

**T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İSLAM TARİHİ VE SANATLARI ANABİLİM DALI
TÜRK İSLAM EDEBİYATI BİLİM DALI**

KLASİK TÜRK ŞİİRİNDE AKIL

Yunus Emre AY

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**DANIŞMAN
Doç. Dr. Murat AK**

KONYA - 2023



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü



YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Yunus Emre AY		
	Numarası	18811001082		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	İslam Tarihi ve Sanatları /Türk İslam Edebiyatı		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Doç. Dr. Murat AK		
	Tezin Adı	Klasik Türk Şiirinde Akıl		

Yunus Emre AY tarafından hazırlanan ‘Klasik Türk Şiirinde Akıl’ başlıklı bu çalışma .../.../2023 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak, jürimiz tarafından yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1			
2			
3			



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü



BİLİMSEL ETİK SAYFASI

Öğrencinin	Adı Soyadı	Yunus Emre AY		
	Numarası	18811001082		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	İslam Tarihi ve Sanatları /Türk İslam Edebiyatı		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Doç. Dr. Murat AK		
	Tezin Adı	Klasik Türk Şiirinde Akıl		

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Yunus Emre AY

(İmza)

.....



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü



ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Yunus Emre AY		
	Numarası	18811001082		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	İslam Tarihi ve Sanatları /Türk İslam Edebiyatı		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Doç. Dr. Murat AK		
Tezin Adı	Klasik Türk Şiirinde Akıl			

Akl insanı diğer canlılardan ayıran özelliğidir. İnsan varoluşunu onunla anlamlandırır, onunla düşünür, uygular ve eleştirir. Bundan dolayı aklın neliği konusu felsefe, kelâm, tasavvuf başta olmak üzere ilimlerin başlıca araştırma konularındandır.

Klasik Türk şiiri 13. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar çok geniş bir coğrafyada hayat bulmuş, düşünsel yönü güçlü bir edebi etkinliktir. Farklı kültürlerden, farklı mesleklerden ve farklı mizaçlardan farklı dünya görüşüne sahip insanları çatısı altında toplamış büyük bir edebi faaliyettir. Aklın Klasik Türk şiirinde ele alınışı ise daha önce üzerinde çok çalışılmamış bir konu olarak görünmektedir. Bundan dolayı aklın Klasik Türk şiirinde ele alınışı çalışmanın ortaya çıkmasını sağlayan merak noktasıdır.

Bu çalışmada Klasik Türk şiirinde aklın ele alınışı incelenmiştir. Akıl öncelikli olarak kavramsal açıdan ve ilimler açısından ele alınmıştır. Daha sonra Klasik Türk şiirinde incelenen metinlerde sıkça aklın işlevlerine ve aşkla ilişkisine değinildiği için akıl, işlevi ve aşkla ilişkisi bakımından ele alınmıştır. İşlevi açısından incelendiğinde aklın çıkarımsal ve sezgisel akıl olarak ele alındığı görülmüştür. Aşkla ilişkisi bakımından incelendiğinde ise aklın aşk karşısında aciz olduğu görülmüştür. Sonuç bölümünde ise aklın kullanım amacı ve yerine göre farklı şekillerde değerlendirilişi ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Klasik Türk Şiirinde Akıl, Klasik Türk Şiiri, akıl, Türk şiiri, aklın işlevleri, aşk ve akıl.



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü



ABSTRACT

Author's	Name Surname	Yunus Emre AY		
	Student Number	18811001082		
	Department	Islamic History and Arts / Turkish-Islamic Literature		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	X	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Doç. Dr. Murat AK		
Title of the Thesis/Dissertation	Intellect in Classical Turkish Poetry			

The intellect distinguishes humans from other living beings. Humans derive meaning of their existence through their intellect, thinking, applying, and critiquing with it. Hence, the nature of the intellect is a principal research subject in various fields, primarily philosophy, theology, and mysticism.

Classical Turkish poetry, a highly intellectual literary activity, thrived across a vast geography from the 13th to the 19th century. It is a significant literary endeavor that brought together people with different cultures, professions, temperaments, and worldviews under its umbrella. However, the treatment of the intellect in Classical Turkish poetry appears to be a subject that has not been extensively studied before. Therefore, the exploration of the intellect in Classical Turkish poetry became the intriguing point that inspired this study.

This work investigates how the intellect is addressed in Classical Turkish poetry. The intellect has been initially addressed conceptually and from the perspective of various disciplines. Later, as references to the functions of the intellect and its relationship with love are frequently found in the texts of Classical Turkish poetry, the intellect has been examined in terms of its functions and its relationship with love. When examined in terms of function, it has been observed that the intellect is considered as both deductive and intuitive. As for its relationship with love, the intellect appears to be helpless in the face of love. In the conclusion section, the varying evaluations of the intellect based on its usage purpose and context are discussed.

Keywords: Intellect in Classical Turkish Poetry, Classical Turkish poetry, intellect, Turkish poetry, functions of the intellect, love and intellect.

İÇİNDEKİLER

YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU	ii
BİLİMSEL ETİK SAYFASI	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMALAR	viii
ÖN SÖZ	ix

GİRİŞ

KAVRAMSAL ÇERÇEVE VE AKLIN MAHİYETİ

1.1. Araştırmanın Çerçevesi.....	1
1.1.1. Araştırmanın Konusu ve Problemi	1
1.1.2. Araştırmanın Önemi ve Amacı	1
1.1.3. Araştırmanın Yöntemi	2
1.1.4. Araştırmanın Konusuyla İlgili Kuramsal Çerçeve ve Konuyla İlgili Belli Başlı Araştırmalar.....	3
1.2. Aklın Mahiyeti	4
1.2.1. Aklın Lügat Manaları.....	4
1.2.2. Kur'an-ı Kerim'de ve Hadislerde Akıl	5
1.2.3. Aklın İlimler Arasında Ele Alınışı.....	6
1.2.3.1. Felsefe İlminde Akıl.....	6
1.2.3.1.1. Bir İlim Olarak Felsefe.....	6
1.2.3.1.2. Aklın Felsefede Ele Alınışı	8
1.2.3.1.2.1. Batı Felsefesinde Akıl	8
1.2.3.1.2.2. İslam Felsefesinde Akıl	11
1.2.3.2. Tasavvufda İlminde Akıl	15
1.2.3.2.1. Bir İlim Olarak Tasavvuf	15
1.2.3.2.2. Aklın Tasavvufda Ele Alınışı.....	17
1.2.3.2.2.1. Selefi Tasavvuf Anlayışında Akıl	19
1.2.3.2.2.2. Sünnî Tasavvuf Anlayışında Akıl	20
1.2.3.2.2.3. Felsefi Tasavvuf Anlayışında Akıl.....	21
1.2.3.3. Kelâm İlminde Akıl	22
1.2.3.3.1. Bir İlim Olarak Kelâm	22

1.2.3.3.2. Aklın Kelâmda Ele Alınışı	24
1.2.3.3.2.1. Mu'tezile Anlayışında Akıl	24
1.2.3.3.2.2. Ehl-i Sünnet Anlayışında Akıl	27
1.2.3.3.2.2.1. Selefiyye Okulunda Akıl	28
1.2.3.3.2.2.2. Eş'ariyye Okulunda Akıl	29
1.2.3.3.2.2.3. Matürîdiyye Okulunda Akıl....	31
1.2.3.3.2.3. Şîa Anlayışında Akıl	33

BİRİNCİ BÖLÜM

İŞLEVİ AÇISINDAN AKIL

1.1. İşlev.....	36
1.2. Akıl ve İşlevi.....	36
1.2.1. Çıkarımsal Akıl.....	37
1.2.2. Sezgisel Akıl.....	39
1.3. İşlevi Açısından Klasik Türk Şiirinde Aklın Ele Alınışı	41
1.3.1. Klasik Türk Şiirinde Çıkarımsal Akıl	41
1.3.2. Klasik Türk Şiirinde Sezgisel Akıl	48

İKİNCİ BÖLÜM

AŞKLA İLİŞKİSİ BAKIMINDAN AKIL

2.1. Aşk.....	57
2.2. Aşk Akıl İlişkisi	59
2.3. Aklın Aşk Karşısındaki Durumları	59
2.3.1. Aklın Yağmalanması	59
2.3.2. Aklın Aşka Hayran Olması.....	61
2.3.3. Aklın Baştan Gitmesi.....	63
2.3.4. Aklın Aşkı Anlayamaması.....	68
2.3.5. Akılla Aşkın Bir Arada Bulunamaması	71
2.3.6. Akıl ve Aşkın Afet Olması	74
2.3.7. Akla Karşı Aşkın Tercih Edilmesi.....	75
SONUÇ	78
KAYNAKÇA.....	80

KISALTMALAR

a.g.e.	: adı geçen eser
a.g.m.	: adı geçen makale
a.g.md.	: adı geçen madde
a.g.t.	: adı geçen tez
b.	: bin
Bk.	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
G.	: Gazel
K.	: Kaside
Kk.	: Kıt'a-i Kebire
s.	: Sayfa
S.	: Sayı
s.a.v.	: Sallallahu Aleyhi ve Sellem

ÖN SÖZ

Aklın neliği (mahiyeti) konusu insanın ilim yapmaya başladığı ilk günden bugüne cazibesini korumuştur. İlim insanları çoğu kez konu ile ilgilenmiş, ilahiyat, felsefe, edebiyat ve psikoloji başta olmak üzere pek çok alanda konu aydınlatılmaya çalışılmıştır. Tarihin ilk anıtlarından transhümanist dönem olarak adlandırılan günümüze kadar ilgi odağı olmuş bu konu halen önemini korumaktadır ve insan varolduğu da korumaya devam edecek görünmektedir.

Böyle bir ortamda bu çalışmanın amacı bir yüksek lisans çalışması olmasının sınırları da gözetilerek Klasik Türk şiirinde akla yönelik yaklaşımları ortaya koymak ve böylelikle ilgili alana katkı sağlamaktır.

Klasik Türk Şiirinde Akıl isimli bu çalışma giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde kavramsal çerçeve ve aklın mahiyeti konusunda bilgi verilmiştir. Kavramsal çerçeve başlığı altında araştırmanın konusu ve problemi, araştırmanın önemi ve amacı, araştırmanın yöntemi ve konuyla ilgili araştırmalar ifade edilmiştir. Aklın mahiyeti başlığı altında ise aklın lügat manaları, Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde ele alınışı, felsefe, tasavvuf ve kelam ilimlerindeki yeri hakkında bilgi verilmiştir.

Birinci bölümde akıl işlevi bakımından ele alınmıştır. Akıl ve işlevleri incelendikten sonra çıkarımsal akıl-sezgisel akıl ayrımı yapılmış ve bu ayrıma göre incelenen şiirler aktararak yorumlanmıştır.

İkinci bölümde akıl, aşkla ilişkisi bakımından ele alınmıştır. Aşk ve akıl kavramları kısaca ele alındıktan sonra aşk ve akıl ilişkisi irdelenmiştir. Daha sonra şiirlerden hareketle aklın aşk karşısındaki durumları ele alınmıştır.

Sonuç bölümünde ise tespit, tenkit ve teklifleri içeren genel bir değerlendirme yapılmıştır. Çalışma yararlanılan kaynakların yer aldığı kaynakça bölümü ile son bulmuştur.

Çalışmanın az da olsa aklın mahiyeti konusundaki araştırmalara bir katkı sağlaması hedeflenmiştir. Gözden kaçırdığımız noktaların ve hataların yapıcı tenkitlerle düzeltileceğini ve çalışmanın daha sonraki çalışmalarla daha da ileri taşınacağını ümit ediyoruz.

Eğitim hayatım boyunca destek ve teşviklerini hep hissettiğim sevgili annem ve babam Münise AY ve Osman AY'a, kıymetli eşim Merve AY'a, Prof. Dr. Hikmet ATİK'e ve çalışmamın her aşamasında bilgisine başvurduğum görüş ve önerilerini aldığım danışman hocam Doç. Dr. Murat AK'a içtenlikle teşekkür ederim.

Yunus Emre AY

Konya, 2023

GİRİŞ

KAVRAMSAL ÇERÇEVE VE AKLIN MAHİYETİ

1.1. Araştırmanın Çerçevesi

1.1.1. Araştırmanın Konusu ve Problemi

Aklın neliği (mahiyeti) ilimler arasında tartışılmalıdır. Felsefe, tasavvuf, kelâm, sanat, psikoloji bu ilimlerin önde gelenleridir. Çünkü insan dünyayı imar eden bir varlıktır. Sadece bununla da kalmayıp kendini ve düşüncesini de imar etmektedir. Bu yönüyle evrendeki tek varlıktır. Dolayısıyla bilinçli yapılan her eylem insandan çıkmakta; insan kendisini diğer canlılardan ayıran özelliği ile düşünmekte, tenkit etmekte ve meselelere çözümler üretmektedir. İnsanı diğer canlılardan ayıran bu özelliği aklıdır. Bu sebepten ötürü akıl, onun neliği, işlevleri, sınırlılıkları ve yapabilirlikleri başlı başına bir araştırma alanıdır.

Öte yandan bu araştırma alanı sadece günümüzde ya da yakın zamanda ortaya çıkmış bir araştırma alanı değildir. İnsanlık tarihinin başlangıcından itibaren kadim felsefelerde, dini metinlerde, kutsal kitaplar ile edebi metinlerde sorgulanan ve üzerine düşünülen bir meseledir. Bu yönüyle her zaman ve her dönemde ilgi odağıdır.

Bu çalışma böyle bir konuya Klasik Türk şiiri açısından yaklaşmaktadır. Klasik Türk şiirinden kasıt ise divan edebiyatıdır.

Klasik Türk şiirinde şairler aklı hangi yönlerden ele almışlardır? Şairler akla hangi fonksiyonu yüklemişlerdir? Şairler için aklın sınırları var mıdır? Klasik Türk şiirinde aklın değeri nedir? Bu şekildeki sorular yüksek lisans çalışması ölçeğinde çalışmanın problemlerini oluşturmaktadır.

1.1.2. Araştırmanın Önemi ve Amacı

Klasik Türk şiiri geniş bir zaman diliminde oldukça verimli eserler ortaya koymuş bir etkinliktir. Hayat bulduğu dönem içerisinde fikir ve düşüncelerin aktığı bir

kaynak olmuştur. Dolayısıyla salt şiirsel bir faaliyet olmamış, kapsamlı bir muhtevayı bünyesinde barındırmıştır. Onun hayat bulduğu tarihsel ortam dikkate alındığında bu durum daha iyi anlaşılacaktır. Osmanlıların siyasi tarihindeki başarı çizgileri ile Klasik Türk şiirinin gelişimi arasında benzerlikler vardır ve Klasik Türk şiiri tıpkı Osmanlılar gibi uzun bir ömür sürmüştür. 14. yüzyılda başlayan bu edebiyat özellikle 16. yüzyılda zirve dönemini yaşamış ve dünya ölçeğinde adından söz ettirmiştir. Sona ermesi 20. yüzyıl ortalarını bulmuştur. Ayrıca üç kıtaya yayılan bir imparatorluk coğrafyasında hayat bulmuştur. Dolayısıyla araştırma alanımız için zengin içeriklere sahiptir.

İşte bu sebepten çalışmada Klasik Türk şiiri olarak ifade edilecek divan edebiyatı sahasında, akılla ilgili söylenenleri ve onun ele alınışını incelemek temel amacımızdır.

1.1.3. Araştırmanın Yöntemi

Bu çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Seçilen örnek metinler betimsel analiz yoluyla incelenmiştir. Araştırmamız başlığı itibarıyla akla ve Klasik Türk şiirine yönelmiştir. Öncelikle akıl kavramı, ardından aklın Klasik Türk şiiri içindeki yeri incelenmiştir. Akıl kavramı etimolojik olarak incelenirken temel sözlüklerden, ilimler açısından incelenirken farklı ilimlerin temel kaynaklarından yararlanılmıştır.

Divan taramalarında ise çalışmanın sınırları da gözetilerek olabildiğince geniş bir örneklem oluşturulmaya çalışılmıştır. Nesimî Divanı, Ahmedî Divanı, Cem Sultan Divanı, Tâcî-Zâde Ca'fer Çelebi Divanı, Şeyhî Divanı, Mihrî Hâtun Divanı, Fuzûlî Divanı, Taşlıcalı Yahyâ Bey Divanı, Usûlî Divanı, Üsküplü İshak Çelebi Divanı, İbn-i Kemâl Divanı, Kânî Divanı, Kalkandelenli Mu'îdî Divanı, Gelibolulu Sun'î Divanı, Nefî Divanı, Nâbî Divanı, Nedîm Divanı, Şeyh Gâlib Divanı, Leylâ Hanım Divanı ve Şeref Hanım Divanı ile çalışmanın örnekleme oluşturulmuştur. Bu örneklem oluşturulurken 14. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar her yüzyıldan en az iki divan seçilmiştir. Bununla birlikte divan edebiyatının zirve dönemi olan 16. yüzyıl divanlarından daha fazla seçilmiştir.

Daha sonra seçilen örnek metinler akıl açısından incelenmiş akıl ve akılla eş anlamlı ya da yakın anlamlı kullanımlar fişleme usulüyle kaydedilmiştir. Fişleme bittikten sonra yapılan kayıtlar tekrar okunmuş ve bu kayıtlardan hareketle bir tasnif yapılmıştır. Tasnif yapılırken metne ön kabullü yaklaşılmamış, yapılan tasnif verilerden hareketle oluşmuştur.

Çalışmanın sonunda ulaşılan sonuçlar dikkate alınarak tespit ve tenkitlerde bulunulmuş, daha sonraki araştırmalara katkı sağlayacağı düşünülen tekliflerle çalışma sonlandırılmıştır.

1.1.4. Araştırmanın Konusuyla İlgili Kuramsal Çerçeve ve Konuyla İlgili Belli Başlı Araştırmalar

Çalışma Klasik Türk şiiri olarak adlandırdığımız divan edebiyatından seçilen örnek metinlerde akıl, akılla eş anlamlı ya da yakın anlamlı kavramların incelenmesi ile sınırlandırılmıştır.

YÖK tez veri tabanında Türk İslam edebiyatı alanındaki çalışmalar incelendiğinde tez düzeyinde kavramsal olarak akıl merkezli bir çalışmanın olmadığı görülmektedir.¹ Konuyla ilgili makale düzeyinde ise Mehmet Göktaş'ın "Divan Şiirinde Akıl Tasavvuru" isimli bir makalesi², Murat Vanlı'nın "Türk Şiirinde Akıl-Aşk Münasebeti" isimli bir makalesi³, Ebru Burcu Yılmaz'ın ise "Pozitivist Akıl Algısının Osmanlı Modernleşmesine Tesiri Bağlamında Tanzimat Devri Şâirinin Akılla İmtihani"⁴ isimli bir makalesi bulunmaktadır. Ayrıca başka bir çalışmaya ulaşamamıştır.

¹ <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp> (Erişim Tarihi: 06.11.2022).

² Mehmet Göktaş, "Divan Şiirinde Akıl Tasavvuru", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, Erzurum, 2016/1, S. 45, s.173-186.

³ Murat Vanlı, "Türk Şiirinde Akıl Aşk Münasebeti", *Akıl Kitabı 6*, ed. Turgut Akyüz, 1. Baskı, Ravza Yayınları, İstanbul, 2021, s. 105.

⁴ Ebru Burcu Yılmaz, "Pozitivist Akıl Algısının Osmanlı Modernleşmesine Tesiri Bağlamında Tanzimat Devri Şâirinin Akılla İmtihani", *International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 10/8, Spring 2015, s. 681-702.

1.2. Aklın Mahiyeti

1.2.1. Aklın Lügat Manaları

Akıl kelimesi lügatte; akale fiilinin mastarı olup engellemek, bağlamak, kayıt altına almak, alıkoymak, yasaklamak, devenin ayağını bağlamak, sığınmak, korunmak, tutmak ve tutmak istemek gibi anlamlara gelir. Çoğulu ise ukûl'dür.⁵

Ayrıca devenin dizini bukağı ile bağlamak, kadının saçını tarayıp bağlaması ve insanın dilini tutup ona hakim olması gibi manalara da gelmektedir.⁶ Terim anlamı olarak düşünme, anlama, bağlantıları algılama ve kavrama kabiliyeti demektir.⁷⁸

Misalli Büyük Türkçe Sözlük'te akıl kelimesi düşünme, anlama, kavrama ve davranışları ayarlama melekesi, hafıza, hatır, fikir ve düşünce olarak tanımlanmıştır.⁹

Türk Lügati'nde hayvanın ayağına vurulan bağ, köstek; maddeden mücerret cevher; anlamak ve bilmek melekesi, hıret, zeka, an, us, hûş; nefis-i natıka, ruh, kuvvey-i müdrike; rey, fikir; felsefede fikirden fikre intikal suretiyle olan tarz-ı istidlal; tasavvurat ve kazayalı tertip, mebadi ve tasavvurat vasıtasıyla malumatı tanzim eden meleke olarak ifade edilmiştir.¹⁰

⁵ İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, ts, XI, 459; Cevherî, İsmail b. Hammad es-Sıhah, *Tâcü'l-Lüğa ve Sıhâhu'l-Arabiyye*, Beyrut: 1990, V, 1769. Zemahşerî, Muhammed b. Ömer, *Esâsü'l-Belâğâ* Beyrut, 1984, s. 309–310.

⁶ İsfehani, Ebu'l-Kasım, Hüseyin b. Muhammed b. Râğıb, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, Kahire, 1961, s. 342.

⁷ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, İstanbul, 1975, s. 172.

⁸ Detaylı bilgi için bk. Ahmet Vefa Temel, “Arap Dili ve Kur'an-ı Kerim Bağlamında “Akıl” Kavramının Analizi”, *Dergîabant(AİB İlahiyat Fakültesi Dergisi)*, Güz 2017, C. 5, S. 10, 5:126-135.

⁹ İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, Birinci Baskı, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 2006, s. 28.

¹⁰ Hüseyin Kazım Kadri, *Türk Lügati*, İstanbul Maarif Matbaası, İstanbul, 1943, C. 3, s. 524.

Kâmûs-ı Türki'de ise düşünme ve anlama hassası, insana mahsus olan manevi kuvvet, us, zihin, hafıza, düşünme, tefekkür, kadim felsefede Cenab-ı Hakk gibi anlamlarla ifade edilmiştir.¹¹

1.2.2. Kur'an-ı Kerim'de ve Hadislerde Akıl

Kur'an-ı Kerim'de akıl sözcüğü isim olarak geçmemektedir. Bununla birlikte onunla yakın anlamlı olan lübb, hilm, hicr, nühâ ve fuâd kavramları akıl yerine kullanılmaktadır. Fiil olarak ise akıl geçmiş ve geniş zaman kiplerinde 49 yerde geçmektedir. Fiil, iş, oluş ve hareket bildiren bir eylemdir. İşte bu ayetlerde akıl kavramının fiil olarak kullanılması, bu kelimenin oldukça geniş ve canlı bir uygulama alanına sahip olduğunu göstermektedir. Kur'an-ı Kerim'de fiil formunda kullanılan akıl için, sebepleri sonuçlara bağlama gibi birtakım işlevler ifade edilmiş ve aklın işlevselliğini anlatmada tefekkür, tedebbür, zikir, fehm, nazar gibi zihni faaliyetlere değinilmiştir. Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim'de aklın kendisi değil, onun yansıması olan eylem ve davranışlar bilgi konusudur. Böyle olunca da aklın ne olduğundan ziyade onun görev ve işlevinin neler olduğu konusu daha çok önem arz etmektedir. Nitekim bir ayette “Ant olsun biz, cinlerden ve insanlardan birçoğunu cehennem için yaratmış olduk. Bunların kalpleri vardır ama onlarla kavrayamazlar; gözleri vardır ama onlarla göremezler; kulakları vardır ama onlarla işitemezler.”¹² denilerek akletmenin, sadece zihinsel bir faaliyet olmadığı, aksine onun daha çok kalbin bir işlevi olduğu işaret edilmektedir. Bu ise Kur'an-ı Kerim'de kalbin akletmenin merkezi olarak görüldüğünü göstermektedir. Kur'an-ı Kerim'in; “Bunların kalpleri vardır ama onlarla kavrayamazlar.”¹³, “Yeryüzünde hiç dolaşmıyorlar mı ki, ibret almış kalplere yahut işitmiş kulaklara sahip olsunlar?!”¹⁴, “Kur'ân'ı okuyup düşünmezler mi? Yoksa

¹¹ Şemseddin Sami, *Kamus-ı Türki*, Şifa Yayınevi, İstanbul, 2016, s. 777.

¹² A'râf 7/179, Çalışmada verilen Kur'an-ı Kerim mealleri için *Kur'an Yolu Meâli* temel alınmıştır. Bk. Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş, *Kur'an Yolu Meâli*, 7. Baskı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2017.

¹³ A'râf 7/179.

¹⁴ Hacc 22/46.

kalpleri üzerinde kilitleri mi var?!”¹⁵ gibi ayetleri de bunu göstermektedir. Akıl ayrıca nefsin ve kötü arzuların kontrol edilmesini ve disipline edilmesini sağlayan, insanın zihnini şekillendirip psikolojik yapısını düzenleyen ve insanın kötülük ile yanlış düşmesini engelleyen manevî bir güçtür. Bu husus şu ayette açıkça ortaya konmaktadır: “Bir de şöyle derler: Şayet kulak vermiş veya aklımızı kullanmış olsaydık, şimdi şu alevli cehennemde mahkûmları arasında olmadık!”¹⁶

Hadislerde geçen akıl kelimesi ise deveyi veya başka bir şeyi bağlamak, zapt etmek; diyet vermek gibi sözlük anlamları yanında hatırdan tutmak, anlamak ve bilmek gibi terim anlamlarını da ifade eder. Hz. Peygamber bir hadisinde: “Keyyis; nefsinin kontrol altına alıp ölümden sonrası için hazırlanan kimsedir.”¹⁷ buyurarak, akıllı manasına keyyis kelimesini kullanmıştır. Yani akıl temyiz kabiliyeti olarak ifade edilmiştir.¹⁸

1.2.3. Akıl İlimleri Arasında Ele Alınışı

1.2.3.1. Felsefe İlminde Akıl

1.2.3.1.1. Bir İlim Olarak Felsefe

İnsan doğası gereği aklıyla araştıran, sorgulayan, öğrenmek isteyen bir varlıktır. Onu diğer canlılardan ayıran yönü bu yönüdür.¹⁹ Bu yönüyle kendisini, içinde yaşadığı alemini, yaratıcıyı, dünyada bulunuş gayesini, insanlar arası ilişkileri, hayat ve ölüm gibi konuları anlamaya ve açıklamaya çalışır.²⁰ İşte bu çaba felsefeyi oluşturur.

¹⁵ Muhammed 47/24.

¹⁶ Mülk 67/10.

¹⁷ Ebu İsa et-Tirmizi, *es-Sünen*, İstanbul, 1992, Kıyâmet 25.

¹⁸ Detaylı bilgi için bk. Ahmet Vefa Temel, *a.g.m.*, s. 127-130.

¹⁹ Bedi Akarsu, *a.g.e.*, s. 172.

²⁰ Hüsameddin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 8. Baskı, Hü-er Yayınları, Konya, 2014, s. 13.

Felsefe kelime olarak Yunanca philosophia sözcüğünden gelir. Philosophia, philia ve sophia kelimelerinin birleşmesiyle oluşmuştur. Philia sevgi, sophia ise bilgelik ve bilgi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla philosophia bilgeliği ve bilgiyi sevmek anlamına gelmektedir. Felsefe philosophia kelimesinin Arapçaya geçmiş halidir. Arapçadan da bu haliyle Türkçeye geçmiştir.²¹

Filozof kelimesi ise Yunanca philosophos kelimesinden gelmektedir. Philosophos, philo ve sophos kelimelerinin birleşmesiyle oluşmuştur. Philo dost, sophos ise bilgelik anlamına gelmektedir. Dolayısıyla philosophos bilgeliği seven, bilgeliğe dost anlamına gelmektedir.²² Philosophia deyimini ilk kullanan kişi Pythagoras olmuştur. O kendisine ise bilgeliği seven anlamında philosophos demiştir. Çünkü ona göre sophia, yani gerçek bilgelik mutlak manada yalnızca Tanrı'ya yakışan bir vasıftır. İnsan ise ancak o bilgeliği sevebilir ve ona ulaşmak için çabalayabilir.²³

Felsefe konusu itibariyle varlık, bilgi ve değer gibi konular üzerinde gerçekleştirilen bir akıl yürütme etkinliğidir.²⁴ Bununla birlikte insanın düşünce dünyası içerisinde yer alan bütün alanlarda gerçekleştirilebilir. Felsefi düşünüş büyük oranda akla dayanmaktadır.²⁵ Felsefi düşünüş içerisinde sezgi ve tefekkür de önemli dayanaklardır. Fakat bu dayanaklar akıl yürütme ile ilişkilidir. Bu yüzden felsefi etkinliğin dayanağı büyük oranda akıldır.

Felsefe sadece Yunan düşüncesi ile sınırlandırılacak bir etkinlik de değildir. Kelime etimolojik olarak Yunancaya dayanıyor olsa bile felsefi etkinliğin kendisi evrenseldir. İnsanın olduğu her yerde az yada çok bu etkinliğe rastlamak mümkündür.²⁶

²¹ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 27. Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2015, s. 12.

²² Hüsameddin Erdem, *a.g.e.*, s. 17.

²³ Macit Gökberk, *a.g.e.*, s. 12.

²⁴ Hüsameddin Erdem, *a.g.e.*, s. 34.

²⁵ Hüsameddin Erdem, *a.g.e.*, s. 29.

²⁶ Gunnar Skirbekk-Nils Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, Çev. Emrah Akbaş-Şule Mutlu, 1. Baskı, Kesit Yayınları, İstanbul, 2017, s. 19.

1.2.3.1.2. Aklın Felsefede Ele Alınışı

1.2.3.1.2.1. Batı Felsefesinde Akıl

Batı felsefesi büyük oranda Yunan düşüncesine dayanmaktadır. Yunan düşüncesinde ise felsefe mitolojiye karşı aklın kullanılmasıyla ortaya çıkmıştır.²⁷ Bu felsefi anlayış içerisinde akıl, düşünme, bağlantı kurma, soyutlama ve çıkarsama yapma melekesi olarak tanımlanmıştır.²⁸

Bununla birlikte aklın ele alınışı tarihsel dönemlere, filozoflara ve felsefi ekollere göre farklılık göstermiştir.

Örneğin ilk çağda çokluğu kavrama ve varlığı anlama yetisi olarak değerlendirilirken, orta çağda inanca bağlı ve onun hizmetinde kullanılmıştır. Modern dönemde ise inançtan bağımsız olarak bilimsel düşüncüyü kurma işleviyle öne çıkmıştır.²⁹ Aydınlanma dönemi ile birlikte akla duyulan güven zirveye çıkacaktır. Bu dönemde akıl, din ve geleneklerden bağımsız olarak insanın hayatını düzenleyecek ve aydınlatacaktır. Öyle ki insan kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmayış durumundan kurtulup aklını kullanma cesareti göstermelidir.³⁰ Ancak bu dönemin sonunda postmodernizmle birlikte modern dönemde kendisine büyük güven duyulan akıl ciddi olarak eleştirilmiş ve sınırları tartışılmıştır.³¹

Aklın mahiyeti ve işlevi gibi konularda filozoflar arasında da ortak bir anlayış söz konusu değildir.

²⁷ Ernst Von Aster, *Ernst Von Aster'in Ders Notları: Felsefe Tarihi İlkçağ ve Ortaçağ*, Der. Vural Okur, 1. Baskı, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2015, s. 33.

²⁸ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 3. Baskı, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s. 28.

²⁹ Ahmet Cevizci, *a.g.e.*, s. 29.

³⁰ Macit Gökberk, *a.g.e.*, s. 289.

³¹ Gunnar Skirbekk-Nils Gilje, *a.g.e.*, s. 574-575.

Anaxagoras için akıl nous, yani evrendeki düzeni sağlayan nesnel ilkedir.³²

Herakleitos için logos, yani külli akıldır.³³

Sokrates için kişiyi faziletli kılan, insan için doğru ve yanlış ayıran bir melekedir.³⁴

Platon için akıl duyuların sağladığı yanıltıcı doxa ya da deneysel bilgilerin aksine doğru düşüncenin kendisidir. İnsan onunla matematiksel ideleri anlayabilir, görüngüler aleminden idealar alemine yükselebilir ve o alemi aracısız sezerek kavrayabilir.³⁵

Aristoteles için tecrübelerden hareketle genel ilkelere yükselen melekedir. Mantığın temelidir.³⁶ Aristoteles akıllı pasif ve aktif akıl olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Pasif akıl kuvve halinde bulunan fiil haline geçmemiş aklın adıdır. Aktif akıl ise kuvve halinde bulunan pasif akıllı aktif hale getiren çalıştırmaya başlayan akıldır.³⁷ Pasif akıl bedene bağlıdır aktif akıl ise ontik (şu anda olan)³⁸ bir özelliğe sahiptir. Aktif akıl ışığın renkleri ortaya çıkarması gibi pasif akla etki ederek insanın doğuştan sahip olduğu idrak gücünü ortaya çıkarmaktadır.³⁹

Thomas Aquinas için bir akıl, bir akıl yürütmenin bir kavrayıştan diğer bir kavrayışa geçmesidir.⁴⁰

³² Bedia Akarsu, *a.g.e.*, s. 172.

³³ Bedia Akarsu, *a.g.e.*, s. 172.

³⁴ Hüsameddin Erdem, *a.g.e.*, s. 174.

³⁵ Ahmet Cevizci, *a.g.e.*, s. 29.

³⁶ Hüsameddin Erdem, *a.g.e.*, s. 226.

³⁷ Hüsameddin Erdem, *a.g.e.*, s. 231.

³⁸ Ahmet Cevizci, *a.g.e.*, s. 406-407.

³⁹ Bk., Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", "DİA", İstanbul, 1989, C. 2, s. 238-242.

⁴⁰ Ahmet Cevizci, *a.g.e.*, s. 29.

Descartes için bilimsel düşüncenin kurucu unsurudur. İnsan varlığı onunla anlamlandırılır.⁴¹ Öyle ki onun “Düşünüyorum, o halde varım.” çıkarımı, tam bir akıl yürütmedir ve Descartes’in felsefesi bu çıkarım üzerine kuruludur.

Malebranche için akıl doğrunun ve bilginin ölçütüdür.

Leibniz için inançtan bağımsız bir aklın gücünü sarsabilecek hiçbir şey yoktur.⁴²

Locke ve Hume için ise akıl, deneysel bilgileri işleyen bir melekedir. Bu melekenin kendisi de deneyimlerle kazanılmaktadır.⁴³ Burada akıl deneyimden sonra gelmektedir. Dolayısıyla örneğin Descartes’in aklı konumladığı yerden farklı bir yerde konumlanmaktadır.

Kant için ise saf akıl bu alem içerisinde deneysel alanda işlevselliği olan bir yetidir. Bununla birlikte bu yeti, yani saf akıl metafiziksel alanda işlevsel değildir. Çünkü o fiziksel alemle kayıtlıdır.⁴⁴

William James için, insan için faydalı olana karar verecek melekedir. Dolayısıyla akıl bunu yapabildiği ölçüde değerlidir.⁴⁵

Aklın ele alınışındaki farklılıklar felsefi akımlar için de söz konusudur. Örneğin rasyonalizmde mutlak hakikate akılla ulaşılabilir. Akıl temel kurucu unsurdur. Pragmatizm için temel hareket noktasını fayda oluştururken, akıl faydalı

⁴¹ Ahmet Cevizci, *a.g.e.*, s. 29.

⁴² Ahmet Cevizci, *a.g.e.*, s. 29.

⁴³ Gunnar Skirbekk-Nils Gilje, *a.g.e.*, s. 279; Wilhelm Weischedel, *Felsefenin Arka Merdiveni*, Çev. Sedat Umran, 7. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 210.

⁴⁴ Wilhelm Weischedel, *a.g.e.*, s. 224-227.

⁴⁵ Douglas J. Soccio, *Felsefeye Giriş Hikmetin Yapıtaşları*, Çev. Kevser Kıvanç Karataş, 2. Baskı, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2021, s. 717.

olanı bulacak melekedir.⁴⁶ Ampirizm için ise akıl deney bilgilerini işleyen, kendisi de deneyimlerle oluşan bir melekedir.⁴⁷

Batı felsefesinde aklın tarihsel dönemler, filozoflar ve felsefi akımlar açısından kısaca ele alınması neticesinde aklın farklı şekillerde ele alınıp değerlendirildiği görülmektedir. Bu durum aklın mahiyeti ve işlevi açısından tek bir akıl anlayışının olmadığını göstermektedir. Akıl farklı şekillerde değerlendirilmektedir.

1.2.3.1.2.2. İslam Felsefesinde Akıl

İslam felsefesi açısından da akıl konusu tıpkı Batı felsefesinde olduğu gibi ciddi bir ilgi odağı olmuştur. Saadet asrından sonra İslam devletinin sınırlarının büyümesi ve farklı kültürlerle karşılaşmalar ilmi hareketliliğe sebep olmuştur. Felsefe özellikle kelâmî konularda felsefi savlara karşı söylem geliştiren Mutezile ekolü ile birlikte İslam toplumunun içerisine girmeye başladı.⁴⁸ İlerleyen süreç içerisinde Kindî (v. 252/866), Fârâbî (v. 339/950), İbn-i Sînâ (428/1037), İbn-i Rüşd (v. 595/1198) gibi müslüman filozoflar Aristo'dan ciddi şekilde etkilendiler. Hatta muallim-i evvel denilerek kendisi üstat olarak kabul ediliyordu. Batı felsefesinde Aristoculuğu ifade için kullanılan ve Yunancada yürümek anlamına gelen peripatetik ifadesinin Arapçadaki karşılığı olan meşşâilik kavramı bu filozofları tanımlamak için kullanılır.⁴⁹

Aristo akli pasif ve aktif akıl olmak üzere iki kısma ayırır. Pasif akıl, kuvve halinde bulunan fiil haline geçmemiş aklın adıdır. Aktif akıl ise kuvve halinde bulunan pasif akli aktif hale getirip çalıştırmaya başlayan akıldır.⁵⁰ Pasif akıl bedene bağlıdır aktif akıl ise ontik(şu anda olan) bir özelliğe sahiptir. Aktif akıl ışığın renkleri ortaya

⁴⁶ Douglas J. Soccio, *a.g.e.*, s. 717.

⁴⁷ Ahmet Cevizci, *a.g.e.*, s. 297-298.

⁴⁸ Burada felsefe ile kastedilen ağırlıklı olarak Yunan düşüncesidir.

⁴⁹ Ahmet Cevizci, *a.g.e.*, s. 587, s. 681; Aristo öğrencileri ile derslerini lise'nin bahçesinde yürürken yaptığı için onun takipçileri için Peripatetikler ifadesi kullanılmıştır. Meşşâî kavramı ise peripatetik kavramının Arapçadaki karşılığıdır ve yürüyen anlamına gelmektedir. Daha fazlası için bk. Mahmut Kaya, "Meşşâîyye", *"DİA"*, Ankara, 2004, C. 29, s. 393-396.

⁵⁰ Hüsametdin Erdem, *a.g.e.*, s. 231.

çıkarması gibi pasif akla etki ederek insanın doğuştan sahip olduğu idrak gücünü ortaya çıkarmaktadır. Aristo'nun bu tanımı kendisinden sonra gelen filozofları derinden etkilemiş lehte ya da aleyhte yaklaşımlara zemin hazırlamış ve bu tanım üzerine şerhler yapılmıştır.⁵¹

Nitekim bu şarihlerden birisi olan İskender Afrodisi, Aristo'nun ikili tasnifine karşı çıkararak akılı, heyûlâni akıl, meleke akıl ve faal akıl olmak üzere üçe ayırmıştır. Bu tasnifi yaptığı eser İshak b. Huneyn (v. 298/910) tarafından Arapçaya çevrilmiştir. Bu tercümenin meşşâîlere ve batı skolastiklerine önemli etkileri olmuştur. Ona göre heyûlâni akıl harekete geçmemiş potansiyel akıl olarak karşımıza çıkar. Meleke akıl ise heyûlâni aklın potansiyel alana çıkmış adıdır. Birisi sanat öğrenme yeteneği diğeri sanatkâr olarak düşünülebilir. Faal akıl ise heyûlâni akılı harekete geçiren ilahi akıldır. İlahi bir cevherdir ve ölümsüzdür. Heyûlâni ve meleke akıl ise nefsin bir cüzüdür ve ölümlüdür.

Aristo'nun Yeni Eflatuncuşarihlerinden olan Themistius'a göre ise İskender'in tasnifi ve yaklaşımı Aristo çizgisinden uzaktır. Thetimitius Aristo'nun ifade ettiği her iki akıl türünü de manevi cevher olarak görür ve her ikisi de ölümsüzdür. İki akıl arasında sadece mertebe farkı vardır. Bir önceki bir sonrakinin maddesidir. Bir sonraki bir öncekinin formu durumundadır. Faal akıl ise nefsten bağımsız değil onun bir fonksiyonudur.⁵²

Aklın mahiyet ve fonksiyonlarını müstakil eserde yorumlayan ilk İslam filozofu Kindî'dir. Onun *Risale Fi'l-Akl* eserinde uygulamış olduğu terminoloji ve sistem önceki filozoflardan şeklen farklı ise de mahiyet ve muhteva olarak aynıdır. Bu mahiyet ve muhteva Aristo'nun yaklaşımına dayanır ki, sadece için Kindî değil, diğer filozoflar için de mesele ele alınırken şeklen değişiklikler olsa da referans noktası Aristo'dur denilebilir.

⁵¹ Süleyman Hayri Bolay, *a.g.md.*, s. 239.

⁵² Süleyman Hayri Bolay, *a.g.md.*, s. 240.

Kindî akı, epistemik fonksiyonu açısından varlığın hakikatlerini kavrayan basit bir cevher olarak tanımlar.⁵³

Sonra akı dört kısma ayırmaktadır. Birinci akıl el-aklû'l-evvel dediği akıldır ki, bu akıl akılların ilkesi olan temeli olan aktif akıldır. Yani faal akıldır. İkinci akıl el-akl bi'l-kuvve olarak adlandırılan ve güç halinde bulunan akıldır. Üçüncü akıl ise fiil halindeki akıldır. Buna müstefad akıl da denir. Dördüncü akıl beyânî ya da zâhiri akıldır. Bu akıl müstefad aklın aktif halde düşünce üreten halidir.

Fârâbî'nin akıl yaklaşımı ise *Fi Meani'l-Akl* isimli eserinde karşımıza çıkar. O da Kindî gibi aklın dört yönünün olduğunu ifade eder. Ancak farkı güç halindeki el-akl bi'l-kuvveyi nefsin bir fonksiyonu ya da parçası olarak nefis gibi ölümlü olarak görmesidir. Themistius gibi Fârâbî de aklın mertebeleri arasında hiyerarşik bir yapı olduğunu ifade eder. İnsan akı somuttan soyuta yükseldiği oranda ulvidir. Faal akıl güneş gibi şeyleri aydınlatır ve onun aydınlatmasıyla akıl gözü şeyleri idrak eder.⁵⁴

İbn-i Sînâ'da da akıllar arasında hiyerarşik bir yapı söz konusudur. Bir önceki akıl sonrakinin maddesi; sonrası ise öncekinin formudur. Fakat İbn-i Sina beşeri akılları üç değil dört kategoride incelemektedir. Buna göre bilgi edinmek için nefsin sahip olduğu güç heyûlânî akıl, bu gücün daha gelişmiş ve aksiyom⁵⁵ bilgisine de sahip hali meleke akıl, suje-obje münasebeti neticesinde bilgilerin zihinde belirmeye başladığı akıl fiil halindeki akıl ve varlığa ait formların maddeden soyutlanarak bilgi şeklinde teşekkül etmiş olduğu akıl olarak müstefad akıl ve en üstte faal akıldır. Düşünmek beşeri akı faal aklın etkisine hazırlamaktır. Öğrenimin amacı beşeri akılları faal aklın etkisine uygun hale ve kıvama getirmektir. Bununla birlikte bazı kimselerde faal akıl ile direk aracısız ilişki kurulabilir ki bu istidada sahip akla külli akıl denir. İşte

⁵³ Enver Uysal, "İlk İslam Filozofu: Kindî", *İslam Felsefesi Tarihi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, 2. Baskı, Grafiker Yayınları, Ankara, 2016, C. 1, s. 114.

⁵⁴ Şenol Korkut, "Meşşai Geleneğinin Kurucu Filozofu: Fârâbî", *İslam Felsefesi Tarihi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, 2. Baskı, Grafiker Yayınları, Ankara, 2016, C. 1, s. 139.

⁵⁵ Aksiyom apaçık olarak doğru olduğu düşünülen temel önermelerdir. Detaylı bilgi için bk. Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 3. Baskı, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s. 34.

peygamberlerin vahiy alması durumu bu şekildeki bir durumda söz konusudur. Burada şu hususa dikkat etmek gerekir ki İbn-i Sînâ en yüksek gayenin faal akılla ilişki kurmakla mümkün olduğunu ifade etmesiyle birlikte o, faal akılla birleşme ve yok olmaya karşıdır. Yani insan nefsi faal akılla birleşip onda yok olmaz; gerek hayatta iken gerekse öldükten sonra o daima ferdiyetini koruyacaktır. Şayet ferdiyetini yitirecek olursa bu durum faal aklın bölünmez bir cevher olduğu ilkesine ters düşecektir. Böylesi bir yönelim peripatetik düşünce ile yeni eflatuncu doktrini birleştirme çabası olarak görünmektedir. Bilginin meydana gelişinde ve aklın soyutlama yapışında duylara ve hayal gücüne işaret ederken peripatetik yaklaşım sergilerken, bölünmeyen kavramların bölünebilen bir organda saklanmasını imkansız görerek aklın hatırlama gücünü reddeder. Ona göre hatırlama ve unutma faal akla yönelme yada ondan uzaklaşma şeklinde meydana gelir. Kişi faal akla yaklaşırsa hatırlar ondan uzaklaşırsa unuttur. Bu noktada ise işrâkilik ve tasavvufi yön ön plana çıkmaktadır.⁵⁶

İbn-i Rüşd'e gelindiğinde ise durum biraz daha farklılaşmaktadır. O da diğer filozoflar gibi akıllı heyûlâni akıl, fiil halindeki akıl, müktesep akıl ve faal akıl olmak üzere dört mertebeye ayırmaktadır. Fakat akılları yorumlama biçimi ile öncüllerinden ayrılmaktadır. Ona göre faal akıl insanda bağımsız değil insan nefsinin kemale ermiş halidir. İlave olarak heyûlâni akıl da fizyolojik bir işlev gören yünden ziyade bilginin zemini olması bakımından manevidir, cevherdir. Ona göre bedenle ilişki kuran nefsin iki fonksiyonu vardır. Bunlardan ilki varlığa ait formları maddeden soyutlamak ki, faal aklın yaptığı budur. Diğeriyi soyutlanan ve kavram haline gelen bilgileri kabul etmektir ki heyûlâni aklın yaptığı da budur. Müktesep akıl diğer filozoflardaki müstefad aklın karşılığıdır. Ölümlü olan akıl bu akıldır. Çünkü nefis bedenden ayrılınca duylar âlemine ilişkin bilgiler yok olmaktadır.⁵⁷

⁵⁶ Süleyman Hayri Bolay, a.g.md.

⁵⁷ Süleyman Hayri Bolay, a.g.md.

Burada ifade edilmesi gereken önemli husus filozofların akli Aristo'nun tanımını üzerinden taksim etme çabasıdır. Bunun temelinde Tanrı âlem birlikteliğini sağlama kaygısı bulunmaktadır. Çünkü İslam'ın Allah'ın âlemi yoktan var ettiği konusundaki yoktan var etme ilkesinin izahı filozoflarca zor görünmektedir. Bunun içinde Aristocu filozoflar yeni eflatuncu kozmolojik akıllar nazariyesinden faydalanma yoluna gitmişlerdir. Dolayısıyla kapsamlı bir akıl anlayışı ortaya çıkmıştır. Hiyerarşik olarak akıl, hem insani yönü olan bir melekedir, hem de ilahi yönü olan bir melekedir. Bu konu teorik olarak tartışmaya açıktır.

1.2.3.2. Tasavvufda İlminde Akıl

1.2.3.2.1. Bir İlim Olarak Tasavvuf

Tasavvuf İslam'a bağlı olarak gerçekleştirilen bir tür mistisizmdir.⁵⁸ Mistisizm ise hakikati bulmak, Allah'a ulaşmak ve ruhen tatmin olmak için kişinin kendisini Allah dışındaki varlıklara kapatması ve dünyayı görmemesidir. Mistisizm için bu nitelik insanı insan yapan niteliktir. Çünkü gördükleri ile yetinen ve metafizik aleme yönelik çabalamayan insan, insan değildir.

İnsanlık tarihi incelendiğinde her din ve kültürde mistik anlayışa rastlanılır. Çünkü bu duygu insanın fitri bir yönüdür. Tarihi ise ilk insana kadar ulaşır. Öyle ki, Hz. Adem ve Hz. Havva'nın yasak ağaçtan yedikten sonra pişman olmaları Allah'tan uzaklaşarak dünyaya gönderilecek olmalarındandır. Bu duygu Allah'a yani mutlak varlığa yakın olma, ona ulaşmaya çalışma duygusudur. Doğudaki Hinduizm ve Budizmde de bu vardır, batıdaki Orfeos ve Plotinus'un düşüncelerinde de bu vardır. Tasavvufta da bu vardır. Tasavvuf da bir tür mistisizmdir. Fakat farkı İslam ile kayıtlanmış olması, İslam'a uygun olarak gerçekleştirilmesidir.⁵⁹

⁵⁸ Hülya Küçük, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, 13. Baskı, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2007, s. 29.

⁵⁹ Hülya Küçük, *a.g.e.*, s. 19-24.

Tasavvufun etimolojik kökeni hakkında çeşitli görüşler ortaya konmuştur. Bir yaklaşıma göre tasavvuf kelimesi Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yanındaki ilim talebelerine işaretle kullanılan "ehl-i suffice" tamlamasından gelmektedir.⁶⁰ Bir başka yaklaşıma göre temizlik ve saflık anlamına gelen "safâ" veya "safv" kelimesinden gelmektedir. Bir diğer yaklaşıma göre Yunanca hikmet anlamına gelen "sofos" ya da bilgi anlamına gelen "sophia" kelimesinden gelmektedir. Bir başka görüşe göre ise sufilere yün aba giymelerine işaretle yün anlamına gelen "sûf" kelimesinden gelmektedir. Burada ifade edilen yaklaşımlara ilaveten tasavvuf kelimesinin ön safta olmaya işaretle birinci saf anlamına gelen "es-saffu'l-evvel" tamlamasından; cahiliye devrinde Kâbe'ye hizmeti ile meşhur olan "BenuSûfe" tamlamasından yada başın arkasına toplanan saç anlamına gelen "sûfetü'l-kafa" tamlamasından geldiğini ifade eden yaklaşımlar da olmuştur. Bununla birlikte bu yaklaşımlar arasında kelimenin yün anlamına gelen "sûf" kelimesinden geldiğini ifade eden yaklaşım gramer açısından; temizlik ve saflık anlamına gelen "safâ" kelimesinden geldiğini ifade eden yaklaşım anlamsal açıdan isabetli görünmektedir.

Tasavvufda izlenecek yol öğrenilen Kur'an ve hadis ile amel etme yoludur. Bu çaba tasavvuf ehli olan sufilere için bir ömür sürecek bir gaye, bir çabadır. Bunun için sufiler devamlı olarak nefisleri ile mücadele halindedir. Az yemek, az içmek, az uyumak ve öğrendikleri ile amel etmek yoluyla bu mücadeleyi gerçekleştirirler.⁶¹ Bununla hedeflenen ise kâmil insan olmaktır.⁶² Yani tasavvuf ilminin gayesi kişiyi kâmil insan olma yolculuğuna çıkarmasıdır. Zamanla ortaya çıkan tasavvufi tarikatlar bunun için çeşitli yol ve yöntemler ortaya koymuşlardır. Bu tarikatlarda kişi bir şeyhe bağlanır ve kâmil insan olma yolculuğuna çıkar. Uyguladıkları yöntemler açısından bu tarikatlar ise ruhani tarikatlar ve nefsanî tarikatlar olmak üzere ikiye ayrılır. Amacın

⁶⁰ Hülya Küçük, *a.g.e.*, s. 29.

⁶¹ Hülya Küçük, *a.g.e.*, s. 30-34.

⁶² Osman Nuri Küçük, "Nefsin Mertebeleri", *Tasavvuf El Kitabı*, Ed. Kadir Özköse, Grafiker Yayınları, Ankara, 2012, s.54.

aynı olmasına rağmen böyle bir ayırımın yapılmasının sebebi ise insanların mizaç farklılıkları, sosyal ve kültürel sebeplerdir.⁶³

Ruhani tarikatlarda amaç haramdan kaçınarak, nafil ibadetlerle, zikir ve rabitalarla manevi olarak ruhu beslemektir. Yapılan zikirler genellikle gizli zikirdir. Bu şekilde kişi kalbin manevi lâtifelerini etkin hale getirir ve kalp, ruh, sır, hafî, ahfâ, letâif-i nefis, letâif-i küll, nefy ü isbat ve murakabe mertebelerini aşarak yolculuğunu tamamlar.

Nefsani tarikatlarda ise kişi atvâr-ı seb'a adı verilen nefsin yedi mertebesini geçerek yolculuğunu tamamlar.⁶⁴ Her bir mertebenin ismi Kur'an-ı Kerim'deki bir ayetten gelmektedir. Bu mertebeler şunlardır: Nefs-i Emmâre, Nefs-i Levvâme, Nefs-i Mülhime, Nefs-i Mutmainne, Nefs-i Râdiye, Nefs-i Mardiyye ve Nefs-i Kâmile.⁶⁵

1.2.3.2.2. Aklın Tasavvufda Ele Alınışı

Tasavvuf literatüründe akıl insandaki idrak kabiliyetidir.⁶⁶ İyi ile kötüyü ayıran temyiz aletidir.⁶⁷ Hak ile batılı ayıran bir nurdur.⁶⁸ Kesme işlemini yapan bir bıçak gibidir. Dinin muhatabı olmak için temel şarttır. Zatı itibariyle maddeden ayrı, fiili itibariyle ona bitişik bir cevherdir. İnsana bedenini yönetmesini sağlar. Aynı zamanda onu Allah'a ulaştırır. Bununla birlikte vesveseye kapılarak insanı yanlış yönlendirebilir. Fakat kişi Allah'a sığınarak aklını doğru şekilde kullanabilir. Sufiler bu durumdan dolayı iki tür akıldan bahsetmektedir. Bunlardan birincisi işlevi sadece bu dünya ile sınırlı olan ve bu dünyayı düşünen akl-ı ma'aş'tır. İkincisi ise ahireti

⁶³ Osman Nuri Küçük, *a.g.e.*, s. 54-55.

⁶⁴ Osman Nuri Küçük, *a.g.e.*, s. 55.

⁶⁵ Osman Nuri Küçük, *a.g.e.*, s. 59.

⁶⁶ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Ve Deyimleri Sözlüğü*, 3. Basım, Anka Yayınları, İstanbul, 2005, s. 44.

⁶⁷ Selami Şimşek, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, 1. Basım, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2017, s. 36.

⁶⁸ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 2. Baskı, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2005, s. 32.

düşünen akl-ı ma'ad'dir.⁶⁹ İşte bundan dolayı gerçek anlamda akil olan arzularının esiri olmayan, ebedi yurdu arayan, onu seven, fani aleme ise teveccüh göstermeyen ondan hoşlanmayandır.⁷⁰ Bu yüzden tasavvufî anlamda aklın temel amacı Allah'ı bulması, ona boyun eğip kulluk etmesidir. Yani akıldan beklenen kişiyi Allah'a ulaştırmasıdır. Daha sonra da dinin hizmetine girmesidir.⁷¹ Sufiler bu konuda genel kanaat olarak bunu ifade etmektedir.

Hâris el-Muhâsibî (v. 243/857) dostlarına tavsiyede bulunurken onlardan iyilikte yarışmaya başladıklarında akıllarını daha fazla geliştirmelerini istemiştir. Çünkü akıl geliştikçe insan Allah'a daha fazla yaklaşacaktır. Kişinin akılı yüksek mertebelere ulaşacak ve kişi saf imana, halis dine daha sonra da yakine erişecektir. Böylelikle de akıldan nasibini almış olacaktır.

Hakîm et-Tirmizî'ye (v. 320/932) göre ise akıl üç türdür. Birincisi fitri akıldır. Bu akıl çocuklarda var olan akıldır. İkincisi hüccet ve delil olan akıldır. Bu akıl ilahi hitabın muhatabı olan akıldır. Üçüncüsü ise tecrübi akıldır. Bu akıl en iyi akıldır ve bu akılla kişi hakim olur. Ona göre bu tasnifin dışında kalan bir akıl türü daha vardır. Bu akıl hakim olan faziletli insanlardan evlatlarına kalan akıldır. Bu akıl filozoflarda ve bilgelere bulunur. Onun için en iyi akıl ise sadece müminlerde bulunan, tabi ve ölçülü, hidayet nuruyla nurlanmış akıldır. İnkâr edenlerin yaptıkları akıl yürütmeler doğru bir akıl yürütme değildir. Onların heva ve heveslerinin ürünüdür. Akıllı kişi Allah'tan korkan ve kendisini hesaba çeken kimsedir.⁷²

Serî es-Sakatî'ye (v. 251/865) göre akıl Allah'ın emir ve yasaklarını anlama aletidir.

⁶⁹ Ethem Cebecioğlu, *a.g.e.*, s. 44.

⁷⁰ Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 32-33.

⁷¹ Süleyman Uludağ, *Temel Tasavvufî Kavramlar*, 1. Baskı, Ketebe Yayınları, İstanbul, 2021, s. 167.

⁷² Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 166-168.

Ahmed b. Âsım el-Antâkî'ye (v. 239/583) göre en faydalı akıl, kişiye Allah'ın nimetlerini tanıtan, şükretmeyi sağlayan ve nefsin arzularına karşı çıkan akıldır.

Cafer el-Huldi'ye (v. 348/959) göre ise akıl kişinin mahvolmasına sebep olan haramları helal saymaya karşı onu koruyan şeydir.

Ebû Amr ez-Zeccâcî'ye (v. 348/959-960) göre Allah'ın hükümlerine uyan, onları güzel bulan ve ilahi hitabı anlayıp uygulamaya yarayan bir alettir.⁷³

Yûsuf b. Hüseyin er-Râzî'ye (v. 304/916) göre aklın aslı sükut etmektir. İç yüzü sırrı gizlemek, dış yüzü ise sünnete uymaktır.

Alî b. Sehl el-İsfahânî'ye (v. 307/919) göre akıl ruhla birlikte kişiyi ahrete davet eder, heva ve hevese karşı çıkar. Hevanın yoldaşı hüsrân olduğundan akıl heva ile çekişir. İlahi tevfiğ ise akla destek olur.⁷⁴

Sufiler aklı genel olarak bir alet olarak görmüşlerdir. Akıl Allah'ı bulmak, tanımak, ona tabi olmak ve dünyalık işleri düzenlemek için gereklidir, faydalıdır. Ancak ilahi hakikatleri kavrama konusunda yetersizdir. Kişi akl-ı ma'aş ile bunu yapmaya kalkışırsa hata etmiş olacaktır. Bu noktada sufiler arasında ittifak vardır.⁷⁵ Bununla birlikte tasavvufî yaklaşımlar arasında aklın ne ölçüde kullanılacağı konusunda farklı görüşler vardır.

1.2.3.2.2.1. Selefî Tasavvuf Anlayışında Akıl

Selefî tasavvuf nasların yorumlanmasına karşı çıkıp dini metinleri olduğu gibi anlamaya çalışan tasavvuf anlayışıdır. Bu tavırlarına sıkı sıkıya bağlıdır. Böyle bir tavır ortaya koymalarında dönemlerindeki aşırı Şii fırkaların ve Kerrâmiyye

⁷³ Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 169.

⁷⁴ Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 170.

⁷⁵ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 32-33; Süleyman Uludağ, *Temel Tasavvufî Kavramlar*, s. 174-175.

mezhebinin görüşleri etkili olmuştur.⁷⁶ Örneğin aşırı Şîî fırkalar Allah'ın sıfatları konusunda Allah'ın sıfatlarını zatının aynı olarak kabul ediyor, Allah'ın zatından ayrı bir sıfatını kabul etmiyordu.⁷⁷ Selefî mutasavvıflar Allah'ın sıfatlarından bahseden ayetleri dikkate alarak bu yaklaşıma karşı çıkmışlardır. Öte yandan Kerrâmiyye mezhebi ise Allah'ın sıfatları konusunda teşbihe başvurmuştur.⁷⁸ Allah'ın yaratılmış herhangi bir varlığa benzemeyeceği ilkesinden hareketle selefi mutasavvıflar bu yaklaşıma da karşı çıkmışlardır.

Mukatil b. Süleyman (v. 150/767), İmam Malik (v. 179/795), Ahmet b. Hanbel (v. 241/855), Ebu Tâlib el-Mekkî (v. 388/998), İbn Teymiyye (v. 728/1328) ve İbn-i Kayyim el-Cevziyye (v. 751/1350) gibi isimler selefi mutasavvıfların önde gelen isimlerindendir.⁷⁹ Bu anlayışın temsilcileri için öncelikli olan nakle uymak⁸⁰ ve öğrenilen ilimle amel etmektir. Dolayısıyla dinin açık hükümleri tevil edilmemeli, onlarla amel edilmelidir. Nitekim İmam Mâlik'in "Kim fakîh olmadan mutasavvıf olursa, zındıklaşır." sözü yaklaşıma işaret etmektedir.⁸¹

1.2.3.2.2. Sünnî Tasavvuf Anlayışında Akıl

Sünnî tasavvuf anlayışı Kur'an ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünnetine uygun bir tasavvuf ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu açıdan hal ve makamlar da Kur'an ve sünnete dayandırılmaya çalışılmıştır. Kur'an ve sünnete dayanan yorum ve teville karşı bir tavır koyulmamıştır. Selefî anlayış da Kur'an ve sünnete dayanır. Fakat sünnî anlayıştan farklı olarak tevil ve yoruma karşı çıkmıştır. Sünnî tasavvuf anlayışı Hallâc-ı Mansûr'da (v. 309/922) görüldüğü gibi felsefî tasavvuf anlayışlarının ve

⁷⁶ Hülya Küçük, *a.g.e.*, s. 41.

⁷⁷ Süleyman Toprak Şerafettin Gölcük, *Kelam Tarih-Ekoller-Problemler*, 7. Baskı, Tekin Kitabevi, Konya, 2012, s. 218.

⁷⁸ Süleyman Toprak Şerafettin Gölcük, *a.g.e.*, s. 213.

⁷⁹ Hülya Küçük, *a.g.e.*, s. 40-41.

⁸⁰ Hülya Küçük, *a.g.e.*, s. 45.

⁸¹ Hülya Küçük, *a.g.e.*, s. 42.

Mu'tezile anlayışının olduğu bir dönemde tasavvufu Kur'an ve sünnet çerçevesinde anlamaya ve yorumlamaya çalışmıştır.⁸²

Hasan-ı Basrî (v. 110/728), Râbia el-Adeviyye (v. 185/801), Câfer-i Sâdık (v. 148/765), Haris el-Muhâsibî, Cüneyd-i Bağdâdi (v.297/909), Gazzâlî (v. 505/1111) gibi isimler bu yaklaşımın önemli temsilcilerindendir.⁸³

1.2.3.2.2.3. Felsefî Tasavvuf Anlayışında Akıl

Tasavvuf ve felsefe konuları itibariyle birbirleriyle kesişen ilimlerdir. Varlık, bilgi ve değer konuları hem tasavvufun konularıdır, hem de felsefenin konularıdır. Ancak iki ilim arasındaki farklılık konuları ele alış tarzlarında ortaya çıkmaktadır. Tasavvuf bu konuları ele alırken kalbi ve müşahedeyi vasıta olarak kullanırken, felsefe bu konuları ele alırken akli vasıta olarak kullanmaktadır. Bununla birlikte konularının aynı oluşu iki ilim arasındaki sınırları geçişken hale getirmiştir. Yani iki ilim de birbirleriyle etkileşim içerisinde olmuştur. Özellikle Gazzâlî ve filozoflar arasındaki tartışmalar bu durumun en açık örneklerindendir.

İşte böyle bir ortamda felsefî tasavvuf felsefeden önemli ölçüde etkilenen mutasavvıf filozofların veya filozof mutasavvıfların ortaya koymuş olduğu yaklaşım tarzıdır. Bu yaklaşım tarzında akıl ve onu vasıta olarak kullanan felsefe oldukça etkindir. Dolayısıyla diğer iki yaklaşımdan farklı olarak akla daha fazla yer verilir. Hatta bu sebepten dolayı Gazzâlî bu yaklaşıma sahip kimseleri ciddi olarak eleştirmiştir.

Bâyezid-i Bistâmî (v. 261/875), Hallâc-ı Mansûr, Fârâbî, Muhyiddîn-i Arabî (v. 638/1240) ve Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî (v. 672/1273) gibi isimler bu yaklaşımın önde gelen temsilcileridir.⁸⁴

⁸² Rıfat Okudan, 'Tasavvufî Düşüncenin Temel Unsurları', *Tasavvuf El Kitabı*, Ed. Kadir Özköse, Grafiker Yayınları, Ankara, 2012, s. 185.

⁸³ Hülya Küçük, *a.g.e.*, s. 46.

⁸⁴ Hülya Küçük, *a.g.e.*, s. 47-49.

1.2.3.3. Kelâm İlminde Akıl

1.2.3.3.1. Bir İlim Olarak Kelâm

Kelâm kelime olarak bir söz, bir deyiş, bir cümle, bir metin gibi anlamlara geldiği gibi bunların yerini tutacak bir hat veya işaret gibi anlamlara da gelir.⁸⁵ İstılahi olarak ise yapılan tanımlamalar kelâm ilminin konusuna ve gayesine göre ikiye ayrılır.

Konusuna göre yapılan tanımlamaya göre kelâm ilmi, Allah'ın zât ve sıfatlarından, nübüvvet ve risâlete ait meselelerden, mebde'(başlangıç) ve meâd (son) itibariyle mükevvenâtın(yaratıkların) hallerinden İslam kanunu üzere bahseden bir ilimdir.

Gayesine göre yapılan tarife göre ise kelâm ilmi, kesin deliller kullanmak ve meydana gelecek şüpheleri kaldırmak yoluyla dini akideleri isbata güç yetirilen bir ilimdir.

Tanımlardan görüldüğü üzere kelâm ilmi için iki önemli husus söz konusudur. Birinci husus bu ilmin konusu, ikinci husus ise gayesidir.

En genel haliyle kelâm ilminin konusu üç maddede özetlenebilir. Birincisi Allah'ın birliği, zatı ve sıfatlarıdır. Özellikle Gazzâlî öncesi dönem olan mütekaddimîn döneminde kelâm ilminin konusu bu konu olmuştur. İkincisi mevcûd, yani var olanların var olmak bakımından durumlarıdır. Gazzâlî ve sonrası dönem olan müteahhirîn döneminde kelâm ilminin konusunu özellikle bu konu teşkil etmiştir. Üçüncüsü yine müteahhirîn dönemi kelâmcılarının kelâma dahil ettikleri ma'lum olarak isimlendirilen İslam akidesini isbata yarayan her şeydir.

Kelâm ilminin gayesi ise genel olarak insanı taklidi imandan kurtarıp tahkike ve yakine ulaştırmak, doğru yolu arayanlara meseleleri delilleriyle anlatmak, batıl

⁸⁵ Süleyman Toprak Şerafettin Gölcük, *a.g.e.*, s. 3.

görüşlere karşı inanç esaslarını korumak ve kuvvetlendirmektir.⁸⁶ Böylelikle müslümanların imani yönleri güçlü tutulacak ve diğer İslami ilimlerin kaynağı olan Allah inancı savunulacaktır.

Tarihsel süreç içerisinde kelâm ilminin müstakil bir ilim olarak ortaya çıkışı özellikle Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatı sonrası dört halife dönemi ve devamına denk düşmektedir. Bu dönemde toplumsal, siyasi ve itikadi ilk ihtilaflar ortaya çıkmıştır.⁸⁷ Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatıyla birlikte öncelikle Müslümanlar anlaşmazlığa düştükleri bütün konulardaki başvuru mercilerini kaybetmişlerdir.⁸⁸ Birinci halife Hz. Ebubekir (v. 13/634) ve özellikle ikinci halife Hz. Ömer (v. 23/644) devrinde yapılan büyük fetihlerle devletin sınırları genişlemiş ve farklı kültür ve inançtan insanlarla karşılaşmıştır.⁸⁹ Bu durum beraberinde müslümanların kendi inanç ve kültürlerinden olmayan insanlarla etkileşimini getirmiştir. Özellikle de felsefe ile temas müslüman ilim adamlarını ciddi biçimde etkilemiştir. Tarihsel süreç içerisinde üçüncü halife Hz. Osman (v. 35/656) ve dördüncü halife Hz. Ali (v. 40/661) devrinde yaşanan siyasi olaylar ise müslümanlar arasında çok büyük sıkıntılara sebebiyet vermiştir. Bu olaylar siyasi olmakla kalmamış, itikadi alana da taşınmıştır.⁹⁰

Meydana gelen savaşlar neden olmuştu? Bu ilahi kaderin bir eseri miydi, yoksa bu savaşlara katılanların kendi iradeleri ile mi meydana gelmişti? Buna bağlı olarak savaşlara katılanlar yaptıklarını kaderin zorlamasıyla yaptıkları için sorumlu olmamalı mıydı, yoksa kendi iradeleri ile yaptıkları için sorumlu mu olmalıydı?

Bu gibi sorular kader, insan fillerinin kader karşısındaki konumu, irade gibi konuları gündeme getirmiştir. Ardından bu konularda çeşitli ihtilaflar ortaya çıkmıştır. Örneğin cebir görüşünü savunanlar sorumluluğu kadere atarken, insanın hür ve

⁸⁶ Süleyman Toprak Şerafettin Gölcük, *a.g.e.*, s. 4-9.

⁸⁷ Süleyman Toprak Şerafettin Gölcük, *a.g.e.*, s. 23.

⁸⁸ Süleyman Toprak Şerafettin Gölcük, *a.g.e.*, s. 26.

⁸⁹ Süleyman Toprak Şerafettin Gölcük, *a.g.e.*, s. 30-32.

⁹⁰ Süleyman Toprak Şerafettin Gölcük, *a.g.e.*, s. 26-27.

sorumlu olduğunu savunan Kaderiyye fırkası kaderi inkar etmekteydi. Konuya bir başka yönden yaklaşan Mürcie fırkası ise her iki görüşe de karşı çıkarak hükmü Allah'a irca etmekte, ona bırakmaktaydı.

Bir başka yönden bu savaşlarda birbirlerinin ölümüne sebep olan müminlerin durumu ne olacaktı? Kur'an-ı Kerim bir mümini kasten öldürenin ebedi olarak cehennemde kalacağını haber vermekteydi. Yine Kur'an-ı Kerim Allah'ın şirk hariç dilediği kimselerin günahlarını affedeceğini haber vermekteydi. Öyleyse burada bir çelişki mi vardı? Adam öldürenin durumu ne olacaktı? Bu kimseler mümin mi, kâfir mi, müşrik mi, münâfik mi, fasık mı sayılacaktı? İman neydi? Amel imanın neresindeydi ve onun parçası mıydı?⁹¹

Tüm bu sorular ve tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkacak diğer sorular kelâm ilminin ve kelâmi ekollerin ortaya çıkmasında önemli bir rol oynamıştır.

1.2.3.3.2. Aklın Kelâmda Ele Alınışı

Kelâm ilminde akıl tarifi, mahiyeti ve vahiy ile ilişkisi bakımından ele alınmıştır. Ayrıca kelâm ekolleri de bu konuları kendi içlerinde birbirlerinden farklı olarak ele almışlardır. Burada konu Mu'tezile, Ehl-i Sünnet ve Şia yaklaşımları açısından izah edilmeye çalışılacaktır.

1.2.3.3.2.1. Mu'tezile Anlayışında Akıl

Mu'tezile anlayışının doğuşu Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatından sonra oluşan ilk fikri hareketlerin sonrasında, hicri 1. Asrın sonlarına doğru olmuştur. Araştırmacılar ve mezhepler tarihçilerinin görüşüne göre dini inançlar üzerine düşünüp akla dayalı izahlar yapmak Mu'tezile ile birlikte başlamıştır. Yaygın görüşe göre Mu'tezile'nin doğuşu Vâsıl b. Atâ'nın (v. 131/748), Hasan el-Basrî'nin (v. 110/728) ders meclisinden ayrılması ile olmuştur. Bir gün bu meclise gelen bir kişi büyük günah işleyen kişinin durumunun hâricîlere için kâfir, mürcie için ise mü'min

⁹¹ Süleyman Toprak Şerafettin Gölcük, *a.g.e.*, s. 27-28.

olduğunu söyler ve Hasan el-Basrî'nin görüşünü sorar. Hasan el-Basrî cevap vermeden söz alan, onun öğrencilerinden Vâsıl b. Atâ böyle bir kişinin ne tam bir kâfir ne de tam bir mü'min olduğunu, iman ile küfür arasında fisk denilen bir yerde (el-menzile beyne'l-menzileteyn) bulunduğunu söyler.⁹² Halbuki Hasan el-Basrî'ye göre böyle bir kişi münafık durumundandır. Vâsıl b. Atâ bu olaydan sonra Hasan el-Basrî'nin meclisini terk eder. Hasan el-Basrî ise "Vâsıl bizi terk etmiş." der ve Vâsıl b. Atâ ile onun takipçilerine terk edenler, ayrılanlar anlamında Mu'tezile denir.⁹³

Mu'tezile'ye göre insan dini açıdan yükümlülük sahibidir. Bu yükümlülüğün gereği olarak ise Allah bu yükümlülüklerin bilgisini insan aklında yaratır. Çünkü ancak bu şekilde sorumluluğun bir anlamı olacaktır. Bundan dolayı da insan aklını kullanmalıdır. Kendisine tebliğ ulaşmamış olsa bile Allah'ın birliğini, sıfatlarını, adalet ve hikmetini aklı ile bulmak, bilmek zorundadır. Bununla birlikte bu kişi şer'i hükümleri bilmemekten dolayı sorumlu değildir. Ancak Allah'ı ve ahlaki değerleri bilmesi akli bir görevidir.⁹⁴ İnsan iradi açıdan mutlak anlamda hürdür. Allah ancak iyi ve güzel olanı yaratır. Yani yaptıkları iyi ve güzel olmalıdır.⁹⁵

Bunlarla birlikte Mu'tezilenin en belirgin özelliği ise ilâhiyyât bahislerinde akla nakilden daha fazla öncelik tanımlarıdır. Öyle ki akıl ile naklin çeliştiği durumlarda nakli akla uygun şekilde tevil ve yorumlama yoluna başvurmuşlardır. Ayrıca onlar İslam dışı grupların İslam'a yönelik itiraz ve şüphelerini akla dayalı yöntemlerle ortadan kaldırmaya çalışmışlardır. Hatta onların kullanmış olduğu bu metoda kelâm metodu denilmiştir. Akli naklin önüne geçirmeleri ve kelâm metotları sebebiyle Mu'tezile özellikle selef alimleri tarafından tenkit edilmiştir.⁹⁶

⁹² A. Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, 13. Baskı, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2017, s. 415-416.

⁹³ Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, Damla Yayınevi, İstanbul, 2010, s. 22.

⁹⁴ Ramazan Altıntaş, "Nass Karşısında Aklın Değersel Durumu", *Kelâm Araştırmaları* 1:1, 2003, s.13

⁹⁵ Süleyman Toprak Şerafettin Gölcük, *a.g.e.*, s. 45-46.

⁹⁶ A. Saim Kılavuz, *a.g.e.*, s. 416.

Tevhid, adalet, va'ad ve va'id, el-menzile beyne'l-menzileteyn ve el-emrubi'l-ma'ruf ve'n-nehyuani'l-münker Mu'tezile anlayışının beş temel prensibidir. Tevhid prensibine göre Allah birdir ve eşi benzeri yoktur. Allah'ın tek olması ve kadîm olması Allah'ın en temel sıfatıdır. Bunun dışındaki sıfatlar kendi başına müstakil olmayan Allah'ın zatına bağlı olarak Allah'ın zatından gelen sıfatlarıdır. Eğer diğer sıfatlar müstakil kabul edilirse kadîmlerin çokluğu durumu ortaya çıkar ki, bu durum Mu'tezile'ye göre tevhid ilkesine aykırıdır. Adalet prensibi ise insanın davranışlarında hür olmasını ve Allah'ın kötü şeyleri yaratmayacağı ön kabulünden yola çıkarak oluşturulmuş bir prensiptir. Çünkü aksi takdirde imtihanın anlamı kalmayacaktır. Bir diğer yönden kötülükler Allah'tan gelirse bu adalete uygun düşmeyecektir. Öyleyse adaleti gereği Allah'tan kötü şeyler sadır olmayacaktır. Kötülükler insan davranışlarının neticesidir. Va'd ve va'id prensibi Allah'ın amelleri iyi olanları ahirette ödüllendirip amelleri kötü olanları ahirette cezalandırmasını ifade etmektedir. Dolayısıyla tevbe etmeyenler bağışlanmayacak ve onlar için şefaet kabul olmayacaktır. El-menzile beyne'l-menzileteyn prensibine göre ise büyük günah işleyip tevbe etmeyen kişinin iman ile küfür arasında kalan fisk mertebesinde olmasını ifade etmektedir. El-emrubi'l-ma'ruf ve'n-nehyuani'l-münker prensibi ise iyiliği emredip kötülüğü de yasaklamak demektir.

Vâsıl b. Atâ, Amr b. Ubeyd (v. 144/761), Ebu'l Huzeyl el-Allâf (v. 235/849), İbrahim en-Nazzâm (v. 231/845), Ebu Ali el-Cubbâî (v. 303/915), Kâdî Abdul-Cabbâr (v. 415/1024) ve Zemahşeri (v. 538/1143) gibi isimler bu ekolün önde gelen temsilcilerindendir.⁹⁷

⁹⁷ Süleyman Toprak Şerafettin Gölcük, *a.g.e.*, s. 44-47.

1.2.3.3.2.2. Ehl-i Sünnet Anlayışında Akıl

Ehl-i Sünnet olarak ifade edilen kavram Hz. Peygamber (s.a.v.) ile ashab cemaatinin akâid alanında izledikleri yolu takip eden müslümanları tanımlamak için kullanılır. Ehl-i Sünnet yerine bazen Ehl-i Hak kavramı da kullanılmaktadır.⁹⁸

İslam'ı farklı inanç ve kültürlerle karşı savunmak amacıyla ortaya çıkan Mu'tezile anlayışı zamanla bu amacından uzaklaşmış ve Abbasiler döneminde elde ettikleri siyasi gücün de etkisiyle kendi görüşlerini zorla kabul ettirmeye çalışmışlardır. Bu durum özellikle ayet ve hadislere bağlı olan hadis ve fıkıh alimlerinin ve selefın tepkisini çekmişti. Selef olarak tabir edilen insanlar sahabe ve tâbiûn neslinin yolunu benimseyip onlar gibi düşünen alimlerdi.⁹⁹ Mu'tezile'nin özellikle selefın benimsemekten kaçındığı görüşleri savunur hale geldiğini gören Abbâsi Halifesi Mütevekkil (v. 247/861) hilafet makamına geldiğinde, Mu'tezile mensuplarını etrafından uzaklaştırıp inanç meselelerine Kur'an ve sünnet ışığında yaklaşmaya çalışan hadis ve fıkıh alimleriyle onlara karşı koymaya başlamıştır.

Netice itibariyle Mu'tezile'nin ortaya çıkışından bir buçuk asır sonra hicri 3. asrın ikinci yarısında Abdullah b. Küllâb el-Basri (v. 240/854), Haris el-Muhâsibî ve Ebu'l Abbas Ahmed b. Abdurrahman el-Kalânîsî (v. 255/869) gibi alimler saf İslam itikadına yönelik eleştirileri cevaplamak için kelâm ilmini öğrenmişlerdir. Bununla birlikte bid'at görüşlerin yayılmasını engelleyip, bid'at ehlinin görüşlerine meyledenleri selefın yoluna döndürmek için selefın inanç esaslarını kelâm metoduyla, yani akılla, anlama ve anlatma çabasına girmişlerdir. Böylelikle de Ehl-i Sünnet kelâmının doğuşuna zemin hazırlamışlardır.¹⁰⁰ Ehl-i Sünnet anlayışı burada Ehl-i Sünnet'in Selefîyye, Eş'arîyye ve Mâtürîdiyye okulları üzerinden ele alınmaya çalışılacaktır.

⁹⁸ Bekir Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 103.

⁹⁹ Süleyman Toprak Şerafettin Gölcük, *a.g.e.*, s. 47-50.

¹⁰⁰ Süleyman Toprak Şerafettin Gölcük, *a.g.e.*, s. 48.

1.2.3.3.2.2.1. Selefiyye Okulunda Akıl

Selef olarak tabir edilen insanlar sahabe ve tâbiûn'un yolunu benimseyip onlar gibi düşünen İslam alimleridir. Bu alimlerin topluluğuna ise Selefiyye denilmiştir.

Selefiyye itikadi konularda ayet ve hadislerde bildirilenleri olduğu gibi kabul edip teşbîh ve teccîme düşmeyen, teville de başvurmayan Ehl-i Sünnet topluluğudur. Bununla birlikte selef alimleri fıkhi konularda hakkında Kur'an ve sünnette hüküm bulunmayan hususlarda re'ye¹⁰¹ başvurmuşlardır. Ancak belirtildiği gibi itikadi konularda akıl ve re'ye asla başvurmamışlardır. Allah'ın sıfatları, kader ve müteşâbih ayetlerle ilgili konularda ayetleri olduğu gibi alıp kabul etmişlerdir.¹⁰²

Takdîs, tasdik, aczi itiraf, sükût, imsak, keff ve marifet ehline teslim Selefiyye'nin temel prensipleridir. Takdîs Allah'ı şanına yakışmayan her şeyden tenzih etmek ve onun bu tarz şeylerden münezzehe olduğuna inanmaktır. Örneğin "Allah "Ey İblîs" dedi, "Kendi ellerimle yarattığım şu varlığın önünde secde etmekten seni alıkoyan nedir? Büyüklük mü taslıyorsun yoksa ululardan mısın?"¹⁰³ ayetinde geçen el kelimesinin bildiğimiz anlamda değil de hükümlerlik anlamında kullanıldığını düşünerek teşbîh ve teccîmden kaçınmaktır. Tasdik yukarıda ifade edilen ayette olduğu gibi Allah için kullanılan el kelimesi veya başka kelimelerin onun şanını zedelemeyeceği ve eğer bu kelimeler kullanıldıysa onun şanına yakışır şekilde kullanılmış olduğunu kabul etmektir. Teville gitmeden inanmaktır. Aczi itiraf müteşâbih ayetlerin¹⁰⁴ anlam ve maksadının bilinemeyeceğini kabul etmektir. Sükût müteşâbih ayetlerin manasını sormamak ve onlar üzerinde konuşmamaktır. İmsak müteşâbih ayetler üzerinde değişiklik yapmamak ve müteşâbih kelimeleri azaltarak ya

¹⁰¹ Re'y akıl gözüyle görmek ve yorumlamak demektir. Detaylı bilgi için bk. H. Yunus Apaydın, "Re'y", "DİA", İstanbul, 2008, C. 35, s. 37-40.

¹⁰² Süleyman Toprak Şerafettin Gölçük, *a.g.e.*, s. 50.

¹⁰³ Sâd, 38/75

¹⁰⁴ Müteşâbih ayetler mana yönünden birden fazla anlama gelme ihtimali olup hangi anlama geldiği tam olarak anlaşılabilen ayetlerdir. Detaylı bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Müteşâbih", "DİA", İstanbul, 2006, C. 32, s. 204-207.

da artırarak tevile yöneltmemektir. Keff ise kalben müteşâbih ayetlerle meşgul olmamaktır. Marifet ehline teslim ise kişinin kendisine kapalı gibi görünen müteşâbih ayetlerin peygamberler ya da alimler gibi insanlara açık olabileceğini kabul etmektir.¹⁰⁵

1.2.3.3.2.2.2. Eş'ariyye Okulunda Akıl

İtikadi konularda Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eşarî el-Basrî'yi imam olarak kabul edenlerin oluşturmuş olduğu okula Eş'ariyye denilmiştir. İmam Eş'arî 260/875 yılında Basra'da doğmuş, 324/936'da Bağdat'ta vefat etmiştir.¹⁰⁶ Mu'tezile'nin önde gelen alimlerinden Ebu Ali el-Cubbaî'nin (v. 303/916) hem öğrencisidir hem de üvey oğludur. 40 yaşına kadar Mu'tezile'yi savunmuş ve eserler yazmıştır. Ancak üç kardeş meselesi olarak bilinen tartışmayla Mu'tezile'den ayrılmış, selef alimlerinin görüşlerini kabul edip Ehl-i Sünnet çizgisinde bunları akli olarak izah ve isbata çalışmıştır.

Eş'ariyye Mu'tezileye karşı olarak doğmuş, felsefeye karşı tez olarak olarak yoluna devam etmiş bir okuldur. Bundan dolayı kimi yaklaşımlarında Mu'tezile'ye yönelik tepkiler dikkat çeker. Kimi yaklaşımlarında da akılcıdır. Ancak bu akılcılık nakle bağlı, onu teyit edici, açıklayıcı ve onu tamamlayıcıdır.¹⁰⁷ Dolayısıyla Mu'tezile'nin akılcılığında farklıdır.

Eş'arilere göre cüz'î irade müstakil değildir. Bu iradeyi Allah kula fiilin işlenmesi anında vermektedir. Dolayısıyla özerk bir cüz'î irade söz konusu değildir. İyilik ya da kötülüğün ölçüsü Allah'ın emri yada nehyidir. Bir şey tek başına özü itibarıyla iyi ya da kötü değildir. Allah'ı bilmek şer'an vaciptir. Bundan dolayı dinden

¹⁰⁵ Süleyman Toprak Şerafettin Gölcük, *a.g.e.*, s. 51-53.

¹⁰⁶ Süleyman Toprak Şerafettin Gölcük, *a.g.e.*, s. 50.

¹⁰⁷ Süleyman Toprak Şerafettin Gölcük, *a.g.e.*, s. 55-57.

haberi olmayan insan Allah'ı bilmemekten dolayı sorumlu değildir. Allah fiillerini bir sebep ve hikmete göre yapmak zorunda değildir. Çünkü Allah sorumlu değildir.¹⁰⁸

Burada Eş'ariyye'den bahsederken bu ekole mensup olarak görüldüğü için üzerinde özellikle durulması gereken alim ise Gazzâlî'dir.¹⁰⁹ Gazzâlî kelâm ilmi açısından kendisinden öncesi ve sonrası için bir dönüm noktasıdır. Öyle ki ondan önceki dönem mütekaddimîn, sonraki dönem ise müteahhirîn olarak isimlendirilmiştir.¹¹⁰ O kendi döneminde kelâm ilmine getirdiği yeniliklerle kendisinden sonraki dönemin tavrını belirlemiştir. Buna göre ilk olarak ondan önceki alimler bu kaidelere uyma zorunluluğu hissetmiyorken Gazzâlî kelâm ilmine mantık kaidelerini dahil etmiştir. "Mantık bilmeyenin ilmine itibar edilmez." sözü ona aittir.¹¹¹ İkinci olarak örneğin Bakıllanî'nin (v. 403/1013) kabul ettiği ancak mantıken çelişmezlik ilkesine ters düşen, delil ve medlülü aynı kabul edip birisi batıl olduğunda diğerini de batıl kabul eden in'ikâs-ı edille ilkesini reddetmiştir. Üçüncü olarak ise kelâm ilminde felsefi konulara yer vermiş ve bu konuları incelemiştir.¹¹²

Gazzâlî yukarıda da belirttiği gibi akla ve felsefeye değer vermiş, eserlerinde bu konuları işlemiştir. Ancak metafizik alanda akılla isbatın mümkün olmayacağını düşündüğü konularda ise filozoflara karşı çıkmış ve eleştirilerde bulunmuştur. Akli naklin önüne geçirmemeye gayret etmiştir denilebilir. O özellikle *Tehâfütü'l-Felâsife* isimli eserini filozofların ortaya attığı görüşleri eleştiri için kaleme almıştır. Mucize, insan ruhu, cesetlerin dirilişi, Allah'ın birliği, Allah'ın tanımı, Allah'ın varlığının mahiyeti, el-Evvel'in cisim olup olmadığı, Allah'ın sıfatları, Allah'ın zatı, Allah'ın cüzler hakkındaki bilgisi, Allah'ın kendisi dışındakiler hakkındaki bilgisi, alemin kadim olup olmayışı, alemin ebediliği, alemin yapıcısı, alemin yaratıcısı, alemin illeti,

¹⁰⁸ A. Saim Kılavuz, *a.g.e.*, s. 476-477.

¹⁰⁹ Süleyman Toprak Şerafettin Gölcük, *a.g.e.*, s. 57.

¹¹⁰ Süleyman Toprak Şerafettin Gölcük, *a.g.e.*, s. 7.

¹¹¹ Süleyman Toprak Şerafettin Gölcük, *a.g.e.*, s. 65.

¹¹² Süleyman Toprak Şerafettin Gölcük, *a.g.e.*, s. 65-66.

göğün canlı oluşu, göğün hareketinin maksadı, gök ruhlarının ilmi konularında filozofların Ehl-i Sünnet anlayışı ile bağdaşmadığını düşündüğü görüşlerini eleştirmiş ve Eş'arî okulu güçlendirmiştir.

Bununla birlikte Gazzâlî'nin *Mişkat* isimli eserinde filozoflar hakkında olumlu değerlendirmelerde de bulunmuştur.¹¹³ Bir başka açıdan Gazzâlî çalışmaları kelâm ilmiyle sınırlandırılabilir bir alim de değildir. Çok yönlü ve üretken bir alimdir. Ancak bunlar başka çalışmaların konusu olacağından burada verilen bilgilerle yetinilecektir.

İmam Eş'arî, Bakıllanî, Cüveynî (v.478/1085), Gazzâlî, Şehristânî (v. 548/1153), Âmidî (v.631/1233), Fahreddin Râzi (v. 606/1210), KâdîBeydâvî (v. 685/1286), Sa'duddînTaftazânî (v. 793/1390) ve Seyyid Şerif Cürcanî (v. 816/1413) gibi isimler Eş'arî okulunun en önde gelen temsilcilerindendir.¹¹⁴

Bugün bu ekol Irak, Suriye, Hicaz, Endülüs, Kuzey Afrika ve Mısır'da yayılmıştır.¹¹⁵

1.2.3.3.2.2.3. Matürîdiyye Okulunda Akıl

İmam Eş'arî'nin görüşleri Basra ve Bağdat çevresinde yayılırken Mâverâünnehir'de de Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed el-Matürîdî (v. 333/944) bir diğer Ehl-i Sünnet kelâm okulunun kurulmasını sağlamıştır.¹¹⁶ İtikadi konularda İmam Matürîdî'yi imam olarak kabul edenlerin oluşturmuş olduğu okula Matürîdiyye denilmiştir.¹¹⁷

¹¹³ Bk, Gürbüz Deniz, "Ebû Hâmid El-Gazzâlî ve Tehâfüt'ü", *İslam Felsefesi Tarihi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, 2. Baskı, Grafiker Yayınları, Ankara, 2016, C. 1, s. 431-455

¹¹⁴ Süleyman Toprak Şerafettin Gölcük, *a.g.e.*, s. 57.

¹¹⁵ A. Saim Kılavuz, *a.g.e.*, s. 477.

¹¹⁶ A. Saim Kılavuz, *a.g.e.*, s. 418.

¹¹⁷ Süleyman Toprak Şerafettin Gölcük, *a.g.e.*, s. 55.

İmam Matürîdî Türkistan'ın Semerkand şehrinin Matürîd köyünde 238/852 yılında doğmuştur. Aslen Türk'tür. Bununla birlikte hayatı hakkında çok fazla bilgi mevcut değildir. 333/944 yılında Semerkand'da vefat etmiştir. Ancak eserleri incelendiğinde, onun kelâm, tefsir, fıkıh usûlü ve mezhepler tarihi gibi ilimlerde yetkin bir alim olduğu görünmektedir. Nakli ve akli delillerle Ehl-i Sünnet anlayışını savunmuş, Mu'tezile ve Şîa'nın görüşlerini eleştirmiştir. Amelde Hanefî mezhebine bağlı bir bölgede yetişmiştir.¹¹⁸ İlim halkası Hanefî fikhında İmam Muhammed'e (v.189/805) dayanmaktadır. Nasır b. Yahya el-Belhî'den (v. 268/881) ise kelâm ilmini öğrenmiştir. Akâid ilminde ise ilim halkası İmam Azam Ebu Hanife'ye (v.150/767) dayanmaktadır. İmam Matürîdî Ebu Hanife'nin akâid ilmine dair eserlerini okumuştur. Ancak bununla birlikte açıklamalarını farklı bir metotla, kelâm metoduyla açıklamıştır. Ebu Hanife'den yararlanma Matürîdiyye okulunun genel tavrıdır denilebilir. Ancak belirtildiği gibi kullanılan metot sebebiyle Matürîdilik farklı ve müstakil bir kelâm okuludur.¹¹⁹

Matürîdiyye akâid alanında ayet ve hadislerle birlikte akli da dinin anlaşılması için önemli görmüştür ve kelâm metodunu geliştirmiştir.¹²⁰ Ancak belirtilmesi gereken nokta Matürîdiyye'nin akılcılığının Mu'tezile akılcılığından oldukça farklı olduğudur. Daha genel bir ifadeyle Ehl-i Sünnet akılcılığı ile Mu'tezile akılcılığı birbirlerinden farklıdır. Akıl bu mezhep içerisinde Mu'tezile akılcılığına kıyasla haddini aşmaz, abartıya kaçmaz. Mu'tezile akılcılığında akıl temel hareket noktası ve hakem olabilmektedir. Ancak Matürîdiler için akıl nakle bağlı olma, onu teyit etme, onu açıklama ve onu tamamlama işleviyle öne çıkmaktadır.

Bir diğer açıdan bakıldığında itikadi alanda benzer gayelerle ortaya çıkan Ehl-i Sünnet okulları olan Eş'ariyye ve Matürîdiyye de zaman zaman aynı konular üzerinde farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bazı konularda Eş'ari ekol Matürîdi ekole göre

¹¹⁸ A. Saim Kılavuz, *a.g.e.*, s. 472-473.

¹¹⁹ Süleyman Toprak Şerafettin Gölcük, *a.g.e.*, s. 54.

¹²⁰ A. Saim Kılavuz, *a.g.e.*, s. 473.

Selefi okula yakın, Mu'tezile'ye uzak bir çizgiyi benimserken, bazı konularda Matürîdi okul Eş'ari okula göre Selefi okula yakın Mu'tezileye uzak bir çizgiyi benimsemiştir. Ancak ifade edildiği gibi bu okulların akli ele alış ve kullanım biçimleri ile hassasiyetleri ortak ve Mu'tezile'den farklıdır.¹²¹

Matürîdilere göre insan için cüz'i, müstakil bir irade söz konusudur. Özü itibariyle iyi ve kötü şeyler mevcuttur. İlahi emir ve nehiyeler de onları emreder, ya da nehyeder. Dini tebliğ yapılmasa da kişi Allah'ı bilmelidir. Allah'ın fiilleri bir sebep ve hikmete dayalı olmalıdır. Çünkü Allah sebepsiz ve hikmetsiz iş yapmaktan uzaktır.¹²²

İmam Matürîdî, Hakîm es-Semerkandî (v. 324/953), Muhammed Pezdevî (v. 493/1100), Ebu'l-Mu'în en-Neseî (v. 508/1115), Burhaneddin en-Neseî (v. 687/1289), Ömer en-Neseî (v. 537/1142), Ebu'l-Berakât en-Neseî (v. 710/1310), Nureddin es-Sâbûnî (v. 580/1184) gibi isimler Matürîdî okulun en önde gelen temsilcilerindendir.¹²³

Bugün bu okul Türkiye, Balkanlar, Orta Asya, Çin, Hindistan, Pakistan ve Eritre'de yayılarak geniş bir yayılma alanı bulmuştur.¹²⁴

1.2.3.3.2.3. Şîa Anlayışında Akıl

Şîa sözlükte taraftar, yardımcıları gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak ise dördüncü İslam halifesi Hz. Ali'nin kendisinden önceki üç halifeden ve diğer sahabilerin hepsinden üstün olduğunu iddia edip hilafet meselelerinde Hz. Ali'nin tarafını tutanlara verilen isimdir.

Onlara göre Hz. Ali Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sonra Müslümanların en üstünü ve faziletlisidir. Hatta bu yüzden Hz. Peygamber (s.a.v.) kendisinden sonra Hz.

¹²¹ Süleyman Toprak Şerafettin Gölcük, *a.g.e.*, s. 54-55.

¹²² A. Saim Kılavuz, *a.g.e.*, s. 474-475.

¹²³ Süleyman Toprak Şerafettin Gölcük, *a.g.e.*, s. 56.

¹²⁴ A. Saim Kılavuz, *a.g.e.*, s. 475.

Ali'nin halife olmasını vasiyet etmiştir. İlk üç halife zalimdir. Çünkü Hz. Ali'nin hakkını elinden almışlardır. Bundan dolayı da onlardan uzak durmak gerekmektedir.¹²⁵

Oysa ki ne Kur'an-ı Kerim'de ne de sünnette bu konuda açık ve kesin bir hüküm yoktur. Hz. Peygamber'den (s.a.v.) de böyle bir nakil gelmemiştir. Üstelik Hz. Ali'nin de ilk üç halifeye gönüllü olarak biat ettiği bilinmektedir.¹²⁶ Dolayısıyla böyle bir iddianın doğruluk ihtimali düşük görünmektedir.

Vasiyyet, ismet, ric'at ve takiyye Şia'nın temel prensipleridir. Buna göre vasiyet Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Hz. Ali'yi halife olarak vasiyet etmesidir. Hz. Ali'de vasiyette bulunarak kendisinden sonraki imamı tayin etmiştir ve Şia'ya göre sonraki imamlar da bu geleneğe uygun olarak tayin edilmiştir. İsmet imamların günahsız olmasıdır. Ric'at ilkesine göre ise Hz. Ali Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vasisi olduğundan tıpkı Hz. İsa gibi zamanı geldiğinde yeryüzüne geri inecektir. Takiyye prensibi ise inançların gizlice yayılması ve yaşanmasını ifade etmektedir.¹²⁷

Görüldüğü üzere Şia ilmi olmaktan ziyade siyasi bir anlayıştır. Hilafet tartışmaları oluşumunda oldukça etkili olmuştur.¹²⁸ İlmî konulardaki genel yaklaşım tarzı ise siyasi iddialarından etkilenmiştir. Öyle ki kimi zaman Bâtıniyye okulunda görüldüğü gibi siyasi amaçlarla aşırı teviller yapılmıştır.¹²⁹ Kimi zaman Keysâniyye okulunda görüldüğü gibi kişiler peygamberleştirilmiş ya da ruh göçü iddiaları ortaya atılmıştır.¹³⁰

Bununla birlikte ifade edilmesi gereken önemli bir husus ise Şia ile Mu'tezile'nin ilişkisidir. Mutezile siyasi gücünü ve etkisini kaybetmesiyle birlikte

¹²⁵ A. Saim Kılavuz, *a.g.e.*, s. 480.

¹²⁶ Süleyman Toprak Şerafettin Gölcük, *a.g.e.*, s. 35.

¹²⁷ Süleyman Toprak Şerafettin Gölcük, *a.g.e.*, s. 36.

¹²⁸ A. Saim Kılavuz, *a.g.e.*, s. 480.

¹²⁹ A. Saim Kılavuz, *a.g.e.*, s. 483.

¹³⁰ A. Saim Kılavuz, *a.g.e.*, s. 480-481.

kendisine daha çok Şia içerisinde yer bulmuştur. Günümüzde de Mu'tezile'nin varisleri daha çok Şia okullarıdır.¹³¹ Örneğin İmâmiyye kolu Allah'ı bilme konusunda Mu'tezile gibi akla vurgu yapmaktadır. Buna göre kişi aklen Allah'ın varlığına ulaşabilme yetisine sahiptir. Zeydiyye'ye göre ise kişi iyi ya da kötüyü ayırt etme yetisine sahiptir.¹³²

Hz. Ali, Hz. Hasan (v. 50/670), Hz. Hüseyin (v. 61/680), Ali Zeynülâbidîn (v. 94/712, Muhammed Bâkır (v. 114/732), Ca'fer-i Sadık (v. 148/765), Mûsâ Kâzım (v. 183/799), Ali Rızâ (v. 203/818), Muhammed Takî (v. 220/835), Ali Nakî (v. 254/868), Hasan Askerî (v. 260/873) ve Muhammed Mehdî (v. 275/888) Şia anlayışında kabul edilen 12 imamdır.¹³³ Ayrıca Muhammed b. Ya'kup el-Kuleynî (v. 329/940), Nevbahfî (v. 350/961), Nasıruddin et-Tûsî (v. 672/1273), Allâme Hillî (v. 726/1326), MîrDamad (v. 1041/1631) ve Molla Sadra Şirâzî (v. 1050/1640) gibi isimler de Şia anlayışına hizmet etmiş diğer önemli isimlerdir.¹³⁴

Şia kendi içerisinde Keysâniyye, Zeydiyye, İmâmiyye, Ğâliyye, Bâtıniyye¹³⁵ ve İsmâiliyye gibi okullara ayrılmaktadır.

Günümüzde bu kollarda İmâmiyye İran'da, Zeydiyye Yemen'de, İsmâiliyye ise Hindistan'da varlığını sürdürmektedir.¹³⁶

¹³¹ Süleyman Toprak Şerafettin Gölcük, *a.g.e.*, s. 47.

¹³² Ramazan Altıntaş, *a.g.m.*, s. 14.

¹³³ A. Saim Kılavuz, *a.g.e.*, s. 481-482.

¹³⁴ Süleyman Toprak Şerafettin Gölcük, *a.g.e.*, s. 37.

¹³⁵ A. Saim Kılavuz, *a.g.e.*, s. 480.

¹³⁶ Süleyman Toprak Şerafettin Gölcük, *a.g.e.*, s. 37.

BİRİNCİ BÖLÜM

İŞLEVİ AÇISINDAN AKIL

1.1. İşlev

İşlev kelime anlamı olarak bir şeyin ya da kişinin yapısı gereği yaptığı iş ya da faaliyet demektir.¹³⁷ Kastedilen işe ya da faaliyete uygun hareket edilmesi ise o şeyi işlevsel, yani işlevine uygun yapmaktadır.

İşlev ilimler arasında kullanılan bir kavramdır. Örneğin kimya ilminde bir deneyi yaparken izlenen yoldur. Toplum biliminde bir yapının gerçekleştirebileceği ve onu başka yapılardan ayırt edebilme imkanı sağlayan eylem türüdür.¹³⁸ Çalışmanın aşağı kısmında da bahsedileceği gibi örneğin felsefe, kelâm ya da tasavvuf ilimlerinde aklın işlevi söz konusu olduğunda aklın yapabilecekleri ya da akıl yürütmelerin sınırı kastedilmektedir. Kısacası bir şeyin doğasına uygun olarak gerçekleştirebilecekleridir.

1.2. Akıl ve İşlevi

Akıl çalışmanın giriş bölümünde ayrıntılı olarak ele alınmıştı. Buna göre akıl, insanı diğer canlılardan ayıran özellik, düşünme ve bağlantıları kavrama kabiliyeti, temyiz gücü, soyutlama kabiliyeti, metafizik anlamda sezme gücü, iyiyi, kötüyü, faydalıyı ve zararlıyı bilme melekesi, hakikati kavrayan cevher, idrak kabiliyeti olarak farklı şekillerde tanımlanmıştı. Aklın mahiyeti ve işlevine yönelik yapılan farklı tanımlar onun farklı şekillerde ele alınmasından kaynaklanıyordu. Bu çalışmada incelenen örnek metinlerden alınan beyitler Klasik Türk şiiri açısından da aklın farklı şekillerde değerlendirildiğini göstermiştir. Buna göre bu farklılık daha çok aklın çıkarımsal ve sezgisel yönü üzerinden gerçekleşmektedir. Bu sebepten çalışmanın bu

¹³⁷ İlhan Ayverdi, *a.g.e.*, s. 585.

¹³⁸ <https://sozluk.gov.tr/> (Erişim Tarihi: 09/04/2023).

bölümünde Klasik Türk şiirinde aklın çıkarımsal ve sezgisel olarak ele alınması işlenecektir.¹³⁹

1.2.1. Çıkarımsal Akıl

Bu başlık altında çıkarımsal akıl ile kastedilecek olan akıl rasyonel akıldır. Rasyonel kelime olarak Latince ratio kelimesinden gelmektedir.¹⁴⁰ Ratio hesap, hesaplama, işlem, yöntem ve akıl yürütme gibi anlamlara gelmektedir.¹⁴¹ Terim olarak ise aklın bölme, kıyaslama ve parçalara ayırarak analiz etme¹⁴², çıkarımlar yapma ve bağlantılar kurma yetisidir.¹⁴³ Bu sebepten Türkçede çıkarımsal akıl olarak ifade edilmektedir.

Batı felsefesinde 17. yy. Yeniçağ felsefesine kadar duyuların ve sezgisel aklın gerisinde kabul edilen çıkarımsal akıl, duyu algılarını kavramlar altında toplayan bir yeti olarak kabul edilmiştir.¹⁴⁴ Ancak özellikle Aydınlanma ile birlikte çıkarımsal akıl gerçekliğin yegane kaynağı olarak görülmüştür.¹⁴⁵ Bundan dolayı yaşamı yönlendiren değerler rasyonel sorgulama ve mantıksal analizlerin sonuçlarına göre şekillendirilmeye çalışılmıştır.¹⁴⁶ Bunun için çıkarımsal akıl din ve kültür gibi unsurlardan ayırıştırılmıştır. Çıkarımsal akıl tek ve yegane rehber kabul edilmiştir.¹⁴⁷

Ne var ki gelişen süreç içerisinde sözünü ettiğimiz şekilde ele alınan çıkarımsal akıl anlayışı ciddi biçimde eleştirilmiştir. Örneğin Frankfurt Okulu filozofları bu tarz

¹³⁹ Aklın çıkarımsal akıl ve sezgisel akıl olarak tasnif edilmesi *Perde ve Mana* kitabında da özellikle işlenmiştir. Bk., İbrahim Kalın, *Perde ve Mana*, 2. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2020.

¹⁴⁰ Bedia Akarsu, *a.g.e.*, s. 172.

¹⁴¹ Erdal Alova, *Latince Türkçe Sözlük*, 5. Baskı, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2013, s. 505-506.

¹⁴² İbrahim Kalın, *a.g.e.*, s. 34.

¹⁴³ Bedia Akarsu, *a.g.e.*, s. 172.

¹⁴⁴ Bedia Akarsu, *a.g.e.*, s. 172.

¹⁴⁵ İbrahim Kalın, *a.g.e.*, s. 16.

¹⁴⁶ İbrahim Kalın, *a.g.e.*, s. 30.

¹⁴⁷ İbrahim Kalın, *a.g.e.*, s. 26.

eleştirilerde bulunanların önde gelenlerindedir. Onlar çıkarımsal akıl ve onun uzantısı bir bilim anlayışıyla insanı ve doğayı anlamlandırma ve çözümlene çabasına girmekle Aydınlanma düşüncesinin bilimin tahakkümü altına girdiğini ifade etmektedir. Oysa özellikle insan bilimin doğrudan konusu olmaktan uzak çok yönlü ve karmaşık bir varlıktır.¹⁴⁸ Dolayısıyla insanı ve doğayı çıkarımsal akıl ile izaha çalışmak indirgemeci bir yaklaşıma sebep olacaktır.

İslam düşüncesi açısından bakıldığında ise çıkarımsal akıl daha farklı şekilde ele alınmıştır. Buna göre çıkarımsal akla yüklenen anlam Batı düşüncesinin yüklediği anlamdan farklı görünmektedir. Çünkü İslam düşüncesinde çıkarımsal akıl inanca giden yolda kişiye veriler sunan akıl konumundadır.¹⁴⁹ Bu yönüyle İslam akla değer vermekte ve aklın verilerini dikkate almaktadır. Eğer çıkarımsal aklın bu verileri dikkate alınmayacaksa vahiy bilgileri nasıl dikkate alınacaktır.¹⁵⁰ Çünkü bu veriler en basit akıl yürütmenin koşulu olan verilerdir. Daha ilk aşamada dikkate alınmazlarsa onların üzerine inşa edilecek bilgi ve iman süreçleri de dikkate alınmayacaktır. Gazzâlî'nin ifadesinde olduğu gibi “Yalancı şahidin şehadetiyle doğrulanmış bir şeyin doğruluğu nasıl bilinir?”. Dolayısıyla çıkarımsal akıl veri kaynağı olması bakımından kıymetlidir. Bu anlayışta çıkarımsal akıl veri temin etmekte sezgisel akıl ise inanca giden kapıları açmaktadır.¹⁵¹ Ancak çıkarımsal akıl tek başına sezgisel aklın işlevini icra edememektedir. Dolayısıyla çıkarımsal akıl ve sezgisel akıl çok boyutlu gerçeğin birbirini tamamlayan iki unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁵²

Çalışmanın bu bölümünde ifade edilecek olan çıkarımsal akıl ile kastedilecek olan kişiye veriler sağlayan, bağlantılar kuran ve mukayeseler yapan akıl olacaktır.

¹⁴⁸ Bilal Bekalp, “Frankfurt Okulu'nun Temel Eleştiri ve Amaçları”, *Sosyal Bilimler Metinleri*, S. 1, 2019, s. 23.

¹⁴⁹ Vecihi Sönmez, “İslam Düşüncesinde Bilgi-İman İlişkisi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi V*, S. 1, 2005, s. 238.

¹⁵⁰ Vecihi Sönmez, *a.g.e.*, s. 238.

¹⁵¹ Vecihi Sönmez, *a.g.e.*, s. 243.

¹⁵² İbrahim Kalın, *a.g.e.*, s. 36.

1.2.2. Sezgisel Akıl

Sezgi kelime olarak aracısız olarak doğrudan doğruya kavramak anlamına gelmektedir.¹⁵³ Terim olarak ise bir şeyi o şeyden olmayan bir şeye oranla kavramak değil, olduğu gibi toptan kendisini kavramak demektir.¹⁵⁴ Sezginin bilimsel olarak önemi hakikati anlama ve kavrama çabasında olan felsefe ve tasavvuf gibi ilimlere bir yöntem sunmasındandır. Sanatsal açıdan ise tasavvuf ve edebiyatın ilgilendiği bir konudur. Ancak bununla birlikte kaynağı ve mahiyeti üzerinde bir fikir birliği söz konusu değildir.

Kaynağı açısından sezgi duyuların bir ürünü müdür, aklın mı? Yoksa bu ikisinden farklı bir yetinin ürünü müdür? Konusu açısından duyusal alana ait olanı mı bildirmektedir, zihinsel alana ait olanı mı? Yoksa daha farklı bir alana ait olanın mı bilgisini vermektedir? Nasıl gerçekleşmektedir? Sezgi sürecine etki eden faktörler var mıdır?¹⁵⁵ İşte bu gibi sorular farklı şekillerde cevaplanmıştır.

Konu Batı düşüncesi açısından ele alındığında örneğin Kant'a göre sezgilerin duyulara ait olduğu görülmektedir. Ancak tek başına duyulardan geldiği de iddia edilmez. Duyular sezgi için gerekli verileri temin etmektedir. Bu şekilde sezgi süreci başlamaktadır. Akıl ise bu verileri işlemektedir. Böylece duyu ve akıl birbirini tamamlamaktadır.¹⁵⁶

Platon için ise sezgilerimiz akla aittir. Aklımız duyular aleminden bağımsız olarak duyulanamayan idealar dünyasını sezebilme kabiliyetine sahiptir.¹⁵⁷

¹⁵³ Ahmet Cevizci, *a.g.e.*, s. 769.

¹⁵⁴ Ayşe Eroğlu, "Henri Bergson'da Bilinç-Sezgi İlişkisi", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 27, 2012, s. 91-92.

¹⁵⁵ İsmail Köz, "Sezgi'nin Bilgideki Yeri ve Önemi", *Kelam Araştırmaları*, 3:1, 2005, s. 25.

¹⁵⁶ İsmail Köz, *a.g.m.*, s. 26-28.

¹⁵⁷ İsmail Köz, *a.g.m.*, s. 32.

Descartes için sezgi, anlaşılın şey üzerinde o şeyi hiçbir şüpheye yer bırakmadan doğrudan doğruya dolayımısız olarak kavramak ve görmektir. Sezgi ile ilk ilkelerin kendisi bilinir. Sezgiyle bilinebilir şeyler maddi, manevi ya da hem maddi hem manevi yönü olan karışık şeyler olabilir. Bu yönleriyle Descartes'in sezgi anlayışı sezgiyi duyulur alan ile sınırlayan Kant'tan ve manevi alan ile sınırlayan Platon'dan farklıdır.¹⁵⁸ Ancak kaynak Platon'da olduğu gibi akıldır.

Sezgiyi hem duyu algılarından hem de aklın bunlar üzerindeki işleyişinden farklı olarak açıklayan düşünür ise Bergson'dur. Onun sezgi anlayışı metafiziksel bir sezgi anlayışıdır. Ona göre felsefe manevi hayatı ve ruhu ihmal etmiştir. Oysa asıl felsefe zaten budur. Yani hayatın ve ruhun doğuşu ve gelişmesi ile ilgilenmesidir. İlimler ise bütün bu doğuş ve gelişmenin ardında kalan kırıntılarla uğraşmaktadır. Sezgi ise tüm bunlardan farklı yüksek bir bilgi türüdür. Akıldan da duyulardan da üstündür.¹⁵⁹ Kimilerinde Bergson'un sezgi anlayışı akla ve bilime karşı gibi görünse de aslında bunların tamamlayıcısı durumundadır.¹⁶⁰

Konu İslam düşüncesi açısından ele alındığında ise örneğin Gazzâlî'nin sezgi anlayışı da metafiziksel bir sezgi anlayışıdır. Ona göre akıl metafiziksel alan haricindeki alanlarda işlev görse de metafiziksel alanda bir işlev görmemektedir. Burada ise sezgi karşımıza çıkmaktadır. Ona göre sezgi düşüncenin öncüllerden neticelere aracısız varmasıdır. Bu tür bilgiler kesindirler ve bir akıl yürütmenin prensibidirler.¹⁶¹

Mevlana'ya göre ise sezgi kalp ve idrak ile birlikte hareket eder ve insanı hakikatin his ve idrakle dokunulamayan yönlerine dokundurur. Kişinin iç dünyasını güneşin her şeyi aydınlattığı gibi aydınlatır.¹⁶²

¹⁵⁸ İsmail Köz, *a.g.m.*, s. 34.

¹⁵⁹ İsmail Köz, *a.g.m.*, s. 36.

¹⁶⁰ İsmail Köz, *a.g.m.*, s. 37.

¹⁶¹ İsmail Köz, *a.g.m.*, s. 38.

¹⁶² Ayşe Eroğlu, *a.g.m.*, s. 92.

İslam düşüncesi içerisinde sezgi konusunda kendisinden bahsedilmesi gereken bir diğer önemli düşünür ise Sühreverdî'dir. Sühreverdî İslam felsefesinde bilginin kaynağı olarak akli temel alan Meşşâî okula karşı sezgiyi temel alan İshrâkî okulun kurucusudur. İshrâk sözlükte güneşin doğuşundaki ışıma, aydınlanma gibi anlamlara gelir.¹⁶³Sühreverdî'ye göre işrâk bütün ilimlerin kendisiyle insana ulaştığı bir aydınlanma, Allah'tan gelen soyut özel bir ışımadır. Onun işrâk anlayışı çıkarımsal akıl yürütmeye değil, kalbe, sezgiye, tefekküre ve zühde dayanmaktadır.¹⁶⁴

Sezgi görüldüğü üzere hem Batı düşüncesinde hem de İslam düşüncesinde farklı şekillerde anlaşılmıştır. Sezginin mahiyeti üzerinde farklı görüşler ortaya konmuştur. Sezgi kendiliğinden meydana gelen bir şey midir? Hangi konularda sezgi söz konusu olabilir? Sezgi neye dair olabilir? Sezginin kaynağı nedir? Sezgi sürecinde duyular ve akıl nerede konumlanmaktadır? Bu şekildeki sorular sorulmaya devam etmektedir. Ancak burada sezginin tek başına gerçekleşmediğini, akıl yürütme ve tecrübelerden yararlandığını söylemek daha isabetli görünmektedir. Çünkü duyu ve akıl verilerinden faydalanmayan bir sezginin ortaya koyacağı sonuçlar güvenilir ve tutarlı olmayacaktır¹⁶⁵

Çalışmanın bu bölümünde ifade edilecek sezgisel akıl ile kastedilecek olan ise duyu ve akıl verilerinden hareketle Allah'ın varlığını ve ilahi hikmetleri sezen akıl olacaktır.

1.3. İşlevi Açısından Klasik Türk Şiirinde Akıl Ele Alınışı

1.3.1. Klasik Türk Şiirinde Çıkarımsal Akıl

Klasik Türk şiirinin kurucu şairlerinden Nesimî aşağıdaki beytinde hayat sahibi olmasını akla bağlamakta ve akıl ile yaşamını sürdürebildiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla akıl kişinin hayatını düzenleyen ya da idame ettiren ve bu yönüyle insani

¹⁶³ Eyüp Bekir Yazıcı, "İslam Düşüncesi ve İshrâkîlik", *Eskiyeni*, 28, Bahar 2014, s. 27.

¹⁶⁴ Eyüp Bekir Yazıcı, *a.g.m.*, s. 29.

¹⁶⁵ İsmail Köz, *a.g.m.*, s. 39.

varoluşun şartı olarak öne çıkmaktadır. Nitekim aklın insanı diğer canlılardan ayıran yön olması bu durumu destekler niteliktedir:

“Ay u güneş ü arş u ferş arz u semâdan beri
Aşk ile lâ-yemûtum akl ile hem-hayâtım”¹⁶⁶

“Alem ve dünya içinde aşk ile ölümsüz, akıl ile hayat sahibiyim.”

Nesimî gibi Klasik Türk şiirinin kurucu şairlerinden birisi olan Ahmedî aşağıdaki beytinde söz söylerken kılı kırk yarmasının, yani sözleri düşünerek söylemesinin, aklın bir işlevi olduğunu ifade etmektedir. Akıl burada kılı kırk yaran, yani hesap eden, ihtimaller üzerine düşünüp değerlendirme yapan bir yeti olarak ifade edilmektedir:

“Akl o ki sözde kıl yarar kıl dir ise ger bilüne
Anca nazar kılmış kişi anunla kâle düşmesün”¹⁶⁷

“Akl sözü düşünerek söyler, kılı kırk yarar. Düşünen kişi bundan kale düşmesin(şüphe etmesin).”

Ahmedî bir başka beytinde ise akıl ehli için aklın, sahip olunabilecek en güzel şey olduğunu ifade etmektedir. Onlar için akıl mücevher ile süslü bir kılıç gibidir. Bu yüzden de onların akıldan başka bir zinete ihtiyacı yoktur:

“Ne zînet akl ehline ki akıl
Kılıcdur gûheri ile müzeyyen”¹⁶⁸

¹⁶⁶ Hüseyin Ayan, *Nesimî Divanı*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1990, s. 236.

¹⁶⁷ Yaşar Akdoğan, *Ahmedî Divanı*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10591,ahmedidivaniyasarakdoganpdf.pdf?0>, (Erişim Tarihi: 28/04/2023) s. 625.

¹⁶⁸ Yaşar Akdoğan, *a.g.e.*, s. 158.

“Akıl ehlinin ziynete ihtiyacı yoktur. Çünkü akıl zaten mücevheri ile süslü bir kılıç gibidir.”

Klasik Türk şiirinin en parlak şairlerinden olan Fuzûlî ise aşağıdaki beytinde medrese fıkıh alimi üzerinden çıkarımsal aklın sınırlarını çizmektedir. Medrese fıkıh alimi medresede işlenen zahiri ilimleri bilen ve bu ilimlere vakıf birisidir. Bu yönüyle alimdir. Ancak aşk söz konusu olduğunda bilgisi kısıtlıdır. Çünkü aşk medreselerde öğrenilebilecek ya da öğretilbilecek bir ilim değildir. Medresede öğretilen zahiri ilimlerin aksine batınî bir ilimdir. Bunun için bir medrese fıkıh aliminin aşkı inkar etmesi mazur görülmelidir:

“Fakih-i medrese ma'zurdur inkâr-ı aşk etse
Yok, özge ilmine inkarumuz bu ilme cahildür”¹⁶⁹

“Medresenin fakihi aşkı inkar etse mazurdur. Onun kendi ilmini ve bilgisini inkâr etmeyiz, ancak bu aşk ilmini bilmez.”

Taşlıcalı Yahyâ Bey ise aşağıdaki beytinde sevgilisinden ayrılmasıyla duyduğu kederin harami gibi kendisini ele geçirdiğini, canı ile aklını yağma ettiğini belirtir. Aklını ifade ederken ise onu bir cevhere benzeter. Dolayısıyla akıl kıymeti ve gerekliliği açısından bir cevhere benzetilmiştir:

“Nakd-i cânı cevher-i akılı hemân yagma kılur
Bir harâmîdür gamun kılmış durur mesken beni”¹⁷⁰

“Ey sevgilim! Senin ayrılığında duyduğum keder, bir harami gibi beni ele geçirmiştir ve can nakdim ile akıl cevherimi durmaksızın yağma etmektedir.”

¹⁶⁹ Ali Nihat Tarlan, *Fuzûlî Divanı Şerhi*, 11.Baskı, Akçağ Yayınları, Ankara, 2020, s. 15.

¹⁷⁰ Esra Bozyiğit, *Taşlıcalı Yahyâ Bey Divanı(İnceleme-Tenkitli Metin-Nesre Çeviri-Sözlük)*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, 2021, s. 715.

Şair bir başka beytinde sevgiliden bahsederken, bilinmeyenleri aydınlatması, açıklığı, kolaylık ve ferahlık sağlaması ile sevgilinin aklını güneşe benzetmiştir

“Gün gibi akli güşâde, dili deryâ gibi pâk
Gönül alçaklığın eyler nitekim cûy-ı revân”¹⁷¹

“Akli güneş gibi açık, gönlü derya gibi temiz ve akarsu gibi gönül
alçaklığı eder.”

Şair bir diğer beytinde ise hilal kaşlı peri gibi güzel bir kıza vurulduğunu ifade ederken, onun akıl şehrine ateş saldığını ifade etmektedir. Burada dikkat çeken husus aklın düzenliliği ve genişliği ile bir şehre benzetilmiş olmasıdır:

“Dirîgâ bir hilâl–ebrû perî-veş
Salupdur aklumun şehrine âteş”¹⁷²

“Eyvahlar olsun! Bir hilal kaşlı, peri gibi güzel, aklımın şehrine
ateş salmıştır.”

Şair bir başka beytinde ise dostu olduğunu ifade ettiği aklının sevgiliye uyararak gittiğini belirterek hayıflanmaktadır. Aklını, kendisine danıştığı ve onunla devamlı arkadaşlık ettiği için dosta benzetmiştir:

“Yahyâya akli yâr idi derdâ ki ol dahi
Dildâra uydı gitti dil-i nâ-tüvân gibi”¹⁷³

¹⁷¹ Esra Bozyiğit, *a.g.t.*, s. 231.

¹⁷² Esra Bozyiğit, *a.g.t.*, s. 367.

¹⁷³ Esra Bozyiğit, *a.g.t.*, s. 688.

“Yahya’ya akılı dost olmuştu. Yazık ki o bile biçare gönül gibi sevgiliye uydu gitti.”

Kalkandelenli Mu’îdî övgü ile bahsettiği bir kişiyi ifade ederken onun olgun bir akla sahip olduğunu ifade etmektedir. Bundan dolayı da böyle bir kişinin başka bir şeye ihtiyacı ya da meyli yoktur:

“Pir ü cüvâna meyl ide mi şol kimesne kim
Yoldaşı akl-ı pir ile baht-ı cüvan olur”¹⁷⁴

“Yoldaşı olgun bir akıl ile genç bir talih olan o kişi yaşlı ve gence meyleder mi?”

Şair bir başka beytinde ise akıl konusunda bir sınır çizmekte ve aklın çerçevesini ortaya koymaktadır. Buna göre akıl gönül ile anlaşmamaktadır. Gönül aşkı temsil etmektedir. Akıl ve gönül birbirlerinden farklı alanlarda birer otoritedir:

“Dil akla hergiz uymaz ü akl ana şey dimez
Söz dinlemez mi her birisi bir ağa geçer”¹⁷⁵

“Gönül akla hiç uymaz akıl ona hiçbir şey söylemez. Her biri kendi başına buyruk bir ağa olarak anılır.”

Şair bir önceki beyitte ifade ettiği bakış açısını aşağıdaki beyitte de teyit etmektedir. Akılla gönül ayrımını ortaya koymakta ve her birisinin kendi alanında söz sahibi olduğunu ifade etmektedir.

¹⁷⁴ Gülçin Tanrıbuyurdu, *Kalkandelenli Mu’îdî Divanı*, T.C. Kültür Ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, Ankara, 2018, s. 76.

¹⁷⁵ Gülçin Tanrıbuyurdu, *a.g.e.*, s. 189.

“Akla eydün ki delü gönlüme pend eylesesün
Hükmi geçmez bu vilâyetde çün ol pâdşehün”¹⁷⁶

“Akla, deli gönlüme öğüt vermemesini söyleyin, çünkü bu ülkede o padişahın hükümleri geçmez.”

Nefî kainatın güzelliklerinden bahsederken aklın bu güzelliklere, bunlardaki nizama hayran kaldığını ifade etmektedir. Ona göre nazar ise bunun ötesine geçip bunların Allah’ın bir eseri olduğunu sezmektedir. Burada bir akıl ayrımı yapılmakta ve işlev itibariyle çıkarımsal akıl ile sezgisel akla atıf yapılmaktadır. Bu başlığın konusu olması itibariyle beyit çıkarımsal akıl açısından değerlendirildiğinde ise çıkarımsal akıl kainattaki düzen ve güzelliklere hayran kalmaktadır. Dolayısıyla yaratıcıya giden yolda gerekli verilere ulaşmıştır ve hayranlık içerisindedir:

“Hired meftûn olur nakş-ı bahâr-ı revnak-ı bâğa
Nazar hayrân kalır âsâr-ı sun’-ı müste’ân üzre”¹⁷⁷

“Akıl baharın nakışlarına ve bahçenin parlaklığına meftun olur.
Nazar Allah’ın sanatı eserlerine hayran kalır.”

Nedîm gönül ile akli karşılaştırdığı bir beytinde gönülle aklın arasının iyi olmadığını ve aralarında yabancılık olduğunu ifade etmektedir. Burada kendisinden bahsedilen akıl çıkarımsal akıl olmalıdır. Çünkü çıkarımsal aklın gönülle, aşkla pek arası yoktur. Gönül böylesi bir akıl yürütmenin dışında hareket etmektedir. Bu yüzden de aralarında yabancılık vardır. Dolayısıyla birbirlerini anlamaları söz konusu değildir:

¹⁷⁶ Gülçin Tanrıbuyurdu, *a.g.e.*, s. 229.

¹⁷⁷ Metin Akkuş, *Nefî Divanı*, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, Ankara, 2018, K. 5.

“Bîgânedir muâmeleniz akl u hûş ile
Gûyâ derûn-ı sînede mihmânsın ey gönül”¹⁷⁸

“Ey gönül! Akıl ve şuur ile ilişkiniz yabancı gibi, yani pek iyi değil.
Sanki sinenin derininde bir misafir gibisin.”

Şeref Hanım yazmış olduğu bir mersiye de kızmış olduğu kişiyi eleştirirken onun tecrübelerden hareketle aklını hiç kullanmamasını eleştirmektedir. Dolayısıyla akıl bu beyitte yaşanan tecrübelerden ders çıkaran bir meleke olarak geçmektedir. Bu ise çıkarımsal aklın bir işlevidir:

“Yok mı aklı kanı fehmi kanı idrâki aceb
Hiç dimez mi baña da kalmaya âlemdir bu”¹⁷⁹

“Yok mu o kişinin aklı, anlayışı ve kavrayışı? Hiç bu alem bana da kalmaz demez mi?”

Bu başlık altında ele alınan beyitlerde aklın insanı hayat sahibi kılmasına, kırk yarmaya yarayan bir yeti olmasına, cevher olmasına, güneş gibi açık olmasına, geniş ve düzenli olması ile bir şehre benzemesine, insana dost oluşuna, kendisine sahip olduğunda onun dışında başka bir şeye gerek bırakmayan yönüne, ağa oluşuna, padişah oluşuna, alemin nakışına hayran kalmasına ve tecrübelerden ders çıkarıp akıl yürüten bir meleke oluşuna değinilmiştir. Beyitlerde bahsedilen nitelikler çıkarımsal aklın niteliklerine karşılık gelmektedir. Ayrıca benzetmeler de dikkate alındığında aklın olumlandığı görülmektedir. Bununla birlikte gönülle, aşkla ya da daha genel bir ifade ile aşkın alan ile karşılaştığında hükmünü yitirmektedir. Bir şeyin aynı anda hem olumlanması hem olumsuzlanması söz konusu olmaktadır. Öyle bir akıl ki, aşkın alanın dışında övülüp yüceltilmekte; aşkın alanla temasında etkisiz görülmektedir. Bu ise akla

¹⁷⁸ Muhsin Macit, *Nedîm Divanı*, T.C. Kültür Ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, Ankara, 2017, G. 76.

¹⁷⁹ Mehmet Arslan, *Şeref Hanım Divanı*, T.C. Kültür Ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, Ankara, 2018, s. 32.

farklı işlevler yüklenmesinden kaynaklanmaktadır. Çıkarımsal akıl, düzenleme yapan, gözlem yapan, hesap eden ve tecrübeleri kullanan akıldır. Şairlerin beyitlerdeki kasıtlarının çıkarımsal akıl olduğu kuvvetle muhtemeldir. Şairler böyle bir ayrımı açık seçik yapmasalar bile akılı ele alış şekilleri bu akıl türüne işaret etmektedir.

1.3.2. Klasik Türk Şiirinde Sezgisel Akıl

Sezgisel akıl bir önceki başlıkta ele alınan çıkarımsal akıldan farklı işleve sahip akıl türüdür. Çıkarımsal akıl zahiri alemle sınırlı, mantıksal çıkarımlar, akıl yürütmeler yapan bir akıl türüdür. Genel olarak aşkın alana dönük yönü yoktur. Sezgisel aklın farkı ise burada ortaya çıkmaktadır. Buna göre sezgisel akıl çıkarımsal aklın verilerini işleyerek ve iç görüşünden de yola çıkarak aşkın alana yönelik çalışan akıldır. Aşağıda verilecek beyitler sezgisel akla vurgu yapan beyitler olacaktır.

Nesimî aşağıdaki beytinde akılı ile mukaddes mabudu, yani Allah'ı tanıdığını ifade etmektedir. Burada bir şair olarak meydan okuma da söz konusudur. Ancak konumuzla ilgili olan yönü şairin akılı ile mukaddes varlığı tanıdığını ifade etmesidir. Akılı ona Allah'ı tanıtan bir melekedir:

“Bildim tanıdım aklile ma’bud-ı mukaddes
Şöyle bilirim bildiğim irfân dahi bilmez”¹⁸⁰

“Mukaddes mabudu, Allah'ı akıl ile tanıdım, benim akıl ile tanıyıp bildiğimi irfan ehli bile bilemez.”

Şair başka bir beytinde akıl ve ilim ile Allah'ı bildiğini ifade etmekte, ardından bir şair olarak meydan okuyarak bu konuda, yani Allah'ı bilme ve tanıma konusunda sadece Kur'an'ın kendisinden üstün olabileceğini ifade etmektedir. Akılı ve ilmi onu Allah'ı bilmeye götürmüştür:

¹⁸⁰ Hüseyin Ayan, *a.g.e.*, s. 195.

“Bildim tanıdım akl ile ilm ile Hakkı
Şöyle bilirim anı ki Kur’ân bilir ancağ”¹⁸¹

“Akıl ile ilim ile Hakk’ı bildim ve bu bilişim Kur’an’a uygundur
ve bu konuda sadece Kur’an benden üstündür.”

Şair başka bir beytinde ise varlık alemindeki güzelliklerin, düzenin bir yaratıcıya işaret ettiğini ifade etmektedir. Bunu düşünüp o yaratıcıyı tanımayan, ona hayran olmayan kişiyi ise bilgisiz bir hayvana benzetmektedir. Mantık ve felsefe ilimleri başta olmak üzere ilimler arasında insan tanımlanırken düşünen, yani akıllı olan bir hayvan olarak tanımlanmaktadır. Düşünme yönüyle diğer varlıklardan ayrılmaktadır. Ama düşünme dışındaki yönlerden hayvanlarla aynıdır. Bu hayvani yön bir hakaret olarak değil de, insanın diğer canlılarla ortak yönünü ifade açısından kullanılmaktadır.¹⁸²Nesimî burada bir adım daha atmakta ve düşünme etkinliğinin sonucunun Allah’a ulaşması gerektiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla Allah’a ulaşmayan bir düşünce ona göre düşünce de değildir. Bu yüzden de alemdeki güzellik ve düzenden hareketle Allah’a ulaşmayan kişiyi bilgisiz hayvan olarak nitelendirmektedir. Onun düşünmesinin bir değeri yoktur:

“Akl ile cân yoktur ol bî-ma’rifet hayvânda kim
Sûretin nakşında dâ’imvâlih ü hayrân değil”¹⁸³

“Ya Rabb! Senin suretin nakşındadır ve sana hayran olmayan kişi
aklı gitmiş, şaşırılmış kişidir. Onda akıl ve can yoktur ve o, bilgisiz bir
hayvandır.”

¹⁸¹ Hüseyin Ayan, *a.g.e.*, s. 205.

¹⁸² Hüsametdin Erdem, *a.g.e.*, s. 242-243.

¹⁸³ Hüseyin Ayan, *a.g.e.*, s. 216.

Ahmedî'ye göre ebediyete ulaşan kişi bunun devamını da arzular. Sonsuzluğa ulaşmak da ve onu devam ettirmek de fenâ ile mümkün olur. Varlığını Hakk'ın yolunda yok eden kişi ebedi mutluluğa kavuşur. Varlıktan vazgeçemeyip, nefsinden arınamayan, ondan sıyrılamayan kişi ahmaklık, akılsızlık etmiş olur. Fenâ kavramı tasavvufi bir kavramdır. Kişinin benliğinden sıyrılarak kendisini Allah'ın varlığında yok etmesidir.¹⁸⁴ Genellikle bekâ kavramı ile birlikte kullanılır. Bekâ kavramı ise kişinin kötü huy ve vasıflardan arınıp sürekli Allah ile birlikte olması durumudur.¹⁸⁵ Bekâ için fenâ lazımdır. Kişinin nefsinden sıyrılması lazımdır. Akıl sahibi olmak bunu gerektirir. Dolayısıyla fenâdan, yokluktan kaçmak akılsızlıktır. Burada Müslüman kişi bir tasavvufi mertebeye geçmek için onun gereklerini yaparsa akıllıca davranmış olacaktır. Allah ile birlikte olacaktır:

“Çün fenâda olur bekâ-i ebed
Bes fenâdan kaçan kişi ebleh ola”¹⁸⁶

“Sonsuzluğun devamı yoklukta olur, yokluktan kaçan kişi akılsız olur.”

Fuzûlî bir beytinde Kur'an-ı Kerim'den bahsederken onun sadece bir mushaftan ibaret olmadığını, anlayan, derin kavrayış özelliğine sahip olan kişi için çok şeyler ifade ettiğini belirtir. Ona göre o güzellik sahifesine sadece mushaf demek hatadır. Çünkü mushaftaki ayetler alelade sözler değildir. Onlar Allah'ın sözleridir. Mushafın manası, bir satıhtır, levha veya tahtadır. İçinde yazı olmayabilir. Onun için Kur'an-ı Kerim'e mushaf demek yanlıştır. O, anlayan hâl ehline çok şeyler söylemektedir. Bunun için kainat ile konuşabilecek, onun hâl dili ile söylediklerini anlayacak insan lazımdır.¹⁸⁷ Bu insanlar mushafın alelade bir kitap olmadığını

¹⁸⁴ Ahmet Ökge, ‘Tasavvuf Terimleri’, *Tasavvuf El Kitabı*, Ed. Kadir Özköse, Grafiker Yayınları, Ankara, 2012, s. 166.

¹⁸⁵ Ahmet Ökge, *a.g.e.*, s. 169.

¹⁸⁶ Yaşar Akdoğan, *a.g.e.*, s. 226.

¹⁸⁷ Ali Nihat Tarlan, *a.g.e.*, s. 546.

anlamakta, ona bakınca onun Allah'tan gelen sözler olduğunu kavramaktadır. Burada bir anlayış ve derin bir kavrayış vardır.

“Mushaf demek hatâdur ol safha-i cemâle
Bu bir kitâb sözdür fehm eden ehl-i hâle”¹⁸⁸

“O güzellik sahifesine Mushaf demek hatadır. O, anlayan hal ehline bir kitap sözdür.”

İbn-i Kemâl ise bir beytinde Mecnun'un Leyla'nın güzelliğinden, kemâl sahibi bir yüce yaratıcıya, Allah'a ulaştığını ifade etmektedir. Mevcut görünen bir varlıktan, Leyla'dan ve onun güzelliğinden aşkın alana dönük bir çıkarım yapmaktadır. Mecnun aklını yitirmiş olarak bilinen bir aşıktır. Ancak İbn-i Kemâl onun akıl yürütmesini övmekte ve onu deli olarak değil, gerçek bir akıllı olarak görmektedir. Ayrıca bu durum kelâm ilminde varlık ya da kemâl delili olarak geçmektedir.¹⁸⁹ Bu delile göre var olan güzel şeyler ancak kemâl sahibi yüce bir varlık tarafından meydana getirilmiş olabilir. Bu varlık ise Allah'tır:

“Kanı Mecnûn gibi âkil ki kurbet eyleye hâsıl
Kemâl-i sun'-ı Mevlâya cemâl-i hüsn-i Leyliden”¹⁹⁰

“Leyla'nın güzelliğinden Allah'ın sanatının mükemmelliğini anlayacak Mecnun gibi bir akıllı nerede var ki?”

Kânî divanındaki bir kasidesinde arka arkaya gelen üç beyitte akıl konusundaki yaklaşımını açıkça ortaya koymuştur. Ona göre Allah'tan kendisine hidayet gelen akıl muteberdir ve bu akıllı en güzel Kur'an-ı Kerim eğitebilir. Şaire göre Allah'tan yüz çeviren akıl ise hevasına uymuştur. Buna göre düşünmenin neticesi Allah'a varıyor ve

¹⁸⁸ Ali Nihat Tarlan, *a.g.e.*, s. 546.

¹⁸⁹ Şerafettin Gölcük Süleyman Toprak, *a.g.e.*, s. 176.

¹⁹⁰ Mücahit Kaçar, *İbn-i Kemâl Divanı'nın İncelenmesi (Nazım Bilgisi-Belâğat-Üslûp ve Dil Özellikleri-Muhteva)*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2010, s. 146.

düşünce Allah'ın rızasına göre şekilleniyorsa kıymetli ve değerlidir. Burada Nesimî'nin daha önce verilen beytinde ortaya koyduğu yaklaşıma benzer bir yaklaşım görülmektedir:

“Medihe'l-akli'l-ayetihî hüden
Ve hüve mütevellin anhu heciyy

Ve Kitâbu'llahi riyâzetühü
Li-ukûli'l-halkı bi-münderici”¹⁹¹

“Allah'tan kendisine hidayet gelen akıl övüldü, O'ndan yüz çeviren heva ise yerildi. Allah'ın kitabının insanları eğitmesi, insanların akıllarını eğitmek için en açık, en doğru yoldur.”

Gelibolulu Sun'î ise akıl konusundaki görüşünü, zâhid ve aşık karşılaştırmasına benzer şekilde, sofi ve gerçek din sahibi karşılaştırması üzerinden ortaya koymaktadır. Şairin sofi ile zâhidi kastettiği açıktır. Ona göre sofi dini bir alamet olsun diye başındaki tacı serpiş yapmaktadır. Yani tacı din alameti olsun diye daha mütevazî görünen bir başlığa dönüştürmektedir. Oysa ki gerçek din sahibi bununla da uğraşmayıp başındaki tacı çıkarıp atmaktadır. Şair burada esas akıllıca işi gerçek din sahibinin yaptığını belirtmektedir. Gerçek din sahibi olarak görünen sofi başındaki tacı atmayı düşünemezken, gerçek din sahibi taçtan tamamen vazgeçmektedir. Bu kişi dini anlamda dini konularda derin kavrayış özelliği olan bir akla sahiptir:

¹⁹¹ İlyas Yazar, *Kânî Divanı*, T.C. Kültür Ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, Ankara, 2017, K. 22, İlk beyitte geçen ilk mısranın doğru okunuşu “ Medhu'l-akli'l-ayetihî hüda” şeklindedir.

“Çü dâl-i dîn diyü tacını terk ider sûfi
Târık-i din budur ki tâcını terk ide âkil”¹⁹²

“Sofî din alametidir diye başındaki tacı serpiş yaparken, akıllı gerçek din sahibi ise tacını terk ederek gerçeğe ulaşır.”

Nâbî, düşüncenin masivadan, yani Allah’tan gayrısından temizlenmesi gerektiğini düşünmektedir. Çünkü ilahi aşkın bir gönüle misafir olması o kişi için en büyük mertebedir. O mertebeye ulaşmak için de düşüncenin Allah’tan gayrısından temizlenmesi gerekmektedir. Kişinin düşüncesi, anlayışı mâsivâdan temizlenirse orada Allah’ın nuru tecelli edecektir. Dolayısıyla düşüncenin görevi mâsivâdan temizlenmek, kötü fikirlerden uzak durmak ve gönlü misafir kabul etmeye hazır hale getirmektir:

“Âyîne-i idrâkünü sâf eyle sivâdan
Mihmân mı gelür hâne-i nâ-pâke hicâb it”¹⁹³

“Düşünce aynanı, yani gönlünü mâsivadan temizle. Utan! Çünkü temiz olmayan eve misafir gelmez.”

Klasik Türk şiirinde zâhid ve aşık karşılaştırması sıkça karşılaşılan bir durumdur. Zâhid dini ve imanı dış görünüşüyle anlayan, dini ve ilmi konularda zahiri anlamlara göre hareket eden, meselelerin özüne vakıf olamayan samimi ama anlayışı derin olmayan kimsedir.¹⁹⁴ Aşık ise derin düşünebilen ve aşkı için kendisinden geçebilen kişidir.¹⁹⁵ Zâhid genellikle aşkı anlayamaz ve onu yanlış bulup aşığa öğütler

¹⁹² Halil İbrahim Yakar, *Gelibolulu Sun’i Divanı*, T.C. Kültür Ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, Ankara, 2018, s. 83.

¹⁹³ Ali Fuat Bilkan, *Nâbî Divanı*, 1. Baskı, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1997, s. 475.

¹⁹⁴ İskender Pala, *a.g.e.*, s. 488.

¹⁹⁵ İskender Pala, *a.g.e.*, s. 38-39.

verir. İnsanlar ise genellikle zâhide akıllı, aşığa ise divane derler. Klasik Türk şiirinin dikkat çekici şairlerinden Nefî bir beytinde bu durumu eleştirir ve kızar. Zâhidin yani zahiri ilimlerle meşgul olan kişinin aşık olan bir kişiye züht ve takva teklifinde bulunmasının akıllıca olmadığını söyler. Kendince aşığın her haliyle zahitten üstün olduğunu düşünmektedir. Esas aklın ise bunu kavrayacak akıl olduğunu ima etmektedir:

“Bana teklif-i zühd etmezdi idrâk olsa zâhidde
Yazıklar kim anı ‘âkil beni divâne yazmışlar”¹⁹⁶

“Zâhitte idrak olsa bana züht ve takva teklifinde bulunmazdı.
Yazıklar olsun ki: onu akıl, beni de divane sanmışlar.”

Bir başka beytinde ise Nefî tefekkürünü ve düşüncesini ifade ederken, tefekküründe Allah’ın feyzinin izlerinin olduğunu ifade eder. Can gözünün ise idrakinin ışığıyla aydınlandığını belirtir. Dolayısıyla şairin tefekkürüne, akıl yürütmesine Allah’ın feyzi eşlik etmektedir:

“Feyz-i Hak berk urur âyîne-i endîşemden
Çeşm-i cân rûşen olur maşrık-ı idrâkimden”¹⁹⁷

“Tefekkürümün aynasından Hakk’ın feyzi şimşekler çakar ve can
gözü idrakimin doğuşundan aydınlanır.”

Şeref Hanım ise akıllı kişinin daima Allah’ı zikreden kişi olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla akıl Allah’a bağlanarak doğru bir iş yapmış olacaktır. Bunun için de daima, sabah akşam “Lâ ilâhe illallâh” demelidir:

¹⁹⁶ Metin Akkuş, *a.g.e.*, G. 33.

¹⁹⁷ Metin Akkuş, *a.g.e.*, Kk. 8.

“Egerçi var ise aklın başında ey dil ola
Dilinde şâm u seher lâ ilâhe illallâh”¹⁹⁸

“Ey Gönül! Eğer aklın başında ise; daima, sabah ve akşam “Lâ ilâhe illallâh” de!”

Sezgisel akıl aşkın alana dönük akıl yürütmeler yapan akıl türüdür. Dolayısıyla bu başlık altında verilen örneklerde sezgisel akılla ilgili örneklerdir. Bu örneklerden yola çıkarak sezgisel akılla ilgili tespit edilen iki husus ortaya çıkmaktadır. Bunlardan birincisi sezgisel aklın alemdeki düzenden, güzellikten hareketle akıl yürüterek bir yüce yaratıcıya, yani Allah’a, onun varlığına ulaşmasıdır. Gerçek aklın bu olduğu ifade edilmektedir. Hatta bu sonuca ulaşmayan kişi bilgisiz hayvan olarak nitelendirilmektedir. Sonucu Allah’a ulaşmayan akıl yürütmeler bir akılsızlık örneğidir. Ancak işlevi sadece bu değildir, bununla sınırlı kalmamaktadır. Bu husustan sonra ikinci husus söz konusu olmaktadır. Allah’ı bulan ona ulaşan kişi olarak insan akıl yürütmesine devam etmektedir. Bu da insanı dini konularda derin anlayış sahibi yapmakta özellikle tasavvufi anlamda onun ilerlemesini sağlamaktadır.

Çıkarımsal akıl ile sezgisel aklın ele alındığı bu bölümde akıl zaman zaman yerilmiş, zaman zaman övülmüştür. İlk bakışta bir çelişki durumu söz konusudur. Ancak beyitler incelendiğinde görülmektedir ki, bu yergi ve övgüler onun hangi kıstasla değerlendirildiği ile alakalıdır. Dolayısıyla aklın salt yerilmesi ya da salt övülmesi söz konusu değildir. Akıl çıkarımsal akıl olarak kendi sınırları içerisinde değerlendirildiğinde hiç de kötülenmemekte, aksine övülmekte gerekli ve değerli görünmektedir. Çünkü kişinin varolma koşuludur. Ancak çıkarımsal akıldaki temel nokta onun zahiri alemle sınırlı oluşudur. Burada ise sezgisel akıl ön plana çıkmaktadır. Kişi çıkarımsal aklın verilerini de kullanarak aşkın, fizik ötesi aleme yönelik akıl yürütmeler yapmakta ve çıkarımlarda bulunmaktadır. Bu şekilde hem dini anlamda derin bir kavrayışa sahip olmakta hem de tasavvufi anlamda daha iyi bir kul olmaktadır. Her iki akli kıyasladığımızda ise her ikisinin de farklı işlevleri olduğunu

¹⁹⁸ Mehmet Arslan, *a.g.e.*, s. 9.

bilmek gerekir. Bununla birlikte bu iki akıl yürütme biçimi, birbirini tamamlayan akıl yürütme biçimleri olarak görülebilir.

Ancak belirtmek gerekir ki, özellikle batı düşüncesinde tamamlayıcı olarak görmek isteyen yaklaşımlar olmakla birlikte çıkarımsal akıl genel olarak sezgisel akıldan soyutlanmıştır. Özellikle natüralist ve pozitivist felsefelerde araçsal akıl mutlaklaştırılıp sezgisel akıl yok sayılmaktadır. Buna bağlı olarak aşkın alan reddedilmektedir.¹⁹⁹

¹⁹⁹ İbrahim Kalın, *a.g.e.*, s. 33-41.

İKİNCİ BÖLÜM

AŞKLA İLİŞKİSİ BAKIMINDAN AKIL

2.1. Aşk

Aşk sözlükte şiddetli sevgi, alaka, gönül verme²⁰⁰, kişinin kendisini tamamen sevdiğine vermesi ve gözünün ondan başkasını görmemesi²⁰¹ gibi anlamlara gelir. Aşk kelimesi lügat kitaplarında sarmaşık anlamına gelen “aşeka” kelimesi ile ilişkilendirilmiştir. Buna göre nasıl ki sarmaşık kuşattığı ağacın suyunu emip, onu soldurup kurutuyorsa, aşk da aşığı sarartıp soldurmaktadır.²⁰²

Aşk hem Klasik Türk şiirinin hem de tasavvufi Türk edebiyatının temelini oluşturmaktadır. Bir çok dinde ve efsanelerde yaratılışın başlangıcını aşk oluşturmuştur. İslam tasavvufunun temelinde de “Ben gizli hazine idim, bilinmek istedim” kudsi hadisi vardır.²⁰³ Örneğin vahdet-i vücûd anlayışı da Allah’ı bilip tanımanın aşkla olacağı inancına dayanır. Kişi Allah’tan gayrisinden sıyrılmalı, “ene(ego)”yi öldürmelidir. Bu şekilde sevdiğine kavuşup “fenafillah”a kavuşacaktır.²⁰⁴ Kişi kendi varlığını Allah’ın varlığında eritecektir. Ahmedî’nin bir beyti bu hususu destekler niteliktedir:

“Âkil ü ma’kûl ü akl u âşık ü ma’şûk aşk
Cümle sensin pes nereden geldi bunca kil û kâl”²⁰⁵

²⁰⁰ Hüseyin Kazım Kadri, *Türk Lügati*, İstanbul Maarif Matbaası, İstanbul, 1943, C. 3, s.507.

²⁰¹ Süleyman Uludağ, “Aşk”, “*DİA*”, İstanbul, 1991, C. 4, s. 11.

²⁰² Süleyman Uludağ, *a.g.md.*, s. 11.

²⁰³ İsmail b. Muhammed el- Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, C. 2, Beyrut, 1932, s. 132.

²⁰⁴ İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, 29. Basım, Kapı Yayınları, 2018, İstanbul, s. 38-39.

²⁰⁵ Yaşar Akdoğan, *a.g.e.*, s. 6.

“(Allah’ım !) Akıl da sensin, akıllı da, akıllıca olan da. Aşkta sensin, âşık da, âşık olunan da. Herşey sen olduğuna göre o halde dünyadaki bunca dedi kodu, laf kalabalığı nereden geldi?”

İslami literatürde aşk, ilahi ve beşeri olmak üzere ikiye ayrılmıştır. İlahi aşka hakiki aşk, beşeri aşka ise mecazi aşk da denilmiştir.²⁰⁶ Beşeri aşk, ilahi aşka giden yolda bir duraktır. Ama şart değildir. Aşk varlığın temeli ve insanın yaratılışındaki güzellik olarak kendisini gösterir. İnsan “ahsen-i takvim”, Allah ise “hüsn-i mutlak”tır. Yani Allah mutlak güzeldir, insan ise en güzel kıvamda yaratılmıştır. Güzellik Allah’tandır. Güzele karşı ilginin sebebi de bundandır. Sadece güzellerin değil, yeryüzündeki bütün güzelliklerin kaynağı O’dur. Öyleyse ondan başkası sevilmez.²⁰⁷

Klasik Türk şiirinde aşk basit bir arzudan hastalık derecesindeki tutkuya kadar kendisini göstermiştir. Aşıkların ifadelerinde ilk başta görünüş olarak cinsellik izlenimi veren aşk aslında platonik bir zevk ve bağlılık olma yönü ile öne çıkmıştır. Bir güzele dönük aşktan yola çıkılarak ilahi aşka varılmıştır. Bununla birlikte güzelin kendisine, ten ve cinsi cazibeye yönelik şiirler de yazılmıştır. Hatta bu konu da bazı mesneviler kaleme alınmıştır. Fuzûlî’nin (v.953/1556) Leylâ ve Mecnûn’u, Sürûrî’nin (v.969/1562) Derenâme’si, Şeyh Galib’in (v. 1213/1799) Hüsn ü Aşk’ı, Enderunlu Fazıl’ın (v. 1224/1810) Hubânnâme ve Zenannâme’si, İzzet Molla’nın (v. 1245/1829) Gülşen-i Aşk’ı bunlara örnektir. Ancak belirtmek gerekir ki, aşıklık o dönemler için revaçta olan bir davranış tarzıdır. Şairlerin birbirinden farklı derecelerde olan aşklarını ifade etmeleri yine onlara göre doğal bir durumdur.

Aşk edebiyatta sevilenden, yani âşık olunandan çok seveni, yani âşığı ilgilendirmektedir. Aşık olunan için aşk çok az iken, seven için sonsuzdur. Hatta âşığı ölüme kadar götürebilmektedir. Bununla birlikte aşk gizli tutulmalıdır. Çünkü aşkı gizli

²⁰⁶ Süleyman Uludağ, *a.g.md.*, s. 11.

²⁰⁷ İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, 29. Basım, Kapı Yayınları, 2018, İstanbul, s. 38.

tutmak onun yüceliğindedir. Dolayısıyla seven ve sevilenden başkası bunu bilmemelidir. O öyle bir denizdir ki, dalmayınca anlaşılmaz. Dalınca ise tekrar geri çıkılmaz.

Şairler sevgililerden bahsederken buldukları en küçük malzemeyi bile şiirlerinde kullanmışlardır. Bunu yaparken mübalağa esastır. Bazen bir bakış, bir söz, bazen sevgilinin adının anılması bile şairleri harekete geçirmek için yetmiştir. Öyle ki divan edebiyatının aşk hakkında sözü hiç bitmemiştir ve her vesile ile aşktan bahsedilmiştir.²⁰⁸

2.2. Aşk Akıl İlişkisi

Aşk kişiyi etkisi altına alan ve davranışsal ve duyuşsal melekelerini etkileyen bir hissiyattır. Akıl ise insanın düşünebilmesini ve buna göre hareket etmesini sağlayan melekesidir. Kadim zamanlardan bu yana aşk ve akıl sözünü ettiğimiz özelliklerinden dolayı birbirleri ile anlaşamamaktadırlar. Genellikle aşkın olduğu ya da ağır bastığı yerde akıl, aklın olduğu ya da ağır bastığı yerde ise aşk bulunmamaktadır. Hatta aralarındaki ilişki zaman zaman çatışmaya varmaktadır. Aşk ve akıl arasındaki ilişkiden kasıt ikisinin birbirine karşı çeşitli durumlarda gerçekleştirdikleri tepkileri ifade etmektir. Aşağıdaki beyitlerde bu durum ele alınacaktır. İlk olarak aşk ve akıl arasındaki ilişkiyi muhtevasında barındıran beyitler seçilmiştir. Ardından beyitlerden hareketle yapılan bir sınıflama ile bu ilişki ele alınmaya çalışılmıştır.

2.3. Aklın Aşk Karşısındaki Durumları

2.3.1. Aklın Yağmalanması

Aşk insanı derinden etkileyen ve sarsan bir durumdur. Şairler aşık oldukları zaman çoğu şey onlar için eskisi gibi olmamaktadır. Bu durumlardan birisi de aklın yağma olmasıdır. Yağma bir malın zorla başkası tarafından sahiplenilmesi ve ortadan kalkmasıdır. İşte kişi aşka tutulduğu zaman akıl aşk tarafından yağma edilmekte, ortadan kalkmaktadır.

²⁰⁸ İskender Pala, *a.g.e.*, s. 38-39.

Nesimî aşkla aklın tanışmasından bahsettiği bir beytinde, aklının yağmalandığını ve aşkın aklını aldığını ifade etmektedir. Aşk gelmiş ve akıl yağmalanmıştır:

“Aşk geldi gönlüm aldı aklımı yağmaladı
Söyle âhır ey Nesimî cân u dilden bih-terim”²⁰⁹

“Aşk gönlüme gelince aklımı aldı ve yağmaladı. Ey Nesimî!
Canıgönülünden en güzel şekilde söyle.”

Taşlıcalı Yahyâ Bey bir beytinde Nesimî'nin yaklaşımına benzer bir yaklaşım sergilemiştir. Buna göre aşk ile sarhoş olunca akıl evinin yağmalandığını ifade etmektedir. Dolayısıyla aşk gelmiş ve akıl yağma olmuştur:

“Olup mestâne-i câm-ı mahabbet
İrişdi hâne-i ‘akluma gâret”²¹⁰

“Aşk kadehinin sarhoşu olunca; akıl evim soyuldu, yağmalandı.”

Nedim ise aşktan bahsederken, sevgilinin gözü ile karşılaşınca aşkın aklının defalarca yağmalandığını ifade etmektedir. Burada sevgilinin gözü aşkı temsil etmektedir:

“Eylemiş sad gerdiş-i gârret-ger-i sad mülk-i hûş
Bezm-i hüsne çeşm-i gül-gûnun kadeh-ran eyleyen”²¹¹

²⁰⁹ Hüseyin Ayan, *a.g.e.*, s. 225.

²¹⁰ Esra Bozyiğit, *a.g.t.*, s. 389.

²¹¹ Muhsin Macit, *a.g.e.*, G. 103.

“Gül renkli gözü, güzellik meclisine, kadeh sürücüsü yapan akıl mülkünü yüzlerce defa yağmalamış.”

Şair bir başka beytinde ise sevgilinin güzelliğini bir ülkeye, aşğın aklını da bir kervana benzetmiştir. Akıl bu ülkeye, aşkın sınırları içerisine girmiş ve kendisini yitirerek oradan ayrılmıştır. Dolayısıyla akıl aşk ülkesinde yağma olmuştur:

“Düşüne mülk-i hüsne giden karbân-ı hûş
Gördüm seher ceres gibi nalân olup gelir”²¹²

“Dün gece güzellik mülküne giden akıl kervanın, sabahleyin zil gibi ağlayıp inleyerek geldiğini gördüm.”

Şeref Hanım bir beytinde gönlün akı bir anda yapmış olduğu akın ile perişan ettiğini ve muhabbetin nice akıl sahiplerinin akıllarını yağma ettiğini ifade etmiştir:

“Bir demde gönül eyledi târâc u perîşân
Çok akl-ı Felâtûnları yağmâ-yı mahabbet”²¹³

“Gönül bir anda akı perişan edip dağıttı. Muhabbet nice Felatun gibi akıl sahiplerini yağma etti.”

2.3.2. Akıl Aşka Hayran Olması

Aşk insanda öyle bir hal yaratır ki, insan daha öncesinde yaşamadığı şeyleri yaşamaya, hissetmediği şeyleri hissetmeye başlar. Bu durumlardan birisi de aşkı yaşayan kişinin aklının aşka hayran olmasıdır. Aşk insana güzellikleri bile başka güzel gösterir ve kişi daha farklı gözle bakmaya başlar.

Ahmedî bir beytinde sevgilinin reyhan saçlarının, aklını başından aldığını ifade etmektedir. Saç, kokusu ve rengi itibarıyla reyhana benzetilmiştir. Reyhan güzel

²¹² Muhsin Macit, *a.g.e.*, G. 37.

²¹³ Mehmet Arslan, *Şeref Hanım Divanı*, s. 222.

kokan ve etkileyici bir bitkidir. Sevgilinin saçları da tıpkı reyhan gibi şairi etkilemiş ve netice itibariyle akli sevgilinin saçının kokusuna hayran kalmıştır:

“Saçun reyhânı itdi akli hayrân
Ne işler getürür gör başa sevdâ”²¹⁴

“Saçının kokusu aklımı hayran etti sana. Gel gör ki, insanın başına sevda ne işler getirir.”

Cem Sultan bir beytinde delilerin ve divanelerin Allah aşkıyla akıllandıklarını, sarhoşların Allah’ın şevki ile akıllarını başlarına topladıklarını ifade eder. Burada Allah aşkının, aşıkları, delileri ve divaneleri akıllandırıldığı, o aşkın akıllarını başlarına toplamalarını sağladığı ifade edilmektedir. Dolayısıyla aşka karşı bir hayranlık, kendine çeki düzen verme durumu söz konusudur:

“Divâne zevkun-ıla olan oldı hûş-mend
Mestâne şevkun-ıla olan oldı hûşyar”

“Deli divaneler, senin aşkının zevkiyle akıllandılar. Sarhoşlar, senin şevkinle akıllarını başlarına topladılar.”²¹⁵

Gelibolulu Sun’i bir beytinde aklın, bülbülün ağlayıp gülün ona gülmesine ve alemin onları temasına hayran kaldığını ifade etmektedir. Çünkü akıl ile gönlün arasındaki ilişki iki yabancı arasında ilişki gibidir. Akıl gönül işlerinden anlamaktadır. Ama hayran bir şekilde bakmaktadır:

²¹⁴ Yaşar Akdoğan, *a.g.e.*, s. 221.

²¹⁵ Sedat Engin, *Cem Sultan’ın Türkçe Divanı’nın Tahlili*, Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana, 2006, s. 59.

“Âkil olanlar görüp bu hâleti hayrân olur
Bülbül ağlar gül güler âlem temâşadur gider”²¹⁶

“Akıllı olanlar görüp bu haleti, bülbülün ağlamasına, gülün gülmesine ve alemin onları temaşasına hayran olur”

Kalkandelenli Mu’îdî bir gazelinde birbirinin ardı sıra gelen iki beytinde sevgilisinin yüzünü izlediği günleri özlediğini ifade etmektedir. Sevgilisinin yüzü onun için o kadar güzeldir ki, sevgilisi yüzünü bir kez açsa binlerce akıllı ve dini bütün kimse hayrette kalır, ona hayran kalır. Dolayısıyla akıl böyle bir güzelle karşılaştığında ona hayran kalmaktadır:

“Kanı ol günler ki dem dem tolanup sahra yüzün
Lâle seyr eylerdi yarüm ben anun ziba yüzün”

“Yüzün açsa bir nazar bin akl ü dil hayrân olur
Göremez âdem toyınca ol perî-sîmâ yüzün”²¹⁷

“Sevgilimin zaman zaman sahrada dolaşarak onun laleri benimse onun güzel yüzünü seyrettiğim günler nerede?”

İnsanoğlu, o peri yüzlünün güzel yüzünü doyana kadar seyredemez zira yüzünü açsa bir kez bakmakla bile binlerce akıllı ve dini bütün kimse hayrette kalır.”

2.3.3. Aklın Baştan Gitmesi

Aşk kişiye geldiği zaman o kişide sebep olduğu etkilerin birisi de aklın baştan gitmesidir. Bu durum en öne çıkan etkilerden birisidir. Öyle ki aşıklar eski hallerinin hilafına işler yaparlar. Dinin ve kültürün hiç hoş karşılamayacağı işler bile yapabilirler.

²¹⁶ Halil İbrahim Yakar, *a.g.e.*, s. 33.

²¹⁷ Gülçin Tanrıbuyurdu, *a.g.e.*, s. 301.

Aşkın şiddetinden dolayı işten güçten kesilip bulunduğu şehri terk edenler bile olmuştur. Bunların sebebi aşk geldiğinde aklın baştan gitmesindedir.

Nesimî aşkın gönlüne düştüğünü ifade ettiği bir beytinde aklının baştan gittiğini ifade eder. Aşk gelmiş ve akıl baştan gitmiştir:

“Aşkın düşeli gönlüme baştan çıkardı aklımı
Aklın nedir sermayesi çün aşk ile peydâ imiş”²¹⁸

“Aşkın gönlüme düşünce aklımı baştan çıkardı. Aklın sermayesi aşk ile ortaya çıkmasında, aşkta imiş.”

Ahmedî aşığın sevgilinin yüzüne baktığı anda olanları anlattığı bir beytinde, sevgilinin yüzüne bakınca aşığın canının ona hayran kaldığını ifade eder. Akıl ise sevgilinin saçlarını görünce aşktan dolayı kendisini kaybetmiştir. Dolayısıyla aşk gelince akıl baştan gitmiştir:

“Yüzüne bahuban cân kaldı hayrân
Görülen zülfünü akl oldıseydâ”²¹⁹

“Sevgilin yüzüne bakınca can hayran kaldı. Akıl ise saçlarını görünce aşktan dolayı kendini kaybetti.”

Tâcî-zade Ca’fer Çelebi sevgilinin akla girmesinden bahsettiği bir beytinde aklında düşüncesinden sevgili olan kişinin aklının başından gittiğini ifade etmektedir. Öyle ki böyle kişinin başında alemin kavgası vardır:

²¹⁸ Hüseyin Ayan, *a.g.e.*, s. 198.

²¹⁹ Yaşar Akdoğan, *a.g.e.*, s. 221.

“Her ne dil k’anun dimağında saçun sevdâsı var
Ana rahm it kim başında âlemün gavgası var”²²⁰

“Her gönlün aklında, düşüncesinde sevgilinin saçının sevdası var.
Başında alemin kavgası olan o kişiye merhamet et.”

Sevgilinin saçlarının kokusundan bahsettiği bir beytinde Şeyhî, aklın ve canın sevgilinin saçlarının kokusunu alınca dağıldığını ifade etmektedir. Aklını ve canını askere benzeten şair, sevgilinin saçlarının kokusu karşısında bu askerlerin dağıldığını ifade etmektedir:

“Akl u cân leşkerini zülfi hevâsı tağıdur
Kim mukâbildür ana kalb-şikendür kohusu”²²¹

“Saçlarının (misk) kokusu, akıl ve gönül askerini dağıtır. Çünkü karşı karşıya geldiklerinde saçlarının kokusu onların kalplerini kırar.”

Sevgilisi gittiğinden beri başına gelen hallerden bahsettiği bir beytinde Mihrî Hâtun, bir an bile olsa canının teninde rahat etmediğini ve aklının başından gittiğini ifade etmektedir:

“Gitdi aklum bilüm ey şâh-ı cihân sen gideli
Bir nefes tende karâr itmedi cân sen gideli”²²²

“Cihanın şahı sen gittin gideli aklım gitti. Canım ise bir nefes (bir an) tende (bedenimde) karar etmedi (durmadı).”

²²⁰ İsmail E. Erünsal, *Tâcî-zade Ca'fer Çelebi Divanı*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, Ankara, 2018, s. 61.

²²¹ Halit Biltekin, *Şeyhî Divanı*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, Ankara, 2018, s. 190.

²²² Mehmet Arslan, *Mihrî Hâtun Divanı*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, Ankara, 2018, s. 156.

Gelibolulu Sun’i ise bir beytinde gönlünün sevgili gittiğinden beri sevgilinin saçında kaldığını ifade etmekte, aklının ise gelip gittiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla sevgilinin gitmesiyle şairin aklı başından gitmiştir:

“Dil gidelden beru kaldı ser-i zülfinde senün
Aklımı sorar isen ara gelür ara gider”²²³

“Gönül sen gideli beri senin saçında asılı kaldı. Aklımı sorar isen arada bir gider gelir.”

Gelibolulu Sun’i’ bir başka beytinde gam meclisinde gönül ve can aşk kadehinden içerken aklın baştan savılmasını istemektedir. Çünkü akıl başta iken aşk söz konusu olamamaktadır. Gönül ve can aşk kadehinden içememektedir:

“Bezm-i gamda dil ü cân aşk meyın içe yürür
Aklı başdan savalum ol arada nâşîdür”²²⁴

“Gam meclisinde gönül ve can aşk kadehini içerken aklı baştan savalım.”

Mecnun’dan bahsettiği bir beytinde Nedim, muhabbet kokusunun Mecnun’un aklını başından aldığını ifade etmekte ve kendisinde ise bu kokunun mutluluktan aklının bir köşesinde yattığını ifade etmektedir. Burada Nedim’in kendisini Mecnun’dan daha ileri bir seviyede gördüğünü de ifade etmek gerekir. Çünkü onun aklını başından alan muhabbet kokusu Nedim’in aklının bir köşesinde yatmaktadır sadece. Bu yönüyle şairin ne kadar iyi bir aşık olduğunu göstermek için bir mübalağa yaptığı düşünülebilir. Ancak burada dikkat çekilen husus, muhabbet kokusunun Mecnun’un aklını başından aldığıdır:

²²³ Halil İbrahim Yakar, *a.g.e.*, s. 59.

²²⁴ Halil İbrahim Yakar, *a.g.e.*, s. 59.

“Ser-mest yatur künc-i dimağında safâdan
Mecnûn’u serasime eden bûy-ı muhabbet”²²⁵

“Mecnunun aklını başından alan muhabbet kokusu mutluluktan
dimağının bir köşesinde sarhoş bir biçimde yatmaktadır.”

Put gibi güzel olan kâfir bir sevgiliye gönül verdiğini ifade ettiği bir beytinde Leylâ Hanım, onun akıl almada dünya güzeli bir kâfir olduğunu anladığını söylemektedir. Yani sevgili aklını başından almıştır:

“Ben bir büte dil bağlayalı hayli zamandır
Akl almada kâfir ne yaman rind-i cihândır”²²⁶

“Ben bir puta gönül bağladım uzun zamandır. O ise akıl almada
dünya güzeli bir kafirdir.”

Leylâ Hanım bir başka beytinde ise sevgilisinin kendisini saçlarının kaküllerine bağlayıp mecnun ettiğini, gözleri ile bir büyücü gibi aklını başından aldığını ifade etmektedir:

“Kaküllerine bend idüp itdin beni mecnûn
Çeşmin hele akl almada sahirdir efendim”²²⁷

“(Ey Sevgili!) Kaküllerine bağlayıp beni mecnun ettin.
Gözlerin ise akıl almada büyücü gibidir efendim (sevgilim)”

²²⁵ Muhsin Macit, *a.g.e.*, G. 11.

²²⁶ Mehmet Arslan, *Leylâ Hanım Divanı*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, Ankara, 2018, s. 90.

²²⁷ Mehmet Arslan, *a.g.e.*, s. 180.

Leylâ Hanım sevgilisinin aklını bir çocuğun topu çalması gibi çaldığını ifade ettiği bir beytinde ise aklının başından gittiğini ve alemde akıllı olarak bilinirken, namının sevgili sebebiyle deliye çıktığını ifade etmektedir:

“Aklımı top gibi tıfl-ı hayâlin çalalı
Namımız âkil iken oldu bu âlemde deli”²²⁸

“Çocuğa benzeyen hayalin aklımı top çalar gibi çaldığından beri bu
alemde akıllı iken namım deli oldu.”

2.3.4. Aklın Aşkını Anlamaması

Klasik Türk şiirinde aşk akla ve mantığa sığmayan bir durum olarak öne çıkmaktadır. İnsanı halden hale sokmaktadır. İnsanların eski hallerinden eser kalmamaktadır. Yemelerinden içmelerinden kesilmektedirler. Hayata bakışları ve hayatı yaşayışları bir anda değiştirmektedir. Dışarıdan aşıkların bu durumunu gören aşık olmayan insanlar ise hayret etmektedir. Çünkü akıl bunu anlayamamaktadır ve bir anlam verememektedir.

Aşktan bahsettiği bir beytinde Nesimî, aklın aşkı anlamaktan aciz olduğunu ifade etmekte ve aşkın derin anlamlarının olduğunu belirtmektedir. Daha sonra Leyla'yı anlamak için Mecnun olmak gerektiğini söyleyen şair, aşkı anlamak için aşık olmak gerektiğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla aklın aşkı anlaması bu yüzden mümkün görünmemektedir:

“Bu güftârın işârâtı derindir akl ana irmez
Ne bilsin olmayan Mecnûn ki Leylî kimdir Ey Akıl!”²²⁹

“Bu sözün işareti derindir akıl ona ermez. Ey akıl! Mecnun olmayan Leyla'nın kim olduğunu ne bilsin ?”

²²⁸ Mehmet Arslan, *a.g.e.*, s. 207.

²²⁹ Hüseyin Ayan, *a.g.e.*, s. 212.

Tâci-zâde Câ'fer Çelebi aşk ile akıl ilişkisinden bahsettiği bir beytinde aklın aşkı anlayamamasını Hz. Süleyman ve onun yolunu kesen karınca sürüsü üzerinden anlatır. Kur'an-ı Kerim'de anlatıldığına göre üstün yetenekleri olan, hayvanların dilinden anlayan, cinlere ve insanlara hükümdar peygamberlik yapan Hz. Süleyman, bir gün ordusuyla Karınca Vadisi'ne geldiklerinde, vadiyi kaplayıp hummalı bir şekilde çalışan karınca sürüsüyle karşılaşır. Karınca sürüsü orduyu görünce ezilmemek için liderlerinden yuvalarına girme emri alır. Bunu duyan Hz. Süleyman ise tebessüm eder ve Allah'a kendisine hayvanların dilini anlama yeteneği ile güç ve kudret nasip ettiği için şükreder.²³⁰ Şair bu olaya atıfla aklı, Hz. Süleyman'ın yolunu kesen karınca sürüsüne; aşk yasakçısı olarak ifade ettiği aşkı ise Hz. Süleyman'ın kuvvet ve kudretine benzetir. Başka bir ifadeyle akıl kendisini aşkı anlamaktan men eden aşk yasakçısı karşısında Hz. Süleyman'ın ordusunun karşısındaki karınca sürüsü gücündedir. Ancak akıl bu durumun çok farkında değildir. Aşkı anlamaya çalışsa bile şaşılmalıdır. Bunu aşkı bilmediğinden yapmaktadır. Bundan dolayı Hz. Süleyman'ın ordusuna benzetilen aşkla boy ölçüşmeye çalışsa bile, bu çok görülmemelidir:

“Yol keserse ışk serhengine akıl olmaz aceb
Vakt olur kim mürçe eyler Süleymân ile bahs”²³¹

“Akıl, aşk yasakçısının yolunu keserse acaip olmaz. Öyle ki, zaman gelir Hz. Süleyman ile bahse bile girebilir.”

Şeyhî akil kişinin aşk hakkında kendisine nasihatte bulunduğunu ifade ettiği bir beytinde, bunun mümkün olmadığını ifade eder. Akil kişi kendisini aşka karşı ikaz etmektedir. Ancak sevgiliye akılla ulaşamayacağını bilmemektedir. Oysa ki ezelden beri şair sevgilinin aşkı ile delirmiş vaziyettedir:

²³⁰ Mahmut Kısa, *Kısa Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meali, Armağan Kitaplar*, Konya, 2012, s. 359.

²³¹ İsmail E. ERÜNSAL, *a.g.e.*, s. 326.

“Âkil bana nasihat ider kim dir usunı
Bilmez ki yar ezelde idüpdür delü beni”²³²

“Akil bana aklını devşir diye nasihat eder. Sevgili beni ezelden beri deli eder, ama bunu bilmez.”

Medrese müderrisinin aşkı bilemeyeceğini ifade ettiği bir beytinde Fuzûlî, medrese müderrisi üzerinden aşkın, zahiri ilim sahipleri tarafından anlaşılamayacağını ifade etmektedir. Çünkü aşk batınî bir bilgidir. Derin bir kavrayış gerektirir ki, onun için aşık olmak gerekir. Zahiri ilimle bilinemez. Bunun için zahiri ilim sahibini temsilen ifade edilen medrese fıkıh müderrisi aşkı anlayamamaktadır. Bundan dolayı o müderris aşkı inkar etse, mazur görülür. Çünkü bu aşkı bilmediğindedir:

“Fâkih-i medrese ma’zûrdur inkâr-ı aşk etse
Yok, özge ilmine inkârumuz bu ilme câhildür”²³³

“Medresenin fıkıh müderrisi aşkı inkâr etse mazurdur. Diğer ilimlerdeki bilgisini inkâr etmeyiz, fakat bu aşk ilmine cahildir.”

Aşkın akılla anlaşılamayacağını ifade ettiği bir beytinde Usûlî, fıkıh alimine, kendi akıl yürütmesini bırakmadan aşkı anlayamayacağını söylemektedir. Çünkü aşkın sırları akıl yürütmeyi aşmaktadır. Aşk akıl yürütmenin ötesindedir:

“Fehmini terk etmedin fehm edemezsin ey fakîh
Remzini aşkın gerek akıl gerekse gevden ol”²³⁴

“Ey Fakih! Anlayışını(akıl yürütmeni) terk etmeden aşkı anlayamazsın. Aşkın sırları için bunu(akıl yürütmeyi) bırak.”

²³² Halit Biltekin, *a.g.e.*, s. 183.

²³³ Ali Nihat Tarlan, *a.g.e.*, s. 228.

²³⁴ Mustafa İsen, *Usûlî Divanı*, 1. Baskı, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2020, s. 228.

2.3.5. Akılla Aşkın Bir Arada Bulunamaması

Klasik Türk şiirinde aşk kişiye geldiği zaman kişinin varlığını yeniden sorgulamasına sebep olan kişiyi kendi kendisi ile karşı karşıya getiren bir durumdur. Kişi aşka düştüğü zaman ondaki halleri akıl kabul etmez. Aşk ise buna karşılık olarak akli kabul etmez. Akıl ve aşk arasındaki bu sürtüşmeyi genellikle aşk kazanır. Ama buradaki önemli husus sürtüşmelerinden de anlaşılacağı üzere aşk ve aklın bir arada bulunamaması birbirleri ile geçinememesidir.

Aşık olduktan sonra aklını feda ettiğinden bahsettiği bir beytinde Ahmedî akıl ile aşkın bir arada bulunamayacağını ifade etmiştir. Klasik Türk şiirinde kişi, aşık olduğu zaman her şeyini aşkı uğruna feda etmektedir. Aklı, dini ve canı da bunlara dahildir:

“Akl u cân u din ü dili aşkın yolında itdüm nisâr
Gayrdan bîgâne gerek yarıla olan aşinâ”²³⁵

“Aklımı, canımı, dinimi ve dilimi aşkının yolunda dağıttım. Çünkü yar ile tanış olanın başkalarından uzak olması gerekir.”

Aşk ile aklın bir arada bulunamayacağını söylediği bir beytinde Üsküplü İshak Çelebi aşık olan kimsenin durumunu anlatmaktadır. Buna göre aşık kişi akıl elbisesini çıkarıp aşk palâsını, gömleğini giymektedir. Elbise palâsa göre daha derli toplu güzel bir giyecek ise de, bundan utanmamakta ve çekinmemektedir. Dolayısıyla aşk gelince akıl gitmekte, akıl ve aşk bir arada bulunamamaktadır:

“Hulle-i akli çıkar ışk pelassin geye gör
Ko elünden yüri gayret yakasın ar eteğin”²³⁶

²³⁵ Yaşar Akdoğan, *a.g.e.*, s. 219.

²³⁶ Murat Keklik, *Üsküplü İshak Çelebi Divanı (Metin-Çeviri-Açıklamalar-Dizin)*, Doktora Tezi, Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bişkek, 2014, s. 278.

“Aşık olan kimse akıl elbisesini çıkarır ve aşk palâsını giyer. Aşık olan kimsede artık utanma da kalmaz.”

Kalkandelenli Mu’îdî gönlün akla uymayacağını ve aklın da ona bir şey söylemeyeceğini ifade ettiği bir beytinde gönül ve aklın bir arada bulunamayacağını belirtmektedir. Çünkü ona göre akıl ve gönlün her biri ayrı bir ağadır. Yani her birinin alanı kendine hastır. Bu sebepten aklın da gönüle söyleyecek sözü yoktur. Dolayısıyla ikisi bir arada bulunamamaktadır:

“Dil akla hergiz uymaz ü akl ana şey dimez
Söz dinlemez mi her birisi bir ağa geçer”

“Gönül akla hiç uymaz akıl ona hiçbir şey söylemez. Her biri kendi başına buyruk bir ağa olarak anılır.”²³⁷

Kalkandelenli Mu’îdî bir önceki beyitteki tutumunu bir başka beytinde de ifade eder. Buna göre şair gönül ve aklın bir arada olamayacağını, her birinin kendi alanında ağa olduğunu, akıl ve mantığın aşk konusunda çare olmayacağını belirtir. Sevgilinin güzelliği karşısında aklın hayrette kalacağını, aklın söz konusu edildiği yerde aşkın elden gideceğini söyleyerek akıl ve aşkın yan yana bulunamayacağını ifade eder:

“Aşinalık virme akla nakd-i ışk ola telef
Mülk-i câna yâr ayak basarsa yağmadan sakın”²³⁸

“Akıl ile tanışık olma! Çünkü aşk sermayesi elden gider. Sevgili can ülkesine ayak basarsa dikkat et! Çünkü (onu) yağmalayabilir”

Gönülle akıl arasındaki ilişkiden bahseden bir diğer şair ise Nedim’dir. Nedim konuyla ilgili bir beytinde gönülle aşkın arasının pek iyi olmadığını ifade eder. Çünkü

²³⁷ Gülçin Tanrıbuyurdu, *a.g.e.*, s. 125.

²³⁸ Gülçin Tanrıbuyurdu, *a.g.e.*, s. 317.

ona göre gönül akıl dışı şeyler yapmaktadır. Akıl yaptığı şeyler de gönüle uymamaktadır. İkisinin de kendine özgü bir alanı vardır:

“Bîgânedir muameleniz akl u hûş ile
Güya derun-ı sinede mihmansın Ey gönül!”²³⁹

“Ey Gönül! Akıl ve şuur ile aranızdaki ilişki yabancı, yani pek hoş değil. Sanki sinenin derininde bir misafir gibisin.”

Şeyh Gâlib ise ehl-i cünun olarak bahsettiği aşk ehli için aklın köhne bir aba olduğunu ifade etmektedir. Aba yünün işlenmesi ile yapılan bir tür kalın elbisedir.²⁴⁰ Şairin sözlerinden abayı değersiz gördüğü anlaşılmaktadır. Çünkü akıllı aba üzerinden değersiz göstermektedir. Akıl aşıklar için köhne bir elbise olduğunu ve aşıkların padişahlarının ise üryan gezdiklerini belirtmektedir. Dolayısıyla şaire göre aşıklar için üryan gezmek aba ile gezmekten daha iyidir:

“Ehl-i cünûna köhne abâ-yı hîred hatâ
Uryân gezer hemîşe bizim padişahımız”²⁴¹

“Deliler ehline(aşk ehline) köhne aba akıl işi değildir. Üryan gezer her zaman bizim (aşıkların) padişahımız.”

Şair bir rubaisinde ise aşk ile iradenin bir arada bulunmayacağını ifade ederken akıllı bırakmayan ve şuurunu yerinde olana aşık denilemeyeceğini ifade etmektedir. Çünkü aşk yanına ortak kabul etmemektedir. Dolayısıyla aşk akılla bir arada bulunamamaktadır:

²³⁹ Muhsin Macit, *a.g.e.*, G. 76.

²⁴⁰ İskender Pala, *a.g.e.*, s. 2.

²⁴¹ Muhsin Kalkışım, *Şeyh Gâlib Divanı*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1994, s. 315.

“Ey zabt-ı makâl-i ma’rifetle mağrur
 Hûşyârlığından etmedin habt-ı umûr
 Aşk ile irade bir yerde cem olmaz
 Mest ana denir ki olmaya anda şuur”²⁴²

“Ey ilimlerin kühüne vakıf olduğunu söyleyen ve gururlanan kişi!
 Uyanık ve akıllı olmana rağmen hatalı işler yaptın. Aşk ile irade bir yerde
 bulunmaz. Aşkından mest olan kişide şuur ortadan kalkar.”

2.3.6. Akıl ve Aşkın Afet Olması

Klasik Türk şiirinde aşk sık sık bir afete, bir belaya benzetilmiştir. Aşka tutulmuş kişi afete tutulmuş bir kişidir. Bu yüzden aşka düştüğünde onun üzerinde aşkın birçok etkisi olmaktadır. Bu etkilerden birisi de kişinin aklını kaybetmesidir.

Aşkın akla bela olmasından bahsettiği bir beytinde Şeyhî bu beladan kurtulmak için sabah vakti bile olsa şarap kadehine yönelmekte ve sarhoş olarak aklından kurtulmak istemektedir:

“Aşk imiş âfet-i akl u mey imiş râhat-ı ruh
 Sakiyâ vakt-i sabah oldıgetür cam-ı sabuh”²⁴³

“Aklın belası aşktanmış ve canın rahatlığı şaraptanmış. Ey Saki!
 Sabah vakti oldu. Şarap kadehini getir.”

Fuzûlî aşk belasına düşmesinden bahsettiği bir beytinde, aşk belasına düşmesiyle daha önce verdiği nasihatleri halkın kendisine vermeye başladığını ifade etmektedir. Çünkü aşk belasına düşmüştür ve aklı aşk belasına uğramıştır:

²⁴² Muhsin Kalkışım, *a.g.e.*, s. 448.

²⁴³ Halit Biltekin, *a.g.e.*, s. 95.

“Düşdüm belâ-yı ışka hıred-mend-i asr iken
İl şimdi menden alduğı pendı mana verür”²⁴⁴

“Asrın sayılı akıllılarından iken aşk belasına düştüm. Halk daha önce benden aldığı nasihati şimdi bana veriyor.”

2.3.7. Akla Karşı Aşkın Tercih Edilmesi

Klasik Türk şiiri geleneğinde aşk övülmüş ve yüceltilmiştir. Çünkü aşka tutulmak bir kimsenin ulaşabileceği en üst mertebelerden birisidir. Aşk tavsiye edilir, beğenilir. Çünkü aşık olan kişi beşeri aşkla gerçek aşka, ilahi aşka yönelik bir adım atmış olur. Esas olan, kıymetli olan budur. Aşığı bu yoldan çevirecek ya da ona bu yolda karşı gelecek en büyük şey ise akıldır. Akıl kişiyi aşktan geri çevirmeye onu engellemeye çalışır. Bundan dolayı da şairler aklı aşk karşısında yermiş ve aşkın akla tercih edilmesi gerektiğini söylemişlerdir.

Klasik Türk şiirinde şaraba ab-ı ateşin denmektedir. Ab-ı ateşin'den bahsettiği bir beytinde Fuzûlî ab-ı ateşî ikiye ayırmıştır. İlk olarak bu kavramı gam harmanını yakan ve insanı dünya gamından kurtaran ateş olarak tanımlamıştır. İkinci olarak ise hikmet ve felsefe ile uğraşanları ölümsüzlüğe götüreren bir Âb-ı hayat olarak tanımlamıştır. Burada konu ile alakalı olan anlam ikinci anlamıdır. Hikmet ve felsefe hakikatin izini süren ilimlerdir. Ancak hikmet ve felsefe akıl ile bunu yapmaya çalıştığından akıl hududunu geçememektedir. Burada aklın yapamadığını yapacak olan ise aşktır. Çünkü aşk insanı Hakk'a götürmekte ve Hak ile baki kılmaktadır. Bu sebepten akıl ile uğraşanlara, doğru yolu, beka yolunu ancak aşk gösterecektir.²⁴⁵ Bundan dolayı akıl bırakılmalı aşk yoluna girilmelidir. Akla karşı aşk tercih edilmelidir:

²⁴⁴ Ali Nihat Tarlan, *a.g.e.*, s. 248.

²⁴⁵ Ali Nihat Tarlan, *a.g.e.*, s. 71.

“Câm devrinde Fuzûlî okuram mey vasfın
Âteş-i hirmen-i gam Âb-ı Hayât-ı hukemâ”²⁴⁶

“Ey Fuzûlî, kadehin etrafında şarabın vasfını okuyorum. Şarap, gam harmanını yakan ateş ve hâkimler için ise Âb-ı hayattır.”

Fuzûlî bir başka beytinde, önceki beyitte ortaya koyduğu tutumunu devam ettirmektedir. Medrese müderrisi ve meyhane güzeli kıyası üzerinden akıl ve aşkı karşı karşıya getirmekte ve akıl ile aşkı kıyas etmektedir. Medrese müderrisi ilim öğrenen talebelere aylarca, belki yıllarca ilim öğretmektedir. Ancak şaire göre meyhanede bir güzelin verdiği bir kadeh, tüm bunlardan daha değerlidir. Burada meyhaneden kasıt aşkın öğrenildiği yer, yani tekke veya dergahtır. Kadehten kasıt şaraptır. Şarap ise ilahi aşkı temsil etmektedir. Meyhaneci ise mürşittir. Dolayısıyla aşk yolu, akıl yoluna tercih edilmelidir:

“Medrese içre müderris verdügi min ilmden
Yegdürür meyhanede bir câm vermek bir güzel”²⁴⁷

“Medresede müderrisin verdiği bin ilimden, meyhanedeki bir güzelin verdiği bir kadeh daha iyidir.”

İbn-i Kemâl ise aşk ile akli bir beytinde yaşlı genç kıyası üzerinden değerlendirmektedir. Akıl yaşlısı akli temsil ederken, genç aşkı temsil etmektedir. Dolayısıyla yaşlıya uymak yerine, gence uymak tavsiye edilmektedir. Akla uymak yerine aşka uymak tercih edilmelidir. Burada yaşlılık olumsuzlanmakta, gençlik ise övülmektedir. Söylenmek istenen aşkın akla tercih edilmesi gerektiğidir:

“Ol civanun aşk cebrine gel uy iy pir-i akl
Çünkü nefy-i ihtiyara çıkdı şeyhün mezhebi”

²⁴⁶ Ali Nihat Tarlan, *a.g.e.*, s. 248.

²⁴⁷ Ali Nihat Tarlan, *a.g.e.*, s. 396.

“Ey akıl yaşlısı! Şeyhin mezhebi iradenin ortadan kalkmasına izin verdiği için, gel sen de o gencin aşk zorlamasına uy!”²⁴⁸

Aşk akıl ilişkisi Klasik Türk şiirinde öne çıkan başlıca konulardan biridir. Aşk ve akıl ilişkisi bağlamında ele alınan beyitlerde yedi farklı durum ortaya çıkmaktadır. Bunlar: aklın yağmalanması, aklın aşka hayran olması, aklın baştan gitmesi, aklın aşkı anlayamaması, aklın aşkla bir arada bulunamaması, akıl ve aşkın afet olması, akla karşı aşkın tercih edilmesi durumlarıdır. Genel bir çerçevede aklın aşka karşı konumu incelendiğinde aşk karşısında aklın tercih edilmediği, akla rağbet edilmediği söylenebilir. Çünkü aşk akılla kıyas edildiğinde, aşık kimse için, insanı farklı dünyalara taşıyan bir özelliğe sahiptir. Aşığın aşk sayesinde yaşadığı ve hissettiği şeyleri akıl insana sağlayamamaktadır. Bir başka yönden bakıldığında aşk aşığa toz pembe bir hayat da vaat etmemektedir. Hatta aşık aşka düşünce çok zorluklar görmekte, çileler çekmekte, hayatı büsbütün değişmektedir. Ancak tüm bunlarla birlikte, her şeye rağmen aşk kişi için paha biçilemez kıymete sahip bir haldir. Dolayısıyla aklın aşka karşı tercih edilmesi söz konusu olmamaktadır. Aşk gelince akla düşen herhangi bir iddia ya da söylemde bulunmadan kenarı çekilmektir. Zaten akıl ne aşkı anlayabilecek niteliğe sahiptir ne de ona karşı koyacak güce sahiptir. Dolayısıyla aşk gelince akla yol görünmektedir, akıl baştan gitmektedir. Akıl kenara çekilmediğinde ise bir sürtüşme yaşanmakta ve kazanan yine aşk olmaktadır.

²⁴⁸ Mücahit Kaçar, *a.g.t.*, s. 140-141.

SONUÇ

Klasik Türk şiirinde akıl ve onun mahiyeti konusu sıkça karşılaşılan ve işlenen bir konudur. Divanlar ve şerhler incelendiğinde şairlerin beyitlerde akıl ile ilgili pek çok değerlendirmesi ile karşılaşılmaktadır. Pek çok beyitte akıl kavramı, onunla eş anlamlı ya da yakın anlamlı kavramlar geçmektedir. Bu beyitlerde şairlerin ele alışına göre akıl hem insanın varoluşunun temel şartı olarak, hem de terk edilmesi gereken bir yeti olarak tanımlanmaktadır. Kimi yerde düzenliliği ve muhakemesi ile övülürken kimi yerde yetersizliği sebebiyle yerilmektedir. Bazen bir cevher olurken bazen bir palas, bir aba olmaktadır. İnsan için bir dost olabildiği gibi kişinin kendisinden sıyrılması gerektiği bir özellik de olabilmektedir. Aşkın bir kabiliyete sahip olduğu gibi sınırlı bir kabiliyete de sahip olmaktadır.

Bu şekilde hem bir olumlama hem de bir olumsuzlama durumu söz konusudur. Dolayısıyla bir çelişki durumu göze çarpmaktadır. Ancak söz konusu beyitler dikkatli bir şekilde incelendiğinde bu durumun sebebinin aklın farklı işlevleri ile ele alınmasından kaynaklı olduğu görülecektir. Çünkü akıl tek bir işlevi ile öne çıkmamaktadır. Burada işlevsel anlamda akıl, çıkarımsal akıl ve sezgisel akıl olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.

Akıl, çıkarımsal akıl olarak ele alındığında fiziksel alem sınırlarında kişi için faydalı, gerekli, onu var kılan, muhakeme imkanı sağlayan bir yetidir. Ama bu yönü ile fizik ötesi, aşkın alana geçememektedir. Geçmek için çabaladığında ise eleştirilmekte ve kabiliyeti sorgulanmaktadır. Sezgisel akıl olarak ele alındığında ise fizik alemden, fizik ötesi, aşkın aleme köprü kurabilen bir yetidir. Bu akıl elde ettiği verileri işlemekte ve bu verilerden hareketle bir sıçrayış ile fizik ötesi aleme, aşkın aleme geçmekte ve Allah'ı bulmaktadır. Bu iki akıl birbirlerinden farklıdır. Dolayısıyla akıl değerlendirilirken adı konmamış bir ayrım söz konusudur.

Ancak böyle bir ayrımın her şair için söz konusu olduğu da öne sürülemez. Çünkü kimi şairler akli ele alırken aklın işlevi açısından bir yönüne ağırlık vererek değerlendirme yapmaktadır. Örneğin Ahmedî'de ve Tâcî-zâde Ca'fer Çelebi'de

çıkarımsal yönün öne çıkması söz konusudur. Dolayısıyla akıl bu şairlerde sadece bir yönüne ağırlık verilerek değerlendirilmektedir. Böyle olunca da akıl yerilmektedir. Ancak genel yaklaşım aklın her iki işlevini de dikkate almaktadır denilebilir. Buradaki önemli nokta aklın hangi işlevi ile nerede kullanıldığıdır.

Bu noktada bu çalışmadan hareketle yapılabilecek öneri akli değerlendirirken aklın hangi işlevi ile hangi bağlamda kullanıldığına incelenmesi önerisidir. Böylelikle Klasik Türk şiirinde akla yönelik tek tip bir değerlendirme yerine isabetli bir değerlendirme yapma olanağı ortaya çıkacaktır. Çalışmanın sonucunda aklın sadece bir yönü ile sınırlanamayacağı ve sadece bir yönünden hareketle olumlu veya olumsuz olarak değerlendirilemeyeceği ortaya çıkmaktadır.

Akıl-aşk ilişkisi açısından değerlendirildiğinde ise akıl aşk karşısında çaresiz, etkisiz, acizdir. Şairlere göre aşk akla tercih edilmelidir. Çünkü aşk bir insanın ulaşabileceği en yüksek hallerden birisidir. Kişinin kulluk mertebelerinde ilerlemesini sağlamaktadır. Böylelikle Allah'a yaklaşma imkanı vermektedir. Bu sebepten aşk bir kendinden geçme halidir. Kişi aşık olunca akli bir kenara koymaktadır. Ancak böyle olması da aklın toptan olumsuzlandığı anlamına gelmez. Çünkü bu durum aklın aşk ile ilişkisi söz konusu olduğunda geçerli bir durumdur. Dolayısıyla aşk karşısındaki konumundan hareketle akla yönelik genel bir sınır çizmek doğru olmayacaktır.

KAYNAKÇA

- ACLÛNÎ, İsmail b. Muhammed, *Kesfu'l-Hafâ*, C. 2, Beyrut, 1932.
- AKARSU, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1975.
- AKDOĞAN, Yaşar, *Ahmedî Divanı*, T.C. Kültür Ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10591,ahmedi-divaniyasarakdoganpdf.pdf?0> (Erişim Tarihi: 28/04/2023)
- AKKUŞ, Metin, *Nefî Divanı*, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, Ankara, 2018.
- ALOVA, Erdal, *Latince Türkçe Sözlük*, 5. Baskı, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2013.
- ALTINTAŞ, Ramazan, “Matüridi Kelam Sisteminde Akıl-Nakil İlişkisi”, *Marife*, yıl: 5, sayı: 3, Kış 2005, s. 233–245.
- _____, “Nass Karşısında Aklın Değersel Durumu”, *Kelam Araştırmaları* 1.1 (2003), s.11-20.
- APAYDIN, H. Yunus, “Re’y”, *DİA*, İstanbul, 2008, C. 35, s. 37-40.
- ARSLAN, Mehmet, *Şeref Hanım Divanı*, .C. Kültür Ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, Ankara, 2018.
- _____, *Mihri Hâtun Divanı*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, Ankara, 2018.
- _____, *Leylâ Hanım Divanı*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, Ankara, 2018.
- AYAN, Hüseyin, *Nesimî Divanı*, Akçağ Yayınları, Ankara 1990.
- AYVERDİ, İlhan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, İkinci Baskı, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 2006.
- BEKALP, Bilal, “Frankfurt Okulu’nun Temel Eleştiri ve Amaçları”, *Sosyal Bilimler Metinleri*, S. 1, 2019.
- BİLKAN, Ali Fuat, *Nâbî Divanı*, 1. Baskı, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1997.
- BİLTEKİN, Halit, *Şeyhî Divanı*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, Ankara, 2018.
- BOLAY, Süleyman Hayri, “Akıl”, *DİA*, İstanbul, 1989, C. 2, s. 238-242.

- BOZYİĞİT, Esra, *Taşlıcalı Yahyâ Bey Divanı(İnceleme-Tenkitli Metin-Nesre Çeviri-Sözlük)*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, 2021.
- CEBECİOĞLU, Ethem, *Tasavvuf Terimleri Ve Deyimleri Sözlüğü*, 3. Basım, Anka Yayınları, İstanbul, 2005.
- CEVİZCİ, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 3.baskı Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.
- DOUGLAS J. SOCCİO, *Felsefeye Giriş Hikmetin Yapıtaşları*, Çev. Kevser Kıvanç Karataş, 2. Baskı, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2021.
- ELMALILI MUHAMMED HAMDİ YAZIR, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1.Baskı, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2021.
- ENGİN, Sedat, *Cem Sultan'ın Türkçe Divanı'nın Tahlili*, Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana, 2006.
- ERDEM, Hüsamettin, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 8. Baskı, Hü-er Yayınları, Konya, 2014.
- ERNST VON ASTER, *ErnstVonAster'in Ders Notları: Felsefe Tarihi İlkçağ ve Ortaçağ*, Der. Vural Okur, 1. Baskı, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2015.
- ERÜNSAL, İsmail E., *Tâcî-zâde Ca'fer Çelebi Divanı*, T.C. Kültür Ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, Ankara, 2018.
- EROĞLU, Ayşe, "HenriBergson'da Bilinç-Sezgi İlişkisi", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 27, 2012.
- GUNNAR SKİRBEKK,NilsGilje,*Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, Çev. Emrah Akbaş-Şule Mutlu, 1. Baskı, Kesit Yayınları, İstanbul, 2017.
- GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, 27. Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2015.
- GÖKTAŞ, Mehmet, "Divan Şiirinde Akıl Tasavvuru", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, Erzurum, 2016/1, Sayı 45, S.173-186.
- HÜSEYİN KAZIM KADRİ, *Türk Lügati*, İstanbul Maarif Matbaası, İstanbul, 1943.
- İBN MANZÛR, Ebu'l-FadlCemalüddin Muhammed b. Mükerrerem, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, ts, XI, 459; Cevherî, İsmail b. Hammad es-Sıhah, *Tâcü'l-Lüğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, Beyrut: 1990, V, 1769. Zemahşerî, Muhammed b. Ömer, *Esâsü'l-Belâğâ*, Beyrut, 1984, s. 309-310.
- İSEN, Mustafa, *Usûlî Divanı*, 1. Baskı, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2020.

- İSFEHANİ, Ebu'l-Kasım, Hüseyin b. Muhammed b. Râgıb, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, Kahire, 1961.
- KAÇAR, Mücahit, *İbn-i Kemâl Divanı'nın İncelenmesi*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2010.
- KALIN, İbrahim, *Perde ve Mana*, 2. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2020.
- KALKIŞIM, Muhsin, *Şeyh Gâlib Divanı*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1994.
- KARAMAN, Hayrettin, Mustafa Çağrıçı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş, *Kur'an Yolu Meâli*, 7. Baskı, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 2017.
- KAYA, Mahmut, "Meşşâiyye", "DİA", Ankara, 2004, C. 29, s. 393-396.
- KEKLİK, Murat, *Üsküplü İshak Çelebi Divanı (Metin-Çeviri-Açıklamalar-Dizin)*, Doktora Tezi, Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bişkek, 2014.
- KILAVUZ, A. Saim, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, 13. Baskı, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2017.
- KISA, Mahmut, *Kısa Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meali*, Armağan Kitaplar, Konya, 2012.
- KÖZ, İsmail, "Sezgi'nin Bilgideki Yeri ve Önemi", *Kelam Araştırmaları*, 3:1, 2005.
- KÜÇÜK, Hülya, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, 13. Baskı, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2007.
- KÜÇÜK, Osman Nuri, "Nefsin Mertebeleri", *Tasavvuf El Kitabı*, Ed. Kadir Özköse, Grafiker Yayınları, Ankara, 2012, s.54.
- MACİT, Muhsin, *Nedîm Divanı*, T.C. Kültür Ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayınlar Genel Müdürlüğü, Ankara, 2017.
- PALA, İskender, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, 29. Basım, Kapı Yayınları, 2018, İstanbul.
- SÖNMEZ, Vecihi, "İslam Düşüncesinde Bilgi-İman İlişkisi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi V*, S. 1, 2005.
- ŞEMSEDDİN SAMİ, *Kamus-ı Türki*, Şifa Yayınevi, İstanbul, 2016.
- ŞİMŞEK, Selami, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, 1. Basım, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2017.
- TANRIBUYURDU, Gülçin, *Kalkandelenli Mu'idi Divanı*, T.C. Kültür Ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayınlar Genel Müdürlüğü, Ankara, 2018.

- TARLAN, Ali Nihat, *Fuzûlî Divanı Şerhi*, 11.Baskı, Akçağ Yayınları, Ankara,2020.
- TEMEL, Ahmet Vefa, “Arap Dili Ve Kur’an-ı Kerim Bağlamında “Akıl” Kavramının Analizi”, *dergġabant*(AİB İlahiyat Fakültesi Dergisi Güz 2017, cilt: 5 sayı: 10, 5:126-135).
- TİRMİZİ, Ebu İsa, *es-Sünen*, İstanbul, 1992.
- TOPALOĞLU, Bekir, *Kelâm İlmi Giriş*, Damla Yayınevi, İstanbul, 2010.
- TOPRAK, Süleyman, Şerafettin Gölcük, *Kelam Tarih-Ekoller-Problemler*, 7. Baskı, Tekin Kitabevi, Konya.
- TÜRK DİL KURUMU SÖZLÜĞÜ,<https://sozluk.gov.tr/> (Erişim Tarihi: 09/04/2023)
- ULUDAĞ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 2. Baskı, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2005.
- _____, *Temel Tasavvufî Kavramlar*, 1. Baskı, Ketebe Yayınları, İstanbul, 2021.
- _____, “Aşk”, *“DİA”*, İstanbul, 1991, C. 4, s. 11.
- UYSAL, Enver, “İlk İslam Filozofu: Kindi”, *İslam Felsefesi Tarihi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, 2. Baskı, Grafiker Yayınları, Ankara, 2016, C. 1, s. 99-119.
- VANLI, Murat, “Türk Şiirinde Akıl Aşk Münasebeti”, *Akıl Kitabı 6*, ed. Turgut AKYÜZ, 1. Baskı, Ravza Yayınları, İstanbul, 2021, 105-149.
- WİLHELM WEİSCHEDEL, *Felsefenin Arka Merdiveni*, Çev. Sedat Umran, 7. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2014.
- YAKAR, Halil İbrahim, *Gelibolulu Sun’i Divanı*, T.C. Kültür Ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayınlar Genel Müdürlüğü, Ankara, 2018
- YAVUZ, Yusuf Şevki, “Akıl”, *“DİA”*, İstanbul, 1989, C. 2, s. 242-246.
- _____, “Müteşâbih”, *“DİA”*, İstanbul, 2006, C. 32, s. 204-207.
- YAZAR, İlyas, *Kânî Divanı*, T.C. Kültür Ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayınlar Genel Müdürlüğü, Ankara, 2017.
- YAZICI, Eyüp Bekir, “İslam Düşüncesi ve İsrâkîlik”, *Eskiye*, 28, Bahar 2014, s.27.
- YILMAZ, Ebru Burcu, “Pozitivist Akıl Algısının Osmanlı Modernleşmesine Tesiri Bağlamında Tanzimat Devri Şâirinin Akılla İmtihani”, *International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 10/8, Spring 2015, s. 681-702
- YÜKSEK ÖĞRETİM KURUMU TEZ MERKEZİ, <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>, (Erişim Tarihi: 06.11.2022).