

## BÂBERTÎ'NİN PERSPEKTİFİNDEN İNSANIN HAKİKATİ PROBLEMİ

Hülya ALTUNYA\*

### ÖZET

XIV. yüzyılda yaşayan Bâbertî (ö. 786/1384), insanın hakikatine dair Kur'ân ve hadislerde yer alan sembolik ifadeleri, kelâmî, tasavvufî ve felsefî düşüncenin tesiri altında kalarak geniş bir perspektiften anlamlandırmaktadır. Bâbertî'nin, ruh, nefis, kalp ve sır gibi ifadeleri insanın mahiyeti ile bağlantılı olarak ele alışında, özellikle Gazzâlî (ö. 505/1111)'nin etkisi açıkça görülmektedir. Ayrıca Bâbertî'nin insanın neliği problemini ahlâkî zemine çekerek yorumlamasında, insanın sadece düşünen bir varlık olmadığı iması söz konusu edilmektedir. Böylece Bâbertî'nin insanın hakikati problemini sadece nazari bakış açısıyla açıklamak yerine, bu nazariyatın insanın ahlakına ve davranışlarına yansımalarına işaret etmesinde, onun bütünlüklü ve kuşatıcı bir perspektife sahip olduğu anlaşılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Bâbertî, Gazzâlî, Ruh, Nefs, Kalp, Sır

### ABSTRACT

#### **Problem of Truth of Human Being from Baberti's Perspective**

Baberti, lived in XIV. Century, evaluates symbolic expressions of Koran and hadith on truth of human being from a wide horizon which reflects the influences of Kalam, Tasawwuf and philosophical traditions. Ghazali's influence can be observed specifically on Baberti's reception of the conceptions of *ruh*, *qalb*, and *sır* in relation to human essence. Moreover, his interpretation of human essence on moral ground indicates that human being is not solely a 'thinking being'. This interpretation allows us to grasp his holistic approach to human being in the sense that human being should be taken into consideration from both theoretical and practical conditions.

**Key words:** Baberti, Ghazali, Spirit, Nafs, Qalb (Heart), Sır

Filozoflar, kelamcılar ve mutasavvıflar tarafından insanın hakikati sorgulandığında, beden ve bedende canlılığı sağlayan, hareket eden, akleden ve anlayan varlığın neliği düşünce konusu haline getirilmektedir. İnsanın hakikati ve varlığına dair yapılan bu sorgulama, onların düşünce tarzının karakterine ve

\* Arş. Gör., S.D.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kelam Bilim Dalı. hulyaaltunya@yahoo.com

niteliğine göre şekillenmektedir. Sözelimi filozoflar, insanın hakikatini, daha çok ruh ve akıl ekseninde konu edinmekte, beden ve ruh arasındaki ilişki ile ruhun ölmezliğini aklı boyutta tartışmaktadır. Buna karşılık kelâmcılar, dinî metinleri referans alarak insanı, beden, ruh, nefis ve kalp bağlamında ele almakta ve ahiret hayatının beden ve ruh bakımından nasıl gerçekleşeceği hususunu anlamlandırmaya çalışmaktadır. Kimi düşünürler ise bu yaklaşımlarda ortak olan noktaları temel alarak eklektik bir anlayış geliştirmektedirler.

Fıkıh, kelâm, usûl, hadis ve dil bilimleri alanlarında eserleri bulunan Ekmelüddin Muhammed b. Mahmud b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısırî el-Hanefî (ö. 786/1384)<sup>1</sup>, Kur’ân ve hadislerde insanın hakikatine dair, daha çok sembolik olarak ifade edilen hususları, belli bir metodoloji içerisinde anlamlandırma çabasıdır. Bâbertî, insanın mahiyeti ve varlığı problemine, Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi, kelâmî-felsefî-tasavvufî düşüncenin desteğini alarak konuya yaklaşmaktadır. Acaba Bâbertî, insanın hakikatini Kur’ân âyetleri ve hadisler ışığında anlamlandırırken, kelâmî, felsefî ve tasavvufî bakış açılarını tutarlı bir şekilde buluşturabilmekte midir? Yine o, insanın neliği problemini ahlâkî zemine çekmekle, insanın sadece düşünen bir varlık olmadığını mı ima etmektedir?

Söz konusu sorular, Kur’ân’da ruh kavramının sadece insana nispetle değil, başka varlıklar için de kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Bu yüzden Bâbertî, ruh kavramına Şuarâ 26/193<sup>2</sup> ayetinde geçen “Ruhu’l-Emîn” sözünü “Cebrâil (a.s.)”<sup>3</sup> olarak anlamlandırmasında görüleceği üzere ait olduğu bağlamlara göre farklı anlamlar vermektedir. Bu yaklaşımıyla Bâbertî bir taraftan, Mâtürîdî’nin Kur’ân’daki “ruh” kelimesini, vahiy, Cebrail, melek, risâlet, kitap, Kur’ân, iman, rahmet, emir şeklinde vahiyyle bağlantılı olarak anlamlandırmasına yakın durmaktadır.<sup>4</sup> Diğer taraftan ise o, Gazzâlî geleneğindeki felsefî ve mantıkî metotları kullanarak “soyut, muhdes, kendisiyle kaim cevher” tanımını delillendirme yoluna gitmektedir. Bâbertî ruhun, cevher-i ferd, araz, latif bir suret, latif bir cisim<sup>5</sup> ya da mütehayyiz olmayan, muhdes ve

<sup>1</sup> Bâbertî’nin hayatı ve ilmî kişiliği hakkında geniş açıklama için bakınız., Galip Türcan, “Bâbertî’nin Şerhu’l-Maksad Adlı Eserinin Tanıtımı ve Tahkiki”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: XVII, 2006/2, Isparta, ss. 141-166; Arif Aytakin “Bâbertî Maddesi”, *DİA*, c. IV, İstanbul, 1991, ss. 377-378.

<sup>2</sup> “Muhakkak ki bu (Kur’ân), alemlerin Rabbi’nin indirmesiyledir. Onu Ruhu’l-Emîn indirdi. Uyarıcılardan olman için senin kalbine. Apaçık Arapça bir dille.” Şuarâ, 26/192-195.

<sup>3</sup> Bâbertî, *Şerhu’l-Maksad*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Bölümü-1717, varak no: 141a.

<sup>4</sup> Musa Koçar, “Mâtürîdî’nin Kur’ân’da Yer Alan Ruh Kavramına Yüklediği Anlamlar”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: XVI, 2006/1, Isparta, ss. 67-68.

<sup>5</sup> Mu’tezilî kelâmcı Nazzam’ın “Ruh latif bir cisimdir” teorisi, hem Mu’tezile hem de Ehl-i Sünnet kelâmcılarının rağbet ettiği bir görüştür. Bu görüşü kabul edenler arasında Ebû Ali el-Cübbâî (ö.303/915), Eş’ârî (ö.324/936), Bâkılânî (ö.403/1013), İbn Fûrek (ö.406/1015),

kendisiyle kaim bir cevher<sup>6</sup> olduğunu iddia eden farklı görüşleri, felsefî ve mantikî bakımdan eleştiriye tabi tutmaktadır. Bunlardan ruhu, latif bir suret olarak kabul edenler, ruhun da bedendeki duyuşal azaların mukabili olan azalarının mevcut olduğunu savunmaktadırlar. Buna karşılık ruhu latif bir cisim olarak görenler, güldeki gül suyu gibi onun, bedende yayıldığından söz etmektedirler.<sup>7</sup> Bâbertî ruhun, mütehayyiz olmayan kendisiyle kaim bir cevher olduğunu savunan Gazzâlî'ye yöneltilen eleştirilere cevap vermekle, kendisinin de bu görüşe yakın olduğunu işaret etmektedir.

Bâbertî, insanın varoluşu ile onun hakikati arasında kurduğu bağı, bu bağlamdaki kelâmî tartışmaları irdeleyerek, cevher/araz metafiziğine taşımaktadır.<sup>8</sup> Ruhun neliği sorusunu “*De ki: Ruh, Rabbimin emrindedir.*”<sup>9</sup> âyetine referansla ele almakla Bâbertî, Gazzâlî'nin, ruhu mütehayyiz olmayan, muhdes, kendisiyle kaim cevher şeklinde tanımlaması arasında bir çelişki bulunmadığına işaret etmektedir. Zira Gazzâlî'nin, cismin içinde veya dışında, cisme bitişik veya ayrılmayan mücerred ruh tanımı, Allah ile bu sıfatlar açısından benzeşme arz eder gözükmektedir. Bu durumu Bâbertî, Allah'ın âlem-i emr'inden aracısız sâdır olan varlıklar için bir kategori ve söz olan emirle değil de, bir sebebe bağlı olarak âlem-i halkta var olanlar için ayrı bir kategorinin var edildiği şeklinde açıklamaktadır.<sup>10</sup> Daha açık bir ifadeyle Bâbertî, Gazzâlî'nin, formüle ettiği ruh tanımının, kelâm alanında “benzerlik” problemine kapı açamayacağı düşüncesindedir. Çünkü Allah, “*Dikkat edin! Halk ve emr O'nundur.*”<sup>11</sup> âyetinde de beyan ettiği üzere, farklı kategorilerde ve farklı ifadelerle varlıklar meydana getirmiştir. Ruhun, bedenden ayrı bir yaratılışa sahip olması, bedenle aynı mahiyeti taşımamasından kaynaklanmaktadır. Açıkçası ruh, beden gibi halden hale geçen bir varlık değil, insanda hiçbir zaman değişmeyecek olan gerçekliktir. Ancak Bâbertî, insandaki bu değişmeyen gerçekliğin, Allah'ın değişmeyen bir gerçeklik olmasına benzerliğini ontolojik bir sorun olarak görmemektedir.

Kâdî Abdülcebbar (ö.415/1025), Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö.458/1066), İbn Hazm (ö.994/1064), Cüveynî (ö.478/1085), Fahreddin er-Râzî (ö.606/1212), Seyfüddin el-Âmidî (ö.631/1233), İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.751/1351) ve Celâleddin ed-Devvânî (ö.908/1502) yer almaktadır. Muhit Mert, *İnsan Nedir?*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2004, s. 48.

<sup>6</sup> Muammer b. Abbad es-Sülemî tarafından ilk defa dile getirilen ve Gazzâlî'nin sistemleştirdiği teori ise ruhun, mekanı bulunmayan, yaratılmış/muhdes ve kendisiyle kaim bir cevher olduğu görüşüdür. Bu teoriyi ise Gazzâlî dışında Şehristânî (ö.548/1155), Beyzavî (ö.685/1287), Adududdin el-Îcî (ö.752/1346), Taftazanî (ö.793/1389) ve Babertî'nin öğrencisi Seyyid Şerif Cürçânî (ö.816/1412) savunmaktadır. Muhit Mert, *İnsan Nedir?*, s. 58.

<sup>7</sup> Bâbertî, *Risâle fî Tarifi'r-Rûh ve'l-Kalb ve'n-Nefs ve's-Surr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Bölümü-3711, varak no: 147a.

<sup>8</sup> Bâbertî, *Risâle fî Tarifi'r-Rûh ve'l-Kalb ve'n-Nefs ve's-Surr*, varak no: 147a.

<sup>9</sup> İsrâ, 17/85.

<sup>10</sup> Bâbertî, *Risâle fî Tarifi'r-Rûh ve'l-Kalb ve'n-Nefs ve's-Surr*, varak no: 147 a-b.

<sup>11</sup> A'râf, 7/54.

Tabiatın ve insanın varoluşunda “değişmeyen gerçeklik” arayışı, Platon ve Aristoteles gibi klasik sistem filozoflarının da temel ilgi alanlarından biridir. Aristoteles, ruh konusunda güvenilir bilgi sahibi olmanın, tamamen ve her anlamda en güç işlerden biri sayılması gerektiğini itiraf ederek *De Anima (Ruh Üzerine)*'ya giriş yapmaktadır.<sup>12</sup> Bu güçlüğü rağmen Aristoteles, ruhun hangi cinse girdiğini, mahiyetini, cevher mi yoksa tekil bir varlık mı olduğunu, nitelik ve nicelik türünden ne tür kategoride bulunduğunu, bi'l-kuvve bir varlık mı veya yetkin bir fiil/bi'l-fiil/entelekheia mi olduğunu sorgulamaktadır.<sup>13</sup> Tüm bu sorular çerçevesinde Aristoteles genel olarak ruhun, canlı varlıkların prensibi; organik hayatı, maddi hayattan ayıran temel ilkesi ve hayata hareketi veren şey olduğu tanımına ulaşmaktadır. Ona göre ruh, zorunlu olarak, bi'l-kuvve hayata sahip doğal cismin biçimi/sureti anlamında cevherdir. Ancak bu cisimsel cevher, yetkin bir fiildir/entelekheia'dır.<sup>14</sup> Benzer şekilde Gazzâlî de ruhu, Aristoteles'in görüşüne yakın bir tarzda, cevher-i ferd şeklinde nitelendirmekte fakat onun maddeye dışarıdan yani emr âleminden verildiğini kabul etmektedir. Buna karşılık Aristoteles ferdî ruhu madde ile birlikte düşünmesi nedeniyle onun menşei hakkında suskun kalmaktadır.<sup>15</sup> Açıkçası bu noktada Gazzâlî, Kur'ân'ın ruhun emr âleminden olduğu beyanını dikkate alarak felsefî düşünce ile vahyî bilgiyi bir araya getirmektedir. Bâbertî de ruhun kökeninin, emr âleminden vasıtasız sudur eden bir cevher olduğu görüşündedir.

Fârâbî (ö. 339/950), Aristoteles gibi, insanı ruh ve beden olarak iki ayrı kategoriye ayırmakta ve ruhun basit cevher olduğunu düşünmektedir. Ancak Fârâbî, ruhun Rabb'in emr'inden ve bedenine ise yine Rabb'in halk'ından olduğunu iddia etmektedir. Bir başka ifadeyle Fârâbî'ye göre ruh, âlem-i emrin cevherlerindedir ve bir suretle şekillenmeyen, halk'la yaratılmayan, bir işaretle taayyün etmeyen, hareket ve sükûn arasında bir durumu kabul etmeyen varlıktır. Bu yüzden ruh, geçmiş ve gelecekteki yokluğu idrak edebilmektedir. Diğer taraftan Fârâbî'ye göre beden cevheri, şekillenmiş, sûretlenmiş, keyfiyetli, ölçülmüş, hareketli/sakin, yer kaplayan ve kısımlara ayrılabilen varlıktır.<sup>16</sup> Ayrıca Fârâbî nefsin mahiyeti hakkında konuşmak yerine sadece onun yetileri üzerinde durmakla<sup>17</sup>, nefsin bilinemeyen bir yapıya sahip olduğuna işaret eder gibidir.

Fârâbî gibi ruhun emr âlemine aitliğini savunan Gazzâlî de, bu âlemin, his, hayal, cihet, mekan ve tehayyüz dışındaki varlıklardan ibaret olduğu

<sup>12</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, II. Basım, Bursa, 2001, s. 2.

<sup>13</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 4.

<sup>14</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 65.

<sup>15</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, MEB Yayınları, İstanbul, 1993, s. 260.

<sup>16</sup> Ebû Nasr Muallim-i Sâni Muhammed b. Muhammed b. Tarhan el-Fârâbî, *Kitâbu'l-Fusûs*, Resâilü'l-Fârâbî içinde, Matbaatu Meclisi Dâireti'l-Maârif el-Osmaniyye, Haydarâbâd, 1345, s. 9.

<sup>17</sup> Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2000, s. 80.

görüştüğüdür.<sup>18</sup> Zaten Allah'ın emri, cisim ve araz cinsinden olamayacağına göre, ruh da, ilk akıl, kalem ve levh gibi ilâhî bir kuvvet olacaktır. Yine maddeden bağımsız bu tekil cevherler, bozulmayan, zeval bulmayan, sonlanmayan, ölmeyen bir yapıdadırlar. Dolayısıyla ruh Gazzâlî'nin düşüncesinde de, soyut bir cevherdir.<sup>19</sup> Burada her iki düşünürümüzün de ruh konusunda Kur'an ayetlerinin verdiği bilgiyi temel aldıklarını ve mahiyet probleminde ise Aristoteles'in felsefî görüşlerinden esinlendiklerini söylemek mümkündür. Bilahare Bâbertî de ruhun mahiyetini anlamlandırırken, vahyî bilginin felsefî yorumunu göz ardı etmeksizin bir anlam arayışına girmektedir.

Bu bağlamda Bâbertî ruhun, niçin araz değil de cevher olabileceğini, “*Ruh kabz edildiği zaman, göz onu takip eder*”<sup>20</sup> hadisinin işaret ettiği anlam alanı içinde ele almaktadır. Bâbertî'den önce bu hadisi Eş'arî, Bâkîllânî ve İbn Fûrek gibi kelâmcılar, ruhun bedene hulul etmiş latif bir cisim ve araz olduğu hususunda delil getirmektedirler. Eş'arî'ye göre ruhun latif cisim olması, atomların yoğunluğunun, azlığının ve inceliğinin diğer cisimlerden farklı olduğu anlamına gelmektedir.<sup>21</sup> Ruhun bedenden ayrıldığı anda hayatîyetin ortadan kalkmasını, ruhun arazlığına delil sayan bu kelâmcılara karşı Bâbertî, arazın kabzedilemeyeceğini söylemektedir. Zira Bâbertî'nin düşüncesinde ölüm, tamamen yok etme/i'dâm değil, ruhun başka bir varlık alanına intikal etmesi ve mevcut halin değişmesidir. Ruhun bedenden ayrılması ile yok olan şey ise cesettir.<sup>22</sup> Nitekim Gazzâlî de, ruhun, arazlığını savunanlara, cevherin yok olması durumunda onun da, bakî kalamayacağını hatırlatmaktadır. Çünkü araz, kendi başına kaim bir varlık değildir.<sup>23</sup>

Hulûl ve ittihad iddialarını reddeden Bâbertî, mutlak varlığın tüm varolanlarda bulunuşu gibi ruhun da bedende latif bir cisim olarak bulunuşunu – tıpkı gülsuyunun güle nüfuz etmesi gibi- felsefî tarzda ele almaktadır. O, ruhun, her ne kadar tasarruf ve tedbir yönünden bedene bağımlı olsa da, cevher ve mücerredlik bakımından hakikatının, ruhlar aleminde bulunması nedeniyle, bedene *yabancı* olduğunu kabul etmektedir. Ancak ruh, bekası ve kıvamında

<sup>18</sup> Galip Türkan, *Kur'an'da Ahiret İnancı*, Aziz Andaç Yayınları, Ankara, 2006, s. 154.

<sup>19</sup> Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Risâletü'l-Ledüniyye*, Mecmûatü'r-Resâil el-İmam el-Gazzâlî içinde, Daru'l-Fikr, Beyrut, I. Baskı, 1998, s. 226.

<sup>20</sup> Bâbertî, *Risâle fî Tarifi'r-Rûh ve'l-Kalb ve'n-Nefs ve's-Surr*, varak no: 147b.

<sup>21</sup> Eş'arî ruhun, hayat değil, cisim olduğunu söylemektedir. Hayat ise araz ya da sıfat olabilir. Ebû Bekr Muhammed b. Hasan İbn Fûrek, Ebu Bekir, *Mücerred Mâkâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, tah. Daniel Gimaret, Dâru'l-Maşrık, Beyrut, 1987, 44. Aslında cisimler tek cinstir. Latif cisimler, kesif cinsindedir. Yoğunlaşmış atomlara/cüzlere, kesif denilir ki, bu atomların çoğalması ile kesafet oluşur ve bunların inceliği, azlığı ile latif cisim oluşur. Agm., *Mücerred*, s. 207. İbn Fûrek'e göre, Eş'arî, ruh kelimesine “rüzgar/rîh” anlamı vermektedir. Ruh, insanın uzuvlarındaki boşluklarda dolaşan latif cisimdir. İnsan hayatla diridir, ruhla değil. Ancak insan diri olduğunda, ruh için bir mahaldir. Agm., *Mücerred*, s. 257.

<sup>22</sup> Bâbertî, *Risâle fî Tarifi'r-Rûh ve'l-Kalb ve'n-Nefs ve's-Surr*, varak no: 147b.

<sup>23</sup> Gazzâlî, *Risâletü'l-Ledüniyye*, s. 226.

bedenden bağımsız olarak kendi zatıyla kaim bir varlıktır. Daha açık bir söyleyişle beden, ruhun alem-i şehadetteki zuhur ettiği varlıktır. Gazzâlî ise ruhun, bedene *yabancı* oluşunu, Allah'ın emr'inden olmasına bağlayarak, onun yönünün daima aslına/hakikatine olduğunu ilave etmektedir. Bu ruh, kuvvetli olup beşerî kirlerle kararmadığı müddetçe bedenden daha çok aslının bağlı bulunduğu merkezden faydalanacaktır.<sup>24</sup> Diğer taraftan Bâbertî ruhu; Allah'ı talep edenin bineği olarak tavsif ederken, Platon'un; ruhu, efendiye ve bedeni köleye benzeten düşüncesini ima eder gözükmektedir. Platon'a göre ruh, adeta bir komutan/efendi olarak bedeni boyun eğdirmektedir. Üstelik bu yönüyle ruh, tanrılık olana, ölümlü olmayana, yalın olana, dağılmayana, her zaman aynı kalana benzemektedir.<sup>25</sup>

Bâbertî ruh kavramıyla birlikte nefsi de ele almakta ve ikisi arasındaki ortak noktalar ile farklılıklar üzerinde durmaktadır. Nefsin sözlük anlamının; bir şeyin zâtı ve hakikati olduğunu hatırlatan Bâbertî, ruhun da, kimi zaman aynı anlamda kullanıldığını ifade etmektedir. Zira hayat sahibi bir kişide, nefis ve ruhun birlikte bulunmasından dolayı her iki terimin aynı anlamda kullanımı söz konusudur. Ona göre nefsin hakikati, beden kalıbında gece karanlığı gibi karanlık ve latiftir. O, cahil, doğrudan sapmış, şehvet vb gibi kötü ahlâkın yeri/mahallidir. Yine ona göre nefis, filozofların hayvanî ruh adını verdikleri varlıkla aynı şey olup, buharımsı bir yapıya sahip, hayat, irade, hareket gibi yetileri bulunan latif bir cevherdir.<sup>26</sup> Bâbertî'nin bu tanımı, kelamcıların ruh tanımı ile örtüşmektedir.<sup>27</sup> Daha açık bir ifadeyle Bâbertî kelamcılarının ruhunun, filozofların nefis-i natika dedikleri kalp ile beden arasında aracı bir varlık olduğunu düşünmektedir.

Kuşkusuz Bâbertî'nin tanımladığı bu nefis teorisi, bedeninin davranışları muvacehesinde şekillenen hiyerarşik bir düzende ortaya çıkmaktadır. Kalp ile beden arasında vasıta işlevi gören nefsin, davranışlarının niteliğine göre üç mertebesi bulunmaktadır. Açıkçası Bâbertî'nin tasavvufî düşünce tarzı içinde konumlandığı bu üç mertebenin isimlendirilmesi ve delillendirilmesi, her ne kadar Kur'ân'ın terminolojisi ile yapılmış olsa da, bu hiyerarşik düzenin bir benzerine, Platon'un psikoloji anlayışında karşılaşılmaktadır. Platon, insan ruhunun üç bölümden oluştuğunu ve her bölümün insanı yönlendiren bir kuvvete sahip olduğunu kabul etmektedir. Bu üç parçadan ilki; akıl ya da akıllı parçadır ki, en yüksek yerde yani beyinde bulunmaktadır ve ideaları, ilk ilkeleri bilerek insana ışık tutmaktadır. Ruhun akıldan sonra gelen parçası; tindir ve iradeye karşılık gelen bu bölüm, kalpte bulunmaktadır. İnsan ruhu bu yeti ile hür

<sup>24</sup> Gazzâlî, *Risâletü'l-Ledüniyye*, s. 226.

<sup>25</sup> Eflatun, *Phaidon*, çev. Suut K. Yetkin, Hamdi R. Atademir, MEB Yayınları, İstanbul, 1997, s. 52.

<sup>26</sup> Bâbertî, *Risâle fi Tarifi'r-Rûh ve'l-Kalb ve'n-Nefs ve's-Sırr*, varak no: 148a.

<sup>27</sup> Kur'ân'da insan ruhunu ifade etmek üzere "nefs" sözcüğü kullanılmaktadır. (Âl-i İmrân, 3/185, En'âm, 6/93, Yûsuf, 12/53, Kıyâme, 75/2, Feccr, 89/27, Şems, 91/8.) Geniş bilgi için bkz. Abdülgaffar Aslan, Kur'an'da Vahy, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000, s. 59.

kararlar almaktadır. Son olarak ise ruhun en aşağı tabakası gelir ki, bu, iştiha, arzu ve isteklerdir ve bedenın en aşağı kısımlarında yer almaktadır; insan bedeni bu iştiha ile maddi dünyaya yönelmektedir. Bu noktada Platon'un ruh anlayışının ahlâka bakışı ve dolayısıyla metafiziği ile bağlantılı olduğu görülmektedir. Zira Platon, orfik kültürün de etkisi ile bedeni ruh için bir hapisane saymakta ve ruhun bu üç yetisinden akli kullanarak ideaların bilgisine ulaşacağını ve sonuçta özgür kalacağını düşünmektedir.<sup>28</sup>

Gelinen bu noktada Gazzâlî ve Bâbertî gibi düşünürlerin rağbet ettiği nefis teorisinin en azından hiyerarşik sıralama açısından Platon'un psikoloji ve ahlak anlayışını hatırlattığını kabul etmek gerekmektedir. Her ne kadar bu düzenle olmasa da, Kur'ân'da, farklı yerlerde nefsin davranışlara göre şekillenen yapısından söz etmektedir. Bâbertî, Kur'ân âyetlerini delil olarak kullanarak nefsin bu hiyerarşik yapısını, kişinin ahlâkî davranışlarına uygun anlatmaktadır. Bu düzenekte ilk basamağı teşkil eden nefis-i emmâre; "Muhakkak ki nefis, kötülüğü emredendir"<sup>29</sup> âyetinde ifade edildiği üzere insanı kötülüğe yani tabiata ve hissî lezzetlere yönlendirmektedir. İkinci basamaktaki nefis; yaratılmışlık ile efendisi arasında mütereddid olan ancak hata yaptığında kendini uyarandır ki; Allah, şu ayette ondan söz etmektedir: "Yine hayır, yemin ederim o sürekli kendini kınayan nefse"<sup>30</sup> Daha açık bir ifadeyle bu nefis, Allah'ın varlığının farkına vararak halini düzeltmeye çalışmaktadır. En üst basamakta ise kötü ahlaktan tamamen kurtulup sadece yaratıcısına yönelmiş nefis bulunur ki, bu da; "Ey Rabbine, itaat edip huzura eren/mutmainne nefis! Hem hoşnut edici, hem de hoşnut edilmiş olarak Rabbine dön"<sup>31</sup> âyetinde ifade edilmektedir. Dolayısıyla Bâbertî'nin de rağbet ettiği böyle bir sıralama, hem insanın dünya karşısında duruşunu belirleyerek inanç-amel bütünlüğüne işaret etmesi bakımından kelâmî hem de bireyin ahlâkî davranışlarını öne çıkartarak alem-i kudse doğru bir yükselmeden bahsetmesi ile tasavvufî eklektik bir anlayış geliştirmektedir.

İnsanın mahiyeti probleminde, ruh ve nefis kadar önemli bir yer tutan kalp kavramı, kelâm, tasavvuf ve felsefenin üzerinde çokça durduğu bir konudur. Bu noktada Bâbertî'nin öncelikli sorusu; biyolojik anlamda hayatın kaynağı gözüken kalp ile Kur'ân'da anlama ve bilme yetisi olarak tasviri yapılan kalbin mahiyetlerinin ne olduğudur. Bâbertî, kozalak şekline benzetilen ve hayvanî kuvvetin esası sayılan, his, hareket ve dimağda hazır olduğunda, bunların kabiliyetine sahip ruhun işlerini düzenleyen ve herkesin bildiği organa kalp demekle, yine Gazzâlî'nin yolundan gitmektedir.<sup>32</sup> Bu açıdan bakıldığında Bâbertî kalbi, bedendeki canlılığı açığa çıkartan gücün mekanı olarak nitelendirirken, adeta Eski Yunan düşüncesinde var olan, çeşitli anlama, bilme

<sup>28</sup> Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Yayınları, I. Basım, Bursa, 1998, ss. 107-108.

<sup>29</sup> Yûsuf, 12/53.

<sup>30</sup> Kıyâme, 75/2.

<sup>31</sup> Fecr, 89/27-28.

<sup>32</sup> Gazzâlî, *Risâletü'l-Ledüniyye*, s. 226.

yetileri ile duyguları, bedenin değişik organlarına cisimsel olarak konumlandırma teorisini hatırlatır gibidir.<sup>33</sup> Aynı zamanda Bâbertî, Kur'ân'ın beyanı doğrultusunda imanın mekanı olarak kalbe yönelmektedir. Onun bu konumlandırma biçiminde ve ifadesinde, Ebû Hanife'nin ve Mâtürîdî'nin, açık etkisinden söz etmek mümkündür. Bu yüzden ilk olarak Ebû Hanife'nin Kur'ân'ın bakış açısıyla imanı kalbe konumlandırmasının tahlil edilmesi gerekmektedir. Kur'ân pek çok âyette imanın kalpte gerçekleştiğini ve buna mukabil iman etmeyenlerin ise kalplerine cehaletin yerleştiğini<sup>34</sup> ve mühürlendiğini<sup>35</sup> beyan etmektedir. Nitekim Kur'ân'ın Allah tarafından gönderilmiş bir hakikat olduğuna inananların kalplerinde huzur ve tatmin oluşacaktır.<sup>36</sup> Bazı âyetlerde de Kur'ân, kalbin akletmesi gerektiğini ve akledemeyenin, basiret sahibi olamayanın gözler değil, kalp olduğunu açıklamaktadır.<sup>37</sup> Görüldüğü üzere Kur'ân, Allah'ın varlığını bilen, tanıyan ve anlayıp tasdik eden varlık olarak kalbi muhatap almaktadır. Dolayısıyla kalp, her bakımdan imanın mekanıdır. Bu yüzden Ebû Hanife, iman akidesini “dil ile ikrar, kalp ile tasdik”<sup>38</sup> şeklinde sistemleştirmekte ve Mâtürîdî ise imanın oluşmasına en layık şeyin kalp olduğunu ifade ederek<sup>39</sup> bu akidenin nassî ve aklî bakımdan güçlü delillendirmesini yapmaktadır.<sup>40</sup> Ayrıca Ebû Hanife imanının yerinin kalp olduğunu şu ifadeleri ile açıkça ortaya koymaktadır:

*“Eğer: İmanın yeri neresidir?” diye sorulursa, onun kaynağının ve yerinin kalb olduğu, fer'inin de cesette bulunduğu söylenir. Eğer: “O parmağında mıdır?” diye sorulursa, “Evet” de. Eğer: “Parmak kesilince iman nereye gider?” diye sorulursa: “Kalbe”, de.”<sup>41</sup>*

<sup>33</sup> Platon'a göre Tanrı, her nesneyi, ilk olarak var ettiği aracı kutsal varlıklar sayesinde belli bir düzen ve simetri ile ahenk içinde yaratmıştır. Bu kutsal varlıklar, insana ait çeşitli duyuşsal durumlar ile bilme ve anlama yetilerini bedensel organlara yerleştirmişlerdir. Eflâtun, *Timaios*, çev. Erol Güneş, Lütfi Ay, MEB Yayınları, İstanbul, 1997, ss. 99-100.

<sup>34</sup> “Hayır, onların (o inkârcıların) kalpleri bu hususta cehâlet içindedir.” Mü'minûn, 23/63.

<sup>35</sup> “Hevâ ve hevesini tanrı edinen ve Allah'ın (kendi katındaki) bir bilgiye göre saptırdığı, kulağını ve kalbini mühürlediği, gözünün üstüne de perde çektiği kimseyi gördün mü?”, Câsiye, 45/23.

<sup>36</sup> “Bir de, ilim verilenler, onun (Kur'an'ın) hakikaten Rabbin tarafından gelmiş bir gerçek olduğunu bilsinler de ona inansınlar, bu sayede kalpleri huzur ve tatmine kavuşsun. Şüphesiz ki Allah, iman edenleri, kesinlikle dosdoğru bir yola yöneltir.”, Hac, 22/54.

<sup>37</sup> “(Sana karşı çıkanlar) hiç yeryüzünde dolaşmadılar mı? Zira dolaşsalar elbette düşünecek kalpleri ve işitecek kulakları olurdu. Ama gerçek şu ki, gözler kör olmaz; lâkin göğüsler içindeki kalpler kör olur.” Hac, 22/46.

<sup>38</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, İmâm-ı Azâm'ın Beş Eseri içinde, çev. Mustafa Öz, MÜİF Yayınları, III. Baskı, İstanbul, 2002, s. 58.

<sup>39</sup> Muhammed b. Muhammed Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, tahkik: Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, İSAM Yayınları, Ankara, 2003, s. 601.

<sup>40</sup> Mâtürîdî, *Akide Risalesi ve Şerhi*, çev. Saim Yeprem, MÜİF Yayınları, İstanbul, 2000, s. 93.

<sup>41</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ebsât*, İmâm-ı Azâm'ın Beş Eseri içinde, s. 51.



Ebû Hanife, imanın Allah tarafından insanın kalbine atıldığını ileri sürmekle, gaibe ait bir durumun ancak aşkın bir varlık tarafından gerçekleştirilebileceğini ima etmektedir. Bir başka ifadeyle ona göre peygamber, insanları Allah'a davet etse de, Allah tarafından iman bireyin kalbine atılmadıkça, tasdik eylemi gerçekleşmeyecektir.<sup>42</sup> Zira kalbî bir eylem olan iman, ne duyularla ne de akılla izah edilebilecek bir haldir. Bu yüzden Ebû Hanife, imanın keyfiyetini, aslında sadece Allah'ın bileceği fiilî bir "hadise" olarak nitelemektedir. Bu noktada Mâturîdî, Allah'ı bilen organın kalp olduğunu<sup>43</sup> ve imanın buraya yerleştirildiğini/mevdia kabul etmektedir.<sup>44</sup> O, imanın hakikatının nazar ve tefekkürle/marifetle bilinmesi nedeniyle, iman hitabının ancak akıl sahiplerine yöneltildiği ve marifet yoluyla akıl yürütmenin ise kalbin bir eylemi olduğu görüşündedir.<sup>45</sup> Bâbertî'ye göre de iman, "kalp ile tasdik ve dil ile ikrar" ilkesinden oluşmaktadır.<sup>46</sup> Yine o, Hz. Peygamber'in Allah tarafından gönderilen resul olduğunu kalp ile tasdik etmeyi bireyin mü'min olduğunun göstergesi saymaktadır.<sup>47</sup> Böylece Bâbertî, mütekellimûn yöntemine uyarak imanı, kalbi bir eylem, bir hadise ve aynı zamanda bir mekan içerisinde var olan gerçeklik olarak anlamakla, hakikati tam manasıyla bilinmeyen mücerred bir durumu zihnin kavramasına yardımcı olacak müşahhas bir hale dönüştürmektedir. Dolayısıyla iman için muhatap alınan mekan anlama yeteneğinin ve faaliyetinin gerçekleştiği kalp olmaktadır.

Her ne kadar Bâbertî kalbi, imanın mekansal konumu şeklinde somutlaştırırsa da, hadisenin realistik anlatımdan ziyade metaforik ifadeye uygun düşmesi, onun mecazî bir üslupla konuya yaklaşmasını zorunlu kılmaktadır. Nitekim Gazzâlî de benzer tarzda kalbi, realistik düşünce tarzı içinde, hayvânî ruhun bulunduğu mekan olarak algılamakta ancak bu düşüncesini metaforik üslupla ifade etmektedir. Bu şekliyle ona göre kalp; kandile konulmuş yanmakta olan bir alev gibi latif cisimdir. Bu metaforu daha da derinleştiren Gazzâlî hayatı; bu kandilin ışığı, kanı; yağı, his ve hareketi; nuru, şehveti; harareti, gazabı; dumanı, karaciğerde bulunan gıda isteyen gücü; onun hizmetçisi, bekçisi ve vekili olarak nitelemektedir.<sup>48</sup> Kuşkusuz Gazzâlî kan, his, hareket, şehvet, gazap, yeme-içme gibi hem hayatîyetin hem de ruhi canlılığın emarelerine dikkat çekerek, kalbin anlamını "kandil" metaforunda tezahür ettirmektedir. Burada kalbin, imanın ve canlılığı sağlayan her türlü fiilin "mekan"ı olarak anlaşılmasında, "mekan" kavramının hangi anlama tekabül ettiği sorulabilir.

<sup>42</sup> Ebû Hanife, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, İmâm-ı Azâm'ın Beş Eseri içinde, s. 31.

<sup>43</sup> Mâturîdî, *Akide Risalesi ve Şerhi*, s. 81.

<sup>44</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 605.

<sup>45</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 608.

<sup>46</sup> Bâbertî, *Fî Tercihî Mezhebi Ebî Hanife*, Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Bölümü-2077, varak no: 5a.

<sup>47</sup> Bâbertî, *el-Maksad fî İlmi'l-Kelâm*, SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, s. 165.

<sup>48</sup> Gazzâlî, *Risâletü'l-Ledüniyye*, s. 225.

Zira kelâmî düşüncede mekan, nesnenin kapladığı yer olması<sup>49</sup> nedeniyle, cisimsel olmayan fiilî durumların kalbe yerleştirilmesinin izahı gerekmektedir. Belki de Gazzalî'nin, ruh ve anlama yetisi olan kalp gibi iki mücerred varlığı mekansal olarak bir yere yerleştirirken onu “kandil” metaforuna yönelten sebep de budur. Gazzalî'ye göre mekan anlamında kalp, Allah'ın, insanın canlılığının gereklerini ve anlama/bilme yetilerini yarattığı kaptır. Mekan olarak kalbin en önemli hususiyeti, Allah'ın iman nurunu burada tezahür ettirmesinde ortaya çıkmaktadır. Aynı şekilde kandilden yayılan ışık/nur, kalpte parlayan iman ateşinin verdiği ışığa benzemektedir.

Kalbin mahiyetini ve varlığını ifade etmede, Bâbertî, “ayna” metaforunu tercih etmektedir. Zira kalp; akıl, marifet, iman ve diğer bilgilerin yansıdığı aynaya benzemekte ve bu iman ve ilim, kişinin kendisini göstermektedir.<sup>50</sup> Zaten kalp, kişinin iyi veya kötü eylemlerinin sonuçlarını yani sevabın ve günahın zamanla oluşturacağı birikimin bulunduğu mekandır. Bu yüzden Bâbertî kalbi aynaya benzetmekle, bu birikimin kişinin ahlâkî davranışlarına yansıtacağını ya da aynadaki bu resmin kişinin karakterini şekillendirmede etkin olacağını kastetmektedir. Esasında Bâbertî'nin insanın mahiyeti problemini çözmeye çalışırken, merkeze kalbi koyduğunu söylemek mümkündür. Çünkü hakikati ruhlar aleminde bulunan kalp, rabbânî mutmain latîf bir varlık şeklinde biyolojik kalbe bir şekilde girmekte ve hem biyolojik canlılığı hem de ruhanî hayatı idare etmektedir. Öyle ki Bâbertî kalbi, Allah'ı talep edenin bineği olarak tavsif etmekle<sup>51</sup>, hakikati gaybî olan bir varlığın yine aşkın bir varlık olan Allah ile ancak bu şekilde irtibat kurabileceğini öngörmektedir. Bâbertî kalbin yönelimlerini açıklarken bu durumu daha da netleştirmektedir.

Gelinen bu noktada Bâbertî, nebevî anlayış doğrultusunda bir irfânî varlık teorisinden söz etmektedir. Bu varlık sisteminin merkezinde yer alan hayat kaynağı kalp, iki ayrı varlık alemi arasında birlik kurmaya çalışmaktadır. Ona göre kalbin ilk sıfatı, Kur'ân'ın belirttiği gibi, arada hiçbir aracı bulunmaksızın Allah'a yönelik olan halidir. Açıkçası kalp bu yönelimi ile doğrudan doğruya Allah'ın varlığının bilincine varmaktadır. Allah'ı tanıyan bu kalp, varoluşunun farkında olan varlıktır. Kalbin ikinci yönelimi; âlemu'l-ervah'adır ki, bir cihetten, ruhlar vasıtası ile istidadının gerektirdiği şeyi, Allah'tan almaktadır. Kalbin âlem-i misâle tahsis edilen yönü ise cem makamında bulunmakla nispeti miktarınca pay almasıdır. Kalbin bu yönü, mizaç ve ahlakındaki itidali ve marifetinde, huzurunda ve tasarruflarındaki hallerinin

<sup>49</sup> Câbirî'nin ifadesi ile Kelâm ilmi ortaya çıkmadan önce Arapça'nın delâlet alanında mekan anlamında bir kelime bulunmamaktaydı. Bu dönemde Araplar daha çok mekanı, mekanda meydana gelen olayla ilişkili olarak duyuşsal sezgiyi ifade eden tasavvurlara sahiptiler. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi Yayınları, II. Baskı, İstanbul, 2000, s. 239.

<sup>50</sup> Bâbertî, *Risâle fî Tarîfi 'r-Rûh ve 'l-Kalb ve 'n-Nefs ve 's-Sırr*, varak no: 148b.

<sup>51</sup> Bâbertî, *Risâle fî Tarîfi 'r-Rûh ve 'l-Kalb ve 'n-Nefs ve 's-Sırr*, varak no: 148b.

intizamlı olmasına bağlıdır. Kalbin, duyularla bilgi almaya yönelmesi ise âlem-u şehadete tekabül etmektedir. Kalbin en son ve hepsini bir araya getiren yönü, Hz. Peygamber'e hasredilmiş olanıdır. Burada Bâbertî, peygamberin kalbini, varlık dairesinin ortasındaki noktaya benzetmektedir ki, bu, kalbin, varlığın her yönü ile karşı karşıya olmasıdır. Daha açık bir ifadeyle bu kalp, tüm alemleri, var olmayı ve mertebelerini kuşatmaktadır.<sup>52</sup> Böylece Bâbertî'nin, kalpten söz ederken bir taraftan döneminin tasavvufî-felsefî dilini zenginleştirdiği, diğer taraftan ise farklı cihetlere sahip insanı birleştirici bakış açısıyla anlamlandırmakla, konunun tabiatına uygun bir düşünce sistemi teşekkül ettirdiği görülmektedir.

Bâbertî'nin, ruh, nefis, kalp, akıl ve sır gibi insan hayatının ilkelerini temellendirmeye imkan veren kavramları anlamlandırırken, farklı duruş noktaları belirleyip, oralardan çeşitli anlam alanları oluşturduğunu söylemek mümkündür. Yani o, insanın mahiyetini, farklı yaklaşımlardan hareketle düşünce nesnesi haline dönüştürürken eklektik yeni bir anlayış inşa etmektedir. Bu durum konunun, tek boyutta ele alınamayacak kadar basit olmadığını göstermektedir. Birbirine karşıt duran kelâmî düşünce ile sufi düşünce arasında bir bağın oluşma imkanını da hazırlayan Gazzâlî, Bâbertî gibi, nefsin, ubudiyete ve kalbin, rububiyete yönlendirilmesini amaç edinen eklektik bir düşünce yapısını sistemleştirmektedir.

Bu anlayış çerçevesinde Bâbertî, insanın mahiyeti probleminde nefis, kalb, ruh ve sırrın tek şey olduğunu ve mertebelerine nispetle sıfatlarının değişerek farklı isimler aldığını söylemektedir. Konuyu daha anlaşılır kılmak için Bâbertî, insanın tek şahıs olsa da, çocuk, genç ve yaşlı olarak çeşitli dönemler yaşayabileceğini ve bu dönemlere göre isimler alacağını örnek vermektedir. Tıpkı bunun gibi nefis, çocukluk dönemindeki insan gibi cahil, kalp, genç gibi akıllı, ruh ve esrarı ise yaşlı/gün görmüş/tecrübeli gibi kamil/ârifdir.<sup>53</sup> Ayrıca o nefsin, suyun bulanıklık haline, kalbin, suyun saflaştığı duruma, ruh ve esrarının suyun en berrak olduğu hale benzediğini söylemektedir. Yine Bâbertî'ye göre ruh; Hz. Muhammed'in ruhu olan güneşin zerrelere bir zerredir, akıl; güneşin şuaı, sır ise ruha yüklenen sorumluluktur. Ruhtan daha latif olan sır; kişinin bulunduğu makamdan daha yükseğine çıkışını ifade etmektedir. Ancak hepsinden daha latif olan ise ahfadır.<sup>54</sup> Görüldüğü üzere, nefis-kalb-ruh ve esrarı ve ruh-akıl-sır-ahfâ şeklinde iki hiyerarşik tasnif yapan Bâbertî, yapısı itibarıyla birbirinden farklı zannedilen bu niteliklerin aslında tek şeyin değişik görüntüleri olduğunu ima etmektedir.

Bu kavramların aynı anlama geldiğini savunan Gazzâlî, problemin farklı mesleklerin terminolojilerinden kaynaklandığını düşünmektedir. Ona göre filozoflar insandaki bu ruhani yapıya/cevhere “nefs-i natika” adını

<sup>52</sup> Bâbertî, *Risâle fî Tarîfi 'r-Rûh ve 'l-Kalb ve 'n-Nefs ve 's-Sırr*, varak no: 148a-b.

<sup>53</sup> Bâbertî, *Risâle fî Tarîfi 'r-Rûh ve 'l-Kalb ve 'n-Nefs ve 's-Sırr*, varak no: 148b.

<sup>54</sup> Bâbertî, *Risâle fî Tarîfi 'r-Rûh ve 'l-Kalb ve 'n-Nefs ve 's-Sırr*, varak no: 148b.

vermektedirler. Aynı cevhere Kur'ân, “nefs-i mutmaine” ve “emrî ruh”, mutasavvıflar ise “kalp” demektedirler. Gazzâlî'nin düşüncesinde ihtilaf isimlerde olup, esasında anlam birdir. Açıkça Gazzâlî, kalp, ruh, nefsi-i mutmaine kavramlarının nefsi-i natıkanın isimleri olduğunu ifade etmektedir. Yine ona göre nefsi-i natıka denilen şey ise canlı/hayy, iş yapan/faal ve idrak eden/müdrîk bir cevherdir.<sup>55</sup> Daha açık bir ifadeyle Gazzâlî bu ruhun, tüm canlılarda mevcut olduğunu ve insanın bedenlen cisim ve eserlerinin araz olduğunu düşünmektedir. Canlılığı sağlayan bu hayvani ruh ne ilim elde edebilir ne de yaratılış yolunu ve Yaratan'ın hakikatini bilir. İnsanda bedenle birlikte ölen bu ruh, adeta bedenin hizmetçisi ve esiridir. Allah'ın hitap ettiği ve sorumlu tuttuğu ruh ise “nefs-i natıka” ve “nefs-i mutmaine”dir. İşte bu ruh, cisim ve araz olmayıp Allah'ın emrindedir.<sup>56</sup>

Sonuç olarak insanın hakikatini araştırırken Bâbertî, “ruh, nefis, kalp, akıl ve sır” gibi terimlerin tek taraflı anlamlandırılmasını tatmin edici bulmamaktadır. Zira Bâbertî'nin düşüncesinde insanın hakikatini bilmek, bu terimlerin işaret ettiği gerçekliklerinin farklı bakış açılarından tespit edilmesi ile mümkündür. Öte yandan bu terimlerin anlam alanlarının genişliği, onların kolayca bir düşünce sistemi içerisinde sınırlandırılmalarına imkan vermemektedir. Bu yüzden Bâbertî insanın hakikati problemine kelâmî, tasavvufî ve felsefî tartışmaları göz önünde bulundurarak daha bütüncül bir düşünceye kapı aralamaktadır. Özellikle ruh, nefis ve kalp konularını sadece nazarî bırakmayarak, insanın davranışlarına ve ahlakına yansımalarından bahsetmesi kuşatıcı bir anlayış sergilemektedir.

---

<sup>55</sup> Gazzâlî, *Risâletü'l-Ledüniyye*, s. 225.

<sup>56</sup> Gazzâlî, *Risâletü'l-Ledüniyye*, s. 225.