



T.C.

HİTİT ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

MUHYİDDİN İBNÜ'L ARABÎ'DE AKIL İMAN İLİŞKİSİ

Yüksek Lisans Tezi

Fatma ÖZDEMİR

Çorum- 2020

MUHYİDDİN İBNÜ'L ARABÎ'DE AKIL İMAN İLİŞKİSİ

Fatma ÖZDEMİR

**Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı**

Yüksek Lisans Tezi

**TEZ DANIŞMANI
Prof. Dr. Ferit USLU**

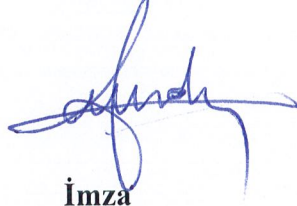
ÇORUM – 2020

KABUL VE ONAY

Fatma ÖZDEMİR tarafından hazırlanan *Muhyiddin İbnü'l Arabî'de Akıl İman İlişkisi* başlıklı bu çalışma, 06/01/2020 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği ile başarılı bulunarak yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.



Prof. Dr. Metin YASA
(Başkan)



Prof. Dr. Ferit USLU
(Danışman)



Prof. Dr. Şaban HAKLI

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.



İmza

Prof. Dr. Mehmet EVKURAN
Enstitü Müdürü

T.C.
HİTİT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yapıldığını beyan ederim. 06/01/2020

Fatma ÖZDEMİR



ÖZET

ÖZDEMİR, Fatma. *Muhyiddin İbnü'l Arabî'de Akıl İman İlişkisi*, (Yüksek Lisans Tezi), Çorum, 2020.

Akıl iman ilişkisi konusunda tarih boyunca bir çatışma olduğu görülmektedir. Farklı din mensubu taraftarları, imanı tereddütsüz kabul edilmesi gereken bir unsur olarak gördüğünden, akıl kavramı yeri imana göre oluşturulmaya çalışılan ya tamamen dışlanan ya da tedbirli yaklaşılan bir kavram olmuştur. Aklın imanla ilişkisi dini epistemolojide bakıldığında ise, imanı önermelerin temellerinin kaynağı ve bu kaynakların doğrulanabilir olup olmadığı soruları gündeme gelmiş ve bu soruların temelini ise; hem iman kavramının farklı şekillerde anlaşılması hem de imanın temeli ve mahiyetiyle ilgili farklı düşüncelerin bulunması oluşturmuştur. İmanın temelinde kimilerine göre akli süreçler bulunurken kimilerine göre ise akli süreçlerle temellendirilemeyen unsurlar bulunmaktadır.

Muhyiddin İbnü'l Arabî İslam düşünce tarihinde ortaya koyduğu düşünce sistemiyle çok tartışılmış, doğuda ve batıda hala isminden söz edilen ve hakkında birçok eser yazılan, önemli bir sûfi-filozoftur. İbnü'l Arabî'ye göre akıl, insanı Allah'ın vahdet bilgisine selbi olarak götüren bir araç olmakla birlikte marifet bilgisine yani O'nun Zâti bilgisini idrak etmesinde yetersiz kalır. Aklın idrak alanı gayb âlemi değildir çünkü akıl metafizik âlemin bilgisine ulaşamaz. Akıl sınırlıdır ve aklın üstünde olan bilgi kaynağı ise keşftir. Keşf ise bizi marifetin bilgisine ulaştırır. İnsanın amacı da marifetullahı erişmektir. Marifetullah ise Allah'ın Zâti bilgisine erişmek demektir. Marifetullahı erişmek ise keşf ile olur. Akıl bize Allah'ın varlığını gösterir, keşf ise Allah'ın bilgisine ulaştırır iman ise bize Allah'ın Zatını tanıttırır. Bundan dolayı akıl ve iman birbirini tamamlar ve kuvvetlendirir. Akıl imanın nuruyla aydınlanmalıdır ve imana tabi olmuş akıl gereklidir. İbnü'l Arabî ilmin rütbesinin, imandan daha üstün olduğunu belirterek ilme ulaşmada temel kaynak olan aklın önemini vurgulamış ve akılsız gerçekleşmeyecek olan imanın vurgusunu yapmış böylelikle de akıl ve iman bütünlüğünü vurgulamıştır.

Anahtar Kavramlar: İbnü'l Arabî, Akıl, Keşf, İman

ABSTRACT

ÖZDEMİR, Fatma. *The Relationship between Faith and Reason According to Inbn al-Arabi's Thoughts*, (Master Thesis), Çorum, 2020.

There is a conflict seen throughout the history between reason and faith. Believers of different religions considered faith as an element to be believed without hesitation, hence reasoning became a way that is cautiously approached or shaped depending on belief or completely excluded. When the relationship between reasoning and faith is examined for religious epistemology, sources of religious postulates are questioned and whether this sources can be verified or not. The reasons underlie the questions are the existence of various perceptives on faith and conflicting opinions on the essence of faith. According to some people, faith can be grounded by rational processes and according to the others, faith has components that can not be grounded by rational processes.

Muhyiddin Ibn Arabi is an important Sufi-philosopher who has been widely discussed with his thought system in the history of Islamic thought, whose name is still mentioned in the east and west and many works are written about him. According to Ibn 'Arabi, reason is a tool that leads people to the knowledge of Allah, even though it is incapable of bringing man to the knowledge of Allah. The realm of reason is not the unseen world because the mind cannot reach the knowledge of the metaphysical world. Reason is limited and the source of knowledge above the reason is discovery. Discovery leads us to the knowledge of ingenuity. The aim of the human being is to access the marifetullah. Marifetullah means access to the knowledge of Allah. Accessing the marifetullah is possible only with the discovery. The reason shows us the existence of God, and the discovery brings us to the knowledge of God, and faith brings us to introduce Himself. Therefore, reason and faith complement and reinforce each other. The person first conceives and then believes. A person who is not an intellect person is not even an amenable. Then unreasoned faith is unthinkable. Ibn Arabi stated that the importance of reason is superior to faith and emphasized the importance of reason, which is the main source for reaching the truth, and emphasized the faith which will not be realized without reason, thus emphasizing the integrity of reason and faith.

Keywords: Ibn Arabi, Reason, Discovery, Faith

İÇİNDEKİLER

Sayfa

ÖZET	i
ABSTRACT.....	ii
İÇİNDEKİLER.....	iii
KISALTMALAR	vi
ÖN SÖZ	vi
GİRİŞ.....	1
1.ÇALIŞMANIN AMACI	1
2. ÇALIŞMANIN ÖNEMİ	2
3.ÇALIŞMANIN YÖNTEMİ.....	2
4.ÇALIŞMANIN KAPSAMI	3
5. ÇALIŞMANIN SINIRLILIKLARI.....	3
6. İBNÜ'L ARABÎ'NİN HAYATI.....	3

BİRİNCİ BÖLÜM

AKIL VE İMAN İLİŞKİSİ İLE İLGİLİ GENEL YAKLAŞIMLAR

1.1. AKIL.....	9
1.2. İMAN.....	14
1.3. İMAN-AKIL İLİŞKİSİ.....	18
1.4. İMAN-AKIL İLİŞKİSİNE YÖNELİK YAKLAŞIMLAR.....	21
1.5. KATI AKILCILIK.....	22
1.6. FİDEİZM (İMANCILIK).....	25
1.6.1. Katı İmancılık.....	29
1.6.2. İlimli İmancılık	33
1.7. ELEŞTİREL AKILCILIK (İLİMLİ AKILCILIK).....	39

İKİNCİ BÖLÜM

İBNÜ'L ARABÎ'DE AKIL VE İMAN İLİŞKİSİ

2.1.İBNÜ'L ARABÎ'NİN BİLGİ ANLAYIŞI	43
2.1.1.Duyu	48
2.1.2.Akıl.....	53

2.2. İBNÜ'L ARABÎ'NİN TASAVVUFİ TECRÜBESİ.....	57
2.2.1. Müşâhede.....	59
2.2.2. Mükâşefe	61
2.2.3. Tecellî.....	64
2.2.4. Hayâl/ Rüyâ.....	66
2.2.5. Kalp	68
2.3. İBNÜ'L ARABÎ'DE MARİFETULLAHA ULAŞMADA AKIL VE İMAN	
.....	70
SONUÇ	79
KAYNAKÇA.....	83



KISALTMALAR

Age.	: Adı geçen eser
C.	: Cilt
ev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
Ed.	: Editör
s.	: Sayfa
sy.	: Sayı
ss.	: Sayfa sayısı
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve diđerleri
Bkz.	: Bakınız

ÖN SÖZ

Çalışmamızda felsefenin ve tarih boyunca birçok toplumun temel konularından biri olan akıl ve iman ilişkisini bir sûfi filozof olan İbnü'l Arabî'nin gözünden incelemeye çalıştık. Girişi bölümünde; tezimizin konusu, konunun önemi, sınırları, konunun ele alınışı ve yöntemi vb gibi başlıklara yer vermekle birlikte İbnü'l Arabî'nin hayatı, düşünce sistemi, eğitim hayatı bu bölümde yer almaktadır.

Birinci bölümde; Din felsefesinde akıl-iman ilişkisine yönelik genel düşünceler ele alınarak; katı akılcılık, eleştirel akılcılık, fideizm başlıkları altında incelenmiştir. Katı akılcılık; bir şeye inanabilmek veya iman edebilmek için, o şeyin doğruluğunun herkese kanıtlanabilir olması gerektiğini, şayet bu mümkün değilse etik ve entelektüel sorumluluk gereği o şeye inanmamanın daha uygun olduğunu savunan felsefi yaklaşıma denir. Eleştirel akılcılık; dini inançların ispatını aklen mümkün görmez ama aynı zamanda da bu inançların aklen araştırılıp incelenmesi gerektiğini ve en makul ve tutarlı olanın tespit edilmesinin gerekli olduğunu söyler. Fideizm ise, dini hakikatin inanca dayandığını, inancın ise akıldan ve bilimden üstün olduğu düşüncesini benimser. Bu bağlamda bu düşünceleri savunan düşünürler ve gerekçeleri ele alınmıştır.

İkinci bölümde ise; Şahsına ait beş yüz küsürden fazla eseri olan, düşünce sistemi ve fikirleriyle doğuda ve batıda tanınan, hakkında birçok eser yazılan çok önemli bir sûfi filozof olan İbnü'l Arabî'nin akıl iman ilişkisi genel hatlarıyla izah edilmiş, eserlerinden örnekler verilmiş, konuyla ilgili terimler açıklanmıştır. İbnü'l Arabî'nin hakikatin bilgisine ulaşırken ki süreçleri ele alınmış, bu süreçte İbnü'l Arabî akli kullanmakla birlikte, akıldan daha üstün ve sınırsız olarak gördüğü bir bilgi aracı olan keşfi kabul etmiştir. İbnü'l Arabî'ye göre keşf aklın ötesinde ve gaib âlemin bilgisini sağlayan unsurdur. İbnü'l Arabî'nin düşünce sistemini anlayıp akıl iman çalışması yapabilmek adına onun düşünce sistemini anlatan bilgi anlayışına, duyuya ve akla yer verilmiş aynı zamanda, akıldan daha üst bir bilgi kaynağı olarak gördüğü keşfi anlamak adına; müşâhede/mükâşefe, tecelli, hayâl/rüyâ, kalp gibi tasavvufi süreçleri incelenmiş ve marifete ulaşmadaki akıl iman yaklaşımı ele alınmaya çalışılmıştır.

Çalışmanın her aşamasında yol gösterici olan ve her daim desteğini esirgemeyen tez danışmanım Prof. Dr. Ferit Uslu'ya teşekkürü bir borç bilirim.

GİRİŞ

İman akıl ilişkisi, tüm dinlerin ve din felsefesinin en temel problemlerinden biridir. Din felsefesi, “dinin temel iddiaları hakkında rasyonel, objektif, şümüllü ve tutarlı bir tarzda düşünmektir” şeklinde tanımlanmaktadır. Bu tanım içinde, özellikle, akıl gücümüzün imkânlarını kullanmak suretiyle dinin ana iddialarının temellendirilmesi çabasında gideceğimiz yere kadar gitmek şeklinde anlaşılan dine rasyonel açıdan bakma keyfiyeti, en ağırlıklı yeri tutmaktadır. Dine rasyonel açıdan bakmak derken öncelikle açıklığa kavuşturulması gereken husus, din ve aklın ne olduklarının belirlenmesi ve detaylı birer tanımının yapılmasıdır.

- Akılsız bir imanın tutarlılığı nedir?
- İman ve akıl ilişkilendirilebilir mi?
- Aklın imana faydaları var mıdır?
- İman olmadan akıl Tanrı’yı bulmada yeterli midir?

Bu çerçevede ele alacağımız konuda, çok sayıda iman anlayışının tanımı, ‘akıl nedir’, ‘akıl gücünün saha, sınır ve imkânları nelerdir?’ şeklindeki sorulara verilen cevapların birbiriyle olan ilişkisi konusunda ele alınan çalışmalar oldukça fazladır. Biz de bu çalışmamızda Muhyiddin İbnü’l Arabî’nin akıl-iman ilişkisi konusundaki yaklaşımları ele alacağız.

1.ÇALIŞMANIN AMACI

Bu çalışma ile İslam düşüncesinin önemli isimlerinden olan Muhyiddin İbnü’l Arabî’nin din felsefesi alanında sayılan akıl iman konusundaki görüşlerini tespit etmek amaçlanmaktadır.

Ayrıca bu amaç çerçevesinde, akıl iman kavramlarının ne anlama geldiği, nasıl kullanıldığı ve hangi sistemlere temel teşkil ettiğinin belirlenmesi amaçlanmaktadır.

İbnü’l Arabî’nin akıl iman kavramları bağlamında öne sürülen akılcılık veya imancılık yaklaşımlarından hangisine daha yakın olduğunun tespit edilmesi amaçlanmaktadır.

2. ÇALIŞMANIN ÖNEMİ

Akıl iman ilişkisi tarih boyunca üzerine tartışılan konulardan biri olmuştur. Felsefe ve İslam düşüncesi alanındaki fikirleri ortaya koyabilmek adına, din felsefesinin iki önemli kavramı olan akıl ve imanın izah edilmesi gereklidir. Bu çerçevede ortaya koyduğu tespit ve fikirleriyle günümüze ışık tutan ve sūfi bir filozof olan İbnü'l Arabî'nin akıl ve iman konusundaki tespit ve düşünceleri önemlidir. İbnü'l Arabî öne sürdüğü düşünce ve ilmiyle, ele almış olduğu eserleriyle, kendi döneminde ve kendinden sonra birçok düşünürü etkileyen önemli bir şahsiyet olmuştur.

Bu çalışma iki açıdan önemlidir. Birincisi, Din Felsefesi ve İslam düşünce tarihinde üzerinde oldukça fazla durulan konulardan biri olan akıl iman konusunun anlatılması, akıl ve iman arasında bir bütünlüğün mü yoksa birbirinden tamamen ayrı bir kavram mı olarak görülüp görülmemesinin temellendirilmesi açısından önemlidir. İkincisi ise, İslam düşünce tarihinde önemli bir yeri olan İbnü'l Arabî'nin akıl iman konusunu nasıl ele alıp temellendirdiğini ortaya koymak açısından önemlidir.

3. YÖNTEMİ

Kavramsal çerçevenin oluşturulması için akıl iman kavramları ilk bölümde ele alınmış, bu kavramlar İbnü'l Arabî'nin görüşlerini anlamak adına arka plan olması açısından incelenmiştir. Ayrıca filozof ve düşünürlerin akıl iman kavramını nasıl anladıklarını anlamak adına onların görüşlerine yer verilmiştir. Akılcılık ve imancılık kavramlarının daha iyi anlaşılabilmesi için kavramlar bu çerçevede incelenmiştir.

İkinci bölüm olan İbnü'l Arabî'de akıl iman ilişkisi tespitinde onun akıl ve iman kavramına nasıl yer verdiğini, bu kavramları nasıl anladığını ve bu bağlamda din felsefesi ilişkisine yönelik yaklaşımını temellendirebilmek için eserleri bu çerçevede incelenmiştir. Ayrıca bu bölüm İbnü'l Arabî'nin hangi felsefeden etkilendiğini ortaya çıkarmak için düşüncesinin temelleri araştırılmıştır.

Sonuç bölümünde İbnü'l Arabî'nin görüşleri özet olarak anlatılmıştır. Akıl iman konusundaki görüşlerinden hareketle benimsediği felsefi yaklaşım açıklanmıştır.

4. ÇALIŞMANIN KAPSAMI

Muhyiddin İbnü'l Arabî'nin imanda akla verdiği rolü ve iman akıl ilişkisini nasıl kurduğunu ele aldık.

5. ÇALIŞMANIN SINIRLILIKLARI

Muhyiddin İbnü'l Arabî'nin akıl iman ilişkisi konusundaki görüşleri ve din felsefesindeki akıl iman konusundaki temel yaklaşımlar ile sınırlıdır.

6. İBNÜ'L ARABÎ'NİN HAYATI

Tam ismi eş-Şeyhu'l-Ekber Muhyiddin Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Arabî et-Tai el-Hatimi olan İbnü'l Arabî¹'nin doğum tarihi 27 Ramazan 560 (7 Ağustos 1165)'tir.² Doğduğu yeri kendisi, “ Ben, doğu Endülüs sultanı Muhammed ibn Sâ'd ibn Merzaniş zamanında ve onun hüküm sürdüğü Mürsiye (:Murcia) şehrinde dünyaya geldim.” sözleri ile belirtmektedir.³ İspanya'daki Mürsiye şehrinde dünyaya geldiğini. İbnü'l Arabî'nin doğduğu ve gençlik yıllarını geçirdiği İspanya demografik açıdan oldukça çeşitlilik göstermekteydi. Sayısal olarak İslam'ı kabul eden İspanyollar fazla idi. Hristiyan ve Yahudiler, dışarıdan gelen Sudanlı zenciler, Kuzey Afrikalı Berberiler ve Araplar azınlıkta kalmaktaydı. İspanya'da Murabitların ve ardından Muvahhidînlerin kurulmasıyla Berberilerin sayısı bölgede artmıştı. Zamanla kadılık mevkilerini elde etmişler ve dini ilimlerde kendilerini belli ediyorlardı. İbnü'l Arabî'nin de manevi üstatları Berberiler arasından çıkan isimler olmuştur.⁴

İbnü'l Arabî Muvahhidîlerin (1090-1147) idaresi zamanında İspanya'da yaşamıştır.⁵ Onun İspanya'daki hayatı Muvahhid hükümdarlardan Ebu Yakub Yusuf b. Abdü'l-mümin (1163-1184) ve Ebu Yakub Yusuf el-Mansur (1184-1199) dönemlerine rastlamaktadır.⁶ Çocukluğunun ilk sekiz yılını İspanya'nın Mürsiye şehrinde geçiren İbnü'l Arabî daha sonra ailesi ile birlikte merkez İşbiliyye'ye gelmiştir.⁷ Babası Ali b. Muhammed önceleri Muvahhidîlerin muhalifi olan İbn Merdeniş ile hatırı sayılır bir dostluğu vardı. Ancak Muvahhid hükümdarı Ebu Yakub'un İbn Merdeniş'i mağlup etmesinden ve onlardan tabiiyet almasından sonra Ali b. Muhammed Muvahhid sultanının hizmetine girer.⁸ İbnü'l Arabî tanınmış ve kültür sahibi bir ailenin ferdiydi. Babası, fıkıh ve hadis ilimleri ile uğraşan bir kişi olmakla beraber dönemin büyük

¹M.Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, (İstanbul: Sufi Yayınları, 2010), 24.

²Nihat Keklik, *Muhyiddin İbn Arabî Hayatı ve Çevresi*, (İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 2008), 89.

³Nihat Keklik, *İbnü'l-Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Misdak Olarak el-Fütühât el-Mekkiyye*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları), 1990, 259.

⁴M.Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, (İstanbul: İnsan Yayınları), 2007, 27.

⁵Keklik, *Muhyiddin İbn Arabî Hayatı ve Çevresi*, 81.

⁶Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, 29.

⁷Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 26.

⁸Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, 34.

filozoflarından olan İbn Rüşd'ün (1126-1198) yakın arkadaşı⁹, dayısı Yahya bin Yagan, Tlemsen meliki, bir diğer dayısı Ebu Müslim Havlanî, abidlerden birisi, Abdullah İbn Muhammed ismindeki amcası ise manevi mertebe sahibi bir kimse idi.¹⁰ Yakınları gibi babası da maneviyat sahibi kâmil bir insandı. Nitekim öleceği günü oğluna 15 gün önceden bildirmesi bunu kanıtlar bir örnektir. Hastalanıp yatağa düşen babasını vefatını görmek istemeyen İbnü'l Arabî o gün İşbiliyye Camii'ne giderek orada vefat haberini beklemeyi tercih etmişti. İbnü'l Arabî hem babasından hem de yakın çevresindeki âbid, zahit ve velîlerden manevi olarak etkilenmiştir.¹¹ Eserlerinde kendisine büyük bir sevgi ve saygı beslediğini söylediği annesi hakkında çok fazla bir bilgiye rastlanmamaktadır.¹² Onun da tıpkı babası gibi köklü bir aileye mensup olduğu ve ensardan olduğu bilinmektedir.¹³

İbnü'l Arabî henüz on yaşlarında İşbiliyye'de bir tacirin oğlu olan Ahmed İbnü'l-Esir adındaki genç bir sufi ile arkadaşlık eder. Hatıralarını anlatırken zikrettiği bu tasavvuf ehli salih genç onu daha çocukluğunda etkilemiştir.¹⁴ İbnü'l Arabî'nin ifadesi ile onun öğrenciliği uzun bir süre devam etmiş, birçok ulemâdan dersler okumuştur. İbnü'l Arabî henüz sülûka başlamadığı bu gençlik yıllarını câhiliye devri olarak nitelendirmektedir.¹⁵

İbnü'l Arabî hastalandığı bir vakit babası ağlayarak Yasîn sûresini okuduğu sırada hayatını etkileyecek tasavvufî bir tecrübe yaşamıştır. Muhtemelen bu olaydan sonra on dört ay süren bir halvete çekilir. Bu süre içerisinde mânen keşf yoluyla bilmediği pek çok şeyi öğrenir. İbnü'l Arabî'nin bu durumu herkesin dikkatini çektiği gibi Kurtuba Kadısı İbn Rüşd'ün de ilgisini çekmiştir.¹⁶ On yedi yaşlarında babasının arkadaşı olan ve dönemin ünlü filozoflarından İbn Rüşd ile aralarında gerçekleşen diyalog felsefi bilgi ile tasavvufî bilgi arasındaki farkın ortaya konulması açısından

⁹ Ahmed Ateş, "İbnü'l-Arabî", *İslam Ansiklopedisi*, c.8, (İstanbul 1984), 533-534; Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, 29-30.

¹⁰ Keklik, *Muhyiddin İbn Arabî Hayatı ve Çevresi*, 81-82.

¹¹ Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, 33; Keklik, *el-Fütûhat el-Mekkiyye*, 260.

¹² Cumali Kösen, "İbn Arabî'nin Epistemolojisinde Akıl ve Keşf", (Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 2016), 6.

¹³ Keklik, *el-Fütûhat el-Mekkiyye*, 260.

¹⁴ Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2008), 261; Keklik, *Muhyiddin İbn Arabî Hayatı ve Çevresi*, 93.

¹⁵ Ethem Cebecioğlu, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (560/1165-638/1240) Hayatı ve Eserleri", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sy.21 (2008): 11.

¹⁶ Cebecioğlu, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (560/1165-638/1240) Hayatı ve Eserleri", 11.

önemlidir.¹⁷ Bu konuşma esnasında İbn Rüşd'ün gerçek bilginin akıl yoluyla elde edildiğini savunmasına karşılık henüz genç yaşlarında olan İbnü'l Arabî gerçek bilginin sırf akıl ile değil tasavvufi bilgiler ile de elde edileceğini söylemekteydi.¹⁸

Çocuk yaşlarında Ebu Abdullah el-Hayyat'tan Kuran-ı Kerim dersleri alan İbnü'l Arabî'nin hayatında, Ebu Abdullah el-Hayyat ve onun kardeşi önemli bir yer tutmaktadır. Bu sıralarda amcasının arkadaşı olan Ebu Ali eş-Şakkaz ise kendisi vefat edene kadar¹⁹ İbnü'l Arabî'ye arkadaşlık etmiştir.²⁰

İbnü'l Arabî Hz. İsa ile manada bir görüşme yaptığını ve bu görüşmede Hz. İsa'nın kendisine züht ve uzleti tavsiye ettiğini belirtir. İlk şeyhim dediği Hz. İsa'nın tavsiyesine uyarak sahip olduğu lüks yaşantıdan vazgeçmiş ve mallarını babasına teslim etmiştir. Fakirlik yolunu tercih eden İbnü'l Arabî o günden sonra hayatını, bağış ve sadakalar ile devam ettirmiştir. İbnü'l Arabî'nin İşbiliyye mezarlığındaki ilk inzivası dikkat çekicidir. Nitekim İbnü'l Arabî, bu inzivada diğer sûfilerin uzun bir seyr-u sülûk sonucunda parça parça elde ettiği ilimleri, bir defada ve topluca almıştır. Bu ilk halvetlerinden birinde Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed ile görüştüğünü belirtir. Bu olaydan sonra derhal tövbe ederek bu manevi işaret ile Allah resulünün hadislerini öğrenmeye karar vermiş, kendini hadis ilmine vermiştir.²¹

İbnü'l Arabî yirmi yaşlarında İşbiliyye'ye bağlı Haniyye kasabasında Lahmi adındaki bir şeyhten Kuran dersi almaya başlamıştır.²² Yine aynı yaşlarda kendisinin de ifadesi ile tasavvuf yoluna girdiği bilinmektedir. Nitekim Fütûhat-ı Mekkiye isimli eserinde birçok kez zikrettiği Ureyini isimindeki zât onun ilk şeyhidir.²³ İbnü'l Arabî'nin tasavvuf yolundaki ilk hocalarından birisi Kurtubalı olan Fâtıma isimindeki yaşlı bir kadındır.²⁴

İbnü'l Arabî ilmi açıdan oldukça zengin ve çeşitli kaynaklardan yararlanmışır. Yaşadığı dönemde Mağrib tasavvufuna hâkim olan iki ekol bulunmaktaydı. Bunlardan ilki Ebu'l Abbas İbnü'l Arif (ö.536/1142) ve Ebu'l Hakem İbn Berrecan'ın (ö.536/1142) temsil ettiği Meriye ekolü, ikincisi ise İbn Hirzihim (ö.559/1163) ve Ebu

¹⁷ Kadir Özköse, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin İbn Rüşd İle Görüşmesi", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sy.23 (2009): 224.

¹⁸ Keklik, *Muhyiddin İbn Arabî Hayatı ve Çevresi*, 93.

¹⁹ Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, 35.

²⁰ Keklik, *Muhyiddin İbn Arabî Hayatı ve Çevresi*, 101-102.

²¹ M. Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 30, 31; Cumali Kösen, "İbn Arabî'nin Epistemolojisinde Akıl ve Keşf", 8.

²² Keklik, *el-Fütûhat el- Mekkiyye*, 266.

²³ Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, 38; Keklik, *Muhyiddin İbn Arabî Hayatı ve Çevresi*, 99.

²⁴ Keklik, *Muhyiddin İbn Arabî Hayatı ve Çevresi*, 101-102.

Yezâ (ö.572/1177) daha sonrasında ise Ebu Medyen (ö.594/1198) tarafından temsil edilen ekoldür. İbnü'l Arabî Meriye ekolünün temsilcileri olan iki sūfinin görüşlerine vefatları ardından bıraktıkları eserleri ve öğrencileri vasıtasıyla vakıf olur. Eser ve görüşlerinden etkilendiği diğer bir şahıs ise İbn Meserre el-Cebelî'dir (ö.319/931). Bu şahsiyetlerin yanı sıra İbnü'l Arabî; Musa b. İmran el-Mirtulî, Salih el-Adevi, el-Haşimi el Abbasî, Ahmed es-Sebtî, el-Kassar, el-Kâbbab ve Yunus b. Yahya gibi birçok şeyh ve âlim görüşmüş ve onlardan istifade etmiştir.²⁵ Tasavvufî bir eğitimin yanı sıra Kuran ve Hadis ilminde de kendisini geliştirmiştir. Çocukluk yaşlarından itibaren bu ilimler ile ilgili tahsil görmüştür. İşbiliye'de meşhur kıraat âlimi Ebu Bekir Muhammed b. Halef el-Lahmi (ö.585/1189)'den Kuran alanında, Abdurrahman es-Süheyli (ö.581/1185) ve Abdülhak el-Ezdi el-İşbili (ö.581/1185)'den ise hadis alanında istifade etmiştir. Edebi-lügavî ilimlerde de dönemin meşhur âlimlerinden yararlanmıştı.²⁶

Hayatının büyük bir kısmını hakikati aramak ile geçiren İbnü'l Arabî yirmi sekiz yaşlarında başladığı seyahatlerinin ilk durağı 589/1193 yıllarında Septe olmuştur. Burada Abdullah el-Haceri (ö.591/1194) isimdeki bir fâkihın evinde Ramazan ayında hadis dinlemiş,²⁷ İbnü's-Saiğ (ö.600/1203) ve Eyyub el-Fıhrî (ö.609/1212) gibi büyük muhaddislerin ders halkalarına dâhil olmuştur. Septe'den Tunus'a geçen İbnü'l Arabî burada Abdü'l-Aziz el-Mehdevî ile tanışmıştır. İki kez Tunus'a giden İbnü'l Arabî ilk seyahatinde Endülüs'e dönmüş ancak ikincisinde bir daha dönmek üzere Kahire'ye geçmiştir. 590/1194 yılındaki Tunus ziyaretinde Şeyh Abdülaziz el-Mehdevi ve Mehdevi'nin şeyhi Ebu Medyen'in halifesi İbn Hamis el-Kinani el-Cerrah'ın sohbetlerine katılmıştır. Bundan sonra birkaç kez Fas'a giden İbnü'l Arabî burada 23 yıllık arkadaşı ve eserlerinde de sürekli bahsettiği Abdullah Bedr el-Habeşi ile tanışmıştır. Fas seyahatinden sonra memleketi İşbiliyye'ye, Mürsiye ve Meriye'ye gider. Buralarda hocaları ile görüşen İbnü'l Arabî'nin bu ziyareti bir veda idi.²⁸ Endülüs'e bir daha dönmeye niyet etmiş olan İbnü'l Arabî önce Medine'ye ardından da 597/1200 yılında Mekke'ye yola çıkmıştır.²⁹ Mekke'de bulunduğu sürede ders halkalarına katılır. İki buçuk yıl Mekke'de kaldıktan sonra³⁰ 598/1201 yılında Hicaz'a, buradan 14 gün kalacağı Bağdat'a ve ardından Musul'a geçmiştir. Burada Ahmet el-

²⁵ Keklik, *el-Fütûhat el-Mekkiyye*, 273-275.

²⁶ Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, 47-48.

²⁷ Keklik, *el-Fütûhat el-Mekkiyye*, 268.

²⁸ Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, 52-56.

²⁹ Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, 52-56.

³⁰ Cebecioğlu, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (560/1165-638/1240) Hayatı ve Eserleri*, 13-15.

Mevsilî el-Mukrî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ebu'l-Feth ve Ali b. Abdullah b. Câmi gibi âlimlerle tanışıp sohbetlerine katılmıştır.601/1204 yılında Urfa, Diyarbakır ve Sivas üzerinden Malatya'ya ulaşmıştır.³¹ Bu yolculukta, daha önceden aldığı bir davet üzerine Urfa, Diyarbakır ve Sivas'tan Sadreddîn-i Konevî'nin babası Mecdüddin İshak'la birlikte Malatya'ya gelir.³² O sırada I, Gıyaseddin Keyhusrev, eski dostu Mechüddin İshak'ı Konya'ya davet eder. Bunun üzerine Mecdüddin, yanında İbnü'l Arabî ile birlikte 612/1215'de Konya'ya gelir. İbnü'l Arabî bir süre burada yaşar o devrin önemli insanlarından Evhadüddin-i Kirmanî ile tanışır. Gıyaâseddin Keyhusrev, orada kendisine 100.000 akçelik bir ev hediye eder. Ancak, İbnü'l Arabî bu evi, ihtiyaç sahibi dilenciye bağışlar. Mecdüddin, halifenin oğlu Keykâvus'a öğretmen olarak tain edilmesi dolayısıyla Malatya'ya döner, İbnü'l Arabî'de Mecdüddin ile Konya'dan ayrılır. Buradan Mekke'ye giden İbnü'l Arabî dönüşte Bağdad yoluyla yine Konya'ya gelir. Risâletü'l Envâr eserini yazar.615/1218'de Mecdüddin İshak'ın vefatı üzerine onun eşiyle evlenir ve ondan Sa'deddin Muhammed isimli bir çocuğu olur. Bu evlilikle birlikte İbnü'l Arabî aynı zamanda Sadreddin-i Konevî'nin üvey babası olur.³³

1223 yılında İbnü'l Arabî Şam'a yerleşmeye karar verir ve ömrünün sonuna kadar burda kalır. Mekke 'deyken kendisine ilham edildiğini söyleyerek yazdığı eseri olan Futûhat-ı Mekkiye'yi burada tamamlar. 1229 yılında ise gene kendisine ilham edilerek yazdığını söylediği Fusûsul Hikem adlı meşhur eserini kaleme alır. İbnü'l Arabî yazdığı eserlerle ve geliştirdiği düşünce sistemiyle önemli bir sûfi filozoftur. En çok okunan eserleri arasında yer alan Fusûsu'l Hikem ve Futûhat-ı Mekkiye'dir. Fusûsu'l Hikem, yirmi yedi bölümden oluşan manevi vasiyetname niteliğindedir. 1229 yılında kitabı kaleme almaya başlayan İbnü'l Arabî, giriş bölümünde, kendisine rüyasında bu eseri yazması için Hz Peygamber aleyhisselam tarafından emir geldiğinden bahsetmektedir. Bu eser İbnü'l Arabî'nin düşüncelerinin tercümanı niteliğindedir ve öğretilerini bu eser üzerinde toplamıştır. Bu eser üzerine leh ve aleyhte bir çok sayıda eser ele alınmıştır. Şam'da kaldığı dönemde çevre şehirlere gidip gelen İbnü'l Arabî, gün geçtikçe çoğalan talebelerine de kitaplarını okuyup talim ettirir.

³¹ Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 43.

³² M. Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, c. 20 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 493; Keklik, *el-Fütûhat el-Mekkiyye*, 277.

³³ Cebecioğlu, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (560/1165-638/1240) Hayatı ve Eserleri*, 15.

Selçuklu Sultanı I. İzzeddin Keykavus ile irtibatını koparmayan İbnü'l Arabî, ona yazdığı mektuplarla devlet politikalarıyla ilgili görüşlerini paylaşmıştır.³⁴

Muhyiddin İbn Arabî ardında İslam'ın manevi hayatı üzerinde büyük bir etki bırakarak 8 Kasım 1240 tarihinde 75 yaşında iken Şam'da, Kadı Muhyiddin İbn ez-Zeki'nin evinde vefat eder. Ve aynı kişinin Şam'ın kuzeyinde Kasyun dağı eteğindeki aile mezarlığına defnedilir.³⁵

³⁴ Cumali Kösen, “İbn Arabî'nin Epistemolojisinde Akıl ve Keşf”, (Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 2016), 12.

³⁵ Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, 58.

BİRİNCİ BÖLÜM

AKIL VE İMAN İLİŞKİSİ İLE İLGİLİ GENEL YAKLAŞIMLAR

1.1.AKIL

Akıl sözlükte; idrak etmek, anlamak, bilmek, şuurlu olmak, ölçülü olmak, duymak, menetmek, alıkoymak, engellemek, bağlamak, bilgiyi kabul etmeye hazır kuvve, dili tutulmak, tutmak, diyet ödemek gibi anlamlara gelmektedir.³⁶ Arapça akl kökünden türetilen kelimeler, “değerli kadın”, “deveyi bağlamak”, “diyet vermek” ve “baba tarafından akraba” gibi anlamlarda kullanılmıştır. Akl kelimesinin en bilinen anlamı ise, tedbirli davranmaktır. Bu nedenle çirkin kabul edilen işlere girmeyen, utanç verici durumlardan uzak duran kişilere “âkıl/akıllı” denilmiştir. Akıl kelimesinin sözlük anlamının “hayvanın ayağını bağlamak” olduğu düşünülerek, akıl ile bu mana arasında bir ilgi kurulmuş ve hayvanın ayağındaki bağ, onu tehlikelere düşmekten alıkoyduğu gibi, aklın da insanı tehlikeden koruduğu, bu nedenle tedbirli insanlara akıllı denildiği söylenmiştir.³⁷

Felsefe alanında akıl, “İnsandaki soyutlama yapma, kavrama, bağıntı kurma, düşünme, farklılıkların ve benzerliklerin bilincine varma kapasitesi, çıkarsama yapabilme yeteneği” şeklinde tanımlanmaktadır.³⁸ Varlığın hakikatini idrak eden, maddî olmayan, fakat maddeye tesir eden basit bir cevher olarak ifade edilen akıl kavramlar arasında ilişkiler kurarak önermelerde bulunan bir güçtür.³⁹

İnsanı insan yapan ve yaratılanlar arasında üstün kılan şey sahip olduğu akıldır. Dinin akla hitap ettiği düşünüldüğünde akıl sahibi insanın Allah’tan kendisine gelen teklifi anlamak ile sorumlu olduğu söylenebilmektedir. Allah’ın varlığını bilmek ve bunu ispat etmek ancak akılla olur. Aklın müşahede edilememesi onun mahiyetinin tam olarak bilinmemesine sebep olmaktadır.⁴⁰ Akıl konusunun gündeme gelmesiyle birlikte

³⁶ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelam Terimler Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), “Akıl” md., 21-22.

³⁷ Ayhan Tekineş, “İlk Devir İslam Dünyasında Akıl Üzerine Tartışmalar”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışma Dergisi*, sy.10 (2001), 201.

³⁸ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), “Akıl” md., 28-29.

³⁹ Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.2,(İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları), 238.

⁴⁰ Hatice Teber, “Hakikatin Anlaşılmasında Akıl-Kalp Korelasyonu Epistemolojik Bir Yaklaşım”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 4 (2013):81.

akıl üzerine düşünme ve akli açıklama gayretleri de başlamış; bunun sonucunda çeşitli akıl tanımları ortaya çıkmıştır⁴¹. Düşünce tarihinde her filozof, bilgin veya mutasavvıf akli kendi dünya görüşleri, sistemleri ve bağlı bulunduğu ekol açısından ele almıştır. Tartışılan öncelikli problem aklın insanı hakikate ulaştırıp ulaştıramayacağı ve bir sınırının olup olmadığıdır.⁴²

Ünlü dilci İsfahânî (ö.502/1102), akli “bilgiyi kabule hazır olan güç ve insanın bu güçle elde ettiği bilgi” şeklinde; Cürçânî (ö.816/1416) ise, “duyu-ötesi varlığı vâsıtalarla, duyuyla bilinebilenleri deney ve gözlemlerle algılayan soyut bir cevher” olarak tanımlamaktadır. Bu tanımlar ışığında akla, görünen nesnelere kavramada biyolojik bir cevher veya manevî bir güç anlamı katılmaktadır.⁴³

İlk İslam rasyonalistleri olarak bilinen kelimî ekoller içerisindeki Mutezile’ye göre akıl Allah’ı bilmenin bilgisini zorunlu kılmada tek başına yeterlidir.⁴⁴ Mutezile bilginin Ebu’l-Huzeyl akli, insanı diğer varlıklardan ayıran zorunlu bilgiler ve bilginin öğrenilmesine yardımcı olan güç olarak tanımlamıştır.⁴⁵ Vâsıl b. Atâ (ö.131/748) akli; “hakikatin bilinmesini sağlayan kaynak”, Ebu’l- Hüzeyl Allaf (ö.235/849) ise, “insanı diğer varlıklardan ayıran ve nazari bilgilerin öğrenilmesini sağlayan bir güç” olarak tanımlamaktadır. Yine mutezile âlimlerinden Câhız (ö.255/869) “Akıl insandaki anlama ve kendini zararlı şeylerden koruma yetisidir” demektedir. Ebu Ali Cübbâi de (ö.303/915) akli, “ilim elde etme gücü değil, ilim şeklinde açıklar. Buna göre insan, akliyle delinin kendisini engelleyemediği şeyden kendini alıkoyar” şeklinde tanımlar.⁴⁶ Akıl konusunda Ehl-i Sünnet kelamcılarının da üzerinde birleştikleri ortak bir tanımlama yoktur. Ehl-i Sünnet kelamcılarının öncüsü olarak kabul edilen Hâris el-Muhâsibî; “Aklın cevher, araz, cisim, cinsinden bir şey olmadığını, faydalı olanı zararlı olandan ayırt etmesi için Allah tarafından insana doğuştan verilen bir garîze/tıynet olduğunu ve varlığının yalnızca eylemleri vasıtasıyla bilinebileceğini” ifade etmektedir. Selefîyye’nin İmamı sayılan Ahmed b.Hanbel’de (ö.241/855) akli; “insanda doğuştan

⁴¹Tekineş, “İlk Devir İslam Dünyasında Akıl Üzerine Tartışmalar”, 202.

⁴²Hüseyin Karaman, “İbn Meymûn’un Düşüncesinde Aklın Sınırları ve Din-Felsefe İlişkisi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, sy: 4 (2006):154-156.

⁴³Ramazân Altıntaş, “Ebu Hanife’nin Akıl-Vahiy Anlayışı”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, sy.2 (2004):3-4.

⁴⁴Altıntaş, “Ebu Hanife’nin Akıl-Vahiy Anlayışı”, 9.

⁴⁵Tekineş, “İlk Devir İslam Dünyasında Akıl Üzerine Tartışmalar”, 203-204.

⁴⁶Mustafa Özden, “Kuran’dan Hareketle Akıl-Vahiy İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme”, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, sy. 3 (Aralık 2019): 264-265.

mevcut bir tabiat” olarak tanımlamaktadır.⁴⁷ İlk bilgi kuramından bahseden İmam Mâturîdî akıllı, analiz ve sentez yapma kabiliyeti olarak tanımlamaktadır.⁴⁸ İnsanın güzellikleri ve çirkinlikleri ayırt etmede aklını kullandığını söyleyen Maturidi, bilgi elde ederken akıl yürütmenin ve akıllı kullanmanın önemine vurgu yapar. Tefekkür ile evrende meydana gelen oluşumların ezeli mi yaratılmış mı olduklarının öğrenilmesinin gerekli olduğunu ifade eder. Ona göre, hakikate ulaşmak, gerçekten düşünmek ve araştırmak ile mümkündür. İnsan akıl sayesinde diğer canlılardan üstün olduğunu anlamaktadır.⁴⁹ Mâturîdî'nin en önemli takipçilerinden biri olan Ebu'l- Muin en-Neseî (ö.508/1115) ise akıllı bir bilgi sebebi, bir bilgi kaynağı olarak kabul eder. Pezdevî de (ö.493/ 1100) Allah, insanların eşyanın hakikatini tanımaları için akıllı bir vasıta olarak yaratmıştır biçiminde tanımlamaktadır.⁵⁰ Eşari'nin akıl hakkındaki ifadeleri ise Mutezile ekolü ile benzerlik göstermektedir. Dini bilgilerin kaynağının nakil olduğunu belirten Eşârilere göre akıl, dinin bildirdiği, emir ve yasakları anlamak için bir alettir.⁵¹ İmam Eşârî (ö.324/936) akıllı; “zorunlu bilgilerin bir kısmını bilmek” biçiminde tanımlar. Son dönem Eşârî kelamcılarında Taftazânî (ö.793/1390) ise akıllı şöyle tarif etmektedir: “Akıl, insana mahsus bir kuvve olup kişi o sayede ilim, öğrenme ve idrak etme kabiliyetine sahip olur.”⁵² İbn Rüşd de, “Ey akıl sahipleri! İbret alın.”⁵³ Ayetini örnek vererek, Allah'ın mevcudâtın bilinmesinde aklın kullanılmasını emrettiğini belirtir.⁵⁴

Ebu Hanife, insanın yapısında bulunan aklın, Allah hakkında tümel olarak bilmesi gerekenleri edinmesine yarayan bir âletten başka bir şey olmadığını ifade etmektedir. Akıl, sadece bilgi âletidir ve açıkçası, insanın bu amaç için vahye ihtiyacı yoktur.⁵⁵ Ebu Hanife ve izleyicilerine göre, gerçekte zaruri kılan Allah'ın kendisi olmak üzere, akıl, bilginin zaruri kılınma âletidir. Yani, Allah insan aklını vasıta olarak kullanmak suretiyle bilgiyi zaruri kılar. Bu şu olgudan ileri gelmektedir. Hakikatte

⁴⁷ Özden, “Kuran'dan Hareketle Akıl-Vahiy İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme”, 264-265.

⁴⁸ Özden, “Kuran'dan Hareketle Akıl-Vahiy İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme”, 265.

⁴⁹ İmam Maturidi, “İstidlâl/Tefekkür Yoluyla Bilgi Edinme”. *Din Felsefesine Dair Okumalar*, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 140-142.

⁵⁰ Özden, “Kuran'dan Hareketle Akıl-Vahiy İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme”, 265.

⁵¹ Tekineş, “İlk Devir İslam Dünyasında Akıl Üzerine Tartışmalar”, 203-204.

⁵² Özden, “Kuran'dan Hareketle Akıl-Vahiy İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme”, 265.

⁵³ Haşr 59/2.

⁵⁴ İbn Rüşd, “Şeriât Mevcudâta Akıl Târikiyle Bakmayı Vâcib Kılar”. *Din Felsefesine Dair Okumalar*, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 148. Ss.147-149.

⁵⁵ Altıntaş, “Ebu Hanife'nin Akıl-Vahiy Anlayışı”, 8.

Allah, akıl olmadan insanda hiçbir görevi zorunlu kılmaz. Teklif için aklın varlığı, zorunlu bir şarttır.⁵⁶

İslam âlimlerinden İmam Gazâlî (ö.505/1111) akıl ile ilgili kapsamlı bir açıklama yapmıştır. O aklın anlamlarını sınıflandırarak dört kategoride ele almıştır. Birincisi insanı diğer canlılardan ayıran, bilgileri anlayabilmek ve kavrayabilmek için doğuştan sahip olduğu kabiliyettir ki insan bu kabiliyeti sayesinde düşünce mahsulü olan ilim ve zanaatları elde edebilir. İkincisi bir insanda yerleşmiş bulunan zorunlu bilgilere sahip olabilme melekesi, üçüncüsü tecrübelerle elde edilebilen ilimler ve sonuncusu edinilen tecrübeler sonucunda işlerin akıbetini bilebilme kabiliyetidir.⁵⁷ Gazâlî'ye göre akla verilen bu kategorik anlamlardan esas olan birincisi, yani ruhanî bir nur olarak kabul ettiği nazarî ve zaruri ilimlerin idrak edildiği yerdir. Birinci ve ikinci anlamlardaki akıl yaratılıştan vardır. Üç ve dördüncü anlamlardaki akıl ise sonradan elde edilirler. Tecrübî bilgiyi elde etmek için fitrî akla ihtiyaç vardır. Sadece ikinci tasnifte tecrübî akılda bir değişiklik olmaz fakat diğer üçünde değişiklik olabilir.⁵⁸ Fahreddin Râzî'nin akla yaklaşımı Gazâlî'nin yaklaşımına uygun bir şekildedir. Aklın sağlıklı duyular vasıtasıyla kişiyi zarûrîlerin bilgisine ulaştıran bir garîze olmasını kabul etmektedir. Ona göre akıl, fitri olarak insanın doğasında bulunan, zarûrîlerin bilgisinden farklı ve bu bilgiyi önceleyen bir niteliktir.⁵⁹

Fârâbî, İbn Sina, İbn Bacce ve İbn Rüşd gibi, Aristoteles'i takip eden İslâm filozoflarından biri olan İbn Meymûn, felsefe alanında akla önemli bir yer vermekte ve onu otorite olarak kabul etmektedir. Akıl, genel olarak bütün canlılardaki, özel olarak ise insandaki en yüce ve en üstün özellik, kuvvet ve kabiliyettir. Akla felsefî sisteminde önemli bir yer vermekte ve onu, insanın varlığını devam ettirebilmesi için zorunlu olan bir güç ve kuvvet olarak görmektedir.⁶⁰

İslam kelamcıları akli, garîzî ve mükteseb şeklinde ikiye ayırırlar. Doğuştan olan akıl, bütün insanlarda eşittir. Kazanılmış akıl ise, devamlı surette gelişmeye açık bir haldedir.⁶¹ Kelamcılar arasında aklın yeri konusunda görüş ayrılıkları bulunmaktadır.

⁵⁶Altıntaş, "Ebu Hanife'nin Akıl-Vahiy Anlayışı", 9.

⁵⁷Mustafa Yıldız, "Gazali'nin Akıl Eleştirisi", *TYB Akademi Dil, Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi*, sy.1 (Ocak 2011): 80; Mustafa Yıldız, "Gazzâlî'ye Göre Akıl ve Dinî Bilgi Kaynağı Olarak Aklın Önemi", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, sy 3 (2014): 21-22.

⁵⁸Teber, "Hakikatin Anlaşılmasında Akıl-Kalp Korelasyonu Epistemolojik Bir Yaklaşım", 86-87.

⁵⁹A. Cüneyd Köksal, "Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 40 (2011):10.

⁶⁰Karaman, "İbn Meymûn'un Düşüncesinde Aklın Sınırları ve Din-Felsefe İlişkisi", 156-157.

⁶¹Altıntaş, "Ebu Hanife'nin Akıl-Vahiy Anlayışı", 4-5.

Nitekim akıllı cevher olarak niteleyenlerin onun yerinin beyin olduğunu ifade ederken akla araz diyenler ise aklın yerini kalp olarak ifade etmektedirler.⁶² Kuran-ı Kerim’de aklın ne olduğu ve nasıl işlediği belirtilmez ancak onun işlevselliğine dikkat çekilir.⁶³ Bu sebeple Kurân’da fiil formunda geçen akıl için, sebepleri sonuçlara bağlama gibi birtakım vazifeler zikredilmiş ve aklın işlevselliğini anlatmada tefekkür, tedebbür, zikir gibi zihni faaliyetlerden söz edilmiştir.⁶⁴ Akla özel bir değer veren Kuran inkârcılığı, sapkınlığı, günahkârlığı ve cehaleti akıllı kullanmamaya ve akletmemeye bağlar. Ve bu konuda şöyle buyurur: “...ancak bilginler düşünüp anlar”⁶⁵, “...Allah azabı akıllarını kullanmayanlara verir.”⁶⁶ Kuran akla direk veya dolaylı vurgu yaparak aklın, akıl yürüterek doğru bilgiye ulaşabileceğini haber vermektedir. Birçok ayette duyu ve tecrübeyle elde edilemeyen bilgilerin aklın akıl yürüterek bilgiye ulaşılacağı ifade edilir. Akıl sayesinde kazanılan bilginin yine bu gücün kontrolünde kullanılması gerektiği, bunu yapmayanların sorumlu tutulacağı sık sık ifade edilmektedir. Kuran-ı Kerim’de, eşyadaki nizamı anlama gücüne sahip olan akla, aynı zamanda ilahi hakikatleri sezme, anlama ve onların üzerinde düşünüp yorum yapma görevi de verilmiştir. Nitekim “Allah ayetlerini akledesiniz diye açıklamaktadır”⁶⁷ ayetiyle aklın bu fonksiyonuna işaret edilmiştir.⁶⁸

Kuran-ı Kerim’de akla genellikle iki anlam yüklenmiştir. İlk anlamı, ilmi akıl olarak tanımlanan, idrak etmek, tefekkür etmek, hak ve bâtılı, hayır ve şerri birbirinden ayırmaktır. İkinci anlamı ise, iradi akıl olarak tanımlanan, nefsi, kendi zararına sebep olabilecek olan zararlı arzularından uzak tutmaktır.⁶⁹ Kuran, insanın iman ederken aklını kullanması gerektiğini vurgulamıştır. Böylelikle dogmatizmi dışlamış; aklını gereği gibi kullanmayan kimseleri kınayarak inanmayı, rasyonel temeller üzerine oturtmuştur⁷⁰ “Onlar devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine ve yerin nasıl yayıldığına bakmazlar mı?”⁷¹, “Yer yuvarlağında yetkin bilgi sahipleri için nice ayetler vardır, kendi fizyolojik ve psikolojik yapınızda da. Hala görmüyor

⁶² Altıntaş, “Ebu Hanife’nin Akıl-Vahiy Anlayışı”, 5.

⁶³ Teber, “Hakikatin Anlaşılmasında Akıl-Kalp Korelasyonu Epistemolojik Bir Yaklaşım”, 81.

⁶⁴ Ahmet Vefa Temel, “Arap Dili ve Kuran-ı Kerim Bağlamında “Akıl” Kavramının Analizi”, *Dergi Abant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi)*, sy.10 (Güz 2017): 128.

⁶⁵ Ankebut 29/43.

⁶⁶ Yunus 10/100.

⁶⁷ Bakara 2/242.

⁶⁸ Temel, “Arap Dili ve Kuran-ı Kerim Bağlamında “Akıl” Kavramının Analizi”, 129-130.

⁶⁹ Altıntaş, “Ebu Hanife’nin Akıl-Vahiy Anlayışı”, 5.

⁷⁰ Altıntaş, “Ebu Hanife’nin Akıl-Vahiy Anlayışı”, 10.

⁷¹ Gâşiye 88/17-20.

musunuz?”⁷² gibi ve daha birçok ayet ile Kuran-ı Kerim insanın düşünmeyi ve akıl yürütmeyi emretmiştir.

Bütün bu akıl ile ilgili tanımlamalara baktığımız zaman, birbirinden farklı tanımlara şahit olsak da genel olarak, insanın sorumlu tutulabilmesi için gerekli olan şeyin akıl olduğunu görmekteyiz. Akıl olmadan kişi; ne bir dünyevi mesele ile ne de ahiret ile ilgili meselede sorumlu tutulabilir. Öyle ise insanda önce bulunması gereken şey akıldır. Akıl ise bir mâna da bize eşyanın mahiyetini tanımak ve hakikate ulaşmak için verilmiştir. Akıl insana mahsus bir özellik olup, kişi akıl sayesinde, düşünür, öğrenir, ilmi bilgiye sahip olur. İbnü’l Arabî’de akıl iman ilişkisi üzerine çalıştığımız bu tez de, İbnü’l Arabî’nin akli, ilme ulaştırın vasıta olarak gördüğünü ve akla verdiği önemi bu kısımda ele aldığımız bilgiler doğrultusunda ikinci bölümde inceleyeceğiz. Tezimizin konusu olan akıl iman ilişkisini anlayabilmemiz için şimdi de iman tanımıyla konumuza devam edeceğiz.

1.2. İMAN

Tarih boyunca imanın ne olup ne olmadığı hakkında yorumlar yapılagelmektedir. Onun özüyle ilgili olan imanın mahiyeti problemi ancak bazı terimler açıklandıktan sonra açıklığa kavuşturulabilir. Nitekim iman etme sürecinde var olan bir takım terimlerin bilinmesi imanın mahiyetinin daha iyi anlaşılmasına vesile olacaktır.⁷³ İman etmenin ilk sürecini ilgi oluşturmaktadır. Belirli bir şeye yakınlık duyma, ona öncelik tanıma anlamını taşıyan ilgi kişinin birçok ilgi konusundan birini seçme halidir. İnanan bir kimsenin insanı ilgilendiren birçok şey arasından dini seçerek dikkatini dinle ilgili iman objeleri üzerinde toplaması ‘ilgi’ye bir örnektir. Bu durum imanın temelinde bir ilginin yani din-ilgisinin olduğunu göstermektedir.⁷⁴ İmanın bir sonraki aşaması şüphe, yani bir hüküm vermeden önceki zihin durumudur. İnsanın zihninin sürekli bir şüphede kalması onu rahatsız edecektir. Kişiyi imana sevk edecek olan şüphe, devamlı olan değil ‘metodik’ yani bilimsel şüphedir. Bu iki şüpheden metodik olanı bir aşama olarak kabul edilmekte ve sonucunda kişiyi iman konusunda sükûnete erdirmektir.⁷⁵ Zan, şüpheden sonra gelen bir aşamadır ve bir hükme varan zihin durumunu ifade etmektedir. Her ne kadar hükme varılmış olursa da, bu eksik bir

⁷² Zâriyat 51/20-21.

⁷³ Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 39.

⁷⁴ Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, 45-46.

⁷⁵ Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, 47-51.

karardır. Nitekim zihin de vermiş olduğu kararın doğru olduğuna dair bir ısrarda bulunmamaktadır. Zan ile inancı birbirinden ayıran temel fark ise budur. Kişinin zan ederken, yanlış olabilme ihtimalinin farkında olmasıdır.⁷⁶ Bir şeyi “kişisel güvene dayanarak kabul veya reddetme” anlamına gelen inancın iç ve dış faktörlerinin bilinmesi gerekmektedir. Nitekim bu sebepler olmadan inanç söz konusu olmamaktadır. Zihin, irade ve duygu inancın iç faktörlerini⁷⁷ oluştururken, başkalarının sözleri, kişinin kendi tecrübesi ve tanıklığı inancın dış faktörleridir.⁷⁸ Böylelikle iman, ilk başta ilgi daha sonra ise çeşitli aşamalardan geçerek zihni sürecini tamamlayan süjenin ulaştığı son aşamadır. Derin düşünme sürecinin son aşaması olan imanın bilgi ile olan ilişkisi göz önünde bulundurulması ve epistemolojik bir kavram olarak ele alınması önemlidir.⁷⁹

Epistemolojik açıdan iman üç unsurdan oluşmaktadır. Bunlar; inanan (süje), inanılan (obje) ve ikisi arasında kurulan inanma bağıdır. İmanın epistemolojik analizi için diğer tasdik çeşitlerinden ayırmamız gerekir. Tasdik türlerinden olan iman, bilgi, zan, kesinlik içerip içermemelerine ve kesinlik derecelerine göre birbirlerinden ayrılırlar. Kesinliğin sübjektif anlamı, zihinde meydana gelen duygu durumudur. Bu ise şüphe etmeden ve zanna düşmeden bir inancı tasdik ettiğinde meydana gelen emin olma halidir. Kesinliğin objektif anlamı ise inancı temellendiren delil ve kanıtların sağlamlığı ve yeterliliğidir. Kesinliğin tasdik türlerini zan, bilgi ve iman olarak sıralayacak olursak: Zan (sanı) sübjektif ve objektif açıdan kesin olmayan tasdiklerimizdir. Bilgi: Sübjektif ve objektif açıdan kesin olan tasdik türüdür. İman ise Tanrı'nın varlığı ve dini esasların tereddütsüz kabul ve tasdikidir. Bu sebeple iman sübjektif bir kesinliktir. Burada karşımıza imanın bilgideki gibi kesin delillere sahip olup olmadığı sorusu çıkar. Bir dine mensup insanların o dinin esaslarını “dini bilgi” diye isimlendirdikleri görünmektedir. . Acaba buradaki bilgi objektif delilleri olduğu için mi bilgi yoksa imana bağlı olarak ön görülmüş önermelerin hatasız olduğunu kabul etmekten doğan sübjektif bir inanç mıdır? Bu sorulara verilen cevaplar ile düşünce tarihinde çeşitli

⁷⁶ Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, 52-53.

⁷⁷ Bu faktörler zihinle ilgilidir. Zihnin olumlu ya da olumsuz bir hükme vararak inancın meydana gelmesini sağlamaktadırlar. Inancın iç faktörlerini filozoflar genellikle iman hakkında yapmış oldukları açıklamalara da yansıtılmışlardır. Bkz. Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, 60.

⁷⁸ Inancın dış faktörleri zihnin inanç objelerine ulaşmasını sağlayan vasıtalarlardır. Bkz. Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, 63.

⁷⁹ Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, 79-80.

filozofların ve mütefekkirlerin iman-akıl ilişkisini nasıl kurdukları açıklanmaya çalışılacaktır.⁸⁰

İman, çok çeşitli açılardan tanımlanan kapsamlı bir kavramdır. Sözlükte “güven içinde bulunmak, korkusuz olmak” anlamındaki (emân) kökünden türeyen iman “güven duygusu içinde tasdik etmek, inanmak” demektir.⁸¹

Genel anlamda iman, özgür bir iradeyle seçilen sarsılmayan bir tasdik olarak görülmektedir. Bu tanımda imanın, hür iradi bir seçim olması ve sarsılmaz, kesin bir tasdik olması özellikleri ortaya çıkmaktadır. Yani imanda şüpheye yer yoktur, sağlam bir tasdik vardır. O zaman iman, kesin bir kanıtla desteklenmese de kuvvetli bir tasdiki gerektirmektedir. Kişiye kesin bir kanıt sunmasa da kişinin kendine güvenle bağlanmasını istemektedir.⁸²

İmanla ilgili karşımıza çıkan tanımlar, ifade eden kişinin dini ve felsefi yönünü yansıtmaktadır. Dini açıdan iman, başta Tanrı'nın varlığı olmak üzere, bir takım dini esasların şeksiz, şüphesiz kabulü ve tasdiki olarak tanımlanır.⁸³ Paul Tillich imanı insanın asli imkânı olarak görmekte ve onun varlığının gerekli ve evrensel olduğunu belirtmektedir. Ona göre, iman insanın varlığının bütünüyle ilgili olması nedeniyle kavranması ve tanımlanması zor bir kavramdır. Tillich, imanı nihai derecede kaygılı olma hali olarak tanımlamaktadır. Her canlı varlık gibi insanın da yiyecek ve içecek gibi kendi varlığını etkileyen faktörler hakkında kaygılandığını ifade eden Tillich bunları maddi kaygı olarak nitelendirmektedir. Bunun yanı sıra insanı diğer canlılardan ayıran bilişsel, estetik, sosyal ve politik gibi manevi kaygılarının da bulunduğunu belirtmektedir. Bu kaygılardan bazıları diğerlerine nazaran daha önemli olabilmektedir. Tillich, insanın bir şey için endişelendiğinde o şeyi göz önüne alacağını ifade ederek, nihai bir kaygı olarak imanın bu şekli anlamında her insanın iman sahibi olduğunu da belirtmektedir.⁸⁴ Martin Luther (1483-1546) imanı, her durum ve şartta “güvenmek” olarak tanımlamaktadır. Luther'in bu tanımlaması günümüzde Protestanlık içinde kabul görmektedir. İman kelimesinin Latince'de tasdik (fides) ve güvenmek (fiducia) gibi iki

⁸⁰ Ferit Uslu, “İman, Akıl ve Bilgi İlişkisi”, *Din Felsefesi El Kitabı*, Ed. Recep Kılıç ve Mehmet Sait Reçber (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 33.

⁸¹ Mustafa Sinanoğlu, “İman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.22 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları), 212-214.

⁸² Ferit Uslu, “Tanrı'ya İmanın Akli Zemini”, *International E-Journal of Advances in Social Sciences*, Vol. I, Issue 2 (2015), 303.

⁸³ Ferit Uslu, “İman, Akıl ve Bilgi İlişkisi”, 33.

⁸⁴ Habib Şener, “Paul Tillich'te Akıl-İman İlişkisi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, sy. 2 (2018), 44-45.

anlama gelmesi, imanın Protestan teolojide ‘güvenmek’ olarak tanımlanmasına etki etmiştir.⁸⁵ Soren Kierkegaard (1813-1855) ise imanı; “kendi olarak ve kendi olmayı isteyerek kendi öz saydamlığı içinde Tanrı’nın içine dalmaktır” ifadeleri ile tanımlamaktadır. Kierkegaard mantıki açıdan geçerli olup olmadığına bakılmadan ya inanılması ya da inanılmaması gerektiğini savunur⁸⁶. John Hick’e göre iman, inanan kimsenin hayata dair yaşanmışlığının bir yorumu, Tanrı’nın insanlık tarihi içindeki faaliyetlerinin kişi tarafından idrak ve tecrübe edilmesidir.⁸⁷ Spinoza ise imanı şöyle tanımlamaktadır: “Tanrı hakkında, bilinmemesi Tanrı’ya itaati ortadan kaldıran ve bu itaatin varlığı için var olması zorunlu olan şeyi bilmektir.” O imanın bilmeyi ve eylemi kapsadığını ifade ederek imanın amele dönüşmesi gerektiğini düşünmektedir.⁸⁸

Kelam tarihinde iman ile ilgili yürütülen tartışmalarda en dikkat çekici görüş İmam Maturidi’ye aittir. Maturidi imanı ‘kalbin tasdiki’ olarak tanımlar. İmanın bir kalp işi olduğunu ifade eden Maturidi imanın gerçekleşmesi için kalp ile tasdik etmenin yeterli olacağını belirtir. Maturidi iman etmede dil ile ikrarı gerekli görmemektedir.⁸⁹ Bunun için Kuran ayetlerinden örnekler verir: “Kalpleri iman etmediği halde ağızlarıyla inandık diyenler”⁹⁰, “Bedeviler inandık dediler. De ki: siz iman etmediniz ama boyun eğdik deyin, iman sizin kalplerinize henüz yerleşmemiştir”⁹¹. İmam Maturidi bu ayetleri zikrederek kalpleri iman etmemesine rağmen sözleriyle bunu ifade edenlerin iman etmiş sayılmayacağını ifade etmektedir.⁹² Maturidi’nin aksine “insanlar Allah’ı bilmek ve onu tasdik etmekle mümin olur” diyen⁹³ Ebu Hanife dil ile ikrar edilmesini imana dâhil etmektedir.⁹⁴ Ebu Hanife ve taraftarları, imanı, Allah’ın bilgisi ve Allah’ın dil ile ikrarı ve kabulü olarak tanımlamaktadırlar.⁹⁵ Hıristiyan teolojisinde de Katolik yahut en özelde Thomist iman anlayışında ana faktör olarak daha baskın şekilde akıl

⁸⁵ Ferit Uslu, *Felsefi Açıdan İmanı Temellendirme*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 18.

⁸⁶ Vedat Çelebi, “Kierkegaard ve Jaspers’ın Varoluş Felsefesinde Akıl, Din ve İman İlişkisi”, *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, sy. 7 (2017):115.

⁸⁷ Uslu, *Felsefi Açıdan İmanı Temellendirme*, 20.

⁸⁸ M.Kazım Arıcan, “Akıl ve İman İlişkisine Spinoza’nın Yaklaşımı”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy.2 (2001): 410.

⁸⁹ Uslu, *Felsefi Açıdan İmanı Temellendirme*, 314.

⁹⁰ Maide 5/41.

⁹¹ Hucurat 49/14

⁹² Hilmi Karaağaç, “Maturidi Düşünce Sisteminde İman Anlayışı”, *Ekev Akademi Dergisi*, sy. 49 (Güz 2011): 67.

⁹³ Uslu, *Felsefi Açıdan İmanı Temellendirme*, 314.

⁹⁴ Karaağaç, “Maturidi Düşünce Sisteminde İman Anlayışı”, 67.

⁹⁵ Altıntaş, “Ebu Hanife’nin (ö. 150/767) Akıl-Vahiy Anlayışı”, 7.

vurgulanırken, Protestan veya daha özelden Lutherci iman anlayışında güven ve hidayet duygusu ön plana çıkmaktadır.⁹⁶

İmana genel anlamda dini açıdan bakıldığında, kastedilen ve istenen ideal hal, akılda ve kalpte şekkin ve şüphenin olmadığı tasdik ve tatmin hali ve ona uygun bir yaşam şeklidir. İmana felsefi açıdan bakıldığında ise, “delilin götürdüğü yere gitmek” uygundur. Teistik bir din felsefesi açısından bakıldığında ise, ”delilin götürdüğü yerin dinin gösterdiği yerle” örtüşüp örtüşmemesi en temel konu, örtüşmesi ise en tabii beklentidir.⁹⁷ Biz de tezimiz de imanın, dinin gösterdiği delil ile aklın bizi götürdüğü delilin kapsamalarını ve sınırlılıklarını ortaya koymaya çalışacağız. İman da şek ve şüphe olmadan tasdik ise, o halde bize gerekli olan da delillerin kaynağına gitmektir. İman kimi düşünürler göre irade olarak, kimilerine göre bilgi, kimilerine göre kalp, kimilerine göre ise dini tecrübe, kimilerine göre ise İlahi hidayet olarak görülmüş⁹⁸ ve tanımlanmıştır. Bu tanımlamaların bir kısmını yukarıda bahsettik bir kısmını ise ileri başlıklarla izah edeceğiz. İman da akıl söz konusu mudur? Yoksa iman bağlanmak ve güvenmekten mi ibrettir? Bu soruların cevabını akıl iman ilişkisi konusunda kabul görmüş olan yaklaşımlar da ele alacağız.

İkinci bölümde düşüncelerini inceleyeceğimiz İbnü'l Arabî'nin iman kavramını nasıl anlamlandırdığını açıklığa kavuşturmak için bu kavramın çeşitli düşünür ve âlimler tarafından genel olarak nasıl anlamlandırıldığını ortaya koymuş bulunmaktayız. İkinci bölümde, İbnü'l Arabî'de iman kavramını bütün boyutlarıyla ele alacağımız için bu kadarını yeterli görmekteyiz.

1.3. İMAN-AKIL İLİŞKİSİ

Dini inançlar söz konusu olduğunda iman ve akıl ilişkisinin nasıl olduğu ya da olması gerektiği ve aklın dini inanç sistemlerinin kabulünde ya da reddedilmesinde bir rolü olup olmadığı eğer var ise bunun nasıl ve ne ölçüde olduğu gibi meseleler felsefe tarihinde tartışılan bir mevzu olmuştur.⁹⁹ Felsefe alanında üzerinde sıkça düşünülen kavramlardan birisi akıldır. Akıl kavramı üzerine birçok tanımlamaların ve tartışmaların mevcut olduğu bilinmektedir. Akıl ve iman arasındaki ilişki işlenirken kastedilen şey, aklın insana bahşedilen doğru ve yanlış birbirinden ayırması, insanın akıl yürütme

⁹⁶ Cafer Sadık Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, (Ankara: Rağbet Yayınları, 2018), 61.

⁹⁷ Yaran, Cafer Sadık. *Din Felsefesine Giriş*, (Ankara: Rağbet Yayınları, 2018), 65.

⁹⁸ Uslu, *Felsefi Açıdan İmanı Temellendirme* 7.

⁹⁹ Zeynep Baktemur, “Dini Epistemolojide İlimli Fideizm”, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2017), 1.

özelliği ve belli bir mevzuda düşünmesidir.¹⁰⁰ Nitekim İslam tarihinde sistematik/felsefi akılcılığın örneği olarak gösterilen Câhız'a göre akılla tartılmayan hiçbir bilgi yakın ifade etmeyeceği gibi her şeyin sebebini aramak insana mahsus bir özelliktir.¹⁰¹ Akletme faaliyetinin bilgi halini alabilmesi için, sahih bir akıl yürütmeye ihtiyaç vardır. Akıl yürütme, şartlarına uygun bir şekilde gerçekleştirildiği zaman, doğru bilgi üretilir. Ebu Hanife ve takipçileri, doğru ve kurallarına uygun bir şekilde akıl yürütmeden sonra bilginin meydana gelmesinin ilâhi bir âdete bağlı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bilgi ve akli kullanma arasındaki ilişki ne filozofların savunduğu mantıkî bir zorunluluk sonucu ve ne de Mutezile'nin iddia ettiği doğal bir üretim (tevlîd) sonucu elde edilebilir; aksine, Allah'ın tesis etmiş olduğu bir âdet neticesinde ulaşılır.¹⁰²

İman ve akıl ilişkisi felsefe alanında tartışılmaya açıldığında bu konu üzerine sorulacak sorular birden fazladır. “İnanma konusu, geniş ve karmaşık bir konudur. Konunun o kadar çok yönü bulunmaktadır ki, kişi tartışmaya nereden başlayacağını çok zor tespit eder. H.H Price'nin de ifade ettiği gibi inanma konusu ele alındığında sorulacak sorular gittikçe artar. Akıl ve iman arasında bir ilişki var mıdır? Var ise bu ilişki nasıl ve ne tür bir ilişkidir? İman etmek akli midir? İman akla uygun olmalı mıdır? gibi sorular akıl ve iman kapsamında ele alınacak ana sorulardır.¹⁰³ Akıl kadar açıklanması ve tanımlanması zor olan bir diğer kavram ise imandır. İman ve akıl ilişkisi incelenirken göz önünde bulundurulması gereken şey imanın iki farklı kullanımının olduğudur. Tanrı'nın varlığına iman ve bir dine iman olarak yapılan bu ayrım önemlidir. Nitekim bir dine ya da ilahi mesaja iman etmenin akli olabilmesi için ilk önce Tanrı'ya imanın akli olduğu ortaya konulmalıdır. Daha sonra ise ilahi mesaj temellendirilmelidir. Ancak bu ikisi de yerine getirildiğinde akillikten söz edilebilir.¹⁰⁴

İnsanlık tarihine bakıldığında iman ve akıl arasında genellikle bir savaş olduğu görülmektedir.¹⁰⁵ Şüphe etmeden iman etmeyi savunanlar olduğu gibi akli neredeyse yok sayarak ya da sınırlı olduğunu düşünerek aklın yerini imana göre belirleyenler olmuştur. Epistemoloji açısından, imanın akılla ilişkisi mevzusunda imanın objesi olan önermelerin temellerinin ne olduğu, bu temellerin ne kadar doğrulanabilir ve ispatlanabilir olduğu gibi soruların sorulması gerekmektedir. İman kavramı olarak farklı

¹⁰⁰ Uslu, “Tanrı'ya İmanın Akli Zemini”, 302.

¹⁰¹ Teber, “Hakikatin Aşılmasında Akıl-Kalp Korelasyonu Epistemolojik Bir Yaklaşım”, 84.

¹⁰² Altıntaş, “Ebu Hanife'nin (ö. 150/767) Akıl-Vahiy Anlayışı”, 13-14.

¹⁰³ Uslu, “Tanrı'ya İnanmanın Akli Zemini”, 302.

¹⁰⁴ Uslu, “İman, Akıl ve Bilgi İlişkisi”, 34.

¹⁰⁵ Michael Peterson vd., *Aklî ve İnanç*, çev. Rahim Acar, (İstanbul: Küre Yayınları, 2013), 50.

biçimlerde anlaşıldığından ve imanın mahiyeti ve temeliyle ilgili farklı düşüncelerin bulunmasından dolayı bu sorular kaçınılmazdır. İman, kimileri tarafından, çıkarımsal bir tasdik (çıkarımsal bilgi ya da çıkarımsal inanç), kimileri tarafından ise çıkarımsal olmayan ve rasyonel olarak temellendirilemeyen bir şey olarak görülmektedir. Buna bağlı olarak kimilerine göre imanın temelinde aklî süreçler yer alırken, kimilerine göre, akıl ile değerlendirilemeyen, yani önermesel olmayan unsurlar bulunmaktadır.¹⁰⁶

Önermesel iman ile önermesel olmayan iman arasındaki temel ayrım, bir kişi ya da varlığa inanmak ile bir önermenin doğruluğuna inanmak arasındaki tutum farklılığına dayanmaktadır.¹⁰⁷ Önermesel iman anlayışına göre iman, ‘Tanrı vardır’, ‘Tanrı ezeldir’ gibi Tanrı’yla ilgili önermelerin ve diğer dini önermelerin tasdik edilmesidir. Önermesel imanda temel unsur ‘tasdiktir’.¹⁰⁸ Önermesel olmayan imanın en önemli özelliği ise imanın kişi-önerme ilişkisi modeline göre değil, kişi-kişi ilişkisi modeline göre ele alınmasıdır. Bu modelde kastedilen kişilerin birincisi iman eden diğeri ise ‘Zat’ olarak Tanrı’dır. İman, önermelere yönelik bir tutum olarak değil de kişiler arası bir tutum olarak ele alındığında ortaya çıkan ana fark, imanın bir tasdik çeşidi olan entelektüel bir akt olarak görülmemesidir.¹⁰⁹ Önermesel olmayan imandaki esas unsur, Tanrı ile kurulan kişisel ilişkidir. Önermesel olmayan imanı benimseyenler; İmanın önermelerden oluştuğunu tamamen reddetmemekle birlikte, dini önermelerin doğruluklarının kabulünün imanda önemli bir unsur olduğunu kabul ederler. Dini önermelerin doğruluğunun tasdikini ise Tanrı’yla kurulan kişisel ilişkiye bağlı olarak ortaya çıkacağını düşünürler. Burada önemli olan Tanrı’yla kurulan kişisel ilişkidir, dini doğruluklar bundan sonra gelir ve bundan türetilir. “Önermesel iman anlayışlarında, temel dini inançlar doğruluklarının temelini o konudaki kanıtlardan alırlar.” Önermesel olmayan iman anlayışlarında ise, dini inançların doğruluklarının kaynağı Luther ve Kierkegaard’da olduğu gibi, iradenin fiiliyatı olan güvendir ya da J.Hick’de olduğu gibi tecrübi bilgidir.¹¹⁰ Önermesel olmayan bir iman anlayışında, imanın akla uygun olmasına gerek yoktur. Dini inançların aklî ölçülerle ele alınması hatadır. Önermesel olmayan iman temsilcilerinden olan Kierkegaard, Tertullian’ın “Saçma olduğu için inanıyorum” düşüncesini ele aldığımızda imanın aklî ölçülerle ele alınmasının neden gereksiz görüldüğünün sebebi anlaşılmış olmaktadır. Bu düşünceye göre, dini inançları;

¹⁰⁶ Baktemur, “Dini Epistemolojide İlimli Fideizm”, 1-2.

¹⁰⁷ Uslu, *Felsefî Açıdan İmanı Temellendirme*, 14.

¹⁰⁸ Uslu, *Felsefî Açıdan İmanı Temellendirme*, 14.

¹⁰⁹ Uslu, *Felsefî Açıdan İmanı Temellendirme*, 16.

¹¹⁰ Uslu, *Felsefî Açıdan İmanı Temellendirme*, 88.

kanıtlar, ister ispatlasın isterse ispatlayamasın, inanan kimse için önemli değildir.¹¹¹ Önermesel olan iman anlayışıyla, önermesel olmayan iman anlayışını benimseyenler iman ile delillendirme arasında fikir ayrılığı yaşamaktadırlar. Bunun sebebi ise, “imanın, çıkarımsal bir tutum-çıkarımsal (istidlali) bir bilgi ya da çıkarımsal bilginin zayıf bir formu (çıkarımsal inanç)- olarak görülüp görülmeyeceğine dayanmaktadır.” Önermesel iman anlayışını benimseyenler, imanı, çıkarımsal bir tasdik, bilgi, inanç olarak görürken, önermesel olmayan iman anlayışını benimseyenler ise epistemolojik yönü açısından imanı bu şekilde kabul etmezler. İmanın akli temellere ihtiyaç duyduğunu ve kanıtlara gerek olduğunu düşünen grubu önermesel iman anlayışına sahip olanlar olarak nitelendirebiliriz.¹¹²

Önermesel ve önermesel olmayan iman anlayışları imanın rasyonelliği probleminde götürmektedir. Bu problemin çözümüne yönelik üç tür yaklaşım din felsefesi alanında kabul görmüştür. Bunlar; katı akılcılık, eleştirel akılcılık ve fideizmdir. Katı akılcılar; dini inanç sisteminin, akılla benimsenebilmesi için bu inanç sisteminin doğruluğunun ispatlanmasının gerekli olduğu görüşündedirler.¹¹³ Eleştirel akılcılar; dini inanç sistemini eleştirmenin aklen mümkün olduğunu, dini inançlarımızın ispatının mümkün olmamakla birlikte bu sistemin aklen incelenebileceği ve bunun da yapılması gerektiği görüşündedirler.¹¹⁴ Fideistler ise; aklın ve imanın çatıştığı her durumda aklın değil imanın takip edilmesini savunan düşüncedir. Akıl ile iman, bilgi ile iman arasında bir sınır koyar. İmani konuları akıl üstü görür. Akıl üstünü ise akılla bilinmeyen ve temellendirilemeyen olarak tanımlar. Fideizm dinin rasyonellikle ele alınmasının karşısındadır.¹¹⁵

Tezimizin konusunu teşkil eden İbnü'l Arabî de akıl iman ilişkisinin anlaşılabilmesinin bir yolu da bu felsefi sistemlerin ne ifade ettiklerinin bilinmesidir.

1.4. İMAN-AKIL İLİŞKİSİNE YÖNELİK YAKLAŞIMLAR

Dini inançların onaylanmasında veya reddedilmesinde aklın bir rolünün olup olmadığı, eğer yoksa iman nasıl oluştuğu sorusuna verilen cevaplar din felsefesinde tartışılmış ve genel olarak kabul görmüş yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Din felsefesinde iman-akıl ilişkisine yönelik geleneksel olarak kabul görmüş olan akılcılık, eleştirel

¹¹¹ Uslu, *Felsefî Açıdan İmanı Temellendirme*, 30.

¹¹² Uslu, *Felsefî Açıdan İmanı Temellendirme*, 38.

¹¹³ Peterson, *Akıl ve İnanç*, 52.

¹¹⁴ Peterson, *Akıl ve İnanç*, 63.

¹¹⁵ Uslu, “İman, Akıl ve Bilgi İlişkisi”, 40.

akılcılık ve fideizm konularını inceleyerek bu yaklaşımlara yöneltilen belli başlı eleştirileri ortaya koyacağız. Bu bölümde, bir sonraki bölümde işleyeceğimiz İbnü'l Arabî'nin bakış açısının daha iyi anlaşılması için bu yaklaşımları kısaca tanıtacağız.

1.5. KATI AKILCILIK

Katı akılcılık, bir şeye inanabilmek veya iman edebilmek için, o şeyin doğruluğunun herkese kanıtlanabilir olması gerektiğini, şayet bu mümkün değilse etik ve entelektüel sorumluluk gereği o şeye inanmamanın daha uygun olduğunu savunan felsefi yaklaşıma denir.¹¹⁶ Katı akılcılığın ölçütü iki öncüle dayanır. Bunlardan ilki, Tanrı'nın varlığını ortaya çıkaracak kuvvetli deliller olduğudur. İkincisi ise, bu delillerin evrensel nitelikte olduğu ve makul olan kimselerin inanması gerektiğidir.¹¹⁷

Katı akılcılık, “Bir dini inanç sisteminin hakkıyla ve akli bir şekilde kabul edilmesi için, bu inanç sisteminin doğru olduğunun ispatlanmasının mümkün olması zorunludur.” şeklindeki yaklaşımdır. Buradaki ispatlanma bir inancın herhangi bir makul insanı inandıracak şekilde doğru olduğunun gösterilmesi anlamındadır. Bu ise dini inançlar konusunda yapılmaya çalışılan ispatların dayandığı varsayımların akli olarak doğru olup olmadıklarının, o araştırmayı yapan kişilerce tespit edilebilecek bir açıklığa sahip olduğu düşüncesine dayanmaktadır.¹¹⁸

Katı akılcıların arasında bulunan İngiliz matematikçi ve felsefecisi William Kingdom Clifford (1845-1879) yetersiz bir delile dayanarak bir şeye inanmanın her zaman ve her yerde herkes için yanlış olduğunu ifade etmektedir. Clifford'un bu ‘delilci meydan okuması’ katı akılcılığın gelişmesinde önemli bir rol üstlenmektedir.¹¹⁹ William Clifford, “her nerede ve her ne zaman olursa olsun, yeterli delile dayanmadan bir şeye inanmanın yanlış olduğunu”¹²⁰ ileri sürmektedir. Bu görüşünü bize gemi sahibinin durumu ile ilgili örnekte bizlere açıklamıştır. Örnek şu şekilde;

Bir gemi sahibi bir göçmen gemisini denize göndermek üzereydi... Geminin denize dayanıklı olmayabileceğine dair şüpheler kendisine iletilmişti. Bu şüpheler adama dert oldu ve onu mutsuz etti... Fakat gemi denize açılmadan önce, adam bu melankolik düşüncelerin üstesinden gelmeyi başardı... Onun hareketini kaygısızca ve iyi dileklerle seyretti... Ve gemi okyanusun ortasında batınca da sigortadan parasını aldı ve hiçbir şey anlatmadı. Bu adam hakkında ne diyeceğiz? Şu kesindir,

¹¹⁶ Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, 44.

¹¹⁷ Uslu, “İman, Akıl ve Bilgi İlişkisi”, 46.

¹¹⁸ Peterson, *Akıl ve İnanç*, 52.

¹¹⁹ Recep Alpyağıl, *Din Felsefesine Dair Okumalar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 137.

¹²⁰ Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach ve David Basinger, *Din Felsefesi*, Seçme Metinler, çev: R. Acar. R. Mehdiyev. H. Özturan ve O. Baş. (İstanbul: Küre Yayınları, 2013).144

o gemideki insanları ölümünde onun şüphesiz suçu vardır. Kabul edilmektedir ki o adam geminin elverişli olduğuna samimi olarak inanmıştı; fakat kanaatindeki samimiyet ona hiçbir şekilde yardımcı olamaz, çünkü önündeki delile dayanarak inanmaya hakkı yoktu.¹²¹

Örnek olayı ele aldığımız zaman, inançlarımız için kriter koymasının nedenini bir inancı yeterli bulmadan benimsemenin, kişinin hem kendi hem de başkaları için oluşturduğu sonuçları ve delile dayanarak inanmanın ahlaki bir görev olduğunu görmekteyiz. Bazıları bu örnekte yanlış olan şeyin inanç değil de eylem olduğunu savunabilir. Ancak Clifford'a göre kişinin eylemleri üzerinde etkisi olmayan inanç, inanç değildir. Kişi bir inanca inanıyor ve o inanç da belli bir eylemi gerçekleştirmesini sağlıyorsa bu eylem kalpte gerçekleştirilmiş sayılır.¹²²

Konuyu inanç ahlakı açısından da ele alan Clifford hiçbir dini sistemin kişinin inancını yönlendirecek delillerle uyumlu olmaya müsait olmadığını savunmaktadır. O halde makul ve ahlaklı olmayı tercih eden bir kimse dini inançları olmadan yaşamalıdır. Aksi bir seçimde kişi hem suçlu hem de inanç etiği açısından da günah işlemiş olur.¹²³ Kişinin sınırlı deliller ile bir şeye inanmasının büyük bir zarar doğurmasa da, insanlığa karşı büyük bir suç işlediğini düşünmektedir. Ona göre, yetersiz deliller ile doğan bir inanç kişiyi safdil yani kolay kandırılır bir insan haline dönüştürecektir. Bu durum ise toplumun yanlış inançlara sahip olması gibi kolay kandırılır hale dönüşmesine olanak sağlayacaktır.¹²⁴ Clifford her ne kadar hiçbir inanç sisteminin ispatlanamayacağını düşünüp makul bir insanın inançsızca devam etmesini zorunlu görse de katı akılcılar dini inanç ve öğretilerin ispatlanma yetisine sahip olabileceğine inanmışlardır.¹²⁵ Felsefi yaklaşımlarına bakıldığında katı akılcılardan sayılabilecek olan John Locke, Hristiyanlığın gereği gibi incelenip yeterince araştırıldığında, bir inancı makul sayacak akli ölçülere sahip olduğuna inanmıştır.¹²⁶ Dini hakikatlere ulaşmada vahiy ve akıl ilişkisine önem veren John Locke, “İnandığımız doğrunun Tanrıdan gelen bir ışık ya da bir dürtü olduğunu kanıtlayabilecek olan şey, kendi özel inancımızın gücü değildir, bunu bizim dışımızdaki Tanrı'nın yazılı sözlerinden ya da bütün insanlarla

¹²¹ Peterson, *Akıl ve İnanç*, 53.

¹²² William Kingdon Clifford, “İnanç Ahlakı”, der. Recep Alpyağılı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 156.

¹²³ Özcan, “Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: Temelcilik ve İmancılık”, 161.

¹²⁴ Clifford, “İnanç Ahlakı”, 159.

¹²⁵ Peterson, *Akıl ve İnanç*, 54.

¹²⁶ Peterson, *Akıl ve İnanç*, 54.

paylaştığımız us ölçüsünden başka bir şey yapamaz” demektedir.¹²⁷ Aynı şekilde Thomas Aquinas da dikkatli bir akli araştırma neticesinde Hristiyanlığın doğruluk ve gerçekliği ispat edecek delillerden oluşturulabileceğini savunmuştur.¹²⁸ Ancak Thomas Aquinas, Clifford ve Locke'tan farklı olarak inanan her kişinin kendi inançlarını rasyonel olarak doğrulama gibi bireysel sorumluluğunun bulunmadığını düşünmektedir.¹²⁹

Katı akılcılık, modern dönemde Richard Swinburne tarafından daha ılımlı bir çizgide sürdürülmüştür. Katı akılcılık, İslam düşüncesi ve mezhepleri tarihinde de genel olarak kabul görmüş ve savunulmuştur. Nitekim Mutezile, nakille gelen bilgilere insanların muhtaç olduğunu söylemiş aynı zamanda da akli nakil karşısında yanılmaz bir unsur olarak göstermiştir. Mutezileye göre, yalnız akılla Allah'ın varlığı, sıfatları, iyi-kötü ve güzel-çirkin olan şeyler ile ahiret hayatının varlığı bilinebilir. Şia'nın çoğunluğu da akla önem verme ve onu nakilden üstün görme konusunda Mutezileye benzer bir yaklaşım sergilemişlerdir.¹³⁰

Katı akılcılık, tarihi süreç içerisinde birçok eleştiri ile karşı karşıya kalmıştır. Bu eleştirilerden biri belirli din mensuplarının rasyonel garantiliği isteyip istemediklerine yönelik olmuştur. Dindarlar arasındaki genel düşünceye göre iman, akıl ve akılla bağlantılı olan şeylerin ötesindedir ve öyle de olmalıdır. Şüphe duymak ve risk almak imanın birer parçalarıdır. Bu yüzden akıl ile doğrudan ulaşılabilen, risk ya da şüphe taşımayan dini inançları kabul etmek imana uygun değildir.¹³¹ Katı akılcılığa getirilen bir diğer eleştiri ise, eğer dini inançlar akli kriterleri karşılıyorsa geçmişten günümüze dinlerle ilgili ittifak yaşanmış olması gerekmez miydi? Çünkü nesnel akıl hangi inancın doğru olduğunu ortaya koyabilecek, birbirine zıt inançlar konusunda liderlik yapabilecek, insanları en iyi akli kriterleri taşıyan din etrafında toparlayabilecek güce sahiptir. Ancak buna rağmen hâlihazırda makul olan herkesi aynı şartlarda ikna eden bir inanç sistemi yoktur. Hatta aynı din etrafında insanları kutuplaştıran, birbirine zıt düşüren düşünce ve yorumlar vardır.¹³²

¹²⁷ Mustafa Ülger, “John Lock’un İman Anlayışı”, Fırat Üniversitesi *Doğu Araştırmaları Dergisi*, sy.7 (2008): 120.

¹²⁸ Peterson, *Akıl ve İnanç*, 54.

¹²⁹ Özcan, “Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: Temelcilik ve İmancılık”, 162.

¹³⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “Akıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.2 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 245.

¹³¹ Peterson, *Akıl ve İnanç*, 54.

¹³² Peterson, *Akıl ve İnanç*, 55.

Katı akılcılığın gerektirdiği tarzda, ister felsefi görüş isterse de dini dünya görüşünün ispatı zor ve bazı durumlarda da imkânsız olmaktadır. Filozoflar çoğu zaman bu durumun zıddını düşünmüşler, kendi düşüncelerinin aklen kabul edilmesini mecbur kılmışlar, kabul ve ikna edici olduğunu düşündükleri argümanlar ileri sürmüşlerdir. Ancak zaman içerisinde bu teşebbüsleri çok da başarılı olmamıştır. Sonraki filozoflar ise, katı akılcı görüşü ana hatlarıyla kabul etmekle beraber başkalarını makul şekilde ihtilaf edebilmelerine açık kapı olduğunu kabul etmişlerdir.¹³³

Katı akılcılık ile ilgili değerlendirme ve eleştirileri incelediğimizde; şayet akıl ile desteklenmeyen inançlara sahip olmak katı akılcılara göre etik değilse, etik olmadığı düşüncesi de aklî yöntemlerle ispata mecburdur. O zamanda katı akılcılığın temel ilkesi, bizzat kendi üzerinde uygulanmaya muhtaç görünmektedir. Geçmişten günümüze hiçbir dini inanç aklî esaslara dayalı olarak bütünüyle açıklanmamıştır. Şimdi diğer yaklaşımla konumuza devam edelim.

1.6. FİDEİZM (İMANCILIK)

Kelime anlamı ‘imancılık’ olan¹³⁴ fideizm Latince’de iman anlamına gelen ‘fides’ kelimesinden türetilmiştir. Katı akılcılığın tam zıt kutbunda bulunan bir felsefi sistem olan fideizm¹³⁵ dini hakikatin akla ya da akıl yürütmeye değil inanca dayandığını savunmaktadır. Bu görüşe göre bir bilgi kaynağı kabul edilen inanç, akıl ya da bilimden üstündür.¹³⁶

Fideizm, bilgi ile iman ve akıl ile iman arasına bir sınır çizer. Bu sınıra göre iman, rasyonellerin savunduğu şekliyle aklî olanın alanıyla sınırlı olmadığı gibi, ateist felsefelerin savunduğu şekliyle akıl karşıtı ya da akıl dışı olan ile de sınırlı değildir. İman konuları, akıl-üstü alana aittir. Akıl üstü bu çerçevede, hem akılla temellendirilemezi ve değerlendirilemezi hem de bilinemezi ifade eden akılla ilişkisizlik durumu manasına gelir. Böyle olmasından dolayı da fideizm, dini inanç esaslarının rasyonel yollarla tespitine ve değerlendirilmesine karşı bir tutum sergiler.¹³⁷ Fideizm aklın ve imanın çatıştığı her durumda aklın değil imanın takip edilmesini savunur.¹³⁸

¹³³ Peterson, *Akıl ve İnanç*, 128.

¹³⁴ Uslu, “İman, Akıl ve Bilgi İlişkisi”, 40.

¹³⁵ Michael Peterson, William Hasker vd., *Din Felsefesi Seçme Metinler*, çev: Rahim Acar, Nebi Mehdiyev vd. (İstanbul: Küre Yayınları, 2013), 129.

¹³⁶ Hulusi Arslan, “Kuran’ın İman Öğretileri Işığında Fideizm’in Kritiği”, *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy.2 (2011): 51.

¹³⁷ Uslu, “İman, Akıl ve Bilgi İlişkisi”, 40.

¹³⁸ Peterson, *Din Felsefesi Seçme Metinler*, 129.

Böylelikle aklın ve bilimin değerini yadsıyan fideizm, bu iki kavramın inanca tabi olmasını ve inancı desteklemesi gerektiğini savunmaktadır. Fideizme göre akıl insanlara eşyanın hakikatini öğretemez. Mutlak hakikat özel ve yüksek bir meleke ile elde edilir.¹³⁹ İman ile akıl arasına böylelikle bir sınır çizmiş olan fideizme göre iman bilinemez ve değerlendirilemez olan ‘akıl üstü’ alana aittir. Böylece akılla ilişkisi kalmaz. Bu durumda dinin rasyonel bir şekilde incelenmesine karşı bir tutum sergileyen fideizm¹⁴⁰ aklın rolünü sınırlandırdığı için rasyonalizmin zıddı olmaktadır.¹⁴¹ Rasyonel düşünce sonucunda dini hakikate ulaşmanın mümkün olmadığını ileri süren fideizm, dini inançların doğruluğu üzerinde düşünme girişimlerinin yanlış olduğunu belirtir.¹⁴²

Dini inanç sistemlerinin akli değerlendirmeye tabi olmadığı şeklinde ifade edilebilecek bir görüş olan fideizmin yaptığı¹⁴³ akıl ve iman ayrımını, Pierre Bayle’nin (1647-1706) yapmış olduğu bir değerlendirme özetler. O, “Tanrı düşüncesini akılla bağdaştırmaya çalışmak boşunadır. Bunlar hiçbir zaman bağdaşmazlar. Öyleyse her birini kendi alanı içinde değerlendirmek gerekir. Gerçek erdem, aklın aldığına değil, aklın almadığına inanmaktır.” diyerek inancın akılla ilgili olmadığını vurgular.¹⁴⁴

Fideizmi savunan düşünürlere göre iman öncelikle akli bir tasdik değil kalbe ait bir fiildir. Blaise Pascal, “kalbin öyle nedenleri vardır ki, akıl bunları bilmez.” Der ve şöyle devam eder, “Bunları binlerce şeyde hissetmişizdir..Tanrıyı deneyimleyen akıl değil, kalptir. İmanın ne olduğunun cevabı budur: Tanrı kalple hissedilir, akılla değil.”¹⁴⁵ Sözlerinden de anlayacağımız üzere iman öncelikle kalbe ait olan bir fiildir. Tanrı’nın varlığına ve kendisini sevdiğine iman ettiğini söyleyen kimseler gerçekte O’nun hiçbir ispatlamaya ve çürütülmeye ihtiyacı olmadığını düşünmektedirler¹⁴⁶ Fideizmin önemli bir temsilcisi olan Martin Luther imanını, ‘Tanrı’ya güven’ olarak adlandırmaktadır. İmanın en önemli özelliğinin “görünmeyeni görmek ve görüneni görmemek” olduğunu ifade eden Luther¹⁴⁷, imanını gönülden teslim olmak, kendini bağlamak ve güvenmek olarak anlamlandırır. İmanın Tanrı’ya karşı kişisel bir tavır olduğunu belirten Luther, iman ettiğini söyleyen kişinin kişisel tereddütlerini bir kenara

¹³⁹ Şener, “Paul Tillich’te Akıl-İman İlişkisi”, 41.

¹⁴⁰ Uslu, “İman, Akıl ve Bilgi İlişkisi”, 40.

¹⁴¹ Şener, “Paul Tillich’te Akıl-İman İlişkisi”, 41.

¹⁴² Stephen Evans, “Din Felsefesinde Eleştirel Diyalog”, 164.

¹⁴³ Peterson, *Akl ve İnanç*, 57.

¹⁴⁴ Uslu, “İman, Akıl ve Bilgi İlişkisi”, 40.

¹⁴⁵ Uslu, “İman, Akıl ve Bilgi İlişkisi”, 40-41.

¹⁴⁶ Peterson, *Akl ve İnanç*, 57.

¹⁴⁷ Uslu, “İman, Akıl ve Bilgi İlişkisi”, 41.

bırakarak Tanrı'nın kendisine verdiği teminata karşı bir güven duyduğunu belirtir.¹⁴⁸ D.Hume, dinin akla değil, imana dayandığını belirterek onu akla dayandırmak isteyen kimsenin bu işin altından kalkamayacağını ifade eder. Ona göre iman riskin göze alındığı eğlenceli ve cazibeli bir iştir. İnsan aklının, hiçbir zaman “Tanrı inancını” delillendiremeyeceğini bu yüzden ileri sürülen bütün ispatların bir anlam ifade etmeyeceğini düşünmektedir.¹⁴⁹

Danimarkalı filozof Soren Kierkegaard, Luther'in iman anlayışını geliştirerek sistemli bir hale getirmiştir.¹⁵⁰ İman akıl ile izah edilemeyecek kadar öznedir. Akıl ile iman arasında uyumdan çok uyumsuzluğun var olduğunu düşünen Kierkegaard kişinin sınırlı bir akla sahip olduğunu ve aklın sınırlarının en üst seviyeye çıkması durumunda bile kişinin Tanrı'yı anlamasının mümkün olmadığını düşünür.¹⁵¹ O, dinin hakikatini objektif bir şekilde delilde arayanları yadırgar¹⁵² ve bir delil arayışının iman açısından tehlikeli olduğunu ifade eder.¹⁵³ Kierkegaard'a göre imanın objektif bir şekilde sorgulanması kişiyi hiç bir sonuca ulaştırmayacaktır. Nesnel, rasyonel soruşturma, kişinin cevaba yaklaşmasıyla beraber asla tam olarak nihai cevaba ulaşamaması anlamına gelmektedir. Bu durum ise kişiyi hiçbir zaman hiçbir şeye inanmama ile karşı karşıya bırakacaktır.¹⁵⁴

Kierkegaard akılsal bir tutum olmadığını düşündüğü iman için paradoksal bir sıçrama tanımlamasını yapmaktadır.¹⁵⁵ Fideist tutuma göre imanın, aklın desteğine ihtiyacı yoktur. Fideistlerin her tür delil toplanmasının iman için zararlı olduğu konusundaki düşünceleri, kişi için inanmayı gerektiren en temel şeyin, bizzat inanç sisteminin kendisinde bulunduğunu göstermektedir. Yani iman, Tanrı'nın bizzat kendisine güven ve teslimiyetten ibarettir¹⁵⁶ ve insan bağlanmak ve iman sıçramasını yaşamak zorundadır. Kierkegaard da iman için, “bir bağlanma ve risk alma durumudur” tanımlamasını yapmaktadır.¹⁵⁷ İmanın bir bağlanma ve risk meselesi olmasını ise Hz.İbrahim'in oğlu İshak'ı Tanrı'ya kurban etmesi olayı ile örneklendirmektedir. Meydana gelen bu olay rasyonel bir açıklama ile anlaşılır kılınmaz. Bu durum

¹⁴⁸Uslu, *Felsefi Açıdan İmanı Temellendirme*, 18.

¹⁴⁹ Özcan, “Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: Temelcilik ve İmancılık”, 163.

¹⁵⁰Uslu, *Felsefi Açıdan İmanı Temellendirme*, 19.

¹⁵¹ Çelebi, “Kierkegaard ve Jaspers'in Varoluş Felsefesinde Akıl, Din ve İman İlişkisi”, 113-115.

¹⁵²Uslu, “Tanrı'ya İmanın Akli Zemini”, 306.

¹⁵³ Uslu, “İman, Akıl ve Bilgi İlişkisi”, 41.

¹⁵⁴Uslu, “Tanrıya İmanın Akli Zemini”, 307.

¹⁵⁵ Çelebi, “Kierkegaard ve Jaspers'in Varoluş Felsefesinde Akıl, Din ve İman İlişkisi”, 113-115.

¹⁵⁶ Özcan, “Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: Temelcilik ve İmancılık”, 164.

¹⁵⁷ Peterson, *Akıl ve İnanç*, 58-59.

rasyonel olarak açıklandığında İbrahim'in İshak'ı katledeceği, inanç devreye girerek açıklandığında ise İbrahim'in İshak'ı kurban edeceği anlamını taşıdığını ifade eder. Her iki taraftan bakıldığında farklı anlamlara gelen bu karmaşık durumu çözmek imkânsız görünmektedir. Kierkegaard'a göre burada yapılması gereken şey akli devre dışı bırakmak ve inanmaktır. Hz. İbrahim iki hamle yapar: Sonsuz teslimiyet hamlesini yapar ve İshak üzerindeki hakkından vazgeçer. Daha sonra kendisi için bir avuntu olacak iman hamlesini de yapar. Ve der ki “ama bu gerçekleşmeyecek ya da eğer gerçekleşirse Tanrı bana gücüyle İshak'ı geri verecek.” İmanın işte bu paradoks olduğunu belirten Kierkegaard, Tanrı karşısında olan kişi için her şeyin mümkün olabileceği inancının Tanrı'ya olan güven ve teslimiyet ile temellendiğini belirtir.¹⁵⁸

Kierkegaard'a göre iman, sonduz bir bağlanış ve tutkudur. İman etme de bilginin ve aklın hiçbir rolü yoktur. İmani temeller, bilimin ve aklın doğruluğuna ya da yanlışlığına karar vermek için değil yol bulamadığı metafiziksel (akıl-üssü) konulardır. Kierkegaard, Tanrı'nın varlığını ispatlama ve akılla temellendirme girişimlerinin dahi, temelde bir güvene bir inanca dayandığını savunur. Ona göre kişi, böyle bir kanıtlama girişiminin başlangıcında, Tanrı'nın varlığının kabulü ve onu ispatlamada başarılı olacağı düşüncesine sahiptir. Kierkegaard'ın bu düşüncesini şu sorgulamasında görmek mümkündür, “Fakat bütün bunlar, Tanrı'nın var olduğu ön-kabulünden başka nedir ki?” ve devam eder, “Öyleyse ben, gerçekte O'na olan güvenim nedeniyle başarım”¹⁵⁹sözleriyle düşüncesini ortaya koyar.

Çeşitli filozoflarca yapılan tanımlamalarından anlaşıldığı üzere fideizm, delil ve ispattan yani akıl ve aklın faaliyetinden kaçmaktadır. Fideizm akıl ile ulaşılan yetersiz delillerin mahiyeti bakımından hem anlaşılmaz hem de birtakım çelişki ve tutarsızlıklar içerdiğini ifade etmektedir. Bu durumda kişi niçin ve nasıl inanacaktır? Fideistlere göre makul bir insan “dini öyle istediği için” ya da “inanmak istediği için” inanmaktadır. Yani kişi ya dinin istediğine ya da kendi isteğine uygun davranıp boyun eğecektir. William James eğer bir inanç sizin hoşunuza gidiyorsa ve size göre önemliyse, kendi kendinize sorunuz ve deyiniz ki, “onu kabul edecek miyiz, yoksa onsuz mu olacağız?” İnanılacak şeylerin doğru olmama ihtimalini bir risk olarak görüp inanmayan kimse, aslında, bir korkaktır. Hata riski vardır diye inanmanın nimetinden faydalanmayacak mıyız? Aslında, bizim mutlaka doğru ve makul olmasından emin olmamız gereken bir

¹⁵⁸ Çelebi, “Kierkegaard ve Jaspers'ın Varoluş Felsefesinde Akıl, Din ve İman İlişkisi”, 116.

¹⁵⁹ Uslu, “İman, Akıl ve Bilgi İlişkisi”, 41.

imana ihtiyacımız yoktur. Buradaki makullük, savaştan uzak durmanın elimizde olmadığı durumlarda, savaşmamızın haklı ve makul oluşuna benzer. Yani çeşitli nedenlerden dolayı inanmamanın elimizde olmadığı durumlarda, inanmamız haklı ve makul olur.” Fransız matematikçi ve felsefecisi B. Pascal da benzer şekilde inanmayı bir şans oyununa benzeterek aklın bir bahse girmesi gerektiğini savunur. “Allah ya vardır ya yoktur.” Hangisini meyletmek gerektiği konusunda Pascal, bir seçim yapmanın zorunlu olduğunu ifade eder. “ Allah’ın varlığı şıkkını seçtiğiniz takdirde ne kazanıp ne kaybedeceğinizi tartalım. Bu şıkkı seçerek bahsi kazanmış olursanız, her şeyi kazanmış olacaksınız. Kaybetmiş olursanız, hiçbir şey kaybetmiş olmayacaksınız. O halde hiç tereddüt etmeyin; Allah’ın varlığı lehine bahse girin.” demektedir. Sonsuz bir hayat ve sonsuz bir mutluluk için riske girmenin degeceğini belirterek sonlu olan hayatın sonsuz hayata tercih edilmesi gerektiğini vurgular. Ona göre riske girmeden seçilecek olan diğer şık ise kişinin aklından istifa etmiş olduğunu göstermektedir.¹⁶⁰

Fideizm iman ile aklın hiçbir şekilde birbiriyle anlaşamayacağını ve imanda aklın yerinin bulunmadığını savunan bir görüş olarak tanımlansa da bu tanımlamanın katı fideizm için yapıldığı söylenilebilir. Nitekim Batı felsefe literatüründe normalde fideizm diye tanımlanan görüşün, aslında katı fideizm diye belirtilmesinin daha uygun olduğu görünmektedir.¹⁶¹

Fideizmin de ılımlı bir yanının olmasından dolayı bu akımın da katı ve ılımlı olarak ayrılmasının doğru olacağı düşünülmektedir.¹⁶² Akıl ile imanın asla yan yana gelemeyeceğini savunan radikal fideistler ve belli bir dine inanmada önce imanın sonra aklın geldiğini savunan ölçülü fideistler olarak ayrılmaktadırlar. İmanın makul gerekçeleri için akılı kullanmayı kabul eden ölçülü fideistlere karşın, radikal fideistler objektif bir akıl ile imana yaklaşılmasını tehlikeli görmektedirler.¹⁶³

Şimdi tezimize katı imancılık ve ılımlı imancılık başlıklarıyla devam edelim.

1.6.1. Katı İmancılık

Batı literatüründe fideizm olarak tanımlanan bu sistem aslında katı imancılıktır. Katı akılcılığın karşısında yer alan katı imancılık terimi batı literatüründe

¹⁶⁰ Blaise Pascal, “Bahis”, *Din Felsefesine Dair Okumalar*, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 150-151.

¹⁶¹ Yakup Yüce, “Nurettin Topçu’da İman Akıl İlişkisi”, (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, Eylül 2009), 19.

¹⁶² Yaran, “Dini Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkiki İmancılık”, 220.

¹⁶³ Arslan, “Kuran’ın İman Öğretileri Işığında Fideizm’in Kritiği”, 52.

bulunmamaktadır. Onlara göre katı imancılık, imancılığın karşılığıdır. Fideizm için, “Aklın rolünü sınırladığı için bu meslek rasyonalizmin zıddı olmaktadır” söylenilmektedir. Bu durumda o hangi rasyonalizmin zıddıdır diye sorduğumuzda, katı rasyonalizm mi ya da eleştirel rasyonalizm mi sorularıyla karşı karşıya kalırız. Bu soruya Cafer Sadık Yaran “fideizm katı rasyonalizmin karşıtıdır” diye cevap vermektedir. Akılcılığın ikiye ayrıldığı gibi imancılığında ikiye ayrılması gerektiğini belirten Cafer Sadık Yaran’a göre imancılığın, katı ve eleştirel akılcılığın hangisinin karşısında yer alması gerektiğinin önemli olduğunu belirtir. Ona göre, imancılık katı akılcılığın karşıtıdır.¹⁶⁴

Katı imancılık, bir dine veya dini inanç esaslarına, hiçbir akli değerlendirmeyi sokmadan inanmak ve bu imanı bu şekilde sürdürmek gerektiğini savunmaktadır.¹⁶⁵ Radikal (katı) fideistlere Tertullianus (ö.220), Okhamalı William, Kierkegaard, Marcel gibi düşünürlerin isimleri sayılabilir.¹⁶⁶ Gabriel Marcel’in de “Gerçek inanan inanmak için dokunmaya, yani bilmeye ihtiyacı olmayandır.” demek suretiyle Kierkegaard’ın, “saçma olduğu için inanıyorum” düşüncesine katıldığı anlaşılmaktadır. Marcel, rasyonel düşüncenin imanı eleştirmesini uygun görmez. Ona göre, iman, Tanrı ile birey arasında rasyonel olmayan bir alandaki bir bağlanma ve bir katılma aktıdır.¹⁶⁷ Kierkegaard’a göre de iman etmek sonsuz bir tutku ve bağlıştır. Kierkegaard imanın bir duygu olduğu üzerinde durarak akılsal bir anlamının olmasına gerek olmadığını ileri sürmektedir.¹⁶⁸ Blaise Pascal’ın ifadesinde görüldüğü gibi, “Tanrı’yı deneyimleyen akıl değil, kalptir. İmanın ne olduğunun cevabı budur.” Pascal, nihai kesinliği, aklın “düşünme” sinde değil, kutsal kitaba dayanan “inanma”da aramaktadırlar. Pascal’ın akıl imanının temeli değil, tam tersine, iman aklın temelidir, şeklindeki görüşü de bunu doğrulamaktadır.¹⁶⁹

Radikal imancılığa (katı imancılık- fideizm) göre, akıl ve iman asla bir araya gelmeyen kavramlar değildir. Radikal fideizme göre, imani esasların bir kısmının saçma ya da imkansız olarak nitelendirilmesi, akıl dışı görülmesi, iman etmemiş ya da imanının esaslarını gereği gibi düşünmeyen bir akıl için söz konusudur. Onlara göre, imanın

¹⁶⁴ Yaran, “Dini Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkiki İmancılık”, 220.

¹⁶⁵ Yakup Yüce, “Nurettin Topçu’da İman Akıl İlişkisi”, (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, Eylül 2009), 19-20.

¹⁶⁶ Arslan, “Kuran’ın İman Öğretileri Işığında Fideizm’in Kritiği”, 52.

¹⁶⁷ Yaran, “Dini Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkiki İmancılık”, 221.

¹⁶⁸ Uslu, “İman, Akıl ve Bilgi İlişkisi”, 41; Uslu, *Felsefi Açıdan İmanı Temellendirme*, 19.

¹⁶⁹ Özcan, “Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: Temelcilik ve İmancılık”, 169.

nuruyla aydınlanmış, yani dini esasları kendine rehber yapan bir akıl için, iman hususları akla karşıt ya da aykırı olmayıp bilakis makuldür.¹⁷⁰

Cafer Sadık Yaran'a göre katı imancılık, İslamiyet'in veya herhangi bir dinin öngördüğü hatta uygun gördüğü bir anlayış değildir. Akli değerlendirmeleri önemsemeyen bir dinin gerçekten en doğru din olduğu nasıl bilinecektir. Kendi dinini değerlendirmeye tabi tutmayan insan, başkalarına kendi dinini nasıl anlatıp insanları kendi dinine nasıl davet edecektir? Yaran, bunun gibi çeşitli sorunlar ile karşı karşıya kalabileceğini düşündüğü katı imancılık anlayışının, birçok yönden eleştirilebilecek tarafları bulunduğunu belirtir.¹⁷¹

Fideizmin ileri sürdüğü 'akıl-üstülük' meselesinin tamamen doğruluğu savunulamaz. Tanrı'nın varlığı konusu başta olmak üzere iman konularının akıl-üstü alana ait olduklarını ileri süren fideistlerin söyledikleri gibi akıl ile sadece duyarın deneyimlediği sınırlı fiziksel dünya biliniyor ve aşkın alanla ilgili hiçbir şey bilinmiyorsa fiziksel dünyanın ötesinde aşkın birinin var olduğu da iddia edilemez. Fideizm, Tanrı hakkında sadece var olup olmadığı hakkında bilgi sahibi olunamayacağını değil aynı zaman da Tanrı hakkında olumlu ya da olumsuz hiçbir bilgiye sahip olunamayacağını savunmaktadır. Bu iddianın doğru olduğu düşünüldüğünde şu soruların sorulması gerekli olmaktadır. Tanrı'nın gerçekte var olduğundan ve Tanrı diye inanılan şeyin gerçekte Tanrı olduğundan nasıl emin olunacak ya da başka insanların Tanrı diye inandığı şeyin Tanrı olmadığından nasıl emin olunacaktır? Sonuç itibarıyla dini inançlarla ilgili iman alanını akıl-üstülük ya da bilinemez alan olarak tanımlamak doğru görünmemektedir.¹⁷²

Fideistler dini inançlara eleştirel düşünce ile yaklaşılmasını insan aklının Tanrı'nın üzerine yerleştirilmesi olarak algılamaktadırlar. Bu durumu saygısızlık olarak gören fideistlere verilecek cevap ise Tanrı'nın insanların dini hakikat üzerinde düşünmelerini isteyip istemediği sorusunun yöneltmesi ile verilebilir. Nitekim Tanrı eleştirel düşünmeyi yasaklamış olsaydı bu düşünce doğru kabul edilebilirdi. Ancak düşünme yetisinin kendisinin Tanrı tarafından insanlara bahşedildiği düşünüldüğünde böyle bir durum ortadan kalkmış olmaktadır.¹⁷³

¹⁷⁰ Uslu, "İman, Akıl ve Bilgi İlişkisi", 45.

¹⁷¹ Yaran, "Dini Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkiki İmancılık", 221-222.

¹⁷² Uslu, "İman, Akıl ve Bilgi İlişkisi", 44.

¹⁷³ Stephen Evans, "Din Felsefesinde Eleştirel Diyalog", 165.

Fideizmin anlayışı olan imanın, akli temellendirme ve araştırmanın konusu olamayacağı görüşlerine rağmen fideistlerin akli imandan tamamen dışladıkları söylenememektedir. Fideizmin savunucusu olan Martin Luther dahi iman etmiş bir akli yeniden doğmuş bir akıl olarak nitelemektedir. Augustine'nin (354-430) "Anlayabilmek için inanıyorum. Eğer inanmazsam, o takdirde anlayamam" ifadesini onaylayan fideist görüş, 'önce iman et, sonra iman esasları doğrultusunda ve çerçevesinde akıl et' anlayışını benimsemektedir. Buradaki temel nokta aklın tamamen dışlanmış olması değil iman nuruyla aydınlanmış olan bir aklın kabul gördüğü gerçeğidir.¹⁷⁴ Ancak fideizmin bu görüşü bir kısır döngü niteliğindedir. Nitekim bir dine o dinin inançlarını makul bulmadığı için inanmayan birinin, ileriki zamanda o dini kabul etme imkânı tamamıyla ortadan kalkmaktadır. Bir kişinin ilk başta inanmadığı bir dine nasıl olup da inanmaya başlayacağı ya da bir dine olan inancını nasıl olup da yitirdiğini açıklamak

Pek çok inançlı kişi kendi imanını kanıtlamak için olmasa da diğer inançları eleştirmek için akli delillere başvurmaktadır. Mümin kimse inandığı şeyin en azından saçma olmadığını ve makuliyetini ileri sürer.¹⁷⁵ Kendi imanlarının doğruluğu için ispatlar öne sürmeyen kişiler rakip dini inanışlardaki kusurları ortaya koymak adına tutarsızlıkları aramaya başlarlar. Eğer bu kişiler tarafından ileri sürülen tutarsızlıklar rakip dini inanç hakkında bir takım şüpheleri meydana getiriyorsa o halde aynı şekilde tutarsızlıkları ileri süren bu kişilerin bağlı oldukları dini inancın da doğru olup olmadığı sorusu akılları kurcalamak durumunda kalacaktır. Kişilerin bu soruyu görmezden gelmesi onların hakikat ile ilgilenmeyen kişiler zannedilmesine yol açar. Bu bağlamda bu kişilerin yapması gereken şey, eleştirilere cevap vermek, kendilerinin inançları hakkında ileri sürülenlerin hatalı olduğunu ortaya koymak olacaktır.¹⁷⁶ "Saçma olduğu için inanıyorum" diyen Kierkegaard dahi neden bir başkasına değil ya da tümüne birden değil de sadece belli bir saçmaya inandığını açıklayabilmesi gerekmektedir. Bunu yaparken ise dini inanç sistemlerinin akli değerlendirmesiyle meşgul olmak durumunda kalacaktır. Bu ise bir fideistin yapılamaz gördüğü tutumdur.¹⁷⁷

Dindar kesimlerce her ne kadar fideizmin iman anlayışı çekici ve anlamlı gelse de bu görüşü ilgilendiren ciddi sorunlar bulunmaktadır. İmanı bir sıçrayış olarak ifade eden fideistlere şu sorunun sorulması önemlidir. Kişi hangi imana sıçrayacağına nasıl

¹⁷⁴ Uslu, "İman, Akıl ve Bilgi İlişkisi", 42.

¹⁷⁵ Uslu, "İman, Akıl ve Bilgi İlişkisi", 43.

¹⁷⁶ Peterson, *Akıl ve İnanç*, 62.

¹⁷⁷ Uslu, *Felsefî Açıdan İmanı Temellendirme*, 29; Peterson, *Akıl ve İnanç*, 62; Uslu, "İman, Akıl ve Bilgi İlişkisi", 45.

karar verecektir?¹⁷⁸ Kişiyse, öncelikle “teslim olman” gerekir diyen bir fideistin göz ardı ettiği şey, her din ve o dine mensup olanların kendi inançları ile diğer inançlar arasında önemli farklar olduğunu ileri sürecektir olmalarıdır. Buradaki temel problem farklı şeylere teslim olunmasını isteyen pek çok insanın bu teslimiyeti isteyecek olmasıdır. Fideizmin savunduğu gibi eleştirel düşünceden uzak bir şekilde teslim olmak mümkün olsa da¹⁷⁹ bu teslimiyetin sorumsuzca olduğunu ortaya koyan Jonestown isimli katliam “sorgusuz bir teslimiyetin” acı sonucunu göstermektedir. (ABD’de ‘Halkın Tapınağı’ isimli tarikatın lideri olan Jim Jones, 1978 yılında 911 müridini aynı zamanda intihar etmeye ikna etmiş ve kendisi de onlarla birlikte kendini öldürmüştür.)¹⁸⁰

Katı fideist düşünürler her ne kadar eleştirel akli kullanmamaya çalışsalar da şu bir gerçektir ki akli eleştirebilmek için bile gene akla başvurmak gereklidir. Ethan Allen’in şu sözleri söz konusu durumu açıklar:

“Akli geçersiz kılmaya çalışanlar, akla akılla mı yoka akla başvurmadan mı karşı çıktıkları ciddi olarak düşünmek zorundadırlar. Eğer akla başvuruyorsa, yıkmaya çalıştıkları ilkeyi bizzat güçlendiriyorlar demektir. Ama bu işi akla başvurmaksızın yapıyorlarsa (ki kendileriyle tutarlı olmak için öyle yapmak zorundadırlar), ne mantıklı bir kanıya varabilirler ne de makul bir sav geliştirebilirler.”¹⁸¹

Bütün bu değerlendirmeler, açıklamalar ve eleştiriler ışığında incelediğimiz katı fideizmin iman akıl arasındaki tutumuna baktığımız zaman; imana tabi olmuş olan, iman ışığıyla bakmış olan aklın önemsendiğini görmekteyiz. Çünkü akli kullanmadığını söyleyen bir kimse bile bunu söylerken akla başvurup söyler. O sebeple alı kullanmamak akıl sahibi bir varlık olan insan için mümkün değildir. Fideizm akli kullanmakla birlikte, imana tabi olmuş bir akli esas alır. Şimdi konumuza fideizmin diğer başlığı olan ılımlı imancılık ile devam edeceğiz.

1.6.2. İlimli İmancılık

İlimli imancılık, akıl ve araştırma sonucu ulaşılan iman olarak tanımlanabilir. İlimli imancılık, eleştirel akılcılığa paralel ve hatta onu tamamlayacak niteliğe sahiptir. İlimli imancılık türüne, İslami ilimlerdeki klasik iman tanımlarından olan “tahkiki imancılık” demek mümkündür. Tahkiki imancılık buradaki kullanım şekliyle, katı

¹⁷⁸ Peterson, *Akıl ve İnanç*, 59.

¹⁷⁹ Stephen Evans, “Din Felsefesinde Eleştirel Diyalog”, 164.

¹⁸⁰ Uslu, “İman, Akıl ve Bilgi İlişkisi”, 43.

¹⁸¹ Uslu, “İman, Akıl ve Bilgi İlişkisi”, 45.

imancılığın daha ölçülü halidir. Tahkiki imancı, imani konuları kendisi araştırarak, hazır olan bir iman ya da bilgiyi değilde kendi çabası ve gayretiyle elde ettiği iman elde etmeye çalışan kişidir.¹⁸² Gazali'nin Bağdat'ta medrese hocası iken bir arayış içine girip, ispat ve delillerle arayıp bulduğu iman tahkiki iman olmaktadır. Dolayısıyla tahkiki imana ulaşabilmek şüphe akıl ve araştırma sonucu gerçekleşmektedir. Yaran'a göre Gazali'nin İhya'da değindiği, ariflik derecesi ile ilişkisi olmayan akli başında bir insanın araştırma sonucu ulaştığı iman tahkiki imandır. Tahkiki imancılığın başlangıcı eleştirel akılcılıktır. Tahkiki imancılık, rasyonel düşüncüyü ve değerlendirmeyi önceler.¹⁸³ Tahkiki imancılıkta risk faktörü elden geldiğince minimum seviyede olmasından dolayı katı imancılıktan ayrıldığını söyleyebiliriz. Katı imancılar, imanda risk unsurundan bahsederler ve bunu imanın tabî yapısının bir gereği ve imanın zorunlu nedeni olarak düşünürler. Tahkiki imancılık, riskli bir güven hissiyatından ziyade tedbirli ve eleştirel akılcı bir teslimiyete dayanan iman halinin tercih edilmesidir.¹⁸⁴

Tahkiki iman süreci eleştirel akılcılığınkine benzemektedir. Nitekim tahkiki iman başlangıcı eleştirel akılcılıktır denebilir. Aynı şekilde eleştirel akılcılığın sonunda da tahkiki iman denebilecek, şüphenin ve araştırmaların neticesine dayanan ve bir iman için gerekli olan teslimiyeti de kapsayan bir iman anlayışı bulunmaktadır.¹⁸⁵ Nitekim eleştirel akılcılık, tahkiki imanda bulunan şüphe ve araştırmayı kullanarak eleştirel bir imana ulaşır fakat teslimiyete de karşı çıkmaz. Bu durum, eleştirel akılcılık ile tahkiki imancılığın birbirini tamamlayan görüşler olduğunu gösterir.¹⁸⁶

Gazali'ye göre iman üç derecesi vardır: 1. Avamın imanı: İnsanlardan kültürsüz olanların imanıdır. Bu iman katıksız taklitten ibaret olan imandır. Bu imana taklidi iman da denebilir. 2. Kelamcılarının imanı: İnsanlardan araştırmacıların yani kelamcılarının imanıdır. Araştırarak, ispatlandırarak iman etmedir. Bu imana da tahkiki iman denebilir. 3. Ariflerin imanı: İnsanlarda arif olanların imanıdır. Bu iman yakın nuru ile bilinen imandır. Böylelikle tahkiki imana ulaşmak için, şüphe ve araştırma gerekli olduğu görülmektedir. Cafer Sadık Yaran'a göre, Gazali'nin ikinci sırada saydığı iman, bir epistemolojik iman anlayışı olarak tahkiki imandır. İmana ulaşma yollarını; akıl, şüphe, araştırma olarak gören Gazali bunların yanında inanca ulaşmanın yollarını, sebepler, karineler ve tecrübeler şeklinde açıklar. Gazaliye göre sebepler,

¹⁸² Cafer Sadık Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, (İstanbul: Dem Yayınları, 2012) 56.

¹⁸³ Özcan, "Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: Temelcilik ve İmancılık", 169.

¹⁸⁴ Cafer Sadık Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, (İstanbul: Dem Yayınları, 2012) 59.

¹⁸⁵ Özcan, "Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: Temelcilik ve İmancılık", 168-169.

¹⁸⁶ Yaran, "Dini Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkiki İmancılık", 79.

nedensellik prensibidir ve Gazali her şeyin sahibi ve son bir sebebin varlığına düşünce gücüyle ulaşmıştır. Karineler ise sezgi yolu ve doğustur. Tecrübeler ise zikir ve ibadet denemeleridir. Gazali’de ilahi bilgi ile insani bilgi adeta bir dayanışma içindedir.¹⁸⁷

İlimli fideizme göre, dini esasların doğruluğunun mutlak bilgisine ulaşmak mümkün değildir. Ancak dini öğretilerin hakikatine, sezgi/kalp, dini tecrübe, ilahi hidayet vb gibi rasyonel olmayan, dini inancın bir etkisi olup farklı duyu durumlarına dayanan unsurlar aracılığıyla öznel bir hakikate ulaşılabilceğini savunur. Bunun sebebini ise öne sürülen her düşüncenin ve varsayımın gerekçelendirilmesinin neredeyse imkânsız olduğuna dayandırır. Çünkü bir düşüncede öncül olarak kabul edilen bir önerme, başka bir düşünce de sonuç olarak bulunabilir, fakat başka yerde ispatlanamayacak önermeler düşünceler olabilir. Bu durumda bunu ispatlamak sonsuza kadar sürebilir. Bu sebeple de inançları gerekçelendirilmemiş varsayımlara dayandırmak kaçınılmaz bir durumdur. Bu temel varsayımlar, rasyonel soruşturma sürecinde elde edilmez, dini esasların kenisinde veya rasyonel alanın dışında değerlendirilmelidir. Dini inançlar aklî olarak değil de iman yoluyla kabul edilmelidir.¹⁸⁸

İlimli imancılığın en meşhur temsilcilerinden biri Augustinus (354-430), diğeri, Pascal (1623-1662)’dır. Onlara göre aslında, biz inanırken düşünüyoruz; düşünüyoruz de inanıyoruz. Bu durumda “bilinen” ve “inanılan” şeyler birbirinden yeterli ölçüde ayırt edilemez. Bu yüzden, imanda kökleşen ve imana dayanan felsefeyi “doğru felsefe” olarak gören bu filozoflara göre, ilahi otoriteye boyun eğmek, bütün araştırma ve incelemeden önce gelmektedir. Hem Augustine hem de Pascal herhangi bir şekilde inanmak yerine ilahi otoriteye boyun eğerek ve onun yönlendirmesine uyarak inanmanın önemli olduğunu düşünürler. Bu düşünce bağlamında önce inanılmalı, sonra anlamaya ve bilmeye çalışılmalıdır denebilir. Anlama ve bilmenin ön şartı, kabul etmek yani inanmaktır. Nitekim bu durum Augustine’in “anlamak için inanıyorum” ve “bilmek için inanıyorum” şeklindeki meşhur sözleriyle dile getirilir. Onlara göre, “inanmak için bilmek”, “bilmek için inanmak” tan önce gelmektedir.¹⁸⁹ İlimli imancılara göre Tanrı’nın sözlerinin şüphe barındırmayan kesin ve sürekli bir ‘güveni’ içermektedir.

¹⁸⁷ Yaran, “Dini Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkiki İmancılık”, 232.

¹⁸⁸ Cumali Kösen, “İbn Arabî’nin Epistemolojisinde Akıl ve Keşf”, (Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 2016), 21.

¹⁸⁹ Özcan, “Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: Temelcilik ve İmancılık”, 169.

Fideizmin genel konularına ve bir takım eleştirilerine yer verdikten sonra; şimdi de fideizmin anlaşılması açısından önemli bir konu olan dini tecrübeye yer vereceğiz. Fideistler, iman anlayışlarından dolayı dini tecrübelerle oldukça yer verirler.¹⁹⁰ Fideistler arasında zikredilen ünlü filozof Augustine'in dini tecrübesi örneğini ele aldığı yazılarında görmekteyiz:

“Kendime bir yandan bu soruları sorduğum (Neden şu anda çirkin günahlarıma bir son vermeyeyim?), bir yandan da kalbimde derin bir üzüntüyle ağladığım bir anda yakındaki bir evden şarkı söyleyen bir çocuk sesi duydum. Bu bir erkek çocuğu sesi miydi, yoksa bir kız çocuğu sesi miydi bilmiyorum, ama “Onu al ve oku, onu al ve oku” nakaratını tekrarlayıp durdu. O an zihnimi yokladım, çocukların böylesi sesleri çığırdıkları bir oyun olup olmadığını düşündüm dikkatlice, fakat bunları daha önce işitmiş olduğumu hatırlayamadım. Kendi kendime bunun bana Kutsal Metin kitabımı açıp ilk gözüme çarpan paragrafı okumam yönünde bir ilahi emir olduğunu telkin ederek, gözyaşı selimden sıyrıldım ve ayağa kalktım”¹⁹¹

Agustine bu sözleri, dini inançları ışığında Tanrı vardır ve yazılan ve konuşulan sözlerle kişi ile iletişim kurar şeklinde anlar. Halbuki bu örnek yakınlardaki bir çocuğun oyun sesi de olabilirdi. O zaman dini tecrübe de şu özellikler ortaya çıkmakta; kişinin inanç sisteminin bir ürünüdür, hariçteki mevcut şartlar önemli değildir. Bu örneğin bizler için önemi fideizm anlayışındaki dini tecrübe ilişkisini ortaya koymaktır. Şimdi ise dini tecrübesini ana hatlarıyla ortaya koymaya çalışalım.

İlk olarak dini tecrübe delilini ele alalım. Dini tecrübe delili, Tanrı'nın varlığı için öne sürülen delillerden biridir. Tecrübe esasına dayandırılan bu delil, kişinin Tanrı'nın varlığından doğrudan haber alabileceğini, bunun ise Tanrı'nın varlığına güçlü bir delil olduğu düşüncesine dayanır.¹⁹² Bazı düşünürler bu delile, “Tanrı'dan yine Tanrı'ya giden bir delil”¹⁹³ olarak nitelendirmişlerdir. Dini tecrübe ise, ”insanın yaratıcı veya kutsal kabul ettiği Varlık karşısında yaşadığı manevi tecrübeler, Tanrıyla karşılaşma, birleşme, benliğini O'nda yok etme gibi farklı hislerden hareket ederek, Tanrı'nın varlığını ispat etme gayreti”¹⁹⁴ olarak tanımlanabilir. Dini tecrübe, dinin, insanların duyu, kişisel tecrübeleri ve davranışları olarak nitelendirilen yönüne işaret

¹⁹⁰ Mehmet Su, “Kierkegaard'da Fideizm”, (Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2011),19.

¹⁹¹ Peterson, *Akil ve İnanç*, 16.

¹⁹²Reçep Kılıç, Mehmet Sait Reçber, *Din Felsefesi El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 146.

¹⁹³ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012), 82.

¹⁹⁴ Hakan Hemişli, “ Tanrı'nın Varlığına Bir Delil Olarak Dini Tecrübe: Duyu Tecrübesi ve Saf Bilinç İddiaları Örneği”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, sy.22 (2018): 1633.

etmektedir. Dini tecrübe ile ilgili tanımlara baktığımız zaman genel olarak analitik ve akıl yürütme bir yolla elde edilen bilginin yerine, vasıtasız ve sezgiyle elde edilen bilgiyi görürüz. Dini tecrübe Tanrı inancına sahip olan insandan hareketle Tanrı'ya ulaşmayı amaçlamaktadır. Bu durum, “belli bir inanç derecesinden daha üst seviyedeki inanç derecesine ulaşmayı” amaçladığının kanıtıdır. Dini tecrübe yaşayabilmenin ön koşulu, Tanrı inancını kabul etmektir.¹⁹⁵

Her tecrübe dinî olamayacağı gibi her dini tecrübe de doğru olamaz. Kişi kendisinin ahlaksız bir tecrübe yaşadığını ve Tanrı'nın da ahlaksız şeyleri istediğini söylese bu kabul edilemez bir durumdur. Swinburne, Tanrı'nın kendisine tecavüzü emrettiğini söyleyen bir kişinin yanıldığını söyler. Böyle bir dini tecrübenin mümkün olamayacağını, tecavüzün yanlış olduğu ve o nedenle de Tanrı'nın tecavüzü emretmiş olamayacağı gibi başka sebeplerden dolayı bilindiği düşüncesine dayandırarak açıklar.¹⁹⁶ Richard Swinburne, dini tecrübeyi; “epistemik anlamda nesneye Tanrı'nın ya da tabiatüstü bir şeyin/gücün gerçekten orada bulunması/ bir şey yapması”¹⁹⁷ şeklinde tanımlar.

Dini tecrübe hakkında yapılan araştırmalar incelendiğinde genellikle şu özelliklerin ele alındığı görülür: a) Dini tecrübe, vasıtasız olarak doğrudan doğruya yaşanan bir tecrübedir, uzun süre devam etmez, anidir. b) O, tahlili, ispatı mümkün olmayan bir bütündür. Bu tecrübede bir “buluşma”(vusul) vardır. Yani tecrübe edilen Zât ile tecrübe eden kişinin birlikte olması durumudur. Bu durum, ittihad, kurb, vusûl, hulûl gibi farklı kavramlarla anlatılmaya gayret edilmiştir. c) Dini tecrübe tam manasıyla başka bir kimseye aktarılamaz. İbnü'l Arabî'nin gözü görmeyen bir kimseye kırmızı rengin tarif edilmesinin mümkün olmayacağı örneğindeki hal gibidir. Yaşamayan bilemez. d) Dini tecrübeler kişiye özeldir. Başkasına tam manasıyla anlatılamamasının sebebi de budur.¹⁹⁸

Richard Swinburne beş çeşit dini tecrübeden bahseder. Bunlar ise şöyledir:

1) Herkes tarafından bilinen bir duyu nesnesi aracılığıyla Tanrı'nın veya Mutlak Gerçekliğin tecrübe edilmesidir. Örneğin, bir kişi bir dini fotoğrafta, okyanusta veya

¹⁹⁵ Hakan Hemşinli, “Tanrı'nın Varlığına Bir Delil Olarak Dini Tecrübe: Duyu Tecrübesi ve Saf Bilinç İddiaları Örneği”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, sy.22 (2018): 1639.

¹⁹⁶ Hakan Hemşinli, “Dini Tecrübenin Nesnelliği Üzerine”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy.33: (2010):125.

¹⁹⁷ Hakan Hemşinli, “Tanrı'nın Varlığına Bir Delil Olarak Dinî Tecrübe: Duyu Tecrübesi ve Saf Bilinç İddiaları Örneği”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, sy.22 (2018):1639.

¹⁹⁸ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012), 90.

gün batımına Tanrı'yı gördüğünü iddia edebilir. Bahsedilen şeyler Tanrı değildirler, fakat bunlar Tanrı'nın kendileri vasıtasıyla karşılaştığı şeylerdir.

2) Herkesçe bilinen ve sıradışı bir duyu nesnesi vasıtasıyla Tanrı'nın veya Mutlak Gerçekliğin tecrübe edilmesidir.

3) Kişiye mahsus ve normal duyu diliyle tasvir edilebilen duyular vasıtasıyla Tanrı'nın veya Mutlak gerçekliğin tecrübe edilmesidir. Mesala, kişinin hayalde veya rüyada Tanrı'yı tecrübe ettiğini iddia etmesi.

4) Kişiye mahsus fakat normal duyu diliyle tasvir edilemeyen duyular aracılığıyla Tanrı'nın veya Mutlak Gerçekliğin tecrübe edilmesidir.

5) Hiçbir duyum aracına dayanmaksızın Tanrı'nın veya Mutlak gerçekliğin tecrübe edilmesidir.¹⁹⁹

Dini tecrübenin terimleşme süreci Protestanlığın ortaya çıktığı Reform dönemine o dönemdeki Katolik eleştirilere kadar gittiği söylenebilir. Kişisel ve içsel dini tecrübe Protestanlıkta önem kazanmıştır. Radikal Protestan hareketler tarafından dayanak noktası olmuştur. Rudolf Otto, William James, Immanuel Kant ve Friedrich Schleiermacher dini tecrübenin önemli temsilcileri arasında sayılabilir.²⁰⁰

On dokuzuncu yüzyılda yaşamış olan Friedrich Schleiermacher'in yazılarında, dini tecrübenin bilişsel bir tecrübe olmadığını, fakat “dünyanın haricinde bir kaynağa veya güce mutlak veya büsbütün bir muhtaçlık hissi” olduğunu iddia eder. Bu tecrübe sezgiseldir, kendi kendini kanıtlar ve bir histir bundan dolayı tasvir edilemez. Bu görüşüyle birçok kişiyi etkiledi. Rudolf Otto da bu kişilerden biridir. Otto Tanrı'nın bir kısım tezahürlerinin akılla anlaşılabilirliğini öne sürer. Kıyaslama yoluyla Tanrı'ya, iyi niyet, ruh, amaç, her şeye kadir oluşu gibi birçok sıfatı atfedebiliriz. Fakat Tanrı derindeki mahiyetinden dolayı aklen bilinemez, anlatılamaz. Tanrı'nın derinlerdeki mahiyetini, aklî olanın ötesindeki his ile anlayabiliriz görüşündedir. William James ise, “hissetmenin dinin daha derindeki kaynağı olduğunu” söyleyerek o da Otto ile aynı düşünceyi paylaşır.²⁰¹

Dini tecrübe birçok eleştiriye maruz kalmıştır. Dini tecrübenin his olarak görülmesi onun dini inançları temellendirmede kullanılamayacağını göstergesidir.

¹⁹⁹ Peterson, *Akil ve İnanç*, 20.

²⁰⁰ Abdullah Akgül, “Terim Olarak Dinî Tecrübe: Tarihsel Bir İnceleme”, *Social Sciences Studies Journal*, sy. 4 (21):3584-3590.

²⁰¹ Peterson, *Akil ve İnanç*, 21.

Aynı şekilde öznel olması, hakkında objektif bir değerlendirilme yapılamamasına sebep olduğundan dini kavramsal sistemlerin temeli olarak görülmez.

Dini tecrübenin anlaşılması ikinci bölümde ele alacağımız İbnü'l Arabî'nin düşünce sistemi açısından oldukça önemli bir konu. Burada ele aldığımız his, akıl üssü kavramlarını orada örneklendireceğiz.

Bütün bu değerlendirmeler, açıklamalar ve eleştiriler ışığında incelediğimiz fideizmin iman akıl arasındaki tutumuna baktığımız zaman; imana tabi olmuş olan, imanın ışığıyla bakmış olan aklın önemsendiğini görmekteyiz. Fideizm akli kullanmakla birlikte, akli imana tabi kılar. Şimdi konumuza eleştirel akılcılık ile devam edeceğiz.

1.7. ELEŞTİREL AKILCILIK (İLİMLİ AKILCILIK)

Eleştirel akılcılık, dini inançlarımızın ispatının mümkün olmamakla birlikte, bu inançların aklen incelenebileceğini ve bunun da yapılması gerektiği görüşündedir²⁰². Fideizmin görüşüne zıt bir şekilde dini inançların eleştirilerek değerlendirilmesini uygun bulan eleştirel akılcılık,²⁰³ dini inanç sistemlerini ele alarak inceleyecek olan kişiden aklını kullanmasını ister. Eleştirel akılcılık, katı akılcılığa benzer şekilde, dini inanç sistemlerini değerlendirmede akli kabiliyetlerimizi sonuna kadar kullanmamızı ister.²⁰⁴

Günümüzde kendisini akılcı olarak niteleyen dindar bir kişi iman konusunda akli değerlendirmeler sonunda kesin sonuca ulaşmayı isterken, kendisini imancı olarak gören kişi ise, akli tamamen dışlayarak her ne şekilde olursa olsun inanmayı tercih etmektedir. Her iki durum arasında bulunan kişi ise, "akılcılık" ile "imancılık" arasında gidip gelmektedir. Eleştirel akılcılara göre dini inanç sistemlerinin akli olarak tahlil edilmesi ve eleştirilmesi mümkündür.²⁰⁵ Ancak, dini konuların ve hatta diğer hiçbir konunun kesin doğruluğu barındırmasının mümkün olmadığını da belirtir.²⁰⁶ Dini inançlar konusunda ne bir katı akılcı gibi kesin doğru iddiasında bulunulmalı ne de bir fideist gibi akli değerlendirme yok sayılmalıdır.²⁰⁷ Her hangi bir inancın akliliği ile ilgili mutlak bir delilin var olmasını mümkün görmemektedir. Öne sürülecek olan deliller ya

²⁰² Peterson, *Akıl ve İnanç*, 63.

²⁰³ Yaran, "Dini Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkiki İmancılık", 222.

²⁰⁴ Peterson, *Akıl ve İnanç*, 63.

²⁰⁵ Özcan, "Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: Temelcilik ve İmancılık", 174.

²⁰⁶ Peterson, *Akıl ve İnanç*, 63; Uslu, "İman, Akıl ve Bilgi İlişkisi", 49.

²⁰⁷ Yaran, "Dini Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkiki İmancılık", 223.

muhtemel doğruluğu ya da doğruya yakınlığı ifade edeceklerdir. Eleştirel akılcılık aklın yetenekleri konusunda katı akılcılığın savunduğu görüşü eleştirir ve daha mütevazı bir tavır ile insanın yanılabilirliğini göz önünde bulundurur.²⁰⁸

Çağdaş felsefede katı akılcılığa bir eleştiri olarak doğan ılımlı akılcılığı, Michael Peterson eleştirel akılcılık²⁰⁹ Stevan Evans ise eleştirel diyalog²¹⁰ olarak isimlendirmiştir. Eleştirel akılcılar kendi aralarında iki kısma bölünmektedirler. Bazıları kabul ettikleri inancın akılliliğini ifade edebilmek için bu inancın lehine bir takım sebepler ortaya koymak zorunda olduklarını savunurlar. Bu sebepler onlara göre inançlı kişinin makul olduğunu gösterecektir. Diğer kısımda bulunan eleştirel akılcılar ise inançlarının lehine sebepler göstermeyi gereksiz bulurlar. Zaten kendileri uygun bir temele sahiptirler. Bu kişiler imancı değildirler aksine inançları hakkında herhangi bir makul itiraz karşısında bunu cevaplandırmak durumunda olduklarını kabul ederler. Ancak yine de inançlarını desteklemek için bir sebep göstermek zorunda olduklarını düşünmezler.²¹¹ Akılcılık ve akıl-dışılık arasındaki anlaşmazlıkta akılcılığın taraftarlığını yaptığını ifade eden Karl Popper, buna rağmen akılcılığın uç noktalarını savunmadığını ve bundan dolayı akılcılığı iki kısma ayırdığını belirtir. Akılcılığın eleştirel olmayan kısmını, deneyim yolu dışında belgelendirilemeyecek bir imanı konu aldığı için mantık açısından çürük bulmaktadır. Böylece katı akılcılığa ve akıl-dışı görüşlere karşı çıkan Popper bu iki görüş arasında bir başka savunulabilecek bir tutumun olduğunu ifade eder. Bu tutumun ise kabul etmediği iki görüş ortasında bulunan eleştirel akılcılık olduğunu belirtir.²¹²

Eleştirel akılcılık, dini inançların doğruluğunun kesin olarak kanıtlanmasının aksine, aklın o inançları eleştirmede ve eleştirel olarak değerlendirmedeki rolünü vurgular. Bu görüşe göre bir inanç değerlendirilmeye tabi tutulurken kanıtlar ortaya konmalı ve alternatif sistemler ile de karşılaştırılmalıdır. Söz konusu inanca yapılan çeşitli itirazlar da dikkate alınarak bu inancın neden kabul edildiğine dair leh ve aleyh sebepler ortaya konulmalıdır. Eleştirel akılcı her ne kadar bu sistem ile çalışarak bir inancı değerlendirmeye tabi tutsa da sonuca ulaştığında herkesi ikna edebilecek bir

²⁰⁸ Uslu, “İman, Akıl ve Bilgi İlişkisi”, 49.

²⁰⁹ Uslu, “İman, Akıl ve Bilgi İlişkisi”, 49.

²¹⁰ Stephen Evans, “Din Felsefesinde Eleştirel Diyalog”, *Din Felsefesi Seçme Metinler*, ed. Michael Peterson, William Hasker vd., çev. Rahim Acar, Nebi Mehdiyev vd., (İstanbul: Küre Yayınları, 2013), 167.

²¹¹ Peterson, *Akl ve İnanç*, 64.

²¹² Yaran, “Dini Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkiki İmanlılık”, 222.

delile erişemeyeceğinin bilincinde olandır. Tanrı'nın varlığını herkese ispat edecek bir kanıt ortaya koymanın tüm hastaları iyileştirecek bir ilacı icat etmek kadar güç olduğunu düşünen George I. Mavrodes, evrensel olarak paylaşılmasa dahi herkesin kendi bilgisinden yararlanmasını ve bulunduğu delil ile bu bilgiyi genişletmesi fikrindedir.

213

Eleştirel akılcılar kişinin doğruyu aramaktan vazgeçmemesini belirtir. Onlara göre gerçeğin bilgisine ulaşmak yolda olmak ile ifade edilir. Bu süreç sorgulayıcı bir yaklaşımla sürekli devam eder. Kişi bu sorgulama sürecinde düşünce ve inançlarını bir kenara bırakarak her şeyden şüphelenmez. Zaten eleştirel akılcılık böyle bir durumu savunmamakla beraber onun için şüphe doğruya ulaşmak için bir yöntemdir.²¹⁴

İmani konularda eleştirel düşünce, önce anlama sonra sorgulama son olarak ise temellendirme vasıtasıyla kullanılmış olur. Herhangi bir inanç akli olarak incelenmek isteniyorsa öncelikle doğru anlaşılmalıdır²¹⁵. Bu inanç eğer kişinin benimsemeyeceği bir inanç ise bu inanca karşı önyargı ile yaklaşılmamalıdır. Eğer bu inanç kabul edilecek bir inanç ise bu sefer bu inanca karşı olanların soru ve eleştirilerine açık olunmalıdır.²¹⁶ Önyargılardan arınarak bir inancı olduğu gibi anlamaya çalışmak kolay bir tutum değildir. Yeterli doğru bilginin toplanması araştırılan inancı anlamının yanlış anlaşılmasına engel olur²¹⁷ İncelenecek inanç doğru anlaşıldıktan sonraki aşama bu inancın sorgulanmasıdır. Buradaki sorgulamadan kasıt bu inancın kabulündeki leh ve aleyh sebepleri araştırmaktır.²¹⁸ Yoksa söz konusu inançta var olması gereken ya da gerekmeyeni belirlemek için girişilen bir araştırma değildir. Tanrı var mıdır? İnanıyorum din hak mıdır? Belli bir din hak mıdır? Yoksa hak din birden fazla mıdır? Gibi soruların sorulması bilinçli bir insan olmayı isteyen herkes için önem arz etmeli.²¹⁹ Sorgulama aşamasından sonra felsefi anlamda temellendirme yapılmalıdır. Bir inancın haklı temellere dayanıp dayanmadığının tespiti olarak ifade edilebilecek bu aşamada inancın dayandığı delillerin gücü belirlenir. Her bireyin fitri olarak bir inanca sahip olacağı düşünülürse insanların inanç noktasında ayrıldıkları yer bir inanca sahip olmak ya da olmamak değil bu inancın konusunun ne olduğu ile ne kadar doğru fikirler üzerine

²¹³ Yaran, "Dini Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkiki İmancılık", 222-225.

²¹⁴ Uslu, "İman, Akıl ve Bilgi İlişkisi", 50.

²¹⁵ Uslu, "İman, Akıl ve Bilgi İlişkisi", 51.

²¹⁶ Peterson, *Akıl ve İnanç*, 65.

²¹⁷ Uslu, "İman, Akıl ve Bilgi İlişkisi", 51-52.

²¹⁸ Peterson, *Akıl ve İnanç*, 65.

²¹⁹ Uslu, "İman, Akıl ve Bilgi İlişkisi", 53.

kurulduğudur. Bilinçli bir birey olarak yaşamak isteyen kimse ikendi imanının makul temellerinin olup olmadığı hakkında bilgi sahibi olmalı ve bu temellere inanıyor ise bunu gösterebilmelidir.²²⁰

Dini inançların akliliği üzerinde düşünmek güç bir iştir. Bu tefekkür sonucunda kişinin bazen sahip olduğu imanına daha sıkı sarılabilmek ihtimali varken bazen de bir takım düzenlemelerin yolu açılabilir. Eleştirel akılcı iman sıçramasını yaparak ardından akli bir sorgulamaya girişmeyen imancı görüşten farklı olarak dini inançların akli olarak değerlendirilmesi görevini üzerine alır. Katı akılcılardan ayrılarak kendi görüşlerinin doğruluğu hakkında hiçbir akli teminat vermez.²²¹ Eleştirel akılcı ne fideizmin teslimiyetçi tutumunu, ne de katı akılcılığın bilimsel ve objektif tutumunu tasvip etmektedir. Tek yön bir yol izleyen katı akılcılık gelişme ve değişmeye kapalı bir hayatı tavsiye ederken eleştirel akılcılık ise eleştiriye daima açık rasyonel bir tutum içerisindedir.²²²

İslam filozof ve kelmacıları Allah'ın varlığı ile ilgili delillerin her problemi halletmeye, herkesi inandırmaya yetmeyeceğini biliyorlardı. Fakat delillerin eksikliğini görmek, müslüman âlimleri hiçbir zaman “iman konusunda aklın hiçbir rolü yoktur” düşüncesine götürmedi. Buna göre genel İslam düşüncesi fideizmin uç düşüncelerini tasvip etmemektedir. Rasyonel delillerin sınırını bilerek bunları önemsemesi ise İslam'ın eleştirel akılcılık denilen tutumun ana görüşü ile örtüşmektedir.²²³

Eleştirel akılcılık, kişiyi hakikatin peşine düşürür ve hakikati aramaya teşvik eder. Bu bölümde imani aklî yaklaşımları ele alarak ikinci bölümde ele aldığımız İbnü'l Arabî de akıl iman ilişkisine zemin oluşturduk. Burada ele aldığımız terimler ve kavramlar ışığında İbnü'l Arabî'nin düşünce sistemini inceleyelim.

²²⁰ Uslu, “İman, Akıl ve Bilgi İlişkisi”, 43.

²²¹ Peterson, *Akl ve İnanç*, 68.

²²² Özcan, “Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: Temelcilik ve İmancılık”, 176.

²²³ Yaran, “Dini Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkiki İmancılık”, 231.

İKİNCİ BÖLÜM

İBNÜ'L ARABÎ'DE AKIL VE İMAN İLİŞKİSİ

İbnü'l Arabî İslam düşüncesinin önemli şahsiyetlerinden biridir. İbnü'l Arabî sufi bir filozofun vasıflarına sahiptir. Onun eserleri incelendiğinde sırf dini ve edebi mahiyette eserler olmadığı, çoğunluğunun felsefi ve tasavvufi mahiyette olduğu görülür. O eserlerinde bizlere tasavvuf felsefesini vermiştir.

Biz bu bölümde öncelikle İbnü'l Arabî'nin bilgi anlayışını ve bu anlayışla ortaya çıkan iman konusunu ve O'nun akli kullanmadaki sınırlarını anlatmaya çalışacağız. İlk başlıkta İbnü'l Arabî'nin bilgi anlayışını, sonraki başlıkta duyu ve akıl kavramlarını daha sonra ise İbnü'l Arabî'nin tasavvufî tecrübelerini inceleyeceğiz. Son olarak Marifetullah'a ulaşmada akıl ve imana değineceğiz.

2.1. İBNÜ'L ARABÎ'NİN BİLGİ ANLAYIŞI

İbnü'l Arabî bilginin tanımını şu şekilde yapar: Bilgiye konu olan şeyin idraki mümkün ise, onu bizatihi nasıl ise öyle bilmek bilgidir. Fakat idraki mümkün değilse, o zaman idrak edemeyeceğini bilmek bilgidir.²²⁴ İbnü'l Arabî, temeli rûhanî tecrübelerle dayanan bir bilgi anlayışı geliştirmiştir. Bu anlayışla birlikte, fukahânın şer'i hukuka dair bilgi anlayışını, kelamcıların bilgi edinmenin temeli olarak gördükleri akli ve bu yolla bilgi edinme arayışlarını göz ardı etmez. Bilgiye ulaşmanın bu yollarını kendi söylemi içerisinde değerlendirir. Fakat yalnızca bu alanla sınırlı kalındığında bütün bilgi araçlarının gerçek bilgiye, mârifetullaha ulaşmada engel görür.²²⁵ İbnü'l Arabî bilgiye ilim demekle beraber ilimlerin üç sınıf olduğunu belirtmektedir. Bunlar; akıl, hâl ve sırların bilgisidir.

Akli ilim: Bu, bir delil içinde, nazarın akabinde veya zaruri olarak, senin için meydana gelen bir ilim (bilgi)'dir. Ahval ilmi: Buna zevkten (tatmaktan) başka bir yol (imkân) yoktur. Bir akıl sahibi onu, ne tarif etmeye, ne de delil ikame ederek

²²⁴ İbnü'l Arabî, *Fütühât*, 2: 84-85.

²²⁵ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, "İbnü'l-Arabî'nin Marifet Teorisi Açısından Aklın Değeri", *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi*, sy. 5 (2016): 140.

bilmeye muktedirdir. (Mesela) balın tatlılığı, sabrın acılığı, aşkın cinsi birleşmenin, vecdin ve şevkin lezzeti gibi. İşte bunlarla vasıflanmak veya onları tatmaksızın bu nevi bilgilerin gerçeğini bir kimsenin bilmesi imkânsızdır. Sırlar ilmi: Bu da akıl tavrı (kuvvet)inin üzerindedir. (zira) bu, Ruh'ül-kuds'ün üflediği (ilham ettiği) bir ilimdir. Veliler ve peygamberlere mahsustur.²²⁶

İbnü'l Arabî aklî ilim, hâller ilmi ve sırlar ilmi olmak üzere bilginin üç derecesinden bahsetmektedir. Zorunlu olarak ya da bir delilin delaletini bilmekle ortaya çıkan akli bilgi²²⁷, hakikate ulaşmada bir vasıta aracı olsa da sınırlıdır ve kişiyi mutlak bilgiye ulaştıramaz. İbnü'l Arabî'nin bahsettiği aklî ilim, kolaylıkla ifadelere dökülebilir, ifadeleri açık ve kolayca anlaşılabilir ve işiten kimsenin idrakine ters düşmez. İkinci bilgi türü olan hâller bilgisi, yalnızca zevk ile idrak edilir. İbnü'l Arabî bununla ilgili balın tatlılığını, cinsel ilişkinin zevkini, aşk ve benzeri şeyleri bilmek, delil ile mümkün olmadığı için ancak zevk ile bilinebileceğini ifade etmektedir. Üçüncü bilgi türü, sırları bilmektir. Aklın alanının üzerinde olan bu bilgi, nebi ve velilere aittir.²²⁸ Bu da iki kısma ayrılır: Birincisi, akıl ile idrak edilir. Akıl, bu bilgiyi, düşünme ile elde etmez, ona bu bilgi verilir. İkincisi, ya haller ile ya da haber ile elde edilir. Bu bilgilere doğruluk da yalan da karışabilir. Ancak bazı durumlarda bu bilgiye yalan karışma imkânı yoktur ve bu haberlere inanılır. Peygamberlerin cennet ve içerisindekileri Allah'tan haber vermesi bu bilgiye örnek gösterilebilir. İbnü'l-Arabî'ye göre bu bilgi türleri arasında en üstün olanı, aklın ötesinde olan sırlar ilmidir.²²⁹ Çünkü diğer ilimleri bilen sınıfa nazaran sırlar ilmine vakıf olan sınıf tüm ilimleri öğrenir ve kuşatır.²³⁰ Akıl, delil ve nazara dayandığı müddetçe bizi, Allah'ı bilmeye götüremez ve bu nedenle sınırlıdır. Belki akıl, kendisini imana teslim ederse, gerçek bilgi ona verilir.²³¹

İbnü'l Arabî'ye göre duyuların nesnelere aldığı algıların hepsi zaruridir. Fakat aklın kendisinden kaynaklanmayan, zorunlu olmayan önermelerine duyular ve fikir aracılığıyla ulaşılır. Akıl yürütme kuralları doğru bir şekilde kullanılır ve ilgili duyu algısı tarafından da doğrulanırsa, aklın bu çeşit önermelerinin doğruluğu kabul edilir. Aksi takdirde aklın bu zorunlu olmayan önermeleri yanlışlanır ve reddedilir. İbnü'l Arabî aklın bu iki tarz önermeleri arasındaki ayırımı korusa da onun asıl ilgisi

²²⁶ İbnü'l Arabî, *Fütûhat*, 1: 73-75; Keklik, *el- Fütûhat el-Mekkiyye*, 362.

²²⁷ Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, 99-101.

²²⁸ Özköse, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin İbn Rüşd ile Görüşmesi", 236.

²²⁹ Emin, Çelebi, "İbn Arabî'nin Vahdeti Vücûd Öğretisinde Bilginin Yeri", (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya Selçuk Üniversitesi, 2001), 20.

²³⁰ İbnü'l Arabî, *Fütûhat*, 1: 75.

²³¹ Özköse, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin İbn Rüşd ile Görüşmesi", 236.

gerçek/ilahi bilgiye ulaşma meselesidir. O fikre dayalı önermeler açısından akli sürekli sınırlı görmekte ancak yine de aklın alıcı yönüne dikkat çekerek onu bir nur diye isimlendirmektedir. Akıl bu özelliğiyle Hak'tan gelen hakikatleri alıp kabul etmektedir.²³² Buna göre bilgiye üç temel şekilde ulaşılmaktadır: Akıl, vahiy ve keşf. Bunlar aynı zamanda kişiyi “gerçek bilgi” vasıtasıyla ebedî mutluluğa götüren yol çeşitlidir. 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. 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 var olan her görüşün geçerliliğini kabul etmektedir. İbnü'l-Arabî rûhânî tecrübelerine dayanan bir bilgi anlayışı geliştirirken, fukahânın şer'î hukuka dâir bilgi anlayışını, Kelâmîcilerin ya da Meşşâî filozofların akli, bilgi edinmenin temel aracı olarak kullanmalarını ve bu yolla bilgiyi arayışlarını göz ardı etmemektedir. Bilgiye ulaşmanın bu yollarını da kendi alanı ve söylemi içerisinde değerlendirmektedir. Fakat aynı zamanda, sadece bu alanla sınırlı kalındığında bütün bu bilgi vasıtalarını gerçek ve nihâî bilgiye, mârifetullahı ulaşmada yeterli görmemektedir.²³³

İbnü'l Arabî: “ ... iki âlem vardır: .. birine gayb âlemi denilir;... ikinci hazret (âlem) ise hiss (duyu) ve şehadet âlemidir.. Bu âlem, basar ile idrak olunur; Gayb âlemi ise, basiret ile idrak edilir...” demek suretiyle âlemi sınıflandırmaktadır.²³⁴ Gayb âlemi ve şehadet âlemi arasında ise berzah âleminin bulunduğunu ifade eder. İbnü'l Arabî, “Gayb âlemi (gözle görülmeyen varlık), basiret gözü ile idrak edilir; tıpkı şehadet âleminin (gözle görülen âlemin) basar ile idrak olunması gibi...” ve “... Gayb (âlemi) duyu ile idrak olunmaz...” demek sureti ile metafizik âlemi gayb âlemi, maddi âlemi ise şehadet âlemi olarak nitelendirir.²³⁵ Bu iki âleme zahir-batın kavramları ile de işaret etmektedir. Zahir, şehadet denilen duyu alanı, batın da gayb denilen akli alanı oluşturmaktadır. Bu iki âlem arasında yer alan âleme İbnü'l Arabî tarafından misal, berzah ve hayal âlemi olarak ifade edilmiştir. Bilginin objesi olabilecek bir konumda olan bu üç varlık alanına tekabül eden üç ayrı idrak yetisi, duyu, akıl ve hayal. Bunların

²³² Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, 99-101.

²³³ Çakmaklıoğlu, “İbnü'l-Arabî'nin Marifet Teorisi Açısından Aklın Değeri”, 140.

²³⁴ Keklik, *el-Fütûhat el-Mekkiyye*, 366.

²³⁵ Keklik, *el-Fütûhat el-Mekkiyye*, 366.

dışında İbnü'l Arabî'nin bilginin değeri açısından merkeze aldığı bir idrak çeşiti vardır. Bu idrak şekli sūfinin kendi amacı doğrultusunda en kesin ve en açık olanıdır.²³⁶ Böyle bir konuyu algılamak, Allah'ın öğretisine bağlıdır. Âlemin, kendi ruhlarını kabul eden suretlerinin aslı buradan bilinir.²³⁷

İbnü'l Arabî bilginin alanına, hem deney ve gözleme konu olan duyusal alanı, hem de metafizik alanı dâhil etmektedir. Böylece o hem agnostik düşünürlerden hem de bilgiyi tasavvur ve tasdik olarak tanımlayan geleneksel düşünceye sahip düşünürlerden ayrılır.²³⁸ Nitekim "...ilmin tarifi, malumun tasavvuru değildir." diyen İbnü'l Arabî "... Her bilinen, tasavvur olun(a)madığı gibi, her bilen dahi tasavvur edemez. Çünkü bilen için tasavvur, ancak bilenin hayal sahibi olmasındandır."²³⁹ demektedir. Suret kabul etmeyen tasavvur edilemeyen fakat bilinen şeyler bulunmaktadır.²⁴⁰

İbnü'l Arabî hiçbir bilgiyi keşfi bilgiden açık görmemektedir. Nitekim keşfi bilgi, Allah'ın doğrudan bildirmesine dayalı bir bilme çeşitidir.²⁴¹ Ona göre ilim bir şeyi bizatihi ne ise öylece tanınmasıdır. İdrakin bir algılama olduğunu ve algılamanın da derecelerinin olduğunu belirtmektedir. Her canlı ve canlı olmayanlar kendi algılama derecelerine uygun bir şekilde algırlar. Her varlığın kendine özgü bir algısı olduğunu bildiren İbnü'l Arabî bilginin de derecelendirme içerdiğini ifade etmektedir. Ona göre bilginin en üst derecesi Hakk'ın tanınmasıdır ve bu bilgiye tecelli ve keşf ile ulaşılmaktadır.²⁴² İbnü'l Arabî'ye göre sınırlı olan akıl, Allah'ın nefsinin ancak keşif ve tecelli ile bilebilir.²⁴³ Burada "fikir gücü" ifadesine dikkat çekmek gerekir. İbnü'l Arabî, aklın çeşitli güçleri bakımından farklı yeteneklere sahip olduğunu belirtir. Fikir gücü, duyu verilerinden hareketle aklın sonuç çıkarma yeteneğidir. Bu bakımdan aklın bilgi imkânları sınırlıdır. Buna karşın aklın "alıcı" ve "algılayıcı" gücü geniş imkânlarla sahiptir. Akıl, fikir gücüyle ulaşamayacağı pek çok şeye "anlama" gücü sayesinde algılayabilir.²⁴⁴ Nitekim akılların alıcı olmak yönünden değil, tefekkür etmeleri yönünden sınırında durduğu bir haddi vardır. Akla göre imkânsız olduğunu

²³⁶ Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, 102.

²³⁷ İbnü'l Arabî, *Füsûsu'l Hikem*, çev: Ekrem Demirli, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1999), 26.

²³⁸ Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, 103.

²³⁹ Keklik, *el- Fütûhat el-Mekkiyye*, 367.

²⁴⁰ Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, 103.

²⁴¹ Çakmaklıoğlu, "İbnü'l-Arabî'nin Marifet Teorisi Açısından Aklın Değeri", 140.

²⁴² Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, 103-105.

²⁴³ Çakmaklıoğlu, "İbnü'l-Arabî'nin Marifet Teorisi Açısından Aklın Değeri", 142.

²⁴⁴ İbnü'l Arabî, *Füsûsu'l Hikem*, 37.

söylediğimiz bir şey, bazen ilahi bir nispet bakımından imkânsız olmayabilir.²⁴⁵ İşte akıl alıcı ve aydınlanıcı özelliği ile bu bilgiye ulaşabilir. Bilginin değeri açısından keşfi bilgiye önem veren İbnü'l Arabî diğer bilgi alanlarını da kabul eder ancak sınırlandırır. Gerçek bilgiye ulaşmada keşf dışındaki bilgi çeşitlerini yetersiz görmektedir.²⁴⁶ İbnü'l-Arabî, Allah'ı bilmek ve Allah'ın varlığını bilmek arasındaki ayrıma sürekli dikkat çekmektedir. Bu noktada akıl insanı, bizzat Allah'ın bilgisine götürmekte aciz kalmakta ancak Allah'ın varlığının bilgisine selbi olarak götürebilmektedir. İbnü'l Arabî'ye göre duyu delilleri her ne kadar Hakk'ı işâret ve îmâda bulunsalar da, açıkça O'nu tasvir etmekten uzaktırlar. O Hakk'ı doğrudan tanımanın; halvet, Kur'an tilâveti, zikir gibi tasavvufî yöntemlerle ulaşılabilecek bilgi, mârifet ile mümkün olduğunu ifade etmektedir.²⁴⁷ Marifet anlayışını Hakk'ın sonsuz isimleriyle tecellisine dayandırır ve Hakk'ın bu noktada tanınmasından bahseder. Hakk'ın böyle tanınması ise ne duyular ne akıl ile olmaktadır. Bu ancak enbiya ve evliyalara özel olan keşf ile gerçekleşir.²⁴⁸

Bilgi ikidir; suretlerdeki din ilmi
Beşerde ruhlardan ortaya çıkar o
Hiçbir şeyin benzemediği kimseyi nasıl idrak eder
Bilgiyi duyudan teorik araştırmadan alan kimse
Allah'ı bilmek O'nu bilmenin ta kendisi
Allah'ı bilmemek bilginin ta kendisi, düşünün
O'ndan başka âlemde bilinen yok²⁴⁹

Şiirinde İbnü'l Arabî iki tür bilgiden bahseder. Birincisi Allah'ın varlığının bilgisidir. Bu ise aklî yöntemlerle bulunabilir, örneğin âlemin bir varlık tarafından yaratıldığı gibi bir bilgiye akıl ulaşabilir. İkinci bilgi ise, Allah'ın Zatı'nın bilgisidir, yani mârifetullah bilgisidir. Bu ise ancak bu bilgiye ulaşmak isteyenler tarafından elde edilir. İbnü'l Arabî Fahreddin Razi'ye yazdığı mektupta;

O halde akıllı kimse, zorunlu ihtiyaçlarıyla ilintili ilmi almalı ve gideceği yere kendisiyle beraber gideceği ilmi tahsil etme noktasında gücünü sonuna kadar harcamalıdır. O da iki ilimden başkası değildir:

a) Allah'ı bilmek

b) Ahiret makamlarını bilmek ve kendi evinde yürüyormuşçasına orada yürüyebileceği kadar bu makamların gerektirdiği ilimleri öğrenmek. Bu durumda o asla hiçbir şeyi inkâr etmez. Çünkü o artık Furkan (hak ve batılı birbirinden ayıran) ehlinden olup Nükran (inkarcılar) ehlinden değildir.²⁵⁰

²⁴⁵ İbnü'l Arabî, *Fütûhat*, 1: 104.

²⁴⁶ Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, 103-105.

²⁴⁷ Çakmaklıoğlu, "İbnü'l-Arabî'nin Marifet Teorisi Açısından Aklın Değeri", 142-143.

²⁴⁸ Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, 103-105.

²⁴⁹ İbnü'l Arabî, *Fütûhat*, 10: 84.

²⁵⁰ Nesim Doru, "İbn-i Arabî'nin Fahreddin Razi'ye Gönderdiği Mektup", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi*, sy. 1 (2002):105.

Sözleriyle, akıl sahibi kimsenin ihtiyacına göre ilmi almalı ve bu ilimle birlikte gideceği yere kadar çaba sarf etmesi gerektiğini ifade etmekle birlikte buradaki ilmin Allah'ın mârifet bilgisine sahip olmak olduğunu ve bu ilimde makam elde etmeyi ifade etmiştir. Makamdan kasıt ulvi ve yüksek bir makam olan Allah'ın mârifet bilgisine sahip olmak ve görünmeyen âleme keşf ile ulaşmak ve adeta görmüşçesine -ki keşf âleminde manevi anlamda görülür ve hissedilir- o makamda bilgi elde etmeyi kasteder. İşte bu bilgiye sahip olan insan hak ile batılı birbirinden ayırmış olan insandır. Bu makamı elde etmiş bir insan irfan ehlidir. İbnü'l Arabî burada kastedilen makamı;

Rableri onlara tecelli ettiği zaman “biz senden Allah'a sığınırız. Sen bizim Rabbimiz değilsin. Biz Rabbimiz gelinceye kadar bekleyeceğiz” diyen ve Rableri tanıdık bir surette kendilerine geldiği zaman ikrar eden bir taifeniz temyiz edildiği bir makamdır.

Şeklinde ifade ederek bu makama götüreceği ilmi, mücahede, riyazet ve halvet yöntemleriyle olduğunu ve bu yöntemlerin keşfedilmesi gerektiğini söyler.²⁵¹

İbnü'l Arabî'nin bilgi anlayışında, keşf anlayışı çok önemli bir yere sahiptir. Bilgiyi hem aklî hem de keşf yoluyla elde edilebileceğini söyler. Allah'ın bilgisine ulaşacak yolları aklî yöntemlerle bulunabileceğini söylerken, Allah'ın Zâtî bilgisi dediğimiz mârifetullah bilgisine ise keşf yoluyla ulaşılabilirliğini öne sürmüştür. Akıl sınırlı görerek sadece zahir âlem dediğimiz üzerinde yaşadığımız bu âlem için gerekli görmekle birlikte, gayb âlemi için, yani görünmeyen âlem için ise akıl üstü olan keşfi kullanmıştır. Bu bilgileri yukarıda detaylı bir şekilde açıkladık, şimdi ise İbnü'l Arabî'de duyu tanımıyla devam edelim.

2.1.1.Duyu

İbnü'l Arabî her hangi bir bilgiye duyular ile ulaşılabilirliğini belirtmektedir:

İnsan bütün malum (bilinir) şeyleri ancak beş duyudan bir tanesi ile idrak edebilir. Bu beş duyu ise: koklama, tat alma, dokunma, işitme ve görmedir. (Mesela) görme (duyusu) yakınlık ve uzaklıktan (dolayı) bir şeyi belli bir ölçüde idrak edebilir. Böylece bir milden idrak edilen şey, iki milden idrak edilen şeyden başka olur; avuç içinde idrak edilen bir şey bâdan (bir uzunluk ölçüsü: 20 cm) idrak edilen şeyden başka olur. Şu halde, iki mil (mesafeden) idrak edilen bir şahsın bir insan mı yoksa bir ağaç mı olduğu bilinemez fakat bir mil (mesafeden) idrak edilecek olursa onun bir insan olduğu bilinir yirmi bâ (mesafeden) ise, beyaz veya siyah (tenli) olduğu bilinir. Bunun mukabilinde onun mavi yahut kara gözlü olduğu (da idrak edilebilir) işte duyular dahi idrak ettikleri şeyler konusunda, yakınlık ve uzaklık (bakımından) böyledir...²⁵²

²⁵¹ Doru, “İbn-i Arabî'nin Fahreddin Razi'ye Gönderdiği Mektup”, 105.

²⁵² Keklik, *el-Fütûhat el-Mekkiyye*, 368.

Duyu organlarının sınırlarından bahseden İbnü'l Arabî duyularla edinilen bilgilerin doğrudan doğruya duyu ile temas edilerek elde edileceğini belirtir. Bir nesnenin sert ya da yumuşak mı olduğunu anlamak için dokunmak gerekecektir. Bunun yanı sıra görme, işitme ve koklama duyuları temas etmeye gerek duymaz. Belirli bir mesafeden duyuları elde ederek bilgi sağlayabilmektedirler.²⁵³

... Bir hareket ettiren (kimsenin) elindeyken, onu (havada, hızla) çevirdiği zaman, bir 'ateş parçasının' hareketinin süratiyle havada ne meydana geldiğine bir baksana: Şayet uzunlamasına veya istenilen (herhangi) bir şekilde hareket yapılırsa, görenin gözünde 'ateşten bir daire' veya bir 'düz çizgi' meydana gelmektedir. Ve sen, o zaman bir 'ateş çemberi' gördüğünden şüphe etmediğin gibi, orada bir 'daire' bulunduğundan da şüphe etmezsin. Hâlbuki senin bakışında bunu inşa eden (meydana getiren) 'hareketin süratidir' ...²⁵⁴

İbnü'l Arabî insanın ancak Allah'ın verdiği kuvvetler olan duyular ve akıl sayesinde bir şeyi idrak edebileceğini ifade etmektedir. Yani bir şeyi idrak etmek akıl ve duyu sayesinde. Ona göre: "...insan (ancak) kendi duyusunun verdiği şeyi (intibaları) taklit edebilir (onlara güvenir) ve bazen yanlışlık (galat) yapar, bazen de bir şeyin mahiyetine (ala ma huva aleyh) muvafık" olur. "İnsan, ya da, zaruri olan veya nazar'dan (tefekürden doğan) şeyi verdiği konusunda, kendi aklını taklit eder. Şu halde, akıl, fikri (tefekürü) taklit eder ki, bunun da sahih (doğru) ve fasid (yanlış) olanı vardır... Hülasa burada, ancak taklit vardır (bahis konusudur)..."²⁵⁵

... Duyu kuvvetlerine gelince: ... (Bunlar), buldukları uzuvlarda, idrak edilen şeyler ile kendileri arasından... Örtüler târi (peyda) olur... (Mesela) bir kör, karanlık(tan ibaret) olan bir örtüyü müşahede eder ve görür... Şu halde onun müşahede ettiği şey, bir hicâb (örtü)tür. Bal veya şeker tadan (kimse) dahi böyledir: Onu acı bulduğu zaman, kendisiyle kaim olduğu uzuvdaki mübaşir (haberci), tat alma kuvvetidir ki, bu da ancak safra acılığıdır. İşte (insan) acılığı (böyle) idrak etmiştir. (Bu sebeple) duyu der ki: - Ben bir acılık idrak ettim. Oysa hüküm veren (akıl) şayet hata ederse, der ki: - Bu şeker, acıdır; fakat (akıl) isabet ederse, (bunun) sebebini bilir ve şeker hakkında acılık hükmünü vermez.²⁵⁶

İbnü'l Arabî'ye göre duyuların idrak ettiği şeyler gerçektir. Yanılanın yargıda bulunan akla ait olduğunu ifade eder: "... Hiss (duyu)in idrak ettiği şey hakk (doğru ve gerçek)tir... Yanılma, hüküm veren akıla mensuptur..."²⁵⁷ Bu konuda Yunan ve Batı

²⁵³ Kazım Yıldırım, "Muhyiddin İbn Arabî ve Sistemi (Gazzali, Sühreverdî, Mevlana ve Konevi ile Mukayeseler)", (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1989), 80.

²⁵⁴ Keklik, *el-Fütûhat el-Mekkiyye*, 368.

²⁵⁵ Keklik, *el-Fütûhat el-Mekkiyye*, 368-369.

²⁵⁶ Keklik, *el-Fütûhat el-Mekkiyye*, 370.

²⁵⁷ Keklik, *el-Fütûhat el-Mekkiyye*, 369.

düşünürlerine göre bilgi problemine farklı bir görüş getirerek, insan duyularının yanılmayacağını aklın yanılabilceğini ifade etmektedir. Rasyonalizmi böylelikle eleştirerek, sansüalizmi benimser gibi görünen İbnü'l Arabî her iki görüşün de savunucusu değildir.²⁵⁸ Nitekim sansüalizm/ duyumculuk bütün bilgilerin duyulardan geldiğini savunurken rasyonalizm ise akli ön planda tutmaktadır.²⁵⁹ Ancak İbnü'l Arabî bir şeyin ancak “duyu ve akıl sayesinde idrak edilebileceğini” ifade ederek hem duyuların hem de aklın gücünü önemsemiştir. Ne sansüalist ne rasyonalist olan İbnü'l Arabî insanın ancak Allah'ın verdiği kuvvetler ile bir şeyi idrak edebileceğini belirtmiştir.²⁶⁰

... Dokunma, tat alma, koklama, işitme ve görmeden (ibaret olan) duyular (konusunda), bununla beraber bütün kusur (kabahat) Rabbini bilmekte aklın bu duyuları taklit etmesi ve Kuran'da Allah'ın kendisinden haber verdiği (gibi) Rabbini taklit etmemesi sebebiyledir... Şu halde her tefekkür sahibi, bu yanılmanın hâkimiyeti altındadır.

Aklın duyuların bir taklitçisi olarak gören İbnü'l Arabî böylece yanılmaların meydana gelebileceğini belirtmektedir. Aklın en önemli kabahati de Rabbini bilmek konusunda yine duyulara dayanmış olmasıdır. Oysa Kuran da Allah'ın kendisinden haber verdiği gibi Rabbini taklit etmemesi yanılmayı meydana getiriyor.

... Allah, işitme duyusuna kendi halkını (işitme kabiliyetini) vermiştir ve O, bunun (yani sesleri duymaklığın) idrakini aşamaz. (Başka bir deyişle: Kulak, sestem başka bir şeyi idrak edemez ve idrak ettiği sesler dahi, belli hudutlar içinde kalan ihtizazlardan ibarettir) Sonra, seslerin bilinmesi (birbirinden ayrılması) ... Konusunda da akli ona muhtaç kılmıştır. (İnsan böylece) kuş sesi, rüzgar esintisi, kapı gıcırdaması, insan çığılığı.. inek böğürmesi, deve bağırması ve buna benzer bütün sesler arasındaki farkı bulur. İşte bu sebeptendir ki, işitme duyusu (intibaları) ulaştırmadığı müddetçe, bir şeyin idrak edilmesi, aklın kuvvetinde bulunamaz. Görme kuvveti de böyledir: Nitekim görülen şeyler (mubsarat) den (dolayı) ona ulaştırdığı şey (intiba) hususundaki akli ona (yani görme duyusuna) muhtaç kılmıştır. Bu sebeple, yeşillik, sarılık, beyazlık, siyahlık ve bunlar arasındaki renkleri, görme duyusu bunları ulaştırmadığı sürece, akıl, onları bilemez. İşte duyular (adıyla) maruf olan bütün kuvvetler dahi böyledir...²⁶¹

İbnü'l Arabî aklın yanılmasını şöyle açıklamaktadır: “ ...duyular asla aldanmaz. Bu konuda bir topluluk yanılmış ve onlar, yanılmayı duyulara nisbet etmişlerdir. Hâlbuki böyle değildir. Yanılma, ancak hüküm verene (yani akla) aittir.”²⁶² Buradaki sözü edilen topluluk, rasyonalistler olmalıdır. Çünkü onlar duyulara güven duymazlar

²⁵⁸ Yıldırım, “Muhyiddin İbn Arabî ve Sistemi”, 81.

²⁵⁹ Keklik, *Muhyiddin İbn Arabî Hayatı ve Çevresi*, 43.

²⁶⁰ Yıldırım, “Muhyiddin İbn Arabî ve Sistemi”, 81.

²⁶¹ Keklik, *el-Fütûhat el-Mekkiyye*, 368-369.

²⁶² Keklik, *el-Fütûhat el-Mekkiyye*, 370.

ve duyuların insanı yanıltabileceğini belirtirler. İbnü'l-Arabî, bazı filozofların bilgi edinirken hata yapanın duyularımız olduğunu söylediklerini ifade eder. Ancak ona göre, bu hatanın sorumlusu olayları olduğu gibi aktaran duyular değil, olaylar hakkında hüküm vermekte kişiyi yanlış yola götüren akıldır. İbnü'l Arabî, duyuların, kendi vazifelerini doğru bir şekilde yerine getiren ve olayları olduğu gibi akla nakleden birer vasıta olarak görmektedir.²⁶³ İbnü'l Arabî'yi bu düşüncesi ile tüm bilgilerin duyulardan geldiğine ve bir şeyi bilmenin ancak onlara güvenmek ile gerçekleşebileceğine inanan sansüalistlere mensup sayanlar bulunmaktadır. Ancak İbnü'l Arabî yanlış bilgi edinmede duyuları suçlamamakla beraber tüm sağlam bilgilerin de beş duyu sayesinde meydana geldiğinden bahsetmemektedir. Duyuların değil aklın yanılabileceğini ifade eden İbnü'l Arabî bu görüşü ile rasyonalistleri eleştirirken, sansüalistleri de benimsemekte değildir. Ne sansüalist ne rasyonalist olmayan İbnü'l Arabî, aklın ve duyuların kendi sınırları ve alanları içerisindeki idraklerini doğrulamakta ve her ikisinden birini mutlak olarak esas almamaktadır.²⁶⁴

Akılların makul (akılla kavranan) şeyleri idrak etmesine gelince, bu da iki kısımdır: (bir kısmı), diğer idraklar gibi zaruridir; (bir kısmı da) zaruri değildir: Aksine, bilmek için, altı tane yardım (edevata) ya muhtaçtır ki, zikrettiğimiz beş duyu ile müfekkire kuvveti, bu (yardımcı) lardandır. Herhangi bir yaratık, herhangi bir şeyi, ancak bu idraklardan biri ile bilmekten hâli kalmaz.²⁶⁵

İbnü'l Arabî duyular vasıtasıyla idrak edilebileceğini ve bu duyuların yanılamayacağını bazı örneklerle açıklamıştır;

Bazı kimseler (cem'a) duyuların idrakine hata etmişler ve yanılmaları onlara nisbet etmişlerdir diyoruz. (Şu sebeple ki) : Sahildeki kendilerini taşıyan bir gemiye bindikleri zaman, geminin gitmesi hareket etmesi ile sahilin de gittiğini görürler. Zira görme kuvveti onlara gerçek olmayan ve asla malum (bilinmiş) bulunmayan bir şeyi (intıba) veriyor. Hâlbuki onlar, zaruri olarak bilirler ki sahil kendi yerinden hiç hareket etmemiştir. Buna rağmen müşahade ettikleri hareketi inkâr etmeye güçleri yetmez. Aynı şekilde, şeker veya bal tattıkları zaman (bunlar) tatlı oldukları halde onları (bazen) acı bulurlar. Onların indinde tat alma duyusu, galat (hata) etmiş ve doğru olmayan bir şeyi nakletmiştir. Fakat bizce, mesele böyle değildir. Çünkü akıl(dan ibaret) olan hüküm vericiden vaki olan kusur ve galat (yanılma), duyulardan (dolayı) değildir. Zira duyuların idraki gerçeği verdikleri şey sebebiyle zaruridir. Tıpkı aklın, idrak ettiği şeyde, zaruri olarak hata etmemesi ve (onun) duyular ya da fikr (tefekkür vasıtası) ile idrak ettiği şeyde bazen galat yapması gibi. Şu halde bir duyu asla yanlışlık yapmaz. Ve hiç şüphe yok ki (görme) duyusu bir hareket görmüş ve (tat alma) şüphesiz olarak bir acılık lezzeti bulmuştur. Böylece görmenin hareketi idrak etmesi, bizatihidir. Sonra bir akıl gelmiş ve sahilin hareket ettiğine ve şekerin acı olduğuna hükmetmiştir. Bundan sonra başka bir akıl gelmiş ve demiştir ki: ... - Tat alma (duyusu) ancak (dile

²⁶³ Özköse, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin İbn Rüşd ile Görüşmesi", 231-235.

²⁶⁴ Özköse, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin İbn Rüşd ile Görüşmesi", 231-235.

²⁶⁵ Keklik, *el-Fütûhat el-Mekkiyye*, 371-372.

ulaşan) safranın acılığını tatmıştır. Akıl sahipleri (düşünürler) bu iki şahsın şüphesiz olarak acılığı idrak etmesinde ittifak etmişler fakat onlar tat alma için, idrak edilen şeyde ihtilaf etmişlerdir. İşte bu suretle belli oluyor ki duyular değil akıl bir galat (yanılma) işlemiştir. Şu halde yanılma, gerçekte görene (görme duyusuna) değil, ancak hüküm verene (akıla) nisbet edilebilir.²⁶⁶

İbnü'l Arabî, her idrak vasıtasının kendi alanı dâhilinde ifade ettiği bilgiyi tasdik ederken onların sınırlarını da çizer, nerede hata yapabileceklerini belirler. Buradan hareketle İbn Arabî, her bir idrak yetisinin alanı ve sınırlarını belirlemeye çalışırken, “aklın üzerinde külli bir idrak yetisi bulunursa aklın da hatasını söyleyecektir.” Aynı zamanda İbnü'l Arabî, Cebrail'in Dihye ya da bir bedevi kılığında gelerek Hz. Muhammed'le görüşme hadisesini bu konudaki düşüncelerine örnek olarak gösterir. Zira Cebrail'i bahsedilen suretlerde gören sahabeler, onun Dihye ya da daha önce hiç tanımadıkları bir bedevi olduğu düşüncesine kapılmışlardı. Hâlbuki duyularına hükmeden akıllarının ötesinde bir başka idrak aracına sahip olsalardı veya bir başka ifadeyle, Hakk onların duyması ve görmesi olsaydı; o kişinin Cebrail olduğunu anlarlar ve Dihye olduğunu söyleyen veya ona benzeyen birisini gördük derlerdi.²⁶⁷

Bence bu meselede, onların iddia ettiğine muhalif olan başka bir emr (şey) daha vardır ki, o da: tatlıda ve diğer tadılabilir şeylerde bulunan tat, şu emr (yani sebep)le tadılabilir şeyler (in kendilerinden ibaret) değildir: Çünkü bunu araştırdığın zaman, bizim dediğimizin doğruluğunu bulursun (görürsün). Diğer idraklardaki hüküm (durum) dahi böyledir. (Çünkü) akıl üzerinde (fevkinde) akıl ile (birlikte) hüküm veren ve –aklın, duyular üzerine (dayanarak) hüküm vermesi gibi – ondan (güç) alan başka bir 'idrak edici' bulunsaydı, aklın fevkinde bu hüküm verici (ve) idrak edici dahi, zaruri olan bir şeyde, (yine de) yanlışlık (galat) yapar ve derdi ki: -akıl, zaruri olan bir şeyde, (yine de) yanlışlık yapmıştır. İşte bu (husus) tekarrür edince (belli olunca), Allah'ın idraklar ile idrak edilen şeyleri (müdrekatı) nasıl tertip ettiğini (düzenlediğini) de bilmiş olursun...²⁶⁸

İbnü'l Arabî duyuların akla bildirmediği şeyler konusunda aklın bilgi sahibi olamayacağını belirtmektedir. Öyleyse akıl duyuların bir taklitçisidir. “... Allah Teâlâ, mahsus (duyu ile kavranan bir varlık) değildir. Yani, bilmek istediğimiz vakit O, bizim indimizde, duyuların idrakinde değildir. Böylece O'nu, duyular yoluyla (asla) bilmiş olmayız...” demek suretiyle İbnü'l Arabî, Allah'ı bilmenin duyuların sınırlarını aştığını ifade etmektedir.²⁶⁹

Akıl ve duyu ilişkisinde hatayı akla isnat eden İbnü'l-Arabî'ye göre duyular, kendi mekanizmi içerisinde belirli bazı sınırlamalara tâbî olsalar da, sufînin rûhânî

²⁶⁶ Keklik, *el- Fütûhat el-Mekkiyye*, 371-372.

²⁶⁷ Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, s.107-108.

²⁶⁸ Keklik, *el- Fütûhat el-Mekkiyye*, 371-372.

²⁶⁹ Keklik, *el- Fütûhat el-Mekkiyye*, 366.

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.²⁷⁰

İbnü’l Arabî duyulara oldukça yer vermiş ve sûfinin rûhânî terakkiyatının duyularla olacağına işaret etmiştir. İbnü’l Arabî’nin temas ettiği ruhani terakkiyat ise öznedir, duyularla verilen hükümler de öznedir. Bu öznellik ve İbnü’l Arabî’nin duyulara verdiği önem, dini tecrübeye verdiği önemin göstergeleridir. Bu konuyu ilerde detaylandıracağız. Şimdi konumuza İbnü’l Arabî’deki akıl ile devam edelim.

2.1.2.Akıl

İbnü’l Arabî aklın zahiri âlemle ilgili tecrübî ilimlerdeki işlevini kabul etmektedir. O akli bilginin tek kaynağı olduğunu iddia edenlere karşı çıkmaktadır. Metafizik alanda kesin bir yargıda bulunma konusunda aklın yetersiz olduğunu belirtmektedir.²⁷¹ Aklın her durumda hatalı olduğunu söylemediğini ifade ederek onun asıl vurgulamak istediği şey aklın hatasını doğrusundan ayırabilmektir. Bu ise ancak Hakk’ın kulun idrak yetileri haline gelmesiyle mümkün olacaktır.²⁷² Akla değer veren sufiler, aklın bir nur olduğunu, şerefli bir varlık olduğunu sıkça zikretmektedirler. İbnü’l Arabî de akli, beden ülkesini çekip çeviren, bu ülkenin yükünü taşıyan, ülkenin hükümrânının (ruh) emirlerini infaz etmesi ve onun lisanı olması bakımından kendisine sığınılan vezire benzetmektedir.²⁷³ İbnü’l Arabî’ye göre aklın eşya hakkındaki yargıları “karanlık odadaki insanların filleri tanımlaması” gibi eksiktir.²⁷⁴ Nitekim o, “...yetkin aklın verisine göre düşündük, Allah’ı bilme hakkında O’nu bilmekten acizlikten başka bir şeye ulaşamadık”²⁷⁵ demek suretiyle aklın Tanrı’yı bilmekten aciz olduğunu ifade etmektedir. 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

²⁷⁰ Çakmaklıoğlu, “İbnü’l-Arabî’nin Marifet Teorisi Açısından Aklın Değeri”, 145.

²⁷¹ Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî’de Marifetin İfadesi*, 109-110.

²⁷² İbnü’l Arabî, *Fütûhat*, 8: 107.

²⁷³ Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî’de Marifetin İfadesi*, 109-110.

²⁷⁴ Özköse, “Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin İbn Rüşd ile Görüşmesi”, 231-235.

²⁷⁵ İbnü’l Arabî, *Fütûhat*, 1: 256-257.

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.²⁷⁶

Allah'ın varlığını bilmek sabit olmakla birlikte aklın O'nu algılaması imkânsızdır. Yine de biz Allah'ın mevcut ve ulûhiyetinde tek olduğunu biliriz. İşte, Hakkın kendisini bildiği tarzda zatının hakikatini bilmediğimiz halde, bizden öğrenmemiz istenilen bilgi budur. Böyle bir bilgi bizden istenen bilginin olmayışı demektir. Allah aklın düşüncesine göre hiçbir yaratığa benzemediğine ve hiçbir şey O'na benzemediğine göre ve bize Allah'tan başka ilah olmadığını biliniz diye emredilmişken öncelikle öğrenmemiz gereken şey bilginin mahiyetidir. Kuşkusuz onu öğrendik. Dolayısıyla başlangıçta bilginin bilinmesi hakkında öğrenmemiz gereken şeyi öğrenmiş olduk.²⁷⁷

İbnü'l Arabî'ye göre, Allah'ı bilmek kavramı iki şekildedir. Birincisi, Allah'ın varlığını bilmek anlamındadır. İkincisi ise mârifet anlamındadır. Mârifet (irfân) ise; “Allah ve O'nun sıfatları, fiilleri, isimleri ve tecellileri hakkında mânevi tecrübeyle elde edilen bilgidir” İbnü'l Arabî'nin sınırlı olarak kastettiği akıl mârifet bilgisi konusundadır.²⁷⁸ İbnü'l Arabî'ye göre, “Allah'ı bilmek akıl ve nefis tarafından algılanamayacak kadar yücedir. Akıl ve nefis O'nu sadece mevcut oluşu bakımından algılayabilir. Yaratıklar hakkında söylenmiş ya da bileşik ve başka şeyler hakkında tevehhüm edilmiş her ne varsa kuşkusuz, düşüncesi ve korunmuşluğu yönünden selim akla göre Allah o şeyden farklıdır. Böyle bir tevehhüm Allah hakkında caiz olmadığı gibi akla göre yaratıkların kabul ettiği yönden öyle bir lafız Allah'a verilmez. Allah'a böyle bir lafız verilmişse bunun gayesi zihinlere konuyu anlaşılır kılmaktır. Bunun nedeni işitende Hakkın üzerinde bulunduğu hakikatın değil, varlığın (bilginin) sabit olmasıdır. Çünkü Allah şöyle buyurur: O'nun benzeri yoktur. Fakat dinen Allah'ı bilmek üzerimizdeki vecibedir. Çünkü Allah peygamberine hitaben şöyle buyurur: “Allah'tan başka ilah olmadığını bil” (Buna göre Allah adeta) şöyle der: “senin düşüncene uygun bildirmemden (benim vasıtamla) bil. Böylece bildirmeden önce olan inanç olmaksızın bilgi senin adına sahih olduğu gibi ilim olarak da iman senin adına sahih olur. İşte Hz. Peygamber'e bu esasa göre emir vermiştir.”²⁷⁹

Allah'ın bilgisine nereden ulaşabiliriz diye soranlara karşı ise İbnü'l Arabî şöyle söylemektedir:

²⁷⁶ Özköse, “Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin İbn Rüşd ile Görüşmesi”, 231-235.

²⁷⁷ İbnü'l Arabî, *Fütûhat*, 1: 256-257.

²⁷⁸ Süleyman Uludağ, “Mârifet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.28, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 54-56.

²⁷⁹ İbnü'l Arabî, *Fütûhat*, 1: 256-257.

...İnsafla ve kendisinden umulan bütün gayretini ortaya koyduktan sonra yetkin aklın verisine göre düşündük, Allah'ı bilme hakkında O'nu bilmekten acizlikten başka bir şeye ulaşamadık. Çünkü biz buldukları hale göre hakikatleri yönünden eşyayı öğrenmek istediğimiz tarzda Allah'ı bilmek istedik. Binaenaleyh benzeri olmayan zihinde tasavvur edilemeyen ve zihinde tutulamayan bir mevcut bulunduğunu öğrendiğimize göre akıl onu nasıl idrak edebilir. Allah'ın varlığını bilmek sabit olmakla birlikte aklın O'nu algılaması imkânsızdır. Yine de biz Allah'ın mevcut ve ulûhiyetinde tek olduğunu biliriz. İşte, Hakkın kendisini bildiği tarzda zatının hakikatini bilmediğimiz halde, bizden öğrenmemiz istenilen bilgi budur. Böyle bir bilgi bizden istenen bilginin olmayışı demektir. Allah aklın düşüncesine göre hiçbir yaratığa benzemediğine ve hiçbir şey O'na benzemediğine göre ve bize Allah'tan başka ilah olmadığını biliniz diye emredilmişken öncelikle öğrenmemiz gereken şey bilginin mahiyetidir. Kuşkusuz onu öğrendik. Dolayısıyla başlangıçta bilginin bilinmesi hakkında öğrenmemiz gereken şeyi öğrenmiş olduk.²⁸⁰

İbnü'l Arabî mantıkî ve fikrî statüsü içerisinde sıkışmış, felsefî aklın Hakk'ı tanıma noktasında yeterli olmadığını düşünür. Felsefî ya da teolojik akıl, mantıkî statüsüne uymayan şeyleri yorumlayarak bir imaj oluşturur.²⁸¹ Aklî yargının, zorunlu (vacib), imkânsız (mümteni), mümkün olmak üzere üçe ayrıldığını belirten İbnü'l Arabî aklın herhangi bir varlık hakkında bu üç yargıdan birini vereceğini böylelikle bilginin bu mukaddimeler üzerine bina edileceğini ifade eder. Ancak Allah'ın hiçbir şekilde kayıtlanamayacağını dolayısıyla arif olmanın temel şartının hiçbir inanç ve kayıtlı kendini sınırlandırmamak olduğunu söylemektedir. Aklın bazı hususları kavraması mümkün olmamakla beraber bu hususlar ancak Allah'ın kalbe bahşettiği başka bir ilahi yeti ile kavranabilmektedir.²⁸² İbnü'l Arabî'ye göre aklın mârifet bilgisine ulaşma konusunda yetersiz oluşuna dair en büyük delil Allah'ın peygamberler vasıtası ile hakikati beyan etmesidir. Gerçeğe ulaşma konusunda, Hakk'ın bildirmesi ile bilen nebiler ve veliler, Hakk'ın tecellisini iman nuru ile idrak ederken, akıl ve fikri ön planda tutan filozoflar ve onlar gibi düşünenler hakikate ulaşmaktansa hakikat yolundan saparlar. Onların rehberi sırf akıl iken, iman nuru ile hareket edenler tüm sınırları aşarak hakikate ulaşırlar.²⁸³ İbnü'l Arabî aklın vahyedileni kendi sınırları doğrultusunda yorumlamaları konusunda hataya düştüğünü belirtir.²⁸⁴ Peygamberler, insanlara anlamakta eksik kaldıkları konuları açıklarlar. İbnü'l Arabî'ye göre, ” naslar, lafız ve ibârelerin tesbitinde; akıl ise, bunların tanım ve yorumu konusunda söz sahibidir.” İbnü'l Arabî, Allah'ın sıfatlarını anlamak için, O'nun fiillerine bakmamız gerektiğini ve

²⁸⁰ İbnü'l Arabî, *Fütûhat*, 1:256-257.

²⁸¹ Özköse, “Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin İbn Rüşd ile Görüşmesi”, 231-235.

²⁸² Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, 111-112.

²⁸³ Çakmaklıoğlu, “İbnü'l-Arabî'nin Marifet Teorisi Açısından Aklın Değeri”, 149-150.

²⁸⁴ Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, 120.

fiillerindeki mükemmelliğin, Allah'ın zât ve sıfatlarındaki mükemmelliğe işaret ettiğini vurgular.²⁸⁵ İbnü'l Arabî aklın kişiyi Allah ve ahiret hakkında gerçek bilgiye ulaştıramadığını ve bu bilgiye ancak vahiy ile ulaşılabileceğini söylemektedir. Dolayısıyla vahiy Allah'ın yardımı olmadan kişinin ulaşamayacağı bilgiyi sunmuş olmaktadır.²⁸⁶ Aklın vahyi kendi işleyişi doğrultusunda yorumlama hatasından kurtulmasının tek yolu şeriatın sunduklarına sınımsız sarılması ile mümkün olacaktır. İnsan ancak bu şekilde doğrudan Allah'tan bilgi alma yoluna ulaşabilir. Bu da keşif ya da her şeyde Allah'ın tecellilerini müşahade etme yoludur. İbnü'l Arabî sufilerin marifetullahı fikir yerine Allah'ı Allah ile bilme yolu ile aradıklarını ifade eder. İnsanın Allah'ı tanıma noktasında acziyetinin farkında olmasının da bir idrak olduğu sürekli vurgulayan İbnü'l Arabî tefekkürün insanı ancak bu bilgiye götüreceğini ifade eder.²⁸⁷

Aklın sınırlılığına eserlerinde sürekli vurgu yapan İbnü'l Arabî aklın hakikati idrak edemeyeceğini ve hakikate ulaşmada yetersiz olduğunu söyler. Akıl benzerlik kurma yolu ile mevcudatı idrak eder. Ancak Hakk'ın benzeri yoktur. Allah hakkında akıl ile ulaşılabilecek bilgi O'nun ne olmadığını ifade eden tenzihi bilgidir. O, aklın önemini kendi sınırları içerisinde göz ardı etmemektedir. Ancak aklın Zat hususunda bir hükme varamayacağını belirtir. Çünkü mahlûkatın zatıyla Hakk'ın zatı arasında bir münasebet yoktur. Aklın sınırlarının içerisinde kalması gerektiğini vurgular. Kendi alanı dışında kullanılmasının bir hata olduğunu düşünür. Ona göre akıl sadece makulatı; hisler, mahsusatı; hayal de suretleri idrak eder ve bu alanların dışına çıkamazlar.²⁸⁸

İbnü'l Arabî akli bilginin kaynağını duyu verilerinin oluşturduğunu ifade eder. İnsanın ancak var olan bir şeyi düşünebileceğini ve bu düşündüğü şeyi de duyular ve akıl cihetinden değerlendireceğini belirtir. Akıl duyuların kendisine ulaştırmadığı bir şeyi idrak edemez. Kendisine zorunlu olarak sunulan verileri içerir ve bilgi üretilmez. Akıl kendisine verileri sunan müfekkire, musavvira, hafıza, hayal, vehm ya da duyulara hüküm verme aşamasında ihtiyaç hisseder. Duyular olmasa akıl renkleri veya sesleri idrak edemez. İbnü'l Arabî duyuların, tahayyülün, hafıza ya da tasavvurun Zât'a taallukü mümkün değildir. İbnü'l Arabî fikir ve ledünni ilmi ayırt etmek açısından bir örnek verir. Ledünni ilim yağmurun semadaki saf hali gibidir, onda herhangi bir karışıklık söz konusu değildir. Fikirten kaynaklanan ilimlerin ise, düştüğü

²⁸⁵ Murat Serdar, "Endülüs Âlimlerinin Allah'ın İsim ve Sıfatları Konusundaki Görüşleri (İbn Hazm ve İbnü'l Arabî Örneği)", *Bilimname*, sy 2 (2005), 59.

²⁸⁶ Çakmaklıoğlu, "İbnü'l-Arabî'nin Marifet Teorisi Açısından Aklın Değeri", 149.

²⁸⁷ Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, 120.

²⁸⁸ Çakmaklıoğlu, "İbnü'l-Arabî'nin Marifet Teorisi Açısından Aklın Değeri", 150-151.

toprağa göre farklı tat ve renklere bürünen yağmur suyu gibi saflığı bozular, değişikliğe uğrar. Çünkü burada akıl, fikre dayalı önermelerini hayale resmedilmiş olan duyumlardan alır. Artık bilgide saflık yoktur, işin içine kişinin mizacı da karışmıştır. Bu yüzden fikre dayalı ilimler kişilerin mizacına göre farklı farklı olur.²⁸⁹

İbnü'l Arabî'ye göre ilim bir taklittir. Marifetullah konusunda, başka vasıtalara ihtiyaç duyan fikri takip etmektense Allah'ı bilme noktasında O'nun taklit edilmesi daha doğrudur. Nitekim eşyayı ne iseler öylece bilen yalnız Allah'tır. İnsan da bir şeyi ancak Allah'ın kendisine verdiğini güçler ile bilebilir. Bu yolda insandaki vasıta akıl ve duyulardır. Böylelikle eşyayı duyular, fikir ve akıl vasıtasıyla idrak eden insan için ilim her halükarda bir taklittir. Duyular yanılmaz, insan ise aklını taklit eder. Akıl fikri taklit ederken ise yine bir hata meydana gelebilir. O halde sadece taklit söz konusudur. Akıllı kimse Allah'ı bilmek istediğinde Allah'ı taklit etmelidir. Bunun için ibadetlerini çoğaltmalı ki Allah onun duyu yetileri haline gelsin. Bu gerçekleştiğinde, Allah, Allah ile bilindiğinde bu mevzuda bir şüphe bulunamaz. Gerçek ve ideal akıl hakiki bilgiyi duyumlardan değil Allah'tan alan bir yetidir. Allah'tan başkası taklit edildiğinde doğruya ulaşmak tesadüfe kalacaktır. Aklın Allah'tan alan olması gerekmektedir ki, bu insanın duyuları taklit etmesinden daha iyidir. Nitekim Allah'tan başka her şey hataya açıktır.²⁹⁰

Sonuç olarak, İbnü'l Arabî'deki akıl fideizmdeki akıl gibidir. Şöyle ki; fideistlerin, iman nuruyla aydınlanmış, imana tâbi olmuş bir aklın savunuculuğunu yaptığını birinci bölümde detaylandırmıştık. Bu başlık altında gördüğümüz İbnü'l Arabî'nin akıl anlayışında da bu düşünceye sahip olduğunu görmekteyiz. O aklın vahiy ışığında hareket etmesi gerektiğini savunmakla birlikte aklı sınırlı tutmuş ve Allah'ı mârifet bilgisiyle tanımanın önemine vurgu yapmıştır. Şimdiki başlığımızda İbnü'l Arabî'nin sınırlı aklın ötesinde gördüğü keşf ve diğer dini tecrübelerini ele alacağız ve bu konuyu daha detaylı izah etmeye çalışacağız.

2.2. İBNÜ'L ARABÎ'NİN TASAVVUFİ TECRÜBESİ

Tasavvuf, "kâinatın sırlarını, kanunlarını ve bunların üzerinde tasarruf etme yollarını öğreten akım" olarak tanımlanır. Tasavvuf yolunu benimseyenlere mutasavvıf,

²⁸⁹ Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, 121-123.

²⁹⁰ İbnü'l Arabî, *Fütûhat*, 8:106.

sûfi adı verilmiştir.²⁹¹ İbnü'l Arabî sûfi bir filozoftur. Tasavvufi tecrübe ise, İslam yaşantısı içerisinde ortaya çıkan ve bu çerçevede anlamlı olan bir dini yaşantıyı ifade eder. İbnü'l Arabî, “hakikatleri misal âleminde müşâhede ettiğini, eşyayı Allah ile bildiğini, keşfin Allah'ın ilah olduğunu kabulden sonra geldiğini ve elde ettiği bilgilerin kendisine söz konusu metodolojik yaşantı neticesinde bahşedildiğini”²⁹² söyleyerek düşüncesinin temelini tasavvufi tecrübelerle işaret etmektedir.

İbnü'l Arabî'nin Fütûhat-ı Mekkiyye adlı eserinde:

Biz, işin esasında gelmiş olan her şeye inananlarız. Ben bunu anamdan, babamdan taklîd ile aldım ve bu konuda düşüncenin hükmünün ne olduğunu cevaz, yasak ve gerek olarak hatırıma getirmedim. İmanım üzere bununla amel ettim. Tâ ki nereden iman ettiğimi ve neye inandığımı anlayayım. Allah da benim basar'ımı, basiretimi ve hayal'imî açtı da, ben basar'ın ta kendisi ile, ancak böyle idrâk olunan şeyi gördüm. Basîret gözüyle ise: sadece böyle idrâk olunan şeyi gördüm. Vehim ve hayâlî hüküm dahi, taklîd ile var oldu. Tabi olduğum şeyin kadrini biliverdim ki, o da bana gönderilen resul Hz. Muhammed'tir. Sonra Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar, bütün nebîlere şahid oldum. Onlara bütün iman edenleri, en son ferdine kadar, hattâ kıyamet gününe dek olanları, efendilerini, kölelerini, hepsini, Allah bana gösterdi. Bütün cemâatların mertebelerini gördüm ve onların değerini bildim. Ulvî âlemdeki şeylerden mücmel olarak iman ettiğim her şey üzerinde bilgi sahibi oldum. Evet, ben, bütün bunları gördüm. Ve gördüğüm şeyin bilgisi, imânımdan beni uzaklaştırmadı. Oysa bu makâmı hâl olarak tadan bir kimseyi önce görmemiştim. Her ne kadar âlemde inanlar olduğunu biliyorsam da lâkin Allah onların şahıslarını ve isimlerini göstermek suretiyle, beni onlarla bir araya getirmede. Olabilir ki, ismiyle cismini bir araya getirmedeğim birini, görmüşümdür, onun o kimse olduğunun farkına varamadım.²⁹³

Yazdığı satırlar incelendiğinde anlaşılıyor ki; O, yazdıklarını naklî ve aklî ilimlere dayandırmıyordu. Ancak onlardan da tamamen ayrı tutmuyordu. İbnü'l Arabî, yazdığı eserlerdeki bilgilerini tecelli, müşâhede ve mükâşefe usullerine dayandırmıyordu. Kendisinin de bu makamlara nâil olduğunu söylüyor ve yazdığı eserlerin yanlışlık içermediğine inanıyordu. İbnü'l Arabî rasyonalizmin ve dogmatizmin arasında bir yol izlemiş ve bununla birlikte akla ve imana gerektiği kadar önem vermiştir. Eserlerindeki bu noktalara temas etmemizin sebebi O'nun eserlerindeki dili ve yöntemi anlamak ve kullandığı akıldaki ölçütü tespit etmek içindir.

Duyu organlarını önemseme ve naslara bağlılık genelde ekollerin ortak konusu olmuş olsa da aklın konumu üzerinde farklı yorumlar olmuştur. Örneğin, kelâmcılar akli, bilginin temeli olarak görmüş, selefiler nassın anlaşılması için akli nassın

²⁹¹ Reşat Öngören, “Tasavvuf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.40, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 119.

²⁹² Emin Çelebi, “İbn Arabî'de Tasavvufi Tecrübenin Epistemolojik Mahiyetine Dair”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 29 (2011): 116.

²⁹³ Keklik, *el-Fütûhat el-Mekkiyye*, 52.

hizmetinde görmüş, sûfiler ise ahiret, ruhaniyet, ulûhiyet konularında akli kulluğun yerine getirebilmesi için bir aracı olarak benimsemişlerdir.²⁹⁴ Sûfiler ise aklın yerine sezgiye yönelmiş, sezgiye önem vermişler ve ilham ile keşfi akıldan üstün ve hatadan uzak, mukaddes bir emanet olarak görmüşlerdir.²⁹⁵ Genelde onlar sezgiyi kutsal görseler de nakil ve akli marifetin esası sayar ve yok saymazlar. Akıl, nas ve sezgi hakikate ulaşma da bir araç olmakla birlikte, tek başlarına yetersizlerdir. Şayet birlikte hareket ederlerse hakikate ulaşabilirler.²⁹⁶

İbnü'l Arabî'nin tasavvufî düşüncesinin üzerinde temellendiği akıl ötesi biliş konusuna tekabül eden epistemolojik temelleri olan “Müşâhede”, “Mükâşefe”, “Tecellî”, “Hayâl/Rüyâ” ve “Kalp” kavramları ele alınmalı ve açıklanmalıdır. Nitekim bu kavramlar anlaşılmadan İbnü'l Arabî'yi ve onun sistemini anlamak mümkün değildir. Ona yapılan eleştirilerin büyük bir kısmı bu kavramların anlaşılmamış olması sebep olmuştur.²⁹⁷

İbnü'l Arabî'nin bahsettiği tasavvufî tecrübeleri, birinci bölümde izahı bulunan dini tecrübeler kategorisindedir. Bu tecrübeler şahsidir, sadece bu tecrübeyi yaşayana mahsustur. Şimdi bu tecrübeleri sırayla ele alacağız.

2.2.1. Müşâhede

İbnü'l Arabî *Fütûhat-ı Mekkiyye'de*; müşâhedeyi, görülen şeyin bilinmesini sağlayan yol olarak tanımlamış ve burada geçen yolu bilgiye götüren manasında kullanmıştır. Müşâhade gözle görülen şeyin idrak edilmesine açılan bir yoldur. Lügâta “görmek” manasına gelen müşâhedenin istilâh olarak ise anlamı, görmekle ilgi olan şey'dir. İbnü'l Arabî, müşâhedenin üç ayrı anlamı üzerinde durmaktadır:

- a)Yaratıkların Hakk'da müşâhede edilmesi: Hakk'ın nesnelere tevhid delilleri ile görülmesidir.
- b)Hakk'ın yaratıklara müşâhade edilmesi: Hakk'ın nesnelere görülmesidir.
- c)Yaratıksız (olarak) Hakk'ın müşâhede edilmesi: Yakîn'in (emin bilginin) müşâhedesidir.

Müşâhede metodu sayesinde sûfiler, herhangi bir şeyin zâtını öğrenirlerdi. İbnü'l Arabî, müşâhedenin, tıpkı rûya'da ve ya vâkıa hallerinde görülen hâyallere (hallisinyasyon'lara) benzediğini söylemektedir. Aynı rûyâyı aynı anda iki şahsın

²⁹⁴ Ebu'l Âlâ Afîfî, *Tasavvufta Manevi Hayat*, çev: Ekrem Demirli ve Abdullah Kartal (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 221.

²⁹⁵ Erol Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1998), 104.

²⁹⁶ Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012), 124.

²⁹⁷ Keklik, *el-Fütûhat el-Mekkiyye*, 41.

birden görmesi nasıl mümkün değilse, böylece şühud (müşâhede) mertebesine de, aynı anda iki şahsın birden nâil olmasının imkânsız bulunduğunu iddia eder.²⁹⁸

İbnü'l Arabî'nin müşâhede anlayışına baktığımızda, dini tecrübe özelliklerinden “kişiye mahsus fakat normal duyu diliyle tasvir edilemeyen duyular vasıtasıyla Tanrı'nın veya Mutlak Gerçekliğin tecrübe edilmesi”²⁹⁹ tanımı hatırlamıza geldi. Bu tecrübe kişiye özeldir ve aynı anda birden fazla kişi bu anı yaşayamaz.

İbnü'l Arabî Fahreddin Razi'ye yazdığı mektupta; “Akıllı kimsenin, kalbini fikirden varestede kılması gerekir. Çünkü Allah'ın bilinmesi müşâhedeyle elde edilir.” sözüyle, Allah'ın bilinmesinin akılla değil de müşâhede ile olduğunu vurgulamıştır.³⁰⁰ Mektubun devamında;

Akıllının, ancak kendisiyle zatını mükemmelleştirecek ve hangi duruma intikal ederse etsin geçerli olan bilgiyi talep etmesi gerekir. O ilim de vehb ve müşâhede cihetiyle bilinen Allah'ın bilgisinden başka bir bilgi değildir. Çünkü sözgelimi tıp ile ilgili bilgilere ancak hastalıklar âleminde ihtiyaç duyulur. İçinde hastalıkların olmadığı bir âleme intikal ettiğin zaman bu bilgiyle kimi tedavi edeceksin? Akıllı insan, ancak kuvvetli olduğu zaman rahat eder. Eğer edindiği bilgiyi vehb cihetiyle elde etmişse o da peygamberler gibi bununla yetinmez ve Allah'ı bilmeyi talep eder³⁰¹

Sözleriyle İbnü'l Arabî, gerçek ve geçerli bilginin Allah'ın mârifet bilgisi olduğunu ifade etmekle birlikte bu bilgiye ulaşmanın bilginin vehb ve müşâhede ile ulaşılan bilgi olduğuna işaret etmiş ve bu yollarla ulaşılan bilginin insanı kuvvetli hale getirmekle birlikte bu bilgiyi daha ileri boyutta yaşamak ister ve bunu arzular. İbnü'l Arabî'nin ifadelerinden anlayacağımız üzere müşâhede yolu Allah'ın ilmine açılan bir yoldur ve insan ancak gerçek bilgiye bu yol ile ulaşabilir. İbnü'l Arabî yaşadığı müşâhedelerden birini şöyle ifade etmektedir:

Bu arş için Allah, nûrânî kâimeler yaratmıştır. Bunların kaç tâne olduğunu bilmiyorum, lâkin onlar bana müşâhede ettirildi. Onların nuru, şimşek nuruna benzemektedir. Bununla beraber onda mikdarı ölçülemeyen bir gölge görmüştüm ve bu gölge, bu arş'ın içbükeyinin gölgesiydi. Kendisinden lâhavle velâ kuvvete illâbillâh' il-aliyy' il-azîm lafzının çıktığı arş'ın altındaki hazîne'yi gördüm. Bu hazîne, Hz Âdem imiş. Bunun altında, tanıdığım birçok hazîneler gördüm. Orda, kuşların en güzelinden bir kuş gördüm. O beni selâmladı: Sohbetimi, şark vilâyetlerine almamı ulaştırdı.³⁰²

²⁹⁸ Keklik, *el-Fütûhat el-Mekkiyye*, 42.

²⁹⁹ Peterson, *Akıllı ve İnanç*, 19.

³⁰⁰ Doru, “İbn-i Arabî'nin Fahreddin Razi'ye Gönderdiği Mektup”, 102.

³⁰¹ Doru, “İbn-i Arabî'nin Fahreddin Razi'ye Gönderdiği Mektup”, 105.

³⁰² Keklik, *el-Fütûhat el-Mekkiyye*, 48.

Bu sözlerinden de anlayacağımız üzere İbnü'l Arabî görünmeyen âleme müşâhede yoluyla gitmiş ve burada O'na birçok mana açılmıştır. O'nun yaşantısında ve eserlerinde birçok müşâhede örneği görmekteyiz.

2.2.2. Mükâşefe

Tasavvufi bilgi yoludur. Eş anlamlısı olarak “keşf” tabiri kullanılır. Sözlükte keşf, “perdeyi ve örtüyü kaldırmak, kapalı olan bir şeyi açığa çıkarmak, var olan fakat niteliği bilinmeyen şey hakkında bilgi edinmek” gibi manalara gelir. Sûfiler keşfi hem “perde arkasında ve aklın ötesinde olduğu için gâib olan bazı şeyleri bilme” hem de “Allah’ın tecellilerini temaşa etme” anlamında kullanmışlardır. İbnü'l Arabî tasavvuf anlayışını “keşf yoluyla elde edilen bilgi” anlamında olan mârifet üzerine kurmuştur.³⁰³ İbnü'l Arabî *Fütûhat-ı Mekkiyye'de*; “Biz ancak kitabımızda ve bütün kitaplarımızda ‘keşf’in verdiğini ve Hakk’ın imlâ ettiğini ir’ad ederiz. İşte sûfilerin yolu budur.” diyerek keşfin, Allah tarafından verildiğini ve O’ndan olanı beyan ettiğini beyan etmiştir. *Fütûhat-ı Mekkiyye'de* yer alan; ”Bil ki, bizim indimizdeki emr’ler keşf kapısındanandır.”, “Biz, keşf’e ait bu makamı tattık”³⁰⁴ ifadelerinden de İbnü'l Arabî'nin keşfi yaşadığını görmekteyiz. İbnü'l Arabî'nin, Fahreddin Razi'ye gönderdiği mektuptaki şu ifadeler:

O halde ilmi ancak Allah'tan keşif yolu ile elde etmede gayretini arttır. Çünkü tahkik ehline göre Allah'tan başka fail yoktur. O halde bilgiyi Allah'tan başka kimseden almayın. Ancak bu, aklen değil, keşif yoluyla olsun. Çünkü gayreti yüksek olanlar, az bir miktar İlme'l-yakin bilgiden sonra Ayne'l-yakin bilgiye ulaşmak suretiyle kurtulmuşlardır. Ve bil ki; fikir sahipleri fikirlerinde en son hedefe ulaştıkları zaman; bakarsın ki onlar samimi mukallidin durumuna düşmüşlerdir. Çünkü mesele fikri aşan bir meseledir.³⁰⁵

O'nun mükâşefe düşüncesini anlamamıza ışık tutacak niteliktedir. Kelamından da anlayacağımız üzere İbnü'l Arabî; ilmin yalnızca Allah'tan alınması gerektiğini çünkü gerçeği hakiki manada bilen yalnızca Allah olduğunu vurgulamıştır. Ancak bilginin de aklen mümkün olmayıp keşf ile olduğunu, çünkü meselenin yani Allah'ın bilgisinin fikri aşan bir ilim olduğunu ifadelerinden anlamaktayız. İbnü'l Arabî; ilme'l-yakin bilgiden ayne'l-yakin bilgiye ulaşmanın da kurtuluşa vesile olduğunu ifade ederek bizleri de gayret ehli kimse olup ayne'l-yakin bilgiye ulaşmamıza teşvik etmiştir.

³⁰³ Süleyman Uludağ, “Keşf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.25, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 315-317.

³⁰⁴ Keklik, *el-Fütûhat el-Mekkiyye*, 50.

³⁰⁵ Doru, “İbn-i Arabî'nin Fahreddin Razi'ye Gönderdiği Mektup”, 103.

İbnü'l Arabî'ye göre mükâşefe üç manadadır. Bunlar; bilgiyle mükâşefe, hâlde mükâşefe ve vecdle mükâşefedir.

Bilginin mükâşefesi: Emânet'in fehm yoluyla tahkik edilmesidir. Bu da şuhûd'tan, bu tecellî'nin sana irâde ettiği şeyi, tecelli ettiği zaman bilmekliğindir, zira o, sana, sende olmayan şeyi anlatmak için tecelli etmiştir. Şu halde müşâhede, bilgiye giden bir yoldur; Keşf ise bu yol'un gâye'sidir. Yani bilgi'nin ruh'da hâsıl olmasıdır. Böylece Hak, sana hitab ettiği zaman sana kendi hitâb'ını işittirir. İşte şühud-i sem'i budur. Çünkü müşâhede, ilelebet hissi kuvvetler içindir, başkası değil; keşf ise, mânevî kuvvetler içindir.³⁰⁶

İbnü'l Arabî'nin buradaki "Böylece Hak, sana hitab ettiği zaman sana kendi hitabını işittirir." ifadesinden de anlaşılacağı gibi Cenâb-ı Hak'ın kendisiyle rüya âleminde konuşması tasdik edilmiş olmaktadır. İbnü'l Arabî müşâhede ve mükâşefe arasındaki farktan bahsederken:

Mükâşefe'ye taalluk eden şeyler, mânâlardır. Müşâhede'ye taalluk edenler de zâtlar (hakikatlar)dır. Şu halde müşâhede, isimlenmiş (bir varlık) içindir; mükâşefe ise isimlerin hükmü içindir. Mükâşefe, müşâhede'den daha tam (mükemmel)dir. Şu kadar var ki Allah'ın zâtı'nı müşâhede etmek doğru (mümkün) olsaydı, müşâhede (mükâşefe'ye nazaran) daha tam sayılırdı.³⁰⁷

Yukarıda ki sözlerinden de anlaşılacağı üzere zâtın bilinmesi müşâhede ile olurken, mânânın anlaşılması mükâşefe ile olmaktadır. İbnü'l Arabî müşâhede ve mükâşefe arasındaki bir başka farktan bahsederken:

Şu halde mükâşefe, manevi bir idrâk'tir (yani manâları kavramaktır) ve bu manâlara mahsus'tur. Misali şudur ki: Sen bir hareket eden müşâhede ettiğin zaman, bu keşf yoluyla onu hareket ettireni bulmanı ister. Zira bilinir ki hareket edenin keşf olarak bir hareket ettireni vardır. Bu sebeple böyle bir bilgi iki tane bilinene taallük eder. Hâlbuki müşâhede için basar, tek bilinene taalluk eder. Şu halde Şuhut ile idrâk olunmayan şey, keşf ile idrâk olunur. Böylece şuhûd'ta mücmel olanı, keşf ayırt eder.³⁰⁸

diyerek müşâhede de kapalı olan şeylerin mükâşefe ile açığa çıktığını belirtmektedir.

İbnü'l Arabî *Fütûhat-ı Mekkiyye'nin* mukaddimesinde şu ifadeleri kullanır:

Celâl mertebesinde gerçeklerin misâl âleminde, gaybî bir müşahadede kalbî bir keşifle onu gördüm. Ben onu(s.a.v) sözü edilen âlemde maksatları korunmuş, müşahedeleri sakınılmış, yardım edilmiş, desteklenmiş efendimiz olarak gördüm. Bütün peygamberler ümmeti de -ki onlar en hayırlı ümmettir- etrafında toplanmıştı. Hizmet melekleri makamının tahtının etrafında dönüyordu. Amellerden doğan melekler ise önünde saf tutmuştu.³⁰⁹

³⁰⁶ Keklik, *el-Fütûhat el-Mekkiyye*, 44.

³⁰⁷ Keklik, *el-Fütûhat el-Mekkiyye*, 44.

³⁰⁸ Keklik, *el-Fütûhat el-Mekkiyye*, 44.

³⁰⁹ İbnü'l Arabî, *Fütûhat*, 1: 17.

Bu sözleri ile İbnü'l Arabî'nin keşf terimini iki farklı manada kullandığı görülmektedir. “Gaybi bir müşahadede” ifadesindeki müşahade gaybi bilgi için geçerli bir terimken, keşf teriminin müşahadenin neticesinde olduğu anlaşılmaktadır. Kimi zaman İbnü'l Arabî'nin terminolojisinde keşfin şöyle tanımlandığı görülmektedir:

Bilginin ruhta veya kalpte hâsıl olması; müşahade ise kalbi tasfiye ettikten sonra elde edilen bilginin idrak edilmesi anlamına gelir. Ona göre varlık ve oluşun hakikatini bilme olarak nitelendirebileceğimiz bu özel duruma sahip olan bilginler, varoluşun sürekliliğini ve kesintisizliğini müşahade ederler. Bu durumda keşf, müşahadeye bir ön hazırlık olarak kalpte temerküz eden hakikat kuvvesi olarak nitelendirilebilir.³¹⁰

İbnü'l Arabî'ye göre keşf ile ulaşılan bilgi herkese verilmez ve herkes elde edemez. İbnü'l Arabî'nin *Fütûhat-ı Mekkiyye'de* geçen şu ifadesinden de onun bu bilgiyi desteklediği görülmektedir; “Arkadaşlarımızdan bir grup keşf sahibi olmadıkları için bu konuda yanılmış, düşünce gücü ve bozuk fikir ile şunu iddia etmişlerdir.”³¹¹ *Fütûhat-ı Mekkiyye'de* geçen diğer bir ifadesinde, “Dostlarımız derken abidleri, zahitleri veya genel anlamda sûfilere değil, hakikat ve tahkik ehli olan kalp, müşahade ve mûkaşefe ehlini kastediyorum.” demek suretiyle, keşfi herkesin elde edemeyeceğini vurgulamıştır. Aynı ifadenin devamında ise “Peygamberlik ve velayet ilimleri aklın gücünün ötesindedir. Akıl düşüncesi sayesinde onlara giremez. Fakat özellikle düşüncesini bozacak hayali ve düşünce kaynaklı bir kuşkunun baskın gelmediği selim akıl sahibinde akıl, kabul edicidir” diyerek keşfe ulaşan kimselerin peygamber ve velayet ehli olduğunu vurgulamış ve aklın keşfe erişirken ki durumundan bahsetmiştir.³¹² Keşf ilmi takva, amel ve sulûk ile elde edilir.

İbnü'l Arabî, hakikatin bilgisini elde edebilmenin ilk şartı olarak, zikir ve halvet yaparak öncesinde edindiği bilgilerden uzaklaşmak ve feragat etmek suretiyle, hiçbir şey olduğunu bilerek, bir muhtaç psikolojisiyle kişinin Hakkın dergâhının önüne oturması gerektiğini söyler. Ona göre kişi, varlık âlemi ile ilişkili olmamayı ve temizlenmeyi içine alan halvet halinde Hak ile beraber olduğu zaman, Hak tarafından Rabbanî ilahi sırlara ve marifetlere mazhar olur ve Hakkın bilgisinden kişiye ikram edilir. Bu durumu İbnü'l Arabî “Hakkın davetçisi kulun kalbine yerleştiğinde, kul seyr-ü sulûke başlayınca kendisine varacağı makamdan kulu (Allah'a) davet eder. Kalbe

³¹⁰ Emin Çelebi, “İbn Arabî'de Tasavvufi Tecrübenin Epistemolojik Mahiyetine Dair”, 117.

³¹¹ İbnü'l Arabî, *Fütûhat*, 2: 293.

³¹² İbnü'l Arabî, *Fütûhat*, 2: 298.

gelen her tecelli haz alınan bir şey olduğuna göre, o yenidir, yabancıdır ve latiftir. Bu nedenle sürekli ona arzu duyulur.”³¹³ şeklinde ifade eder.

2.2.3. Tecellî

İbnü'l Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiyye*'de tecelliyi: “Bu mücellâ'da kendisine tecelli gelen kimseye, Allah'ın zâhir olmasından ibârettir. Bu da Allah'ın zâhir ismidir.” şeklinde tarif etmektedir. Başka bir ifadesinde de: “İlimleri elde etmek için en şerefli yol, tecellidir” demektedir. Tecellî bir bilgi yolu değildir. Çünkü tecelli yalnızca Allah'ın zâhir ismiyle açığa çıkmasıyla gerçekleşir. Yani ilâhî menşelidir. Kişi kendi isteğiyle şuhûd ve keşfe erişebilirken tecellîye erişemez. Çünkü tecelli Allah'ın elindedir. İbnü'l Arabî, “Tecelli tıpkı rüyada idrâk edilen şekilde meydana gelir. Akıl, bunu anlamaz, fakat keşf, müşâhede ve temâşa eder” şeklinde ifade de bulunmuştur.³¹⁴ İbnü'l Arabî Allah'ın gayb ve şehadet tecellisinden şöyle bahsetmektedir:

Allah'ın iki tecellisi vardır. Birisi tecelli-i gayb, diğeri ise tecelli-i şehadettir. Hak, tecelli-igaybden kalbin üzerine bulunduğu istidâdı verir. Bu, hâkikati gayb olan tecelli-i zâtîdir. Tecellî-i gayb, Hakkın kendi nefsinden haber vermekle müstehak olduğu “hüviyet”tir. Bu hüviyet, daima Hak için sabittir. Kalp için bu istidat gerçekleştiğinde Hak kendisine “tecelli-i şuhûdî” ile tecelli eder. Böylece kalp o tecellide Hakkı görür ve onun suretiyle zâhir olur.³¹⁵

Allah'ın gaybdaki tecellisi, “zâtında ve zâtı için mümkün varlıkların ma'kûl suretlerindeki tecellisi” dir. Allah'ın şehadetteki tecellisi ise, “Hakk'ın haricî âlemde mümkünlerin varlıklarının suretlerinde zuhur etmesi” dir. Gayb tecellisinde, ârifin kalbindeki istidat meydana gelir. Sûfilerin büyük bir kısmı, kişinin kalbinin istidadı ölçüsünde Allah'ın her kulunun kalbinde tecelli ettiği görüşündedirler. Şeyh ise böyle düşünmez. O'na göre, Allah ârif kişinin kalbinde sürekli tecelli eder ve ârifin kalbi tecellî ile renklenir. İbnü'l Arabî bu konuyla ilgili; ”Kuşkusuz kul -ki burada sade ârifi kasteder- Hakk'ın tecelli ettiği surete göre Hakk'ı izhâr eder.” diyerek ârifin kalbinin Allah'ın tecellilerini idrak etmedeki kabiliyetini vurgular.³¹⁶

İbnü'l Arabî tecellinin kişinin itikâdı suretiyle ve kişinin kabiliyeti derecesinde olduğunu vurgulamıştır. Şeyh, İmam Ebu'l Kâsım el Cüneyd hazretlerine, Allah

³¹³ İbnü'l Arabî, *Fütûhat*, 2: 282-283.

³¹⁴ Keklik, *el-Fütûhat el-Mekkiyye*, 45.

³¹⁵ Ebu'l Âlâ Afifi, *Füsûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, çev: Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 250.

³¹⁶ Ebu'l Âlâ Afifi, *Füsûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, 251-252.

Teâlâ'ya marifetin nasıl olacağını sormuş ve O zattan, “suyun rengi, kabın rengidir” cevabını almış ve bunu şu şekilde yorumlamıştır:

Yâni Hak Teâlâ hazretlerinin abdine ma'rifetle tecellisi kendisine tecelli vâki olan abdin isti'dâdına göredir, demek olur. Hülâsa, Hazret-i Cüneyd'in bu sözü çok hakîmâne ve nefsü'l-emre mutabık bir cevaptır. Çünkü suyun rengi yoktur. Su daima kabının rengiyle renklenir. Kap şeffâf olursa su dhi şeffâf yani parlak görünür. Hak Teâlâ Hazretleri de böyledir. Kendisinin bir yakîn-i mahsûsu yoktur ki onunla mahsur olsun. Belki bütün mezâhirin isti'dâdları ve kabiliyetleri hasebiyle taayyün eder. İşte kim Hak Teâlâ hazretlerinin a'yân ve ezhân suretlerinin isti'dâd ve kabiliyetleri hasebiyle zâhir ve mütecellî olduğunu ârif ise o kimse her i'tikâd sahibinin i'tikâdını teslim eder. Ve Hak Teâlâ hazretlerinin bunların kâffesiyle zahir olduğuna ârif olarak bütün suverde mütecellî olan Hak Teâlâ'ya iman getirmiş olur.³¹⁷

ifadeleriyle, herkesin aynı tecellîye sahip olamayacağını izah etmiştir. İbnü'l Arabî, Halk'ın tecellî esnasında değişik hallerde bulunduğunu söyler. Hak kalbe sığıldığında O'ndan başka mahlukattan hiçbir şeyin sığmadığını, Hak'ın kalbi doldurduğunu Fûsûsü'l Hikem'de Şuâyb faslında bahseder ve der ki:

Kalp Hakk'ın belirmesi anında Hakk'a nazar ettiği zaman O'nunla birlikte başka şeye bakabilmesi mümkün olamaz. Arif'in kalbi Bayezid-i Bistamî'nin dediği gibi genişlikten öyle bir mertebedir ki yüz binlerce Arş ve onun içindekiler ârifin kalbindeki köşelerden bir köşede bulunsa onun bundan haberi olmaz.³¹⁸

Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere tecelli esnasında kişi her şey ile irtibatını koparıp başka bir âleme geçmekte ve oradaki manalara vakıf olmaktadır.

İbnü'l Arabî'nin tecelli ile ilgili:

Ben bu menzil'e girdiğimde, burada şuâsı olmayan bir nûr içinde, benim için bir tecelli vâki oldu. Böylece hem onu gördüm, hem de kendi rûh'umu onunla gördüm. Böylece aklî değil fakat hissî büyük bir meşhed ve mânevî değil fakat hakîkî bir suret gördüm. İşte bu tecellî'de büyük bir şeyin girebileceği gibi, küçük bir şeyin genişlemesi bana zâhir oldu. Meselâ büyüklüğüne rağmen bir devenin, iğnesinin deliğine girmesi gibi.³¹⁹

ifadelerinden de anlaşılacağı üzere; O, kendinin ışıklar içindeki bir âlemde gezdiğini söylemekte ve gördüğü şeylerin aklî ve mânevî değil ancak hissî, mâddi ve hakîkî bir suret olarak yani herkesin dünya gözüyle nesnelere gördüğü gibi kendisinin de bu şekilde idrâk ettiğini söylemektedir.

³¹⁷ İbn Arabî, *Marifet Kitabı- Kitâbu'l- Marifet*, 141.

³¹⁸ Muhyiddin-i Arabî, *Fusûsul-Hikem*, çev. M. Nuri Gençosman, (İstanbul: İstanbul Kitabevi Yayınları, 1971), 114.

³¹⁹ Keklik, *el-Fütûhat el-Mekkiyye*, 50.

2.2.4. Hayâl/ Rüyâ

İbnü'l Arabî'nin felsefesinde hayâl önemli bir faktördür. O'na göre hayâl âlemin bir ögesi ve düşünce gücünün temelidir. İslam düşüncesinde hayâl hakkında birçok düşünce yer almakla beraber bunlar üç kategoriye ayrılmıştır.

1. Hayâl, beş duyunun devamı niteliğindedir. Duyularla düşünilemeyen hayâl edilmez, hayâl edilemeyen ise düşünülemez. Hayâl duyularla düşünceyi bağlayan bir idrak niteliğindedir. İhvan-ı Safâ, İbn Rüşd, İbn Bâcce, Kindî bu görüştedirler.

2. Hayâl gücü ile mütehayyile birbirinden farklıdır. Hayâl yetisi duyularla aklın arasındadır ve duyulardan dolayı oluşan imajları içinde saklar. Bu imajları ayırıp birleştirme sûretiyle üreten ise mütehayyiledir. Bu işlem akıl için olursa tefekkür, vehim için yapılırsa tahayyül ismini alır. Metafizik ve soyut âleme ait benzetmeler yapan mütehayyile, hayâl gücünden daha üst bir makama işaret eder. Mütehayyile metafizik âlemden şairane ilhamlar, manevi etkilenmeler yaşar. İbn-i Sina ve Fârâbî bu görüştedir.

3. Hayâlin kozmolojik gerçeğinden bahseden bazı düşünürler olmuştur. Örneğin, Sühreverdî, Hayâl âleminin dış dünyadaki gerçekliğini kabul eder. Molla Sadra, İbnü'l Arabî ve Sühreverdî bu görüştedir. Ancak İbnü'l Arabî bu düşünceyi daha ileri bir boyuta götürerek hayâli, bütün âlemlerle bir tutarak ona ontolojik bir değer vermiştir. Şeyhe göre hayâl, sadece düşüncenin değil âlemin de ögesidir. İbnü'l Arabî hayâli hem psikolojik hem de ontolojik olarak geniş bir çerçevede ele almış bu düşünceleriyle çağdaş düşünürlerden ve kendinden önceki filozoflardan ayrılmıştır.³²⁰

Şeyh'in hayâl hakkındaki söylemlerini iki kategoride ele alabiliriz. Bunlardan ilki psikolojik türdür. Psikolojik tür ise, yalnızca zihinde görülen zihni suretlerdir ve zihinden ayrı mevcudiyetleri yoktur. Vehimleri, uyanıkken görülen halleri ve vehimleri bu kısımda düşünebiliriz. İkincisi ise; Metafizik tür diye isimlendirdiğimiz hayâllerdir. Metafizik hayâller ise, "ruhlar ile cisimler arasında bir berzahdır". Bu hayâlde hem ruhlar hem de şehadet âleminin hükümleri burada toplanmıştır.

İbnü'l Arabî psikolojik türü:

a) Ayrık (Münfasıl). Bu hayal sahasında, Muhammed'in gördüğü Cebrâil'in sûreti ve Musa'nın asasının yerinde görülen yılan gibi, bir dış tecessüm olarak görülür. İbnü'l Arabî'ye göre, bu tamamıyla psikolojik bir anlamda görme hayallerinden farklı türden bir hayaldir.

b) Ayrılmaz(Muttasıl). İbnü'l Arabî, bununla alelade zihni sûretleri anlar görmektedir. Bunu da yine iki alt sınıfa daha böler: 1. Bilinçli olarak tahayyül

³²⁰ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Hayal ve Düzeyleri", *Tasavvuf*, sy.10 (2003): 300.

işlemi ile zihine getirilen sûretler ve 2. Zihne kendiliğinden, rüyalarda olduğu gibi, bazı şartlarda gelen suretler.³²¹

şeklinde iki türe ayırır. Muttasıl olan hayâl, insan vücudundadır. İnsanın varlığı haricinde vücûdu yoktur. İşte bu âlemin anlaşılabilmesi için “hayal kuvveti” gereklidir. Bu ise rüyâ âlemi ile mümkündür.³²² Hayâl misâl mertebesine bitişiktir, onun aracı konumundadır. Misâl âlemi ise:

Vücûd’un hâriçte bir takım lâtif suret ve şekillerle zuhurundan ibârettir. Bu suretler cüz’lere ayrılamaz, bölünemez, yarılabilir, birleştirilemezler. Cisimler âleminde zâhir olacak her bir ferдин sûretine benzer bir suretin bu âlemde teşekkülünden dolayı, bu mertebeye “misâl âlemi” denilmiştir. İnsandaki “hayal kuvveti” bu mertebeyi idrâk ettiği için “hayâl âlemi” adı da verilmiştir.³²³

Hayâl kuvveti rüyâ âleminde mümkündür ve insan misâl âlemine hayâl kuvveti sayesinde dâhil olur ve rüyâda gördüğü suretlerin bir kısmı tâbir gerektirirken bir kısmı tâbir gerektirmez. Rüyâ da görülen hayâller ikiye ayrılır:

- a. Keşf-i mücerred: Duyularla idrâk edilen suretlere uygunluğu olan suretlerin görüldüğü rüyadır. Bu nevi’den olan rüyâların te’vil ve tâbir edilmesine ihtiyaç yoktur. Hz Peygamber’in Hudeybiye’ye çıkmadan önce, rüyâda kendilerini Harem-i Şerîfe girmiş görmeleri gibi. Bu rüyâları hicretin 6. senesinde aynen zuhur etmiştir.
- b. Keşf-i muhayyel: Rüyâda, duyularla idrâk edilen suretlere doğrudan uygunluğu olmayan suretler görmektir. Bu tür rüyâlar tâbir edilir, tâbir edilmeksizin anlaşılması mümkün olamaz. Tâbir ise rüyâda görülen suretlerle münasebeti olan duyular âleminden bir suret ile yapılır. Meselâ Resulullâh’ın, rüyâda kendilerine ikrâm edilen “süt”ü, “ilim” ile yorumlamaları gibi. Süt ile ilim arasındaki münâsebet, sütün beden için gıdâ, ilmin de rûh için gıdâ olmasıdır.³²⁴

Sûfilere ve Peygamberlere ilham ve vahiyler rüyâ şeklinde gelmiştir. Bu sâdık rüya olduğu gibi, buna yukarıdaki “keşf-i mücerred” örneğini verebiliriz. Başka sınıfa dâhil olan, tâbir edilerek açığa kavuşan rüyâlardır ki buna da “keşf-i muhayyel” örneğini verebiliriz.

İbnü’l Arabî’nin düşünce sisteminin “gerçek rüya” temeli üzerine inşa ettiğini söyleyebiliriz. Düşünce sistemini anlatan en önemli eserlerinden biri olan Füsûsu’l Hikem’in bir rüyaya dayandığını söyler. ”Bu rüyada İbnü’l Arabî, Hz Peygamber’in kendisine bir kitap verdiğini ve onu insanlara ulaştırmasını istediğini belirtir. İbnü’l

³²¹ Ebu’l Âlâ Afifi, *Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları), 119.

³²² Konuk, *Füsûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 3: 19.

³²³ Konuk, *Füsûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2: 30.

³²⁴ Konuk, *Füsûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 3: 20.

Arabî de hiçbir yorum katmadan bu kitabı aktardığını söyler.”³²⁵ İbnü’l Arabî’nin burada kastettiği rüyanın biyolojik olarak uyku esnasında gerçekleşen bir rüyâ olmayıp, hayâl âlemi ile gerçekleşen bir mükâşefe neticesi meydana gelen haldir. On göre bu âlem gerçek bilginin yer aldığı tek âlemdir.

İbnü’l Arabî rüya denilen âlemden Hz. Peygamberi müşâhede etmiş ve birçok sorusunun cevabını ona sorarak öğrenmiştir. Eserleri incelendiğinde; “Bir gece uyudum ve rüyâda Hz. Peygamberi gördüm: O’nun huzurundaydım.”, “Hz Peygamber, çevremdekilere şefâat edişimden ve onların hepsi de helâk oluştan kurtulduktan sonra, sözlü olarak emir vermek üzere, rüyâda bana Hz. Osmân’ı gönderdi.”, “Mekke’de iken, rüyadâ Allah’ın Resûlü’nü gördüm.” “Gördüğüm bir rüyâda Allah’ın Resulü, bana böyle haber verdi.”³²⁶ gibi ifadeler rastlarız. Buradan da anlaşılacağı üzere Şeyh müşâhede edilen bu âlemin hakikat olduğunu, kendi ulaştığı bilgilerin hakikatinin de bu âlem olduğunu vurgulamaktadır.

2.2.5. Kalp

İbnü’l Arabî kalbe; “mecazi olarak bâtinî bilgiyi nakleden âlet veya bu bilginin tecelli ettiği merkez” adını vermektedir. Bu âletle kastedilen biyolojik olarak konumu değil, manevi boyutudur. İbnü’l Arabî kalbi, akılla bir görmemiş, onu bir bedene sınırlandırmamıştır. O, kalbin inkişaf edebilmesini; kişinin nefsi istek ve arzularından arındırmasına, maddî âleme ait olan kötü düşüncelerden kurtulmasına bağlar.³²⁷ Cisim ve madde âleminden olan duyu ve akıl her anda mevcut olup sonrasında yok olmaktadır. İnsanın duyuları ve akli ötesinde bir idrak yetisi vardır. Ancak bu idrak yetisiyle bazı meseleleri anlayabilir. Örneğin; “müminlerin, “öldükten sonra tekrar diriliş”, “ba’su ba’de’l mevt” e kalpleri ile inanması gibi, her anda bir varoluş ve yok oluşun, ölüş ve dirilişinde “kalb” ile elde edilen bir idrak olması gerekmektedir.” Bu idrak yetisine ulaşabilmek manevi terakkiyatla gerçekleşmektedir. Allah Kur’an-ı Kerim’de “şah damarından daha yakın”³²⁸ buyurmakla bu kapıyı manevi terakkiyat yaşamak isteyen insanlara açmıştır. İbnü’l Arabî fenâ- fillah makamına dikkat çekerek bu makamı şu şekilde ifade eder “ kendi varlığında fena bulan yâni suretler âlemindeki varoluş-yok oluş vetiresinden kurtulup Hakk’ın vücûdu ile beka bulan” insanın eriştiği

³²⁵ İbnü’l Arabî, *Füsûsu’l Hikem*, 11.

³²⁶ Keklik, *el-Fütûhat el-Mekkiyye*, 87-89.

³²⁷ Afifi, *Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin Tasavvuf Felsefesi*, 108.

³²⁸ Kâf 50/16.

makamdır. İşte bu makama erişen insan zamandan ve mekândan sıyrıldığı için idrak mertebesine erişmiş olacaktır.³²⁹

Kalp yalnızca bir halde sabit olmayan sürekli hal değiştiren özelliğiyle tanınır. Kalbiyle tecellileri müşâhede etmeyen onları anlayamaz kabul de edemez. Çünkü akıl ve diğer güçler sınırlıyken kalp sınırlı değildir. Kalp, her anda değişim gösterir. İbnü'l Arabî'nin *Fütûhat-ı Mekkiyye*'de konuyla ilgili olarak Hak Teâlâ'nın; “Kalbi olan kimse için öğüt vardır”³³⁰ ayeti azimesini ele almış şöyle demiştir:

O halde kalp, tecellilerin başkalaşmasıyla değişir. Akıl ise böyle değildir. O halde kalp, aklın öncesindeki güçtür. Hak bu ayette kalp ile aklı kastetmiş olsaydı, “kalbi olan kimse ” demezdi. Çünkü her insanın aklı vardır, lâkin her insana bu ayette kalp diye isimlendirilen ve aklın tavrının ötesinde bulunan bu güç verilmemiştir. Bu nedenle Allah “kalbi olan kimse için “demiştir.³³¹

İbnü'l Arabî, Allah'ın Zatı'nın akılla anlaşılamayacağını, kalbin ise Hakkın anlaşılması için bir araç olduğunu ama aynı şekilde kalbin dahi Hakkın Zatını anlamaktan aciz olduğunu şöyle ifade etmektedir:

Hakkı Haktan bilmek, akılla değil, kalp ile gerçekleşir. Sonra akıl, (aşka bilgileri) fikir gücünden kabul ettiği gibi, bu bilgiyi de kalpten kabul eder. Şu halde, Allah'ı ancak senin nezdinde bulunan şeyin kalıptan kalıba girmesi sığdırabilir. Bunun anlamı şudur: Sen bilgiyi ona bağlayıp, bilgide aklında tuttuğun en üstün şey, O'nun zapt edilemeyeceğini, sınırlanamayacağını, hiçbir şeye benzemeyeceğini ve hiçbir şeyin O'na benzemeyeceğini öğrenmendir. Şu halde O, zapt edilemez. Çünkü zapt edilenden farklıdır. Böylece zapt edilemeyen (Hak), akılda (bu özelliğiyle) tutulmuştur. Bunun bir benzeri, ‘ idrake ulaşamamaktan acizlik, idraktir’ sözüdür. Hakkı sadece kalp sığdırabilir.³³²

Buradaki ifadelerden anlayacağımız üzere kalp sınırlıdır, kişi Allah'ın izin verdiği ölçüde Allah'ı tanıyabilir, manaya erişebilir.

İbnü'l Arabî, Hz Peygamber'den nakledilen; “Beni yerim ve göğüm sığdıramadı, mümin kulumun kalbi sığdırdı” kutsi hadisini ele alarak: Kalbin bir iman mahalli olduğunu, kalpte tecellinin gerçekleşeceğini ve Hakkı da kalpte sığdırabileceğimizi beyan etmiştir.³³³ “T.İzutsu, İbnü'l-Arabî'nin beyanlarına dayanarak, “kalb” in insan bedenindeki biyolojik organ olmadığını, “manevi” şuurun mahalli ve mânevi bir organ” olduğunu, bu “manevi organ” sâyesinde “his ötesi” ve “aklı aşan” gerçeklere âit görüşlerin “keşf” olunduğunu söylemektedir.”³³⁴

³²⁹ Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2: 22.

³³⁰ Kâf 50/37.

³³¹ İbnü'l Arabî, *Fütûhat*, 2: 377.

³³² İbnü'l Arabî, *Fütûhat*, 2: 377.

³³³ İbnü'l Arabî, *Fütûhat*, 3: 55.

³³⁴ Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2: 22.

İbnü'l Arabî kalp gözüyle Allah'ı müşâhede etmesini bir şiirinde şöyle bahseder:

Rabbimi kalp gözümle gördüm; ve şeksiz olarak Sen, Sen'sin dedim.
Sen öyle bir zâtsın ki her eyn ile her mekân ile zâhir oldun; hâlbuki eyn den
mücerred olduğun haysiyetle yine Sen, Sen'sin.
İşte vehim için Sen'de vehim yoktur.
Çünkü vehim ente yâni Sen, Sen olduğun haysiyetle ma'lûm olur.
Benim fenâm, kendi fenâmda fâni oldu.
Ve benim fenâmda dahi Sen, ente olarak zâhir oldun.³³⁵

sözlerinde çok derin manalar anlaşılmaqla birlikte, İbnü'l Arabî'nin Hak ile ilgili makamlara kalp gözüyle müşâhede ettiğini görmekteyiz.

İbnü'l Arabî'nin tasavvufî tecrübeleri bizlere akıl iman ilişkisi konusunda birçok fikir vermiştir. Başlıklar altında incelediğimiz müşâhede, mükâşefe ve diğerlerinde elde edilen bilginin kaynağının, akıl değil de aklın ötesinde görülen akıl üstü bir alana ait olan keşfe ait olduğunu örnekleriyle birlikte gördük. Yaşanılan tasavvufî tecrübeler şahsa ait olup bunun başkası tarafından aynıyle yaşanması mümkün değildir. Bundan dolayı İbnü'l Arabî'deki akıl iman ilişkisi bu öznellikte değerlendirilmelidir. Şimdiki başlığımızda bu konuyu detaylandıracağız.

2.3. İBNÜ'L ARABÎ'DE MARİFETULLAHA ULAŞMADA AKIL VE İMAN

İbnü'l Arabî: "... İlmin rütbesi, iman rütbesinden şüphesiz ki daha üstündür. Bu ilmin meydana gelmesi bazen düşünce yoluyla, bazen de zaruri şekilde olur. Nasıl olursa olsun buna ilim adı verilir..." demek suretiyle gerek tefekkürden gelen gerekse de bir ilahi vergi olan bu şeye ilim adı vermekte, sonra da bunu imandan daha üstün saymaktadır.³³⁶ Fütûhat'ta;

Aklın özel durumları algılamayı sağlayan bir nuru olduğu gibi imanın da bir engel olmadığı sürece her şeyin algılanmasını sağlayan bir nuru vardır. Akıl nuruyla Ulûhiyetin bilgisine, ona gereken ve hakkında imkânsız olan ve imkânsız olmayıp da mümkün olan şeylerin bilgisine ulaşılır. İman nuruyla akıl, zatın ve Hakk'ın kendisine izafe ettiği niteliklerin bilgisine ulaşır.³³⁷

ifadesiye; İbnü'l Arabî "... Aklın bir nuru vardır; imanın da bir nuru vardır. Akıl nuru/ışığı ile Yüce Allah'ın varlığının bilinmesine, O'nun iştirici, görücü vs. olduğuna erişilir. İman ışığı ile de Allah'ın zatı bilinir." diyerek akıl ve inanç arasındaki bağlantıyı göz önüne sermiştir. Tefekküre önem veren İbnü'l Arabî'ye göre düşünce

³³⁵ İbn Arabî, *Marifet Kitabı- Kitâbu'l- Marifet*, 102.

³³⁶ Keklik, *Muhyiddin İbn Arabî Hayatı ve Çevresi*, 62-63.

³³⁷ İbnü'l Arabî, *Fütûhat*, 1:116.

olmaksızın ibadetin dahi bir manası yoktur. Bu konuda ise şunları söyler: “... Dini ibadetlerden maksat, ancak bu hususta düşünmektir, yoksa lalka değil...” İbnü’l Arabî cehaletin dine zıt olduğunu belirterek dinin dahi ilimlerden bir ilim olduğunu söyler.³³⁸

“Aklın idrak sahası gayb âlemi değil şehadet âlemidir” diyen İbnü’l Arabî, bilinebilirlik veya ilme konu olması bakımından âlemi ikiye ayırır: Şehâdet âlemi ve gayb âlemi.³³⁹ 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 bunun ardından gayb âleminin basiret gözü ile şehâdet âleminin ise basar gözü ile bilinebileceğini belirtir. Dolayısıyla aklın Hakk’ı tanıma girişimi sonuçsuz kalacaktır. Çünkü aklî yargı, ya zorunlu (vâcib) ya imkânsız (mümtenî) ya da mümkün olmak üzere üç türdür. Akıl herhangi bir varlık hakkında bu üç yargıdan birini verir ve birçok aklî bilgi bu mukaddimeler üzerine bina edilir. Allah ise hiçbir şekilde kayıtlanamaz. Akıl, Hakk’ın rubûbiyyetini idrak edemez. Bilakis akıl, rubûbiyyetin idraki için değil, ubûdiyyetin ikamesi için yaratılmış bir âlettir. Sınırlı özelliğe sahip akılla, metafizik alanın bilgisine ulaşılamaz. 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.³⁴⁰ İbnü’l Arabî, metafizik alanın bilgisine ulaşamaz dediği akıl ile fideizmin temsilciliğini yapmaktadır. Çünkü fideizmde de akıl üstü olan âleme akıl ulaşamamakta ve bu durumda kişi güven duyarak imana teslim olmaktadır.

Allah’ı bilme noktasında iki yoldan bahseden ve her ikisinin de doğru olduğunu düşünen İbnü’l Arabî bu meseleyi şu sözleri ile ifade etmektedir:

...Allah’ı bilmek (ilm) de iki yol vardır: -Aklın kendi idrakiyle müstakil (bağımsız) olduğu yoldur ki, bu da O’nun ulûhiyeti konusunda ehad (tek) olduğuna taalluk eder. Bunun, Allah Teâlâ’nın zatına taarruzu (el uzatması) yoktur. Zaten Allah’ın zatına kendi aklıyla el uzatanlar, aciz kalacakları bir şeye el uzatmış ve terbiyede kusur işlemiş olurlar. - Diğer yol ise, şeriat yoludur. Her iki yol dahi, doğru olup, ikisini de tan etmek (kötülemek) elden gelmez...³⁴¹

³³⁸ Keklik, *Muhyiddin İbn Arabî Hayatı ve Çevresi*, 62-63.

³³⁹ Keklik, *el-Fütûhat el-Mekkiyye*, 384.

³⁴⁰ Özköse, “Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin İbn Rüşd ile Görüşmesi”, 231-235.

³⁴¹ Keklik, *el-Fütûhat el-Mekkiyye*, 392.

Bu düşünceside bize imanın nuruyla aydınlanmış olan aklın önemine vurgu yapan fideist görüşü hatırlatır. İbnü'l Arabî de aynı şekilde imanın nuruyla aydınlanmış olan, imanın ışığıyla bakan aklın önemine vurgu yapmıştır.

İbnü'l Arabî marifetullahı ulaşma noktasında eksik gördüğü akli çelişkiler ve şaşkınlık kaynağı olarak görmektedir. Gazâli'nin aklın ötesinde onun sınırlarını aşan bir hâkim olarak addettiği idrak yetisine “Hakk’ın kulun kalbine attığı bir nur” tanımlaması yapmaktadır. Bu nura İbnü'l Arabî iman nuru demektedir.³⁴² Aklın özel durumları algılamayı sağlayan bir nuru olduğu gibi imanın da bir engel olmadığı sürece her şeyin algılanmasını sağlayan bir nuru vardır. Akıl nuruyla Ulûhiyetin bilgisine ona gereken ve hakkında imkânsız olan ve imkânsız olmayıp da mümkün olan şeylerin bilgisine ulaşılır. İman nuruyla ise akıl, zatın ve Hakk’ın kendisine izafe ettiği niteliklerin bilgisine ulaşır.³⁴³ İnsandaki akıl nuru kişiyi belirli şeylerin bilgisine ulaştırmaktadır. Kişi akıl ile Allah’ın varlığının, O’na verilmesi uygun olan ve olmayan sıfatların olduğunun bilgisini idrak ederken Zât hususunda ise ancak O’nun benzeri olmadığını bilir. İmanın nuru ise kişiyi, Hakk’ın bizzat kendisi hakkında teşbih ve tenzih cinsinden zikrettiği sıfatları bilmeye götürür. Bu sebeple aklın nuru ile kıyaslandığında daha parlak olan, iman nuru idrak etmede herhangi bir sınır ve bir engel tanımamaktadır. Allah’a kurbiyet makamına ancak imanın nuru ile ulaşılabilir.³⁴⁴ Sufilerin bilgi konusunda en temel kaygıları Hakk’ın tanınması noktasındadır. Bu doğrultuda her bir idrak yetisinin yetersizliğine vurgu yapmışlar ve Allah’ın ancak Allah ile O’nun aydınlatmasıyla ve O’nun dilediği oranda tanınabileceğini ifade etmişlerdir. İbnü'l Arabî de akıl ile Mârifetullah’ın bilgisine mümkün olamayacağını düşünmüştür.³⁴⁵

... Allah, insanda fikr (düşünce) adı verilen bir kuvvet yaratmış ve bunu, akıl denilen, başka bir kuvvete hadim (hizmet edici) kılmıştır. Ve fikre olan siyadetine (efendiliğine, üstünlüğüne) rağmen, akli, fikrin verdiğini almaya zorlamıştır. Allah, (insandaki) fikir kuvvetini, ancak hayal kuvveti içinde bir mecal (dolaşma yeri) olarak yarattı ve hayal kuvvetini de, duyu kuvvetinin hâsıl ettiği toplayıcı (cami) bir mahal olarak yarattı.

Duyu kuvveti için dahi, musavvire (tasavvur) kuvveti adı verilen bir kuvvet yarattı: hayal kuvvetinde ancak duyuların ve musavvire kuvvetini verdiği şey hâsıl olur... Akıl, (adeta bütün idrak kuvvetlerini kuşatan) bir bilezik (sazic) olarak yaratılmış olup, onda, nazari ilimlerden bir şey mevcut değildir. (Bu suretle) fikre denildi ki: - Hayal kuvveti içindeki batıl ile hakk (hakikati), (birbirinden) ayırt et!.. Sonra Allah bu aklın içine, Marifetullahı doldurdu ve (akıl bu konuda) fikre dayandı ve... Allah’ın tefekkürden murad ettiği şeyden gafil olunca ve gördü ki, Allah

³⁴² Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî’de Marifetin İfadesi*, 113-114.

³⁴³ İbnü'l Arabî, *Fütûhat*, 1: 116.

³⁴⁴ Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî’de Marifetin İfadesi*, 113-114.

³⁴⁵ Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî’de Marifetin İfadesi*, 111-112.

hakkındaki bilgisi, ancak (bu bilgiyi) Allah'ın tarifi (öğretmesi) ile olabilir...//... (Böylece) akıllar, -marifetullah konusunda, kendi mütefekkiye kuvvetinden bir şey almaya rücu edince, marifetullah konusunda tek bir hüküm üzerinde, birleşemediler (ihtida ettiler).

Bu sebeple, her taife (ayrı) bir yola gitti ve Allah hakkındaki sözler (görüşler) çoğaldı... Hâlbuki Allah'ın kendisi teklif ettiği imana iftikar eden (dayanan) sûfiler... Fikri (tefekürü) kendi mertebesinde bıraktılar... Zaten, Allah'ın zati konusunda tefekkür yasağı vârid olmuştur...³⁴⁶

İbnü'l Arabî : "... Avam tabakası doğru düşünür, onların inançları sağlamdır. Gerçi kelam ve felsefe bilmezler amma, yine de iyi Müslümanlardır." sözleri ile akli delile ihtiyaç duymadan inananlara dikkat çeker. Onun bu sözleri ile akli tamamen terk ettiği ve keşfe bağlanmış bir sufi olarak görünür. Ancak İbnü'l Arabî'nin hakikatleri hiç düşünmeden kabul eden saf bir imancı olmadığı şu sözlerinden ortaya çıkmaktadır: "... Bizzat Allah, bize düşünmemizi emretmiştir." İbnü'l Arabî'nin ifratla tefriti terk ettiği söylenebilir. O'nun düşünce sistemi rasyonalist olmamakla birlikte bir fideist özelliği taşır.³⁴⁷ İbnü'l Arabî'nin: "...Deliller ancak inkâr edenleri ikna etmek için ortaya atılır..." İrfan sahibi sufiler ise, delil ikame etmekten münezzehtir. Ve onlar tefekkürü terk etmiştir. Çünkü sufiler, tefekkür yoluyla anlaşılmasına imkân olmayan bir şeyin ancak ilahi yardım ve keşf vasıtasıyla anlaşılacağını kabul ederler ve çünkü kendisini hazırlamış olan bir kimse/müteehhib inançlarını Kuran'dan alır; Kuran öyle bir kimse için akli delil yerini tutar. Böyle bir kimse için başka neviden delillere de ihtiyaç yoktur. Sadece akıldan medet uman ve hakikati bu şekilde elde etmeye çalışan kimseler boşuna uğraşır." Şeklindeki ifadeleri onu bir takım kişilerin rasyonalizm düşmanı addetmelerine sebep olmuştur. Ancak İbnü'l Arabî'ye göre "mutlak" olarak akla güvenmek doğru değildir. Onun metodunu anlamayanlar onu rasyonalistleri eleştiren bir imancı olarak görmektedirler.³⁴⁸ 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. Aklın gücünü sınırlı görüp bütün hakikatleri kavrayamayacağını dile getiren İbnü'l-Arabî, beş duyu ve akıl yoluyla elde edilen bilgiye nazârî bilgi demektedir. Onun problem olarak gördüğü asıl mesele, duyular ve akılla elde edilen nazârî bilginin fizik âleme uygulaması değil, metafizik âleme yönelik

³⁴⁶ Keklik, *el-Fütûhat el-Mekkiyye*, 370-371.

³⁴⁷ Özköse, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin İbn Rüşd ile Görüşmesi", 231-235.

³⁴⁸ Keklik, *Muhyiddin İbn Arabî Hayatı ve Çevresi*, 68-70.

işletilmesidir. O, fizik âlemle ilgili bilgiden çok, metafizik âlemle ilgili bilgi üzerinde durur.³⁴⁹

Duyu algıları doğrudandır ve bu duyuların elde ettikleri bilgilere hatalı denilemez. Zira hata ve yanılğı, bir yargılama, değerlendirme ve hüküm vermenin varlığını gerektirir. Bu yüzden duyuların ancak zafiyette bulunabilecekleri söylenebilir. Bu itibarla İbnü'l-Arabî de, yanılğı ve hatanın duyulardan değil, duyu verilerine dayanarak yargıda bulunan akıldan kaynaklandığını söyler. İbnü'l-Arabî'nin ifadesi ile; “gerçekte hata şahide (duyulara) değil, hâkime (akla) aittir.” Hata ancak hükmedende aranmalıdır. Öyleyse duyuların doğrudan verilerini kullanarak, onların üzerinde bir yargıya varan akıl, hatanın asıl kaynağıdır.³⁵⁰ İbnü'l-Arabî, aklın duyulara hâkim olmasından dolayı duyu yanılığının ortaya çıkacağını vurgular. O akla hata payı yüklerken, bütün sağlam ve doğru bilgilerin “beş duyu” sayesinde meydana geldiğini de kastetmez. Her idrak yetisinin kendi alanı içerisinde ifade ettiği bilgiyi doğrular ve onların sınırlarını da belirler. Hata yapabilecekleri alanlara dikkat çekerek daha kuşatıcı bir konumda gördüğü keşfi bilgiye dikkat çeker. Tıpkı Gazzâlî'nin ifadelerine benzer bir şekilde, “eğer aklın üstünde küllî bir idrak yetisi bulunursa, aklın da hatasını söyleyecektir” demek suretiyle özellikle akli bilginin alan ve sınırını belirlemeye çalışır. İbnü'l Arabî'ye göre akıl ve inanç birbirini tamamlayan iki unsurdur. Ne inanç ne de akıl tek başına bütün hakikatleri kavramaya yeterli değildir. Aksine her ikisinin de hakikati anlamada beraber olması gerekir. Gerekli olduğunu düşündüğü akli, İbnü'l Arabî, sadece bazı cüzi hakikatlerin kavranması için yardıma çağırılmaktadır. Çünkü o, küllî hakikatleri anlamak hususunda aklın sınırsız bir güce sahip olduğunu kabul etmez.³⁵¹ İbnü'l Arabî akıl üstü vurgusu yaparak ve aklın imanla bütünlüğüne dikkat çekerek fideizm anlayışındaki imanın nuruyla aydınlanmış akıl gibi düşünmekte ve bu fikri savunmaktadır.

Akıl ile sunulan delillere sonsuz güven duyulmasını bir hata olarak gören İbnü'l Arabî, “bir delilin ispat ettiği şeyi başka bir delil iptal edebilir” diyerek ekler; “... ve Kuran istinad edilen en kuvvetli delildir...” Sonuç olarak akıl ve iman bir madalyonun iki ayrı cephesidir. Çünkü sadece akıl hakikat olan Allah'ı kavramada aciz olduğu gibi, yalnız iman dikkate alındığında da hakikate ulaşma konusunda yeterli gelmemektedir. Mesela insan her şeyi düşünebilir ama Allah'ın ta kendisi mevzu olunca bu noktada akıl

³⁴⁹ Özköse, “Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin İbn Rüşd ile Görüşmesi”, 231-235.

³⁵⁰ Çakmaklıoğlu, “İbnü'l-Arabî'nin Marifet Teorisi Açısından Aklın Değeri”, 145.

³⁵¹ Keklik, *Muhyiddin İbn Arabî Hayatı ve Çevresi*, 62-63.

içinden çıkılmaz güçlüklerle maruz kalacaktır. Bu güçlükler içinde şaşırarak aklın gittiği yolda ısrar etmesi halinde kendi muvazenesi için kötü sonuçlar doğurabilir. İbnü'l Arabî, başka bir noktaya da dikkat çekmektedir. Mesela Kuran'da “.. O'nu gözler idrak edemez...” (Kuran 6/103) denilmekle beraber , “O'nu akıllar idrak edemez de denilmemiştir” demektir. Ona göre Allah'ı bilmek Allah'ın isteyen bir kula kendisini bizzat izhar etmesi açığa vurması ile mümkündür. Allah böyle kullarına bir üstünlük vermiştir. Bu kimseler gerek müşahhas gerekse mücerret varlıkları, bazen görme kuvvetiyle, bazen de işitme kuvvetiyle idrak edebilirler. Kısacası İbnü'l Arabî'nin sistemi ile yola çıkılırsa varılacak sonuç şu olmaktadır: “Akıl anlar; keşf ise, müşahade ve temaşa eder...”³⁵²

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 çeşitli ve parçalı bilgileri bir bütün halinde yeniden yorumlamakta ve onlara metafizik boyutlar kazandırmaktadır. Böylelikle tasavvufî bilgide duyum, tecrübe ve aklın bilgisinden söz edebilmekteyiz. Bu bilgi vasıtalarının her biri, kaynak ve değeri açısından en asgari düzeyde kabul edilir; yadırganıp inkâr edilmez ve mârifetle dayanışma içinde bulunur. İster nur, kalp/kalp gözü, isterse yalınlaşmış bilinç diyelim kastedilen hep aynı şeydir: İnsanın idrak edici yönü, cevheri. Sûfilere göre insan, işte bu cevherle düşünür, hisseder, işitir, görür, imajlar edinir ve ezberler.³⁵³ 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. 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. 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 mücadelesidir.³⁵⁴

³⁵² Nihat Keklik, *Muhyiddin İbn Arabî Hayatı ve Çevresi*, 72.

³⁵³ Çakmaklıoğlu, “İbnü'l-Arabî'nin Marifet Teorisi Açısından Aklın Değeri”, 144.

³⁵⁴ Çakmaklıoğlu, “İbnü'l-Arabî'nin Marifet Teorisi Açısından Aklın Değeri”, 144-145.

İbnü'l Arabî “Eserlerimde anlattığım bilgileri akla fikre dayanıp yazmadım. Yazdıklarım ibare ve söz tarzında bir vahiydir. Bilgilerimizin kaynağı akıl değil, ilahi feyizdir.” demek suretiyle metodu hakkında bilgi sahibi olunmasını sağlamıştır. İbnü'l Arabî, akıl ve duyu organlarıyla idrak edilemeyen şeyler hakkında bazen rüyalarına dayandığını bazen uyku ile uyanık olma arası bir halde bulunduğu sıradaki mükâşefe ve müşahede haline bazen de kimsenin göremediği şeyleri görerek, bazen de ruhen yükselerek bir nevi miraç³⁵⁵ ile karşı karşıya geldiğini bildirmiştir. Bu yolla hakikat bilgisine eriştiğini ifade eden İbnü'l Arabî'nin metodu ‘keşf’ tir.³⁵⁶ İbnü'l Arabî tecelli ve keşif ilmi ile marifetullahı ulaşmayı en mükemmel yol olarak görmektedir. Marifet keşf esnasında insanın ruhunda meydana gelen kesinliğinden şüphe duyulmayan zorunlu bilgidir. Keşfi yaşayan kişi bu durumu kendi yaşadığı için, kendi hislerinden başka delili yoktur. İbnü'l Arabî'ye göre marifetullahı ulaşma noktasında ne akıl ne de haber, tecrübe ve zevk ile elde edilen bu bilgi ile ölçülebilir.³⁵⁷ En büyük hakikate ulaşmak için İbnü'l Arabî, şöyle diyor: “... Herhangi bir kimse için Allah'ı bilmek, -o kimse Allah'a yaklaşmadığı müddetçe- mümkün olamaz.” “... Kim akıl ve tefekkür sayesinde Allah'ı bilmek isterse, onda bu bilgi meydana gelmez. Sen Allah'ı bizzat Allah'ın kendisinden iste. O zaman O'nu kendine kendinden daha yakın bulacaksın.” Sonra akıl için, “Bizce, Allah'ın birliğini ispat hakkında delil bulmaya ihtiyaç yoktur...” demektedir. Ve çünkü “... Allah'ı bilmek, ancak ona yaklaşmak suretiyle olur; ispat suretiyle değil...”³⁵⁸ Bu düşüncesi de fideist düşünceyle benzerlik sağlar. Fideizm için de imanda güven ve teslimiyet önemlidir. Tecrübe edilmediği müddetçe her hangi bir bilginin taklitten başka bir şey olmadığını düşünen İbnü'l Arabî keşf yolu ile geleneksel bilgiye ulaşma tarzlarının dışına çıkmış ve yeni bir bilgi anlayışını geliştirmiştir.³⁵⁹ Bu düşünceleri ile İbnü'l Arabî keşf dışındaki diğer bilgi edinme yetilerini kabul etmemelik yapmaz. Ancak ona göre duyular, akıl ve keşf ile ulaşılacak nokta aynıdır.³⁶⁰ Tek bir idrak nurundan bahseden İbnü'l Arabî bilme şekillerinin farklılığına dikkat çekmektedir. Duyular ve zihni vasıtasıyla insanın idrak etmesini bu nur gerçekleştirilmektedir. İbnü'l Arabî bu nura, ruh, kalp ya da ayn'ül basiret tanımlamaları yapar. İşte bu nur tefekkür ile idrak ettiğinde akıl Allah tarafından bildirildiği zaman ise

³⁵⁵ İbnü'l Arabî'nin Miracı hakkında bilgi için Bkz. Keklik, *el-Fütûhat el-Mekkiyye*, 100.

³⁵⁶ Demirci, “İbn Arabî ve Spinoza'da Tanrı Anlayışı”, 19.

³⁵⁷ Çakmaklıoğlu, “İbnü'l-Arabî'nin Marifet Teorisi Açısından Aklın Değeri”, 140.

³⁵⁸ Keklik, *Muhyiddin İbn Arabî Hayatı ve Çevresi*, 73-75.

³⁵⁹ Çakmaklıoğlu, “İbnü'l-Arabî'nin Marifet Teorisi Açısından Aklın Değeri”, 140.

³⁶⁰ Çakmaklıoğlu, “İbnü'l-Arabî'nin Marifet Teorisi Açısından Aklın Değeri”, 143-144.

kalp olarak isimlendirilir. İbnü'l Arabî marifet konusunda da bütün zıtlık ve çokluklar ortadan kaldırmış ve idrak tek bir nura bağlanmıştır. Bu nedende keşf ve marifetten bahsederken diğer bilgi yetilerini bütünüyle reddetmez. Bu yetilerin hepsi birlikte kişiyi daha yüksek seviyelere taşır. İbnü'l-Arabî, mârifetin hatadan uzak olabilmesini mutlak bilen olan Hakk'ın insanın yetileri olmasına dayandırmaktadır. Dolayısıyla marifeti mutlak otoriteye sığınmaya ve kişinin kendisini tanımasına bağlamaktadır. Bu sebeple mârifet, kulun seyr-u sülûk âdâbını sabırla ve titiz bir şekilde yerine getirmesi, derûnundaki ayetlere dönüp nefis bilgisini, kendini tanımayı gerçekleştirmesi ve nihayet Hakk Teâlâ'nın, mânen yükselen bu kulun "işitmesi" ve "görmesi" olması hasebiyle hakikati bizzat Hakk Teâlâ ile tanınması anlamına gelecektir. 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 suretler yerine tekâmül eden sufînin kalbinin hizmetine verilirse, gerçek bilgiye ulaşmada engelleri ve prangaları üzerlerinden atabilirler.³⁶¹

Müşâhede kelâmının, kelâmı müşahedesinin aynı olan Zât-ı Ecell ü A'lâ'yı kendi aklınla bilmeyi nasıl mûrad ediyorsun? Hâlbuki Cenâb-ı Hak seni müşahedesine mazhareylediği zaman sana söylemez. Kelâmına mazhar eylediği zaman da sana şuhûdunu ihsan eylemez. Allah için soruyorum, bu söylediklerimi anlıyor musun? Hayır! Allah'a yemin ederim ki anlamıyorsun. Hâlbuki bu söylediklerimi ben de anlamıyorum. Öyle ise, na'tın da teşbîhi, vafında ezdâdı kabul eden Zât nasıl bilenebilir? Kat'iyen kendini kendinden gayrı kimse bilemez. Ve bu söylediğim sözler, tavr-ı aklın mâverasında olduğu için akıl dahi bunları asla bilemez. Çünkü Hak Teâlâ'nın müdrekat-ı akıldan yâni akıl ile bilinen şeylerden olması sahih olamaz. Zîrâ Cenâb-ı Hak, akıl ile bilinen şeylerden olması lazım gelse o zaman aklın hükümleri tahtına girmesi îcâb eder. Cenâb-ı Hak ise böyle olmaktan dâima âlîdir, münezzehtir.³⁶²

İbnü'l Arabî, iman hakkında:

Bil ki: İman zevâli kabul etmez. Çünkü iman, yıldız gibi bir şey değildir ki doğsun sonra gurûb etsin de bu gurubu şekk u şüphe yâhud başka nev'i zulmet ta'kib, eylesin, buna ihtimal yoktur. Benim bu söylediğimi her hangi bir kimse güzelce anlarsa iman nokta-i nazarından olan ilmin mertebesiyle delil cihetinden olan ilmin mertebesini bilmiş olur. Çünkü Cenâb-ı Hak eşyâyı delil ile bilmemiştir. Cenâb-ı Hakk'ın eşyâyı bilmesi zâtidir. İnsân-ı kâmil de Allah'ın sureti üzerine yaratılmıştır. Binâenaleyh insân-ı kâmilin Allah'a karşı olan ilmi de imândır ve nûr-ı keşiftir."³⁶³

³⁶¹ Çakmaklıoğlu, "İbnü'l-Arabî'nin Marifet Teorisi Açısından Aklın Değeri", 144.

³⁶² İbn Arabî, *Marifet Kitabı-Kitâbu'l Marife*, 100.

³⁶³ İbn Arabî, *Marifet Kitabı-Kitâbu'l Marife*, 89.

İfadeleriyle imanın bitmeyecek olan bir nur olduğunu vurgulamakla birlikte Allah'ın bilgisine erişmeyi iman olarak vurgulamıştır. İbnü'l Arabî'ye göre, iman hem Allah'ın bilgisine erişmek hem de saâdetin kaynağıdır. İbnül Arbi'ye göre keşf, akli delilin üstündedir. Bu da bize İbnü'l Arabî'nin fideist yaklaşımının göstergesidir.

Kitâbu'l Marife kitabında; “saâdet ilimde değil imandadır. Kemâl ise ilimdedir. Şu halde eğer sen her ikisinin yâni iman ile ilmin beynini cem edecek olursan o zaman sen, muhakkak sen olursun. Senin fevkinde bir gâye kalmış olmaz.”³⁶⁴ İfadeleriyle iman ile ilmin birleştirilmesi gerektiğini insanın asli vazifesinin de bunu yapmak olduğunu vurgulamıştır.

İbnü'l Arabî'nin Fahreddin Razi'ye gönderdiği mektupta:

Kardeşlerinden güvendiğim ve senin hakkında niyeti güzel olanlardan biri senin bir gün ağladığımı görmüş ve bunun sebebini sormuş. Sen de cevap olarak demişsin ki; “otuz senedir beri inandığım bir mesele hakkında bu saatte bana zuhur eden bir delille yanıldığımı anladım. Bunun için ağladım. Ve kendi kendime dedim ki; bana zahir olan fikir önceki gibi yanlış olabilir. Bu senin sözüdür. Demek ki, akıl ve fikir mertebesi ile bilgin olanın, dingin ve müsterih olması imkansızdır. Hele hele Allah'ın bilinmesinde bu durum çok daha açıktır. Çünkü nazar yoluyla Allah'ın mahiyetini bilmek imkansızdır. Kardeşim! Artık sana ne olmuş ki bu tehlike de devam ediyorsun. Riyazet, Mücahede ve Halvet (yalnızlık odaları) yoluna girmiyorsun. Ki Allah resulünün açmış olduğu bu yollara ve Allah'ın “-Orada- kullarımızdan bir kul buldular ki, biz ona katımızdan bir rahmet vermiştik ve ona katımızdan bir ilim öğretmiştik.”³⁶⁵ ayetindeki kişilerin nail olmuş olduklarına nail olasın. Senin emsallerin bu şerefli, yüce ve yüksek mertebelere ulaşmaya teşebbüs ediyor.”³⁶⁶ demiştir.

İbnü'l Arabî yazdığı bu satırlarıyla, şahsi olarak Fahreddin Razi'ye genel olarak ise bizlere: Akli olarak Allah'ın mahiyetini bilmek imkânsız olmakla birlikte bu bilgiye erişmenin yolunu Hz. Peygamber aleyhisselâmın açmış olduğu; mücahede, riyazet ve halvet gibi yollarla olacağını ve bu yolun şerefli, yüce ve yüksek mertebelere ulaştıracağı bilgilerini vermektedir. İbnü'l Arabî'deki bu düşüncesi, Tanrı'nın derindeki mahiyetini akıl anlamakta yetersiz kalır ve bu sebeplede hisle idrak etmeliyiz diye düşünen hissel olarak yaşanan dini tecrübe gibidir.

³⁶⁴ İbn Arabî, *Marifet Kitabı-Kitâbu'l Marife*, 144.

³⁶⁵ Kehf 18/65.

³⁶⁶ Doru, “İbn-İ Ararî'nin Fahreddin Razi'ye Gönderdiği Mektup”, 103.

SONUÇ

Akıl iman ilişkisi düşünce tarihinde filozofları ve toplumları en çok meşgul eden konulardan biri olmuştur. Din-felsefe ilişkisi açısından incelenen akıl iman ilişkisi genel olarak üç yaklaşımla değerlendirilmiştir. 1.Katı akılcılık; bir şeye inanabilmek veya iman edebilmek için, o şeyin doğruluğunun herkese kanıtlanabilir olması gerektiğini, şayet bu mümkün değilse etik ve entelektüel sorumluluk gereği o şeye inanmamanın daha uygun olduğunu savunan felsefi yaklaşıma verilen isimdir. 2. Eleştirek akılcılık; dini inançların ispatını aklen mümkün görmez ama aynı zamanda da bu inançların aklen araştırılıp incelenmesi gerektiğini ve en makul ve tutarlı olanın tespit edilmesinin gerekli olduğunu savunan yaklaşımdır. 3. Fideizm; bilgi ile iman ve akıl ile iman arasına bir sınır çizer. Bu sınıra göre iman, rasyonellerin savunduğu şekliyle aklî olanın alanıyla sınırlı olmadığı gibi, ateist felsefelerin savunduğu şekliyle akıl karşıtı ya da akıl dışı olan ile de sınırlı değildir. İman konuları, akıl-üstü alana aittir. Akıl üstü bu çerçevede, hem akılla temellendirilemezi ve değerlendirilemezi hem de bilinemezi ifade eden akılla ilişkisizlik durumu manasına gelir. Böyle olmasından dolayı da fideizm, dini inanç esaslarının rasyonel yollarla tespitine ve değerlendirilmesine karşı bir tutum sergiler.³⁶⁷

Akıl iman konusunda görüşlerini ele aldığımız İbnü'l Arabî, daha çok fideist bir yaklaşım içerisinde olduğunu görmekteyiz Fideizm aklın ve imanın çatıştığı her durumda aklın değil imanın takip edilmesini savunur.³⁶⁸ Böylelikle aklın ve bilimin değerini yadsıyan fideizm, bu iki kavramın inanca tabi olmasını ve inancı desteklemesi gerektiğini savunmaktadır. Fideizme göre akıl insanlara eşyanın hakikatini öğretmez. Mutlak hakikat özel ve yüksek bir meleke ile elde edilir.³⁶⁹ Bu özelliklere baktığımız zaman İbnü'l Arabî'de aynı düşünceleri görmekteyiz. İbnü'l Arabî de aklın ve imanın çatıştığı her durumda aklın değil imanın takip edilmesini savunur. İbnü'l Arabî'ye göre Mutlak hakikat sınırlı olan akıl ile değil özel ve yüksek bir meleke olan keşf ile öğrenilir. Fideizm de akıl ile iman arasına bir sınır çizer ve Ona göre iman bilinemez ve değerlendirilemez olan 'akıl üstü' alana aittir.

³⁶⁷ Uslu, "İman, Akıl ve Bilgi İlişkisi, 40.

³⁶⁸ Peterson, *Din Felsefesi Seçme Metinler*, 129.

³⁶⁹ Şener, "Paul Tillich'te Akıl-İman İlişkisi", 41.

İbnü'l Arabî akıl üstü kavram için keşf kavramını kullanırken fideizmdeki bu kavramın karşılığı dini tecrübedir. İbnü'l Arabî “Akıllı kimsenin, kalbini fikirden varestede kılması gerekir. Çünkü Allah’ın bilgisi müşahedeyle elde edilir.”³⁷⁰ sözleriyle Allah’ın Zât’ının bilgisine sadece keşf yoluyla ulaşılabileceğine ve “Biz kitabımızda ve bütün kitaplarımızda keşf’in verdiğini ve Hakk’ın imlâ ettiğini ir’ad ederiz. İşte sûfîlerin yolu budur.”³⁷¹ İfadeleriyle de keşfi eserlerinde kullandığını görmekteyiz. İbnü'l Arabî’de keşf hakikatin bilgisine ulaşmak için gereklidir ve keşf yoluyla elde edilen bilgiler yanlışlık içermez. Bu düşüncesini Fütûhat-ı Mekkiyye’inde yer alan, “Bil ki, bizim indimizdeki emr’ler keşf kapısındanandır.” İfadesinden ve eserlerindeki birçok yerinde keşfi bilgiyle elde ettiği bilginin yanlışlık içermediğini vurgulamasından anlamaktayız. Çünkü İbnü'l Arabî’ye göre ilim sadece Allah’dan alınırsa hakikattir ve o hakikat yanlışlık içermez. Bu düşüncesini Fahreddin Razi’ye yazdığı mektuptaki, “Tahkik ehline göre Allah’tan başka fail yoktur. O halde bilgiyi Allah’tan başka kimseden almayın. Ancak bu, aklen değil, keşif yoluyla olsun.”³⁷² İfadesinden anlamamız mümkündür.

Fideizm, dinin rasyonel bir şekilde incelenmesine karşı bir tutum sergiler. Fideist temsilcileri arasında ismi sıklıkla zikredilen ünlü filozof Kierkegaard ‘ın “Risk olmadan iman olmaz. İman kesinlikle bireyin içe dönüklüğündeki sonsuz arzu ile belirsizlik arasındaki çelişkidir. Eğer Tanrı’yı objektif olarak kavrayabilecek durumdaysam, o zaman inanmam, fakat tam da bunu yapamayacağım için inanmak durumundayım.”³⁷³ Sözleri incelendiğinde İbnü'l Arabî’deki, “Zirâ Cenâb-ı Hak, akıl ile bilinen şeylerden olması lazım gelse o zaman aklın hükümleri tahtına girmesi icâb eder. Cenab-ı Hak ise böyle olmaktan dâima âlidir, münezzehtir.”³⁷⁴ İfadeleriyle benzerlik göstermektedirler. İki düşünürde imanın akıldan daha ziyade bağlanmak ve güvenmekten ibaret olduğunu vurgulamaktadır. Bunun sebebini ise Tanrı’yı kavramakta aklın eksik kalmasına bağlamaktadırlar ve akıl üstü bir inanca vurgu yapmaktadırlar. Çünkü İbnü'l Arabî’ye göre hakikat aklın kavrayamayacağı kadar sınırsızdır. Ve bu sınırsız olan hakikati akıl tek başına kavrayamaz.

Fideist düşünce aklın rolünü sınırlandırdığı için rasyonalizmin zıddı olmaktadır. Fideizm, rasyonel düşünce sonucunda dini hakikate ulaşmanın mümkün olmadığını ve

³⁷⁰ Doru, “İbn-i Arabî’nin Razi’ye Gönderdiği Mektup”, 102.

³⁷¹ Keklik, *el-Futûhatı el Mekkiyye*, 50.

³⁷² Doru, “İbn-i Arabî’nin Razi’ye Gönderdiği Mektup”, 102.

³⁷³ Peterson, *Akıl ve İnanç*, 58.

³⁷⁴ İbn Arabî, *Marifet Kitabı-Kitâbu'l Marife*, 100.

dini inançların doğruluğu üzerinde düşünme girişimlerinin yanlış olduğunu belirtir.³⁷⁵ Fideist düşünürlerden Kierkegaard imanı akılla değerlendirmeyi başarısız ve faydasız çabalar olarak görmekle birlikte Tanrı'yı kanıtlamak için gerçekleştirilen akıl yürütmeyi nihayete erdirilemeyeceğini çünkü her zaman araştırılıp, incelenecek yeni bir kanıtın olacağını savunur.³⁷⁶ İbnü'l Arabî'nin de delillere bakışı Kierkegaard gibidir. İbnü'l Arabî'nin, “..Deliller ancak inkâr edenleri ikna etmek için ortaya atılır..” ifadesinden aynı düşünceye sahip olduğunu anlamak mümkündür. Bu iki düşünürdeki anlayış, iman konusunda akli bir kenara bırakmak anlamında olmayıp, akli imana tâbî kılmak noktasındadır. İman akla tâbî kılınırsa, akıl imanın nuruyla hareket ederse işte o zaman iman gerekçelendirilir ve kişiyi tatmin eder görüşündedirler.

İbnü'l Arabî aklın Allah'ın bilgisine ulaşmadaki rolünü iki yönlü ifade eder. Birincisi, akıl bizi Allah'ın varlığının bilgisine ulaştırır. Allah'tan gelen emir ve yasakları yerine getirmemizdeki araçtır. İkincisi ise, Allah'ın Zât'ının hakikatine ulaşmaya yarayan akıldır ki bu konuda akli yetersiz görür. Bunun sebebini ise Allah'ın Zâtı'nın idrakten münezze olmasına bağlar. Çünkü Hakk'ın görünen âlemle hiçbir ilişkisi yoktur. Allah Zât makamında her türlü sıfat ve isimden ve zuhurdan münezzehtir. İbnü'l Arabî Zât'ın idraki konusunda bilinemezdir. Hakk'ın yalnızca var ve bir olduğu bilinebilir, fakat Zât olduğu düşünülemez. İbnü'l Arabî'ye göre Allah ismi Hakk'ın isim ve sıfatlarının zuhur etmesi ile olur. Bu makam, ulûhiyet, Nur-u Muhammediye denilen makamdır. Hz Peygamber, Allah isminin mazharıdır. Allah ismi, ilahlık mertebesini temsil ettiği için dolayı bütün karşıt ve zıt isimler onda birleşir. Bu durumdan dolayı da Allah bilinemez, çünkü insan akıl ve duyuları aracılığıyla karşıt özellikleri bir arada toplayamaz.

İbnü'l Arabî'nin tasavvufi tercümesinde kalp, insan yapısının bilen ve anlayan yönünü, tecelli insanın bu yönünde ortaya çıkan bilgi ve anlamı, müşâhede insanın kendi inanç ve bilgisine göre dış dünyayı anlamlandırmasını ve mükâşefe ise insanın anlamlandırdığı dünyayı detaylarıyla yeniden yorumlamasını temsil etmektedir. İbnü'l Arabî'ye göre tecelli kavramı, Allah'ın varlığına dair kalpte oluşan kesin bir bilgidir ve kişi bu bilgiyi müşâhede ile tüm varlıkta anlamaktadır. Dini tecrübeyi, insanın kendi içindeki yetileri ve elde ettiği bilgileri bir bütün olarak ele alarak insanın kendi varlığı, âlem ve âşkın olan gerçeklik hakkında bilgiye ulaşmayı hedeflediği bir metod olarak

³⁷⁵ Stephen Evans, “Din Felsefesinde Eleştirel Diyalog”, 164.

³⁷⁶ *Felsefî Açıdan İmanı Temellendirme*, 111.

düşündüğümüzde, İbnü'l Arabî'nin hakikate ulaşma konusunda ortaya koyduğu metodun dini tecrübe olduğunu anlamaktayız. Dini tecrübe, "insanın yaratıcı veya kutsal kabul ettiği Varlık karşısında yaşadığı manevi tecrübeler, Tanrıyla karşılaşma, birleşme, benliğini O'nda yok etme gibi farklı hislerden hareket ederek, Tanrı'nın varlığını ispat etme gayretidir".³⁷⁷ İbnü'l Arabî bu tanıma oldukça uyan bir şahsiyettir. Eserlerinde ortaya koyduğu tasavvufî tecrübelerle Allah ile karşılaştığını, benliğini O'nda yok ettiğini birçok örneğinde görmekteyiz.

İbnü'l Arabî rasyonalist bir tutum sergilemez. Bu durumu; dini tecrübe sisteminde kabul gördüğü, müşâhede, mükâşefe, tecelli vb gibi rasyonalist açıdan açıklanması zor olan kavramlardan çıkarabiliriz. İbnü'l Arabî'nin ortaya koyduğu şekliyle mükâşefede hayâl gücü aracılığıyla yaşanan tecrübeler ve elde edilen bilgiler, aklın alanını ve sınırlarını aşan bir özelliğe sahiptir. İbnü'l Arabî'nin naklettiği dini tecrübe örnekleri bu durumu açıkça göstermektedir. O eserlerinin birçok bölümünde; kendisinin bazen rüyada Allah'ı, melekleri, Hz Peygamber'i ve diğer peygamberleri gördüğünü iddia etmektedir. Bu durumun aklî yöntemlerle izahı mümkün değildir. Dini tecrübe şahsa aittir ve diğer kimseler için de kabul görmesi zorunlu bir durum değildir. Dini tecrübe konusu üzerinde tartışılan bir konudur. Çünkü dini tecrübe sezgiseldir, kendi kendini kanıtlar ve bir histir bundan dolayı da tasvir edilemez. İbnü'l Arabî'nin eserlerinde gördüğümüz dini tecrübeler; dini inançları temellendirmede kullanılamayacağından, öznel olmasından ve hakkında objektif bir değerlendirme yapılamamasından dolayı rasyonel değerlendirmeye tâbî tutulamazlar.

Sonuç olarak İbnü'l Arabî, imanın nuruyla bakan, imana tâbî olmuş olan aklın önemine vurgu yapmıştır. Bu yönüyle fideist bir yaklaşım içerisinde olduğunu anladığımız İbnü'l Arabî, rasyonalistlerin aklı yegâne otorite olarak kabul etmesini benimsememiştir. İbnü'l Arabî'ye göre tek başına akıl ya da tek başına imandan söz edilemez. İkisi birbirinin tamamlayıcısıdır. O'na göre, iman (keşf), aklında bilgininde temelini oluşturur.

³⁷⁷ Hakan Hemşinli, "Tanrı'nın Varlığına Bir Delil Olarak Dini Tecrübe: Duyu Tecrübesi ve Saf Bilinç İddiaları Örneği", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, sy.22 (2018): 1633.

KAYNAKÇA

- Afifi, Ebu'l Âlâ. *Füsûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, çev: E. Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Afifi, Ebu'l Âlâ. *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. M. Dağ. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Afifi, Ebu'l Âlâ. *Tasavvufta Manevi Hayat*, çev: E. Demirli ve A. Kartal, İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Akgül, Abdullah. "Terim Olarak Dinî Tecrübe: Tarihsel Bir İnceleme", *Social Sciences Studies Journal*, sy. 4 (21):3584-3590.
- Alpyağıl, Recep. *Din Felsefesine Dair Okumalar*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Altıntaş, Ramazan. "Ebu Hanife'nin Akıl-Vahiy Anlayışı", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, sy.2 (2004): 3-22.
- Arıcan, M. Kazım. "Akıl ve İman İlişmesine Spinoza'nın Yaklaşımı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy.2 (2001): 399-414.
- Arslan, Hulusi. "Kuran'ın İman Öğretileri Işığında Fideizm'in Kritiği", *I.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy.2 (2011): 49-69.
- Ateş, Ahmed. "İbnü'l-Arabî", *İslam Ansiklopedisi*, 8: 533-4. İstanbul 1984.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İzmir: İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012.
- Baktemur, Zeynep. "Dini Epistemolojide Ilımlı Fideizm". Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2017.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Akıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2: 246-247. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Cebecioğlu, Ethem. "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (560/1165-638/1240) Hayatı ve Eserleri", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sy.21 (2008): 9-25
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Clifford, William Kingdon. "İnanç Ahlakı". Der. Recep Alpyağıl, 153-161. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Hayal ve Düzeyleri", *Tasavvuf*, sy.10 (2003): 299-329.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.

- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. "İbnü'l-Arabî'nin Marifet Teorisi Açısından Aklın Değeri", *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi*, sy. 5 (2016): 139-161.
- Çelebi, Emin. "İbn Arabî'de Tasavvufi Tecrübenin Epistemolojik Mahiyetine Dair", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 29 (2011): 115-127.
- Çelebi, Emin. "İbn Arabî'nin Vahdeti Vücûd Öğretisinde Bilginin Yeri". Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya Selçuk Üniversitesi, 2001.
- Çelebi, Vedat. "Kierkegaard ve Jaspers'ın Varoluş Felsefesinde Akıl, Din ve İman İlişkisi", *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, sy.7 (2017): 101-123.
- Doru, Nesim. "İbn-i Arabî'nin Fahreddin Razi'ye Gönderdiği Mektup". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 1 (2002): 99-105.
- Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2008.
- Erbaş, Muammer. *Din Felsefesi*, İzmir: Çağlayan, 2012.
- Evans, Stephen. "Din Felsefesinde Eleştirel Diyalog". *Din Felsefesi Seçme Metinler*. Ed. Michael Peterson, William Hasker vd. çev: Rahim Acar, Nebi Mehdiyev vd., 163-171. İstanbul: Küre Yayınları, 2013.
- Güngör, Erol. *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1998.
- Hemşinli, Hakan. "Tanrı'nın Varlığına Bir Delil Olarak Dinî Tecrübe: Duyu Tecrübesi ve Saf Bilinç İddiaları Örneği", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, sy.22 (3): (2018):1633-1655.
- Hemşinli, Hakan. "Dini Tecrübenin Nesnelliği Üzerine", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Dergisi*, sy.33: (2010):120-125.
- Izutsu, Toshihiko. *İbn Arabî'nin Füsûsun'daki Anahtar Kavramlar*. çev: A. Yüksel Özemre. Üsküdar: Kaknüs Yayınları, 1997.
- İbn Arabî, *Marifet Kitabı- Kitâbu'l- Marifet*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- İbn Rüşd, "Şeriât Mevcudâta Akıl Târikiyle Bakmayı Vâcib Kılar". *Din Felsefesine Dair Okumalar*. Der. Recep Alpyağıl, 147-149. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- İbnü'l Arabî. *Füsûsu'l Hikem*, çev: Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1999.
- İbnü'l Arabî. *Füsûsu'l Hikem*, çev: M. Nuri Gençosman. İstanbul: İstanbul Kitabevi Yayınları, 1971.

- İbnü'l Arabî. *Fütûhat-ı Mekkiyye*, çev: Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- İmam Maturidi, "İstidlâl/Tefekkür Yoluyla Bilgi Edinme". *Din Felsefesine Dair Okumalar*. Der. Recep Alpyağlı, 140-144. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Karaağaç, Hilmi. "Maturidi Düşünce Sisteminde İman Anlayışı", *Ekev Akademi Dergisi*, sy. 49 (Güz 2011): 65-80.
- Karaman, Hüseyin. "İbn Meymûn'un Düşüncesinde Aklın Sınırları ve Din-Felsefe İlişkisi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, sy. 4 (2006):153-174.
- Keklik, Nihat. *Muhyiddin İbn Arabî Hayatı ve Çevresi*, İstanbul: Sufi Kitap, 2008.
- Keklik, Nihat. *İbnü'l-Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Misdak Olarak el-Fütûhât el-Mekkiyye*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Kılıç, İstanbul. *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, İstanbul: Sufi Yayınları, 2010.
- Kılıç, M. Erol. "İbnü'l-Arabî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 20: 520-522. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Kılıç, Mahmut Erol. "Muhyiddin İbnü'l Arabî'de Varlık ve Mertebeleri: Vücûd ve Merâtibu'l-Vücûd". Doktora Tezi: Marmara Üniversitesi, 1995.
- Konuk, Ahmed Avni. *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005.
- Köksal, Cüneyd. "Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı", *M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 40 (2011): 5-44.
- Kösen, Cumali. "İbn Arabî'nin Epistemolojisinde Akıl ve Keşf", Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 2016.
- Kur'an-ı Kerim*.
- Öngören, Reşat. "Tasavvuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 40: 119-126. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Özcan, Hanifi. "Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: Temelcilik ve İmancılık", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sy.1 (1999): 157-176.
- Özcan, Hanifi. *Epistemolojik Açıdan İman*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.
- Özden, Mustafa. "Kuran'dan Hareketle Akıl-Vahiy İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme", *Türkiye İlâhiyat Araştırmaları Dergisi*, sy. 3 (Aralık 2019): 259-286.

- Özköse, Kadir. “Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin İbn Rüşd Görüşmesi”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sy. 23 (2009): 221-240.
- Pascal, Blaise. “Bahis”, *Din Felsefesine Dair Okumalar*. Der. Recep Alpyağıl, 150-152. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Peterson, Michael. Hasker, William. Reichenbach, Bruce ve Basinger, David. *Din Felsefesi, Seçme Metinler*, çev. R. Acar. R. Mehdiyev. H. Özturan ve O. Baş. İstanbul: Küre Yayınları, 2013.
- Peterson, Michael. Hasker, William. Reichenbach, Bruce ve Basinger, David. *Akıl ve İnanç*, çev. R. Acar, İstanbul: Küre Yayınları, 2013.
- Serdar, Murat. “Endülüs Âlimlerinin Allah’ın İsim ve Sıfatları Konusundaki Görüşleri (İbn Hazm ve İbnü’l Arabî Örneği)”, *Bilimname*, sy.2 (2005): 51-74.
- Sinanoğlu, Mustafa. “İman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 22: 216-219. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Su, Mehmet. “Kierkegaard’da Fideizm”, Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2011.
- Şener, Habib. “Paul Tillich’te Akıl-İman İlişkisi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, sy. 2 (2018): 39-61.
- Teber, Hatice. “Hakikatin Anlaşılmasında Akıl-Kalp Korelasyonu Epistemolojik Bir Yaklaşım”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 4 (2013): 79-89.
- Tekineş, Ayhan. “İlk Devir İslam Dünyasında Akıl Üzerine Tartışmalar”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışma Dergisi*, sy.10 (2001): 199-214.
- Temel, Ahmet Vefa. “Arap Dili ve Kuran-ı Kerim Bağlamında “Akıl” Kavramının Analizi”, *Dergi Abant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi)*, sy.10 (2017): 126-135.
- Topaloğlu, Bekir ve Çelebi, İlyas. *Kelam Terimler Sözlüğü* İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Uluç, Tahir. “İbnü’l Arabî’de Mistik Sembolizm”. Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2005.
- Uludağ, Süleyman. “Keşf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 25: 315-317. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Uludağ, Süleyman. *İslam Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012.
- Uslu, Ferit. “İman, Akıl ve Bilgi İlişkisi”. *Din Felsefesi El Kitabı*. Ed. Recep Kılıç ve Mehmet Sait Reçber, 31-48. Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.

- Uslu, Ferit. *Felsefi Açıdan İmanı Temellendirme*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Ülger, Mustafa. “John Lock’un İman Anlayışı”, Fırat Üniversitesi *Doğu Araştırmaları Dergisi*, sy.7 (2008): 118-124.
- Yaran, Cafer Sadık. *Din Felsefesine Giriş*, Ankara: Rağbet Yayınları, 2018.
- Yaran, Cafer Sadık. “Dini Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkiki İmancılık”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy.9 (1997): 221.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Akıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2: 242-246. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Yıldırım, Kazım. “Muhyiddin İbn Arabî ve Sistemi (Gazzali, Sühreverdi, Mevlana ve Konevi ile Mukayeseler)”. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1989.
- Yıldız, Mustafa. “Gazali’nin Akıl Eleştirisi”, *TYB Akademi Dil, Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi*, sy.1 (2011): 71-85.
- Yıldız, Mustafa. “Gazzâlî’ye Göre Akıl ve Dinî Bilgi Kaynağı Olarak Aklın Önemi”, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, sy. 3 (2014): 14-28.
- Yüce, Yakup. “Nurettin Topçu’da İman Akıl İlişkisi”. Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, Eylül 2009.

