

ki bunların hepsi de insan nefsinin farklı tezahürleridir. Bunlardan ilk ikisi nefsin bedenle birleşmesi sonucunda oluşur; üçüncüsü ise bedenle ilişkili olmakla beraber bağımsız bir cevherdir. Probleme daha çok açıklık getirmek için filozofun heyûlânî akılı nasıl yorumladığını bilmek gerekir. Daha önce gördüğümüz filozoflar bu akılı bedene bağımlı sayıyor, onu nefsin bir gücü veya cüzü şeklinde anlıyor ve bunun sonucu olarak onun da ölümlü olduğunu söylüyorlardı. Oysa İbn Rüşd'e göre idrak safhasında bu akıl objenin zihindeki bir formu şeklinde düşünülmez, o tamamen mânevî bir cevherdir; bir başka deyişle heyûlânî akıl fizyolojinin bir işlevi değildir. Eğer öyle olsaydı akıl kendi varlığını idrak edemediği gibi aynı anda birden fazla şeyi de idrak edemezdi. Bütün bunlar gösteriyor ki bu akıl sadece bir yetenek veya bir güç değildir. Aksi halde onu da bedenle beraber ölümlü saymak gerekirdi. Halbuki böyle bir anlayış dinî akîdeye aykırı olduğu kadar nefsin birliği ve bölünmezliği ilkesine de ters düşmektedir. Ayrıca bu, nefsi bir yönüyle ölümlü, bir yönüyle ölümsüz saymak gibi bir çelişkiye götüreceğinden tutarsız bir iddiadır. Şu halde, İbn Rüşd'e göre gerek heyûlânî akıl gerekse faal akıl gerçekte aynı şeydir, o da insan nefsinden ibarettir. İbn Rüşd bunu şöyle yorumlamaktadır: Bedenle ilişkili kuran insan nefsinin başlıca iki fonksiyonu vardır. Birincisi varlığa ait formları maddeden soyutlamak, ikincisi ise soyutlanan ve kavram haline gelen bilgileri kabul etmek. İşte nefsin soyutlama işlevine faal akıl, bunları kabul etme işlevine de heyûlânî akıl denilmektedir.

İbn Rüşd'ün müktesep akıl adını verdiği akla gelince, bu da heyûlânî aklın fiil halindeki görünümünden başka bir şey değildir. Beşerî akıllar hiyerarşisinde Fârâbî ve İbn Sînâ'nın müstefad akıl dedikleri işte bu müktesep akıldır ki İbn Rüşd'e göre beden gibi ölümlü olan budur. Çünkü nefis bedenden ayrıldığı andan itibaren duyular âlemine ait bütün bilgi birikimi de yok olmaktadır.

Böylece, başta Thomas Aquinas (Akinolu) olmak üzere hristiyan skolastiklerin "Ferdî nefsin ölümlü olduğunu söylüyor ve bütün insanlığın iştirak ettiği küllî bir aklın varlığını savunuyor" şeklinde İbn Rüşd'e yönelttikleri eleştirilerin yersiz, haksız ve tutarsız olduğu anlaşılmış oluyor. Ayrıca Ernest Renan ve

Salamon Munk gibi şarkiyatçıların İbn Rüşd'ü Yeni Eflâtuncu doktrinin bir takipçisi saymaları da fahiş bir yanılıdır. Çünkü yukarıda da görüldüğü gibi filozof feyiz ve sudûr teorisine karşıdır ve faal aklın insan nefsinin dışında ayrı bir varlık olmadığı gerçeğini de ısrarla savunmaktadır. Bütün bunlar, İbn Rüşd'ün akıl kavramına ve bilgi problemine getirdiği yorumun farklı olduğunu göstermektedir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "akıl" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, "akıl" md.; *el-Mu'cemü's-şûfî*, "akıl" md.; Cemil Salîbâ, *el-Mu'cemü'l-felsefî*, Beyrut 1982, II, 84-91; İbn Mâce, "Züh'd", 31; Tirmizî, "Kıyâmet", 25; Aristoteles [Aristo], *De Anima*, 429<sup>b</sup>, 1-10, 430<sup>a</sup>, 20-25; a.mlf., *Metaphysica*, 1072<sup>b</sup>, 14-21; a.mlf., *Ethica Nicomachea*, 1177<sup>b</sup>, 26-34; İskender Afrodîsî, *Ma-kâle fi'l-'akl* (nşr. J. F. Finnegan — S. J.), Beyrut 1956; Muhâsibî, *el-'Akl ve fehmü'l-Kur'ân* (nşr. Hüseyin el-Kuvvetlî), Beyrut 1402/1982, s. 201-238; Kindî, *Fi'l-'Akl (Resâ'il felsefiyye içinde, nşr. Abdurrahman Bedevî)*, Bingazi 1973, s. 1-4; Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 3-6; Fârâbî, *Me'ânî'l-'akl (eş-Şemerâtü'l-marziyye içinde, nşr. Dieterici)*, Leiden 1895, s. 46; a.mlf., *el-Medinetü'l-fâzıla* (nşr. A. Nader), Beyrut 1986, s. 101-104; İbn Sînâ, *De Anima* (nşr. Fazlurrahman), London 1970, s. 48-51, 234-238; a.mlf., *Tis'u resâ'il il* (nşr. Emin Hindiyî), Kahire 1968, s. 79-81; a.mlf., *el-İşârât*, I-IV; a.mlf., *el-Mebde' ve'l-me'âd* (nşr. Abdullah-ı Nûrânî), Tahran 1363 hş./1984, s. 94-97; Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, İstanbul 1985, s. 19-22; Hüvârî, *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, s. 313, 398-400; Gazzâlî, *İhyâ'*, I, 88-95; III, 4; a.mlf., *Mi'yârü'l-'ilm*, Beyrut, ts. (Dârü'l-Endülü), s. 112, 113, 207-210; a.mlf., *Me'âricü'l-kuds*, Kahire, ts. (Matbaatü'l-İstikâme), s. 44-47; a.mlf., *Mışkâtü'l-envâr* (nşr. Ebü'l-Alâ Afifî), Kahire 1964, s. 43, 47-49, 77; a.mlf., *el-Münkîş mine'd-dalâil* (nşr. Cemil Salîbâ — Kâmil İyâz), Dimaşk 1956, s. 6-7; İbn Rüşd, *Telhişu Kitâbî'n-Nefs* (nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî), Kahire 1950; a.mlf., *Ma-kâle: hel yetteşlû bi'l-'akli'l-heyûlânî el-'akli'l-fa'âl* (Telhiş içinde), s. 119-125; a.mlf., *Tehâfütü'l-Tehâfüt* (nşr. Maurice Bouyges — S. J.), Beyrut 1930; İbn Bâcce, *Risâletü'l-itîşâl (Telhiş içinde)*, s. 102-109; Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-hâ'irîn* (nşr. Hüseyin Atay), Ankara 1972, s. 171-174; İbnü'l-Arabî, *el-Fütühât*, II, 642; III, 99, 333, 399, 430; IV, 112; a.mlf., *Fuûş*, s. 74, 181, 185; Gilson, *Realisme thomiste et Critique de la Connaissance*, Paris 1939; a.mlf., *Esprit de la philosophie médiévale*, Paris 1942; Denis, *Rationalisme d'Aristote*, Paris 1948; Mahmûd Kâsım, *Fi'n-Nefs ve'l-'akl*, Kahire 1949; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ'*, I, 212; Hüsnî Zeyne, *el-'Akl 'inde'l-Mu'tezile*, Beyrut 1978; Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İstanbul 1980; Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983, s. 186-188; T. J. de Boer, "Akıl", *İA*, I, 238-239; F. Rahman, "Akıl", *El'2* (Fr.), I, 352-353; a.mlf., "Aql", *Elr*, II, 194.



SÜLEYMAN HAYRİ BOLAY

□ KELÂM. Kelâm ilminde akıl, tarifi, mahiyeti ve nakil ile ilişkisi bakımından inceleme konusu olmuştur. Bazı kaynakların, "zanda isabet etmek ve olmuş vasıtasıyla olacağı bilmek" tarzındaki bir akıl tanımını Amr b. Âs'a atfetmelerine bakarak (Elmalılı, *Metâlib ve Mezâhib*, Önsöz, s. 16), daha ahash devrinde bu konuda fikir beyan edilmeye başlandığını söylemek mümkünse de aklın tarifiyle ilgili asıl tartışmalar Mu'tezile kelâmcılarının ortaya çıkmasından sonra başlamıştır. Akıl kesin bir bilgi kaynağı olarak kabul eden Mu'tezile kelâmcıları, onu birbirine yakın olmakla birlikte yine de farklı sayılabilecek şekillerde tarif etmişlerdir. Vâsıl b. Atâ'ya göre akıl "hakikatin bilinmesini sağlayan kaynak"tır. Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf da akılı, "insanı diğer varlıklardan ayıran ve nazarî bilgilerin öğrenilmesini sağlayan bir güç" diye tanımlar. Câhiz ise şöyle der: "Akıl insandaki anlama ve kendisini zararlı şeylerden koruma gücüdür" (Hüsnî Zeyne, s. 18-21). Cübbâî'nin tarifi de buna yakındır: "Akıl, kötü şeylerden alıkoyan ve iyi şeylere yönelten bilgidir" (Âlûsî, XVII, 168). Bu tariflerden anlaşılacağı üzere ilk Mu'tezile kelâmcıları, akılı mahiyeti itibarıyla genellikle *araz\** olarak kabul etmişler, onu insanın düşünce ve davranışlarına yön veren en önemli bilgi kaynağı saymışlardır. Onlara göre akıl, insanın kalbinde Allah tarafından yaratılan düşüncelerin (havâtîr) kullanılmasıyla çalışır. Nazzâm ise bunlara muhalefet ederek akıl yürütme eylemini gerçekleştiren kalpteki düşünceleri maddî mevcudiyeti bulunan cisimler olarak kabul etmiştir (Bağdâdî, s. 27). Bu sebeple ona göre akıl *araz* değil *cevher\**dir. Mu'tezile'nin önde gelen âlimlerinden biri olan Kâdî Abdülcebbâr da akılı, insanın düşünmesini ve yaptığı fiillerden sorumlu tutulabilmesini mümkün kılan belli bilgilerin toplamından ibaret kabul ederek (*el-Muğnî*, XI, 379; XII, 222) onun insanda "bilkuvve" mevcudiyetini reddetmiştir. Ona göre akıl, zaman içinde kazanılan ve insana dileyerek fiil yapma imkânı veren bilgilerin tamamıdır. Bu bilgilere zaruri ve nazarî bilgilerin yanında tecrübî bilgiler de dahildir. Böylece Kâdî Abdülcebbâr aklın tarifine, insana dilediğini yapabilme imkânı veren bilgileri ekleyerek akılla insanın yükümlülüğü arasında bir ilgi kurmuştur. (*Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, s. 121). Onun akla bu şekilde bakışı ken-



disinden sonra gelen Mu'tezile âlimlerince de benimsenmiş ve bu mezhebe göre yapılan akıl tarifine tesir etmiştir. Nitekim eserlerinde kelâmcıların akıl hakkındaki görüşlerini özetleyen Mâverdî'nin tarifinde bu durum göze çarpmaktadır. Ona göre akıl, varlıkların hakikatini bilme ve iyi ile kötüyü birbirinden ayırt etme gücüdür. Mâverdî aklın, "zaruri olarak idrak edilenleri bilme" diye de tanımlanabileceğini belirtir (*Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, s. 6, 7). Akıli fazilet ve ahlâkın kaynağı, dinin ve mükellefiyetin esası, dünyevî işlerin temel dayanağı olarak gören Mâverdî de onu bir araz kabul edip cevher olamayacağı görüşünü savunur. Çünkü cevher varlığını kendi başına hissettiren şeydir, halbuki akıllı (insan) bulunmadan aklın mevcudiyeti iddia edilemez. Ona göre duyu verilerini ve zaruri olarak bilinen hususları algılayan her insanın akıli tamdır. Mâverdî'den sonra Mu'tezile'ye atfedilerek yapılan tariflerde akıl "iyi ile kötüyü birbirinden ayırt etme gücü" olarak görülür (Tehânevî, "akıl" md.). Mu'tezile âlimlerine ait bu tariflerden anlaşılacağı üzere Nazzâm dışındaki büyük çoğunluk akıli, insana varlıkları tanıma, iyi ile kötüyü birbirinden ayırt etme gücü ve bilgisi veren bir araz olarak kabul etmekte ve onu insanın fiillerine yön vermesinde etkili görmektedir. Ancak yapılan tariflerde, aklın en önemli fonksiyonlarından biri olan doğruyu yanlıştan ayırt etme özelliğine fazla yer verilmemektedir.

Şîa kelâmcılarının çoğuna göre akıl hak ile batılı, güzel ile çirkini birbirinden ayırt eden ve bilginin esasını teşkil eden ilâhî bir güçtür. Filozofların tesirinde kalan bir kısım Şîi kelâmcılara göre akıl Allah'ın ilk önce yarattığı ruhî bir cevher olup ilim, kudret, irade ve nurdan oluşmuştur (Muhammedî er-Rîşehrî, VI, 395). Diğer bir kısmına göre ise akıl Allah'ın insan kalbinde yarattığı araz cinsinden bir güçtür (Ahmed Mahmûd Subhî, s. 405). Şîa kelâmcılarına göre aklın en belirgin fonksiyonu nazariyatı idrak etmesidir. Önce kendi varlığını idrak eden akıl beş duyu vasıtasıyla nesneleri, iç duyularla da mânaları kavrar (Muhammedî er-Rîşehrî, VI, 410 vd.).

Ehl-i sünnet'e gelince, bunların da üzerinde birleştiği bir akıl tarifi yoktur. Ehl-i sünnet ilm-i kelâmının ilk simalarından biri sayılan Hâris el-Muhâsibî

akılın cisim, cevher, araz cinsinden bir şey olmadığını, faydalıyı zararlı olandan ayırt etmesi için Allah tarafından insana doğuştan verilen bir tabiat (garîze) olduğunu ve varlığının sadece fiilleri vasıtasıyla bilinebileceğini belirtir (*Şerefü'l-akl*, s. 17 vd.). Bazı Sünnî kelâmcılar ise aklın ruhî bir öz olduğu, bundan dolayı ona "öz" mânasına gelen lûb adının verildiği görüşündedir. Selefiyye'nin imamı olan Ahmed b. Hanbel de akıli insanda doğuştan mevcut bir tabiat olarak görür (İbn Teymiyye, IX, 288). Büyük çapta selefin itikadî görüşlerini savunan İbn Hazm, akıli cevher değil, aksine ruhun bir kuvveti ve fiilinden ibaret olan bir araz kabul eder. Zira ona göre kuvvetli ve zayıf akıldan bahsedilebildiği halde bu özellikler cevher için söz konusu değildir. Ayrıca aklın zıddı vardır ki bu da ahmaklıktır; halbuki cevherin zıddı yoktur, çünkü zıtlık sadece bazı keyfiyetlere ait bir hususiyettir. Şu halde akıl nefsin bir fiili ve onun kuvvetlerinden bir arazdır. İbn Hazm'a göre bütün İslâm âlimleri akıli, "iyiyi kötüden ayırt edip iyi olanı yapma ve kötü olanı kaçınma gücü" anlamında kullanmışlardır. Filozofların akıli basit bir cevher kabul etmelerini mantıkî temellerden yoksun bulan İbn Hazm nazarında insandaki görme, işitme, konuşma vb. fonksiyonları gerçekte icra eden akıldır (*el-Faşl*, V, 71-75). Genellikle Ahmed b. Hanbel'in itikadî görüşlerini benimseyen Kâdî Ebû Ya'lâ ise aklın tarifi ve mahiyeti konusunda Eş'arî'nin görüşüne uyarak onu zaruri bilgilerin bir kısmı olarak kabul eder (*el-Mu'cemed*, s. 101). Selefiyye'nin müteahhirîn\* devri âlimlerinden İbn Teymiyye, Ahmed b. Hanbel ve İbn Hazm'ın görüşüne katılarak akıli, adı ister sıfat ister araz olsun, "insanın doğru ve faydalı olanı bilip davranışlarına bu doğrultuda yön vermesini sağlayan tabiat (garîze)" olarak kabul eder. Ona göre de akıl ruhî bir güç olup bir cevher değildir. Akıllı insanda mevcut bir araz veya sıfat olarak adlandırılacak olan akıl gözdeki görme gücüne benzetilebilir (*Mecmû'u fetâvâ*, VII, 24, 539; IX, 271, 286-288).

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî aklın açık bir tarifini vermemekle birlikte onu, "aynı nitelikte olanları bir araya toplayan ve aynı nitelikte olanları ayıran şey" olarak vasıflandırmasından (*Kitâbü't-Tevhîd*, s. 5) anlaşıldığına göre akıli, varlıkları ve onlarla ilgili bilgileri tasnif ederek so-

nuçlar çıkaran ve insana kıyas yapma gücü veren zihnî bir alet olarak kabul etmektedir. Ebû'l-Yûsr el-Pezdevî'nin kaydettiğine göre (*Uşûlû'd-dîn*, s. 206) Ehl-i sünnet bilginlerinin çoğu akıli "nû-rânî bir cism-i latîf" kabul ederler ve bunun için de -aslında muhaddisler tarafından uydurma kabul edilen- şu hadisi delil gösterirler: "Allah buyurdu ki, akıldan daha güzel bir şey yaratmadım. Ona, gel dedim, geldi; git dedim, gitti. Dedim ki: Bana senin vasıtanla ibadet edilir; senin vasıtanla mükâfat verir, senin yüzünden cezalandırırım" (hadisin benzeri için bk. Heysemî, VIII, 28; Aclûnî, II, 212). Söz konusu kelâmcılara göre aklın ilâhî emirlere muhatap oluşu ve bu emirleri yerine getirişi, onun bir cevher olduğunu göstermektedir. Mâtürîdiyye'nin müteahhirîn devri âlimleri ise akıli, nefis-i nâtikanın (maddeden arınmış cevher) bir görüntüsü veya onun bir kuvveti saymışlardır. Bu iki şıktan birincisini dikkate alarak akıli, "düşünmek ve delil kullanmak suretiyle duyuların ötesini, gözlem yoluyla da duyulur nesneleri idrak eden bir cevher", ikincisini göz önünde bulundurarak "duyuların, idrak sınırının sona erdiği noktadan başlayan ve kalp ile nefis-i nâtikanın algıladığı bilgileri ortaya çıkaran bir nur" diye tanımlamışlardır (Beyâzîzâde, s. 77). Böylece Mâtürîdîler akıli bilginin dışında olan, fakat bilgiyi meydana getiren ve maddî olmayan bir cevher olarak görmüşlerdir.

Eş'ariyye mektebine bağlı kelâmcıların büyük çoğunluğu akıl hakkında yaptıkları yorumlarla daha çok Mu'tezile'nin görüşüne yaklaşmışlardır. Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, akılla ilim arasında umum-husus farkından başka bir ayrılık bulunmadığı görüşündedir. Ona göre ilim akıldan daha umumi olup akıl, "zarurî bilgilerin bir kısmını bilmek" şeklinde tarif edilebilir (İbn Fûrek, s. 31-32). Bâkılânî, Eş'arî'nin görüşünü biraz daha açarak akıli, "vâcip, mümkün\* ve muhal olan hususları bilmek" şeklinde tarif etmiştir (Tehânevî, "akıl" md.). Abdülkâhir el-Bağdâdî (*Uşûlû'd-dîn*, s. 202) ile Cüveynî de bu konuda Eş'arî'nin görüşünü paylaşıyor ve onu teyit ederler. Cüveynî'ye göre Kâdî Abdülcebbar'ın öne sürdüğü gibi akıl nazarî bilgilerin birikiminden ibaret değildir. Çünkü nazarî bilgi ancak akılla üretilir. Yine ona göre akıl zaruri bilgilerin tamamından da oluşmuş değildir; zira kör, görmeye bağlı bilgiler-



den yoksun olmasına rağmen akıl sahi-bidir (*el-İrşâd*, s. 36-37). Gazzâlî, kelâm-cıların akli farklı şekillerde tanımlama-larının sebebi üzerinde durarak bunu aklın değişik anlamlarda kullanılmasına bağlar. Ona göre akıl "mümkünün imkân-ı muhalin imkânsızlığı, vâcibin zorunlu-luğu gibi zarûriyyât"ı bilmek, tecrübe yoluyla bilgi edinmek" ve "insan tabia-tında var olan bilgi edinme gücü" karşı-lığında kullanılabilir (*Şerefü'l-ʿaql ve mâ-hiyyetüh*, s. 66 vd.). Böylece Gazzâlî akıl hakkında yapılan farklı tarifleri geçerli sayarak birleştirmek istemiş, onu zarurî, tecrübî ve nazarî bilgilerin meydana gelmesini sağlayan, ayrıca bunların ger-çekliğini anlama imkânını tanıyan bir güç olarak kabul etmiştir (*a.e.*, s. 70). Fahreddin er-Râzî, Eş'ariyye'nin **müte-kaddimîn**\*'i ile Mu'tezile çoğunluğunun benimsediği akıl tarifini tenkit edip onun bir kısım zarûriyyâtı bilmekten ibaret olduğu fikrini reddeder. Çünkü ona gö-re uyuyan bir insan, akli bulunduğu hal-de bütün zaruri bilgilerden yoksun du-rumdur. Şu halde akıl, iç ve dış duyu-ların sağlıklı olması halinde zarûriyyât-ı bilmeyi gerektiren bir tabiattır (Cür-cânî, II, 80). Ancak Râzî'nin mütekaddimîn devri âlimlerine ait görüşü tenkit etmek için getirdiği delil isabetli görünmemektedir. Zira delilin önemli nokta-sını teşkil eden uyku hali, insanın bede-nî ve zihnî faaliyetlerinin durduğu bir nevi ölü hali olup onun sağlıklı olması şartına uymamaktadır. Nitekim kendi-si de aklın bilgi üretebilmesini iç ve dış duyu-ların sağlıklı olması şartına bağla-mıştır. Râzî akli bir tabiat olarak kabul etmekle Muhâsibî ve İbn Hanbel'in gö-rüşüne katılır. Teftâzânî de akli "bilme ve algılama fonksiyonu bulunan bir ru-hî güç" olarak kabul eder (bk. *Şerhu'l-Akâ'id*, s. 12). Cür-cânî ise akli nazariya-tı bilmekten ibaret kabul eden tarifleri tenkit edip ilk devir Eş'arî kelâmcıların görüşlerine katılmakla birlikte (*Şer-hu'l-Mevâkıf*, II, 328) akıl hakkında filo-zofların yaptığı tarifleri de benimsemiş görünür. Teftâzânî ve Cür-cânî, kelâm kitaplarına Aristo mantık ve felsefesin-den alınan bahisler içinde akıllar naza-riyesini (ukûl-i aşere), kesin hiçbir akli delile dayanmadığı düşüncesiyle tenkit etmişlerdir (bk. *Şerhu'l-Makâşid*, II, 37, 38; *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 328-329).

Yeni ilm-i kelâm devri âlimlerinden Ferid Vecdî, ruhun tezahürlerinden biri olarak nitelendirdiği akli: "insandaki id-

rak gücü" diye tanımlar. Ona göre aklın en önemli fonksiyonu, realiteden mal-zeme alarak bilgi üretmektir (*DM*, VI, 522-526). Elmalılı M. Hamdi Yazır da ru-hî bir güç kabul ettiği akli, "duyulardan hareketle duyular ötesini idrak eden ve ya duyularla elde edilemeyen bilgiyi biz-zat keşfeden idrak aleti" diye tarif eder (*Hak Dini*, I, 566).

Netice olarak kelâmcıların çoğu, akli duyu organlarının ve beynin çalışmasın-dan doğan maddi bir sonuç kabul eden natüralist, materyalist ve sansüalist filo-zofların aksine, onu insanda doğuş-tan mevcut olan ruhî bir güç olarak ka-bul etmişlerdir. Bu ruhî güç, İslâm filo-zoflarının öne sürdüğü gibi varlığı meç-hul bir faal aklın tesiriyle değil, Allah'ın müdahalesiyle çalışır. Çağımızda aklın herhangi bir duyu müdahalesi olmaksızın idrak etme gücüne sahip bulunan ruhî bir nitelik olduğunun ispatı için ras-yonalistler tarafından yürütülen deneye bağlı çalışmalar bunu doğrulayıcı mahi-yettedir (Abdurrahman el-Keyyâlî, XLIV, 266-279). Bir kısım Eş'arîler'le Mu'tezile kelâmcıları ise Fârâbî'nin belirttiği üle-re akli özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü şıkkın imkânsızlığı gibi akıl ilkeleriyle, doğruluğunu ispat etmek için akıl yü-rütmeye gerek duyulmayan aksiyom bil-gisi kabul etmişlerdir (*Meʿâni'l-ʿaql*, s. 40-42).

Kelâmcıların aklın mahiyeti konusun-da benimsedikleri görüşler, onun mad-deden arındırılmış bir cevher veya araz olduğu noktasında toplanmaktadır ki bunu kesin bir sonuca bağlamak zor-dur. Çünkü cevher veya araz olduğu hu-susunda öne sürülen görüşlerin hiçbirisi kesin delillere dayanmamaktadır. İbn Hazm'ın, zayıf veya kuvvetli oluşunu de-lil göstererek aklın cevher değil bir araz olduğunu savunması tutarlı görünme-mektedir. Çünkü cevherin doğuştan za-yıf veya kuvvetli yaratılması mümkün-dür. Nitekim Mu'tezile âlimlerinin aksi-ne (bk. Kazvîni, s. 64-65) Sünnî kelâmcılar, her insandaki aklın ve dolayısıyla idrak kabiliyetinin değişik olduğu ve doğuştan farklı derecelerde yaratıldığı noktasında birleşmişlerdir (Sâbûnî, s. 18; Cür-cânî, II, 2; Beyâzîzâde, s. 77). Ke-lâmcıların çoğunluğu, akletmekle ilgili bazı âyetleri (bk. el-Hac 22/46) delil gös-tererek akilla kalp arasında sıkı bir iliş-kinin bulunduğu, hatta aklın kalpte ol-duğu görüşünü benimser (Mâverdî, *Ede-*

*bü'd-dünyâ ve'd-dîn*, s. 7; Beyâzîzâde, s. 77-78). Bazıları ise akilla beyin arasın-da ilgi kurarak akli fonksiyonların beyin vasıtasıyla gerçekleştirildiğini savunur (Pezdevî, s. 206; Ferid Vecdî, VI, 522-526). Bunlardan ikincisini benimseyenlere gö-re aklın yeri beyindir, fakat aklın eseri kalpte ortaya çıkar; böylece gözün gü-neş ışığı sayesinde nesneleri görmesi gibi kalp de akıl ışığıyla bilgileri alır. Ye-ni ilm-i kelâm devri âlimlerinden Mus-tafa Sabri Efendî, aklın kalpte olduğu tarzındaki görüşün Aristo felsefesinden alındığını belirterek bunun İslâm düşün-cesiyle bağdaşmadığını savunur (*Mev-kifü'l-ʿaql*, I, 440). Ona göre akilla kalp aynı şeydir. Zira Kur'an'da anlama işini kalbin yaptığı ve bunun da aklın bir fiili olduğu bildirilmektedir (bk. el-A'râf 7/179). Aklın müstakil bir kelime olarak Kur'an'da geçmemesi, diğer taraftan ruh ile kalp arasında sıkı bir münase-betin bulunması dikkate alınarak ak-lın ruhun bir gücü ve fiili mahiyetinde bir araz kabul edilmesine imkân sağla-dığı söylenebilir. Çünkü Kur'an'da, ruh-la beden arasındaki ilişkinin bağlantı noktası olan ve akıl yürütme eylemini gerçekleştiren (bk. el-Hac 22/46; Kâf 50/37) kalp zikredilerek ruh kastedilmiş olabilir.

Kelâmcıların aklın taksimi konusunda genellikle birleştiklerini söylemek müm-kündür. Mu'tezile, Şîa ve Ehl-i sünnet'in çoğunluğuna göre akıl ikiye ayrılır. 1. **Garizî akıl**. Her insanda doğuştan var olan ve insanın diğer canlılardan ayrıl-masını sağlayan asil akıldır. Bu aynı za-manda deney ve düşünme yoluyla elde edilen bilgilerin de esasını teşkil eder. Mâtürîdiyye ve Mu'tezile'ye göre insa-nın Allah'ın varlığını bilip tasdik etmek-le yükümlü olmasının temel dayanağı da bu akıldır. Bu tür aklın basit bir ze-kâdan peygamberlerin akıllarına kadar varan birçok derecesi vardır. Buna, Al-lah vergisi olduğu için, **mevhûb**, **mat-bû'**, **kuvve-i kudsiyye** adları da verilir (Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, s. 6; Beyâzîzâde, s. 75; Muhammedî er-Rîşeh-rî, VI, 413). 2. **Müktesep akıl**. Garizî aklın kullanılmasıyla kazanılan akıldır. Sez-gi, deney, düşünme ve öğrenim yoluyla oluşan bu tür akla **mesmû'**, **müstefâd** ve **tecrübî** adı da verilir (Beyâzîzâde, s. 75; Elmalılı, *Hak Dini*, I, 566-568; Ferid Vecdî, VI, 522-526). Müktesep (iktisabî) aklın gelişmesinde zekâ yanında sez-gi, deney ve öğrenim büyük rol oynadı-



ğı için bu nevi aklın verdiği hükümler farklıdır. İnsanlar arasındaki farklı düşünceler de çoğunlukla bu noktada toplanır. Bazı kelâmcılar aklın idrak ettiği hususları dikkate alarak onu şöyle de taksim etmişlerdir: 1. Nazarî akıl. Davranışla ilgisi bulunmayan bilgileri idrak eden akıl, idrak kuvveti. 2. Amelî akıl. Bir şeyin yapılıp yapılmamasının gerektiğini idrak eden akıl, insanı davranış yapmaya iten güç (Mustafa Sabri Efendi, I, 440).

Kelâmcıların hemen hepsi aklın vazgeçilmesi imkânsız bir epistemolojik fonksiyonunun bulunduğunu kabul etmekle beraber onun bütün varlık ve olayların bilgisini kuşatmadaki gücü konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Mu'tezile'nin büyük çoğunluğu, insanların peygamberler tarafından getirilen vahiy bilgilerine (nakil) muhtaç olduğunu kabul etmekle birlikte akli mutlak bir bilgi kaynağı olarak görmüşler, ona daima nakil karşısında hata yapmaz bir hakem rolü vermişlerdir. Zira onlara göre akıl, Allah'ın varlığını bilmesi, iyi ile kötüyü, güzel ile çirkini belirleyebilmesi yanında Allah'ın sıfatları ve âhiret hayatının mahiyetini bilebilecek bir yeterliktedir. Bu sebeple itikadî sistemlerinde kendi görüşleriyle sahih nakil arasında çatışmalar olmuş ve bu yüzden Sünnî kelâmcılar tarafından daima tenkide mâruz kalmışlardır. Aklın nakle tercih edilmesi konusunda Şîa çoğunluğu da Mu'tezile ile aynı görüşü paylaşır. Ancak Şîa'nın Ahbârîyye fırkasına mensup olanlar, özellikle Ehl-i beyt yoluyla gelen nakle son derece bağlıdırlar. İsmâîliyye ise dinî hakikatlerin akılla değil, imamın talimiyle öğrenilebileceği görüşünü benimser ve akli yetersiz bulur.

Ehl-i sünnet'ten Selefiyye'ye mensup olanlar, bilhassa müteahhir devrin âlimleri naklin açıklanması ve anlaşılması için aklın tefekkürüne ihtiyaç bulunduğunu kabul etmişler, fakat onu dinin getirdiği gerçekleri kendi başına kavramaktan âciz ve sınırlı bir bilgi kaynağı olarak görmüşlerdir (bk. İbn Teymiyye, IX, 279). Bunlara göre akılla nakil arasında bir çatışma olmadığı için nakli aklın verileri doğrultusunda değiştirmeye gerek yoktur. Gözlem ve deney yardımıyla duyulur âlem hakkında sınırlı bilgi üreten aklın gayb âlemiyle ilgili konularda eksik ve hatalı hükümler vereceği şüphesizdir.

Her ne kadar Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye kelâmcıları ayrıntılarda farklı bazı görüşler benimsemişlerse de aklın nakil karşısındaki durumunu belirlerken naklin esas kabul edilip akıl kaideleriyle teyit edilmesi gerektiği hususunda birleşmişlerdir. Gerek Eş'arîler gerekse Mâtürîdîler aklın her şeyi kavramaktan âciz kaldığını teorik olarak benimsemişler (bk. Sâbûnî, s. 25; Cürçânî, II, 329, 330), fakat Selefiyye'ye nisbetle akla daha fazla güvenmişler ve düşünme yoluyla üretilen bilgilerin kesin olduğunu savunmuşlardır (Sâbûnî, s. 46; Beyzâvî, s. 62). Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, başta Allah'ın varlığına iman konusu olmak üzere bütün dinî bilgilerin kaynağını akla değil nakle bağlı görmüştür. Ona göre akıl Allah'ın varlığının bilgisine ulaşsa da (Şehristânî, s. 371), güzel ve çirkini, iyiyi ve kötüyü, doğruyu ve yanlış tanıyabilse de, kısaca ahlâk ve hukuk ilkelerini belirleyebilse de bunların doğruluğuna inanmayı zaruri kılan vahiydir; bu sebeple insanın sorumlu oluşu dinin varlığına bağlıdır. Zira Kur'an, peygamber gönderilmedikçe insanlara azap edilmeyeceğini bildirmektedir (bk. el-İsrâ 17/15). Gazzâlî tasavvufu ilgili eserlerinde keşf\* karşısında değersiz gördüğü akli usûl-i fıkıh ve kelâm kitaplarında övmüştür (bk. el-Müstasfâ, I, 3; el-İktisâd fi'l-i'tikâd, s. 36-37). Ona göre Allah'ı, peygamberi ve şeriatı bilip tasdik etmemizi mümkün kılan akıl küçümsemez. Eğer akıl değersiz ve güvenilir bir vasıta kabul edilirse onun sayesinde bilinen hususların da değersiz olması gerekir, bu ise imkânsızdır. O, akli göze, nakli de güneş ışığına benzeterek ışık olmayınca gözün, göz bulunmayınca da ışığın kâfi gelmeyeceğini ifade etmiştir. Gazzâlî de Eş'arî gibi bütün dinî hüküm ve prensiplerin nakle bağlı olarak vâcip olacağını savunmuştur (el-İktisâd fi'l-i'tikâd, s. 71, 121). Çünkü akıl bunca önemine rağmen vehim, hayal, gazap ve şehvet gibi yanıltıcı duyguların tesirine mâruzdur. Onu bu olumsuz güçlerin tesirinden ancak vahiy kurtarabilir (el-Mağşadü'l-esnâ, s. 73). Gazzâlî'den sonra gelen Eş'arî kelâmcılar, naklin doğruluğu ve tasdikinin akla bağlı olduğu düşüncesiyle akli asıl, nakli onun fer'i gibi görmüşler (bk. Beyzâvî, s. 60, 71, 73) ve Eş'arî'den itibaren benimsenegelen görüşten ayrılmışlardır.

Mâtürîdî'nin bu konudaki görüşü ise şöyle özetlenebilir: Duyular âleminin sınırlarını öğrenmek, yaratıcının varlığını bilmek ve nasları anlamak için akla başvurulması gerekir. Hatta Allah'a iman etmek naklen değil aklen vâciptir. Yani akıl din olmadan da bazı hususları vâcip kılabilir (Pezdevî, s. 207). Ancak yine de akıl naklin önüne geçemez. Çünkü bütün dinî gerçekleri idrak etmekte yeterli değildir. Beş duyu nasıl sınırlı ise aklın da idrak gücü ve sahası sınırlıdır. Ayrıca akıl duyguların, eğitim-öğretim ve kültürün tesiri altında kalabildiği için güzelin çirkini, iyinin kötü, doğrunun yanlış olduğuna hükmedebilir. Bütün bunlar aklın vahye muhtaç olduğunu ve naklin gerisinde tutulması gerektiğini gösterir (Mâtürîdî, s. 180-183). Görüldüğü üzere Mâtürîdî, Allah'ın varlığına iman etmekten sorumlu olmak için akli yeterli görmekle Mu'tezile'nin görüşüne katılmış, akli bütün dinî gerçekleri kavramaktan âciz görüp naklin gerisine atmakla da Eş'arî'nin görüşünü paylaşmış ve iki mezhep arasında orta bir yol takip etmiştir. Mâtürîdî'nin görüşü kendisine mensup âlimler arasında genellikle benimsenmiştir. Müteahhirin devri Mâtürîdî âlimleri, aklın nakil bulunmadan sadece bazı ahlâk ve hukuk kaidelerinin güzellik ve çirkinliğini bilebileceği, Allah'ın varlığını bilmek dahil din olmadan hiçbir şeyi vâcip kılamayacağı görüşündedir (Beyazîzâde, s. 75-76). Yeni ilm-i kelâm devri âlimleri arasında da yaygın kanaat, duyu ve tecrübe dünyasında yanılan aklın gayb âlemiyle ilgili hükümlerde de yanılabilirliği ve bu âleme ait bilgileri idrak etmekten âciz kalabileceği için vahye muhtaç olduğu yönündedir (İzmirli, I, 47). Zira akıl, mutlak gerçeği kuşatabilecek ve bütün sınırlarını çizebilecek bir mükemmellikte değildir.

Bütün İslâm bilginleri akli, insanın her türlü dinî emir ve yasaklara uymakla mükellef tutulmasının temel şartı olarak görmüşler ve akıldan yoksun bulunanlara hiçbir sorumluluğun yüklenmeyeceği görüşünde birleşmişlerdir (bk. Muhammed el-Hudârî, s. 94-95). Ayrıca kelâmcılar, devrinin en akıllısı olmayı (bk. FETÂNİT) peygamberlerin temel vasıfları arasında saymışlardır (bk. Sâbûnî, s. 53).



## BİBLİYOGRAFYA :

*et-Ta'rifât*, "akıl" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, "akıl" md.; Muhâsibî, *Şerefü'l-'akl* (nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ), Beyrut 1406/1986, s. 17-19; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Teuhîd*, s. 5, 180-183; Fârâbî, *Me'âni'l-'akl* (eş-Semerâtü'l-marziyye içinde, nşr. Dieterici), Leiden 1895, s. 40-42, 46; Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh* (nşr. Clément Huart), Paris 1899, I, 23; İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâtî's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî* (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut 1986, s. 31-32; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûl'l-hamse*, s. 121; a.mlf., *el-Muğnâ*, XI (nşr. Muhammed Ali en-Neccâr v.dğr.), Kahire 1385/1965, s. 375-379; XII (nşr. İbrâhîm Medkûr), Kahire, ts., s. 222; Bağdâdî, *Uşûlû'd-dîn*, s. 27, 202; İbn Hazm, *el-Faṣl*, V, 71-75; Mâverîdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, Bağdad 1319, s. 5-6; a.mlf., *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, Beyrut 1407/1987, s. 6-16; Kâdî Ebü Ya'lâ, *el-Mu'temed* (nşr. Vedî Zeydân Haddâd), Beyrut 1974, s. 101-102; Ebü Ca'fer et-Tûsî, *er-Resâ'ilü'l-'aṣr*, Kum, ts., s. 83; Cüveynî, *el-İrşâd* (Temîm), s. 29, 36-37; Pezdevî, *Uşûlû'd-dîn* (nşr. Hans Peter Linss), Kahire 1383/1963, s. 206, 207-208; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-'itikâd* (nşr. Âdil el-Avâ'î), Beyrut 1388/1969, s. 36-37, 70, 71, 121; a.mlf., *İhyâ'*, I, 85; a.mlf., *Şerefü'l-'akl ve mâhiyyetüh* (nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ), Beyrut 1406/1986, s. 66-70; a.mlf., *Mi'yârü'l-'ilm*, Beyrut, ts. (Dârü'l-Endelüs), s. 211-215; a.mlf., *el-Müstaşfâ*, Beyrut, ts. (Dârü lhyâ'i't-türâsî'l-Arabî), I, 3; a.mlf., *el-Makṣadü'l-esnâ*, Beyrut, ts., s. 73; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 371; Sâbüni, *el-Bidâye*, s. 18, 25, 46, 53; Ebü Bekir İbnü'l-Arabî, *el-'Avâşum mine'l-kavâşum* (nşr. Ammâr Tâlibî), Cezayir, ts., s. 221-222; Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr*, İstanbul 1305, s. 60, 62, 71, 73; İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, VII, 24, 539; IX, 271, 279, 286-288; Teftâzânî, *Şerhu'l-'Aḳâ'id*, s. 12; a.mlf., *Şerhu'l-Mekâsîd*, II, 37, 38; Heysemî, *Mecmâ'u'z-zevâ'id*, Beyrut 1967, VIII, 28; Cür-cânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 2, 80, 328-329, 330; Hamdullah Müstevfî, *Müfidü'l-'alâm ve mübîdül-hümâm* (nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ), Beyrut 1405/1985, s. 64-65; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, s. 75-76, 77-78; Aclûnî, *Keş-fü'l-hafâ'*, II, 212; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, XVII, 168; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 47, 53, 58; El-malîlî, *Hak Dini*, I, 566, 567-568; a.mlf., *Me-tâlib ve Mezâhib* [P. Janet — G. Seay], İstanbul 1341, Önsöz, s. 16, 26, 27; Muhammed el-Hudârî, *Uşûlû'l-fıkḥ*, Kahire 1398/1969, s. 94-95; Hüsnî Zeyne, *el-'Akıl inde'l-Mu'tezile*, Beyrut 1978, s. 18-21, 146; Mustafa Sabri Efendi, *Mevkûfû'l-'akl*, Kahire 1401/1981, I, 437, 440; II, 272; A. S. Tritton, *İslâm Kelâmı* (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1983, s. 142, 150, 167, 193; Muhammedî er-Rîşehrî, *Mizânü'l-hikme*, Tahran 1362-63 hs., VI, 395, 410 vd.; Ahmed Mahmûd Subhî, *ez-Zeydiyye*, Kahire 1404/1984, s. 405, 406; Abdurrahman el-Keyyâlî, "el-'Akıl beyne'n-nazarîyyeteyn el-mâdiyye ve'r-rûhiyye", *MLLADm*, XLIV/1-2 (1969), s. 266-286; Ferid Vecdî, *DM*, "Akıl", VI, 522-526; F. Rahman, "Akıl", *El'* (İng.), I, 341-342.



YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

□ TASAVVUF. İlk dönem zâhid ve sûfîleri akla hadis ve fıkıh âlimlerinden farklı bir mâna vermemişlerdir. Onlar da aklın mahiyetini tahlil ve tarifile faz-

la meşgul olmayıp sadece din ve ahlâk alanında pratik yönden sağladığı veya sağlaması gereken faydalar üzerinde durmuşlardır. Dünyadan uzaklaşıp âhirete yönelmeyi, nefsin arzularını terkedip dinin emir ve yasaklarına uygun yaşamayı esas aldıkları için akli tarif ederken özellikle bu noktalara dikkat etmişler, imandan sonra en büyük nimet olarak görülen akla âhireti kazanmaya vesile olması dolayısıyla büyük değer vermişlerdir (bk. Ebü Nuaym, II, 203, 300; IX, 48). Ahmed el-Antâkî, Ca'fer el-Huldî, Ebü Amr ez-Zeccâcî, Muâviye b. Kurre gibi ilk zâhidlere göre akıl Allah'ın nimetlerini tanımayı ve ona şükretmeyi sağlayan, kötü duyguların baskısına rağmen dinin iyi olduğuna hükmettiği tutum ve davranışlara yönelten ve sonuçta âhiret mutluluğunu kazandıran bir melekedir. İbn Atâ, aklın kulluğun gereğini yerine getirmeye yarayan bir alet olduğuna dikkat çekerek onun kendiliğinden Allah'ı bilemeyeceğini söylüyordu (bk. Kelâbâzî, s. 63). Burada belirtilen görüşlere zâhir ulemâsından katılmayan yoktur. Esasen onlara göre de kişiyi dünya ve âhirette mutlu edecek hükümler naslarla belirlendiğinden akla düşen şey sadece bunları anlamaktır. Bu sebeple Ehl-i sünnet kelâmcılarının, "Akıl ilâhî hitabı anlamaya yarayan bir alettir" şeklindeki tarifi sûfîlerce de benimsenmiştir.

İslâm düşünce tarihinde akli hevânın (nefsânî arzular) zıddı olarak görmek hâkim bir anlayıştır ve bu anlayışın yaygınlık kazanmasında Hâris el-Muhâsibî ve Hakîm et-Tirmizî gibi ilk dönem sûfîlerinin büyük etkisi olmuştur. Onlara göre akıl hidayet, hevâ dalâlet; akıl ziynet, hevâ leke; akıl saadet, hevâ şekâvettir. Akıl meselesine öteki sûfîlere göre daha geniş yer veren Muhâsibî bu konuda *el-'Akıl ve fehmi'l-Kur'ân*, Hakîm et-Tirmizî de *Kitâbü'l-'Akıl ve'l-hevâ* adlı eserlerini yazmışlardır. Muhâsibî'ye göre akıl yaratılmış bir melekedir (bk. *el-Veşâyâ*, s. 252). Yine ona göre akıl bedendeki bir nur olup ne maddedir ne de maddidir. Hak ile bâtılı ayırt etmeye yarayan akıl tabii ve tecrübî olmak üzere iki türdür. Hakîm et-Tirmizî de akli hak ile bâtılı birbirinden ayıran bir nur olarak anlar ve aklın karşısına hevâyı koyar; genellikle aklın ahlâkî ve psikolojik yönleri üzerinde durarak bu konuda geniş açıklamalarda bulunur.

İslâm filozoflarıyla kelâmcıların gerçeği bilme aracı olarak akla büyük değer vermeleri ve nasla akıl arasındaki münasebeti tesbit etmeye girişmeleri

sûfîleri de aynı konuya çekmiştir. Baştan beri aklın ilâhî hakikatleri, gayb âlemi ve âhiret halleriyle ilgili hususları bilme konusunda yetersiz olduğunu savunan sûfîler, filozoflarla kelâmcıların Allah'ın varlığını ispatlamak için ilmi ve akli deliller aradıkları bir dönemde bu yolda harcanan emeklerin sonuç veremeyeceğini ifade ederek nazarı aklın âciz olduğunu söylemişlerdir. Nitekim Ebü'l-Hüseyn en-Nûrî, "Allah'ın varlığının delili bizzat Allah'tır" diyerek aklın âciz olduğunu, bu sebeple de sadece kendisi gibi âciz olan hususlarda delil olabileceğini belirtmiştir. Sûfîlere göre aklın alanı madde (kevn) âlemidir, şayet o yaratacağı yönecek olursa erir gider. Akıl kendisinin ne olduğunu bile bilemezken yaratıcısını nasıl bilebilir. Onlara göre Allah'ı bilmek konusunda aklın ulaşabileceği en son nokta hayret ve dehşet içinde kalmaktır. Bu konuda aklın âciz olduğunu bilmek en yüksek idraktır. Cüneyd-i Bağdâdî, Zünnûn el-Mısrî gibi sûfîler Allah'ı yine O'nun tarifiyle bildiklerini söylerken bu meselede akli delillere başvurma gereksizliğini anlatmak istemişlerdir. Hâris el-Muhâsibî ile başlayıp Kuşeyrî ve Hücvîrî ile devam eden akli ikinci plana atma anlayışı en mükemmel şekilde Gazzâlî tarafından savunulmuştur. "Akıl bize duyuların verdiği her bilginin doğru olmadığını göstermektedir. Aklın üstünde diğer bir idrak gücüne göre de aklın sağladığı bütün bilgilerin doğru olmaması mümkündür. Bunun böyle olmadığını nereden bilelim" (*el-Münkız mine'd-dalâl*, s. 6) diyen Gazzâlî böylece akla karşı şüpheci bir tavır almıştır. Yine o, "Aklın üstünde başka bir gücün daha bulunması pekâlâ mümkündür" demektedir (*Mışkâtü'l-envâr*, s. 77). Akla olan güveni bir anlamda sarsılınca şüpheye düşen Gazzâlî, bu durumdan Allah'ın, kalbini bir nurla aydınlatması sayesinde kurtulduğunu söyler. O, Fârâbî ve İbn Sînâ'dan mülhem olarak bu nura "el-aklû'l-kud-sî" adını verir. Bu mertebedeki akıl ilâhî bilgileri doğrudan alma kabiliyetine sahiptir. Burada kud-sî akıl aslında keşiften başka bir şey değildir. Gazzâlî metafizik konularda akılla keşfi birbirinden ayırarak ilkinde "nazar" (düşünme), ikincisine "tasfiye" (arındırma) metodu adını verir ve doğrudan bilgi edinme imkânını sağlayan tasfiyenin nazardan daha isabetli bir metot olduğunu çeşitli örneklerle anlatır.

Gazzâlî'den sonra gelen Senâî, Attâr, Aynülkudât el-Hemedânî ve Mevlânâ Celâleddin gibi mutasavvıflarda metafizik