



İBNÜ'L-ARABÎ'NİN MARİFET TEORİSİ AÇISINDAN AKLIN DEĞERİ*

Prof. Dr. M. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU

Kırğızistan Türkiye Manas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

(Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi)

mcakmaklioglu@hotmail.com

Öz

Bu makalede İbnü'l-Arabî'nin marifet teorisinin genel çerçevesi içerisinde aklın yeri ve önemine dikkat çekmeye çalıştık. İbnü'l-Arabî, akıl vasıtasıyla Allah hakkında bilgiye ulaşmayı bütünüyle reddetmez, fakat marifet teorisi bakımından akıl sınırlı bir bilgi kaynağı olarak görür. İbnü'l-Arabî'ye göre akıl, Allah'ı sadece soyut, selbî yolla idrak edebilir ve Allah'ı tasvir etmekten de acizdir. Böyle olmakla beraber akıl, her hangi bir sınırı olmayan muazzam bir güçtür, sınırsız bir şekilde vahiy ve ilhamları alıp kabul eder. Şayet biz akli, fikir yetisinin kısıtlamasından kurtaracak olursak o, yeni bir bilgi kaynağı aramak üzere yönünü başka tarafa çevirecek ve bilgi kaynağı olarak bunun yerine onu seçecektir. Kısaca, aklın fikir yetisi bakımından uymak zorunda olduğu sınırları vardır, kabul edici yönü itibarıyla değil.

Anahtar kelimeler: İbnü'l-Arabî, marifet, akıl, fikir, nazar, kalp, keşf.

THE VALUE OF THE REASON WITHIN THE FRAMEWORK OF THE IBN 'ARABÎ'S THEORY OF GNOSIS (MARİFAH)

Abstract

In this article, we made an attempt at attract attention on the value of the reason within the general framework of the Ibn 'Arabî's theory of gnosis (marifah). Ibn 'Arabî does not utterly deny knowledge of God by reason but he sees it as a limited source of knowledge from the point of theory of gnosis. According to Ibn 'Arabî reason knows God only in an abstract, purified manner and it is unable to describe Him. But, on the other hand, reason is a colossal force without limits, infinitely receptive to revelation and inspirations. If we free the reason from the constraint of reflection it will change direction, seek another source of knowledge and choose that instead. In short, reason has a limit which it observe as a reflectioner not as a acceptor.

Keywords: Ibn 'Arabî, gnosis, reason, reflection, consideration, heart, unveiling.

Giriş

Genel hatlarıyla söyleyecek olursak sûfî epistemolojisi, başkasından ya da kitaplardan tedris yoluyla bilgi edinmenin dışında, *ilâhî tecellîler* sonucu vasıtasız olarak husûle gelen, teorik olmaktan çok pratiğe; seyr u sülûk, riyazât ve mücâhedeye dayalı olarak cüzî ruhun Küllî Ruh'a

* Bu makale, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Tasavvuf Tarihi Ana Bilim Dalı'nda 2005 yılında kabul edilmiş "İbnü'l-Arabî'ye Göre Dil-Hakikat İlişkisi, Marifetin İfadesi Sorunu" adlı doktora tezinden türetilmiştir.

yükselmesiyle elde edilen kesin bir bilgiye yani mârifete dayanmaktadır. (İbnü'l-Arabî, ts: 421; 1999: III, 447). Tasavvuf dışında muhtelif disiplinlerde geleneksel olarak ifade edilen bilgi edinme vasıtalarının, sûfîlerin marifet teorisinin genel çerçevesi içerisinde temellendirilen keşfi bilgiye nispetle sınırlılıklarına tasavvufî literatürde sıkça dikkat çekilmekte ve bilgiye ulaşmanın bu dolaylı yollarına tâlî bir konum atfedilmektedir. Bilgi felsefesi denildiğinde hâkimiyetini hemen her zaman için sürdürdü gelen “aklî bilgi” de, sûfîlerin bu bizzat tecrübeye dayanan, canlı, anlık, doğrudan bilme tarzlarına göre ikincil bir pozisyonda kalmaktan nasibini almıştır. Biz bu yazımızda İbnü'l-Arabî'nin marifet teorisine değindikten sonra bu teorisinin genel çerçevesi içerisinde “aklî bilgi”nin değerini irdelemeye çalışacağız.

1. İbnü'l-Arabî'nin Epistemolojisinde Aklın Yeri

İbnü'l-Arabî geneli itibârıyla bilgiye ulaşmanın üç şekilden bahseder: 1. Akıl yoluyla elde edilen, hata ve şüphe ihtimali her zaman için bulunabilen aklî bilgi. 2. Sadece rûhânî, mânevî tecrübeler, ilâhî tecellîler ve müşâhedeler vasıtasıyla elde edilen keşfi bilgi, mârifet. 3. Allah'ın (c) bizzat resullerinin diliyle bildirdiği şeriat bilgisi. Buna göre bilgiye ulaşmada üç temel şekil geçerlidir: Akıl, vahiy ve keşf ya da ilâhî bilgiye ait kapının açılması. (İbnü'l-Arabî, ts: 101). Bunlar aynı zamanda “gerçek bilgi” vasıtasıyla ebedî mutluluğa götüren yolların üç aslî şekline de işaret eder. (İbnü'l-Arabî, 1985: c. II, s. 389; c. III, s. 79; c. IV, s. 215; c. V, s. 73, 74; 1999: c. III, s. 447, 448; Chittick, 1998: XXII; 1989: 168). İlk iki bilgi şeklinin söylemi içerisinde kelimeler, fıkıh, hadis, tefsir ya da mantık vs. gibi geleneksel ilimlerde ortaya konulan ilke ve kurallar takip edilerek doğru veya yanlış her sistemin kendi söylemi içerisinde değerlendirilir. Bu perspektiften bakıldığında İbnü'l-Arabî'nin zengin külliyyâtı, İslâmî İlimlere dâir diğer literatürden temelde bir farklılık sergilemez. Zîrâ ona göre vahiy kaynaklı bilgi açısından doğrunun ne anlama geldiği, vahyin kendi söylemi içerisinde değerlendirilmelidir. Akıl ya da duyumların bilgisi de aynı şekilde kendi içerisinde bir anlam ifade eder. Keşfe dayalı bilginin söylemi içinde ise İbnü'l-Arabî, orada varolan her görüşün geçerliliğini kabul etmektedir. (Chittick, 1999: 23). Çünkü ona göre kâmil ve muhakkık bir sûfî, her halin ve vaktin gereklerini yerine getiren ve onları bir birine karıştırmayandır. (İbnü'l-Arabî, ts: 154).

Bu sebeple başta İbnü'l-Arabî olmak üzere sûfîler, temelde rûhânî tecrübelerle dayanan bir bilgi anlayışı geliştirirken, fukahânın şer'î hukuka dâir bilgi anlayışını, Kelâmcıların ya da Meşşâî filozofların aklı, bilgi edinmenin temel aracı olarak kullanmalarını ve bu yolla bilgiyi arayışlarını göz ardı etmezler. Bilgiye ulaşmanın bu yollarını da kendi alanı ve söylemi içerisinde değerlendirirler. Fakat aynı zamanda, sadece bu alanla sınırlı kalındığında bütün bu bilgi vasıtalarını gerçek ve nihâî bilgiye, mârifetullahı ulaşmada engel görürler. (Chittick, 1989: 147).

Sûfî epistemolojisi içerisinde dile getirilen gerçek bilgiye ancak, hayli geniş ve kuşatıcı bir konum atfedilen keşfi bilgiyle ulaşılır. Bu bilme tarzının en önemli özelliği, ilmin doğrudan Allah'ın bildirmesine bağlanmasıdır. (İbnü'l-Arabî, 1985: III, 81; ts: 73, 74). Zîrâ İbnü'l-Arabî'ye göre kâmil sûfî, marifeti, her hangi bir sebebe tevessül etmeksizin, doğrudan Hakk'ın veçhesinde aradığı için O'ndan haber verenin bizâtihî Rabbi olduğunu söyler. Bu noktada da Bâyezîd Bistâmî'nin, “*Siz, ilminizi ölümler olarak yine sizin gibi ölümlerden, sûretlerden aldınız. Biz ise ebediyyen ölmeyecek olan Hayy'dan aldık*” sözünü zikreder. (İbnü'l-Arabî, ts. 225; 1985: IV, 272).

Kısaca mârifet, keşf esnasında insanın ruhunda hâsıl olan ve şüphe götürmez bir kesinliğe sâhip zarurî bilgidir. Sûfî, bu bilgiyi kalbinde açık ve zorunlu olarak bulduğu için, onun bu bilgisi hakkında bizzat kendi içinde hissettiğinden başka bir delili de yoktur. (İbnü'l-Arabî, 1985: V, s. 73, 74). İşte İbnü'l-Arabî'ye göre bu tecelliler ve keşifler ilmi, mârifetullaha ulaşmanın en mükemmel yoludur; ne akıl hattâ ne de haber, bu hususta tecrübe ve zevke dayalı bu ilmin yerini tutabilir. (İbnü'l-Arabî, 1946: 133). Zîrâ çok kesin ve kuvvetli bir akıl yürütmeye ya da açık bir habere dayansa da tecrübe edilmediği takdirde “bilgi” taklitten öteye gitmeyecektir. Gerçek ve faydalı bilgiye ulaştırması bakımından daha kuşatıcı ve daha üst bir mertebede görülen bu tecrübî bilgi edinme şekline genel olarak; *keşf*, *zevk*, *feth*, *basîret*, *müşâhede* gibi farklı kavramlarla işâret edilmektedir. (Chittick, 1989: 168). Böylece, ulemânın geleneksel olarak kabul ettiği bilgiye ulaşma tarzlarının dışında bir bilgi anlayışı geliştirilmiş olmaktadır.

Sûfî epistemolojisinde rûhânî tecrübeye dayalı olarak marifet teorisi geliştirilip bilginin değeri bakımından keşfi bilgiye vurgu yapılırken, insana has bütün algılama yetilerinin kendi alan ve sınırları içerisinde elde ettiği idrakler tartışılmaz, sâdece mârifetullâha ulaşma hususundaki eksikliklerine dikkat çekilir ve sınırları belirlenir. Bir kere İbnü'l-Arabî bilinebilen şeyleri (*mâlûmat*), beşerî bütün idrak yetilerine karşılık gelecek şekilde kategorize eder. Öncelikle o, varlık tasavvuruna uygun olarak dört çeşit mâlûmâtta bahseder: 1. Mutlak vücûd sahibi Allah (c). 2. Metafizik küllî hakikatler: *Hakîkatü'l-Hakâik*. 3. Âlem ve 4. İnsan. (İbnü'l-Arabî, 1985: 223-225). Bir diğer açıdan da, şöyle bir tasnif söz konusudur: Akıl, hâl ve sırların bilgisi. Akıl bilgisi, zarurî olarak ya da bir delilin delâletini bilmek şartıyla hâsıl olan bilgidir. Hâl bilgisi ancak zevk ile elde edilir. Meselâ balın tatlılığı, aşkın, vecdin ve şevkin lezzeti hep böyledir, ancak tadılarak bilinir. Sırların bilgisi ise, aklın ötesindedir. Ancak Rûhu'l-Kuds'un insan rûhunun derûnuna nefhasıyla hâsıl olur. (İbnü'l-Arabî, 1985: I, 146, 147). İşte genel olarak sûfîlerin yaptığı gibi İbnü'l-Arabî de bütün bunlardan hal ve sırların bilgisi, nihâî olarak da “Allah'ı bilme” üzerine yoğunlaşmakta ve bilgi “obje”sinin mahiyetine uygun olarak da akıldan çok kalp ve hayâlî bilginin mahalli olarak görmektedir.

Bu şekilde yeni bir bilgi anlayışı temellendirilirken diğer bilgi vasıtaları mutlak anlamda tartışılıyor değildir. Duyu yetilerinin nesnelere elde ettiği algıların tümü zarurîdir. Yine aklın kendine has bedîhî önermeleri vardır ve bunlar da kesindir. Fakat aklın bir de bizâtihi kendisinden kaynaklanmayan, zorunlu olmayan önermeleri vardır ki bunlara duyular ve düşünme yetisi (*fikr*) vasıtasıyla ulaşır. İşte aklın bu tarz önermelerinin doğruluğu, akıl yürütme kurallarının doğru işletilmesine ve ilgili duyu algısı tarafından doğrulanmasına bağlıdır. Bir sûfî olarak İbnü'l-Arabî'nin nihâî gayesi gerçek/ilâhî bilgiye ulaşmak olduğu için özellikle fikre dayalı önermeleri açısından akli sürekli sınırlı görüp eleştirmekle beraber aklın, kendisine Allah (c) tarafından hibe edilen meârif ve hakikatleri alıp kabullenici (*akl-ı kâbil*) yönüne de işaret eder. (İbnü'l-Arabî, ts: 380, 224).

Kısaca, İbnü'l-Arabî'nin marifet anlayışı çerçevesinde bilginin alanı, hem deney ve gözleme konu olan duyusal alanı hem de aklî ve metafizik alanı kapsayacak tarzda hayli geniş bir biçimde belirlenir. Bu şekilde metafiziğe ve en nihayetinde Hakka dair bir idrakten bahsedilirken özellikle Subhân olan Zat'a yönelik her yönden kuşatıcı bir idrak ya da tasavvurun söz konusu olamadığına da hemen vurgu yapılır. (İbnü'l-Arabî, ts: 393, 271). Her hâlükârda bilgi bir derecelenme içerir ve en üst derecesi de Hakk'ın tanınmasıdır ki bu bilgiye en temelde tecellî ve keşf ile ulaşılabilir. Akıl ise, mevhibe-i ilâhî olan ilhamları kabullenici (*kâbil*) ve aydınlanıcı olması itibarıyla bu bilgiye ulaşabilir. Zîrâ fikir itibarıyla sınırlı olan aklın aydınlanıcı olması itibarıyla sınırı yoktur. (İbnü'l-Arabî, 1985: II, 100; ts: 380, 224). Diğer taraftan Allah (c) hakkında, her hangi bir biçimde kanıtlamaya veya bir önermeden hareketle çıkarıma yönelik olan her aklî bilgi kuşatıcı olmaktan uzak olarak her zaman karışıklığı ve bulanıklığı beraberinde getirmektedir. Zîrâ düşünce yoluyla ulaşılan bilgi, tasavvufî yöntemle ulaşılan bilgi, ya da vahiy ve ilâhî bağışla ulaşılan bilgiye eşdeğerde olamaz. (Sevim, 1997: 141). İşte tasavvufî literatürde genel olarak tefekkür, nazar, istidlal, aklî delil gibi kavramlarla ifade edilen çıkarımsal düşüncenin bu yöndeki yetersizliği ve hatâdan sâlim olmayışı belirtildikten sonra, bir başka bilme tarzının da imkânı temellendirilmiş olmaktadır. (Sevim, 1997: 142). Bu bilme şekli genel olarak *ilm-i zevk*, *ilm-i ledün*, *ilm-i esrâr*, ya da *mârifet* gibi kavramlarla ifade edile gelmiştir. Tasavvufî bilginin bir yönüne işaret eden bütün bu kavramlardan, özellikle “*zevk*” ifadesi, keşfi bilginin aklî bir kavrama ameliyesinden çok, doğrudan yaşanan bir iç idrak hali olan vasıtasız bir tecrübeye ve idrak şekline işaret etmektedir. (Affî, 1939: 105).

İbnü'l-Arabî, Allah'ı bilmekle, Allah'ın varlığını bilmek arasındaki ayrımı sürekli korur. Bu ayrımı mebnî olarak aklî bilgi paradoksal bir şekilde hem idrak hem de idrakten acziyet ile nitelendirilir. Bir taraftan Hakk'ın varlığı, ya da sıfatları konusunda birtakım cüzî bilgilere ulaştırmada bir yol olan çıkarımsal düşünce diğer taraftan doğrudan idrake, müşâhedeye engeldir.

Akıl insanı, Allah'ın varlığının bilgisine sadece selbî olarak (İbnü'l-Arabî, ts: 224) götürebilmekteyken bizzat Allah'ın bilgisine götürmekten acizdir, bu hususta engel bile sayılır. Hattâ sem'î deliller bile her ne kadar Hakk'a işâret ve îmâda bulunsalar da, açıkça O'nu tasvir etmekten uzaktır. (İbnü'l-Arabî, 1985: IV, 215, 216). Hâl böyle olunca, Hakk'ı doğrudan tanıma hususunda geriye sadece, halvet, Kur'an tilâveti, zikir, kalbi arındırma... vs. gibi tasavvufî yöntemlerle, fikrin verilerinden uzaklaşarak ulaşılabilecek bilgi, mârifet kalmaktadır. (İbnü'l-Arabî, 1985: IV, 221).

Esasında İbnü'l-Arabî'ye göre, bilgi melekeleri birdir ve aynı bilgiye ulaştırır. Tek bir idrak nuru vardır ve bu nur, duyulanabilir şeylere nispetle duyum, kavramlara nispetle akıl, keşfi bilgiye nispetle de kalp adını alır. Hem duyumlar hem de zihin, idrak edici karakterlerini, İbnü'l-Arabî'nin kimi zaman *ruh*, *kalp* ve kimi zaman da *aynü'l-basiret* dediği bu nura borçludurlar. (İbnü'l-Arabî, 1999: V, 408; Landau, 1957: XLVII, 57, 58). İşte biz hakikat îtibârıyla bu “nur” ile düşünür, hisseder, işitir, görür, hatırlar ve farklı imajları idrak eder onları düzene sokarız. (Landau, 1957: XLVII, 58). İnsanın idrak edici latîf gerçekliği (*el-latîfetü'l-insâniyye*) farklı şekillerde idrak eder. Bu latîfe, tefekkür yoluyla idrak ettiği zaman “akıl”, doğrudan Allah'ın bildirmesiyle idrak ettiği zaman ise “kalp” adını alır. Bu latîfe, her nasıl ve her ne vasıtasıyla bilirse bilsin, bilen suje tekdir. “Kalp” ya da “akıl” vasıtasıyla bilinen iki farklı varlık, iki farklı mahiyet de yoktur. Sadece bilme şekillerinde belirgin bir ayırım söz konusudur. Arapçada kelime kökü îtibârıyla (*a.k.l.*) “bağlamak”, “hapsetmek”, “muhafaza etmek” gibi anlamlara gelen (İbnü'l-Manzûr, 1954: XI, 458, 459; Cürçânî, 1991: 166) akıl, sınırlayarak, zapt edip bağlayarak (*a.k.l.*) idrak etmeye çalışırken kalp, her hangi bir sınırlamaya gitmeksizin sürekli değişerek (*k.l.b.*) Hakk'ın aslâ tekrar etmeyen tecellîlerini yakalamaya çalışır. (İbnü'l-Arabî, 1919: 157, 158; 1985: II, 185; Chittick 1989: 159). Bu sebeple tasavvufî bilgi anlayışında duyular ile tecrübe, tecrübe ile akıl arasında bir rekabet ve mücâdele değil, tâbir câizse bir konsensüs ve dayanışma vardır. Bunlar aynı zamanda iç tecrübe ile de dayanışma içindedirler. Bu melekeler ve bunların ürünü bilgiler, bir birinden kesin hatlarla ayrılmış değişik varlık sferlerini göstermezler. (Filiz, 1995: 224).

Hal böyle olunca, İbnü'l-Arabî'nin varlık anlayışında olduğu gibi mârifet anlayışında da bütün zıtlık ve çokluklar ortadan kaldırılarak idrak tek bir nura ircâ edilmiştir. Bu sebeple tasavvufî bilgide keşf ve mârifete vurgu yapılırken, diğer bilgi yetileri mutlak olarak reddedilmez. Bütün yetiler, birbiriyle bütünlük oluşturacak şekilde daha yüksek seviyelere yönlendirilir. Bu doğrultuda mesela, hayâl sadece somut sûretlere takılıp kalmaz, daha latîf sûretlere yönelir. Yine akıl, sadece fikir yetisine ve katı mantık kurallarına bağlı bilgiyle yetinmez, aydınlanmayı ve daha kuşatıcı bilgileri kabule yönelir. Demek oluyor ki tasavvufî bilgi, insan melekelerinden her

birinin ürettiği çeşit çeşit, parçalı bilgileri organizeli bir bütün halinde yeniden yorumlamakta ve onlara metafizik boyutlar kazandırmaktadır. Tasavvufî bilginin küllî yapısı içinde duyum, tecrübe ve aklın bilgisinden söz edebilmekteyiz. Bu bilgi vasıtalarının her biri, kaynak ve değeri açısından en asgari düzeyde kabul edilir; yadırganıp inkâr edilmediği gibi bunların mârifetle çatışması da düşünülemez. İşte bu müştereklik, tasavvufî eylem ve uygulamaların da sâikiyle suje-obje bütünlüğünü de peşinden getirir. (Filiz, 1995: 226). Kısaca, ister nur, kalp/kalp gözü ya da nefs-i nâtika diyelim, isterse yalınlaşmış yekpâre bilinç diyelim kastedilen hep aynı şeydir: İnsanın idrak edici yönü, cevheri. Sûflere göre insan, işte bu cevherle düşünür, hisseder, işitir, görür, imajlar edinir ve ezberler. (Landau, 1957: XLVII, 58; Filiz, 1995: 245, 246).

İbnü'l-Arabî, bu şekildeki bir mârifetin yanılığın uzak olabilmelerini bizzat mutlak bilen olan Hakk'ın insanın yetileri olmasına, dolayısıyla mutlak otoriteye sığınmaya ve kişinin kendisini tanımaya bağlamaktadır. Bu sebeple mârifet, kulun seyr u sülûk âdâbını sabırla ve titiz bir şekilde yerine getirmesi, derûnundaki âyetlere dönüp nefis bilgisini, kendini tanımayı gerçekleştirmesi ve nihâyet Hakk Teâlâ'nın, mânen yükselen bu kulun "işitmesi" ve "görmesi" olması hasebiyle hakikati bizzat Hakk Teâlâ ile tanınması anlamına gelecektir. (İbnü'l-Arabî, 1999: IV, 204, 205; ts: 48, 308). Hakk'ın kulunun yetileri olması ise ancak, insanın sonradan edindiği bir takım yanlış anlayış ve şartlanmışlıklardan kurtulup, her bir yetinin kendi doğal ve cüz'î işleyişinin sınırlarını zorlayarak inkişâf etmesiyle mümkün olacaktır. Duyumlarda olduğu gibi diğer bütün yetiler; tahayyül, tasavvur, ya da hafıza, maddî sûretler yerine tekâmül eden sûfînin kalbinin hizmetine verilirse, gerçek bilgiye ulaşmada engelleri ve prangaları üzerlerinden atabilirler. Sanki bu yetenekler bizzat değişmiştir, insanın rûhânî tekâmülüne paralel olarak gelişmiş, inkişâf etmişlerdir. Ya da kalbin hizmetine giren bu yetiler, riyazât, mücâhede ve nihâyet olarak da sûfînin *himmet*'i vasıtasıyla bir âlemden başka bir âleme yönelmişlerdir. (Hakim, 1993: 274). Akıl, artık düşünme yetisinin farklı birçok vasıtaya dayanan ve hatâdan sâlim olmayan verilerine değil, kir ve paslardan arındırılmış kalp aynasına yansıyan ilâhî tecellîlere yönelir ve idraklerini doğrudan oradan alır. (İbnü'l-Arabî, 1985: IV, 323).

Her bilginin kendine mahsus bir alanı vardır. Bir bütün olarak ele alındığında sûfî epistemolojisinde her bir bilgi kaynağına ancak kendi prensiplerinin geçerli olabileceği alanlar tahsis edilmektedir. Tasavvufî bilgi; ileriye, daha soyuta, daha mutlağa doğru sürekli bir ilerleyiştir. (İbnü'l-Arabî, 1985: IV, 315, 316). Bu ilerleyiş, tasavvufî tecrübe temelinde bütün idrak yetilerinin tek ve mutlak bir hedefe doğru organizeli ve bütünleyici tarzda yönelişiyle mümkün olur. Modern psikoloji de, insan nefsinin etkinliklerinin bir birinden bağımsız ve tek tek işlediği görüşünü reddeder. Nefsî tezâhürler bölünmeyen bir benliğin ifadesidir. (İbnü'l-Arabî, 1985: IV, 334). Yoksa tasavvufî bilgide her hangi bir idrak kabiliyetinin mutlak olarak inkârı söz

konusu olmadığı gibi, sıradan bilgi kabiliyetleriyle yetinme de söz konusu değildir. Sûfiyi nihâî hedefine ulaştıran şey bu bütünlük içerisindeki ahlâkî-epistemik mücâdelesidir.

2. Aklın Değeri

Sûfiler gerçek bilgiye, mârifetullahı ulaşma noktasında sıradan bilgi yetilerini eleştirip onları sınırlı bulmakla beraber, bu yetilerin kendi alanlarındaki algılarını inkâr edip bütün duyularını dış dünyaya kapatıyor değillerdir. Çünkü sûfiler, ister istemez tabiattaki nesnelere duyuları ile karşılayacaklardır. (Filiz, 1995: 175). Genelde sûfilerin özelde İbnü'l-Arabî'nin şehâdet âlemi ve bu âlemin algılanması noktasında yaptıkları açıklamalar da bunu göstermektedir.

Meselâ, doğalarından kaynaklanan bir zorunluluk ihtiva eden duyu algıları doğrudandır ve bunlara hata ve yanılğı isnâd edilemez. Zîrâ hata ve yanılğı, yaratılıştan getirilen zorunlu bir işleyişi değil bir yargılama, değerlendirme ve hüküm vermenin mevcûdiyetini gerektirir. Bu anlamda duyulara ilişkin olarak ancak zafiyetten bahsedebiliriz. Bu itibarla İbnü'l-Arabî de, yanılğı ve hatanın duyulardan değil, duyu verilerine dayanarak yargıda bulunan akıldan kaynaklandığını söyler. İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle söyleyecek olursak gerçekte hata şahide (duyulara) değil, hâkime (akla) aittir. (İbnü'l-Arabî, 1985: II, 394, 395, 397; III, 314, 315; 1999: IV, 386). Hatâ ancak dolaylı ve aracılı olarak hükmedende aranmalıdır. Öyleyse duyuların doğrudan verilerini aracı olarak kullanarak, onların üzerinde bir yargıya varan akıl, hatanın kaynağıdır. Bu noktada İbnü'l-Arabî, duyu yanılğısı şeklindeki anlayışın aklın duyulara hâkim bir konumda oluşundan ileri gelen bir yanılısıma olduğunun altını çizer. (İbnü'l-Arabî, 1985: III, 314, 315). İbnü'l-Arabî, bütün bunları söylemekle elbette ki katı rasyonalizmi tenkit ederken buna karşılık bilgi teorisinde duyuları merkeze alan bir anlayışı benimsiyor değildir. Bütün sağlam ve doğru bilgilerimizin “beş duyu” sayesinde meydana geldiğini de kastetmez. (Keklik, 1966: 29). Her idrak yetisinin kendi alanı içerisinde ifade ettiği bilgiyi doğrularken onların sınırlarını da belirler, hata yapabilecekleri, acziyet ve zafiyet içerisinde düşebilecekleri alanlara işâret ederek daha kuşatıcı bir konumda gördüğü keşfi bilgiye dikkat çaker. Tıpkı Gazzâlî'nin *el-Munkız*'daki ifadelerine (Gazâlî, 1994: 18, 19) benzer bir şekilde, “eğer aklın üstünde küllî bir idrak yetisi bulunursa, aklın da hatasını söyleyecektir” demek sûretiyle özellikle aklî bilginin alan ve sınırını belirlemeye çalışır. (İbnü'l-Arabî, 1999: IV, 185.).

Bu şekilde hatayı akla isnat eden İbnü'l-Arabî'ye göre duyular, kendi mekanizmi içerisinde belirli bazı sınırlamalara tâbî olsalar da, sûfinin rûhânî tekâmülü sonucu bizzat Allah'la görüp, O'nunla işitecek kadar latîf bir hâl alabilirler. Bu yönüyle duyular, diğer yetilerle (*hafıza, tasavvur, tahayyül, fikir*) mukayese edildiğinde insanın en mükemmel algı vasıtasıdır. (Hakim, 1993: 274).

Her ne kadar akla nispetle duyular bu şekilde aklansa da bu, aklın sūfiyâne tecrübeye dayalı tekâmül sürecinden bütünüyle uzak olduğu ya da tasavvufî bilgi teorisinde duyulara merkezî bir konum atfedildiği anlamına gelmez. Tasavvufî tecrübenin ürünü olan keşfi bilgi, daha çok; ru'yet, müşahede, basîret, zevk gibi “görsel” ve “duyumsal” tecrübeleri ifade eden kavramlarla anıldığı için sūfi tecrübe ile duyu tecrübesi (algı) temel karakteristikleri bakımından bir birine benzer görülmemekte, aralarında “aile benzerliği”(Stace, 2004: 43, 44) olduğu kabul edilmektedir. Bu tarz bir benzerlik kimi zaman bizzat sūfilerce de dile getirilmektedir. Sözelimi, marifetle ilgili bir kavram olan “hakka’l-yakîn”, *Avârif*’te bu şekilde gözün görmesine atıfta bulunularak tanımlanmaktadır: “Hakka’l-yakîn, görülebilir şeylerin gözle apaçık görüldüğü gibi gaybın da öylece müşâhede edilmesidir.” (Sühreverdî, 1990: 657). Şöyleki; sūfi tecrübenin metafizik (melekût) âlem hakkında, ya da yukarıda ifade ettiğimiz şekliyle eşyanın Hakka dönük veçhesi husûsunda edinilen inanç ve kanaatler konusunda oynadığı epistemik rol, duyu tecrübesinin fizik (mülk) âlemi hakkında edinilen inanç ve kanaatler konusundaki oynadığı role benzemektedir. (Ertürk, 2004: 120). İşte bu doğrultuda da sūfi tecrübe epistemolojik olarak temellendirilmektedir. Sūfi tecrübenin epistemolojik olarak temellendirilmesi husûsunun detayları yazımızın sınırlarını zorlayacağı için bu kısa atıfla iktifâ ederek bir husûsa dikkat çekmek istiyoruz. Duyu tecrübesi ile sūfi tecrübesi arasındaki fenomenolojik paralelliğin, bu iki tecrübenin epistemik statülerindeki paralelliği gerektiriyor olması (Ertürk, 2004: 120) sūfiyâne tecrübeyi, epistemolojik açıdan sâdece “duyu tecrübesi”ne paralel düşen bir deneyim olarak görme şeklindeki indirgemeci bir anlayışa sebebiyet vermemelidir. Zîrâ tasavvufî literatürde sūfiyâne tecrübenin farklı birçok çeşidinden bahsedilir ve bunların “duyu tecrübesi”ne paralel düşecek tarzda hayalî ve cismânî sûretlerde gerçekleşeni olduğu gibi her hangi bir sûrette olmayıp, zihinsel olarak gerçekleşen ve salt mânevî olanları da vardır. Dolayısıyla bunları saf düşünce eyleminden ayırmak oldukça zordur. Bu zihnî, mânevî vizyonda mânâ, her hangi bir araştırma söz konusu olmaksızın zihinde ânîden husule gelir. Bu tarz idrak, ne görme ne de hissetme şeklindedir. (Underhill, 1960: 281, 282).

Hal böyle olunca sūfiyâne bilgi, sūfinin mânevî mîrâcına paralel olarak; akıl, kalp ya da duyular, adına her ne dersek diyelim bütün idrak yetilerinin bir inkişâfî sonucunda hâsıl olur. Belki de sūfinin keşfi bilgisi ile diğer bilme tarzları arasında belirleyici olan temel ayırım; duyular, hayâl, akıl ya da kalp hangi yeti olursa olsun, maddî, fizikî sûretler yerine metafizik latîf sûretlere yöneliyor olmalarına bağlıdır. Bir diğer ifadeyle, bütün idrak yetilerinin zahirden bâtına, sûretten mânâyâ, hayâlî görüntüden hakîkate yönlendirilmesi sūfi epistemolojisi açısından bir değer ifade eder. Bu ise tasavvufî hâl ve uygulamalarla mümkün olmaktadır. Sülûku neticesinde terakkî eden sūfinin gözleri artık daha keskindir, kulakları Hakk’ın hitabını işitecek

kadar letâfet kazanmıştır, hayâli somut sûretlere takılıp kalmaz daha latîf sûretleri alabilir. Diğer taraftan aklın hizmetine sunulmuş olan yetiler (*hafıza, tasavvur, tahayyül, duyum*), tasavvufî tekâmüle paralel bir şekilde inkişâf eder ve fikir yetisinin sınırlamalarından kurtularak gerçek bilgiye, mârifete ulaşmak üzere, daha latîf ve daha kalıcı sûretlere yönlendirilebilirler. Bu yönüyle tasavvufî bilgide, rûhânî tecrübenin cereyan ettiği alan olarak kalbe her ne kadar merkezî bir konum atfedilmiş olsa da diğer yetilerin fonksiyonları bütünüyle âtil görülmemiş, aksine başta akıl olmak üzere onların daha yüksek idrak seviyelerine doğru bir tekâmül ve inkişâf sürecinden geçtikleri kabul edilmiştir.

Aslında rûhânî bir cevher, bir latîfe olarak sadece tek bir idrak yetisi vardır. Akledilebilir şeylere nispetle akıl, duyulanabilir şeylere nispetle duyular, hayâl edilebilir şeylere nispetle hayal, salt metafizik hakikatlere nispetle kalp adını alan bu yegâne rûhânî cevherin inkişâfıyla da bütün idrak yetileri inkişaf etmiş olur. Bir diğer ifadeyle, zühd, takva, halvet, zikir ve çokça ibadet vs. gibi *tezkiye* ve *tasfiye* usülleriyle maddî, geçici vasıflardan sıyrılarak tüm varlığıyla Allah'a yönelik varlığını O'na hasretmesiyle sûfi, bütün idrak yetilerini, aklını, fikrini, kalbini ya da duyularını geçici olanın engel ve sınırlamalarından kurtararak asıl kalıcı ve nihâî olana çevirir. Dolayısıyla sûfi epistemolojisinde, her bir idrak yetsinde olduğu gibi aklın da mutlak anlamda tenkîdi değil, inkişâfî söz konusudur. Bu doğrultuda sûfi literatüründe akl-ı meâştan bahsedildiği gibi bir de akl-ı meâddan bahsedilir. Sıradan işleyişi tarzıyla Hakkı tanımaya engel olan akıldan bahsedildiği gibi, Hakkın tenezzülâtı olan vahiy ve ilhamı alıp kabul eden ve onları kavramlaştırmaya yetenekli olan enbiyâ ve evliyânın akıllarından bahsedilir. Dolayısıyla sûfi epistemolojisinde, rûhânî bir latîfe ve sûfiyâne tecrübenin cereyân ettiği merkez olarak kalp hayli merkezî bir konumda olsa da diğer yetiler de bu tür tecrübeler yaşar.

Hal böyle olunca başta İbnü'l-Arabî olmak üzere sûfîlerin, aklın sıradan işleyişine dâir bazı sınırlılık ve eksikliklerden bahsediyor olmaları akli mutlak anlamda tenkîde tâbî tuttıkları anlamına gelmez. Kaldı ki sûfi epistemolojisinde hayli önem atfedilen kalbin de paslanmasından, kirlenmesinden sâdece maddî âleme ve bu âleme ilişkin olan şeylere bağlanıp kalmasından bahsedilerek bu anlamda kalp de tenkide tâbî tutulur.

Sûfîler daha çok aklın bilginin yegâne kaynağı olarak görülmesine karşı çıkarlar ve aklın metafizik konularda kesin bir yargıya ulaşmadaki aciziyetini vurgularlar. Bu noktada bir sûfinin her bir idrak yetisini veya aklın apaçık verilerini mutlak anlamda reddetmesi, akla her hâlükârda hatâ isnâd etmesi söz konusu değildir. İbnü'l-Arabî'nin de vurguladığı gibi, sûfîlerin bu husustaki gayretleri akla mutlak hatâ isnâd etme girişimi olmayıp, akıl ya da diğer bütün idrak yetilerinin hatâsını doğrusundan ayırtebilecek bir mertebeye dikkat çekmektir. Bu da ancak Hakk'ın kulun idrak yetileri haline gelmesiyle, gören gözü, işiten kulağı olmasıyla mümkündür. (İbnü'l-Arabî,

1999: III, 447). Aklın insana bahşedilmiş önemli bir idrak yetisi olduğunu kabullenmek başka, ona insan hayatını bütünüyle yönlendiren bir konum atfetmek başka bir şeydir. İnsanın yapıp- etmelerinden salt akla dayananlar olduğu gibi hissî, kalbî ve vicdânî olanlar da vardır. Meselâ sanat ve edebiyattaki eşsiz estetik duygu akıl ve mantık düzleminde tenkit edilemez. (Mahmud, 1993: 140-142). Kaldı ki sûfiler, aklın bir nur olduğunu, şerefli bir varlık olduğunu (İbnü'l-Arabî, 1985: V, s. 197) hattâ mânevî olarak arındırılmış nefsten destek aldığı zaman Mutlak Vücûd hakkında bile bir tür mârifete sâhip olabileceğini sıkça tekrarlarlar. (Muhâsibî, 1982: 97, 98; Gazâlî, 1982: I, 88, 89).

İbnü'l-Arabî akli mutlak anlamda tenkîde tâbî tutmak şöyle dursun beden ülkesini çekip çeviren, bu ülkenin yükünü taşıyan, ülkenin hükümdârının (*ruh*) emirlerini infaz etmesi ve onun lisânî olması bakımından kendisine sığınılan vezire benzetir. (İbnü'l-Arabî, 1919: 157, 158). Dahası, irfânî gelenekte akıl, katı rasyonalist tavrın belirlediğinden daha geniş bir anlamda kullanılmaktadır. Şöyle ki; rasyonalist yaklaşım akli kategorileriyle sınırlı, dolayısıyla bu ilkelerin uzanamadığı metafizik âlemi muhayyel sayarken, geleneksel irfânî öğretisi akli, sadece analitik fonksiyonu ile sınırlandırmaz, ona pek çok fonksiyon yükler. Akıl, tasavvur fonksiyonuyla eşyanın hakikati hakkında bilgi edinir, sentez fonksiyonu ile sanatları ortaya çıkarır. Nihâyet karşılaştırma fonksiyonuyla metafizik hakikatler hakkında izlenimler elde edebilir. (Filiz, 1995: 305). Her şeyden önce akıl, din karşısında sorumlu tutulabilmenin, ubûdiyyeti ikâme edebilmenin olmazsa olmaz şartıdır, bu itibârla da Hakîm Tirmizî'nin (ö. 320/932) ifadesiyle kula Allah'tan bir huccettir. (Tirmizî, 1958: 92.). Bu sebeple aklın metafizik konulardaki sınırlılığın, acziyetinden bahsederken bu sınırlılığın mutlak olmadığını vurgulamak gerekir. Kısacası sûfilerin bazı yönlerden akli sınırlı görmeleri onların, mutlak olarak akıl karşıtı görüşlere sâhip oldukları anlamına gelmez. Aksine onlar, akli bir yönden eleştirirken ona büyük bir değer de atfederler. Bu paradoks, onların akıl anlayışı ile filozof ve kelâmcıların akıl anlayışları arasındaki esaslı farktan kaynaklanır. Bu itibârla onlar akli, enbiyâ ve evliyâ için, irfân ehli için kullandıklarında ona büyük bir değer atfederler ve onda kalbe yansıyan mârifeti kabul etme ve Hakk Teâlâ'yı tenzihen tanıma gibi ulvî istîdâdlar görürler. Diğer taraftan akli; müşâhede âlemi, duyumların verileri ve fikir yetisiyle sınırlı gören bazı filozof ve kelâmcılar için kullandıklarında ise aklın eksikliklerini dile getirirler ve onu eleştirirler. (Azzâm, 2000: 204).

Sûfilerin ilim ve bilgi noktasında en temel ilgileri ve nihâî kaygıları Hakk'ın tanınması hususundadır. İşte bu noktada sûfiler, her bir idrak yetisinin sınırlılık ve yetersizliğinden bahsetmişler ve Allah'ın ancak Allah'la, O'nun aydınlatmasıyla ve O'nun dilediği oranda tanınabileceğini vurgulamışlardır. Bu sebeple Allah'a delil yine sadece Allah'tır. Hakkı tanıma noktasında diğer bütün idrak yetileri gibi sonradan yaratılmış olan akıl da delile muhtaçtır.

Yaratılmış olan şey ise ancak kendisi gibi yaratılmış olan şeylere delil olabilir. Bu sebeple insan, eğer aklın sınırlarını zorlayarak, onun rehberliğiyle Hakk'a varmak isterse akıl ona hayret ve şaşkınlıktan başka bir delil sunamaz. (Kelâbâzî, 1993: 69, 71).

Aklın nuru insanı ancak belirli şeylerin bilgisine, Allah'ın varlığının bilgisine, O'nun, ulûhiyyetinin gerektirdiği Kadîr, Mürîd, Alîm... gibi niteliklerle O'na verilmesi uygun olan ve olmayan sıfatların olduğunun bilgisine götürür. Zât hususunda ise ancak O'nun benzeri olmadığını idrak eder. (İbnü'l-Arabî, 1985: II, 92, 101, 102; IV, 216, 314, 315; 1999: VI, 26). İmânın nuru ise, Hakk'ın bizzat kendisi hakkında teşbih ve tenzih cinsinden zikrettiği sıfatları bilmeye götürür. Bu sebeple aklın nurundan daha parlak olan ve nebîler ve velîlerin sâhip olduğu îman nurunun idrakinin her hangi bir sınırı ve bir engeli yoktur. Allah'a kurbiyet makamına ve dolayısıyla da asıl mutluluğa ancak îman nuru ulaştırabilir. (İbnü'l-Arabî, ts. 402, 431; 1985: I, 203; II, 334). Sadece rasyonel kanıtlara sâhip olan biri, kendisini saran karşıtlıkların gölgesinden hiçbir zaman kurtulamaz ve bu, onu tamamen spekülâtif bir konuma sürükler. Spekülâtif bilginin karşıtı olan ve geleneksel olarak vahyedilmiş verilerin küllî kabûlü şeklinde tanımlanan fakat daha derin planda bizzat metafizik ve insan-üstü orijinli bir bilinci ifade eden îman nuru ise hiç kesintiye uğramaz. (Gilis, 2004: 29). Bir idrak seviyesi olarak akıl, sebepler dairesi içerisinde kendi doğal işleyiş tarzının gerekliliklerini aşamazken îmân nûru, bütün bu sınırları aşar ve hârikulâde olana ulaşır. (İbnü'l-Arabî, ts: 402). Öyleyse Şeyhü'l-Ekber'e göre, özellikle metafizik söz konusu olduğunda akıl değil Hakk Teâlâ'nın kulun kalbine attığı îmân nûru kuşatıcı bir bilgi kaynağıdır. Aslında duyu bilgisinden mârifet bilgisine kadar bütün bilgi türleri, mutlak benliğe dayandırıldığı için tasavvufta îmanla bilgiyi bir birinden ayrı ve kopuk olarak değerlendirmek mümkün değildir. (Filiz, 1995: 230).

İbnü'l-Arabî birçok vesileyle akıl ve fikir yetisinin bilgisiyle vahye dayalı bilgi arasında da bazı mukâyeseler yapar. Fikir yetisine dayalı önermeleri bakımından akıl, Hakk'ın münezzeh oluşunu, hiçbir şeye benzemezliğini ve tek bir ilah oluşunu selbî yönden idrak etmekle beraber insanı Allah (c) ve ahiret ahvâli hakkındaki gerçek bilgiye götüremez. İnsanı ebedî saadete götürecektir olan bu bilgileri ise vahiy vermektedir. Öyleyse vahiy, Allah'ın yardımı olmaksızın ulaşılamaz olan ve insanı gerçek mutluluğa götürecektir olan bilgiyi sağlamaktadır. (İbnü'l-Arabî, 1985: IV, 216-219).

Böyle olmakla beraber, sâdik elçilerin diliyle ya da kutsal kitaplar aracılığıyla bildirilen ve bizzat Allah (c)'in kendisi hakkındaki vasıflandırmaları olması hasebiyle tasdik ve îman edilmesi gereken bu sem'î delillerin mârifetullah hususundaki delâleti sarîh değil îmâ yoluyla. Bu îmâlî haberlerin aklen te'vili ise Allah'ın kasdı olabilir de olmayabilir de. (İbnü'l-Arabî, 1985: IV, 215, 216). İbnü'l-Arabî'ye göre aklın, gerçek bilgiye ulaşmada yetersiz oluşunun en büyük delili Allah

(c)'in hakikati beyan etmek üzere insanlar arasından vahiy bilgisiyle şereflendirdiği peygamberler seçmesidir. Zîrâ eğer akıl, insanın gerçek saadetini sağlamada müstakil ve yeterli olsaydı, Allah'ın insanlar arasından, onlara hidayet yolunu göstermesi için peygamberler seçmesi abes olurdu. (İbnü'l-Arabî, 1999: V, 121).

Diğer taraftan akıl, diğer bütün sûflerin de ortak kanaati olarak tasavvufi bilginin merkezine koydukları aşkı idrak edemez. Hiç kimse aklın gözetiminde Allah'a âşık olamaz. (Chittick, 1989: 180). Bu sebeple gerçek bilgiye ulaşma hususunda, her hangi bir yaratılmış şeyin değil, sadece Hakk'ın bildirmesini ve otoritesini tanıyan nebîler ve velîler, Hakk'ın tecellîlerini îman nuru ile idrak ederken, Hakk'ı tanıma noktasında, akıl ve fikirlerini rehber edinen filozoflar ve onlarla aynı metodu kullananlar hakikat yolundan saparlar. Çünkü onların bu iddialarında fikirlerinden başka rehberleri yoktur. (İbnü'l-Arabî, ts: 449).

Burada aklın sınırlılıklarından bahsederken, İbnü'l-Arabî'nin aklın iki farklı işleyiş tarzından, iki farklı algılama biçiminden bahsettiğini ve bu ayrımı sürekli koruduğunu unutmamak gerekir. Aklın öncelikle, hâricî her hangi bir şeye ihtiyaç duymaksızın mahiyeti gereği idrak ettiği kendine has bedîhî, kesin, zarûrî önermeleri (*evâilu'l-akl*) vardır. Akl-ı selîm bu apaçık delilleriyle şeytandan gelebilecek şüpheleri dahi kovarak Allah'ın varlığını ve birliğini idrak edebilir. (İbnü'l-Arabî, 1985: II, 100, 389). Diğer taraftan akıl, duyular ve fikir yetisi gibi muhtelif vasıtalarla da idrak eder. Mesela fikir, duyulardan ya da tahayyülden elde ettiği verileri aklî sonuçlara ulaşmak için bir araya getirir ve böylece akıl, nazar ve fikir yoluyla bilgi edinmiş, bazı sonuçlara ulaşmış olur. (İbnü'l-Arabî, 1985: III, 314). Sâdece insana mahsus olmak üzere düşünme gücü (*fikir*) akla tâbî ve hâdim kılınmıştır. Allah (c) akli "hükmedici" (*siyâdet*) bir konumda yaratmasına rağmen onu bir yönüyle, verdiği bilgileri kabul etmesi bakımından düşünme gücüne (*fikir*) mecbur kılmıştır. (İbnü'l-Arabî, 1985: II, 253). Fikir pasif bir idrak vasıtası olmadığı ve diğer bütün bilgi vasıtalarını kullanıp kontrol edebildiği için insanın sâhip olduğu en kuvvetli bilgi vasıtasıdır. Bu yönüyle de fikir, insanın en büyük imtihan vesilesi olmuştur; başka hiçbir varlık bu imtihanla sınanmamıştır. (İbnü'l-Arabî, 1985: II, 253).

Aklın zorunlu olarak bizâtihi kendisinden kaynaklanmayan önermeleri, ya da diğer bir ifadeyle duyular ve düşünme yetisi (*fikr*) vasıtasıyla ulaştığı hükümlerin doğruluğu akıl yürütme kurallarının doğru işletilmesine ve ilgili duyu algısı tarafından doğrulanmasına bağlıdır. Aksi takdirde, aklın bu zorunlu olmayan önermeleri yanlış kabul edilir ve reddedilirler. İşte akıl bu yönüyle sınırlıdır ve İbnü'l-Arabî eserlerinde düşüncenin bu sınırlılığına tekrar tekrar vurgu yapar. Bu anlamda fikir, hakikati idrak etmek şöyle dursun hakikatin önünde bir perdedir. (İbnü'l-Arabî, 1999: III, 127). Çünkü akıl ve fikir, benzerlik ve misliyyet kurmak yoluyla bu tür özelliği olan mevcûdâtı idrak edebilir. Halbu ki bilmeyi istediği Hakk'ın ise ne bir benzeri vardır ne de bir

misli. Bu sebeple İbnü'l-Arabî'ye göre, akıl ve fikir yolunu tutanlar bilgilerini mevcûdâta hasredip Hakk'ı bilme noktasında da selbî/tenzîhî idrakle yetinirlerse kurtuluşa ererler, bu sınırı aşarlarsa helak olurlar. (İbnü'l-Arabî, ts: 272; 1985: II, 93, 100). Hakikat bilgisinin nihâî noktası, düşünme yetisinin kavramayacağı kadar muazzam olduğu için, belirli bir noktadan sonra fikir yetisi insanı taklide ve gerçeklere kulak tıkamaya götürür. Bu îtibârla fikir yetisi aktif olduğu sürece aklın mutmain olup sükûnete ermesi mümkün değildir. Bu sebeple akl-ı selim kişinin, aklın her hangi bir sınırı olmayan alıcı yönüyle ilâhî nefhalara yönelmesi, nazar ve fikir yetisinin prangalarından kurtulması gerekir. (İbnü'l-Arabî, ts: 224, 225). Allah hakkında fikir yoluyla ulaşılabilecek yegâne bilgi O'nun ne olmadığını ifade eden selbî ve tenzihi bilgidir. (Chittick, 1989: 163).

Fikrin bütün bu sınırlılıklarını zikrederken İbnü'l-Arabî, onun kendi idrak sınırı içerisindeki öneminden ve bu husustaki âyetlerden habersiz değildir. *Fütûhât*'ın 144. bâbında “fikir” makamı ve sırlarından bahsederken fikrin bu önemine dikkat çeker. (İbnü'l-Arabî, 1999: III, s. 346). Burada İbnü'l-Arabî, ilim gibi ilâhî bir sıfat olmasa da tabîî bir sıfat olan fikrin, tefekkür eden bir kimseye kendisinde daha önce bulunmayan bir ilmi verebileceğini söyler ve bu hususta şu ayet-i kerimeyi zikreder: “...*Yeryüzü ve semâların yaratılışını tefekkür edenler (şöyle derler): Rabbimiz! Sen bunu boşuna yaratmadın. Seni tesbih ederiz. Bizi cehennem azabından koru!*” (Âl-i İmrân 3/191). Fakat fikir makamı, Allah'ın bir ilah olarak, ulûhiyyet sıfatları üzere düşünülmesinin ötesine geçemez. Dolayısıyla fikrin Zât hususunda ne bir hükmü ne de böyle bir hükme mecâli vardır. Çünkü mahlûkâtın zâtıyla Hakk'ın Zât'ı arasında her hangi bir münasebet yoktur. (İbnü'l-Arabî, 1999: III, s. 346, 347; 1985: II, 91, 92).

İşte bu noktada İbnü'l-Arabî, her bir makamın sınırının aşılmamasını ister. Fikir yetisi ve bu yetinin bir işleyiş tarzından ibâret olan, hâricî âlemi ibret ve tefekkür nazarıyla tetkikten ibâret olan nazar (Chittick, 1989: 160) makamının sınırları Kur'an'da birçok âyet-i kerimeyle çizilmiştir. (Meselâ bk. Âl-i İmrân, 3/ 191; Gâşiye 88/17; Â'râf 7/176, 185; Rûm 30/8; Nahl 16/69). Çok genel bir ifadeyle söyleyecek olursak, Kur'an'da fikir ve nazarın idrak seviyesi, insanın kendi nefsindeki ve dış âlemdeki ayetlerle sınırlanmıştır ve bunu aşamaz. Ayrıca insan, bu düşünme ve temyiz gücü vasıtasıyla, iyiyi kötüden ayırabilir, nefsine tab' olunmuş behimî duygulardan uzaklaşabilir. Bu yönüyle de fikir yetisi, insanı hayvanlardan ayıran ve onun ahlâkî yönünü belirleyen bir yetidir. (İbnü'l-Arabî, 1238h: 5, 6). Bu anlamda İbnü'l-Arabî, fikir yetisinin âyetlerde kendisine çizilen bu sınırlar içerisinde kullanılmasını ister. Bu îtibârla da, Kur'an-ı Kerîm'de; “akletme”, “işitme”, “bilme” ya da “îmân etme”yi isteyen âyetlerde belirlenen alanlara müdahale etmek sûretiyle fikrin kendi alanı dışında kullanılmasının bütünüyle hatâ olduğunu vurgular. (İbnü'l-Arabî, 1999: III, 347). Çünkü Şeyh'e göre insanın sâhip olduğu her bir idrak

yetisinin bir alanı vardır ve bu yetiler bu alanlarının dışında kullanılırlarsa hatâyâ düşmek kaçınılmazdır. Akıl, sâdece mâkulatı, hisler, mahsûsâtı, hayâl de sûretleri idrak edebilir bu alanlarının dışına çıkamazlar. Düşünme yetisinin de belirli bir alanı vardır, bunun dışındaki alanlarda fikir yürütülürse hatâ kaçınılmazdır. (İbnü'l-Arabî, ts: 454, 400; 1999: III, 423). Fikrin idrâkinin en yüksek seviyesi malûkâtı Hakk'ın varlığı için delil olarak düşünmesidir. Fikrin bu idrak seviyesinde bile eksikliği vardır. Zîrâ delil (mahlûkat) ile Medlûl (Hakk Teâlâ) bir birine zıttır, aslâ birleşemez. Bu sebeple ehlullah, belirli bir mertebeden sonra tefekkürü terk ederek zikirle meşgul olur. Bu şekilde sürekli fikrin sınırlılığında ve mârifetullah noktasındaki acziyetinden bahseden İbnü'l-Arabî, bir adım daha ileri giderek, “*âyetleri tefekkür halinde iken ölen bir kimse, Allah'ın dışında bir şeyin hali üzere ölmüştür*” der. (İbnü'l-Arabî, 1999: III, 348). Zîrâ akıl ya da fikrin, duyuların ve muhayyilenin verileri kendi alanları içerisinde gerçek verilerdir, fakat bunlar nihâî veriler değildir. Bu sebeple, sûfiyâne küllî bakış açısıyla bu hususta şu söylenebilir: Eğer bütün bu nihâî olmayan izâfî ve geçici veriler nihâî hedef yapılırsa putperestliğe düşmek kaçınılmazdır. Bu küllî bakış açısına göre sadece irade, arzular ve fiillerin kontrol edilip frenlenmesi yeterli değildir; duyumlama, tasavvur etme, düşünme ve bilme alanlarında da tam bir riyâzet üzere olunmalıdır. Öyleyse duyularca algılanabilen ve aklın kavrayabileceği nesnelere düşünceye dalmak ve hakikati arama serüveninde bu düzeyde kalakalmak Allah'tan başkasıyla yetinmek anlamına gelecektir. (Huxley, 1996: 112, 113, 136). Bu sebeple de mârifetullah noktasında fikir yürütmeyi bütünüyle terk etmek sûfilerce sıkça hatırlatılan bir durumdur.

Fikir ve nazarın en büyük hatâsı, vahyedilmiş şeriatî kendi işleyişleri doğrultusunda yorumlayarak, vahyin, bu işleyiş tarzına uygun olmayan alanlarını açıklamaya çalışmasıdır. Akıl (*reason*), fikir (*reflection*) ve nazar (*consideration*) yetilerinin hatâdan kurtulmalarının tek yolu, şeriatin sunduğu bilgiler karşısında tevazuyla eğilmeleri ve ona sınımsız yapışmalarıdır. İnsana ancak bu şekilde doğrudan Allah'tan bilgi alma yolu açılabilir. İşte bu da, keşif ya da herşeyde Allah'ın tecellîlerini müşâhede etme yoludur. (Chittick, 1989: 166). Bu îtibârla da Kur'an-ı Kerim'de sıkça emredilen “tefekkür”, Allah'ın ancak bizzat kendisini tanımasıyla bilinebileceği yönündeki bilgiye götür. (İbnü'l-Arabî, 1985: II, 254). Bu noktada İbnü'l-Arabî, Allah dostlarının mârifetullahı fikirde değil, tam bir acziyet ve fakirlik hali içerisinde, Allah'a yönelmekte aradıklarını ve Allah'ı Allah'la bildiklerini söyler. Ayrıca, sık sık insanın Allah'ı tanıma noktasında acziyetinin farkına varmasının da bir idrak olduğunu zikreder. İşte tefekkür, insanı ancak bu bilgiye götürebilir. Allah dostları bunu bildikleri için tefekkürü kendi alanında bırakmak, kendi sınırlarının dışında olan alanlara taşımamak sûretiyle, onun hakkını verirler. (İbnü'l-Arabî, 1985: II, 255).

Kısaca, İbnü'l-Arabî'ye göre kendi alanı içerisinde belirli bir idrak seviyesine tekâbüle eden fikirden hâsıl olan ilimler, mertebe bakımından, zikir, vahiy ve ilâhî mevhibe ürünü ilimlerin yerini aslâ alamaz. (İbnü'l-Arabî, 1999: III, 349). Fikir yetisinin, birçok sınır ve kayıtlarının olması hususu, İbnü'l-Arabî külliyyâtının sıkça tekrarlanan bir temasıdır. Böyle olmakla beraber İbnü'l-Arabî, sahih bir fikir yürütme ve istidlal olması şartıyla fikrin, muayyen alanlarda kullanılışı ve perde arkasından da olsa ehline (*nuzzâr*) mârifet vereceği hususuna vurgu yapar. (İbnü'l-Arabî, 2000: 105). Öyleyse zekâ sınırlı da olsa, Allah'ın insana bahşetmiş olduğu bir idrak vasıtasıdır. Dolayısıyla insanın “rasyonel ruh”una Allah (c) tarafından yerleştirilmiş olan bu insânî kâbiliyetin sürekli kullanılması gerekmektedir. Fakat duyu verilerine bağlı olan bu yeteneğin birçok aşikâr kusurunun olduğu unutulmamalıdır. Şeyhü'l-Ekber'in ifadesiyle, keşf zuhûr ettiği zaman aklın inşâ ettiği delillerin harab olacağı (İbnü'l-Arabî, 1999: V, 46) ve keşfin diğer idrak seviyeleri üzerine açık bir hâkimiyetinin olduğu (İbnü'l-Arabî, 1999: IV, 385) gerçeği zihinden çıkarılmamalıdır. (Rosenthal, 1988: 9, 10).

İbnü'l-Arabî'ye göre düşünce yetisi duyuumlara bağlı olunca, fikir yetisine bağlı önermeleri bakımından aklî bilginin kaynağını da duyu verileri teşkil etmektedir. Zîrâ insan, ancak varolan bir şeyi düşünebilir ve düşündüğü bu şeyi de duyumlar ve aklın bedîhî önermeleri cihetinden değerlendirerek başka bir şey hakkında ilim elde eder. (İbnü'l-Arabî, 1985: II, 100). Dolayısıyla akıl, fikrî yönü itibarıyla her ne idrak ederse etsin duyuumlara bağlıdır, onlardan kurtulamaz. Meselâ harfleri bir birinden ayırmada, lafızların farklılıklarını, dillerin çeşitliliğini tanımada ve sesleri bir birinden ayırmada işitme yetisine ihtiyaç duyar. Bu anlamda akıl, duyumların kendisine ulaştırmadığı bir şeyi idrak edemez. (İbnü'l-Arabî, 1985: IV, 317, 318; Cevdet, 1992: 141). Hattâ İbnü'l-Arabî'nin ilk dönem öğrenci ve şarihlerinden İbn Sevdekin en-Nurî (ö. 646/1248)'nin kaydettiği gibi, “*Muhakkıklara göre akıl, duyumların huzurunda bir öğrencidir.*” (İbn Sevdekin, 1988: 368). Aslında aklın bu pasif ve mekanik yönü sadece duyumlar için değil, diğer bütün melekelerin zorunlu algıları hususunda da geçerlidir. Zîrâ İbnü'l-Arabî'ye göre fikre dayalı yargıları açısından akıl; *müfekkîre*, *hafıza*, *hayâl*, *vehm* ya da duyumların doğrudan, mekanik olarak sunduğu verileri kabul ya da reddeden “hâkim”den başka bir şey değildir. Bu yönüyle de akıl, kendisine zorunlu olarak sunulan verileri ihtivâ eder, bilgi üretmez. Akıl, hüküm vermede yukarıda zikredilen bütün bu yetilerin mekanizmine ihtiyaç duyar. Mesela, duyumların mekanizmi olmasa akıl, renkleri ya da sesleri aslâ idrak edemez. (Hakim, 1993: 267).

İbnü'l-Arabî'nin sıkça vurguladığı gibi duyumların, duyuumlara bakan yönü ile tahayyülün, hafızanın ya da tasavvurların ise Zât'a taalluku aslâ mümkün değildir. (İbnü'l-Arabî, 1985: II, 99). Dolayısıyla mârifetullah noktasında fikir yetisinin ve buna bağlı olarak da aklın bilgisi keşfi bilgi gibi doğrudan ve açık değildir. İbnü'l-Arabî, fikirden kaynaklanan bilgiler ile

ledünnî ilmi yağmur örneğiyle açıklar. Şöyle ki; ledünnî ilim yağmurun semadaki saf hali gibidir, onda her hangi bir karışıklık söz konusu değildir. Fikirden kaynaklanan ilimlerin ise, düştüğü toprağa göre farklı tat ve renklere bürünen yağmur suyu gibi saflığı bozular, değişikliğe uğrar. Çünkü burada akıl, fikre dayalı önermelerini hayâle resmedilmiş olan duyumlardan alır. Artık bilgide saflık yoktur, işin içine kişinin mizacı da karışmıştır. İşte bu sebeple fikre dayalı ilimler kişilerin mizacına göre farklı farklı olur. Öyle ki Şeyhü'l-Ekber'e göre ilimlerini fikirlerine dayandıranlar, tek bir şey hakkında bile ittifak edemezler. Aynı konuda, bir birine zıt deliller ileri sürerler. Hattâ aynı kişinin bir şey hakkındaki fikirleri zamanla değişir. (İbnü'l-Arabî, 1985: V, 147, 148; 1999: IV, 410). Bunlar, fikir yetilerini alanı dışında kullanmak sûretiyle, peşinen verilmiş hükümlerle Allah (c) hakkında konuşmaya çalışırlar. Bu sebeple de ilâhiyât alanında hatâları doğrularından daha çoktur. Fikir, mîzaçtan kaynaklandığı için, mizacın farklılığına göre fikrin idrak ve hükümleri de farklılaşır. (İbnü'l-Arabî, 1999: V, 121).

İbnü'l-Arabî'nin temel ilgisi, gerçek/ilâhî bilgiye ulaşmaktır. Bu noktada o, özellikle fikre dayalı önermeleri açısından akli sürekli sınırlı görüp eleştirmekle beraber onu bir nur diye isimlendirir ve aklın sınırsız olan, alıcı (*kâbil*) yönüne işâret eder. (İbnü'l-Arabî, ts: 380, 224; 1985: IV, 320; 1999: V, 11). Bu özelliğiyle akıl, Hakktan gelen bazı hakikatleri alıp kabul etme yeteneğine, yâni sıradan işleyiş tarzının ötesine geçerek aydınlanma özelliğine sâhiptir ve bu yönüyle fikrin ulaşamayacağı hakikatlere vâsıl olur. Aklın, bu şekilde hakikatleri kabul etmesi ise, Hakk'ın inâyetiyle ya da zikir ve tilavet ile kalbin cilâlanmasıyla mümkün olur. Zîrâ bu noktada akıl artık fikirden değil kalb ve ruh aynasından yansıyan hakikatleri almaktadır. (İbnü'l-Arabî, 1985: IV, 323). İşte bu şekilde eşyayı tanıma noktasında otorite ve ifade sahibi olan akıl, Yaraticısı karşısında zillet ve acziyet içerisinde mutlak muhtaç olarak, bizzat kendi fikir yetisinin sınırları dışında bulunan tecellîleri, ilâhî mevhibeleri kabul eder. (İbnü'l-Arabî, 1985: IV, 413). Düşünme yetisinden değil Rabb'inden alıcı olması yönüyle akıl, fikren Allah'a izafe edilmesini muhal saydığı şeyleri kabul eder. Zîrâ insanlar arasından seçilmiş olan nebîler ile keşf ehlinin akılları, her hangi bir şüphe içerisine düşmeksizin Allah'ın kendi hakkındaki tenzih ya da teşbih olsun bütün vasıflandırmalarını kabul etmiştir. (İbnü'l-Arabî, 1985: IV, 316).

İbnü'l-Arabî'ye göre ilim, her halükârda bir otoriteyi takip etmektir, bir taklittir. O halde özellikle mârifetullah hususunda, Hakk Teâlâ'yâ isnâd edilmesi gereken vasıflar noktasında bu kadar mâlûl ve başka vasıtalara mecbur olan fikrin otoritesini takip etmektense bizzat Rabb'i taklit etmek daha doğrudur. (İbnü'l-Arabî, 1985: IV, 320, 321; 1999: III, 436, 437). Çünkü eşyayı bizâtihi ne iseler öylece bilen sadece Allah'tır. İnsan eşyayı bizâtihi ne iseler öylece değil; duyumları, fikir yetisi ve akli vasıtasıyla, dolayısıyla eşyanın zâtına zaid bir unsurun otoritesine uyarak idrak etmektedir. Bu sebeple insan için ilim her halükârda bir taklitten ibârettir; ya

hatâdan sâlim olmayan ve eşyanın zâtına zaid olan bu vasıtaları taklit edecek, ya da eşyâyı bizâtihi ne iseler öylece bilen Allah (c)'ı taklit edecektir. Bu da ancak takva, tezkiye, tasfiye, nihâî derecede tâât ile Hak Teâlâ kulun işitmesi, görmesi ve diğer bütün yetileri olunca mümkün olur. Artık kul, Allah'ı ve eşyâyı, nâkıs vasıtalarla değil bizzat Allah ile bilir. (İbnü'l-Arabî, 1999: III, 448).

Gerçek ve ideal akıl, hakîkî bilgiyi duyumlardan ve fikir yetisinden değil Allah'tan alan bir yetidir. Bu sebeple sûfî epistemolojisinde aklın gerçek değeri onun kendisine Allah (c) tarafından sunulan vahiy ve keşifleri kabul etmesinde yatar. (Chittick, 1989: 238). Burada akıl artık salt akıl olmaktan çıkar, bilgi üretmez sadece verilenleri kabul eder. Akla bu değişimi ve daha geniş güç kazanmasını sağlayacak olan da Allah'tır. (Filiz, 1995: 319, 321). Aklın bu ikinci özelliğinin ihmali insanı şüphe içerisinde bırakacağı için gerçek anlamda akıllı insan, fikre dayalı çıkarımsal düşüncenin sınırlarını aşmak maksadıyla çaba sarf edendir. Mârifetullah noktasında aklın Allah'tan alan olması gerekir ki bu, onun bu hususta diğer yeti ve duyu organlarından gelen verilere tâbî olup onları taklit etmesinden daha güvenilir bir yoldur. Nihâî gâye fikrin ihâtâ edemeyeceği kadar ulvî olduğu için, diğer yeti ve duyumların verilerini taklitten başka bir şey yapamayan, mutmain olup sükûnete eremeyen fikir akla bir sınır çizer. (İbnü'l-Arabî, ts: 224, 225).

Hâl böyle olunca, ulaşabileceği nihâî ilim sonradan yaratılmış olmaktan hâli olmayan akıl, bu sınırlı yönü îtibârıyla kadîm olan Hak Teâlâ'nın ehadiyyetini olduğu gibi idrak etme gücüne sahip değildir. (Cevdet, 1992: 140). İşte bu noktada aklın, fikirden kaynaklanan sınırlı yönü ile bizâtihi, gerek metafizik âlemden gerekse diğer algı melekelerinden kendine gelen sonsuz verileri kabul edici olan yönü arasındaki ayırım önemlidir. Zîrâ İbnü'l-Arabî'ye göre akıl, bu ikinci yönü îtibârıyla kendisine her ne sunulursa sunulsun, her nasıl bilgi verilirse verilsin kabul eden, sınırsız, devâsâ bir güçtür. Fakat akli sınırlı kılan ve onu gerçek bilgiye ulaşmada bir engel, bir pranga haline dönüştüren yine bizzat kendisinin fikir yetisine bakan yönüdür. İşte gerçek bilgiye ulaşmada yeteneksiz olan ve bir engel teşkil eden bizâtihi akıl değil fikir yetisidir. Bu sebeple eğer biz bu devâsa gücü, fikir yetisinin sınırlarından ve engellerinden kurtaracak olursak, bilginin başka bir kaynağını arayacaktır ve fikir yetisinin sınırlı bilgileri yerine sonsuz olan bu yeni bilgi kaynağını tercih edecektir. Fikir yetisi mantıkî bir statüye sâhip olduğu ve bu mantıkî yönüne uyan şeyleri kabul edip uymayanları reddedeceği için, ilâhî vahiyde sunulduğu şekliyle, metafiziğin her yönünü kuşatıcı bir teoriye sâhip olması mümkün değildir. Aynı zamanda fikir, kendi mekanizmi içerisinde bütünü kuşatmaktan uzak, sadece cüzî bir anlayış, bir karar ya da hüküm inşa etmesinden dolayı da insanı gerçek bilgiye ulaştırılmaz. (Hakim, 1993: 269).

Kısaca, kendi mantıkî statüsüne uymayan hususları yorumlamaksızın bir imaj inşâ

edemeyen ve bu mantıkî/fikrî statüsü içerisine sıkışmış entelektüel, felsefî ya da teolojik akıl, Allah (c)’ı tanıma noktasında yeterli değildir. (Hakim, 1993: 269, 270). Öyleyse sâdece sûfilerce değil, bazı filozoflarca da vurgulandığı şekliyle belirli kurallar içine sıkışmış, eşyayâ kendi katı ilkelerini dikte eden akıl, insan ruhunun değişmez, ebedî ve ayırtecdici bir niteliği değildir. Sınırsız bir güç, bir nur olarak nitelendirilen akıl, teşekkül edip olgunlaşan, bazı gerçeklerle beslenip gelişen, mükemmelleşen ve yükselen akıldır. (Boutroux, 1997: 132; Bolay, 1999: 520, 521).

Akıl, bu iki veçhesi itibâriyle; sınırlı, maddî müşehede âlemine yönelmiş olan duyular, hafıza, tasavvur, tahayyül ve fikir yetileriyle, görünmeyen âleme metafiziğe yönelmiş kalp arasında bir yeredir. Eğer akıl, yüzünü maddî âleme çevirirse, bu sınırlı âlemin cüz’î bilgileri diğer yetilerin mekanizmi içerisinde kendisine sunulur. Eğer bu kayıtlardan kurutulmuş yüzünü daha önce idrak edemediği görünmeyen, metafizik âleme çevirirse, kalp vasıtasıyla bu âlemi idrak eder. (Hakim, 1993: 271).

Sûfilere göre aklın ihâtâ edemeyeceği alanlardan bahsedecek olursak meselâ mücerred tevhid, aklın idrake güç yetiremediği şeylerdendir. (İbnü’l-Arabî, 1985: II, 91). Zîrâ muhdes, mahlûk ve mürekkeb olan akıl, Hakk’ın rubûbiyyetini idrak edemez. Bilakis Hakîm Tirmizî’nin ifâdesiyle akıl, rubûbiyyetin idraki için değil ubûdiyyetin ikâmesi için yaratılmış bir âlettir. (Tirmizî, 1958: 92). Bu sebeple kategorileri ile sınırlı olan, bu sınırların dışına çıkamayan, mütenâhî olanı bilip sonsuzu idrak edemeyen akılla, metafizik alanın bilgisine ulaşamaz. Bu sınırlı âlemin kategorilerini mahiyet itibarıyla bu kategorilere sığmayan başka âleme tatbik eden filozofun başarısızlığı da işte tam bu noktadadır. (Affî, 1999: 20). Esasında büyük mutasavvıf Şiblî’nin de vurguladığı gibi, mutlak tevhid hakkında kulun akı, hayâlî ya da vehmiyle tasavvur ettiği her şey, Hakk’a ait olmaktan çok kula ait olan, onun gibi hadis ve mahlûk olan, kendisine geri çevrilen nispetlerden ibârettir. (Kuşeyrî, 2001: 333). Sonradan yaratılmış olan mahlûkat ile Allah arasında her hangi bir münâsebet, her hangi bir uygunluk yoktur ki Allah, akıl vasıtasıyla idrak edilsin. (İbnü’l-Arabî, 1985: II, 91, 96, 100). İbnü’l-Arabî bu noktada Ebu’l-Abbas İbnü’l-Arif’in şu sözünü nakleder: “Allah ile kulu arasında inâyetten başka bir nispet, hükümden başka bir sebep, ezeliyyetten başka bir zaman yoktur.” (İbnü’l-Arabî, 1985: II, 92). Kısaca akıl, gücünün nihât sınırında bile ancak sonradan yaratılmış bir sûret ortaya koyabilmektedir. Bu sûret ise, Kadîm olan Hakk Teâlâ’nın mutlak birliğini aslâ temsil edemez. (Cevdet, 1992: 140, 142).

Bütün bunlardan da anlaşılacağı gibi tasavvufî tecrübe, temelde akıl ötesi bir tecrübedir ve aklî ve mantıkî düzlemde doğrudan anlaşılıp açıklanması zordur. Haddi zâtında salt aklî metodun, sadece mistik tecrübeyi değil, diğer metafizik meseleleri de kesin çözüme kavuşturma noktasında aciz kaldığını, bu yönüyle de bir sınırı olduğunu Kant ve hattâ ondan çok önceleri Gazâlî ortaya koymuştur. (Iqbal, 1977: 5, 6; Armstrong, 1998: 394). Dolayısıyla akla karşı olan bu yaklaşım

sadece sûfiler tarafından sergilenmiş değildir. Her ne kadar sûfilerin iddia ettiği gibi ayrı bir bilgi edinme şeklini kabul etmeseler de aklın metafizik konularda kesin çözüme ulaşamayacağını iddia eden filozoflar da vardır. Nitekim Kant, zihinlerimizin yalnızca uzay ve zamanda varolan şeyleri anlayabileceğini ve bu kategorinin ötesinde yatan gerçekleri düşünmeye elverişli olmadığını, dolayısıyla da metafizik hakkında nazârî akıl düzleminde konuşmanın imkânsız olduğunu savunmuştur. (Armstrong, 1998: 394; Mahmud, 1993: 50, 51). Bu sebeple aklın, en son adım olarak kendi imkânlarını aşan sonsuz sayıda şey olduğunu itiraf etmesi gerekmektedir. (Cevdet, 1992: 207). Tıpkı diğer metafizik meseleler gibi tasavvufî tecrübenin de akıl ve hissin sınırlarının ötesinde oluşu onun, aklî ve mantikî delillerle eleştirilmesi imkânını da ortadan kaldırmaktadır. Bu itibarla aklın, farklı bütün yönleriyle varlığı ve metafizik hakikatleri kendi telkinlerine ve mantikî statüsüne uydurmaya yeltenmesi yerine kendini bu gerçekliklere uyarlaması gerekir. (Boutroux, 1997: 136).

İbnü'l-Arabî'nin de vurguladığı gibi: “İş (tasavvufî tecrübe), fikrin vâkıf olamayacağı kadar büyüktür. Fikir mevcut olduğu sürece mutmain olup sükûnete ulaşmak imkânsızdır.” (İbnü'l-Arabî, ts. 224). Bu son ifadeden de açıkça anlaşılacağı gibi yakînî bilgiye ulaştıramayan eleştirel aklın cedel ve münakaşası, insanı tatmin edip sükûnete ulaştırmaz. Aklî delil ve burhânlara dayanan Kelâm âlimlerinin îmânı da karşı yöndeki delillerle etki altında kalır. Merkezi kalp olan nefsi, tecrübî îman ise böyle değildir. Hiçbir tesir altında kalmaz, insanı sükûnete ulaştırır. (Cevdet, 1992: 196).

İşte bu şekilde aklı, fikir yetisine dayalı işleyişi açısından pek tatminkâr bulmayan İbnü'l-Arabî onun ilâhî ilhamları kabul etmek sûretiyle aydınlanıcı yönüne de sıkça vurgu yapar, üstelik aklın kendi doğasına uygun mârifetinden de bahseder. Zîrâ akıl, Hakkın varlığını ve birliğini idrak edebilir, soyut ve selbî ifadelerle O'nu tenzîhî yönden tanıyabilir. Hak Teâlâ'yı tasvîr etme ise aklın mahiyetine uygun değildir. Ancak Şârî, bizzat kendisini tasvîr edebilir. İnsanın Allah hakkındaki bilgisi de şeriatte tasvîr edildiği şekliyle artar. Akıl, mahiyeti gereği, Hakkı ancak tenzîhî yönden idrak eder. Oysaki Allah (c) Kur'an-ı Kerîm'de kendisi hakkında teşbihvarî ifadeler de kullanmıştır. Akıl, kendi idraki doğrultusunda bizzât Şârî'nin kendisi hakkındaki bu tasvirlerini O'na layık görmez ve Allah'ı bütün bu vasıflandırmalardan münezzeh görür. (Hakim, 1993: 277). Dolayısıyla aklın Allah'ı tanıma girişimi tek yönlüdür ve kuşatıcı olmaktan uzaktır. Meselâ iki zıt şeyin Hakka aynı anda nispeti, Allah hakkında teşbihvârî ifadeler, nübüvvet ve velayet gibi hususlar aklın sınırlarının ötesindedir. Ulûhiyyeti, bir yaratıcının mevcûdiyyetini ispat edebilme gücüne sahip olan aklın Zât hakkındaki yargısı ancak olumsuzlama şeklindedir, O'nu bizâtihi ne ise öylece idrak edemez. Bu noktada İbnü'l-Arabî, Hakkın ancak, aklın tenzîhî idrakinin yanı sıra, hayâlin teşbîhi idrakiyle, her ikisinin birbirini tamamlamasıyla

tanınabileceğini vurgular. Zîrâ İbnü'l-Arabî, tenzih ya da teşbihten birine mutlak mânâda yönelmeyi tevhide aykırı bulur.

Kısaca, gerçek bilgi bizzat Allah'ın bahşetmesiyle yâni yine Allah'la mümkün olur. Bu açıdan sûfiler mârifetin Allah vergisi olduğu, Allah'ın yine ancak Allah'la, Allah'ın bildirmesiyle bilinebileceği noktasında hem fikirdirler. (Hucvîrî, 1982: 399; İbnü'l-Arabî, 1999: III, 448; V, 121; VII, 189). Bu noktada genelde bütün sûfiler, özelde İbnü'l-Arabî, gerçek ve faydalı bilginin amel, takvâ ve sülûk neticesinde bizzat Allah tarafından öğretilen ve kişiyi gerçek mutluluğa ve Allah'a götüren bilgi olduğunu vurgular. Üstelik İbnü'l-Arabî'ye göre, ebedî saadet yolu vasıtasıyla Allah'a götürmeyen her bilgi, “bilgi” şeklinde isimlendirmeye bile layık değildir. (Chittick, 1989: 150, 151). Ona göre orijiniyle, yâni ilâhî kaynağıyla alâkasını kesmiş olan her ilim faydasızdır ve *tevhid* dışındaki her bilgi de insanı Allah'tan uzaklaştırır, O'na götürmez. *Tevhid* dâiresi içerisinde olan her bilgi de sahibini, her şeyi ilâhî kaynağıyla alâkalı görmeyi sağlayan bir anlayışa kavuşturur. Her bir varlık, varlığını Allah'tan aldığı gibi her gerçek ve faydalı bilgi de Allah'tan gelir, ârif de bunu bildiği için her gerçek bilgiyi Allah'a ircâ eder. Bu itibârla her ilim, ilm-i ilâhîde dercolunmuştur ve oradan yayılır. (İbnü'l-Arabî, 1985: III, 101; IV, 342, 343). İşte her bir gerçek ilim; bu tabîî, riyâzî ya da metafizik ilim olabilir fark etmez, Allah'ın sonsuz ilminden kaynaklanmaktadır ve ilâhî orijinlidir. Eğer biz bu alâkanın farkına varamazsak ve her bir varlıkta olduğu gibi her bir bilginin Allah'a götüren yönünü idrak edemezsek bu bilgiler, fayda vermek bir tarafa, zararlı bile olabilir. (Chittick, 1989: 150). Dahası İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'ın bildirmesi olmasa, Hakk Teâlâ sonsuz rahmet ve cömertliğinin bir eseri olarak bilgiyi insana bahşetmese sadece akıl ve nazar yolunun değil müşâhede ve tecellilerin de bir anlamı olmaz. (İbnü'l-Arabî, 1999: VII, 45). Bu sebeple İbnü'l-Arabî ya da diğer bütün sûfilerin gerçek bilgiyi ifade etmek üzere kullandıkları mârifet, mahiyet itibâriyle diğer bilgilenme şekillerinden farklıdır. Her şeyden önce bu bilgi teorik olmayıp daha işin başından itibâren pratiğe; ahlakî, dînî ve tasavvufî bir takım ibadet ve uygulamalara dayalı olarak elde edilir. Bu sebeple İbnü'l-Arabî'nin de sıkça vurguladığı gibi tasavvufî anlamda bilgi ve pratik bir biriyle yakından alâkalıdır. (Chittick, 1989: 151).

Sonuç

Mârifet, kulun seyr u sülûk âdâbını sabırla ve titiz bir şekilde yerine getirerek kendini tanımayı gerçekleştirme ve nihâyet Hakk Teâlâ'nın, mânen yükselen bu kulun “işitmesi” ve “görme” olması hasebiyle kulun bizzat Hakk Teâlâ ile gerçek bilgiye ulaşması anlamına gelmektedir. Hakkın kulunun idrak eden yetileri olması ise ancak, insanın sonradan edindiği bir takım yanlış anlayış ve şartlanmışlıklardan kurtulup, her bir yetinin kendi doğal ve cüz'î

işleyişinin sınırlarını zorlayarak inkişâf ettirmesiyle mümkündür. Bu rûhânî tekâmül süreciyle sanki beşerî bütün yetiler bizzat değişmiş, gelişmiş ve inkişâf etmişlerdir. Ya da bir diğer ifadeyle kalbin hizmetine giren bu yetiler artık bir âlemden başka bir âleme yönelmişlerdir. Sözelimi tahayyül daha latîf sûretlere yönelebilir. Yine hafızanın mekanik işleyişi de artık dayanıksız, geçici ve zayıf değil, maddî ve geçici etkilerden kurtulmuş canlı imajları tutacak derecede inkişâf etmiştir. Akıl, artık düşünme yetisinin farklı birçok vasıtaya dayanan ve hatâdan sâlim olmayan verilerine değil, kir ve paslardan arındırılmış kalp aynasına yansıyan ilâhî tecellîlere yönelir ve idraklerini doğrudan oradan alır.

İşte bu şekilde, kendi mekanik işleyişleri içerisinde akla idrak verileri sunan bütün yetiler, sûfînin mânevî tekâmülüne ve bütün yetilerini tek bir noktaya, nihâî hedefe yoğunlaştırmasına paralel olarak inkişâf ederler. Her bir yetinin mekanizmi de, bilginin “obje”sine intibak sağlayacak derecede inkişâf eder. İşte bu noktada İbnü'l-Arabî bilgi vasıtalarımızın merkezine kalbi yerleştirir. İbnü'l-Arabî'ye göre, daha önce maddî, geçici ve cüzî sûretlere yönelmiş olan ve akla mekanik veriler sunan yetiler kalp vâsîtâsıyla âdetâ yeniden inşâ ve inkişâf ettirilerek, olağanüstü yeni bir bilgi için bir birleriyle uyumlu bir şekilde seferber edilir. Akıl da bu inkişâf sürecinden hâlî değildir.

Aslında rûhânî bir cevher, bir latîfe olarak sadece tek bir idrak yetisi vardır. Akledilebilir şeylere nispetle akıl, duyulanabilir şeylere nispetle duyular, hayâl edilebilir şeylere nispetle hayal, salt metafizik hakikatlere nispetle kalp adını alan bu yegâne rûhânî cevherin inkişâfıyla da bütün idrak yetileri inkişâf etmiş olur. Bir diğer ifadeyle, zühd, takva, halvet, zikir ve çokça ibadet vs. gibi *tezkiye* ve *tasfiye* usûlleriyle maddî, geçici vasıflardan sıyrılarak tüm varlığıyla Allah'a yönelip varlığını O'na hasretmesiyle sûfî, bütün idrak yetilerini, aklını, fikrini, kalbini ya da duyularını geçici olanın engel ve sınırlamalarından kurtararak asıl kalıcı ve nihâî olana çevirir. Dolayısıyla sûfî epistemolojisinde, her bir idrak yetisinde olduğu gibi aklın da mutlak anlamda tenkîdi değil, inkişâfî söz konusudur. Bu doğrultuda sûfî literatüründe akl-ı meâştan bahsedildiği gibi bir de akl-ı meâddan bahsedilir. Sıradan işleyişi tarzıyla Hakkı tanımaya engel olan akıldan bahsedildiği gibi, Hakkın tenezzülâtı olan vahiy ve ilhamı alıp kabul eden ve onları kavramlaştırmaya yetenekli olan enbiyâ ve evliyânın akıllarından bahsedilir.

Aklın sıradan işleyişine dâir bazı sınırlılık ve eksikliklerden bahsediliyor olması aklın mutlak anlamda tenkîde tâbî tutulduğu anlamına gelmez. Kaldı ki sûfî epistemolojisinde hayli önem atfedilen kalbin de paslanmasından, kirlenmesinden sâdece maddî âleme ve bu âleme ilişkin olan şeylere bağlanıp kalmasından bahsedilerek bu anlamda kalp de tenkide tâbî tutulur.

Sûfîler daha çok aklın bilginin yegâne kaynağı olarak görülmesine karşı çıkarlar. Bu noktada bir sûfînin her bir idrak yetisini veya aklın apaçık verilerini mutlak anlamda reddetmesi,

akla her hâlükârda hatâ isnâd etmesi söz konusu değildir. İbnü'l-Arabî'nin de vurguladığı gibi, sûfilerin bu husustaki gayretleri akla mutlak hatâ isnâd etme girişimi olmayıp, akıl ya da diğer bütün idrak yetilerinin hatâsını doğrusundan ayırtedebilecek bir mertebeye dikkat çekmektir.

Kaynakça

- Affî, Ebu'l-Alâ, (1939), *The Mystical Philosophy of Muhyiddin Ibn al-'Arabî*, Cambridge University Press, Cambridge.
- , (1999), *Tasavvuf, İslam'da Mânevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İz Yay., İstanbul.
- Armstrong, Karen, (1998), *Tanrı'nın Tarihi*, çev., Oktay Özel ve diğerleri, Ayraç Yay., Ankara.
- Azzâm, Muhammed Mustafa, (2000), *el-Mustalahu's-Sûfî Beyne't-Tecrûbe ve't-Te'vil*, haz. Taha Abdurrahman, Rabat.
- Bolay, Süleyman Hayri, (1999), *Emile Boutroux'da Zorunsuzluk Doktrini*, MEB. Yay., İstanbul.
- Boutroux, Emile, (1997), *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, çev. Hasan Kâtipoğlu, MEB. Yay., İstanbul.
- Cevdet, Naci Hüseyin, (1992), *el-Ma'rifetü's-Sûfiyye, Dirâsetün Felsefiyyetün fi Müşkilati'l-Ma'rife*, (Dârü'l-Cîl), Beyrut.
- Chittick, William C., (1989), *The Sufi Path of Knowledge, Ibn al-'Arabî's Metaphysics of Imagination*, State University of New York Press, New York.
- , (1998), *The Self-Disclosure of Gad, Principles of Ibn al-'Arabî's Cosmology*, State University of New York Press, New York.
- , *Hayâl Alemleri*, (1999), çev.: Mehmet Demirkaya, Kaknüs Yayınları, İstanbul.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed, (1991), *et-Ta'rifât*, haz. Muhammed b. Abdulkakim el-Kâdî, Dârü'l-Kitâbi'l-Lübânî, Beyrut.
- Ertürk, Ramazan, (2004), *Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi, Çağdaş Bir Yaklaşım*, Fecr Yayınevi, Ankara.
- Filiz, Şahin, (1995), *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed, (1994), *el-Munkuzu mine'd-Dalâl*, çev. Hilmi Güngör, MEB. Yay., İstanbul.
- , (1982), *İhyâu Ulûmiddîn, Dârü'l-Mârife*, Beyrut.
- Gilis, Charles-Andre, (2004), *İslam ve Evrensel Ruh*, çev. Alpay Mut, İnsan Yay., İstanbul.
- Hakim, Souad, (1993), "Knowledge of God in Ibn 'Arabî", *Muhyiddin Ibn 'Arabî, A Commemorative Volume*, ed., Stephen Hirtenstein-Michael Tiernan, Element Books, Dorset.
- Hucvîrî, Ali b. Osman Cüllâbî, (1982), *Keşfü'l-Mahcûb, Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul.
- Huxley, Aldous, (1996), *Kalıcı Felsefe*, çev. Latif Boyacı, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Iqbal, Muhammed, (1997), *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Hafeez Press, Lahor.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, (1999), *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, haz. Ahmed Şemseddin, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut.
- , (1985), *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, thk. Osman Yahya, el-Hey'etü'l-Mısriyye, Kahire.
- , (ts.), *Resâilu İbn Arabî*, thk. Muhammed İzzet, Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire.
- , (1946), *Fusûsu'l-Hikem*, thk. Ebu'l-Alâ Affî, Dârü İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, Kahire.
- , (1919), *et-Tedbîrâtü'l-İlahiyye fi Islahi'l-Memleketi'l-İnsâniyye*, nşr. H. S. Nyberg, Kleinere Schriften Des Ibn Al-'Arabî içinde, E. J. Brill, Leiden.
- , (1238h.), *Kitâbu'l-Ahlak*, Matbaatü't-Tekaddüm, Kahire.
- , (2000), *Zhairu'l-Â'lâk Şerhu Tercümâni'l-Eşvâk*, haz. Halil İmran Mansur, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut.
- İbnü'l-Manzûr, (1954), Cemâlüddin Muhammed, *Lisânü'l-Arab*, Dârü's- Sâdr, Beyrut.
- İbn Sevdikin, (1988), Şemsüddin İsmail b. Abdullah en-Nûrî, *et-Ta'likât ale't-Tecelliyyâti'l-İlahiyye, et-Tecelliyyâti'l-İlahiyye* içinde, thk. Osman Yahya, Merkez-i Neşr-i Dânişgâhi, Tahrân.
- Keklik, Nihat, (1966), *Muhyiddin İbnü'l-Arabî Hayatı ve Çevresi*, Çığır Yayınları, İstanbul.
- Kelâbâzî, Ebûbekir Muhammed b. İshak, (1993), *et-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, haz. Ahmed Semseddin, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin, (2001), *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, haz. Halil Mansur, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut.
- Landau, Rom, (1957), "The Philosophy of Ibn 'Arabî I", *The Muslim World*, c. XLVII, no: 1, January.
- Mahmud, Zeki Necîb, (1993), *Mevkif mine'l-Mitâfîzîkâ*, (Dârü's-Şurûk), Kahire.
- , (1993), *Kıssatu Akl*, Dârü's-Şurûk, Kahire.
- el-Muhâsibî, Haris b. Esed, (1982), *Risâletü'l-Müsterşidîn*, thk. Abdülfettah Ebu Gudde, Mektebetü'l-Matbûatü'l-İslâmiyye, Kahire.
- , (1982), *el-Akl ve Fehmu'l-Kur'an*, thk. Hüseyin Kuvvetli, Dârü'l-Kindî, Beyrut.

- Roberts, Elizabeth, (1988), "Love and Knowledge", *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, c. VII, Oxford.
- Rosenthal, Franz, (1988), "Ibn 'Arabî Between Philosophy and Mysticism", *ORIENS, Journal of The International Society for Oriental Research*, E. J. Brill, Leiden.
- Sevim, Seyfullah, (1997), *İslam Düşüncesinde Mârifet ve İbn Arabî*, İnsan Yay., İstanbul.
- Stace, Walter T., (2004), *Mistisizm ve Felsefe*, çev. Abdüllatif Tüzer, İnsan Yay., İstanbul.
- es-Sühreverdi, Ebû Hafs Şihabuddin Ömer, (1990), *Avârifü'l-Meârif, Tasavvufun Esasları*, haz. H. Kâmil Yılmaz-İrfan Gündüz, Vefa Yay. İstanbul.
- Tirmizî, Muhammed b. Ali Hakîm, (1958), *Beyânu'l-Fark Beyne's-Sadr ve'l-Kalb ve'l-Fuâd ve'l-Lübb*, thk., Nicholas Lawson Here, Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, Kahire.
- Underhill, Eveleyn, (1960), *Mysticism, A Study in the Nature and Development of Man's Spirutual Consciousness*, Methuen & Co Ltd., London.