce irade zorlanarak yapılırken, daha sonra öyle bir aşamaya gelinir ki, artık ibadet etme balığın suda yaşaması kadar doğal bir hale gelir. Onlar, ilhamları da önce zahmetle yapmış oldukları samimi ibadet ve zikirlerin neticesinde alırlarken, kendilerinde oluşan melekeler sayesinde artık kesintisiz ilham alma aşamasına ulaşırlar. Başka bir ifadeyle onlar, ilhâm kapısı kalbin aktif olarak eyleme geçtikten sonra, Allah'ın isim ve sıfatları hakkında bilgiyi ilâhî ilim sıfatının tecellisiyle zahmetsizce elde ederler. Çünkü sûfîlere göre akıldan daha önemli olan kalb, ilâhi hitabın yapıldığı yer, mârifet ve irfan denilen tasavvufî bilginin kaynağı, keşif ve irfan mahalli, Allah'ın tecelli ettiği yer ve insanın hakikati manasında kullanılmıştır.[64] Zîrâ irfan, aklın ve ilmin ötesinde bir bilgi olduğu için sûfîler nazarında son derece önemlidir. İrfan, müşahedenin sonucunda elde edilen bilgi olduğundan, aklî bilginin ötesindedir. İşte bu hususta Kuşeyrî şöyle der: "Akıl bidayette bir nurdur. Orta derecede, ilim nurudur. Nihayet derecede, irfan nurudur. Hem akıl sahibi hem de ilim sahibi burhan ile birliktedir. Mârifet sahibi ise müşahede içerisindedir."[65] İlk dönem mutasavvıfları aklı eleştirirken, onun karşısına devamlı bir alternatif olarak kalbi getirerek, sûfîlerin akıllarının ilimlerle iştigal eden bilginlerin akıllarının çok ötesinde olduğunu iddia etmişlerdir. Bunun her halde sebebi, ya yaşamış oldukları gerçekleri çağlarındaki âlimlerin anladığı akıl kavramıyla izah edemeyişleri veya akılla ilgili felsefî tasavvufta olduğu gibi "akl-ı maâş, akl-ı maâd, akl-ı külli ve akl-ı evvel"[66] gibi ıstılahlara sahip olmamalarıdır. Zira Sühreverdî,

64 Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimler Sözlüğü*, s. 274; Ethem Cebecioğlu, *age*, ss. 422-423.

65 Kuşeyrî, *Letâifü'l- işârât*, neşr.: İbrahim Besyûnî, Kahire 2000, c. I, s. 500.

66 *Akl-ı maâş;* İnsan çocukluk çağından itibaren bulunduğu yaşa kadar hem eğitimle, hem de düşünce egzersizi ile kazanmış olduğu, sadece dünya işlerine bakan akla denir. Müradif olarak akl-ı cüz de denir. *Akl-ı maâd* ise, insanın ukbâya yönelik olan, ölümden sonrayı düşünen aklına denir. Bu belli bir mürşid-i kâmilin rehberliğinde kalp melekesini çalıştırma ile bahşedilen aklıdır. *Akl-ı küllî*, Allah'ın kudretinden ilk evvel ortaya çıkan akıldır. Arş-ı a'zam, Cebrail, Hazret-i Muhammed'in nûru ki, kişinin sülukunda bu nûrla temas kuracak seviye gelmesi, bütün benliğini bu nûrun aydınlatması olayıdır. Mevlânâ şöyle diyor: "Tanrı Akl-ı Küll'e 'Gözü ne kaydı, ne yanıldı' dedi. Cüz'î akıl ise her yana bakar durur" (A. Gölpınarlı, *Mesnevî ve Şerhi*, c. IV, beyit no: 1309). *Akl-ı Evvel*: Ulûhiyyet mertebesi. Vücûd, bu mertebede kendisindeki sıfat ve esmâyı mücmel olarak bilir. Bu mertebeye "vahdet-i hakikî", "teayyün-i evvel", "ilm-i mutlak", "tecelli-i evvel", "kabiliyet-i evvel", "alem-i vahdet", "hakikat-ı Muhammediye" gibi isimler de verilir (Cebecioğlu, *age*, s. 97-99. Ayrıca bk. M. Zeki Pakalın, *age*, c.I, s. 42.). Geniş bilgi için bk. Abdülkerîm el-Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, çev.: Abdülaziz Mecdi Tolun, haz.: S. Eraydı, E. Demirli, A. Karta), ss. 267-

aklın işlevini dünya ve âhirete bakan yönlerine göre değerlendirerek sûfîlerin akla yapmış oldukları eleştirişleri daha iyi anlamamıza yardımcı olan şu analizi yapar. Sühreverdî, aklı iki sınıfa ayırır. Birincisi, daha sonraları bazı sûfîlerin akl-ı maâş dedikleri dünya işleriyle ilgili olan akıldır ki, bu kendisiyle ilimlerin öğrenildiği ruhun bir sıfatı olan akıldır. İkincisi ise yine sûfîlerin akl-ı maâd dedikleri, âhiret işlerini gördükleri akıldır. Ona göre, akl-ı maâş ruhun nûrundan doğar. Akl-ı maâd ise hidayet nurundan doğar.[67] Bundan hareketle şöyle demek mümkündür: Yerilen ve övülen akıl, bu şekilde bir ayrıma ve izaha tabi tutulmadan sadece "akıl" kavramı ile ifade edilip yerildiğinde, sanki övülen yönü yokmuş gibi bir kanı ortaya çıkarken, övüldüğü yerde de sanki kınanan yönü görülmemiş gibi yansımasına neden olmuştur. Oysa aynı akıl kavramıyla, nefsin gayr-ı meşru isteklerini gerçekleştirmek için gayret eden akıl yerilirken, Allah'ın emirlerini yerine getirmek ve yakîne ulaşmak için gayret eden ve yakîni elde eden akıl ise övülmüştür.

### Gazâlî'nin Aklı Eleştirisi

İmam-ı Gazâlî (ö.505/1111), eserlerinde akıl hakkında fikir beyan eden mutasavvıfların başında gelir. O, İslam'ın ilme verdiği değeri vurgulayarak, ilmin kaynağının ve kökeninin akıl olması dolayısıyla şerefinin yüce olduğunu belirtir. Ağaca göre meyve ve güneşe göre ışık ne konumdaysa, akla göre ilim de aynı konumdadır. Gazâlî'ye göre kuvvet ve zarar verme yönünden insandan daha güçlü hayvanların bile insanlardan çekinmesinin temelinde yatan gerçek, akıllarıyla kurdukları tuzaklardır[68]. Gazâlî, aklın yüceliğini ifade etmek için, akla nûr isminin verildiğini vurgularken birçok ayeti de delil olarak getirir. Onun seçtiği ayetlerin bazıları şunlardır: *"Allah, göklerin ve yerin nûrudur. Onun nuru, içinde ışık bulunan bir kandildir."*[69] *"( Ey Muhammed) İşte sana bize emrimizden bir ruh vahyettik."*[70] *"Ölü iken kalbini diriltip, insanlar arasında yürürken önünü aydınlatacak bir nûr verdiğimiz kimsenin durumu, karanlıklarda kalıp çıkamayan kimsenin durumu gibi midir?"*[71], *"Onları karanlıktan aydınlığa çıkarır"*[72].

---

272; Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar,* çev.: Ahmet Yüksel Özemre, Kaknüs Yay., İstanbul 1998, s. 354.

67 Sühreverdî, *age*, s. 456.

68 Gazâlî, *İhyâu ulûmi'd-din,* Kahire 1939, s. 88.

69 Nûr, 24/35.

70 Şûrâ, 42/52.

71 En'âm, 6/122.

72 Bakara, 2/257.

Gazâlî, *İhyâu ulumi'd-dîn* adlı eserinde aklı izah ederken çok sayıda hadis kullanır. Bu hadislerden biri *"Allah'ın ilk yaratığı şeyin akıl"* olduğu ile ilgili nakildir.[73] Gazâlî, aklın araz olduğu halde cisimden evvel nasıl yaratıldığı veya cevher olduğu halde mekânsız nasıl ayakta durduğu konusunun mükâşefe ilmi ile alakalı bir husus olduğunu belirtir.[74] Gazâlî, dünyevî işlerimizi kendisiyle yerine getirdiğimiz akıldan insanlara bahsederken meselenin daha sırrî boyuta gittiğini görünce, akl-ı küllî gibi hem mânâ hem de madde ile mükemmel şekilde temas halindeki aklın sırlarının ancak keşif ile anlaşılabileceğini vurgular. Zirâ insanlara akılları seviyesinde kelam etmek,[75] Hz. Peygamberin metodu olduğu gibi, tahkik ehli âlimlerin de bir metodudur. Yine *İhyâ'*da geçen bir hadiste: *"Bir cemaat peygamberimizin huzurunda bir adamı aşırı derecede övdüler. Peygamberimiz: -Bu adamın aklı nasıldır? diye sorunca: -Ya Resûlallah! Biz sana bu adamın son derece ibadetinden ve muhtelif hayır işlerinden haber veriyoruz. Siz hâlâ aklından mı soruyorsunuz? derler. Peygamber (s): - İnsan, ahmaklığı ile beraber günahkârlardan daha büyük hatalara düşer. İnsanların yarın Allah katında yüksek derecelere yükselmeleri akılları nispetindedir"* buyurdu. Bir başka hadiste ise, *"İnsan güzel ahlak ile gündüz oruç tutup gece ibadet edenler seviyesine ulaşır. Fakat akıl tamam olmadıkça ahlakı da güzelleşmez. Aklı olgunlaşınca imanı da kemâle erer. Rabbine itaat ve düşmanı olan şeytana isyan eder".*[76]

---

73 Gazâlî, *age*, c. I, s. 89. Gazâlî, burada Peygamber (a.s)'in şöyle buyurduğunu nakleder: "Allah'ın ilk yarattığı şey akıldır. Allah'u Teâlâ akla, 'Dön bu yana' diye emretti. Akıl döndü. 'Dön o yana' diye emretti, yine döndü. Akıl, Yüce Allah'ın her emrine itaat etti. Sonra Allah Teâlâ, 'izzetim ve celâlime yemini ederim ki, senden kıymetli bir şey yaratmadım. Seninle alır, seninle veririm. Seninle mükâfatlandırır, seninle cezalandırırım' dedi". Krş. Kuşeyrî, *age*, s. 472; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 578. İbn Teymiye, bu hadis hakkında ittifakla mevzu denildiğini nakleder. Taberânî'nin *el-Kebîr ve el-Evsâd*'da zayıf isnatla Ebû Nuaym'a dayandırdığını belirtir. Krş. Aclûnî, *age*, c. II, s. 212.

74 Gazâlî, *age*, c. I, s. 89. N. Taylan, Gazâlî'nin akla bakışı hususunda şu tespiti yapıyor; "Gazâlî'nin eserlerinde akıl ile ilgili olarak yaptığı açıklamalar, çoğunlukla ele aldığı konunun durumuna göre farklılık arzeder, ancak, yaptığı izahların sonuçta birbirini tamamlar mahiyette olduğu görülür." N.Taylan, *age*, s. 75.

75 Hz. Peygamber'in *"İnsanlara akılları seviyesinde konuşmakla emredildim"* şeklinde buyurduğu, halk arasında meşhur hadis olarak dillerde dolaştığı bir gerçektir. Ancak Kütüb-i Sitte'de hadis kitaplarında bulanmayan bu kelamın hadis olarak yaygınlaşmasının sebebi biraz da Peygamberimizin insanlarla sosyal münasebetlerde uyguladığı metoda uymasından kaynaklanıyor. Yani bu söz peygamberin hayatında pratik olarak mevcuttur. Bu hadisin mânası Sünen-i Ebî Davud'ta geçen şu hadise dayanıyor: *"Rasûlullah her işiten kimsenin anlayacağı kadar fasih konuşurdu."* Ebû Davut, Edep, İstanbul 1981, c. II, s.678; Aclunî de konuyla ilgili olarak şunları zikretmiştir: Peygamber efendimiz şöyle buyuruyor: *"İnsanlara akılları seviyesinde konuşmakla emredildim."* Bu hadis Dârimî'nin zayıf senetle İbn Abbas'tan rivayet ettiğini naklediyor. Bk. Aclunî, *age*, c. II, s.225.

76 Mülk, 67/10.

Peygamber Efendimizin burada kastettiği akıl, bütün akıl mertebelerini içine alan genel manada bir akıldır. Hem dünyanın hem de âhiretin hakkını veren bir akıl kastedilmektedir. Bu akıl, her hak sahibinin hakkını yerine getirirken birini diğerine kurban etmez. Onda bütün dengeler yerli yerindedir.

Gazâlî'de din ve akıl arasında karşılıklı bir yardımlaşmanın gerekliliği görüşü de hâkimdir. Ona göre din, aklı kaybederse ondan hiçbir şey zuhur etmez ve gözün nûrunun kaybolmasıyla ışığın kaybolması gibi din de kaybolur. Eğer aksi olursa, gözün ışıksızlıktan dolayı görememesi gibi akıl da pek çok şeyleri görmekten aciz kalır.[77] İşte bundan dolayı Beyâzid-i Bestâmî gibi bazı sufiler, kitapları ezberleyen kimseleri âlim olarak göremezler. Kitapları hıfzedenler hafızalarındakileri unuttukları zaman cahil olurlar. Onlara göre, âlim her hangi bir vakitte ezberleme ve öğrenme olmaksızın Rabbinden ilim alabilen kimsedir. Gazâlî ise, böyle kimseleri, rabbanî âlim olarak görür. Zira bu âlimler herhangi bir dış sebep olmaksızın kalblerindeki sırrın açılmasıyla ledünnî ilme ulaşırlar.[78] Gazâlî, bu fikri destekleyen şöyle bir hadise yer verir: "Allahu Teâlâ'ya itaatte, melekler akılları ile cehd ve gayret ettiler. Âdemoğullarından mümin olanlar da akılları nispetinde gayret göstermişlerdir. Aziz ve Celil olan Allah Teâlâ'ya en çok amel eden, en çok akıllı olandır"[79]. Bu hadiste de Hz. Peygamber'in işaret etmiş olduğu aklın, sûfîlerin mantığıyla bakıldığı zaman, onların da önem verdiği akl-ı maâd olduğu rahatlıkla anlaşılır. Çünkü hadiste dünyaya değil âhirete öncelik veren, ibadetlere sarılmayı teşvik eden bir aklı görüyoruz.

Yine *İhya*'da ve birçok mutasavvıfın kitaplarında da benzeri geçen bir hadiste Hz. Aişe (r.ha) bir gün Hz. Peygamber'e: *"Yâ Rasülallah! İnsanlar dünyada ne ile üstünlük elde ederler? diye sordu. Peygamber (a.s): Akıl ile, dedi. Aişe (r.ha): Âhirette de mi? diye sordum. Akıl ile, diye cevap verdi. O zaman ben de, -Herkesin kıymeti ameliyle ölçülmez mi? dedim. Peygamber (a.s): Yâ Aişe! Onlar akıllarından fazla bir şey yapabilir mi? Allahu Teâlâ'nın verdiği akıl nispetinde amel ederler. Ondan sonra amellerine göre mükâfatlanırlar, cevabını verdi."*[80]

---

77 Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması,* Kalem Yay., İstanbul 1980, s. 241.

78 Gazâlî, *age*, c. III, s. 23.

79 Gazâlî, *age*, c. I, s. 89.

80 Gazâlî, *age*, c. I, s. 90. Benzer bir hadis de Kuşeyrî'nin *Risâle*'sinde geçmektedir. Resûlullah (s) şöyle buyurmuştur: *"Bir evin temeli, o evin esasıdır. Dinin temeli ise, Allah Teâlâ hakkında mârifet, yakîn ve kötülükten men edici akıl sahibi olmaktır". Hz. Aişe: Annem babam sana feda olsun ya Resûlallah! Men edici akıl ne demektir? diye sordu. Resûlullah: "Kişinin Allah'a âsi olmasını mani olan ve Rabb'ine hırsla itaât etmeyi sağlayan akıldır"* buyurdu. Bk. Kuşeyrî, *er-Risâle,*

Bu ve benzer hadislerde geçen "*akıl*" kelimesi genel manada kullanılmıştır. Henüz bir derecelenmeye tabi tutulmamış bir akıldır. Zirâ sûfîler nazarında aklın belli kategorileri vardır. Herhalde bu sebeptendir ki, Gazâlî, "*akıl*" kelimesinin "*ayn*" kelimesi gibi birçok manaya geldiğini ve her mananın ayrı târifi yapılması gerektiğini ve bundan dolayı insanların, aklın sınırı ve hakikati hususunda ihtilafa düştüklerini belirtir.[81] Aynı şekilde akıl bahsinde fikir yürüten sûfîlerin ihtilafa düşmelerinin nedenini Gazâlî gibi Sühreverdî de aklın yapısına bağlar. Ona göre sûfîlerin, akıl hakkında konuşurken ihtilafa düşmesinin nedeni, aklın belli bir istikrarda olmamasından kaynaklamaktadır. Aklın kimi zaman iyiliğe, kimi zaman da kötülüğe meyletmesi, onun konumu hakkında konuşanların da farklı görüşlere varmasına sebep olmuştur. İşte bundan dolayı sûfîler, akıl iyiliğe yöneldiğinde buna "kalb", kötülüğe meylettiğinde de buna da "dimâğ" demişler. Sûfîlere göre, insan ruhu, Allah'a doğru sülûk ettiği vakit kalb de ona sevecen, itaatkâr bir çocuğun babasına meyletmesi gibi yönelir ve tâbi olur. Nefis de sevgi dolu bir kız çocuğunun annesine yönelmesi gibi kalbe doğru yönelir ve itaat eder. Nefis, kalbe tâbi olunca tedricen süflî âleme olan meyli azalır. Böylece insan, ruhî aydınlamaya ulaşır, hakkı batıldan ayıracak ilâhî bir nûrun ışığına kavuşur.[82]

Gazâlî, sûfîlerin akıl hususundaki ihtilaflarına da açıklık getirmek amacıyla aklı dört kategoride ele alır. Birincisini, insanı diğer hayvanlardan ayıran vasfı olarak kabul eder. İkincisini, bir çocukta bulunan, caiz olan şeyleri caiz, muhal olan şeyleri muhal olarak gördüğü ve ikinin, birden büyük olduğunu bilmesi gibi bir meleke olarak kabul eder. Üçüncüsünde ise, tecrübelerden elde edilen ilimleri de akıl olarak değerlendirmektedir. Çünkü ona göre kim tecrübeleriyle kendisini olgunlaştırırsa, bu kişiye akıllı dendiği gibi tecrübelerinden istifade etmeyen kişiye de ahmak ve cahil denir. Dördüncüsü, bu derecede kişi akıl kabiliyetiyle her işin sonucunu kavrar ve şehvetin davet ettiği lezzetlerin neticesini görüp ona tabi olmayıp, onu yendiği zaman akıllı olarak isimlendirilir. Gazâlî, ilk iki aklı tabiî, son iki aklı da kazanılmış akıl olarak görmektedir. Bu görüşünü de Hz. Ali'nin bir şiirinde kullandığı, '*akl-ı matbû' ve akl-ı mesbû'* kavramlarıyla destekler. Tabiî akıl diğer bir ifadeyle *akl-ı matbû'* olmadığı zaman tecrübî akıl ya da *akl-ı mesbû'* fayda

s. 472. *Risâle*'nin muhakkiki bu hadisin Suyutî'nin eserinde geçtiğini belirtiyor.

81 Gazâlî, *age*, c. I, s. 90.

82 Sühreverdî, Abdulkâdir b. Abdullah, *Avârifü'l-maârif*, Beyrut 1983, s. 451. Kuşeyrî, nefisin beden kalıbındaki kötü huyların mahalli olan bir latîfe, ruhun ise güzel huyların mahalli olan bir latîfe olduğu görüşündedir. Kuşeyrî, *age*, s. 164.

vermez. "Tıpkı, görmeyen göze güneş ışığının faydasının olmaması gibi."[83] Gazâlî, akıl kelimesine Muhasibî'nin de etkisiyle kabiliyet manasını uygun görürken, dört sınıf aklın ilkini Allah'ın yarattığı bir kabiliyet olarak değerlendirmektedir. Ona göre diğer üç sınıf da aslında birinci aklın içerisinde yer almaktadır. Buna örnek olarak badem çekirdeğin içindeki yağ ve gül goncasının içindeki gül suyunu örnek olarak vermektedir.[84]

Gazâlî, bazı mutasavvıfların aklı ve aklî ilimleri kötülemelerinin sebebini, âlimlerin birbirlerini ilzâm etmek için aklı ve aklî ilimleri mücâdele aracı yaparak münâzara alanında kullanılmasına bağlar. Ona göre münâzara bir söz sanatı olmasından dolayı, sûfîler bu konuda onlara yanıldıklarını söylemeye güç yetiremediklerinden, aklı ve makûlü kötülemek zorunda kalmışlardır. Ancak kendisiyle Allah'ın tanındığı ve Resûlün tasdik edildiği ve Allah'ın övdüğü kalbe konan basiret nûrunu kötüleme hususu düşünülemez. Ayrıca Gazâlî, Allah'ın emir ve yasaklarının akılla değil de iman nûru ve yakîn gözü ile bilindiğini söyleyen kimsenin sözüne kıymet verilmeyeceğini belirtir. Zirâ onların iman nûru, yakîn gözü ile kast ettikleriyle, kendisinin akıl kavramıyla söylediği şeyin aynı olduğunu vurgular.[85] Onun zaten, akla yüklediği mana basiret nûrundan başka bir şey değildir. Şu, rahatlıkla anlaşılmaktadır ki, onun akla yüklediği mana ilk dönem aklı öven sûfîlerin yüklediği anlamdan farklı değildir. Bundan dolayı Gazâlî, kesbî ilimle vehbî ilmi bir tutmaz. Ona göre kişi nefsini tezkiye ve kalbini tasfiye etmek suretiyle Allah ile arasındaki perdeleri kaldırmakla birlikte kalb aynası, Levh-i Mahfûz'daki bilgileri yansıtacak bir boyuta gelir. Buna örnek olarak Çinli ve Bizanslı ressamları verir. Bizanslı ve Çinli ressamların duvara nakış yaparken karşıdaki duvarı ayna gibi parlattıklarını ve aradan perde kalkınca, ayna gibi duvarda resimlerin daha parlak ve daha güzel göründüklerini söyleyerek, bunu, velilerin, kalblerini saf hale getirmekle elde ettikleri ilme örnek olarak verir. Onun bu hikâyeyi anlatmaktaki asıl amacı kesbî bilgiyi inkar etmemekle birlikte, gerçek bilgiye kalbin müşahede yoluyla ulaşacağını vur-

83 Gazâlî, *age*, c. I, ss. 90, 91, c. III, s.16; krş. Ragıb el-İsfahanî, *age*, ss. 577-578. İsfahânî, burada aklın deveyi iple bağlamak ve kadının saçını bağlaması manalarını da verir. Ayrıca Isfahânî, Hz. Ali'nin bir şiirini nakleder: "*Aklı matbû'* ve *mesmû'* olmak üzere iki çeşit gördüm. Matbû' akıl olmadığında, mesmû' akıl fayda vermez, göz ışığının olmadığında Güneş ışığının fayda vermediği gibi". Burada matbû' akıl insanda potansiyel olarak bulunan, doğuştan getirdiği akıldır. Bu akıl insanı diğer canlılardan ayıran en önemli farkıdır. Bu akıl Allah'ın övdüğü akıldır. Bu akıl olmadan insanda sorumluluk bulunmaz. Mesmû' akıl ise kazanılmış akıldır. Allah'ın Kitabında kötülediği akıl, bu aklın kötüye kullanılmasıdır. İşte delilerden sorumluğun kalkması bu aklın yitirilmesinden doğmaktadır.".

84 Gazâlî, *age*, c. I, s. 92.

85 Gazâlî, *age*, c. I, s. 93.

gulamak içindir.[86] Yoksa Gazâlî, insanların akıl sayesinde nazarî ilimleri öğrendiği gibi yine onunla birçok ince sanatlarda maharet kazanacağını da belirtir. O, aynı zamanda insanların akıl bakımından sınıf sınıf olduklarını, en aşağısında ahmakların aklı, en üstünde ise ilahî nûrla aydınlanmış kesbî ilimlere ihtiyaç duymayan kâmil insanların aklı olduğunu vurgular.[87] Bununla birlikte Gazâlî, "*el-Munkiz mine'd-Dalâl*" adlı eserinde ve diğer birçok eserinde aklın önemini vurgulamakla birlikte son hüküm olarak aklın sınırlı olduğunu ifade eder. Zira Gazâlî, aklın, kişiyi hakikat kapısına kadar götürebileceğini ve burada görevinin biteceğini ifade ederek şöyle diyor: "Peygamberler, kalb hastalıklarının doktorlarıdırlar. Aklın bu noktadaki yararı ile fonksiyonu bu gerçeği bize tanıtmaktır; nübüvvet gözü ile algılanan gerçekleri kendisinin kavrayamayacağını itiraf ederek nübüvvetin doğruluğuna şahitlik etmektir. Körleri rehberlere ve ne yapacağını bilmeyen hastaları müşfik doktorlara teslim eder gibi, ellerimizi tutarak bizleri nübüvvete teslim etmesidir. İşte aklın etki alanı ve varabileceği son sınır budur. Bunun ötesinde, doktorun önüne sunduğu gerçekleri kavramaktan başka hiçbir fonksiyonu yoktur."[88] Gazâlî'nin bu eserini hayatının sonlarına doğru yazdığını düşünürsek, onu bu husustaki düşüncelerini daha iyi anlayabiliriz.

Yine Gazâlî, akla büyük önem vermekle birlikte duyuların yetersizliğini aklın tek başına gideremeyeceğini belirtir. O, "kesin ve şüphesiz bilgiye ulaşmak için hatadan sâlim olamaması sebebiyle aklın da yeterli olmadığını, yanılmazlıktan kurtulması için vehim ve hayal perdesinden sıyrılması gerektiğini vurgular. Ancak bu şekilde onun aldatıcı ve yanıltıcı olmaktan kurtulabileceğini, duyuların idrak edemediği şeyleri aklın kavradığını söylemekle beraber onun güç ve imkânını ortaya koymakta ve ondan ötesini ancak kalb ve ruhun bilebileceğini müdafaa etmekte; bunun da Gazâlî'de vasıtasız ve sezgi yoluyla elde edilen bilgi olduğu anlaşılmaktadır."[89] Bu

86 Gazâlî, *age*, c. III, ss. 20, 21.

87 Gazâlî, *age*, c. I, s. 91; Kemal Sayar, *Sûfî Psikolojis*i, İnsan Yay., İstanbul 2000, s. 195.

88 Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed, *el-Munkiz mine'd-Dalâl, Şerhi ve Tasavvufî İncelemeler*, haz. ve şerh.: Abdulhâlim Mahmud, çev.: Salih Uçan, Kayıhan Yay. İstanbul 1990, s. 197. Nureddin Topçu ise, Mevlânâ'da olduğu gibi, aklın vazifesinin kişiyi aşka kadar götürmek olduğunu belirtir. N.Topçu da aklın vazifesini şöyle izah eder: "İnsanın diğer varlıklar arasıda imtiyazlı durumu, aklın saltanatı ile bezenmiş olmasıdır. Aklın fonksiyonu ise, onu aşkın hududuna kadar götürmesidir. Akıl, temeli tanıtır, ondan öteye gidemez. Akıl bizi aşka teslim eder, aşk Allah'a götürür... devr-i hareket yine Allah'ta tamamlanır. Bizatihi var olan ulûhiyyet kendini tanır, hikmetini yaşar. Zirâ insan kâinatın varlığının hikmetidir, vücudunun sebebidir." Nureddin Topçu, *age*, s. 117.

89 S. Hayri Bolay, *age*, ss. 264, 265. N.Taylan'a göre Gazâlî'nin akıl ve ruh arasında kurduğu ilişki şöyle derecelendir:

hususta Sara Sviri şöyle der: "Gazâlî, felsefî literatürde tartışılan içsel duyulardan, yani rüyayı oluşturan bedenî ve idrakî unsurlardan sadece muhayyileye yer verir. Ne akla ne de akıl melekesine yer ayırır; aksine, ötelerden gelen mesajları yansıtma yoluyla algılayan şey, bedenî arzuların kontrolünden ve perdelerden kurtulmuş olan kalptir."[90] Ancak Gazâlî, hakikate ulaşmada kalbin sezgisini başköşeye koymuş olsa da aklı hepten ihmal etmemiştir. Gazâlî'ye göre insanın, aklın gelişim sürecinde önce duyuları kemale erer, sonra temyiz gücüne ulaşır. Daha sonra da insan var olması gerekli varlıkları, hem var hem de yok olabilen varlıkları ve var olması imkânsız olmayan varlıkları ve daha önceki safhalarda bulunmayan bazı şeyleri kavrar. Bundan sonra aklın ötesinde de başka bir safha, değişik bir dönem vardır. Bu safhada insanda başka bir göz açılır. Bu göz aracılığı ile insan, gayb âlemini (algı alanı dışında kalan varlıkları), ilerde olacak olayları ve aklın kavrayamadığı başka bazı şeyleri görebilir... Bu tıpkı ayırt etme (temyiz) yeteneğinin, aklın alanına giren şeyleri kavrayamaması ve yine tıpkı duyu yeteneğinin, ayırt etme yeteneğinin alanına giren şeyleri kavrayamaması gibi bir gerçektir."[91]

Gazâlî, sûfîlerin yaşadığı hakikatleri akılla idrak etmenin ötesinde anlatmanın da mümkün olmadığını belirtir. O, öncelikle seyr ü sülûkta zâhirî ve bâtinî temizliğin ve Allah'ı zikir için tam bir yoğunlaşmanın gerekliliğini vurgular. Ta ki Allah'ta yok olunabilsin. Bu aşamadan sonrasını şöyle ifade eder: "Bu yola koyulanlar için yolun bu noktadan önceki kısmı, sokak kapısı ile evin giriş kapısı arasındaki avlu yolu gibidir. Bu yolun başlangıcından

---

a. Hissedici Ruh (er-Ruhu'l-Hassâs): Beş duyunun verilerini alan ruh olup, hayvanî ruhun esasıdır. Çünkü hayvan bununla hayvan olur. Bu ruh, süt çocuğunda da bulunur.

b. Hayâlî Ruh (er-Ruhu'l-Hayâlî): Duyu verilerini kaydeder, gerektiğinde kendi üstünde bulunan aklî ruha sunmak üzere saklar. Henüz gelişmesinin başlangıcında bulunan çocukta bu ruh yoktur.

c. Aklî Ruh (er-Ruhu'l-Aklî): Duyu ve hayal dışında kalan manaları idrak eden ve yalnız insana mahsus bulunan cevherdir.

d. Fikrî Ruh (er-Ruhu'l-Fikrî): Sırf aklî olan ilimleri alır, onların arasında terkipler yapar, bilgiler ortaya çıkarır. Daha sonra bu bilgilerden elde ettiği iki sonuç arasında karşılaştırmalar yaparak başka neticelere varır. Bilgiler de böylece çoğalır.

e. Kutsal Peygamberlik Ruhu (er-Ruhu'l-Kudsî en-Nebevî): Peygamberlere bu ruh vasıtasıyla gayb ışıkları, âhiret hükümleri, göklerin ve yerin melekûtundan parçalar, hatta rabbanî ve ilahî bilgilerden bir kısmı açılır. Bu gibi bilgileri diğer aklî ve fikrî ruhlar idrak edemezler."

Gazâlî, burada akıl ile ruh arasındaki yakın ilişkiye rağmen, aklı sınırlandırıp, ruhu akıl ötesi alana da nüfuz ettirirmiş olduğu görülmektedir. Necip Taylan, Gazâlî'nin *Düşünce Sisteminin Temelleri*, ss. 75, 76.

90 Sayar, *age*, s. 195.

91 Gazâlî, *el-Munkiz mine'd-Dalâl*, ss. 188, 189.

itibaren keşifler ve müşahedeler belirmeye başlar. Öyle ki bu yolun yolcuları melekleri, peygamberlerin ruhlarını görürler, onlardan gelen sesleri duyarlar ve onlardan birçok faydalar sağlarlar. Bir süre sonra şekilleri ve hayalleri (ideleri) gözleme safhası aşılarak öyle bir mertebeye çıkılır ki, bu mertebeyi anlatmaya ifade ve söz sınırları dar gelir. Bu mertebe ile ilgili olarak bir şeyler anlatmaya kalkışan kimsenin ağzından çıkan her söz, kaçınılması imkânsız apaçık bir hata ve bariz bir yanılgıdır."[92] Aslında Gazâlî'nin, eserlerinde akla genel itibariyle övmesinin yanı sıra aklın sınırlılığını sürekli olarak vurgulaması ve aklın ötesine hadsî akıl dediği keşfi-sezgiyi koyması, onun akıl hakkındaki görüşünün anlaşılmasında muğlaklığı kaldırmıştır. S. Hayri Bolay'a göre Gazâlî aklı iki grupta kategorize eder: "Aklın eşyayı idrake müsait olarak Allah'ın kalbe attığı bir nûr olması hasebiyle Gazâlî'de esas iki akıl ile karşılaşıyoruz: (1) Kendisinin güvenmeyip ve gücünün, imkânlarının yetersiz olduğunu söylediği bahsî akıl, (2) Temaşaî ve hadsî (intuitive) akıldır. İşte Gazâlî esas metafiziğe geçişi bununla temin etmektedir. Gazâlî, bahsî aklın melekût âlemine ulaşmaktaki yetersizliğini görür ve bu aklı bir tarafa bırakarak o âleme hadsî (sezgisel) akıl yoluyla ulaşmak ister."[93]

Genelde sûfîlerin akla bakışı her ne kadar birbirinden farklı ifadelerle dile getiriliyor olsa da, derin tefekkür edildiği zaman görülecektir ki, aralarında ciddi bir fark yoktur. Aklın birçok alanda yetersizliği ve güvenilmezliği sûfîlerin dikkatini çektiği kadar birçok din bilgininin de dikkatini çekmiştir. Sûfîlerin akla yöneltmiş oldukları tenkitlerin temelinde aklın bizatihi kendinden ziyade kullanımı neticesinde varılan sonuçlarıdır. Yani aklın kullanımı sonucu kişi, Allah'ın emirlerini anlayıp itaat mi ediyor, yoksa isyana mı kalkışıyor? Aynı zamanda her alanda hüccet olup olmayacağı hususu da sûfîlerin akla yöneltmiş oldukları eleştirilerinde mühim bir noktadır. Zira hemen hemen bütün sûfîler, kişinin deha seviyesinde zekaya ve son derece engin bilgilere sahip olsa da metafizik alanda yetersiz kalacağı hususunda görüş birliği içerisindedir. Bu alan, aklın fonksiyonlarına kapalı olduğu için kalbin veya diğer bir ifadeyle nefsin esaretinden tamamen arınmış, yakîn sayesinde aydınlanmaya ulaşmış aklın sahasıdır.

Aslında sûfîlerin akla eleştiri yapmalarında etkili olan sebepleri genel itibariyle şöyle sıralayabiliriz: (1) Akıl kavramının manalarını arasında *bağlamak*, *engel* ve *nehy* gibi manaların bulunması. (2) Kur'ân'da akıl sahiplerinin kötü fiillerinin akılsızlık olarak tenkit edilmesi. (3) Hızır ve Musa (s)

92 Gazâlî, *age*, s. 184, 185.
93 Bolay, *age*, ss. 252, 253.

arasında geçen olayda olduğu gibi ilhamî bilgiyi, zekâda en üst seviyede bulunan bir peygamberin aklından daha da üst düzeyde tutan ayetlerin mevcudiyeti. (4) Âlimlerin akılla her şeyi çözeceklerini zanneden tavırları ve mutlak hakikati akılla anlayacakları kanısına kapılmaları. (5) Mutezile gibi kelamcıların, -Kur'ân-ı Kerim'de Allah'ın sıfatları birçok ayette zikredilmesine rağmen- Allah'ın sıfatlarını selbî metotla yok kabul etmesi gibi fikir akımlarının bulunması. (6) Kendi devirlerinde yaşamış âlimlerin de akla eleştiriler getiriyor olmaları. (7) Sûfîlerin yaşadıkları çağdaki bilginlerin aklı bir münazara aracı olarak kullanmaları. (8) Aklın iyide de kötüde de delil getirebilmesi ve yanlış bilgiler sonucunda yanlış hükümlerde bulunma özelliği. (9) Keşfi kabul eden ve yeren âlimlerin bulunması ve keşfi savunmak amacıyla aklı tenkit etmek suretiyle keşfin önemine vurgu yapma istekleri. (10) Yaşamış oldukları vecd sonucunda ulaşmış oldukları bilgiler. (11) Bilgiye ulaşmada sûfîlerin mühim gördüğü metoduyla akıl sahiplerin metodunun aynı olmaması. (12) Bizzat kendilerinin aklın sınırlı olduğunu müşahede etmiş olmaları. (13) İlk devirlerde yeteri kadar akılla ilgili kavramların olmayışından genel manada akıl diyerek eleştiride bulunmaları. (14) Ayrıca sûfîlerin ulaştıkları hakikatleri akılla ifade etmede güçlük çekmelerinden dolayı aklın yetersizliğine vurgu yapmak amacıyla eleştiri yolunu tutmaları… gibi birçok sebebi saymak mümkündür.

## Sonuç

İlk dönemdeki sûfîler aklın iyi ve hayırda kullanılmasını takdirle karşılayarak Allah'ın en büyük nimetlerinden biri olarak değerlendirmişlerdir. Fakat yeri geldiğinde akla eleştiri yapmaktan da geri durmamışlardır. Onların akla eleştirileri, sadece hisler âlemine sıkışmış dünyevî çıkarları için çalışan akladır. Onlar, aklı genel manada kullanmışlardır. Övdükleri akılla yerdikleri akıl, kavram olarak aynıdır. Övdükleri akıl, nefsin esiri olmayan, kulluk bilincini kaybetmemiş bir akıldır. Yine onların eleştirdiği akıl, nefsin esiri olmuş, nefsin istek ve arzularını tatminde kullanılan ve yaratandan gaflet içinde olan akıldır. İlk dönem sûfîleri soyut âleme açılmada aklı yeterli bulmadıklarından ve aklın sınırlı olduğunu gördüklerinden madde ötesiyle temasa geçebilen kalbi alternatif olarak aklın karşısına koymuşlar. Onlar, aklın dünyevî işleri yerine getirme noktasındaki faydasını itiraf etmekle birlikte, aklın manevî alanda söz sahibi olduğunu iddia etmeye kalkıştığı noktadan itibaren eleştirilerini devreye koymuşlardır.

## Kaynakça

A.Himmet Berki, *250 Hadis Terceme ve İzahı,* Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 5.bs, Ankara 1979.

Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ*, Darü'l-Turas, Kahire, ts.

Ahmet Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz.: Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, Dergah Yay., İstanbul 1987.

Asım Efendi, *Kamus,* 1305.

Cürcânî, Şerif Ali b. Muhammed, *Ta'rîfât,* Kahire 1938.

Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistanî, *Sünen*, İstanbul 1981.

Ebu Nasr Serrâc et-Tusî, *el-Luma İslam Tasavvufu,* çev.: H. Kamil Yılmaz, Altınoluk, İstanbul 1996.

Ebu Nasr Serrâc et-Tusî, *el-Luma,* tahk.: Abdulhalim Mahmud, Taha Abdulbâkî Surûr, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kahire, ts.

Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, Kahire 1306.

Ebu'l-Alâ Afifî, Tasavvuf *İslam'da Manevi Devrim,* çev.: H. İbrahim Kaçar, Risale Yay., 1966.

es-Seyyid Abdulhakim Arvasi, *Râbıta-ı Şerife,* sad.: Necip Fazıl Kısakürek, Büyük Doğu Yay., İstanbul 1998.

Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara 1997.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Munkiz mine'd-Dalâl, Şerhi ve Tasavvufî İncelemeler,* haz. ve şerh.: Abdulhâlim Mahmud, çev.: Salih Uçan, Kayıhan Yay., İstanbul 1990.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *İhyâu'ulûmi'd-Din*, Kahire 1939.

Hâce Muhammed Parsa, *Tevhide Giriş, Faslu'l-hitâb*", çev.: Ali Hüsrevoğlu, Erkam Yay., İst. 1988.

Hasan Şerkâvî, E*lfâzu's-sûfiyye*, Kahire 1992.

Hucvirî, Ali b. Osman Cullabî, *Hakikat Bilgisi Keşfü'l-Mahcûb* (çev.: Süleyman Uludağ), Dergah Yay., İstanbul 1982.

Hüseyin Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, Ankara 1976.

İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab,* tahk.: Abdullah Ali el-Kebir, Muhammed Ahmed Hasebellah, Hâşim Muhammed eş-Şazelî, Kahire, ts.

İbrahim Emiroğlu, "Kur'ân'da Akıl ve İnsan", *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: XI, İzmir 1998.

Kelâbazî, *et-Taarruf li Mezhehebi ehli Tasavvuf,* çev.: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1979.

Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed, *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf* (tahk.: Mahmud Emin), Kahire 1992.

Kemal Sayar, *Sufi Psikolojisi,* İnsan Yay., İstanbul 2000.

Kuşeyrî, Abdulkerim, *er-Risâle,* tahk.: Abdulkerim el-Atâ, Mektebetü Ebî Hanife, Dimaşk 2000.

--------, *Kuşeyrî Risalesî,* haz.: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1991.

Mehmet Baktır, *Ehl-i Sünnet Kelamında Akıl,* (Basılmamış Doktora Tezi) Erzurum 2000.

Mevlânâ Celaleddin Rumî, *Mesnevî ve Şerhi,* haz.: Abdulbakî Gölpınarlı, Kültür Bakanlığı Yay., Ank. 1989.

Muhammed Fuad Abdulbakî, *Elfâzu'l-Kur'ân*, Çağrı Yay. İstanbul 1990.

Muhammed İkbâl, *Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu,* çev.: N.Ahmet Asrar, Birleşik Yay., İstanbul ts.

Muhâsibî, *Risaletü'l-Müsterşidîn,* tahk.: Abdulfettah Ebû Gudde, Kahire 1982.

-------, *er-Riâye li-hukûkıllah*, haz.: Abdulhâlim Mahmud, Kahire 1119.

-------, *el-Akl ve fehmü'l-Kur'ân,* tahk.: Hüseyin Kuvvetli, Beyrut 1982.

-------, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân,* çev.: Veysel Akdoğan, İşaret Yay., İstanbul 2003.

Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2001.

Naim Şahin, *Kur'ân-ı Kerim'de Akıl ve Aklın Değeri Meselesi*, SÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 8, Konya 1998.

Nûrettin Topçu, *Mevlânâ ve Tasavvuf,* haz.: Ezel Elverdi, İsmail Kara, Dergah Yay., İstanbul 1998.

Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât,* tahk.: Safvân Adnân Dâvûdî, Beyrut 1997.

Sühreverdî, Ebû Hafs Şihabüddin Abdulkâdir b. Abdullah, *Avârifü'l-maârif*, Dârü'l-Kütübü'l-Arabiyye, Beyrut 1983.

Sülemî, Ebû Abdurrahman, *Tabakâtü's-sûfîyye* (Tahkikli Neşir) Kahire 1986.

Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", *DİA*, II, İstanbul 1989.

Süleyman Uludağ, "Akıl", *DİA*, II, İstanbul 1989.

Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimler Sözlüğü*, Mârifet Yay., 1991.

Şemseddin Sami, *Kâmûs-i Türkî*, İstanbul 1317.

Taylan, Necip, *Gazâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, İFAV, İstanbul 1989.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünenü't-Tirmizî*, İstanbul 1992.

Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar* (çev.: Ahmet Yüksel Özemre), Kaknüs Yay., İstanbul 1998.

Yaşar Nuri Öztürk, *Hallâc-ı Mansûr ve Eseri Kitâbü't-Tasâsîn*, İstanbul 1976.