

KELÂM VE TASAVVUF'TA AKLIN TASNİFİ

CLASSIFICATION OF THE MIND IN SUFISM AND KALAM

FEHMİ SOĞUKOĞLU

DR. ÖĞR. ÜYESİ, GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ, TASAVVUF ANABİLİM DALI
ASST. PROF. DR., GAZİANTEP UNIVERSITY, FACULTY OF THEOLOGY, DEPARTMENT OF SUFISM.

fehmisogukoglu@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0001-8994-630X>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.713192>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
1 Nisan / April 2020

Kabul Tarihi / Accepted
14 Haziran / June 2020

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as

Soğukoğlu, Fehmi, "Kelâm ve Tasavvuf'ta Aklın Tasnifi [Classification of the Mind in Sufism and Kalam]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 7/1 (Haziran/June 2020): 513-540

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions
ilahiyyatdergisi@kilis.edu.tr



KELÂM VE TASAVVUF'TA AKLIN TASNİFİ

Öz

Kelâm ve Tasavvuf literatürü incelendiğinde, akla birbirinden farklı ve tasnif edici söylemler geliştirildiği görülmektedir. Makalede bu husus bir problem olarak ele alınmış ve bu iki disiplinin kullandığı terminolojinin farklı oluşunun bu duruma kaynaklık ettiği düşüncesine ulaşılmıştır. Ayrıca kelâmcıların ve sûfilerin akli incelemedeki gayelerinin farklı olmasının bu problemi besleyici bir unsur olduğu anlaşılmaktadır. Kelâmcılar, akli daha çok imanın oluşumu açısından değerlendirmektedir. Bu bağlamda, nazar ve istidlâl cihetinden akıl hakkında fikir beyan etmektedirler. Buna mukabil olarak tasavvufi literatürde bir taraftan akli yeren ifadeler rastlanırken, bir diğer taraftan akli öven söylemler tespit edilmektedir. Akli farklı boyutlarıyla ele alma geleneğinin Kelâm'da da bulunduğu, Mâtürîdiler arasında yaygın olduğu görülmektedir. Bu noktada Kelâm-Tasavvuf ilişkisinden özellikle de Mâtürîdî geleneğin tasavvufla etkileşiminden bahsetmek mümkündür. Eş'ariler içerisinde de benzer bir durum Gazzâlî örneğinden okunabilir. Çalışmada, Kelâm ve Tasavvuf disiplinlerinin fikrî yapısının belli bir olgunluğa ulaştığı, mütekaddimûn kelâm dönemindeki eserler dikkate alınarak tasvîrî-mukayeseli bir yöntem izlenmiş ve bunun üzerinden değerlendirmeler yapılmıştır.

Özet

Akılın mâhiyeti, insan düşüncesini eski dönemlerden beri meşgul etmiş hususlardan olup, İslâm düşünce tarihi içerisinde de akıl hakkında önemli bir literatür oluşmuştur. Kelâm ve Tasavvuf disiplinlerinde de akıl hakkında geniş bir bilgi aktarımı bulunmaktadır. Bu bilgiler içerisinde akıl tasniflerine de yer verildiği görülmektedir. Makalede bu iki disipline müntesip ulema tarafından aklın tasnif edilme şekli ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Akıl tasnifinden önce aklın nasıl tanımlandığı bilgisi önemlidir. Bu bağlamda çalışmada öncelikle akıl tanımları incelenmiş, akabinde önce kelâmcıların daha sonra sûfilerin akıl tasniflerine yer verilerek değerlendirmeler yapılmıştır.

Akıl kelimesi Arapçada "men etmek" anlamına gelmektedir. İnsanın idrak etme yeteneğine "men etmek" manasındaki bir kelimenin kullanılmasının sebebi, akıl kişiyi kötü ve anlamsız işlerden alıkoymasındadır. Lugalarda aklın bilgiyle olan ilişkisine vurgu yapıldığı gibi akılla, insanın idrâk edici özelliği anlamında ruh arasında bağlantı kurulduğu da görülmektedir.

Mütezilî kelâmcılar akli bilgiyle açıklamayı tercih etmişlerdir. Onlara göre akıl, zorunlu bilgilerin özel bir kısmı için kullanılan bir addır. Mütekaddimûn Eş'ariler konuyu ele alırken her ne kadar Mütezileyi tenkit ederek sözlerine başlamışlarsa da akli benzer bir şekilde tanımlamışlar ve her iki ekolde de akıl bilgiyle açıklanmış ve âraz olarak kaydedilmiştir. Mâtürîdî kelâmcılar ise aklın âraz olmadığı düşüncesinden hareket ederek akli bir cevher veya latif bir cisim olarak tasavvur etmişlerdir. Sûfilerin yapmış olduğu akıl tanımlarının Mâtürîdî ulemanın tariflerine yakın olduğu tespit edilmektedir.

Gazzâlî'nin kendisinden önceki tanımları birleştirici bir yaklaşımda bulunmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda akıl kelimesinin eş sesli olduğunu vurgulaması ve akılla dört ayrı anlamın kastedildiğini belirtmesi önemlidir. Ona göre aklın birinci anlamı, insanı hayvandan ayıran vasıftır. İkincisi; mümeyyez çocukta oluşan, zarurî ilim, temyiz bilgisidir. Üçüncüsü, tecrübelerden kaynaklanan bilginin oluşmasıdır. Dördüncüsü kişinin geçici lezzetlerinden uzaklaşp, işlerin sonunu görmesidir.

Akli tasnif edici söylemler İslâmî literatürde ilk dönemlerden itibaren görülmektedir. Sözelimi Hz. Ali'nin akli matbû ve mesmû olmak üzere ikiye ayıran bir şiirinin olduğu kaynaklarda yer alır.

Mütezilî kelâmcıların konuyla ilgili söylemlerinde akli, garizî ve müktesep olmak üzere ikiye ayırdıkları görülmektedir. Mütekaddimün Eş'arîlerin de benzer bir yaklaşımda bulunduğu anlaşılmaktadır. Ancak akli zaruri bilgilerin bir bölümü olarak tanımlanması durumunda müktesep akıl bir yönü olmakta ziyade garizî aklın ulaştığı sonuçların bütününe oluşturmaktadır. Her iki ekol müntesiplerince aklın bütün insanlarda eşit olduğu görüşüne yer verilmiştir. Bu görüşün garizî akıl için geçerli olduğu söylenebilir.

Gazzâlî ise aklın dört ayrı anlamı olduğu düşüncesinden hareketle aklın zorunlu bilgilerin bazıları anlamına da geldiğini ve bu açıdan akılların eşit olduğunu söyler. Bu söylemi Mütezileye izafe edilen insanların akılları eşittir düşüncesiyle aynıdır.

Kelâmcılar arasında akli tasnif etme geleneğinin Mâtürîdîlerde daha ön planda olduğu görülmektedir. Her ne kadar İmâm Mâtürîdî'de net bir tasnif görülmesine de ondan sonra gelen kelâmcılarda bir adet haline gelmiştir. Bu bağlamda Hakîm es-Semerkandî'nin altmış iki maddelik itikat risalesinde bir maddeyi buna ayırması önemlidir. Ebû Muîn en-Neseî ve Pezdevî'nin de mü'minlerin akıyla kâfirlerin aklının bir tutulamayacağını dile getirdikleri görülmektedir. Mâtürîdîler her ne kadar aklın insanlar arasında eşit olmadığını altını çizmişlerse de akli bölümlere ayırıp garizî aklın herkeste aynı olduğu bilgisini paylaşmışlardır. Bu bağlamda kelâmcıların çoğu açısından garizî aklın insanlarda ortak ve eşit olduğu söylenebilir.

Mâtürîdîlerde görülen mü'min-kâfir akli arasında fark bulunduğu düşüncesi tasavvufî düşüncede daha geniş bir şekilde işlenir. Bu bağlamda akli tasnif edici söylemler Tasavvuf'ta daha net karşılık bulur. Muhâsibî normal bütün insanları dünya işlerini idrak edici olduğunu aktardıktan sonra ahiret umurunu akledebilmenin ilahî bir lütf olduğunu belirtir. Bu açıdan Muhâsibîden itibaren sûfilerde akli dünyevî ve uhrevî olmak üzere iki kısma ayırma geleneğinin oluştuğu söylenebilir. Bu durum Hakîm et-Tirmizî'de daha açık hale gelmiştir. Tirmizî, akıl tasnifini sadece iman-küfür bağlamında ele almayı, mü'minleri de sınıflara ayırarak, avam-havâs arasında da bir ayırım getirir. Bu açıdan insan kemâlât yolunda ilerledikçe akli melekeleri güçlenmektedir. Ancak o bu meleke gelişmesini metafizik/imanî konuları algılamakla/iman etmekle ilişkilendirir. Bu açıdan inançsız dahi olsalar filozofların aklının dünyevî yönünden daha üstün bir konuma gelmesini mümkün görür. Onun bu söylemlerinin yansımaları kendisinden sonra bu konuyu işleyen sûfilerde görülmektedir.

İbn Arabî, Fahreddin Râzî'ye yazdığı bir mektupta aklın istidlâllerinin bir sınırı olduğunu ve mârifetullah'a aklın nazar ve istidlâliyle ulaşamayacağını belirtir. Mevlânâ'nın da benzer bir yaklaşımda bulunduğu görülmektedir. Bu bağlamda onun birçok beytinde akli yeren ifadeler rastlanmaktadır. Cili bu durumu değerlendiren aklın Allah Teâlâ'yı idrâk edemeyeceğine dair söylemlerle sûfilerin kastının dünyevî akıl anlamındaki meâş akli olduğunun altını çizer.

Kelâmcılar ve sûfilerin akli tasnif etmesinin arka planı incelendiğinde, insanların aynı akla sahip olmalarına rağmen aynı doğrulara erişememeleri yer almaktadır. Bu bağlamda aklın doğru bilgiye ulaşmasının önünde çeşitli engeller bulunmaktadır ve bu engeller aşılandıktan sonra akıl aslı görevini yerine getiremeyecektir. Bu engellerin başında ise hevâ-hevesler gelmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de de hevâya tabi olmak akletmenin zıddı olarak sıkça vurgulanmaktadır.

Mâtürîdî kelâmcıların ve sûfilerin, akletmeyi bir bütün olarak değerlendirdikleri söylenebilir. Bu açıdan akli daha geniş bir kapsama tasnif etmişlerdir. Bu bağlamda kâfirlerin akıyla ilgili söylemiş oldukları olumsuz cümleler onların Allah Teâlâ'yı bulamamalarıyla alakalıdır. Bu bağlamda dünyevî olarak mü'minlerin kâfirlerden daha zeki olduğu ne kelâmcılar ne de sûfiler tarafından dile getirilmiş değildir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Tasavvufî Düşünce, Mâtürîdiyye, Eş'ariyye, Akli Tasnifi, Akl-ı Meâd, Akl-ı Meâş.

CLASSIFICATION OF THE MIND IN SUFISM AND KALAM

Abstract

When both Kalām and Sufism literatures are reviewed, it is seen that several classifying discourses were developed. In the article, this issue is discussed as a problem and, it is reached that the terminology used by these disciplines are the source of this situation. In addition, it is understood that, the difference in respect to the purposes of Kalām scholars and those of Şūfis in examining the mind has fostered this problem. The Kalām scholars evaluate the mind mostly in terms of the formation of faith. In this context, they express their opinions about the mind from the points of reasoning and inference. Moreover, in the Sufism literature, on the one hand statements that vilify the mind have been found, on the other hand discourses that glorify the mind have been detected. It is seen that the tradition of discussing the mind with its different dimensions is also found in Kalām and is widespread among the Maturidis. At this point, it is possible to mention that there is a relationship between Kalām and Sufism, and especially that there is an interaction between the Maturidi tradition and the Sufism. A similar situation can also be seen in Ash‘arite tradition, especially in the example of Al-Ghazali. In this study, a descriptive-comparative method is used by taking into consideration the works in the antecedent period of Kalām and Şūfī disciplines, during which the intellectual structure of these disciplines reached a certain maturity, and evaluations are conducted upon it.

Summary

The nature of the mind is one of the issues that have occupied human thought since the ancient times, and a significant literature on mind has been formed in the history of Islamic thought. There is a wide range of knowledge transfer about mind in the Kalām and Sufism disciplines. It is seen that this knowledge includes several classifications of mind too. This article attempts to reveal how the mind is classified by the ‘ulamā (*Islamic scholars*) who are adherents to these two disciplines.

It is important to know how the mind is defined before ever classifying the mind. In this context, first of all, the definitions of mind have been examined, and then evaluations have been made by referring to the mind classifications of the Kalām and Şūfī scholars respectively.

The word mind means “banning” in Arabic. The reason for using such a word for people’s ability to comprehend, which means “to ban” is that, the mind restrains the person from bad and meaningless habits. In the dictionaries, the relationship between mind and knowledge is emphasized, as well as the connection between mind and spirit in terms of people’s ability to comprehend is established. Mu‘tazilite Kalām scholars preferred to explain mind with knowledge. According to them, mind is a term used for a special part of essential knowledge. While addressing the issue of mind, antecedent Ash‘arites described the mind in a similar way such as Mu‘tazilites did, even though they started their words by criticizing them. In both schools, mind was explained with knowledge and considered as an accident. Maturidi Kalām scholars, on the other hand, conceived the mind as a substance or an elegant matter, acting on the idea that the mind is not accident. It is determined that the definitions of mind made by the Şūfis are close to the definitions of Maturidi ‘ulamā.

It is seen that Al-Ghazali has tried a unifying approach towards the previous definitions of mind. In this context, Al-Ghazali’s emphasis on that the mind is a homonym Word, and has four different meanings is significant. According to Al-Ghazali, the first meaning of mind is the characteristic that distinguishes humans from animals. The second meaning is the essential knowledge that develops in the child, who reaches the age of discretion, and distinguishes between right and wrong. The third

meaning is the formation of knowledge based on the experiences. The fourth meaning is to move away from the temporary pleasures by acknowledging the mortal life and thinking about the afterlife.

Classifying discourses regarding the mind has been seen in the Islamic literature from the earliest of periods. For instance, some sources state that Hazrad 'Ali wrote a poem that divides mind into two as *matbū* (innate mind that cannot distinguish good from bad) and *masmū* (acquired mind).

It is seen in the discourses of the Mu'tazilite Kalām scholars that they divided mind into two subgroups, namely the *gharizī* (innate mind that separates humans from other creatures) and the *muktasab* (acquired mind). It is understood that antecedent Ash'arites also took a similar approach. However, if the mind is defined as a part of the essential knowledge, the acquired mind constitutes all of the inferences that is reached by innate mind rather than being an aspect of the mind. Both schools reached a consensus that the mind is equal in all people. It can be said that this perspective is valid for the innate mind.

Al-Ghazali, on the other hand, based on the idea that mind has four different meanings, stated that mind also amounts to some of the essential knowledge, and in this respect all minds are equal. Al-Ghazali's perspective is similar to the thought that 'humans' minds are equal, which is attributed to the Mu'tazilite school.

It is seen that the tradition of classifying the mind is more prominent among Maturidis that it is among the Kalām scholars. Although there isn't any clear classification of mind by Imām Maturidi, it became a tradition among the Maturidi Kalām scholars who came after him. In this context, it is important that Al-Hakīm al-Samarqandī dedicated one of the items in his sixty-two-item *aqīdah* (*Islamic creed*) pamphlet to this subject. It is seen that Abu al-Mu'in al-Nasafi and Abu al-Yusr al-Bazdawī stated that the minds of the believers and the non-believers cannot be considered equal. Although the Maturidis highlighted that people's minds are not equal, they divided the mind into subcategories and stated that the innate mind is equal in everyone. In this sense, it can be said that most of the Kalām scholars found innate mind as the common and equal feature in people.

The Maturidis' thought that there is a difference between the believer's and non-believer's minds have been studied by Sufism school in broader perspective. In this context, classifying discourses regarding the mind has been handled more detailed in Sufism. Hārith al-Muhāsibī stated that it is a divine blessing to be able to think about the afterlife, after conveying that all of the normal human beings can understand worldly affairs. In this respect, it can be said that after al-Muhāsibī's thought the tradition of classifying the mind into two subcategories as worldly and unworldly was emerged among the Sūfī scholars. This situation has become more obvious in Al-Hakīm al-Tirmidhī. Tirmidhī not only dealt with the classification of mind in the context of believers and non-believers, but also separated the believers into subclasses, and made a distinction between the *awām* (commons) and *khawās* (religiously educated class). In other words, as the human progresses on the way to *kamālāt* (perfection), his mental faculties become stronger. However, he linked the development of mental faculty with perceiving / believing in metaphysical / faith-related matters. In this respect, even if they are non-believers, it is possible for philosophers to achieve higher levels of mind in terms of the worldly aspect. The reflection of his discourses can be seen in the Sūfī scholars who studied this subject after him.

In his letter to Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Ibn 'Arabī stated that the inferences of the mind are with limits, and that the *ma'rifatallah* (knowing and recognizing Allah glory to Him) cannot be reached with reasoning and inference. It is seen that Mawlānā (Jalāl ad-Dīn Muhammad Rūmī) had a similar approach. In this context, many expressions can be found in his couplets that vilify the mind. By evaluating this issue, Abd

al-Karīm al-Jīlī underlined that with the idea that the mind cannot grasp Allah the Şūfī discourse allude to the *'aql al-meāsh* which drives at worldly mind. When the background of the classification of mind by Kalām and Şūfī scholars is examined, it is found out that people cannot reach the same truth even though they have the same mind. In this context, it can be stated that there are various obstacles that prevent the mind from reaching the correct knowledge. Without overcoming these obstacles, the mind would not be able to fulfill its main duty. The biggest of these obstacles is the *hawā*/lust (desire and pleasure of nafs). In the Holy Quran, being subject to *hawā* is frequently emphasized as the opposite of the reasoning. It can be stated that both the Maturidi Kalām scholars and Şūfis evaluated the reasoning as a whole. In this respect, they classified the mind in a greater extent. In this sense, the negative statements made by them about the minds of non-believers are related to their inability to find Allah (glory to Him). In this context, neither Kalām nor Şūfī scholars stated that believers are more intelligent than non-believers in terms of the worldly aspects.

Keywords: Theology, Sufism, Maturidi, Ash'arite, Classification of The Mind, Carnal mind, Spiritual mind.

GİRİŞ

Aklın mâhiyeti, insan düşüncesini kadim dönemlerden beri meşgul etmiş hususlardandır. Bu konuda oluşan literatür ve akla yüklenen kavramsal anlam, disiplinler arasında farklılık gösterse de temelde akıl, “hakikati elde etme aracı” olarak görülmüştür.

Filozoflar, kelâmcılar ve sûfîlerin akıl hususunda ihtilaf ettikleri dile getirilse de bu farklılığın oluşmasında kullandıkları terminolojinin rolünün büyük olduğu söylenebilir. Bu konudaki genel kanaat; filozoflarla kelâmcıların hakikati bilme aracı olarak akla büyük önem vermeleri, sûfîlerin ise ilâhî hakikatleri kavramada akli yeterli görmemeleri yönündedir.¹ Sûfîlerin söylemiyle filozof ve kelâmcıların ifadesi arasında bir ayrım olduğu eserlerindeki anlatımdan anlaşılmaktadır. Ancak bu husustaki ihtilafın temelinde bu disiplinlerin akla yükledikleri anlam ve konuya bakış açısındaki farklılık olduğu kaydedilebilir. Son tahlilde sûfîler de akli her açıdan değersiz görmeyip dünyevî olarak betimledikleri akli tenkit etmektedirler.

Akl, Kur'an-ı Kerim'de fiil kipiyle kırk dokuz kere zikredilmiştir. Hadislerde ise hem isim, hem de fiil sığasıyla birçok rivayette yer almaktadır.² Naslarda akletmenin daha çok övgü sadedinde zikredildiği görülmektedir.³ Âyet-i kerîmelerde kâfirlerin akledemedikleri vurgulanırken⁴, akledemeyenlerin üzerine pislik bulaşacağı belirtilmekte⁵ ve îmanla akletmek arasında bağlantı kurulmaktadır.⁶

Hz. Peygamber'e isnâd edilen çeşitli rivâyetlerde akıl, yaratılmışların en şerefli olarak vafedilirken,⁷ akıllı olmakla haramlardan uzaklaşmak arasında ilişki olduğu belirtilir.⁸ Bazı rivâyetlerde akılla îman arasında bağlantı kurulduğu görülür.⁹ Bu hususlar dikkate alındığında naslarda aklın, doğruya ve hayra götürücü unsurunun vurgulandığı¹⁰, zıddının ise

¹ Süleyman Uludağ, “Akıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2/246-247.

² Buhârî, el-Eşribe, 2; Müslim, el-İmân, 132.

³ Kur'an-ı Kerim'de “akıl” isim olarak geçmemekte ve “akletme” eylemi övülmektedir. Bununla beraber hadis kaynaklarında akıl isim olarak da fiil olarak da övülmektedir.

⁴ “İnkâr edenlerin örneği bağırıp çağırmadan başka bir şey işitmeyip (duyduğu veya bağırıldığı şeyin anlamını bilmeyen ve süreklı) haykıran (bir hayvan) ın örneği gibidir. Onlar, sağdırlar, dilsizdirler, kördürler; bundan dolayı akıl erdiremezler” (el-Bakara 2/171).

⁵ Allah'ın izni olmaksızın hiç kimse imana eremez, O, akletmeyenlerin üzerine murdarlık verir. (Yunus 10/100)

⁶ “Bilin ki Allah, yeryüzünü ölümünden sonra diriltmektedir. Akledesiniz diye gerçekten, size âyetleri açıkladık.” (el-Hadid 57/17)

⁷ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat* (Kahire: Dârü'l-haremeyn, 1415 hicri), 2/235.

⁸ Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl* (Beyrut: Dârü'n-nevâdir, 2010), 4/456-458.

⁹ Ahmed b. Ebû Bekir el-Büsîrî, *İthâfü'l-hıyere bi-zevâ'idi'l-mesânidi'l-âşere* (Riyad: Dârü'l-vatan li-neşr, 1999), 6/25.

¹⁰ Recep Ardoğan, “Kelâmcılara Göre Allah'a İmanda Akıl Yürütmenin Değeri” *Cumhuriyet*

hevâ ve hevese uymak olduğu anlaşılmaktadır.¹¹ Zikredilen bu bilgilerden, Kur'ân-ı Kerîmde övülen “akletme eylemi”nin daha çok “varlıktan ilham alarak, yaratıcıyı keşfetme” yönünde olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.¹²

Naslardan hareket edildiğinde, akıl - îman, akıl - ahlâk bağlantılarının kurulması mümkün görülmektedir. Bu ilişkiye dikkati çeken Güler bu hususta şunları kaydeder: “İman nesnelere (Allah'a, Ahiret'e ve Peygamber'e) karşı insan, kalbiyle iki türlü yaklaşmaktadır: Ya inanır (yu'minu), ya da inkâr eder (yekfuru). Her iki tavır alışında da kalp, ahlâkî (normatif) ve bilişsel (kognitif) bir içerikle doludur. Bilişsel yön olan işitme (sem') ve görme (basar) aktlarıyla beslenen düşünme, anlama, akıl yürütme (tefekkuh, tefekkür, ta'akkul) atkının (kalb, lubb, fuâd) iman nesnelere konu edininip, üzerine yoğunlaşması-yoğunlaşmaması; ahlâkî yön ise, bu sürece eşlik edip sonucu belirleyen irade ve değerlilik- değersizlik yaşantılarıdır.”¹³ Bu merkezden değerlendirildiğinde, sûfi çevrelerde akli yeren ifadeler yer verilmesi, açıklanması gereken bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim îman ve ahlâk sûfîlerin odaklandığı hususların başında yer almaktadır.

İslâmî düşünce tarihi içerisinde akli tasnif edici söylemler Hz. Peygamber zamanına kadar uzanmaktadır. Sözelimi, Hz. Ali'nin akıl hakkında bir şiir kaleme aldığı kaynaklarda zikredilmektedir. İlgili şiirde Hz. Ali akli iki kısma ayırarak, aklın matbû' ve mesmû' olmak üzere iki yönü olduğundan bahsetmektedir.¹⁴ Bu ayırımın konu hakkındaki nasslar çerçevesinde, akli fonksiyonel olarak tasnif etme geleneğine öncülük ettiği kabul edilebilir. Gazzâlî (ö. 505/1111) ilgili şiirden hareketle aklın içgüdüsel ve kazanımsal iki yönünün olduğunu belirtmektedir. Ona göre matbû' akıl herkeste bulunan içgüdüsel akıldır. Mesmû' akıl ise matbû' akla yön veren, bir bakıma onun nuru olarak ifade edilebilecek kesbî akıldır.¹⁵ O, mesmû' akli da birincisi dünyevî tecrübeler edinmek, ikincisi uhrevî düşünce üretmek şeklindeki iki kısma ayırmaktadır.¹⁶

Her ne kadar dönemsel olarak kullanılan terimlerde değişim tespit edilse de birçok sûfinin akli, dünyevî ve uhrevî olmak üzere iki kısma ayırarak

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 8/1 (Haziran 2004), 137.

¹¹ İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 73.

¹² Mustafa Ünverdi, “Kur'ân'da Aklın İşlevselliği ve Tahkiki İmanın İmkânı” *Diyanet İlmî Dergi* 48/2 (2012), 62.

¹³ İlhami Güler, “İman ve İnkârın Ahlakî ve Bilişsel (Kognitif) Değerleri” *İslâmiyât* 1 (1998), 16.

¹⁴ Ragıb el-İsfahânî, “akl” *el-Müfredât*, thk. Muhammed el-Keylânî (y.y.:ts.), 341-342.

¹⁵ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Mizânü'l-amel* (Mısır: Dârü'l-maârif, 1964), 337.

¹⁶ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn* (Beirut: Dârü'l-mârif, 1983), 1/86.

incelediği görülmektedir. Dünyevî akıl; cüz'î akıl, akl-ı meâş, zâhirî akıl ve benzeri ifadelerle anılırken, uhrevî akıl; küllî akıl, akl-ı meâd, bâtinî akıl ve nâfi akıl gibi isimlerle zikredilmektedir.

Günümüze kadar olan süreçte akıl hakkında multidisipliner bir mahiyette önemli bir literatürün oluştuğu söylenebilir. Çağdaş bilimsel araştırmalarda da konunun çok yönlü incelendiği görülmektedir. Günümüzde ilahiyat alanında akılla ilgili yapılan araştırmaların Kelâm, Tefsir ve Tasavvuf disiplinleri üzerine yoğunlaştığı anlaşılmaktadır. Çalışmamızın ana temasını teşkil eden aklın fonksiyonel olarak tasnif edilmesi ise şu ana kadar daha çok sûfilerin ilgi alanı haline gelmiştir.

Akl konusunda Temel İslâm Bilimleri alanında sunulan birkaç doktora ve yüksek lisans tezi bulunmakla birlikte, akli kategorik olarak inceleyen araştırmaların daha çok makale düzleminde kaldığı tespit edilmiştir. Çalışmamızda ilgili akademik araştırmalar mümkün mertebe incelenmiş, kelâm ve tasavvuf klasikleri başta olmak üzere güncel çalışmalardan faydalanılmıştır.

Makalede genel itibarıyla mütekaddimûn kelâm dönemiyle sınırlı tutulmuşsa da müteahhirûn dönemdeki etkileri de görmek açısından çeşitli örneklerle yer verilmiştir. Bu bağlamda kelâmcılardan Gazzâlî, Sâbûnî, İcî, Cürçânî, Beyâzîzâde; sûfilerden, İbn Arabî, Mevlânâ ve Cîlî gibi şahsiyetlerin de görüşlerine yer verilmiştir.

1. KELÂMCILARIN VE SÛFÎLERİN AKIL TANIMLARI

Akl kelimesi, etimolojik olarak Arapçadır ve “a-k-l” ((عَلَّ) fiilinin masdarı olduğu genel kabul görmektedir¹⁷. Bu fiil sözlükte; bağlamak, alıkoymak, menetmek anlamına gelmektedir. Araplar, bu fiili devenin bağlanması eyleminde kullandıkları gibi, kişinin yanlışa düşmekten kendisini koruması anlamında da kullanmışlardır.¹⁸ Terim anlamının da bu kontekste oluştuğu söylenebilir.

Dil bilimcilerin, akli zıt anlamıyla veya eş anlamıyla açıklamaya çalıştıkları görülmektedir. Muhammed b. Ebî Bekr er-Râzî (ö. 666/1268'den sonra), İbn Manzûr (ö. 711/1311), Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415) ve Muhammed el-Murtazâ ez-Zebidî (ö. 1205/1791) kâmuslarında bu kelimeye uzunca yer vererek kelimenin sözlük ve terim anlamları üzerinde durmuşlardır.¹⁹

¹⁷ Sibeveyh'in kelimenin sıfat olduğu düşüncesinde olduğu aktarılır. Bkz. Muhammed b. Ebîbekir er-Râzî, “akl”, *Muhtârû's-sihâh* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1986), 187.

¹⁸ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, “akl”, *Lisânu'l-Arab* (Kahire: Dârü'l-maârif, 1988), 35/3046.

¹⁹ Râzî, “akl”, *Muhtârû's-sihâh*, 187; İbn Manzûr, “akl”, *Lisânu'l-Arab*, 35/3046; Fîrûzâbâdî, *el-*

Sihâh'ta kelimenin men etmek ve alıkoymak anlamı üzerinde durulurken²⁰, *Lisânü'l-Arab*'ta "hamâkatın zıddı olduğu" ifade edilir ve aynı zamanda aklın kalp anlamı içerdiği görüşüne yer verilir.²¹ İbn Manzûr'a göre aklın isimlendiriliş sebebi, sahibini kötülüklerden men etmesidir. O, aklın insanı diğer canlılardan ayıran unsur olduğunu da aktarır.²² *Kâmûsu'l-muhî'te* "akl, bilgidir" denilmekte ve kişi bu bilgiyle iyiyle kötüyü ayırt ettiği belirtilmektedir. Firûzâbâdî aklın terim anlamını ise şöyle açıklar: "Akıl, ruhanî bir nurdur. Kişi zarurî ve nazarî bilgileri bununla elde eder".²³ *Tâcü'l-arûs*'ta ise aklın eş anlamının bilgi olduğu, zıddının ise hamâkat olduğu belirtilir.²⁴

Lugatlarda verilen bilgilerden yola çıkarak Arap dilinde akıl kelimesinin aslının "men etmek" olduğu anlaşılmaktadır. İnsan idrâkine bu kökten gelen bir kelimenin konulmasının sebebi ise aklın kişiyi kötü veya anlamsız işlerden men etmesidir. Kelimenin *Kâmûsu'l-muhî'te* ve *Tâcü'l-arûs*'ta bilgiyle eş anlamlı olduğunun söylenmesine rağmen, sözcüğün zıddı belirtilirken "cehl"i atlamış olmaları ilgi çekici bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca lugatlarda akıl-ruh bağlantısının kuruluyor olması da önemlidir.

Kelâmcıların aklın tarif ve mâhiyetinden çok işlevsel yönüyle ilgilendikleri görülür. Bu bağlamda akılla ilgili konular kelâm eserlerinde daha çok aklın dinî bilgiye ulaşmada bir yöntem olması açısından incelenmektedir.²⁵ Kelâmcıların akıl tariflerinden bazıları şu şekildedir: Mütezilâden Vâsil b. Atâ (ö. 131/148) aklı; "hakîkatin bilinmesini sağlayan kaynak", olarak tanımlarken, Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]) "insanı diğer varlıklardan ayıran ve nazarî bilgilerin öğrenilmesini sağlayan bir güç"²⁶, Câhiz (ö. 255/869) "Akıl insandaki anlama ve kendisini zararlı şeylerden koruma gücü", Cübbâî (ö. 321/933) "insanın düşünmesini ve yaptığı fiillerden sorumlu tutulabilmesini mümkün kılan bilgiler." şeklinde tarif etmiştir.²⁷ Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025), insanın mükellef varlık oluşunu ele alırken, aklın tarifine de değinmiş ve aklın, özel bilgilerin

Kâmûsu'l-muhî'te, (Kahire: Dârü'l-hadîs, 2008), 1122; Mürteza ez-Zebidî, *Tâcü'l-arûs* (Kuveyt: 1965), 30/18-19.

²⁰ Râzî, "akl", *Muhtârû's-sihâh*, 187.

²¹ İbn Manzûr, "akl", *Lisânü'l-Arab*, 35/3046.

²² İbn Manzûr, "akl", *Lisânü'l-Arab*, 35/3046.

²³ Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhî'te*, 1122.

²⁴ Zebidî, *Tâcü'l-arûs*, 30/18-19.

²⁵ Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, (İstanbul: Damla Yayınevi, 1991), 83-84; Şerafeddin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelâm*, (Konya: Tekin Kitabevi, 1996), 89-91; Ulvi Murat Kılavuz - Ahmet Saim Kılavuz, *Kelama Giriş*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2010), 109-112; Hulusi Arslan - Mustafa Bozkurt, *Sistematik Kelâm*, (Ankara: 2016), 49.

²⁶ Ebu'l-Hasen el-Eşâri, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-musâllîn* (Beyrut: Dârü İhyâi't-turâsî'l-arabî, ty.), 480.

²⁷ Eşâri, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-musâllîn*, 480-481; Ayrıca bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2/246-247.

bütününden ibaret olduğunu belirtmiş ve onun araz olduğunu vurgulamıştır.²⁸ Mütezilî bilginlerin akıl konusundaki genel kanaati de bu yöndedir. Buna göre akıl ontolojik bir varlık olmayıp bir arazdan ibarettir.²⁹

İmâm Mâtürîdî net bir akıl tanımına yer vermemekle birlikte, aklın âlem içerisinde bir cüz' olduğunu belirtir ve aklın ne olduğunun tam olarak bilinemeyeceğinin altını çizer.³⁰ Ayrıca onun bazen akıl yerine “nazar” bazen de “kalp” kelimesini kullandığı görülmektedir.³¹ O, aklın yerinin bazılarına göre kalp, bazılarına göre ise baş olduğunu ve nurunun kalbe tesir ettiği görüşlerine yer verir ancak bir tercihte bulunmaz.³² İmâm Mâtürîdî, aklın mâhiyeti konusundaki tartışmalara pek girmese de Mâtürîdî gelenekte aklın araz olmadığı genel kabul görmüştür. Bu kabulün oluşmasında, İmâm Mâtürîdî'nin idrâkle, nefs-i derrâke arasında ilişki kurması gösterilebilir. Nitekim imâma göre nefs-i derrâke, idrâki sağlayan unsurdur ve bedene nispeten “latîf”tir.³³

Pezdevî (ö. 493/1100) “Ehl-i kible icmâ etmişlerdir ki: Göz, görünen şeylerin bilgisini oluşturan âlet olduğu gibi; akıl da varlığa ait bilgiyi oluşturan âlettir.”³⁴ Onun ifadelerine göre akıl; aydınlatıcı latîf bir cisim olup, Ehl-i sünnetin çoğu açısından insanın başında yer almakta ve kalbe tesir etmektedir. İdrâk ise akıl nuruyla kalpte oluşmaktadır. Pezdevî, mutezilelinin aklı bilgi gibi araz olarak gördüğünü, Eş'arîlerin ise aklı bilgi olarak gördüklerini bu konudaki delillerinin de “لا يعقلون شيئا ولا يهتدون” âyetindeki لا يعقلون'un bilmiyorlar anlamına gelmesi olduğunu belirtir. Mâtürîdîlerin aklı cevher olarak kabul etmelerinin sebebi olarak ise şu kudî hadis rivâyetini gösterir: “Ben akıldan daha güzel bir şey yaratmadım. Ona gel dedim, geldi. Geri dur dedim, durdu. Ona şöyle dedim: bana seninle ibadet edilecek, ben de seninle sevap ve ceza vereceğim.”³⁵ Pezdevî'nin aklı “latif bir cisim” olarak anması, akıl-ruh ilişkisine bir atıf olarak değerlendirilebilir. Aktardığı rivâyette bu durumu teyit etmektedir. Nitekim ruh birçoklarının kabulüne göre “Ana rahminde oluşması sırasında melek tarafından insanın bedenine

²⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, 11: 375; Ayrıca bkz. Hasan Alkhattaf, “Mütezelî Aklın Mahiyeti”, *Artuklu Akademi*, 2015/2 (2), 115-146.

²⁹ Mütezileden Nazzam'ın aklı cevher olarak kabul ettiği aktarılmaktadır. Bkz. İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadî Abdulcebbar*, 26-27.

³⁰ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te' vilâtü Ehli's-sünne* (Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmiyye, 2005), 7: 26; Hülya Alper, “İmâm Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi”, *Milel ve Nihal* 7/2 (2010), 14.

³¹ Mâtürîdî, *Te' vilâtü Ehli's-sünne*, 9: 366; Alper, “İmâm Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi”, 14.

³² Mâtürîdî, *Te' vilâtü Ehli's-sünne*, 9: 366

³³ Mâtürîdî, *Te' vilâtü Ehli's-sünne*, 8: 688; İmâm Mâtürîdî'nin bu konudaki görüşleri için bkz. Osman Nuri Demir, “İmâm Mâtürîdî'de İnsan” *KADER*, 17/1, 246.

³⁴ Pezdevî, *Usûlü'l-dîn* (Kahire: el-Mektebetü'l-ezheriyye li't-turâs, 2003), 212.

³⁵ Pezdevî, *Usûlü'l-dîn*, 212-213.

üflenen ve ölümü anında insan bedeninden çıkarılan idrak edici ve bilici hakikati” şeklinde tarif edilmekte ve onun latif bir cisim olduğu Eş’arî ve Mâtürîdî birçok kelâmcı tarafından benimsenmektedir.³⁶

Ebû Muîn en-Neseîî aklın tarifi konusunu tartışmaya açmadan onun bilgiyi oluşturan sebeplerden birisi olduğunu belirtmekle yetinir. Ancak konuyu ele alış tarzından onun bu konudaki düşüncesinin Mâtürîdî seleflerine benzer olduğu kaydedilebilir.³⁷ Sabûnî’nin tarifi de kendisinden önceki mâtürîdî ulemaya benzer bir mahiyette olduğu görülmektedir. O, Ehl-i Sünnet’in aklı şu şekilde tarif ettiğini belirtir: “Akıl, iyi ve kötü şeylerin bilinmesini sağlayan alettir.”³⁸ Bu tariflerden Mâtürîdîlerin genelde aklı “alet” kelimesiyle açıkladıkları ve onu latif bir cisim veya bir cevher olarak kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Bu düşüncenin daha sonraki dönemlerde aklın, insanın bilinci anlamına gelen ruhla doğrudan ilişkilendirilmesine zemin hazırladığı söylenebilir.

Eş’arîlerden İbn Furek, Ebu’l-Hasen el-Eş’arî’nin aklı ilim olarak tanımladığını zikreder ki bu görüş Eş’arîyye mezhebinin görüşü olarak kaydedilmiştir. Ona göre akıl, cehlin karşılığıdır.³⁹ Eş’arî kelâmcılardan Bâkîllânî (ö. 403/1013) ise aklı “zorunlu bilgilerin bazıları” şeklinde tarif etmiştir.⁴⁰ Cüveynî (ö. 478/1085) Bâkîllânî’yle aynı düşünceyi paylaşmış, bununla birlikte aklın müşterek lafızlardan olduğunu kaydetmeyi ihmal etmemiştir.⁴¹ Eş’arîlerin genel kanaati akıl-bilgi ilişkisi olsa da, bilgi tanımlarında bu ilişkiye yer vermeyişleri kaydadeğerdir.

Mütakaddimîn kelâm döneminde ortaya konulan tanımlar değerlendirildiğinde; Eş’arîlerin bilgiyle akıl özdeşleştirdiği, onu bir araz olarak kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Mutezilâden Cübbâî ve Kadî Abdulcebbar’ın da Eş’arîlerle benzer bir görüş içerisinde olduğu görülmektedir. Onların düşüncesine göre akıl, zorunlu olan bilgilerden oluşmaktadır.

Bilgi, kelâmcıların çoğuna göre zorunlu ve müktesep olmak üzere iki kısma ayrılarak değerlendirilmektedir.⁴² Bu bağlamda aklı bilgiyle açıklayanlar müktesep bilginin zorunlu bilgiden doğduğunu ifade etmiş olmak-

³⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “Ruh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 35/197-199.

³⁷ Neseîî, *Tabsiratü’l-edille* (Ankara: 1993), 1: 27 Neseîî, *et-Temhid li-kavâidit-tevhid* (Kahire: 1986), 121.

³⁸ Nureddin es-Sâbüni, *el-Kifâye fi’l-hidâye* (İstanbul: İsam, 2014), 50.

³⁹ İbn Fûrek, *Makâlâtü’ş-Şeyh Ebi’l-Hasen el-Eş’arî* (Kahire: Mektebetü’s-sekâfâtî’d-diniyye, 2005), 29.

⁴⁰ Bâkîllânî, *et-Takrib ve’l-İrşad* (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1993), 196.

⁴¹ İmâmü’l-harameyn el-Cüveynî, *el-İrşâd*, (Mısır: Mektebetü’l-hancı, 1950), 15-16.

⁴² Cüveynî, *el-İrşâd*, 13-14; Bâkîllânî, *et-Temhid*, 7; Bağdadi, *Usûlü’l-din*, (İstanbul: 1928), 8; Neseîî, *Tabsiratü’l-edille*, 1/10.

tadırlar. Dolayısıyla Vâsıl b. Atâ ve Allâf'a atfedilen, akli bir kaynak veya güç olarak vasfetme onun bilgiyle açıklanmasına mani değildir. Nitekim zorunlu bilgi; nazari bilgiye kaynaklık etmekte ve aynı zamanda nazari bilginin ortaya çıkmasını sağlayan güç konumunda bulunmaktadır.

Eş'arilerle Mûtezile'nin akıl tanımında "zorunlu bilgi" ifadesi ortak olmakla birlikte, aralarındaki fark Mûtezile'nin tarifinde "bütün", Eş'arilerin tanımında "bir kısmı" ifadesidir. Cüveynî bu farklılığı belirtirken; kör olan bir kimseyi örnek göstererek, onun zorunlu bilgilerin bir kısmından mahrum olmasına rağmen âkil olarak nitelendiğini söyler. Bu bağlamda aklın, zorunlu bilgilerin bütünü olamayacağını dile getirir.⁴³ Buna mukabil Kadı Abdulcebbar'ın, tanımına "özel" ifadesini ekleyerek "zorunlu bilgilerin tümünü" kastetmediği söylenebilir.

Mâtürîdilerde ise aklın, araz olmadığı, onun bilginin kendisi olarak tanımlanamayacağı ve bir cevher olduğu görüşü ön plana çıkmaktadır ki onlar tanımlarında daha çok "âlet" ifadesine yer vermektedirler. Maverdî bu görüşleri aktarıp, aklın cevher olamayacağı yönünde fikir beyan eder. Ona göre aklın cevher olarak kabul edilmesi iki yönden mümkün değildir. Birincisi, insanın âkil bir varlık olması sebebiyle aklın insandan ayrı bir cevher olarak düşünülmesini yanlış bulur, ikinci olarak ise, cevherlerin kendi kendilerine kâim olduğu, dolayısıyla insan olmaksızın aklın var olamayacağından yola çıkarak aklın cevher olması düşüncesine karşı çıkar. Ona göre akıl; zaruri olarak idrak edilenleri bilmektir. O, bu düşüncesiyle akli bir araz olarak kabul etmekte ve Mûtezile ve Eş'arilerle aynı düşünceyi benimsemiş olmaktadır.⁴⁴

Gazzâlî kendisinden önceki birikimden faydalanarak aklın tanımına daha geniş bir perspektiften yaklaşmıştır. O, akıl kelimesinin eş sesli olduğunu ve bu sözcüğün dört ayrı anlamda kullanıldığını söyler. Buna göre birinci anlamı, insanı hayvandan ayıran vasıftır. İkincisi; mümeyyez çocukta oluşan, zarurî ilim, temyiz bilgisidir. Üçüncüsü, tecrübelerden kaynaklanan bilginin oluşmasıdır. Dördüncüsü kişinin geçici lezzetlerinden uzaklaşıp, işlerin sonunu görmesidir.⁴⁵ Gazzâlî'nin bu yaklaşımının daha kapsayıcı olduğu söylenebilir. Ayrıca onun bu yaklaşımının makalemizin ana konusunu teşkil eden akli kategorilere ayırma hususuna ışık tuttuğu kaydedilmelidir.

Cürcânî'nin *Tarifât*'ta akılla ruhu birlikte değerlendirdiği görülmektedir. O,

⁴³ Cüveynî, *el-İrşâd*, 15-16.

⁴⁴ Maverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn* (Beyrut: Dârü İkra, 1985), 8-9.

⁴⁵ Gazzâlî, *İhyâ-i ulûmî'd-dîn*, 1:85.

aklı tarif ederken mâturîdîlerin görüşünü paylaşarak akıl, maddeden soyutlanmış bir cevherdir der ve akli nefis-i nâtika olarak isimlendirerek “ben dediğimizde kastettiğimizdir” düşüncesini paylaşır.⁴⁶ Bu görüşü İmâm Mâtürîdî'nin nefis-i derrâke kavramına denk düşmektedir. O, benzer bir görüşü de *Şerhü'l-mevâkıf*'ta Fahreddin er-Râzî'den alıntı yaparak dile getirir.⁴⁷ Onun tarifi aklın “ruhun epistemolojik (bilişsel) ilkesi” olduğu sonucunu doğurmaktadır.⁴⁸ Cürcânî önemli bir eş'arî âlim olarak kaydedilse de bu konuda farklı bir görüş ortaya koymuş ve Mâtürîdîlerin düşüncesine yaklaşmıştır.⁴⁹

Sûfilerden Muhâsibî'nin erken bir dönemde akıl konusunda eser vermiş olması konumuz açısından önemli bir husustur. Muhâsibî akli, bilgiyle açıklayanlara karşı çıkararak, akli “kendisiyle bilinen bir güdü” olarak tanımlamaktadır.⁵⁰ O, aklın zıddını hamâkat veya delilikle (mecnûn) açıklar. Ona göre akıllı kimse menfaatine uyan işleri yapıp, zarar veren şeylerden kaçınandır.⁵¹ O, aklın cisim veya ârâz olarak vasedilemeyeceğinin de altını çizer.⁵²

Muhâsibî'nin *Kitâbü'l-akl* isimli kitabının hicrî III. asır eserlerinden oluşu o dönemdeki kelâmcıların düşüncelerini yansıtmaları açısından da önemlidir. O, isim vermeden kelâmcılardan bazılarının akıl hakkındaki şu görüşlerine yer verir: Akıl, ruhun özüdür; akıl, insan bedenine konulmuş bir nur ve güdüdür; akıl bilgidir.⁵³ Üçüncü görüş daha sonraları Eş'arîler tarafından sahiplenilmiştir.

Hakîm et-Tirmizî birçok eserinde akıl hakkında bilgi vermektedir. *Mârifetü'l-esrâr*'da konuyla ilgili bir bölüm açmış ve meseleye Pezdevî'nin de aktardığı hadis rivâyetiyle giriş yapmıştır.⁵⁴ Tirmizî akıl kelimesiyle iki anlamın kastedildiğini belirttikten sonra bunlardan birincisini hamâkatın izalesi ve dünya umurunu düzenlemek, ikincisini âhirete yönelmek olarak kaydeder.⁵⁵ O, aklın bilginin dışında bir mahiyetinin olduğunu kabul eder. Bununla birlikte mecâzî olarak akıl kelimesiyle bilginin de kastedilebileceğinin altını çizer.⁵⁶

⁴⁶ Cürcânî, *et-Tarîfât*, (Beyrut: 1985), 157.

⁴⁷ Cürcânî, *Şerhü'l-mevâkıf*, (Beyrut: Dârül-kutubî'l-ilmîyye, 1998), 6/52.

⁴⁸ Ramazan Altıntaş, “Mâtürîdî Kelâm Sisteminde Akıl-Nakil İlişkisi”, *Marife* 3 (2005), 235.

⁴⁹ Onun bu düşüncesi daha sonraki dönemlerde Mâtürîdî bilginlerce de paylaşılmıştır. Bkz. Altıntaş, “Mâtürîdî Kelâm Sisteminde Akıl-Nakil İlişkisi”, 237.

⁵⁰ Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *el-Aklu ve fehmü'l-Kurân* (Beyrut, Dârü'l-fîkr, 1971), 203-205.

⁵¹ Muhâsibî, *el-Aklu ve fehmü'l-Kurân*, 202-203.

⁵² Muhâsibî, *el-Aklu ve fehmü'l-Kurân*, 204

⁵³ Muhâsibî, *el-Aklu ve fehmü'l-Kurân*, 204-205.

⁵⁴ Allah Teâlâ akli yarattığında ona öne dön dedi, o da döndü. Sonra arkaya dön dedi, o da döndü. Senden daha yüce bir şey yaratmadım. Mükâfat ve cezaı seninle verir ve seninle sorumlu tutarım. Her kime ki seni bahşederim ona ikram etmişimdir. Kime ki seni vermemişimdir onu uzak tutmuşumdur.

⁵⁵ Tirmizî, *Mârifetü'l-esrâr* (Kahire: Dârü'n-nehdati'l-arabiyye), 38-39.

⁵⁶ Tirmizî, *Beyânü'l-fark beyn'es-sadri ve'l-fuâdi ve'l-kalbi ve'l-fuâdi, ve'l-lübb*, 58.

Kelâbâzî, akıl tanımı üzerine tartışmaya girmese de Allah Teâlâ'yı ancak akıl sahiplerinin bileceğini söyler. Bu bağlamda aklın bilinen şeyleri bilen bir âlet olduğunu belirtir.⁵⁷ Mekkî akıl konusuna geniş ölçüde yer veren sûfilerdendir, bununla birlikte o akıl tarifleri üzerinde bir yorumda bulunmaz. Ona göre Allah Teâlâ'nın bilinmesi için aklî melekelerin korunması gerekmektedir. O, aklın yerinin beyin olduğunu ve kalbe tesiri bulunduğunu belirtir ki bu düşünce Pezdevî tarafından da aynen dile getirilmektedir.⁵⁸

Kelâm'da olduğu kadar Tasavvuf'ta da büyük önemi haiz bulunan Gazzâlî kendisinden önceki tasavvufî birikimi geniş ölçüde yansıtmaktadır. Özellikle İhyâ-i ulûmiddîn ve Mizânü'l-amel isimli eserinde akıl konusunda detaylı bilgiler sunmuştur.⁵⁹ İhyâ'da akıl konusunda başlık açarak, ilmin şerefine akıl sayesinde olduğunu, aklın ilmin kaynağı olduğunu, bilgi-akıl ilişkisinin ağaç-meyve ilişkisi gibi olduğunu belirtir.⁶⁰ Onun bu ifadelerinin, Eş'arîlerin bu konudaki söylemlerinden farklı olduğu kaydedilebilir.

Akılla ilgili yapılan tanımlar değerlendirildiğinde Eş'arîlerin tanımlarının Mûtezileye yakın olduğu gibi sûfilerin tanımlarının da mâtürîdilerle benzer olduğu görülmektedir.⁶¹ Son tahlilde Kadı Abdulcebbar'ın da dediği gibi, bu ifadeler arasında farklılık olsa da hepsiyle aynı mâhiyet kastedilmektedir.⁶² Akıl cevher de olsa araz da olsa bilginin kaynağı olarak kabul edildikten sonra yapılacak tartışmalar lafzî bir düzlemde kalacaktır.⁶³

Akıl kelimesine yüklenen anlam, gerek disiplinler arasında ve gerekse mezhepler arasında değişkenlik gösterdiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda kelimenin kullanıldığı düzlemi dikkate almak önem arz etmektedir.

2. KELÂMCILARIN AKIL TASNİFİ

Aklın tanımı konusunda ortaya çıkan farklılığın ve konuyla ilgili çeşitli naslarda geçen ifadelerin bazı kelâmcıları akli kategorik olarak ele almaya yönlendirdiği söylenebilir. Bu bağlamda aklın çeşitli şekillerde kategorize edildiği görülmektedir. Birçok kelâmcı akli garîzî/doğal /matbû ve müktesep/kazanılmış/mesmû akıl şeklinde ikiye ayırmaktadır.⁶⁴ Buna göre garîzî akıl insanı diğer

⁵⁷ Kelâbâzî, *Tearruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, 71.

⁵⁸ Mekkî, *Kütü'l-kulûb* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2005), 1:397.

⁵⁹ Hüsameddin Erdem, "Gazzâlî'de Akıl Din İlişkisi", *TYB Akademi* (1) 2011, 52.

⁶⁰ Gazzâlî, *İhyâ-i ulûmi'd-dîn*, 1:83.

⁶¹ Mâtürîdiyye - Tasavvuf ilişkisi için bkz. Yunus Eraslan - Mahmut Çınar, "Vahiy ve İlham Bağlamında Erken Dönem Hanefî-Mâtürîdî Kelâm Sisteminin Tasavvufla İlişkisi", *KADER* 17 (2), 348-379.

⁶² Abdulcebbar, *Muğni*, 11: 376.

⁶³ Abdulcebbar, *Muğni*, 11: 377.

⁶⁴ Altıntaş, "Mâtürîdî Kelâm Sisteminde Akıl-Nakil İlişkisi, 237-238

canlılardan ayıran ve bütün insanlarda doğuştan var olan fitrî akıldır. Müktesep akıl ise garîzî aklın işletilmesiyle elde edilen tecrübeyle oluşan akıldır. Müktesep akla mesmû', müstefâd ve tecrübî akıl adı da verilmektedir.⁶⁵ Garîzî akıl insanlarda ortak olup, insanı diğer canlılardan ayıran niteliğidir. Müktesep akıl ise garîzî aklın, gerektiği şekilde işletilerek doğru sonuçlara ulaşılmasıdır. Bu durumda müktesep akla, akıl denilmesinin ne kadar doğru olacağı tartışmalı olacaktır. Nitekim bu ayrımına göre garîzî akıl aklın kendisi olup, müktesep akıl bu aklın verdiği sonuçları oluşturmaktan ibarettir.

Mütekaddimûn dönemi Mütezilî kelamcılarının aklın tarif ve tasnifinden çok işleviyle ilgilendikleri ve aklın bağlayıcılığı üzerinde durdukları, bu bağlamda “nazar” ve “istidlâl” konularına önem verdikleri söylenebilir.⁶⁶ Bununla beraber eserlerinde akli tasnif edici söylemlere rastlanmaktadır. Genelde aklın tabii ve müktesep olmak üzere ikiye ayrılarak ele alındığı gözlemlenmektedir.⁶⁷ Sözelimi Câhiz, aklın tabii (garîzî) ve müktesep olmak üzere iki kısma ayrıldığını, tabii aklın ancak müktesep akıl vasıtasıyla kemâle ereceğini belirtir.⁶⁸ Ona göre tabii akıl âlet hükmünde müktesep akıl ise tecrübeyle gelişebilen akıldır.⁶⁹ Câhiz, aklın yerinin beyin olduğunu söylemekle de aklın ruh olmadığını altını çizmiştir. Nitekim ona göre ruhun yeri kalptir.⁷⁰ Ancak Câhiz'in “ruh kavramı”nı hayat verme özelliği anlamında kullandığı da göz önünde bulundurulmalıdır.⁷¹

Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni*'de aklın mahiyeti hakkında konuşurken şu ifadelerle yer verir: “Bil ki; akıl, özel bilgilerin bütününden ibarettir. Ne zaman bir mükellefte bulunursa, o kimsede nazar ve istidlâl mümkün hale gelir ve mükellefiyetinin gereğini ifa edebilir.”⁷² O, bu durumu ayrıca “kemâlül-akl” olarak vafeder.⁷³ Onun akıl konusuna daha çok mükellefiyet açısından yaklaştığı görülmektedir. Bu açıdan aklın yani “özel zarurî bilgilerin” mükellef insanlar arasında ortak olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Ancak onun bu düşüncesi, her akıl sahibinin aklını aynı şekilde kulla-

⁶⁵ Yusuf Şevki Yavuz, “Akıl”, 246-247.

⁶⁶ Bkz. Mahmut Çınar, “Mütekaddimûn Dönemi Kelâm Âlimlerine Göre Bilgi, Kaynakları ve Bunlar Arasındaki İrtibatın Keyfiyeti”, *Bilimname* 21/2 (2011), 19-20.

⁶⁷ Hatice Kelpetin Arpaguş, “İman Bağlamında Kelâm'da Taklid ve Mukallid (Gazzâlî Örneği)” *KADER* 3/1 (2005), 119.

⁶⁸ Ebû Osman Amr el-Câhiz, “Meâş ve Meâd”, *er-Resail* (Beyrut: 1983), 114.

⁶⁹ Mehmet Baktır, “Câhiz'in Bilgi Anlayışı”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2012), 118.

⁷⁰ Baktır, “Câhiz'in Bilgi Anlayışı”, 118 -119.

⁷¹ Osman Nuri Demir, “İmam Mâtürîdî'de İnsan”, 233-236.

⁷² Abdulcebbar, *Muğni*, 11: 375.

⁷³ Abdulcebbar, *Muğni*, 11: 383.

nacağı sonucunu doğurmamaktadır. O, bunun sebebi olarak arzu ve isteklerin akla galip gelmesini gösterir.⁷⁴

İmâm Mâtürîdî Hakk'ı idrâk etme açısından insanların aklının eşit olduğunu ancak, mü'minin Hakk'ı idrâk edip akıyla îman ettiğini, kâfirin ise idrâk etmesine rağmen inat ettiğini belirtir.⁷⁵ Bu bağlamda kâfirlerin Hakk'ı akledemeyişlerini, akıllarının olmayışına veya garîzî akıllarının noksan oluşuna değil, akılı doğru kullanamamalarına bağlar.⁷⁶ Bu açıdan akli olmayanın deli diye isimlendirildiğini belirtir.⁷⁷

İlk dönem Mâtürîdî âlimlerinden Hakîm es-Semerkanî (ö. 342/953), 62 maddelik itikat risalesinde bir maddeyi akıl tasnifine tahsis etmesi konumuz açısından dikkat çekicidir. İlgili maddesinde şöyle der: "Kâfirlerin aklının mü'minlerin aklına denk olmayacağını bilmeli."⁷⁸ O, bu maddenin açıklamasında akılların aynı derecede olduğunu iddia etmenin bid'at olduğunu belirttikten sonra, akılı beş kısma ayırır. Ona göre akıl; fitrî akıl, tekellüfî akıl, vehbî akıl, nübüvvet cihetiyle olan akıl ve şeref yönüyle olan akıl olmak üzere beş türüdür. Fitrî akıl; bütün insanlarda aynıdır, tekellüfî akıl; kişinin gayretine göre artan akıldır, vehbî akıl; mü'minlere has akıl olup kâfirlerde bulunmaz, nübüvvet cihetiyle olan akıl; peygamberlerde bulunup, diğer insanlarda bulunmaz, şeref yönüyle olan akıl ise Hz. Muhammed'e özgü olan akıldır.⁷⁹ Semerkandî'nin bu tasnifi zımnem Mutezile'ye tenkit içermekteyse de fitrî aklın bütün insanlarda eşit olduğunu söylemekle, İmâm Mâtürîdî'nin görüşünü dile getirmektedir ancak bir diğer taraftan bu konuda Mûtezileyle de aynı görüşü paylaşmış olmaktadır. Onun vehbî akli mü'minlere mahsus olarak görmesi, akıl-îman ilişkisini ortaya çıkarmaktadır. Bu görüş çerçevesinde îman edenlerin idrak seviyeleri -ki bu ilâhî hakikatleri kavrama olarak tasavvur edilebilir- diğer insanlardan ayrıdır. Mü'minler fitrî ve tekellüfî akıldan faydalanarak gayr-i mü'minlerden farklı olarak aynı zamanda Allah Teâlâ'yı idrak etmeye ulaşmışlardır. Semerkandî bu hususları açıklarken aklın bu boyutlarının tanımı ve nasıl elde edileceğinin tartışmasına girmez.

Semerkandî'nin bütün insanlarda eşit gördüğü fitrî akıl, diğer kelâmcıların garîzî akıl olarak isimlendirdikleri akıldır. Tekellüfî akıl ise müktesep akla mukabil olarak kullanılmıştır. Tekellüfî aklın, kültürel birikimi ve zekâyı içer-

⁷⁴ Abdulcebbar, *Muğni*, 11: 379; Hüsnî Zeyne, *el-Aklu inde'l-Mu'tezile*, (Beyrut: 1978), 38.

⁷⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 1: 564.

⁷⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 7: 46.

⁷⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 1: 564.

⁷⁸ Hakîm es-Semerkandî, *es-Sevâdü'l-a'zam*, çev. Talha Alp (İstanbul: Yasin Yaynevi, 2007), 25.

⁷⁹ Semerkandî, *es-Sevâdü'l-a'zam*, 236.

diği söylenebilir. Onun akli ruh veya ruhun bir gücü olarak gördüğü düşüncesinden hareket edilirse îmanı engelleyen faktörler aklın önünden kaldırılırsa, kişide Allah'ın hidayetiyle vehbî akıl meydana gelecektir. Kişi bununla kendisinin bir yaratıcısı olduğunu ve O'nun Hz. Muhammed'i peygamber olarak gönderdiğini idrak edecektir. Bu durum vehbî akla sahip bir kimse- nin, yani bir mü'minin kâfirden daha zeki olduğu anlamı taşımamaktadır. Nitekim insanlar arasındaki zekâsal farklılık tekellüfi akıl olarak değerlendirilmiştir. Nübüvvet akli ise Allah Teâlâ'nın sadece peygamberlerine bahşettiği kendi zâtını, sıfatlarını ve fiillerini daha fazla anlayabilme özelliğidir. Aynı durum Hz. Muhammed'e özgü akıl için de geçerlidir.

Semerkandî'nin düşüncesi çerçevesinde peygamberlere özgü akılla ilgili iki durum ortaya çıkmaktadır. Birincisine göre; peygamberlerin akli, yaratılış olarak diğer insanlardan yücedir. İkincisine göre, insanların akılları eşit olarak yaratılmış olmakla birlikte, peygamberler aklının önündeki idrake engel şeyleri kaldırarak ilahî özel bilgilere ulaşmışlardır.

Ebü Muîn en-Nesefî, Semerkandî'nin düşüncesini takip ederek, aklın fonksiyonel farklılığına dikkat çeker. Bu konuda öncelikle Mûtezileye reddiyede bulunarak onların "insanlar akıl yönünden eşittir" görüşünde olduğunu ve bu düşüncenin yanlış olduğunu belirtir ve şunları kaydeder: "Allah dostlarının akılları peygamberlerin akli gibi değildir. Peygamberlerin akılları da Hz. Muhammed'in aklına benzemez."⁸⁰ Onun bu düşüncesinin sonuçlarının Semerkandî'yle aynı olduğu söylenebilir.

Sâbüni (ö. 580/1184) her ne kadar her akıl sahibinin varacağı sonuçlar birdir nitekim akıl Allah Teâlâ'nın hüccetidir ve O'nun hüccetinde değişim câiz olmaz dese de⁸¹ akabinde, Mûtezileye aykırı olarak Ehl-i Sünnet'in düşüncesinde aklın fitrat olarak farklılık içerdiğini savunur.⁸² Ona göre aklın en düşük seviyesinde bulunan kişi dahi Allah Teâlâ'nın yaratıcılığını tanıyabilir bir idrake sahiptir.⁸³ Bu bağlamda nazar ve istidlâl ile îman etmek herkes için mümkün görülmektedir. Bir başka deyişle fitrî akıl Allah Teâlâ'yı bulmaya yeterlidir. Bununla beraber o, aklın zayıf veya kuvvetli olabileceğini belirtir. Bu kuvveti zayıflatan unsurlardan birisi olarak hevâ-hevesi gösterir.⁸⁴ Onun hevâ-hevesi aklın ortaya çıkmasını engelleyici bir

⁸⁰ Ebu Muîn en-Nesefî, *Bahrü'l-kelâm*, Çev. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010), 21.

⁸¹ Sâbüni, *el-Kifâye*, 50.

⁸² Sâbüni, *el-Kifâye*, 52.

⁸³ Sâbüni, *el-Kifâye*, 52.

⁸⁴ Sâbüni, *el-Kifâye*, 50.

faktör olarak belirlemesi, onun akılların aynı nitelikte yaratıldığına dair bir işaret olarak algılanabilir. Ancak bunun öncesinde aklın asgarî niteliğinin dahi Allah Teâlâ'yı bilici olduğunu söylemesi ve fitrat olarak akılların farklı olduğunun altını çizmesi onun akılların farklı bilişsel özelliklerde yaratıldığı düşüncesinde olduğunu göstermektedir.

Mâtürîdî müktesebatı yansıtan ve Müteahhirûn kelâmcılardan Beyâzîzâde (ö. 1098/1687), akılı; nefs-i nâtıka veya nefs-i nâtıkanın bir gücü olarak görmektedir. Ona göre akıl, nefs-i nâtıka olarak kabul edilirse, bir cevherdir, eğer nefs-i nâtıkanın bir gücü olarak tasavvur edilirse de bir nûrdur. Beyâzîzâde aklın felsefecilerin yaptığı gibi taksîm edilmesine karşı çıkar. Bu bağlamda aklın; heyûlânî akıl⁸⁵, meleke akıl⁸⁶, bi'l-fiil akıl⁸⁷, müstefâd akıl⁸⁸ şeklindeki felsefî tasnifine karşı çıkar.⁸⁹ O, akılı garîzî akıl ve müstefâd akıl olmak üzere iki kısma ayırmakla yetinir.⁹⁰ Bu ayrım diğer kelâmcıların akıl ayırımından farklı değildir.

Eş'arî kelâmcıların aklın tasnifiyle ilgili görüşlerinin daha çok Gazzâlî ve sonrasında şekillendiği anlaşılmaktadır. Gazzâlî öncesindeki Eş'arîlerin akılı, mutezileye benzer bir şekilde tanımlamalarından yola çıkarak onlarla benzer bir düşünce ortaya koydukları söylenebilir. Nitekim insanların asgarî zorunlu bilgilerinde bir değişim olması beklenen bir durum değildir. Bu ise garîzî akılı oluşturan temel özelliktir. Bununla beraber istidlâlî bilgilerde değişim ve ihtilaf oluşması mümkündür.

Gazzâlî akıl tarifinde de belirtildiği üzere akılı dört mertebede ele alır. Birinci mertebedeki akıl, insanın varlık güdüsüdür. İkincisi cüz'ün küll'den küçük olması gerektiği gibi temel zihinsel işlevin yerine getirilmesidir. Üçüncüsü bu zihinsel işlevlerin tecrübelerle geliştirilerek, kişinin menfaatinin zararından ayırmasıdır. Dördüncüsü ise aklın gelişerek işlerin âkibetini görür mâhiyete ulaşmasıdır.⁹¹ Bu akıl mertebelerinden ilk ikisi garîzî akıl, son ikisi ise müktesep akıl olarak kabul edilmektedir.⁹² Nitekim Gazzâlî *Mizânü'l-amel*'de akılı garîzî ve müktesep şeklinde iki kısma ayırmaktadır.⁹³

Gazzâlî saydığı dört akıl mertebelerinden ikincisinde insanlar arasın-

⁸⁵ Aklın bi'l-kuvve mevcudiyeti.

⁸⁶ Zarûrî bilgilerin bi'l-fiil hale gelmesi ki bu teklifin geçerliliği için zorunlu görülmektedir.

⁸⁷ Kişinin yönelmesiyle nazarî hususların bi'l-kuvve oluşması.

⁸⁸ Nazarî hususların kişide bi'l-fiil oluşması.

⁸⁹ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-imâm* (Beirut: Dârü'l-kutubî'l-ilmîyye, 2007), 61; Ayrıca bkz. Altuntaş, "Matürîdî Kelâm Sisteminde Akıl-Nakil İlişkisi", 238.

⁹⁰ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-imâm*, 62.

⁹¹ Gazzâlî, *Ihyâ-i ulûmi'd-dîn*, 1/85

⁹² Çelebi, *Akılçılık ve Kadî Abdulcebar*, 26.

⁹³ Gazzâlî, *Mizânü'l-amel*, 337.

da bir ayırımın oluşamayacağını, diğerlerinde ise insanlar arasında farklılık olacağını belirtir. Mûtezilî ulemaya atfedilen ve yine İmâm Mâtürîdî tarafından dile getirilen “insanların akılları aynı niteliktedir” düşüncesinin Gazzâlî’deki karşılığı ikinci akıl mertebesindedir. Yani matbû akıl olarak da adlandırılan garizî akıldır. Bununla beraber Gazzâlî, Hz. Peygamber’in aklının sıradan bir insanla aynı olamayacağını vurgulaması, onun bu düşüncesinin arka planında Mâtürîdî ulemanın ve sûfilerin olduğu izlenimini doğurmaktadır. Muhâsibî’den bu konularda alıntı yapması da bu izlenimi teyit etmektedir. Bu açıdan Gazzâlî’nin peygamberlerin aklının diğer insanlardan farklı olmasıyla müktesep akli kastettiği söylenebilir.

Gazzâlî aklın dördüncü mertebesi olan işlerin âkibetini görmek hevâ-hevese galip gelmekle açıklamaktadır. Bu açıklama diğer kelâmcıların da dile getirdiği aklın doğru bir şekilde işletilmesiyle arzuların dizginlenmesi arasındaki ilişki doğrultusundadır.

Gazzâlî, bazı sûfilerin akli yeren açıklamalarda bulunduğunu ifade eder.⁹⁴ Bu söylemin iki açıdan önemli görülmektedir. Birincisi; bu durum sûfilerin akli tenkit eden söylemlerinin ilk dönemlerden beri var olduğunu teyit etmektedir. İkincisi ise sûfilerin akli yeren ifadelerinin aslında insanlar arasında şüyû bulan cedel ve münazaraya akıl demeleri olmuştur. Yoksa sûfiler naslarda övülmüş olan akli tahkir etmemektedirler.⁹⁵

Müteahhirûn Eş’arilerden bazılarının, konuyu belki Gazzâlî’nin de etkisiyle kısmen tasavvufî ve kısmen felsefî açıdan ele aldığı söylenebilir. Bu bağlamda Cürçânî, aklın nefs-i nâtika olduğunu söylediği gibi, heyûlânî akıl, melekî akıl, müstefâd akıl ve fiili akıl kavramlarını da kullanmaktadır.⁹⁶ Bu isimlendirmelerin felsefî olması sebebiyle bazı Mâtürîdî kelâmcılar tarafından tenkit edilmiştir.

3. TASAVVUFÎ DÜŞÜNCEDE AKIL TASNİFİ

İslâm uleması âyet ve hadislerden hareketle akılla ilgili önemli bir literatür oluşturmuş, sûfiler de buna kayıtsız kalmamıştır. Eserleri günümüze ulaşmış ilk sûfî müelliflerden olan Muhâsibî (ö. 243/857)’nin Allah Teâlâ’nın ancak akılla bilinebileceğini söylemesi⁹⁷, bunun da ötesinde *mâiyyetü’l-akl* isminde bir kitap kaleme almış olması, bu durumun bir göstergesidir.

Muhâsibî, Allah Teâlâ’yı idrâk konusunda akıl sahiplerini dört kısma

⁹⁴ Gazzâlî, *İhya-i ulûmid-dîn*, 1: 89.

⁹⁵ Gazzâlî, *İhya-i ulûmid-dîn*, 4: 308.

⁹⁶ Cürçânî, *Şerhu’l-mevâkıf*, 1/15.

⁹⁷ Hâris el-Muhâsibî, *Muatabatü’n-nefs* (Kahire: Dârü’l-İtisâm, ts.), 98-99.

ayırarak incelemektedir. Birincisi Allah Teâlâ'nın yüceliğini ve kudretini akledenler, ikincisi beyânı idrak edip kibir ve inadından dolayı inkâr edenler, üçüncüsü batıl içinde olmasına rağmen kendisini Hak yolunda zannedenler, dördüncüsü Allah Teâlâ'nın yüceliğini idrak etmekle birlikte hevâya uyanlar.⁹⁸ Bu sınıflandırmayı Allah Teâlâ'nın yüceliğini akledenler ve edemeyenler şeklinde ikili bir tasnif olarak ele almak da mümkündür. İkinci ve üçüncü kısım kâfirleri anlatırken, birinci ve dördüncü sınıf mü'minleri temsil etmektedir.

Muhâsibî tüm akıl sahiplerini dünya umurunu bilici olarak nitelemektedir, ancak ona göre her akıl sahibi ahireti akledememektedir.⁹⁹ Bu son söylemi yukarıdaki sınıflandırmayla birlikte düşünüldüğünde onun akli zâhir ve bâtın (dünyevî – uhrevî, meâş – meâd) olmak üzere iki kısma ayırdığı söylenebilir. Buna göre, insanları diğer düşünemeyen canlılardan ayıran veya deli olan kimseyi akıllıdan ayıran akıl, bütün insanlarda mevcuttur. Bunun dışında sadece Allah'a yönelen kimselerde bulunan, Allah'tan olan akıl vardır.¹⁰⁰

Akla, zâhir-bâtın olmak üzere iki yönlü yaklaşım, Muhâsibî'den sonra akıl hakkında konuşan birçok sûfide görülmektedir.¹⁰¹ Bu zaviyeden bakılınca sûfilere göre aklın zâhirî yönü; insanı diğer canlılardan ayıran düşünme yetisinden ibarettir denilebilir. Bâtınî yönü ise; metafizik bilgileri kavrayan, tahkîkî îmana vesile olan akıldır.¹⁰²

Sûfilerdeki bu düşünce Mâtürîdîlerin akıl tasnifine uygun düşmekte olup, meâd aklının Allah Teâlâ'nın hidayetiyle oluşması anlamına gelmekte ve mü'min-kâfir aklının aynı olmadığı sonucunu doğurmaktadır.

Hakîm et-Tirmizî aklın iki yönünü şu şekilde vafeder: "Allah Teâlâ ulû'l-elbâb'ı övmüştür. Onların yüksek mertebelerini, Rableriyle olan gönül bağlarını, anlayışlarının ve hoşgörülerinin üstünlüğünü anlatmıştır. Bizim gibi kimseler (avam) onların hallerini anlamaktan acizdirler. Çünkü Allah Teâlâ onlara, başkalarına vermediği 'lubb' nurunu vermiştir. Edebiyatçıların çoğuna ve dil biliminden anlayan kimselere göre 'lubb' akıldır. Her ikisi de ışık olsa da, güneş ışığıyla lamba ışığı gibi aralarında fark vardır. Aslında iki kişi dahi akli melekeleri açısından birbirlerine denk olmazlar. Muhakkak ikisinden birisinin akli diğerinden daha üstün çıkar. Bu nokta dikkate alındığında Allah'ın mârifetini bahşettiği, lütfuyla ikramda bulunduğu, iyilik

⁹⁸ Muhâsibî, *el-Aklu ve fehmü'l-Kur'an* (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1971), 215-216.

⁹⁹ Muhâsibî, *el-Aklu ve fehmü'l-Kur'an*, 217.

¹⁰⁰ Muhâsibî, *el-Aklu ve fehmü'l-Kur'an*, 202-211.

¹⁰¹ Tirmizî, *Mârifetü'l-esrâr* (Kahire: Dârü'n-nehdâti'l-arabiyye, 1977), 38; Mekki, *Kûtu'l-kulûb*, 1: 85.

¹⁰² Hakîm Tirmizî, *Beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-lubb ve'l-fuâd* (Kahire: Merkezü'l-kitâb li'n-neşr, ts.), 57.

denizinden suladığı kimsenin akıyla diğerinin bir olması mümkün müdür. Akıl isminin kendilerinde varlığı hususunda bunlar birbirlerine eşittirler. Ancak gücü konusunda eşit olamazlar.”¹⁰³

Tirmizî, Allah Teâlâ'ya inanmamış bile olsalar; felsefeciler, Hind ve Rum filozoflarının aklın zâhiri yönünün en üst seviyesine çıkabileceğini belirtir. Ancak nâfi akla (meâd akı), sadece Allah'ın hidayetiyle ulaşılabileceğini söyler. Hatta kişinin dinî ilimlere vâkıf olmasıyla bu akla ulaşma arasında dahi doğrudan bir alaka kurmaz.¹⁰⁴

Tirmizî, havasü'l-havas olanların akli melekelerinin artıp, idrakinin normal insanlardan çok daha fazla olacağını anlatır. Bu kimselerin idrak ettikleri hususlardan sadece denizdeki köpükler kadarlık kısmını açıklayabildiklerinden bahseder.¹⁰⁵

Mâtürîdîlerin mü'min-kâfir akli ayrımını Tirmizî daha da genişleterek mü'minler arasında da bir kategori oluşturmuştur. Bu bağlamda peygamberlerin akli en üst mertebede yer alırken, velilerin aklının diğer mü'minlerin aklından daha ekmele olduğu belirtilmektedir. Bu düşüncenin, Kâdı Abdülcembar ve birçok kelâmcı tarafından dile getirilen aklın zıddı hevadır düşüncesiyle bir arada tahlil edilmesi mümkündür. Bu bağlamda kişi, hevâdan arındıkça akli melekeleri doğru sonuçlar vermede güçlenecektir.

Serrâc'ın akla yaklaşımının Tirmizî'den farklı olduğu söylenemez. Onun, “sûfilerden Ebu'l-Hüseyn en-Nûri'ye (ö. 295/908) Allah Teâlâ'yı nasıl bildin denildiğinde”, “Allah Teâlâ'yla bildim.” rivayetini aktarması bu durumu teyit eder mahiyettedir. Nitekim bu rivayetin devamında Nûri'ye aklın rolünü sorduklarında, o “aklın mahlûk olduğunu ve mahlûkun, ancak mahlûku bilebileceğini” söyler.¹⁰⁶ Aynı rivayeti Kelâbâzî'nin de naklettiği görülmektedir.¹⁰⁷ Aklın hakikatleri idrak edemeyeceği yönündeki aktarımlar, zâhir-bâtın¹⁰⁸ düşüncesi çerçevesinde ele alınırsa, bu söylemlerde akl-ı meâşî kastettikleri anlaşılmaktadır. Nitekim Kelâbâzî Allah'a akıyla ulaşamayacağını belirttiikten sonra “Allah Teâlâ'yı ancak akıl sahipleri bilebilir”

¹⁰³ Tirmizî, *Beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-lübb ve'l-fuâd*, 58.

¹⁰⁴ Tirmizî, *Beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-lübb ve'l-fuâd*, 58-59.

¹⁰⁵ Tirmizî, *Beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-lübb ve'l-fuâd*, 36-37; Benzer bir söylem Muhâsibî'de mevcuttur. Muhâsibî, *Kitabü'l-ilm* (Cezair: el-Mektebetü'l-vataniyye, 1975), 89.

¹⁰⁶ Serrâc, *el-Luma'*, 63.

¹⁰⁷ Muhammed b. İbrahim Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf* (Beyrut: Darü'l-kutubi'l-ilmîyye, 1993), 69.

¹⁰⁸ Tasavvufî düşünce açısından ilim, zâhir ve bâtın olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Zâhiri ilim, yüzeysel veya şekilci bir bakış açısıyla elde edilirken, bâtını ilim derinlikli bir yaklaşım ve anlayış gerektirmektedir. Bu bağlamda zâhiri ilme ulaştıran düşünme yetisi zâhiri akıl (akl-ı meâş veya dünyevî akıl), bâtını ilme vesile olan idrâk gücüne de bâtını akıl (akl-ı meâd veya uhrevî akıl) adı verilmektedir. Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Muhâsibî, *Kitabü'l-ilm*, 81; Serrâc, *el-Luma'*, 33; Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, 97-103; Gazzâlî, *İhyâi Ulûmî'd-dîn*, 1: 71.

demektedir. Bu manayı destekleyici olarak şöyle bir rivayete yer verir: “Ebû Bekr es-Sekkâk şöyle söyledi: Allah akılı yarattıktan sonra “Ben kimim” dedi, akıl sustu. Sonra Allah onu vahdâniyet nuruyla donattı. Akıl, iki gözünü açıp, “Sen, kendisinden başka ilah olmayan Allah’sın” dedi.”¹⁰⁹

İlk dönem sûfîlerinin akla yönelik ikili yaklaşımları müteahhirin döneminde de kendisini göstermektedir. Söz gelimi, İbn Arabî (ö. 638/1240), Fahreddîn er-Râzî’ye (ö. 606/1210) yazdığı mektupta bu konuya değinmiş ve nazar ve istidlâlin bir sınırı olduğundan bahsetmiş, dolayısıyla Allah Teâlâ’nın zahirî bir akliî metodla bilinemeyeceğini söylemiştir.¹¹⁰ “İbn Arabî’nin epistemolojisinde aklın sağladığı bilgi maddî âlemin bilinmesini ifade eden, dışsal bir bilgi olmaktan öteye gidememektedir.”¹¹¹

Mevlânâdaaklıhemövenhemdeyerenifadelererastlamakmümkündür.¹¹² Onun bu yaklaşımının sebebi, selefleri gibi akli farklı boyutlarıyla incelemesi olarak gösterilebilir. O, maddî akılla metafizik hükümler verilmesine karşı çıkmaktadır. Bu noktada akli küçük görüp tenkit etmektedir.¹¹³ Ona göre metafizik hakikatlere götürecek olan unsur akıl değil, aşktır.¹¹⁴ Aşk mâkamında bulunan kimsenin akli dünyevî akıl olmayıp küllî akıldan beslenen meâd akıldır.¹¹⁵ Mevlânâ’nın aşk makamındaki idrâke yüklediği anlamın Hakîm et-Tirmizî’deki ‘lubb’ terimine karşılık geldiği söylenebilir.

Sûfîlerin, “akl” kavramını, “akl”a farklı anlamlar yükleyerek ele aldıkları görülmektedir. Bunun nedeni olarak da akıl etrafında; “akl-ı meâş, akl-ı meâd, akl-ı küll ve akl-ı evvel”¹¹⁶ gibi farklı kavramlar ortaya çıkmıştır. Meâş

¹⁰⁹ Kelâbâzî, *et-Taarrufli mezhebi ehli’t-tasavvuf*, 71.

¹¹⁰ Nesim Doru, “İbn-i Arabî’nin Fahreddin Razi’ye Gönderdiği Mektup, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2002): 103-4.

¹¹¹ Emin Çelebi, İbn Arabî’nin Epistemolojisinde Duyu ve Akıl, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10/3 (2010): 49; İbn Arabî, bilginin üç merteye olduğunu belirtir. Birincisi aklın ürettiği bilgi, ikincisi hisse dayalı ahvâl bilgisi, üçüncüsü ise esrâr ilmidir ki enbiyâ ve evliyaya mahsustur. O, âlim hüviyetine sahip kimsenin zâhir ve bâtin ilimleri bilmesi gerektiğini savunur ve bu ikisini birleştiremeyen kimselerin âlim olarak vasfedilmesine karşı çıkar. Bk. Muhyiddin b. Arabî, *el-Futûhât el-Mekkiyye* (Beirut: Dârü’l-kutubi’l-ilmiyye, 1999), 1/45-48, 5/358.

¹¹² Mevlânâ akıl nedir? sorusuna “Büyük âlemin kandili, Sina dağının nuru, şu emin beldenin adaletli yöneticisi ve âlemlerin rabbinin adil halifesidir” şeklinde cevap verir. Bk. Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Yedi Meclis*, (İstanbul: Kurtuba Kitap, 2010), 183-184. Mevlânâ Mesnevîde aşk-akıl karşılaşması yaparken: “Akıl, aşkı açıklamada eşek gibi çamura batıp saplanır; aşkı ve âşıklığı yine aşk açıklar” demektedir. Bk. Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/115. Mesnevîden yapılan alıntılarda Derya Örs ve Hicabi Kırılgaç tarafından yapılan çeviri esas alınmıştır. İlk rakam kitap numarasını ikinci sayı ise beyit numarasını göstermektedir.

¹¹³ Demirci, “Mesnevîde Akıl Aşk Karşılaştırması”, 4. *Milli Mevlânâ Kongresi Bildirileri* (12-13 Aralık 1989), (Konya: Selçuk Üniversitesi, 1989), 153.

¹¹⁴ Demirci, “Mesnevîde Akıl Aşk Karşılaştırması”, 155.

¹¹⁵ Kadir Özköse, “Mevlânâ’nın Mesnevî’sinde Akıl Eleştirisi ve Aklın İşlevselliğine Yönelik Yaklaşımlar”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/11, (2017), 27-28; Bilal Kuşpınar, “Mevlânâda Akıl ve Aşk”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2007), 7-8.

¹¹⁶ Tasavvufî düşüncede akl-ı evvel; Hz. Muhammed’e özgü olarak kabul edilmiştir. Bu konunun tartışılması makalemizin inceleme alanı dışında tutulmuştur.

aklı; dünyevî akıl, zâhirî akıl, cüz'î akıl, tecrübî akıl isimleriyle de anılmaktadır. Meâd aklı ise uhrevî akıl, nafî akıl, bâtinî akıl ve bazı sûfîler tarafından küllî akıl adıyla zikredilmektedir. Bu hususa dikkati çeken Abdülkerim el-Cilî (832/1428) şöyle der: “Allah, akıl ile idrâk edilemez dersek, bu sözle muradımız akl-ı meâştır. Ne zaman da Allah akıl ile bilinir dersek, bununla muradımız akl-ı evveldir.”¹¹⁷

SONUÇ

Mütekaddimîn kelimeler döneminde ulemanın akıl tanımlarında farklılıkların olduğu görülmektedir. Mûtezilî ve Eş'arîlerî bilginler, akli bilgiyle açıklama gayreti içerisinde olmuşlardır. Mûtezileye mensup ulema akli, “özel bilgilerin bütününden ibaret” şeklinde tanımlarken, Eş'arîler zorunlu bilgilerin bir kısmı” olarak tarif etmişlerdir. Eş'arîler her ne kadar Mûtezile'nin tanımını tenkit etmişlerse de iki tanım arasındaki farklılığın lafzî düzlemde kaldığı görülmektedir. Mâtürîdîler ise Mûtezile ve Eş'arîlerin tanımlarına eleştiri getirmiş ve sûfîlerle benzer bir tarif ortaya koymuşlardır. Müteahhirîn Eş'arîlerin ise Mâtürîdîlere yakın tanımlar yapmaya başladıkları anlaşılmaktadır. Bunda Gazzâlî'nin sûfî oluşunun rol oynadığı düşünülebilir.

Mâtürîdîlerin ve sûfîlerin yaptığı akıl tarifleri, akıl-ruh ilişkisinin kurulabilmesine olanak tanımaktadır. Bu husus mütekaddimîn döneminde açıkça ifade edilmemekle birlikte, zımnen anlaşılmaktadır. İlerleyen dönemlerde ise aklın nefis-i nâtika olduğu bazı kelâmcılar tarafından dile getirilmiştir.

Akli farklı boyutlarıyla ele alma geleneğinin Hz. Ali'ye dayandırıldığı, kelâmcılar ve sûfîler tarafından bu geleneğin devam ettirildiği görülmektedir. Özellikle mâtürîdîlerde ve tasavvufî düşüncede kâfir ve müminin akıl cihetiyle farklılığının bulunduğu iddiası, aynı düşünce temelinden hareket ettiklerinin bir göstergesidir.

Mâtürîdî ve sûfî gelenekte müminlerle kafirler arasındaki akıl ayrılığı, Allah Teâlâ'yı bilme konusunda ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda dünyevî olarak mü'minlerin kâfirlerden daha zekî olduğu her iki ekolde de iddia edilmiş değildir. Bununla beraber aklın, metafizik/îmanî/gaybî hususları özümseme yönünü baz alarak, mü'minlerin aklının bu yönden kâfirlerden üstün olduğu anlatılmak istenmiştir. Sûfî gelenekte bu durum akl-ı meâş ve akl-ı meâd kavramlarıyla ifade edilmeye çalışılmıştır. Ancak sûfîlerin

¹¹⁷ Abdülkerim el-Cilî, *İnsan-ı Kâmil* (Beirut: Dârü'l-kutubi'l-ilmîyye, 1997), 166; Ayrıca bkz. Bekir Köle, “Tasavvufa Göre İlahî Hakikatlerin İdrâkinde Aklın Konumu” *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3 (2013), 85.

bu ayrımı kâfir-mü'min ayrımından ziyade “sıradan mü'min - velî” ayrımını tekit eder mâhiyettedir. Bu husus Muhasibî'de kısmen görülmekteyse de Hakîm et-Tirmizî'yle birlikte net bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Sûfilerin akli küçümseyici ifadeleri mütekaddimîn kelâm döneminde var olduğunu Gazzâlî'nin konuyu tartışmasından anlamaktayız. Ancak bu yaklaşım, dünyevî düşüncede kalmanın ve Allah Teâlâ'ya ibadet ve taatla yaklaşamamanın bir tenkidi olarak kaydedilmelidir. Sûfilerin yerdığı akıl Allah Teâlâ'yı bulmada gayret sarf etmeyen, hevâ-hevesle yolu kesilmiş meâş akıldır. Hevâ-hevesin aklın doğruyu bulucu niteliğini zayıflattığı söylemi sûfilere özgü olmayıp, ilk dönem kelâmcılarından itibaren dile getirilmiş bir husustur.

Kelâmcıların birçoğunun akli, garizî ve müktesep akıl şeklinde ikiye ayırdığı görülmektedir. Garizî akıl bütün insanlarda bulunan ve insanı diğer canlılardan ayıran bir özelliktir. Müktesep akıl ise kişinin tercihlerde bulunarak düşünme yetisini geliştirmesidir. Mâtürîdîlerin akıl tarifi üzerinden hareket edildiğinde bu tür bir ayrımın yapılması mümkün görülmektedir. Mûtezile ve Mûtekaddimûn Eş'arîlere göre ise akıl “bazı zorunlu bilgiler” olduğundan buna bir müktesep yön belirlemek problemlidir. Onların düşüncesi üzerinden hareket edildiğinde; müktesep akıl, aklın ulaştığı sonuçlardan ibarettir. Bu tasnifin akletme eylemi üzerinden yapılmasının daha isabetli olacağı söylenebilir.

Kur'ân-ı Kerim'de akıl, fiil sigasıyla kullanılmıştır. Bu durum bir bakıma aklın yoksunluğuyla, akli doğru kullanmama arasındaki farklılığı belirtmektedir. Bir başka söylemle kâfirler, akılsız olarak betimlenmeyip, mârifetullah konusunda akli doğru bir şekilde ikame edememekle itham edilmektedir. Hevâya uymaları buna bir sebep olarak gösterilmiştir. Kelâmcılar ve sûfiler buradan hareketle, hevâya uymanın aklın doğru sonuçlara ulaşmasını engellediğini vurgulamışlardır.

KAYNAKÇA

Abdulcebbar, el-Kâdî. *el-Muğni*. y.y.:ts.

Alkhattaf, Hasan. “Mûtezilî Aklın Mahiyeti”. *Artuklu Akademi* 2/2 (2015), 115-146.

Alper, Hülya. “İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi”. *Milel ve Nihal* 7/2 (2010), 2-29.

Altıntaş, Ramazan. “Mâtürîdî Kelâm Sisteminde Akıl-Nakil İlişkisi”. *Marife* 3 (2005), 235.

Ardoğan, Recep. “Kelâmcılara Göre Allah'a İmanda Akıl Yürütmenin Değeri”.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 8/1 (Haziran 2004), 133-157.

- Arpağuş, Hatice Kelpetin. “İman Bağlamında Kelâm’da Taklid ve Mukallid (Gazzâlî Örneği)”. *KADER* 3/1 (2005), 117-140.
- Arslan, Hulusi – Bozkurt, Mustafa. *Sistematik Kelâm*. Ankara: 2016.
- Bağdadî, Abdülkahir. *Usûlü’l-dîn*. İstanbul: 1928.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed. *et-Takrib ve’l-İrşad*. Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1993.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed. *et-Temhid*. Beyrut: el-Mektebetü’ş-şarkiyye, 1957.
- Beyâzîzâde, Ahmed. *İşârâtü’l-merâm min ibârâti’l-imâm*. Beyrut: Dârü’l-kutubi’l-ilmîyye, 2007.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Câmiü’l-müsnedi’s-sahih*. Beyrut: Dârü’t-te’sil, 2012.
- Bûsîrî, Ahmed b. Ebû Bekir. *İthâfü’l-hıyere bi-zevâ’idi’l-mesânîdi’l-aşere*. Riyad: Dârü’l-vatan li’n-neşr, 1999.
- Cilî, Abdulkerîm. *İnsan-ı Kâmil*. Beyrut: Dârül’l-kutubi’l-ilmîyye, 1997.
- Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Tarifât*. Beyrut: 1985.
- Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerîf. *Şerhü’l-mevâkıf*. Beyrut: Dârül-kutubi’l-ilmîyye, 1998.
- Cüveynî, İmâmü’l-hameyn. *el-İrşad*. Mısır: Mektebetü’l-hancı, 1950.
- Çelebi, Emin. “İbn Arabî’nin Epistemolojisinde Duyu ve Akıl”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/3 (2010), 43-56.
- Çelebi, İlyas. *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- Çınar, Mahmut. “Mütেকaddimûn Dönemi Kelâm Âlimlerine Göre Bilgi, Kaynakları ve Bunlar Arasındaki İrtibatın Keyfiyeti”. *Bilimname* 21/2 (2011), 19-20.
- Demir, Osman Nuri. “İmam Mâtürîdî’de İnsan”. *KADER* 17/1 (2019), 228-254.
- Demirci, Mehmet. “Mesnevî’de Akıl Aşk Karşılaştırması”. *4. Milli Mevlânâ Kongresi Bildirileri (12-13 Aralık 1989)*. Konya: Selçuk Üniversitesi, 1989, 153-159.
- Doru, Nesim. “İbn-i Arabî’nin Fahreddin Razi’ye Gönderdiği Mektup”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2002), 99-105.
- Ebû Osman Amr, el-Câhiz. “Meaş ve Meâd”. *er-Resail*. Beyrut: 1983.
- Eraslan, Yunus – Çınar, Mahmut. “Vahiy ve İlham Bağlamında Erken Dönem Hanefî-Mâtürîdî Kelâm Sisteminin Tasavvufla İlişkisi”. *KADER* 17/2 (2019), 348-379.
- Erdem, Hüsameddin. “Gazzâlî’de Akıl Din İlişkisi”. *TYB Akademi* 1 (Ocak 2011), 51-71.
- Eş’arî, Ebu’l-Hasen. *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi’l-musâllîn*. Beyrut: Dârü İhyâi’t-turâsi’l-arabî, ty.

- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muhît*. Kahire: Dârü'l-hadis, 2008.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dârü'l-mârif, 1983.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Mîzânü'l-amel*. Mısır: Dârü'l-maârif, 1964.
- Gölcük, Şerafeddin – Toprak, Süleyman. *Kelâm*. Konya: Tekin Kitabevi, 1996.
- Güler, İlhamî. “İman ve İnkârın Ahlaki ve Bilişsel (Kognitif) Değerleri” *İslâmiyât* 1 (1998), 7-24.
- Harman, Ömer Faruk. “Firavun” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/121-122. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- İbn Arabî, Muhyiddin. *el-Futûhât el-Mekkiyye*. Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmiyye, 1999.
- İbn Fûrek. *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*. Kahire: Mektebetü's-sekâfâtü'd-dîniyye, 2005.
- İbn Manzûr, Muhammed. *Lisânü'l-Arab*. Kahire: Dârü'l-maârif, 1981.
- İsfahânî, Ragıb. *el-Müfredât*. thk. Muhammed el-Keylânî. y.y.:ts.
- Kazanç, Fethi Kerim. “İlk Dönem Eş'arî Kelâm Sisteminde Bilgi Sorunu”, *Uluslararası İmam Eş'arî Sempozyumu Bildirileri* (İstanbul: 2015), 177-250.
- Kelâbâzî, Muhammed b. İbrahim. *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*. Beyrut: Darü'l-kutubi'l-ilmiyye, 1993.
- Kılavuz, Ulvi Murat – Kılavuz, Ahmet Saim. *Kelama Giriş*. İstanbul: İsam Yayınları, 2010.
- Köle, Bekir. “Tasavvufa Göre İlahî Hakikatlerin İdrâkinde Aklın Konumu”. *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3 (2013), 81-96.
- Kuşpınar, Bilal. “Mevlanâda Akıl ve Aşk”. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2007), 7-22.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü Ehli's-sünne*. Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmiyye, 2005.
- Maverdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed. *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*. Beyrut: Dârü İkra, 1985.
- Mehmet Baktır, “Câhiz'in Bilgi Anlayışı”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2012), 107-128.
- Mekki, Ebû Tâlib. *Kûtu'l-kulûb*. Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmiyye, 2005.
- Mevlânâ, Celâleddîn-i Rûmî. *Mesnevî*. çev. Derya Örs - Hicabî Kırlangıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Mevlânâ, Celâleddîn-i Rûmî. *Yedi Meclis*. İstanbul: Kurtuba Kitap, 2010.
- Muhâsibî, Haris. *Muatabatü'n-nefs*. Kahire: Dârü'l-İtisâm, ts.
- Muhâsibî, Haris. *el-Aklu ve fehmi'l-Kur'an*. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1971.

- Muhâsibî, Haris. *Kitabü'l-ilm*. Cezair: el-Mektebetü'l-vataniyye, 1975.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn. *Sahih-i Müslim*. Kahire: Dâru ihyâi'l-kutubi'l-arabiyye, 1955.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Bahrü'l-keîâm*, çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn. *et-Temhîd li-kavâidi't-tevhîd*. Kahire: 1986.
- Nesefî, Ebü'l-muîn. *Tabsiratü'l-edille*. tah. Hüseyin Atay. Ankara: 1993.
- Özköse, Kadir. "Mevlânânın Mesnevî'sinde Akıl Eleştirisi ve Aklın İşlevselliğine Yönelik Yaklaşımlar". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/11 (2017), 13-34.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr. *Usûlü'l-dîn*. Kahire: el-Mektebetü'l-ezheriyye li't-turâs, 2003.
- Râzî, Muhammed b. Ebîbekir. *Muhtârû's-sihâh*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1986.
- Sâbûnî, Nureddin. *el-Kifâye fi'l-hidâye*. İstanbul: İsam, 2014.
- Semerkandî, Hakîm. *es-Sevâdü'l-a'zam*. çev. Talha Alp. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2007.
- Serrâc, Ebu'n-Nasr. *el-Luma'*. Mısır: Darü'l-kütübî'l-hadise, 1960.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân. *el-Mu'cemu'l-evsat*. Kahire: Dârü'l-haremeyn, 1415 hicrî.
- Tirmizî, Hakîm. *Beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-lübb ve'l-fuâd*. Kahire: Merkezü'l-kitâb li'n-neşr, ts.
- Tirmizî, Hakîm. *Mârifetü'l-esrâr*. Kahire: Dârü'n-nehdati'l-arabiyye, 1977.
- Tirmizî, Hakîm. *Nevâdirü'l-usûl*. Beyrut: Dârü'n-nevâdir, 2010.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmi*. İstanbul: Damla Yayınevi, 1991
- Uludağ, Süleyman. "Akıl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/246-247. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Uludağ, Süleyman. "Ruh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/197-199. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ünverdi, Mustafa. "Kur'anda Aklın İşlevselliği ve Tahkikî İmanın İmkânı" *Diyanet İlmi Dergi* 48/2 (2012), 59-74.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Akıl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/246-247. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Ruh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/197-199. Ankara: TDV Yayınları, 2018.
- Zebîdî, Mürteza. *Tâcü'l-arûs*. Kuveyt: 1965.
- Zeyne, Hüsnî. *el-Aklu inde'l-Mu'tezile*. Beyrut: 1978.