

İBN ARABİ'DE TASAVVUFİ TECRÜBENİN EPİSTEMOLOJİK MAHİYETİNE DAİR *

GİRİŞ

İbn Arabî'yi bir sûfi-filozof olarak kabul etmekteyiz. Varlık ve hakikat algısı ve yaklaşımı itibarıyla İslami referansları kullanarak tasavvufî bir metodolojiyi hareket noktası yapmasından ötürü sûfi; elde ettiği neticeleri, kendi tabiriyle, nazar ehli için idrak edilebilmesini sağlamak amacıyla ibarelere aktarma işini felsefî bir formülasyonla ortaya koyması bakımından da filozoftur. Kuşkusuz her ne kadar düşünce tarihi bir zincir şeklinde gelmiş ve gelişmişse de, doğal olarak her halka kendi rengi ile var olmuştur. Bu bakımdan her düşünceyi teşekkül ettiği zeminden hareketle kendisini tanımladığı kavramlarla anlamaya çalışmanın önemli olduğunu düşünüyoruz. Gerçi sûfiler kendi tecrübelerini tasavvufî tecrübe diye adlandırmamışlardır. Fakat İslam dünyası için var olan dinî-mistik tecrübe alanının tasavvuf diye isimlendirildiğini biliyoruz. Bunun için çalışmamızın başlığında "Tasavvufî Tecrübe" kavramını niçin kullandığımıza ve literatürde çoğu zaman müteradif olarak kullanılan mistisizm ve sezgi kavramlarını niçin tercih etmediğimize dair birkaç noktaya işaret etmek istiyoruz.

Dini tecrübe de denilen tasavvufî tecrübeden kastımız, en genel anlamda sûfilerin yaşadıkları dini hayattır.¹ Tasavvufî tecrübe yerine "mistik tecrübe" de diyebilirdik. Nitekim bu iki kavram çoğu zaman eş anlamlı olarak da kullanılmaktadır.² Doğal olarak bütün dinlerde duysal, ahlaksal ve mistik boyutta aynılıklar, benzerlikler ve paralellikler vardır. Fakat her ne kadar benzerlikler varsa da söz konusu iki kavram arasında birçok farklılıkların da olduğunu bilmekteyiz.³ Dini tecrübenin toplumdan topluma, dinden dine değiştiği⁴ gerçeğini de göz önünde

Emin ÇELEBİ

Yrd. Doç. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi,
Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü

* Bu çalışma, "İbn Arabî'nin Vahdeti Vücut Öğretisinde Bilginin Yeri" adlı Yüksek Lisans çalışmasının ilgili bölümünün yeniden yazılmış halidir. (Emin Çelebi, *İbn Arabî'nin Vahdeti Vücut Öğretisinde Bilginin Yeri*, Selçuk Üniv. Sosyal Bilimler Enst. Felsefe ve Din Bilimleri ABD, Konya, 2001).

¹ Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, Selçuk Yay., İstanbul, 1994, s. 81.

² Güngör, Erol, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Yay., İstanbul, 1993, s. 128; Ayrıca bkz. Afifi, Ebu'l A'la, *Tasavvuf İslam'da Manevi Devrim*, Çev: H. İbrahim Kaçar, Murat Sülün, Risale Yay. İstanbul, 1992, s. 222.

³ Muzaffer-ud-din Nadvi, Syed M. A., *Muslim Thought and Its Source*, Ashraf Press, Lahore, 1960, ss. 104-105; Ayrıca bkz. Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergah Yay., İstanbul 1995, 15-6.

⁴ Aydın, Mehmet, a.g.e., s. 90.

bulundurduğumuz takdirde, "Tasavvufî Tecrübe" kavramının İbn Arabî epistemolojisi için daha doğru bir kullanım olduğunu düşünüyoruz. Çünkü algıyı dolayısıyla düşünceyi yansıtan her kavram, içinde var olduğu özgül bağlam ile irtibatlıdır. Tasavvufî tecrübenin de, İbn Arabî'nin tanımlamasıyla, kendine özgü, fikir, zikir, halvet ekseninde gelişen,⁵ spesifik bir düşünce ortamında anlam kazanan -ki bu İslam dini'dir- diğer dinlerdeki mistik anlayışlardan farklı olarak akıl-vahiy ve beden-ruh ayırımını birbirine karşıt olarak koymayan, hatta bunları uzlaştırebilen⁶ yönleriyle nevi şahsına münhasır tecrübe olarak var olduğunu söyleyebiliriz.

"Tasavvufî Tecrübe" yerine "sezgi" kavramını da tercih etmedik. Çünkü felsefede bu kavram çeşitli anlamlara gelmektedir. En geniş manada karşılığı, vasitasız kavrama olan sezgi, algı, duyum, bilgi ve mistik rabita gibi farklı dinsel ve epistemolojik durumları ifade edecek şekilde kullanılmaktadır.⁷ Tasavvufî tecrübe ise tamamen İslamî yaşam içerisinde vücut bulan ve anlamlandırılan bir dinî tecrübeyi işaret eder. Bu bakımdan, hakikatleri misal aleminde müşahede ettiğini,⁸ eşyayı Allah'la bildiğini,⁹ Keşf'in Allah'ın ilah olduğunu kabulden sonra geldiğini¹⁰ ve hakikatin bilgisinin Peygamber'in izinden gitmekle mümkün olduğunu,¹¹ elde ettiği bilgilerin kendisine söz konusu metodolojik yaşantı neticesinde bahşedildiğini söyleyen İbn Arabî'nin¹² tecrübesinin, hayvanlarda da görülen bir nevi iç güdü ve sempati olarak ortaya çıkan sezgi (intuition)¹³ kavramıyla karşılanamayacağı kanaatindeyiz. Her ne kadar sezgi İslam dünyasında kimi durumlarda "mükaşefe" anlamında kullanılıyorsa da¹⁴ Batı dünyasında kullanılan sezgi kavramının sözünü ettiğimiz anlamları bütünüyle içermemesi, bizi terminolojik tercih konusunda titiz davranmaya sevk etmiştir.

Problemi bu mantık örgüsü ile ele almanın, hem Doğu'da hem de Batı'da bir çok yönden dikkat çekmiş ve araştırma konusu edilmiş İbn Arabî gibi bir düşünürün öğretisinin anlaşılabilmesi bakımından felsefî bir zorunluluk olduğunu düşünüyoruz. Zîra son derece karmaşık, epistemolojik ve ontolojik olarak iç içe

⁵ İbn Arabî, Muhyiddin, *Futûhatu Mekkiyye*, Dâru İhya'i- Turas el'Arabî, Beyrut, 1998, c. I, s. 69. (Bu eser bundan sonra dipnotlarda sadece Futûhat diye zikredilecektir.) Ayrıca Bkz., İbn Arabî, *Tuhfetü's- Sefere*, Çev: Abdulkadir Akççek, Rahmet Yay., İstanbul, 1971, s. 81.

⁶ M. Nadvi, M. A. Syed., *Muslim Thought and Its Source*, Ashraf Press, Lahore, 1960, s. 107.

⁷ Bkz., Güngör, a.g.e., s. 138.

⁸ İbn Arabî, *Futûhat*, c. I, s. 35.

⁹ İbn Arabî, a.g.e., c. II, s. 294.

¹⁰ İbn Arabî, Muhyiddin, *Fusûsu'l-Hikem*, Daru'l- Kitabil Arabî, Beyrut, 1980, s. 82. (Bu eser bundan sonra dipnotlarda sadece Fusûs diye zikredilecektir.)

¹¹ İbn Arabî, *Futûhat*, c. I, s. 36.

¹² İbn Arabî, *Fusûs*, ss. 47-8.

¹³ Bkz., Akarsu, Bedia, *Çağdaş Felsefe*, Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları, İstanbul: İnkılap Yay., ss. 141-6.; Cuvillier, Armand, *Felsefe Yazarlarından Seçilmiş Metinler*, Çev: Mukadder Yakupoğlu, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 1995, c. II, ss. 136-9; c. IV, ss. 151-2.

¹⁴ Erdem, Hüsameddin, *Bazı Felsefe Meseleleri*, Hü-Er Yay., Konya, 1999, s. 79.

geçmiş, paradokslarla dolu söz konusu öğretinin, kendisini dışsallaştırdığı kavramsal zeminde ele alınmaması durumunda, doğru anlaşılmasının başlı başına bir problematik olabileceği ve kimi yanılsamaları beraberinde getireceğini ifade etmek gerekir.

Bu temel varsayımdan hareketle, bu çalışmamızda İbn Arabî'nin tasavvufî tecrübesinin üzerinde temellendiği duyu ötesi biliş alanına tekabül eden epistemolojik kaynakları olan "Mükaşefe/müşahede" "Hayal/Rûya" ve "Kalp" kavramlarını irdelemeye çalışacağız. Gerçi bu kavramların her biri, bir makalenin veya tezin konusu olacak mahiyettedir. Fakat bizim burada yapacağımız tahlil, her üç kavramın birbiri ile bağlantılı olan ortak epistemolojik mahiyetlerini özet bir şekilde nazara verme çabası olarak kabul edilmelidir.¹⁵

a) Mükaşefe / Müşahede

Keşf, sözlükte, açığa çıkarma, perdenin açılması, gizli olanı meydana çıkarma, sezme, tahmin etme anlamlarına gelir.¹⁶ Terim olarak ise, perdenin arkasındaki gaybî manalara ve hakiki durumlara vücuden veya şuhuden muttali olmaktır. Burada şuhud'dan kastedilen, Cürcanî'nin ifadesi ile Hakk'ı Hak ile görmektir.¹⁷

İbn Arabî, Futûhat'ın mukaddimesinde, "Bu mukaddimeyi yazdığım sırada, misal hakikatleri aleminde celâl hazretinde müşahede ettiğim, gayb hazretinde ise kalbî bir mükaşefe ile müşahede etmiş olduğum Hz. Peygambere salat ve selam olsun"¹⁸ der. Burada İbn Arabî'nin celal ve gayb hazretlerine müteallik olarak veya varlığın iki farklı ontolojik statüsü bağlamında iki ayrı terim kullandığı görülmektedir. Müşahede her türlü gaybî bilgi için geçerli ve kapsamlı bir terim olarak kullanılırken, keşf terimine müşahedenin keyfiyetini ve bir anlamda oturduğu epistemolojik zemini ifade eden bir anlam yüklenmiş olmaktadır. Başka bir deyişle müşahede doğrudan vizyonal bir biliş alanına karşılık düşerken, keşf ise bu vizyonun keyfiyetine dair daha spesifik bir epistemolojik mahiyete işaret eden bir kavram olarak belirmektedir.

Kimi zaman İbn Arabî'nin terminolojisinde "keşf", bilginin ruhta veya kalpte hasıl olması; müşahede ise kalbi tasfiye ettikten sonra elde edilen bilginin idrak edilmesi anlamına gelir. Ona göre varlık ve oluşun hakikatini bilme olarak

¹⁵ Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz., Çakmaklıoğlu, Mustafa, *Muhyiddin İbnü'l Arabî'ye Göre Dil-Hakikat İlişkisi*, Marifetin İfadesi Sorunu, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enst. Temel İslam Bilimleri ABD, Ankara, 2005; Uluç, Tahir, *İbn Arabî'de Mistik Sembolizm*, (Basılmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniv. Sosyal Bilimler Enst. Felsefe ve Din Bilimleri ABD, Konya, 2005; Çelebi, Emin, *İbn Arabî'nin Vahdeti Vücut Öğretisinde Bilginin Yeri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniv. Sosyal Bilimler Enst., Konya, 2001, ss.33-46.

¹⁶ Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yay., İstanbul, 1995, s. 310.

¹⁷ Cürcanî, Seyyid Şerif, *Kitabu't-Tarifât*, Çev: Arif Erkan, Bahar Yay., İstanbul, 1997.

¹⁸ İbn Arabî, *Futûhat*, c. I, s. 35.

nitelendirebileceğimiz bu özel duruma sahip olan bilginler, varoluşun sürekliliğini ve kesintisizliğini müşahede ederler. Bu durumda keşf, müşahedeye bir ön hazırlık olarak kalpte temerküz eden hakikat kuvvesi olarak nitelendirilebilir.¹⁹ Bu meydana W. Chittick, tasavvufta, kalbin üstünü karartan hicapların kaldırılması anlamında kullanılan keşf sözcüğünün Kur'an terminolojisinden alındığını ifade eder.²⁰

Mükaşefe sonucu elde edilen hakikat ilmi, İbn Arabî'ye göre herkese verilmaz. Bu ilim, dini pratikler, takva ve sulûk ile elde edilir.²¹ Dolayısıyla söz konusu ilmin elde edilme metodolojisi ve kaynağı, felsefî bilgi metodolojisi ve kaynağı ile son derece farklılık arz etmektedir. Ne var ki her türlü bilgi için, felsefede tanımlandığı gibi, bir suje ve obje dâualitesi gereklidir. Söz konusu dâualite İbn Arabî'nin epistemolojisi için de geçerlidir. İbn Arabî söz konusu hakikatin bilgisini elde etmede sujenin hazır bulunuşluğunun son derece önemli olduğuna işaret eder. Aksi taktirde hakikate ilişkin bilginin elde edilme imkanı, başka bir deyişle keşf ile müşahede imkanı yoktur. Doğal olarak sujenin pozitif veya fenomenler dünyasına ilişkin bilgiyi elde etmek için gerekli olan hazır bulunuşluğundan farklı olarak, İbn Arabî, gerçekliğin bilgisini elde edebilmesinin ön şartı olarak, halvet ve zikir yaparak daha önce edindiği bilgilerden soyutlanmak ve ferağat etmek suretiyle, hiç bir şeyi olmaksızın, bir muhtaç psikolojisiyle sujenin Rabbi'nin kapısı önüne oturması gerektiğini vurgular. Ona göre kişi, nesnelere alemi ile ilişkili olmamayı ve anırmayı ifade eden halvet halinde Allah'la beraber olduğu taktirde, Allah tarafından Rabbanî marifetlere ve ilahi sırlara mazhar olur ve Allah'ın bilgisinden kendisine ikram edilir.²² Bu durumda sujenin hazır bulunuşluğu, ontolojik hakikatin önünde bir perde olan duyulur dünyanın bilgisinden anırmayı ifade etmekte olup, söz konusu bilginin elde edilmesi hususunda ısrarcı olmayı gerektirir. Nitekim İbn Arabî, kendisinin de böyle yaptığını ifade etmektedir.²³ Her ne kadar suje-obje dâualitesi yolun başında mevcut ise de, şunu vurgulamak gerekir ki, İbn Arabî ontolojisinde hakikat bilgisini elde etme, suje-obje dâualitesinin ortadan kalkarak birlik halinin vaki olmasıyla gerçekleşir. Çünkü İzutsu'nun da işaret ettiği gibi, hakikat tecrübesi, sujede benlik olduğu sürece gerçekleştirilemez. Benliğin ortadan kalkması durumunda, ancak şuhud, zevk veya işrak gerçekleşir.²⁴ İbn Arabî düşüncesinde arz ettiğimiz "Allah'a olan fakr ve ihtiyaç" da söz konusu perdenin veya benliğin izale edilmesi için gerekli olmaktadır.²⁵ Bu bakımdan, düşünürümüzün, bilgisel olarak

¹⁹ İbn Arabî, *Fusûs*, s. 121.

²⁰ Chittick, William, *Tasavvuf Kısa Bir Giriş*, Çev: Turan Koç, İz Yay., İstanbul, 2002, s. 278.

²¹ İbn Arabî, *Futûhat*, c. II, s. 294.

²² İbn Arabî, a.g.e., c. I, s. 69.

²³ İbn Arabî, a.g.e., c. I, s. 43.

²⁴ İzutsu, Toshihiko, *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, Çev: Ramazan Ertürk, Anka Yay, İstanbul, 2002, s. 24.

²⁵ Al-Massri, Angelika, *Imagination And The Qur'an in The Theology of Oneness of Being*, Koninklijke Brill NV, Leiden, 2000, ss. 525-6.

aktif olan öznenin nesnelere alevi ile bağlarını kopardıktan sonra hakikatin bilgisini elde ettiğini söylemesi, Sokrates'in "gerçeğin bilgisinin ontolojik olarak aynı cinsde sahip olan varlığın yansıması olduğu" şeklinde özetleyebileceğimiz epistemolojik yaklaşımının²⁶, İslamî bir terminoloji ile ifade edilen bir biçimi olarak değerlendirilebilir.

İbn Arabî'nin keşf ile müşahede edilen ilim olarak nitelediği "Marifet", "Hikmet" veya "Hakikatler ilmi",²⁷ mümkünler aleminin perdelerini yine Allah'ın sonsuz inayeti ile kaldıran ve hakikatin bilgisini temin eden mistik bir bilgi türü olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁸ Perde paradoksu, şeylerin Allah olmaması, fakat Allah'ın şeylerde hazır olması olarak nitelendirilebilir. Burada Rab-nefs, isim ve gerçeklik, perde ve yüz iç içe geçmiştir.²⁹ Ne var ki, söz konusu birliği veya fenayı Hallac'taki gibi Allah ile olan ruhsal bir birlik veya yok olma olarak değerlendirmemek gerekir. Fena ile özdeşleşen marifet, kişinin Allah ile olan birliğinin farkındalığı olarak gerçekleşmektedir.³⁰

İbn Arabî, söz konusu birlik temelinde inşa ettiği hakikat anlayışını dini metinlerden referanslarla da destekler. "Kişi ibadetlerle bana öyle yaklaşır ki, onun gören gözü, işiten kulağı tutan eli, yürüyen ayağı olurum" kudsî hadisini kendi epistemolojisini desteklemek için sıklıkla zikreder. Ona göre varlığın hakikatine vâkıf olmak isteyen kimse Allah'ın onun işitmesi, görmesi ve diğer duyuları oluncaya kadar, Allah'a ibadet etmesi gerekir. Böylece bütün işleri Allah ile bilmiş olur ki, o zaman da bilgisinde isabet etmiş olur.³¹ Ontolojisinde olduğu gibi, epistemolojisinde de mutlak olmasa da arızı bir özdeşlikten hareket eden İbn Arabî, bu yaklaşımını şu akıl yürütmeye destekler: *Allah'ın her şeyi bilmesi "her şeyi şahid" (her şeyi gören) demektir. Bu da Allah'ın fikir ve nazarla değil, şahud yoluyla bildiği ve gördüğü anlamına gelir.*³² Bu akıl yürütmenin doğal sonucu Allah'ın taklit edilmesi gerektiği olacaktır³³ ki bu, insanın da ancak müşahede ile gerçekliğin bilgisini elde etmesi gerektiği anlamına gelmektedir. Bu kaynaktan gelmeyen bilgiler, ona göre zan ve tahminden ibaret olup ilim bile sayılmazlar.³⁴

Sonuç olarak, keşf ile müşahede edilen bilgi, İbn Arabî'ye göre en güvenilir, en sahih bilgidir. En güvenilir ve sahih bilgi olması, ontolojik olarak hakikat alemine ilişkin bilgisel bir araç olması itibariyledir. Gerçi keşfi bilginin kapsamı

²⁶ Bkz., Platon, *Birinci Alkibiades*, Çev: İrfan Şahinbaş, Hüriyet Yay., İstanbul, 1973, s. 125.

²⁷ İbn Arabî, *Fusûs*, 184; *Futûhat*, c. II, s. 294.

²⁸ Qadir, C. A., *Philosophy and Science in The Islamic World*, Croom Helm, New York, 1988, s. 102.

²⁹ Chittick, William, *Tasavuf Kısa Bir Giriş*, Çev: Turan Koç, İz Yay., İstanbul, 2002, s. 278.

³⁰ Qadir, C.A., a.g.e., s. 102.

³¹ İbn Arabî, *Futûhat*, C. II, s. 294.

³² İbn Arabî, *Fusûs*, s. 184.

³³ İbn Arabî, *Futûhat*, c. II, s. 294.

³⁴ İbn Arabî, *Fusûs*, s. 184; *Futûhat*, c. II, s. 294.

sınırsız değildir. Ontolojisinde olduğu gibi epistemolojisinde de Allah'ın zatını tenzih ederek ve zata ilişkin bilgiyi imkan dairesi içerisinde görmeyerek³⁵, İbn Arabi genel öğretisindeki sistematik tutarlılığı sürdürür.

Şimdi İbn Arabi'nin epistemolojisinde önemli diğer bir kaynak olan ve mükāşefe/müşahede kavramıyla da bağlantılı olan "rüya ve hayâl" kavramlarının epistemolojik mahiyet ve değerine göz atalım.

2) Rûya/Hayâl

İbn Arabi, gerçekte düşünce sistemini en başından itibaren "gerçek rüya" temelinde inşa etme yoluna giderek, bir anlamda düşüncesini meşrulaştırma kaygısı içindeymiş izlenimi verir. Öğretisini yansıttığı en önemli eserlerinden biri olan *Fusûsu'l-Hikem*'in yazılış amacını şöyle açıklar: "*Şam'da bulunduğum sıralarda Allah'ın Peygamberi Hz. Muhammed'i gerçek rüya aleminde gördüm. Elinde bir kitap tutuyordu. Bana buyurdular ki, "Bu Fusûsu'l-Hikem kitabıdır. Bunu al ve halka açıkça anlat ki bu hikmetlerden herkes faydalansın."*³⁶ Burada İbn Arabi'nin kastettiği "rüya"yı uykuda iken gördüğümüz alelede biyolojik olarak gerçekleşen görüntü ile karıştırmamak gerekir. Çünkü İbn Arabi, Hz. peygamberin ömrünün rüyaya benzer olduğunu ve vahye mazhar olan altı ayın ise rüya içinde rüya olduğunu söyler. Bu safhayı hayal alemi diye niteler. Dolayısıyla burada gerçek rüya alemi ile hayal alemi diye nitelediği alem yukarıda arz ettiğimiz müşahedenin gerçekleştiği alem olmaktadır. Bu alem gerçekliğin bilgisinin sadır olduğu yegane alemdir. Bunun için İbn Arabi vahyin de hayal hazretinde vaki olduğunu söyler.³⁷ Dolayısıyla İbn Arabi, *Fusûsu'l-Hikem*'in nefsanî arzularından uzak ve fesat karışmamış bir makamdan indigini³⁸ söylemekle vahiy ile aynı ontolojik aleme sahip olan söz konusu eserin epistemolojik olarak da aynı kesinliğe sahip olduğunu ima etmektedir.

Görüldüğü gibi, İbn Arabi'nin rüya teorisi "nübüvvet" müessesesiyle sıkı bir ilişki içerisinde. Çünkü Peygamberler "keşf" ehli kimselerdir. Tabiatlarının gereği olarak, alelâde bir beşerin yeteneği dışında kalan olağanüstü keşf ve ilhamlara mazhar olurlar. Bu olağan dışı keşfler "sadık rüya" diye bilinmekte olup, İzutsu bunların sembolik bir mahiyeti olduğunu söyler.³⁹ Fakat buradaki sembolizmi hakikatin bilgisinin elde edilmesi boyutunda değil, duyu ötesi biliş alanının duyulur dünya kalıplarıyla kavramsallaştırmasında aramak gerektiği kanısındayız. Nitekim İbn Arabi, benliğinden sıyrıldığı anda gördüklerini anlatmaya bir türlü muktedir

³⁵ Bkz. İbn Arabî, *Fusûs*, ss. 131-2.

³⁶ İbn Arabî, *Fusûs*, s. 47.

³⁷ İbn Arabi, a.g.e., ss. 99-100.

³⁸ İbn Arabi, a.g.e., s. 48.

³⁹ İzutsu, Toshihiko, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, Çev: A.Yüksel Özemre, Kaknüs Yay., İstanbul, 1998, s. 24.

olmadığını ifade eder.⁴⁰ Dolayısıyla anlatmanın mümkün olmadığı durumlarda sembolik dil devreye girer. Aksi takdirde İbn Arabî'nin keşf vasıtasıyla müşahede ettiklerinin sembolik mahiyette olduğunu söylemek, onun bu nevi bilgiye dair apaçık hakikat nitelemesiyle çelişir.

İbn Arabî'nin terminolojisinde sadık rüya, gerçek rüya ve gerçek hayal hep aynı epistemolojik kaynağa işaret ederler. Ona göre Hz. Peygamber vahyi hayal hazretinde idrak etti. Hayal hazreti, inayet ehli olanlar için vahyin ilk başladığı alemdir. Bu görüşünü Hz. Ayşe'nin, "Hz. Peygamber'e gelen ilk vahiy "gerçek rüya" ile başladı. O'nun rüyasının kapalı bir tarafı yoktu." sözü ile destekler. Fakat İbn Arabî, bu durumun Hz. Peygamber'in uyur olduğu anlamına gelmeyeceğini de ekleyerek⁴¹, rüyadan kastettiğinin uyku halinde görülen rüya olmadığını anlatmaya çalışır. Burada hayal veya rüya, Buchman'ın da ifade ettiği gibi, doğrudan Tanrı'nın bilgisine mazhar olma halidir. Başka bir deyişle, Tanrı'nın halifelerinin kalplerine verdiği keşif veya fetihlerdir.⁴²

İbn Arabî nasıl ki gerçek rüya ile gerçek hayali aynı epistemolojik mahiyeti haiz iki kavram olarak kabul etti ise, aynı şekilde uyku halinde görülen rüyayı hayal ile aynı epistemolojik değerde görür. Bu bağlamda Hz. İbrahim'in oğlu İshak'ı kurban etmesi ile ilgili rüyayı yorumlarken, hayal aleminde görülen zahiri belirtilerin hakikatının anlaşılması için başka bir bilgiye ihtiyaç olduğunu ifade ederek, görünen suretin hakikatte İshak olmadığını ve koç olduğunu söyler. Bundan dolayı rüyaların yorumlanması gerektiğini belirtir.⁴³ Bu şekildeki rüyalar, uyku halindeyken misal alemindeki suretlerin muhayyileye yansımaları sonucu oluşan görüntüden ibarettir.⁴⁴ Bize göre rüyalara ilişkin Izutsu'nun yukarıda arz ettiğimiz sembolik nitelemesi bu türden rüyalar için geçerli olmalıdır. İbn Arabî bu türden rüyaları yorumlamaya dair doğruluk ölçütünü ise "aklî delil" olarak belirler. Ona göre rüya akla uygun olmadığı taktirde yorumlanmalıdır. Bu sembolizmden İbn Arabî Hz. Peygamber'in görülmesini istisna eder. Çünkü Hz. Peygamber gerçek suretinde zahir olur.⁴⁵ Burada herhangi bir sembolizm söz konusu olamaz.

İbn Arabî'nin rüya ve hayal kavramlarını kullandığı diğer bir alan ise duyulur alemdir. Bu görüşünü de Hz. Peygamber'in "Bütün insanlar uykudadır." hadisi ile temellendirir. Hatta o uykuda görülen rüya ile duyulur alemi bu anlamda birbirine eşitler. Ona göre rüyada görülen şey duyulan şeyden başka değildir.

⁴⁰ Bkz., İbn Arabî, a.g.e., s. 187.

⁴¹ İbn Arabî, a.g.e., s. 100.

⁴² Buchman, David, *Structuralism Reconsidered: Ibn al-'Arabi and Cultural Variation in Muslim Societies*, The Muslim World, 94, s. 136.

⁴³ İbn Arabî, a.g.e., s. 86.

⁴⁴ Uludağ, S., a.g.e., s. 144.

⁴⁵ İbn Arabî, a.g.e., s. 87.

Veya duyulan şey de bir rüyadır.⁴⁶ Her ne kadar İbn Arabî'de duyulur alem bir hayalden ibaret ise de, İzutsu'nun da ifade ettiği gibi, bu asla hislerimiz aracılığıyla idrak ettiğimiz alemin, tümüyle sübjektif bir yapıdan, insan zihninin dışı doğru projeksiyonundan başka bir şey olmadığı anlamına da gelmemektedir. Başka bir deyişle fiziki alem algılarımızın ve zihnimizin oluşturduğu bir yapı değildir. Reel olan bir vehim olsa bile varlığını başka bir varlıktan alan objektif bir vehimdir.⁴⁷ Burada ifade edilen, katıymış gibi görünen bütün nesnelere sınırlarından yoksun olarak kendi doğal şekilsizliklerini ızhâr ettikleri daha yüksek bir ontolojik düzeyin mevcudiyetini tasdik eden kesin bir ontolojik açıklamadır.⁴⁸ Bu durumda algılarımıza konu olan fenomenler Mutlak hakikatin başka bir vechesi olarak görülmelidir. İbn Arabî'nin misal alemini diye de nitelediği hakikatler aleminin, bu itibarla Platon'un ideler alemine benzerlik arz eden bir ontolojik mahiyete sahip olduğu söylenebilir. Nasıl ki Platon'da fenomenler alemini "gölge alem" diye nitelendiriliyorsa, bu husus İbn Arabî'de "Masiva Allah'ın gölgesidir."⁴⁹ şeklinde dile getirilir. Buna göre İbn Arabî terminolojisinde gerçek rüya veya hayalin misal alemine; rüya veya hayalin ise fenomenler alemine karşılık düşen kavramlar olduğunu söyleyebiliriz. Bizim kendisine gerçek gözüyle baktığımız ve bizi çevreleyen gerçek dediğimiz nesnelere İbn Arabî için hayal olarak nitelendirilmesi, uyuyan bir kimsenin rüyasında gördüğü eşyanın gerçekliği ile aynı ontolojik nispettedir.⁵⁰

Sonuç olarak rüya ve hayal, İbn Arabî'nin öğretisinde hem günlük dilde kullandığımız anlamlara hem de duyu ötesi hakikat alanına karşılık düşer. Ve aradaki ayrımı "gerçek" nitelemesi ile ifade etmeye çalışır.

İbn Arabî'nin bilgi teorisinde diğer önemli kaynak kuşkusuz kalptir. Şimdi kalbin epistemolojik mahiyetine göz atalım.

3) Kalp

İbn Arabî düşüncesinde kalp, epistemolojik değerini kendisinde var olduğu özneye göre kazanır. Böylece ontolojik olarak elde ettiği statü, hakikatin bilgisini elde etmede de yetkin olma ölçütünü tayin eder. Bu çerçevede meseleyi ele alan İbn Arabî'ye göre, Allah ariflerinin kalbi, Allah'ın rahmetini toplama potansiyelini haiz, hatta ondan daha geniş bir mekandır. Çünkü kalp, yüce Allah'ı içine sığdırır, halbuki Hakk'ın rahmeti Hakk'ı kuşatamaz.⁵¹ Söz konusu kuşatma Chittick'in ifade ettiği gibi, Allah'ın bilgisi veya Allah ile bilme (el-ilm'u billah)

⁴⁶ İbn Arabî, a.g.e., s. 101.

⁴⁷ İzutsu, a.g.e., ss. 27- 28.

⁴⁸ İzutsu, Toshihiko, *Tao-culuk'daki Anahtar Kavramlar, İbn Arabî ile Lao-Tzu ve Çung-Tzu'nun Mukayese-si*, Çev: Ahmet Yüksel Özemre, Kaknüs Yay., İstanbul, 2003, s. 274.

⁴⁹ İbn Arabî, a.g.e., s. 100.

⁵⁰ Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, s. 21.

⁵¹ İbn Arabî, a.g.e., s. 119.

itibariyledir.⁵² Dolayısıyla kalbî biliş, kişiden kişiye değişmekle öznel; bil kuvve bilgi merkezi olabilme istidadı itibariyle de nesnel bir hüviyet arz etmektedir.

Kalp, İbn Arabî'nin hem ontolojisini hem de epistemolojisini izah etmek için kullandığı adeta hakikatin minyatürü durumundadır. Ona göre kalp, bütün hayırların hazinesi ve mekanı olup, Allah'ın mümin kullarına bahşettiği hakikat merkezi ve cennettir. İbn Arabî, bu görüşünü temellendirirken hem epistemolojik hem de ontolojik açıdan bütün öğretisinin boyutlarını içine alacak bir çerçeveye çizer. Kalbi müşahede mahalli olarak nitelemesi itibariyle epistemolojisine; tecelli merkezi olarak nitelemesiyle oluş düşüncesine veya ontolojisine; münacat mahalli nitelemesi ile kul-rab ilişkisi bağlamında gerçekleşen insan felsefesine; ilham ve vahyin indiği mekan olarak nitelemesi ile de velilik ve nübüvvet düşüncesine kaynak olarak kabul ettiğini söyleyebiliriz.⁵³ İbn Arabî her ne kadar kalbi her şeyin cem' edildiği bir merkez olarak ifade etse de, bize göre kalbin asıl fonksiyonu bilgi teorisine temel olmasıdır. Çünkü İbn Arabî'nin öğretisinin özü hakikatin kavranmasına dairdir. Ontik hadiseler kalpte cereyan etmez. Ancak o, oluşun sürekliliği ve çeşitliliğini kavranmasını, kalbin halden hale girmesinden hareketle betimlemeye çalışır.⁵⁴ Corbin'in ifadesiyle İbn Arabî'de kalp, marifet, sezgi, ilahi gizler kısacası esoterik bilimler ile ifade edilen bütün şeyleri ifade eden bir organ durumundadır.⁵⁵ Kalbin bütün bu fonksiyonları icra ederken, Chittick'in de işaret ettiği gibi, kullandığı vasıtalarından biri de hayal gücü (imagination)dür.⁵⁶ İbn Arabî'ye göre aktif hayal Tanrı bilgisinin merkezinde yer alır ve bunun bilgisi metaforik olarak bir organ olan kalpte temerküz etmiştir.⁵⁷ Ancak buradaki hayal kavramını, daha önce bahsettiğimiz gibi, müşahede/mükaşafenin gerçekleştiği hakikat alanına ilişkin algı olarak görmek gerekir.

Tecelli, oluşu ifade etmesi bakımından ontolojik, oluşun hakikatini ifade etmesi bakımından ise epistemolojik bir kavramdır. Bu itibarla kalp, Afîfî'nin işaret ettiği gibi, keşf, ilham, gayb manalarının tecelli ettiği ayna ve marifet edatı⁵⁸ olarak gerçekte epistemolojik bir kaynak olarak işlevseldir. Bu bağlamda İbn Arabî de kalbin epistemolojik değerini ve mahiyetini tecelli ile irtibatlı olarak izah eder. Ona göre "Allah'ın iki türlü tecellisi vardır. Bunlar gayb ve şehadet alemlerinden gelen tecellilerdir. Gaybî tecelli hakkın kendi nefsinden haber verdiği hüviyettir.

⁵² Chittick, William C., *The Sûfi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, State University of New York Press, Albany, 1989, s. 107.

⁵³ Bkz., İbn Arabî, a.g.e., s. 49; İbn Arabî, *Şeceretü'l Kevn*, Çev: Abdulkadir Akçipek, Bahar Yay., İstanbul, 1986, s. 49.

⁵⁴ İbn Arabî, *Fusûs*, s. 115.

⁵⁵ Halligan, Fredrica R., "The Creative Imagination of The Sûfi Mystic, Ibn Arabî", *Journal of Religion and Health*, Vol.40, No. 2, Summer, 2001, s.276.

⁵⁶ Chittick, a.g.e., s. 107.

⁵⁷ Halligan, a.g.m., s. 276.

⁵⁸ Ebu'l Alâ Afîfî, *Ta'likat Ala'l- Fusûs*, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, 1980, ss. 3-4.

Allah gaybî tecelli ile kalbin kendisinde mevcut istidadını verir. Bu tecelli gerçeği, gayb alemine ait bulunan zatî tecellidir. Zatî tecelli ebediyen Hak'tan eksilmez. Şu hale göre kalp için bu istidat hasıl olunca Hak ona şühudî tecelli ile görünür. Buna göre kalp de, Hakk'ı o tecellide görür. Aynı zamanda kalp, kendisine gelen tecelli suretinde zahir olur. Hak, kulun itikadının aynıdır. Kalp ve göz, Hak'ta kendi itikadının suretinden başka bir şey göremez. Şu halde inanılan Hak, sureti mü'minin kalbine sığın Hak'tır. Bu durumda kalbe tecelli eden Hakk'ı da o kalp bilir. Böylelikle göz inanılan Hak'tan başkasını göremez. Ârif, kalbin şekilden şekle girmesi sebebiyle, Hakk'ın da suretlerde, şekilden şekle girdiğini anlar. Dolayısıyla Hakk'ın onun ayağı kulağı ve gözü olmasından da anlaşılmalıdır ki hak ile halkın arası ayrılamaz.⁵⁹

Netice itibariyle İbn Arabî'nin öğretisi bütüncül ve monist bir karakterde ortaya çıkar. Birlik ve çokluk, felsefesinin iki farklı cihetine karşılık gelir. Ontolojik çeşitlilik olarak var olan çokluk hakikatte Bir'in tezahürüdür. İşte kalp bütün bu düşüncenin izah edilmesinde başvurulan önemli bir kaynaktır. Kalbin her daim içinde olduğu yeni durum ve değişik hal, İbn Arabî'de Allah'ın her an yeni bir durumda ve yaratmada olması ile paralel olarak konumlandırılır. Bu bakımdan söz konusu oluşun sürekliliğini, takyid ifade eden aklın anlaması mümkün değildir. Bunu, Chittick'in haklı olarak ifade ettiği gibi, ancak aynı ontolojik anlamı ifade eden kalp yerine getirebilir.⁶⁰

Sonuç

İbn Arabî'nin bilgi teorisi varlık anlayışı çerçevesinde bir anlam kazanır. Başka bir deyişle İbn Arabî, son derece girift ve karmaşık olan ve bir o kadar da İslam düşünce tarihi içerisinde sıra dışı olarak kabul edilebilecek olan ontolojisini izah edebilmek için, aynı paralelde ve güçlükteki bilgi teorisini inşa etmiştir. Ontolojisinin birlik temelinde olduğunu biliyoruz. Fakat İbn Arabî, ontolojisinin birlik boyutunu açıklamaya çalışırken, felsefe tarihinde Herakleitos'tan bu yana var olduğunu bildiğimiz "hakikat alemi" ve "sanılar-duyular alemi" olarak nitelendirilen düalist bir paradigmadan hareket etmektedir. İbn Arabî'nin terminolojisinde söz konusu iki varlık alanının hakikat boyutu, müşahede/mükaşefe, gerçek hayal/rüya veya kimi yerde misal alemi diye isimlendirilir. Burada ontolojik olarak yapılan nitelendirme bir başka yönüyle epistemolojik bir nitelendirme de olmaktadır. Çünkü söz konusu alem, ancak aynı epistemolojik araçlar vasıtasıyla bilinebilmektedir. Aynı mantıksal örgü ile İbn Arabî, duyulur alemi rüya ve hayal gibi kavramlarla tanımlar. Söz konusu iki alemin ontolojik mahiyeti bağlamında bilgi teorisini inşa etmeye çalışan İbn Arabî'nin bütün amacı bu gerçekliği ifade etmektir.

⁵⁹ İbn Arabî, a.g.e., ss. 120-1.

⁶⁰ Chittick, a.g.e., s. 109.

İbn Arabî’nin hakikat bilgisinin araçları olarak zikrettiği epistemolojik kavramlar olan “mükaşefe/müşahede, rüya/hayal ve kalp” bir biriyle sıkı bir ilişki içerisinde. Mükaşefe hakikate ilişkin genel bir kavram iken, müşahede ise hakikate doğrudan muttali olmanın ifadesi olarak kullanılır. “Gerçek rüya ve hayal” daha ziyade hakikat alanına tekabül eden ontolojik pozisyonu ifade etmek için kullanılmakta iken, kalp bütün dini tecrübenin ve ilahi sırların kendisinde mündemiç olduğu bir merkez olup, hem ontolojisinin hem de epistemolojisinin tümel-metaforik bir organı durumundadır. İbn Arabî’nin hakikat alemini algılama araçları olarak ortaya koyduğu mükaşefe/müşahede, rüya/hayal ve kalp, ancak belli bir takım ilahi emir ve pratikler vasıtasıyla hasıl olan arınma/safvet neticesinde söz konusu hakikatin bilgisini elde etmeye hazır duruma gelirler. Bu bağlamda kendi tecrübesini, sürekli bir şekilde Kur’an ve Hz. Peygamber ifadeleri ile destekleyerek özgü olduğu İslamî daire içerisinde tutmaya çalışır. Bize göre bu öğreti asıl özgünlüğünü bu boyutuyla göstermektedir.

Kaynakça

Affî, Ebu’l A’la (1992). *Tasavuf İslam’da Manevî Devrim*. Çev. H. İbrahim Kaçar, Murat Sülün. İstanbul: Risale Yayınları.

Affî, Ebu’l Alâ (1980). *Ta’likat Ala’l- Fusûs*. Beyrut: Daru’l-Kitabi’l-Arabi.

Akarsu, Bedia (1998). *Çağdaş Felsefe, Kant’tan Günümüze Felsefe Akımları*. İstanbul: İnkılap Yay.

Aydın, Mehmet (1994). *Din Felsefesi*. İstanbul: Selçuk Yayınları.

Buchman, David, “Structuralism Reconsidered: Ibn al-‘Arabi and Cultural Variation in Muslim Societies”, *The Muslim World*, (94), 136.

Chittick, William (2002). *Tasavuf Kısa Bir Giriş*. Çev. Turan Koç. İstanbul: İz Yayıncılık.

Chittick, William C. (1989). *The Sûfî Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press.

Cuvillier, Armand (1995). *Felsefe Yazarlarından Seçilmiş Metinler*. Çev. Mukadder Yakupoğlu, Ankara: Bilim ve Sanat Yay.

Cürçani, Seyyid Şerif (1997). *Kitabu’t-Tarifât*, Çev. Arif Erkan, İstanbul: Bahar Yayınları.

Çakmaklıoğlu, Mustafa, *Muhyiddin İbnü’l Arabî’ye Göre Dil- Hakikat İlişkisi, Marifetin İfadesi Sorunu*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enst. Temel İslam Bilimleri ABD, Ankara, 2005.

Erdem, Hüsameddin (1999). *Bazı Felsefe Meseleleri*. Konya: Hü-Er Yayınları.

Güngör, Erol (1993). *İslam Tasawufunun Meseleleri*. İstanbul: Ötüken Yayınları.

Halligan, Fredrica R. (2001). "The Creative Imagination of The Sûfi Mystic, Ibn 'Arabi", *Journal of Religion and Health*, Vol. 40, No.2. Summer, 276.

Izutsu, Toshihiko (1998). *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*. Çev: A.Yüksel Özemre, İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Izutsu, Toshihiko (2003). *Tao-culuk'daki Anahtar Kavramlar, İbn Arabi ile Lao-Tzu ve Çung-Tzu'nun Mukayesesi*. Çev: Ahmet Yüksel Özemre, İstanbul: Kaknüs Yayınları.

-----, (2002). *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*. Çev. Ramazan Ertürk. İstanbul: Anka Yayınları

İbn Arabi, Muhyiddin (1998). *Futûhatu Mekkiyye*. Beyrut: Daru'l-İhyai Turasil Arabi.

İbn Arabi, Muhyiddin (1971). *Tuhfetü's- Sefere*. Çev: Abdulkadir Akçiçek. İstanbul: Rahmet Yayınları.

İbn Arabî, Muhyiddin (1980). *Fusûsu'l-Hikem*. Beyrut: Daru'l- Kitabil Arabi.

İbn Arabî, Şeceretü'l Kevn (1986). Çev. Abdulkadir Akçiçek. İstanbul: Bahar Yayınları.

Kara, Mustafa (1995). *Tasavuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Dergah Yayınları.

Al- Massri, Angelika (2000). *Imagination And The Qur'an in The Theology of Oneness of Being*. Leiden: Koninklijke Brill NV.

Muzaffer-ud-din Nadvi, Syed M. A. (1960). *Muslim Thought and Its Source*. Lahore: Ashraf Press.

Platon (1973). *Birinci Alkibiades*. Çev. İrfan Şahinbaş. İstanbul: Hüriyet Yayınları.

Qadir, C. A. (1988). *Philosophy and Science in The Islamic World*, New York: Croom Held.

Uluç, Tahir, *İbn Arabî'de Mistik Sembolizm*, (Basılmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniv. Sosyal Bilimler Enst. Felsefe ve Din Bilimleri ABD, Konya, 2005.

Uludağ, Süleyman (1995). *Tasavuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları.

İBN ARABİ'DE TASAVVUFİ TECRÜBENİN EPİSTEMOLOJİK MAHİYETİNE DAİR

Her dini anlayış veya öğretide benzerlikler olduğu kadar farklılıklar da vardır. Bir düşünce sistemi bize göre asıl orijinalliğini, kendi özel bağlamı ve dinamiklerinde bulur. Bu çerçevede İslam dini içerisinde vücut bulan mistik cereyanları ve düşünürleri ait oldukları bağlam içerisinde ele almanın ve özgül terminolojileri ile bahse konu etmenin, doğru saptamalar yapabilme açısından önemli olduğu kanısındayız. Bu temel düşünceden hareketle bu çalışmamızda İbn Arabî'nin sistemini oluştururken dayandığı duyu ötesi biliş alanını ifade eden epistemolojik kaynaklardan mükâşefe/müşahede, rüya/hayal ve kalp kavramlarının mahiyetini, aralarında nasıl bir münasebet olduğunu "tasavvufî tecrübe" kapsamı içerisinde irdelemeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: İbn Arabî, tasavvufî tecrübe, kalp, hayal, mükâşefe

ON EPISTEMOLOGICAL ESSENCE OF IBN 'ARABI'S EXPERIENCE OF TASAVVUF

Every religious thought or doctrine has similarities as much as differences. A system of thought, in my opinion, has its originality in term of its specific context and dynamics. In this respect, we believe that it is important to discuss the mysticism which embodied in Islam that we called as tasawwuf and thinkers in terms of contexts which they belong to and with their specific terminologies for establishing correct definitions. From this main idea, in this study we'll try to examine İbn Arabî's doctrine that he constituted it upon extra-sensory perception area was called as manifestation (al-musahada/mukasafa), imagination (al-khayal) and heart (qalb).

Key Words: İbn 'Arabi, experience of tasawwuf, Heart (qalb), imagination/vision (*ru'ya/khayâl*), manifestation (kashf)

