

Kur'an Işığında Kalp-Estetik İlişkisi*

Tuğrul TEZCAN¹

Öz

Bu çalışma öncelikle sanat, estetik ve ilişkili olduğu düşünülen kalp, akıl kavramlarının izah edilmesini sonra da kalp ile estetik, sanat arasında ilişki kurulmasını sağlayan Kur'an ifadelerini irdelemeyi ve aralarındaki ilişkiyi imkân nispetinde anlamayı amaçlamaktadır. Konunun Kur'an ışığında incelenmesi, estetiğin kaynağının Kur'an ya da İslam olduğu iddiasında olduğumuz anlamına gelmemelidir. Ancak her inanç, inananlarının uhrevi ve dünyevi düşüncelerine etki ettiği gibi İslam İnançının da müminlerin sanat ve estetik anlayışına etki ettiğini söylemek mümkündür.

Cemâl ve bedî gibi kavramlarla güzelliği tanımlayan Kur'an, güzelliği yaratıcı kudretle ilişkilendirmiş, yalın ve zahiri gözle görünenin ötesinde yaratıcının mükemmelliğine, sevgisine, merhametine, hikmetine, lütuflarına götüren güzellikle ilgilenmiş, böyle bir güzelliği keşfetmeye yarayacak görmenin akıl ve kalp bütünlüğü içinde mümkün olacağını, kelâmının satır aralarında veya doğrudan ifadelerle dile getirmiştir. Bu durum Kur'an'ın nüzulünden sonra mütefekkirlerin ve bilim insanlarının kalbin işlevi üzerinde durmalarına, mahiyetini anlamaya yönelik düşünce egzersizleri yapmalarına zemin hazırlamıştır. Gerek sözcük incelemesi yapan eserlerde gerekse Hâris el-Muhâsibî ve ondan etkilenen ve konuyla ilgili eser yazanların çalışmalarında kalp, akıl-kalp ilişkisi ele alınmıştır. Bir başka tarafta da Orta Çağ'da Yunan felsefesinin etkisinde güzellik üzerine görüş beyan eden düşünürler olmuştur. İbn Hazm, İbn Sînâ, İbn Rüşd, İbnü'l-Heysen yoldaki işaret taşları gibi güzellik konusunda fikir isti'malinde bulunan önemli fikir insanlarından bazılarıdır. Orta Çağ'da İslam âleminde güzellik konusu bir disiplin bağlamında tartışılmazken Avrupa'da estetik bir ilim olarak ortaya konmuş ve üzerinde ciddi çalışmaların yürütüldüğü bir alan olarak ortaya çıkmıştır. Ancak Ortaçağ Avrupa'sında estetik her zaman seküler bir zeminde tartışılmamış metafizik alanla da ilişkilendirilmiştir. Bu durum, müslüman düşünürleri de etkilemiştir.

İslam âleminde güzellik/estetik konusunun bir ilmî çalışma alanı olarak ele alınmamasının birçok sebebi olabilir; bu ayrı bir durumdur. Ancak güzellik hiçbir zaman kalp ile ilişkili olarak ele alınmamıştır. Belki de kaynağı itibarıyla güzellik bilindiği için bu yaklaşım ihmal edilegelmiştir. Yani mutlak anlamda iyi ve güzel olan Allahutaala aynı zamanda güzelliğin de kaynağı olduğu, yaratan-yaratılan ilişkisi içinde iman mevzu olarak irdelendiği için bizâtihi epistemolojinin bir konusu olarak ele alınmamıştır.

İşte bu çalışma, kaynağından yansıyan güzelliği hayatının her karesinde estetik bir görsele dönüştüren Müslümanların estetik bilinçlerinin arkasındaki itici gücün yalın bir göz-akıl münasebeti mi yoksa görülenin akıl-kalp potasında eritildiği ve estetik kalıplara döküldüğü bir göz-akıl-kalp münasebeti mi? olduğunu idrak etmeye yönelik bir çalışmadır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Akıl, Kalp, Sanat, Estetik

* Bu makale, 8-9 Aralık 2023 tarihinde yapılmış olan Uluslararası İslâm'da Sanat ve Estetik Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulmuş olan *Kur'an Işığında Kalp-Estetik İlişkisi* isimli bildirisinin muhtevasının yeniden kurgulanarak hazırlanmasıyla oluşturulmuştur.

¹ Doç. Dr., Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı, Temel İslam Bilimleri Bölümü, tezcan@karabuk.edu.tr, ORCID: 0000-0003-1751-203X

Heart-Aesthetic Relationship in the Light of the Qur'an

Abstract

This study aims to first explain the concepts of art, aesthetics and the heart, intellect, which are thought to be related, and then to examine the Qur'anic expressions that establish a relationship between the heart and aesthetics and art, and to understand the relationship between them to the extent possible. Examining the subject in the light of the Qur'an should not mean that we claim that the source of aesthetics is the Qur'an or Islam. However, it is possible to say that the Islamic faith influences the believers' understanding of art and aesthetics, just as every faith influences the otherworldly and worldly thoughts of its believers.

The Qur'an, which defines beauty with concepts such as *cemâl* and *bedî*, has associated beauty with the creative power, has been interested in beauty that leads to the perfection, love, mercy, wisdom, and blessings of the Creator beyond what is visible to the simple and apparent eye, and has expressed between the lines of the word or in direct expressions that the vision that will help to discover such beauty will be possible within the integrity of the mind and heart. This situation paved the way for thinkers and scientists to focus on the function of the heart after the revelation of the Qur'an and to carry out thought exercises to understand its nature. Both in works that analyze words and in the works of al-Hāris al-Muhāsibī and those who were influenced by him and wrote works on the subject, the heart and the relationship between the mind and the heart were discussed. On the other hand, there were thinkers in the Middle Ages who expressed their views on beauty under the influence of Greek philosophy. Ibn Hazm, Avicenna, Averroes, Ibn Rushd, and Ibn al-Haytham are some of the important intellectuals who have expressed their opinions on beauty like signposts on the road. While the subject of beauty was not discussed as a discipline in the Islamic world in the Middle Ages, in Europe, aesthetics was put forward as a science and emerged as a field in which serious studies were carried out. However, in medieval Europe, aesthetics was not always discussed on a secular basis, but was also associated with metaphysics. This situation also affected Muslim thinkers.

There may be many reasons why the subject of beauty/aesthetics was not treated as a field of scientific study in the Islamic world, and this is a separate situation. However, beauty has never been dealt with in relation to the heart. Perhaps this approach has been neglected because beauty is known as its source. In other words, since Allah Ta'ala, who is good and beautiful in the absolute sense, is also the source of beauty, it has not been addressed as a subject of epistemology per se, since it has been examined as a matter of faith in the relationship between the creator and the created.

This study is an attempt to comprehend whether the driving force behind the aesthetic consciousness of Muslims, who transform the beauty reflected from its source into an aesthetic visual in every frame of their lives, is a simple eye-mind relationship or an eye-mind-heart relationship in which what is seen is melted in the mind-heart pot and cast into aesthetic molds.

Keywords: Qur'an, Mind, Heart, Art, Aesthetics

1. Giriş

Bu çalışma öncelikle sanat, estetik ve ilişkili olduğu düşünülen kalp, akıl kavramların izah edilmesini, sonra da kalp ile estetik, sanat arasında ilişki kurulmasını sağlayan Kur'an ifadelerini irdelemeyi ve aralarındaki ilişkiyi imkan nisbetinde anlamayı amaçlamaktadır. Konunun Kur'an ışığında incelenmesi, estetik'in kaynağının Kur'an ya da İslam olduğu iddiasında

olduğumuz anlamına gelmemelidir. Ancak her inanç, inananlarının uhrevî ve dünyevî düşüncelerine etki ettiği gibi İslâm inancının da müminlerin sanat ve estetik anlayışına etki ettiğini söylemek mümkündür.

Kur'an, genel bir hakikat olarak Allah kelâmıdır. Kelâmın en basit Türkçe karşılığı ise sözdür. Kelâm kelimesinin Arapça kökü olan *kelm*, ayrı ayrı duyular ile idrak edilen iki ayrı anlama sahiptir. Birinci kelm, işitme ile idrak edilendir. Buna, “kelâm” denir. İkinci kelm, görme ile hissedilen yaralamadır. “Kellemtuhu” denildiğinde, *onu kesin bir şekilde/gözle görülür şekilde yaralamam* anlamına gelir. Ayrıca Araplar, “Cerhu'l-lisan ke cerhi'l-yed” yani “dil yarası el yarası gibidir.” diyerek *gönülde sözle yara açmanın elle yaralamak gibi acı verdiği* ifade etmek istemişlerdir. Aslına bakılırsa bıçak yarası iyileşir ancak gönül yarası zor iyileşir demek de mümkündür. Araştırma konusu kapsamına aldığımız kelâm, her iki duyuya da hitap eden “kelm” kökünden türeyenlerdir. Zira kelm kökünün her iki anlamının muhatap nezdinde bir şeye etki etme durumunu var ettiği de söylenebilir. Bu etkinin olumlu veya olumsuz olması ise fark etmez. Söz konusu etkinin kelâm işitildiği andan itibaren muhatap nezdinde nasıl estetik etki meydana getirdiği merakla mucip olan noktadır. Yani işitilen sözün akıl ve kalp ile etkileşimi ya da sözün işaret ettiği veya tasvir ettiği hususların akıl-kalp ekseninde nasıl makes bulduğu, ne tür bir estetik forma ilham verdiğidir. Bu çalışmayla yapılmak istenen kalp-estetik ilişkisini anlama sürecinde ilâhi söz Kur'an'ın kalbin fiilleri olarak nitelenen vasıfları üzerinden onun hareket tarzını anlamaya çalışmak, sonrasında ise kalp-estetik ilişkisine yönelik tespitlerde bulunabilmektir.

Estetik kavramının alan araştırması bağlamında İslamî araştırmalarda kendisine yer bulmaya başlamasının daha çok çağdaş döneme tesadüf ettiği söylenebilir. Hâlbuki bu kavramın öncülleri olan güzellik ve çirkinlikle alakalı yorumları Yunan felsefesinin iki önemli ismi, Aristo ve Eflâtun'a götürmek mümkündür. Kavram olarak yer aldığı ilk örnekler için 1959 doğumlu Jose Miguel Puerta Vilchez'in, “*Historia del pensamiento estetico 'arabe clasica'*” adlı eseri (Arap Estetik Düşüncesi Tarihi, Endülüs ve Klasik Arap Estetiği) ve beş çeyrek asır önce doğmuş olan Edgar de Bruyne'nin, “*Etudes d'esthetique medievale'*” adlı eseri (Ortaçağ Estetiği Araştırmaları) söylenebilir (Gonzalez, 2020: 24).

Orta çağda estetikle ilgili düşünceler ilâhî dinlerin etki alanlarının dışında değildi. Çünkü tanrının yaratması, özellikle de insanın yaratılması felsefenin temel diyalektiği idi. Bu durumda Hristiyan ya da Müslüman olması fark etmeksizin düşünürlerin ilgi alanı içinde kalmaktaydı. İbn Hazm (ö.456/1064), İbn Sînâ (ö.370/980), İbn Rüşd (ö.595/1198) ve İbnü'l-Heysen (ö.430/1039) Orta Çağ'da güzellik üzerine düşünce üretmiş ya da geçmişteki felsefecilerden etkilenerek onların görüşlerini nakletmiş, müslüman kimlikli düşünürler olarak diğer kulvarın önemli temsilcileriydi (Gonzalez, 2020: 24-25). Bu dört İslâm bilgini güzellikle alakalı (estetik) düşüncelerini estetik ilminin bir nesnesi olarak değil, güzelliğin ontolojik, dinî, ahlâkî disiplinlerle ilişkileri üzerinden daha geniş bir çerçevede ele alıyorlardı. Bu düşünürlerden bazıları fizik ekseninde yani gözün görme açılarına giren görüntüler üzerinde görüş beyan ederken bazıları ise meta-fizik diyebileceğimiz ilâhî olanla ilişkili boyutta güzelliği ele almışlardı.

İbn Hazm, güzelliği “öyle bir şeydir ki görülende sadece görenin bulduğu bir şey” şeklinde tarif etmiş ve onu güzelliğin en üst derecesi saymıştır. Bundan sonrasını ise arzular belirler. Kimileri çekiciliği (er-rav') kimisi de sevecenliği (el-halâve) üstün görür. Fakat tek başına dengeli güzelliği (el-kavam) üstün göreni görmediğini söyler. O Kibarlık/zerafet, (el-melâha'yı) zikrettiği

şeylerin tamamının tek bir güzellikte birleşmesi olarak tanımlar (İbn Hazm, 2014: 91-92).

Tarihte Zahiriciliğin kurucusu olarak bilinen İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) güzellikle ilgili görüşleri *zahiri, görünenin algısına dayalı olarak şekillenmiştir*. O, iç güzelliğe (el-behâ) değer verse de asil ve mahir olanın dış güzellik olduğunu söyleyerek algıda zahiri bakışını pekiştirmiştir (İbn Hazm, 2014: 92).

Farabî ve İbn Sinâ gibi Yeni-Eflâtuncu çizgide yer alan düşünürler ise güzelliği metafizik estetik çerçevede yorumlamışlardır. Onlara göre *güzellik* sadece manevî bir nurdur. Daha farklı bir ifadeyle Yunan ve Helenistik felsefeden ilham alan sudürücü kozmoloji ışığında anlaşılabilir bir durumdur. Yani iki varlık sahasını (süfli-dünyevî ile ulvî-ilâhî) yansımaları ilişkisi içinde açıklamışlardır. Âlem, ulvî-ilâhî âlemden sudur ettiği için onun yansımalarından ibarettir. Varlık, vasıfları çeşitlilik arz etmekle birlikte ilâhî sıfatlar yoluyla ortaya çıkmıştır. Bu sudür nazariyesine göre güzellik tasavvuru Tanrı ve sıfatları hakkındaki açıklamaları paylaşır. Ancak güzellik kaynağı itibarıyla tanımlanamaz ve nesnel bir karşılığı olmayan ilâhî bir sıfat olduğundan bunu tarif edebilecek kavram da ancak nûr ve görkem (behâ) olabilir. Varoluşsal olarak dünyayla ilişkisi ise estetiğin ilâhî ya da metafizik mahiyetine işaret etmektedir. İbn Sinâ için güzellik, aklın sahasına giren her türdeki nesnenin, şeylerin ve varlıkların içinde yer alabildiği saf aklı bir mahiyettir. En veciz ifadesiyle “Her şeyin güzellik (cemal) ve görkemi (behâ), her şeyin nasıl olması gerekiyorsa öyle olmasıdır.” şeklindedir (Gonzalez, 2020: 33) ya da vâcibu'l-vucûdun sahib olduğu ve her i'tidâlin ilkesi olan güzellik ve bahâdır (İbn Sinâ, 1404: 369). Çünkü her i'tidâl çoklu terkip ve mizaca sahiptir. Vahdet çokluğun birliğindedir. Her şeyin cemâli ve bahâsı da kendisi için olması gereken şey üzere olmasıdır (İbn Sinâ, 1404: 104-129).

İbn Rüşd'e göre güzellik kavramı bir estetik teorisinden çok idrak ile anlaşılabilir ve nesnel ve gözlenebilir kavramlarla tanımlanabilir bir gerçekliktir. İnsan sahip olduğu algısal ve bilişsel kabiliyetleri ile mükemmele ait olan şeyleri (güzellikleri), sahibine ithafen bir değer ve kıymet yüklemeyen şeylerin sahip olduğu düzen ve nizamı nesnel kavramlar vasıtasıyla tanımlamasıdır. Bu nedenle şeyler, güzellik yerine düzen kavramını gerektiren asalete ilişkin terimler hiyerarşisi içinde izah edilir. Aslında her şey duyunun algıladığı bir dizi nesnel özelliktir (Gonzalez, 2020: 36).

Gözle görülebilir, havass-ı selime ile algılanabilir olana itibar üzerine güzellik anlayışını inşa etmesiyle İbn Rüşd ile ortak paydada buluşan İbnü'l-Heyssem, güzelliğe yönelik yeni bir yaklaşım ortaya koyar. Bu yaklaşımıyla görmeyi tarif eder. Görmenin gözde bulunan katmanlarda meydana geldiğini, görme ilke ve kaynağının beyin ön tarafında bulunduğunu söyler. Bu tanımları hayret verici düzeyde modern terimler çerçevesinde yapar. Akabinde güzel şeylerin duyumsal idrakine ilişkin bir teori inşa eder. Görmeye adanmış araştırmasını, “*Kitâbu'l-Menâzir*” (Optik Kitabı) isimli eserinde paylaşır. Eserinde, ışık ve renklerin duyumsal faaliyetler üzerinden görmeyi fiziksel süreçlerini izah eder (Gonzalez, 2020: 39-40). O, güzellik ve çirkinliği her nesne ya da maddi bir yapıya sahip varlıkların muhtelif seviyelerde görüldüğü nesnel ve görülebilir olgular olarak niteler ve güzelliği etkileyen on yedi anlamdan bahseder. Bu anlamlar, cüziyyata dair anlamlardır ve tekil olarak güzellik oluşturur. Levn, bu'd (uzaklık), vad'a (konum), tecessüm, şekl, azm, teferruk, ittisal, aded, hareket, mülâseme, şefif, kesâfet zıl, zulmet, teşâbuh ve ihtilaf bu anlamlardır (İbn el-Heyssem, 1983: 307-317). Bu kelimeler Arapçada *el-meâni'l-mübsara* yani görme idrakine konu olan anlamlar olarak isimlendirilir

(Gonzalez, 2020: 41). İbnü'l-Heysem'e göre güzelliği mütekavvim (güçlü) kılan başka şeyler de vardır. Bunlar, tenasüp ve itilafdır. Çünkü her şekil başka şekillerle birlikte güzel görülmeyebilir. Her konum ya da büyük şey de başka konum veya büyük şeylerle birlikte güzellik oluşturmaz. İşte güzelliği sağlayan şey eşyanın birlikte görüntü verdikleriyle uyumu (tenasüp) ve alışıklığı (i'tilâf)dır (İbn el-Heysem, 1983: 313).

Sonuç olarak, klasik Arap düşüncesi güzelliğe farklı anlamlar yüklemiştir. İbn Hazm güzelliği, *ahlaki güzellik*; İbn Sinâ *İlahî kaynaktan gelen nuranî ve aklî güzellik*; İbn Rüşd *maddî âlemde görülen yapısal düzen*; İbnü'l-Heysem'de *fenomenolojik niteliği değiştirilebilir ve sınıflandırılabilir şeyler* olarak yani *bir şeyin güzel olmasını sağlayan tekil güzellik anlamları* ve İbn Rüşd'de olduğu gibi *şey'leri bir arada iken güzel kılan tenasüp ve i'tilaf* olarak tanımlamışlardır (Gonzalez, 2020: 46). Yine de güzellik kavramı bir disiplin içinde ele alınmamıştır.

2. Kur'an, Sanat ve Estetik

Kur'an-ı Kerim, Klasik Arap düşünürlerinin güzellik (cemâl) ve eşsiz güzellikte yaratma (bedî') gibi gerek güzelliğin kendisine gerekse de güzelliğin kaynağına yönelik açıklamalarına delil olabilecek göstergelere yer vermiştir. Fakat güzellik bir olgu olarak irdelenmemiş, güzellik gerçek güzele işaret eden bir gösterge olarak kalmıştır. Dillere pelesenk olmuş, "Allah güzeldir güzeli sever" sözünden hareketle *cemâl* kapsamına giren her husus kaynağın Allah olduğu düşüncesinden hareketle incelenmiştir. Çünkü Allah, mahza güzel, iyi ve hayrı yaratandır. Bu yönüyle mezhepsel bir algıyla kötü olan ise Allah ile ilişkilendirilmemiştir. Kur'an araştırmacılarının güzellikle ilgili yaptıkları birçok çalışma mahiyeti itibarıyla böyledir ya da güzelliğin kaynağı olarak İslâmî değerler görülmektedir (Aydeniz ve Samancıoğlu, 2024:). Oldukça iddialı bir bakış açısıyla İslam sanat estetiğinin ilke ve kuramlarının varlığını kabulle birlikte bunları açıklamayı düşünen ve de kavramsal alt yapıya hazırlık mahiyetinde tesbitler yapmaya çalışan (Karadeniz, 2021:) araştırmacıları tebrik etmekle birlikte bu alanda kat edilmesi gereken çok mesafenin olduğu hatırdan çıkarılmamalıdır.

Kur'an, klasik estetik anlayışla bakıldığında söz dizimindeki eşsizlik (harflerin ve cümlelerin uyumu/tenasüp), sözün i'câzı ve icâzı noktasından mükemmel bir forma sahiptir. Kur'an lafızlarının formu, müslüman araştırmacıları şekilsel güzellik arayışına değil, anlam odaklı incelemelere yöneltmiş netice itibarıyla Hicrî 2. asırdan itibaren yapılan çalışmaların kahir ekseriyeti bu istikamette yol almıştır. Bununla birlikte belâgat ve hat sanatında da ilerlemelerin olduğunu söylemek mümkündür. Yine de anlam odaklı çalışmaların gölgesinde kaldıkları düşünülebilir.

Arapça kökenli sanat kelimesi, "Duygu ve düşünceleri göze ve gönle hitap edecek şekilde söz, yazı, resim, heykel vb. ile ifade etme konusundaki yaratıcılık; belli bir uygarlığın veya topluluğun anlayış ve zevk ölçülerine uygun olarak yaratılmış anlatım; bir şey yapmada gösterilen ustalık" şeklinde anlamlar barındıran bir kelime'dir (T.d.k. 1988).

Ragıp el-İsfehânî, insanı diğer varlıklardan ayıran özelliğe dikkat çekerek açıkladığı üzere "sanat: Yaratılmışlar içinde sadece insana nisbet edilebilen "bir şeyi yapmada ustalık" demektir ki gemiyi ustalıkla inşa ederken zırh sanatını icra ederken sanat merkezleri inşa ederken işlerini yetkin ve kabiliyetli bir tarzda yaptıklarını gösterirken İlâhi Kelâm sanat kelimesinin kökü

olan “sa-ne-a” fiili tercih etmiş, kendi ustalığını ifade ederken de *bir şeyi en kâmil manada yaptığına işareten* “sun'allahi ellezi etkane kulle şeyin” ifadesini kullanmıştır. (el-İsfehâni, 1412: 290). Bir işte ustalık konusunda bu meziyete sahip olan insan dışında başka canlıların da olduğu söylenebilir ve ustalığın insana has bir ayırıcı vasıf olmadığı iddia edilebilir. Burada konuyu tartışmaya açmak için söylenmemiş olmakla birlikte elbette bu vasfın en ayırıcı noktası, insan sanatının, yeteneğin gelişmesine bağlı olarak gelişebilmesidir. Basit bir örnekle açıklayacak olursak: Allah'ın kendisine yuva ve bal yapma sanatını öğrettiği arı bin bir çiçekten aldığı özlerle bir algoritma dahilinde sanatını icra ederek balı oluşturur. Onun bu yeteneği ilk gün nasılsa şimdi de öyledir. İnsan ise ilkel barınaklarda konaklarken günümüzde sanatını geliştirerek estetik zevkine uygun yapılar oluşturabilmiştir. Burada sanatın estetik zevkle ve teknik ilerlemelerle geliştiğini de söylemek mümkündür.

Fransızca kökenli bir kelime olan (esthetique) estetik ise sanatsal yaratının genel yasalarıyla sanatta ve hayatta güzelliğin kuramsal bilimi; güzel duyu, bedii, bediiyat; güzellik duygusuna uygun olan güzel duyusal; güzelliği ve güzelliğin insan belleğindeki ve duygularındaki etkilerini konu olarak ele alan felsefe kolu şeklinde tarif edilir (T.d.k. 1988). Bu tariflerde sanatın bilimsel yönü, sanatın duyulara akseden tarafı ya da güzelliğin insan belleğine ve duygularına etkilerinden bahsedildiği açıktır.

Estetik kelimesinin Arapça karşılığı, “cemâliyye” olarak ifade edilse de bedî' kelimesi de hem belâgatta hem de Allah'ın yaratıcılığındaki eşsizliği göstermesi bakımından önemlidir. Bedî' kelimesi Rağîb'in ifadesiyle “örneği olmaksızın bir sanatı inşâ etmektir.” Bu kelime, Allah'a nisbetle kullanıldığında “aletsiz, maddesiz, zamansız ve mekânsız olarak yaratmak anlamındadır. Semavat ve Arz'ın Allah tarafından böyle yaratıldığı ifade edilir (el-İsfehâni, 1412: 49).

Netice itibarıyla “estetik”, bedî' kelimesinin yansıması olarak “Allah'ın eşsiz, mükemmel ve sanatkârâne yarattıklarında görülen güzellik” olarak anlaşılabilir gibi aslı Fransızca olan *estetik* sözcüğünün Türkçe karşılığından da sanatta ve hayatta güzellik, güzellik duygusuna uygun olan ya da dış dünyadaki güzelliğin insan belleğine ve duygularına etkisi şeklinde de anlaşılmaktadır. Bu durumda sanat ve estetiğin kalp ile ilgili olduğu sonucuna kabaca ulaşılabilir.

Zaman içinde oluşan İslâmî değerlerin sanata etkisi açısından bakıldığında ise câmî, medrese, kervansaray, kemer, köprü, şifahane, bimarhane, rasathane, saray gibi yapılar da bu etki sadelik, faydalılık, İslâm'ın tevhid anlayışına uygunluk olarak yansır. Tıp, hendese, matematik, fizik, astronomi, coğrafya, tarih gibi tabii ve beşeri bilimler alanındaki çalışmalar da bu bağlamdan ayrı değerlendirilmemelidir. Netice itibarıyla Kâbe'nin sade kübik yapısından 12. yüzyıl el-Hamra sarayının soyut mimarî anlayışı kadar her türlü eserde İslâm değerlerinin sanata ve güzellik algısına etkisinden söz edilebilir (Karadeniz, 2021: İçindekiler).

Aslında bizim üzerinde durmaya çalıştığımız husus, İslâmî değerlerin sanata, güzel sanatlara, zanaata, mimariye vb. alanlara etkisini tartışmak değildir. Bu zaten olgusal olarak mevcut bir durumdur. Bu olgusal durumun oluşmasında fert planında katkı nasıl olmuştur, bir organ olmasından öte kalbin bu olgusal güzellik yansımalarında katkısı var mıdır? İslâmî değerlerden beslenerek tesbitler yapmaya çalışmakla aslında eleştirilen yaklaşımın mahkumu olmaktan kaçamayacağımızı söylemekle birlikte yine de Kur'an'da

kalbe yüklenen anlamlar ve misyonlardan hareketle önce kalbe taalluk eden kelimeler üzerinde durulacak, ilgili yorumlara dikkat çekilecektir.

3. Kalbin Anlam Çerçevesi ve Kur'an'da Kalp İçin Zikredilen Nitelikler

Kalp, sözcük anlamı itibarıyla bir nesneyi ya tabii ya da ca'li yönünden çevirip döndürmek, aks ve tahvil manasındadır. Alçağı yukarıya, açığı gizliye, solu sağa, yüzü arkaya çevirmek diye ifade edilir (Mütercim Asım Efendi, 2013: 616). Türkçe yürek anlamındaki kalp de çokça değişkenlik gösterdiği için bu ismi almıştır. Kur'an'da kalp anlamında fuad, sadr, nefis, lübb, kelimeleri de kullanılmıştır fakat kalp haricindeki kelimeler nitelikleri yönünden akıl kelimesine daha yakın durmaktadır. Bunlarla ilgili açıklamalar İslâm düşünürlerin konuyla ilgili açıklamaları esnasında etraflıca verilecektir.

4. Kur'an Ayetlerinde Kalbin Nitelikleri

Olumlu Nitelikler (Bâtının Kalp Dışındaki Makamı Olan Sadır'da Gerçekleşen Durumlar)	
Geçtiği Yer	Kalbe yüklenen nitelikler
Bakara 2/260, Nahl 16/106	Kalbin itmi'nânı
Şûra 51/ 194	Kalbin selim oluşu
Kasas 28/10	Kalbin kuvvetlenmesi
Bakara 2/97	Kalbin Kur'an'a ev sahipliği yapması
Feth 48/12	Kalbin aldatılması (bir şeylerin süslü gösterilmesi)
Saf 50/33	Kalbin inâbesi
Saf 50/37	Kalbin öğüt alması
Tegâbun 64/11	Kalbin hidayeti
Bakara 2/93	Kalplerin sevmek zorunda bırakılması
Âl-i İmran 3/103	Kalplerin telifi
Âl-i İmran 3/154	Kalplerin arınması ve güven içinde olması
Âl-i İmran 3/126	Kalplerin itimi'nânı
Mâide 5/41	Kalplerin temizlenmesi
Araf 7/179	Kalbin anlaması
Enfal 8/2	Kalbin Allah korkusundan titremesi

Kehf 18/14	Kalplerin pekiştirilmesi
Âl-i İmran 3/151	Kalplerin korkması
Bakara 2/225	Kalplerin eylemlerinden sorumlu olmaması

Olumsuz Nitelikler (Bâtının Kalp Dışındaki Makamı Olan Sadır'da Gerçekleşen Durumlar)	
Geçtiği Yer	Kalplere yüklenen nitelikler
Bakara 2/7, Nisa 4/155	Kalplerin mühürlenmesi
Bakara 2/10	Kalplerde hastalık
Bakara 2/74, Maide 5/13	Kalplerin katılaşması
Bakara 2/88	Kalplerin kilitli olması
Bakara 2/118	Kalplerin benzeşmesi
Bakara 2/225	Kalplerin eylemlerinden sorumlu olması
Âl-i İmran 3/7	Kalplerde eğrilik
Âl-i İmran 3/8	Kalplerin küfre kayması
Âl-i İmran 3/156	Kalplerde hasret oluşması
Âl-i İmran 3/167	Kalp-söylem tutarsızlığı
En'am 6/25	Kalbin anlamaması için engellenmesi
Tevbe 9/15	Kalbin öfkesi
Tevbe 9/45	Kalbin şüpheye düşmesi
Tevbe 9/117	Kalbin kayması
Nahl 16/22	Kalbin inkarı
Kehf 18/14	Kalpleri pekiştirmek
Muminûn 23/63	Kalbin cehaleti
Ahzab 33/5	Kalbin kastı
Zümer 39/45	Kalbin nefretle dolması
Hucurat 49/3	Kalbin sınanması

Haşr 59/10	Kalpte hile oluşma
Haşr 59/14	Kalbin ayrılık içinde olması
Tahrim 66/4	Kalbin haktan ayrılması
Bakara 2/283	Kalbin günahkarlığı
Ahzab 33/32	Kalbin hastalığı
Gâfir (mu'min) 40/ 35	Kalbin mühürlenmesi
Feth 48/12	Kalbin aldatılması (bir şeylerin süslü gösterilmesi)
En'am 5/110, Nur 24/ 37	Kalbin dönmesi
Âl-i İmran 3/159	Kalp katılığı
Kehf 18/28	Kalbin gafleti

Aklın Fonksiyonlarını Üstlenmesi	
Feth 48/12	Kalbin aldatılması (bir şeylerin süslü gösterilmesi)
Saf 50/33	Kalbin inâbesi
Saf 50/37	Kalbin öğüt alması
Tegâbun 64/11	Kalbin hidayeti
Âl-i İmran 3/126	Kalplerin itimi'nânı
Araf 7/179	Kalbin anlaması
Enfal 8/2	Kalbin Allah korkusundan titremesi
Bakara 2/225	Kalplerin eylemlerinden sorumlu olması
Tahrim 66/4	Kalbin haktan ayrılması
Bakara 2/283	Kalbin günahkarlığı
Nahl 16/22	Kalbin inkarı
Ahzab 33/5	Kalbin kastı
Haşr 59/10	Kalpte hile oluşma
Kehf 18/28	Kalbin gafleti

Olumlu-olumsuz niteliklerle ve aklın fonksiyonunu icra ettiği kullanımlarda kalbin mühürlenme/duyarlılığını kaybetme, hastalık, katılaşma, sevmeme, kalplerin benzeşmesi, niyetinden sorumlu olma, kalpte kayma/kötü niyetli olma, kalplerin ısındırılması, huzura erme, korkma, anlayış (fikh) kabiliyetini kaybetme (ekinne), Allah korkusundan ürperme, ön yargı (inkar), geçici lezzetlere itibar etme, akletme, pekişme, takvalı olma, cehalete gömülme, yumuşama, nefret etme, aldanma gibi özelliklerinden bahsedilmiştir. Kur'an ayetlerinden tesbit edebildiğimiz kalple ilgili bu özellikler kalbin sözcük anlamından da anlaşılacağı üzere çok değişken bir yapıya sahip olmasıyla ve salim ve sahih bir akılla yönetilmemesiyle ilgilidir. Zira kalple ilgili sayılan her bir olumsuz işlev, arkasında inançsızlığı, önyargıyı, şüpheyi, basiretle düşünmemeyi temsil eden ya bir insan ya da bir topluluk üzerinden dramatize edilmiştir.

Ayrıca ilgili ayetlerde eleştirilen kalbin nitelikleri, mefhum-ı muhalifinden okunduğunda ise sahip olunması istenilen olumlu nitelikler olmaktadır. Bu durumda Kur'an'ın muhatabından beklediği kalp, duyarlı, sağlıklı, yumuşak, sahih niyetli, huzurlu, anlayışlı (fakih), âkil, Allah'a saygılı, mütevazı, önyargısız, güzele ve hakikate aşık ve merhametli olan kalp olacaktır.

Netice itibarıyla Kur'an'da kalpten bahseden ayetlerde onun mahiyeti ve tarifinden ziyade işlevleri ve nitelikleri üzerinde durulduğu görülür. Bu niteliklerden en önemlileri insanı diğer canlılardan ayıran anlama, kavrama, düşünme ve şeylerin hakikatini bilmedir. "Kalpleri var ama onunla bir şey anlamıyorlar" (el-A'râf 7179); "Akletmek için onlarda kalb yok mu?" (el-Hac 22/46); "Kalbi/aklı-anlayışı olanlar için bunda öğüt vardır" (Kâf 50/37) meâlindeki âyetler de kalbin idrak, ilim, mârifet ve düşünme aracı olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

5. İslam Düşünürleri Gözüyle Kalp-Akıl İlişkisi

Kalbe ait Kur'an ayetlerindeki bu nitelermeler, İslam düşünürlerinin kalple ilgilenmelerine zemin hazırlamıştır. Dille ilgili eser yazarlardan tasavvufi tefsirlere kadar birçok alanda kalbi anlamaya yönelik açıklamalara rastlanmaktadır.

Arapça kaynaklarda kalp-akıl ilişkisinin ilk ipuçlarını bize veren eserler sözlüklerdir. Bilinen en eski tarihli sözlüklerden olan Halil b. Ahmed'in (ö. 175/791) "*Kitâbu'l-Ayn*" isimli eserine bakıldığında bu ilişkinin *akıl*, genişçe serimlendiği görülür. *Akıl* kelimesinin isim olarak cehlin zıddı olduğu, ma'kul kelimesinin de bu kelimedenden türediği ve "kalbinde aklettiğin şey" şeklinde kalp-akıl ilişkisi içinde tanımlandığı görülür. Ayrıca "akıldan anlaşılan şey" olarak da anlaşıldığı ifade edilir. Bu anlama bağlı olarak "عدم معقولا" *hiç ma'kul olmadın* ifadesi de dilde yaygın bir kullanımdır. Yine aynı anlamda kullanıma örnek olarak Değfel isimli şairin şiirinden bir beyt nakledilir:

فقد أفادت لهم حلما و موعظة *fekad efâdet lehum hulmen ve mev'izaten*

لمن يكن له إرب و معقول *Limen yekün lehu irbün ve ma'kûlün*

و قلب عاقل و عقول *Ve kalbün âkîlün ve akûlün*

بلسان سؤول و قلب عقول *Bilisânin seûlin ve kalbin akûlin.*

Bu şiirde akleden kalp ya da kalbun akûlün ifadesi akla ait özelliklerin kalbe yüklendiğini gösterir. Aklın da sözcük anlamında kullanıldığı görülür. Bu durumda kalb ve akıl tek bir mana ifade eder. Fiil olarak (عقل /a-ka-le) ise عقل

بطن المريض بعد ما استطلق ifadesinde *tutmak* anlamındadır. Ayrıca sabi ve ma'tûh vb'nin *idrak etmesi* durumunda عقل kullanılır. Akıl denildiğinde yaygın olarak müracaat edilen anlam da عقل kelimesinden türeyen *devenin ikâl denilen ipe bağlanmasıdır ki devaleri zarar ve ziyana ulaşmasını engelleyen, onları koruyan* anlamıdır. İkâl kelimesinin *devalerin yıllık sadakası için* de kullanıldığı nakledilir. Akl ın cemisi *ukuldür*. Yine aynı kökten gelen âkile de *evinde hapsedilmiş kimse için* kullanılan bir fıkıh terimidir. Akıl ayak için kullanıldığında ise *dizlerin sürmesi* anlamına gelir. *Ayağın burkulmasını* da ifade eder. Ayak bilek kemiklerinin birbirine sürtecek derecede yürüyüşte oluşan bir rahatsızlıktır. Devenin ayaklarının burkulması /bükülmesi ve (bilek mafsalının) şişmesi/genişlemesini de ifade eder. O, yürürken sanki ayağını kayadan çıkarırcasına hareket eder. Bu rahatsızlık en çok kış aylarında görülür. Böyle develer *baîrun e'kal, nakatün 'aklâün* diye tabir edilir. *Bir şeyi örtmesi, koruması* anlamından hareketle Arap kadınlarının giydikleri elbiseye de *akl* denir. Koruma özelliğinden dolayı kaleye de *akl* denilmiştir. Çoğulu '*ukuldür*. Ma'kıl/Maâkıl şeklinde de kullanılır. Mecâzi olarak kendisine sıkıntı anında sığınılan kimseler için de *me'kul* denilmiştir (el-Ferâhîdî, t.y.: 203-205).

Halil b. Ahmed'den yaklaşık bir buçuk asır sonra vefat etmiş olan İbn Düreyd'in (ö.321), "*Cemheratü'l-Lüga*" isimli eserinde *akıl korumak, muhafaza etmek* eksenli lügat anlamını içeren Halil b. Ahmed'in cümlelerini tekrar eden açıklamalara yer verilmiştir (İbn Düreyd, 1987: 939).

Sözlük çalışması yapan alimler içinde *akıl* kelimesinin lügat anlamından hareketle ilâhî olanla ilişkili olarak ele alınması ilk olarak Ebû Hilâl el-Askerî (ö.400)'de görülür. O, "*Furûk*" isimli eserinde şu bilgileri paylaşır: Akıl, kabih şeylerden alı koyan ilk ilimdir. Aklın engellemek anlamı Allah için uygun değildir ancak aklın hıfz/koruyan, muhafaza eden vasfından hareketle Allah'a "mutlak akıl" denilmesinin mümkündür. (el-Askerî, 1997: 84). Akıl-Allah ilişkisinin kurulduğu bu cümlelerin kaynağının Muhâsibî olması olasılığı oldukça yüksektir (el-Muhâsibî, 1398: 6).

Akıl kelimesini Kur'an ayetleriyle ilişkili olarak açıklayan bir lügavî tefsir niteliğinde olan Müfredât'ta ise Râgıp el-İsfehânî (ö.502), *akl* kelimesini bir sözlüğün sınırlarını zorlarcasına daha spesifik olarak matbu' ve mesmu' olarak ikiye taksim etmiş, mesmu' aklın meziyetlerinin ancak matbu' akla yüklenebileceğine değinmiş, aklın önemini Kur'an ve Sünnet'ten getirdiği delillerle açıklamıştır:

Aklın mahiyetine dair bilgiler sahih aklın bizi zararlardan uzaklaştırabilecek ve koruyabilecek vasa sahip olduğu gerçeğine ulaştırır. Ancak aklın sahih ilkelerle meşru alanda hareket etmesi önemlidir. İşte bu noktada kalbin, akıl için sahih hareket alanı oluşturmada önemli fonksiyonları olduğunu düşünebiliriz. Bu durumda kalbin yörüngesindeki akıl faziletli davranışlar için enerjisini sarfeder.

Râgıp el-İsfehânî bu durumu yani yaratılıştaki verilen ve yörüngesine sokulmuş kalbi, şöyle ifade etmiştir: Akıl iki çeşittir, Matbû' ve mesmû'. Eğer matbu' akıl olmazsa mesmu' akıl fayda vermez. Güneşin ışığının, gözün nuru memnu' olduğunda fayda vermemesi gibi. İsfehânî yönlendirilmiş/mesmû aklın ilk aklın (matbu) üzerine konumlandırıyor ki aklın gelişmesinden bahsedilebilmesi için bir zorunluluk ifade eder. Kur'an'ın, akıl ve kalplerinin yokluğuna işaret ettiği ya da akletmezler diye nitelendirmelerde bulunduğu kişilerde aslında akıl ve kalplerinin olduğu bilinmekte ancak bu ayetleri anlamaya ve idrak etmeye yönelmedikleri anlaşılmaktadır. Zira akli olmayan bu hitaba ve itâba muhatap değildir. Bu durumda peygamberimizden nakledildiği düşünülen

“Allah yarattığı mahluka akıldan daha kıymetli bir ikramda bulunmamıştır.” ifadesi, matbu aklın ne büyük bir nimet olduğunu düşündürürken “ancak alimler aklederler” (Ankebut 29/43) ve “onların akletmeyen sağır ve körler olduklarını” ifade eden Bakara 2/171. ayeti aklın yaratılma gayesine uygun kullanılması da daha önemli bir hususu düşündürmektedir (el-İsfehâni, 2001: 345). Bu gerçeği Fahreddin er-Razi'nin Yunus 10/16. Ayet yorumunda da görebiliriz. O, inkarcıların akılsızlığına iki noktaya işaretle dikkat çekmiştir; birincisi Kur'an'ın, Hz. Muhammed'in sözü olmadığı, tasarruf yetkisinin bütünüyle Allah'a ait olduğu ikincisi de Kur'an benzeri bir sözün sahibi olamayacağını bilecek kadar Hz. Peygamber'in geçmiş bilgisine hâkim olmalarıdır. Çünkü böyle bir Kitab-ı Azîm hiçbir eğitim görmemiş, hiçbir kimsenin öğrencisi olmamış, hiçbir kitabı etüd etmemiş, hiçbir ideolojik mücadele eğitimi almamış bir kimsenin eliyle geliyorsa şunun bilinmesi zaruret ifade eder: Bu kitap vahiy yoluyla indirilmiştir. Zaruri bilgilerin inkarı da aklın sıhhatine zarar verir. İşte bu sebeple akletmediklerine! Ya da daha açık ifadeyle düşünmek istememelerine işaret edilmiştir (er-Râzî, 1440: 226). Yani işittiklerini anlamak ve anladıklarını fiiliyata sokmak için bir irade ortaya koymaları gerekiyor ki bu iradeyi henüz harekete geçirmedikleri ifade edilir. Bu yaklaşım Zeccâc'ın (ö.311) açıklamasında da görülür:

“...Kalbi olan kimse için...” ifadesi -insanlardan bazılarının kalplerinin olmadığını düşündürmez, bu mecazen onun kullanılmasına işarettir- kalbini anlamaya doğru yöneltmeyi kasteder. Kur'an'ın “sağır, dilsiz ve kör” nitelemesi (Bakara 2/18) onların anlamak, irşad olmak için dinlemediklerine işaret içindir. Bu sebeple “men lem yesma” konumunda vafedilmiştir. Yine “ev elkâ es-sem' ve hüve şehîd” ifadesi de gözleriyle müşahid olduğu halde kalbinin işittikleriyle meşgul olmadığını anlatır (ez-Zeccâc, t.y.: 49). Yani kalple görmek gözle görmekten yeğdir.

Râgıp el-İsfehâni'den yaklaşık bir asır sonra gelmiş olan Gazâlî (ö. 505/1111) de kalbi maddi ve manevi alemle ilişki kurabilen manevi bir göze sahip bir yapı olarak tasvir eder.

Gazali'ye göre kalp, göğsün sol boşluğundaki yuvarlak et parçası değildir. O, bu et parçasıyla da bir ölçüde alakalı bir et parçasıdır. O, bu kalp içinde bir kalptir. Bu kalp, ilim merkezidir. İlim buraya iki kapıdan gelir. Bu kapılardan birisi dış aleme diğeri gayb alemine karşıdır. Bu kapılardan ilki uyanıklık halinde diğeri de genellikle uyku halinde açılır. Kalbin birinci kapısı; duylardan oluşur, genellikle bunlar aracılığıyla o dış alemde bilgiler alır. İnsan uyuyunca duylar uyduğu için bu kapıda otomatik olarak kapanır. Kapanan kapının yerine gayb aleminden bilgiler alınan kapı açılır. Ancak açılan bu kapıdan alınan bilgiler aklın kontrolü dışında olduğu için bazen hayal ve rüya ile karışır, böyle bir durumda rüyanın doğru yorumlanması gerekir.

Kalbin üçüncü bir hali daha vardır ki bu hal uyku ile uyanıklık arasında bir hal (yakaza) dir. Bu haldeyken iki kapı da açıktır. Bu sebeple iki alemde de bilgi alınabilir. Bu hal bazı insanlarda sürekli. Dolayısıyla iki alemde de bilgi alabilirler. Bu kimseler riyazet ve mücahede ile kalplerinin nûrâniyetini artıran kimselerdir. Bu şekilde bilgiye ulaşanlara İbrahim 14/75. ayette, Hızır hakkında Kehf 18/65'te, Allah Resulü ile ilgili de Kaf 50/22. ayette temas edilmiştir (Gazâlî, 2006: 524-525; Gazâlî, 1416: 425).

Yine Gazâlî, kalbin görme yetisinden de bahseder. Bu görme, insanda var olan gözün görmesinden farklıdır. İnsanın dış aleme temaşa ettiği gözün birçok illetle mâlûldür. Ancak kalp gözü bu illetlerden ârîdir.

Meselâ Güz başkasını görürken kendisini göremez. Güz, perde arkasına gizleneni göremez. Görünen şeylerin sadece dışlarını görür; içini görmez, varlıkların hepsini değil bazılarını görür, o sonlu şeyleri görürken sonsuz olanı görmez. Belki bu kusurlardan başkalarını saymak da mümkün olabilir. Bu kusurlardan uzak bir göze(nura) sahip olunabilinir mi?

Gazali bu sorunun cevabı olarak evet der. Kalbin gözü, sayılan kusurlardan beridir. O yerine göre akıl, ruh, ya da nefistir. İsimleri farklı olsa da kendisi tekdir. O, akıllı insanı kundaktakinden, deliden ve hayvandan ayıran şeydir yani akıldır. (Gazâlî, 2006: 218-219). Akıl-ruh-nefis aynı şey olsa da aralarında nüans farklılığı ve kısmi ayrışmalar söz konusudur. Ferâidu'l-Lüga isimli eserde akıl-nefis-ruh ilişkisi şöyle izah edilmiştir: Bedene taalluku sebebiyle nefse akıl demişlerdir, o nefis-i nâtikadır. Tarifât isimli eserde nefis buhârî, lâtif, hayat yükünün hamili, his ve hareket olarak tarif edilirken ruh ise lâtif, âlim, müdrike vafına sahip künhünü yalnız Allah'ın bilebileceği parçalanmaz, bölünmez cevher olarak tanımlanmıştır (el-Yesûî, 1889: 613). Bu haliyle akıl, nefis ve ruh benzer nitelikler taşıyan aynı cevherin farklı isimleri gibi olduğu ifade edilebilir.

Kalp aklın fonksiyonlarını icra eden bir merkez ise aklın mahiyeti ile ilgili görüşlere yer vermek isabetli olur. Bu fikir ehlinin en önde geleni, akl'a dair görüşleriyle kendisinden sonra gelenleri -başta Gazâlî olmak üzere- etkilemiş olan Hâris el-Muhâsibî (ö.243)' dir (el-Muhâsibî,1971: 148). Muhâsibî'nin Mâiyyetü'l-akl ve Ma'nâhu isimli eserini tahlil eden Hüseyin Kuvvetli şu sonuca ulaşmıştır: Muhâsibî'ye göre akıl bir garîze/içgüdüdür ve Allah onu canlıların birçoğuna vermiştir. Bu garizenin tâlimle öğrenilmesi mümkün değildir. Aynı şekilde havass-ı selîmenin verileriyle elde edilen tercübeyle kazanılan aklî garîze de böyledir. Bunun bilgisine sadece akılla ulaşılır. Yani aklın ancak akılla bilinebileceğini kastediyoruz. Bu akıldan da kastımız akledenin bilinci şuurudur. Onun varlığı tefekkür ve tedebbüre dayanır. Bu ayırıcı vasfıyla diğer var olanlardan ayrılır. Bunun nedeni, eğer dış duyuşal nesnelere bilgisi akla bağlıysa o zaman aklın sadece kendisine itimad etmesindedir (el-Muhâsibî, 1971:148).

Muhâsibî, en-Nûru'l-Garîze'den hareketle aklın bilinçli ve inanan bir şey olduğunu keşfetmiştir: Akıl kendi zatını kavradığında iki şeyin bilincine varmış olmaktadır: Birincisi o humk (ahmaklık) ve cehlin zıddıdır, diğeri akleden bilinç Allah'ın balığ kullarına hilm ve hüccet için verdiği bir nimet-i ilâhidir (el-Muhâsibî, 1971:148).

Bir grup kelâmcı aklın garîze/içgüdü olduğunu ve marifetle anlam dünyasının genişlediğini ifade ederken (el-Muhâsibî, 1398: 4). Muhâsibî marifetin akıl olduğu görüşüne katılmaz. Ona göre marifet O'ndandır ama o (garîze) değildir. Cunûn ve humk'un nekra olarak isimlendirilmesinin uygun olmaması da böyledir. Çünkü akıl marife olsaydı cünun ve humk nekra olarak isimlendirilirdi. Sebebi şudur: Nekra marifenin zıddı, cehl de ilmin zıddıdır. Ehli ilim, mecnunu münkir ve câhil olarak isimlendirmeden kaçındıklarında münkiri mecnûn, câhili de mecnûn olarak isimlendiremezler. Mecnuna mecnun demeleri bizim sözlerimizi doğrular (el-Muhâsibî, 1398: 4). Şu hususlar da aklın garîze olduğunun delillerindedir: Onunla bilir ikrar eder, onunla bilir inkar eder yahut onunla zanneder inkar eder. Neticede inkar da bir fiildir. Fiil onun tabiatındandır onu zarar ve marifet gibi tabiatına uygun harekete zorlar. (el-Muhâsibî, 1398: 4). Kitap ve Sünnet'teki dilin izin verdiği ve ehl-i marifetin de dil-lügat hakikatleri çerçevesinde isimlendirilmesi konusunda fikir birliğine vardıkları iki kelime daha vardır ki bunlar akıl diye isimlendirilen *feh*m ve *basiret* kelimeleridir. Muhâsibî de bu ikisi hakkındaki isimlendirmeye

katılmaktadır. Bunların akıldan gayri bir şeyden kaynaklanmadığı hususunda katîdir. Manaya isabet etmek için *fehm* gereklidir. O da dinden ve dünyadan işittiği, kokladığı, dokunduğu tattığı her şeyi *beyan*dır. Ve onu aklen halk, failini de âkıl olarak isimlendirdi (el-Muhâsibî, 1398: 5). Zahirî akıl faaliyeti bir yünden manaya isabete diğer yünden de elde edilen manayı beyana/ifade şekillerinden birisiyle ifade etme kudretine yönlendirir. Muhâsibî'ye göre *fehm* burada câmit bir sükûnet hali değildir. Bilakis dikkat açısından canlı ve dinamik bir anlamadır. Dinamik olması dış alemde var olan zevahir ve eşyaya, Dünyaya, ruha ve Ahirete yönelme sebebiyle eşyadan ve zevâhirden hisse/duyulara taalluk edenler sebebiyledir. *Fehm* var olan eşyaya tepki vermesi sebebiyle canlıdır. Şeylerin her birisinin bir anlamı vardır. Kendisine en benzer olan bu şeyin hayatıdır. İnsanın aklına bu şeyin manası isabet ettiğinde *fehm* onda gerçekleşmiş ve hakkında doğru beyana ulaşılmış olur. (el-Muhâsibî, 1971: 153).

Muhâsibî *fehm* ve sem'/işitme arasındaki (dış dünyadan hislere taalluk eden şey) ilişkiyi *festemi' limâ yûhâ* şeklindeki hitabın tefsiri mahiyetindeki açıklamalar üzerinden okuduğunda *i'kil mâ ekûlü lek* yani *sana söylediyimi aklet* şeklinde ifadenin anlaşıldığına işaret eder.

İşittiğini anlama hasleti içgüdüsel akl'ı kabul edenlerce müşterek bir haslet olarak kabul edilir. Allah bu hasleti ehli kitaptan hiyadet veya dalâlet ehlinden olmalarına bakmaksızın onlara vermiştir. Dolayısıyla Mü'min ya da münkir dünya işlerinde özellikle itaat eden veya âsî olması fark etmeksizin herkes akıl hasletinin *fehmu'l-beyân* olduğunu kabul etmişlerdir. (el-Muhâsibî, 1398: 5). Ancak özellikle ehl-i kitabın kendilerine bahşedilen bu hasleti gereği gibi kullanmadıklarından farklı ayetlerde onlara ayıplayıcı atıflarda bulunulmuştur (el-Muhâsibî, 1971: 6).

Fehm, yukarıda izah edildiği gibi olduğundan basiret ise yine Muhâsibî'ye göre zâhirî aklî bir faaliyettir. Fakat basiret gerçek yaşam nesnelere (şeyler) anlamlarının ötesine geçer. Bu sebeple aklî basiret bir açıdan ondaki ilâhî, bir yandan da ahlâkî kıymeti/değeri bilmek için eşyanın ötesine geçme içgüdüdür.

Haris el-Muhâsibî *fehm* ve basireti aklı kemale erdiren dâfi' ve muharrik güç olarak tanımlar. *Fehm* ve basiret olmadan akl-ı garîzenin kişileri kibirden uzak tutamayacağını bunların da en bariz örneğinin Mekke'li müşrikler olduğunu hatırlatır (el-Muhâsibî, 1971: 154). Yine aklın üç fiilinden bahseder ki bunlar aklın kemali için önemli görülür. Allah'tan korkmak, dinle ilgili şeyleri hüsnü'l-basar ile telakkî etmek ve yakîn kuvveti. Bunlar bir araya geldiğinde akıl kemâle erer. Bu üç aklî hakikatin /fiilin kalp ve organlarla da ilgisi olmasıyla da önem arz eder. Çünkü Allah'ın bahşettiği akl kişide kemale erdiğinde her manâ içinde Allah'ı birler (tevhid eder), sadece onun malik olduğunu kabul eder, onun daha önce/kadim olduğunu bu sebeple azametini tevâzu ettiğini, kulluk edip boyun eğdiğini bilir. O'na olan sevgisi, yüceliği, onurlu eylemleri ve iyi işleri nedeniyle hak ettiği için yoğunlaşmıştır. Dünya ve ahiret hayatında kendisine fayda ve zarar verme gücüne sadece O'nun sahip olduğunu anlar (el-Muhâsibî, 1971:154). Netice itibarıyla Muhâsibî'de akıl nûr-ı garîzî yani içgüdüsel nurdur. Bu varlıkların birçoğunda yaratılıştan getirdikleri bir yetidir. Önemli olan bu tabii aklın ya da İsfehânî'nin deyimiyle matbu aklın doğru kullanılabilmesidir. Bunun için de aklın görünen eşyanın yaratılış gayesini görene idrak ettirebilecek *fehm* ve *basiret* gereklidir. Ayrıca aklın kemâlinin tamamlanması için *havf*, *hüsn-i basar* ve *yakîn* kuvveti de önemlidir. Bu bahsedilen hasletler akıldan ayrı değil, akıldan kaynaklanan tecrübeyle geliştirilebilen hasletlerdir.

Muhâsibî'den etkilenenlerden H. III. Asır alimlerinden Hakîm et-Tirmizî de (ö. 320/932) 'kalp' denilen şeyin bir bütünü ifade ettiğini, kapsayıcı olduğunu, onun belirli kavramlara işaret eden mevzilere bölündüğü ve bu mevzilerin kalbin işleyişinde farklı görevler üstlendiğini, aralarında farkların bulunduğunu "Beyânü'l-Fark Beyne's-Sadri ve'l-Kalb ve'l-Füâdi ve'l-Lübbi" isimli eserinde açıklar. Bu açıklayıcı betimlemelerden hareketle Kur'an'ın kalp için zikrettiği nitelikler daha rahat anlaşılma imkanına kavuşur.

Eseri tahkik eden Ahmed Abdurrahim es-Sâih, sadr-kalp-fuad-lüb arasındaki farkları kısaca şöyle ifade etmiştir: Sadrın inşirahı ve kabzı sadra izafe edilebilir kalbe edilemez. Sadr gıl ve cinayetın yeridir. Çünkü nefis gıl ve cinayet vasfına sahiptir ve sadra girişte önceliği vardır. Bu imtihan cihetinden böyledir.

El-ümyu (körlük) ve el-basar (görme) kalbe izafe edilir sadra edilmez. Zahiren böyledir. Fakat dilin mecazı yönünden sadr lafzıyla kalp ifade edilebilir. Taallüm, tahaffuz, ictihad ve tekellüm gibi işitme yoluyla elde edilen bütün ilimlerin yeri Sadr'dır. Fuad ismi de Kalb'den daha dakiktir (Hakîm et-Tirmizî, t.y.: 11-12).

Bu açıklamalardan anlaşılan şey, en genel anlamıyla kalp diye bilinen organın birçok katmanı içinde barındırmasıdır. En dış katmanında sadr, sonrasında kalp, kalbin içinde fuad, fuadın özünde de lübb bulunmaktadır. Hakîm et-Tirmizî bu katmanları kalbin makam/mevzileri olarak tanımlamakta ve her bir mevziye de belli fonksiyonlar yüklemektedir, şöyleki:

Kalp özetinde de ifade edildiği üzere *bâtın* makamlarının tamamını içine alan bir mahiyete sahiptir. Bâtının kalpte, bir kısmı içerde bir kısmı da dışarda olmak üzere makamları vardır. Hakîm et-Tirmizî bunu göze, kandile, eve benzeterek açıklar (Hakîm et-Tirmizî, t.y.:17-18). Mevkice en yüksek ilimlerin mevzii kalptir. Çünkü kalp en gizli, en korunaklı, en örtülü bir merkezdir. Ancak insanlar arasında bütün diğer makamların isimlerine bedel kalp ismi yaygındır. Gözün beyazının gözdeki yeri gibi sadrında kalpte bir yeri vardır. Bu yer âfetlerin ve vesveselerin giriş noktasıdır. Sivilcelerin göz beyazına kusur kazandıran afetler olması gibi. Sadr nefis-i emmârenin kontrolünde olan bir merkezdir. Burası aynı zamanda da İslam nurunun mevziidir. Ahkam ve ahbar ilimlerinden öğrenilen mesmu' ilmin hıfzedildiği yerdir. Bu sebeple oraya ulaşma sebeplerinden ilki taallüm (öğrenme) ve sem' (dinleme)dir. O makama sadr isminin verilmesi ise kalbin sadrı olmasındandır. Yani gündüzün sadrı denildiğinde gündüzün başlangıcı anlaşıldığı gibi, sadr da kalbin ilk makamıdır. Bir başka benzetmeyle evin sahnının evin girişteki mevzii olan beytin sadrı olması gibi. İşte bu konumdan yani sadırdan ihtiyaçların fısıltıları ve meşguliyet fikri sadırda uzun süre kaldığında kalbe doğru yönelir. (Hakîm et-Tirmizî, t.y.: 19).

Kalbin ikinci makamı, sadrın içindedir. Tıpkı gözün içinde gözün siyahlığının olması ya da içinde Harem'in olduğu Mekke şehri gibidir. Bu makam, iman, huşû, takvâ, muhabbet, rıza, yakîn, havf, recâ, sabır ve kanaat nurunun madenidir. Yine o usul ilminin madenidir. Çünkü o su gözesi, sadr da havuzu gibidir. İlmin kalpten çıkıp sadra ulaşması ya da işitme yoluyla sadra girmesi gibi su gözeden çıkar havuza ulaşır. Lakîn, ilim ve niyet sadra ulaşınca kadar kalpte canlanır. Kalp asıl, sadr ise fer'dir, fer' asılla desteklenir. Resulullah'ın ifade ettiği üzere "amellerin niyetlerle desteklenmesi gibi. Resulullah bu sözünü şöyle yorumlamıştır: Nefsin işlediği amel, ancak kalp niyetinin miktarınca yükseltilir. İyilik, niyet nisbetince artırılır. Amel nefis içindir, nefsin sadra velâyeti kalbin niyeti ve velâyetiyle son bulur." (Hakîm et-

Tirmizî, t.y.: 20). Kalp, nefsin elinde Allah'tan bir rahmettir. Çünkü kalp meliktir. Nefis ise memleket. Bu benzetme Allah Resûlü'nün bir benzetmesiyle açıklanmıştır. Vücûdun organları bir beldenin kurumlarına benzetilmiş, akciğerin vücûd beldesinin meliki olduğu, eğer sağlıklı olursa askerlerinin de sağlıklı, olmazsa askerlerinin de hasta olacağı ifade edilmiştir. (Hakîm et-Tirmizî, t.y.: 20). Allah Rasûlü bu ifadesini de kalbin melik, sadrın ise atlı için meydan mesabesinde olduğunu söyleyerek açıklamıştır. Yine benzer şekilde beden-kalp uyumunu benzetme amaçlı olarak başka yerlerde de ifade etmiştir (Hakîm et-Tirmizî, t.y.: 21). Kalbin üçüncü makamı *fuâddır*. Göz karalığının en orta noktası göz bebeği gibidir. Mekke'deki Mescid-i Haram gibidir. Kandilin ortasında bulunan fitil ya da bademin ortasındaki özü, çekirdeği gibidir.

Fuad, marifet/bilgi, hatıralar ve görüntü makamıdır. Bir kimsenin her gördüğü şeyden önce fuadı istifade eder sonra da kalbi. Fuad kalbin ortasındadır. Kalbin sadrın ortasında olması gibidir. Lübbün fuad'daki misali gözde basarın nuru gibidir. Lambanın nurunun Kandilin fitilinde olması gibidir. Yine bir bademin çekirdeğinin içinde yağın gizlenmesi gibidir.

Bu makamların her biri dışarıdan gelenlere karşı bir koruyucu, içeriden nüfûz etmek isteyenler için de bir sütredir. İçeride var olanlar dışarıdakileri şekillendirir. Ancak yine de bu şekiller yardımlaşma duygusu içindedirler, varoluş anlamları birbirine yakındır. Muhalefet değil muvafakat içindedirler. Çünkü onlar dinin nurlarıdır, ehlinin mertebeleri farklılaşsa ve çeşitli olsa bile din tekdir (Hakîm et-Tirmizî, Ebî Abdillah, t.y.: 22). Bu lübb tevhid nurunun mevzisidir. En tam nur odur ve sultanı azamdır. Bu makamlardan sonra şunu söylemek mümkündür, hepsinin aslı tevhid nurudur. Öyleyse tevhid sırdır, marifet birr'dir. İman ise sırrı muhafaza ve müşahede etmektir. İslam birr'e şükretmek ve sırra kalbi teslim etmektir (Hakîm et-Tirmizî, Ebî Abdillah, t.y.: 22).

Kur'an ayetlerinde Sadr kelimesi, gıl /aldatma/alданma (Araf 43); şifa-öfke (Tevbe 9/14-15); maraz/hastalık (Bakara 2/10); kibir (Gafir 23/56); apaçık deliller (Ankebut 29/49) sadedinde kullanılmıştır. Sadr, Hakîm et-Tirmizî tarafından kalbin zahiri kısmı şeklinde vasıflanmıştır. Araplar kalbin zahirinin anlamını şu cümleyle ifade etmişlerdir: "Fülanün yekrau an zahri kalbihi", *Falan kalpten gelerek okumuyor*. Bu durumda da yine o sadrı kalpten addetmiştir. Sedefin inciden sayılması gibi. Ya da akıcı özelliği olan, suya benzer şeylerin suya dahil edilmesi gibi. (Hakîm et-Tirmizî, Ebî Abdillah, t.y.: 31). Yine de görme-görmeme (körlük) noktasında kalp ile sadr arasında belirgin bir farklılık olduğu açıktır. Gözün hakikatte görmesi ya da körlüğü sadra değil kalbe izafe edilir. (Hac 78/46) Olumlu- olumsuz nitelikli kalbin eylemleri başlığı altında sıralanan ayetlerin çoğu kalbin dış makamında yani sadırda meydana gelmesi onların kalbe yerleşmediğini ve geçici durumlar olduğunu bu sebeple de sorumluluk gerekmediği Hakîm et-Tirmizî tarafından ifade eder. "Allah Teâlâ insanın nefsinde (sadrında) olan herşeyi bilir." (Maide 5/116) Ancak kişiyi eyleme dönüşmemiş hislerinden sorumlu tutmaz. Bu durum Hz. Peygamber'in şu sözüyle teyid edilir: "Resulullah şöyle buyurdu: Allah Teala ümmetimin nefsinde gerçekleşen şeyden (kalemimi) çekti. (Hakîm et-Tirmizî, Ebî Abdillah, t.y.: 36). Kalpte yerleşik olanlar için ise sorumluluk olduğu bildirilmiştir, "semi', basar, fuad her biri işlevine göre mesuldür." (İsra 17/36) Şöyleki: İlim nefiste (kalp) gerçekleşir, sadr ise nefsi içine alır. İlim nefsin kibrini artırır, hakkı kabulden uzaklaştırır bu durumda ilim arttıkça insanlara yönelik düşmanlıkta artar, kişiyi batıl ve tuğyan üzere bırakır. Hakîm et-Tirmizî bu düşüncesini "malın tuğyanı gibi ilmin de tuğyanı vardır diyerek Hz. Peygamber'in ikazıyla destekler. Kalpteki bu ilmin hedeflerini yine Hakîm et-Tirmizî şöyle ifade eder:

Şeriatı ikamesi, nefsin eğitimi, cehaletin uzaklaştırılması, dinin hükümlerinin, sınırlarının ve zahirinin bilinmesi. Bu hedefler ise kalbin batın ilmine açılmasıyla mümkün olur. Bu halde ilmin faydası artar ve ilim ziyadeleşir. İşte kastedilen faydalı ilim de bu dur. (Hakîm et-Tirmizî, Ebî Abdillâh, t.y.: 35). Hakîm et-Tirmizî'nin faydalı ilim üzerinde durması, ilmin bir diğer çeşidi olan lisan ilmine (sem' ilmi) hakim olanların kalp cahili olabilme durumlarından dolaydır. Yani kalbin, iman nuruyla ilmi gerçeğe, hakikate yönlendirme kabiliyetinden mahrum olabilmeleridir. Bu sebeple Hz. Peygamber'in "faydasız ilimden Allah'a sığınırım" ifadesinden destek alır. İnsanlar kabiliyetlerine göre kalbin nihayetsiz denizlerinden bir şeyler elde edebilirler. Kimisi, nefsin tanımayaya yönelir, Dünya ayıbının bilgisini, kalbin değişkenliğini, sebatın azlığını ve zevalinin hızlılığını, şeytanın hilelerini ve vesvesenin sınıflarını öğrenir, kimisi ise nazarını dışa çevirir ehl-i takvanın mertebelerini, ehl-i ilmin derecelerini, övülen ahlakı, hüsn-i muameleyi, eza, cömertlik, nefsi tercih, olduğu gibi olma, cehennemden korkma, şeytanla muharebe, nefisle mücadele, Resûle ve ashabına mutabakat, Sünnete yapışma... gibi şeyleri öğrenir (Hakîm et-Tirmizî, Ebî Abdillâh, t.y.: 36).

Bu sonsuz kalp denizlerinden elbette şey elde etmek mümkündür. Bu sebeple olacak ki "kendisine hikmet verilene çok hayır verilmiştir ancak akıl sahipleri (ulu'l-elbâb) öğüt alır." buyrulmuştur (Bakara 2/269).

Hakîm et-Tirmizî, takva, sekine, vecel, ihbat, leyyin, itminan, huşu, tahmis, ve taharetin kalbin imanla ilişkili amelleri olduğunu söyler, bu nitelikler kalbin olumlu nitelikleri tablosunda zikredilen ayetlere de denk düşer. Yine bu güzel niteliklerden mahrum bir kalp kasavet nitelikli amellere ev sahipliği yapar. Bu nitelikler de kalbin olumsuz nitelikleri olarak diğer tabloda yer almıştır. Netice itibarıyla kalbin niteliklerine işaret eden ayetlere bakıldığında kalp ya kasavetin ürettiği fiillerle ya da iman nurundan beslenmiş fiillerle doludur.

Kalp bu fiillerin kaynağı durumundaki ibare ilminin altında bulunan bir ilmin de madeni durumundadır. Bu ilimler hikmet ve işaret ilmidir. İbare ilmi Hakîm et-Tirmizî'ye göre Allah'ın yaratıklarına hüccetidir. Yani hesaba çekilmelerini sağlayacak gerekçedir. Çünkü onlara öğrendikleriyle ne yaptıkları sorulur? Yani ilimle amel edip etmedikleri sorgulanır. İşaret ilmi ise kulu Allah'ın hidayet etmesiyle O'na ulaştıran doğru yoldur. Bu ilimle kulun kalbi açılır, gayb müşahede ettirilir, perde arkasında olanlar müşahede ettirilir ve kalbi gözüyle görür gibi görmesi sağlanır. İşte bu durumdaki kalp işaret ilminin mevzii olmaktadır. İbare ilmi lisanla ifade edilen bir ilimken işaret ilmi kalple vahdaniyete, azamete, celale, kudrete, Allah'ın tüm sıfatlarına ve yaratıklarındaki sanata ve fiillerine işaret eder (Hakîm et-Tirmizî, Ebî Abdillâh, t.y.: 43).

Hakim Tirmizi'nin zikrettiği kalbin madeni olan ibare ve işaret ilminin her ikisinin sanat açısından sanatkarın hislerini eserleri üzerine yansıtırken ne kadar önemli olabileceği ortadadır. Gerek sema yoluyla öğrendiği lisan ilimlerinden takva ehline yakışan ameller ortaya koyduğunda gerekse de ibare ilminden işaret ilmine vasıl olması esnasında yaşadığı kalp hayatını eserlerine aksettirdiğinde bunun sanatsal yansıması olan örnekleri geleneğimizde çokça gördüğümüz üzere ölümsüz eserlerin oluşmasına imkan sağlayacaktır.

Hakim Tirmizi kalp ve görme ilişkisini kalp- fuad ilişkisinde ele alır. Sanat görme ve hissetmeye dayalı bir olgudur. O görme işlevini fuad'a yükler, bu durumda kalbin görmesi değil bilmesinden söz edilir. Görme ve bilme birleştiğinde ise gayb sahibine aşına olur. Yani kul ilim ve müşahede ile yakın ilmini elde eder. Görmenin (ru'ye) hakikati ise imandır. "Femen ebsara fe

linefsihî” ifadesi buna işaret eder. İman-hidayet kula Allah’ın minnetidir. Kul Allah’ı tasdik ederse başarılı kılınır, onu yalanlarsa o takdirde lisan ilmini karşısına hüccet olarak çıkarır. (Hakîm et-Tirmizî, t.y.: 47).

Ayetlerden hareketle Tirmizî *görmeyi* nüans farklarıyla birlikte kalp ve fuada hamleder. Bu ikisinin *basarla* ilişkisi vardır (Nur 24/44; Haşr 59/2). Bu ikisi basar için iki mevzi durumundadır. Bu ayetlerde görebilen basar ehli, itibar ehlidir. Eşyada Allah’ın sanatının latifelerini görebilenlerdir. Birinci ayette gece ve gündüzün ardı adına gelmesindeki hikmeti anlayabilme, ikincisinde ise sığınabilecek yegâne sığınağın hangisi olduğunu takdir edebilme durumundan bahsedilmiş, her iki durumundan ibret çıkarabilmenin ancak itibar ehlinin bir vasfı olduğu ifade edilmiştir. Yani önemli olanın sadece görmek değil, yaratıcı kudretin yaratış latifelerini baktığında görmektir. İbretle bakanın yani ne aradığını bilen bir bakışla eşyaya bakan kimsenin gördüğü şey ve onun sanatına yansıttığı güzellik, sathi bir bakışla eşyayı gören gözün ürettiği sanattan estetik anlamda kıyas kabul etmeyecek ölçüde ayrışacağı doğu ve batı kültürünün ürettiklerinden hareketle de söylenebilir.

Hakîm et-Tirmizî, Kalbin daha has mevziini oluşturan fuad’ın faydadan geldiğini, kişinin Allah’a olan sevgisini gördüğünde müstefid olduğunu söyler. Burada görmekten anladığımız maddi gözlerle görülen şeyin arkasındaki hakikati idrak etmek olduğu anlaşılır. Çünkü sevgi gözle görülen bir olgu olmayıp bilakis hissedilen bir durumdur. Fuad sevgiyi görmekle mütelezziz olurken kalp ilimle lezzet alır, bu sebeptendir ki Hakîm et-Tirmizî fuad görmedikçe kalp ilimle faydalanmaz demiştir. Bu yönüyle fuadı kalpten daha dakik olarak niteler. Yine de kalp ve fuad arasında Rahman ve Rahim kelimelerinin anlamları kadar yakınlık olduğunun altını çizer.

Hakîm et-Tirmizî, bilen kalbin teyide muhtaç olduğunu, Allah’ı anmak suretiyle mutmain olacağını, gören ve teşhis eden fuad ise teyide değil hidayete ihtiyaç hisseder. Fuad’da görme ve teşhise dayalı boşalma-dolma gerçekleşir. Hz. Musa’nın annesinin Kasas suresinde zikredilen durumu bunun delilidir. “...Ve asbaha *fuâdu* ummi mûsâ fârigâ(fârigan), in kâdet le tubdî bihi lev lâ en rabatnâ alâ *kalbihâ* li tekûne minel mu’minîn(mu’minîne)...” “...annesini kalbi bomboş bir vaziyette sabahladı. Allah’ın vaadine iyice inanması için kalbini pekiştirmeseydik, neredeyse saraya alınan çocuğun kendi oğlu olduğunu açığa vuracaktı” (Kasas 28/10). Ve ona göre fuadın muayene ile görmesi, kalbin haber ile bilmesinden daha üstündür (Hakim Tirmizi, t.y.: 57).

Hakîm et-Tirmizî, bir çekirdeğin özü mesabesindeki akıl anlamına gelen kalbin bir başka mezvii olan lübb’e dikkat çeker. O lübb’ü kalbin nurlarının gerçeklik kazandığı matbu’ akıl olarak tanımlar. Onun sağlam ve sahih olmasıyla kalpte bulunan nurlar (kuvveler) gücünü kazanır ve sabit hale gelir. Hakîm’in matbu akıl tavsifi lübb’ün insana verilmiş akıl yetisi olduğunu düşündürse de o lübb’ü imanla ilişkilendirmiş ve iman ehlinde bulunan bir vasf olduğunu söyleyerek normal akıl yetisinden ayırmıştır. O’na göre bu vasfın sahibi Rahman’ın kulları, itaatkar, dünya ve nefisten yüz çevirmiş, takva libasını giymiş kimselerdir. Allah onları özel bir ifade olan *ulû’l-elbab*’la nitelemiş ve övmüştür (Maide 5/100; Bakara 2/197; Bakara 2/269; İbrahim 14/52; Sâd 38/29) (Hakim Tirmizi, t.y.: 57).

Kur’an’ın *akıl sahipleri* şeklinde kullandığı bu lafzın edebiyat ehlince karşılığı *lügat ilminden marifet sahibi kimsedir*. Bu durumda lübb akıl olmaktadır. Fakat Tirmizi iki aklın birbirinden güneşin nuru ile lambanın nuru arasındaki fark kadar ayrı olduğunu belirtir.

Tirmizî, aklın isim olarak tek olarak kullanıldığını ancak gücünün azlığı ve çokluğu itibarıyla farklılaşabileceğini, matbu' ve müteferri (*hulm* (Nur 24/59), *uli'n-nühâ* (Tâhâ 20/128), *zî hicr* (Fecr 89/3) gibi olduğunu söyler ve makamlarının bulunduğuna işaret eder. Birinci akıl matbu akıl şeklinde de ifade edilebilen *akl-ı fitrattır*. Bu akıl sayesinde kişi sabilikten ve deli sayılmaktan kurtulur. Bu akılla mümeyyiz vasfına erişir. Allah'ın emir ve yasaklarına muhatap olunduğu için akl-ı hucce de denir. İkincisi ise *akl-ı tecrübedir*. Akıllar içinde en faydalı olanıdır. Çünkü kişi tecrübeyle hakim olur, delille bilir. Üçüncüsü ise akl-ı mevrustur. Tirmizî bu makamı, bir kişinin güzel özelliklerini tevarüsen yani yaşayarak, akıllanması şeklinde anlaşılabilir bir akıl makamı olarak tarif eder. Hocasının vefatına kadar akılsız olan bir talebenin onun vefatından sonra hocasının güzel özelliklerini yaşayarak akıllanması gibi. (Hakim et-Tirmizî, t.y.: 57). Tirmizî bu sayılan akıl türleri içinde en faydalı olan aklın Allah'ın hidayet ettiği mevzûn ve matbu akıl olduğunu işte bunun da lübb olarak isimlendirildiğini söyler (Hakim Tirmizi, t.y.: 59).

Sadr, kalp, fuad ve lübb bunlardan hangisi güzeli keşfeder ya da idrak eder. Sadr, açıklandığı üzere olumlu olumsuz geçici niteliklerin geçici karargâhı konumundadır. Kalp, kendisini imanla keşfeder ve bütün üniteleri imanın nuruyla kuvvetlenir. Fuad ise gözle görüp gördüğü şeyin arkasındaki hakikati idrak edebilir vasfa sahiptir. Lübb ise dünyayı ve ona ait her şeyi terk etmeyi göze alanlara, has dairedeki iman ehli rahmanın kullarına verilmiş olan özel akıldır. Hakîm Tirmizî'nin kalbin mevzileri olarak açıkladığı bu hususlar bir başka bakış açısıyla canlı ve cansız varlıkların sahip olduğu kuvvelerle ifade edilmiştir. Bu kuvveler yardımıyla güzelliğin idraki söz konusu olabilmektedir, şöyleki:

Cemâlin idraki her varlığın kuvvelerinin gelişmesiyle ilişkilidir. Bitkilerde nebati kuvveler, hayvanlarda hayvani kuvveler, insan için de nebati, hayvani ve natika kuvveleri vardır. Kuvveler fiilde artar ve görkem (baha)sını artırır. Bu sebeple insan mevcudatın en ecmeli/güzelidir. Çünkü kuvvelerinin tekamülü fiillerinde ziyadeleşir ve onu en yüce, en şerefli yapar. İnsan diğer kemâlâtı da haiz olduğunda -o varlığın en güzeli idi-onun üzerine ilahi güzelliğin nuru doğar. Sair varlığın üzerine doğanın en ekmeli olan bir nur- çünkü ilahi güzellik nurunun varlık üzerine doğması onların istidadı ve nuru kabulü oranındadır. Varlıktan bazısı vucud, hayat, marifet muhabbet ve cemal sıfatından kabul eder. İşte onlar kâmil olan arif zatlardır. Bazısı Onun vücûd, hayat ve cemal sıfatından alır. Onlar arif nefislerin yönettiği cisimlerdir. Bazıları da ondan vucud ve cemal sıfatı alır, bunlarda bitki ve hayvanların cisimleridir. Varlığın bazıları ise sadece vücûd sıfatını alır ki bunlar zatında karanlık câmid cisimlerdir. Ancak varlık nurundan bir reş, sızıntı olarak yokluk zulmetinden çıkar.

İşte bu cemal-idrak alakası insan zatında gerçekleştiğinde kâinatta doğan güzellik sırrını idrak edebilir. Çünkü suretler ve şekiller ile vukuf mertebesinden nazar ve istidlal mertebesine yükselir (Şadıman ve Eburas, 2021:143).

Sonuç

Kur'an perspektifinden kalp-estetik ilişkisini anlamaya çalıştığımız çalışmamızda kalbin doğrudan kullanıldığı ifadelerde ve kalbin yerini nüans farklarıyla dolduran kullanımlarına yönelik yerlerde karşılaşılan durum, kalbin mahiyetini tasvire yönelik olmayıp işlevlerine odaklanmaktadır. Büyük oranda da kalp kasaveti sayılabilecek öfke, katılık, kibir vb. vasıflarla ilgili bağlamda kullanılmış, kalp nurları açısından da iman, itminan, titreme, saygı, tevazu, yumuşama gibi kasavetin zıddı olan niteliklerle birlikte anılmıştır. Çok az ayette ise kalbe akletme, idrak etme vasıfları yüklenmiştir. Fransızca kökenli estetik kelimesine karşılık olarak ise cemel, bedî, sâni, hüsn, vb. kelimeler bir güzelliğin karşılığı kapsamında kullanılmıştır. Kur'an güzelliğin etimolojisi ile uğraşmamış, bu sebeple İslam düşünürleri de bu kelimeleri bilginin nesnesi olarak ele alıp inceleme gereğini duymamışlardır. Bu durum Helenistik felsefeden ciddi anlamda etkilenmiş olan düşünürlerimiz için de böyle olmuştur. Örneğin İbn Hazm güzelliği etimolojik anlamda araştırmak yerine *görülende görenin bulunduğu şey* demekle yetinmiştir. Yani bir anlamda subjektif zahiri güzellik tarifi. Farabî *saf aklı mahiyet* şeklinde algılamış ve *herşeyin güzellik ve görkeminin olması gerektiği gibi olması* olarak tarif etmiştir. İbn Rüşd *güzelliği sadece görülen şeyle sınırlandırmış onu idrakin konusu yapmıştır*. Yani *güzelliği nesnel ve gözlenebilir kavramlarla tanımlanabilir bir duyum* olarak tarif etmiştir. İbn Heysem'in de İbn Rüşd'ün yolundan gittiği, *havass-ı selimeyle algılanabilir olana itibar üzerine güzellik anlayışını inşa ettiği* görülür.

Yapılan bu açıklamalardan düşünürlerimizin göz ve akıl dairesinin dışına taşmayan bir güzellik algısıyla hareket ettikleri görülür.

Hâris el-Muhâsibi'yle başlayan, Hakîm et-Tirmizî'yle daha somut bir anlatıya bürünen Gazâlî ve bazı erken dönem dilcilerimizin de kısmen değindikleri kalp- akıl tasavvurları büyük oranda iman ve idrakle Allah-İnsan-tabiat ilişkilerini anlamaya zemin hazırlayıcı metafizik tasvirleri içerir niteliktedir.

Buradan hareketle şunu söylemek mümkündür, aklın fonksiyonlarını da icra eden kalp ile bakmak ve baktığında ilahi hakikati görmek diye kısaca ifade edebileceğimiz bakış müslümanların büyük ölçüde eşyaya bakışını, algılamasını belirlemiştir. Hicri 1. Asırdan itibaren bu bakış açısı sanat geliştikçe daha spesifik eserlerde kendisini hissettirmiş, ilimden, fenne ve mimariye kadar her alanda şâheserlerin ortaya çıkmasına ve dünyanın hayranlığını kazanmasına sebep olmuştur.

Kaynakça

- Aydeniz, T. ve Samancıoğlu, Ő. E. (Ed.). (2024). *Uluslararası İslam'da sanat ve estetik sempozyumu*. Ankara: İlahiyat.
- el-Askerî, E.H. (1997). *El-Furûku'l-Lügaviyyetü*. Kahire: Dâru'l-İlmi ve's-Sekâfeti.
- el-Ferâhidî, H. (2002). *Kitâbu'l-Ayn* (1. Baskı). Lübnan Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- el-İsfehânî, R. (1412). *El-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*. DimeŐk Beyrut: Daru'l-Kalem Daru's-Őamiyye.
- el-İsfehânî, R. (2001). *El-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*. Muhammed Seyyid el-Keylânî (Ed.). Beyrut: Daru'l-Ma'rife.
- el-Muhâsibî, H. (1398). *Mâiyyetü'l-Akl ve Ma'nâhu ve İhtilâfü'n-Nâsi fîhi*. Beyrut: Dâru'l-Kindî, Dâru'l-Fikr.
- el-Muhâsibî, H. (1971). *El-Aklü ve Fehmü'l-Kur'an*. Dâru'l-Fikr.
- er-Râzî, F. (1440). *Mefâtihu'l-Gayb*. Daru'l-ihyâi't-Türâsi'l-Arâbiyyi.
- el-Yesûî, L. (1889). *Ferâidu'l-Lüga*. Beyrut: el-Matbaatu Katulikiyye li Âbâ-i Yesüiyyin.
- ez-Zeccâc, (1988). *Maânî'l-Kur'ân ve İ'râbuhû li Zeccâc*. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb.
- Gazâlî. (1416). *Mecmûatü Resâil*. Beyrut: Daru'l-Fikr.
- Gazâlî. (2006). *Parlayan nurlar*. (A. H. Duran, Çev.). İstanbul: Hikmet NeŐriyat.
- Gonzalez, V. (2020). *Güzellik ve İslam. İslam sanatı ve mimarisinde estetik*. (M. F. Kılıç, Çev.). İstanbul: Küre Yayınları.
- ibn el-Heysen.(1983). *Kitâbu'l-Menâzır*. Kuveyt: et-Türâsi'l-Arabiyyi'l-Kayyim.
- İbn Düreyd. (1987). *Kitâbu Cemherati'l-Lüga*. Beyrut: Daru'l-İlmi li'l-Melâyîn.
- İbn Hazm. (2014). *El-ahlak ve's-siyer fî müdâvâti'n-nüfûs*. (H. H. Bircan, Çev.). İstanbul: Dönem Yayıncılık.
- İbn Sînâ. (1404). *EŐ-Őifâ, İlahiyyat*. Kum, İran: MeraŐî Necefi.
- Karadeniz, U. M. (2021). *İslam sanatlarında estetik*. İstanbul: Ketebe.
- Mütercim Asım Efendi. (2013). *Kâmûsu'l-Muhît tercemesi*. (M. Koç ve E. Tanrıverdi, Çev.). İstanbul: T.C. Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Tirmizi, H. (1998). *Beyânü'l-Fark Beyne's-Sadri ve'l-Kalbi ve'Fuâdi ve'l-Lübbi*. Kahire: Merkezü'l-Kitabi li'n-NeŐr.
- Türkçe Sözlük* (1988) (Yeni Baskı). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Şadıman, B. ve Eburas, R. (2021). İdrâku'l-Cemâl Beyne İbn Sînâ ve Őeyhü'l-İŐrâk. *ed-Dirâsâtu'l-Edebiyye*, 51(101), 139-163.