



**CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ REKTÖRLÜĞÜ**  
**VE**  
**İLAHİYAT FAKÜLTESİ DEKANLIĞI**

**Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu**

**İBN RÜŞD'Ü YENİDEN DÜŞÜNMEK**

**2. CİLT**

**2009 - Sivas / Türkiye**

**İbn Rüşd İle İbnü'l-Arabî Arasındaki Sessiz Diyalog  
-Hakikat Arayışında Felsefî Bilgi İle Tasavvufî Bilginin Karşılaşması-**

*A Silent Dialogue Between Ibn Rushd and Ibn al-Arabi – A Comparison  
of Philosophical and Mystical (Sufi) Knowledge in Seeking Truth*

Kadir Özköse

**Giriş**

Meşşâî filozof ve kadî İbn Rüşd (ö. 595/1198)'ün ilmî hayatında, sınırlı bir şekilde de olsa, iki önemli sufinin yer aldığını görmekteyiz. Bunlardan birincisi, Ebu'l-Abbas es-Sebtî (ö. 601/1205), diğeri de Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240)'dir. İbn Rüşd, Ebü'l-Abbas es-Sebtî'nin tasavvufî düşüncesi hakkında bilgi edinmek amacıyla, Ebü'l-Kasım Abdurrahman b. İbrahim el-Hazrecî'yi Kurtuba'dan Merâkeş'e gönderir. Ondan, Ebü'l-Abbas es-Sebtî'nin tasavvufî düşüncesi hakkında tahkikat yapmasını ve kendisine durum hakkında rapor vermesini ister. es-Sebtî hakkındaki tespitler kendisine ulaştırıldığında, İbn Rüşd şu cevabı verir: "*Kadîm hükemânın görüşleriyle çok benzer yaklaşımları var. Bu adamın mezhebi, "ان الوجود ينفع بالوجود" dir. Yani varlık, cömertlikle ayakta durmakta ve varlık keremden kaynaklanmaktadır. Yaratan'ın yaratılanlara rahmeti ikram iledir.*"<sup>1</sup> Zira es-Sebtî'ye göre infak, ikram ve cömertlik Yaratan'la yaratılan arasındaki yegâne bağıdır. Vefatı esnasında da es-Sebtî'nin son vasiyeti, sevenlerine çokça ihşanda bulunmalarını tembihtir.<sup>2</sup>

İbn Rüşd'ün bulunduğu diğer isim, genç sufi Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240)'dir. Büyük bir zekâ, manevî coşku ve derinlikli bir iç görüşe sahip olan İbnü'l-Arabî, genç yaşta Endülüs'ün çeşitli coğrafyalarında seyahatler yapar. Gittiği yerlerde kadın ve erkek sufilerle tanışır. Bu seyahatlerin birinde ise Kurtuba'da bulunan Aristo'nun usta yorumcusu İbn Rüşd'le karşılaşır. Bu buluşmanın gerçekleşmesinde aracı olan isim İbnü'l-Arabî'nin babasıdır. Zira İbnü'l-Arabî'nin babası İbn Rüşd'ün yakın dostudur.<sup>3</sup> Bu karşılaşmanın

<sup>1</sup> İbnü'z-Zeyyât, Ebû Yakub Yusuf b. Yahya et-Tâdilî, *Kitâbü't-Teşevvüf ilâ Ricâli't-Tasavvuf*, tah. Ahmed Tevfik, Menşûrâtü Külliyyeti'l-Âdâb ve'l-Ulûmi'l-İnsâniyye, Rabat 1984, s. 454; Abbas İbn İbrahim, *el-l'âm bi-men halle Merâkeş ve Ağmât mine'l-A'lâm*, Rabat 1974-1980, c. I, s. 238.

<sup>2</sup> Hasan Cüllab, *el-Hareketü's-Süfiyyetü bi-Merâkeş ve Eseruhâ fi'l-Edeb*, el-Matbaatü'l-Verakatü'l-Vtaniyye, Merâkeş 1994, c. I, s. 104; Kadir Özköse, "Mağribli Müslümanlar Arasında Cömertliğin Piri Olarak Tanınan Ebü'l-Abbâs es-Sebtî ve Tasavvuf Düşüncesi", *EKEV Akademik Dergisi*, Yıl: 11, Kış 2007, Sayı: 30, s. 153.

<sup>3</sup> İbnü'l-Arabî'nin babası, Abbâsî halifesi Müstencid Billah'ın komutanı ve Muvahhidlere muhalif olarak Şarkü'l-Endülüs'e belirli bir süre hükmeden Muhammed b Sa'd İbn Merdenîş katında hatırı sayılır bir mevkii olan ve ayrıca dönemin meşhur filozof ve kadısı İbn Rüşd'ün yakın dostu Ali b Muhammed'dir. Babasının önce İbn Merdenîş'in yönetiminde, ardından da Ebû Ya'kûb Yusuf döneminde önemli bir resmî görevi yerine getirdiği kaydedilir. İbnü'l-Arabî'nin bizzat kendisi; "... Babam, Sultan'ın arkadaşlarından idi." demektedir. Sarayla bu yakın ilişkisinin yanı sıra İbnü'l-Arabî'nin babası, fıkıh, hadis ve Kur'an ilimleri ile ilgilenen, takva sahibi bir zâttir. Hatta İbnü'l-Arabî'nin kaydettiğine göre, ölüm gününü önceden haber vermiştir. Cansız bedenine bakanların, bu adam canlı mı cansız mı diye tereddüt geçirdiklerini söylemektedir. Bkz. Nihat Keklik, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî*

taraflarından İbn Rüşd, aklın kurallarının izleyicisi ve Latin Batı'da tüm Müslüman düşünürlerin en etkili ismi olarak tanınmaktadır. İbnü'l-Arabî ise bilgiyi temelde 'iç görüş' olarak gören en etkili sufilerden biridir. İbnü'l-Arabî, babasının tavassutu ve İbn Rüşd'ün talebi üzerine gerçekleşen bu görüşmeyi *Fütuhâf*'ta şu şekilde anlatmaktadır:

### 1. İbn Rüşd-İbnü'l-Arabî Diyalogu

*"Bir gün Kurtuba'da şehrin kadısı Ebû'l-Velîd İbn Rüşd'ün huzuruna girdim. Halvetimde, Allah'ın bana açmış olduğu şeyleri duyup öğrendiği için benimle karşılaşmak istemişti. Duyduklarından dolayı şaşkınlığını izhar ediyordu. Babamın arkadaşlarından birisi olduğu için babam İbn Rüşd'ün arzusu üzerine benimle bir araya gelsin diye bir vesileyle beni ona gönderdi. O esnada bıyıkları henüz terlememiş bir delikanlıydım. Huzuruna girdiğimde sevgi ve saygıyla kalkıp beni kucakladı ve şöyle dedi:*

- Evet!

*Ben de cevap verdim:*

- Evet!'

*Onu anladığımı düşünerek mutluluğu daha da arttı. Sonra, sevincinin sebebinin farkına vardım ve ona 'hayır' dedim. Bunun üzerine üzüldü, yüzünün rengi değişti. Düşündüğü şeyde şüpheye düştü. Bana şöyle dedi:*

- 'Senin keşf ve feyz-i ilâhî'de bulunduğun şey mantık/nazarın bize verdiği şey midir?'

*Ona hem 'evet' hem 'hayır' diye cevap verdim. Bu 'evet ve hayır' arasında ruhtar yerlerinden, boyunlar cesetlerinden fırlar, deyince benzi sarardı, titreme geldi, birden (sanki elli yaş) yaşlandı. Ne demek istediğimi anlamıştı.*

*İşte bu, kutup imamın, başka bir ifadeyle müdâviu'l-kulûm'ün zikretmiş olduğu meselenin aynısıdır.*

*İbn Rüşd sahip olduğu bilgiyi sunup (bizim söylediğimize) uygun veya farklı olup olmadığını öğrenmek için daha sonra da babamın tavassutuyla bizimle bir araya gelmek istedi. Çünkü kendisi fikir ve teorik düşünce mensubuydu. Ardından halvete cahil girip ders görmeden ya da araştırma, okuma ve kitapları inceleme olmaksızın bu şekilde dışarıya çıkan birisini gördüğü bir devirde yaşadığı için Allah'a şükretti. (Benim tecrübem hakkında) şöyle demiştir: 'Bu bizim kabul ettiğimiz fakat mensubunu görmediğimiz bir hâldir. Kapıların kilitlerini açan o hâl mensuplarından birisinin bulunduğu bir zamanda bulunduğum için Allah'a hamd ederim. Bana onu gösterme ayrıcalığını bahşeden Allah'a hamdolsun.'*<sup>4</sup>

-Hayatı ve Çevresi-, Çığır Yayınları, İstanbul 1966, s. 57; M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2007, s. 29-31.

<sup>4</sup> Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, tah. Osman Yahya, Kahire 1985, c. II, s. 372-373; c. V, s. 105.

Bu kayda göre İbnü'l-Arabî, henüz çocukken, Kurtuba kadısı İbn Rüşd ile görüşür ve onunla sembolik dille konuşur. Oldukça yüksek bir makam işgal etmesine rağmen, bilgiye doymayan ve son derece mütevazı olan İbn Rüşd'ün bizzat kendisi, o sıralarda henüz on beş yaşlarında bulunan İbnü'l-Arabî ile görüşmek ister. Bu karşılaşma, hakikati arama yollarını sembolize etmektedir. Böylesi bir karşılaşma ve aralarındaki sembolik konuşmalar genel bir ilgi çekmiştir. İbnü'l-Arabî, İbn Rüşd'le bu önemli karşılaşması hususunda herhangi bir tarih zikretmez. Fakat bazı araştırmacılar, İbnü'l-Arabî'nin ifadelerindeki "O sıralarda henüz yüzünde tüy bitmemiş bir çocuktum" ifadesine istinaden, bu karşılaşmanın 575/1179 yıllarından daha ileriki bir tarihte gerçekleşmiş olamayacağını söylerler.<sup>5</sup>

İbnü'l-Arabî'nin İslâm filozofu İbn Rüşd ile gerçekleşen bu mülakati eserinde bizzat nakletmesi, felsefi bilgi ile tasavvufi bilgi arasındaki fark ve birlikteliği belirtmek içindir. İbn Rüşd, o sıralarda felsefe sahasında otorite kabul ediliyor ve gerçek bilginin akıl yoluyla elde edileceğini ileri sürüyordu.<sup>6</sup> İbnü'l-Arabî ise on beş yaşlarında bir delikanlı olmasına rağmen, kendisinde meydana gelen fevkalâde hâller sebebiyle, gerçek bilginin sadece aklımızdan vücuda gelmediğine, böyle bir bilginin daha çok tasavvuf yoluyla elde edilebileceğine inanıyordu.<sup>7</sup>

İbnü'l-Arabî'nin bahsettiği İbn Rüşd'le gerçekleşen ikinci görüşmesinden ise İbn Rüşd'ün haberi bulunmamaktadır. Çünkü bu görüşme, zâhir gözüyle değil, ancak sufilere has bir yöntemle mânevî âlemde gerçekleşmiştir.<sup>8</sup> Bu görüşmeden İbnü'l-Arabî şu şekilde bahsetmektedir:

"İbn Rüşd ile ikinci kere karşılaşmak istedim. Bunun üzerine, İbn Rüşd misal âleminde bir surete yerleştirildi ve orada aramızda ince bir perde vardı. Bu perdeden ben ona bakıyor, o ise beni görmüyor ve nerede bulunduğumu bilmiyordu. Kendisiyle ilgilenmek onu benden alıkoymuştu. Bunun üzerine şöyle düşündüm: 'İbn Rüşd'ün sahip olduğumuz hâle ulaşması irade edilmemiş!' Onunla 595 yılında Merâkeş'te Hakk'a rücû ettiği yıla kadar bir daha bir araya gelmedim."<sup>9</sup>

İbnü'l-Arabî, İbn Cübeyr (ö. 614/1217) ve talebesi İbnü's-Serrâc (ö. ?) ile birlikte 9 Safer 595/11 Aralık 1198'de Merâkeş'te vefat eden ve naaşı memleketine nakledilen İbn Rüşd'ün defni sırasında hazır bulunmuştur.<sup>10</sup> Bu iştirak onun diliyle şu şekilde gerçekleşmiştir:

<sup>5</sup> Çakmaklıoğlu, *Marifetin İfadesi*, s. 36.

<sup>6</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl Felsefe-Din İlişkileri*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1985, s. 96, 98, 104.

<sup>7</sup> Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, s. 261.

<sup>8</sup> Mahmut Erol Kılıç, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık Ve Mertebeleri (Vücûd Ve Merâtübü'l-Vücûd)*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1995, s. 12.

<sup>9</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. II, s. 373.

<sup>10</sup> Claude Addas, *İbn Arabî Kibrî-i Ahmer'in Peşinde*, çev. Atilla Ataman, Gelenek Yayıncılık, II. Baskı, İstanbul 2003, s. 182.

"Vefatından sonra naaşı, kabrinin bulunduğu Kurtuba'ya getirilmişti. Cenazeyi getiren bineğin bir tarafına onun tabutunu diğer tarafına da dengelesin diye onun eserlerini koymuşlardı. Ben de fakih ve edip Ebü'l-Hasan Muhammed b. Cübeyr, Seyyid Ebû Saîd'in veziri ve arkadaşım Ebü'l-Hakem Amr b. Serrâc ile beraber orada bulunuyordum. Ebü'l-Hakem bize dönüp şöyle dedi: 'İmam İbn Rüşd'ü bu bineğin üzerinde ne dengede tutuyor baksanıza! İşte İmam, işte amelleri, yani eserleri.' Bunun üzerine İbn Cübeyr şöyle karşılık verdi: 'Evladım! Ne güzel düşündün. Ağzına sağlık!' Ben de bu ifadeleri bir öğüt ve nasihat olarak kaydettim. Allah onların hepsine rahmet etsin! Artık oradaki gruptan benden başkası hayatta değil. Bu noktada şu beyti söyledim:

*Bu imam, şunlar da amelleri*

*Keşke, bilebilsem! Emelleri gerçekleşmiş midir?"<sup>11</sup>*

İbn Rüşd'ün emellerinin gerçekleşip gerçekleşmediği sorusunun cevabını İbnü'l-Arabî, aslında daha önceki buluşmasında gerçekleşen "evet" ve "hayır" diyalogunda vermiştir. Biz de bu tebliğimizde; 'evet', 'hayır', 'hem evet hem hayır' ifadesinin anlam boyutunu tahlil etmeye çalışacağız. Öncelikle şunu ifade edelim ki, babasının yakın dostu olmasına rağmen İbn Rüşd gibi saygın bir isimle sık sık bir araya gelinememiş olması son derece ilginçtir. Ayrıca gerçekleşen bu görüşmenin de sadece İbnü'l-Arabî tarafından anlatılması son derece önemlidir. Biz de tebliğimizde konunun İbnü'l-Arabî boyutuyla ele alınmasına, İbnü'l-Arabî'nin değerlendirmeleri ışığında meseleye yaklaşılmaya çalışacağız.

İbnü'l-Arabî'yi hayranlıkla izleyen, kendisinden ilk görüşde etkilenen, genç beynin yüzündeki yansıyan kimliğini okuyan İbn Rüşd, ondaki istidatı fark eder. Aralarında sessiz bir iletişim gerçekleşir.<sup>12</sup> İbn Rüşd ve İbnü'l-Arabî arasındaki bu sessiz diyalogun bir benzeri, Ebû Hafs Ömer Sühreverdî (ö. 632/1234) ile Burhaneddin Muhakkik Tirmizî (ö. 638/1244) arasında gerçekleşir. Bağdat'tan Kayseri'ye gelen es-Sühreverdî, Tirmizî'yi ziyaret eder. Seyyid'in za'viyesinde saatlerce baş başa kalırlar, fakat aralarında tek kelime konuşulmaz. Sühreverdî, Seyyid'in yanından ayrıldıktan sonra, bu garip ziyareti şaşkın şaşkın seyreden müridleri, Seyyid'e; "Bu nasıl görüşme böyle? Aranızda hiçbir soru ve cevap gerçekleşmedi. Tek kelime konuşmadınız. Buna sebep nedir?" diye sordular. Seyyid şu cevabı verdi: "Hâl ehli yanında 'kâl' dili değil,

<sup>11</sup> Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, tah. Osman Yahya, Kahire 1985, c. II, s. 373.

<sup>12</sup> Tasavvuf erbabına göre, manevî ve entelektüel tecrübeler için önce istidat, sonra sohbet gerekmektedir. Gerekli istidada sahip olmayanlar sohbet ve yoldaşlığın meşakkatine katlanamazlar. Bu gerçeği İsmail Hakkı Bursevî şu şekilde dile getirmektedir:

*Dürc-i dilde dileyen gevher-i pâk*

*Olur elbet sadef gibi hamuş*

*Kim bilir hikmet-i meşkût nedir*

*Ya meğer ola dehâni çün gûş.*

"Gönül kutusunda temiz cevher dileyen, inci/sedef gibi susmalı, hamuş olmalı. Sükut etmenin hikmeti nedir, kim bilir? Ya da ağzı kulağa hayat vere, yani sözü işitmeye layık ola." (Bkz. İsmail Hakkı Bursevî, *Mesnevî Şerhi Rûhu'l-Mesnevî*, haz. İsmail Güleş, İnsan Yayınları, İstanbul 2004, s. 445.)

"hâl" dili lâzım. Kur'ân-ı Kerim'de 'susunuz' hitabı varit oldu. Hakikati görenin huzurunda susmak gerekir. Zira 'hâl' olmaksızın 'kâl' ile gönül müşkülleri çözülemez."<sup>13</sup>

İbnü'l-Arabî'ye göre bilmek ve bilmenin gereği olarak susmak, kişiye farkındalık sağlar ve neyi bildiğini anlama fırsatı verir. Bu da üstün kişiliğin göstergesidir.<sup>14</sup> İbn Rüşd ile gerçekleşen buluşmada aralarındaki sükûnet, İbn Rüşd'ün "evet" hitabı ile bozulur. Bu sözü ile İbn Rüşd'ün İbnü'l-Arabî'deki istidat ve yeteneği takdir ettiği görülür. Bu sözü, İbnü'l-Arabî'nin "evet" cevabı takip eder. Bu olumlu cevap ile İbn Rüşd, genç misafirin kendisini anladığını, onunla birikimini paylaşabileceğini ve kendisinin nazar usulünü benimseyeceğini zanneder. Çünkü bu evet sözü hem kendisini hem de şimdiye kadar düşündükleri ve yazdıklarını onaylaması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu cevap onu son derece mutlu eder. İbn Rüşd'ün sevincini fark eden İbnü'l-Arabî, hemen "hayır" der. Bunun üzerine üzülen ve yüzünün rengi değişen İbn Rüşd, düşündüğü şeyde şüpheye düşer ve şöyle der: "*Senin keşf ve feyz-i ilâhî'de bulunduğun şey mantığın (nazar) bize verdiği şey midir?*" İbnü'l-Arabî, bu soruya hem 'evet' hem 'hayır' diye cevap verir. İbn Rüşd de onun ne demek istediğini anlar.

O hâlde bu konuşmadan anlaşılın neydi?

Bu buluşmada ele alınan konular nelerdi?

"Evet" veya "Hayır" denilen yaklaşımlar hangisiydi?

İbn Rüşd'ü sevindiren ve üzüntüye gark eden durum neydi?

Tebliğimde bu soruların cevabını bulmaya çalışacağım. Bu görüşmede İbn Rüşd, ömrü boyunca aradığı hikmeti İbnü'l-Arabî'de görür. Genç İbnü'l-Arabî ise metaforik bir dille, aklın Allah ve dünya bilgisine tam anlamıyla ulaşmada yeterli olmadığını ifade eder.<sup>15</sup> Bu görüşmede nazarî/felsefî/entelektüel bilgi ile tasavvufî/keşfî bilginin karşılaşması söz konusudur. Aralarında gerçekleşen diyalogda; "Hakikate/gerçeğe ulaşmada nazarî bilgi mi tasavvufî bilgi mi geçerlidir?" sorusu tartışılmaktadır.

## 2. Hakikat Yolunun Yolcuları

İbnü'l-Arabî, metafizik sahasında iki sınıfın yaklaşımlarına dikkat çekmektedir. Birinci grup; filozoflar ve onlara tabi olanlar olup akıl ve nazarî bilgileri esas kabul ederler. İkinci grup ise resuller, nebiler ve evliyanın seçkinleri olan ve zamanımıza gelinceye kadar bu yolda meşhur olmuş muhakkik sufilerdir.<sup>16</sup> Bununla beraber o, metafizik konularda nazar, burhan ve fikrin her ne kadar nihaî araçlar olmasalar da doğru kullanımları hâlinde bazen doğru

<sup>13</sup> Mehmet Önder, *Mevlâna (Hamdım-Pişdim-Yandım)*, Ajans Türk, ts., s. 31.

<sup>14</sup> İbn Arabî, *Füsûsü'l-Hikem*, haz. Ebu'l-A'lâ el-Afîfî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut1400/1980, s. 62.

<sup>15</sup> William C. Chittick, *Hayal Âlemleri -İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi-*, çev. Mehmet Demirkaya, Kaknüs Yayınları, İstanbul 1999, s. 12.

<sup>16</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. II, s. 373.

araçları bulmaya götürebileceklerini de söyleyen birisidir.<sup>17</sup> Ona göre, nazarında isabetli olanlar keşf ehline muvafakat, nazarında isabetli olmayanlar ise muhalefet edeceklerdir.<sup>18</sup> Onun felsefî birikimden gereğince istifade ettiğinin bir örneğini şu şekilde sunabiliriz: Kindî (ö. 256/873)'nin *Felsefe-i Ülâ*'da varlık hakkında bilgi edinmenin dört sorusu dediği "mıdır-هل", "nedir-ما", "hangisidir-أي" ve "niçin-لم" sorularını,<sup>19</sup> İbnü'l-Arabî ummehâtü'l-metâlib/ana sorular diye tanımlar.<sup>20</sup>

İbnü'l-Arabî felsefe ve akli körü körüne eleştirmez. Eleştirdiği akıl katı akılcılık, felsefe ise rasyonalist felsefedir. İbnü'l-Arabî'nin böylesi bir felsefe ve akli eleştirisi, Tanrı'yı salt olumsuzlamayla tanımlayıp hiçbir zaman olumlu niteliklerle tarif edemeyişlerine yöneliktir. Ona göre akıl, Tanrı hakkındaki hükümünü "salt bir olumsuzlama", kendi ifadesiyle "selbî hüküm" olarak verebilir. Bu durum Yeni-Plâtoncu sudur anlayışının Bir'in mahiyeti hakkındaki büsbütün olumsuz ve aşkın niteliğini vurgulayan yargılarında tebarüz eder. İbnü'l-Arabî, bu yargıları kısmen kabul eder, hatta bazen onları da aşarak aşkınlığı daha keskin bir anlatımla dile getirir. Ancak bir şeyi sadece aşkınlık özelliğiyle tanımlamak onu gerçekte tanımsız bırakmaktır. Oysa o şeyin olumlu niteliklerinden söz etmek ve bu anlamda Tanrı hakkında hüküm vermek gerekir. İbnü'l-Arabî'ye göre aklın başarısız kaldığı bu yönü din ve vahiy tanımlar ve Tanrı'yı bize kendisiyle ilişki kurmamızı mümkün kılan Tanrı-âlem arasındaki "benzerlik" nitelikleriyle tanıtır. Bu durum, İbnü'l-Arabî'nin bilgi görüşü açısından çok önemli olduğu gibi, *Fusûsü'l-Hikem*'deki en temel fikirlerden de birisidir.<sup>21</sup>

*Fütühât*'ın altmış altıncı bölümünde, salt düşünce yetisi bakımından aklın ve filozofların metafizik hakikati idrak edemeyeceklerini tartışan İbnü'l-Arabî, bölümün sonunda İbn Rüşd'ü eleştirilerine dâhil etmez. İbnü'l-Arabî, İbn Rüşd'ü, vahyedilmiş dinin doğruluğunu sorgulayan bir şüpheci olarak değil, daha çok akli söylem içinde vahyi savunan büyük bir üstad olarak tanımlar.<sup>22</sup> Gerçi İbnü'l-Arabî'nin zamanında İbn Rüşd bir filozof olmaktan çok, bir fakih olarak biliniyordu.<sup>23</sup>

### 3. Bir'den Bir Çıkar Görüşünün Tenkidi

İbnü'l-Arabî, "انه لا يصدر عن الواحد الا واحد - Bir'den (el-vahid) ancak bir (vahid) çıkar" görüşünü tenkit ederken İbn Rüşd'ün Aristo'nun *Metafizika*'sı üzerine yaptığı şerhteki ifadeleri' adeta biliyor gibidir. İbn Rüşd, Aristo'nun

<sup>17</sup> Nihat Keklik, *İbn'ül-Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Misdak Olarak el-Fütühât el-Mekkiyye*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, s. 7.

<sup>18</sup> Kılıç, *Varlık ve Mertebeleri*, s. 98.

<sup>19</sup> Kindî, *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya, İz Yayıncılık, İstanbul 1994, s. 2.

<sup>20</sup> Keklik, *Misdak Olarak el-Fütühât el-Mekkiyye*, s. 381.

<sup>21</sup> Ekrem Demirli, "Bir Tasavvuf Klasikliği Olarak Fusûsü'l-Hikem", *Fusûsü'l-Hikem*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2006, s. 13.

<sup>22</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. V, s. 103-105.

<sup>23</sup> Chittick, *Hayal Âlemleri*, s. 153.

yaklaşımını şu şekilde dile getirmektedir: *"Aristo'ya gelince; akledilir suretin varlığı, duyulur suretin varlığından ayrıldığı için ve akledilirin akledilir olması bakımından zihnin dışında varolabildiği için, ona göre en genel duyulur şeylerin on kategoriler olduğu açıkça ortaya çıkmıştır. Araz kategorilerinin durumundan, her cinste, bu cinste bulunan diğer türlerin varlığının ve belirlenmesinin sebebi olan bir 'Bir' olduğu ortaya çıkmaktadır. Aristo cevher kategorisinde bu nitelikte bir şeyin olmasını zorunlu görmüştür. Bu nitelikteki 'bir' eğer maddeden ayrık olarak bulunursa, varlık ismini almaya daha layık olduğu için birlik ismine de daha uygun olur."*<sup>24</sup>

"Bir'den bir çıkar" anlayışını tenkit mahiyetinde İbnü'l-Arapî, İbn Rüşd'ün yaklaşımına paralel bir şekilde şu tespitlerde bulunmaktadır: *"Noktadan çevreye çıkan her çizgi, sahibi için eşittir ve çevredeki bir noktada biter. Nokta ise, kendiliğinden çoğalmaz ve ondan çevreye çıkan çizgilerin çokluğuna rağmen artmaz. Şu halde çizgiler, çevreden her bir noktanın karşısında bulunur. Çünkü noktanın çevrenin karşısında bulunduğu başka bir noktanın onun karşısında bulunduğu yerden farklı olsaydı, bölünmüş olurdu ve bir olması geçerli olmazdı... Hâlbuki o tektir. Dolayısıyla nokta çokluklarına rağmen onların karşısında ancak kendi biricik zatıyla bulunmuştur. Böylece çokluk, hakikati tek olandan ortaya çıkmış, o hakikat ise kendiliğinden çoğalmamıştır. Böylece 'birden bir çıkar' diyenin görüşü geçersizleşmiştir."*<sup>25</sup>

İbnü'l-Arapî'nin İbn Rüşd ile örtüştüğü en önemli özelliği, kullandığı beşerî dildir. O, döneminin irfanı ve kültürü muvacehesinde gerçekleştirdiği tasavvufî tecrübesinde, kökleri kadim kültür ve felsefeler dayanan bazı istilahlara kullanmaktadır.<sup>26</sup> İbn Rüşd gibi Aristo felsefesinin terminolojisini kullanarak Allah'a, *"Vacibü'l-Vücut"* ismini vermektedir.<sup>27</sup> Vâcibü'l-Vücut'un dışında varlığından söz edilen her şey, *"mümkün"* varlıklardır. Ancak vücudun özelliklerini anlatırken, felsefî terminoloji yerine, dinî kavramları tercih etmektedir. *"Vücutun sıfatları nedir?"* sorusuna İbnü'l-Arapî, vücuda ait ilahi isimleri sayarak karşılık verir.<sup>28</sup>

İbnü'l-Arapî'nin yaratma anlayışı, İslâm filozoflarından Farabî (ö. 339/951), İbn Sina (ö. 428/1037) ve İbn Rüşd'ün kozmolojisi ile paralellik arz etmektedir. İslâm filozoflarının mahiyet ve vücut ayırımına dayanarak geliştirdikleri yaratma fikri, İslâm düşünce tarihinin en önemli polemiklerinden birinin konusu olmuştur. Bu kıvılcımı ateşleyen isim Ebû Hâmid Gazalî (ö. 505/1111)'dir. O, *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserinde, genelde filozofların, özelde ise Farabî ve İbn Sina'nın âlemin kadim olduğu fikrini eleştirir. İbnü'l-Arapî ise yaratma konusunda meşşâî filozoflar ve mutezilî kelamcılarla paralel

<sup>24</sup> İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, çev. Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 93-94.

<sup>25</sup> İbnü'l-Arapî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. IV, s. 155.

<sup>26</sup> Çakmaklıoğlu, *Marifetin İfadesi*, s. 394-395.

<sup>27</sup> İbnü'l-Arapî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. III, s. 199, 220.

<sup>28</sup> Chittick, *Hayal Alemleri*, s. 61.



düşünmektedir. Çünkü ona göre de âlem sübût halinde ezeli, zuhurunda hadistir.<sup>29</sup>

#### 4. Feylesof-ı vücud ve Sahibü'l-vücud Olanlar

Görüldüğü gibi, İbnü'l-Arabî filozofları iki kısma ayırmaktadır. Bir tarafta münkir filozoflar bulunmaktadır ve bunların akıbeti, İbnü'l-Arabî'nin belirttiğine göre, cahil müminin bu dünyadaki halini niteleyen cehaletle cehennem girmek olacaktır (buna mukabil, cahil müminin akıbeti de dünyada münkir filozofa ait olan ilimle cennete girmektir). Diğer taraftaysa İbn Rüşd gibi mümin filozoflar mevcuttur. Bunların derecesi münkir filozoflardan şüphesiz daha yüksektir, ama asla velinin sahip olduğu marifet seviyesine yükselemezler. "Eflatun-i İlahi" istisnai bir örnek olarak kalır, Şeyh-i Ekber muasırları arasında ona denk birini görmemektedir.<sup>30</sup>

İbnü'l-Arabî ile İbn Rüşd'ün "Vücud" problemine yönelik düşüncelerinde en önemli ayırıcı özellik, İbnü'l-Arabî örneğindeki muhakkik sufilerde bunun doğrudan, İbn Rüşd örneğindeki felsefecilerde ise dolaylı bir ilişki ile gerçekleşmesi şeklindedir. Bu açıdan İbnü'l-Arabî, Vücud'un hakikati hakkında bilgi sahibi olanları, felsefecilerin aksine, "vücudun felsefesini yapan" (*feylesof-ı vücud*) olarak değil, bizzat "vücud sahibi" (*sâhibü'l-vücud*) olarak tanımlamaktadır. Ona göre, Vücud hakkında söylenecek sözü olana Vücud'un kendisini açmış olması şarttır. "Sahibü'l-vücud" olarak İbnü'l-Arabî, söze başlarken "Vücud'u açan Allah'ın adıyla" virdini kendine besmele yapmaktadır.<sup>31</sup>

Sâhibü'l-vücud olan sufilerin marifete ulaşmaları, filozof ve kelamcılar gibi akıl ve duyularla değil, tasavvufî tecrübe ve zevk yoluyla. Sûfinin varlık hakkında bilgi sahibi olması bir takım riyazet, mücahede ve tezkiye çabaları ile kendini gerçekleştirme ile. Marifet, vasıta ile değil, bizzat bilginin kaynağı olan Allah'tan alınır. Dolayısıyla sufinin bilgisi, elde edilmiş tarzı ve değeri itibarıyla diğer bilgi sistemlerinden farklı ve üstündür.<sup>32</sup>

Akıl ve fikir yolunu benimseyen feylesof-ı vücud ile enbiya ve evliyanın hakikat arayışını benimseyen sâhibü'l-vücudun arayışları arasında esaslı metot farklılığı vardır. Enbiya ve evliya dışındaki bütün insanlar eşyanın geçici, sonradan yaratılmış, sebepler dairesindeki yönünde gerçeği aralarken; nebiler ve veliler eşyanın Hakk'a dönük veçhesinde ararlar. Bu itibarla insanların bir kısmı, Allah'ı bizatîhi O'na yönelmek suretiyle değil de sebeplere yönelmek suretiyle "*kalpim Rabbimden bahsetti*" der. Hâlbuki kâmil sufi, marifeti

<sup>29</sup> Tahir Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, İnsan Yayınları, İstanbul 2007, s. 100.

<sup>30</sup> Addas, *Kıbrıt-ı Ahmer'in Peşinde*, s. 120-121.

<sup>31</sup> Kılıç, *Varlık Ve Mertebeleri*, s. 168.

<sup>32</sup> Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Luma'*, tah. Abdülhalim Mahmud-Abdülbaki Sürur-, Kahire 1960, s. 61-64; Ebu'l-Kasım Abdülkerim el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fi İlimi't-Tasavvuf*, haz. Ma'ruf Zerrik, Ali Abdülhamid Baltacı, Dâru'l-Hayr, Beyrut 1993, s. 53, 55, 378; Feridüddin Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, haz. Süleyman Uludağ, Erdem Yayınları, İstanbul 1991, s. 190.

doğrudan Hakk'ın veçhesinde aradığı için, O'ndan haber verenin bizatihi Rabbi olduğuna inanır. Bu itibarla tasavvufî bilgi, lafızlardan, ölümlü insanların ağzından, defter ya da kitaptan alınmaz.<sup>33</sup> Keşf, zevk, feth, basiret ve müşahede gibi farklı kavramlarla işaret edilen marifet, akıl ve idrak yetilerinin aracılığı söz konusu olmadan, delil ve eserleri inceleyip fikir üreterek bir sonuca ulaşmak yerine; bizzat Allah tarafından öğretilen gerçek bilgi, Allah'ın doğrudan, dilediği kulunun kalbine akıttığı bir nurdur.<sup>34</sup>

##### 5. Entelektüel ve Felsefî Akla Yönelik Eleştiri

İbnü'l-Arabî, bazı filozofların bilgi edinirken yanlışlığa düşmemizin kabahatini duyularımıza yüklediklerini söyler. Ona göre, yanlışlık yapan şey, hâdiseleri olduğu gibi nakleden duyularımız değil, fakat bu intibalar hakkında hüküm vermekte bizi yanlış yola götüren aklımızdır. Duyularımız, kendi vazifelerini doğrulukla ifa eden ve hâdiseleri olduğu gibi aklımıza nakleden birer vasıtaadır.<sup>35</sup> Bu yaklaşımı ile İbnü'l-Arabî'yi, ihsâsiyye/uyumculuk/sensüalizm akımının mensubu gibi görenler yanılmaktadır. Zira sensüalistler, bütün bilgilerimizin duyulardan geldiğini ve bir şeyi bilmek için onlara güvenmemizin şart olduğunu söylerler.<sup>36</sup> İbnü'l-Arabî ise yanlış bilgi edinmemizde duyuların kabahati olmadığını söylemekle beraber, bütün sağlam ve doğru bilgilerimizin "beş-duyu" sayesinde meydana geldiğinden de bahsetmemektedir. Duyularımızın değil, aklımızın yanılacağını söyleyen İbnü'l-Arabî, bu düşüncesiyle katı rasyonalizmi tenkit ederken, buna karşılık bilgi teorisinde duyuları merkeze alan sensualizmi benimliyor değildir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî, ne sensüalist ne de rasyonalist bir düşünürdür.<sup>37</sup> Zira o, yeri geldiğinde hem duyular hem de aklın kendi alanları içerisindeki idraklerini doğrular ve bu iki alandan mutlak manada birini esas almaz. Bütün sağlam ve doğru bilgilerimizin "beş duyu" sayesinde meydana geldiğini de söylemiş değildir. Ayrıca bilgi teorisi açısından kendi tasavvufî marifet anlayışını sürekli vurgular. Bu itibarla İbnü'l-Arabî, her idrak yetisinin kendi alanı içerisinde ifade ettiği bilgiyi doğrularken onların sınırlarını da belirler, hata yapabilecekleri alanlara işaret eder.<sup>38</sup>

İbnü'l-Arabî'ye göre, kendi mantıkî ve fikrî statüsü içerisinde sıkışmış, entelektüel ve felsefî akıl, Hakk'ı tanıma noktasında yeterli değildir. Zira entelektüel, felsefî ya da teolojik akıl, mantıkî statüsüne uymayan şeyleri yorumlamaksızın bir imaj inşa edemez. Öyleyse belirli kurallar içine sıkışmış, eşyaya kendi katı ilkelerini dikte eden akıl, insan ruhunun değişmez, ebedi ve ayırt edici bir niteliği değildir. Sınırsız bir güç, bir nur olarak nitelendirilen akıl,

<sup>33</sup> Çakmaklıoğlu, *Marifetin İfadesi*, s. 97.

<sup>34</sup> Mehmet Ali Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, sad. H. R. Renanlı, Kitabevi, İstanbul 1992, s. 230-232.

<sup>35</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. II, s. 99-102, 394-395.

<sup>36</sup> Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Ellis Yayınları, Ankara 2003, s. 107.

<sup>37</sup> Keklik, *Muhyiddin İbn'ül-Arabî*, s. 28-29.

<sup>38</sup> Çakmaklıoğlu, *Marifetin İfadesi*, s. 107.

teşekkül edip olgunlaşan, bazı gerçeklerle beslenip gelişen, mükemmelleşen ve yükselen akıldır.<sup>39</sup>

Sürekli ayırıştırıcı ve soyutlayan akıl ile somutlaştırıcı vehim gücü, İbnü'l-Arabî'nin eleştirisi odağıdır. Aklın eşya hakkındaki yargıları "*karanlık odadaki insanların filleri tanımlaması*"<sup>40</sup> gibi eksiktir. İyilik ve yetkinlikten hareket eden akıl, müteakıl nitelikler içeren Tanrı'yı bilmekten acizdir. Akıl, Tanrı'nın varlığını bilebilir. Ancak Tanrı'nın salt varlığını bilmek ile dinin bildirdiği niteliklere sahip bir Tanrı'yı bilmek arasında fark vardır. Bir şeyin varlığını bilmek ile o şeyin mahiyetini veya hakikatini bilmek arasında herhangi bir ilişki yoktur. Varlık ile mahiyet eşit olsaydı, tek bir şeyin varlığını öğrendiğimizde, bu varlık bilgisinden bütün hakikatlerin varlık ve mahiyet bilgisine de ulaşmak mümkün olacaktı. Bu ise, hem akıl hem de tecrübe açısından mümkün olmayan bir şeydir. Şu halde aklın eşyaya dair bilgisi öncelikle varlık bilgisidir ve eşyanın var olduğuna dair bir hüküm vermekle sınırlıdır. Eşyanın hakikat ve mahiyetleri ile ilgili vereceğimiz hükümler ise başka bilgilerimizin de gerçekleşmesine bağlıdır.<sup>41</sup> İnsanın Tanrı hakkındaki en temel yargısı, O'nun mutlak iyi olduğu fikridir. Bu durum varlık ve iyilik arasındaki ilişkiden kaynaklanır. İslâm filozofları varlığın mutlak iyilik, yokluğun kötülük olduğunu dile getirmişlerdir. Buna göre varlık iyiliktir, kötülükten söz etmek yokluktan söz etmektir. Tanrı herhangi bir şekilde yoklukla nitelendirilemeyeceğine göre, O aynı zamanda, sırf varlık ve sırf iyiliktir. İbnü'l-Arabî bu düşünceye rahmet terimini de ilave eder. Ama aynı zamanda Tanrı zıt niteliklere de sahiptir. Bu nitelikler aynı anda, aynı öznedede bulunur ve bu paradoksal durum nedeniyle herkes kendi konumuna göre bir yorum imkânı elde eder.<sup>42</sup>

Aklî bilginin kaynağını duyu verileri teşkil ettiği için insan, ancak var olan bir şeyi düşünebilir. Düşündüğü bu şeyi de duyumlar ve aklın bedîhî önermeleri cihetinden değerlendirir ve böylece başka bir şey hakkında ilim elde eder.<sup>43</sup> Dolayısıyla akıl, fikrî yönü itibarıyla her ne idrak ederse etsin duyumlara bağlıdır, onlardan kurtulamaz. Örneğin, aklın işitme duyusuna muhtaçlığını ele alacak olursak, seslerin bilgisi, harflerin noktalanma, lafızların değiştirilmesi ve dillerin farklılığı işitme yetisi ile sağlanır. Kuş sesiyle rüzgârların esintisi, kapının gıcirtısı, suyun fokurdaması, insanın çığlığı, kuzuların melemesi, köpeklerin havlaması, ineklerin bağırması ve develerin böğürtüsü gibi sesleri akıl, işitme yetisi sayesinde ayırt eder.<sup>44</sup> Dolayısıyla akıl, duyumların kendisine ulaştırmadığı bir şeyi idrak edemez. Aklın bu pasif ve mekânîk yönü sadece duyumlar için

<sup>39</sup> Çakmaklıoğlu, *Marifetin İfadesi*, s. 127.

<sup>40</sup> Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak, haz. Abdülbaki Gölpınarlı, MEB, Ankara 1998, c. III, b. 1259-1269.

<sup>41</sup> Ekrem Demirel, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 121.

<sup>42</sup> Ekrem Demirel, *Fusûsü'l-Hikem Şerhi*, Kabcacı Yayınevi, İstanbul 2006, s. 337-340.

<sup>43</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. II, s. 100.

<sup>44</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. IV, s. 317-318.

değil, diğer bütün melekelerin zorunlu algıları hususunda da geçerlidir. Bu yönüyle akıl; duyular, müfekkire, musavvira, hafıza, hayâl, vehm ve hiss-i müşterek yetilerinin doğrudan ve mekânîk olarak sunduğu verileri kabul ya da reddeden "hâkim"den başka bir şey değildir.<sup>45</sup> Bu yönüyle de akıl, kendisine zorunlu olarak sunulan verileri ihtiva eder, bilgi üretmez.<sup>46</sup>

Duyulardan gelen zaruri bilgiyi analiz ederken bile yanılan akıl, duyuların ötesinde olan Allah'ı bilme noktasında ise daha çok yanılacaktır. İbnü'l-Arabî, bu durumu şu şekilde ifade eder: "*Akıllar, marifetullah konusunda, kendi mütefekkire kuvvetinden bir şey almaya yönelince, bu konuda tek bir hüküm üzerinde birleşemediler. Bu sebeple her taife (ayrı) bir yola gitti ve Allah hakkındaki sözler çoğaldı.*"<sup>47</sup> İbnü'l-Arabî saf akla, yani delil ve kıyasa dayalı akla yönelik eleştiriler getirirken, tamamen epistemolojik gerekçelerden hareket etmiştir. Akıl, Allah ve varlık hakkında nihai bilgiye ulaşamaz. Çünkü akıl, dış nesnelere bakarak çıkarımlar sonucu bilgiye ulaşır. Hâlbuki hakikat, aklın kavrayamayacağı kadar sınırsızdır.<sup>48</sup>

Aklın gücünü sınırlı görüp bütün hakikatleri kavrayamayacağını dile getiren İbnü'l-Arabî, beş duyu ve akıl yoluyla elde edilen bilgiye nazarı bilgi demektedir. Onun problem olarak gördüğü asıl mesele, duyular ve akılla elde edilen nazarı bilginin fizik âleme uygulaması değil, metafizik âleme yönelik işletilmesidir. O, fizik âlemlerle ilgili bilgiden çok, metafizik âlemlerle ilgili bilgi üzerinde durur. Aklın "akl-ı evvel"den zuhur ettiğini söyleyen İbnü'l-Arabî, bununla birlikte akıl, ne Allah'ı ne de akl-ı evveli kavrayabilir, der.<sup>49</sup> Aklın idrak sahası gayb âlemi değil şehâdet âlemdir, diyen İbnü'l-Arabî, bilinebilirlik veya ilme konu olması bakımından âlemi ikiye ayırır: Şehâdet ve gayb âlemi. Şehâdet âleminin duyularla idrak edilebileceğini kabul eder ve bu noktadan duyulara bir itiraz yöneltmez. Gayb âleminin ise ancak şer'î haber ve fikrî nazarla idrak edilebileceğini söyler. Fakat hemen akabinde gayb âleminin basiret gözü ile şehâdet âleminin ise basar gözü ile bilinebileceğini belirtir.<sup>50</sup> Dolayısıyla aklın Hakk'ı tanıma girişimi sonuçsuz kalacaktır. Çünkü akli yargı, ya zorunlu (vâcib) ya imkânsız (mümteni) ya da mümkün olmak üzere üç türdür. Akıl herhangi bir varlık hakkında bu üç yargıdan birini verir ve birçok akli bilgi bu mukaddimeler üzerine bina edilir. Allah ise hiçbir şekilde kayıtlanamaz.<sup>51</sup> Muhdes, mahlûk ve mürekkep olan akıl, Hakk'ın rubûbiyyetini idrak edemez. Bilakis akıl, rubûbiyyetin idraki için değil, ubûdiyyetin ikamesi için yaratılmış bir âlettir. Bu sebeple kategorileri ile sınırlı olan, bu sınırların dışına çıkamayan,

<sup>45</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. IV, s. 318-319.

<sup>46</sup> Çakmaklıoğlu, *Marifetin İfadesi*, s. 121-122.

<sup>47</sup> Keklik, *Misdak Olarak el-Fütühât el-Mekkiyye*, s. 370-371.

<sup>48</sup> Abdullah Kartal, *Abdülkerîm Cîlî -Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi-*, İnsan yayınları, İstanbul 2003, s. 311.

<sup>49</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. XII, s. 251.

<sup>50</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. XIV, s. 466-467.

<sup>51</sup> Çakmaklıoğlu, *Marifetin İfadesi*, s. 112.

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 bu noktadadır.<sup>52</sup> Hak her bir varlığa, kendi varoluş sınırlarını aşamayacak bir yapı vermiştir. Akıl da çıkarımsal işleyişi bakımından bu sınırlamaya dâhildir. Ancak aklın işleyiş bakımından sınırlı olduğu hususlarda, onun kabul ve tevil gücü ile bir de iman yetisi devreye girer. Böylece sınırlar ortadan kalkar. Dolayısıyla akıl, kendi varoluş sınırlarını aşan hususları sadece kabul eder ve yorumlar.<sup>53</sup>

#### 6. Nebi/Peygamber ve Hakîm/Filozof

Bütün bu eleştirilerine rağmen, İbnü'l-Arabî, hiçbir zaman kelâmcı ve filozofların bütün bilgilerinin yanlış olduğu yönünde fikir belirtmez, inanç sahibi olmasalar bile filozof veya her bir insanın bildikleri şeylerin bir kısmının doğru olabileceğini kabul eder.<sup>54</sup> Nebi, veli ve hakîm şahsiyetleri ilâhî tabip olarak gösterir. Hakîm olarak nitelediği filozofu, nebi ile velinin yanına koyar.<sup>55</sup> Dolayısıyla nazar/istidlal ile elde edilen bilgiye değer vermekle birlikte İbnü'l-Arabî, onu emin bir yol olarak görmemekte ve bu görüşünü de aklın kapasitesinin sınırlı olmasıyla desteklemektedir.<sup>56</sup> Ehl-i nazarın esas aldığı burhan yöntemi, öncüllerle istidlal ederek gerçeğe ulaşmamızı temin eder. İbnü'l-Arabî'ye göre nazari bilgi, doğruya ulaştıracağı gibi yanlış bilgiye de ulaştırır. Zira aklın verdiği bilginin zıddını da yine aynı akıl ile ispatlamak mümkündür.<sup>57</sup> Talip bazen idrak etmek istediği herhangi bir hakikate, o şeyin sıfat, lazım ve özelliklerini bilgi düzeyinde aşarak ona ulaşır; bazen ise, ya düşüncesinin zayıfladığından veya idrakindeki kusurundan veya sadece Hakk'ın ve dilediği kullarının bildiği başka engellerden dolayı o şeyin bilgisine ulaşamaz.<sup>58</sup>

Her nasıl idrak edilirse edilsin Hakk, Zât'ı itibarıyla bütün idrak ve sınırlamaların ötesindedir. Bilimsel ve felsefî bilgi de mistik bilgi de Hakk'ın bizatihi tam, kesin ve kuşatıcı bir idrakini asla sunamaz. Dahası peygamberlerin dilinden bize aktarılan ilahi hitap bile, bizim dilimizle ifade edildiği ve bizim idrak kabiliyetimiz ve seviyemiz doğrultusunda anlaşıldığı için, Hakk'ın bizatihi varlığı hakkında tam ve kesin ifadeler olarak görülmezler. Bu sebeple, ne bir fikir ne de bir tasavvur ve tahayyül Hakk'ın bizatihi bilgisini sunabilmektedir. Böyle olmakla beraber sufiler, sürekli tasavvufî tecrübe sonucu elde edilen bilginin, diğer idrak seviyelerine göre daha kuşatıcı olduğunu vurgularlar. Hakk'ın bilinebilir olan

<sup>52</sup> Ebü'l-Alâ Afifi, *Tasavvuf İslam'da Manevi Devrim*, ter. H. İbrahim Kaçar-Murat Sülün, Risale Yayınları, İstanbul 1996, s. 22.

<sup>53</sup> Çakmaklıoğlu, *Marifetin İfadesi*, s. 127-128.

<sup>54</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. I, s. 146.

<sup>55</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. XIV, s. 441-442.

<sup>56</sup> Çağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, Beyan Yayınları, İstanbul 1997, s. 57-58.

<sup>57</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. I, s. 139.

<sup>58</sup> Demirelli, *Bilgi ve Varlık*, s. 101-102.

veçhesinin, tecellilerinin ancak tasavvufî tecrübeyle elde edilebileceği üzerinde ısrarla dururlar.<sup>59</sup>

### 7. Bilginin Üç Derecesi

Akıl-keşf ve nazarî bilgi-keşfî bilgi arasında ayırım yapan İbnü'l-Arapî, akli bilgi, hâller ilmi ve sırlar ilmi olmak üzere bilginin üç derecesinden bahseder. Akli bilgi, zaruri olarak veya delil üzerine düşünme (nazar) neticesinde elde edilir. Bu yönüyle akıl bir dereceye kadar bilginin vasıtası olmaya adaydır. Ancak aklın bilgisi sınırlıdır ve mutlak bilgiye ulaştırılmaz.<sup>60</sup> Nazarî ve akli ilim, kolaylıkla ifadelerle dökülebilen, ifadeleri sarîh olan, kolayca anlaşılabilen, ifadeleri işiten kimsenin idrakine ters düşmeyen ve hoş gelen bir ilimdir.<sup>61</sup>

İkincisi, hâller bilgisidir: Bu bilgi türü, akıl ile değil, yalnızca zevk ile idrak edilir. Söz gelimi, balın tatlılığını, cinsel ilişkinin zevkini, aşk ve benzeri şeyleri bilmek, delil ile mümkün olmadığı için ancak zevk ile bilinir. Hâl ilmi, akli ilimle sırlar ilmi arasında olup zorunlu akli ilimlere daha yakındır. Zira bu ilimler, bizzat bu hâlleri tecrübe edip bilen nebi ve velilerin haber vermesiyle ulaşıldığı için akli ilimlerden ayrılır.<sup>62</sup>

Üçüncüsü, sırları bilmektir. Aklın alanının üzerinde olan bu bilgi, nebi ve velilere aittir. Bu da iki kısma ayrılır: Birincisi, akıl ile idrak edilir. Bu tarz bilginin, hem akıl alanının üzerinde olup hem de akıl ile idrak edilmesi bir çelişki değil midir? İbnü'l-Arapî'ye göre "hayır". Çünkü akıl, bu bilgiyi, düşünme (nazar) ile elde etmez, ona bu bilgi verilir. İkincisi, ya zevk ile ya da nakil ile elde edilir. Akli ilimlerin aksine sırlar ilmi, ibarelere döküldüğü zaman, anlam içinden çıkılmaz derecede karışık ve problemlidir. Bu ifadeler kulağa hoş gelmez. Bu sebeple akli zayıf ve mutaassıp kişiler faydasız olduğu gerekçesiyle bu ilimlere karşı çıkarlar. Sırlar ilmine müttali olanlar, bu sebeple sembol ve şiirlere yönelirler.<sup>63</sup>

İbnü'l-Arapî'nin bu bilgi alanları ile ilgili sıralaması, hiyerarşiktir. Buna göre en üstün bilgi türü, "sırlar ilmi"dir. Akıl, delil ve nazara dayandığı müddetçe bizi, Allah'ı bilmeye götürmez ve bu nedenle sınırlıdır. Belki akıl, kendisini imana teslim ederse, gerçek bilgi ona verilir.<sup>64</sup>

### 8. Müşahede ve Keşif Yolu

Aklın ulaşamadığı gerçek bilgiye ulaşanlar hiç şüphesiz sufilerdir. Çünkü onlar, Allah'ın kendilerine teklif ettiği imana dayanmışlardır.<sup>65</sup> Süflerin bilgi veya hakikate ulaşmak için benimsediği bu yöntem ise müşahede ve keşif yoludur. Bu yol, soyutlanma ve tam muhtaçlık ve idrak mahallini kevnî ilgi ve ilimlerden

<sup>59</sup> Çakmaklıoğlu, *Marifetin İfadesi*, s. 137.

<sup>60</sup> Keklik, *Misdak Olarak el-Fütühât el-Mekkiyye*, s. 371-372.

<sup>61</sup> İbnü'l-Arapî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. I, s. 146-147.

<sup>62</sup> İbnü'l-Arapî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. I, s. 147.

<sup>63</sup> İbnü'l-Arapî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. I, s. 147.

<sup>64</sup> Kartal, *Abdülkerim Cili*, s. 301.

<sup>65</sup> Keklik, *Misdak Olarak el-Fütühât el-Mekkiyye*, s. 370-371.

bütünüyle boşaltarak Hakk'a yönelmekten ibarettir. Burada akıl yürütme ve istidlalin yerini, kalpi arındırmak, tasfiye, mücahede, riyâzet, tam bir muhtaçlık içinde Hakk'a yönelmek, ilgileri toplamak, niyeti halis kılmak vb. tasavvuf kitaplarında anlatılan ve sülûk yöntemi diye isimlendirebileceğimiz süreç alır. Bunun sonucunda kişi mutlak hakikati müşahede eder.<sup>66</sup> Hakikati müşahede eden insan da sadece dış nesnelere değil, hakikatin bizzat kendisini de vasıtasız bir şekilde idrak eder ve hakikati "olduğu gibi" bilir. Sûfler aklın dışında ve üzerinde bir yöntemle varlık hakkında ulaşılan bu bilgiye "keşfi bilgi" ismini verir. "Akıl" ile "keşf" arasındaki temel fark, birincisi, vasıtalara dayanırken; ikincisi, sūfinin kendisini hakikatin kucağına atmasıyla meydana gelir. Kısaca "keşfi bilgi", sufinin seyr u sülûku sonucunda doğrudan Allah'tan aldığı bilgidir.<sup>67</sup>

Keşf, ya tabii ölüm ya da sufinin seyr u sülûkuna paralel olarak iradî ölümle gerçekleşen kesin ve açık bir idraktır. Allah'ın dışındaki her şey, bütün kâinat, hatta kişinin bizzat kendisi<sup>68</sup> ve diğer hicaplar keşf ile açılınca sufi, kesin bir idrake kavuşur. Benliğini yok eden, Rabbi ile arasındaki ikiliğe son veren, her şeyden alâkayı kesen, bütün varlığı ile Allah'a yönelen, kin, nefret, hirs ve şehvet gibi nefse ait kötü özelliklerden arınan, Allah ile arasındaki gayriyet perdelerini aralayan ve beşerî özelliklerinden fânî olup Allah ile bakî olan sufiye, ilâhî hakikatler açılır ve sufi ilâhî bilgiyi elde etmeye hak kazanır. Kendisi ile hakikatler arasındaki perdeler ortadan kalktığına insana, Allah tecellî eder. Tecellî iki kısımdır. Birincisi, Allah'ın kendisini âlemin suretlerinde izhâr etmesidir ki, yaratılış bununla gerçekleşir. İkincisi, Allah'ın kendisini mümin kulunun kalbinde açmasıdır ki, bu bilgidir. Kendinden fânî olarak Allah ile bakî olan sufinin kalbine Allah hâkim olur, bilgi nurları onun kalpini aydınlatır. Böylece ilâhî sır ondan açılır (keşfolunur).<sup>69</sup>

Kâmil sufilerin idrak vasıtaları ilâhî bilgiyi telakki ederken her türlü eksiklikten arınmıştır ve kendi inanç ve eğilimleri ilâhî bilgiye katılmaz. Böylelikle, ilâhî bilgi kendi asli safiyeti ve temizliği içinde kalır ve mensuplarının herhangi bir görüş ayrılığına düşmelerine neden olmaz. Dolayısıyla her hangi bir ilâhî esasta veliler arasında görüş ayrılığı olmaz. İhtilaf, ehl-i zevk kimselerden kemâle ulaşmamış "mutavassıt/orta hâl" veya bidayet mertebesindeki kimseler veya zâhirî mükâşefelerin sahipleri arasında olabilir; sadece keşif yoluyla idrak edilebilen hakikatler, mertebeler vb. şeyler, bu kimselere "misali" kisveler içerisinde gözüktür.<sup>70</sup>

<sup>66</sup> Demireli, *Bilgi ve Varlık*, s. 102.

<sup>67</sup> Kartal, *Abdülkerim Cili*, s. 311.

<sup>68</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. VII, s. 63.

<sup>69</sup> Kartal, *Abdülkerim Cili*, s. 314.

<sup>70</sup> Sadreddin Konevî, *Fâtiha Suresi Tefsiri -'icâzû'l-Beyân fî Tevili'l-Ümmi'l-Kur'ân-*, ter. Ekrem Demireli, İz Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 81-82.

### Sonuç

İbnü'l-Arabî, İbn Rüşd ile ilgili görüşmesine özellikle *Fütuhât-ı Mekkiyye* isimli eserinde yer vermektedir. Bu görüşmenin üç kez vuku bulduğunu söylemektedir. Birincisi çocukluğunda gerçekleşen yüz yüze görüşme, ikincisi mânâ âleminde gerçekleşen rûhânî görüşme, üçüncüsü ise İbn Rüşd'ün cenaze merasimine katılım tarzındadır. Tebliğimizde ele aldığımız birinci görüşme "Evet", "Hayır", "Evet ve Hayır" ibareleri ile gerçekleşen sembolik bir mahiyet arz etmektedir. Görüşmenin tarihî boyutundan çok anlam boyutuna dikkat çektik. İbnü'l-Arabî'nin olayı nakledişinden maksat da zaten tarihî bilgiler sunmak değil, kendi tecrübesini aktarmaktır. Olayın vuku tarzını tartışmak yerine İbnü'l-Arabî tarafından sunulan bu verilerin bizzat kendisi tarafından nasıl algılandığını sunmaya çalıştık. İbn Rüşd ile İbnü'l-Arabî arasındaki bu diyalog, aslında felsefî bilgi ile tasavvufî bilginin karşılaşmasıdır.

İbnü'l-Arabî'nin beslenme kaynakları arasında İbn Rüşd'ün ayrı bir yeri vardır. Salt düşünce yetisi ve katı akılcılık yaklaşımları ile rasyonalist filozofları tenkite tabi tutan İbnü'l-Arabî, İbn Rüşd'ü eleştirilerine dâhil etmez. O, İbn Rüşd'ü hakikat arayışına koyulan mümin filozoflardan biri olarak görür. Hatta onu bir filozoftan çok fakih olarak değerlendirir. Aristo'nun "Bir'den ancak Bir çıkar" ilkesine karşı her ikisi de benzer bir eleştiri yöneltmektedir. İbn Rüşd gibi İbnü'l-Arabî de beşerî bir dil kullanır. Kadim felsefenin bazı kavramlarını kullanmaktan kaçınmaz. Yaratma anlayışında İbn Rüşd'ün kozmolojisine paralel bir yaklaşım sergiler. İbn Rüşd farklı olarak İbnü'l-Arabî, vücudun felsefesini yapmayı değil, vücut sahibi olmayı tercih eder.

Özetle, nazar ehli, yani İbn Rüşd gibi filozoflar kategoriler ve bölümlenmeler tesis etmek için akla dayanırken, İbnü'l-Arabî, keşfin akla üstün bir bilgi tarzı olduğunu iddia eder; ama aynı zamanda o, aklın vazgeçilmez bir denetim ve denge sağladığını, eğer o olmazsa, hayalî bilginin ilahî, melekî, nefsanî ve şeytânî hücumları arasında bir ayırım yapmanın imkânsız olacağı konusunda da ısrar eder.<sup>71</sup>

<sup>71</sup> William C. Chittick, *Tasavvuf – Kısa Bir Giriş*, çev. Turan Koç, İz Yayıncılık, İstanbul 2003, s. 75.