

NÂBÎ'NİN AKIL ANLAYIŞI

NÂBÎ'S UNDERSTANDING OF REASON

Recep SALAR

Harran Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri,
receptsalar@hotmail.com

Harran / Türkiye

ORCID: 0000-0003-2165-1366

Prof. Dr. Ali TENİK

Harran Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Tasavvuf Anabilim Dalı,
alitenik@harran.edu.tr

Harran / Türkiye

ORCID: 0000-0001-6193-8922

ÖZET

Düşünme, kavrama ve anlama gücü anlamlarında kullanılan akıl, insanları diğer canlılardan ayıran en önemli yetidir. İnsanların İlahi emirlerin muhatabı olması onun akıl yetisine sahip olmasındandır. Kur'an'da genellikle isim ve sıfat olarak geçen akıldan beklenen Allah'ın ayetleri üzerinde düşünüp ibret almasıdır. Felsefenin de konusu olan akıl, bu disiplinde daha çok teorik olarak ele alınmıştır. Akıl mahiyeti ve yaratılış teorisindeki yeri üzerinde durulmuştur. Tasavvufta akıl hem mahiyeti hem de fiilleri yönüyle ele alınmıştır. Akıl iman için zorunlu olarak gören sûfiler, insanın Allah'ın emir ve yasaklarına uymasının akılla mümkün olduğunu düşünürler. Fakat bazı sûfiler akıl mahlûk olması hasebiyle düşünce yönünden Allah'a ulaşamayacağı kanaatindedirler. Şair Nâbî de akıl konusunda benzer fikirlere sahiptir. Divan şiirinin önemli temsilcilerinden olan Nâbî, dinî ve tasavvufî yönden iyi bir eğitim almış, eserlerinde hem dinî hem de tasavvufî konu ve kavramlara değinmiştir. Hikemî anlayışın en önemli temsilcilerinden olan Nâbî, şiirlerinde çoğu zaman kişiyi akıl fonksiyonlarından olan düşünmeye davet eder. Onun akıl anlayışında tasavvuf etkisi görülmektedir. Özellikle İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ, Nâbî'nin akıl anlayışına tesir etmiş önemli kişilerdir. Bu çalışmada Nâbî'nin şiirlerinden yola çıkarak akıl konusundaki anlayışı araştırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Divan edebiyatı, Nâbî, Hikemî şiir, akıl.

ABSTRACT

Reason, used in the sense of the power of thinking, comprehending, and understanding, is the most important faculty that distinguishes humans from other living beings. Humans are the recipients of Divine commands because they possess the capacity for reason. In the Quran, reason is generally mentioned as both a name and an attribute, and what is expected of it is to reflect upon and learn lessons from God's verses.

Reason, also a subject of philosophy, has been dealt with more theoretically in this discipline. Its nature and its place in the theory of creation have been emphasized. In Sufism, reason has been examined both in terms of its nature and its actions. Sufis, who consider reason necessary for faith, believe that it is possible for humans to obey God's commands and prohibitions through reason. However, some Sufis believe that because reason is a created thing, it cannot reach God through thought. Poet Nâbî also has similar ideas about mind. Nâbî, an important representative of Divan poetry, received a good religious and Sufi education and touched upon both religious and Sufi subjects and concepts in his works. Nâbî, one of the most important representatives of the philosophical understanding, often invites the reader to think, a function of reason, in his poems. His understanding of reason shows the influence of Sufism. Ibn al-Arabi and Mevlana, in particular, are important figures who influenced Nâbî's understanding of reason. This study investigates Nâbî's understanding of reason through his poetry.

Keywords: Sufism, Divan literature, Nâbî, wisdom poetry, reason.

1. GİRİŞ

Urfa'da 1642 yılında doğan Nabi (ö. 1712) Urfa'nın köklü ailelerinden Gaffarzâdeler ailesine mensuptur. Tarikat ehli bir ailede doğan Nâbî'nin babası Seyyid Mustafa, büyük dedesi ise Seyyid Ahmed Nakşbendî'dir. Nakşi bir aileden gelen Nâbî, küçüklüğünden itibaren tasavvuf ortamında yetişir. Nâbî 23 yaşına kadar Urfa'da yaşar ve Yakup Kalfa adında bir Kadirî şeyhinden de eğitim alır (Bilkan, 2020: 28). Dönemin Urfa Mutasarrıfı Musâhib Mustafa Paşa'nın himayesinde 1665 yılında İstanbul'a gider. Uzun süre Paşa'nın himayesinde çeşitli görevlerde çalıştıktan sonra Mustafa Paşa'nın ölümü üzerine Halep'e yerleşir. Ölümüne yakın tekrar İstanbul'a gelen Nâbî, 1712 yılında İstanbul'da vefat eder (Kaplan, 2012: 18).

Türk edebiyatında hikmet şairi olarak anılan Nâbî, hikemî ekolün öncüsü kabul edilir. Mengi, hikemî şiir için “düşünceye ağırlık veren, amacın okuyucuyu uyarmak, düşündürmek ve aydınlatmak olduğu, daha doğru bir ifade ile insana doğruyu, güzeli göstermeye yönelik görüş bildiren didaktik içerikli şiir” der (Mengi, 2005: 183). Bu tanımda hikmetin ve hikemîliğin dinî ve tasavvufî yönünün eksik bırakıldığı kanaati uyanmaktadır. Nabi'ye göre şiir hikmetle dolu olmalı ki insanların irşadına vesile olsun (Nâbî, 2019: 136).

Nâbî, aşağıdaki mısralarda da şiire teveccüh etme sebebinin hikmet sınırlarını açıklamak olduğunu söyler. Kâinat hikmetlerle doludur ve bu hikmetleri her göz göremeyebilir. Nâbî'nin şiir yazmadaki amacı da evren içindeki bütün varlıklarda mevcut olan Hakk'ın hikmetlerini, bu hikmetleri göremeyen gözlere şiir diliyle göstermektir.

Teveccüh itmez idüm şi' re Nâbiyâ bu kadar
Beyân-ı sırr-ı hikem olmayaydı mazmûnı
(G/858, b/5)¹

Hikmet sözcüğü Arapçada “h-k-m” fiilinden türemiştir. “hakeme”, alıkoymak, gem vurmak, pekiştirmek ve kontrol etmek manalarında kullanılmaktadır. Bir şey hakkında hükmetmek “onun belirli bir şey olduğuna veya olmadığına karar vermektir”. İsfahânî, hikmet için “İlim ve akılla hakka isabet etmektir.” der (İsfahânî, 2021: 300). Bu tanımda dikkat çeken kısım ilim ve aklın birlikte kullanılmasıdır. Çünkü aklın olmadığı bir yerde ilimden bahsetmek mümkün değildir. Hakikati kavramak, doğruya ulaşmak ve ona uygun yaşamak için ilim ve aklın birlikte kullanılması gerekir.

¹ Bu beyitlerin bir kısmı dipnotlarda ilgili şiire atf yapılarak verilmiştir. Şiir örnekleri için Ali Fuat Bilkan'ın iki ciltlik “Nâbî Divanı” adlı eseri esas alınmıştır. Çalışmada G- gazelleri, Kt- kıt'aları, R- rubaileri, b- beyitleri gösterir kısaltmalardır. Kısaltmalardan sonra kullanılan sayılar ise şiirlerin ve beyitlerin numaralarını göstermektedir.

İbn Manzur'a göre de hâkim "hikmet sahibi olandır, hikmet ise en değerli eşyayı en değerli ilimle bilmektir." (İbn Manzur, 2003b: 187). Bu durumda akıldan yoksun bir hikmetten söz etmek mümkün olmamaktadır.

Arap dilinde akıl; düşünceleri toplama, nefsini dizginleme, düşünerek hareket etme, anlayış, kavrayış gücü, tutma, toparlama, devenin ayaklarını bağlama gibi anlamlarda kullanılan bir sözcüktür (İbn Manzûr, 2003a: 233). Bu anlamlara ek olarak Cürçânî akıl için kendisi ile eşyanın hakikati bilinen ve anlaşılın şey, nefsi-nâtika der (Cürçânî, 1997: 154). İsfahâni de akıl için ilmi kabul etmeye hazır olan güç der. Hz. Ali, aklın iki kısma ayrıldığını söyler. Birinci kısım doğuştan gelen yani fitri/tabii olan akıldır. İkinci kısım ise işitilendir. Doğuştan gelen olmadıkça işitilen fayda vermez. Akıl olmadığında kişinin sorumlu tutulmaması birinci akla işaret eder. İkinci akıl ise Allah'ın kâfirleri akılsızlıkla yediği ayetlerde olduğu gibi verilen en değerli cevher olan akı kullanmamalarıdır (İsfahâni, 2012: 715).

Akıl kavramı farklı disiplinlerin konusu olmakla beraber genellikle felsefenin üzerinde durduğu bir alan olmuştur. İlk çağdan itibaren başta Yunan filozofları olmak üzere Batılı düşünürler ve İslam filozofları akıl konusunda çeşitli fikirler öne sürmüşlerdir. Plotinus'a göre mutlak şuur ve zekâ demek olan ilk akıl, Tanrı'dan feyz ve sudur yoluyla çıkmıştır. İlk akıldan da ikinci akıl, ruh ve tabiat çıkmıştır. Bu yüzden Yeni Eflatuncu anlayışta akla Allah'ın mümessili ve resulü de denir. Bunun sebebi ise Tanrı'dan ilk taşan, varlık sahnesinde taayyün eden ilk şeyin akıl olmasıdır. Meşşai filozoflar da Allah ile madde arasına bazı araçlar koymuş ve buna akıl demişlerdir. Onlara göre ilk varlık olan ilk akıl, Allah'tan feyz ve sūdūr yoluyla meydana gelmiştir. Bu ilk akıl sayı olarak bir olmakla birlikte kendisinde araz olarak çokluk vardır. Maddi olmayan bu akıl hem kendini hem de Allah'ı bilir. Bu sistemde her akıldan başka bir akıl, felek ve onun nefsi meydana gelir, bu onuncu akla kadar devam eder. Allah'ın yoktan yaratması ilkesini açıklamak için geliştirilen ve "kozmozolojik akıllar nazariyesi" olarak bilinen bu görüş kaynağını Yeni Eflatunculuk'tan almaktadır (Bolay, 1989: 238-239).

Kişinin teorik anlamda inanç ve düşünceleri pratik anlamda da tutum ve davranışları akla uygunluk derecesinde takdir edilir. Düşünce ve inanç tarihinin temel kavramlarından olan akıl kavramı ve akletme fiili hem Kur'an'da hem de filozofların eserlerinde önemli bir yer tutmaktadır. Bununla birlikte Kur'an'ın akletme fiiline ve pratik akla odaklanmasına karşın filozoflar teorik akla veya akletme fiiline odaklanmışlardır. Genel olarak üç akıldan bahseden filozoflara göre ilk akıl Tanrı; ikinci akıl içinde faal aklın da yer aldığı göksel akıl, üçüncü akıl ise insanlarda bulunan tikel akıldır (Taş, 2023: 229-238).

2. KUR'AN'DA AKIL

Akıl, Kur'an'da "Sizler kitabı okuduğunuz halde insanlara iyiliği emredip kendinizi unutuyor musunuz? Akletmez misiniz?" (Bakara 2/44) ve "Allah katında canlıların en aşağı derecede olanları, sağır, dilsiz ve düşünemez olanlarıdır." (Enfal 8/22) ayetlerinde olduğu gibi kırk dokuz yerde fiil ve sıfat olarak geçmektedir (Şahin, 1998: 221). Kuran'a göre, Allah'ın dileklerini yani hükümlerini yerine getirmek akıllı yaşamaktır (Bkz. Bakara 2/44). Akıl, Kur'an'da isim olarak geçmez onun yerine benzer manalara gelen hilm (Tûr 52/32), hicr (Fecr 89/5), nühâ (Tâhâ 20/54), fuâd (Necm 53/11) sözcükleri kullanılır. Ayetlerde bu sözcüklerle birlikte akıl ismi yerine aynı anlama gelecek şekilde kullanılan önemli bir sözcük ise kalptir. "Yeryüzünde hiç dolaşmıyorlar mı ki ibret almış kalplere yahut işitmiş kulaklara sahip olsunlar! Şu bir gerçek ki gözler körleşmez, fakat göğüslerdeki kalpler körleşir." (el-Hac 22/46) ve "Kalbi olanlar için bunda öğüt vardır" (Kâf 50/37) ayetlerinden de anlaşılacağı üzere anlama ve düşünme eylemi için merkez konumda görülen yer kalptir. Allah "Kalpleri olup da bunlarla anlamayan" (A'râf 7/179) derken kalbi düşünme eyleminin gerçekleştiği yer olarak gösterir. Bu açıdan bakıldığında aklın ne olduğu değil görev ve işlevlerinin neler olduğu önem arz etmektedir çünkü Kur'an'da aklın yansıması olan eylem ve davranışlar bilgi konusu olmuştur (Temel, 2017: 128).

İslam'ın temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'de birçok ayette insanın hakikate ulaşmasında duyular, kalp ve aklın önemli kaynaklar oldukları zikredilmektedir. Bunlar arasında akıl en çok önem verileni olmuştur. Bunun sebebi ise aklın düşünen (Tenik, 2017: 121-140), karşılaştırma yapabilen, karar veren, muhakeme eden, doğru ve yanlışın ölçüsü olan esas kaynak olmasıdır. Aklın dışındakiler bu kaynakta değerlendirilmek üzere malzeme toplar (Şahin, 1998: 227).

Kur'an'da akıl ayetlerinin kronolojisi somuttan soyuta, şehadet âleminden gayb âlemine, eserden müessire şeklindedir (Şentürk, 2002: 83). Aklın çeşitli kullanım ve fonksiyonlarını gösteren kelimeler ve bunların tekrarları, Kur'an'daki ayetlerin onda birini oluşturur (Şahin, 1998: 221). Kur'an'ı Kerim'in akıl sahiplerine hitap ettiği, delilerin vahiyden sorumlu tutulmadıkları da göz önüne alındığında Kur'an'ın muhataplarından akletmelerini istemesi aklın temel fonksiyonu olan düşünme eylemini, vahyi anlama için kullanmalarını istediği sonucu çıkartılabilir.

3. SÛFİLERE GÖRE AKIL

Sûfilere göre akıl, Allah'ın muradına karşı mesuliyetin ve ubudiyeti yerine getirmenin olmazsa olmaz şartıdır. Bu yüzden kişi için Allah'tan gelen önemli bir delildir. Bundan dolayı akıl için Allah'ı Allah'la tanımaktan başka bir seçenek de yoktur. (Tenik, 2017: 123-124.)

Sûfinin önündeki çetin yolculukta/seyrüsülûkta son hedefi "kâmil" insan olmaktan öteye "İlâhî rıza"ya ulaştıracak, ona aslî benliğine/ilâhî öze ulaşmasında yardımcı olacak en önemli araç yine akıldır (Kuddûsi, 2018: 233).

Sûfilere göre akıl, varlığın hakikatini idrak eden, maddî olmayan, fakat maddeye etki eden bir cevher ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen güç olması sebebiyle kişiyi tefekkür ve tezekküre götüren en önemli değer olduğu için, müminler içinde vazgeçilmez bir fenomendir. Akıl, sûfiler için bilginin idrak merkezi ve kaynağı olduğundan, ondan vazgeçmek hayattan vazgeçmek demektir. Çünkü akıl, ilmin kaynağı, esası ve doğuş yeridir (Gazâlî, 1998: 118).

Zira akıl, Allah'ın dileklerine karşı mesuliyetin, ubudiyeti yerine getirmenin olmazsa olmaz şartıdır. Bu yüzden insan için Allah'tan gelen en önemli delildir (Gazâlî, 1964: 147). Sûfilere göre her şeyin bir cevheri olduğu gibi insanın cevheri de akıldır. Aklın cevheri de Allah'ın nuru/bilgisidir (Muhâsibî, 1982: 96).

Sûfiler aklın fonksiyonunu şu şekilde ifade ederler; akıl, Allah'tan feyzini/aydınlanmasını alırsa, O'nun bilgisiyle nûrlanarak O'nun istikâmetinde yürür. Yok, eğer akıl Allah'ın istikâmeti dışında kalırsa, Allah'a yürümesi mümkün değildir. Onun için mü'min kişinin aklının Allah dışındaki bir güçle çalışması da imkânsızdır (İbnü'l-Arabî, 1992). Hâris el-Muhasibi (ö.243/857) düşüncesini üçgen şeklinde tasavvur eden Hüseyin Kuvvetli, bu üçgenin tepe noktasının Allah'a imanı diğer iki tabanının ise akıl ve ilmi temsil ettiğini söyler. Muhâsibî gibi sûfiler de kalbi, aklın mekânı ve mârifetin kaynağı olarak kabul etmişlerdir. Muhâsibî imanı akıl ve ilmin temel kaidesi olarak görür. Ona göre ilmi ve akli yönlendiren imandır. Akıl imana denk değil iman için zorunlu bir etkidir. Aklın değeri ise kalpteki iman ile orantılıdır. Allah yalnız akıl sayesinde bilinebilir ve Allah'a itaat de ilim sayesinde mümkün olabilir. İlimle Allah'a ibadete yönelen akıl, insana şeref kazandıran bir cevherdir (Muhâsibî, 2006: 141).

Aklın sadece bedihi olarak bildiği veya fikrin verdiklerini kabul ettiğini söyleyen İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), akıl kuvvetinin Allah'ı algılamasının mümkün olmadığını söyler. Allah'ın dilediği kullarına ihsan ettiği Allah'ı bilme bilgisini aklın kendi başına algılayamayacağını fakat bu bilgiyi kabul edebileceğini söyler. Dolayısı ile bu bilgiye delil veya kanıt getiremeyeceğini bunun sebebinin ise bu bilginin aklın algıladığı şeylerin ötesinde olduğunu söyler (İbnü'l-Arabî, 2007a: 263).

Arabi'ye göre Allah'a inananların akılları düşünce yönünden ulaşılabilen Allah'a dair başka bir bilgi olduğunu anlamışlar ve bunun üzerine riyazet, mücahede, yalnız kalma, kalbi fikir kirlerinden arındırarak Allah ile oturarak o bilgiyi elde etmeye çalışmışlar. Akıl ve diğer güçlerin sınırlı olduğunu söyleyen Arabi, kalbin sınırlandırılmadığını söyler.

Tecellileri kalbi ile müşahede etmeyenin onları inkâr ettiğini söyler. Ona göre Allah'ın “Kalbi olan kimse için” demesinin sebebi de budur. Her insanda akıl vardır ama her insana ayette kalp diye isimlendirilen ve aklın ötesinde bulunan bu güç verilmemiştir. İbnü'l-Arabî Hakk'ı Hak'tan bilmenin akılla değil kalp ile gerçekleştiğini söyler (İbnü'l-Arabî, 2007b: S.377)

Ebû Tâlib el-Mekkî'ye (ö. 386/996) göre akıl, hayrı ve şerri ayırt etme özelliğinde yaratılmıştır. Bazen iyiliğin yanında olur bazen de çirkin işlere bulaşır. Çünkü akıl bu şekilde yaratılmıştır. Muhammed b. Ali b. Sinâne'nin kâmil akıl için “anlayışını Allah'tan alan Allah'ın hükmünü ve sözünü tam olarak anlayan akıl”dır dediğini söyler. Buna delil olarak da Resulullah'ın “Gerçek akıl Yüce Allah'ın emir ve yasaklarını hakkıyla anlayan kimsedir.” hadisini söyler (Mekkî, 2003a: 220). Aklın kalbe parlaklık sağladığını söyleyen Mekkî, kalbin iki boşluğunun bulunduğunu, kalbin özü denilen iç kısımdaki boşlukta göz ve kulak; kalbin zahiri denilen boşluğunda ise aklın olduğunu ifade eder. Ona göre Aklın kalpteki misali görme duyusunun gözdeki fonksiyonuna benzer. Görme duyusunun göz bebeğine sağladığı parlaklık gibi akıl da kalbe parlaklık sağlar (Mekkî, 2003a: 460-487).

Ebû Tâlib el-Mekkî'ye göre gerçek tevhid ancak yakîn nuru ve yakîn ilmi ile müşahede edilebilir, aklın nuruyla ve akla dayalı ilimle elde edilemez. Yüce yaratıcı bir mahlûk vasıtası ile görülemez. Akıl, dünyanın aynasıdır kul aklın nuru ile dünyanın içindekileri görür. İman ise ahiretin aynasıdır. Kul onunla ahirete bakar ve onda olanlara iman eder (Mekkî, 2004: 376).

Sühreverdi (ö. 632/1234) “Akıl, ulvî ruhun cevheri, lisanı ve varlığına delalet eden bir varlıktır.” diyerek aklın yaratılmış olmasını ve ruhun varlığını kanıtlayıcı özelliğe sahip olmasını vurgular. Ona göre akıl, basiretle desteklenirse her iki âlemin (melekût ve mülk âlemi) işini görür, basiretin desteğini görmeyen akıl ise tek işi görür. Sûfilere göre akıl insanı aydınlatan bir cevherdir. (Sühreverdi, 2010: 583-593).

Gazâlî (ö. 505/1111) “el-Munkız” adlı eserinde akla şüpheli bir şekilde yaklaşır. Önce duyuların verdiği bilginin güvenilir olmadığını bu yüzden mutlak bir bilgi kaynağı olamayacağını söyler. Daha sonra duyuların hatalarını fark eden aklın da mutlak bir bilgi kaynağı olmayabileceğini söyler. Aklın üstünde başka bir idrak gücüne göre de aklın sağladığı bilgilerin doğru olmamasının mümkün olduğunu söyler (Gazâlî, 2018: 64). İhya'da ilmin şerefine akıldan ortaya çıktığını, ilmin kaynağı ve doğduğu yerin akıl olduğunu söyler. Ona göre ilmin akıldan doğması, meyvenin ağaçtan, ışığın güneşten ve görmenin de gözden doğması gibidir. “Nasıl olur da hem dünya hem de ahiret saadetinin vesilesi olan bir şey şerefli sayılmaz? Nasıl olur da hakkında şüpheye düşülür?” (Gazâlî, 2015: 544) derken Gazâlî'nin akla büyük kıymet verdiği anlaşılır. Onun kıymet verdiği akıl ise sınırlarını bilen, ilahî hitabın muhatabı olan akıldır. Akla çok önem veren Gazâlî bu değere rağmen gerçek ilahî bilginin elde edilmesinde akli yeterli görmez. Akli ilimleri kalbin selameti için yeterli görmez. Ona göre insan için en doğru yol akıl ve nakli birleştirmek, bu ikisine dayanarak kalbi kötülüklerden temizlemektir. Şeriatı bir binaya benzeten Gazâlî, akli da bu binanın temeli olarak görür (Çubukçu, 1970: 23).

Akla büyük önem veren sûfilere biri de Mevlânâ'dır. Ona göre canın gıdası aklın ışığıdır. İnsanın nurdan başka gerçek besini yoktur. İlahî ilmin kaynağı olan bu akıl imanlı akıldır. İmanlı akıl, gönül şehrinin adaletli yöneticisi gibidir. Onu kötülüklerle karşı korur ve kollar (Mevlânâ, 2015: 544).

Akla fıkıh ve hadis âlimlerinden farklı bir anlam yüklemeyen ilk dönem sûfilere, aklın ne olduğunun tahlilinden ziyade aklın sağladığı faydalar üzerinde durmuşlardır. Akli ahireti kazanmaya vesile olmasından dolayı imandan sonra en büyük nimet olarak görmüşlerdir. İslam filozofları ve kelamcılarının Allah'ın varlığını ispatlamak için akli delilleri araması üzerine sûfiler, aklın âciz olduğunu ve sadece aciz olan hususlarda delil olabileceğini söylemişlerdir. Onlara göre aklın alanı kevnî âlemdir şayet Allah'a yönelecek olursa eriyip gider. Sûfilerin aciz ve yetersiz gördüğü akıl madde âlemini aşır yüce hakikate dair hüküm veren akıldır. Sûfiler, yetki alanı maddi âlem olan aklın değerli olduğunu söylemişlerdir. Bu manadaki akla “akl-ı maâş”, “akl-ı cüz'i” gibi adlar vermişlerdir (Uludağ, 1989: 246-247).

4. NÂBÎ'DE AKLIN ÖNEMİ VE SINIRLILIĞI

Hikmet şairi Nâbî'nin hikmet anlayışında akıl ve ilmin önemi büyüktür. Allah'ın yeryüzünü hikmet üzere yaratması, kâinatın içinde bulunduğu düzen ve insanlar arası ilişkilerde bu iki kavram her zaman ön planda olur. Ona göre kişinin akıl ve ilim sahibi oluşu bir övgü unsurudur (Hayrâbâd, 2018, 82). Dünyada akıl terazisi ile ölçülüp biçilen işlerin dengeli olacağını ve bu sayede insanların saadete kavuşacağını düşünür (Hayriyye, 2019, 147).

'Akl ile olmazdı sencîde umûr-ı kâ'inât
İtmese mizân-ı 'aql isbât-ı mizâniyyeti
(Kt/110,b/3-4)

Sûfiler "akıl" kavramına farklı anlamlar yükledikleri için bu kavram etrafında çeşitli sınıflandırmalar ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri olan "meâş akıl" yani dünyevi akla cüz'i ve tecrübi akıl da demişlerdir. "meâd akıl" olan uhrevi akla ise bâtinî veya küllî akıl demişlerdir. Allah'ı idrak edemeyen akla "akl-ı meâş", "Allah, akıl ile bilinebilir" dediklerinde ise "akl-ı evveli" kastettiklerini söylemişlerdir (Soğukoğlu, 2020: 535). Bu tariften anlaşılacağı üzere dünyevi işlerin idaresi için gerekli olan bir akıl vardır ve bu da "akl-ı meâş"tır. İbnü'l-Arabî, "Allah'ı bilmek, akıl ve nefis tarafından algılanamayacak kadar yücedir. Akıl ve nefis, onu sadece mevcut oluşu bakımından algılayabilir." (İbnü'l-Arabî, 2007a: 256) derken aklın dünya işlerindeki bilgi ve yeteneğinin ötesinde Allah'ı zatı itibarı ile bilemeyeceğini sadece onun mevcut oluşu bakımından algılayabileceğini ifade eder. Nâbî, "Kâinatın işleri akıl ile ölçülmezdi, akıl tartısı ölçülülüğün ispatını yapmasa." derken akl-ı meâşı kasteder. Çünkü akılı toptan kötülemek, onu tamamen reddetmek Allah'ın insana dünyevi işleri yoluna koyması ve dini yükümlülüklerini yerine getirmesi için verdiği bu melekeyi red etmek olur.

Terk-i terk-i edeb it olma mu'arız ey 'aql
Hikmet üzre çevirür dâ'ire-i icâdın"
(G/580, b/5)

Aklın her hikmeti kavrayacak düzeyde olmadığını söyleyen Nâbî, aklın anlayamadıklarına karşı çıkmasını edebe aykırı bulur. Sûfilere göre akıl mahlûktur ve yaratanın her tasarrufunu anlamayabilir. Akıldan beklenen anlamadıklarına muarız olmak değil onların bir hikmet dairesinde cereyan ettiğini bilmesidir. Aklın sâfiyetini önemseyen ve duyular âleminde aklın işlevselliğini vurgulayan Mevlânâ hazretlerine göre aklın itikadî konularda fikir yürütmesi, inanç esaslarını kendi havsalasına göre yorumlaması, aklın sınırlarını aşan dinî konuları akıl penceresiyle algılamaya çalışması yersizdir (Özköse, 2017: 31). Nâbî, "Terki edebi terk et ve karşı çıkma ey akıl, (Allah) âlemi hikmet üzere idare eder." derken aklın her şeyi anlamasının mümkün olmadığını kimi durumların zahirine bakıp hüküm vermesinin yanlış olduğunu söyler. Bu bir nevi Hz. Musa ile Salih Kul'un birlikte yolculuk etmesine benzer (Kehf, 18/65-82). Nitekim Hz. Musa yaşanan olayların zahirine bakıp değerlendirmede bulunmuş ve Hızır'ı suçlamıştı. Fakat ilm-i ledün sahibi olan Hızır ona işin hikmetini anlatmıştı.

Tâ key bu tekâlif-i dil-âzâr-ı hıred
Dâmân-ı dile hâlinedür hâr-ı hıred
Bî-kuvvat-i serpençe-i mey müşkil imiş
Dûş-ı dilden izâle-i bâr-ı hıred
(R/24)

“Nereye kadar bu aklın gönül inciten yükümlülükleri, akıl dikenini gönlün eteğine hançerdir. Şarabın güçlü kuvveti olmadan gönlün omuzundan akıl yükünü gidermek zor imiş.” Nâbî, bu rubaide akıl-gönül karşılaştırması yaparak akıllı, gönül için bir diken bir engel olarak gördüğünü ifade eder. Aklın Allah’ın yarattığı en aciz şey olduğunu söyleyen İbnü’l-Arabî, bunun sebebini ise onun fikir yönüne bağlar, akılların kayıtlar olduğunu ve onlara güvenme halinde kişinin hüsrana uğrayacağını belirtir. Fikir yönünden kasıt aklın mantık yürüten tarafıdır. Fikir yetisi mantıki yöne uyan şeyleri kabul edip buna uymayanları reddeder. Kendi mekanizması içinde bütünü görmekten uzak sınırlı bir anlayışla hüküm verir. Dolayısı ile yanılması da muhtemeldir (Çakmaklıoğlu, 2016: 155). İbnü’l Arabî’nin bu ifadesi beşeri akıl içindir zira o, akıllı Peygamber’in nuru ve âlemin aslı olarak görür (İbnü’l Arabî, 1998: 50). Akla büyük değer veren Nâbî de aynı şekilde bu ifadeleri beşeri akıl için kullanır.

Sûfiler akıllı ilahi emirleri anlamak, teklif yükünü yüklenmek için bir zorunluluk olarak görürler. Buna rağmen her şeyi akılla anlamaya çalışmanın mümkün olmadığını düşünürler. Sûfilerin ortak kanaati olarak akıl, tasavvufi bilginin merkezine koydukları aşkı idrak edemez (Chittick, 1989: 180). Allah’a ulaşma akıl ehlinin değil keşf ehlinin başarabileceği bir durum olur. İbnü’l-Arabî, fakihlerin şer’i hukuka dair bilgi anlayışını, kelamcı veya filozofların akıllı bilgi edinmenin yolu olarak görmelerini kabul etmekle birlikte bütün bu bilgi vasıtalarını asıl sonuca yani marifetullahı ulaşmada engel olarak görür (Chittick, 1989: 147). Sûfi için yolculuğun (seyr-ü sülûk) başında gerekli olan akıl yolun sonlarına doğru bir yük olmaya başlar. Mevlana hazretleri aklın bu halini Miraç’ta Peygamber’e eşlik eden Cebrail’in durumuna benzetir. Cebrail, Miraç’ta bir noktaya kadar geldikten sonra ileriye geçemez. Hz. Peygamber’e “Ey Ahmed bir adım daha atarsam yanarım!” der (Kuşpınar, 2007: 21). Akıl, Hakk’a vasıl olmada yetersiz kalınca devreye kalp/dil/gönül girer. Kalp, mutasavvıflar için marifet, tecelli ve keşfin merkezidir. Kalbi arındırmak bu bilgi aracını akıllı düşüncelerden koruyarak mümkündür (el-Hakim, 2005: 399). Bunun yolu olarak Nâbî, mey/şarabı önerir. Farsçada şarap anlamında kullanılan bu sözcük tasavvufta kuvvetli aşk ve bunun verdiği sevk manalarındadır (Cebecioğlu, 2009). Tasavvuf literatüründeki sekr yani sarhoşluk kavramı ile şarap kelimeleri arasındaki mana etkileşimi ve ilişkisi içkinin mecazî anlam kazanmasını sağlamıştır. Gerçek anlamıyla şarap sarhoşluğa yol açar. Mutasavvıflar sekr’i her zaman hakiki anlamı hatırlatır şekilde kullanmışlardır. Kelimeler arasındaki bu ilgi sayesinde bir kelimedeki mana diğer kelimeye aktarılmıştır (Saraç, 2014: 139-140).

Divan edebiyatında, halk edebiyatında ve tasavvuf edebiyatında şiirlerde sıkça kullanılan şarap, mey, bade sözcüğü kimi zaman gerçek kimi zaman mecaz anlamda kullanılır. Tasavvufi şiirde mecaz anlamda kullanılan mey sözcüğü aşkı ve coşkunluğu arttıran bir araç bazen de aşkın kendisidir. Şiirlerinde sık sık aşk şarabından bahseden Mevlana, halis şarabı bulan âşık bu şarabı içtikçe aklın oradan kaybolup gittiğini söyler. Ona göre cüzi akıl sır sahibi gibi görünse aşkı inkâr eder. Cüzi akıl, zeki ve bilgili olmasına karşın yok olmamıştır. Melek dahi yok olmadıkça şeytandır (Mevlana, 2015: 103). Mevlana, gönlü ilahi aşk ile dolu olmayan bedenleri, akıl denizi üzerinde gezen boş kaplara benzetir. Boş bir kap gibi deniz üzerinde gezinenler kesret âleminden kurtulamazlar. İçimiz aşk ve imanla dolmadıkça vahdet deryasına dalaamayız ve hakikat incisini elde edemeyiz (Can, 1997: 88).

Bu dâ’irenüñ derk idemez köhne esâsın
Kesr itmeyen endâze-i tahmîn ü kıyâsın
(G/636, b/1)

Nâbî, “Tahmin ve kıyas tartışından vazgeçmeyenler bu köhne âlemin esasını kavrayamaz.” derken “tahmin ve kıyas tartışısı” olarak gördüğü akıllı işaret eder. İbnü’l-Arabî, aklın dayandığı kanıtların duyu, zorunluluk ya da tecrübeler olduğunu, Allah’ın aklın kanıtlama yönteminde başvurduğu bu esaslarla algılanamayacağını söyler.

Akıl, Allah'ın kanıt vasıtası ile bilinemeyeceğini; Allah'ın mevcut, âlemin ise özü gereği Allah'a muhtaç olduğunu ve ondan asla müstağni olmayacağını bilir (Arabi, 2007a: 254). Bursevî (ö. 1137/1725), sûfi olmanın manasının iradeyi terk etmek olduğunu söyler. Bazı sûfiler “Mürid, iradesi olmayan kimsedir.” demişlerdir. Bundan maksat da “akl-ı meaş” denilen cüz'i akıl libasının çıkartılarak “akl-ı meaş” denilen küllî akı kuşanmaktır (Bursevi, 2020: 72). Âlemde yaşamak ve dünyevi işleri görmek için lazım olan akıl, küllî akıldan farklıdır. Sûfinin bu âlemin esası olan Hak Teâla'yı anlaması ancak küllî akı kuşanması ile mümkündür. Bunun dışındaki akıl sadece dünya işlerini idare etmeye yarar, yaratana yönelirse erir gider. İbn Atâ (ö. 309/922), aklın sadece kulluk vazifelerini yerine getirmeye yarayan bir araç olduğunu, yaratıklar etrafında dönüp dolaştığını, Rubûbiyet sınırlarına ulaşamayan aklın yaratana bakmaya çalışması halinde eriyip gideceğini söyler (Kelâbâzî, 1994: 37).

5. NÂBÎ'DE İLK AKIL, KÜLLÎ AKIL VE KÜLLÎ NEFİS

Tasavvufta ilk yaratılan şey konusunda çeşitli yorumlar yapılmıştır. Bu yorumların çıkış noktasını hadisler oluşturur. Nâbî'nin şiirlerinde de bu konu ile ilgili birkaç beyit bulunur.

‘Akl-ı evvel olduğundan bâ‘is-i hîç-i vücūd
Müşkilât-ı ‘âlemi miftâh-ı dest-i hūş açar
(G/279, b/4)

Sûfiler ilk yaratılan şey hakkında hadislerden yola çıkarak yorum yapmışlardır. Bu konuda “Allah'ın ilk yarattığı şey kalemdir.” (Tirmizî, 1996, “Kader”, 18/2294) ile “Ey Cabir! Her şeyden önce Allah'ın ilk yarattığı şey senin peygamberinin nurudur (Aclûnî, 2000: 1420, 1/303) hadisleri meşhurdur. İbnü'l-Arabî ise bunları Hakikat-i Muhammedi kavramında birleştirir. “Bize göre başka bir şeyden olmaksızın ilk var edilen Hakikat-i Muhammediye başkalarına göre ilk akıldır. İlk akıl, Allah'ın bir şeyden olmaksızın var ettiği yüce kalemdir” (İbnü'l-Arabî, 2007a: 261) der ve bunun ortaya çıkış aşamasını hebâ ile ilişkilendirir. Allah, âlemi var etmek ve yaratılışı başlatmak isteyince hebâ adı verilen bir hakikat meydana gelir. Bütün âlem hebada bil kuvve ve uygunluk olarak bulunur. O hebâyı binanın harcı ve toprağına benzetir çünkü istenilen şekillerin meydana getirilmesi ancak bunlarla mümkündür. İşte bu hebâ içinde Hakikat-i Muhammedi'den başka Allah'a yakın bir şey bulunmamıştır. O, bütün âlemin efendisi ve varlıkta ilk ortaya çıkan şeydir (İbnü'l-Arabî, 2007a: 345).

Sûfiler, ilk yaratılan şeyin ilk akıl olduğu konusunda genel olarak hem fikirdirler. Bursevî “Mülk âleminin ilk mazharı, beşerin babası Âdem'dir. Mevcudatın ilki de ‘ilk akıl’dır.” der (Bursevi, 2020: 662). Kaşanî (ö.736/1335) “Allah'tan ilk zühûr eden şey ilk akıldır” der.(Erginli, 2006: 1139). Nâbî de şiirinde ilk akıl için “yokluktan yaratıldığı için” ibaresi kullanır. Sonraki kısımda “akıl elinin anahtarı âlemin zorluklarını çözer” diye devam eden Nâbî, aklın yaratılanlar üzerindeki etkisine dikkat çeker. Nitekim İbnü'l-Arabî de aklın kendisinden aşağıda bulunan şeyler üzerinde etkisi bulunduğunu söyler. Akıl, âlemin zorluklarını çözer çünkü aklın yaratılanlar üzerinde bilgisi ve etkisi vardır. “Akl-ı evvel yokluktan yaratıldığı için akıl elinin anahtarı âlemin zorluklarını açar.” diyen Nâbî, sûfilerin varlığın oluşu anlayışından hareket eder. İbnü'l-Arabî, aklın Hak'tan alıp nefse verdiğini nefsin de akıldan aldığını ve ondan da fiil meydana geldiğini söyler. Bu durumda aklın bilgisinin iliştiği kendisinden aşağıda bulunan bütün şeylere sirayet eder. Yani ilk akıl kendisinden aşağıda bulunan şeylere bilgi verir ve bilgisinin ilgili olduğu şeylere sirayet eder. Bunun yegâne istisnasının ise tevhidin soyutlanması olduğunu söyler çünkü söz konusu bilgi her yönden diğer bilinenlerden farklıdır. Allah ile yaratıklar arasında asla bir karşılıklı ilişki yoktur (Arabi, 2007a: 255-256).

Olmadı misli daği zīver-i gehvāre-i şun ‘
Nefs-i küllīyeye ‘aql-ı kül olaldan dāmād
(K/2, b/39)

Mevlana, akılı tek ve küllî bir hakikat olarak görür ve bunun Hakikat-ı Muhammedî'nin bir sıfatı olduğunu söyler (Özköse, 2017: 15). Bu yüzden Hakikat-ı Muhammedî mertebesine “akl-ı evvel” veya “akl-ı kül” adının verildiğini söyler. Bu aynı zamanda “Marifetullahı” yani Allah’ı bilmeyi sağlayan akıldır. O, cüz-î akıl her zaman öğrenmeye muhtaç olarak görür ve küllî akılı öğretmen olarak tavsif eder (Özköse, 2017: 27). İbnü'l-Arabî de ilk akılı âlemdeki ilk üstat olarak tanımlar. O, hem bilgiyi öğrenmeyle kabul eden ilk öğrenci hem de Allah’tan öğrendiği bilgileri Küllî nefse (Levh-i Mahfuz) öğretmiştir. İbnü'l-Arabî, küllî nefsin akıldan meydana gelen ilk edilgen varlık olduğunu söyler. İlk akıl, Âdem; küllî nefis ise Havva gibidir. Havva nasıl Âdem’den yaratılıp onunla evlendirilmişse küllî nefis de ilk akıldan yaratılmış ve onunla evlendirilmiştir. Allah, âlemin zuhuru için onları evlendirmiştir. Bu evlilikten doğan şey ise küllî tabiat olmuştur (el-Hakîm, 2005: 347). Âlemin harikuladeliğini ifade etmek isteyen Nâbî, “akl-ı kül” ve “nefs-i kül” kavramlarından yola çıkarak “Akl-ı kül, nefis-i külliyeye damat olduğundan beri yaratılış beşiğinin süsünün bir benzeri olmadı.” der. Nabî'nin bu beyitte İbnü'l Arabî'nin ilk akıl ve küllî nefis arasındaki evlilik fikrini beyitlerine aktardığı görülür.

6. NÂBÎ'DE AKIL-AŞK İLİŞKİSİ

Mevlânâ, Dîvân-ı Kebîr’de “akıl sahibiysen aşka düş, gönülsüz bir hale gel, aklın varsa deli ol çünkü şu cüzi akıl senin aşkının gözüne bir su kabarcığı gibi görünür.” (Mevlânâ, 2011: 209) der. Ona göre her cana kendi miktarınca gayb âleminde bir biliş verilmiştir. Bu kabiliyete sahip olan akıl, o ana takat getiremeyeceği için dünyada mahpustur. Ancak gönül kilidi açılarak hazineye yürünebilir (Mevlânâ, 2011: 228). Akla büyük önem veren Mevlânâ (2011: 241) insan varlığını bir ülkeye benzetir. Bu ülkenin veziri akıl, padişahı ise aşktır. En nihayetinde aklın sığamadığı ulaşamadığı yere aşk sığar ve ulaşır.

Sūziş-i ‘aşka giriftār olmayan dil dil midür
Olmayan āvāre-i kūy-ı cūnun ‘āqıl midür
(G/168, b/1)

Nâbî de benzer bir şekilde “Aşk ateşine tutulmayan gönül gönül müdür? Delilik semtinin avaresi olamayan akıllı mıdır?” der. Delilik ve akıllılık tezadından faydalanarak aklın varlığını ve önemini yok saymadan aşkı ön planda tutar. Gönül ancak aşk ateşine tutulunca görevini yerine getirmiş olur. Aşk ateşi ise kişiyi Allah’a ulaştıracak olan ateştir.

7. SONUÇ

Bu çalışmada Nâbî'nin akıl anlayışı şiirlerinden örneklerle sunulmuştur. Felsefe ve tasavvufta yer alan aklın yaratılış teorisindeki yerinin Nâbî'nin şiirlerinde de ele alındığı görülmüştür. Varlığın ilk akıldan yaratıldığı fikri Nâbî'nin şiirlerinde de işlenmiştir.

Nâbî'nin şiirlerinde öne çıkan bir durum da ondaki İbnü'l Arabî etkisidir. Akıl konusunda da İbnü'l Arabî tesirinde kalan Nâbî, “ilk akıl” ve “külli nefis” arasındaki evlilik teorisine beyitlerinde yer verir. Yaratılış beşiğinin süsü benzeri yani varlık bu evlilikten oluşmuştur.

Felsefe, kelim ve tasavvufta kullanılan “ilk akıl”, “külli akıl” ve “külli nefis” gibi kavramlara şiirlerinde yer verdiği görülen Nâbî, bu kavramları tasavvufi bir bakış açısıyla ele almıştır. Aklın dünyevi işlerde sorunları çözmeye gerekliliğine inanan Nâbî, onun bu özelliğe sahip olmasını yoktan yaratılmasına bağlar. Akıl, yoktan yaratılmış olsa da bir mahlûktur ve bazı şeyleri anlaması mümkün değildir. Ondaki tahmin ve kıyas özellikleri bu dünyaya aittir, bu bağlardan kurtulmadıkça bazı konularda yetersiz kalabilir.

Akıl her ne kadar ilahi emirleri anlamak, teklif yükünü yüklenmek için bir zorunluluk olsa da bir yerde yük olmaya başlar, aklın yük olmaya başladığı yerde aşk devreye girer. Nâbî'nin akıl anlayışında Mevlânâ ve İbnü'l Arabî'nin büyük tesiri olduğu görülmektedir. Özellikle akl-ı küllînini nefs-i küllîye damat olması fikrinde İbnü'l Arabî etkisi açıkça görülmektedir. Nâbî'nin akla değer vermesi ve son mertebede aşkı ön planda tutmasında Mevlânâ'nın etkisinden kaynaklanmaktadır.

KAYNAKÇA

- Acılûnî, İ. (2000). Keşfü'l-hafâ (thk. Abdülhamid b. Ahmed b. Yusuf b. Hindâvî.) 2 Cilt. el-Mektebetü'l-Asriyye.
- Ahmed Kuddûsî (2018). Hazinet'ül-esrâr (çev. Ali Tenik), Litera Yayıncılık, İstanbul.
- Bilkan, A. F. (2020). Nâbî Divanı (2 c.), Akçağ Yayınları, İstanbul.
- Bolay, S. H. (1989). "Akıl", DİA, TDV Yayınları, C. 2, s.232-242, İstanbul.
- Can, Ş. (1997). Konularına Göre Açıklamalı Mesnevi Tercümesi 1, Ötüken, İstanbul.
- Cebecioğlu, E. (2009). Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, Ağaç, İstanbul.
- Chittick, W. (1989). The Sufi Path of Knowledge, Ibn al'Arabi's Metaphysics of Imagination, State University of New York Press, New York.
- Cürcani, A. (1997). Tarifat Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü, Bahar Yayınları, İstanbul.
- Çakmaklıoğlu, M. (2016). İbnü'l-Arabi'nin Marifet Teorisi Açısından Aklın Değeri, MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi, C.5, S.3, s.139-161.
- El-Hakim, S. (2005). İbnü'l-Arabi Sözlüğü, Kalem Yayınevi, İstanbul.
- Erginli, Z. (2006). Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, Kalem Yayınevi, İstanbul.
- Gazâlî (2015). Mesîru Umûmi'l-Muvahhidîn Şerh u Terceme-i Kitâb-ı İhyâu Ulûmi'd-Dîn (Tercüme ve Şerh: Yusuf Sıdkî el-Mardinî), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul.
- Gazâlî (2018). el-Munkız Mine'd-Dalal (terc. Hamidullah Ünal), Ravza Yayınları, İstanbul.
- Gazâlî (1988). İhyâu'ulûmiddîn, Beyrut.
- Gazâlî (1964) Mizânu'l-'amel (nşr. Süleyman Dünya), Kahire.
- Hâris el-Muhâsibî (2006). el-Aklu ve Fehmü'l-Kur'ân, (Tahkik: Hüseyin el-Kuvvetli, Tercüme Veysel Akdoğan), İşaret Yayınları, İstanbul.
- İbn Manzur (2003a). Lisân al 'Arab, C. 10, Dâru Sâdır, Beyrut.
- İbn Manzur (2003b). Lisân al 'Arab, C. 4, Dâru Sâdır, Beyrut.
- Çubukçu, İ. A. (1970) Gazzâlî ve Kelâm Felsefesi, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara.
- İsfahânî, R. (2012). Müfredât, (çev. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu), Çıra Yayınları, İstanbul.
- Bursevî, İ. H. (2020). Tamâmü'l-Feyz Fî Bâbi'r-Ricâl Atpazarî Kutup Osman Efendi Menâkıbı, (çev. Ramazan Muslu - Ali Namlı), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul.
- Kelâbâzî (1994). Kitabü't Taarruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf (ed. Arthur J. Arberry), Mektebetü'l-Hanci, Kahire.
- Kuşpınar, B. (2007). "Mevlana'da Akıl ve Aşk", Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi C. 23, s.16-31.
- Saraç, M. A. Y. (2014). "Tasavvuf Edebiyatında İçki Kavramına Giriş ve Yunus Emre Örneği", İlmî Araştırmalar Dergisi, S.10, s.139-140.
- Mekkî (2003). Kûtü'l-kulûb C.1, (çev. Yakup Çiçek - Dilaver Selvi), Semerkand, İstanbul.
- Mekkî (2004). Kûtü'l-kulûb. C.2 (çev. Yakup Çiçek - Dilaver Selvi), Semerkand, İstanbul.
- Mevlânâ (2015). Mesnevî-i Manevî (Çev. Derya Örs-Hicabi Kırlangıç), Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul.

- Mevlânâ (2011) Dîvân-ı Kebir (Çev. Abdalbaki Gölpınarlı), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul.
- Muhyiddin İbnü'l Arabî (2007a) Fütuhât-ı Mekkiyye C. 1 (Çev. Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul.
- Muhyiddin İbnü'l Arabî (2007b) Fütuhât-ı Mekkiyye C. 2 (Çev. Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul.
- Muhyiddin İbnü'l Arabî (1992). el-Fütûhâtü'l-mekkiyye (thk. Osman Yahya), Kahire.
- Nâbî (2018). Hayrâbâd (Haz. Melike Gökçan, Hamza Koç), Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/59849,nabi-hayrabadpdf.pdf?0>
- Nâbî (2019). Hayriyye (Haz. Mahmut Kaplan), Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/67684,nabi-hayriyyepdf>
- Özköse, K. (2017). “Mevlânâ'nın Mesnevi'sinde Akıl Eleştirisi ve Aklın İşlevselliğine Yönelik Yaklaşımlar”, Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S.11, s.13-34.
- Soğukoğlu, F. (2020). “Kelam ve Tasavvufta Aklın Tasnifi”, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C.7, S.1, s.513-540.
- Sühreverdî, Ebu Hafs Şehabeddin Ömer b. Muhammed (2018), Gerçek Tasavvuf Avarifü'l-Maarif, (Terc. Dilaver Selvi), Semerkand Yayınları. İstanbul.
- Şahin, N. (1998). “Kur'an-ı Kerîm'de Akıl ve Aklın Değeri Meselesi”, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 8, s. 221-242.
- Şentürk, M. (2002). “Kur'an-ı Kerim'de Akıl Kavramı”, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir.
- Taş, N. (2023). “Kur'ân ile Filozofların Tasvir Ettiği Akıl Kavramı Aynı Şey midir?”, DEUİFD LVIII, s.227-260.
- Temel, A. V. (2017). Arap Dili ve Kur'ân-ı Kerîm Bağlamında “Akıl” Kavramının Analizi, AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 5, S. 10, s. 126-135.
- Tenik, A. (2017). Tasavvufî Bilgi. Litera Yayınları. İstanbul.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa et-(1996). Sünnenu't-Tirmizî. (thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf) 6 Cilt. Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût.
- Uludağ, S. (1989). “Akıl”, TDV İslâm Ansiklopedisi, C.2, s.246-247.