

# PREMIUM E-JOURNAL OF SOCIAL SCIENCES

Open Access Refereed e-Journal & Indexed  
International Refereed Journal

ISSN  
2687-5640

2020 Temmuz / July  
Cilt / Vol: 4  
Sayı / Issue: 5



## PREMIUM SOSYAL BİLİMLER E-DERGİSİ

Açık Erişim ve Dizinli e-Dergi

Uluslararası Hakemli Dergi

Bilim dünyasının değerli insanları,

(PEJOSS) Dergisi; bilimsel yöntemlerle üretilmiş ve sağlam teorik temellere dayalı bilgilerin sosyal ve beşeri bilimlerle ilgili sorunsallara çözüm üretmek ve yeni yaklaşımları tanıtarak katkı sağlamak amacıyla 2017 yılında yayın hayatına başlamış açık erişime sahip uluslararası, hakemli e-dergi; ayrıca akademik yazı ve düşünce ile meşgul olan herkesin söz söyleyebileceği sosyal bilim platformudur.

PEJOSS'da alanında etki sağlayacak ulusal ve uluslararası portreler, güncel meseleler ve makaleler yer almaktadır. Sizlerin de özverili çalışmaları ve desteği ile PEJOSS dergisinin beşinci sayısı ile huzurlarınızdayız. Göstermiş olduğunuz ilgi, değerli katılım ve katkılarınızdan dolayı minnettarız. Akademik hayata bir nebze katkı sunmak üzere çıkmış olduğumuz bu yolculukta, PEJOSS ailesi olarak sizinle birlikte çalışmanın gurunu yaşamaktayız. Dünya genelinde ülkelerin sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel yaşamlarını alt üst eden ve insanlık tarihinin en zorlu dönemlerinden birisinin yaşandığı şu sıralarda bilime ve insanlığa katkı sağlayan bilim dünyasının siz değerli üyelerine teşekkürü borç bilmekteyiz. Bilim dünyasının siz değerli üyelerini yayın, danışma ve hakem kurulu ile yazar olarak yanımızda görmek; ayrıca görüş ve önerilerinizle bizleri en mükemmele ulaştırma noktasında yönlendirmeniz bizlere daha da güç katmaktadır. Bu bağlamda;

Kuruluş aşamasından bu yana PEJOSS ailesi mensubu olarak emek veren dergi yönetim kurulundaki değerli hocalarımıza,

Gerek yurt içi, gerekse yurtdışından bizleri kırmayarak, danışma, yayın ve hakem kurulunda yer alan ve uzmanlık alanları ile bizlere katkı sağlayan kıymetli hocalarımıza, talep ve önerileri ile sosyal bilimlerin farklı disiplinlerde görev yapan akademik camia mensubu tüm mesai arkadaşlarıma en içten teşekkürlerimi bir borç bilirim.

PEJOSS Dergisi olarak vereceğiniz her türlü destekten dolayı şimdiden teşekkür eder, saygılarımı sunarım.

**Doç. Dr. Hasan LÖK**  
*Editör*

## ***JENERİK / GENERIC PAGE***

PREMIUM E-JOURNAL OF SOCIAL SCIENCES (PEJOSS) uluslararası hakemli bir dergi olup Haziran 2020 tarihinden itibaren ayda bir yayınlanacaktır.

PEJOSS Dergisi, sosyal bilimlerin her alanından yazı yayınlayan bir dergidir. Bu çerçevede özgün bilimsel makaleler, çeviriler, çeviri-yazılar, röportajlar, kitap, makale, sempozyum, panel ve bilimsel etkinlik tanıtma çalışmaları ile nekroloji metinleri yayımlar. Ayrıca, sunulduğu yer, toplantı ve tarihin kaydedilmesi ile başka bir yerde yayınlanmamış olması şartıyla sempozyum bildirimleri de yayınlanabilir. Ancak bu yayın etkinliğinden kaynaklanması muhtemel herhangi bir sorunun sorumluluğu yazara aittir. Yayınlanması için PEJOSS Dergisi'ne gönderilen yazıların basım ve yayın hakları dergiye devredilmiş olur. Bu yazılar dergi yönetiminden izin alınmaksızın bir başka yayın organında yayınlanamaz, çoğaltılamaz ve kaynak gösterilmeden kullanılamaz.

PEJOSS Dergisi, yayınlamış olduğu metinleri çeşitli mecralarda yayınlayabilir. PEJOSS Dergisi'ne gönderilmiş yazılardan kaynaklanması muhtemel herhangi bir yasal, hukuksal, ekonomik ve etik sorumluluk, söz konusu yazı yayınlanmış olsa bile yazarlarına aittir. Dergi herhangi bir yükümlülük kabul etmez.

PEJOSS Dergisi'nin yayın dili Türkçe olmakla birlikte İngilizce, Almanca, Fransızca, Arapça, Farsça vb. dillerden gelen yazılar da değerlendirmeye tabi tutulur ve hakemler tarafından yayımlanması uygun görüldüğü takdirde yayınlanır.

## ***DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD***

Prof. Dr. Ali AZAD	United Arab Emirates University / UNITED ARAB EMIRATES
Prof. Dr. Emmy INDRAYANI	Gunadarma University / ENDONEZYA
Prof. Dr. Erdiñç TUTAR	Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Hasan Güner BERKANT	Yozgat Bozok Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. İsmail BAKAN	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Jayesh KUMAR	Indira Gandhi Institute of Development Research / INDIA
Prof. Dr. Marek GRUSZCZYNSKI	Warsaw School of Economics Warsaw /POLAND
Prof. Dr. Mbodja MOUGOUÉ	Wayne State University / USA
Prof. Dr. Mevlüt KARAKAYA	Gazi Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Milind SATHYE	University of Canberra / AUSTRALIA
Prof. Dr. Mohga BASSIM	Buckingham University / UNITED KINGDOM
Prof. Dr. Muhsin KAR	Yıldırım Beyazıt Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Murat TUNCER	Fırat Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Nor Asiah ABDULLAH	Multimedia University / MALAYSIA
Prof. Dr. Partha SARKAR	The University of Burdwan / INDIA
Prof. Dr. Recep KÖK	Dokuz Eylül Üniversitesi / TÜRKİYE

## ***YAYIN KURULU / PUBLICATION BOARD***

Prof. Dr. Adnan ÇELİK	Selçuk Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Haluk DUMAN	Aksaray Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Jayesh KUMAR	Indira Gandhi Institute of Development Research / INDIA
Prof. Dr. Marek GRUSZCZYNSKI	Warsaw School of Economics Warsaw /POLAND
Prof. Dr. Mbodja MOUGOUÉ	Wayne State University / USA
Prof. Dr. Milind SATHYE	University of Canberra / AUSTRALIA
Prof. Dr. Mohga BASSIM	Buckingham University / UNITED KINGDOM
Prof. Dr. Muhsin KAR	Yıldırım Beyazıt Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Mustafa TASLIYAN	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Mücahit KAĞAN	Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Nor Asiah ABDULLAH	Multimedia University / MALAYSIA
Prof. Dr. Partha SARKAR	The University of Burdwan / INDIA
Prof. Dr. Tahir AKGEMCI	Selçuk Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Aydoğan SOYGÜDEN	Erciyes Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Ayten MEHDİYEVA	Azerbaycan Devlet Pedagoji Üniversitesi / AZERBAYCAN
Doç. Dr. Besa Havziu İSMAILİ	Sate University of Tetova / MAKEDONIA
Doç. Dr. Emine ERATAY	Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Fethi KAYALAR	Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Hüseyin Bülent AKDENİZ	Anadolu Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Morsheda HASSAN	Grambling State University / USA
Doç. Dr. Yunus Emre TANSÜ	Gaziantep Üniversitesi / TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Abuzer KALYON	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi / TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Berna TURAK KAPLAN	Isparta Uygulamalı Bilimler Üniversitesi / TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Melda Medine SUNAY	Bursa Teknik Üniversitesi / TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Özgül UYAN	İstanbul Aydın Üniversitesi / TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Ülkü GEZER	Haliç Üniversitesi / TÜRKİYE

## ***İNDEKSLER / INDEXED & IN LISTED***



## İBN ARABÎ'YE GÖRE BİLGİNİN İMKÂNİ VE KAYNAKLARI<sup>1</sup>

### ÖZET

Bilgi sorunu tarih boyunca düşünürlerin alakadar olduğu en temel meselelerin başında gelmektedir. Doğru bilginin imkânı, kaynakları, değeri vb. birçok mesele düşünce tarihi boyunca tartışılmış ve değerlendirilmiştir. Felsefi ve dini disiplinler bu sorulara vermiş oldukları cevaplara göre farklı gruplara ayrılmışlardır. Antik Yunan'da ortaya çıkan sofistler bir kenara konulduğunda hemen herkes doğru bilginin mümkün olduğunu kabul etmiştir. Ancak bilginin kaynağı noktasında bazı farklılıklar ortaya çıkmıştır. İslam düşünce geleneğinde de doğru bilginin kaynağı hakkında benzer tartışmalar yapılmıştır. Felsefeciler bilgi edinmede akli esas alırken, kelamcılar aklın yanına nassları da koymuşlardır. İşte bu noktada tasavvuf disiplini epistemolojik açıdan akli ve duyuları bilginin kaynağı olarak kabul etmenin yanı sıra, metafizik alana dair doğru bilginin ancak keşf ile mümkün olduğunu iddia etmiştir. Sufilere göre keşfi bilgi, sâlikin bazı temrinler ile nefsin tezkiyesi ve kalbin tasfiyesi neticesinde Allah'ın doğrudan onun kalbine attığı anlamlardan ibarettir.

**Anahtar Kelimeler:** İbn Arabî, Bilgi, Akıl, Duyu, Keşf.

## POSSIBILITY AND RESOURCES OF INFORMATION ACCORDING TO IBN ARABÎ

### ABSTRACT

The problem of knowledge is one of the main issues that thinkers have been interested in throughout history. Many issues such as the possibility, resources and value of the correct information have been discussed and evaluated throughout the history of thought. Philosophical and religious disciplines are divided into different groups based on their answers to these questions. Aside from the sophists who emerged in Ancient Greece, almost everyone accepted that correct information is possible. However, some differences emerged at the point of source of information. Similar discussions have been made about the source of true knowledge in the Islamic tradition of thought. Philosophers are based on reason in acquiring knowledge, while theologians put nass (revelation) besides reason. At this point, in addition to accepting Sufism discipline from the epistemological point of view of reason and senses as a source of knowledge, he claimed that correct information about the metaphysical field is possible only with the kashf (unveiling). According to the Sufis, the kashf consists of the meanings that God directly throws into the heart of people as a result of the dissolution of the ego and cleaning the heart.

**Keywords:** Ibn Arabî, Knowledge, Reason, Senses, Kashf.

<sup>1</sup> Bu makale "İbn Arabî'nin Epistemolojisinde Akıl ve Keşf" adlı Yüksek Lisans tezinden (ÇOMÜ SBE, Çanakkale 2016) faydalanılarak hazırlanmıştır



## 1. GİRİŞ

Bilgi sorunu, felsefenin tarihi kadar uzun bir geçmişe sahiptir. Çünkü Sokrat öncesi M.Ö. 4. yüzyıldaki doğa felsefesinde birçok filozof, doğanın gerçek bilgisine ulaşmayı hedeflediklerinden dolayı bilgi sorunuyla ilgilenmişlerdi.

Felsefede, kelamda ve elbette ki tasavvufta epistemoloji söz konusu olduğunda üzerinde belki de en çetin ve zorlu tartışmaların yaşandığı konu, bilginin kaynağı sorunu olmuştur. “Doğru bilgi olanaklı mıdır?” sorusuna olumlu cevaplar sunan düşünce sistemlerinin daha sonra “Doğru bilginin kaynakları nelerdir?” sorusuna cevaplar aradıkları tespit edilmektedir. İslam filozof ve kelamcıları kadar sûfilerin de üzerinde oldukça meşgul oldukları bu soruya verdikleri yanıtlar birbirinden oldukça farklı olmuştur. Hatta hem Batı düşünce tarihinde hem de İslam düşünce geleneğinde ortaya çıkan düşünce farklılıklarının altında yatan en önemli sâikin epistemolojik farklılıklar olduğu iddia edilebilir. Bu nedenle “Bilgi nedir? Doğru bilgi mümkün müdür?”, “Doğru bilginin kaynağı nelerdir?” vb. sorulara düşünce tarihi boyunca verilen cevaplara göre epistemolojik farklılıklar ortaya çıkmıştır.

Felsefe tarihi boyunca bilgi sorununa ilişkin düşünce ve akımların temelleri Sokrat ve öncesinde atılmıştır. Sokrat sonrasında ise bu düşünceler farklı ekoller tarafından sistematik hale getirilmiştir (Birand, 1987: 47). Bilgi teorisi/kuramı veya marifet nazariyesi olarak isimlendirilen *epistemoloji*, temelde felsefenin antik döneminde esasları atılmış olmakla beraber felsefenin yeniçağında diğer disiplinlerden ayrı, sistematik felsefi bir disiplin olarak tarih sahnesine çıkmıştır (Rehmke, 1896: 7; Taşcı, 2013: 11). Bilgi felsefesiyle ilgili felsefi ekollerin en önemlilerinin başında gelen rasyonalizm (akılcılık), bu soruya aklı (ratio) öne çıkarmakla cevap vermektedir. Buna göre herkes için genel-geçer bilgiyi veren akıldır. Sözü edilen bu bilgi ise zorunludur. “Duyularımız ise bize ancak zorunlu ve kesin olmayan bilgi sağlayabilir.” (Gazzâli, 2002: 294-95; Taşcı, 2013: 13).<sup>2</sup> Diğer bir felsefi ekol olan ampirizm (tecrübecilik) ise bilginin tek kaynağı olarak deneyi ve duyuları esas almaktadır. Buna göre deney ve duyulardan başka bir bilgi kaynağından bahsetmek mümkün değildir. Deneyin de duyu organlarının ilettiği *izlenimlere/verilere* ihtiyaç duyduğu muhakkaktır. Aristo’ya göre deney hafızadan çıkar. Çünkü aynı şeye ilişkin birkaç hatıra, sonunda tek bir deney meydana getirir (Aristo, 1996: 76-77).

Bu noktada bilginin kaynağı hususunda ortaya başka bir akım sezgicilik adıyla tarih sahnesine çıkmıştır (Taşcı, 2013: 14).<sup>3</sup> Esasen daha önce Gazzâlî’de gördüğümüz bu akımı sistematik hale getiren Henry Bergson olmuştur. Bu akımın gerçekte yukarıda zikredilen iki ekol arasındaki çağlar boyu süren tartışmalar sonucunda bir tepki olarak ortaya çıktığı tespit edilmektedir (Taşcı, 2013: 14). Bu noktada sezgicilik ile benzerlik gösteren tasavvufta bilgi kaynaklarına değinmekte fayda vardır. Bu kaynakların başında elbette ki *keşf* gelmektedir. Sûfiler keşfin duyu organları ve aklın yetersiz kaldığı metafizik alanda bir takım bilgilere ulaştırdığını ileri sürmektedirler. Bu noktada sır perdesinin açılmasıyla birlikte hakikat ve gayba ait ledünnî<sup>4</sup> bilgilere ulaşılmaktadır. Bu yönüyle keşf, kalbe gelen bilgi anlamındaki ilham ile beraber "keşf ve ilham" tarzında kullanıldığı gibi, keşfin en son mertebesi durumundaki müşahede ile birlikte "keşf ve müşâhede" şeklinde de kullanılmaktadır (Öngören, 2002: 85).

Sûfinin bireysel/sübjektif olarak ulaştığı keşfin, mutasavvıfların yanı sıra bir takım mütekellim, filozof ve kelâm âlimleri, felsefeciler ve Şia’ya mensup ulema tarafından da "ilham" bağlamında güvenilir bir bilgi kaynağı olduğu ileri sürülmektedir (Öngören, 2002: 86; Yavuz, 2000: 98). İlk dönem sûfileri, Kur’an ve Sünnet’e başvurmak suretiyle değerlendirmeye tâbi tutmayı gerekli gördükleri ilhamı sadece itikadî konularda dikkate alırken sonraki dönem sûfiler nezdinde ilham, bütün dinî konularda kullanılan müstakil bir bilgi kaynağı haline getirilmiştir. Öte yandan Mu’tezile kelamcıları içinde “ashâbü’l-ilhâm” (ashâbü’l-maârif) adı verilen bir grup, aklî bilginin yanı sıra ilhamı da bilgi kaynağı olarak kabul etmektedirler. Bununla beraber her ne kadar ehli-sünnet kelamcıları ilhamın kişiye özel bir bilgi kaynağı olduğunu söyleseler de onun genel-geçer bir bilgi kaynağı olamayacağını dile getirirler. Bu bağlamda Ebu Mansur el-Mâtürîdî’nin ilhamın dinî

<sup>2</sup> Ayrıca bkz. (Descartes, 1989:44).

<sup>3</sup> Ayrıca *Sezgi* kavramı için bkz. (Düzgün, 2005:202).

<sup>4</sup> Ledünnî bilginin tasavvuf ile ilişkisi ve İbn Arabî’nin kavrama kaynaklık eden ve Hızır kıssası diye bilinen Kur’an ayetlerine dair yorumları için bkz. (Akti, 2015: 1-19) ve (Akti, 2017: 1-13).

meselelerde bilgi kaynağı olamayacağını söyleyen ilk Sünnî kelamcı olduğunu da söylemek gerekir (Yavuz, 2000: 98).

Öte yandan zâhir ehline benimsenen "burhan ve delil" (duyu organları, akıl ve istidlal) tasavvuf ehline göre de fizik âleminde geçerli olan bir bilgi kaynağı olarak kabul edilir. Fakat burhan ve delil, metafizik alanda yetersiz görülmüştür. Metafizik alanda geçerli kaynak onlara göre, seyr-i sülûk sırasında yaşanan keşfi bilgidir. Çünkü seyr-i sülûk esnasında kalpler bir ayna hâline gelmekte ve manevî âlemde ilmin ana kaynaklarını görerek oradan faydalanmaktadır (Öngören, 2002: 87).

İslam düşünce tarihinde bilgi sorunu üzerinde en önce Marifetullah/Allah'ın bilgisi ve varlığın hakikatine vakıf olmak için sistemli bir tarzda ele alınmak suretiyle tahlil ve analizler yapılmış, dolayısıyla da sistematik bir yapıya kavuşturulmuştur. Bu sistematik yapıda esasen örneklerinin İslam öncesi düşünce tarihinde de mevcut olduğu ileri sürülen ve idealizm ile realizm taraftarlarının yüzyıllar içerisindeki felsefi tartışmaları çerçevesinde olduğu tespit edilen en temel üç epistemolojik yöntemin mevcut olduğu görülmektedir. Bunların İslam düşünürleri tarafından da az ya da çok temsil edildiklerini söylemek mümkün gözükmemektedir. Bununla beraber İslam düşünürlerinin bilgi sorunu ile alakalı bu yöntemleri daha da geliştirdiklerini söylemek gerekir.<sup>5</sup>

Müslüman düşünürlerin Hicri 1. asırdan itibaren günümüze değin sahip oldukları epistemolojik yöntemleri ana hatlarıyla üç kısma ayırmak mümkündür. Bu yöntemler her düşünürün sahip olduğu dini cereyana uygun olarak farklılık arz etmektedir (Aydın, 2019: 21). Muhammed Abid el-Cabiri'ye (ö. 2010) göre bunlar:

- a) Beyani Epistemoloji
- b) İrfani Epistemoloji
- c) Burhani Epistemoloji'dir.

Cabiri'ye göre beyani bilgi sistemi/epistemolojisine karşın dışarıdan ithal edildiği genel kabul gören irfani epistemoloji, ilk asırlardan itibaren Müslümanların yabancı milletlerle karşılaşmasından itibaren İslam düşüncesine ve Müslümanlara etki etmeye başlamıştır (Aydın, 2019: 22).<sup>6</sup>

Kelime olarak "bilmek, tanımak, kavramak" gibi manalara gelen irfân, Yunanca "bilgi" anlamındaki "gnosis"ten türetilen gnostisizm karşılığında günümüz-çağdaş Arapçada da kullanılmaktadır. Bununla birlikte öncelikle Tanrı olmak üzere olaylar ve varlıkla ilgili dini meselelere ait hakiki ve bîatni malumatın, akli/burhani delillendirmeler ya da duyulara ihtiyaç duyulmaksızın keşf ve ilham aracılığı ile ulaşılabileceğini ileri süren mistik-tasavvufi ve felsefi ekolü temsil etmektedir (Aydın, 2019: 23).

Câbirî'ye göre irfânî epistemoloji Şii düşüncesi, tasavvuf, Kur'an'ın bîatnî yorumu, İsmailî felsefe, İsrakî felsefe, tababet, kimya, astroloji, büyü ve tılsımlar gibi ilim dallarından müteşekkil olup yöntem olarak keşf ve ilhamı temel almaktadır. Buna "idraksiz/âtil akıl" adını da vermektedir (Aydın, 2019: 23). Cabiri, bîatni, tasavvufî, Şii-İsmailî irfân anlayışının temelde hermetik Pisagorculuğa dayandığını, bunun da İslâm düşüncesini oldukça etkilediğini ileri sürmektedir. O, ilk asırlardan itibaren bu akımın etkisinde kalan Müslüman düşünürler olarak Câbir bin Hayyan, Ebu Bekir Râzî, Maruf el-Kerhî, Zunnun-i Mısrî, İhvan-ı Sâfâ, Haris el-Muhâsibî, Cüneyd-i Bağdadî, Hallac-ı Mansur, İbn Sina, Gazzâlî, Sühreverdi ve İbn Arabî'yi zikretmektedir (el-Cabiri, 2001: 187, 253-255).

İslam düşünce tarihi boyunca bir kısım tasavvuf karşıtı aydın ve âlimler tasavvufu çoğunlukla epistemolojik açıdan eleştirmişlerdir.<sup>7</sup> Zira onlara göre mutasavvıfların metafizik alana ait bilginin tahsilinde en yetkin yöntem olarak benimsemiş oldukları keşf, nesnellikten uzak bireysel dini tecrübedir. Böylesine öznel tecrübe üzerinden inanç üretmek akli olmadığı gibi nakle de uygun değildir. Öte yandan muarızlarının sûfilere ve özellikle İbn Arabî'ye yönelttikleri eleştirilerden biri de sûfilerin akıl karşıtı olduğu düşüncesidir. Tasavvuf eserleri yüzeysel bir şekilde incelendiğinde bu eleştirilerin haklı olduğu noktaları tespit etmek mümkündür.

<sup>5</sup> Antik düşünceye dair bilgi konseptleri ile Müslüman düşünürlerin bilgi konseptlerinin karşılaştırması için bkz. (Rudolph, 2008: 137-143) ve (Taşcı, 2014: 101).

<sup>6</sup> Ayrıca bkz. (Ulukütük, 2013:93).

<sup>7</sup> İbn Arabî ve vahdet-i vücûd düşüncesine yönelik eleştiriler için bakınız: (Bedirhan, 2019) ve (Bedirhan, 2020:94-110).

Ancak mesele derinlemesine analiz edildiğinde sūfilerin akla bakışının muarızlarının iddialarından uzak olduğu görülür. Biz bu çalışmamızda öncelikle tasavvuf tarihinin en önemli ismi kabul edilen, lehinde ve aleyhinde birçok eser kaleme alınan İbn Arabî'nin epistemolojik sisteminde aklın yerini tespit etmenin akabinde sūfî düşüncenin temelini oluşturan keşfi bilginin imkânı ve mahiyetini analiz etmeye gayret edeceğiz.

## 2. İBN ARABÎ'YE GÖRE BİLGİ EDİNMEDE AKLIN VE DUYULARIN ROLÜ

İlim (bilgi) etimolojik olarak; yakîn, şüphesiz tasdik, bir şeyin hakikatini bilmek, Allah'ın sevdiği kulun kalbine attığı bir nur, marifet gibi farklı manalara gelir (Zeyyat, 1989: 624). Terim olarak ise ilmin üzerinde ittifak edilen bir tanımı olmadığı için birçok düşünür ilmi farklı tanımlamıştır. İlmin, “Bir şeyin hakikatini, yani mahiyetinin ne olduğunu idrak etmektir.” (el-İsfehânî, tsz: 343)<sup>8</sup>, “Nesnelerin mahiyetine uygun kesin inançtır.” (el-Cürcânî, 1995: 155). “Var olanı olduğu hal üzere bilmektir.” (İbn Rüşd, 1992: 121) şeklinde birçok tanımı yapılmıştır. Vahdet-i Vücûd düşüncesinin müessisi kabul edilen İbn Arabî, bilgiyi ontolojik sisteminden hareketle: “Bilgiye konu olan şeyin idraki mümkün ise, onu bizatihi nasıl ise öyle bilmek bilgidir. Fakat idraki mümkün değilse, o zaman idrak edemeyeceğini bilmek bilgidir.” (İbn Arabî, 1985:84,85) şeklinde tanımlar. İdraki imkânsız olan derken İbn Arabî Tanrı'nın zâtını kastetmektedir. Zira ona göre peygamberler ve veliler de dâhil olmak üzere hiç kimsenin Tanrı'nın zatına dair bilgi sahibi olması mümkün değildir (Câmî, 2005: 41). Bu anlamda Tanrı'nın zatına dair yegâne bilgi O'nun idrak edilemeyeceği bilgisidir.

Rasyonel veya nazari bilgi şeklinde tanımlanan bu bilgi ya zaruri olarak ya da herhangi bir delil neticesinde ortaya çıkan bir bilgidir. Bir delile istinaden hâsıl olan nazari bilginin en önemli özelliği yanlışlanabilir veya doğrulanabilir bir bilgi olmasıdır. Dolayısıyla bilgi edinmede akli esas alan filozof ve kelamcılar, nazari düşünce akabinde elde ettikleri bilginin doğruluğu noktasında asla emin olamazlar. Zira akli bilgi yine bir başka akli bilgi tarafından yanlışlanabilir. İbn Arabî'ye göre ikinci bilgi, haller bilgisidir (İbn Arabî, 1985:139). Son olarak İbn Arabî'ye göre üçüncü bilgi, sırlar bilgisidir. Sır bilgisi, akli ve haller bilginin üzerindeki bir bilgidir. Bu bilgi Ruhü'l-Kudüs'ün peygamberlere ve velilere üflemiş olduğu bilgidir (İbn Arabî, 1985:140). Şu halde İbn Arabî'ye göre sırlar bilgisi bütün bilinenleri ihtiva eden ve akli ve haller bilgisinden üstün bir bilgidir.

Böylece İbn Arabî bilgileri akli, haller ve sırlar bilgisi şeklinde tasnif ettikten sonra mevzu bahis bu bilgilerin neleri bilebileceğine yönelir. Zira ona göre herhangi bir nesnenin bilginin konusu olabilmesi için ona uygun bir bilgi vasıtası gereklidir. Bilgi aracı ile bilinmek istenen nesne arasında uyumsuzluk olduğunda o nesneye dair bilgi edinmek mümkün olmamaktadır. Dolayısıyla bilginin doğruluk değeri, bir başka ifadeyle doğru bilgi, bilinen (ma'lûm) ile bilme aracının uygunluğuna bağlıdır. Bu nedenle İbn Arabî, bilinenleri (ma'lûmât) dört ana sınıfa ayırır. Bunlar (İbn Arabî, 1985: 223, 225):

- a) Mutlak Vücûd sahibi Hakk Teâla
- b) Külli Hakikatler (tümeller)
- c) Âlem
- d) İnsan

İbn Arabî tüm bilinenleri, bu şekilde dörde tasnif ettikten sonra bu bilinenlere uygun bilgi araçlarını belirleyerek izah yoluna gider. Çünkü bilme ameliyesinin gerçekleşebilmesi için onu idrak edebilecek doğru bir idrak yetisine ihtiyaç vardır. Bilinenlerin farklılığından dolayı onları idrak eden araçlar da doğal olarak farklı olacaktır.

### 2.1. Duyular

Genel olarak sūfîler, özellikle İbn Arabî eşyanın hakikatine ve metafizik alana dair bilginin elde edilmesi noktasında akıl ve duyuların idrakinin yetersiz olduğunu iddia etmelerine rağmen her iki idrak yetisinin de kendi alanları içerisinde kullanılması durumunda önemli bir idrak aracı olduğunun farkındadırlar. Zira

<sup>8</sup> İbn Arabî'de a'yan-ı sâbite kavramı için bkz. (Kösen ve Koçinkağ, 2019:319-339).



içerisinde yaşamakta olduğumuz bu fenomenal âlemin nesnelere duyular ile algılanması inkâr edilemez bir gerçekliktir (Çakmaklıoğlu 2007: 105).

Şu halde İbn Arabî duyu yetilerinin idrakini zorunlu kabul etmektedir. Bir başka ifadeyle duyu yetilerinin nesnesini algısında asla hata meydana gelmez. Şayet ortada bir hata ve yanılma var ise bu duyu algılarından değil aksine duyuların aktarmış olduğu verilerden hareketle nesne hakkında yargıda bulunan aklın bizatihi kendisinden kaynaklanmaktadır (Akti, 2016: 125). Peki, “duyu algılarının idraki zorunludur.” derken İbn Arabî neyi kastetmektedir?

Duyu algılarının zarûriliğini iki şekilde anlamak mümkündür. Birincisi zihin duyu algısı tarafından elde edilen ve kendisine aktarılan verileri algılamak zorundadır. Bu bağlamda zihin, sadece kendisine duyular tarafından aktarılan verileri alan bir merkez durumundadır. İkincisi ise duyu algılarının fenomenal dünyaya ait elde etmiş olduğu bu verileri zihne aktarırken herhangi bir ekleme ya da çıkarma yapmaması ve herhangi bir hükümde bulunmamasıdır. Şu halde duyu algılarının nesnesi olan dış gerçeklik ile zihinde var olan gerçeklik birbirinden farklı olması söz konusu değildir. Dolayısıyla fenomenal âleme ait bir nesnenin algısında meydana gelen hatanın kaynağı kesinlikle duyular değil, duyulardan elde ettiği veriler ile nesne hakkında hükümde bulunan akıldır (İbn Arabî, 1985: 314, 315).

Görüldüğü gibi İbn Arabî, tüm idrak yetilerine belirli sınırlar çizmekte ve bu sınırlar içerisinde kaldığı müddetçe bu idrak araçları vasıtasıyla elde edilen bilgilerin doğru olacağını iddia etmektedir. Bu bağlamda beş duyuyu algılanan maddi âleme ait nesnelere algısında duyu algılarının hata yapmayacağını bir başka ifadeyle duyu algılarının bilgilerinin zaruri olduğunu kabul etmektedir. Fakat meydana gelebilecek herhangi bir algısal yanılma veya hatanın kaynağı nesne hakkında hükümde bulunurken duyu verilerinin verilerine muhtaç olan akıldır. Zira duyu organları kendi doğalarının gereğini yerine getirdikleri için duyuların bilgileri zorunlu ve kesindir. Şu halde duyu algıları doğası gereği hata yapmazlar.

## 2.2. Akıl

Etimolojik olarak; bağlama, engelleme, yasaklama, ahmaklığın zıddı, idrak, anlayış, zekâ” (İbn Manzur, t.y, 3046) gibi anlamlara gelen akıl, İslam düşünce tarihi boyunca hem felsefe hem de kelimeler tarafından en önemli bilgi edinme aracı olarak kabul edilmiştir. Her ne kadar kelamcılar nakli aklın üstünde bir bilgi kaynağı olarak kabul etseler de yine de naklin akla uygunluğuna dikkat etmiş ve akıl ve nakil arasında meydana gelebilecek herhangi bir tearuz veya karşıtlıkta akli esas almışlardır. Sufilere göre aklın etimolojik olarak bağ ve engel olarak görülmesinin iki nedeni vardır. İlk olarak akıl basiret nuruyla nurlanınca, akıl cehaletin önünde engel olur böylece kişi cehaletin ortadan kalkmasıyla gerçekleri görmeye başlar. Cehalete engel olduğundan ötürü akıl etimolojik olarak engel ve mani anlamında kullanılmaktadır (Sühreverdî, 1983: 457).<sup>9</sup>

Sufilere göre aklın engel, mani ve bağ anlamına gelmesinin bir diğer nedeni, ilahi hakikatlere ulaşmada aklın engel ve mani olmasıdır. Ancak bu noktada sufilerin akli külli ve cüzi olmak üzere iki kısma ayırdığına dikkat etmek gerekir. Şöyle ki sufilere göre cüzi akıldan murad kişinin dünyevi ihtiyaçlarını giderirken kullanmış olduğu akıldır. Külli akıl ise metafizik hakikatleri algılamada işlev görmektedir. Bir kısım sufiler cüzi akli, akli-meaş; külli akli ise akli-mead olarak isimlendirirler. Bu nedenle tasavvufi eserlerde aklın ilahi hakikatleri algılamadaki eksiklik ve yetersizliğine yönelik eleştirilerin doğru anlaşılması için sufilerin akli mead ve meaş olarak ikiye ayırdıklarını dikkate almak gerekir. Vahdet-i vücûd ekolünün önemli isimlerinden Abdülkerim Cîlî (v. 832/1428) sufilerin akla yönelik övgü ve eleştirilerinin bir çelişki olmadığını şöyle ifade eder: “Allah, akıl ile idrak edilmez dersek bu sözle muradımız akli-meaştır. Ne zaman da “Allah, akıl ile bilinir.” dersek bununla muradımız akli-meaddir.” (el-Cîlî, 2002:300-301).

İbn Arabî de tıpkı diğer sufiler gibi akli, doğru bilgiye ulaşmada en önemli bilgi kaynaklarından kabul eder. Ona göre akıl ma’kûlatın (akledilir olanın) algılanmasını sağlayan bir yetidir. Aklın bilgisi ise zorunlu olanlar ve zorunlu olmayanlar şeklinde iki kısma ayrılır. Aklın bilgisinin zaruri olmasından maksat bilinebilmesi için akıldan başka herhangi bir bilgi aracına ihtiyaç duyulmayan, insanın doğuştan getirmiş olduğu kabul edilen bedihi bilgilerdir. Bu bilgilerin kanıtlanması için hiçbir akıl yürütmeye gerek yoktur. Bu nedenle aklın bu

<sup>9</sup> Fıkıh ilmi açısından akıl ve re’y için bkz. (Koçinkağ, 2018).

zaruri olan bedihi bilgilerde hata yapması mümkün değildir. Aklın zaruri olmayan bilgileri ise, bilgi edinmede beş duyu ve müfekkire gücüne ihtiyaç duyduğu, nazar ve istidlale dayalı bilgilerdir.” (İbn Arabî, 1985: 314). Nazar ve istidlale dayalı zaruri olmayan bu bilgiler yanlışlanabilir veya doğrulanabilir bilgilerdir. Şu halde duyu algıları ve akli algıların elde etmiş olduğu bilgiler mahiyeti açısından tetkik edildiğinde, duyu algılarının tamamının zaruri, aklın algılarının ise bir kısmının zaruri diğer kısmının ise zaruri olmadığı görülmektedir.

İbn Arabî’ye göre aklın metafizik alana dair bilgi edinmedeki yetersizliğinin nedeni aklın bilgi edinme sürecinde düşünme gücüne (müfekkire) olan ihtiyacıdır. Müfekkire gücü ise aklın bir işlevi olduğundan kendi sınırlarıyla mukayyedir. Bu nedenle akıl herhangi bir hüküm verirken müfekkire gücünü aşamaz. Zira akıl bilgi edinirken müfekkire gücüne ihtiyacı olduğu gibi, müfekkire gücü de son tahlilde başka güçlere muhtaçtır. Müfekkire gücünün muhtaç olduğu bu kuvvetler ise hafıza, musavvire, muhayyile ve duyulardır (İbn Arabî, 1985: 317,318). Bu ihtiyaç ilişkisini şu şekilde ifade etmek mümkündür: Akıl yetisi düşünme gücüne, düşünme gücü ise musavvire, muhayyile, hafıza ve duyulara muhtaçtır.

Aklın nazar ve istidlal yolu ile bilgi edinme süreci kısaca şu şekilde gerçekleşmektedir: Öncelikle beş duyu organı tarafından elde edilen duyular hissi müşterek (ortak duyu) tarafından duyum halinden algı haline çevrilir. Hayalde toplanan bu algılar hafıza gücü tarafından depolanır. Daha sonra hafıza gücü tarafından saklanan bu veriler hafıza yetisi tarafından yeniden çıkarılır ve musavvire gücü onu belli suretlere göre yeniden terkip eder. Son olarak da düşünme gücü, bu delili tasavvur ettikten sonra akıl bilgiyi oluşturur. Ancak kısaca bahsetmiş olduğumuz bilgi edinmedeki tüm merhaleler ve kuvvetler ise hatadan uzak değildir. Aklın teorik düşünce ile bilgi edinmede birçok hata yapmasının nedeni budur. Öte yandan aklın bilgi edinmede hata etmesinin nedeni müfekkire gücü ise, Allah’ın Kuran’da insanları ısrarla tefekküre davet etmesi ne anlama gelmektedir?

İbn Arabî bu soruya yine aklın sınırlarını belirterek cevap verir. Ona göre akıl metafizik alana dair bilgi sahibi olmayacağı için Allah’ın insanları tefekküre davet ettiği alan metafizik alan değildir. Şöyle ki Allah, Kuran’da insanları dış âlem ve insanın bizatihi kendisi noktasında tefekküre davet etmektedir. Dolayısıyla Allah insanın tefekkür etmesini istediği alanı insan ve dış âlemle sınırlandırmıştır. İnsan, sahip olduğu bu müfekkire gücü ile iyiyi kötüden ayırabilir; nefesine yerleştirilmiş hayvani duygulardan uzaklaşabilir. Bu açıdan düşünme yetisi, insanı hayvanlardan ayırır ve onun ahlaki yönünü ortaya koyar. Şu halde İbn Arabî, düşünme yetisinin Kur’an’ı Kerim’de Allah tarafından kendisine çizilen bu çerçevenin dışında kullanılmaması gerektiğini belirtir (Çakmaklıoğlu 2007: 118, 119).

Ancak İbn Arabî’nin duyuların algısını şahadet âlemine aklın algısını ise ma’kûlata münhasır kılması onun akıl ve duyu karşıtı bir düşünür olduğu sonucunu doğurmamalıdır. Zira onun yapmış olduğu şey her bir algı aracı için sınır belirlemekten ibarettir. O, duyu ve aklın algısını kendi sınırları içerisinde kaldığı müddetçe zaruri görmektedir. Ancak İbn Arabî açısından asıl olan fenomenal âlemin bilinmesi değil, Tanrının bilinmesidir. Zira İbn Arabî’ye göre duyu ve akıl aracılığıyla elde edilen bilgiler her ne kadar bir bilgi türü ise de onun için bu tarz bilgiler, bilgi olarak isimlendirmeye dahi değmez. Zira asıl olan Tanrı’nın bilinmesi bir başka ifadeyle marifetullahtır. Şu hâlde Tanrı, beş duyunun algılarının ve aklın algısının ötesinde olduğundan her iki algı aracının marifetullah dair bilgi edinmesi mümkün değildir. Zira akıl mahiyeti itibarıyla bilgiye taalluk eden objesini belirli cins ve özelliklerine göre sınıflandırır. Daha sonra akıl, nesnenin özelliklerinden hareketle o şeyi tanımlar. Bu tanım, bir yandan o şeyin mahiyetini bir başka ifadeyle onu o şey yapan hakikatini esas alırken diğer yandan o şeyi diğerlerinden ayırt eden selbi özelliklerini ihtiva etmektedir. Dolayısıyla akıl, bilinmek istenen nesnelere arasındaki benzerlik ve farklılıkları göz önüne alarak eşyayı tasnif eder. Ancak mesele Allah’ın bilinmesi olduğunda durum farklılaşır. Oysa Allah’ın cinsi, faslı ve benzeri olmadığı için son tahlilde aklın onun hakkında verebileceği tek hüküm selbi bir bilgi olabilir (Demirli, 2011:117).

Şu halde İbn Arabî’ye göre akıl Tanrı’nın var olduğunu bilebildiği gibi aynı zamanda selbi açıdan da tanrıya dair bilgi sahibi olabileceğini kabul eder. Nazar ve istidlal yöntemini kullanarak akli delillerle Hakk’ın varlığına ulaşabilir. Başka bir deyişle aklın zorunlu bilgisiyse bir yaratıcının varlığı ve birliği bilinebilir. Çünkü akıl bu âlemin kendi başına var olamayacağını bilir (İbn Arabî, 1985: 314). Fakat böyle bir bilgi Tanrı’ya dair kâmil bir bilgi değildir. Zira selbi bilgi bir şeyin ancak ne olmadığını bilgisini verebilir. Bir şeyin ne olmadığını bilmek ise o şeyi bilmek değildir. Öte yandan bilginin elde edilebilmesi için bilgi araçları olan duyu

ve akıl ile bunların algısının taalluk ettiği şeyler arasında bir uygunluk söz konusudur. Ancak ile yarattıkları arasında böyle bir şeyden bahsetmek imkânsızdır. Tanrı ile yaratmış olduğu varlıklar arasında herhangi bir uygunluk yoktur. Yaratıklar arasında uygunluk cins, tür ve şahıs uygunluğudur. Fakat onlarla Allah arasında hiçbir şekilde böyle bir uygunluktan söz edilemez (İbn Arabî, 1985: 86). Hulasa, bilen ile bilinmek istenilen şey arasında bir uygunluk olmadığından dolayı, duyu ve aklın Allah'a dair kâmil bir bilgi edebilmesi söz konusu değildir. Aklın duylara ve müfekkire gücüne olan ihtiyacından dolayı Tanrı'yı tanıma girişimi başarısız olmaya mahkûmdur. Yaratılmış olan bir idrak aracının yaratıcının rubûbiyetini idrak edebilmesi mümkün değildir. Oysaki akıl rubûbiyyetin idraki için değil, ubûdiyyetin ikamesi için yaratılmış bir aletten ibarettir. Bu nedenle doğası gereği kendi sınırları dışına çıkamayan aklın Tanrı'ya ilişkin bilgisi ancak selbi bilgi olabilir. Ancak kâmil anlamda marifetullah ve cennet, cehennem vb. metafizik meselelerin bilgisine ulaşamaz (Afifi, 1996: 22).

İbn Arabî'nin aklın bilgi edinmedeki hissesine belirli sınırlar çizmesi onun akla değer vermediği ve akıl karşıtı bir sûfi olduğunu göstermez. Zira ona göre akıl her ne kadar teorik bilginin elde edilmesinde düşünce ve duylara muhtaç ise de, ilahi hakikatleri kabul eden (kâbil) bir boyutu vardır. Bu yönü itibariyle akıl onun nezdinde övgüye değerdir (Çakmaklıoğlu 2007: 118).

### 2.3. Hayal Gücü

Hayal, duyulur ve düşünülür biçimlerin, apaçık temessül ettiği yetidir. İbn Arabî'ye göre insanın maddi nesnelere idrak eden beş duyusuna mukabil beş de içi duyusu bulunmaktadır. Beş iç duyudan biri de terkip, tahlil ve tasavvur işlevi gören hayal yetisidir. İbn Arabî özellikle *Fütûhat-ı Mekkiyye* adlı eserinde hayal gücünü; duylar, akıl, düşünme gücü (müfekkire), hatırlama gücü (hafıza) ve tasvir gücü (musavvire) gibi insanda bulunan diğer yetilerle, hakikati idrak cihetinden karşılaştırır ve hakikatin idraki açısından epistemolojik bir analize tâbi tutar (İbn Arabî, 1985: 99, 102). Ona göre hayal gücünün herhangi bir şeyi idraki, sûretler şeklinde gerçekleşir. Hayal gücü bir yandan beş dış duyu organlarından aldığı sûretleri daha soyut bir hale çevirirken, diğer yandan maddi vasıflarından tecrid edilmiş manaları ise belirli sembol ve remizler şekline sokar. Böylece hayal gücü, soyut zihni formları biraz daha kesif, hayali sûretlere dönüştürerek maddi âleme yaklaştırır. Mesela, zihinde inşası tasarlanan bir evin planını ve tasarımını hayal, hissi sûretlerden daha latif, akli tasavvurlardan ise daha kesif bir hale sokar. Bu şekilde, zihinde tasavvurunu gerçekleştirmiş olduğu evin tasavvurunu maddi âleme yaklaştırmış olur. Akabinde hayalde tasarlanan bu ev, maddi âlemde somut olarak inşa edilir.

Hayal gücünün özelliklerinden bir diğeri ise aklın var olmasını imkânsız gördüğü ve bu nedenle algılamakta zorlandığı birçok tecrübeyi yaşanır kılabilmesidir. Zira hayal gücü ve hayal âlemi, duyların ve duyların konusu olan şahadet (görünür) âleminin zorunlu ilkelerinden tamamen bağımsızdır. Örneğin içerisinde yaşamış olduğumuz dünyada geçerli olan yer çekimi kanununun hayal âleminde hiçbir gerçekliği bulunmaz (Özgökmen, 2002, 135).

İbn Arabî'ye göre, hayal gücü doğası gereği Tanrı'yı her şeyde hazır ve nâzır şeklinde görme gücüne sahiptir. Örneğin Allah, Kur'an'da, "Her nereye dönseniz Allah'ın yüzü oradadır." (Bakara / 115) buyurmaktadır. Ayette Allah bizatihi kendisine mekân ve yön isnat etmesine rağmen akıl doğası gereği Tanrıyı mekândan ve cihetten münezze olarak algılamak ister. Bu nedenle akıl ayetleri tevil etme yoluna gider. Hayal gücü ise aklın zıddına işlev görmektedir. Şöyle ki, hayal gücü nereye bakarsa baksın Allah'ı görür. Bu nedenle sufilere göre Hz. Peygamber, "İhsan, Allah'ı âdeta görüyormuşsunuz gibi ibadet etmektir." derken, akla değil hayale hitap etmiştir. Akıl, 'âdeta' hakkında hiçbir şey bilmez.

Ancak çalışmamız açısından hayal gücünün Tanrı'ya ait sıfat ve niteliklerin bilinmesi noktasındaki rolü ise bizim açımızdan konunun en önemli yönüdür. Aklın Tanrı'ya dair bilgilerinin selbi (değildir) olduğunu daha önce zikretmiştik. Hayal gücü ise maddeden tecrid olan şeylerin bir başka ifadeyle gayr-i maddi gerçekliğin anlaşılır hale getirilmesini gerçekleştirir. Bu bağlamda hiçbir şeye benzemeyen, beşeri tüm vasıflardan münezze ve aşkın olan Tanrı, ancak hayal gücü sayesinde tam olarak anlaşılabilir. Zira Tanrı'nın Kuran'da kendisini nitelemiş olduğu sıfatların mahiyetini aklın idrak etmesi mümkün değildir. Bu sıfatların algısında insan hayal gücüne muhtaçtır (Sevim, 1997: 153).

Hulasa, akıl bir şeye dair bilgiyi o şeyi cinsine ve faslına bakarak tanımladığından ötürü, cinsi ve faslı olmayan ve yarattığı hiçbir şeye benzemeyen Tanrı hakkında subuti herhangi bir bilgi elde edememektedir. Bu nedenle aklın Tanrı'ya dair yegâne bilgisi, O'nun varlığı ve ne olmadığı bilgisidir. Böyle bir bilgi hakikatin yalnızca bir veçhesini tanıttığından İbn Arabî'ye eksik bir bilgidir. Hayal gücü ise aklın aksine soyut olan suretleri daha kesif bir hale getirme işlevi görmektedir. Dolayısıyla akıl, Tanrı'yı her türlü beşeri niteliklerden tenzih ederken hayal gücü ise Tanrı'ya beşeri nitelikler yakıştırmakta bir başka ifadeyle Tanrı'yı beşere benzetmektedir. Şu halde her iki idrak aracı kendi sınırlarının dışına çıkamadığı için tek başlarına hakikati idrak etmesi mümkün değildir. Hakikat ancak her ikisinin birlikte kullanılmasıyla gerçekleşmektedir. Kısacası akıl Tanrı'yı tenzihi açıdan bilirken, hayalin Tanrı'ya dair bilgisi teşbihi olmaktadır (İbn Arabî, 2006: 116).

## 2.4. Keşf

İbn Arabî aklın ve duyuların kendi sınırları içerisinde bulunduğu müddetçe doğru bilgi elde edebileceğini düşünmekte, sınırları dışına çıktığında yani metafizik alana dair bilgi edinmek istediğinde böyle bir bilgiye asla sahip olamayacağını belirtmişti. Öyleyse metafizik alana dair bilgi edinmek mümkün müdür? Şayet mümkün ise hangi bilgi kaynağı böyle bir bilginin tahsilinde kullanılmalıdır? İbn Arabî akli ve duyuyu yeterli görmediğinden bunların üzerinde bir başka bilgi kaynağı olmasının gerektiğini kabul etmektedir. Ona göre bu bilgi, keşfi bilgidir. İnsan ancak böyle bir bilgi ile ilahi hakikatlerin bilgisine vasıl olabilir (Filiz, 2014: 357). Böylece kişi keşfi bilgi vasıtasıyla akli bilginin doğruluğunu ve yanlışlığını temyiz edebilecek imkâna sahip olacaktır.

Keşf; etimolojik olarak perdeyi ve örtüyü kaldırmak, kapalı olan bir şeyi açığa çıkarmak, var olan fakat niteliği bilinmeyen şey hakkında bilgi edinmek gibi anlamlara gelir (İbn Manzur, t.y, 300). Terim olarak ise keşf: "Perde arkasında olan ve gerçek durumlara vücûd veya şuhud açısından muttali olmaktır." (El Kayseri, 2011: 87) şeklinde tanımlanmaktadır. İbn Arabî'ye göre keşfin birçok çeşidi vardır. *Akli keşf* ile aklın üzerindeki perdeler kalkar ve mümkün varlıkların sırları ortaya çıkar. *Kalbi keşf* ile müşahedeye has çeşitli nurların üzerindeki perdeler kalkar. *Sırrı keşf* ile yaratıklardaki sırlar ortaya çıkar ki buna, ilham da denir. *Ruhi keşf* ile cennet ve cehennem görüntüsü ile melekler görülür. *Hafî keşf* ile bulunan makam ve hallere göre Allah'ın celal veya cemal sıfatlarının tecellileri görünür (İbn Arabî, 2011: 80, 81).

Sufiler tarafından Keşf diye adlandırılan bu bilgi edinme aracı, ancak kalbi mâsivadan (Hakk'ın gayrındaki her şey) arındırarak Hakk'a yönelmenin akabinde husule gelen bir bilgidir. Keşfi bilgide akıl yürütme ve tefekkürün yerini kalbin tasfiyesi, mücâhede, riyazet, halvet vb. tasavvuf eserlerinde genişçe yer bulan bir kısım temrinler alır. Sufilerin Seyr-i süluk diye isimlendirmiş oldukları epistemolojik süreç neticesinde sâlik *Mutlak Hakikat*'i müşahede eder ve O'nda bilincini kaybeder (Demirli, 2011:102).

Böylesine deruni bir dini tecrübe esnasında sûfi kendi benliğini Hakk'ın benliğinde yok etmektedir. Bir başka ifadeyle sûfi ben (ego) bilincini mutlak bilinç olan ilahi bilincin potasında eritmektedir. Benliğin yok edilmesiyle ikilik (dualite) ortadan kalkmış kâinatın her zerresine nüfuz eden varlıktaki birlik (tevhid) müşahede edilmiştir. Bu *vahdet* hali öylesine güçlü bir şekilde tahakkuk eder ki artık sûfi, kendi lisaniyle değil Hakk'ın lisaniyle konuşmaya başlar. Ancak yaşanan bu fena hâli insanın ulûhiyete katılımı bir başka ifadeyle hulûl ve ittihad değil, izafi benliğin mutlak benlikte fena bulması neticesinde Bir ve Mutlak Varlık'ta bâki olması anlamına gelir (Çakmaklıoğlu 2007: 145). Sufilere bu hale beka billah adını verirler. Şu halde bilgi bilen ile bilinmek istenen nesne arasındaki mesafenin ortadan kalkmasıyla hâsıl olur. Bir başka ifadeyle bilgi, süje ve objenin tek bir hakikat haline gelmesi ile ortaya çıkmaktadır. İşte sûfilere göre gerçek bilgi, yaşanan bu olağanüstü dini tecrübenin sonrasında sûfinin kalbinde ortaya çıkan bilgidir. Bu nedenle sûfi, doğru bilgiyi sadece Allah'tan aldığını iddia etmektedir.

Sonuç olarak İbn Arabî'ye göre Tanrı'ya dair en güvenilir ve yakinî bilgi ne kesbe dayalı kitaplardan, hocalardan vs. öğrenmek ile ne de aklın nazar ve istidlal yöntemi ile elde edilebilir. İlahi hakikatlere dair bilginin yegâne vasıtası kalbin tasfiyesi ve nefsin tezkiyesi neticesinde hâsıl olan keşfi bilgidir. Kısaca ifade etmek gerekirse keşfi bilgi Allah'ta ve Allah'la elde edilen bir bilgidir.

### 3. SONUÇ

Tanrı'ya ve bir kısım metafizik alana dair bilginin elde edilmesinde aklın ve duyuların idrakini yeterli görmeyen sufiler, muarızları tarafından akıl karşıtlığı suçlamalarına maruz kalmışlardır. Zira sufiler açısından ilahi hakikatlere dair bilginin elde edilmesi ancak keşfi bilgi bile mümkündür. Keşfi bilgi mahiyeti itibariyle aklın nazar ve istidlale dayalı teorik bilgisinden farklıdır. İbn Arabî'ye göre akıl doğası gereği duyu algılarının verilerine ve müfekkire gücüne muhtaçtır. Bu nedenle akli bilgiler doğru olma ihtimali bulunsu bile yanlışlanabilir bilgilerdir. Düşünce tarihi bunun örnekleriyle doludur. Şöyle ki felsefenin en önemli isimleri aynı bilgi edinme aracı kullanmalarına rağmen birbirinden farklı birçok fikir ileri sürmüşlerdir. Nazar ehlinin arasındaki ihtilaf bize aklın yetersizliğini göstermektedir. Bu nedenle bazı felsefe ve kelamcılar akli ilahi hakikatleri bilmede yeterli donanıma sahip bir idrak yetisi olarak gördüklerinden sûfileri akıl karşıtı olmakla itham etmiş ve eleştirmişlerdir. Kanaatimizce İbn Arabî bilgi edinmede aklın fonksiyonunu küçümsüyor veya reddediyor değildir. Zira İbn Arabî'ye göre akıl, zaruri ve zaruri olmayan şekilde iki yolla bilgi elde etmektedir. Aklın zaruri bilgisi ma'kûlata dair bilgidir ve aklın bu konudaki yargıları doğrudur. İbn Arabî'nin eleştirisine konu olan akıl metafizik alana ait hükümler verme ve Tanrı'yı bilme iddiasında olan teorik akıldır. Oysa İbn Arabî'ye göre benzerlik ve farklılıktan hareket ederek yargılarda bulunan aklın, benzeri ve zıddı bulunmayan bir varlığı bilmesi mümkün değildir. Ona göre aklın Tanrı hakkında edineceği bilgi O'nun mevcudiyeti ve ne olmadığıdır. Dolayısıyla aklın Allah'ı kâmil manada bilmesi imkânsızdır. Ancak İbn Arabî her bir idrak yetisinin kendi alanı içerisinde doğru bilgiyi elde edebileceğini düşünmektedir.

Aklı ve akılcıları bu perspektiften tenkit eden İbn Arabî, metafizik alana dair hiçbir şekilde bilgi sahibi olmanın mümkün olmadığını iddia ediyor değildir. O, bir yandan aklın bilgi edinmedeki sınırını ve yetersiz olduğu alanı tespit ettikten bir başka bilgi edinme yöntemine kapı aralamaktadır. Bu bilgi edinme aracı ona göre keşf'tir. Ona göre kâmil anlamda bilgi ancak bilen ile bilinen arasındaki mesafenin ortadan kalkmasıyla mümkün olabilir. Keşf, süje ile objenin birliğinden meydana gelen bir bilgidir. Sufiler bunu 'Âlim ile ma'lûm'un ittihadı' şeklinde formüle ederler. Keşf; halvet, zikir ve mücadele vb. bazı uygulamaların neticesinde sûfinin bilincinin, mutlak bilinç olan Tanrı'nın bilincinde fenâ olmasıyla meydana gelen bir bilgidir. Sûfi bu mertebeye geldiğinde vücudî anlamda tevhid gerçekleşir ve Tanrı onun idrak aracı haline gelir. Artık ondan konuşan bizzat Tanrı'nın kendisidir. Ancak burada gözden kaçırılmaması gereken husus, keşfi bilginin dahi Tanrı'nın zatına dair bilgi edinmedeki yetersizliğidir. Zira Tanrı Zât'ı itibariyle asla bilginin konusu olamaz.

Netice olarak İbn Arabî'nin duyuları ve akli bir bilgi edinme aracı olarak benimsediğini ancak her iki yetiye de sınırlar çizdiğini görmekteyiz. Dolayısıyla akıl ve duyu kendi sınırları içerisinde kaldığı müddetçe doğru bilgi edinme noktasında bir vasıta olabilir. Ancak marifetullahı ve bir kısım metafizik alana ait hakikatlerin idrakinde akıl yetersizdir. Ona göre metafizik alana dair bilgi edebilmenin yegâne aracı keşf'tir.

### KAYNAKÇA

- AKTİ, S. (2015). Die Moses-Ĥidr-Erzählung im Koran und deren Bedeutung für die sufische Koranexegese (at-tafsîr al-işârî). *Journal of Religious Culture*, 209, 1-19.
- AKTİ, S. (2016). *Gott und das Übel: Die Theodizee-Frage in der Existenzphilosophie des Mystikers Muhyiddin Ibn Arabi*. Chalice Verlag, Xanten.
- AKTİ, S. (2017). İbn Arabî'nin Fütûhât-ı Mekkiyye ve Fusûs'ul-Hikem'inde Hızır Kıssası Yorumu. *Journal of Religious Culture*, 234, 1-13.
- ARİSTO (1996). *Metafizik*. (Çev. Ahmet Arslan). 2. Basım, İstanbul: Sosyal Yayınları.
- AYDIN Ö. H. (2019). *Sabbâh'ın Gizli Öğretisi -Ehl-i Sünnet'in Bâtınîliğe Karşı Mücadele Tarihi*. Ankara: Nobel Yayıncılık.
- BEDİRHAN, M. (2019). *Vahdet-i Vücûdu Savunmak*. İstanbul: Litera Yayıncılık.



- BEDİRHAN, M. (2020). Mustafa Sabri Efendi'nin Varlık Anlayışı ve Vahdet-i Vücüd Eleştirisi. *Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami ilimler Dergisi*, 3(1),94-110.
- BİRAND, K. (1987). *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları.
- ÇAKMAKLIOĞLU, M. (2007). *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- CÂMÎ, A. (2005). *Nakdu'n-nusûs fî şerhi Nakşî'l-fusûs*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- CÎLÎ, A. (2002). *İnsan-ı Kâmil*. (Çev. Abdülaziz Mecdi Tolun). İstanbul: İz Yayınları.
- DEMİRLİ, E. (2011). *Sadreddin Konevi'de Bilgi ve Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- DESCARTES (1989). *Metot Üzerine Konuşma*. (Çev. Mehmet Karasan). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- DÜZGÜN, Ş. A. (2005). *Allah, Tabiat ve Tarih*. Ankara: Otto Yayınları.
- EL CABİRÎ, M. A. (2001). *Arap İslam Aklının Oluşumu*. (Çev. İbrahim Akbaba), İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- EL KAYSERİ, D. (2011). *Mukaddemat*. (Çev. Turan Koç, Mehmet Çetinkaya). İstanbul: İnsan Yayınları.
- EL-CÜRCÂNÎ, S. Ş. (1995). *et-Târifât*. Beyrut: y.y.
- GAZZÂLÎ, EBÛ H. M. (2002). *Makâsıdu'l-Felâsife*. (Çev. Cemaleddin Erdemci). Ankara: Vadi Yayınları.
- İBN ARABÎ, M. (1985). *Fütûhat-ı Mekkiyye*. (Thk: Osman Yahya), Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyye.
- İBN ARABÎ, M. (2006). *Fusûsu'l-Hikem*. (Çev. Ekrem Demirli). İstanbul: Kabalcı Yayınları
- İBN ARABÎ, M. (2011). *Tuhfetü's-sefere*. (Çev. Hüseyin Şemsi Ergüneş). İstanbul: İz Yayıncılık.
- İBN ARABÎ, M. (t.s). *Risaleler*. (Çev. Vahdettin İnce). İstanbul: Kitsan Yayıncılık.
- İBN MANZUR, EBÛ'L-F. (t.y). *Lisânu'l-Arabî*. (Thk. Abdullah Ali el-Kebir, Muhammed Ahmed Haseballah, Haşim Muhammed Şazeli). Kahire: Daru'l Maarif
- İBN REHMKE, J. (1896). *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Berlin: y.y.
- İSFEHANÎ, R. (t.s). *El-Müfredât Fî Garib'i-l-Kur'an*. (Thk. Muhammed Seyyid Keylani). Beyrut: Daru'l-Marife.
- KOÇİNKAAĞ, M. (2018). *Erken Dönem İslam Hukuk Düşüncesinde Re' y ve Hadis*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- KÖSEN, C. ve KOÇİNKAAĞ, M. (2019). Abdullah Bosnevî'nin Sırrü'l-hakâiki'l-ilmiiyye fî Beyâni'l-A'yâni's-sâbite Adlı Eseri: İnceleme ve Tahkik. *Kilitbahir Dergisi*, 15, 319-339.
- ÖNGÖREN, R. (2002). Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5, 85-96.
- ÖZGÖKMEN, F. (2002). *İbn Arabî'de Dini Tecrübe*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, SBE, Ankara.
- RUDOLPH, U. (2008). Wissenskonzeptionen in der islamischen Welt -ein historischer Überblick. (İslam Dünyasında Bilgi Konseptleri-Tarihsel Açından Genel Bir Bakış) İçinde: Universitäres Wissen teilen, hg. von Hansueli Rüegger u.a., Zurich.
- ŞAHİN, F. (2014). *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*. İstanbul: Say Yayınları.
- SEVİM, S. (1997). *İslam Düşüncesinde Marifet ve İbn Arabî*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- SÜHREVERDÎ (1983). *Avârifü'l-maârif*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye.
- TAŞCI, Ö. (2013). *Son Mu'tezile Kelamcısı Takiyüddin Necranî*. Ankara: Sentez Yayıncılık.
- TAŞCI, Ö. (2014). *Alman Oryantalizm Geleneği-Kelam ve İslam Felsefesi Örneği*. Ankara: Nobel Yayıncılık.

ULUKÜTÜK, M. (2013). *Muhammed Âbid el-Câbirî'de Din-Akıl İlişkisinin Epistemolojik Analizi*. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum.

ZEYYAT, A. H. (1989). *Mucemu'l-Vasit*. İstanbul: Çağrı Yayınları.