

# marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 18 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2018

ARAŞTIRMA  
Research

## Felsefî ve Tasavvufî Açıdan Harakânî'de Bilgi Problemi

Habib Őener

Dr. Öğr. Üyesi, Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü İslam Felsefesi Anabilim dalı

habibsener@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-8953-2200>

Geliş Tarihi / Received: 15.12.2017 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 18.06.2018

Öz

Bilgi, bilen ve bilinen arasındaki bir ilişkidir. İnsan var olduğu ilk andan itibaren bilgi ile ilgili bir etkinlik içinde bulunmuştur. Dolayısıyla bilginin tarihi insanlık tarihi kadar eskidir. Bilgi teorisi, felsefenin varlık ve değer ile birlikte üç ana konusundan biri olan bilgiyi incelemektedir. Felsefe tarihinde bilginin mümkün olduğunu düşünenlerin yanı sıra, bilginin mümkün olmadığını iddia edenler de olmuştur. Bilginin mümkün olduğunu düşünenler duyu, deney, akıl ve sezgi olmak üzere onun dört kaynağının olduğunu kabul etmişlerdir. Batı ve İslâm düşüncesinde genel bir kanı olmasa da mistik ve tasavvufî ekollerde duyuların ve aklın bilgiyi elde etmede yetersiz ve hatta aldatıcı olduğu düşünölmüştür. Batı düşüncesinde kesin bilgiyi elde etmenin yolu sezgi olarak adlandırılırken, İslâm düşüncesinde ise bu tür bilgi için keşf veya kalbî bilgi kavramı kullanılmıştır. Keşfî/kalbî bilgiyi hem teorik hem de pratik açıdan savunanlardan birisi de Ebu'l-Hasan Harakânî'dir. Ona göre, insan böyle bir bilgiyi elde edebilir. Bu makale, Harakânî'nin bilgi anlayışını felsefî ve tasavvufî bakış açısından incelemeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tanrı, Misticizm, Bilgi, Sezgi, Keşf, Harakânî, Gazâlî.

### **Knowledge Problem in Harakânî from Philosophical and Sufistic Perspective**

Knowledge is a relationship between subject and object. From the very first moment that human beings exist, they have found an activity related to knowledge. Therefore the history of knowledge is as old as the history of mankind. Knowledge theory examines knowledge, one of the three main themes of philosophy, together with its ontology and value. In the history of philosophy there have been those who think that knowledge is possible, and who claim that knowledge is not possible. Those who think that knowledge is possible have accepted that there are four sources of it: sense, experiment, reason and intuition. Although there is no general belief in Western and Islamic thought it is thought that in mysticism and sufistic schools the senses and intelligence are inadequate and even deceptive to obtain knowledge. While the way of obtaining definite knowledge is called intuition in the Western thought, in Islamic thought is used for such information inspiration (kashf) or heart knowledge. One of the advocates of inspiration (kashf)/heart knowledge both theoretically and practically is Abu'l-Hasan al-Harakânî. According to him, one can obtain such knowledge. This article aims to examine Harakânî's knowledge understanding from philosophical and sufistic perspective.

Keywords: God, Mysticism, Knowledge, Intuition, Inspiration (kashf), Harakânî, Gazâlî.

### **Atıf / Cite as**

Őener, Habib, "Felsefî ve Tasavvufî Açıdan Harakânî'de Bilgi Problemi", *Marife*, 18/1 (2018): 77-99.

## Giriş

İnsanın en temel ve ayırt edici özelliklerinden biri bilgi edinmesidir. İnsan var olduğu ilk andan itibaren bilgi ile ilgili bir etkinlik içinde bulunmuştur. Başka deyişle bilginin, hatta bilimin tarihi insanın tarihi kadar eskidir.<sup>1</sup> Bilgi, var olanın tanınmasıdır. Dolayısıyla bir bilen bir de bilinen vardır. Bilen ve bilinen arasındaki bir ilişki olan bilgi, bilinenin bilindeki aksidir.<sup>2</sup> Varlık ve değer ile birlikte felsefenin üç ana konusundan birisi olan bilgiyi bilgi teorisi ele almaktadır.<sup>3</sup> Bilgi teorisi öncelikle bilginin imkânı ve imkânsızlığına ilişkin incelemeler yapmaktadır.<sup>4</sup> Bilginin kaynağı konusunda farklı görüşlere sahip olmalarına rağmen<sup>5</sup> felsefe tarihinde bilginin mümkün olduğunu savunanlar ‘dogmatik filozoflar’ olarak adlandırılmıştır. Buradaki ‘dogmatik’ kelimesinin, ‘bir inancı körü körüne savunan, önyargılı’ bir insanın zihin tavrını ifade eden geniş anlamından farklı, özel ve dar bir anlamda kullanıldığını ifade etmemiz gerekir. Bilginin mümkün olmadığını düşünenlere ise ‘şüpheciler’ veya ‘septikler’ denilmiştir. Dolayısıyla bilginin mümkün olmadığını savunanların felsefi adı ‘şüphencilik’ veya ‘septisizm’dir.<sup>6</sup>

Düşünce tarihinde bilginin kaynağı olarak genellikle deney, akıl ve sezgi kabul edilmiştir.<sup>7</sup> Bilgide ana kaynak olarak akıl yürütme ve düşünce üzerinde duranlara akılcılar (rasyonalistler); duyular, gözlem veya deney üzerinde duranlara da deneyciler (empiristler) denilmiştir. Bu akımların kendileri ise akılcılık (rasyonalizm) ve deneycilik (empirizm) olarak adlandırılmıştır. Platon (M. Ö. 427-347), İbn Sina (980-1037), Descartes (1596-1650), Spinoza (1632-1677), Leibniz (1646-1716) rasyonalist; Epikür (M. Ö. 341-270), John Locke (1632-1704), David Hume (1711-1776), Étienne Bonnot de Condillac (1714-1780), Auguste Comte (1798-1857) ise deneyci filozoflar olarak ön plana çıkmışlardır.<sup>8</sup>

Empiristler, bilginin kaynağı ile bağlantılı olarak deneyden elde edilen bilgilere, ‘deneyden sonra gelen, deneyle elde edilmiş’ bilgiler anlamında a posteriori bilgi adını vermişlerdir. Locke, örneğinde olduğu gibi empiristlerden bazıları zihni duyumlara indirgememiştir. Yani bilginin kaynağı olarak sadece duyu organlarını kabul etmemiştir. Ancak deneyciler içerisinde, sensüalist adı verilen, zihni veya akli sadece duyumların toplamına indirgemeye çalışanlar da bulunmaktadır. Rasyonalistler ise, a priori bilgi adını verdikleri deneyden gelmeyen, deney öncesi olan bir bilginin imkânını kabul etmişlerdir. A priori bilgi, hem zihnin kendisine dayanarak çıkarsamalar yaptığı bir ilkenin (özdeşlik) bilgisi hem de deneyin insana hiçbir zaman veremeyeceği, evrene ilişkin bazı temel

<sup>1</sup> Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Adres Yayınları, Ankara 2011, s. 19.

<sup>2</sup> Öner, Necati, *Bilginin Serüveni*, Vadi Yayınları, Ankara 2008, ss. 20-21.

<sup>3</sup> Öner, *Bilginin Serüveni*, s. 20.

<sup>4</sup> Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 19.

<sup>5</sup> Çüçen, A. Kadir, *Bilgi Felsefesi*, Sentez Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 56.

<sup>6</sup> Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 20.

<sup>7</sup> Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, ss. 66-69.

<sup>8</sup> Arslan, *Felsefeye Giriş*, ss. 20-22.

doğruları keşfettiren bir bilgidir. Akılcı filozoflar, deneyci filozoflardan farklı olarak deneyden gelmeyen, deney öncesi olan bir bilginin imkânını kabul etmişlerdir.<sup>9</sup>

Felsefe tarihinde aklın ve duyuların bilgiyi vermede yetersiz hatta aldatıcı olduğunu ancak kesin ve kendisinden şüphe edilemez bir bilginin var olduğunu düşünenlere göre, böyle bir bilgiyi elde etmenin yolu insandaki sezgi adı verilen yetenek,<sup>10</sup> zihnin ilkelerden amaçlara hızla geçmesini sağlamaktadır.<sup>11</sup> Sezgiciler, sezgiyi, 'doğrudan bir sezîş ve araçsız bir kavrayışla eşyanın bilgisine vakıf kılan insanın özel bir yetisi olarak kabul etmişlerdir. Onlara göre sezgi, insanı yanıltan, aldatan duyulardan veya eşyayı parçalayan akıldan farklı olarak 'doğrudan doğruya, apaçık, kesin, kendisinden şüphe edilemez, bütünsel bir bilgi' ile hakikatin sırrına erişirme gücüne sahiptir.<sup>12</sup> Sezgi; akîl (rasyonel), psikolojik, keşfedici, estetik ve mistik (dinî) gibi farklı alanlarda farklı anlamlara gelecek şekilde kullanıldığı için<sup>13</sup> Tanrı, evren ve insan hakkındaki bilgilerinin kaynağını bu yetide gören sezgiciler arasında sezginin ne tür bir şey olduğuna ilişkin tam bir görüş birliği sağlanamamıştır. Ancak onlar, sezginin duyu ve akıldan farklı ve üstün olan, herhangi bir akıl yürütmeye veya kanıtla gerek duyulmadan insanın bilmek istediği bir şeyi doğrudan, araçsız bir kavrayışla bilmesini mümkün kılan bir yeti olduğunda hemfikirdirler.<sup>14</sup> Felsefe tarihinde Yunan dünyasında Plotinos (204-270), çağdaş Batı felsefesinde Bergson (1859-1941) sezgiciliğin; İslam dünyasında ise Gazâlî (1058-1111) ve diğer İslam mistikleri veya tasavvufçular keşfi bilginin en önemli temsilcileri arasında gösterilebilir.<sup>15</sup>

Bilgi teorisinin ilk iki problemle doğrudan bağlantılı olan bir diğer problemi ise bilginin alanı, sınırları veya kapsamıdır. Bilginin yalnızca duyular ve gözlemlerle elde edildiğini düşünen ve aklın duyular ve gözlemlerden ibaret olduğunu öne süren bir filozof doğal olarak bilginin alanını, duyular veya algılarla kavranabilecek bir alanla sınırlandıracaktır. Yani duyuusal olmayan bir şeyin bilgisi mümkün olmadığını iddia edecektir. Buna karşılık, insan zihninin duyulardan bağımsız olduğunu düşünen bir filozof, duyuusal-olmayan, duyularla kavranılamayan bir alanın varlığını ve bilgisini kabul edecektir. Rasyonalistlere göre, böyle bir alan fizik-ötesi varlıkların alanıdır. Bir sezgicinin, bilginin alanını bir rasyonalistten daha geniş tutacağı da muhakkaktır.<sup>16</sup> Bu makalenin konusuyla doğrudan bağlantılı olduğu için mistisizmin ve tasavvufun bilgi hakkındaki görüşlerini ayrıntılı olarak ele almanın faydalı olacağı kanaatindeyiz.

<sup>9</sup> Arslan, *Felsefeye Giriş*, ss. 40-42.

<sup>10</sup> Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 21.

<sup>11</sup> Cürcanî, Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü Kitabı't-Ta'rifât*, çev. Arif Erkan, Bahar Yayınları, İstanbul 1997, s. 84.

<sup>12</sup> Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 21.

<sup>13</sup> Topçu, Nurettin, *Bergson*, haz. Elverdi, Ezel - Kara, İsmail, Dergâh Yayınları, İstanbul 2015, ss. 61-74.

<sup>14</sup> Arslan, *Felsefeye Giriş*, ss. 44, 45.

<sup>15</sup> Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 21.

<sup>16</sup> Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 22.

## Mistisizm ve Tasavvufta Bilgi

“Tanrısal sezgi yoluyla, algılanamayan doğaüstü gerçeklikleri yaşama”, “Tanrı’ya erişme çabalarının tümü”, “yüksek bir gücü kavramak ve eylemlerini bu güce göre düzenlemek için gerçekliğin üstüne yükselme eğilimi” anlamlarına gelen mistisizm,<sup>17</sup> nihâî ve en yüksek gerçekliğe ilişkin bilginin, normal duyuşal ya da bilişsel süreçlerin dışında kalan yollarla kazanıldığını öne sürmektedir. Yani bilgiye akıl, akıl yürütme yoluyla değil de, sezgi yoluyla ulaşılabileceğini savunan görüştür.<sup>18</sup>

Tarihî olarak bakıldığında mistisizm dinî tecrübenin öne çıkan bir şeklidir. Çeşitli doktrinlerin terimleriyle ifade edildiği ve tek bir doktrinden söz edilemediği için de basit olarak tanımlanması oldukça güçtür. Bu tecrübenin en karakteristik yönü ise mistiklerin Tanrı ile vasıtasız bir bağlantı kurduğu iddialarına dayanmaktadır. Tanrı ile vasıtasız bağlantı ise ayrı bir bilgi türüne işaret etmektedir. Hinduizm, Budizm, Taoizm, Konfüçyanizm gibi Doğu dinleri, Grek-Helenistik mistik dinleri ve felsefeleri, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm gibi semavî dinlerle ilgili araştırmalar neticesinde ulaşılan sonuç, bütün büyük dünya dinlerinde mistisizmin ifade ediliş biçimleri arasında bir hayli fark bulunmasına rağmen yaşadıkları tecrübe ve anlayış açısından birçok benzerlik söz konusudur. Farklı dünya dinlerindeki mistik tecrübelerin mutlak hakikat, ilâhî varlığın içkinlik ve aşkınlığı, benliğin Tanrı ile bir olması, evrendeki kötülüğün mahiyeti ve mânevî yetkinliği ifade eden kavramlarla ilgili ortak yönleri bulunmaktadır. Ancak dünyadaki bütün mistik doktrinler tamamen aynı kavramsal yapılar içermemektedir.<sup>19</sup> Mistisizm ve İslâm tasavvufundaki bilgi anlayışını Erol Güngör (1938-1983), *İslâm Tasavvufunun Meseleleri* adlı eserinde sistematik bir şekilde açıkladığı için çalışmamızın bu bölümünde söz konusu kaynaktan yararlanarak problemi ortaya koymaya ve açıklamaya çalışacağız.

Güngör, mistisizmin bilgi konusundaki iddiasının onun başlıca özelliklerinden birini meydana getirdiğini düşünmektedir. Buna göre, insanın bilimsel bilgi elde ederken kullandığı analitik<sup>20</sup>, istidlâl<sup>21</sup> yol sadece görünen

<sup>17</sup> Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1998, s. 85.

<sup>18</sup> Cevzici, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999, s. 380.

<sup>19</sup> Kutluer, İlhan, “Mistisizm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2005, XXX, 188-189; Mistik tecrübeye Tanrı düşüncesi hakkında bilgi için bk. : Kalın, Mehmet Fatih, “Shankara Mistisizminde Tanrı”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/6 (2016): 29-39.

<sup>20</sup> Analiz/çözümleme, “bileşik olanı yeniden ayırmak, çözmek, parçalamak. Bir bütünü parçalara ayırma. Analiz maddî olabileceği gibi düşünce ile ilgili de olabilir. Örneğin, tanım bir kavramın analiz edilmesidir. Analiz verilmiş olandan, somuttan ögelere ya da ilkelere geri gider.” Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 47.

<sup>21</sup> Bir veya birden çok önermeden başka bir önerme çıkarma, akıl yürütme anlamında mantık terimi olan İstidlâl, “zihnin daha önce bilinen bir veya birden çok önermeden (kazıyye) bilinmeyen bir önermeyi sonuçlandırma, açığa çıkarma işlemidir. Diğer bir ifadeyle istidlâl, daha önce doğruluğu bilinen yahut doğru olduğu sanılan bir hüküm veya hükümlerden hareketle bilinmeyen bir hükme ulaşmaktır. Bu ise bilinmeyene ulaşabilmek için bilinen hükümleri belli bir şekilde düzenlemeyi gerektirir. Şu halde istidlâl, bir veya birkaç önermenin diğer bir önermeyi doğrudan yahut dolaylı olarak içerdiğini ispat etme işlemidir. Meselâ, “Dünya değişkendir / Her değişken yaratılmıştır” önermelerinin doğruluğu önceden bilinirse bunlardan, “Dünya yaratılmıştır” önermesine ulaşılır.” Bingöl, Abdülkuddûs, “İstidlâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2001, XXIII, 323; Akil

(zâhirî) şeyleri verebilir. Asıl olarak duyuları kullanan bilim, görülen, işitilen şeyler üzerinde çalışmalarını gerçekleştirir. Buna karşılık mistisizm, 'sezgi' (hads/intuition) adını verdiği bilgi türü, duyu verilerini kullanarak bölük pörçük bilgiler çıkarmak yerine, eşyanın özünü vasıtasız ve derhal kavrama imkânı verdiğini iddia etmektedir.<sup>22</sup>

Güngör'e göre, mistisizmin bilgi iddiası asıl olarak realite hakkındaki görüş ayrılığından ortaya çıkmıştır. Çünkü mistisizm, görünen (zâhirî/kabuk) ve görünmeyen (bâtînî/öz) olmak üzere iki türlü realite kabul etmektedir. Bu durum, ruh-beden ayrımı kadar eski ve onunla iç içedir. İnsanların beden fonksiyonlarıyla açıklayamadıkları şeyleri 'ruh'a atfetmeleri bunun en bariz örneğidir. Mistik düşüncenin bilinen en eski örneklerinde ruhun ayrı bir dünyadan geldiği ve bu dünyada bir bedene bürünerek ortaya çıktığı düşüncesi yer almıştır. Beden, ruh için geçici bir kalıptan ibarettir. Ruh varlığı için bedene ihtiyaç duymaz. Bedenin belli bir süre sonra yok olmasına karşın ruhun varlığını devam ettirmesi de bunun en açık göstergesidir.<sup>23</sup> İşte mistisizmin bu realite ayrımı, bilgi probleminin temel nedeni olmuştur. Buna göre, akıl duyu organlarının verilerini kullanır. Ancak ruha ait gerçekler duyu organlarıyla kavranamaz. Akıl eşyanın sadece görüntüsünü verir ve görüntünün arkasındaki asıl gerçeği yakalayamaz. Eşyanın özünü (maddî görünüşten soyutlanmış, yani zaman ve mekân kayıtlarından sıyrılmış gerçeğe) anlayabilmenin yolu akıl değil 'sezgi'dir.<sup>24</sup>

Erol Güngör, mistisizmin bilgi teorisinin Antik Yunan'da Pythagoras'a (M. Ö. 570-495) kadar götürülebileceğini ifade etmektedir. Çünkü duyular-dışı bir âlemin var olduğu ve bu âlemin duyular yoluyla kavranmasının imkânsızlığı ilk defa Pythagoras'da ortaya çıkmaktadır. Ancak bu düşüncüyü sistemli hâle getiren Platon'dur (M. Ö. 427-347). Platon'un epistemolojisinin İslâm mutasavvıflarını etkileyen Yeni Platonculuk'tan oldukça farklı olduğunu da belirtmek gerekir.<sup>25</sup>

Platon, görülen (görünüşler/duyular) ve kavranan (ideler) dünyası<sup>26</sup> olmak üzere iki ayrı âlem ve bunlara karşılık gelen iki ayrı bilgi kabul etmektedir.<sup>27</sup> Ona göre, ideler âlemi, öncesiz, sonsuz, değişmeyen ve ideal varlıkların âlemidir. Görünüşler âlemi ise, sürekli değişen ve gelip geçici olan sonlu varlıkların âlemidir. Böylece o, ideler âlemi ile görünüşler âlemini birbirinden kesin olarak ayırmıştır.<sup>28</sup> İdeler hakikî realiteyi meydana getirdikleri için bunlar kavramsal bilginin (akıl) konusudur; değişen realite ise duyu verileriyle (idrâk) kavranır. İdeler âlemi, varlığı; görünüşler âlemi ise, oluşu temsil eder. Dolayısıyla iki türlü bilme metodu

→

yürütme (İstidlâl) ve kıyas hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Yazoğlu, Ruhattin-İmamoğlu, Tuncay, *Klasik Mantık*, Eser Basın Yayın Dağıtım Matbaacılık, Erzurum 2015, ss. 95-136.

<sup>22</sup> Güngör, Erol, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, Ötügen Neşriyat, İstanbul 1996, s. 96.

<sup>23</sup> Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, ss. 96-97.

<sup>24</sup> Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, s. 97.

<sup>25</sup> Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, s. 98.

<sup>26</sup> Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cımcöz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2010, s. 226.

<sup>27</sup> Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, s. 98.

<sup>28</sup> Platon, *Devlet*, s. 226-229; Birand, Kâmiran, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1958, s. 56.

vardır. Kendi başlarına mevcut olan ideler mekân ve maddede olmadıkları için duyularla kavranamazlar. İdeler ancak düşünce ile bilinebilir.<sup>29</sup> Duyular sadece görünüşler âlemindeki eşyayı algılar. Gerçek bilgiyi yani eşyanın iyi, kötü, güzel ve çirkin olup olmadığı hakkındaki kararı ancak ruhun hüküm vermesiyle kavrayabiliriz.<sup>30</sup> Platon, birçok kere doğan ruhun ölmeyeceğini ve bundan dolayı yeryüzünde her şeyi gördüğünü ve öğrenmediği hiçbir şeyin kalmadığını ifade etmektedir. Zaten bilgi, insan ruhunun hatırlamasından başka bir şey değildir.<sup>31</sup>

Platon'a göre, bilgi sadece algıdan ibaret değildir. Gerçek bilgi algının bittiği yerde başlamaktadır.<sup>32</sup> Böylece bilginin idelerle bağlantısını kurmaya çalışan Platon, idelerin değişik nesnelere içine alan kalıplar olduğunu<sup>33</sup> ve onların nesnelere gerçekliğini, zihne de bilme gücünü verdiğini belirtmektedir. Yani bilinen şeyler olarak gerçeğin ve bilimin kaynağı idelerdir.<sup>34</sup> Bununla beraber duyular dünyasında gördüklerimiz idelerden bütünüyle bağımsız değildir. Dünyadaki şeylerin sebepleri idelerdedir ve bunlar idelerin bir çeşit kopyası oldukları için bize onları hatırlatırlar. Bu noktada Platon'un sezgici veya kavrayıcı düşüncesi işin içine girmektedir. Ona göre, düşünce bir analiz veya soyutlama işlemi değildir. Düşünce tek tek örnekler hâlinde kendini gösteren realitenin bütün hâlinde sezilmesidir. İnsan ruhu aslında bu ideleri biliyordu, ama dünya hayatına girdikten sonra onları hatırlayabilmesi, ancak idelere karşılık gelen olayların idrak edilmesiyle mümkün olur. Platon'un asıl amacı ise, bütün idelerin başlangıcına yani Tanrı'ya ulaşmaktır.<sup>35</sup> Platon'dan sonra, Plotinos'un görüşlerinin açıklanması gerekir. Çünkü Plotinos, yeni baştan Platon'un idealizmine dönmüştür. Yeni Platonculuk, Platon'dan hareket ederek ortaya çıkmış bir felsefedir. Antik filozoflar içinde Platon, mistik tarafları en baskın bir düşünür olduğu için bu dönem üzerinde en çok tesir etmiş olanıdır.<sup>36</sup>

Yeni Platonculuğun asıl kurucusu olarak kabul edilen Plotinos'a göre, âlemin aslı maddî bir şey değildir.<sup>37</sup> Plotinos, Evrensel Ruh'un âleme inmediğini ancak ilerleyişi sayesinde hem maddeyi hem de biçimi oluşturmak suretiyle uzayı meydana getirdiğini ifade etmektedir.<sup>38</sup> Dolayısıyla Evrensel Ruh'un kudreti olmaksızın hiçbir beden varlığını sürdüremez.<sup>39</sup> Yani âlem mânevî, ruhî bir esastan gelmektedir. Böylece materyalizmle mücadele eden Plotinos, maddî olmayan şeyin, manevî, ruhi olduğunu; ruhun da bir birlik ve bir bütünlük olduğunu düşünmektedir. Ruh, ne bir cisim, ne de bir kuvvettir.<sup>40</sup>

<sup>29</sup> Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, s. 98.

<sup>30</sup> Platon, *Devlet*, s. 226-229; Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, s. 52.

<sup>31</sup> Platon, "Menon - Erdem Üstüne", çev. Adnan Cemgil, *Diyaloglar*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2012, ss. 162-163; Platon, *Phaidon*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul 2013, ss. 64-70.

<sup>32</sup> Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, s. 52.

<sup>33</sup> Platon, *Devlet*, s. 336.

<sup>34</sup> Platon, *Devlet*, s. 225.

<sup>35</sup> Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, ss. 98-99.

<sup>36</sup> Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, s. 122.

<sup>37</sup> Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, s. 123.

<sup>38</sup> Plotinos, *Enneadlar*, çev. Haluk Özden, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 2008, s. 87.

<sup>39</sup> Plotinos, *Enneadlar*, s. 100.

<sup>40</sup> Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, s. 123.

Yeni Platoncu felsefede, iki âlem<sup>41</sup> ve bu âlemlere ait olan bilgi türleri devam etmesine rağmen Platon'un ide anlayışı değişime uğramıştır.<sup>42</sup> Çünkü Plotinos, Tanrı'nın kendisini mutlak ve değişmez bir birlik olarak kabul etmektedir. Çokluk ve değişiklik yine Tanrı'nın tesiri ile ortaya çıkmaktadır.<sup>43</sup> Varlık Bir'den çıkan ve yine Bir'e dönen bir akış hâlinindedir.<sup>44</sup> Âlem, bu üstün kuvvetin kendisinden meydana gelmesine rağmen bu kuvvetin kendisi bölümlere veya kollara ayrılmaz. Yani âlem, bu aslî cevherden taşıp akmakta, sudûr etmektedir. Bu arada bu aslî cevherin kendinden ve mahiyetinden hiçbir şey değişmemektedir. Âlem, onun mahiyetinden, bir çeşit zorunlulukla sudûr etmektedir.<sup>45</sup>

Plotinos, cisim, ruh, akıl ve bu üçünün kendisinden sudûr ettiği İlk Neden olmak üzere varlık kategorileri olduğunu kabul etmiştir.<sup>46</sup> İnsanın ayrı ayrı varlık alanlarını bilmeye yarayan farklı bilgi araçları vardır. İnsan, duyular aracılığıyla cisimler âlemini bilmektedir. Kendi ruhu yoluyla doğrudan ruh âlemini algılamaktadır. Aklı ile ideler âlemini bilmektedir. İnsan, ideler âlemini, kendi ruhunda temaşa edebilir. Böylece, insanın, bir yandan cisimleri algılamaya yarayan duyu organları, öte yandan, manevî dünyayı kavramaya yarayan içten bir sezgi kabiliyeti, manevî bir gözü vardır.<sup>47</sup>

Plotinos duyular âleminin gerçekliğini kabul etmektedir. Ancak duyular âlemi asıl realiteyi ancak kısmen verebilmektedir. Mânevi dünyada zihin ile eşya tek bir gerçeklik hâlinde birleşmektedir. Bundan dolayı mânevî dünyada düşünce ile realite bir ve aynıdır. Duyular dünyası ise mükemmellik itibarıyla mânevî âlemden aşağıdadır. Duyular dünyası kusurlu olduğu için, ona karşılık gelen bilgi de kusurludur. Kusurlu bilgi, bilgi objesi olan şeyin kusurlu olmasından kaynaklanmaktadır. Plotinos'un varlık mertebeleri Platon'un ideler âlemini aştığı için, burada aklın ulaşamadığı son bir derece vardır ki oraya ancak akıl-üstü sezgi ile varılabilir.<sup>48</sup> İnsanın ulaşabileceği bu en üstün bilgi derecesi vecd hâlindeyken meydana gelmektedir. Bu, insanın kendi bilincinin dışına çıkıp bilinçsiz bir hâle geldiği andır.<sup>49</sup> Yani ruh, tüm biçimlerinden sıyrıldıktan sonra Tanrı'yı hiçbir aracı olmaksızın ansızın bizzat kendinde parıldar olarak görür.<sup>50</sup> Vecd hâline erişen insanın ruhu Tanrı'ya açılır ve Tanrı ile birleşir. Böylece insan Tanrı'yı ancak mistik bir bilgi yoluyla kavrayabilir. İnsanın Tanrı'yı doğrudan doğruya bilip kavradığı anlar, ruhun bedenden ayrılıp Tanrı'ya yöneldiği ve yükseldiği mutlu anlardır. Dolayısıyla vecd en üstün bilgi derecesini ve insanın en yüksek hedefini meydana getirir.<sup>51</sup> Aslında insan Tanrı'dan ayrı değildir. Ayrıca bu durum sözle

<sup>41</sup> Plotinos, *Enneadlar*, s. 36, 38, 87.

<sup>42</sup> Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, s. 99.

<sup>43</sup> Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, s. 123.

<sup>44</sup> Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, s. 99.

<sup>45</sup> Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, s. 123.

<sup>46</sup> Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1961, s. 134.

<sup>47</sup> Plotinos, *Enneadlar*, s. 81, 88; Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, s. 127.

<sup>48</sup> Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, s. 99.

<sup>49</sup> Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, s. 127.

<sup>50</sup> Plotinos, *Enneadlar*, s. 166.

<sup>51</sup> Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, s. 127.

anlatılmaz bir hâldir. Vecd halindeki insan, tutkulara hatta düşünceye karşı bile yabancılaşmaktadır. Bu coşku içerisinde kendi öz kişiliğini unuttur. Hatta akılla kavranabilir olan şeylerin güzelliğiyle de artık ilgilenmeyi bırakır.<sup>52</sup> Kısaca Yeni Platonculuk tamamen mistik bir bilgi yolu ortaya koymuştur.<sup>53</sup> Plotinos'un Tanrı'yı bilmek üzere akıl ve aşkın da ötesinde bir vecd hâlinde, yani bir çeşit bilinç kaybindan söz etmesi bazılarının göre Platon'un bilgi ve erdemle vardığı Tanrı'dan çok farklı bir Tanrı anlayışına yol açmaktadır. Bununla birlikte onun mistisizm ile rasyonalizmi uzlaştırmaya çalıştığı, yani mistisizme rasyonel bir dayanak aradığı da söylenebilir. İslâm tasavvufu esas itibarıyla bu ikinci noktayı benimsemiştir.<sup>54</sup>

Tamamen mistik bir bilgi yolu ortaya koymuş olan Plotinos'a göre,<sup>55</sup> bilgi Tanrı'yı bilmektir.<sup>56</sup> İnsan Tanrı'yı tanımak suretiyle Tanrı'dan kaynaklanan kudretleri tanır ve mevcudiyeti O'ndan aldığını bilir.<sup>57</sup> İnsanın Tanrı'yı anlayabilmesi için, dıştaki nesnelere kendini ayıran ruhun bizzat kendine geri dönmesi kendi öz doğasını incelemesi gerekir. Böylece insan tanrısal şeylerle sıkı bir yakınlığı bulunduğunu ve onları bilmeye çalışmasının mümkün olduğunu anlayacaktır. Bunun için beden bağlarından kurtulması ve derin bir murakabe gereklidir.<sup>58</sup> Ruh arındığı zaman ise onu Tanrı'ya doğru yöneltmek gerekir.<sup>59</sup> Bundan dolayı Plotinos, tıpkı kendisinden sonraki mutasavvıflar gibi, duyarlar dünyasının verilerini kullanan bilimsel bilgi ile ilgilenmemiştir. Bununla birlikte onun varlık hiyerarşisinde yukarıda olan, kendinden aşağıdakinin sebebi olduğu için Tanrı'yı bilmek her şeyi bilmek anlamına gelmektedir. Tanrı'yı bilmek onun varlığında erimek demektir. Böylece Plotinos'da mutlak'ın bilgisi artık bilgi değildir, çünkü ortada bilen ve bilinen olmayınca bilgiden söz edilemeyecektir. Bilen (insan) bu dereceye ancak kendisini yok etmekle varabilir. Ferdîyetin mutlak yokluğu ölüm demektir; bununla birlikte hayatta da vecd hâlinde insan kendini sonsuz varlık denizinde kaybedebilir.<sup>60</sup>

İnsan ruhunun maddesiz bir öz olduğunu ifade eden Plotinos'a göre, insan ruhu Evrensel Ruh ile iştirak halinde bulunmaktadır.<sup>61</sup> Tanrı'nın varlığına karşı olarak birlik hâlini yaşamak, birbirine karışan ve bir olan iki şeyin aynı cevherden olmasını gerektirir. Gerçekten, insanın Tanrı'yı bilmesi kendisinde 'ilâhî' bir parçanın bulunmasından dolayıdır. Vecd hâlinde bu ikisi birbirine karıştığına yahut insandaki ilâhî cevher aslına kavuştuğuna göre, bu birliği bozabilecek şeylerden tamamen sıyrılmak gerekiyor; onlar birliğin dışındadırlar.

<sup>52</sup> Plotinos, *Enneadlar*, ss. 176-177.

<sup>53</sup> Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, s. 127.

<sup>54</sup> Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, ss. 99-100.

<sup>55</sup> Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, s. 127.

<sup>56</sup> Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, s. 101.

<sup>57</sup> Plotinos, *Enneadlar*, s. 111.

<sup>58</sup> Plotinos, *Enneadlar*, s. 107; Dinî tecrübeyi ön planan çıkaran Rudolf Otto'ya göre, dinî bilgi diğer bilgi türlerinden farklıdır. Dinî bilgi evrenselidir ve onun kendini doğrulayan kuralları vardır. Hatta din a priori'dir. Bundan dolayı her insan farklı derecelerde de olsa böyle bir hisse sahiptir. (Fetullah Kalın, *Rudolf Otto'da Din, Kutsallık ve Mistik Tecrübe*, Ötüken Yayınevi, İstanbul 2014, s. 64.)

<sup>59</sup> Plotinos, *Enneadlar*, s. 17.

<sup>60</sup> Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, s. 101.

<sup>61</sup> Plotinos, *Enneadlar*, s. 109.



Şu halde birliğin son hedefine ulaşması, insanın kusurlu varlıklar dünyasına ait her şeyden uzaklaşmasıyla mümkün olacaktır. Ancak duyularımızı ve bunlara ait bilinç hâlimizi (bedenimizin bağlı olduğu dünyaya ait her şeyi) tamamen bir tarafa atmakla mutlak'ın bilgisine kavuşabiliriz.<sup>62</sup>

Erol Güngör, İslâm düşünce tarihinde mutasavvıfların bilgi felsefesini en iyi temsil edenin Gazâlî olduğunu belirtmektedir.<sup>63</sup> Ayrıca Gazâlî, mistik bilgiyi hem bilgi problemi olarak incelemiş hem de o yoldan bilgiler edinmiştir.<sup>64</sup> Gazâlî, duyu organlarını, aklı ve kalbi, bilginin kaynağı olarak görmektedir.<sup>65</sup> Duyu organları ve kalp insan haricindeki canlı varlıklarda da bulunmaktadır. İnsan kalbinin diğer canlılardan ayrılan özelliği ise ilim ve iradeye sahip olmasıdır. İlim, dünya ve ahiret ile ilgili şeyleri ve akıl ile ilgili gerçekleri bilmektir. Küllî ve zorunlu olan ilimler aklın özelliklerindedir. Örneğin, bir kişinin aynı anda iki farklı yerde bulunamaması gibi. İrade ise, insanın aklı ile bir işin sonunu anlayıp iyiliğin olduğu tarafa doğru yönelmesidir. Kalpteki ilim ve irade özelliğinin çocuklarda bulunmadığını ifade eden Gazâlî, insanın ancak ergenlik çağında bu özellikleri kazanabileceğini açıklamaktadır.<sup>66</sup> Akıl ise, eşyanın hakikatini bilmekten ibaret olan kalpteki ilim sıfatından başka bir şey değildir. Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde kalpten söz edildiği zaman kastedilen mana budur.<sup>67</sup> Gazâlî'nin, kalbin ilim ve irade özelliğine sahip olduğunu ve aklın da kalbin ilim sıfatını teşkil ettiğini ifade etmesi kalbî bilgi açısından çok önemlidir. Böylece Gazâlî, kalbî bilgiyi elde etme hususunda aklı devre dışı bırakmamıştır.

Gazâlî'ye göre, duyularla elde edilen bilgiler yanıltıcı olabileceği için aklın ilkelerine başvurulmalıdır. Yani duyularla elde edilen bilgiler akıl süzgecinden geçirilmelidir. Duyusal bilgi eğer akıl ilkeleriyle çelişiyorsa reddedilmelidir. Ancak Gazâlî, aklın da yetersiz kalacağı veya yanılabilirliği durumlarda başka bir bilgi kaynağının olması gerektiğini düşünmektedir. Bu ise aklı da içeren kalptir.<sup>68</sup>

Gazâlî'ye göre, herkes için zorunlu olmayan bilgiler insanın kalbinde iki şekilde meydana gelmektedir. Birincisine, ilham adı verilir ve bilgi sanki kalbe atılıyorymuş gibi kendiliğinden meydana gelmektedir. İnsanın hiçbir gayreti, çalışması ve incelemesi olmaksızın kalbine doğmaktadır. Bu bilgi de, 'ilham ve kalbe üfleme' ve 'vahiy' olmak üzere iki kısma ayrılır. İlham ve kalbe üfleme, insanın nasıl ve nereden geldiğini bilmediği bilgidir. Vefilere ve (iyi) temiz kişilere mahsustur. 'Vahiy' ise geliş vasıtası hakkında bilgi içermektedir. Çünkü burada

<sup>62</sup> Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, ss. 101-102.

<sup>63</sup> Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, s. 107.

<sup>64</sup> Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, s. 110.

<sup>65</sup> Erdem, Hüsamettin, "Gazâlî'de Bilgi Meselesi", *İslâmî Araştırmalar* [Gazâlî Özel Sayısı], 13/3-4 (2000): 294.

<sup>66</sup> Gazâlî İmâm Ebû Hâmid Muhammed, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, III, çev. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, İstanbul 2002, ss. 18-19.

<sup>67</sup> Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, III, 12; Gazâlî'nin, akıl, akıl-ruh ilişkisi ve kalp hakkındaki görüşleri hakkında daha fazla bilgi için bk. Yazoğlu, Ruhattin, *Ruh, Ölüm ve Ötesi Gazâlî Üzerine Bir Araştırma*, İz Yayıncılık, İstanbul 2014, ss. 78-83.

<sup>68</sup> Uyanık, Mevlüt, *İslâm Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması Gazzâlî Örneği*, Araştırma Yayınları, Ankara 2005, ss. 101-105.

kalbe bilgiyi getiren melek görülür. Bu bilgi peygamberlere aittir. İkincisi ise, inceleme ve düşünüp taşınma diye adlandırılan öğrenme ve çıkarım yoluyla gerçekleşen bilgidir. Zihnî çalışma ile elde edilen bu bilgi âlimlere özgüdür.<sup>69</sup>

Gazâlî, her şeyin gerçek mahiyetinin ortaya çıktığı yerin kalp olduğunu düşünmektedir. Kalp ile Levh-i Mahfûz<sup>70</sup> arasındaki perde kaldırıldığı zaman oradaki bilgiler insanın kalbine akseder. Bu durum bazen uyku halinde olur ve insan ileride olacak şeyleri bilir. Perdenin tamamen kalkması ölüm demektir. Zaten ölüm hâlinde eşyanın daha önce gizli olan hakikati ortaya çıkar. Fakat uyanıklık hâlinde de Allah, perdeyi kaldırabilir. Bu, bazen bir şimşek gibi, bazen ardı ardına, fakat sınırlı bir şekilde gerçekleşir. Gazâlî, 'ilham' ve 'inceleme, düşünüp taşınma' ile elde edilen bilgi arasında mahiyet, yer ve sebep açısından hiçbir farklılık görmemektedir. Bu ikisi arasındaki fark perdenin ortadan kalkması hususunda ortaya çıkmaktadır. Çünkü perdeyi kaldırmak insanın gücü dâhilinde değildir. Aslında vahiy de bu hususlarda ilhama benzerlik göstermektedir. Ancak vahiyde o bilgiyi getiren melek görülür.<sup>71</sup>

Gazâlî, bu tür bilgiye ulaşmanın yöntemini de açıklamaktadır. İnsan nefsiyle mücadele etmeli, kötü sıfatlarından kurtulmalı, dünyevî ilgilerini kesmeli ve Allah'a tam bir mânevî bağlılıkla yönelmelidir. Peygamberlere ve velilere gelen keşifler, öğrenim ve zihnî çalışma gibi yöntemlerle gerçekleşmemiştir. Onlar zühd hayatı yaşamış, kalplerini dünyevî meşgalelerden tamamen boşaltmış ve Allah'a bütün mânevî varlıklarıyla kendilerini vermek suretiyle bu dereceye ulaşmışlardır. Bu durum kısaca şöyle formüleştirebilir: 'Kim Allah için ise, Allah da onun içindedir.'<sup>72</sup>

Güngör, sezgi bilgisi ile ilgili olarak Batı düşüncesinden ise Henri Bergson'un görüşlerine yer vermektedir.<sup>73</sup> Bergson, sezgi hakkında sade ve geometriye dayanan bir tanım istenilmemesini çünkü onun zihnin zihinle doğrudan doğruya görülmesi olduğunu ifade etmektedir. Burada hiçbir aracı bulunmamaktadır. Sonuçta insan iç hayatın akıp gidişi ile karşı karşıya kalmaktadır.<sup>74</sup> Bergson'a göre, filozoflar bir şeyi bilmenin iki yolu olduğunda mutabık kalmışlardır. Birincisi, bilinen bir şeyin etrafında dolaşmaktır. Bu insanın konumlandığı bakış açısına ve kendisini ifade ettiği sembollere bağlıdır. İkincisi ise, o şeyin içine girilerek kavranılmasıdır. Burada hiçbir bakış açısına tutunmak söz konusu değildir ve hiçbir sembol yoktur. Birinci bilginin, izafî olanda durup kalmasına karşılık ikinci bilgi mutlak olana erişmektedir.<sup>75</sup> Mutlak olanın da sadece sezgi ile elde edilebileceğini düşünen Bergson, geriye kalan her şeyin analiz ile ilgili olduğunu ifade etmektedir. Sezgi ise, "kendisinde biricik ve bu itibarla dile getirilemez olanla

<sup>69</sup> Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, III, 41; Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, s. 110.

<sup>70</sup> Levh-i Mahfûz: Korunmuş levha. Ulvî âlemde, olmuş ve olacak her şeyi içeren ilahî levhanın adıdır. (Cebecioglu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Otto Yayınları, Ankara 2014, s. 308.)

<sup>71</sup> Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, III, 41; Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, s. 111.

<sup>72</sup> Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, III, 42; Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, s. 112.

<sup>73</sup> Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, s. 117.

<sup>74</sup> Bergson, Henri, *Düşünce ve Devingen*, çev. Miraç Katircioğlu, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1986, ss. 34-35.

<sup>75</sup> Bergson, Henri, *Metafizîğe Giriş*, çev. Atakan Altınörs, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2011, ss. 39-40; Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, ss. 117-118.

tam bir örtüşme yakalamak üzere bir nesnenin/konunun içine kendimizi taşıdığımız sempatidir. Sezginin tam aksine analiz ise, nesneyi konuyu zaten bilinen yani onda başka nesnelere/konularla ortak olan unsurlara indirgeyen işlemdir. Aslında analiz etmek, bir şeyi, o olmayan şeye göre ifade etmekten başka bir şey değildir.”<sup>76</sup>

Mistik bilgi duyu organlarıyla ve onların verilerini kullanan akılla elde edilmediği için, onun ifadesi imkânsızdır. Sûfî ne gördüğünü anlatmak isterse bunu ortak bir lisan kullanarak anlatmak zorundadır; ortak lisan ise insanların ortak hayat tecrübeleriyle meydana gelmiştir, yani o esas itibarıyla dış dünyaya ait bir şeydir. Oysa sûfînin gördükleri onun derûnî tecrübesine ait şeylerdir. Bu yüzden mistik tecrübenin olduğu gibi anlatılması teorik bakımdan imkânsızdır.<sup>77</sup> Bu bilgilerden sonra Harakânî'nin bilgi hakkındaki görüşlerine geçebiliriz.

## Harakânî'de Bilgi Problemi

Ebu'l-Hasan Harakânî (963-1033)<sup>78</sup>, ümmî<sup>79</sup> bir insandı. Onun ümmî olduğu yani okuma yazma bilmediği birçok kaynakta yer almıştır.<sup>80</sup> Zaten kendisi de ümmî olduğunu ifade etmiştir. Manevî müşidi olarak gördüğü Bâyezîd-i Bistâmî'nin (ö. 848) kabrini on iki veya on sekiz yıl boyunca ziyaret etmiştir. Bu ziyaretlerinin birinde Harakânî, Bâyezîd-i Bistâmî ile konuşmasını anlatmakta ve burada dinî bilgiler ve Kur'ân-ı Kerîm bilmediğinden söz etmektedir. Ancak oradan ayrılıp Harakan'a varıncaya kadar Kur'ân-ı Kerîm'i hatmettiği veya Harakan'a varınca

<sup>76</sup> Bergson, *Metafiziğe Giriş*, s. 43.

<sup>77</sup> Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, s. 106.

<sup>78</sup> Ebu'l-Hasan Harakânî hakkında yapılan çalışmalardan bazıları şunlardır: Koçyiğit, Hikmet, “Ebû'l-Hasan Harakânî Hazretlerinin Bazı Ayet Yorumlarının Tefsir Açısından Değerlendirilmesi”, *Kafkas Üniversitesi Harakânî Uygulama ve Araştırma Merkezi Seyyid Ebu'l Hasan Harakani Vakfı I. Uluslararası Harakânî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, (2012): 331-349; Hıra, Ayhan, “Ebu'l-Hasan El-Harakânî'nin Tasavvuf Anlayışında Fenâ Kavramı”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1 (2014): 169-185; Seyhan, Ahmet Emin, “Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin İlim Anlayışı”, *JASSS, International Journal of Social Science*, 6/5 (2013): 1049-1083; Seyhan, Ahmet Emin, “Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Nefis Tezkiye Metodu”, *Turkish Studies, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 9/2 (2014): 1335-1359; Seyhan, Ahmet Emin, “Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Nefis Tezkiyesine Yaklaşımı”, *Kafkas Üniversitesi Harakani Dergisi*, 1/1 (2014): 1-32; Seyhan, Ahmet Emin, “Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin İlham Anlayışı”, *Usûl İslâm Araştırmaları*, 16 (2011): 79-110; Seyhan, Ahmet Emin, “Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Sünnet'e Bağlılığı ve Hadis Anlayışı”, *JASSS, International Journal of Social Science*, 6/8 (2013): 551-588; Seyhan, Ahmet Emin, “Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Sünnet Anlayışı”, *Hikmet Yurdu*, 7/13 (2014): 101-126; Kartal, Alparslan, “Ebu'l Hasan Harakani'nin Peygamber Tasavvuru”, *KAÜ SBED*, 15 (2015): 161-175; Yazoğlu, Ruhattin, “Ebu'l-Hasan Harakânî'de Hoşgörü ve İnsan”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1, (2014): 1-10.

<sup>79</sup> Süfflikte ümmîlik önemli bir makam olarak kabul edilmiştir. Çünkü orada aşk, şevk, vecd ve cezbe vardır. Kitap ve yazı yoktur. Bilgi doğrudan ve vasıtasız Hak'tan kalbe gelir. Onlar bunu ifade etmek için “kalbim Rabbinden haber verdi” derler. Tasavvufta ümmîlik yüceltilmiş okuryazar olmak ise bazı durumlarda bir engel olarak görülmüştür. Örneğin, bazı mutasavvıflar belli bir mertebeye geldiklerinde sahip oldukları kitapları ya toprağa gömmüş ya da suya atmışlardır. Ahmed b. Ebî'l-Havârî, kitaplarını ırmağa atarken “Ne güzel delil idiniz! Ama ben şimdi Medlûl'ü (Delil Getirileni) buldum, delile ihtiyacım kalmadı.” demiştir. (Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf ve Tenkit*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2014, s. 198.)

<sup>80</sup> Çiftçi, Hasan, “Şeyh Ebû'l-Hasan-i el-Harakânî Hayatı, Çevresi, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri”, *Nûru'l-Ülûm ve Münâcât'ı*, Şehit Ebû'l Hasan Harakânî Derneği Yayınları 2, Kars 2004, s. 37.

yirmi dört günde Kur'ân-ı Kerîm'i tamamen öğrendiği şeklinde iki rivayet bulunmaktadır.<sup>81</sup> Harakânî'nin kendisine nispet edilen ve onun sözlerini ve menkıbelerini içeren risaleleri de kendisi yazmamıştır. Bunlar müritleri tarafından yazılmıştır.<sup>82</sup> Harakânî'nin, "...beni öğretmene verdiler; terbiye (edep) sopasıyla emdiğimi burnumdan getirdiler, ondan korkar oldum ..." <sup>83</sup> şeklindeki sözlerinin sembolik olduğu veya küçük yaşta medreseye eğitim için gönderildiği şeklinde bir değerlendirme yapılabilir.<sup>84</sup> Ancak bizim ele alacağımız bilgi problemi açısından Harakânî'nin ümmî olup olmadığını kesin olarak belirlemenin önemli olmadığını ifade etmemiz gerekir. Çünkü onun bilgi anlayışında zaten bilginin herhangi bir çalışmaya bağlı olmaksızın doğrudan ve aracsız olarak kazanılması durumu söz konusudur.

Harakânî'de, bilginin kaynağını tespit etmek için kendisinin bazı sözlerine bakmamız gerekir. Allah ile yaşayan bir kimsenin, görülmesi gereken şeylerin tümünü göreceğini, işitilmesi gereken şeylerin tümünü işiteceğini, yapılması gereken işlerin tümünü yapacağını ve bilinmesi gereken şeylerin tümünü bileceğini belirten Harakânî,<sup>85</sup> bilgiye doğrudan ulaştığını şu sözleriyle ortaya koymaktadır: "Allah, bana kendi ilmini vermiştir.", "Hadisleri Hz. Peygamber'in kendisinden alıyorum."<sup>86</sup> Ayrıca Harakânî'nin çeşitli vesilelerle herhangi bir görüşünü açıklarken kullandığı bazı ifadeler de bilginin kaynağı hakkında bizlere fikir vermektedir. Bu ifadeler şunlardır: "...Bana nida olundu.", "Hak Teâlâ bana fikir kapısını açtı ve dedi ki..."<sup>87</sup> "Allah'tan nida geldi...", "Bana ilâhî bir şey (lutf) ettiler..."<sup>88</sup> "Allah, bana öyle bir fikir vermiştir ki...", "Hak'tan nida geldi..."<sup>89</sup> "Kalbimde Hak'tan gelen bir ses duydum...", "Allah'tan kalbime nida geldi ki..."<sup>90</sup> "Bize vahyedildi..."<sup>91</sup> "Allah, bana gaybın kapısını açıp..."<sup>92</sup> "Semadan nidâ geldi..."<sup>93</sup> "Bir gün Allah bana şöyle nida etti..."<sup>94</sup> "Hak Teâlâ bana vahy edip dedi ki..."<sup>95</sup> "Allah, kalbime nida etti ki..."<sup>96</sup> Bunlara ek olarak peygamberlere, Cebrail tarafından vahiy getirildiğini belirten Harakânî, kalplerin vahyinin de kendisiyle beraber olduğunu

<sup>81</sup> Ferîdüddîn Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, çev. Süleyman Uludağ, İlim ve Kültür Yayınları, Bursa 1984, ss. 694-695; Harakânî, Şeyh Ebü'l-Hasan-i, *Nûru'l-'Ulûm ve Münâcât'ı*, haz. Hasan Çiftçi, Şehit Ebü'l Hasan Harakânî Derneği Yayınları 2, Kars 2004, s. 307; Çiftçi, "Şeyh Ebü'l-Hasan-i el-Harakânî Hayatı, Çevresi, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri", ss. 81-85.

<sup>82</sup> Çiftçi, "Şeyh Ebü'l-Hasan-i el-Harakânî Hayatı, Çevresi, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri", s. 40.

<sup>83</sup> Harakânî, *Nûru'l-'Ulûm ve Münâcât'ı*, s. 319.

<sup>84</sup> Çiftçi, "Şeyh Ebü'l-Hasan-i el-Harakânî Hayatı, Çevresi, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri".

<sup>85</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 727.

<sup>86</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 698.

<sup>87</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 706.

<sup>88</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 707.

<sup>89</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 711, 712, 713.

<sup>90</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 716.

<sup>91</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 719.

<sup>92</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 720.

<sup>93</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 725.

<sup>94</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 745.

<sup>95</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 719.

<sup>96</sup> Harakânî, *Nûru'l-'Ulûm ve Münâcât'ı*, s. 249, 251, 252.

ifade ederek hem bilgi kaynağını hem de vahiy kavramını hangi amaçla ve anlamda kullandığını açıklamış olmaktadır.<sup>97</sup>

Harakânî'nin, duyu organları ve akıldan kaynaklanan bilgi hakkındaki görüşlerini net olarak tespit edebilecek kadar bilgi bulunmamaktadır. İlmi zâhirî ve bâtinî olmak üzere iki kısma ayıran Harakânî, zâhirî ilmi de kendi arasında zâhirî ve bâtinî olmak üzere iki kısma ayırmakta, bâtinî ilmin ise bâtinî olmak üzere tek bölümü olduğunu dile getirmektedir. Zâhir ve zâhirin zâhiri olan ilmin içeriğini âlimlerin anlattığı şeyler oluşturmaktadır. Bâtinî ilim ise civanmertlerin civanmertlere anlattığı şeylerdir. Bâtinînin bâtinî olan ilim ise civanmertlerle Allah arasında bir sırdır. Bundan dolayı diğer insanların buna ulaşması mümkün değildir.<sup>98</sup> İlmi zâhirî ve bâtinî olarak iki kısma ayırması ve zâhirî ilmin içeriğini âlimlerin anlattığı şeylerin oluşturduğunu ifade etmesi böyle bir ilmin varlığını kabul ettiği anlamına gelmektedir.

Harakânî'ye göre, mümin bir şekilde Allah ile meşgul olmalıdır. Bunun yöntemlerinden birisi de akılla mârifet elde etmektir.<sup>99</sup> Allah'ın rızasını kazanmanın üç yolu olduğundan söz eden Harakânî, bunların arasında mücerret ilmi de saymaktadır. Hz. Peygamber'in, ilim talebini hatırlatarak,<sup>100</sup> dünya hırsına sahip âlim ile ilimden yoksun sûfînin dinde çıkarabilecekleri fitneden söz eden Harakânî, böylece ilmin gerekli olduğunu ancak yeterli olmadığını belirtmekte<sup>101</sup> ve salih amele vurgu yapmaktadır.<sup>102</sup> Zaten sadece ilimle âlim olunamayacağını, âlimin kendini bilen kişi olması gerektiğini ifade etmesi de bunu desteklemektedir.<sup>103</sup> Ayrıca bir müridin (dinî hükümlerin ve) ilmin dışına çıkmasını onun ölümü olarak nitelendirmiştir.<sup>104</sup> Harakânî'nin burada ilim öğrenmeden kastı dinî emirleri ve yasakları uygulamaya yetecek kadardır.<sup>105</sup> Zaten sûfîlerin zâhirî ilimleri nihaî gaye olarak görmedikleri göz önüne alınca bu durum daha iyi anlaşılacaktır. Daha doğrusu onlar zâhirî ilimleri kabuk, bâtinî ilimleri ise öz olarak kabul etmişlerdir. Bu noktada büyük sûfîlerin, bazı cahil mutasavvıfların ilme karşı olduklarını gördüklerinde onları uyardıklarını ve ilmin önemine dikkat çektiklerini de belirtmemiz gerekir.<sup>106</sup> Harakânî, akli bilgiyi de kabul etmekte ancak derece bakımından kalbî bilginin daha üstün olduğuna inanmaktadır. Onun 'akılla mârifet elde etmek' şeklindeki sözü tasavvuftaki mârifet anlayışına zıt görünmektedir. Bu durumu kalbî bilgi hakkındaki görüşlerinden sonra açıklayacağız.

Harakânî'nin bilgi anlayışında önemli çıkarımlar yapabileceğimiz bir başka husus ise onun Allah'ın bilinmesi hakkındaki görüşleridir. Yaratıcı ve yaratılmış

<sup>97</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 712.

<sup>98</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 728.

<sup>99</sup> Harakânî, *Nûru'l-'Ulûm ve Münâcât*, s. 240.

<sup>100</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 735.

<sup>101</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 730.

<sup>102</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 731.

<sup>103</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 741.

<sup>104</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 734.

<sup>105</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 732.

<sup>106</sup> Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit*, ss. 197-199.

varlık ayrımı yapan Harakânî'ye göre, Allah'ın delille bilinebileceğini söyleyenlerin haklı olmadığını ve Allah'ın, Allah ile bilinebileceğini çünkü yaratılmış olan bir şeyin yaratıcısı bilemeyeceğini düşünmektedir.<sup>107</sup> Böylece o, âlimlerin, Allah'ı akfî delil ile tanımak gerektiğine dair görüşlerine karşı çıkmaktadır. Çünkü akıl bizatihi Allah hakkında kördür. Akıl, Allah'a giden yolu bile bilemezken, onun Allah'ı bilmesi mümkün değildir. Akıl ehli olan birçok kişi yaratılmış varlıklar arasında dolaşıp durmaktadır. Oysa kendisinin yaratılmışlarla ilgisini keserek müşâhede yoluyla Allah'a giden yolu bulduğunu ifade etmektedir.<sup>108</sup> Allah'ı ilimle tanıyanlarda bir ilim, iman ile tanıyanlar da bir rahat ve mârifet ile tanıyanlarda da bir dert bulunacağını söyleyen Harakânî,<sup>109</sup> Allah'ın, eşyayı halk arasında bölüştürdüğünü civanmertlerin payına da hüznün düştüğünü ve onların da bunu kabullendiğini ifade etmesiyle bu duruma işaret etmektedir.<sup>110</sup> Ayrıca, Allah'ı, akıl sahiplerinin kalp nuru ile; dostların yakîn nuru ile; civanmertlerin ise muayene nuru ile bildiklerini belirtmektedir.<sup>111</sup> Allah, kendine giden yolu göstereceğini<sup>112</sup> ve Allah'ı doğrudan bilmek için yakîn nuru ile yürünmesi gerektiğini de sözlerine eklemektedir.<sup>113</sup>

İslâm düşüncesinde mutasavvıfların bilgi anlayışını sistemli bir şekilde ele alan ve temsil eden düşünürün Gazâlî olduğunu ifade etmiştik. Gazâlî gibi Harakânî de asıl olarak kalbî bilgiyi, tasavvuf literatüründeki deyimiyle keşf<sup>114</sup> bilgisini kabul

<sup>107</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 741.

<sup>108</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 713.

<sup>109</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 726.

<sup>110</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 736.

<sup>111</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 731.

**Muayene:** Gözle görmek. Hakk'ın, çeşitli mertebelerindeki tecellilerini görme. (Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 340.)

**Yakîn:** kesin ve açık bilgi. Kuşeyrî üç türlü yakînden bahseder: 1. İlme'l- Yakîn: Bir şey hakkında habere dayanan bilgi. 2. Ayne'l-Yakîn: Bir şey hakkında, görmek suretiyle elde edilen bilgi, 3. Hakka'l-Yakîn: Bir şeyi bizzat yaşamak suretiyle elde edilen bilgi. Yakîn'de şüpheye yer yoktur, kalp bir şeyin hakikati konusunda, tatmin durumundadır. Yine yakîn, delil ile değil inanç kuvveti ile apaçık görmeyi ifade eder. Tehânevî kişinin yakîn ile, su ve ateş üzerinde yürüyebileceğini, onlar katında belanın nimete, nimetin de belaya dönüşebileceğini, ilmin, sūfîyi kullanırken, yakînin onu taşıdığını kaydeder. (Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 532.)

**Kalb:** Tasavvufî olarak kalb; insanın mahiyeti, madde ile mananın birleştiği yer, akıl, ruh, Allah'ın tecelli ettiği mahal, ilahî latife gibi çok yönlü manaları ifade eder. Biyolojik manadaki kalb, insanda olduğu gibi, hayvanlarda da bulunur. İkinci anlamdaki kalb ise, sadece insanda bulunur ve insanı hayvandan ayıran özelliiktir. Molla Câmî, *Fusûs Şerhi*'nde kalb; mizacı kuvvetler ve cismani gerçekler ile ruhani gerçekler ve nefsanî gerçekler arasını bir araya getiren (cem eden) hakikattir, der. Mutasavvıflara göre; manevî kalbin maddî kalbe bir nevi taalluku (bağlantısı) vardır. Ve bu kalp, insanın hakikatidir. Bu latife, idrak edicilik ve bilicilik özelliklerine sahiptir. Muhatab, mütâleb ve muâteb olan işte budur. Türkçe'de kalbe, gönül denir. Can tabiri de kullanılır. "Kalbe bakıcı": Bayramî melamîlerinde, irşada izinli kişilere verilen addır. Kalple ilgili bazı atasözleri şu şekildedir: Kalp bir sırça kadehtir, çabuk kırılır. Kalp kalbe karşıdır. Kalpten kalbe yol vardır. (Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 264.)

<sup>112</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 727, 733.

<sup>113</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 732.

<sup>114</sup> Sözlükte perdeyi kaldırmak anlamına gelen keşf, perdenin arkasındaki gaybi manalara ve hakiki durumlara vücûden veya şühûden haberdar olmaktır. (Cürcanî, *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü Kitabı't-Ta'rifât*, s. 188.) Keşf, tasavvuf literatüründe, ilham yani doğrudan ve aracısız Allah'tan alınan bilgi anlamında kullanılmaktadır. Bu bilgi ya ilahî hitabı işitmek, dinlemek veya gayb âlemini görmek suretiyle elde edilir. İbn Arabî'ye göre, veliler bilgileri peygamberlere vahyi getiren meleğin

→

etmektedir. Böyle bir hâli yaşama ve kalbî bilgiye ulaşma sürecinde ise, riyâzet ve mücâhedenin gerekliliğine vurgu yapan Harakânî, bunun yönteminin, ya bedenle ibadet veya dille zikir veyahut ta kalple düşünme olduğunu açıklamaktadır.<sup>115</sup> Kalple düşünmeden kastettiği şey ise sadece Allah'ı düşünmektir.<sup>116</sup> Dolayısıyla kalpte Allah'tan başka bir düşüncenin olmaması gerekir. Bunun tezahürü ise şöyledir: Konuştuğu zaman sözü yoktur. Gördüğü ve işittiği zaman gördüğü ve işittiği hiçbir şey bulunmaz. Yediği zaman da yemekten lezzet almaz. Hareketi, sükûnu, üzüntüsü ve sevinci de yoktur.<sup>117</sup> Yani insan kalbini meşgul eden şeylerden kurtulmalıdır.<sup>118</sup> Kısaca sanki ölü bir bedene, yok olan bir kalbe ve yanık bir cana dönüşmek gerekir.<sup>119</sup>

Harakânî, böyle bir bilgiye ulaşma sürecinde dünyadan el etek çektiğini ve bir daha hiçbir varlığa dönüp bakmadığını,<sup>120</sup> nefsiyle de sürekli savaştığını belirtmektedir.<sup>121</sup> Zaten Sultan Mahmut'un kendisine verdiği bir kese altını reddettiğinde söylediği sözler de bunu açıkça göstermektedir.<sup>122</sup> Bu süreçte riyâzet ve mücâhede ile ilgili olarak şu sözleri dikkate değerdir:

*"Kendime doydum, o vakit kendimi suya attım, boğulmadım; ateşe verdim yanmadım. Halkın yediklerini dört ay iki gün yemekten el çektim, ölmedim. Acizlik eşliğine baş koydum."*<sup>123</sup> *"Şayet kerâmet sahibi olma mertebesine ulaşayım dersen bir gün ye, üç gün yeme; üçüncü gün ye beş gün yeme; beşinci gün ye, on dört gün yeme; on dördüncü gün ye, bir ay yeme; ayın başlangıcında ye, kırk gün yeme, kırkinci gün ye, dört ay yeme, dört ayın başında ye, bir sene yeme. O zaman ağzında yiyeceklerle yılana benzer bir şey gelir ve onu sana verir. Bundan sonra artık hiçbir şey yemesen de olur"*<sup>124</sup> *"Dilini mühürle de Allah'tan başkası hakkında konuşma, kalbini mühürle de Allah'tan gayrını düşünme, ihlâsız olarak bir iş yapmaman ve helal olmayan bir şey yememen için de muameleye, dudaklara ve dişlere aynı şekilde mühür vur."*<sup>125</sup> *"Geceleri uyumamam, gündüzleri yememem ve eğlenmemem lazım! Aksi halde menzile ne zaman varabilirim?"*<sup>126</sup> *"Çok ağlayınız, az gülünüz; çok susunuz, az konuşunuz; çok (sadaka) veriniz, az yiyiniz; çokça başınızı yastıktan uzak tutun ve bir daha yastığa baş koymayın ..."*<sup>127</sup> *"Yürümekten ayağın, ikamet*

→

aldığı kaynaktan doğrudan alırlar. Dolayısıyla bazı keşifler kesin bilgi verir. (Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul 1996, s. 310.)

<sup>115</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 731.

<sup>116</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 705.

<sup>117</sup> Harakânî, *Nûru'l-'Ulûm ve Münâcât'ı*, s. 220; Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 733.

<sup>118</sup> Harakânî, *Nûru'l-'Ulûm ve Münâcât'ı*, s. 224.

<sup>119</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 734.

<sup>120</sup> Harakânî, *Nûru'l-'Ulûm ve Münâcât'ı*, s. 220, 222; Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 713.

<sup>121</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 717; Harakani, gece olunca boynuna bir zincir bağlar ve kilimden bir elbise giyerdi. Ayağına bukağı vurur, eline yaş deriden bir kamçı alırdı. Nefsi gevşeklik yapınca onunla döverdi. (Harakânî, *Nûru'l-'Ulûm ve Münâcât'ı*, s. 314.)

<sup>122</sup> Harakânî, *Nûru'l-'Ulûm ve Münâcât'ı*, s. 298-300; Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 703.

<sup>123</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 714.

<sup>124</sup> Harakânî, *Nûru'l-'Ulûm ve Münâcât'ı*, s. 256; Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 715.

<sup>125</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 734.

<sup>126</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 739.

<sup>127</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 736.

*etmekten bedeninin ve düşünmekten yüreğinin su toplayıp şişmelidir. Yeryüzünde sefer yapanın ayağı, gökyüzünde sefer yapanın yüreği su toplayıp şişer. Ben semada sefer yaptığımdan yüreğim su toplayıp şişti.”<sup>128</sup>*

Harakânî'nin, riyâzet ve mücâhede hakkında hem görüşlerinin hem de yaşadıklarının özeti ise şu cümlesi olabilir: *“Tadıyorum ama kendim ortada yok, işitiyorum ama kendim ortada yok, konuşuyorum ama kendim ortada yok!”<sup>129</sup>*

Harakânî, riyâzet ve mücâhede süresinin kırk yıl olduğunu belirtmektedir. Dilin, elin, gözün ve kalbin her biri için ayrı olmak üzere on yıl gereklidir.<sup>130</sup> Kırk yıldır kalbinde Allah haricinde hiçbir düşünce olmadığını,<sup>131</sup> kırk yıl boyunca sanki ölmek üzere olan bir kişi gibi yaşadığını,<sup>132</sup> bir içimlik soğuk su veya bir yudum ekşi ayran içmediğini,<sup>133</sup> sadece misafirler için yemek pişirildiğini ve bundan yediğini<sup>134</sup> ve başını yastığa koymadığını söyleyen Harakânî, bu müddet zarfında yatsı abdestiyle sabah namazını kıldığını<sup>135</sup> aynı şekilde gündüz akşama kadar ibadet yaptığını belirtmektedir.<sup>136</sup> Çünkü nefsin bir tek arzusunun yerine getirilmesinin Hak yolunda önüne binlerce üzüntü çıkaracağını düşünmektedir.<sup>137</sup>

Harakânî, riyâzet ve mücâhede süreci sonunda kendisine kapının açıldığını ve dille anlatılamayacak bir makama ulaştığını belirtmektedir.<sup>138</sup> Ona göre, burada gönül, kendi kalp sesini kendi kulağıyla duyacağı bir noktaya varır. Kalbin sesinin kesilmesi hâlinde ise kalbinin nurunu kendi gözleriyle görür.<sup>139</sup> Yani nefsin etkisinden kurtulan bedeninin bütünüyle ruhun hâkimiyetine girdiğini ve sonrasında bedeninin ruh aracılığıyla işitmeye ve görmeye başladığını ifade etmektedir.

Kalbî bilginin en temel özelliği insan ile Levh-i Mahfûz arasındaki perdenin kaldırılması ve bilgilerin insan kalbine aksetmesidir. Harakânî, Allah ile kendi arasında bir perde bulunmadığını, perdenin bulunması hâlinde bunların gerçekleşmeyeceğini ifade etmektedir.<sup>140</sup> İnsanın nefsi haricinde Allah ile arasında bir perdenin olmadığını<sup>141</sup> dolayısıyla herhangi bir kimsenin Levh-i Mahfûz'u görmesinin de mümkün olduğunu kabul etmektedir.<sup>142</sup> Civanmertlerin gözlerinin de peygamberler ve Allah dostlarının yaşadığı türden bir bilgiyi elde etmek için Allah'ın gaybında olduğunu belirtmektedir. Yalnız kalpteki bu yükün çok ağır olduğunu ve bu yükü taşıyabilmeleri için Allah'ın yardımına ihtiyaç duyulduğunu

<sup>128</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 734.

<sup>129</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 708.

<sup>130</sup> Harakânî, *Nûru'l-'Ulûm ve Münâcât'ı*, s. 253-254; Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, çs. 736.

<sup>131</sup> Harakânî, *Nûru'l-'Ulûm ve Münâcât'ı*, s. 310.

<sup>132</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 709.

<sup>133</sup> Harakânî, *Nûru'l-'Ulûm ve Münâcât'ı*, s. 310; Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 744.

<sup>134</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 744.

<sup>135</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 704.

<sup>136</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 744.

<sup>137</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 736.

<sup>138</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 714.

<sup>139</sup> Harakânî, *Nûru'l-'Ulûm ve Münâcât'ı*, s. 242.

<sup>140</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 722.

<sup>141</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 730.

<sup>142</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 726.



da sözlerine eklemektedir.<sup>143</sup> Aslında burada gerçekleşen şey, Allah'ın, dostlarını kendi vahdaniyeti ile terbiye etmesi ve onları himayesine almasıdır.<sup>144</sup>

Kalbî bilginin bir başka özelliği ise onun anlatılamaz olmasıdır. Harakânî'nin ilmi zâhirî ve bâtinî olmak üzere iki kısma ayırdığını söylemiştik. Bâtınî ilmin bâtinîni kastederek bunun bir hâl olduğunu ve eğer böyle olmasaydı ilim olacağını ifade etmektedir.<sup>145</sup> Büyük bir ihtimalle kendisinden söz konusu ilim hakkında bir mânâ istenildiğini ancak bunun kelimelerle ifadesinin mümkün olmadığını,<sup>146</sup> çünkü bu makamda elde edilen bilgiler hakkında insanlara herhangi bir şey anlatılması durumunda onların buna güç yetiremeyeceğini söylemektedir.<sup>147</sup> Ayrıca *"Benim vaktim öyle bir vakittir ki, söze ve kelimelere sığmaz!"*<sup>148</sup>, *"Halka O'nun tevhidinden söz etmem hiç uygun olmaz. Söz etsem, yerinizde kalakalırsınız ve samana bir ateş parçası düşmüş gibi bir durum meydana gelir."*<sup>149</sup>, *"Bu yol dille ifade ve ikrar edilen, gözle görülen, mârifetle tanınan, yedi organla varılan bir yol değildir. Bu yolda her şey O'nundur..."*<sup>150</sup>, *"Allah dostlarının gönlünde bulunan şeyden sadece birkaç zerre, iki dudak ve dişi arasına gelse, sema ve zeminin bütün halkı dehşete düşer!"*<sup>151</sup>, şeklindeki sözleri de bunun en açık göstergesidir. Dil ile tasvir edilemeyecek bir hâl içerisinde bulunduğunu ifade eden Harakânî,<sup>152</sup> bunları kendisine bile anlatamadığından söz etmektedir.<sup>153</sup> Hatta yaşadıklarını Allah ile arasında perde bulunmayan bir kişiye anlatması hâlinde bile o kişinin dilinden, kalbinden ve canından olacağını sözlerine eklemektedir.<sup>154</sup>

Kalbî bilgi hakkında değinilmesi gereken en önemli hususlardan biri de, bu bilgi ile her şeyin bilinip bilinemeyeceğidir. Harakânî'nin tecrübelerini göz önüne aldığımızda her şeyi bilemediğini görebiliriz. Karanlık bir gecede yorgani başına çekip uyuduğu zaman bile gökteki yıldızları, ayı, semaya götürülen halkın sevap ve günahlarını, gökten yeryüzüne inen halkın rızkını, melekleri gördüğünü söylese de<sup>155</sup> kendisinin her şeyi bildiğine dair bir iddiası yoktur. Bu duruma, nefsin oyunlarının nihaî noktası, Mustafa'nın (s. a. s.) sahip olduğu derecelerin nihaî noktası ve mârifetin nihaî noktası hariç her şeyi nihaî noktasına kadar bildiğini ifade etmesi bir kanıt olarak gösterilebilir.<sup>156</sup> Bu konu açısından onun oğlunun öldürülmesi ile ilgili olay da önemlidir. Çünkü Harakânî, o gece bir çölde şu kadar kişi öldürüldü şeklinde bir şeyler anlatmıştı. Soruşturulduğunda bu olayın doğru olduğu ortaya çıkmıştır. Aynı gece Harakânî'nin oğlu öldürülmüş ancak kendisinin

<sup>143</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 725.

<sup>144</sup> Harakânî, *Nûru'l-'Ulûm ve Münâcâtı*, s. 243.

<sup>145</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 728.

<sup>146</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 729.

<sup>147</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 717.

<sup>148</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 710.

<sup>149</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 712.

<sup>150</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 741.

<sup>151</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 724.

<sup>152</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 716.

<sup>153</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 710.

<sup>154</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 710, 721.

<sup>155</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 724.

<sup>156</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 706.

bundan haberi olmamıştır. Hanımının bu duruma tepki olarak söylediği sözler de dikkate değerdir: “*Ne demeli o kimseye ki, şu kadar fersah uzaklıkta cereyan eden bir hadiseyi haber veriyor ama oğlunun kafasını vurup kapısına attıkları halde bundan haberi olmuyor?*” Bu sözler üzerine Harakânî şu cevabı vermiştir: “*Evet, dediğin doğrudur ama biz onu gördüğümüz vakit aradaki perde kaldırılmıştı, çocuğu katlettikleri vakitte ise perde çekmişlerdi.*”<sup>157</sup> Bunlara ek olarak Harakânî'nin bilgiye bakış açısını ve insanın her şeyi bilmesinin mümkün olmadığını ortaya koyan şu sözü de önemlidir: “*Hiçbir şey bilmediğini anlayınca kadar herkes bildiğiyle övünür. Hiçbir şey bilmediğini anlayınca, bilgisinden utanır. İşte o vakit mârifeti, kemâle erer.*”<sup>158</sup>

Kalbî bilgi ile ilgili belirlenmesi gereken en önemli şey ise, bu bilginin dinî ilkelere uygun olup olmadığıdır. Burada da cevabı Harakânî'nin kendisi vermektedir. “*Allah'ın bana ihsan ettiği şu makama, yeryüzündeki halk için de, göklerdeki melekler için de yol yoktur. Eğer bu makamda Muhammed Mustafa'nın şeriatından başka bir şey göreceğim olsam, derhal gerisin geri dönerim. Çünkü ben, başkomutanı Muhammed olmayan bir kervanda bulunmam!*”<sup>159</sup> “*Yetmiş üç yıl Hak'la yaşadım. Bu müddet zarfında şeriata muhalif bir şekilde secde etmedim. Bir kere bile nefsin arzusu istikametinde nefes almadım...*”<sup>160</sup> Böylece İslâm dinine aykırı olan hiçbir görüşü kabul etmediğini açıkça ortaya koymaktadır.

Harakânî'nin, akıl ve mârifet kavramını hem aklî bilgi hem de kalbî bilgi için kullandığını yukarıda ifade etmiştik. Onun, ‘akılla mârifet elde etmek’,<sup>161</sup> ‘kalbî bilginin mârifetle tanınan bir yol olmadığı’,<sup>162</sup> ‘Allah’ı mârifet ile tanıyanlarda da bir dert bulunduğu’,<sup>163</sup> şeklindeki sözleri akli hem aklî bilgi hem de kalbî bilgi için kullandığını açıkça ortaya koymaktadır. Bundan dolayı bu durumun açıklığa kavuşturulması gerekir. Bu duruma ‘mârifet’ açısından bakıldığında şöyle bir değerlendirme yapılabilir: “Allah ve O'nun sıfatları, fiilleri, isimleri ve tecellileri hakkında mânevî tecrübeyle doğrudan elde edilen bilgi anlamında bir tasavvuf terimi olan” mârifet; Allah, insan ve âlemlerle ilgili kapsamlı bir bilgi olmakla beraber tasavvufta esas olan “mârifetullah” adı verilen özel bilgidir. Bundan dolayı mârifetullah, “Allah'ın zâtı, sıfatları, fiilleri ve isimleri hakkındaki bilgi” şeklinde tanımlanmıştır.<sup>164</sup> Tasavvuf literatüründeki “mârifetullah” kavramından yola çıkıldığı vakit, sadece akıl ile böyle bir bilginin elde edilemeyeceği ortadadır. Ayrıca mârifet, bilgi elde etme süreci değil süreç sonundaki elde edilen bilgi için kullanılan bir kavramdır. Yani bu süreçte aklın da yer alması olağan bir durumdur. Bu duruma ‘akıl’ açısından bakıldığında ise iki neden ortaya konulabilir: Birincisi,

<sup>157</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 703-704.

<sup>158</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 727.

<sup>159</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 709.

<sup>160</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 713.

<sup>161</sup> Harakânî, *Nûru'l-'Ulûm ve Münâcât'ı*, s. 240.

<sup>162</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 741.

<sup>163</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 726.

<sup>164</sup> Uludağ, Süleyman, “Mârifet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2003, XXVIII/54-55.

Harakânî, sistemli bir şekilde olmasa da akli (teorik ve pratik gibi)<sup>165</sup> iki farklı anlamda kullanmış olabilir. Ancak bu ihtimalin çok düşük olduğunu belirtmemiz gerekir. İkincisi ise, Gazâlî'de olduğu gibi duyularla başlayan bilgi sürecinde silsilevî bir şekilde aklın ve en sonunda da keşfin bilgi aracı olarak kullanılmasını kastetmiş olabilir. Onun şu sözü bu duruma bir dayanak olarak gösterilebilir: *"Bedenimle birlikte O'nun huzuruna varınca, kalbimi çağırdım, o da geldi. Daha sonra iman, yakîn, akıl ve nefis de geldi; kalbi, bu dördünün ortasına getirip koydum; yakîn ihlâsı, ihlâs da ameli yanına aldı ve böylece Hakk'a erdim. Sonra öyle bir makam ortaya çıktı ki, ondan daha hoş olanı görmemiştım. Burada her şeyi Hak olarak gördüm; o zaman (Hak Teâla) oraya götürmüş olduğum o dört şeyi bana muhtaç kıldı."*<sup>166</sup> Böylece Harakânî, iman, yakîn, akıl ve nefsin hepsinin merkezî noktasında kalbin bulunduğunu ifade etmektedir. Yani kalbî bilginin elde edilmesinin temelinde iman, yakîn, akıl ve nefis bulunmaktadır. Dolayısıyla söz konusu bilginin temelinde ve içeriğinde aklın da bulunduğunu kabul etmektedir.

Harakânî'nin akli hangi anlamda kullandığına dair görüşlerinden sonra sûflerin akla önem vermedikleri veya akli hafife aldıkları şeklindeki iddialara da kısaca değinmek gerekir. Bu yaygın kanaat nedeniyle mutasavvıflar birçok eleştiriye maruz kalmışlardır. Bu durumun asıl sebebi "meşâyihî mensuplarından gözü kapalı tebaiyet ve teslimiyet istemeleri, dervişlerin metbûlarına körü körüne tabi olmaları kısaca 'düşünmeyi bırak, taklide bak' ilkesine göre" davranmalarındır. Dolayısıyla söz konusu iddialar asılsız olmasa da bütün sûflerin böyle olduğunu söylemek son derece yanlıştır. Çünkü mutasavvıfların hikmet, mârifet, ilim ve irfan hazinesi edebiyatları, onların akla, mantığa, fikre, muhâkemeye, akli kıyas ve istidlâllere ne kadar önem ve değer verdiklerinin bir ispatı niteliğindedir. Nitekim Hâris el-Muhâsibî, Hakîm et-Tirmizî, Kuşeyrî, Sülemî, Gazâlî, İbn Arabî, Celâleddîn Rûmî, Molla Sadrâ gibi büyük mutasavvıfların delil niteliğindeki eserleri şu an mevcuttur.<sup>167</sup>

Hakiki ve büyük mutasavvıflar akıl ötesi, gayb âlemi ve metafizik sahasında aklın hüküm vermesinin mümkün olmadığını çünkü bu durumun aklın sınırlarının ötesinde olduğunu düşünmüşlerdir. Bu alanda akıldan ziyade keşf ve ilham gibi bilgi kaynaklarının kullanılması gerektiğini belirtmişlerdir. Yani sûflerin eleştirdikleri şey, teorik aklın metafizik alanda hüküm vermeye çalışmasıdır. Yoksa

<sup>165</sup> Akli teorik ve pratik olarak iki kısma ayıran Kant'a göre, insan fenomenler (duyulan) dünyası ve numen (düşünülen) dünya olmak üzere iki dünyaya bağlı olan varlıktır. Kant, metafiziğin insan için doğal bir yetenek olduğunu düşünmektedir. Bundan dolayı insan sürekli metafizik hakkında sorular sormaktadır. Onun yapmaya çalıştığı şey pratik akıl temelli bilimsel yeni bir metafizik anlayışı ortaya koymaktır. Teorik akıl ile böyle bir şeyin gerçekleştirilmesi mümkün değildir. (Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 404, 405-406.) Kant, teorik aklın, nesnelere bilgisini ele alarak anlama yetisine ilettiğini ve böylece ilkelere vardığını ifade etmektedir. Oysa pratik akıl kendi yetisiyle nesnelere -bilmek için değil de- gerçek kılmaya çalışmaktadır. (Kant, Immanuel, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İonna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu, 1999, s. 98.)

<sup>166</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 711.

<sup>167</sup> Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit*, s. 189.

onların dünya, tabiat ve madde alanında çalışmalar yapan pratik akıl ile bir sorunları bulunmamaktadır.<sup>168</sup>

Harakânî'nin bilgi anlayışı ile ilgili bu bilgilerden sonra keşf ve kerâmet hakkında bazı noktalara değinmemiz gerekir. Keşf, genellikle belli riyâzet ve mücâhedeler sonucu belli kabiliyet ve melekelerin geliştirilmesi ve bazı ruhî güçlerin meydana çıkarılması anlamına gelmektedir. Bugün insanlar mücâhede ve riyâzet sonucu ruhanî lezzetlere, keşf ve kerâmetlere ulaşmayı ümit etmektedir. Oysa mücâhede ve riyâzet, vecd ve keşf bir gaye değil bir araçtır. Keşf ve kerâmeti mükemmellik alameti olarak görmek doğru değildir. Keşf bir yetenek işidir. Bazı insanların yapısı buna yatkın olabilir bazısının olmayabilir. Ayrıca keşf, Allah'a yakınlığın bir şartı değildir. Eğer böyle olsaydı işin içinden çıkılmaz bir hâl alırdı. Keşf yoluyla elde edilen bilgiler belli alıştırma ve ruhî tecrübeler sonucu elde edildiğinden dolayı sübjektiflik arz etmektedir. Bundan dolayı keşfe dayanan bilgiler delil sayılmaz. Keşf eğer şer'î kurallara uygunsu onunla amel edilmesi caiz olur. Aksi takdirde bu tür bir bilgiyle amel edilemez. Kısacası, Allah'a yakınlığı ifade eden takvâ aslında kalple ilgilidir. Âriflerin en büyük kerâmeti de Hz. Muhammed'in yolunda yürümekten başka bir şey değildir.<sup>169</sup> Zaten Harakânî de, bu durumu özellikle şu sözü ile ortaya koymuştur: "*Şayet beni (bende) bulursanız su üzerinde yürüyen veya havada uçanlara vermeyiniz. İlk tekbiri Horasan'da alıp selâmı Kâbe'de verenlere de vermeyiniz. Çünkü bütün bunların miktarı bellidir. Hâlbuki Hak için zikir yapan müminin sınırı belli değildir!*"<sup>170</sup> Sonuç olarak akıl, fikir, mantık, akli kıyas ve istidlâl alanının ötesinde olan gayb diye adlandırılan her şeyin keşf ve ilhamla bilinmesinin söz konusu olmadığını ifade etmemiz gerekir. Bunlardan bir kısmı cüz'î ve belli bazı şeyler ile bilinebilir. Ayrıca keşf ve ilhamla elde edilen bilgilerin aynı derecede açık ve kesin olması da söz konusu değildir.<sup>171</sup>

## Sonuç

Çalışmamızın sonucunda ümmî bir insan olan Harakânî'nin bilginin imkânını kabul ettiğini tespit ettik. "*Allah, bana kendi ilmini vermiştir*", "*hadisleri Hz. Peygamber'in kendisinden alıyorum*" şeklindeki sözleriyle hem bilginin imkânını hem de kaynağını ortaya koymaya çalışan Harakânî'nin asıl olarak 'vahiy' ve 'kalp' kavramlarını ön plana çıkardığı görülmektedir. Peygamberlerin, Cebrail'den vahiy aldıklarını belirten Harakânî, kendi bilgisini de 'kalplerin vahyi' olarak nitelendirmektedir. Böylece o, iki tür vahyin kaynağı ve aracısı açısından benzerliklerini ve farklılıklarını açıklamış olmaktadır. Yani bilginin kaynağı aynı olmasına rağmen bilginin elde edilme şekli farklıdır. Burada farklılığın dile getirilmesi önemlidir. Çünkü İslâmî literatürde Cebrail, sadece peygamberlere vahiy getiren bir melek olarak kabul edilmektedir. Harakânî'nin, peygamberlere

<sup>168</sup> Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit*, s. 190.

<sup>169</sup> Yılmaz, H. Kamil, *Tasavvuf Meseleleri*, Erkam Yayınları, İstanbul 2011, ss. 223-224.

<sup>170</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 712.

<sup>171</sup> Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Kültüründe Keşif ve Kerâmet*, Sufi Kitap, İstanbul 2008, s. 35.

gelen vahiy ile kalplerin vahyini birbirinden ayırmasının da bu amaca yönelik olduğu ifade edilebilir.

Harakânî'nin, duyu organları ve akıldan kaynaklanan bilgi hakkındaki görüşlerini net olarak tespit edemedik. Çünkü elimizdeki kaynaklarda yer alan bilgiler sınırlıdır. Ancak onun ilmi zâhirî ve bâtınî olmak üzere iki kısma ayırması, zâhirî ilmin içeriğini âlimlerin anlattığı şeylerden ibaret olduğunu belirtmesi en azından böyle bir ilmin varlığını kabul ettiğini göstermektedir. Ayrıca Harakânî'nin Hz. Peygamber'in ilim talebini hatırlatması, ilimden yoksun sūfînin dinde fitne çıkarma ihtimalinden söz etmesi de dikkate değerdir.

Araştırmamızda dikkatimizi çeken noktalardan birisi de Harakânî'nin, Allah'ın bilinmesi hakkındaki görüşleri oldu. Ona göre, Allah delille bilinemez; ancak Allah ile bilinebilir. Böylece o, âlimlerin Allah'ı aklî delil ile tanımak gerektiğine dair görüşlerine karşı çıkmaktadır. Çünkü akıl bizatihi Allah hakkında kördür. Ancak Harakânî, aklı bütünüyle dışlamamaktadır. Onun asıl kastettiği şey, Allah hakkındaki en üstün bilgi olan mârifetin aklın gücünün üzerinde olduğudur. Zaten Harakânî, akıl ve mârifet kavramını hem aklî bilgi hem de kalbî bilgi için kullanmaktadır. Burada bir çelişki varmış gibi görünse de iman, yakîn, akıl ve nefsin hepsinin merkezî noktasında kalbin bulunduğunu ifade etmesiyle durum açıklığa kavuşmaktadır. Yani söz konusu bilginin temelinde akıl da bulunmaktadır. Ancak akıl tek başına böyle bir bilgiyi elde etmede yetersiz kalacaktır.

Harakânî, riyâzet ve mücâhedenin gerekliliğine vurgu yaparak kalbî/keşfî bilgiye ulaşma sürecindeki yöntemi de açıklamaktadır. Kısaca ifade edilecek olursa, bu bilgiye ulaşmak için kalpte Allah'tan başka hiçbir düşüncenin kalmaması gerekir. Bu süreç sonunda gönül, kendi kalp sesini kendi kulağıyla duyacak bir noktaya varacaktır. Yani insan ile Levh-i Mahfûz arasındaki perde kalktığı için buradaki bilgiler insanın kalbine doğrudan aksedecektir.

Harakânî'nin kalbî bilgi hakkındaki açıklamalarında öne çıkan hususlardan birisi de bunun anlatılamaz olmasıdır. Dil ile tasvir edilemeyecek bir hâl içerisinde bulunduğunu, bunları kendisine bile anlatamadığını, hatta yaşadıklarını Allah ile arasında perde bulunmayan bir kişiye anlatmasının mümkün olmadığını ifade etmesi, bu durumu çok net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Bu çalışmada elde ettiğimiz diğer bir sonuç ise Harakânî'nin kalbî bilgi ile her şeyin bilinmesinin mümkün olmadığını ifade etmesi oldu. Zaten kendisi de hiçbir zaman her şeyi bildiğini iddia etmemiştir. Kendisi ile Levh-i Mahfûz arasındaki perdenin bazen açıldığını bazen de açılmadığını oğlunun öldürülmesi olayındaki sözlerinden net bir şekilde anlaşılmaktadır.

Çalışmamızda tespit ettiğimiz en önemli şey ise, Harakânî'nin kalbî bilgi ile elde edilen bilgilerin dinî ilkelere uygun olup olmadığı hakkındaki görüşleri oldu. Yaşadığı süre boyunca şer'î kurallara muhalif hiçbir şey yapmadığını ifade eden Harakânî, bulunduğu makamda İslâm dinine aykırı bir şey görmesi halinde bunu kesinlikle kabul etmeyeceğini özellikle vurgulayarak İslâm inanç esaslarına bağlılığını dile getirmiştir.

## Kaynakça

- Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1998.
- Arslan, Ahmet *Felsefeye Giriş*, Adres Yayınları, Ankara 2011.
- Attar, Ferîdüddîn, *Tezkiretü'l-Evliya*, çev. Süleyman Uludağ, İlim ve Kültür Yayınları, Bursa 1984.
- Bergson, Henri, *Düşünce ve Devingen*, çev. Miraç Katırcıoğlu, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1986.
- , *Metafizîğe Giriş*, çev. Atakan Altınörs, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2011.
- Bingöl, Abdülkuddûs, "İstidlâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, XXIII, 323.
- Birand, Kâmiran, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1958.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Otto Yayınları, Ankara 2014.
- Cevzici, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999.
- Çiftçi, Hasan, "Şeyh Ebü'l-Hasan-i el-Harakânî Hayatı, Çevresi, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri", *Nûru'l-'Ulûm ve Münâcât'ı*, Şehit Ebü'l Hasan Harakânî Derneği Yayınları 2, Kars 2004.
- Cürcanî, Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf, *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü Kitabı't-Ta'rifât*, çev. Arif Erkan, Bahar Yayınları, İstanbul 1997.
- Çücen, A. Kadir, *Bilgi Felsefesi*, Sentez Yayıncılık, İstanbul 2012.
- Erdem, Hüsamettin, "Gazâlî'de Bilgi Meselesi", *İslâmî Araştırmalar* [Gazâlî Özel Sayısı], 13/3-4 (2000): 293-297.
- Gazâlî, İmâm Ebû Hâmid Muhammed, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, İstanbul 2002.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1961.
- Güngör, Erol, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, Ötügen Neşriyat, İstanbul 1996.
- Harakânî, Şeyh Ebü'l-Hasan-i, *Nûru'l-'Ulûm ve Münâcât'ı*, haz. Hasan Çiftçi, Şehit Ebü'l Hasan Harakânî Derneği Yayınları 2, Kars 2004.
- Hıra, Ayhan, "Ebu'l-Hasan El-Harakânî'nin Tasavvuf Anlayışında Fenâ Kavramı", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1 (2014): 169-185.
- Kahn, Fetullah, *Rudolf Otto'da Din, Kutsallık ve Mistik Tecrübe*, Ötügen Yayınevi, İstanbul 2014.
- , "Shankara Mistisizminde Tanrı", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/6 (2016): 29-39.
- Kant, Immanuel, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İonna Kuçuradı, Ülker Gökberk, Fusun Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1999.
- Kartal, Alparslan, "Ebu'l Hasan Harakani'nin Peygamber Tasavvuru", *KAÜ SBED*, 15 (2015): 161-175.
- Koçyigit, Hikmet, "Ebü'l-Hasan Harakânî Hazretlerinin Bazı Ayet Yorumlarının Tefsir Açısından Değerlendirilmesi", *Kafkas Üniversitesi Harakani Uygulama ve Araştırma Merkezi Seyyid Ebu'l Hasan Harakani Vakfı I. Uluslararası Harakani Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, (2012): 331-349.
- Kutluer, İlhan, "Mistisizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2005, XXX, 188-190.
- Öner, Necati, *Bilginin Serüveni*, Vadi Yayınları, Ankara 2008.
- Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cımcöz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2010.
- , "Menon - Erdem Üstüne", çev. Adnan Cemgil, *Diyaloglar*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2012.
- , *Phaidon*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul 2013.
- Plotinos, *Enneadlar*, çev. Haluk Özden, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 2008.
- Seyhan, Ahmet Emin, "Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin İlim Anlayışı", *JASSS, International Journal of Social Science*, 6/5 (2013): 1049-1083.
- , "Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Nefsi Tezkiye Metodu", *Turkish Studies, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 9/2 (2014): 1335-1359.
- , "Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Nefis Tezkiyesine Yaklaşımı", *Kafkas Üniversitesi Harakani Dergisi*, 1/1 (2014): 1-32.
- , "Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin İlham Anlayışı", *Usûl İslâm Araştırmaları*, 16 (2011): 79-110.
- , "Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Sünnet'e Bağlılığı ve Hadis Anlayışı", *JASSS, International Journal of Social Science*, 6/8 (2013): 551-588.
- , "Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Sünnet Anlayışı", *Hikmet Yurdu*, 7/13 (2014): 101-126.
- Topçu, Nurettin, *Bergson*, haz. Ezel Elverdi, İsmail Kara, Dergâh Yayınları, İstanbul 2015.
- Uludağ, Süleyman, "Mârifet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2003, XXVIII, 54-56.
- , *Tasavvuf Kültüründe Keşif ve Kerâmet*, Sufi Kitap, İstanbul 2008.
- , *Tasavvuf ve Tenkit*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2014.
- , *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul 1996.
- Uyanık, Mevlüt, *İslâm Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması Gazzâlî Örneği*, Araştırma Yayınları, Ankara 2005.
- Yazoğlu, Ruhattin-İmamoglu, Tuncay, *Klasik Mantık*, Eser Basın Yayın Dağıtım Matbaacılık, Erzurum 2015.

- Yazoğlu, Ruhattin, "Ebu'l-Hasan Harakânî'de Hoşgörü ve İnsan", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1, (2014): 1-10.
- , *Ruh, Ölüm ve Ötesi Gazâli Üzerine Bir Araştırma*, İz Yayıncılık, İstanbul 2014.
- Yılmaz, H. Kamil, *Tasavvuf Meseleleri*, Erkam Yayınları, İstanbul 2011.