

İBN ARABİ'NİN EPİSTEMOLOJİSİNDE DUYU ve AKIL

Emin ÇELEBİ*

Özet

İbn Arabî İslam düşünce tarihinde görüşleri çok tartışılmış ve hakkında birçok farklı görüşler serdedilmiş, önemli bir yer işgal eden bir sûfî-filozoftur. Onunla ilgili tartışmalar genel olarak dinsel perspektiften yapılmış ve teolojisinin epistemolojik kaynaklarına ilişkin felsefi analizler çok fazla ön plana çıkartılmamıştır. Biz bu çalışmamızda, İbn Arabî'nin öğretisini temellendirirken felsefede önem arz eden iki temel epistemolojik kaynak olan duyu ve akla atfettiği önemi irdelemeye çalışarak, varlık ile bilgi arasında uygunluk temelinde var olan münasebetin akıl ve duyu bağlamında tutarlılığını sunmayı hedefledik.

Anahtar Kelimeler: Varlık, bilgi, akıl, duyu



Sense and Reason in Ibn al-Arabi's Epistemology

Abstract

Ibn al-Arabi is one of the most influential sûfîs-philosopher whose views have been oft-debated in the history of Islamic thought and there have been set forth many opposite judgments regarding his thought. Debates made about him, generally have come from the religious perspective and epistemological sources of his ontology, haven't been mentioned in respect of philosophical analyses. In this study, trying to examine Ibn Arabî's views concerning the sense and reason that are most important in philosophy as epistemological sources, we attempted to presenting the coherence, which necessarily should be between existence and knowledge, in the context of sense and reason.

Key Words: Existence, knowledge, reason, sense

* Yrd. Doç. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, emincel@yahoo.com

Giriş

İbn Arabi, yaşadığı dönemden bu yana görüşleriyle tartışma konusu olagelmış önemli bir sufi-filozoftur. Fikirleri kendisine son derece sıkı taraftar bulduğu gibi, aynı oranda karşıt da bulmuştur. Öğretisi hakkında bu denli çeşitliliğin ortaya çıkması ve farklı sonuçlara gidilmesi doğal olarak öğretisinin karmaşık ve girift bir hüviyeti haiz olmasına bağlanabilir. Bu karmaşıklık ve giriftlik, İbn Arabi'nin ele aldığı meselelerin doğası ve mahiyeti gereği olarak değerlendirilir. Çünkü duyu ve akıl aşan alana ait açıklamaları, paradoksal olarak duyu ve akıl sahibi olan insanın idrakine yaklaş-tırma çabası, ister istemez terminolojik ve epistemolojik güçlükler ortaya çıkaracaktır. Benzer şekilde duyu ve akıl ile metafizik bir alemleri yargılamak ve tanımlamak da bir sorunsal olmaktadır.¹ Çünkü insan türü olarak kavram-düşünce diyalektiği bakımından algı ve yüklemelerimizin farklı olduğu muhakkaktır. Bu durum, algımızın nesnesi olmayan metafiziksel alana ilişkin olduğu zaman daha bariz bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Oysa insan dili, duyuların konusu olan objelerle yola koyulur. Onu duyularla algılanmayan varlık alanına uygulayınca, söz konusu alana ait fenomenler arasında gizli veya açık bir takım benzetmelerin yapılması,² sembollerin kullanılması zorunluluk arz eder.

44 | db

Fenomenler alemine ilişkin düşüncelerimizin iki temel kaynağı vardır: Duyu ve akıl. Her ne kadar hakikat harici alem ile sınırlı değilse de aşkın ve metafizik alana ilişkin kavramsallaştırmalarımız duyu ve akla hitap edebilmesi için harici alemdeki formlarla ifade edilmek durumundadır. İbn Arabi de, bunu gerçekleştirmek için zaman zaman soyut olmakla beraber şiirselden geometrik ve matematiksel olana değin, tüm sembolizm biçimlerini kullanır. Çünkü İbn Arabi'ye göre kainatta hiçbir şey yalnızca görüldüğü gibi değildir. Yani eşyanın taşıdığı gerçeklik zahirinden ibaret olamaz. Her zahir bir batına işaret eder.³ Bu temel düşünceye sahip olan İbn Arabi, acaba söz konusu epistemolojik güçlüğü aşmaya çalışırken duyu ve akla nasıl bir rol biçmiştir? Duyu ve aklın İbn Arabi'nin öğretisinde epistemolojik bir değer ve anlamı var mıdır? İbn Arabi'nin bilgi teorisinde akıl ve duyuya nasıl anlamlar yüklemiştir?

¹ Benzer görüşler için bkz., Hüsameddin Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücut Mukayese-si*, Kültür Bak. Yay., Ankara 1990, s. 116.

² Montgomery Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, (çev. M. Aydın), Hülbe Yay., Ankara 1982, s.114.

³ S. Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge* (çev. Ali Ünal), İnsan Yay., İstanbul Tsz., s.115.

Şimdi bu sorulara yanıtlar bulmaya çalışalım.

Duyular

İbn Arabî'nin alemle ilgili görüşü, aynı zamanda duyularla ilgili görüşünü de yansıtmaktadır. İbn Arabî'ye göre görünen alemin ontolojik olarak kendi başına bir varlığı yoktur. O halde fenomenal varlık bir vehim ve hayal olmaktadır. Bu aleme ilişkin düşüncelerimizin epistemolojik karşılığı, İbn Arabî terminolojisinde “zan” ile ifade edilir.⁴ Peki dış alemin tarafımızdan algılanan varlığının ontik statüsü nedir?

İbni Arabî'nin Platon'u takip ederek varlık sahasını maddi ve akli olmak üzere ikiye ayırdığı söylene de⁵ ilk çağ Yunan felsefesinde Herakleitos ve Parmenides'ten bu yana varlık aleminin “düşünülen alem” ve “duyulan alem” veya “görünürler alemi” ve “reel alem” ayrımı temelinde düalist bir karakterle ele alındığını ve söz konusu ayrıma ilişkin görüşlerin Platon (427-347) ve Kant (1724-1804)'a geçerek günümüze kadar süregelen bir paradigma olduğunu biliyoruz.⁶ İbn Arabî bahsi geçen düalizmin olgusal aleme ilişkin boyutun ontik mahiyetini, Platon'da olduğu gibi gölge metaforuyla izah eder. Fakat Platon'da tek tek bütün varlıkların reel varlığı idealler aleminde mevcut iken, İbn Arabî'de çokluk sadece “Bir”in yansımasıdır ki, o da Hakk'tır veya Tanrı'dır. Dolayısıyla izafi-olgusal alem Hakk'a nispetle mecazi olarak vücut bulmakta ve gölge olmaktadır. Ontolojik olarak “kendinde varlık” görünürler aleminde var olmamaktadır.⁷ Bu durumda söz konusu gölge varlık, insan algısı itibarıyla kavramsal (mefhum) olmaktadır.⁸ Buna göre İbn Arabî, varlığın ontolojik temelini insan açısından algısal bir konuma indirgeyerek psikolojik bir izah geliştirmektedir.

İbn Arabî'nin epistemolojisi varlığın bu kategorik tasnifi temelinde izah edildiği taktirde, ancak duyuların sağladığı bilginin ne olduğunun anlaşılabilirliğini düşünüyoruz. Çünkü varlık ve bilgi, biri diğerinin müteakibi olarak da görülebilir. Söz konusu düalist

⁴ İbn Arabî, *Füsusu'l Hikem*, Daru'l Kitabi'l- Arabi , Beyrut 1980, s.101.

⁵ Nihat Keklik, *Muhyiddin İbnü'l Arabi Hayatı ve Çevresi*, Çığır Yay., İstanbul 1966, s.30.

⁶ İlgili değerlendirmeler için bkz., Zerrin Oral Kavas, “Kant'ın Eleştirel Felsefesine Parmenides ile Platon'un Etkisi”, *Felsefe Dünyası*, Ankara 1999, Sayı: 30, s.76.; Alvin Diemer, “Bilgi Kuramı”, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, (derl. ve çev. Doğan Özlem), içinde, İnkılap Kit., İstanbul Tsz., s.169.

⁷ İbn Arabî, *Füsusu'l Hikem*, s.102.

⁸ İbn Arabî, *Füsusu'l Hikem*, s.103.

mahiyetteki ontolojinin her bir alanına karşılık gelen bilme eyleminin de mahiyet olarak aynı statüde olması gerekir. Başka bir deyişle şayet görünürler alemi veya duyulur alem hayal ise söz konusu aleme ilişkin bilginin vasıtalarının temin ettiği bilginin hükmünün de aynı statüde olması gerekir. Buna göre hakiki varlık alanına karşılık gelen bilgi, hakikatin bilgisi; hayal ve mevhum alana tekabül eden bilgi ise aynı şekilde izafi veyahut aldatıcı bilgi olmaktadır. O zaman bize görünürler alemin bilgisini veren vasıta nedir? sorusunun yanıtını aramak gerekecektir.

Bu soruya yanıt bulma çabası, ister istemez bizi duyulara götürecektir. İbn Arabî'ye göre her ne kadar duyular bize alemin müstakil, ontik olarak gerçekliği olduğunu gösterse de bu ona göre ve himden başka bir şey değildir. Dolayısıyla duyular, bize eşyanın hakikatini vermez ve elde edilen bilgi yanıltıcıdır. Bu durum hem olgusal alemin idrakinde hem de fiziki boyutla perdelenmiş metafiziksel gerçekliklerin anlaşılmasında geçerlidir. Buna örnek olarak İbn Arabî şu hadiseyi zikreder: "Cebrail'i Dihye kılığında görenler "bu Dihye" demişlerdi. Sahabeler, görünen suretinden dolayı ona bir insan adını verdi. Oysa **doğru** olan onların duyması ve görmesi olsaydı, onlar onun Cebrail olduğunu bilirlerdi. Fakat işin hakikatini bilen ve gören Arif, onun Cebrail olduğunu bildi".⁹ Başka bir yerde ise İbn Arabî: "Her ne kadar his (duyu), ışıklı cisimleri ufak hacimle idrak ederse de bunlar kendi görüşlerinde hissedildiği miktardan daha fazladır. Örneğin dağların renginin uzaklaştıkça koyu olması, gökyüzünün renginin mavi olarak duyumsanması gibi durumlar, uzaklaşmadan dolayı duyumlarda meydana gelen yanılsamalardır.¹⁰" diyerek duyuların aldatıcılığını ifade eder.

İbn Arabî'nin duyuların aldatıcılığından bahsetmesi, duyu bilgisine güvenmemesi veya duyuları bilginin kaynağı olarak kabul etmemesi, ontolojisinin "hakikat" alanına karşılık düşen gerçekliğin bilgisi bakımındandır. Dolayısıyla duyuların bize verdiği izlenimin yanlışlığı görünür alem açısından söz konusu değildir. Yukarıdaki Cebrail örneğinde onu gören gözler yanılmamıştır. Çünkü Cebrail insan kılığında görünmüştür ve duyular da buna uygun bilgi elde etmişlerdir. Başka bir deyişle Cebrail'in insan kılığında görünmesi gerçektir ve bu gerçekliği duyular olduğu gibi elde etmiştir. Von

⁹ İbn Arabî, *Füsusu'l Hikem*, s.100., Seyfullah Sevim, *İslam Düşüncesinde Marifet ve İbn Arabî*, s.137

¹⁰ İbn Arabî, *Füsusu'l Hikem*, s.101.

Aster'in ifade ettiği gibi, algının kendisinin yanlış olmayıp yanlışla sevk etmesi durumu¹¹ burada da görülmektedir. Fakat Cebrail'in gerçekte insan olmadığı şeklindeki metafiziksel hakikatin kavranması alanında duyular yetersiz kalmaktadır. Gökyüzünün mavi görünmesi hususunda da durum aynıdır. Yani gökyüzü gerçekte duyulara mavi olarak görünmüştür, başka bir renkte değil.

Yukarıda verdiğimiz örneklerde dikkat edilmesi gereken, duyuların yanlış bilgi verdiği değil, doğru bilgi vermediği hususudur. Yani İbn Arabî'nin epistemolojisinde "hakikat" ve "gerçeklik" ayrımını yaptığını ifade etmek mümkündür. Görünürler alemin epistemolojik olarak gerçekliğe, görünürler alemin kaynağını teşkil eden metafiziksel alan ise hakikate karşılık düşmektedir. Buna göre duyu algısının gerçeklik temelinde epistemolojik bir kaynak olduğunu ifade etmek mümkündür¹² İbn Arabî'nin, dış aleme ilişkin düşüncesinde duyulara atfettiği değerın daha iyi anlaşılabilmesi için kullandığı "kandil içindeki ışık" benzetmesi aydınlatıcıdır. Işık, bakan kişiye camın rengi ile görünür. Gerçekte ise o renksizdir. Bu durumda camın rengi olan yeşil ile vasıflandırılmasında gerçeklik payı vardır. Çünkü duyular öyle bildirmiştir. Onun renksiz olduğunu söylemek de doğrudur ki bu bilgiyi veren nazar ve kıyastır.¹³ İbn Arabî'nin burada nazar ve kıyas'tan kastettiği akıl yürütmelerdir. Fakat nazar ve kıyasa veri oluşturan kaynak ise yine duyulara alana ilişkin tecrübi bilgidir. Felsefi bir terminolojiyle ifade edecek olursak, geniş anlamda rasyonalizm, empirizm ve sansualizm, İbn Arabî'ye göre nazarî ilim sahası içine girer. İbn Arabî'nin şu ifadesi bu anlayışa temel teşkil eder: "Nazari düşünceye sahip kişiler, fikrin, nazarın, duyunun ve aklın kendilerine verdiği şeylerle kendilerini âlim sanırlar."¹⁴

Peki "hakikat" alanına ilişkin duyuların bilgi edinebilme imkanı hiç yok mudur? İbn Arabî'ye göre duyular her zaman yanılmazlar, kimi zaman doğru bilgiyi de verebilirler. Fakat duyuların doğru bilgiyi sağlaması tesadüfi olmaktadır.¹⁵ Dolayısıyla ona göre hakikatin bilgisini elde etmede metodolojik bir bilgi kaynağı olma bakımından duyular herhangi bir önem taşımamaktadır. İbn Arabî'nin

¹¹ Ernst von Aster, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, (çev. Macit Gökberk), Sosyal Yay., İstanbul 1994, s.35.

¹² Bu konuda benzer tespitler için bkz., Keklik, *Muhyiddin İbnü'l Arabî*, s.28.

¹³ İbn Arabî, *Füsusu'l Hikem*, 103.

¹⁴ İbn Arabî, *Futuhât*, c. II, s. 294.

¹⁵ İbn Arabî, *Futuhatu Mekkiyye*, Daru'l İhyai Turasil Arabi, Beyrut 1998, c.II, s.294.

bu çerçevede önerdiği metot, başka bir incelemenin konusu olabilecek, “mükaşefe”, “müşahade” ve bir takım arınma teknikleri sonucu elverişli duruma gelen “kalbi bilgidir”.¹⁶ Çünkü görünürler aleminde bir unsur olan insan “gölge” varlık durumundadır. Söz konusu gölge haline sebep olan ise onun ete-kemiğe bürünmesi, cismani uzuvlarla somutlaşmasıdır. İnsanın ruhunu eğiterek ruhsal bir varlığa doğru yol almasının mistik öğretilerin temel bir karakteristiği olduğunu dikkate alacak olursak, İbn Arabî’nin de bu temelde epistemolojisini kurduğunu ve tanrısal olanı taklit etmeyi öğütlediğini görmekteyiz.¹⁷ Bunun, Sokrates’in “kendini bil” bilgisinin ruhsal bir bilgi olarak Tanrı’ya yönelmeyi gerektiren anlayışıyla¹⁸ kimi yönlerden benzeşen bir düşünce olduğunu söyleyebiliriz.

İbn Arabî’nin epistemolojisinde duyuların durumu arz ettiğimiz gibi olunca, peki aklın hakikatin bilgisini elde etmedeki işlevi ve statüsü nedir? Şimdi bu soruya cevap bulmaya çalışalım.

Akıl

48 | db

İbn Arabî, bir bilgi çeşidi olarak “akli bilgi”yi kabul etmiş olmakla¹⁹ doğal olarak akli, bir bilgi kaynağı olarak kabul etmiş olmaktadır. Aktarılabilen, anlaşılabilen ve nazar sonucu hasıl olan bilgi diye tanımladığı söz konusu bu bilgi,²⁰ duyular ile ilgili olarak bahsettiğimiz gibi, ontolojik farklılık temelinde ait olduğu alana göre değer ifade etmekte olup, mutlak anlamda hakikatin bilgisini vermez. Çünkü, ona göre akıl sınırlayıcı ve indirgeyicidir.²¹ İbn Arabî’de duyular alemde işlevsel olan akıl, doğal olarak duyular dünyasının ötesine gidemeyecektir. Epistemolojik olarak duyular ile akıl arasındaki farklılardan biri, aklın alanına ait bilginin kavramsal olmasıdır. Fakat söz konusu bu bilgi idraki²² aynen veremez, ancak idrak altında bulunan şeyleri verebilir.²³ Fakat şuna dikkat etmek gerekir ki, akıl sahibi, her ne kadar aklın alanına giren şeyleri idrak etse de bu idrakinde vehim ve tasavvurun hüküm ve tesiri

¹⁶ İbn Arabî, *Füsusu’l Hikem*, s. 120-121; *Futûhat*, c.I, s. 34.

¹⁷ İbn Arabî, *Futuhât*, c.II, s. 294.; *Füsusu’l Hikem*, s. 55.

¹⁸ Bkz., Platon, *Birinci Alkibiades*, (çev. İrfan Şahinbaş), Hürriyet Yay., İstanbul 1973, ss.124-125.

¹⁹ İbn Arabî, *Futûhat*, c. I, s. 69.

²⁰ İbn Arabî, *Futuhâ*, c. I, s. 81.

²¹ İbn Arabî, *Füsusu’l Hikem*, s.122.

²² İbn Arabî’nin “idrak”i metafizik alana ilişkin bilgisel araç olarak kullanılmaktadır.

²³ İbn Arabî, *Futûhat*, c.I, s.81.

rinden kurtulamaz.²⁴ Buna göre İbn Arabî'de akıl her ne kadar bir anlamda duyu ötesi alana dair bir biliş ortaya koymaya çalışsa da gerçekte duyulur alemin sınırları dışına çıkamamakta, çıkabilmesi durumunda ise kuruntu ve tasavvur gibi içsel izlenimlerin etkisinden kendini kurtaramamaktadır. Duyular bahsinde ifade ettiğimiz gölge aleme ilişkin algının da kavramsal olduğu göz önüne alındığında,²⁵ İbn Arabî epistemolojisinde duyular bir bakıma akla açılan bilgi kanalları olmaktadır. Dolayısıyla her ikisinin ilgili olduğu alan idrak altı veya fenomenler dünyasıdır. Buna göre İbn Arabî terminolojisinde görünürler alemi idrak altı alem, hakikatler alemi ise idrak veya idrak üstü alem diye tanımlanabilir ve “akıl hakikati olduğu gibi idrakten acizdir”.²⁶

Bu durumda İbn Arabî epistemolojisinde aklın sağladığı bilgi maddî alemin bilinmesini ifade eden dışsal bilgi olmaktan²⁷ öteye gidememektedir. Aklın yetersiz kaldığı alan, duyularda olduğu gibi, Hakk'ın bilgisi, dolayısıyla aklın fevkinde olan metafizik sahadır. Akıl duyulara tabi olduğu için, hatalı duyumlara dayanarak elde ettiği bilgiler de hatalı olmaktadır. Çünkü hakim durumda olan akıl (hatalı duyumlardan elde edilen) düşüncelere göre yargıda bulunur. Düşünceler yanlış olduğu taktirde akli çıkarsama da yanlış olur. Bu durumda tıpkı duyularda olduğu gibi aklın da hakikatin bilgisini elde etmesi tesadüfi olmaktadır.²⁸

İbn Arabî'nin bu görüşlerinin, 18.yüzyılda “izlenimler” (impressions) ve “fikirler” (ideas) üzerine bilgi teorisini kuran ve buradan da duyuların kesin bilgiyi vermediğinden hareketle “nedensellik” ilkesinin temellerini sarsan, Newtoncu mekanik evren anlayışından Kuantum fiziğine geçişin felsefi ilkesini dile getiren empirist filozof David Hume'un görüşleriyle²⁹ paralellik arz etmesi, bir septik-empirist filozof ile bir sufi filozof'un görünürler alemine ilişkin gerçeklik tasavvurlarının aynı zeminde buluşması bakımından dikkat çekicidir.

²⁴ İbn Arabî, *Füsusu'l Hikem*, s. 181.

²⁵ İbn Arabî, *Füsusu'l Hikem*, s.103.

²⁶ İbn Arabî, *Futûhat*, c. II, s. 294; *Füsusu'l Hikem*, s.131.

²⁷ Şahin Filiz, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, s.241.

²⁸ İbn Arabî, *Futûhat*, c. II, s. 294.

²⁹ Bkz., David Hume, *A Treatise of Human Nature*, (Ed. by Ernest Mossner) , Penguin Books, 1985, s. 66; Ayrıca Hume'un bilgi teorisinin ayrıntıları için bkz., Emin Çelebi, *David Hume'da Nedensellik Bağlamında Ahlak ve Hürriyet Problemi*, Basılmamış Doktora Tezi, Selçuk Ün., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2008, ss. 9-24.

İbn Arabi bütün bunları söylerken, aynı zamanda epistemolojik olarak akla belli bir yetkinlik de vermektedir. Ona göre akıl, Allah'ı tenzih etme gücüne sahiptir. Çünkü akıl kendi kapasitesi dahilinde olan şeyleri bilir. Bu nedenle Yüce Allah: "Ben her şeye yaratılışının hakkını verdim"³⁰ buyurur. Akıl da şeyler cümlesinden olduğu için, akla da hakkı verilmiştir.³¹ Fakat akıl Allah'ı tenzih etse bile, **marifetullahın** ancak yarısını elde eder. Çünkü Allah, kendisine layık olan mükemmelliği görmek için **tenzih** ile beraber **teşbihi** de getirmiştir. **O**, duyuların ve hayalin delalet ettiği **teşbihle** akıllara hitap etmiştir. Ancak akıllar bu konuda hayrete düşerler ve bir şey anlamazlar. Çünkü Allah, akıl, duyu ve hayalin idrak edemeyeceği kadar yücedir. Hiç kimse onu aynen göremez ve ilmen kuşatamaz.³² Kullar ancak akıllarının idrak ettiği şeyle tanrıyı vasıflandırdılar. Allah, kendi nefsinin kulların tenzih ettiği şeyden de tenzih etti.³³ Burada paradoksal gibi görünen teşbih ve tenzihe ilişkin kavramları da duyular bahsinde geçtiği üzere, gerçeklik ve hakikat düalitesi bağlamında değerlendirmek gerekir. Aklın tenzih yeteneğine sahip olduğu önermesi, Tanrı ile insanın aynı ontolojik statüde olmadığını anlaşılması anlamındadır, ki bu gerçeklik alanına tekabül eder. Allah'ın kendi nefsinin kulların tenzih ettiği şeyden tenzih etmesi ise, hakikat alanına tekabül eder ve İbn Arabi'nin epistemolojik olarak akla önem atfetmediği alan da burasıdır.

50 | db

İbn Arabi, arz ettiğimiz düalist yaklaşımı kendi öğretisinin bütününde sistemli bir şekilde işler. Buna uygun olarak ilahi konuşma ile kitap olarak gelen vahiy arasında çok yakın bir ilişki görür. Her ne kadar vahiy değişik şekillerde cereyan etse de gerçekte tek bir vahiyden bahsetmekteyiz. Çünkü konuşma ile yazma durumları birbirinden farklıdır. Tıpkı algılayan ruhun sıfatı ile yazan elin sıfatının aynı olmaması gibi. Yazılı vahiy dışsallaşma bakımından Tanrı'nın bizatihi sözünden farklıdır. İlahi söz içsel ve örtük olana delalet eder. Başka bir deyişle bu söz bir anlamda yazı bedeninde vücud gelmiş ruhsal boyuttur. Bu bakımdan Kuran, iki alemin kesişme noktası değil, bilakis harici ve dahili boyutları oluşturan araçsal

³⁰ Kur'an-ı Kerim, Taha, 20/50

³¹ İbn Arabî, *Füsusü'l Hikem*, s. 181-182; *Futûhat*, s. 295.; Toshihiko Izutsu, , *İbn Arabî'nin Fususu'ndaki Anahtar Kavramlar* (Çev. A.Yüksel Özemre), Kaknüs Yay., İstanbul 1998, s. 80-83.

³² İbn Arabî, *Futûhat*, c. II, s. 303.

³³ İbn Arabî, *Füsusü'l Hikem*, s. 182.

dünyanın bir türünü temsil etmektedir.³⁴ Buna göre, İbn Arabî'nin "Allah'ın hitabı, muhatapların hallerine ve aklın hükümlerine uygun olarak geldi. Bu hitap keşfin verdiği bilgi üzerine gelmedi. Bundan dolayı müminlerin sayısı çok, keşif ehli ariflerin sayısı azdır."³⁵ ifadesini, aklın dış alemi algılama yeteneğine uygun olarak, Kur'an'ın fenomenal dünyaya uygun kavramlarla vücut bulduğu şeklinde anlamak gerekir. İşte bu noktada Kuran ile hayal arasındaki ilişki ortaya çıkmaktadır. Berzah olarak da nitelenen hayal dünyası veya misal alemi, ruhsal ve bedensel olanın arasını birleştirebilme yeteneğidir. Berzah bir engel değil bilakis kendi başına zengin bir dünyadır.³⁶ Kur'an da bu birleşimi gerçekleştiren hakikat kapısı olarak akla hitap etmektedir.

Yukarıda geçen "teşbih"i , "sembol" ve "somutlaşma" olarak görmek gerekir. Bu ise İbn Arabî'de yaratma ile aynı şeydir. İbn Arabî'nin tecelli diye tanımladığı yaratma ve var oluş sürekli ve sonsuzdur. Tecellinin gerçekleşmediği durumda insan, işte "O" O'dur demekten kendini alamaz. Yaratılmış olan bir varlık için devamlı bir hal üzere durmak mümkün olmadığı için, içinde bulunduğu hal değişince önünde bir perde olduğunu söyleyecektir.³⁷ Dolayısıyla İbn Arabî'de duyulur alemde tecelli ile meydana gelen somutlaşma hakikati örten bir perde olmaktadır. Asıl olan bu perdenin ötesine geçmektir. İşte aklın perde arkası varlık alanına nüfuz etmeyi İbn Arabî mümkün görmez. İbn Arabî "Bir kimsede imanın kökleşmesi de bu oluş durumuna bağlıdır."³⁸ derken, bize göre bunu kastetmektedir. Bunun zıddı olarak İbn Arabî'nin hidayete ermeyenleri tavsifen "Tabiat hükmüne uyarak akıl ve ilahi nizamdan uzaklaşarak şehvet ile tasarruf ederler. Bundan ötürü kıyamet onların üstüne kopar."³⁹ demesi aklın bilişsel alanına işaret etmektedir.

Meseleyi arz ettiğimiz minval üzere anladığımız taktirde İbn Arabî'nin , "Allah kendi hakkında öyle şeyler söylemiştir ki akli deliller ve doğru fikirler bile bu konuda tereddüde düşmüşler ve bunu

³⁴ Angelika Al- Massri, "Imagination And The Qur'an in The Theology of Oneness of Being", *Koninklijke Brill NV*, Leiden 2000, s. 533.

³⁵ İbn Arabî, *Füsusü'l Hikem*, s.82.

³⁶ Al- Massri, "Imagination And The Qur'an in The Theology of Oneness of Being", *Koninklijke Brill NV*, Leiden 2000, s.535.

³⁷ İbn Arabî, *Fena Risalesi*, (çev. Mahmut Kanık), İz Yay., İstanbul 1991, s. 47.

³⁸ İbn Arabî, *Fena Risalesi*, s. 47.

³⁹ İbn Arabî, *Füsusü'l Hikem*, s. 67.

kavramada yetersiz kalmışlardır.⁴⁰ “Kuran’da, Bunda kalbi olanlar için muhakkak öğütler vardır⁴¹ buyurulması, kalbin türlü suretleri ve sıfatları kabul ederek bir halden bir hale geçmesi dolayısıyladır. “Akıl sahibi” için dememiştir. Çünkü akıl bağıdır, işi tahdit ile tek bir esasa bağlar. Şu halde Kuran, akli olan bir kimse için bir öğüt kitabı değildir.”⁴² şeklindeki ifadelerinin yukarıdaki yargısıyla çelişmediğini anlarız. Burada İbn Arabi akıl ile kalbin işlevinin mahiyet itibarıyla farklı olduğuna işaret etmektedir. Oluşun sürekliliği ve çeşitliliğini kalbin işlevsel olarak değişim ve sürekliliğine teşbihle anlatırsa da gerçekte ona göre kalp, müşahade, tecelli ve münacat mahalli, ilhamın, vahyin yeri, nurların, kaynağı ve gözesi⁴³ olması hasebiyle duyu ötesi aleme ilişkin Tanrı halifelerinin keşif ve fetih merkezidir.⁴⁴ Bu alanda aklın herhangi bir geçerliliği yoktur.

İbn Arabi’nin akli kimi zaman birbirine zıt iki durum için de kullandığı görülür. İlyas peygamberin semaya kaldırılışı ve tekrar resul olarak indirilişine ait sırra vakıf olmak için kişinin, aklının hükmünden⁴⁵ şehvetine inzal etmesi ve mutlak olarak bir hayvan olması gerektiğini söylemekle⁴⁶ İbn Arabi, bundan önce bahsettiğimiz duyular aleminde mukayyet olan akıldan soyutlanmak gerektiğini ifade etmektedir. Hayvanlık mertebesine inme ise Afifi’nin de işaret ettiği gibi, benliğinde iradeyi gerçekleştirmeden başka bir şey değildir. Çünkü mutlak yöneliş anlamındaki irade, hayvanların en önemli özelliğidir. İbn Arabi, mutlak edilgenlik ya da pasiflik olan keşif ile sufinin ruhi zindeliğinin donuklaşmasını ya da âtıl hale gelmesini kastetmez. Onun bütün kastettiği; bu süreçte akıldan kaynaklanan bir aktivitenin olmamasıdır.⁴⁷ İbn Arabi bu hayvanlık durumunu, paradoksal bir şekilde, yine “mücerret bir akıl” hali ola-

⁴⁰ İbn Arabî, *Futuhât*, c.II, s. 294.

⁴¹ Kur’an-ı Kerim, Kâf, 50/37

⁴² İbn Arabî, *Füsusu’l Hikem*, s.122.

⁴³ İbn Arabî, *Füsusu’l Hikem*, s. 49.

⁴⁴ David Buchman, “Structuralism Reconsidered: Ibn al -‘Arabi and Cultural Variation in Muslim Societies”, *The Muslim World*, Vol.94., s.136.

⁴⁵ Fusus mütercimi M.Nuri Gençosman, “...Aklın hükmünden yani semadan” diyerek akla ait hükmün “semavi bir alem” olarak ifade etmiştir. Fakat elimizde bulunan metinde ve Kaşani’nin şerhinde böyle bir ifadeye rastlamadık. Dolayısıyla “aklının hükmünden” ifadesinin “duyular aleminde işlevsel olan akıl” olması, İbn Arabi’nin epistemolojisi için daha tutarlı ve doğru olduğu kanısındayız. İlgili bölüm için bkz., İbn Arabi, *Füsusu’l Hikem*, (Çev. M. Nuri Gençosman), İstanbul Kitabevi, İst. 1971, s.204.; Kemaluddin Abdurrezzak el-Kaşani, *Şerhu Fususi’l-Hikem*, Encümeni Asar ve Mefahiru Ferhengi, Tahran 2004., s. 471.

⁴⁶ İbn Arabî, *Füsusu’l Hikem*, 186.

⁴⁷ Ebu’l- Afifi, *Tasavvuf İslamda Manevi Devrim*, Risale Yay., İstanbul 1996, s.25.

rak ifade eder ki bu hal görünürler aleminin varoluşunun metafiziksel boyutunu idrak etmeyi sağlayan “zevk ilmi”dir.⁴⁸ Dolayısıyla akıldan soyutlanarak soyut akıl haline geçme diye ifade edilebilecek bu paradoks, ancak İbn Arabî'nin epistemolojisinde söz konusu kavramların tekabül ettikleri anlamlar bilindiği zaman anlaşılabilir.

İbn Arabî'nin akıl kavramına yüklediği diğer bir anlam, aklın a priori bilgi kategorilerini haiz olması itibariyledir. Epistemolojik açıdan rasyonalist bir tutum olarak değerlendirebileceğimiz bu husus, külli emirler (umuru külliye) kavramsallaştırılması ile ifade edilir. Külli emirler bizatihi var olmayan, sadece akılda var olan hükümlerdir. Makul olan söz konusu “külli emirler” ontolojik olarak varlıktan yoksun, hüküm itibariyle mevcuttur. Her ne kadar onlar içkin olsalar da ontolojik olarak var olan her şeyde bu emirlerin hüküm ve izleri vardır.⁴⁹ Burada dikkati çeken husus, İbn Arabî'nin bir takım aklî kavramlardan ve bu anlamlara ilişkin varlıkların hüküm cihetinden varoluşlarından, reel olarak da herhangi bir varlığa sahip olmadığından bahsederek, zihnin **a priori** düşünce formlarına sahip olduğunu kabul etmek suretiyle varlığa ilişkin rasyonel/felsefî bir izah ortaya koymasıdır. Akli birer varlık olan külli varlıklar vasıtasıyla, ontolojik-reel varlıklara ilişkin hüküm zahir olmaktadır. İbn Arabî ontolojisinde varlık ile Tanrı arasında kurulan ilişki, başka bir deyişle varlığın Tanrıya olan ihtiyacı bu şekilde meydana gelmektedir.⁵⁰ İbn Arabî'nin aklı kavramsal bilgin merkezi olarak kabul ettiği diğer bir alan ise tek olan Hakk'ın varlığında kabul edilen çokluktur.⁵¹ Kaşani'ye göre bu, “Kadir”, “Alim” “Halik” ve “Razik”in medlulünün gerçekte “Bir” olup, anlamlarının farklı olması durumu gibidir. İsimlerin tekabül ettiği anlam Bir'in zatında makuldur ve bu çokluk itibari olup reel-ontolojik bir mahiyette değildir.⁵² Bunun gibi sayılar da a priori olarak akılda mevcut hakikatlerdir.⁵³

İbn Arabî akıl kavramını kimi zaman ise günlük yaşamda sıkça kullandığımız insanı diğer canlılardan ayıran yeti anlamında kullanmaktadır. Çünkü İbn Arabî'nin öğretisinde insan Allah'ın halifesidir. Bu statüde olan bir varlığın akılsız veya aklını kullanmaması

⁴⁸ İbn Arabî, *Füsusu'l Hikem*, 187.

⁴⁹ İbn Arabî, *Füsusu'l Hikem*, s. 52-53

⁵⁰ İbn Arabî, *Füsusu'l Hikem*, s. 55.

⁵¹ İbn Arabî, *Füsusu'l Hikem*, s. 124.

⁵² Kaşani, *Şerhu Fususi'l- Hikem*, s. 315.

⁵³ İbn Arabî, *Füsusu'l Hikem*, s. 98.

düşünülemez. Ona göre, bunun için Allah, insana akıl ve akla bilgileri kabul edecek bir nitelik vermiştir. “Rüyasında Hakk’ı gören kimse, Hakkı suretten tenzih konusunda aklını kullanması gerekir”,⁵⁴ “Hakikate ulaşmak isteyen akıllı bir insan Allah’ı taklit etmelidir.”⁵⁵ “Yaratılan şeyin, Hakk’ın “**Kün**” emrine karşılık düşmesiyle vücut bulması akla uygundur.”⁵⁶ cümlelerinde geçen akıl kavramı arz ettiğimiz anlamdaki kullanımlara örnek olarak verilebilir. Hatta İbn Arabi, “Sırlar alemine ilişkin duyu üstü hakikati kabul etmeyi zayıf akıllılar reddeder.”⁵⁷ demek suretiyle paradoksal bir şekilde akıl üstü alana dair hakikatin inkarını akılsızlık olarak niteleyerek aklın bu anlamına işaret eder.

Şu hususu da vurgulamak gerekir ki, İbn Arabi bilgi ve varlık teorisini temellendirirken pratikte yaptığı akıl yürütmelerle akla hakkını vermiştir. Hatta o, “Allah zatına dair ilimleri istinbat için aklı düşünme duyusuna âşik etmiştir.”⁵⁸ diyerek bir anlamda yaptığı akıl yürütmelerine dinsel bir argüman da bulur. Söz konusu akıl yürütmeleri ve rasyonelleştirme çabasını eserlerinin tümünde gördüğümüz söyleyebiliriz. Her ne kadar duyu ve akıl ötesi bir alana dair hakikatleri devşirdiğini ifade etse de, söz konusu hakikatleri kimi yerde felsefi, kimi yerde kelami tartışmalar yaparak rasyonel ve mantıksal bir zemine oturtma kaygısı güder.⁵⁹ Ancak bunu yaparken M.M. Şerif’in de işaret ettiği gibi, asla güçlü muhayyilesinden ve mistik duygularından bağımsız hareket etmez.⁶⁰

54| db

Sonuç

İbn Arabi’nin düşüncesi varlığın birliğine dayanan Tanrı merkezli bir ontolojidir. İbn Arabi bu görüşüne, bu çalışmada üzerinde fazla durmadığımız, duyu ve akıl üstü bir biliş olan **keşf** ile ulaştığını her fırsatta dile getirir. Her ne kadar monist bir ontolojiye sahip ise de, varlığın düalist yapısını da göz ardı etmez. Dolayısıyla onun epistemolojisi bu düalizm temelinde anlam kazanır. Ona göre hakiki varlık nasıl ki görünür alemin ötesinde ise, hakikatin bilgisi

⁵⁴ İbn Arabî, *Füsusu’l Hikem*, s. 70; *Futûhat*, c. II, s. 303.

⁵⁵ İbn Arabî, *Futûhat*, c. II, s. 294.

⁵⁶ İbn Arabî, *Füsusu’l Hikem*, ss.114-115.

⁵⁷ İbn Arabî, *Futûhat*, c. II, s. 81.

⁵⁸ İbn Arabî, *Futûhat*, c. II, s. 301.

⁵⁹Örnek olarak, Eşâ’riler ve filozofların cevher-araz ile ilgili görüşlerini eleştirisi için bkz., İbn Arabî, *Füsusu’l Hikem*, ss.125-126.

⁶⁰ M. M. Şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi*, (çev. Mustafa Armağan), İnsan Yay., İstanbul 1990, c. II, ss. 15-16.

de bize görünür alemin bilgisini veren duyusal ve akli bilişin ötesinde olmalıdır. O halde onun epistemolojisinde hakikatin bilgisini elde etmede duyular ve akıl yetersiz kalmak durumundadır. Fakat İbn Arabi bunu söylerken, içinde var olduğumuz aleme ilişkin duyuların hiçbir şekilde epistemolojik değer taşımadığını iddia etmez. O nesnelere aleminde duyuların verdiği bilgilerin yanlış olduğunu söylemez. Hatta bir empirist kadar duyuların bir bilgi kaynağı olduğunu ifade eder. Ne var ki ona göre bu alem hakiki alem değildir ki duyular hakikatin bilgisini versin. Ontolojisine uygun olarak “hakikat alemi” ve “görünürler alemi” diye iki alemden bahsettiğimizde duyuların görünürler alemine ilişkin verdikleri izlenimin doğruluğundan kuşku duymaz.

İbn Arabi’de akıl da söz konusu ontolojik ayırım temelinde duyulara bağlı olarak epistemolojik bir önem arz eder. Bu anlamıyla bilgisel araç olması bakımından aklın duyulardan pek farkı yoktur. Bütün bunları söylerken, akıl üstü aleme ilişkin bilgilerin dini metinler vasıtasıyla idraklere yakınlaştırılmasının ve hakikatin mecazi bir formda ifadesinin, sair varlıklardan farklı olarak akıl sahibi olan insan tarafından anlaşılabilirliğini savunması, İbn Arabi’nin tahlil, terkip ve yorumlama yeteneği itibarıyla akla epistemolojik olarak duyulardan daha üstün bir statü verdiğini göstermektedir. Ayrıca aklın a priori bilgi formlarına sahip bir bilgisel kaynak olduğu şeklindeki “küllü emirler” teorisi de felsefi olarak rasyonel bir tutum olarak değerlendirilebilir.

Kaynakça

- Afifi, Ebu'l A'la, Tasavvuf İslam'da Manevi Devrim, (Çev. H. İbrahim Kaçar, Murat Sülün), Risale Yay., İst.1992
- _____ Fususu'l Hikem Okumaları İçin Anahtar, (Çev. Ekrem Demirli) İz Yay., İst.2000
- _____ Ta'likat Ala'l – Fusus, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut1980.
- Buchman, David, Structuralism Reconsidered: Ibn al -'Arabi and Cultural Variation in Muslim Societies, The Muslim World, Vol.94
- Çelebi, Emin, David Hume'da Nedensellik Bağlamında Ahlak ve Hürriyet Problemi, Basılmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniv., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2008
- Diemer Alvin, “Bilgi Kuramı”, Günümüzde Felsefe Disiplinleri, derl. ve çev. Doğan Özlem, içinde, İnkılap Kit., İstanbul Tarihsiz,
- Erdem, Hüsameddin.,Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi,Kültür Bak. Yay., Ankara 1990
- Filiz, Şahin, İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri, İnsan Yay., İst. 1995
- Hume, David, A Treatise of Human Nature, (Ed.Ernest Mossner), Penguin Books, 1985
- İbn Arabi, Füsusu'l Hikem, Daru'l Kitabil Arabi, Beyrut, 1980
- _____ Futuhatu Mekkiyye, Daru'l İhyai Turasil Arabi, Beyrut, 1998

- _____Şeceretü'l Kevn (Çev. Abdulkadir Akççek), Bahar Yay., İst.1986
- _____Fena Risalesi, Çev. Mahmut Kanık, İz Yay., İstanbul, 1991
- Izutsu Tosihiko, İbn Arabi'nin Fusus'undaki Anahtar Kavramlar (Çev. A.Yüksel Öze-
mre), Kaknüs Yay., İst.1998
- Kaşani, şerhu fusuşul hikem, encümeni asar ve mefahiru ferhengi, Tahran, 2004., s.471..
- Zerrin Oral Kavas, Kant'ın Eleştirel Felsefesine Parmenides ile Platon'un Etkisi, Felsefe
Dünyası, Sayı 30, Ankara 1999, s.76.; s.169.
- Keklik Nihat, Muhyiddin İbnü'l Arabi Hayatı ve Çevresi, Çığır Yay., İstanbul, 1966
- Al- Massri, Angelika, Imagination And The Qur'an in The Theology of Oneness of Being,
Koninklijke Brill NV, Leiden 2000
- Nasr, S. Hüseyin, Üç Müslüman Bilge (Çev. Ali Ünal), İnsan Yay., İst. tsz.,
- Platon, Birinci Alkibiades, (Çev. İrfan Şahinbaş), Hürriyet Yay., İst., 1973, s.124-125.
- Sevim, Seyfullah, İslam Düşüncesinde Marifet ve İbni Arabi, İnsan Yay., İst.1997
- Şerif,M.M., İslam Düşüncesi Tarihi (Çev. Mustafa Armağan), İnsan Yay., İst.1990
- Von Aster, Ernst, Bilgi Teorisi ve Mantık, (Çev. Macit Gökberk), Sosyal Yay., İst. 1994.
- Montgomery Watt, Modern Dünyada İslam Vahyi, (Çev. M. Aydın), Hülbe Yay., Ankara
1982

