TASAVVUF: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, yıl: 7 [2006], sayı: 16, ss. 151-190.

İBN ARABÎ'DE MİSTİK SEMBOLİZM *

Tahir ULUÇ **

Abstract
The Mystical Symbolism of Ibn al-'Arabī

The works and ideas of the celebrated Andalusian Sufi-thinker Muḥyiddīn Ibn al-'Arabī (1165–1240) have left a profound and inerasable imprint on Islamic intellectuality. From the beginning, his lovers and followers have endeavored to understand, explain as well as disseminate his ideas, whereas his detractors have tried to refute and "de-Islamize" his views; whereas his proponents called him "the Greatest Master" or "Doctor Maximus", his opponents labeled him as "the Greatest Nonbeliever." This huge discrepancy as to the perception of the Sheikh's personality and the understanding and explanation of his ideas on the part of his lovers and detractors goes largely back to the way the Sheikh expressed his doctrine, i.e., to his writing strategy. The purpose of this study is to show the strong relationship between the views and language of Muḥyiddīn Ibn al-'Arabī.
Keywords: Waḥdat al-Wujūd (Unity of Existence), mirror symbolism, letter symbolism, light symbolism.

Giriş

Muhyiddîn İbn Arabî (560–638/1165–1240) kendi döneminden günümüze kadar şahsiyeti ve fikirleri ile İslam tefekkür ve irfanının merkezinde kalmış önemli bir sûfî ve düşünürdür. O, tasavvufî hayatla erken denebilecek bir yaşta tanışmış ve diğer sûfîlerin çoğu kez uzun riyazetler sonucu elde ettiği tasavvufî tecrübe ve hakikatlere doğuştan sahip olduğu mistik kabiliyeti sayesinde çok kısa zamanda ulaşmıştır.[1] Sufi mizacına ek olarak İbn Arabî,

* Bu makale, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı İslam Felsefesi Bilim Dalı'nda 2005 yılında kabul edilmiş "*İbn Arabî'de Mistik Sembolizm*" adlı doktora tezinin özeti mahiyetinde bir çalışmadır.

** Ar. Gör. Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı.

1 Bk. Ebû Abdillâh Muhyiddîn Muhammed bin Alî İbni'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye fî ma'rifeti'l-esrâr el-mâlikiyye ve'l-mulkiyye*, Dâru İhyâ' et-Turâs el-'Arabî, Beyrut 1998, c. II, s. 417; İbrāhīm el-Kārī' el-Bağdādī, *Muhyiddīn İbn ul-'Arabī'nin Menkabeleri* (ed-Durr'uṣ-

parlak bir zihne ve geniş bir hayâl gücüne sahiptir.[2] O, zahirî ilimler sahasındaki öğrenimini zamanının önde gelen bilginlerinden klâsik dinî ilimler tahsil ederek, sûfî yeteneklerini de pek çok şeyhten manevi eğitim alarak geliştirmiştir.[3]

Endülüs'ten başlayarak, Türkistan hariç, neredeyse bütün İslam ülkelerini gezen İbn Arabî, Kuzey Afrika, Arabistan, Mısır, Anadolu ve Suriye gibi bölgelerin en önemli dinî ve kültürel merkezlerinde kalmış[4]; ilim, fikir ve tasavvuf adamları ile tanışarak ilmî müzakereler yapmıştır. Başlangıcı da kendi ifadesine göre ilâhî bir işaretle olan[5] ve hayat boyu süren bu ilmî ve tasavvufî seyahatler[6] onun fikrî ve tasavvufî gelişimine katkıda bulunduğu gibi, mütemadiyen geliştirdiği tasavvufî-felsefî öğretilerini yaymasına yardımcı olmuştur.[7]

Bir hayat boyu süren mistik ve entelektüel çabalarının ürünlerini diğer insanlarla paylaşmakta cömert davranan İbn Arabî'nin birkaç sayfalık risalelerden *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye* gibi dev eserlere uzanan dört yüze yakın telifi vardır.[8] Bu ilmî ve tasavvufî gayretlerine bakıldığında sanki o, tecrübe etmek, düşünmek ve de yazmak için dünyaya gelmiştir. İlmî genişliği, tasavvufî derinliği, fikrî keskinliği, hayal gücünün enginliği ve edebî dehası

Semīn fī Menākib'iş-Şeyh Muhyiddin), çev.: Abdulkadir Şener, M. Rami Ayas, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1972, s. 21.

2 Bk. M. Mustafa Çakmakoğlu, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Hayâl", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 4, sayı: 10, Ocak-Haziran 2003, s. 303 vd.

3 İbn Arabî'nin şeyhleri ve hocaları hakkında bk. Nihat Keklik, *İbn'ül-Arabi'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Misdak Olarak el-Futûhât el-Mekkiyye*, Kültür Bakanlığı, Ankara 1990, ss. 266–305.

4 Keklik, *İbn'ül-Arabi'nin Eserleri*, s. XVII; Claude Addas, *Quest for the Red Sulphur, the Life of Ibn 'Arabī*, İngilizce'ye çev.: Peter Kingsley, The Islamic Texts Society, Cambridge 1993, ss. 296–311.

5 Bk. İbn Arabî, *Fütûhât*, c. II, s. 428; Ebû Abdillâh Muhyiddîn Muhammed bin Alî İbnu'l-Arabî, *Kitâbu Mevâkiu'n-nucûm ve mutâlaati ehilleti'l-esrâr*, ed.: Muhammed Bedruddîn en-Na'sânî, Mısır 1907, s. 4.

6 İbn Arabî'de tasavvufî seyahat geleneğinin yansımasına ilişkin olarak bk. Michel Chodkiewicz, "The Endles Voyage", *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, sayı 19, Oxford 1996, ss. 73–83.

7 İbn Arabî'nin fikirlerinin İslam dünyasındaki yaygınlığının derinlik ve genişlik yönünden bir analizi için bk. Michel Chodkiewicz, *An Ocean without Shore: Ibn Arabi, the Book, and the Law*, State University of New York Press, Albany 1993, ss. 1–07; İbn Arabî'nin seyahatlerinin fikirlerinin yayılışına katkısı için bk. Michel Chodkiewicz, *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabī*, İngilizce'ye çev.: Liadain Sherrard, The Islamic Texts Society, Cambridge 1993, s. 6; Alexander D. Knysh, *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition; The Making of A Polemical Image in Medieval Islam*, State University of New York Press, Albany 1999, ss. 7 vd.

8 Bk. Osmân Yahyâ, *Müellefâtu İbn Arabî, ta'rîhuhâ ve tasnîfuhâ*, Fransızca'dan Arapça'ya çev.: Ahmed Muhammed et-Tîb, Dâru'l-Hidâye, Kahire 1992, s. 30.

ile Muhyiddîn İbn Arabî, İslam tasavvuf ve fikir geleneğinde "Şeyh-i Ekber" (En Büyük Şeyh) lakabı ile bilinir olmuştur.

İbn Arabî'ye yüzyıllarca gösterilen büyük ilgi, modern zamanlara gelindiğinde katlanarak devam etmiştir. Diyebiliriz ki, geçen yüzyıl İbn Arabî düşüncesi için bir Rönesans niteliğinde olmuştur. Onun irili ufaklı bütün eserlerinin envanteri çıkarılmış; *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye* ve *Fusûsu'l-hikem* başta olmak üzere eserleri tahkik edilerek basılmıştır. Eserlerini yazdığı Arapça'da, yine Türkçe ve Farsça gibi Müslüman ülkelerde konuşulan diğer iki önemli dilde onun hakkında biyografik ve monografik eserler telif edilmiş; eserleri son iki dile tercüme edilmiştir. Aynı ilgi Batı dünyasında da yaşanmış, Şeyh'in eserleri Avrupa dillerine çevrilmiş ve bu dillerde ciddi araştırmalar yayımlanmıştır.

Şeyh'e karşı klasik ve modern, Doğulu ve Batılı ilgiden önemce aşağı kalmayacak bir başka konu ise, eserlerinin anlaşılmasında ve öğretisinin felsefî teknikler kullanılarak şerh ve tahlil edilmesinde yaşanan sıkıntıdır. İbn Arabî'nin anlamak için derin tefekkürü gerektiren bir kısım ifadelerini açıklama ihtiyacı ilk olarak Şeyh'in çağdaşlarında ve hatta Sadreddîn Konevî (ö.673/1274) gibi önde gelen müritlerinde görülmeye başlamış,[9] Orta çağ boyunca devam etmiş[10] ve günümüze kadar ulaşmıştır. Modern dönemde yazılan İslam düşüncesi alanındaki genel eserlerde ve özelde İbn Arabî ile ilgili çalışmalarda bu sorun şu veya bu şekilde hep kendini göstermiştir.[11] Bu sıkıntının temelinde ilk olarak, İbn Arabî'nin düşünce sisteminin sözlü ve yazılı olarak sunulmasında ifadenin yetersiz kalması yatmaktadır.

İbn Arabî'yi anlamada karşılaşılan zorluğa ilişkin ikinci sebep, onun "vahdet-i vücûd/varlığın birliği" olarak bilinen felsefesini tek bir eserinde doğrudan ve sistemli bir biçimde değil, eserlerinin çeşitli kısımlarına yayılmış halde kısa işaretlerle ve çoğu zaman sembollerle anlatmasıdır. Sıradan bir İbn Arabî okuyucusu veya İbn Arabî düşüncesinin belli bir yönünü araştıran bir akademisyen, Şeyh'in belli başlı eserlerini okumak meşakkatini göze alabilir ve bunun sonucunda önce onun duygu ve düşünce dünyasına

9 William C. Chittick, "Ibn al-'Arabī's Own Summary of the Fusūs", *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society* sayı 1, Oxford 1982, s. 45.

10 Bk. Abdulvahhâb eş-Şa'rânî, *el-Yavâkît ve'l-cevâhir fi beyâni 'akâidi'l-ekâbir*, Mısır 1889, ss. 6–11.

11 R.A. Nicholson, "Some Notes on the Fusus al-Hikam", *Studies in Islamic Mysticism*, Curzon Press, England 1994, s. 149; Ebu'l-Ala Afifi, "İbn Arabi Hakkında Yaptığım Çalışma", *İbn Arabi Anısına*, ed.: İbrâhîm Beyyûmî Medkûr, çev.: Tahir Uluç, İnsan Yay., İstanbul 2002, s. 26.

ve kullandığı terminolojisine yakınlık kazanır, sonra da ne demek istediğini belli bir derecede anlayabilir. Fakat bu, işin sadece bir boyutudur. En az anlamak kadar müşkül olan diğer bir boyutu ise, Şeyh'in düşüncesinin açıklanması ve ifade dilmesidir.

İbn Arabî, düşüncesini kavramsal bir dille felsefî terimlerle ortaya koymak yerine; tefsir ve fıkıhla ilgili konular, tasavvufî haller ve makamlar, kozmoloji ve Kutuplar hiyerarşisi gibi pek çok konu arasına serpiştirmiştir. Yine o, doğal olarak felsefesini anlatırken, bu alan ve konuların dil ve terminolojisini tercih etmekle birlikte, bu dil ve terminolojiyi olduğu gibi almamış, onları kendi sûfî felsefesini taşıyacak uygun bir yapıya, yani sembollere, dönüştürdükten sonra kullanmıştır. Bu dilin anlama sırasında bir problem oluşturduğu kabul edilecek olursa, şüphesiz aynı sıkıntı açıklama ve ifade etme sürecinde daha da büyümektedir. Çünkü metafizik karakteri sebebiyle zaten zor olan bir düşünce, sembolik ortama aktarılmakla daha da çetrefilleşmiştir. Dolayısıyla bu felsefeyi bütün bir karakterini korumak şartıyla kendi sembolik-dilsel ortamından kopararak kavramsal dil içinde yeniden formüle etmek neredeyse imkânsız olmaktadır. Çünkü Şeyh'in kullandığı dilde, basit ve yapay mecâzî/metaforik dilin aksine, "zarf" ve "mazrûf" birbiriyle ayrılmaz biçimde kaynaşmış ve bütünleşmiştir. Bu durumda İbn Arabî'nin felsefesi nasıl anlaşılacak ve açıklanacaktır? Bize göre bu iş, İbn Arabî'nin düşüncesi ve dili üzerinde yapılacak eşzamanlı bir çalışma ile gerçekleştirilebilecektir. Bu çalışmanın amacı da, işte bu zarf ve mazrûfu birini diğeri adına yok saymadan açıklamaktır.

İbn Arabî'nin ifade üslubunu tam ve doğru bir şekilde ortaya koyabilmek için onun tasavvufî ıstılahlara dair tartışmasını dikkate almak gerekmektedir. Nitekim o, her ilim erbabının kendine özgü ıstılahları olduğunu, bu ıstılahlar sayesinde kendi aralarında doğru ve kolay bir şekilde anlaştıklarını söylemektedir. Alandışı birinin bu ıstılahların anlamına kendi başına nüfuz edemeyeceğini, bu terimlerin ne anlama geldiğini ancak bir üstat veya bilen tarafından öğretildiği takdirde bilinebileceğini ifade etmektedir.[12] Fakat Şeyh, sûfîler ve tasavvufî ıstılahlar için bir istisna öne sürmektedir. Tasavvufî ıstılahlar diğer ilimlerin ıstılahlarının aksine bir ilim adamından tahsil etmeden, bir başka deyişle formal bir öğretim-öğrenim süreci olmadan da bilinebilir. Bu ıstılahların bilgisi, tasavvuf yolunun hemen başındaki birine kalbinin temizliği ve samimiyeti sebebiyle Allah katından verilebilir.[13]

12 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. I, s. 353.
13 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. I, s. 353.

Bunun anlamı, tasavvufî eğitimine henüz başlamış samimî bir sûfînin yaşadığı tasavvufî tecrübenin ifadesinde kullandığı sözcüklerle, önceki sûfîlerin kullandığı kelimeler arasında yeterli bir örtüşme olduğudur. Bu da tasavvufî tecrübe ile bu tecrübenin ifadesinde kullanılan dil arasında içkin bir bağ olduğunu, dolayısıyla İbn Arabî'nin eserlerinde kullandığı sembolik dilin aslî işlevinin tasavvufî-felsefî hakikatleri açıklamak olduğunu ortaya koymaktadır.

İbn Arabî, vahdet-i vücûd düşüncesini ve bu düşünce temelinde çeşitli alanlardaki görüşlerini açıklamak için pek çok eser kaleme almıştır. Fakat bu açıklama işi, çoğu kez onun için de sıkıntılı bir süreç olmuştur. Bu güçlüğün sebebi kelamî/teolojik ve felsefî olmak üzere iki grupta ele alınabilir. Kelam açısından, vahdet-i vücûd fikri İslam'ın yaratıcı ve aşkın Tanrı tasavvuru ile uyuşmamaktadır. Dolayısıyla bu fikrin düz bir dille anlatımı problem meydana getirecektir.[14]

Bizi asıl ilgilendiren felsefî güçlüğe gelince, vahdet-i vücûd düşüncesi birlikçi/monist bir varlık tasarımı öngörmektedir. Bu anlayışa göre varoluş tek bir hakikat olup birden fazla varoluş düşünülemez. Oysa biz günlük hayatımızda her an çokluğu tecrübe etmekteyiz. Bu durumda –fikrî plandaki kesel birlik ile deneyimsel çokluk nasıl uzlaştırılacak ve bu uzlaşı nasıl ifade edilecektir? Bu ikisini uzlaştırmak ve bu durumu düz bir dille ifade etmek neredeyse imkânsız olduğundan, İbn Arabî, aynı işin üstesinden gelmeye çalışmış seleflerinin yaptığı gibi, sembollere yönelmiştir.[15]

İbn Arabî'nin fikirlerini ifade etmede kullandığı ve esasen bu çalışmanın konusunu oluşturan "ışık, harf ve ayna" sembollerine geçmeden önce İbn Arabî'nin vücud/varlık felsefesine kısaca değinmemiz yararlı olacaktır. Çünkü "vücûd" kavramı İbn Arabî düşüncesinde merkezî bir yere sahiptir. Allah, âlem, insan, bilgi, değer ve din gibi konulardaki görüşleri hep vücûd görüşüne bağlıdır. Yine o, yukarıda bahsettiğimiz sembolleri en sık biçimde vücûd/varlık görüşünde kullanır.

14 İbn Arabî Mısır'dayken vahdet-i vücûd fikri ile ilgili bir koğuşturmaya maruz kalmış, fakat bir arkadaşının tavsiyesine uyarak bu fikirlerini tevil etmek yoluyla canını kurtarmıştır. Bk. Asin Palacios, *İbn 'Arabî, hayatuhû ve mezhebuhû*, Arapça'ya çev.: 'Abdurrahmân Bedevî, Dâru'l-Kalem, Beyrut 1979, ss. 64–5. İbn Arabî'nin ölümünün hemen sonrasında İslam toplumunda İbn Arabî'nin şahsiyeti ve fikirleri etrafında ortaya çıkan ateşli tartışmaların siyasî ve dinî nedenleri ve sonuçları hakkında daha fazla bilgi için bk. Knysh, *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition*, s. 50 vd.

15 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. I, s. 71.

1. İbn Arabî'nin Varlık Felsefesi

İbn Arabî'ye göre, vücûd/varlık tek bir hakikat olup, onun ikiliği imkânsızdır.[16] Bu dar anlamıyla vücûd/varlık, Tanrı ile özdeştir. Tanrı dışındaki bütün varlıklar vücûdlarını Tanrı'dan almışlardır.[17] Dolayısıyla her ne kadar "vahdet-i vücûd" terimi İbn Arabî tarafından kullanılmamış ise de,[18] onun eserlerinde vücûdun tek bir hakikat olup âlemdeki çokluğun bu vücûdun tecellî ve tezâhürleri olduğu şeklinde özetleyebileceğimiz vahdet-i vücûd öğretisi işlenmiştir. Yine İbn Arabî vahdet-i vücûd terimine lafızca çok yakın olan "vâhid fî'l-vücûd/vücûdda bir" ifadesini kullanmıştır.[19]

Vücûd, Hak dışındaki mevcut şeylerle özdeş olmamakla birlikte,[20] âlemde mevcut olan her şey vücûdu yansıttığı ölçüde "mevcut" ismini almaktadır.[21] İbn Arabî, bu bakış açısından hareketle, "mevcut" ismini hangi biçimde ve düzlemde olursa olsun, var olan her şey hakkında kullanmaktadır. Nitekim o, varlıkların var olduğu dört varoluş kategorisi belirlemektedir; ayn'da var olmak, ilimde var olmak, yazıda var olmak ve sözde var olmak.[22] Bir şey bu kategorilerden birinde var iken, diğerlerinde var olmayabilir. Bu yüzden o şey hakkında bir kategoride veya mertebede var iken, diğerinde yok denilebilir. Afifi, İbn Arabî'nin bir şey hakkında "var" veya "yok" nitelemesinde bulunurken bu ayrımı her bağlamda açıkça belirtmediğini ifade etmektedir.[23]

İbn Arabî gerçek anlamdaki vücûdu Tanrı ile özdeşleştirdiğine ve diğer

16 Geniş bilgi için bk. Azîzüddîn Nesefî, *İnsân-ı Kâmil*, çev.: Ahmed Avni Konuk, ed.: Sezai Fırat, Gelenek, İstanbul 2004; İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, ed.: Mustafa Kara, İnsan Yay., İstanbul 1991, s. 9; Abu'l-'Alā Afifi, *The Mystical Philosophy of Muhyiddin Ibnul Arabi,* Cambridge 1939, s. 10; William C. Chittick, *The Self-Disclosure of God, The Principles of Ibn al-'Arabī's Cosmology*, State University of New York Press, Albany 1998, s. 12.

17 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. III, s. 79; c. I, s. 408; c. I, s. 512; c. II, s. 546; c. III, s. 208; c. III, s. 549.

18 William C. Chittick "vahdet-i vücûd" terimini ilk kullananın Sadreddîn Konevî (ö.673/1274) olduğunu söyler. Bk. William C. Chittick, "Spectrum of Islamic Thought" (*The Heritage of Sufism: The Legacy of Medieval Persian Sufism (1150–1500)*, ed.: Leonard Lewisohn, Oneworld Publications, Oxford 1992 içinde), c. II, s. 208.

19 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. III, s. 548.

20 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. II, s. 577.

21 İbn Arabî'nin 'vücûd-mevcut' ayrımının bir benzerini Aristoteles'te de görüyoruz. Bk. Aristoteles, *Metafizik*, s. 191.

22 Ebû Abdillâh Muhyiddîn Muhammed bin 'Alî İbnu'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye fî ma'rifeti'l-esrâr el-mâlikiyye ve'l-mulkiyye*, ed.: Osmân İsmâîl Yahyâ, el-Mektebetu'l-'Arabiyye, Kahire 1983, c. II, s. 372 (Bu nüshayı diğerinden ayırmak için "O.Y." kısaltmasını kullanacağız), c. I, s. 208 (O.Y.); Fütûhât, c. II, s. 304.

23 Afifi, The Mystical Philosophy, ss. 7–8.

varlıkları bu vücûdu/varlığı yansıttıkları nispette mevcut olarak gördüğüne göre, Tanrı ile âlem ve Tanrı ile insan arasında nasıl bir ilişki kurmaktadır? İbn Arabî'nin kozmolojisinde "yoktan var etme" anlamındaki bir yaratma fikrine yer yoktur. O, bu anlamdaki yaratmayı Tanrı'nın ilminde eksiklik şüphesi uyandıracağı endişesinden hareketle reddeder.[24] Yine bu yüzden o, Kur'ân'da iki yüzden fazla yerde geçen ve ilk etapta yaratmak anlamına gelen "halk"' kelimesini "takdir etmek" olarak tevil eder.[25]

İbn Arabî'nin yaratmaktan çıkardığı takdir anlamı, onu "sübût-vücûd" ayrımına götürmektedir. O, bir şeyin dış dünyada görülmesinden önce Tanrı'nın ilminde varolma haline "sübût", dış dünyadaki var oluşuna ise "vücûd" ismini vermektedir. Ancak, bir varlık dış dünyada göründüğünde bile sübût hazretindeki var oluşu devam etmektedir.[26]

İbn Arabî'ye göre bir "şey"in varlığa getirilmesi için ilk önce o şeyin var olmayı kabul etme yeteneğine (isti'dâd) sahip olması gerekir. Bu sonradan kazanılmamış özsel bir var olma yeteneğidir. Şeyh'e göre mümkünler, işte bu yetenekle muhâllerden seçilip ayrılırlar. Tanrı'nın yaratma iradesi var olma yeteneğinden/istidâdından yoksun olan muhâle değil, kendisinde bu istidâdı barındıran mümküne ilişir. Bu durumda varlığa gelmek veya hep yoklukta kalmak tercihini yapan bizzat şeylerin kendisidir.[27]

İbn Arabî, varlıkların Tanrı'nın bilgisinde var olmaları yönüyle, "şehâdet âlemi" olarak isimlendirdiği bu âlemdeki varoluşlarından önce de mevcut olduklarını düşünmektedir. Bu yönüyle a'yân-ı sâbite, ilâhî akıldaki veya ilâhî zâttaki sûretler veya hallerdir. İbn Arabî, dışsal varlıkta yok olan, ancak Tanrı'nın ezelî bilgisinde var olan bu akledilir varlıklara "a'yân-ı sâbite" ismini vermektedir.[28] A'yân-ı sâbite'nin sözlük anlamı "değişmez özler"dir. Bir başka yönüyle a'yân-ı sâbite Tanrı'nın kendi kendisinin bilgisidir. Tanrı'nın kendisi için kendi zâtının belirlenmiş biçimlerine İbn Arabî düşüncesinde "ilk kendini açma" veya "ilk belirlenim" olarak anlayabileceğimiz "taayyün-i evvel" ismi verilmiştir.[29] Biz bu belirlenimleri Tanrı'nın hem zâtında hem de 'zihninde' bulunan henüz açığa çıkmamış haller olarak

24 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. II, s. 78 (O.Y.); c. I, s. 136.
25 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. II, s. 62; c. IV, s. 212.
26 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. III, s. 79.
27 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. II, s. 528.
28 Ebû'l-Alâ Afîfî, "İbn Arabî'de A'yân-ı Sâbite" (*İbn Arabî Anısına Makaleler*, ed.: İbrahim Medkur, çev.: Tahir Uluç, İnsan Yay., İstanbul 2002 içinde), s. 149; Chittick, "The Five Divine Presences", s. 112; *Imaginal Worlds*, s. 17.
29 Ahmed Avni Konuk, *Fususu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, ed.: Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı, Dergah Yay., İstanbul 1987, c. I, s. 11.

anlayabiliriz.[30] Ayn'lar, zihnimizdeki düşünceler zihnimizden ne kadar bağımsız kalırlarsa, Zât'tan o kadar bağımsız olarak var olabilirler. Bu yüzden, a'yân-ı sâbite ne bütünüyle Tanrı ile özdeştir ne de Tanrı'dan tamamen başkadır.[31] İbn Arabî a'yân-ı sâbiteden bahsederken bu paradoksal durumun farkındadır.[32]

İbn Arabî'nin varlık felsefesine ilişkin bu kısa açıklamadan sonra, onun eserlerinde en çok kullandığı sembollerden birisi olan ayna sembolünü inceleyeceğiz.

2. Ayna Sembolizmi

Bizim tespitimize göre ayna sembolizmini sûfînin yaşadığı mistik birlik halinin ifadesinde ilk olarak Ebû Hâmid Gazâlî (ö. 505/1111) kullanmıştır. Yine bu sembolizm felsefî bir ifade aracı olarak kâmil şekline onun elinde kavuşmuştur.

Gazâlî, *Mişkâtu'l-envâr* adlı eserinde bir kısım sûfînin varlığın birliği ilkesini keşfettiğini, bu keşfin kimi sûfîlerde bilişsel, kimilerindeyse deneyimsel olarak gerçekleştiğini söylemektedir. O, birinci tür birlik şuuruna ilişkin herhangi bir ayrıntı vermezken, birliği hal olarak yaşayan sûfînin durumunu aklın baştan gitmesi ve kendi varlığını hissetmemesi olarak nitelendirmektedir. Sûfî kendi varlığının bilincinde olmadığının bilincindeyken, birlik halini yaşadığının farkına varmaktadır. Ne kadar sürdüğü bilinmeyen bu hal kaybolup sûfî normal haline döndüğünde iş daha da çetrefilleşmektedir. Çünkü sûfî bu hali hiç yaşamamış olsa birlikten hiç söz edilmeyecek, bu hal hep sürecek olsa bu kez tam bir birlik söz konusu olacaktı. Ne var ki, hem birlik hem de sonrasında ayrılık hali yaşanmıştır. Doğal olarak bu paradoksal tecrübeyi anlatmak için kullanılacak dil de paradoksal olmak zorundadır. Bu olgunun tamamen farkında olan Gazâlî, bu tecrübeyi tam bir birlik değil, ona benzer bir şey olarak tavsif etmekte ve yaşanan tecrübeyi tasvir için ayna-sûret ve kadeh-şarap sembolüne yönelmektedir. Bu sembole göre nasıl ki aynadaki sûret bir yandan aynaya bitişik ve nerdeyse ayna ile özdeş ve diğer yandan aynadan başka ise, aynı şekilde sûfînin varlığı o hali yaşarken hem Hak ile özdeş hem de Hak'tan başkadır.[33]

30 Afifi, *The Mystical Philosophy*, s. 49.
31 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. III, s. 55.
32 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. III, s. 78.
33 Ebû Hâmid el-Gazâlî, "Mişkâtu'l-envâr" (*Mecmûatu rasâili'l-imâm el-Ğazâlî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996 içinde), s. 277.

2.1. İbn Arabî'nin Varlık Felsefesi ve Ayna Sembolizmi

İbn Arabî ayna-sûret sembolizmini eserlerinde detaylandırmıştır. Bu sembol onun elinde, kişinin kendi görüntüsünü gördüğü bir yüzey olan ayna aleti olmaktan bütün bir yansıma ve yansıtma ilkesine dönüşmüştür. Bu yüzden biz, sadece ayna sözcüğünün geçtiği yerleri değil, kapsayıcı bir ilke olarak yansımanın kullanıldığı pek çok bağlamı konu edineceğiz.

İbn Arabî ayna sembolizmini genelde Allah-âlem ve Allah-insan ilişkisini açıklamakta kullanmakla birlikte, özelde o bu sembolizme, bu ilişkiler yumağının karmaşıklığına ve çoğu kez de şaşırtıcılığına işaret etmek için başvurur. Daha özelde o, bu sembolizmle mantık disiplinindeki "üçüncü halin imkânsızlığı" kuralının metafizik âlemde işlemediğini ispata çalışır. Bununla kastettiğimiz, Tanrı ile âlem arasında özdeşlik ve başkalık dışında bir başka ilişki biçiminin varlığıdır.

İbn Arabî yaratma kavramını Tanrı için tanrılık vasfının bir gereği olarak görür. Çünkü ona göre pek çok olan Tanrısal sıfatlar, aktif hale gelebilecekleri veya hükümlerini icra edecekleri bir alana muhtaçtır ki, o alan da bütün âlemdir. Âlemin yaratılması konusunda bütün sıfatların payı olmakla birlikte, bu işte en önemli rolü rahmet ve cömertlik sıfatları oynar. İbn Arabî rahmet ve cömertlik kavramlarının yorumunda öyle bir strateji izler ki, sonunda bu iki kavram yaratmanın gerekçesi haline gelir. Şöyle ki, cömertlik ve rahmet vermekle oluyorsa, şüphesiz bu veriş en kâmil anlamda en çok muhtaç olana en çok muhtaç olduğu şeyi vermekle olur. Düşünülebilecek en yoksul 'varlık' ise hiçbir şeye sahip olmayan, hatta varlığı bile olmayan bir 'şey' olmalıdır. Doğal olarak bu madûm 'şey', en çok vücûda muhtaçtır. İşte Tanrı cömertlik ve rahmet sıfatını tanrılığına yaraşır biçimde en kâmil düzeyde izhâr etmek için en muhtaç 'şey'e en çok muhtaç olduğu şeyi, yani yokluk hazretindeki ayn'a varlık verir.[34]

Vahdet-i vücûd öğretisine göre vücûd tek bir hakikattir. Bu hakikat mutlak halde düşünüldüğünde Tanrı'dır. Tanrı dışındaki varlıklar, bu vücûddan kendilerinde 'bulundurdukları' veya kendileri onda 'bulundukları' nispette vardırlar. Diğer yandan yaratma fikri, doğal olarak bir yaratanın bir de yaratılanın varlığını, yani bir değil iki varlığı zorunlu kılar. İbn Arabî bu problemi çözmek için işe "halk" kelimesinin analizi ile başlar. Bu sözcüğün anlamı, bir şeyin meydana geleceği ve gerçekleşeceği vakti belirlemek, yani takdir etmektir.[35] "Halk" kelimesinin bir diğer anlamı da yarat-

34 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. III, s. 282; c. III, s. 384.

35 Ebû'l-Fadl Muhammed İbn Manzûr el-Ifrikî el-Mısrî (ö. 711/1312), *Lisânu'l-'Arab*, Dâru

mak olup, İbn Arabî felsefesinde bunun anlamı belirlenmiş şeyleri, yani a'yân-ı sâbiteyi dış dünyada zâhir kılmaktır.[36]

"Halk" kelimesinin semantik analizinden sonra dikkatler Nahl Sûresi'nin kırkıncı ayetindeki yaratma tasvirine[37] odaklanmaktadır. Söz konusu âyette yaratma süreci irade, emir ve son olarak oluverme (tekvîn) seyrini takip etmesine karşın, İbn Arabî bu seyri vehmin veya hayâl gücünün bir ürünü olarak nitelendirir.[38]

İbn Arabî bu sonuca varırken şöyle bir dilbilgisel strateji izler: Arap dilinde cümleler "haberî" ve "inşâî" olmak üzere ikiye ayrılır. Emir cümleleri ikinci gruba girerken, isim cümleleri birinci gruba girer. Allah'ın "ol" sözü bir emir olduğundan, inşâî bir cümledir. Fakat o, Tanrı'nın emretmesi ile bu emre mümkün tarafından gösterilen icabeti eşzamanlı gerçekleşen bir tek eylemmiş gibi görür. Böylece "ol" inşâî cümlesini, haberî cümleye dönüştürür. Bu durumda Tanrı'nın "ol" sözü, yok olan bir şeye var olmasının emri değil, zaten var olan bir şeyin varlığının haberidir. Son tahlilde bu, Tanrı ne bir şeyi yoktan yaratır, ne de bir şeyi yokluktan varlığa getirir anlamına gelmektedir. Âyetin lafzının kendisinin tevil ettiği anlama gelmediğinin farkında olan İbn Arabî, Kur'ân'ın böyle bir yaratma resmi çizmekle insanların hayâl ve vehim gücüne hitap ettiğini öne sürer. Böylece bu âyet özelinde o, dinî metinlerin sembolik karakterde olduğu sonucuna varır.[39]

"Varlık alanı" ve "yokluk alanı" kavramları İbn Arabî düşüncesi bağlamında yanıltıcı bir ayrımdır. Çünkü düşünürün yaratma tasavvurunda, varlık alanından yokluk alanına geçiş diye bir şey yoktur. Ona göre bir şey ne yokluktan varlığa, ne de varlıktan yokluğa geçebilir. Bir geçişten söz edilecekse, bu geçiş ancak mecâzen bir varlık alanından başka bir varlık alanına geçiştir.[40]

İbn Arabî düşüncesinde yaratma sürecinin başından sonuna kadar hep varlık alanında gerçekleştiği açıklık kazandı. Tanrı zaten var olan bir şeyi yaratıyorsa burada iki seçenekle karşı karşıyayız demektir: Ya Aristoteles metafiziğinde olduğu gibi Tanrı ezelî olan maddeye şekil vermektedir, ya da kendi varlığını bölerek diğer varlıkları var kılmaktadır.

Sâdır, Beyrut ts.,, c. X, s. 85.

36 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. IV, s. 212.

37 Ayetin metni şöyledir: "Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman sözümüz sadece, ona "ol" dememizdir; o da hemen oluverir." Nahl Sûresi, 16: 40.

38 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. IV, s. 212.

39 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. IV, s. 212.

40 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. III, s. 79.

İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışı her iki şemayı da işin başında geçersiz kılmaktadır. Çünkü "birlik" kavramının iki temel anlamı vardır: Birincisi vücûd ezelî olarak iki veya daha fazla değil, bir tek hakikattir. İkincisi, bu hakikat bölünemez. Oysa Aristoteles varlıkta "Salt Form" veya "İlk Hareket Ettirici" dediği Tanrı ve şekilsiz madde anlamındaki "heyula" olmak üzere iki ezelî ayn koymaktadır.[41] Bu durumda İbn Arabî'nin yaratma anlayışı Aristoteles metafiziğinden ayrılmaktadır. Birlik kavramının ikinci anlamı da bölünmeyi, geçersiz kılmaktadır. Çünkü bu öğretide vücûd daima tek kalmalıdır. İbn Arabî bütün bu Tanrı-âlem ilişkisine dair açıklamaları reddettiğine göre, acaba onun zihninde nasıl bir yaratma tasarımı vardır?

İbn Arabî'nin önerdiği yaratma anlayışı "tecellî" veya "zuhûr"dur. Ayna ise onun tecellî anlayışını açıklamakta en sık başvurduğu sembollerden birisidir. Ayna tek bir hakikat olan vücûd veya Tanrı, mümkünler ise bu aynadaki sûretlerdir. İbn Arabî bu sembolü aynanın mümkünler, Tanrı'nın aynada yansıyan sûretler olduğu biçimde de işletir. Sonuç olarak yaratma, Tanrı'nın mümkünlerin aynasında veya mümkünlerin Tanrı'nın aynasında tecellîsi ve zuhûrundan öte bir durum değildir.[42]

İbn Arabî yaratma eylemini, Yaratan ve yaratılanın doğasına nispet eder. Bir başka deyişle Tanrı veya mümkünler yaratmak ve yaratılmak için dışarıdan bir etkiye maruz değillerdir. Tanrı, tanrılığın bir gereği olarak yaratmakta, mümkün ise mümkünlüğün doğasına bağlı olarak yaratmayı kabul etmektedir. Bu düşünce ayna sembolü bağlamında daha da belirginleşmektedir. Şöyle ki, ayna karşısındaki kişi aynada görüntüsünün ortaya çıkmasına engel olamadığı gibi, ayna da o kişinin görüntüsünü göstermezlik edemez. Ayna sembolünün İbn Arabî'nin yaratma anlayışına bir başka katkısı, yaratma eyleminin anlıklığına uygun oluşudur. Nitekim İbn Arabî "ol" emri ile varlık-verme yaratmasının eşzamanlı olduğunu söylemişti. Ayna sembolizmi bağlamında da aynanın karşısındaki bir kimsenin aynaya bakması ile aynadaki görüntüsünü görmesi eşzamanlı gerçekleşmektedir.

> "Bu, bir cismin (mer'î) sûretinin aynada ortaya çıkmasına (hudûs) benzer. Bir kimse aynaya baktığında, o kimse bu bakışla sanki o sûreti ilk ve örneksiz yaratmıştır (ibdâ'). Diğer yandan sûretin sebepleri konusunda o kişinin bir katkısı olmadığı gibi, sûrette ne olup bittiğini de bilmez. Fakat sırf aynaya bakmakla sûretler ortaya çıkmıştır. Bu, o kişiye durumun verdiğidir. Bunda senin tek dahlin aynaya bakma kastındır. Bu kast ise, "*Bizim bir şeyi dilediğimizde o şeye sözümüz*"[43] gibidir. "*Ona 'ol' dememizdir*" ise, bakış mesabesin-

41 Bk. Aristoteles, *Metafizik*, ss. 310–11, 335, 487–8.

42 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. II, s. 432.

43 Nahl Sûresi, 16: 40.

dedir. "*O da oluverir*" de, aynaya baktığın sırada idrâk ettiğin görüntüdür."[44]

Ayna sembolü, varlığın birliği ve bir şeyin yokluktan varlığa gelemezliği ilkelerini kurtarmasına karşın, kendisi bir başka problemin kaynağı olmuştur. Çünkü bu sembol, hem şahıs ile sûretinin özdeşliğini, hem de bir şahsın farklı aynalardaki sûretlerinin özdeşliğini akla getirmektedir. Bu problem karşısında İbn Arabî ayna sembolünü, ayna-sûret ilişkisinden şahıs-sûret ilişkisine dönüştürür. Buna göre şahısla aynadaki sureti özdeş değildir. O, bu başkalığı ispat için, sûrette aynanın özelliğinden kaynaklanan değişikliğin sûretin sahibinde gerçekleşmemesini delil getirir. Nitekim bir kimse kendisini dev aynasında görmekle dev olmadığı gibi, cüce aynasında görmekle cüce olmaz. İbn Arabî şahıs ile sûreti arasındaki özdeşlik vehmine ilginç bir açıdan itiraz eder. O, sûretin şahsı ile özdeş olması durumunda Tanrı'nın sıfatlarından Bedî'liğin âtıl kalacağını iddia etmektedir. "Be-de-'a" fiili bilindiği gibi, bir şeyi örneksiz ve ilk kez yaratmak anlamına gelmektedir.[45] Oysa şahıs ile sûreti özdeş kabul ettiğimizde, hem yaratılan Yaratanın kopyası, hem de yaratılanlar kendi aralarında birbirlerinin kopyası olacaktır. İşte bu gerekçe ile İbn Arabî, sembolün çağrıştırdığı özdeşliği işin başında reddetmektedir.

"Allah, bizi örneksiz yarattığı gibi, örneksiz diriltecektir de (yu'îd). Böylece sûret sûrete ve mizaç mizaca benzemez. Bu da bizi, âlemin Hak ile özdeş olmadığı sonucuna götürür. O ancak Hakk'ın vücûdundan zuhûr edendir. Çünkü o Hak'la özdeş olsaydı, O'nun örneksiz yaratan (Bedî') oluşu doğru olmazdı. Sonra bu görüntü şahıs ile özdeş değildir. Çünkü söz konusu görüntüye, aynanın büyüklük, küçüklük, uzunluk ve genişlik gibi özellikleri dâhil olmuştur."[46]

Şeyh, bakış açılarına göre Tanrı'yı âlemden tamamen yüce ve farklı ve âleme benzeyen olarak nitelendirmektedir. Tanrı zâtı yönünden âlemden münezzeh, fakat sıfat ve isimleri yönünden âlemle ilişkili ve âleme benzeyendir. O, Tanrı'nın mümkünlerden başkalığını ispat için sûretteki değişikliklerin sûretin sahibinde bir etkisinin olmamasını delil getirir. Dolayısıyla ayna sembolü bağlamında, şahıs nokta-i nazarından bakış, Tanrı'nın münezzehlik yönüne karşılık gelmektedir.

"Öte yandan aynadaki görüntünün sana bir etkisi yoktur. Dolayısıyla o seninle özdeş değildir. Diğer yandan bu görüntü senden başkası da değildir. Çünkü senin onda hükmün vardır. Bu yüzden sen kendi yüzünü gördüğünde, [gördüğünün senin yüzün olduğundan] şüphe etmezsin. Netice itibarı ile görüntü ne senden başkadır ne de senle özdeştir.

44 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. IV, s. 317.
45 İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, c. VIII, s. 6.
46 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. IV, s. 317.

Âlemin ve Hakk'ın vücûdu için de aynı durum söz konusudur."[47]

Tanrı'nın âleme benzeyiş yönünün ayna sembolündeki karşılığı ise, aynadaki sûretin sahibinden başkası olmamasıdır. Çünkü aynanın karşısındaki kişi bir harekette bulunduğunda, aynı hareket sûret tarafından da yapılmaktadır. Bu da mümkünlerin, Tanrı değilseler bile, tam olarak Tanrı'dan başkası olmadıkları anlamına gelmektedir.

Bütün bu açıklamalardan sonra ayna ile aynadaki görüntü arasında üç temel ilişkiden söz edilebilir:

1. Görüntü, ayna olmadan ortaya çıkamaz. İbn Arabî'ye göre şeylerin varlığa gelişi, onların 'Tanrı aynası'nda zuhûr etmelerinden başkası olmadığından, ayn'lar ancak bu yüzey sayesinde var olurlar. Bu da nihaî anlamda görüntünün varlığı aynanın varlığına bağlıdır, demektir. Ayn'ların ayna, Tanrı'nın sıfatlarının aynadaki görüntüler kabul edildiği bakış açısına göre ise, Tanrı'nın sıfatları ancak ayna olan mümkünler sayesinde var olmaktadırlar.
2. Aynayla görüntü ve görüntü ile görüntünün sahibi özdeş değildir. Bu iki çift, tamamen birbirinden farklı da değildir. Bunlar arasındaki ilişki "ne/ne de" ve "hem/hem de" ilişkisidir. İbn Arabî ayna ile görüntü arasındaki bu arada-olma halini pek çok bağlamda kullanır.
3. Ayna, üzerinde görüntü olmasa da ayna olmaya devam eder ve varlığı görüntüye bağlı değildir. Fakat aynanın aynalık vasfının kemâli, ancak aynalık fonksiyonunu yerine getirmekle gerçekleşir. Bir başka deyişle, ayna ancak üzerindeki görüntülerle kemâl bulur. İbn Arabî'nin Tanrı'nın mümkünlere muhtaç olmamasına karşın pek çok sıfatı olup bu sıfatların fonksiyonlarını icra edecekleri bir konu aradıklarına ilişkin görüşünün ayna sembolizmindeki karşılığı budur.

Dikkati ayna sembolündeki son öğeye, yani görüntülere, yoğunlaştıracak olursak, Tanrı, zât halinde herhangi bir sıfat veya isimle muttasıf olmaktan yücedir. Ancak bir kez ilk tecellî gerçekleşince, artık O pek çok sıfat ve isme sahiptir. Bu sıfat ve isimler de hükümlerini gösterecekleri bir konuya muhtaçtırlar. Buna göre ilahın ilahlığını göstereceği bir objeye ve sfere (me'lûh), Rabbin de rablik özelliğini üzerinde sergileyeceği bir nesneye veya hükümranlık alanına (merbûb) ihtiyacı vardır.[48] Ayna sembolizminde bunun karşılığı, aynanın aynalık sıfatını gösterebilmesi için yansıtacağı görüntülere muhtaç olmasıdır.

47 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. IV, s. 317.

48 Bk. İbn Arabî, *Fütûhât*, c. III, s. 149.

Buraya kadar Tanrı'nın ayna, mümkünlerin aynadaki görüntüler olduğu model üzerinde duruldu. İbn Arabî bir diğer vecih olarak, mümkünleri ayna, Tanrı'yı mümkünler üzerinde zuhûr eden sûretler olarak tasvir eder.[49] O, her iki modelin de bir yönden hakikate yakın olduğunu söylemekle birlikte, hangisinin ne bakımdan hakikate daha yakın olduğunu cevapsız bırakır. Şeyhin genel varlık düşüncesinden yola çıkarak, Tanrı ve mümkünlerin, Tanrı'nın Zâhir ve Bâtın yönlerini dönüşümlü olarak gösterdiklerini söyleyebiliriz. Tanrı'yı "Bâtın" sıfatında düşündüğümüzde Tanrı ayna, mümkünler ise sûretler olmakta; Tanrı'yı "Zâhir" sıfatında düşündüğümüzde, bu kez mümkünler ayna, Tanrı ayna üzerinde tecellî eden sûretler olmaktadır. İbn Arabî her iki modeli de bir bakımdan gerçeğe yakın görmekle birlikte, Tanrı'nın sûret, mümkünlerin ayna olduğu ikinci tasarım, bize göre vahdet-i vücûd felsefesinin özüne daha uygundur.

Ayna ile aynaya bakan kişinin özdeş olmadığını ispatlamak için, Şeyh, aynanın aynaya bakan kişiye fiziksel hiçbir etkisinin olmadığını belirtmektedir. Aynanın tesir edebileceği tek öğe sûrettir. Sûret ise, ayna ile aynaya bakan kişiyi bir yandan birbirine bağlayan, diğer yandan da birbirinden ayıran bir ortaçtır; İbn Arabî'nin kullandığı kavramlar ile konuşacak olursak "berzah"tır.[50]

İbn Arabî Tanrı ile âlem arasında vahdet-i vücûd öğretisinin gerektirdiği başkalık ve özdeşliği tesis etmek zorunda olduğu gibi, âlemdeki tek tek varlıkların da birbirlerinden başka olduğunu göstermek durumundadır. O, başkalık prensibini aynalar temelinde şöyle ispat eder: Bir şahsı düşündüğümüzde, o şahıs on farklı aynada yine aynı şahıs olarak kalmasına rağmen, o şahsın bu aynalardaki görüntüleri birbirlerinden farklı olacaktır. Çünkü aynalar birbirlerinden parlaklık, uzunluk, genişlik vb. yönlerden farklıdırlar. Bu yüzden karşılarındaki şahsı da değişik biçimlerde yansıtırlar.[51]

İbn Arabî ayna sembolünü oluşturan unsurlar olan ayna, sûret ve aynaya bakan kimsenin varoluş sahasındaki karşılıklarını izah etmektedir. Buna göre Tanrı, aynaya bakan kişidir. Ayna, mümkünler; aynadaki sûretler ise hissedilir âlemdeki varlıklardır. Tanrı mümkünlük hazretine bakmakta, bu hazret kendi doğasına uygun biçimde Tanrı'yı veya vücûdu yansıtmaktadır. Bütün aynalar karşısında aynı kişi bulunmasına rağmen, her bir ayna

49 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. II, s. 301.

50 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. III, s. 79.

51 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. III, s. 79; c. III, s. 209. Benzer ifadeler *Fusûsu'l-hikem*'de de vardır. Bk. Ebû Abdillâh Muhyiddîn Muhammed bin 'Alî İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, çev.: Niyazi Gencosman, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1990, s. 43 vd.

o kişiyi kendi özelliğine göre yansıtmaktadır. Âlemdeki bütün varlıklardaki vücûd da tek bir hakikat olmakla birlikte, her bir varlık vücûdu kendi istidâdına göre yansıtmaktadır.

3. Harf Sembolizmi

Harfler, sözcüklerin yapı taşlarıdır. Sözcükler ise dilin yapı taşlarıdır. Harfler birleşerek sözcükleri, sözcükler de dil sistemini oluşturur. Dilin temel fonksiyonu, duygu ve düşüncelerin değişimini gerçekleştirmek, yani iletişimi sağlamaktır. Ancak insanî hayâl gücü, harflerde ve sözcüklerde iletişimsel işlevden fazlasını görmüştür. Harflerin sözcüklerin temel unsuru olmanın yanı sıra, kimi zaman metafizik gerçekliklere işaret ettiğine, kimi zaman da spritüel güçlere sahip olduğuna inanılmıştır. İslam geleneğinde bu fenomen, "Hurûfîlik" olarak bilinmektedir.[52]

İbn Arabî, "harfler ilmi" olarak nitelediği bu fenomeni tabiat üzerinde etkide bulunma aracı olarak görmez. O harfleri, harekeleri, harflerin şekillerini, ibdâl ve irâb kâidelerini ve daha pek çok dilsel ve yazısal öğeyi kendi düşüncesini açıklamakta birer sembolik enstrüman olarak kullanmaktadır. Dolayısıyla harflerin ve dilin, bir temsil aracı olarak kullanımı ile tılsım ve büyü aracı olarak kullanımı arasında bu bağlamda bir ayrım yapılmalıdır.

İbn Arabî harfler ilmini, "İsevî ilim"[53] ve "evliyâ ilmi"[54] olarak isimlendirir.

> "İsevî ilim, harfler ilmidir. Bu yüzden Hz. Îsâ'ya üfleme yeteneği (nefh) verilmiştir. Üfleme, canlılığın rûhu olan kalbin boşluğundan çıkıp gelen havadır. Eğer hava ciğerlerden çıkıp ağza doğru gelirken kesilecek olursa ki, bu havanın kesildiği yerlere "mahreç yerleri" denir, harflerin ayn'ları zuhûr eder… Hz. Îsâ kabirde bulunan bir sûrete üflüyordu; yine o çamurdan yaptığı bir kuş sûretine üflüyordu. Sonra o sûret, bu nefhaya ve havaya yayılmış ilahî izin sayesinde dirilip kalkıyordu. Eğer onda ilahî iznin sereyanı olmasaydı, hiçbir sûrette canlılık gerçekleşmezdi. Rahmân'ın nefesinden Hz. Îsâ'ya İsevî ilim geldi. Böylece o, nefhası ile ölüleri diriltiyordu."[55]

İbn Arabî'nin harfler ilmini Hz. Îsâ'ya nispet etmesi oldukça anlamlıdır. Çünkü Hz. Îsâ, İbn Arabî'nin "hatmu'l-velâye" (velilik mührü) nazariyesin-

52 Geniş bilgi için bk. Mehmet Emin Bozhüyük, "Hurûf", *DİA,* Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 1998, c. XVIII, s. 397; Alî Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etu'l-fikr el-felsefî fi'l-islâm*, Dâru'l-Ma'ârif, ts., c. I, s. 127; Moshe Idel, "Reification of Language" (*Mysticism and Language*, ed.: Steven T. Katz, Oxford University Press, New York 1992 içinde), s. 50; İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev.: Zakir Kadirî Ugan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1986, c. III, s. 20 vd.

53 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. I, s. 250.

54 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. I, s. 250.

55 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. III, ss. 89–90 (O.Y.).

de genel velilik mührü makamının sahibidir. İbn Arabî'nin kendisi ise Müslümanlar arasındaki velilik mührünün (velâyet-i hassa) sahibidir. Bu durumda İbn Arabî harflere ilişkin bilgisini, asıl kaynağa yani Hz. Îsâ'ya ircâ etmektedir.[56] Ebû Zeyd'in de işaret ettiği bu gerekçelendirmeyi kabul etmekle birlikte, bizce İbn Arabî'nin harfleri "İsevî ilim" olarak isimlendirişinin temelinde, Kur'ân'da Hz. Îsâ'nın "*Allah'ın kelimesi*"[57] olarak tasvir edilişi yatmaktadır. Buna göre Hz. Îsâ, yaratma ile konuşma arasındaki ilişkinin müşahhas bir örneğidir.

3.1. İbn Arabî'nin Varlık Felsefesi ve Harf Sembolizmi

İbn Arabî kozmolojisinde yoktan yaratma anlayışına yer olmadığını ve yaratmadan onun anladığının, tek bir özün veya ayn'ın farklı sûretlerdeki tecellî etmesi olduğunu biliyoruz. Öz, öz olmak yönünden bütün varlıklarda özdeş olmakla birlikte, varlıklar bu özü kendi istidâdlarına göre yansıtırlar. İbn Arabî bu varlık tasarımını şeriata daha uygun olduğunu iddia eder. "Fikir der ki, hiçbir şey yok iken hiçbir şeyden bir şey zuhûr etti. Şeriat ise şu doğru sözü söyler: Aksine bir *şey* var idi ve [bu *şey*] oluverdi; gayp/görünmez iken ayn/görünür oldu."[58]

Varlıklar yoktan var olmadıklarına ve yaratma, varlıkların belli bir varoluşsal düzlemdeki zuhûrdan başka bir varoluşsal düzlemdeki zuhûra çıkışları anlamına geldiğine göre, acaba bu çıkış nasıl gerçekleşmektedir? İbn Arabî'ye göre varlıkların "yokluk-varoluşu" (sübût) hazretinden "varlık-varoluşu" (vücûd) hazretine gelmekle birinci hazretteki bulunuşları devam etmektedir. Bu durumda vücûd, varlıklar varlık-varoluşu hazretine çıktıklarında bile tek bir hakikat olarak kalmaya devam etmektedir. Eğer vücûd hem gayp hem de şehâdet âleminde tek bir hakikat olarak kalmaya devam ederse, varlıklar bireysel varoluşlarını nasıl elde etmektedirler? Bir başka deyişle, evrendeki bir varlık diğer bir varlıktan nasıl ayrışacaktır? Şeyh bu problemlerin çözüm ve ifadesinde nefes ve harf sembolizmine müracaat etmektedir.

Her şeyden önce konuşma ve yaratma arasında kurulan benzerliğin hareket noktasının tespitine ihtiyaç vardır. İbn Arabî bu benzerlik ilişkisini Kur'an'daki "ol" emrine ve Hz. Îsâ'nın "*Allah'ın kelimesi*"[59] olarak tasvir

56 Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Felsefetu't-te'vîl, dirâse fî te'vîli'l-kur'ân 'inde muhyiddîn ibn 'arabî*, el-Merkezu's-Sekâfî el-'Arabî, Beyrut 1998, s. 300.

57 Nisâ Sûresi, 4: 171.

58 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. II, ss. 395–6.

59 Nisâ Sûresi, 4: 171.

edilmesine dayandırır.[60] Ne var ki, Tanrı'nın yaratıcı konuşması ile insanî konuşma arasında kurulan benzerliğin temeli yine kapalı kalmaktadır. Fakat Şeyh, harflerin nefesten hâsıl olduğunu belirtirken, insanın Tanrı'nın sûretinde olduğunu hatırlatmakla bize birtakım ipuçları sunar: İnsan, nefes alır verir ve konuşur. İnsan, Tanrı sûretinde yaratılmıştır. O halde Tanrı da nefes verir ve konuşur. Tanrı'nın nefesi, varlıkların ayn'larının kendisinde küllî olarak ortaya çıktığı buluta ('amâ) tekabül eder.[61]

İbn Arabî bu sembolizme, Allah'ın Zâhir ve Bâtın sıfatları olduğunu hatırlatmakla başlar. Bu sıfatlardan ilki, bu bağlamda, nefesin kişinin içinde oluşuna, ikincisi ise nefesin dışarıya harfler ve kelimeler olarak çıkışına karşılık gelmektedir.[62] Sonrasında o, nefesin doğasını ve oluşum şeklini tasvir eder. O, bu noktada nefes ile rüzgâr arasında bir ayrım yapmayı gerekli görür. Çünkü rüzgârdan veya herhangi bir hava akımından zorunlu olarak bir şey hâsıl olmaz. Bu yüzden o, nefesi buhara benzetir. Çünkü buhar, su zerreciklerinden oluşmakta ve yoğunlaşma neticesinde buluta dönüşmektedir. Nefes de buhar gibi, su zerrecikleri içerir. Bu zerrecikler benzer biçimde yoğunlaşınca buluta dönüşmektedir.[63]

Bu açıklamaların ardından İbn Arabî, 'amâ ile Tanrı'nın mahlûkâtı yaratmadan önce üzerinde bulunduğu bulut arasında bir ilişki kurar. O özetle, Tanrı'nın nefes verdiğini bu nefesin yoğunlaşıp 'amâ, yani metafiziksel bir bulut halini aldığını söylemektedir. Tanrı'nın niçin nefes verdiğine gelince, İbn Arabî bu soruya "Ben bir gizli hazineydim, bilinmeyi sevdim, bu yüzden de mahlûkâtı yarattım" sözü ile cevap verir.[64]

Nefes harflerin, harfler de kelimelerin yapı taşlarıdır. Nefes küllî bir hakikat olarak harfleri kendi içinde potansiyel olarak bulundurmaktadır. Fakat harfler ancak nefesin boğazın başlangıcından dudaklara kadar uzayan mahreçlerle buluşması ile bilfiil zuhûr etmektedir.[65] Fakat düşünürün yaratma-konuşma analojisi burada bitmez. Çünkü konuşma eyleminin en küçük yapıtaşları olan kelimeler, harflerin rastgele bir araya gelmesi ile değil, belli bir düzen içinde yan yana getirilmesi ile oluşurlar.

Konuşmanın anlamlı bir konuşma olabilmesi için, kelimelerin de belli

60 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. II, s. 394.
61 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. II, s. 389.
62 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. II, s. 386.
63 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. II, s. 386, 416 vd.
64 Hâlid Belkâsım, *el-Kitâbe ve't-tasavvuf 'inde ibn arabî*, Dâru Tobkâl li'n-Neşr, Fas 2004, s. 34.
65 Nasr Hâmid Ebû Zeyd, "Sûfî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine –İbn Arabî'de Dil, Varlık ve Kur'ân", *İslâmiyât*, c. II, sayı: 3, Temmuz-Eylül, 1999, ss. 25–6.

bir sisteme göre tanzim edilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda iki önemli noktaya temas etmek istiyoruz: İlk olarak, tek tek kelimeler belli anlamlar için vaz edilmiştir. Daha açık bir ifadeyle, Şeyh'e göre, lafızlarla mânâlar arasında ontolojik bir bağ ve uyum söz konusudur. İbn Arabî lafızlarla mânâlar arasındaki ilişkiyi beşerî-konvansiyonel bir ilişki olarak gören klasik dil teorilerini reddeder; bunun yerine lafızlarla mânâlar arasında metafizik bir bağ varsayar.[66]

Tartışmak istediğimiz ikinci noktaya gelince, bir cümle ancak önceden düşünülmüş ve tasarlanmış bir fikri 'ifade' edebilir. Bu durumda zihinsel tasarım sözsel kalıba tekaddüm etmektedir. Diğer yandan sözsel araç olmadan fikirler dış varlık alanına gelemezler. Mânâlar bir anlamda ancak sözsel sûretlerde tecellî edebilmektedir. Sonuç olarak anlamlı konuşma, ancak bu iki unsurun bir araya gelmesi ile ortaya çıkmaktadır.[67]

Kelimeler âlemine ilişkin bu açıklamaların metafizik karşılığı şöyledir: Mümkün varlıklar, Tanrı'nın sonsuz kudretinin zuhûr ettiği kelimelerdir. İbn Arabî mümkünleri mürekkeb varlıklar olarak görür. Bu görüşünü gerekçelendirirken mümkünlerin ifade için geldiğini belirtir. Bu bağlamda "ifade" terimi hem bir şeyi dışa vurmak ve dile getirmek, hem de kök mânâsı ile vermek anlamına gelmektedir. Ancak kelimenin "dile getirmek" anlamının kastedilmiş olması bize göre daha muhtemeldir.

Şeyh, "ol" sözünü bir terkibin dışa vurumu veya tezâhürü olarak görmektedir. Ancak burada sorulması gereken soru, bu terkibin unsurlarının ne olduğudur. Dil yönünden meseleye yaklaşacak olursak "ol" sözü, harflerin bir araya gelmesi ile oluşmuş bir sözcüktür. Ancak bu, sıradan bir sözcük olmayıp bir fikri dışa vuran sözdür. Bu fikir de Tanrı'nın yaratma iradesidir. İbn Arabî'nin metafiziği nokta-i nazarından bakacak olursak, Tanrı'nın ezelî ilminde sâbit olan ayn'ların vücûd kazanarak fizik âleme çıkmasıdır. Şeyh bu çıkış ile ya a'yân-ı sâbitenin Tanrı'nın vücûdunda zuhur ettiğini veya Tanrı'nın a'yân-ı sâbitede tecellî ettiğini kastetmektedir. İbn Arabî'nin "ol" sözünü Tanrı'nın kullanımına hasretmesi ve ardından gerçek yaratılışın nasıl gerçekleştiğini söylemesi bu düşüncemizi desteklemektedir.[68]

İbn Arabî "ol" emrinin geçtiği "*Bizim bir şeye söylememiz, eğer onu dilersek, ona "ol!" dememizdir*"[69] âyetini "yaratma-yaratılma istidâdı" nazariyesine

66 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. IV, s. 69.
67 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. IV, s. 69.
68 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. II, s. 396.
69 Nahl Sûresi, 16: 40.

göre yorumlar. Buna göre şeylerin varlığa gelmesi Tanrı'ya değil, bizatihi o şeylere ait bir eylemdir. Çünkü Allah "ol!" dediğinde ayn'lar oluvermektedir. Nitekim âyetin lafzı "kun fe-yekun" şeklinde geçmektedir. İbn Arabî'nin mantığına göre eğer varlığa getirme Tanrı'ya ait olsaydı, âyetin lafzı "kun fe-yukevven" şeklinde olacaktı.[70]

3. 2. Yazıdaki Harfler

İbn Arabî'ye göre âlem bir kitap; insan, hayvan, bitki ve cansız varlıklar dâhil olmak üzere bütün mevcûdât ondaki yazılardır. Bu sembolün a'yan-ı sâbite nazariyesi ile çok yakın bir ilişkisi vardır. Çünkü varlıkların hariç âlemde zuhûr etmeden önceki örnekleri olan a'yan-ı sâbite Levh-i Mahfûz kitabına nakşedilmiş yazılar iken, zâhir varlıklar âlem kitabına yazılmış yazılardır.[71]

Bütün varlıkları kapsayan bu genel tasarımın yanında, insanın varlığa gelişine ilişkin olarak İbn Arabî özel bir "kalem-levh" ilişkisinden söz eder. Bu sembolizmde kalem erkek cinsiyeti, levh de kadın cinsiyeti rolündedir. Fakat İbn Arabî insanın teşekkülü ile ilgili olarak üç tür kalemden söz eder: Bunlardan ilki "hissedilir erkeklik kalemi" iken, ikincisi "üfürme kalemi" (nefh)'dir. İnsanlığın atası Âdem erkeklik kalemi ile yazan ilk kişi olup, buna karşılık Hz. Havvâ levha pozisyonunda bulunan ilk kadındır.[72]

Hissedilir erkek kaleminin dişilik levhine yazdığı yazı genel ve biçimsiz (heyûlânî) olup, bu yazıya şekil ve sûret kazandıran erkeklik kalemi ile nefh kalemi arasındaki üçüncü ilâhî kalemdir. İbn Arabî bu kaleme "tabiî kalem" ismini verir. Bu ara kalem insânî sûrete bir şekil kazandırdıktan sonra, sıra nefh kalemine gelmiştir. Nefh kalemi, Şeyh'in tasvirine göre, bir fitil gibi uzanarak şekil-sûret sahibi bu insânî neş'ete yazmaya başlar. Nefh kaleminin eseri olan yazıya "hayvânî ruh" ismi verilir.[73]

İbn Arabî insanın varlığa gelişine dair kurguladığı "kalem-levh" ilişkisine istisna teşkil eden bir takım örnekler sunar. Genel bir kural olarak erkek kalem, kadın levh iken, Hz. Îsâ örneğinde bu ilişki farklı biçimde işleyebilmektedir. Bilindiği gibi Hz. Îsâ babasız dünyaya gelmiştir. Bu yüzden İbn Arabî, Hz. Îsâ'nın kendisini bir levh, onu varlığa getiren Cebrâil'in nefesini de nefh kalemi olarak yorumlar. Hz. Îsâ'nın babasız dünyaya gelişine ek

70 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. II, ss. 395–6.
71 İbn Arabî, *Mevâki*, s. 124.
72 İbn Arabî, *Mevâki*, s. 125.
73 İbn Arabî, *Mevâki*, s. 125. Evren ve insanın yaratılışının "levh-kalem" sembolizmi temelinde daha geniş bir açıklaması için bk. Nesefî, *İnsân-ı Kâmil*, s. 177.

olarak, insanlığın atası Âdem ve anası Havvâ da hissedilir kalemin hissedilir levhe yazısı sonucu varlığa gelme ilkesine bir istisna teşkil eder.[74]

İbn Arabî *Fütûhât*'ının ikinci bâbını harflere ayırmıştır. Bu bâbda vücûd genel bir kavram olarak görülür ve hem Tanrı'yı hem de âlemi içine alan bir bütün olarak tanımlanır. Harfler ise bu iki varlığı birleştirmektedir. Buna göre harfler ile vücûd arasında kaplam yönünden bir özdeşlik söz konusudur. İbn Arabî harflerle vücûd arasında böyle bir ilişki kurduktan sonra, varlık mertebelerinin benzerini harfler düzleminde tasarımlar. O, bu tasarımı keşfe dayandırır.[75]

3. 3. Harflerin Şekilleri ve Varoluşsal Karşılıkları

Araştırmacılar İbn Arabî'nin felsefesini "hayâl felsefesi" olarak tanımlamaktadır.[76] Bu telakkide hayâlin Şeyh'in felsefesinde vazgeçilmez bir ontolojik öğe olmasının yanında, bizatihi onun eşyayı algılama ve yorumlamasında hayâl gücüne dayanmasının önemli bir payı vardır. Bir başka deyişle, İbn Arabî felsefesini kurarken ve açıklarken akıldan ziyade hayâli kullanmaktadır.

İbn Arabî'nin üslubuna dair bu özellik onun harflerin şekillerinden hareketle yaptığı spekülasyonda zirve noktasına ulaşmaktadır. Bu türden olmak üzere o, Arap alfabesindeki harfleri cansız ve statik araçlar değil, birbiri ile organik ilişkiye sahip ve birbirine dönüşebilen canlı ve dinamik gerçeklikler olarak telakki etmektedir. İbn Arabî harflerin ve tekabül ettikleri fiziksel ve metafiziksel gerçekliklerin tasvirinde öyle bir üslup kullanır ki, okuyucu bu ikisi arasında var olduğu iddia edilen ilişki konusunda zor şüphe duyar. Bir başka deyişle yazar, sembol olan sessel ve yazısal harfler ile sembolize edilen gerçeklikler arasında öylesine canlı ve sahici bir ilişki kurar ki, okuyucu harflerde temsil ettikleri varsayılan hakikatlerin sanki izlerini görür.

İbn Arabî'nin harflerin şekillerine getirdiği yorumda belli bir sistemi esas aldığını ve her yerde aynı sisteme göre hareket ettiğini söyleyemeyiz. O, bu düzensizliğin sebebini Bakara Sûresi'nin ilk ayeti ve hurûf-ı mukatta'dan olan "elif-lâm-mîm"e getirdiği yorumda açıklamaktadır. Orada İbn Arabî, kendisinin diğer yazarların aksine eserlerini zihinsel gayretle

74 İbn Arabî, *Mevâki*, ss. 125–6.

75 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. I, s. 95.

76 Bk. William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge, Ibn Arabi's Metaphysics of Imagination*, State University of New York Press, Albany 1989, s. IX, XIX.

ve kendi arzusuna göre değil, ilâhî emirle yazdığını ve bu yüzden eserlerinde sistemsizlik olduğunu belirtir.[77]

İbn Arabî elif harfine yazısal düzlemde, fonetik düzlemdekine benzer bir anlam ve görev yükler. O, elifi diğer bütün harflerin konuşmada ortaya çıkabilmesi için gerekli olan nefes ve ses ile özdeşleştirir.[78] Buna göre elif, en mutlak ve kuşatıcı anlamda ilke olarak vücûdu, yani Tanrı'yı sembolize etmektedir. Diğer fonetik harfler, elif'in çeşitli sûretlerdeki görünüşleridir. Bu analojiye göre evrendeki bütün varlıklar vücûdun tecellîsinden başkası değildir.

Elif harfine yazısal düzlemde yüklenen anlama gelince, bu harf "kayyûmiyet" vasfına sahiptir. Bu terimle kastedilen, diğer bütün harflerin elif ile ayakta durduğudur. Bir başka ifadeyle, bütün harfler çözülerek elife dönüşür ve yine bütün harfler ondan oluşur. Fakat elif çözülerek diğer harflere dönüşmez. Bununla birlikte elif, kendi rûhâniyetine çözülüp dönüşür. Bu rûhâniyet, takdirî bir noktadır.[79]

İbn Arabî'nin harflerin şekillerine getirdiği yorumların bütününün tasvir ve tahlilini yapmak bu çalışmanın sınırları dışındadır. Bu yüzden biz bu başlık altında, onun harflerin şekli ile ontolojik ve kozmolojik hakikatler arasında nasıl bir ilişki kurduğuna dair sınırlı örnekler üzerinde duracağız.

İbn Arabî Arapça'daki nûn (ن), sâd (ص) ve dâd (ض) gibi yarım daireye benzeyen harflerin şekillerinden birtakım anlamlar çıkarmaktadır. Örneğin o, nûn harfini şöyle yorumlar: "Nûn'un noktasında, dairenin yarısı olan ve aşağıdaki nûn'un şekli üzerinde akledilir rûhânî nûn'un ilk delâleti vardır."[80] Bu ifadeden anlaşıldığı kadarıyla o, âlemi "akledilir" ve "hissedilir" olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Bu iki âlemden her biri yarım daireye benzetilmekte, birleştiğinde tam bir daire oluşmaktadır. O, nûn harfinin çanağını yarım daire olarak görmekte ve bu çanak alt taraftaki yarım daireye tekabül etmektedir. Buna göre nûn harfinin çanağı hissedilir âlemi sembolize etmekte, nûn'un noktası ise dairenin diğer yarısı olan ve görünmeyen akledilir âleme işaret etmektedir.[81]

Lâm harfinin hattı, insanın ayn-ı sâbitesinin Tanrı'nın ezelî bilgisinde

77 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. I, s. 102.
78 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. I, s. 123.
79 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. I, s. 123.
80 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. I, s. 96.
81 Kabbalist gelenekteki benzer yorumlar için bk., Michael Mcgaha, "The *Sefer Ha-Bahir* and Andulusian Sufism", *Medieval Journal of Christian and Muslim Culture Encounters in Confluence and Dialogue*, c. IV, sayı: 1, Mart 1997, Leiden, ss. 53–7.

var olduğu doktrinini sembolize etmektedir. Hak için elif, zây ve lâm harfleri belirlenmekte, bu harflerin bu sıraya göre yan yana getirilmesi ile Tanrı'nın ezelilîği fikri ortaya çıkmaktadır. Nûn, sâd ve dâd harfleri insan için belirlenmekte ve bu harflerden biri olan nûn'da gizli olarak bulunan elif yatay pozisyondan dik duruma geldiğinde lâm harfi; nûn'dan olma lâm'ın yarısı göz önüne alınmakla da zây ortaya çıkmaktadır. Böylece insanı sembolize eden nûn harfinden, Tanrı'nın zât ve sıfatını ve bu ikisini birleştiren râbıtayı temsil eden elif, zây ve lâm çıkmaktadır.[82]

Nûn'da zuhûr eden ezelîliğin insan için belirlenen diğer iki harf olan sâd ve dâd'da daha tam olduğu söylenmektedir. Bu düşünce söz konusu iki harfin çanağının daire şekline daha fazla benzemesine dayandırılmaktadır. Şeyh, Tanrı'ya ait olan ve, elif, zây ve lâmda zuhûr eden hakikatlerin kula has olan nûn, sâd ve dâd'a döndüğünü belirtmekte ve Hakk'ın kendisinin kitaplarda açıkça söyleyemediği sırlarla muttasıf olarak kula rücû ettiği sonucuna varmaktadır.[83] Bize göre İbn Arabî sır olarak nitelendirdiği şeyi pek çok bağlamda açıkça ifade etmektedir. Bu sır, insanın, daha doğrusu insân-ı kâmilin Hakk'ın sıfatları ve isimlerine bürünerek Hak adına yeryüzünde halife olarak zuhûr etmesidir.

Yukarıdaki örnek, harfler ayrı ayrı iken yapılan bir yorumdur. Harflerin bitişikken görsel yapılarının işaret ettiği anlam daha karmaşıktır. Buna ilişkin en güzel örneklerden birisi, Bakara Sûresi'nin ilk âyetinde geçen ve hurûf-ı mukattaadan olan "elim-lâm-mîm"e getirilen yorumdur. İbn Arabî bu âyetteki harflerin birleşmesi üzerinden bütün bir ontolojisini ve epistemolojisini özetlemektedir:

> الم (elif-lâm-mîm)'deki elif, tevhide işarettir. Mîm, yok olmayan mülke işarettir. Bu ikisi arasındaki lâm, elif ve mîm'i birbirine bağlayan bir vasıtadır. Lâm'ın çizgisinin üzerine geldiği satıra baktığımızda, elif'in kökünün ona ulaştığını ve mîm'in oluşumunun (neşv) ondan başladığını görürüz. Sonra mîm, ahsen-i takvîmden esfel-i sâfilîne, yani mîm'in damarının (ta'rîk) bittiği noktaya kadar iner. Allah şöyle buyurur: "*Biz insanı en güzel sûrette yarattık. Sonra onu en aşağılık bir duruma dönüştürdük.*[84]"[85]

İbn Arabî bu pasajda, elif harfini tevhidin sembolü olarak almaktadır. Ancak onun bu bağlamda "tevhid" terimi ile İslam terminolojisindeki yaygın anlamı ile "Allah'tan başka ilah olmadığı" mânâsını kastetmediği açıktır. O bu terimle, Tanrı'nın isim ve sıfatlarının zâtında toplu olarak bulun-

82 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. I, s. 96.
83 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. I, s. 96.
84 Tîn Sûresi, 85: 4–5.
85 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. I, s. 104.

duğu ve henüz ayrımlaşmadığı "ulûhet" hazretini kastetmektedir.

Şeyh, mîm harfini mülk âlemi olarak belirledikten sonra, mülk âlemi ile Tanrı arasındaki bağlantıyı sağlayan ara-varoluş hazreti veya "berzah" için lâm harfini tayin etmektedir. Lâm harfi berzahlık niteliğini sırf elif ve mîm'in arasında bulunuşundan almamaktadır. Çünkü lâm, düz bir çizgisi olmakla elif'e benzemektedir. Nitekim berzah âlemi de arasında bulunduğu iki varoluş katmanından her birinin özelliğini kendisinde bulundurur. Ancak elif'in aksine lâm, kendisinden sonra gelen harflere bitişmektedir. Bu da lâm'ın elif'ten ayrıldığı, ama mîm'le birleştiği bir yöndür. Nitekim berzah da ayırdığı hakikatlerden bir yönüyle ayrılır; aksi takdirde berzah olmazdı. Buna göre lâm, bir yönden elif'e ve diğer yönden mîm'e benzer; fakat o aynı zamanda her ikisinden de farklıdır. Bu özelliği onu, harfler âleminde kâmil bir berzah yapmaktadır.

İbn Arabî yazının üzerinde aktığı takdirî yatay çizgiyi, yani satırı, cisimler âlemini rûhânî âlemden ayıran sınır olarak görmektedir. Buna göre elif'in, yani Tanrı'nın, satıra inmesi ile âlemin 'yaratılış' süreci başlamaktadır. Şeyh sonraki cümlelerinde mîm harfini insana tahsis ederek bu harfin kuyruğunun satırın aşağısına inişinden insanın fıtratı gereği çok yüksek bir mertebeye sahip olmasına rağmen, daha sonra en aşağı derekelere düştüğü anlamını çıkarmaktadır.

> "Elif'in satıra inişi O'nun şu sözü gibidir: "Rabbimiz dünya semâsına iner." Dünya semâsı mürekkeb âlemlerin ilkidir. Çünkü o, Âdem'in bulunduğu semâdır. Ondan sonra Ateş Feleği gelir. Bu yüzden elif, satırın başlangıcına inmiştir. O, ahadiyet makâmından mahlûkâtı varlığa getirme makâmına temsil ve teşbih inişi ile değil takdis ve tenzih inişi ile inmiştir."[86]

Tanrı'nın mürekkeb âlemlerin ilki olarak tanımlanan dünya semâsına inişi ve sonrasında dört unsurdan ilki olan ateşin yaratılışı elif'in satıra inişi ile sembolize edilmektedir. Ancak elif her ne kadar satıra inse de, satırın altına geçmediği için Tanrı hâlâ ahadiyet makâmında kalmaya devam etmektedir. Tanrı'nın tenzih ve takdis makâmından teşbih ve temsil makâmına inişi ise, elif'le değil ancak berzah olan lâm ile mümkün olmaktadır.[87]

Lâm, berzah olmak yönünden Hakk'ı ve halkı birleştirmektedir. Böylece bir yandan vücûdun birliğinden ödün verilmezken, diğer yandan Tanrı'nın kudretinin ilişeceği bir hakikat ortaya çıkmaktadır. Çünkü İbn Arabî'ye göre Tanrı'nın kudretinin yine Tanrı'ya ilişmesi düşünülemez. Aynı

86 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. I, s. 104.
87 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. I, s. 104.

bakış açısından hareketle, Tanrı için yaratma sıfatı ancak yaratıklarla mümkün olmaktadır.[88]

Lâm'ın hakikati satıra inmekle tamamlanmamaktadır. Çünkü elif de ahadiyet halinde satıra inmektedir. Berzahın fonksiyonunu tam olarak icrâ edebilmesi için, elif'in hakikati icabı inemediği aşağı mertebelere inmelidir. Ancak lâm daha aşağı mertebeye inerken lâm olarak kalamayıp, mîm'e dönüşmektedir. Bir başka deyişle, berzah âlemi cisimler âlemine berzah olarak değil, cisim olarak inmektedir.[89]

İbn Arabî lâm harfinin satırın altında kalan çanağını hissedilir âlem olarak görmekte ve lâmın çanağının karşılığı olarak takdirî bir yarım daire belirlemektedir. Bu takdirî yarım daire de akledilir âlem olmaktadır. Bu iki yarım daire birleşince tam bir daire, yani felek oluşmaktadır.[90]

İbn Arabî elif'in hareke almayışını ve kendisinden sonra gelen herhangi bir harfin onunla birleşmeyişini Tanrı'nın zât halinde hiçbir sıfatla sıfatlanamayacağının bir sembolü olarak görmektedir.[91] Bu görüş, İbn Arabî'nin sıfatlara bakışının bir sonucudur. Çünkü ona göre sıfatlar birer nispet veya izafettir; yani bağıntıdır. Bağıntı bir ilişki olduğuna göre, bağıntının varlığının düşünülebilmesi için en azından iki şeyin var olması gerekmektedir. Buna göre sıfatların varlığını düşünebilmek için Tanrı ile birlikte Tanrı'nın gücünün, bilgisinin veya yaratmasının kendisine ilişeceği bir başka şey gerekmektedir. Tanrı'nın kudreti veya bilgisi o şeye iliştiği andan itibaren Tanrı'nın zâtı yerini Alîm veya Kâdir sıfatlarına bırakmaktadır. Çünkü zât, şeylere ilişmekten münezzehtir.

İbn Arabî sıfatların bağıntı olduğu görüşünü "babalık" kavramı ile açıklamaktadır. Çünkü bir kimse için "babalık" sıfatının vücûdunun düşünülebilmesi için, o kişinin ya gerçekten ya da takdiren bir çocuğa sahip olması gerekir. Aynı biçimde Tanrı'nın Kadîr veya Hâlık olduğunu düşünebilmek için, Tanrı'nın kudretinin veya yaratmasının üzerinde gerçekleşebileceği bir mahalle ihtiyaç vardır. Bu mahal de bütün âlemdir.[92]

> "Elif, melekût ve şehâdet âleminde birleşik (muttahide) olunca zâhir oldu. Böylece kadîm ile muhdes arasındaki fark zâhir oldu. Yazdıklarımıza bakarsan bu acayipliği görürsün. Bu görüşümüzü lâm ve mîm'de bulunan ama elifte bulunmayan med (uzatma) sıfatı teyit etmektedir. Eğer bir sûfî, "[elif], yazılış olarak elif, okunuş olarak elif değil hemzedir" di-

88 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. I, s. 104.
89 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. I, s. 104.
90 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. I, s. 104.
91 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. I, s. 104.
92 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. I, s. 104.

yecek olursa, bu itiraza şöyle cevap veririz: Bu da bizim görüşümüzü desteklemektedir. Çünkü elif, harekeyi kabul etmez. Bunun sebebine gelince, harfler harekelenmediği müddetçe meçhul olarak kalırlar. Harekelendiklerinde, söz konusu hareke ile merfû, mansûp veya mecrûr olurlar. Zât'ın ise bulunduğu hal üzere bilinmesi kesinlikle imkânsızdır. Harfler âleminde Zât'a delalet eden ve halife olan elif –nitekim insan da âlemde halifedir-, Zât gibi meçhuldür; hareke kabul etmez. Hareke kabul etmediğinde ise, sıfatların O'ndan soyutlanmasından (selb) başka bir şey kalmamıştır."[93]

İbn Arabî'nin elif'in melekût ve şehâdet âleminde "birleşik olduğu" ile tam olarak ne demek istediğini anlamış değiliz. Ancak o sonraki cümlelerinde, "elif" isminde meddin bulunmayıp lâm ve mîm'de bulunuşunu, bizim anlayamadığımız duruma dair bir delil olarak serdetmektedir. Tahminimize göre o, meddi de hareke gibi sıfat olarak kabul etmektedir. Buna göre lâm ve mîm harfleri kendilerinde elif'in ve elif'in şekil değiştirmiş hali olan yâ'nın bulunması ile, yani vücûda sahip olmaları ile ortaya çıkmışlardır. Elif ise mahza Zât olduğundan bilinemez ve kendisinde med bulunmaz. Nitekim İbn Arabî bu anlayışımızı sonraki cümlelerinde hareke ve irâb modları üzerindeki spekülasyonu ile desteklemektedir.

"Sâkin [harekesiz] olanı söylemek mümkün olmayınca [elif'i], "elif ismi" ile söyledik, elif ile değil. Yine hemzeyi fetha harekesi ile söyledik. Böylece hemze "İlk Yaratılan"ın (el-Mubde' el-Evvel) yerini tuttu. Hemzenin harekesi ise O'nun bilme sıfatıdır. O'nun varlığa getirmesinin mahalli kâf'ın nûn ile bitişmesindedir. Lâm (لام)'daki elif söylenmekte, elif'in kendisindeki elif ise söylenmemektedir, denecek olsa, şöyle cevap veririz: Bu doğrudur. Elif, ancak kendisinden önceki harf harekeli ve işbâlı[94] olduğunda söylenir. Bizim bahsimiz ise kendinden önceki harfin harekesini uzatmayan kesik (maktû') elif olup, bu yüzden konuşmada ortaya çıkmaz. Eğer bu elif "إنما المؤمنون" (innemâ el-mu'minûn)'daki elif gibi harekelenirse, "إنما" (inne-mâ)'nın mîm'i ile "المؤمنون" (el-mu'minûn)'un lâm'ı arasındaki iki elif yazıda vardır, okunuşta yoktur. Lâm (لام), hâ' (حاء) ve <u>h</u>â'(خاء) gibi harflerde bitişik olarak var olan elif olmasaydı, bu harfler med olunmazdı."[95]

"Bu harflerin med olunması, harflerin mahallinde gerçekleşen sıfatların varlığa getirilişinin gerçekleştiği istimdâdın sırrıdır. Bu yüzden med, ancak vasl ile olur. Bir harf elif'e [Allah'ın] Â<u>h</u>ir isminden dolayı bitişirse, elif kendisine bitişen harf ile med olunur. Bu harf var olunca bu harf Rahmânî sıfata muhtaç olmuş ve böylece ona "feth" (açma) harekesi, yani fetha harekesi verilmiştir. O harfe fetha verilince, kendisine verilen fethadan dolayı şükretmesi istenmiştir. O harf de şöyle demiştir: "O fetha için nasıl şükredilir?" Ona şöyle cevap verilir: "Senin şükrün, seni işitenlere senin varlığının ve sıfatının varlığı senin nefsinle değil, kadîm Zat-ı Teâlâ'dan olduğunu bildirmektir. Yine sen kendi nefsini zikrettiğinde, O'nu zikredersin. Çünkü O, seni Kendisi'ne delil olasın diye sırf rahmet sıfatı ile var kıldı. Bu yüzden O, "Allah Âdem'i Rahmân sûreti üzere yarattı" buyurmuştur. Böylece [elif ile zâhir olan bu harfler] kendilerini varlığa getiren zâtı ululadılar ve şöyle

93 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. I, s. 104.

94 İşbâ', bir kıraat terimi olarak, gramatik bir işlevi olmamakla birlikte telaffuzu kolaylaştırmak ve güzelleştirmek amacıyla bir harfi uzatmaktır.

95 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. I, s. 105.

dediler: "Lâm, yâ', hâ', hâ' ve tâ' yazıda gizli olanı açığa çıkardılar. Çünkü Tâ-hâ, Hâ-mîm ve Tâ-sîn'deki elif sözde vardır, yazıda gizlenmiştir. Bu, sıfatın elife delâlet etmesi içindir. O sıfat da fetha olup, varlığın açılması [iftitâh] sıfatıdır."[96]

İbn Arabî'nin de işaret ettiği gibi, elif harfini tek başına telaffuz etmek mümkün değildir. Türkçe'deki "â" sesinin elif'e tekabül ettiği söylenecek olsa, bu ses iki harften oluşmakta olup ilki hemze ikincisi elif'tir. Dolayısıyla elif, mutlak anlamda sese tekabül etmektedir. Bunun metafizikteki karşılığı, Tanrı'nın zâtı yönünden bilinemeyeceğidir. İbn Arabî Tanrı'nın insanî düşünceye konu olabilmesi için "İlk Yaratılan" ismini verdiği bir ara-varlık belirlemektedir. Bu varlık da İlk Akıl'dan başkası değildir.[97] Harfler âleminde İlk Akıl'ın karşılığı ise hemze'dir. Sonrasında hemze'ye fetha harekesi takdir edilmektedir. Bu hareke Tanrı'nın Alîm sıfatına karşılık gelmektedir. Tanrı'nın ezelî ilmindeki 'varlıklar'ı veya a'yân-ı sâbiteyi varlığa getirmesi ise, kâf ve nûn harflerinin bitişmesinde, yani "ol" emrinde zuhûr etmektedir.

Hemze ve fetha hakkındaki yorum sonrasında tekrar elif'e dönülmektedir. O, elif'in tek başına telaffuz edilemeyip, lâm'da ve mîm'de telaffuz edilişini, bu iki harfin ancak elif'in kendilerindeki zuhûru ile mevcut oldukları şeklinde yorumlamaktadır. Ancak bu bağlamda Şeyh'in harflerin ancak elif ile med olunduğuna ilişkin açıklamaları önemlidir. Çünkü "med" kelimesi bir kırâat ıstılahı olarak bir harfin uzatılmasıdır. İbn Arabî kelimeyi terminolojik anlamında kullanmakla birlikte, kelimenin kök anlamını dikkate almaksızın onun maksadı tam olarak anlaşılamayacaktır. Bu durumda "med" kelimesi, "uzatmak" ve "artırmak" anlamlarına gelmektedir. Aynı kökten "yardım etmek" anlamında "imdâd" ve "yardım istemek" anlamında "istimdâd" kelimeleri türemiştir. Böylece elif harfi diğer harflere zuhûr etmeleri için yardım etmektedir. Tanrı da a'yân-ı sâbiteye vücûd vermekle hariç âlemde zuhûr etmelerine yardım etmektedir. İbn Arabî harflerin zuhûr etmek için Rahmânî sıfata muhtaç olduklarını söylemektedir. Onun Allah'ın varlıklara rahmet etmesi ile varlıklara vücûd vermesini kastettiğini daha önce ifade etmiştik.

İbn Arabî fetha harekesini ontolojik anlamda med harfi olan elif ile özdeşleştirir ve onu da açmak, yani varlık vermek anlamında kullanır. Sonrasında, kendisine fetha harekesi ile varlık verilen harfin, yani a'yân-ı sâbitenin varlığının kendinden değil Hak'tan olduğunu bilerek kendisine verilen

96 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. I, s. 105.
97 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. II, s. 389.

varlık nimetine şükretmesini ister. Nasıl ki Âdem Tanrı sûretinde yaratılmakla Tanrı'nın isim ve sıfatları ile zâhir olmuş ve böylece kendi nefsi ile değil Tanrı ile var olmuşsa, harfler de aynı şekilde kendi kendilerine değil kendilerine med harfini ve fetha harekesini veren elif ile zâhir olmuşlardır.[98]

Eğer elif med harfi olmakla diğer harflerin okunuşunu sağlıyor ve böylece zâtı temsil ediyorsa, "vâv ve yâ" da aynı biçimde bazı harflerin –cîm ve nûn gibi- okunuşunu sağlamaktadır. Bu durumda Zât, bir değil üç olmaktadır. Ancak o, vâv ve yâ'yı elif'in fonksiyonunu görebilen ve elif'ten ayrı ve bağımsız iki harf olarak değil, elif'in farklı tezâhürlerinden başkası olmayan illet harfleri olarak kabul etmektedir. Buna göre vâv ve yâ' iki ayrı zât değil, Zât'ın görünüşleridir. Ne var ki Şeyh vâv ve yâ'yı bu bağlamda Tanrı'nın tecellîleri olarak değil, Tanrı ile melek ve melekle insan arasında bağlantı kuran bir vasıta olarak almaktadır. Buna göre vâv harfi Tanrı ile melek, yâ' harfi de melek ile insan arasında aracılık işlevini yerine getirmektedir. İbn Arabî vâv harfini melekler için belirlememesinin gerekçesini vâv'ın merfûluk, yâ'nın da mecrûrluk alâmeti oluşuna dayandırmaktadır. Böylece o, ıstılahları bir kez daha literal anlamda kullanmaktadır. Çünkü merfûnun kelime anlamı "yüksek"tir. Buna göre melekler ulvî âleme ait varlıklar oldukları için vâv onlara nispet edilmiştir. Yâ' ise mecrûrluk alâmetidir. Ancak İbn Arabî "mecrûr" kelimesini değil, kök anlamı "aşağı" olan "hafd" kelimesini kullanmaktadır. Çünkü insan, cisimler âlemine ait olduğu için ulvî değil süflî âleme aittir. Böylece kelimenin kök anlamı İbn Arabî'nin yâ' harfini melek elçi ile insan elçi arasındaki bağlantıyı sağlayacak araç olarak yorumlamasına olanak sağlamaktadır.[99]

İbn Arabî vâv ve yâ'nın illetli harf olmaktan çıkıp sahih harfler gibi hareke almasını, bu iki harfin ulvî ve süflî âlemler arasındaki aracılık özelliğini ve Zât ile olan ilişkilerini kaybetmeleri olarak yorumlar. Ancak o hemen sonrasında, vâv ve yâ'nın hareke almasını, elif'in makâm ve sıfatı olarak nitelendirmekle bu iki harfin elif'ten tümüyle de bağımsız olmadığını imâ etmektedir. Buna göre cisimler âlemi ile Tanrı arasında Tanrı'nın aşkınlık yönünden bir ilişki olmasa da, bu âlemin vücûdu Tanrı'dan bütünüyle bağımsız da değildir. Vâv ve yâ' harfleri illetli harf olmak yönünden de elif'e, yani Tanrı'nın zâtına eklenemez. Çünkü Tanrı zât halindeyken isim ve sıfatlarla isimlenmekten ve sıfatlanmaktan münezzehtir. Tanrı'ya sıfatlar ancak en yüce berzah olan mutlak hayâl mertebesinde nispet edilebilir. Do-

98 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. I, s. 105.
99 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. I, s. 105.

layısıyla bu bağlamda "makâm" ile kastedilen berzah âlemidir.[100]

İbn Arabî vâv ve yâ' harflerinin ister illetli isterse sahih harfler olarak alınsın, yani ister Tanrı'nın sıfatları isterse âlem olsun elif'e, daha doğrusu Zât'a nispetle hâdis olduğu sonucuna varmaktadır. Şeyh, Tanrı'nın zâtı yönünden bilinemez oluşunu onun isim ve sıfatları mesabesinde olan vâv ve yâ'nın yazıda görünmezken söylemede görünmesine benzetmektedir. Tanrı'nın zâtı hep bilinmez kalmakla birlikte vâv ve yâ' gerek illetli harfler olmak yönünden Tanrı'nın sıfatlarını sembolize etmeleri, gerekse sahih harfler olmak yönünden âlemi simgelemeleri ile bize Tanrı hakkında bilgi vermektedirler.[101]

Harflere ilişkin spekülasyonda odak noktayı, varlığın birliği öğretisi ile çokluk fenomeninin telif edilmesi düşüncesi oluşturmaktadır. Ancak bu telif sırasında harflere yüklenen anlamın uylaşımsal bir temelden ziyade İbn Arabî'nin hayâl gücüne dayandığı görülmektedir. Bu da semboller ile sembolize edilen gerçeklikler arasındaki ilişkiyi kurmada İbn Arabî'nin genel felsefî sistemini bilmeyi zorunlu kılmaktadır.

4. Işık Sembolizmi

İslam geleneğinde ışık sembolizmi önemli bir yer tutar. Kur'ân-ı Kerîm'deki bir sûrenin adı ışık anlamına gelen "Nûr"dur. Bu sûrede Allah Kendisini "*göklerin ve yerin Işığı*" olarak isimlendirir. [102] Allah'ın "göklerin ve yerin Işığı" olarak tavsif edildiği bu âyet, genel olarak Allah'ın insanlara gönderdiği peygamberler ve kitaplar olarak anlaşılmıştır. Bu anlayışa göre ışık, ilâhî mesajla özdeştir. Yine Allah Dünya'yı, Güneş ve diğer yıldızlarla aydınlatmaktadır. Buna göre Allah, aynı zamanda göklerin ve yerin fiziksel aydınlatıcısıdır.[103]

İslam düşünce geleneğinde ışık nazariyesinin formülasyonu Gazâlî'nin elinde gerçekleşmiştir. Gazâlî, Nûr Sûresi'nin otuz beşinci âyeti ile ilgili olarak bir arkadaşının veya öğrencisinin kendisinden açıklama yapması isteği üzerine *Mişkâtu'l-envâr* adlı risâlesini kaleme aldığını söyler.[104] Gazâlî, risâlesindeki fikirleri ile İşrâkîlik ekolünün kurucusu Şihâbeddin Sühreverdî'yi

100 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. I, ss. 105–6.

101 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. I, ss. 105–6.

102 Nûr Sûresi, 24: 35.

103 'İmâduddîn Ebû'l-Fidâ' İsmâîl bin Kesîr, *Tefsîru'l-kur'âni'l-'azîm*, Dâru'l-Fayhâ', Şam 1994, c. III, s. 387; Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili: Yeni Mealli Türkçe Tefsir*, Matbaai Ebüzziya, İstanbul 1936, c. IV, s. 3521.

104 Gazâlî, "Mişkât", s. 269.

(ö.587/1191) ve İbn Arabî'yi derinden etkilemiştir.[105]

Gazâlî'nin ışık spekülasyonunu optik-epistemik ve ontolojik olmak üzere ikiye ayırabiliriz. Gazâlî tartışmasına "ışık" (nûr) isminin tanımı ile başlar. O, bu terime ilişkin olarak avâmın, havâssın ve havâssu'l-havâssın yanında olmak üzere üç anlam belirler. Işığın avâm yanındaki anlamı zuhûr, yani görünmektir. Fakat bir şey bir kimseye görünürken, bir başkasına gizli kalabilir. Bu durumda ışığın görünmeye veya idrâke dayalı tanımı, eksik veya en azından göreli bir tanımdır.[106]

Gazâlî görme algısı söz konusu olduğunda cisimlerin üçe ayrıldığını söyler. Bunlar karanlık cisimler gibi kendisi görülmeyen şeyler; yıldızlar ve tutuşmamış ateş gibi parlak cisimler olup kendisi görülen ama kendisi vasıtası ile başkasının görülmediği şeyler; son olarak Güneş, Ay, tutuşmuş ateş ve kandil gibi kendileri vasıtası ile başkasının görüldüğü şeyler.[107]

Gazâlî "ışık" teriminin bu üç şey hakkında bir isim olarak kullanılmasına ek olarak, ışığın bu parlak şeylerden çıkan ve kesif şeylerin dış yüzeylerine isabet eden keyfiyet hakkında da kullanıldığını söyler. Dolayısıyla "ışık" denilince, kendisi görülen ve kendisi vasıtasıyla başka şeylerin göründüğü "hakikat" anlaşılır.[108]

Gazâlî bu girişten sonra ışığın sırrının ve esprisinin görünmek/idrâke-zuhûr-etmek olduğunu ifade eder. Ne var ki idrâk için ışık tek başına yeterli olmayıp, bir de görme duyusuna, yani gözün varlığına ihtiyaç vardır. Işık görünen ve görünür kılan olmakla birlikte, görme engelli kimseler söz konusu olduğunda ışık için bu iki nitelik hükümsüzdür. Böylece göz, idrâk temelli zuhûr –yani ışık- tanımında ışığa eşdeğer olmuş, hatta bir yönden ışığı geride bırakmıştır. Çünkü ışık ne kendisi idrâk eder ne de kendisi vasıtası ile başkası idrâk edilir; idrâk ışık vasıtası ile değil, ışığın yanında gerçekleşir.[109] Oysa göz, idrâk eder.[110] Bu noktaya kadar süregelen ışıkla ilgili spekülasyon, ışığın avâm yanındaki anlamı ile ilgilidir.

Gazâlî tartışmasını bu noktadan itibaren bir adım daha ileri götürerek görme işleminde fiziksel gözden akla bir sıçrayış yapar.[111] Ona göre akıl,

105 Seyyed Hossein Nasr, "Shihāb al-Dīn Suhrawardī Maqtūl" (*A History of Muslim Philosophy*, ed.: M.M. Sharif, A Venture of Low Price Publications, New Delhi 1995 içinde), c. I, s. 375.

106 Gazâlî, "Mişkât", s. 270.

107 Gazâlî, "Mişkât", s. 270.

108 Gazâlî, "Mişkât", s. 270.

109 Sebepler konusunda İbn Arabî de benzer düşünmektedir. Bk. İbn Arabî, *Mevâki*, s. 84.

110 Gazâlî, "Mişkât", ss. 270–1.

111 Gazâlî, "Mişkât", s. 271.

"ışık" ismini almaya gözden daha layıktır. Çünkü göz başkasını idrâk etmekle birlikte, kendi kendisini idrâk edemez; oysa akıl başkalarını idrâk edebildiği gibi, kendi kendisini de idrâk edebilir. Gazâlî bu birincisi olmak üzere, aklın göze üstün geldiği yedi durum sıralar. O, açıkça belirtmese de, akıl dolayımlı ışık tartışması ışığın havâs yanındaki anlamı ile ilgilidir.[112]

Gazâlî aklın gören (mubsir) olmakla birlikte, bütün görülen şeylerin aynı mertebede olmadığını belirtir. Örneğin bazı zarûrî bilgiler vardır ki, akıl onları hemen kavrar. Daha sonra düşünür, aklın bazı bilgilere yakınlık kesp edemeyeceğini, işte böylesi anlarda akla yol gösterecek hakîm kişilerin sözlerine ihtiyaç olduğunu, hikmet ışığının parlaması ile potansiyel görme halinin bilfiil görmeye dönüşeceğini belirtir. Gazâlî sonrasında Tanrı kelâmının en büyük hikmet olduğunu ifade eder.[113] Binaenaleyh vahiy elçisi olan Rûhu'l-Kuds, "ışık" ismini almaya en layık kişidir. Çünkü onda ışığın hakikatinin üç rüknü olan kendini idrâk etmek, başkasını idrâk etmek ve kendisi vasıtası ile başkasının idrâk edilmesi toplanmıştır. Böylece Hz. Peygamber'in niçin "ışıtan kandil" (es-sirâcu'l-munîr) olarak isimlendirildiği anlaşılmış olur. Ancak hem Cebrâil'in hem de Hz. Peygamber'in ışığının kaynağı nihaî emirde Allah Teâlâ'dır.[114] Bu da Gazâlî'nin ışığın havâssu'l-havâssın yanındaki anlamıdır.

Gazâlî ışığı epistemolojik bakış açısından tartıştıktan sonra, ışığın ontolojik delâletlerine geçer. O, ışığı bu bağlamda varoluş ile özdeşleştirir. Işık, zuhûr demek olduğuna göre, görünen şey vardır; görünmeyen 'şey' ise yoktur. Fakat o, "görünmek" veya "idrâke zuhûr etmek" fenomenlerini ikiye ayırır: Bir şey kendi kendisine görünebilir ama başkasına görünmeyebilir. Buna Gazâlî özel bir terim atamasa da biz ona "var-yok" diyebiliriz. Bir de ne kendine ne de başkasına görünmeyen 'şey' vardır ki, ona da "yok-yok" ismini vermek istiyoruz. Birinci kategoriye giren mefhûm mümküne, ikincisi ise muhâle tekâbül etmektedir.[115]

Mümkün, zâhir olabilmesi için, yani tam olarak var olabilmesi için bir zâhir kılıcı ışığa, varlık-vericiye muhtaçtır. Bu varlık-verici ise Tanrı'dır. Varlıkların başkalarına zuhûr etmeleri anlamındaki varoluşlarının kaynağı Tanrı olduğundan, varlıkların varoluşları kendi zâtlarından değil bir başkasındandır. Tanrı dışındaki bütün varlıkların varoluşları iğreti olduğundan,

112 Gazâlî, "Mişkât", ss. 271–3.
113 Gazâlî, "Mişkât", s. 273.
114 Gazâlî, "Mişkât", ss. 274–5.
115 Gazâlî, "Mişkât", ss. 275–6.

varlıkta Allah'tan başkası yoktur (leyse fî'l-vucûdi illâ Allâh).[116]

Gazâlî'nin ışığa ilişkin ontolojik şeması, İbn Arabî'ye üzerinde yaratma düşüncesini yükselteceği bir temel sunmuştur. Gazâlî kendi nefsine görünen ve başkasınca görülmeyen (mümkün) ile ne kendisine ne de başkasına görünen (muhâl) ayrımı yapmış, buna göre Tanrı'nın yaratması da başkasına görünmeyen mümkünlere ışık tutarak görünür kılmaktan ibaret olmuştur. Dolayısıyla Tanrı'nın yaratma eylemi yoktan yaratmak değil, Gazâlî'nin deyimi ile "kendine görünen ama başkasına görünmeyen" hakikatlerin başkasına da görünür kılınmasıdır.

4.1. İbn Arabî'de Işık Sembolizmi ve Varlık Felsefesi

İbn Arabî vücûdu ışıkla özdeşleştirir. Bu düşüncesini, "*Kime Allah ışık kılmadıysa, onun hiçbir ışığı yoktur*"[117] âyetindeki Allah'ın ışık vermesini mümkün varlıklara vücûd vermesi yorumuna dayandırır. Benzer biçimde o, "*Rabb'iniz Nefsi üzerine rahmeti yazdı*"[118] ve "*Müminlere yardım etmek bizim üzerimize bir haktır*"[119] âyetlerine dayanarak rahmeti ve hayrı vücûd, vücûdu da ışık olarak nitelendirir.[120]

İbn Arabî ışık ve karanlığı birbirine zıt iki ilke olarak tanımlamakla birlikte[121] ışığa, karanlığa nispetle bir derece üstünlük vermektedir. Bunun sebebi Hakk'ın "Nûr" ismini alıp karanlıkla kendini isimlendirmemesidir.[122] İbn Arabî Allah'ı göklerin ve yerin ışığı olarak isimlendiren Nûr Sûresi otuz beşinci âyeti pek çok bağlamda zikreder.[123] Ancak o, bu âyette Tanrı'nın ışık olarak tavsifinin bir temsil olarak alınması taraftarıdır. Düşünürümüz, Tanrı'nın hakikî anlamda ışık olmasına, Tanrı'nın dengi olmadığı ilkesinden hareketle karşı çıkar. Ancak o, Tanrı'nın bilinmesinin ancak birtakım misallerle mümkün olacağı gerçeğini de hatırlatmaktan geri durmaz.[124]

Tanrı vücûd, vücûd da ışık olduğuna göre, yine ışık olan mümkünlerle Tanrı özdeş olmamakta mıdır? Bu durumda İbn Arabî'nin deyimi ile "abd ile mabud arasındaki fark" nasıl korunacaktır? Çünkü ışık tabiatı gereği,

116 Gazâlî, "Mişkât", s. 276.
117 Nûr Sûresi, 24: 40.
118 En'âm Sûresi, 6: 54.
119 Rûm Sûresi, 30: 47
120 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. III, s. 269; c. II, s. 475.
121 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. I, s. 280.
122 Bk. İbn Arabî, c. I, s. 280.
123 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. IV, s. 313; c. III, s. 381.
124 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. III, s. 381.

tıpkı vücûd gibi bölünmeyi kabul etmez. Bu durumda her ne kadar vahdet-i vücûd doktrini kurtulsa da, bu kez başta ahlâk olmak üzere pek çok problem ortaya çıkmaktadır. Ayna sembolizminde karşılaştığımız sorunlar bu noktada da kendini göstermektedir.

İbn Arabî, eşyanın Tanrı ile özdeşliği ve Tanrı'dan başkalığı problemini iki ışık kategorisi ihdas etmekle çözmeye çalışır. Bunlardan ilki İbn Arabî'nin "sübuhât" olarak isimlendirdiği Tanrı'nın zâtına ait yakıcı ışıklardır. Bu ışıklar, Tanrı'nın tenzih yönünü temsil etmektedir.[125] İbn Arabî ışık olan Tanrı ile yine ışık olan mahlûkât arasındaki ayrımın pek de kolay olmadığının farkındadır. O, bu sorunu aşmak için Tanrı'nın Yüzü'nden çıkan ve kendisini gören herkesin gözünü yakan sübuhât ile mahlûkât arasında ışık ve karanlıktan iki örtünün var olduğunu haber veren ve kendisinin hadis olarak naklettiği bir söze dayanmaktadır.[126] Ne var ki, böyle bir örtünün varlığı kabul edildiğinde bile sorun çözülmemektedir. Çünkü bu durumda şöyle bir şema ortaya çıkacaktır: Tanrı ve Tanrı'nın Yüzü'nden çıkan ışıklar/sübuhât, ışıktan örtüler, karanlıktan örtüler ve son olarak mahlûkât.

Sübuhâtın hakikati, isabet ettiği her şeyi yakmak olarak nitelendirilmişti. Bu durumda o, kendisi ile mahlûkât arasında bulunan karanlığı kovacaktır. Fakat Şeyh, sübuhât ile karanlık örtü arasında bir de ışıktan örtü tasarlamaktadır. Ne var ki bu ışık, derece yönünden sübuhât kadar şiddetli olmasa dahi, ışık olduğu için karanlığı kovacaktır. Bu durumda sübuhât ile mahlûkât arasında tek engel ışıktan örtüdür. Fakat mahlûkât ışık ise bu ışık ile Yüz'ün ışığını bir diğerinden ayıracak olan nedir?

Şeyh her halükârda Tanrı'nın ışığı anlamında kullandığı sübuhât ile mahlûkâtın ışığı anlamında kullandığı ikinci dereceden ışık arasında bir ayrım yapmanın mümkün olmadığını veya bunu aklî bir metodla açıklamaya çalışmanın netice itibarıyla nafile olduğunu kabul etmektedir. Bu yüzden onun bu konuda söyleyeceği tek söz, bu örtünün bir sır olduğudur.[127]

İbn Arabî ışık bağlamında Tanrı-âlem özdeşliğinin histen kaynaklanan bir yanılsama olduğunu iddia etmektedir. O bu durumu, Güneş ışığı ile diğer yıldızların ışığı arasındaki ilişkiye benzetmektedir. Bu misâle göre Güneş'in ve diğer yıldızların ışıkları birbirlerinden ayrı olmalarına rağmen, gündüz olunca gerek Güneş'in dünyaya diğer yıldızlardan daha yakın olmasından, gerekse Güneş ışığının diğer yıldızların ışıklarından daha güçlü

125 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. IV, s. 76.
126 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. IV, s. 76.
127 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. IV, s. 76.

olmasından dolayı yıldızların ışıkları kaybolmuş gibi görünmektedir. Oysa yıldızlar, gerçekte gündüz de ışıklarını muhafaza ederler. Ancak Güneş'in ışığı onların ışığını bastırmış, bir başka deyişle onların ışığı Güneş'in ışığına dâhil olmuştur.[128] Bu durumda Güneş ışığı ile diğer yıldızların ışığı birbirinden ayrı olmasına rağmen, his onları birbirine katılmış gibi algılamaktadır. Bu misâlden hareketle, Tanrı'nın sübuhâtı, şiddetinden dolayı varlıkların ışıklarını bastırmıştır. Bu yüzden Tanrı ile varlıklar ayrı olmalarına rağmen his bu ikisini birmiş gibi görür. Bu misâl, ışık sembolizmi bağlamında Tanrı-âlem ayrılığını tesis ediyormuş gibi görünmektedir. Ancak bu durumda iki ışık ve ışık kaynağı söz konusudur. Bu ise iki varoluş gerektirir ki, İbn Arabî'nin felsefesinin özü olan vahdet-i vücûdla uyuşmamaktadır.

İbn Arabî Güneş ışığı-diğer yıldızların ışığı gibi Tanrı-âlem arasındaki başkalığı çok açık biçimde ortaya koyan bir misâli verdikten sonra, delalet bakımından ona bütünüyle zıt olan bir başka misâle geçmektedir. İbn Arabî'nin böylesine birbirine zıt iki misâli aynı bağlamda zikretmesi oldukça paradoksaldır. Şeyh bir şeyin özünün bir ve aynı kalıp, öz üzerindeki hükümlerin çeşitlendiğini/değiştiğini ifade etmek için odun-kül örneğini vermektedir. Bilindiği gibi odun, yanınca "kül" ismini almaktadır. Fakat bir halde "odun" ismini, diğer bir halde "kül" ismini alan cevher, aynı cevherdir. Bu durumda cevher üzerindeki değişiklikler cevherin mahiyetini değiştirmeyecektir.

İbn Arabî bu misâli yıldızların ışığının Güneş ışığı karşısında kaybolmuş gibi görünmesine rağmen gerçekte oldukları hal üzere kaldıklarını, yani Güneş'in ışığına katılmadıklarını (indirâc) dile getirmek için vermektedir. O, Hallâc-ı Mansûr'un "Ben, Hakk'ım" sözüne atıfta bulunarak, Tanrı ile âlemi birbirinden ayıran perdenin kalkması durumunda gözün bu ikisini gerçekten birmiş gibi algıladığını, oysa her ikisinin de kendi hali üzere kalmaya devam ettiğini iddia etmektedir. Buna göre Hallâc Mansûr'un bu mistik tecrübesi, İbn Arabî nazarında bir yanılsamadan ibarettir.[129]

İbn Arabî bir başka yerde sübuhâtı "ışıkların ışıkları" (envâru'l-envâr) ve "yüce ışık" (en-nûru'l-'azîm) olarak isimlendirir. İşin ilginç yanı, İbn Arabî bu kez mümkünleri sübuhâtın önündeki perdeler olarak nitelendirmektedir:

> "Işıkların ışıklarına gelince, onlar sübuhâttır. Hak onları bizden örtüleyen perdeleri kaldıracak olsaydı, biz yanardık. Onlar zâtî şualar olup yayılacak olsalardı, mümkünlerin

128 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. III, s. 384.
129 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. IV, s. 76.

ayn'ları zâhir olurdu. Fakat mümkünler bizimle onlar arasında örtüdürler. Bu "yüce ışık" olup, "en yüce ışık" değildir."[130]

Şimdi İbn Arabî'nin sözlerini adım adım izleyelim: İlk olarak söz konusu edilen zâtî ışıklar, yani sübuhâttır. Sonra bu ışıkları bizden perdeleyen mümkünler gelmekte ve son olarak biz insanlar gelmekteyiz. Buraya kadar her şey normal görünmektedir. Fakat yazar bir adım sonra zâtî ışıklar yayılacak (inbisât) olsa, perde rolündeki mümkünlerin ayn'larının zâhir olacağını söylemektedir. Oysa zâtî ışıkların yayılması ile aradaki perde kalkmaktadır. Bu durumda mantıklı olan perde rolündeki mümkünlerin ayn'ı değil, ya o ışıkların kendisi ya da o ışığın gerisinde ve ışığın kaynağı olan hakikatin ayn'ının görülmesidir.

Bu bağlamda sorulması gereken bir başka soru da, "mümkün" kategorisi ile İbn Arabî'nin ne kastettiğidir. Çünkü bir tarafta Tanrı'nın zâtî ışıkları ve diğer tarafta insanlar var ise, bu ikisi arasına mümkünlerin yerleştirilmesi mantıklı değildir. Çünkü insanlar da mümkün kategorisine dâhildirler. Bu demek oluyor ki, zâtî ışıkla bizim aramızda bizim kendisi ile aynı türden olduğumuz bir perde konmaktadır. Sonuç olarak İbn Arabî'nin Tanrı-âlem başkalığını ispat için getirdiği ışık sembolü, bu ayrımı tam olarak sağlamamaktadır.

İbn Arabî bir başka yerde söz konusu örtüyü tartışırken, onu Tanrı'nın Yüzü'nden çıkan yakıcı ışıklarla mahlûkât arasına değil, bizatihi Tanrı ile mahlûkât arasına yerleştirir.[131] Ancak o bu örtüden bahsederken, bu kez örtünün hakikatini karanlık ve aydınlık karışımı olan mümkünlerin bir niteliği olarak tanımlar. Dolayısıyla bu bağlamda örtü mümkün değil, mümkünün bir niteliğidir. İbn Arabî bu örtünün kalkması durumunda, vacip, mümkün ve muhâl kategorilerinin her üçünün de ortadan kalkacağını öne sürmektedir

Güneş-ışık sembolünün vahdet-i vücûd felsefesinin süreççi yaratma anlayışını açıklamakta oldukça başarılı olduğu kabul edilmelidir. Işığı biz "görünmek" olarak aldığımızda, ışık görünmek için her an kaynağından çıkmak zorundadır. Bir başka deyişle ışığın varlığı, kendisinin kaynağı ile olan aralıksız ilişkisine bağlıdır. Işık kaynağı bir an için bile kaynak olma fonksiyonunu görmese, ışık yok olacaktır. "Hakk, ayn'lara her an halleri giydirmektedir. Çünkü ayn'ların bekası haller iledir. Hak böylece ayn'lar

130 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. II, ss. 477–8.
131 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. III, s. 269.

üzerindeki halleri her an yeniler."[132]

İbn Arabî ışığın kendisinin zâhir olması ve başkalarını zâhir kılması özelliğinden hareketle, ışık olarak kabul edilen varlıkların hem kendilerini gösterdikleri hem de onları varlığa getiren Hakk'ı gösterdikleri sonucuna varır. Böylece varlıklar Yaratıcılarını yine kendilerinden hareketle bilmişlerdir. Ancak İbn Arabî bu bilme sürecinden hareketle bu kez Tanrı-âlem arasında tek yönlü bir ihtiyaç modeli önermektedir. Bu modele göre varlıklar var olmak için kaynaklarına yani Tanrı'ya ihtiyaçları vardır. Fakat Tanrı ışıkları olan varlıklara bu bakış açısından hareketle muhtaç değildir.[133]

İbn Arabî teşbih-tenzih ilişkisini ışıkla ışığın renkli bir cama isabet etmesine, sonra o camın rengini 'alarak' yansımasına benzetmektedir. O, bu noktaya gelmeden önce tabiattaki sebep-sonuç ilişkisini tartışır. Şeyh'e göre Allah sonuçları hep sebeplerin yanında kıldığı için, bazı kimseler tabiatta Tanrı'nın kudretini de sınırlayan mutlak bir determinizmin hâkim olduğunu düşünmüşlerdir. İbn Arabî bu kişileri "doğru inançtan ve ilimden en uzak kimseler" olarak niteler. Yine İbn Arabî, tabiattaki sebeplerle bu sebeplerin gerisindeki asıl fail olan Tanrı'nın durumunu, Arapça'daki ism-i mevsûller ve onların gerisindeki asıl özneye benzetir.[134]

İbn Arabî bu durumda Tanrı'nın "Kuddûs" olduğunu söylemektedir. Allah'ın güzel isimlerinden biri olan bu terimi, İbn Arabî kök anlamında alır ki, bu tenzih ile eşanlamlıdır. Daha açık bir ifadeyle, Tanrı sebepleri zâhir kılmak ve kendisini bu sebeplerin gerisinde gizlemekle gizlenmiştir. İbn Arabî Tanrı'nın bu gizlenişi ile ilgili iki seçenekli bir metafizik yorum önermektedir.

1. Mümkünlerin mazhar, Hakk'ın zâhir olması: Bu durumda takdis, yani gizlenme, Hakk'ın mümkünlerin ayn'larındaki vücûdu ve zuhûru ile mümkünler için olur. Böylece mümkün, kendisine nispet edilen mümkünlük, muhtemellik ve değişme gibi şeylerden yüce olur (tekaddese).[135]
2. Hak'ın mazhar, mümkünlerin ayn'ının zâhir olması: Mümkün zâhir, Hak ise mazhar olduğunda takdis, yani gizlenme, Hak için olur. Bununla birlikte Hakk, ahkâmın değişmesi ile Kendi Nefsinde değişmekten çok yücedir (mukaddes kuddûs).[136]

132 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. III, s. 384.
133 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. III, s. 282.
134 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. IV, s. 204.
135 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. IV, s. 204
136 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. IV, s. 204

İbn Arabî'nin ışık temelli Tanrı-âlem ilişkisi şemasını basitleştirecek olursak, ya âlemdeki fenomenal varlıklar özünün Tanrı olduğu görüntülerdir, ya da evrendeki fenomenler özünün mümkünler olduğu Tanrı'nın tecellîleridir. İbn Arabî bu formülasyonda asıl problem olarak birinci kısmı görmektedir. Hareket ve değişim gibi şeyler hâdislerin özelliği olup Tanrı'nın bu sıfatları alması imkânsızdır. Diğer yandan o, âlemdeki varlıkların özünü Tanrı, görünüşlerini de mümkünler olarak adlandırmaktadır. Günlük hayatımızda varlıkların pek çok değişmeye maruz kaldığını gözlemlemekteyiz. Bu durumda görünüşlerin değişken, özün veya ayn'ın sâbit kalması gerekmektedir. İbn Arabî bu durumu ispat için renkli bir cama isabet eden ışık analojisine müracaat etmektedir.

Işık renkli bir cama isabet ettiğinde camın rengini alarak yansır. Ne var ki, ışık cama çarpıp kırıldıktan sonra bile hakikatte cama çarpmadan önceki hali üzeredir. Ancak gözümüz, ışığı, kırılma işleminden sonra onu kıran camın rengini almış gibi görür.[137] Bu analojide ışık Tanrı'nın vücûdu, cam mümkünlerin ayn'ları, camdan kırılarak yansıyan ve camın rengini alan ışık ise âlemdeki varlıklardır. İbn Arabî bu teşbih ile Tanrı'nın zâtının mümkünlerin ayn'ı olmakla mümkünlerde meydana gelen değişmelerden etkilenmeyeceğini vurgulamakta ise de, gelen ışığın ve görünüşte renklenerek yansıyan ışığın her ikisi de netice itibarı ile Tanrı'nın vücûdunu temsil ettiğinden, bu misâl ışıkların veya vücûdun birliğini ve özdeşliğini, yani vahdet-i vücûdu ispat etmektedir.

Sonuç

İbn Arabî vahdet-i vücûd düşüncesini ve bu düşüncenin çeşitli alanlardaki uzantılarını açıklamak için pek çok eser kaleme almıştır. Fakat bu iş, çoğu kez yazar için sıkıntılı bir süreç olmuştur. Bu güçlüğün teolojik/kelâmî ve felsefî olmak üzere iki sebebi vardır. Teolojik olarak, vahdet-i vücûd fikri Sünnî kelâmın formüle ettiği biçimdeki yaratıcı ve aşkın Tanrı tasavvuru ile uyuşmamaktadır. Dolayısıyla bu fikrin düz bir dille anlatımı problem yaratacaktır.

Felsefî güçlüğe gelince, vahdet-i vücûd düşüncesi monist/birci bir varlık tasarımı öngörmektedir. Bu anlayışa göre varoluş tek bir hakikat olup birden fazla varoluş düşünülemez. Oysa biz günlük hayatımızda her an çokluğu tecrübe etmekteyiz. Bu durumda ilkesel birlik ile deneyimsel çokluk nasıl uzlaştırılacak ve bu uzlaşı nasıl ifade edilecektir? Bu ikisini uzlaş-

137 İbn Arabî, *Fütûhât*, c. IV, s. 204.

tırmak ve bu uzlaşıyı normal dille ifade etmek neredeyse imkânsız olduğundan, İbn Arabî, aynı işin üstesinden gelmeye çalışmış seleflerinin yaptığı gibi, sembollere yönelmiştir.

Harf sembolizmi vasıtasıyla, oluşun başlangıcı ve birlik-çokluk problemi çözülmektedir. Her ne kadar vahdet-i vücûd sistemi âlemin yaratılışını Tanrı'nın belli bir zamanda olmuş-bitmiş bir eylemi olarak değil, mütemadi bir akış olarak tasarlarsa da, bu sürecin bir başlangıcı olmalıdır. İbn Arabî kozmolojisinde bu başlangıç, Tanrı'nın zâtında potansiyel olarak bulunan isim ve sıfatların 'dışarıda' kendi hükümlerini göstermek için Tanrı'nın zâtına tazyik yapmaları, Tanrı'nın da bu tazyikten kurtulmak için isim ve sıfatların dışarı çıkmasına izin vermesi şeklinde gerçekleşmektedir. Şeyh, bu tazyik ve salıverme sürecini nefesin göğüsten dışarı bırakılmasına benzetmektedir.

Harf sembolizminin birlik-çokluk problemi bağlamındaki kullanımına gelince, nefes küllî vücûda, harfler ise âlemdeki tikel varlıklara karşılık gelmektedir. Bütün harfler heyulaları veya arkhé'leri nefes olması yönünden özdeş olmakla birlikte, nefesin farklı bir mahrece uğraması ve o mahrecin doğasına veya hükmüne göre zuhûr etmesi ile farklılaşmaktadır. Benzer biçimde bütün varlıklar vücûd yönünden özdeş olmakla birlikte, her biri bu vücûdu kendi istidadına göre yansıtmakla farklılaşmaktadır.

Vahdet-i vücûd düşüncesinin yüzleşmek zorunda olduğu bir diğer problem de Tanrı-âlem ilişkisidir. Şeyh'e göre âlem ne Tanrı ile özdeştir ne de Tanrı'dan tamamen ayrı ve başkadır. O, âlemin bu ontolojik aradalık özelliğini aynadaki görüntü ile bu görüntünün sahibi arasındaki ilişkiye benzetmektedir. Nitekim aynadaki görüntü, şahıs ile özdeş değildir. Diğer yandan görüntü, tam olarak şahıstan başka da değildir. Bu durumda görüntü şahıs değildir; ancak şahıstan ayrı ve müstakil bir varlığı da yoktur. Benzer biçimde âlem de Tanrı ile özdeş değildir; fakat Tanrı'dan müstakil bir varoluşa da sahip değildir.

Vahdet-i vücûd ontolojisinde varlık ve yokluk iki zıt kategori olarak tasavvur edilmektedir. Bu ontolojiye göre yokluktan bir şey varlığa gelmez. Bu durumda Tanrı'nın yoktan varlığa getirmesini, bir başka deyişle yaratmayı nasıl anlayacağız? İbn Arabî bu problemi 'mutlak yokluk' ve 'izafî yokluk' olmak üzere iki tür yokluk kategorisi geliştirmekle çözmektedir. Bu kategorilerden ilkine, varoluşu kesinlikle düşünülemeyen 'yoklar' dâhildir. İkincisi ise ayn'da, ilimde, yazıda ve sözde var olmak şeklinde belirlenen varoluş modlarından ilimdeki varoluşta var olup da aktüel anlamda var olmayan şeyler için kullanmaktadır. Bu varoluşa sahip 'varlıklar'a İbn Arabî

'a'yân-ı sâbite' veya 'madûm' ismini vermektedir. Tanrı'nın varlığa getirme fiili işte bu 'varlıklar'a, ki İbn Arabî bunlara 'mümkün' de der, ilişmektedir.

İbn Arabî bu ontoloji tasarımını ışık sembolizmi ile açıklamaktadır. Varoluş ışık, mutlak yokluk ise karanlıktır. A'yân-ı sâbite ise gölgedir. Çünkü gölge tam olarak ne ışıktır ne de karanlıktır. Diğer yandan gölge kendisinde hem ışığı hem de karanlığı bulundurur. A'yân-ı sâbite de Tanrı'nın bilgisinde vardır ama hariç âlemde henüz yoktur. Bu yüzden onlar hakkında mutlak anlamda ne 'yok' ne de 'var' diyebiliriz, tıpkı gölgeye ne karanlık ne de aydınlık diyemediğimiz gibi.

Işık sembolizminin bir diğer temel kullanım alanı şeylerin varlığa gelmesidir. İbn Arabî varlığa gelmek ile gözün objeleri görmesi arasında bir benzerlik kurmaktadır. Ona göre Tanrı'nın yaratma iradesi mutlak madûma değil, mümkünlere, yani potansiyel bir varoluşa sahip madûmlara ilişmektedir. Göz de mutlak karanlık olan cisimleri değil, kendisinde belli-belirsiz zâtî bir ışık 'bulunan' varlıkları görür. Çünkü İbn Arabî'nin optik bilgisine göre, görme, gözün ışığı ile cismin ışığının birleşmesi ile gerçekleşir. Benzer biçimde varlığa gelme, varlığa gelecek ayn'ın varolma istidadına sahip olması ile Tanrı'nın varlığa getirme iradesinin birleşmesi sonucu gerçekleşir.

Tanrı ile diğer varlıkların mutlak vücûd bakımından ilişki biçimleri ışık sembolizmi ile açıklanan bir diğer önemli konudur. Işık vücûd, vücûd da mutlak anlamda Tanrı olduğuna göre, ışıksal düzlemde Tanrı ile diğer varlıkların özdeşlik ve başkalıkları aynı anda nasıl tesis edilecektir. İbn Arabî bunu Güneş'in ışığı ile Ay'ın ışığı arasındaki ilişkiye benzetmektedir. Bu temsile göre Ay'ın ışığı gerçekte Güneş'e ait olmakla birlikte bir mazharda yansıdığından ötürü artık sırf Güneş ışığı olmaktan çıkmış ve Ay'ın hükmünü almıştır. Tanrı dışındaki varlıkların vücûdu da gerçek anlamda Tanrı'ya ait olmakla birlikte, vücûdu kendi istidadlarına göre yansıttıklarından ötürü bu vücûd ile sırf Tanrı'ya ait vücûd arasında özde değilse bile hükümce fark vardır. İbn Arabî ahlâk ve ruh-nefis problemlerini bu temel üzerinde tartışmaktadır.

Semboller, İbn Arabî'nin kullandığı dilin en önemli unsurlarından birisidir. Sembolün başta gelen özelliği, sembolize ettiği gerçeklikle içkin bir ilişkiye sahip oluşudur. İbn Arabî düşüncesini sembollerle ifade ettiğinden, onun düşüncesi ile kullandığı dil arasında da böylesi bir ilişki var demektir. Bu durumda İbn Arabî düşüncesine ulaşmanın en pratik ve güvenli yolu, onun kullandığı önemli sembollerin anlamlarını bütün derinlik ve genişliği ile ortaya çıkarmaktır. Dolayısıyla İbn Arabî'nin herhangi bir konu hakkındaki düşüncelerini tespit edebilmek için, ilkin onun söz konusu mevzunun

anlatımında kullandığı sembollere yoğunlaşmak gerekmektedir.

Özet

Endülüslü ünlü sûfî-düşünür Muhyiddîn İbn Arabî'nin (1165–1240) eserleri ve fikirleri İslam düşüncesi üzerinde derin ve silinmez bir iz bırakmıştır. Başından itibaren sevenleri ve tâbileri onun fikirlerini anlamaya, açıklamaya ve yaymaya çalışırken, muhâlifleri onun görüşlerini çürütmeye ve İslam-dışı olduğunu göstermeye uğraşmışlardır. Yine onun taraftarları onu "Şeyh-i Ekber" ismi ile anarken, karşıtları onu "Şeyh-i Ekfer" yaftası ile kötülemişlerdir. Şeyh'in şahsiyetinin ve fikirlerinin sevenleri ve karşıtları tarafından algılanması ve anlaşılması/yorumlamasındaki bu büyük farklılık çoğu kez Şeyh'in öğretisini ifade etme biçimine, yani üslubuna râcidir. Bu çalışmanın amacı da İbn Arabî'nin görüşleri ile bu görüşlerin ifadesinde kullandığı dil arasındaki güçlü ilişkiyi ortaya koymaktır.
Anahtar kelimeler: Vahdet-i vücûd, ayna sembolizmi, harf sembolizmi, ışık sembolizmi.

BİBLİYOGRAFYA

Addas, Claude, *Quest for the Red Sulphur, the Life of Ibn 'Arabī*, İngilizce'ye çev.: Peter Kingsley, The Islamic Texts Society, Cambridge 1993.

Afifi, Abu'l-'Alā, *The Mystical Philosophy of Muhyiddin Ibnul Arabi*, Cambridge 1939.

Afifi, Ebu'l-Alâ, "İbn Arabi Hakkında Yaptığım Çalışma", *İbn Arabi Anısına*, ed.: İbrâhîm Beyyûmî Medkûr, çev.: Tahir Uluç, İnsan Yayınları, İstanbul 2002.

Afifi, Ebû'l-Alâ, "İbn Arabî'de A'yân-ı Sâbite", *İbn Arabî Anısına Makaleler*, ed.: İbrahim Medkur, çev.: Tahir Uluç, İnsan Yayınları, İstanbul 2002.

Belkâsım, Hâlid, *el-Kitâbe ve't-tasavvuf 'inde ibn arabî*, Dâru Tobkâl li'n-Neşr, Fas 2004.

Bozhüyük, Mehmet Emin, "Hurûf", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1998, c. XVIII.

Çakmakoğlu, M. Mustafa, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Hayâl", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 4, sayı: 10, Ocak-Haziran 2003.

Chittick, William C., "Ibn al-'Arabī's Own Summary of the Fusūs", *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society* sayı: 1, Oxford 1982.

Chittick, William C., "Spectrum of Islamic Thought", *The Heritage of Sufism: The Legacy of Medieval Persian Sufism (1150–1500)*, ed.: Leonard Lewisohn, Oneworld Publications, Oxford 1992.

Chittick, William C., *The Self-Disclosure of God, The Principles of Ibn al-'Arabī's Cosmology*, State University of New York Press, Albany 1998.

Chittick, William C., *The Sufi Path of Knowledge, Ibn Arabi's Metaphysics of Imagination*, State University of New York Press, Albany 1989.

Chodkiewicz, Michel, "The Endles Voyage", *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, sayı: 19, Oxford 1996.

Chodkiewicz, Michel, *An Ocean without Shore: Ibn Arabi, the Book, and the Law*, State University of New York Press, Albany 1993.

Chodkiewicz, Michel, *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabī*, Fransızca'dan İngilizce'ye çev.: Liadain Sherrard, The Islamic Texts Society, Cambridge 1993.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, "Sûfî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine –İbn Arabî'de Dil, Varlık ve Kur'ân", *İslâmiyât*, c. II, sayı: 3, Temmuz-Eylül, 1999.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *Felsefetu't-te'vîl, dirâse fî te'vîli'l-kur'ân 'inde muhyiddîn İbn 'Arabî, el-Merkezu's-Sekâfî el-'Arabî*, Beyrut 1998.

El-Bağdādī, İbrāhīm el-Kārī', *Muhyiddīn İbn ul-'Arabī'nin Menkabeleri* (ed-Durr u<u>s</u>-<u>S</u>emīn fī

Menākib iş-Şeyh Muhyiddin), çev.: Abdulkadir Şener-M. Rami Ayas, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1972.

El-Gazâlî, Ebû Hâmid, "Mişkâtu'l-envâr" (*Mecmûatu rasâili'l-imâm el-Ğazâlî,* Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996 içinde).

En-Neşşâr, Alî Sâmî, *Neş'etu'l-fikr el-felsefi fi'l-islâm*, Dâru'l-Ma'ârif, tsz.

Ertuğrul, İsmail Fenni, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, ed.: Mustafa Kara, İnsan Yayınları, İstanbul 1991.

Eş-Şa'rânî, Abdulvahhâb, *el-Yavâkît ve'l-cevâhir fî beyâni 'akâidi'l-ekâbir*, Mısır 1889.

İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev.: Zakir Kadirî Ugan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1986.

İbn Kesîr, 'İmâduddîn Ebû'l-Fidâ' İsmâîl, *Tefsîru'l-kur'âni'l-'azîm*, Dâru'l-Fayhâ', Şam 1994.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed el-Ifrikî el-Mısrî (ö.711/1312), *Lisânu'l-'Arab,* Dâru Sâdır, Beyrut tsz.

İbnu'l-Arabî, Ebû Abdillâh Muhyiddîn Muhammed bin 'Alî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye fî ma'rifeti'l-esrâr el-mâlikiyye ve'l-mulkiyye*, ed.: Osmân İsmâîl Yahyâ, el-Mektebetu'l-'Arabiyye, Kahire 1983.

İbnu'l-Arabî, Ebû Abdillâh Muhyiddîn Muhammed bin Alî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye fî ma'rifeti'l-esrâr el-mâlikiyye ve'l-mulkiyye*, Dâru İhyâ' et-Turâs el-'Arabî, Beyrut 1998.

İbnu'l-Arabî, Ebû Abdillâh Muhyiddîn Muhammed bin 'Alî, *Fusûsu'l-hikem*, çev.: Niyazi Gencosman, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1990.

İbnu'l-Arabî, Ebû Abdillâh Muhyiddîn Muhammed bin Alî, *Kitâbu Mevâkiu'n-nucûm ve mutâlaati ehilleti'l-esrâr*, ed.: Muhammed Bedruddîn en-Na'sânî, Mısır 1907.

Idel, Moshe, "Reification of Language" (*Mysticism and Language*, ed.: Steven T. Katz, Oxford University Press, New York 1992 içinde).

Keklik, Nihat, *İbn'ül-Arabi'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Misdak Olarak el-Futûhât el-Mekkiyye*, Kültür Bakanlığı, Ankara 1990.

Knysh, Alexander D., *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition; The Making of A Polemical Image in Medieval Islam*, State University of New York Press, Albany 1999.

Konuk, Ahmed Avni, *Fususu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi,* ed.: Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı, Dergah Yayınları, İstanbul 1987.

Mcgaha, Michael, "The Sefer Ha-Bahir and Andulusian Sufism", *Medieval Journal of Christian and Muslim Culture Encounters in Confluence and Dialogue*, cilt 4, sayı 1, Mart 1997, Leiden.

Nasr, Seyyed Hossein, "Shihāb al-Dīn Suhrawardī Maqtūl", *A History of Muslim Philosophy*, ed.: M.M. Sharif, A Venture of Low Price Publications, New Delhi 1995.

Nesefî, Azîzüddîn, *İnsân-ı Kâmil*, çev.: Ahmed Avni Konuk, ed.: Sezai Fırat, Gelenek, İstanbul 2004.

Nicholson, R.A., "Some Notes on the Fusus al-Hikam", *Studies in Islamic Mysticism*, Curzon Press, England 1994.

Palacios, Asin, *İbn 'Arabî, hayatuhû ve mezhebuhû*, Arapça'ya çev.: 'Abdurrahmân Bedevî, Dâru'l-Kalem, Beyrut 1979.

Yahyâ, Osmân, *Müellefâtu İbn Arabî, ta'rîhuhâ ve tasnîfuhâ*, Fransızca'dan Arapça'ya çev.: Ahmed Muhammed et-Tîb, Dâru'l-Hidâye, Kahire 1992.

Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili: Yeni Mealli Türkçe Tefsir*, Matbaai Ebüzziya, İstanbul 1936.