

İNSAN, NEFS, RUH, AKIL¹

A.S. Tritton

Çev. Arş. Gör. Tuğba GÜNAL

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

t_gunal@hotmail.com

Bu makale, *İslam Ansiklopedisi* maddeleri ile D. B. Macdonald ve W. E. Calverley'in bilimsel çalışmalarını temele alan kısa bir özettir. *Nefs* ve *rûh*, genel anlamda yaşamla ilgili neredeyse her şeyi anlatmak için kullanılmış ama zamanla yeni anlamlar kazanmıştır. İnsanı oluşturan bu üç unsurun yapısı ve işlevi konusunda birbirinden farklı görüşler ileri sürülmüştür. 'Soul' kelimesi neredeyse tam olarak *nefs* karşılamaaktadır ama bazen de sanki *soul* değil de *self nefsin* tam karşılığını vermektedir. Nefsin varlığını kabul etmek, onu tanımlamaktan daha kolaydır; zira nefsin ne bir cinsi ne de bir *arazı* vardır. Onunla ilgili her tanım eksik ve yetersizdir. Tıpkı aklın, evren aklının bir parçası olması gibi² nefis de evren nefsinin bir parçası hem de Tanrı'nın akıl vasıtasıyla ayırt edilebilen³ ruhunun bir cüz'üdür. Nefs, basittir, yok olmaz ve değişmez. Bu konuyla ilgili pek çok fikir öne sürülmüştür: Nefs, yapı taşlarının (*rukun*) bir araya gelişi, öğelerin (*unsur*) birliği, kendiliğinden hareket eden bir araz, sıcak ruh ve daimi hareket halinde olan bir yapıdır.⁴ Nefs, beden içerisinde canlı bir cevherdir⁵ ama bu cevherliği *rûhla* aynı şekilde değildir.⁶ Yahudi bakış açısına yakın olan bir diğer görüşe göre, nefisler tektir

¹ Bu makalenin aslı için bkz: A. S. Tritton, "Man, Nafs, Rûh, 'Aql", Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Sayı: 34, No: 3 (1971), s. 491-495.

² Ebu Hayyân et-Tevhîdî, el-İmtâ' ve'l-Mu'ânese, Kahire 1939-1944, c. III, s.108. Krş: c. II, s. 114.

³ Ebu Hayyân et-Tevhîdî, el-Mukâbesât, Kahire 1929, s. 318.

⁴ Ebu Hayyân et-Tevhîdî, el-İmtâ', c. III, s.111.

⁵ Ebu Hayyân et-Tevhîdî, a.g.e., c. III, s.113.

⁶ Lisan'a göre, İbn Sîde, sözlüğünde bu kelimenin tüm yönleriyle irdelenmediğini söylemiştir. Çoğunlukla bağlam bu anlama uygun olmasa da bu makalede bu kelime 'substance' (cevher) olarak çevrilmiştir. Bu terim şu anlamlara gelmektedir: 1) Bizatihi var olan bir şey, 2) Öz. Mezkûr anlamlar Tanrı için kullanılabilir. Gazali, el-Maznûnu's Sağır eserinde cevher kelimesinden anladığının rûh olduğunu söyler ve terimi insanın özünü anlatmak için sıklıkla kullanır. Kelamcılar bu terimi 'mümkün'ü ifade etmek için, Filozoflar ise 'maddi olmayan ve öze ilişkin olan'ı anlatmak için

ve onlar yeryüzüne seyahatleri sırasında içinden ya da üzerinden geçtikleri gezegen ve yıldızların tesiriyle farklılık kazanırlar.⁷ Nefsin bitkisel, hayvani ve akli/insani nefis olmak üzere üçlü ayrıma tabi tutulduğu bilinmektedir. Bu üçlü ayrımın, dini olarak güven içinde olan (*nefs-i mutmainne*)⁸, kınayan-eleştiren (*nefs-i levvame*)⁹ ve arzularına düşkün (*nefs-i emmare*)¹⁰ nefis şeklindeki bölümlenmeyle ilgisi olabilir. *Nefs-i levvame*'ye kınayan anlamı yerine 'değişebilen' anlamı da verilmiştir.¹¹ Konuyla ilgili başka bir görüşe göre de münafık ve kafir üç nefsten birine sahipken, mü'min üçüne birden sahiptir.¹²

İnsan, inkâr edemeyeceği bir birliğin bilincindedir. Bu birliğe güvenir ve bunun içinde mutluluğu ve iyiliği arar. Nefis insana canlılık verir ve dahası insanın ölümüyle o ölmez. Varlık bakımından cisim ve araz olmadığı için bu ikisinin bileşimi de değildir. Ölümden sonra dünyada nelerin cereyan ettiğini bilmez. Ayrıca nefis, elementleri (sıcak, kuru vb.) ve bunların ürünlerini/sonuçlarını (ateş, toprak vb.) harekete geçiren tabiat ile onları bilen ve güneşin ışınlarını yayması gibi kazanmadan vererek onları aydınlatan akıl arasında ilahi bir kudrettir.¹³ Dahası nefis, yetkin bir cevher ya da yaşamı kabul eden bir alete sahip atom, birleşik bir yapıya sahip olması nedeniyle kendi özü tarafından eyleme geçirilen akli bir cevher ve işlevi açısından da birleşik bir özdür.¹⁴ Nefsin insanla ilişkisi, insanla gözü arasındaki ilişkiden daha yakındır.

Benzer düşünceye sahip bilginler gibi Ebu Süleyman b. Tâhir de (dördüncü/onuncu yüzyıl) insanın toprağın mukabili heyula (*hyle*) ile suretinin bir tutulmasına karşı olarak onun, pasif unsur madde ve suretten teşekkül ettiğini düşünmektedir.¹⁵ İnsanın bir nefse sahip olduğunu söylemek yanlıştır; çünkü nefis

kullanmışlardır. Dolayısıyla bu terim, zihni bir kavram ya da dış dünyadaki bir nesne olabilir. Başka bir deyişle o, bir cisim, bir hal ya da arazları kendi doğasında barındıran bir şey olabilir. Tehânevî, Dictionary of Technical Terms, Calcutta 1856-1862, substance/cevher maddesi; Cürçânî, Ta'rifât, İstanbul 1883, cevher maddesi.

⁷ Goldziher, Wesen der Seele, Berlin 1907, s. 58; Muhammed b. Ebu Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, Kitâbu'r Rûh, Haydarabad 1906, s. 144; Râzî, Mebâhis, Haydarabad 1925, c. II, s. 391.

⁸ Ç.N.

⁹ Ç.N.

¹⁰ Ç.N.

¹¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, Kitâbu'r Rûh, s. 355.

¹² İbn Kayyim el-Cevziyye, a.g.e., s. 345.

¹³ Ebu Hayyân et-Tevhîdî, el-İmtâ', c. III, s.110.

¹⁴ Ebu Hayyân et-Tevhîdî, el-Mukâbesât, s. 315, 318.

¹⁵ Ebu Hayyân et-Tevhîdî, a.g.e., s.185.

olmadan insan, insan değildir.¹⁶ İnsan, ilahi sezgilere, beşeri düşüncelere sahiptir. İlahi sezgi ve beşeri düşünce, her insanda genellikle eşit oranda bulunmaz; uyuma ve uyanma bu farklılığın göstergeleri olarak kullanılmıştır. Tabiat (*tabi'a*), adeta aklın hatta ilahi olanın *nefsi* (psychic) bir gücüdür, hareket etmeye ve sükûn bulmaya neden olur, evrende keşfedilmemiş ne varsa onları aktif ya da pasif yapar ve duyularla algılanabilir.¹⁷ Nefs, metafizik âlemde mutluluk ve kalıcılığa sahipken, bu dünyaya hapsedilmiş ve ilahi olanın vekili olmuştur.¹⁸ Faal hâle geldiğinde nefis, akli delil yoluyla bilgiye ulaştırır ve kendisini kusursuzlaştıran birçok şey elde eder; onun kutsallığının membaı, bu mükemmelliktir. Aslında nefis, bilginin (*'allâme*), bilgi de nefsin suretidir. O, kendisini insan haline getiren bir bedenle örter. Örtüler, kalın veya ince olsun, bedenleşmiş nefis ile sureti/bilgi arasına girer ve nefis metafizik âlemdeki payına ulaşmak için gücünün yettiği oranda bu örtüleri yırtar. Nefs, tahkik etme yoluyla geçmiş, eğitim ve mev'iza yoluyla geleceği ve duyular ve karşılıklı iletişim yoluyla da şimdiki bilir.¹⁹

İnsan tabiatından kaynaklanan fiiller süflidir; akli temele alarak yapılan eylemler ise iradidir ve saygındır. İnsan fitratı gereği her iki tarafa da meyledebilir. İnsanın ne yapacağına ve kendisiyle ilgili iki taraftan hangisine karar vereceğine dair akıbet değişkenlik gösterir.²⁰ İrade, nefsi güçlerin ve tabiatın iç içe geçmiş hali olduğu için insani gereksinimlerin etkisi, iradeninkinden daha kolay bir şekilde anlaşılır.²¹ Madde ve suret açısından düşünenler, daha yüce güçlerin 'aracı', daha alçak olanların ise 'alıcı' olduğunu; aracı/yüce olmak bakımından suretin maddeden (*hyle*) daha güçlü; fakat alıcı olmak bakımından da maddenin (*hyle*) daha güçlü olduğunu söylemişlerdir.²² Bir şey son derece güzel olduğunda, insan aklını etkisi altına alır ve insan -aklın- yardımıyla ona -güzelliğe- yaklaşmaya ve onu tecrübe etmeye kendisini zorunlu hisseder. Bu tecrübe, insanî nefsi, Yaratıcı nezdinde yüksek makam elde etmeye uygun bir şekilde cismani faaliyetleri yapmak üzere eğitmek içindir. Bu gayenin açıkça tanımlanması ve önceden var olması yeterli değildir, aynı zamanda bunu hedefleyen insanın onun hakkında açık bir fikrinin ve iştiyakının olması gerekir. Diğer yandan insan, gayeye ulaşmanın lütuflardan biri olup olmadığını ve ona bütünleşme yoluyla mı yoksa başka bir mükâfatla mı sahip olacağını bilmelidir.²³

¹⁶ Ebu Hayyân et-Tevhîdî, a.g.e., s.181.

¹⁷ Ebu Hayyân et-Tevhîdî, el-İmtâ', c. III, s.113, 202.

¹⁸ Ebu Hayyân et-Tevhîdî, a.g.e., c. III, s.115.

¹⁹ Ebu Hayyân et-Tevhîdî, el-İmtâ', c. III, s.202.

²⁰ Ebu Hayyân et-Tevhîdî, el-Mukâbesât, s. 243.

²¹ Ebu Hayyân et-Tevhîdî, a.g.e., s. 257.

²² Ebu Hayyân et-Tevhîdî, el-İmtâ', c. III, s.115.

²³ Ebu Hayyân et-Tevhîdî, el-Mukâbesât, s. 307.

“İnsan ile *nefsi* (benliğin aşağı dürtüleri) arasında mütemadiyen süren çatışma” ifadesinde de olduğu gibi *nefs*, her zaman “daha hakir tabiat” anlamına gelmektedir. Nifferî'nin eserinin çevirisinde bu kelime, ‘şehvî nefis’ olarak tercüme edilmiştir.²⁴

Rûh

Bu kelime zamanla orijinal anlamına ek olarak yeni anlamlar kazanmıştır. Başlangıçta *rûh*, insan ve hayvan bedeninin her tarafına yayılmış bir öz ve bedeni kontrol eden nefsin bir aracı anlamında bedene ait bir şey, anlamında kullanılıyordu.²⁵ İngilizcede bu anlam zeminine karşılık gelen hiçbir sıfat yoktur. ‘Spirituous’ terimi belki bu durum için önerilebilir. Farabi'nin “insanın fitri bir özelliği olan *rûhunda* hiçbir dumanlık yoktur”²⁶ ifadesindeki kullanım ve odun ateşinden yükselen sıcak havanın çağrıştırdığı durum, kelimenin orijinal anlamını ortaya koymaktadır. Hayvanların *rûhu* vardır fakat nefsi yoktur; insan her ikisine de sahiptir fakat *rûhu*, hayvan *rûhundan* üstündür. Beden *rûh* ile canlılık kazanır fakat nefis ile insan olur.²⁷ *Rûh*; iyi ya da kötü, güçlü ya da zayıf olabilir; yine arzu ve öfke nefsten çok *rûha* yakındır.²⁸ Bu kelime genel olarak Dübey's b. Sadaka'nın “biz onun diyetini parayla ödedik, o bizimkini *rûhla*”²⁹ ifadesinde olduğu gibi yalnızca ‘can’ olarak çevrilmesi mümkün olacak şekilde kullanılır. Canlılık *rûh* olmadan mümkün değildir, bu yüzden ölüm ‘*rûhun* yitimi’dir.³⁰ Kelimenin eski anlamı da şu şekilde kullanılmaya devam etmiştir; ‘nefs, öz bir kavrayış için kolayca hareket eden incelikli/latif bir *rûhun* yardımına ihtiyaç duyar; fakat biriktirilen tecrübelerden/bellekten istifade edebilmek için keskin bir *rûha* ihtiyaç duyulur.’³¹ Daha sonraları ortaya çıkan bir görüş bu fikre ters düşmektedir: Onlara göre nefis, ateşin ve toprağın tabiatıyla; fakat *rûh*, canlılık ve aydınlıkla ilgilidir.³²

Gazali ise hayvani/canlılık kaynağı *rûh* konusunda, onun kalpteki boşlukta bulunan ve beyne yükselen latif bir buhar olduğundan bahsetmektedir.³³ Bu fikir, Beydavi’de “manevi fikirler ilk olarak *rûha* düşerler, daha sonra aralarındaki yakın ilişki dolayısıyla kalbe geçerler, sonrasında beyne yükselir ve hafızaya kazanırlar”

²⁴ Ebu Hayyân et-Tevhîdî, a.g.e., s. 325; Nifferî, *Mevâkıf* (GMS), 1935, s. 90.

²⁵ Ebu Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ'*, c. II, s.113.

²⁶ Fârâbî, *el-Medînetü'l Fâzıla*, Leiden 1895, s.58.

²⁷ Ebu Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ'*, c. II, s.114.

²⁸ İbnu'l-Adîm, *Zübde*, Dımaşk 1951-68, c. II, s. 250.

²⁹ İbnu'l-Adîm, a.g.e., c. II, s. 250.

³⁰ Malatî, *Tenbîh*, Leipzig 1936, s. 84.

³¹ Râzî, *Mebâhis*, c. II, s. 420.

³² İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitâbu'r Rûh*, s. 345.

³³ Gazâlî, *Maznûnu's Sağîr*, Kahire 1886, s. 13.

şeklinde taklit edilmiştir.³⁴ Gazali, kesin bir tanım gerekmediğinde, dindar insan için *nefs* kelimesini kullanmasına rağmen, *rûhu* insandaki en yüce unsuru göstermek için kullanır. O, ‘*rûhi*’ ve ‘*rûhani*’ sıfatlarını İngilizcedeki ‘spiritual’ kelimesine karşılık olacak şekilde kullanır. Gazali, filozofların ‘insani/akleden *nefs*’i, *rûh* anlamında kullandıklarını, mutasavvıfların ise bunu *kalb* olarak adlandırdıklarını söyler. Gazali aynı zamanda kutsî, nebevî ve Muhammedî rûhtan da bahsetmektedir.³⁵ Onun bir çocuğun gelişimiyle ilgili değerlendirmeleri ilginçtir: Ona göre başlangıçta çocuğun hiçbir duygusu yoktur; çocukta ilk olarak dokunma duygusu, son olarak da tatma duygusu gelişir. Yedi yaş civarında ayırt etme (*temyiz*) yetisini kullanmaya başlar; fakat bu yeti soyut düşünceleri idrak edecek güçte değildir. Akıl daha sonra olgunlaşır ve akılı da geleceği ve gayb olanı gören farklı bir görme gücü takip eder. Temyiz gücü düşünceleri idrak edemediği için, akıl da gayb olanı kavrayamaz. Peygamberlik, kişinin aydınlatılmış bir görme yetisine sahip olduğu ve onun ışığı sayesinde gaybın gözle görülür hale geldiği bir mertebedir. Onun kendi âlemindeki bu -ruhani- tecrübe, -bu dünyadaki- doğrudan görme ve nesnelere algılama ile aynı düzeydedir. İnsan beden ve kalpten oluşur; kalp de insanın Tanrı hakkındaki bilgisinin merkezi konumunda olan rûhudur.³⁶

Nifferî’nin eserinde *rûh*, hem inananlar hem de inanmayanlar için, *soul* kelimesiyle çevrilmiştir.³⁷

Âdemoğullarının şahitliği (A’raf 7/172)³⁸ kendi *rûhlarına* isnat edilmiştir. Âdem’in bedeni *rûhundan* önce yaratılmıştır.³⁹ *Rûh* da *melekût* âleminde yaratılmıştır.⁴⁰ Kimi anlayışa göre *rûh*, bedenle birleşmeden önce ve ölümden sonra Berzah’tadır. Bir Müslüman bir Müslümanın kabrine selam verdiğinde cevap veren *rûhtur*. Diğer bir anlayışa göre ise, *rûh* doğumdan önce ve ölümden sonra kesinlikle mevcut değildir.⁴¹ Dolayısıyla *rûh*, ölümden sonra bu dünyaya ait olmayan bir beden edinir; çünkü o, ne bu dünyadandır ne de onun dışındadır.⁴²

Akıl

³⁴ Beydâvî, Commentary, şuara 26/193-194. ayetler.

³⁵ Gazâlî, Maznûnu’s Sağır, s. 17.

³⁶ Gazâlî, el-Munkizu mine’d dalâl, Beyrut 1959, s. 41 vd.

³⁷ Nifferî, Mevâkif, s. 94, 177.

³⁸ «Kıyamet gününde, biz bundan habersizdik demeyesiniz diye Rabbin Âdemoğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini çıkardı, onları kendilerine şahit tuttu ve dedi ki: Ben sizin Rabbiniz değil miyim? (Onlar da), Evet (buna) şâhit olduk, dediler.» Bu ayet Tritton’un metninde A’raf 7/ 171 olarak gösterilmiştir.

³⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, Kitâbu’r Rûh, s. 249, 274.

⁴⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, a.g.e., s. 345.

⁴¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, a.g.e., s. 67, 148.

⁴² İbn Kayyim el-Cevziyye, a.g.e., s. 57.

Âlem akılı ile insanınki arasındaki fark, bir derece farkıdır. İnsan aklının İlk Akıl'la ilişkisi, ışığın Güneş'le olan ilişkisi gibidir.⁴³ İnsan akılı, duyularla algılanabilen ya da nefaseti ve ortaya çıkardığı eylemleri kavransa bile yaklaşık olarak da olsa tanımlanabilen bir şey değildir. O, kendi istidadı açısından, tabiatın ve elementlerden daha basit olan ilahi bir güçtür. Akıl, 'tabii taşma'yı alır; dolayısıyla o, 'nihai aydınlık'tır denilebilir. Akıl kelimesinin en yüce anlamı budur - nihai aydınlık-, en basit anlamı ise 'muhakeme yetisi'dir.⁴⁴ İlk Sebep'le bütünleşmeye çağıran akıl, İlk Sebep'in insandaki vekili ve mutluluğa ulaşmak için bir vasıttır.⁴⁵ Akıl, zamana ihtiyaç duymadan, varlıklarını kendi gerçeklikleriyle bütünüyle aynı anda kavrayan basit bir özdür. Onun özelliği, parçasının bütün haline gelebilmesidir. Evren içerisinde akıl, Faal Akıl'dır. Faal Akıl'ın en alt basamağı ise Faal Akıl'ın vekili olan, yaratılmış, eylemde bulunmak için itici bir güce ihtiyaç duyan 'potansiyel' durumdaki insan aklısıdır.⁴⁶ İnsanın mükteseb akılı, İlk Sebep'i en yüce ve en mükemmel olarak tasavvur eder ve bu niteliklerden pay almayı aklın kapasitesi dâhilinde görür. Akıl, kutsî bir unsur olduğu için, onun hakkında aksini düşünmek akılı itibarsızlaştırmaktır.⁴⁷ Aklın olmadığı yerde din de yoktur.⁴⁸

Akıl-nefs ilişkisi konusundaki görüşler birbirinden farklıdır; kimileri akıl ve nefsin aynı şey olduğunu söylemiştir, kimileri ise buna karşı çıkmıştır. 'İnsani/akleden nefis' genellikle bütün melekeleri tam olarak gelişmiş bir insan, anlamında kullanılır; oysaki akıl, çoğu zaman nefsten ayrı olarak ele alınır. Bu nedenle akıl, yardımcı olan nefsten, akıl âlemi de nefis âleminden daha yücedir.⁴⁹ İnsan, sathî işler için nefse, düşünmek için de akla sahiptir.⁵⁰ Hiyerarşik olarak tabiat nefsin, nefis aklın, akıl da Tanrı'nın altındadır ve hepsi -tabiat, nefis ve akıl- bulunduğu konuma uygun niteliklere sahiptir.

Farabi, "nefsin bir cüz'ü olan akıl" ve "bir şeyi bilme isteği meydana geldiğinde insanî nefis harekete geçer" gibi farklı ifadeler kullanır.⁵¹ İnsanın düşünme konusunda fitri bir nizamı vardır ve bunun ilk aşaması edilgin/bilkuvve (*munfa'al*) akıldır. -Bilkuvve akılda- madde ve suret tek parça olarak birleştiği anda, o bilfiil akla dönüşür. Sonuç olarak akıllar sırasıyla *munfa'al* (bilkuvve), *müstefâd*

⁴³ Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb, ez-Zerî'a, Kahire 1299/1881-2, s. 53.

⁴⁴ Ebu Hayyân et-Tevhîdî, el-İmtâ', c. III, s.116.

⁴⁵ Ebu Hayyân et-Tevhîdî, el-Mukâbesât, s. 371.

⁴⁶ Ebu Hayyân et-Tevhîdî, el-Mukâbesât, s. 289.

⁴⁷ Ebu Hayyân et-Tevhîdî, a.g.e., s. 371.

⁴⁸ Er-Râgıb, el-Zerî'a, s. 70.

⁴⁹ Ebu Hayyân et-Tevhîdî, el-İmtâ', c. III, s.119; Tehânevî, Dictionary of Technical Terms, s. 1030.

⁵⁰ Ebu Hayyân et-Tevhîdî, a.g.e., c. III, s.110.

⁵¹ Fârâbî, el-Medînetü'l Fâzıla, s. 67, 36.

(kazanılmış) ve bilfiil akıl olarak yükselen bir tertibe sahiptir ve her biri kendi üstündeki aklın nedenidir. Bu sıralama tamamlandığında ve bir bütün haline geldiğinde, bilfiil akıl insanda kalıcı hale gelir.⁵²

Tam bir akıl hiçbir insanda bulunmaz, her insanda aklın sadece bir parçası bulunur. Sıradan insanlarda akıl, tabiattan yükselen ve insanî/akleden nefsin koruması altında ona geri dönen bir güçtür.⁵³ Genel olarak akıl; güvenilirdir, doğru bilgiye yakındır, kastının ne olduğunu açıklayabilecek yetidedir. Aynı zamanda o, engeller araya girmediği ve zaman yetersiz olmadığı sürece, anlaşılabilir olan her şeyi anlayan münferit (*cüz'i*) bir varlıktır. Akıl, sınırlı duyular ya da yanıltıcı düşünceler sebebiyle hata yapabilir. Bu durumu, “satıcı, iyi mallarını kötü şekilde düzenlerse, müşteri ne alacağını bilemez”⁵⁴ sözü özetlemektedir. İbn Abbâd aklın, doğru olanı onayladığı gibi yanlış olanı da onaylayabileceğini söylemiştir. Bu düşünce yanlış bir doktrin olarak görülmüş ve eleştirilmiştir.⁵⁵

Akıl; formu olmayan bir özdür, faaliyetleri bakımından bedeni vasitalardan bağımsızdır, bedeni kontrol etmez fakat etkiler. O ne beden, araz ve *hyle* ne suret ne de insanî nefis'tir.⁵⁶ Akıl, ‘ayrım yapmak için *rûh* (soul) koruması altında hassas bir terazi, nur âleminde gelmiş keskin bir idrak ve kendisinde İlk Akıl'ın sahip olduğu bilinebilir tüm şeylerin suretlerinin görüldüğu bir unsur' olarak ele alınır. Bazıları Cebrail'in İlk Akıl olduğunu dile getirmiştir.⁵⁷ Bilfiil aklın mantiki tutarlılık açısından en üstün akıl olduğu konusundaki genel doktrine aykırı olarak, vahyî bilgileri *müstefâd* akıl alır.⁵⁸

Bir düşünce organı olarak *kalb* ve onunla ilgili şeylere dair örnekler daha önce bir yazıda verilmişti. ‘Kalpte hastalık bulunması’⁵⁹, ‘sağlıklı olmayan zihin’ olarak çevrilebilir. Kalp, inançların ekilebileceği bir tarlaya benzetilir.⁶⁰ Farabi, hayal gücü ve şehvetin her ikisini de güç olarak adlandırıp onların yerini kalp olarak belirlemiştir.⁶¹ ‘Göğsün genişletilmesi’ ifadesi ‘kalbin hazzı’ demektir.⁶² ‘Cez’ (keder, yazgı) kelimesi ise nefste zayıflık ve kalpte kaygıdır.⁶³ Dini duygular olarak ele alınıp detaylı bir şekilde tarif edilen kalbin hazzı, nefsin hazlarından ayrı olarak

⁵² Fârâbî, a.g.e., s.58; Tehânevî, Dictionary of Technical Terms, s. 1030.

⁵³ Ebu Hayyân et-Tevhîdî, el-Mukâbesât, s. 235.

⁵⁴ Ebu Hayyân et-Tevhîdî, el-İmtâ', c. II, s.89.

⁵⁵ Ebu Hayyân et-Tevhîdî, el-Mukâbesât, s. 237.

⁵⁶ Tehânevî, Dictionary of Technical Terms, s. 1027.

⁵⁷ Tehânevî, a.g.e., s. 1029.

⁵⁸ Tehânevî, a.g.e., s. 1033.

⁵⁹ Ahzab 33/32.

⁶⁰ Er-Râgıb, el-Zerî'a, s. 70.

⁶¹ Fârâbî, el-Medînetü'l Fâzıla, s. 35 vd.

⁶² İbn Kayyim el-Cevziyye, Kitâbu'r Rûh, s. 348.

⁶³ İbn Kayyim el-Cevziyye, a.g.e., s. 398.

görülmüştür; fakat nefsin hazlarıyla ilgili hiçbir detay verilmemiştir.⁶⁴ Gazali hem kötü hem de erdemli davranış tarzlarının tümünü kalbe atfeder.⁶⁵ Kalbin -negatif-eylemleri hata, paslanma, anlayışsızlık ve aceleci hüküm vermektir; bunların şifası iman, cömertlik, peygamberlerin ve ahiretin varlığını kabul etmektir.⁶⁶ Kalp, nefis, rûh ve akıl, bu kelimelerin hepsi, hem ruhun işlevleri hem bedeninin fitrata dayalı (*mizâcî*) işlevleri hem de nefse mahsus özelliklerin birleşmesinden oluşan aynı anlamdaki kavramlardır.⁶⁷

⁶⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, a.g.e., s. 394.

⁶⁵ Gazâlî, İhyâ Ulûmu'd Dîn, c. I, bölüm. 3.

⁶⁶ Ebu Hayyân et-Tevhîdî, el-Mukâbasât, s. 324.

⁶⁷ Tehânevî, Dictionary of Technical Terms, ilgili madde.