

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>



Henry Corbin

Bir'le Bir Olmak

İbn Arabî Tasavvufunda Yaratıcı Muhayyile

Çeviren: Zeynep Oktay



PİNHAN YAYINCILIK

Litros Yolu, Fatih San. Sitesi No: 12/214-215

Topkapı/Zeytinburnu/İstanbul

Tel: (0212) 259 27 60 Faks: (0212) 565 16 74

www.pinhanyayincilik.com

info@pinhanyayincilik.com

Sertifika No: 20913

Henry Corbin

Bir'le Bir Olmak - İbn Arabî Tasavvufunda Yaratıcı Muhayyile

L'imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn' Arabî

© Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2013

© Türkçe Çeviri: Zeynep Oktay, 2013

Yayın Yönetmeni: Mahmut Sever

Editor: Hatice Altıntaş - Adem Beyaz

Kapak Tasarımı: Mahmut Sever

Dizgi: Sami Abbas

Düzeltili: Poyzan Nur Şahiner

Teknik Hazırlık, Baskı ve Cilt:

Yaylacık Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.

Litros Yolu Fatih San. Sitesi No: 12/197-203

Topkapı-İstanbul Tel: (0212) 567 80 03

Sertifika No: 11931

Kataloglama Bilgisi:

Henry Corbin

Bir'le Bir Olmak - İbn Arabî Tasavvufunda Yaratıcı Muhayyile

1. Tasavvuf 2. Sufilik 3. İslam Felsefesi

Pinhan Yayıncılık: 48 Şark Dizisi: 5

ISBN: 978-605-5302-20-7

BİR'LE BİR OLMAK

İbn Arabî Tasavvufunda Yaratıcı
Muhayyile

Henry Corbin

Çeviren:

Zeynep Oktay



Yayıncı Notu

Pinhan Yayıncılık olarak eninde sonunda Türkçeye kazandırmak istediğimiz eserler arasında bizim için en meşakkatli çalışmalardan biri olan *Bir'le Bir Olmak* kitabına verdiği emeklerden dolayı, öncelikle yayıma hazırlık kısmını üstlenen Hatice Altıntaş'a teşekkür etmeyi borç biliriz. Zira batılı bir filozofun doğu felsefesi üzerine yaptığı bu araştırmanın aktarımındaki zorlukların ortadan kaldırılmasında kendisinin emeği göz ardı edilemez. Böyle zor bir çalışmanın son okumasını gerçekleştiren Poyzan Nur Şahiner'e, teknik hazırlık aşamasının üstesinden gelen Aziz Sümbül'e, dizgi için uzun mesai harcayan Sami Abbas'a müteşekkirimiz.

ÇEVİRMENİN NOTU

Henry Corbin'in *Bir'le Bir Olmak* adlı eserini çevirmek, her çevirinin doğası gereği taşıdığı köprü kurma işlevini farklı bir boyutta tecrübe etmemi sağladı. Bu tecrübenin en büyük zorluğu, Corbin'in Fransızca, Latince ve bazen de Yunanca sözcükler kullanmak suretiyle Batı dillerinde oluşturduğu tasavvuf terminolojisi ile Türkçede okurun yüz yıllardır aşına olduğu İbn Arabî kaynaklı tasavvuf terminolojisi arasında bir denge kurmak oldu. Corbin gibi, şerh ettiği düşünürler aracılığıyla kendi felsefesini temellendiren ve bu temellerden bütüncül bir yapı oluşturan bir filozofun dilini, şerh ettiği metinlerin orijinal diline yakınlaştırmak amacıyla arındırmaktan özellikle kaçındım. Böyle bir uğraş, okuru Arapça sözcük ve terimlerin Corbin'in zihninde tam olarak neye karşılık geldiği bilgisinden mahrum bırakmak ve Corbin'in her zaman ısrarla vurguladığı diyalogun önünü tıkmaktan başka bir şey olamazdı. Bununla birlikte, Corbin'in iki düşünce dünyası ve felsefe tarihi arasında bağ kurmayı hedefleyen dil ve terminolojisinin tümüyle korunması, eseri anlaşılabilir bir metne dönüştürme riski taşıyordu. Corbin'in karşılıklarını kendi belirlediği Arapça sözcükleri her zaman parantez içinde vermemesi, çok defa bir sözcüğü birkaç farklı sözcükle karşılaması veya birkaç farklı sözcüğe aynı karşılığı vermesi işimi kolaylaştırmıyordu. Bütün bu zorlukları aşmak adına, Fransızca orijinali ile Türkçe çevirisi arasında fark gördüğüm ve Corbin'in anlaşılması için elzem bulduğum terimleri, ilk geçişlerinde ve daha sonra önemli noktalarda elimden geldiğince parantez içinde vermeye çalıştım. İtalik olarak kullandığı Latince terimleri ise tümüyle koruma yoluna gittim. Gerekli parantez içi çeviriler ve dipnotlarla okurun işini kolaylaştırmaya çalıştım.

Bunun yanı sıra, Corbin'in İbn Arabî'den yaptığı alıntılarını karşılaştırmak adına mümkün olduğu ölçüde Ekrem Demirli'nin çevirilerindeki sayfa numaralarını parantez içinde belirtmeye çalıştım. Aynı zamanda Türkçe çevirisi mevcut olan diğer alıntıların da Türkçe çevirilerindeki sayfa numaralarını eklemeye gayret ettim. Böylece ayrıntılı bir araştırma için Corbin'in

çeviri anlayışını karşılaştırmaya tabi tutmak mümkün olacak. Corbin'in parantez içinde verdiği ve italik olarak metne dâhil ettiği çok sayıda Arapça sözcüğü de Türkiye'deki Arapça transkripsiyon geleneğine uygun olarak yazmaya gayret ettim. Birçok terimin Arapça yazılışları ile Türkçe yazılışları arasında fark olması nedeniyle, Corbin'in Arapçasını verdiği terimleri Arapçaya, Fransızca olarak ele aldığı terimleri ise Türkçeye uygun olarak yazdım. Bunun sonucunda Corbin'in Fransızca ve Latince terminolojiyi hangi noktalarda yetersiz bulduğunu da görme şansı olacak. Eserin tercümesinde Fransızca orijinalinin yanı sıra bazı noktalarda metni daha açıklayıcı hale getiren ve daha kolay okunur bir formata sahip olan İngilizce çevirisinden de yararlandım (çev. Ralph Mannheim, Princeton University Press, Princeton New Jersey, 1969). Eserin bibliyografyasını da İngilizce ve Türkçe çevirileri ekleyerek genişlettim.

Zorlu bir yolculuğun sonunda elinizde tuttuğunuz bu metnin, hem İbn Arabî'yi hem de Corbin'i anlamak için elzem bir eser, karşılaştırmalı ilahiyat ve felsefe çalışmaları için ise değerli bir kaynak olacağını umuyorum. Bana bu yolda bilgi ve emekleriyle destek veren Ekrem Demirli, Paul Ballanfat ve İbrahim Halil Üçer'e şükranlarımı sunuyorum.

İÇİNDEKİLER

Çevirmenin Notu	5
Çeviri İçin Önsöz.....	9
1. ENDÜLÜS VE İRAN ARASINDA: KISA BİR MANEVİ TOPOGRAFYA.....	19
2. İBN ARABÎ'NİN HAYATININ DÖNEMEÇ VE SİMGELERİ.....	47
İbn Rüşd'ün Cenazesinde	47
Doğu Yolundaki Hacı.....	53
Hızır'ın Müridi	59
Olgunluk Dönemi ve Eserinin Tamamlanması.....	70
3. BATINİLİĞİN DURUMU.....	79

BİRİNCİ BÖLÜM

SEMPATİ VE TEOPATİ	99
I. İLAHİ TUTKU VE RAHMET.....	101
1. Güneş Çiçeğinin Duası.....	101
2. “Patetik Tanrı”	110
3. <i>Unio Sympathetica</i> olan <i>Unio Mystica</i>	124
II. SOFİYOLOJİ VE <i>DEVOTIO SYMPATHETICA</i>	147
1. Sadık Bir Âşığın Hakimane Şiiri	147
2. Aşkın Diyalektiği	159
3. Yaratıcı Dişil	173

İKİNCİ BÖLÜM

YARATICI MUHAYYİLE VE YARATICI DUA.....	195
GİRİŞ.....	197
III. TECELLİ OLARAK YARADILIŞ	201
1. Tecelli olarak Yaratıcı Muhayyile veya “Tüm Varlığın Kendisinden Yaratıldığı Tanrı”	201

2. Mütecellî Muhayyilenin İzhar Ettiği İlah	206
3. “İnançlarda Yaratılan Hakk”	211
4. Yaratılışın Tekerrürü.....	215
5. Varlığın İkili Boyutu	222
IV. MÜTECELLÎ MUHAYYİLE VE KALBİN YARATICILIĞI	231
1. Muhayyilenin Alanı.....	231
2. Bir Latif Organ Olarak Kalp	236
3. Kalp İlmi	253
V. İNSANIN DUASI VE TANRININ DUASI	263
1. Mütecellî Dua Yöntemi	263
2. Eşleşmeler	273
3. İlahî Cevapların Sırrı	278
VI. “HAKK’IN SURETİ”	289
1. Rüyet Hadisi.....	289
2. Mistik Kâbe’nin Etrafında	296
SONSÖZ.....	305
KAYNAKÇA	307
DİZİN	315

ÇEVİRİ İÇİN ÖNSÖZ

Bugün yayına çıkan çeviri çift yönlü bir zorluğa göğüs gerdiği için çok özel bir selamı hak ediyor. Bu çeviri hem Henry Corbin'in, on üçüncü yüzyılın Endülüslü büyük mutasavvıfı İbn Arabî'ye adadığı en önemli ve anlamlı eserlerden birini bize tanıtıyor, hem de yazarın zor dilini ve emek gerektiren düşüncesini dilimize aktarıyor. Çevirmenin göğüslemesi gereken bir diğer zorluk da Henry Corbin'in İbn Arabî eserleri için önerdiği çevirileri tercüme etmek olmalı. Böylece bir çeviride her zaman geçerli olan yorumlama çalışmasını ve Corbin'in bu uğraştan neyi talep ettiğini [*exigence*] ölçme şansımız olacak. Burada ayrıca Corbin'in, Heidegger'in Fransa'daki ilk çevirmeni olduğunu da unutmamak gerekir. Corbin bir entelektüel değildi. *Bir'le Bir Olmak*, İbn Arabî üzerine yapılan ilk derinlikli çalışmaydı. Bu eser hiçbir zaman aşılamayacak; çünkü bu eser bir 'bilim' eseri değil. Bilim kendini geliştirmeyi kendine şart koşar. Her zaman en has hareketi olan aşma eylemiyle öne ve kendinden yukarıya doğru atılacağını varsayar. Bu yüzden de bilim, kendini uzun zamandır illüzyona terk etmiş bir aklın eyleminden başka bir şey olamaz. Henry Corbin'in eserinin ötesine hiçbir zaman geçilemez çünkü bu eser aklın eylemi, düşüncenin yolculuğunda bir duraktır. Düşüncenin ötesine hiçbir zaman geçilemez. Düşünce hiçbir zaman başka bir düşünce tarafından geçersiz kılınamaz. Bağlı olduğu şeyde kalır ve ancak düşünenine tekrar ulaştırılarak yeniden üretilebilir. Henry Corbin'in de hatırlattığı gibi –daha sonra bu konuya değineceğim– kendinden talebi İbn Arabî'nin şahsında en belirleyici biçimde ifade bulan bu düşünceyle boy ölçüşme cesaretini göstermesi Zeynep Oktay'ın büyük hüneridir.

Düşüncenin bu talebi, en derininde, tasavvuf adıyla tanımlama alışkanlığı edindiğimiz şeyin çıkış noktasında kendinden talep ettiği şeydir. Hiçbir zaman mistik ve din terimlerine indirgenemeyecek olan İslam maneviyatı, düşüncenin bize yönelttiği vaattir; düşüncenin uyduğu ve kendimizi anında irtibat hâlinde bulduğumuz vaattir. Eşyanın doğasıyla ilgili sorulara verilen cevapların sayısını artırmaya yönelik beceriksiz bir deneme, sonra-

sında kendini radikal biçimde geçersiz ve bilimin katî gelişiminin geride bıraktığı bir geçmişe sürülmüş halde bulan bir uğraş değildir. Bilim düşüncenin mümkünatını, düşüncenin vaadini, Heidegger'in deyişiyle "soru sorma hakkını" yok ederek kendini büyük bir zaferle dayatmıştır. Düşünce, insanın, dünyayı tanımanın hayati gerekliliğine cevap verme uğraşı değildir. Bu yalnızca tek bir bakış açısidir, insanın kendini dünya içindeki diğer şeyler arasında bir şey olarak telakki etmeye kendi kendini mahkum ettiği bakıştır. Eşyanın bu dünyası, zâhirilik, aşkınlık; insana yabancı olduğu bir âlemde maceraya atılmak için kendinden dışarı çıkma mesuliyetini yükler gibidir. Bu zâhirilik tüm batınlığını, tüm içkinliğini tehdit eder. Eğer insan dünyaya doğru kendinden dışarı çıkıyorsa bunu hemen bir kendine dönüş nostalgisi oluşturmak için yapar. Bilimin, insanları dünyanın nesnelğine hapsetmeye ihtiyacı vardır. Kaderi buna bağlıdır. Fakat insanlar halihazırda orada bulunmasalardı bilgiyle meşgul olmazlardı. İnsanlar ve dünya arasındaki, karşılıklı dışlanmalarında uzlaşmaz iki tane içkinlik ortaya koyan nesnelleştirici kopuş karşısında, ne nesne ne özne, veya – tasavvuf üzerine yapılan çalışmaların çoğunda görülen eski metafizik ayrımları yinelemek gerekirse ne *existentia* ne *essentia* olan düşüncenin batını talebi cevap verir. Düşünce her zaman çoktan hâzır bulunan, alçalmış bir biçimi olan bilime başlangıç hareketini veren taleptir. Bilim savaşıarak ve düşünceyi anlamsızlığına ve değersizliğine geri gönderek elde edilir. Bununla beraber bilim onu fark etmese veya görmüyor gibi yapsa bile düşünce kendisini katleden bilimin aklından çıkmaz. Fakat düşüncenin her zaman tanıkları vardır, düşüncenin oğlu Hamlet gibi... Hamlet, kayıp düşüncenin dilsiz ve sabırlı sesidir ve kendisini görmezden gelen bir teknik güç dünyasında sitemle gezmektedir. Veya gökyüzünün altında hayalet gibi, gözleri oyulmuş, tanrının dilini konuştuğu için cezalandırılmış halde gezen Oedipus da olabilir. Düşüncenin bu patolojik nostalgisinden muzdarip olan çok sayıda Avrupalıya bakıldığında bu düşünce, geçmişte kaldığı varsayılan bir dünyaya ait sanılabilir. Böylece Avrupa'nın on dokuzuncu yüzyıl sonundan beri, bir dünyanın sonu belirginleştikçe ve umutsuzluk umumi hale geldikçe düşlemeye devam ettiği mitin üretimi tekrarlanmış olur. Bu mitin en uç biçimleri birinci dünya savaşı sırasındaki teknik yıkım patlaması ve Nazi rejiminde bir milletin ve bir dinin en-

düstriyel imhası olacaktır. İsmi anlamlı bir şekilde Latince olarak dolaşımda bulunan bu sözüm ona ezeli hikmet, *philosophia perennis*, dünyanın ızdırabının ne boyutta olduğunu ve teselli verebilecek yalnızca iki seçeneğin bulunduğunu bize hatırlatır: Hep daha nihilist olan bir bilimde ileriye doğru kaçış veya mutlaka daha iyi olması beklenen bir geçmişe sığınmayı mümkün kılar görünen mitleştirme. Bu iki duruş aynı metafizik temelin ayrılmaz iki yüzüdür. *Philosophia perennis*'in savunucularının mitçiliği veya daha basit olarak Wagnerciliği, şüphesiz bilimin emek verdiği toplu yıkımdan bile daha tehlikelidir.

Henry Corbin'in sesi umutsuz bir yalnızlık içindedir. İbn Arabî'nin güncel yorumcularının büyük bir kısmını karşısında bulur. Bu yorumcular epistemolojik, bilimsel ve metafizik argümanlarla ona karşı çıkarlar. Burada hepsini ayrıntılı biçimde saymak mümkün değil; zaten bu girişim de oldukça sıkıcı olurdu. Bununla beraber bu argümanların tümünü reddetmek de mümkün değil. Corbin'in tasavvufta, Şiiliğin olası çevirilerinden birini görmekteki ateşli ısrarcılığı, tasavvuf dâhilinde tarihsel ve dinsel bir dogmaya yapılan göndermeden başka bir şey görmeyen ve bu doğrultuda tasavvuf pirlerinin Sünni mezhebe bağlılıklarına dair çok sayıda beyanı öne sürecek birçok okuyucuyu hayrete düşürebilir. Corbin'in bu ısrarcılığında düşüncenin temel yapısını ortaya çıkarma ve İslam'da tarihsel gelişimiyle düşüncenin tümünü bu yapıya dâhil etme arzusunu da görmeye çalışabiliriz. En azından okuyucudan Henry Corbin'e düşünce yolunda eşlik etmeyi denemesini ve bu yanyanalıkta kendi yolunu –düşüncenin yolundan başka bir şey olmayan yolunu– bulmaya çalışmasını talep edebiliriz. Gerçek şu ki düşünce hiçbir şey öğretmez. Corbin, İbn Arabî üzerine pozitif bir bilgi öğretmez ve öğrettiğini iddia etmez. Corbin'in yazma egzersizini veya daha ziyade –tüm düşüncenin her zaman çoklu bir çeviri olduğu gerçeğine rağmen– çeviri demenin uygun düştüğü egzersizi algılama biçimine dikkat etmek gerekir. Onun tasavvuf pirlerine veya filozof ve kelimacılara yaklaşımı her şeyden önce onları birer düşünür olarak görmekten geçiyordu. Bu düşünürler daha en baştan, en derinlerinde dini, tarihi, toplumsal, felsefi ve diğer belirlenimlerin tikelciliğinden koparılmışlardı. Corbin'in hâkim kılmak istediği şey düşüncenin bu haysiyetiydi. Ona göre bu düşünürlerle diyalog kurabilmenin şartı buydu. Mesele, bu düşünceleri vasıfları belirli

bilimsel bir jestle fikirler veya dinler tarihi biliminin nesnelere dönüştürmek değildi. Tam tersine bu düşünürleri bu bilimsel disiplinlerin elinden çekip almak ve kendi hakiki alanlarına, düşüncenin onlarla birlikte yol alabileceğimiz alanına ulaştırmaktı. Corbin'e göre başka her türlü yaklaşım titizlikten yoksunluk, saygısızlık ve kısaca "tarihselcilik" denilen şeye karşılık geliyordu. Bu bakış açısından kaynakla Corbin nezdinde Şiilik, düşüncenin talebinin, hem kendisinin ne olduğuna tekabül eden hem de tasavvuf edebiyatında tanıklıkları korunmuş olan düşünürlerle beraber düşünme olanağını veren bir ifade biçimiydi. Bu bağlamda Corbin'e nazaran düşünce, tarihselcilikten, insani bilimlerin sinizminden, daha genel bir deyişle modernitede geliştiği şekliyle bilimcilikten kaçacak biçimde temellenmeyi zorunlu kılıyordu. Bu doğrultuda Corbin düşüncenin durumunu, şüphesiz yanlış biçimde "fenomenolojik hermenötik" olarak adlandırılan şeyde ve hatta bir tür Heideggerci yapıçözömcülükte bulabileceğini düşünmüştür. Ne kadar da tekil ve zorluklarla dolu bir konum!.. Fakat bu konum, hiçbir indirgeme, sahiplenme ve eleştiri teşebbüsüne teslim olmayan ve çeşitli yönlerden kararlı bir direniş gösteren bir düşünce geleneğinin yorumlanmasındaki içkin zorluğu, bir problem biçiminde görünür kılma hünerini göstermiştir. Batılı bilimin kaçınılmaz olarak ürettiği bu felsefi, antropolojik, etnolojik veyahut teoloji ve dinler tarihi kaynaklı teşebbüsler her zaman tarihselcidir. Henry Corbin'in önerdiği yol veya yöntem -böyle diyorum çünkü her şeye rağmen bilimsellik arzusundan tam olarak kurtulmamıştır- modernitenin varoluş biçimi olan bu arzu karşı konulmazdır- konuşan kişinin ortaya çıkmasını sağlamak ve sözü ona vermektir. Basit ve bariz olan bu pozisyon, mesafe aldığını ve nesnenin, kendisinden önceden emin olan ve bu güveni bilimsel süreç boyunca takıntılı biçimde tekrar eden bir özne tarafından ustalık derecesinde öğrenildiğini varsayan bilimcilik adına sistematik olarak unutulur. Corbin'in pozisyonu bir kavgadır. Yazılarında tarihselliğe olan ateşli muhalefetini devamlı tekrar eder ve kendi ilkeli pozisyonunu şiddetle onaylar. Bu pozisyon teorik düzlemde bilhassa problemlidir fakat böyle olmasına izin verilebilir. Hepsinden önemlisi, esasen deşışkendir ve devamlı bir savunma, çok kolay olan tutarsızlık teşebbüslerine karşı direniş gerektirir. Bu büyük düşünürlerle beraber düşünmeye çalışan ve böylece bu düşünürlerin fikirlerinin haysiyetini

duyurmayı ve yüceliğini göstermeyi amaçlayan kişinin yalnız duruşudur. Bu duruşun benzersizliğini ve bugün nasıl baskılandığını söylemeye gerek yok. Modern şarkiyatçılığın gelişimi, hem Avrupa ve Amerika'daki üniversitelerde hem de Yakın ve Orta Doğu üniversitelerinde bilimciliğin kanunlarına teslim edilmiştir. Antropoloji ve tarih bilimlerinden artık kaçış yoktur. Birçok defa bu gelişim doğrultusunda düşünceyi en ağır şiddete tabi tutanlar, büyük düşünürlerin fikirlerini doğulu addedilen, ama gerçekte en kaba Platonculuğun mekanik bir tekrarından başka bir şey olmayan bir metafiziğin kanunlarına teslim ederek şarkiyatçılığa büyük bir zaferle karşı çıktığını zannedenlerdir. Henry Corbin'in yalnız yolunu yeniden temellendirmenin, aynı talebi ortaya koyan bir duruşa sahip olmanın tek yolu mutlak bir yalnızlığa tutunmaktan geçer. Bilhassa kurumların dışında, mutlak marjinallik ve sansür riskini göze alarak... Fakat anlamayı reddetsek bile Henry Corbin'in ortaya koyduğu talep inkar edilemez. Büyük düşünürlerle beraber düşünmek, onlarla kişisel bir diyalogun yalnızlığına tutunmak, tüm kurumların ve tüm yöntemsel kısıtlamaların ötesinde kendinin açılımını bulmak demektir.

Henry Corbin düşüncenin kendine koyduğu bu şartı Heidegger'i okurken ve çevirirken bulmuştu. Corbin Heidegger'in 1995 yılında *Zu Seinsfrage*'da Ernst Jünger'e yazdığını duymuş gibidir: Dünyanın inşası adına meydana gelen Karşılaşmalar seviyesinde –ilk hamleyi hangi taraf yaparsa yapsın– herhangi bir karşılaşmanın bugün gerçekleşmediğini söylemek için ne müneccim ne de peygamber olmaya gerek vardır. Bu hem Avrupa'nın hem de Doğu Asya'nın söylemi için, hatta her şeyden önce aralarında olası bir diyalogun alanı için geçerlidir. Hiçbiri kendi başına bu alanı ne açma ne de temellendirme becerisine sahiptir.”¹ Bahsi geçen diyalog birbirlerinden ayrı aktörler veya alanları kesin olarak belirlenmiş özneler arasındaki bir karşılaşma değildir. Bu ise Henry Corbin'in çalışmalarının, Doğunun toplu halde hem modern kurban hem de hayali bir ürün, hatta Batının kendini yok edici ve sadist bir kuvvet gibi hissetmek için ihtiyaç duyduğu kurban olarak tasavvur edildiği şarkiyatçılığa yapılan muhalefette Doğunun tüm savunma kolaylıklarına karşı öğrettiği temel

¹ “Contribution à la question de l'être”, *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, s. 250.

derslerden biridir. Bu bağlamda bu kurgusal Doğunun kurbanının ne olacağı merak konusudur. Özellikle de Edward Said tarafından ortaya konulan yıkıcı kuramsallaştırması temelinde gelişen şarkiyatçılık karşıtlığının zayıflığı, her şeyden evvel alanının, batılı bilimin bilgilerine ve bu bilgilerin bilim, antropoloji, dilbilim, edebi çalışmalar, semiyotik, politoloji vs. sahalara ayırımına tümüyle bağlı olmasından kaynaklanır. Uzun lafın kisası, şarkiyatçılık karşıtlığı, şarkiyatçılığın Şarkının karşısına gerçek bir Şark koyar ve tam da bu sebeple şarkiyatçılığın çözmeye öykündüğü nesnesini yeniden üretir. Şarkiyatçılık karşıtlığının daha en başından üzerinde geliştiği zemin, Heidegger'in anladığı anlamıyla diyalogun ve Henry Corbin'in hissedebildiği şekliyle düşüncenin halinin önünde engel oluşturmaktadır. Diyalog sözcüğünün kendisinin yıkıcı bir retoriğin tutsağı, uluslararası ilişkilerin ve belli bir siyaset anlayışının kalbinde olduğu bir zamanda Henry Corbin'in diyalogu, bambaşka bir tabiata sahiptir. Burada bahsi geçen şey özneler arasında diyalog kurma davranışı değildir. Diyalogda düşünceyi hissetmek veya daha doğru bir deyişle, her zaman diyalog şeklinde gerçekleşmesiyle düşünceyi tecrübe etmektir –ihsanın ve kabulünün, düşünenin her zaman düşünce için seçildiği ihsanın işaret ettiği uyum ve uyumsuzluğun içsel açılımında. Yükseklik diyaloga ait değildir. Burada sözünü ettiğimiz şey diyalogu belli bir yüksekliğe çekmek değildir. Bu yüksekliğe kim karar verir ve nasıl anlaşılır ? Yükseklik diyalogun yeridir. Düşünce diyalog biçiminde gerçekleşir. Bu şüphesiz modernitenin, büyük düşünürlerin mirasına ev sahipliği yaparken üzerinde düşünmesi gereken bir şeydi. Corbin'in düşünceyi İmamet ve Velayet doktrinleri aracılığıyla gerekçelendiren konumu, yüksekliğe bu sıçrayışı yapmaya ya da daha doğrusu düşüncenin yüksekliğinin neden ibaret olduğunu belirlemeye çalışmaktadır. Bu ise her zaman kendisi için çoktan seçilmiş olduğumuz bir ihsandır. Kendini İmam için seçmek, veya Henry Corbin'in deyişiyle İmam'ını tanımak zaten çoktan düşüncenin halidir, düşüncenin hürleştiği ve hürriyet olduğu haldir. Henry Corbin'in İbnü'l-Arabi'de Hızır tarafından eğitilme tecrübesinin üzerinde durmasının sebebi budur: "Nitekim Hızır'ın 'rehberliği,' dogmasını yayan bir dinbilimci gibi tüm müritlerini aynı hedefe, herkes için aynı olan bir tecelliye yönlendirmeyi amaçlamaz. Her müridi kendi tecellisine, kendisinin şahsen tanıklık ettiği tecelliye, 'iç cenneti-

ne,' kendi varoluşunun biçimine, ebedi ferdiyetine (*a'yan-ı sâbi-te*), diğer bir deyişle Ebu Yezîd Bistâmî'nin her Manevîyata 'ayrılmış' pay olarak tanımladığı, İbn Arabî'ye göre ilahi İsimlerden kendisine verilen, içinde Tanrısını tanıdığı ve Tanrısının onu tanıdığı İsm'in tekabül ettiği tecelliye yönlendirir. İbn Arabî'nin bahsettiği ilişki, Rab ve merbûb arasındaki, Aşk Efendisi ile kulu arasındaki ilişkidir.² Henry Corbin'e göre düşüncenin kendisi aracılığıyla açıldığı yükseklik budur. Tekil ve şahsi bir olay veya daha doğrusu –Rabbini bilmeyenin kendini bilmediğini ve hem düşüncenin hem de bireyliğin, tekilliğin yani birliğin sınavı olan endişeye hiçbir zaman ulaşmamış olduğunu kabul edersek- bireyin ortaya çıktığı açılım. Endişe, çünkü bu birlik yalnızca farklılıkta, düşüncenin kendisi olan ayrılıkta açığa çıkar. Düşüncenin sınavı [*épreuve*] ayrılığın birliğinin sınavıdır; birliğin farklılığının veya Tanrının –ki bu aynı şeydir- sınavıdır. Tanrının başka sınavı yoktur ; düşüncenin istidadından başka *vahdet-i vücûd* yoktur. Henry Corbin'in, kurbanın rahat vicdanını ve düşünceyi yok etme hakkını ucuza satın alan, yani modernlik görünümünün niteliği olan tüm düşüncenin, tüm yüksekliğin imhasını takıntılı biçimde tekrar eden şarkiyat karşıtlığı savunucularının boş kolaylıklarını da bu yolla sürgün ederek yorulmadan çizdiği diyalog budur. Fakat modernite aynı zamanda düşünceyi yok etme azminin, düşüncenin indirgenemezliğine ve kalıcılığına en güçlü tanıklığı ettiği yerdir. Düşünce hiçbir zaman bugün bu saldırılar karşısında olduğundan daha güçlü bir taleple ortaya çıkmadı ve hiçbir zaman bu kadar çok yanlış yola ve çıkmaz sokağa götürmedi. Düşüncenin açılımı tekilliğinde bireyin açılımıdır. Bu açılım aynı sebeple dogmacılığın, bütün dogmaların yok edilişidir. Hızır'a yapılan gönderme aynı zamanda dogmacılığın, ilahiyatçılığın [*théologisation*], düşüncenin bilimselleştirilmesinin savunucusu Musa peygamberin bu şaşırtıcı inisiyasyonuna yapılan göndermedir. Burada Hızır'ın bağımsızlığı daha da büyük bir karşıtlıkla ortaya çıkmaktadır. Düşünce ancak, kişinin kendisindeki daimi dogmacılık eğiliminden başlamak üzere bütün dogmacılığın yapıçözümünün yalnızlığında mümkündür. Bu ise Henry Corbin'in bakış açısına göre, felsefi ve teolojik geleneğin, yani hepimizin mirası olan metafizik geleneğin sağlam bilgisine

² ss. 64-65.

sahip olmadan yüksekliği hür bırakmanın, bireyi açmanın hiçbir yolunun olmadığı anlamına gelir. Modern dil, bilimsel dil metafizik geleneğin dilidir. Bu geleneği tanımak asla hakkında birkaç fikir sahibi olmak anlamına gelmez; hatta bu, malzemenin uzmanı olmak dahi değildir. Aksine büyük bir gayretle tekrar tekrar üzerinde durmak, daimi olarak yorumlamaya ve çözümlemeye devam etmek demektir. Bu durumu bu geleneğin dışımızda olduğu ve onu eleştirisi için nesnelleştirilen bilimsel bir bilgi gibi işleyebileceğimiz anlamına da gelmez. Bu gelenek her birimizin yapısıdır. Yaşamımızı bu gelenekle sürdürüyoruz ve düşünebilmeye yönelik her türlü vaad'in önündeki en büyük engel bu gelenektir. Bu geleneğin ustası olmak her şeyden önce büyük düşünürlerin miraslarının kendi içimizdeki tüm metafizik çevirilerini çözmeye yönelik angajmanımız olmalıdır. Bu ise aynı zamanda teolojik ve felsefi olana mistik olanı ve metafizik ifadelerini eklemek gerektiği anlamına gelir çünkü metafiziğin gerçekleştirdiği şey manevi olanın, düşüncenin geri kazanımıdır. Bu nedenle diyalog aynı zamanda bu doyumsuz yapıçözömlüktür ; Henry Corbin'in bahsettiği bu dile gelmez konuşmadır : "Hızır olmak mütecellî rüyelere, *visio smaragdina*'ya [yeşil nur] ilahi Alter Ego'yla karşılaşmaya, İbn Arabî'nin dehasının yine de anlatmakta başarılı olduğu tarifsiz iletişime yatkınlık kazanmış olmak demektir³." Düşünce kendini bu duyulmaz ve dile gelmez diyalogda belirler ve –kendini görmeye bırakmasıyla aynı anda– gösterir. Belki de Corbin'in, içinde düşüncenin, kendi düşüncesinin başlangıç noktasını bulmak istediği fenomenolojinin temellendiği yer burasıdır. Düşünce her zaman görmenin özgürleşmesi demektir. Düşünceyi özgür bırakmak ve ona bize görececek bir şeyler verme ayrıcalığını sunmak için özgür görüşe sahip olmak, görüşünü kendi ufkundan kurtarmak gereklidir.

Düşüncenin basiretinin özgürleşmesi veya daha iyi bir deyişle basiretin ufuk gibi bir şeyin ortaya çıkabileceği özgür alanı olarak düşüncenin özgürleşmesi, düşüncenin alanını boşaltmak demektir. Alanı işgal eden ve kaplayan ve sonunda düşüncenin ufkuna kadar yayıldığı alanın kaybolmasına sebep olan sorulardan kurtulmak anlamına gelir. Düşüncenin kaybolmasına neden olan bu aşırı doluluk bilimsel sorgulama biçiminde gerçekleşir. Bilim-

³ s. 65.

sel yaklaşımın her zaman geri döndüğü soru kaynaklara dair olandır. Bilimin eleştirel, yapıçözümücü soru olarak belirlediği ve böylece kendi düşünce yoksunluğunun dairesini tamamladığı soru budur. Bu soru her zaman, insanları ilgilendiren her olayın insani bir olay, dolayısıyla bir ürün, ürünler arasında kültürün bir sonucu olan, dolayısıyla tarihsel bir ürün olduğu metafizik önyargı üzerine kuruludur. Her türlü olayın tarihselliği, tarihe dair başka tüm kavramsallaştırmaları çoktan silmiş olan tarihe ait bir ön belirlenim varsaymaktadır. Henry Corbin, Heidegger'in tarih bilimlerinin *Tarih*'inin karşısına koyduğu *Geschichte* kavramını çevirmek için uydurduğu *historialité* kavramını kullanmamak için bu belirlenime *hiérophistoire* adını verir. Modern yorumlama [*exegèse*] biliminin sözüm ona eleştirisi, gerçekte insani bilimler adı altında işleyen, metafizik dogmacılığa teslim olmaya yönelik en dehşet verici girişimi örtmektedir. Henry Corbin'e göre düşünceyi özgürleştiren yapıçözüm, tarihselciliği karşımıza çıktığı her yerde kınamayı gerektirir. Bu kınama tarih araştırmalarından edinilen bilgileri onaylamaya engel değildir; fakat bu bilgileri kendi doğru yerlerine koymayı şart koşar. Bu nedenle kitabın hemen başında Corbin şu sözleri dile getirir : “Çok kitap okuduğunu biliyoruz. Bu sebeple ‘kaynaklarının’ bir envanterini yapmak bize ümitsiz bir girişim gibi gözüküyor, özellikle de yalnızca ‘iç Cennetine’ uyanları kabul eden ve her şeyden evvel kendi kendisinin ‘açıklaması’ olan bu ruhani dehanın gerçek ölçütünün farkına varmak yerine bir senkretizmden bahsetmeye devam edersek⁴.”

Hiçbir kaynak asla bir yazarı veya bir metni açıklamayacaktır. Bu, kaynak yoktur demek değildir. Fakat bir yazarı oluşturanlar kaynaklar değildir; kaynakları oluşturan yazardır. Gerçekte tek kaynak düşünürün kendisidir ve kaynaklar dediğimiz şey, bir kaynağın ancak dışarıda bulunabileceğini ve düşüncenin kendisi olamayacağını çoktan kabul ettiğimiz bir mekanizmadır. Henry Corbin'in gördüğü şekliyle düşünce, düşünürdeki kaynağı göstermeyi şart koşar. Düşünür tek başına kendi açıklaması, kendi göstergesidir. Bir düşünür figürünün altında her zaman kendi açıklaması belirir. Bu açıklamanın çıkış noktası tam da İbn Arabî'nin kelime dağarcığında “*a'yan-ı sâbite*” ismine sahip olan şeydir; açıklamanın görüşü gösterdiği şeye sabitleyerek kendini

belirlediği kaynaktır. Hatta bu tek kaynaktır ve bilimsel yani metafizik fetişleştirmeden kaçmak için kaynak sözcüğünün diğer tüm kullanımları bütünüyle mecazi olarak anlaşılmalıdır.

Görüşü hür bırakmak Henry Corbin'in İbn Arabî'de bulduğu öğretilerdir. Corbin bu öğretiyi kendisi ilimden ne anlıyorsa ona göre çevirir; Corbin'in ilmi tarihselciliğin tanımladığı ilim değil, gerçek anlamıyla bilgidir. "[...] kitap okusa da, görünür ve gizli mürşitleri olsa da, Arayışının ciddiyeti ikinci el bilgiye dayanmasını yasaklamıştır. Dahası, katıksız iç özgürlüğü 'tehlikeli' sayılan çağrışımlardan korkmamasına sebep olmuştur. Öyleyse ona güvenebilir, söylediklerinin doğruluğuna inanabiliriz: 'Hiçbir mistik hayat, din veya tarikat bilmiyorum ki benimseyen, inanan ve uygulayan birini tanıyor olmayayım. Hiçbir zaman müritlerinin doğrudan ifadelerine dayanmadan bir fikir veya öğretilerden bahsetmedim.' Bu keşf sahibi piri, bilimsel dürüstlüğün mükemmel bir timsali olarak addedebiliriz. Tüm din bilimleri ve din bilgileri, hedefleri İbn Arabî'nin Arayışının kendine özgü hedefi olmasa bile onun bu düsturunu benimsemelidirler.⁵" Düşünce yalnız bir meşgaledir, dile gelmez ve duyulmaz olan karşılıklı konuşmanın imtihanıdır. Bununla birlikte, çağırır. Çağrısında diyalogun açılımını tanıyan ve böylece bu diyaloga anında dâhil olan kişiyi çağırır. Düşünce temel bir talebi şart koşar: bireysel risk, kendisinden çoktan fıskırmış olduğu kaynağa fırlatılmış bakış. Oysa ki bilimin mücadele ettiği ve reddettiği bu düşüncenin bu talebi, bilimin takip ettiğini iddia ettiği meslek ahlakına dürüstlikle cevap verebilmesi için kendisine zorunlu kılması gereken şeydir. Bilimden bekleyebileceğimizin en azı budur. Fakat belli ki Henry Corbin'in dile getirdiği çağrı görmezden gelinecek. Zaten Corbin de bunu bilmiyor değil.

Zeynep Oktay'ın bize sunduğu çeviri düşünceye sunduğu bir ihsandır. İbn Arabî'nin felsefesi, metafiziği ve mistiğinin dogmatik tanımlamalarının tümünün karşısında düşüncenin talebini ölçme ve bu talebe işaret etme olanağı verir. Bu, bizatihi ruhun basiretine bir direniş yeri sunma çabasıdır.

Paul Albert Ballanfât

Salacak, 2012

⁵ s. 53.

GİRİŞ

1

ENDÜLÜS VE İRAN ARASINDA: KISA BİR MANEVİ TOPOGRAFYA

Kitabımız için “İbn Arabî Tasavvufunda Yaratıcı Muhayyile ve Mistik Tecrübe” ismi daha tamamlayıcı olurdu. Yine de bir kısaltma mümkün, çünkü “Tasavvuf” sözcüğü “Muhayyile” kavramının buradaki bağlamını ortaya koymaya yetiyor. Bu kitapta ele alınan Muhayyile kelimesi, günlük kullanımda karşımıza çıkan muhayyile kelimesi ile aynı şey değildir: vehmî, dindışı olan ya da olmayan gerçekdışı hayaller üreten bir araç da değildir; hatta sanatsal yaratıcılığın aracı olarak tanımlanan şey bile değildir. Kendisine özgü, tümüyle “nesnel” bir varlığı olan ve tam olarak da bu Muhayyile aracılığıyla alımlanan bir alemle ilişkilenen, olabildiğince temel bir işlevdir.

Kuşkusuz bugün, fenomenolojinin de yardımıyla, insanın dünyayla ilişkisini tecrübe ediş biçimini, bu tecrübenin nesnel verilerini duyumsal verilere indirgemenin veya gerçek ve anlamlı bilginin alanını basit mantık faaliyetleriyle sınırlamadan incelemek mümkün. Çıkmazdan kurtularak, bilincin ya da bilinçötesinin tüm eylemlerindeki gizli niyetleri kabul etmeyi ve değerlendirmeyi öğrendik. Muhayyilenin (ya da aşkın, sempatinin veya herhangi bir duygunun) *bilgiye ulaştırması* ve bir “nesne”nin kendine özgü bilgisi olması fikri artık ikilem oluşturmuyor. Yine de, eğer Muhayyilenin işlevini, korkuya veya yanlış anlamaya fırsat vermeden bu kitapta eşlik edeceğimiz Maneviyat ehlinin dünya tasavvurlarına bağlamak istiyorsak, düşünsel değeri ortaya konulduktan sonra, Muhayyilenin amacını fenomenolojik bir yorumun koyacağı kalıptan kurtarmak yararlı olacaktır.

Bu şahıslar için dünya, “nesnel” ve gerçek olarak üç boyutludur: Akılla kavranan âlem (Melekî Akılların âlemi) ve duyularla algılanan arasında ara bir âlem mevcuttur. Bu âlem İdea-Suretin, arketip-Şahısların, gizli maddelerin, “gayri-maddi maddenin” âlemidir. Diğer iki âlem kadar gerçek ve nesnel, kalıcı ve devamlıdır; “manevi olanın cisimleştiği ve cismin manevileştiği,” gerçek madde ve gerçek uzantıdan oluşan, fakat bu madde ve uzantısının duyumsal, yok olabilir maddeye göre gizli ve cisimsiz olduğu bir dünyadır. Bu âlemin organı faal Muhayyiledir, tecellinin tecrübe edildiği yer, geleceğe dair olayların ve sembolik hikâyelerin gerçek varlıklarıyla *göründükleri* sahnedir. Burada bu âlemle ilgili birçok şey söyleyeceğiz, fakat *vehmî* [imaginaire] sözcüğünü bir kere bile kullanmayacağız, çünkü bu muğlak sözcük, ulaşılabilecek veya ulaşılmış olan gerçekliğe bir yargı getirdiğinden, bu ara ve aracı dünyayla ilişkilenmede yetersiz kalmaktadır. Biz buna *mundus imaginalis* diyoruz.

Bu kitabın büyük bir kısmını oluşturan iki çalışma, Ascona, İsviçre'deki Eranos konferansının iki oturumunda (1955 ve 1956) sunuldu. Bunlar, birbirlerini tamamlayan ve aynı düzeni izleyen çalışmalardır. İbn Arabî üzerine bir monografi olma iddiaları yok. Genel bir yorum için çok erken; böylesine geniş bir eserler bütünü için içindeki –özellikle de bu eserlerin sadece tasavvufun en büyük pirlerinden birine değil, tüm zamanın en büyük mistiklerinden birine ait olduğu düşünüldüğünde–¹ yönümü-zü bulabilmemiz için bile sayısız ön çalışma yapmak gerekir. “Düşünce tarihine katkıda bulunmak” gibi bir hedefimiz de yok. Bu tür yaklaşımlar genelde bir yazarı, kaynaklarını açık ederek, üzerindeki etkileri sıralayarak ve onun güya sadece sonucu olduğu “sebepler”i ortaya koyarak “açıklamaya” çalışırlar. İbn Arabî kadar karmaşık, lafzi ve dogmatik dine ve bu tür bir dinin oluşturduğu şemalara tümüyle uzak bir dehadan bahsederken bazı yazarlar “senkretizm” sözcüğünü kullanıyorlar. Bu, sadece iç yapısının kurallarına uyan ama buna rağmen şahsiliği katiyetini zayıflatmayan bir düşünce biçimi karşısında korkuya kapılan dogmatik zihni rahatlatan, özet, sinsî ve basit bir tanımdır. Böy-

¹ Bu tür bir konumlanma İbn Arabî'yi daha iyi tanıyamamız için zorunludur. Bu konuda Osman Yahya'nın geniş çaplı çalışması, *L'Histoire et la classification des ceuvres d'Ibn Arabî*'ye bakınız. (Bahsi geçen eserlerin bibliyografik künyeleri için Bkz. Bibliyografya.)

le bir tanımı yeterli bulmak, kendi başarısızlığını itiraf; ekol ve benzeri toplu uymacılıklara (*conformizme*) indirgenemeyecek bu yapı hakkında en küçük bir fikir sahibi dahi olunamadığını kabul etmektir.

İbn Arabî kendi kişisel zaman ve ortodoksilerinin yapısını belirleyen o güçlü ve az rastlanır bireylerden biridir. Bu bireyler ne “kendi” zamanları olarak nitelendirilen zamana ne de “kendi” zamanlarının ortodoksisine uyarlar. Âdet gereği “kendi” zamanları olarak tanımlanan zaman aslında *kendi* zamanları değildir. Öyleyse bu üstatları bazı “gelenek”lerin temsilcisi sıfatına indirmek, onların hatırı sayılır kişisel katkılarını hiçe saymak, İbn Arabî gibi Endülüslü bir Arabın veya Ebû Yâkûb Sicistânî (onuncu yüzyıl), Sühreverdî (on ikinci yüzyıl), Simnânî (on dördüncü yüzyıl), Şirazlı Molla Sadrâ (yedinci yüzyıl) gibi İranlıların şu şu sayfada geliştirilen şu şu fikrin kendi kişisel tecrübeyle keşfedildiği ve başka hiçbir yerde bulunamayacağına dair beyanlarındaki tereddütsüzlüğü gözardı etmektir.

Amacımız, İbn Arabî eserlerinin bütününde karşımıza çıkan bazı konular üzerinde, metinlerin de yardımıyla etraflıca düşünmekten ibarettir. Bize göre İbn Arabî’yi en iyi açıklayabilecek olan yine İbn Arabî’dir. Onu anlamanın tek yolu, bir anlığına müridi olmak, onun birçok tasavvuf pirine yaklaştığı gibi ona yaklaşımdır. Bizim yapmaya çalıştığımız, onun *maneviyatını* bir anlığına onunla beraber yaşamaktır. Şimdi ise bu *maneviyatı* bizim *tecrübe* ettiğimiz ölçüde bizimle aynı arayış içerisinde olanlarla paylaşmak olacaktır. *Maneviyat* sözcüğünü ne kadar konu dışı görülebileceğini bilerek kullandık. *Maneviyat* ruhun en gizli ve derin yaşamına dair bir şeydir; fakat çoğu zaman âdetlerimiz bu kişisel yaşamı sosyal çerçevesinden ayırmamızı imkânsız kılar ve bir “ekleziyastik gerçekliğin” arabuluculuğuna ihtiyaç duyduğunu düşünmemize sebep olur- öyle ki, bu gerçeklikten kopmak maneviyatın kesin kaybına eş görünür. Bu ayrımı yapamayacak olanlara İbn Arabî’nin maneviyatı pek bir şey ifade etmeyecek. “Bir ile bir” olanın karşılaşmasını arayanlara, onun gibi “Hızır’ın müridi” olabilenlere ve hiçbir uymacılığı kişisel gereklerin önüne geçirmeyenlere İbn Arabî ve okulunun şüphesiz söyleyecek çok şeyi olacak.

Bir Muhayyile çalışmasında maneviyattan bahsetmek yersiz gözükebilir. Bu Muhayyilenin nasıl yaratıcı olduğunu göstermeye çalışacağız: Yaratıcıdır, çünkü temelde *faal* Muhayyiledir, çünkü etkinliği onu temelde mütecelli bir Muhayyile olarak tanımlar. Eşsiz bir işleve sahiptir; bu işlev “Muhayyile”yi zararsız veya değersiz olarak tanımlayan genel görüşe öyle terstir ki, bu Muhayyile için yeni bir sözcük kullanmayı tercih edebilirdik ve zaman zaman da *Imaginatrice* sözcüğünü kullandık. Burada belki de bir soruyu öngörmeliyiz: Maneviyat, mistik tecrübe, hayali reddedip, her türlü biçimsel ve görsel temsilden vazgeçmez mi? Kuşkusuz, bazı üstatlar şiddetle ve amansızca her türlü yaratıcı temsili, her türlü hayali reddetmişlerdir. Nitekim burada hayal ve Muhayyileyi manevi tecrübeye kullanma çabasıyla karşı karşıyayız. Bunun içsel ve biçimsel sebepleri, belli konuları inceledikçe açıklık kazanacaktır; ara bir dünyanın varlığına ve ontolojik devamlılığına dair inançla da şimdiden ima edilmiştir. Fakat bu inanç da başka konuların parçasıdır ve bu konuları bu kitapta incelemek mümkün olmamış, az da olsa bilindiklerini varsaymak gerekmiştir.

Bu tür bir varsayım işimizi kolaylaştırmaktan uzaktır. Çünkü bu tür bir yaklaşım okuyucu tarafından İbn Arabî'nin sadece eserinin değil, hayatının da bağlamının bilindiğini varsayar; bu hayat ise eseriyle öylesine iç içedir ki iç tecrübeleri eserine yansır ve burada birer sembole dönüşür. Fransızca ve diğer Avrupa dillerinde İbn Arabî'ye dair bibliyografya birkaç satırdan ibarettir. Dolayısıyla Arapça bilmeyen bir okuyucunun burada gereken asgari miktardaki bilgiye sahip olduğunu farz etmek için hiçbir sebep yoktur. Ayrıca hem İbn Arabî hem öğretisi sayısız yanlış anlaşılmaya maruz kalmıştır. İbn Arabî tasavvufunun korku ve öfke uyandırdığı tek yer İslam dünyası değildir. Eğer bir “tasavvuf ortodoksisi” fikrini ortaya atacak veya varlığını kanıtlamaya kalkışacak olsak, bu eşi benzeri olmayan mistik teosofinin alanının genişliği, cüretkârlığı ve yaygınlığı karşısında şaşkınlığa uğrama ve çürütülme tehlikesine düşeriz. İbn Arabî öğretisini kendi Batılı felsefelerimizin sınıflarına indirgeyecek olsak (monizm, pan-teizm vs.), bakış açısını çarpıtma riskiyle karşı karşıya kalırız. Mistik din ve hukuki din arasında bir uzlaşmanın mümkün olup olmadığı meselesine geri dönmek için fırsat olacak. Bu soruyu sormak aynı zamanda tasavvufun İslam'daki yerini ve diğer mis-

tik dinlerle benzerliğinin önemini de sorgulamak olacaktır. Fakat bunun için İslam'ın ve Hristiyanlığın felsefelerini birbirlerine aktardıkları ortaçağda İslam'da meydana gelen bazı şeylere değinmek gerekecektir. Kendi felsefi sistemlerimizi tanımlamakta kullandığımız sınıfların aceleci bir tatbikinden kaçınmak, tasavvufun temsil ettiği, nebevi dinle mistik din arasındaki o sıradışı kesişmeyi anlamak istiyorsak, önce İbn Arabî ve okuluna bağlam oluşturan düşünür ve problemlere kısaca bir göz atmalıyız.

Şu anki bilgi miktarımızla bu konuda net bir açıklama yapmak oldukça zor görünüyor. Her halükârda başlangıçta kırmamız gereken iki alışkanlık var: Felsefe tarihi ile maneviyat tarihini keskin bir çizgiyle ayırmaktan vazgeçmeli ve felsefe tarihi el kitaplarımızca bize çok uzun süredir dayatılan resimden, İslam'da felsefeyi "Arap felsefesi" ile eş tutan ve bu felsefeyi de bizim Latin bilginlerimizce tanınan beş altı büyük isme indirgeyen tutumdan kurtulmalıyız. Bizim ortaya koymaya çalıştığımız bağlam karşılaştırılamayacak derecede daha büyüktür ve bunun kaba bir basitleştirmeye hiçbir alakası yoktur. Uzun süre, kelimacı Gazâlî'nin eleştirisinin "Arap felsefesi"ne öldürücü darbe indirdiğine ve bu felsefenin Kurtuba'lı büyük filozof İbn Rüşd ile –genç İbn Arabî ile hevesle tanışmak isteyen İbn Rüşd ile hem doruğuna hem de sonuna ulaştığına inanıldı. Eğer felsefenin yalnızca Batıdaki veya Sünni İslam'daki kaderini ele alacak olsaydık bu doğru olabilirdi, ama İslam'da felsefi düşüncenin bütün kaderini, kelimacı Gazâlî ile Aristoteles'in bir yorumcusundan başka bir şey olmadığını içtenlikle savunan Endülüslü filozof arasındaki bu tartışmaya –bu etkileyici tartışmaya– indirmek komik olurdu. Ancak şunu belirtmek zorundayız ki Batıdaki tutum bu minval üzerinedir. Çünkü İbn Rüşdçülüğün yükselişi karşısında İbn Sînâcılığın kayboluşunu izleyen Batılılar, İbn Sînâcılığın İslam dünyasının öbür ucunda, İran'da büyümeye devam etmiş olabileceğini hiç tahmin edemediler. İran'dan bakıldığında ise durum tümüyle farklı gözüküyor. Burada ne Gazâlî'nin "filozofların tutarsızlığı"ndan, ne İbn Rüşd'ün Meşşailiği ihya etmesinden ne de Kurtubalı filozofun Aristoteles felsefesini kurtarmak adına İbn Sînâ'yı İslam bilginine kolayca feda ettiği artçı hareketten eser kaldı. İbn Sînâ'nın sistemini takip eden olay Meşşâî İbn Rüşd tarafından Yeni-Platonculuğun yerle bir edilişi değil, Sühreverdî (ö. 587/1191) tarafından Işık teosofisinin

“Doğu bilgeliği” olarak kuruluşuydu (*hikmetü'l-işrâk*). Tasavvufa ve manevi hayata yönelik olan bu dönüşte, Gazâlî'nin dindar agnostik eleştirisi değil, İbn Arabî'nin doktrininin ve ekolünün belirleyici etkisi söz konusudur.

Buna ilaveten, bu iki ekolün –Sühreverdî'nin İşrâk'inin ve İbn Arabî'nin– beraberliğinden doğan manevi maya, tasavvuf ve Şiilik arasındaki ilişkilere büyük önem kazandıran bir ortam yarattı. Onlar birbirlerini aydınlattıkça, bu iki akımın İslam'daki yerleri netleşti. Birçok tasavvuf kolunun şeceresinin Şiiliğin kutsal İmamlarından birine ya da diğerine, özellikle Altıncı İmam Câfer-i Sâdık (ö. 148/765) veya Sekizinci İmam Ali Rızâ'ya (ö. 203/819) uzandığını göreceğiz. Şiiliğin manevi düzleme geri dönüşü İslam'da tasavvufun varlığının ve İslam'ın tasavvufi yorumunun doğurduğu soruya yeni bir cevap hazırladı. Bugün Batı tarafından tümüyle gözardı edilen, fakat iletişimin aktörleri Ruhani şahsiyetler olsa, İslam ve Hristiyanlık arasındaki diyalogu kökünden değiştirecek bir duruma yol açtı. Bu bağlamda, Batı'da İbn Rüştü'nün zaferi ve İbn Arabî'nin Doğu'ya kesin göçü burada sembolik anlamlar yükleyeceğimiz olaylardır.

Bu kısa taslak tek başına bir işe yarar mı, yoksa İbn Arabî'nin biyografisindeki olayların örnek olaylar olarak alınabileceklerini göstermek için en azından bir miktar ayrıntı mı gereklidir? Bu tür bir açıklama olmadan bütün bu kitap anlaşılmaz hâle gelebilir.

Az önce İbn Arabî'nin batını öğretisi ile Sühreverdî'nin Işık hikmeti arasındaki bir beraberlikten, bir yakınlıktan bahsettik; benzer bir yakınlık da bu ikincisi ile İbn Sînâ arasında vardı. Bu bütünlük, Safavi rönesansı sırasında İsfahan ekolünde görülen Şii İşrakî İbn Sînâcılığa kendi rengini verir. Ve eğer İbn Arabî eserinin genel olarak Şiilikle ve özel olarak İsmailî Şiilikle eşsesliliğini kavrayabilmek ve İbn Arabî'nin On İki İmam Şiiliği irfanının oluşumu üzerindeki etkisini anlamak istiyorsak, bu bütünlüğü aklımızda tutmak zorundayız. Bu bütünlüğü ayrıca bu olgulara tamamen zıt, eş zamanlı şu iki olayı anlamak için de hatırlamak zorundayız: birincisi Latin İbn Sînâcılığın ortodoks Skolastiğin şiddetli saldırıları karşısında çöküşü, ikincisi Latin İbn Rüştü'lüğü'nün yükselişi. Çünkü hem onyedinci yüzyıla kadar-

ki geç dönemin dinî Skolastik felsefesi, hem Skolastik felsefeye düşman “dinsiz” filozoflar hem de Kilise bu muğlak düşünce bütününden beslenmiştir.

Kısaca, ortaçağ Skolastik felsefesinin bilginlerini korkutan ve İbn Sînâ’yı benimsemelerine engel olan şeyin, İbn Sina’nın Yeni eflatuncu melekbilimi, buna bağlı kozmolojisi ve beraberinde getirdiği antropoloji olduğu söylenebilir. Elbette şu anki bağlamımızda İbn Sinacılığı bir bütün olarak incelemek mümkün olmayacak.² Esas olarak, noetiğinde başlıca yer tutan Suretten, “Faal (veya aracı) Akıl”dan, Sühreverdi’nin deyiimiyle “insanlığın Meleği”nden bahsedeceğiz. Bu Suretin önemi İbn Sînâ antropolojisini ve onun bireyi tanımlayışını belirleyiciliğinde yatar. İbn Sinacılık onu Kutsal Ruh’la, yani vahiy ve bilgi meleği Cebrail’le özdeşleştirir. Bu Sureti bazen görüldüğü gibi, bir rasyonelleştirme, Ruhun akla indirgenmesi olarak tanımlanır. Biz ise tam tersine onu, İbn Sînâ takipçileri arasında çok önemli bir yeri olan ve burada üzerinde düşüneceğimiz manevi varoluşla yakından ilgili olan *nebevi felsefenin* temeli olarak görüyoruz.

Bu Akıl Bil-meleke veya saf Akıllar (*Angeli intellectuales*) hiyerarşisinde onuncudur. Bu hiyerarşi ise ikincil bir hiyerarşiye, semavi katlarda hareket eden Nefslerin hiyerarşisine paraleldir. Bu hiyerarşilerin her basamağında, varlığın düşüşündeki her durakta, aralarında çiftler veya izdivaçla bir araya gelen eşler [*syzygai*] oluşur. Bu Melek - Nefsler Semaya arzularının hareketini ilettiklerinden, gök cisimlerin yörüngeleri sürekli yenilenen ve durmak bilmeyen bir aşk özlemini yansıtır. Aynı zamanda bu “semavi Nefsler” duyu ve beraberindeki kusurlardan muaf oldukları için Muhayyileye sahiptirler. Gerçekten de Muhayyilenin en saf hâlidirler, çünkü duyuların zaaflarından kurtulmuşlardır. Nebevî ilhamın ve mütecelli rüyetin bulunduğu bu berzahın eşsiz Melekleridirler. Onların dünyası simgenin ve sembolik düşüncenin, İbn Arabî’nin gençliğinden itibaren kolayca içine daldığı dünyasıdır. Öyleyse İbn Rüşd kozmolojisinden tasfiye edilmelerinin ağır sonuçlarını kolayca tahmin edebiliriz. Akıl veya Kutsal Ruh ise, tüm nefslerimizin doğduğu kaynak, hem varlık-

² Okuyucuyu *Avicenne et le Récit Visionnaire* ve *Histoire de la Philosophie Islamique* adlı eserlerimize yönlendirmekle yetinmek durumundayız. (1. Bölüm)

larının hem de ışıklarının kaynağıdır. Tüm bilgi ve tüm bellek Akıl tarafından nefis üzerine tutulmuş bir ışıktır. Akıl ile insan semavi aleme, herhangi bir ruhani liderin ya da dini kurumun aracılığına ihtiyaç duymadan bağlanır. İbn Sînâ karşıtı Bilginleri “Melekten korkmaya” iten de şüphesiz budur. Bu korku, İbn Sînâ veya Sühreverdi’nin giriş seromonisi [*initiation*] Anlatılarının veya Fars edebiyatında çok sık rastlanan tasavvufi aşk hikâyelerinin sembolik anlamlarını tamamen anlaşılmaz hâle getirmiştir. İbn Sînâ karşıtları Meleğe duydukları korkuyla bu anlatılarda zararsız alegorilerden başka bir şey görmemişlerdir. Bu Anlatıların inisiyasyonunu “tasvir ettiği” insan nefsinin de ikili bir yapısı vardır; bu yapı pratik akıldan ve düşünsel akıldan oluşur. En ileri seviyesinde, Bilgi ve Vahiy Meleği ile yakınlık hâlinde, bu “dünyevi melekler”den ikincisi düşünsel akıl, *intellectus sanctus* ve nebevi ruh olarak tanımlanır.

Öyleyse bir bütün olarak alındığında, İbn Sînâ melekbilimi saf Muhayyilenin berzahının temelini oluşturur; Sembolik şerh anlayışının, Vahiylerin manevi yorumunun, kısaca hem Tasavvuf’ta hem Şii’likte büyük yer tutan *tevil*’in (sözcüğün kökeni, bir şeyin ilkesine, simgenin simgelediğine “geri döndürülmesi”) dayandığı nebevi psikolojiyi mümkün kılmıştır. Bu melek bilimi bireyin kesin özgürlüğüne sağlam bir altyapı oluşturur; bunu basitçe Ruh felsefesi olarak adlandıracağımız şeyle değil, bir Kut-sal Ruh teosofisiyle yapar. Bütün bunların ortodoksiyi korkutması pek şaşırtıcı olmasa gerek; Etienne Gilson’un “İbn Sînâ rengi taşıyan Augustincilik” adıyla başarıyla incelediği şeyin saf İbn Sînâcılıkla bağı oldukça incedir.

İbn Rüşd ile durum ve öğretisi tamamen değişti. İbn Rüşd özgün Meşşailiği ihya etmek istedi ve İbn Sînâ’nın yeni-Platonculuğunu şiddetle eleştirdi. Zuhur kavramını reddetti, çünkü bu tanımını bir tür yaratılışçılık olarak görüyordu ve bir Meşşai olarak yaratılış kavramı ona hiçbirşey ifade etmiyordu. Bağımsız ve eşsiz olan faal Aklın yanı sıra maddi dünyadan bağımsız bir insan aklının varlığını (Afrodisiaslı Alexander’ın aksine) kabul ediyordu, fakat bu akıl bireyin kendisi değildi. İbn Rüşd’e göre birey, ölümlü olandır; bireyde ölümsüz olabilen her şey yalnızca bağımsız ve eşsiz faal Akla aittir. Gelecekte bir gün, kısa zaman önce yayınlanan İsmailî metinlerden öğrendiklerimizin katkılarıyla *intellectus materialis* öğretisini tekrar incelemek yararlı

olacaktır; bu metinler konuya yepyeni bir bakış açısı getirmektedir. Fakat şimdi bile bu öğretinin, İbn Sînâcî filozof veya mutasavvıfın, sadece faal Akıl ile kesişmesinden yola çıkarak oluşturduğu bozulmaz bireysellikten çok uzak olduğu, İbn Arabî'nin sonsuz özgünlük ve mutlak bireyinden ise iyice uzak olduğu söylenebilir. Ve eşit önemde olarak: Meşşailiğine tümüyle bağlı kalmak adına İbn Rüşd, kozmolojisinden bütün ikinci semavi hiyerarşiyi, semavi Melek - Nefslerin hiyerarşisini, faal Muhayyilenin veya arzunun Muhayyilesinin dünyasını, Vahiynin batını anlamının işaret ettiği simgesel olaylara, sembolik görüntülere ve arketip kişilere sahne olan dünyayı yöneten hiyerarşiyi çıkarır. Berzahın Batıyı ikiye ayıran çatışmanın, dinbilim ve felsefenin, inanç ve bilginin, simge ve tarihin çatışmasının çözüme bağlandığı yer olduğu göze alındığında, bu kaybın büyüklüğü ortaya çıkar. İbn Rüşdçülüğün iç muğlaklıklarıyla beraber yükselişi bu çatışmayı şiddetlendirmiştir.

Bu muğlaklık günümüze kadar uzanır. Renan, İbn Rüşd'ü özgür düşüncenin kahramanı, her türlü dinsizliğin sorumlusu saymıştır. Buna tepki olarak başka yorumcular onu bir dinbilimci yapmaya, merkezi İslam'ın bağrına oturtmak istemişlerdir. Sanıyoruz ki iki taraf da İbn Rüşd öğretisinin temel bir yönüne bizim burada altını çizeceğimiz bağlamda bakmayı unutmuşlardır. Evet, İbn Rüşd tüm akılların idrak seviyelerinin aynı olmayışından esinlenmiştir: bazılarını lafzi yön, yani *zahir* seslenir, bazıları ise gizli anlamı, *batını* anlar. İbn Rüşd bunlardan ikincisinin birinci gruba açık edilmesi hâlinde sonucun çılgınlık ve sosyal felaket olacağını biliyordu. Bütün bunlar İsmailî İrfanda uygulanan "sır eğitimi"ne ve Tasavvufta ikrar edilen *tevil* anlayışına oldukça yakındır. Unutulan şey, tevilin İbn Rüşd'ün buluşu olmadığı ve İbn Rüşd tarafından nasıl kullanıldığının anlaşılması için öncelikle gerçek Batıniler tarafından nasıl işlendiğinin bilinmesinin gerektiğidir. *Tevil* temelde simgesel algı, bir öz veya kişinin, evrensel mantık veya duyulardan bağımsız bir Hayal, ifade edilecek olanı ifade etmenin tek yolu olan Hayal aracılığıyla sezilmesi demektir. Ve az önce, bu açıdan bakıldığında, semavi Nefsler âleminin, eşleşmelerin ve varlığı olan Hayallerin-bilgiye ulaşma aracı Faal Muhayyile olan dünyasının kaybının nasıl bir metafizik trajedi olduğunu gördük. Bu dünyanın yokluğunda, simgeleri nasıl anlayabilir ve simgesel şerhte nasıl bulunabiliriz?

Bu noktada *simge* ve *alegori* arasındaki farka değinmeliyiz. Alegori mantıksal bir işlemdir, yeni bir varlık düzlemine veya bilinç seviyesine geçiş içermez; başka bir şekilde de bilinebilecek olanın aynı bilinç seviyesinde betimlenmesidir. Simge ise mantıksal kanıttan apayrı bir bilinç düzeyine işaret eder; bir gizemin “şifresidir”, başka bir şekilde anlaşılamayacak olanı söylemenin tek yoludur. Simge hiçbir zaman tümüyle “açıklanamaz”; müzikte bir partiyon nasıl hiçbir zaman tamamen çözülemez ve sürekli yeniden icrayı gerektirirse, simge de aynı şekilde tekrar tekrar çözülmek zorundadır. Bu yüzden de tevil karşılaştırmalı olarak incelemek, İbn Rüşd tarafından anlaşıp uygulanma biçimiyle Şiilik ve Şiilikten doğan tüm manevi akımların Vahiy anlayışları, yani tevil ile Vahye ulaşma çabaları arasındaki farkı ölçmek gerekmektedir. Mesela, Şii tevil kişiler ve olayların arkasında semavi arketipleri simgeleyen dünyevi kişilere göndermeler bulmaktadır. İbn Rüşdçü bir tevilin simgeleri mi algıladığı, yoksa sadece mantıksal, metafizik açıdan zararsız bir alegori mi ortaya koyduğu sorgulanmalıdır.

Tam da bu noktada bir inceleme en belirgin karşıtlıkları ortaya koyar. Tevil bir simge bolluğunu ve dolayısıyla Faal Muhayyileyi, simgeleri hem oluşturan hem de anlayan organı varsayar. Tarihin varsaydığı Melekût âlemi, saf meleki akıllar ile duyulur, tarihi, hukuki ve geri döndürülemez olan gerçekliklerin âlem arasında bir yerdedir. Özü gereği *tevil* günlük olayların dünyasında yer alamaz, bir batınilik içerir. İnsanlık ya batıniligi organik bir parça hâline getiren bir yapı oluşturmalıdır ya da batıniligi reddetmenin sonuçlarına katlanmalıdır. Müritlerin bir gizemi öğrendikleri antik mistik dinler ile bir irfanı öğrendikleri vahiy dinlerindeki ikrar yollu (insiyatik) kardeşlikler arasında bir benzerlik vardır. Fark, müritlerin statülerindedir. Resmi, tarihi biçimleriyle ne İslam ne de Hristiyanlık giriş ayini olan (insiyatik) dinlerdir. Fakat bu dinlerin inisiyatik biçimleri, Hristiyan ve Müslüman irfanlar vardır. Nitekim temel soru şudur: Bu dinlerin temel dogmaları irfanın işlevini kanıtlar veya çürütür mü, zorunlu kılar veya yadsır mı? Yadsır ise bunu ne ölçüde yapar? Örneğin Tanrı'nın İsa'da vücut bulduğuna dair resmi öğretisi, Hristiyanlığın tarihsel bilinci ile mi ilgilidir yoksa asıl anlamına irfan ile mi ulaşır? İslamın temelindeki nebevîlik, Kutsal Kitap nebevî bir tefsir öngördüğünden dolayı bir irfan çağrısı mı içerir,

yoksa irfanı tamamen dışlar mı? Yakından incelenmesi gereken bir diğer konu da irfanın İslam ve Hristiyanlıkta karşılaştırılabilir kaderleridir. Basra'nın İsmailî bağları olan "İhvân-ı Safâ" ile Johann Valentin Andreae'nin Gül-Haçlıları arasında tarih ötesi bir diyalogu kolayca hayal edebiliriz; öyle görünüyor ki bu insanlar birbirlerini kolayca anlayabilirlerdi. Yine de şu soru sorulmalıdır: Hristiyanlıkta İsmailî irfana benzer bir olgu var mıydı? Veya böyle bir olgu ne zaman imkânsız oldu? Hristiyan dünyasında İbn Arabî ile karşılaştırılabilir Maneviyat vardı: bu Maneviyat benzer bir etki yarattı mı? Hristiyan dünyasında yaygınlığı ve derinliği tasavvufu karşılaştırılabilir bir olgu var mıydı? (Burada bahsi geçen öncelikle İran tasavvufudur). Hristiyan keşişliğinden bahsettik, ama böyle basit karşılaştırmalara ihtiyatla yaklaşmak gerekir; çünkü tamamen farklı olgulardan bahsetmekteyiz. Burada akla örneğin masonluk locası gelebilir. Fakat tasavvuf her ikisine de benzemez.

Bu sorulara iki akımın karşılaştırılması ile mükemmel bir giriş mümkün olur: Batı'da İbn Sina'nın reddedilmesi ve İbn Rüşd'ün zaferinin temsil ettiği durum; ve Doğu'da İshrâk irfanlarının, Şiiiliğin ve İbn Arabî'nin yayılmasıyla temsil edilen bir öneceğine tümüyle ters düşen durum. Dini lideri [Magistère], dogmaları ve Konsülleriyle batıdaki "Kilise," gizemci tarikatlerle bağdaştırmaktan çok uzak bir olgudur. Bu durumun İslam'da eşi yoktur. Yine de resmi İslam ile mistik akımlar arasında çatışma olmuştur. Her iki tarafta da mistik veya batını olarak nitelendirilebilecek tüm maneviyatın reddinin, laikliğin ve sosyalleşmenin başlangıcına ne ölçüde işaret ettiği değerli bir çalışma konusu olacaktır. Hristiyanlık gibi, İslam'ın da bugünkü durumu bu temel olgu anlaşılmadan tam olarak anlaşılamaz.

Bu laikleşme "geçici güç" ve "manevi güç"ün ayrılıp ayrılmaması konusundan çok daha derindir. Daha ziyade, bu soruyu ortaya çıkaran ve çözüm ne olursa olsun havada bırakan laikleşmenin kendisidir, çünkü "güç" ve "manevi" kavramları arasında bir ilişki kurmak için zaten ilkin bir laikleşme gerekir. Bu açıdan bakıldığında Fatimi hükümdarlığı altında İsmaililiğin geçici zaferi siyasi tarih açısından tartışmasız bir başarıydı; mistik din açısından ise sadece bir çelişki olabilirdi. Şii batınlık gizli bir hiyerarşiye işaret eder, en tanımlayıcı yönü İmamın gaybeti veya yokluğudur. Ve belki de İbn Arabî öğretisinde ve Tasavvufta

görülen saf mistik hiyerarşi Şiiliğin mührünü taşır. Bu mühür günümüzde İran'da, Şeyhîlik tarikatında tamamen canlı hâldedir. Bu gelişmeyi İbn Rüşdçülüğün Padualı Marsilius (on dördüncü yüzyıl) ve benzerlerinde siyasi İbn Rüşdçülüğe dönüşümüyle karşılaştırmak aradaki farkları göstermeye yetecektir. Marsilius'un eserlerindeki köktenci laikleşme ancak elinde laikleşmeye müsait bir şey olduğu için, rahipliğin üzerinde hak iddia ettiği fakat elde edemediği ve bir kurmaca ile doğaüstü alana yansıttığı gücün gerçekliği olduğu için mümkün oldu. Daha önce bahsettiğimiz muğlaklığın bir başka çarpıcı yönü ise, Padua okulunda İbn Rüşdçülüğün, hem mantıkçı düşünürlerle sığınak hem de geç dönem Skolastisizmine memba olması, on yedinci yüzyıla kadar da böyle kalmasıdır. Oysa bu iki akımın temsilcileri ne İbn Arabî'nin maneviyatını ne de İmamcılığı, yani *velayet* anlayışını, İmam'ın ruhani önderliğini ve takipçilerini, batını anlama inisiyasyonun kaynağını, Vahyin irfanını anlayabilirlerdi.

Laikleşmenin irfanın tasfiyesiyle başladığını söylemek, herhangi bir kanunla düzenlenemeyecek veya telafi edilemeyecek olan kutsalın metafizik açıdan gerileyişi, çöküşü üzerinde düşündürmektir. *Kutsalın* çöküşü bireyde, bireyi en derin yerinden vurarak başlar. İbn Rüşdçülük birey için tüm ebedilik ihtimalini ortadan kaldırır. Akıl meselesine verdiği radikal cevapta Aziz Thomas bireye "faal akıl" bahşeder, fakat bağımsız akıl bahşetmez; bireyin aklı artık aşkın veya semavi bir Akıl değildir. Bu görünürde teknik çözüm temel bir karara işaret eder. Bu karar, bireyin aşkın yönünü, yani Bilgi ve Vahiy Meleği ile doğrudan doğruya ve kişisel ilişkisini ortadan kaldırma kararıdır. Daha doğrusu, eğer böyle bir karar kaçınılmazsa, bunun sebebi bireyin kutsal dünya ile ilişkisinin *Ruhani* lidere, yani Vahye aracı olan Kiliseye bağlı olmasıdır. Buradaki çelişki, bireyin zihinsel özgürlüğünü sağlayanın aynı zamanda bir sosyalleşme içermesidir. Bireyin aşkın yönüne yabancılaşması kaçınılmazdı, çünkü akıl meselesinin (tüm teknik kısırlılığının altında yatan) karakteristik sorununun, yani bireyin zihinsel özgürlüğü sorununun çözümü, ne İbn Rüşdçülüğün tekil Aklında, ne sadece bireyde bulunan faal bir akıldaydı; *Fedeli d'amore**nin Faal Akıllı *Madonna intelli-*

* *Fedeli d'Amore* (tekil: *Fedele d'amore*) "Aşk Sadıkları" demek olup, 13. yüzyılda İtalya'da oluşmuş bir şair topluluğudur. Dante'nin de üyesi olduğu tarikat ni-

genza olarak tanımlarken çok iyi bildikleri bir şeydeydi. Madonna Intelligenza, her ruhani bireyin kendisine özgü faal Aklı, Kut-sal Ruhu, kişisel Rabbi ve sonsuzlukla doğrudan bağıydı. Aynı figür birçok isimle ifade edilebilir ve bizim Maneviyatımızın onu arama şekilleri de bir o kadar çeşitlidir. Burada Ebu'l-Berekât, Sühreverdî ve İbn Arabî'de karşımıza çıkış biçimlerine değineceğiz. Ne yazık ki, dinsel ölçüler sosyalleştikçe, merkeziyetçi bir gerçeklikte “somutlaştıkça,” ruha ve nefse ait başkaldırıların hedefi de bu gerçeklik olacaktır. Buna karşın, içkin ve kişisel bir ölçü olarak kaldıkça, bireyin özgür hareketiyle özdeşleştirilecektir. On ikinci ve on üçüncü yüzyıllarda Latin İbn Sînâcılığın ve beraberinde diğer dinsel akımların çöküşüne neden olan muhalefette, Büyük Kilise'nin İsa'dan sonraki ilk yüzyıllarda irfandan [gnosis] kurtulmak için gösterdiği uğraşlara benzer bir amaç görülebilir. Fakat irfanın bu tasfiyesi, İbn Rüşdçülüğün zaferinin ve bu zaferin uzantılarının habercisiydi.

Doğu'daki durum ise tümüyle farklıdır. Bu fark özellikle, isimleri beraber zikredilen iki pirin yarattıkları etkiden kaynaklanmaktadır. Bunun sebebi diğer pirlerden bahsetmenin gereksizliği değil, türlerinin en belirgin örnekleri olmalarıdır: genç İranlı pir Şihâbüddîn Yahyâ Sühreverdî (1155-1191) ve Endülüslü pir İbn Arabî (1165-1240), İbn Rüşd'ün, otuz altı yaşında (Sühreverdî'nin “nefsin Doğu'suna” ulaştığı yaşta) Doğu'ya geri dönmek üzere yolculuğa çıkan hemşehrisi. Ortada Batılı düşünürlerin çok uzun zamandır “Arap felsefesi” diye adlandırmakla yetindikleri şemadan tamamen farklı bir durum var. Elbette “Latin Skolasisizm”inden bahsedilebileceği gibi “Arap felsefesi”nden de bahsedilebilir. Fakat felsefe ve maneviyat tarihimiz önemli eserler bırakan ve sadece Farsça yazan İranlı yazarları içerdiğinde bu terimin nasıl bir doğruluğu kalabilir? Mesela bir Nâsır-ı Hüsrev (on birinci yüzyıl), Azîzüddîn Nesefî (on ikinci ve on üçüncü yüzyıllar), büyük Şii filozof Nasîrüddin Tûsî'nin

telikleri taşıyan topluluk, öğretisinde ilahi aşk kavramının konumunu nedeniyle uzmanlar tarafından tasavvuf şiiiriyle bir arada düşünülmüştür. Henry Corbin'in eserlerinde ve çevirilerinde, “âşık”, “mümin”, “kul”, “muhip” gibi sözcükleri karşılamak için özgürce kullandığı bu terimi biz çeviri boyunca birçok yerde “sadık âşık” ifadesiyle, yeri gelince de yukarıda değindiğimiz diğer sözcüklerle karşılayacağız. Dante'ye ve yoldaşlarına olan göndermeleri koruyabilmek adına gerek gördüğümüzde orijinal terime başvuracağız. -ç.n.

çağdaşı Efzâlüddîn Kâşânî (on üçüncü yüzyıl) ve hem Arapça hem de Farsça yazan İbn Sînâ'nın da bir İranlı olduğunu düşünersek? O zaman "Arap felsefesi"nden bahsetmek yalnızca yetersiz değil, aynı zamanda yanıltıcı da olur. Bu kişiler çoğunlukla Arap olmayan İslam'ı etkilediler ve öyle ya da böyle Şiilikle ilişkilenen fikirleri, İslam'da tasavvufun yerini anlamakta çok büyük bir öneme sahiptir. Burada toplu ibadet ve ilahiyatta Arapçanın egemenliğini tartışmıyorum; aksine peygamberlik görevinde "Arap" sözcüğünün değerini vurgulamamak mümkün değildir. Fakat bugün bu peygamberlik görevinin algılanışı da sonuçları tahmin edilebilecek bir laikleşme geçirmektedir. Skolasitiklerin bugün kaçınılmaz gözüken etnik ayrımı yapamadıkları için kullandıkları bir terimi kullanmaya devam etmek, korkunç bir kargaşa yaratacaktır.

Sühreverdî otuz sekiz yaşında dikkatsizce gittiği Halep'te (1191) şehit düştü, Hukuk adamlarının çılgın tahammülsüzlüğünün ve Haçlıların Saladin diye bildikleri fanatik Selâhaddîn'in kurbanı oldu. Yaşamı kısa sürse de, büyük bir hayali gerçekleştirdi: İran'da antik Farsların bilgeliğini, Işık ve Karanlık öğretisini canlandırdı. Sonuç, İbn Arabî eserleriyle büyük yakınlık gösteren Işık felsefesi, daha doğrusu, Arapça sözcüğün kökeni ele alındığında, Işık Hikmeti, *Hikmetü'l-İsrâk* oldu. Bu büyük tasarımı gerçekleştirirken Sühreverdî, İbn Sînâ'nın da amaçladığı ve on üçüncü yüzyılda bilgisi Roger Bacon'a kadar uzanan "Doğu hikmetini" kurduğunun bilincindeydi. Fakat İbn Sînâ'nın bu eserinden geriye sadece birkaç parça kaldı ve Sühreverdî'ye göre İbn Sînâ'nın projesini tamamlayamamasının sebebi antik İran hikmetinin kaynaklarından habersiz olmasıydı. Sühreverdî'nin Işık teosofisinin etkileri günümüzde İran'da hâlâ hissedilmektedir. En temel özelliklerinden biri felsefe ve mistik deneyimi birbirinden ayrılmaz addetmesidir: bir vecd metafiziğinde sonuçlanmayan felsefe boş düşünceden başka bir şey değildir ve düzgün bir felsefi eğitimle temellenmeyen mistik deneyim yozlaşma ve yoldan sapma tehlikesi taşır.

Bu olgu tek başına Sühreverdî ile İbn Arabî'yi aynı ruhani aileye koymaya yeterlidir; bu teosofiyi dinbilim ve felsefe, inanç ve bilgi arasındaki ilişkinin tartışıldığı mantık düzleminden daha üst bir manevi düzleme taşır. Ortaçağ sonrası Batı felsefesinin belirgin özelliği olan bu ilişkilerdeki ihtilaf, yukarıda kısaca in-

celenen durumdan kaynaklanır. Gerçekte Sühreverdi bir sorunu çözmez, nefsin bir ihtiyacını yerine getirir: felsefe ve maneviyatın birleşmesi. Bu “Doğu’nun Işık Hikmeti”nin vecde gelmiş kahramanları Platon, Hermes, Keyhüsrev, Zerdüşt ve Muhammed’dir: İranlı peygamber ve Arap peygamber. Platon ve Zerdüşt’ün kesişmesinde Sühreverdi on ikinci yüzyıl İran felsefesinin kendine has niyetini de ortaya koyar ve ünlü Bizanslı filozof Gemistos Pletho’nun düşüncesini de birkaç yüzyıl öncesinden öngörmüş olur. Meşşailerin aksine İsrâkiyûn, yani Sühreverdi’nin müritleri, “Eflatuncu” (*Ashâb-ı Eflâtun*) olarak bilinirler. İbn Arabî’ye de Eflatuncu, “Platon’un oğlu” (*Ibn Eflâtun*) adı takılmıştı. Bu durum burada oluşturmaya çalıştığımız ruhani topografyanın koordinatlarını da netleştiriyor. Gemistos Pletho ve Marsilio Ficino’nun projelerini öngören bu doğulu Platonculuk, İran’ın bu Zerdüştçü Platonculuğu, Latin ortaçağını ele geçiren ve yüzyıllarca hem felsefesini hem de hayat görüşünü ve yaşayışını belirleyen Meşşailiğin yükselişinden yakasını kurtarabildi. Böylece İbn Arabî’nin Kurtuba’da ortaçağ Meşşailiğinin büyük ustası İbn Rüşd’ün cenazesine katıldığı hüznü sahne, yakından incelemekte büyük yarar gördüğümüz bir simgeye dönüşmüş olur.

Platonculuğun bu tür canlanışları zıtlığı ortaya koyuyor: Batı’da, Latin İbn Sînâcılığının, önce Paris piskoposu dindar Guillaume d’Auvergne’in saldırıları, sonra da İbn Rüşdçülüğün yükselişi karşısındaki yenilgisi; Doğu’da, Sühreverdi’nin Zerdüştçü Yeni Platonculuğunun getirdiği tazeliğe, İbn Sinacılığın günümüze kadar gelecek yeni bir yaşam kazanışı. Üstelik İran’da İbn Rüşdçülük tarafından reddedilen *Animae coelestes*’in, Semavi Nefslerin yok oluşuna benzer bir durum da yaşanmadı. İran İslamı berzahın nesnel varlığını, Sühreverdi’nin kozmik “Ara Doğu” olarak tanımladığı kalıcı Hayal âlemini (*âlemü’l-misâl*) veya gayri maddi cisimler dünyasını korudu. Bununla birlikte bu berzahını organı olan Muhayyilenin egemenliğini ve Muhayyilede sahnelenen olayların, tecellilerin gerçekliklerini, maddi varlığımızın fiziksel, duyumsal ve tarihsel gerçekliğinden farklı olarak, tamlığa ermiş bir gerçekliği de korudu. İşte Sühreverdi’nin simgesel tiyatrosunun sahnesi bu dünyadır. Eserleri İbn Sînâ’nın risalelerinin devamı niteliği taşıyan bir Farsça inisiyatif risalelerbütünüdür. Bu risalelerin başlıkları içeriğe dair ipucu taşır-

lar: “*Kıssatü'l-Gurbeti'l-Garbiyye*”, “Sadık Âşıklar Rehberi [Mu'nisü'l-Uşşâk]”, “Mor Başmelek ['Akl-ı Surh']”, vs. Konu hepsinde Kutsal Ruh ve Faal Akıl olan Meleği, Bilgi ve Vahiy Meleğini arayış ve onunla karşılaşmadır. “Gurbet Kıssası”nda Sühreverdî, İbn Sînâ'nın *Hayy Bin Yakzân* risalesindeki sembolik anlatıyı devam ettirir. İbn Sînâ bu anlatıyı Sühreverdî'nin daha sonra Farsçaya çevirdiği “Kuşlar Risalesi”nde daha ileriye taşımıştır. İbn Sînâ'nın Batıdaki yenilgisinin büyüklüğü, zamanımızda Batılıların İbn Sînâ noetiğinin sembolik risalelerinde belirginleşen mistik göndermelerini hâlâ gözardı etmelerinden anlaşılabilir.

Sühreverdî'nin Işık hikmetinde, Platon'un İdea kuramının tümü Zerdüşt melekbilimi aracılığıyla yorumlanır. Sühreverdî'nin kendini bir özler metafiziği olarak tanımlayan Işık ve Karanlık dualizmi, Meşşai bir fizik anlayışını imkânsız kılar. Bir Işık fiziği ancak bir melekbilimi olabilir, çünkü Işık hayattır ve Hayat da özünde Işıktır. Maddesel cisim olarak bilinen şey özünde gece ve ölümdür, bir cesettir. Farklı parlaklık dereceleriyle Melekler, “türlerin tanrıları” (Mazdeizm'deki Fravaşiler) farklı türlere hayat verirler; türlerin varlığı doğal cisimle açıklanamaz. Meşşailiğin mantıksal ve evrensel tür kavramı bir Meleğin ölü bedeninden başka bir şey olamaz.

Alemin algısının bir vecd metafiziğinde sonuçlandığı, felsefi bilginin tamlığını mistik deneyimle birleştiren Bilge, mükemmel Bilgedir, “Kutup”tur; alemin devamlılığını sağlayan gizli mistik hiyerarşinin doruğudur. Bu İnsan-ı Kâmil (Hermetizm'in *anthropos teleios*'u [tam insan]) anlayışı ile İshrâk hikmeti kendiliğinden Şiiilik ve İmamcılığıyla karşı karşıya gelmiştir; ebedi İmam kavramına ve Kutsal İmamlar'da (Ruhani Liderler) vücut buluşuna felsefi bir temel oluşturmaya fazlasıyla yatkındı. On altıncı ve on yedinci yüzyıllarda, İsfahan okulunun üstatlarıyla beraber (Mîr Dâmâd, Molla Sadrâ Şirâzî, Kadı Saîd Kummî, vs.) İshrâkî İbn Sînâcılık Şii felsefenin ta kendisi oldu ve bu gelişmenin sonuçları İmamcı felsefenin en son biçiminde, Şeyh Ahmed Ahsâîve takipçilerinde, yani Şeyhîlikte bile görülebilir. Eğer Jacob Boehme ve Swedenborg'la birleşmiş bir Aziz Thomas hayal edebilseydik –ki bu belki de ancak İran'da mümkün olurdu– o zaman Molla Sadrâ'ya İran'ın Aziz Thomas'ı diyebilirdik. Fakat Molla Sadrâ'nın eserlerine giden yol, İbn Arabî öğretilerini Oniki İmam Şiiliği ile

birleştiren uzun bir pirlar geçidinden geçiyordu (veya tekrar birleştirmeye demeliyiz, çünkü bu öğretilerin kökenlerini incelemek kaynaklarına dönmek demektir). Bu faaliyet on dördüncü ve on altıncı yüzyıllar arasında İbn Ebû Cumhûr, Haydar Âmulî, Ali Türke İsfahânî gibi kişiler tarafından sürdürüldü. Ayrıca İbn Arabî öğretilerinde geniş çaplı bir Işık felsefesiyle karşılaşılır ve Sühreverdi'nin bir özler metafiziği olarak kurguladığı Işık hikmetine Molla Sâdrâ'nın getirdiği varoluşçu yorumun ne kadarını İbn Arabî'ye borçlu olduğu bir araştırma konusudur.

Bütün bunların çok hızlı ve kabaca anlatıldığının farkındayız. Yine de bu yapılmak zorundaydı, çünkü İslam çalışmalarının bugün bulunduğu noktada, bu kişilerin okuyucunun aklına kendiliğinden bir araya gelmeleri beklenemez. Ve okuyucu inceleyeceğimiz dünya görüşleri hakkında ancak bu tür bir bütünlüklü bakış açısıyla fikir sahibi olabilir. Söylediğimiz çok az şey, İslam'da felsefî düşüncenin İbn Rüşd ile ne sonuna ne de doruğuna ulaştığını göstermekte yeterlidir. Bu felsefenin en parlak dönemini niye İran'da yaşadığını ve bu olgunun derin anlamını başka yerde inceleyeceğiz. Bu parlak dönemde Sühreverdi ve İbn Arabî'nin isimleri, işaret ettikleriyle beraber, tümüyle içiçe girmiştir. Yine de ruhani topografyamızın ölçü ve koordinatlarını tüketmiş olmaktan hâlâ çok uzağız. İbn Arabî'nin biyografisi bazı gerekli eklemeleri biraraya toplamamızı sağlayacaktır, çünkü içerdği olaylar bir biyografinin basit cismani olgularına indirgenemezler; her zaman bir içsel olayı ifade eder veya simgelerler. Bağlı oldukları tarihler bile dış göndermelerdir; asıl gönderme "tarih ötesi"dir ve bulunduğu yer kalıcı Hayallerin, yokluğunda tecellinin de yok olacağı berzahıdır. Daha sonra bu olayları şeyhimizin iç hayatının kıvrımlarını oluşturan üç temel simgenin sıralanışına göre gruplayarak değerlendireceğiz. Bu simgeleri önce kutuplaştırıcı etkileriyle değerlendirmek istiyoruz.

İbn Rüşd'ün cenazesinin Kurtuba'ya getirilişini izleyen İbn Arabî'ye yaptığımız göndermeyle ilk olay hakkında bir ipucu vermiştik. İbn Arabî'nin kafasında, hüznü rahmetli büyük filozofa ulaşan bir soru oluşur. Sanki orada dururken İbn Arabî, Batı'da dinbilim ve felsefenin çatışmasının sessiz galibi olduğunu hissederek —düşmanlıklarının kaynağının batını irfanda (İsmaililik, İşrakîyyûn veya İbn Arabî irfanında) bulunmayan ortak önermeler olduğundan habersiz, kendilerini tükettikleri bir çatışmanın galibi.

Bu sahne İbn Arabî'nin, maneviyatının Batı'da, yani Endülüs ve Kuzey Afrika İslamında kısır kalacağını farkederek Doğu'ya doğru yola çıkmasından, sanki kendi yaşamında ve zahiri coğrafyada Sühreverdî'nin mistik öyküsü *Kıssatü'l-Gurbeti'l-Garbiyye*'yi oynadığı bu yolculuktan sadece birkaç sene öncedir.

İbn Arabî doğduğunda (560/1165), İran'da antik Fars hikmetinin canlandırıcısı olacak Sühreverdî Azerbaycan'da Merağa'da okula giden on yaşlarında bir çocuktur. İbn Arabî'nin doğum günü (17 Ramazan, 560) kamerî takvimde İran İsmailik tarihinin en önemli olayının birinci yıldönümüyle çakışır: Alamut'ta Büyük Kıyamet'in ilanı. Bu sıradışı eşzamanlılık tesadüf kabul edilebilir. Fakat bu gerçekten tatmin edici bir cevap mıdır? Her halükârda, bu eşzamanlılığın altını çizmek, kısaca da olsa, İbn Arabî ve Şii dinbilimini bir arada incelerken sorulabilecek sorulara bir giriş yapmak demektir. "Yeni-gelenekçilik" adıyla anılan Batılı akımın takipçilerinin, İslamın ana batını geleneği olan Şiilikle—İsmailî İrfan veya daha önce bahsi geçen İran Şeyhîliği gibi geleneksel modern yorumları da dahil olmak üzere İmamcı hikmet yani Oniki İmam Şiiliği ile—hiç ilgilenmemiş olması çelişkilidir. Nitekim İslam ve Hristiyanlık arasında *ruhani* bir diyalogun şartları, Hristiyanlık Şii İslama veya İslamın başka bir koluna hitap ettiğinde muhatabına göre kökten bir biçimde değişmektedir.

İbn Arabî ile ilgili soracağımız ilk soru şudur: Magrib'i tamamen terk etmeden önce İsmaili batınilığın veya benzer bir batınilığın ne kadarını benimsemiştir? El-Meriye Almeria okuluna yakınlığında ve güney Portekiz'de İsmailî-Şîî kaynaklı birçok özellik taşıyan Mürîdîn akımının kurucusu İbn Kasî'nin günümüze ulaşan tek eserini şerh etmiş olmasında birtakım ipuçları görebiliriz. Batını İslam'ın iki coğrafi ucunda aynı anda ortaya çıkan dikkate şayan bir olgunun da altını çizmek gerekir: nebevi felsefenin kahramanına dönüştürülen Empedokles'in öğretilerine verilen büyük önem. Asin Palacios Neoempedoklizm'in Endülüs'teki el-Meriye okulundaki yerini açıkça belirtmiştir; aynı zamanda İbn Meşerre'nin (ö. 319/931) müritlerini de Priscillian'ın irfanının mirasçıları olarak görmüştür. Eş zamanlı olarak İran'da aynı Empedokles'in etkisi, İbn Sînâ ile temas hâlinde bulunan filozof Ebu'l-Hasan El Âmirî'de ve Sühreverdî ile İsmailîliğin kozmogonilerinde hissedilmiştir.

İkinci soru İbn Arabî'nin muazzam büyüklükteki olgunluk yapıtına dairdir. *Fütûhât*'ın bazı bölümleri katıksız bir Şii tarafından yazılmış olabilirdi. Buna bir örnek Salman'ın (Salman-ı Fârîsî veya Salman-ı Pâk) sırrıyla ilgili XXXIX³. Bölümdür. Bu Ehl-i Beyt'e, yani Kutsal İmamlara katılmasını sağlayan sırdır. Farslı (Persis) Mazdacı bir şövalyenin oğlu olan Salman, önce Hristiyan olur, Hakiki Peygamber'i bulmak için yola çıkar, onu Arabistan'da bulur ve onun evinde eski Vahiylere batını anlamalarına inisiye etme melekî görevini üstlenir. İşaretler daha da belirginleşiyor. İbn Arabî, tasavvufun "kutb" adını verdiği kişileri Salman'ın mirasçıları olarak görür. Kuran'da geçen (Ahzâb, 33) bir ayeti, Şiiliğin temelini oluşturan metinlerden biri olan (Ondört Masum-ı Pâk'ın, Peygamber, kızı Fâtıma ve oniki İmam'ın kut-sandığı) bu ayeti yorumlar ve bunu herhangi bir Şiinin kabul edeceği şekilde yapar. Bu kadarla sınırlı olmayan bu işaretler dikkate değerdir. Her halükârda bu durum daha önce bahsi geçen Safevî rönesansının yolunu açan Şiiler tarafından eserlerine gösterilen ilgiyi açıklamaktadır. Tasavvufun kökenlerini bulmasını sağlayacak sezginin İbn Arabî'den ne ölçüde etkilendiğini saptamak gerekecektir. Mesela bu konuda İbn Arabî'nin Şii bir yorumcusu olan Haydar Amülî'yi (on dördüncü yüzyıl) düşünebiliriz. Haydâr Âmülî, gerçek Şiiliğin Tasavvuf olduğunu ve buna mütekebil gerçek Tasavvufun da Şiilik olduğunu söylemiştir.

Bu düşünürler zinciri, felsefe tarihi el kitaplarımızın bizi alıştırdığı şemadan çok daha geniş ve derin bir felsefî ve ruhani gelişimin varlığına işaret eder. Bu kadarı bile bize şu soruyu sordurur: Nasıl oldu da İslam'da felsefî düşünce sadece Şii dünyasında canlı kaldı ve nasıl oldu da on altıncı yüzyılda İsfahan okulunda etkileri günümüze kadar gelen bir rönesans oldu? Şii duyarlılık bu konuda birtakım düşünsel ve manevî ihtimallere işaret eder, fakat şimdiye kadar bunlar Batılı filozof ve ilahiyatçıların çok az ilgisini çekmiştir. Oysa bu fikirler bütününde hem tanıdık hem yabancı gelecek birçok konuyla karşılaşacaklardır. Şii İmamiyye bir İlacılığı andırır, fakat Aziz Paul'un katkılarından nasibini almamış bir İlacılığı. Böylece doğmalar tarihinin kapanmış ve "yürürlükten kalkmış" görünen birçok faslı tekrar açılacak, başka yerlerde filizlenen umulmadık imkânları ortaya çıkaracaktır.

³ *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, ed-Kahire, 1329 h., cilt 1, ss. 195 ve devamı.

Şiiliği oluşturan tüm ana öğeler, doğurdukları dinî tefekkürü Sünni İslam'a göre çok daha geniş verilerle beslemişlerdir. Burada baskın öğe İnsan biçiminde İlahi Tecelli, soyut tek tanrılı dinin yarattığı boşluğu dolduran ilahi antropomorfozdur. Bu arada Hristiyanlığın dogması olan Enkarnasyondan, Konsüllerce tanımlanan hipostatik birleşmeden bahsetmiyorum; bilinemez olan Tanrının, melekbiçimindeki semavi *Anthropos*'ta tezahüründen, Kutsal İmamların dünyadaki örnekleri, “mazâhir”leri olduğu tezahürden bahsediyorum. Enkarnasyon tarihin kronolojik olguları arasında tekil maddi bir olgu tanımlarken ve bu olgunun üzerine sosyolojik tekçiliğin “sosyal Enkarnasyon” olarak laikleştireceği kilise gerçekliğini kurarken, tecelli anlayışı, bu kitapta da göreceğimiz gibi, insanın göğe yükselişini, tarih ve kronolojisine ait olmayan bir zamana dönüşü vurgulayacaktır.

Tecellilerin tekrarı ve onların gizemlerinin devamlılığı, ekleziyastik bir gerçeği veya dogmatik bir dini lideri varsaymaz; vahiy olunmuş Kitabın, sonsuza dek yeniden yaratma gücü olan (bkz. bu kitabın ikinci kısmı, İbn Arabî'de “yaratılışın tekerrürü” anlayışı) ebedi bir Kelam'ın “şifresi” olma erdemine sahip olduğunu varsayar. İşte Şii *tevil* budur: tüm maddi verileri, şeyleri ve olguları simge olarak algılayıp dönüştürmek ve simgelenen Kişilere “geri götürmek”tir. Tüm görünümün, tüm zahiri anlamın batını bir anlamı vardır; “Cennet'ten inen kitap”, Kuran, görünürdeki harflere indirgendiğinde, hukuk dininin anlaşılmazlığında ve kulluğunda ölür. Derinliğindeki saydamlığı, batını anlamı ortaya çıkarmak şarttır. Bu İmamın, “Ruhani rehber”in görevidir, dünyanın şu evresinde “Gaybet-i Kübra”da da olsa. Daha doğrusu, İmam bu anlamın kendisidir, maddi öznelliği değil, mütecelli Şahsıdır. Onun “dini lideri”i isiyatik bir “dini lider”dir; teville giriş ruhani bir doğum demektir (*vilâdet-i rûhâniyye*). Çünkü burada, Hristiyanlıkta da aynı uygulamada bulunanlarda, yani manevi anlamı alegoriyle karıştırmayanlarda görüldüğü gibi, tevil insanın yeni bir dünyaya girmesini, daha yüksek bir varlık mertebesine ulaşmasını sağlar.

Zahirin düzlemiyle sınırlı bir dilbilimciye keyfi görünse de, yapılara dikkat eden bir fenomenolog için tevilin nesnelliğinin sıkı kuralları belirgindir. Tevilin bu nesnelliğinin temellerini oluşturan, Şii hikmetin “Ölçüler bilimi”ni, “dünyalar sembolizmi”ni düzenleyen, Sühreverdi ve İbn Arabî'nin temsil ettiği Işık

felsefesidir. Gerçekten de sayısız batını anlamlar, filozoflarımızca tatbik edilen *perspektif* ilminin geometrik kanunlarını manevi tecrübeyle desteklemekten başka bir şey yapmazlar.⁴

Tevil, yani Şii tefsir, Vahyin, “nebevi mührün” Peygamber Muhammed ile tamamlandığını reddetmez. Nitekim nebevi tefsirin tamamlanmadığını ve beklenen İmamın –“İmametin mührü” ve Kıyametlerin kıyametinin işareti olacak kişinin– “dönüşüne,” *parousia*’sına [varış] kadar gizli anlamlar ifşa etmeye devam edeceğini kabul eder. Bütün bunlar, Kanunun temellerinden sarsıldığını hisseden resmi Sünni İslam’ı korkutmuş ve Şiiliğin acıklı hikâyesinin de tanıklık ettiği gibi, ona karşı olan korkusu doğrultusunda hareket ettirmiştir.

Böylece, büyük Meşşai İbn Rüşd’ün de temellerine ve sorduğu sorulara yukarıda değindiğimiz bir tevil uygulamasından dolayı, İbn Arabî’nin İbn Rüşd’ün cenazesine katıldığı sahne az önce özetlediğimiz konuları kutuplaştıran bir simge olarak karşımıza çıkar. Çünkü İbn Arabî’nin kendisi bir tevil ustasıydı –bu kitapta çalışmalarıyla karşılaşacağız– ve Şiiliğe değinmeden tevilden söz etmek mümkün değildir, çünkü tevil Şiiliğin Kutsal Kitapla ilişkisinin temelinde yatar. Böylece, Batının aksine İbn Rüşdçülüğün ortaya attığı sorunsallardan habersiz bir Doğu maneviyatıyla, daha doğrusu maneviyatı, bulguları İbn Rüşdçülük ve Thomizm olan sorunlara yabancı bir çevreyle tanışmış oluyoruz.

Bu cenazeden üç yıl sonra İbn Arabî’nin hayatında bir başka olay sembolik önem kazanacaktı. İbn Arabî, doğup büyüdüğü Endülüs’ten ayrılarak Doğu’ya doğru geri dönmek üzere yolculuğa çıktı. Eşzamanlı olarak, İslam dünyasının doğu sınırında, trajik olaylar ters yönde bir toplu göçe sebep oldu. Bizim için bu hareketin sembolik önemi, kökenlerine dönen İbn Arabî ile buluşmasındadır. Buluşma yeri Orta Doğuydu. İbn Arabî 1240’ta, Bağdat’ın Moğollar tarafından bir dünyanın sonunu haber veren fetminden onaltı yıl önce, Damas’ta öldü. Fakat Moğol katliamının sebep olduğu yıkımlar senelerdir İslam’ın Orta Asya’dan İran üzerinden Orta Doğu’ya doğru geri çekilmesine sebep olmaktaydı. (En meşhur mülteciler arasında: Necmeddîn Dâye Râzî, Mevlânâ Celâleddîn Rûmî ve babası, vs.) Orta Asya Tasavvufunun en bü-

⁴ Daha fazla detay için “*L’intériorisation du sens en herméneutique soufie iranienne* (Ali Türke İsfahânî ve Alâüddevle Simnânî)” adlı çalışmamıza bakınız.

yük pirllerinden Necmeddîn Kübrâ, 618/1220 yılında Harezmi'de (Hiva) Moğollara karşı direnirken şehit düştü. Tasavvufa düşünsel, sezgisel bir eğilim vererek İslam'ın ilk yüzyıllarında Mezopotamya'da Sûfî adıyla anılan dindar sofuların yaşam tarzlarından kesin bir biçimde ayıran da yine bu Necmeddîn Kübrâ olmuştur.⁵

Necmeddîn Kübrâ'nın ilk nesil müritleri arasında, bizi burada ilgilendiren ve bugüne kadar yeterince üzerinde durulmamış olan soru –İbn Arabî hikmeti ile Orta Asya kaynaklı tasavvufun hikmeti ve dolayısıyla Şii tasavvuf arasındaki yakınlık ve bağları adına çok önemli bir olay oldu. Necmeddîn Kübrâ'nın en büyük müritlerinden biri, şeyh Sâdeddîn-i Hammûî (ö.650/1252), İbn Arabî'ye hikmet ve tevhid dair sorular sorduğu ve bir eserine açıkça değindiği uzun bir mektup yazdı.⁶ Buna karşılık onun en ünlü müridi, Azîzüddîn Nesefî, tümü Farsça olmak üzere Hammûî'nin öğretisinin ve bugün çoğu kayıp olan eserlerinin özünü taşıyan geniş bir külliyyat bıraktı. Kendisine doğru yol alan hacı ile buluşmaya gelen bir Doğu'ya dair anlayışımızı en iyi yansıtan külliyyat belki de Azîzüddîn Nesefî'ninkidir.

Son olarak, İran'da topografyamızın dışında bırakamayacağımız önemli bir manevi mekân daha var: İran'ın güney batısındaki

⁵ İslam'ın maneviyat ehli için kullanılan “Sûfî” teriminin kökenleri araştırma ve tartışma konusu olmuştur. Birçok araştırmacı, çok sayıda tasavvuf piri tarafından verilen açıklamayı, sözcüğün Arapça yün anlamına gelen sūf'tan geldiğini kabul etmişlerdir. Bu nazariyeye göre yün kıyafet *sufilerin* en belirgin ayırtedici özelliği idi ve tasavvuf sözcüğü de buradan doğdu. Fakat bu açıklama gerçekten de tatmin edici midir? Arapça'daki yabancı sözcükleri Semitik kökenlere dayandırmaya hazır hünerli dilbilimcilerin her zaman varolmuş olduklarını biliyoruz. Bazı Batılı oryantalistler “Sûfî” sözcüğünü Yunanca *sophos*'un, bilge'nin basit bir transliterasyonu olarak yorumladılar (gerçekten de *sûfîyye*, tasavvuf, Aya Sofya'nın arapça yazılışıdır.) Bu açıklama fazla mükemmeldi. Yine de büyük onuncu yüzyıl bilgini Bîrûnî, Hindistan'la ilgili kitabında belirttiği gibi, sözcüğün Arapça kökenli olmadığına hâlâ oldukça farkındaydı. O da sözcüğün Yunanca *sophos*'un bir transkripsiyonu olduğu kanısındaydı. Bu sonuca varmak, tasavvufdaki bilge anlayışının, bugünkü bilge anlayışımıza uymasa da, en azından Agrirentum'lu Empedokles'inkine, yani bu kitapta önemi vurgulanan bilge-peygamber düşüncesine uyduğu düşünüldüğünde daha da kaçınılmaz oluyordu. Bkz. İzzüddîn Kâşânî, *Misbâhü'l-Hidayet*, s. 65-66.

⁶ Bu –İran tasavvuf tarihi açısından çok önemli– mektup hakkındaki bilgimizi M. Marian Molé'ye borçluyuz. Kendisi mektubu İsfahan'da Dr. Minossian'ın özel kütüphanesinde bulmuştur (MS 1181). Bu Arapça (onyedi satırlık sekiz sayfadan oluşan) mektupta Sâdeddîn, “Tecelliyât” kitabına açıkça değinir. Eklenmiş bir nottan anladığımız kadarıyla, İbn Arabî ne yazık ki bu mektuba bir cevap vermemiştir.

Fars başkenti (Persis) olan Şiraz. Burada İbn Arabî'nin bir başka çağdaşı, Rûzbéhân Baklî Şîrâzî (ö.606/1209), İran tasavvufunun gelişim yönü açısından sonsuz önem taşıyan Farsça ve Arapça bir külliyyat meydana getirdi. Onun dini, aşağıda göreceğimiz gibi, gerçek bir *Fedele d'amore* diniydi. Bu din onu, divanı İranlı mutasavvıflar tarafından hâlâ bir İncil değeri gören bir başka Şirazlı şairin, Hâfız'ın öncüsü yapmakla kalmadı; aynı zamanda İbn Arabî'nin "aşkın diyalektiği"nin burada zikredilecek bölümleriyle mükemmel ve çarpıcı bir uyum içinde olmasını sağladı.⁷

Manevi topografyamızda bir kısım koordinatları belirledik; birkaç ölçü belirttik. Bu bilgiler tam olmaktan çok uzak olmakla beraber, okuyucuya temel bir yön vermeye yeteceklerdir. İbn Arabî'nin yaşamının şimdiye kadar kutuplaştırıcı simgeler olarak seçilen iki olayı, şeyhimizin kişiliğinin baskın ve kalıcı bir yönü ile ilişkilendiklerinde en derin anlamlarını edineceklerdir. Bir manevi şahsın huzurunda, insan kendiliğinden şu soruyu sorar: pirleri kimlerdi? İbn Arabî'nin birçok müşşidi oldu. Sayısız yolculukları sayesinde döneminin neredeyse tüm tasavvuf pirleriyle tanıştı. Bununla beraber gerçekte sadece bir tane müşşidi oldu ve bu kişi de alışlagelmiş görünür müşşitlerden değildi; ismini herhangi bir arşivde bulmamız, tarihsel koordinatlarını belirlememiz, onu insan soyunun silsilesinde belli bir zamana yerleştirmemiz mümkün değildir. İbn Arabî görünmez bir müşşidin müridiydi ve hâlâ da öyledir; bu müşşit, değerli ve muğlak birçok hadiste ismi İlyas'la, Aziz George'la ve daha birçoklarıyla beraber geçen veya bu kişilerle özdeşleştirilen gizemli bir peygamberdir. İbn Arabî her şeyden evvel Hızır'ın müridiydi. Daha ileride "Hızır'ın müridi" olmanın hangi anlamlara gelebileceğini anlamaya çalışacağız. Her halükârda, gizli bir müşşit ile ilişkilenecek müride "tarihötesi" bir boyut katar ve günlük hayatın fiziksel gerçekliğinden farklı bir gerçeklikteki olayları, kendilerini anında simgeye dönüştüren olayları tecrübe etme yetisi olduğunu varsayar.

Hızır'ın bir müridi olarak İbn Arabî'nin durumu, kendilerini Üveysîler olarak adlandıran mutasavvıfların durumuyla benzerlik gösterir. Bu mutasavvıfların kendilerine verdikleri ismin kay-

⁷ Bkz. *En Islam Iranien...*, V. III, ss. 9-148, Rûzbéhân Baklî Şîrâzî ve Sadık âşıklar.

nağı, Yemenli dindar bir sofı olan Üveys-el Karânî (Veysel Kâranî)dir. Veysel Kâranî Peygamberin çağdaşıydı ve kendisini hiç görmediği halde *tanıyordu*. Buna karşılık Peygamber de onu gözleriyle hiç görmemiş olsa da *tanıyordu* ve “Yemen tarafından Rahmet rüzgân estiğini duyuyorum” hadisinde de atıfta bulunduğu kişi oydu. Öyleyse Üveys’in görünür bir rehberi yoktu; Hicaz’a ancak Peygamber’in ölümünden sonra gitti ve burada birinci İmam için Sıffin (36/657) savaşında ölecek Şiîliğin ilk şehitlerinden oldu. Görünür bir müşidi –yani çağdaşı olan bir dünya insanı– olmayan tüm mutasavvıflar kendilerine Üveysî dediler. En meşhurlarından biri Ebu’l-Hasan el-Harrakânî (ö. 425/1034) idi. Bu İranlı mutasavvıf, bize şu sözleri bırakmış- tır: “Şu veya bu müşide ihtiyaç duyduklarını söyleyen müritle- re şaşıyorum. Çok iyi biliyorsunuz ki ben hiçkimse tarafından eğitilmedim. Tüm müşitlere sonsuz saygım olsa da benim reh- berim Allah’tı.” Daha detaya inerek, Câmî’nin ilettiği bir hadi- se göre Ebu’l-Hasan’a manevî Yolda rehberlik eden, bir başka İranlı mutasavvıfın, Ebû Yezîd el-Bistâmî’nin (ö. 261/875) “Meleği”ydi (ruhaniyet). Benzer bir durum da büyük mutasavvıf şair Nişapur’lu Ferîdüddîn Attâr’inkiydi (ö. 617/1220). Yine Câmî’ye göre, Attâr’ın müşit ve rehberi Mansûr-ı Hallâc’ın (ö. 309/922) “nûrânî varlığı” idi.⁸

Eğer çözümlememizi biraz daha ilerletirsek, bir kez daha, Akıllar ve Faal Akıl ile ilişkileri sorununun, tüm teknik çözümle- rinin ardında, can alıcı bir varoluşsal karar sakladığını görürüz. Çözüm –daha doğrusu karar– geniş çaplı sonuçları olan bütün bir manevî gelişimi öngörür ve belirler. Çünkü her bireyin ya kendi gizli rehberine doğru *yönlendiğini* ya da toplumsal, ruhani lidere ait otoriteyi kendisiyle Vahiy arasında aracı kabul ettiğini beyan eder. Bir İbn Arabî’nin ruhani bağımsızlığı *Fedeli d’amore*’nin daha önce belirttiğimiz temel özelliğiyle büyük benzerlik gösterir. Öyleyse aşk öğretisinin de onlarınkilere benzemesine şaşı- rmamak gerekir. Başka bir deyişle, Melek-Akıl şahsiyeti –Kutsal Ruh, Bilgi ve Vahiy Meleği olarak– tüm yönelmelerin, burada çizilen manevî topografyadaki tüm yaklaşma ve uzaklaşmaların yöneticisidir. Bu yaklaşma ve uzaklaşmalar, onun öngördüğü

⁸ Bkz. *Nefahâtü’l-Üns*, s. 540. Burada Câmî, Hallâc’ın nurunun Attâr’ın ruhuna “tecelli” ettiğini ve onun öğretmeni, “mürebbi”si olduğunu anlatır.

bireysel ilişkiyi, “Birle bir olan”ın üstlendiği kişisel kaderin ortak sorumluluğunu kabul edişimize bağlıdır.

Ortaçağ felsefesinde ortaya atılan Akıl sorununun kapsam ve yankılarını en iyi farkedendenlerden biri, hayatının sonlarına doğru İslam’ı kabul etmiş derin ve özgün Yahudi düşünür Ebu’l Bere-kât’tı (ö. 560/1165). Tasavvur ettiği cevap ne tekil olan bağımsız Faal Akıl ne de her bireyde bulunan faal Akıldı; nefslerin çoğul-luğu arasındaki özgün farklılıklara tekabül eden, bir bağımsız ve aşkın faal Akıllar çoğulluğuydu. “Bazı nefsler ... her şeyi sadece kendilerinin tanıdıkları gizli rehberlerden öğrendiler ... Eski Bil-geler ... her nefs veya benzer doğa ve meyilde bir grup nefis için, manevi âlemden, varlıkları süresince onlara özel bir ilgi ve şefkat gösteren bir varlık olduğunu söylerlerdi. Onları bilgiye ulaştıran, koruyan, yönlendiren, savunan, rahatlatan, son zafere ulaştıran oydu ve bu Bilgeler ona *Kâmil Tabiat* derlerdi. İşte bu dost, bu sa-vunucu ve koruyucu dinsel dilde *Melek* olarak adlandırılır.”⁹

Sühreverdî birçok defa Hermes’in vecd hâlindeyken bu Ka-mil Tabiatı görmesinden bahseder; belki de burada Hermes ken-disi için bir takma isimdir. Biz nasıl bu şahısta Mazdacılığın Da-ênâ-Fravaşi’sinin özelliklerini buluyorsak, yorumcular da onu her bireyin Kutsal Ruhu anlamına gelen Cebraîl’le özdeşleştiriyorlar-dı. İlerleyen sayfalarda, İbn Arabî’nin yaşamında bu Şahsın tek-rar tekrar ortaya çıkışını, kendini bir arketipin ısrarcılığıyla daya-tışını göreceğiz. On dördüncü yüzyılda Alâüddeve Simnânî, bir büyük İran mutasavvıfı daha, benzer bir biçimde “görünmez mür-şit”ten, “benliğinin Cebraîli”nden bahsetmiştir. Onun batını tefsiri, tevili, Kuran ayetlerindeki şahsiyetleri yedi kat daha derinleş-tirir. “Benliğinin Cebraîli”ne ulaşmanın yolu, sırayla yedi batını mertebeden geçerek “benliğinin yedi peygamberini” yönlendirip inisiye eden Ruh’la birleşmektir. Bu himmet aynı zamanda Ya-kup’un Melek’le mücadelesidir, Yahudi mistik Joseph Ben Ju-dah’nın sembolik tefsirinde de böyle yorumlanmıştır: akıl eden Nefsin Melek’le, faal Akıl’la birleşmek için uğraşması ve ışık yükseldiğinde (işrâk) nefsin hapsoldüğü karanlıktan kurtularak ortaya çıkması.¹⁰ Öyleyse elbette Melek ile, yani Meleğe karşı bir mücadeleden değil, Melek için bir mücadeleden söz etmeliyiz;

⁹ Bkz. *Avicenne*, s. 104.

¹⁰ Salomon Munk’a göre. Alıntılanan yer E. Renan, *Averroës et Averroïsme*, s. 181.

çünkü benliğinin olması gereken şey olabilmesi için Meleğin de nefsin cevabına ihtiyacı vardır. Bütün bir Yahudi mistikler silsilesi, Maşuğun faal Akıl, kadın kahramanın da düşünen insan nefsi olduğu *Ezgiler Ezgisi*'nde aynı sembolizmi görmüşlerdir.¹¹

Burada duralım, çünkü İbn Arabî'yi Hızır'ın müridi yapan simge ile manevi topografyamızın koordinatlarına egemen olan merkeze ulaşmış bulunuyoruz. Müridin kişisel görünmez rehberiyle ilişkisine ne isim verirsek verelim, bu ilişki tarafından belirlenen olaylar nicel fiziksel zamana dahil olmazlar. Homojen, tekdüze zaman birimlerine ve yıldızların hareketine göre düzenlenen bir kronolojiye göre ölçülemezler. Geri dönüşü olmayan olayların kesintisiz zincirinde yerleri yoktur. Bu olaylar elbette zaman içinde gerçekleşir, fakat bu, onlara özgü bir zamandır, anları sadece kendi ölçülerine, yoğunluklarına göre sürekli değişen bir ölçüye göre değerlendirilebilen, kesintili, nitel, saf, psişik zamandır. Bir müzik parçasının, sırayla çalınmalarına rağmen “şimdi”de birarada kalarak bir parça oluşturan notaları gibi, bu yoğunluk geçmişin gelecekte mevcut olduğu, geleceğin geçmişte çoktan bulunduğu bir şimdiki zamanın ölçütüdür. Ve işte bizi burada ilgilendiren mantıkla açıklanamayacak, tarihsel gerçekçiliğin ötesinde, başka bir “gerçekçiliğin”, gizli dünyanın, ‘*âle-mü'l-misâl*’in –Sühreverdî'nin semavi Nefslerin “Orta Doğusu” adını verdiği, organı “mütecelli muhayyile” olan dünyanın– ulaşabileceği yerde, tekrarlar, muhtemel tersine dönmeler ve eş zamanlılıklardır.

Görünmez rehberini tanıdıktan sonra bir mutasavvıf bazen kendi *isnâdının* izini sürmek, ruhani şeceresini çıkartmak, yani kendi benliğinde son bulan “aktarım zincirini” açığa çıkarmak ve nesiller arasından çağırdığı manevi hakimiyete tanıklık etmek isteyebilir. Bir parçası olduğunu hissettiği ailedeki kişilerin isimlerini zikretmekten ne fazlasını yapar ne de azını. Fenomenolojik doğumlarının tersi bir yönde okunduklarında bu şecereler asıl gerçek şecereler görünümüne bürünürler. Tarihsel eleştirinin kurallarına göre, bu şecerelerin doğruluk iddiaları fazlasıyla asılsızdır. Onlar, elimizdeki belgelere bakıldığında doğruluk iddiası daha az asılsız görünmeyen maddi tarihsel gerçekten daha aşağı

¹¹ Bkz. George Vajda'nın güzel ve kapsamlı çalışması, *L'Amour de Dieu dans la théologie juive du Moyen Age*, özellikle ss. 142-45.

görülemez (farklı bir düzene ait) başka bir “tarihötesi gerçek” ile ilgilidirler. Sühreverdî İshrâkiyyûn’un soyağacını Bilgelerin atası Hermes’e (İslam peygamberlerinden İdris, İbn Arabî ona Filozofların peygamberi der) kadar götürür. Onun soyundan gelenler Yunan ve Fars memleketlerinin Bilgeleri ve birtakım mutasavvıflardır (Ebû Yezîd Bistâmî, Harrakânî, Hallâc ve bu seçim yukarıda Üveysilerle ilgili söylenenler göze alındığında ayrıca önem kazanıyor). Bütün bu dallar onun ekol ve öğretisinde birleşir. Bu bizim bildiğimiz türden bir felsefe tarihi değildir, ama uydurma hiç değildir.

Burada az da olsa bir bilgi vermek gerekiyor. Anlaşılmaz göndermeleriyle “ortalama aydın okuru” şaşırtan ve sıkıran bir “uzman” olmadan klasik programlarımızın ufuklarından ayrılmayı mümkün kılacak bütünlüklü bir hümanizmin doğmasını umuyoruz. Hepimizin ortaçağ hakkında genel bir fikri var; herkes bir “Arap” felsefesi ve bir “Arap” bilimi olduğunu biliyor ama çok daha fazlası olduğunu, bu “çok daha fazla”da bütün bir insanlık deneyiminin bulunduğunu ve bu deneyimden habersizliğin zamanımızı saran çaresiz zorluklarda payı olduğunu tahmin edemiyor. Ortak sorunlar ve ortak kelime hazinesi olmadan hiçbir diyalog mümkün olamaz; ve böyle bir sorun ve kelime hazinesi ortaklığı maddi olayların baskısı altında aniden ortaya çıkmaz, insanlığın kendisine sorduğu sorulara ortak bir katılımın sonucunda yavaş yavaş olgunlaşır. Belki İbn Arabî ve müritlerinin, hatta bütün Şiiliğin, İslam’ın geniş kitleleri arasında küçük bir azınlığı temsil ettiği savunulacaktır. Bu doğru, fakat “manevi enerji”yi sadece istatistiksel olarak ölçecek noktaya mı geldik?

İnsanların İslam’dan ve “Doğu felsefeleri”nden bahsederken çoğunlukla ortaya koydukları bakış açılarından çok daha geniş bir ufka sahip olmayı zorunlu kılan nedenlerden bazılarını göz önüne sermeye çalıştık. “Doğu felsefeleri” terimi genellikle Arap, Hint, Çin ve Japon felsefelerini içerir. İran felsefesinin bu listeye eklenmesi –bu konuda daha sonra başka şeyler de söyleyeceğiz– şart olmuştur. Antik İran’ın tanımlayıcı özelliklerinden biri, nebevi bir din olan Zerdüştlük dinidir; Mani dini de bu din-den ayrı tutulamaz. İslamî İran başka yerde biraraya gelmeyecek öğeleri kutuplaştıran bir felsefe ve maneviyata sahiptir. Bu durum topografyamızın Arap İslam ve Hindistan’ın manevi âlemi

arasındaki bu arabulucuyu gözardı edememesi için yeterli sebeptir. Bunu vurguladıktan sonra, bu tür bir felsefî coğrafyanın hâlâ yeterli olmadığını memnuniyetle kabul ederiz. İbn Arabî'nin bizi bu kitabın sonunda ulaştıracağı noktaya kadar ya da en azından nereye girdiğimizi ve kiminle girdiğimizde anlayacağımız mistik Kâbe'nin sınırına kadar ilerlememiz gereklidir. Fakat bu mistik Kâbe “dünyanın merkezindedir”; görünmez rehberin görevi nasıl tarihsel koordinatlara bağlı değilse, bu merkez de bilinen kartografiya usulleriyle bulunamaz.

Bize göre İbn Arabî'nin karakterini tanımada simgeye dönüşen üç ana öge veya özellik vardır. Bu öğeler, birbirleriyle ilişkilendirilerek incelenmesi gereken temaları kendiliğinden bir araya getirmektedirler. Bu üç motif -İbn Rüşd'ün cenazesine katılma, Doğu'ya göç etme ve Hızır'ın müridi olma- şeyhimizin yaşamının dönemeçlerini takip etmemizi ve onu daha yakından tanımamızı sağlayacaktır. Yaşamının olayları tarihötesi anlamlarla dolu otobiyografik veriler görünümüne büründüğü ölçüde, insanın iki boyutluluğunu, daha sonra faal Muhayyilenin insana “tecelli işlevini” vererek bize hakkında bir ipucu sunacağı iki boyutluluğu aydınlatma işlevine sahip olacaktır. İbn Arabî'nin kendisi bize otobiyografisindeki olguları bu şekilde yorumlamamızı öğretir: Peygamber'in miracı ve cennetler arası gezisinin bir taklidi ve hacimlenmesi olan *Kitâbü'l-İsrâ*'sında, kendisini “Doğu'ya giden bir hacı,” Endülüs'ten Kudüs'e bir yolcu olarak görür.

İBN ARABÎ'NİN HAYATININ DÖNEMEÇ VE SİMGELERİ

Ibn Rüşd'ün Cenazesinde

Ebu Bekir Muhammed İbnü'l- Arabî'nin (İbn Arabî olarak kısaltılan adı) dünyevi varlığı İspanya'nın güneydoğusunda Mursiye'de (Murcia), 17 Ramazan 560'ta (28 Temmuz 1165) başlamıştır. Eşzamanlılık daha önce belirtilmişti: Kameri takvime göre, bu yıl İmam Hasan (*alâ zikrihi's-selâm*, huzur içinde yatsın) tarafından İran'da Alamut'ta "Büyük Kıyamet" in ilanının birinci yıldönümüdür. "Büyük Kıyamet" ile 17 Ramazan 559'da (8 Ağustos 1164) yenilenen İran İsmailîliğinin saf manevi İslam'ı kurulmuştur. Şeyhimizin lakapları çok iyi bilinir: Muhîd-dîn, "Dinin İhyacı"; El-Şeyhü'l Ekber, "Doktor Maksimus"; *Ibn Eflatûn*, "Platon'un oğlu" veya "Platoncu." Sekiz yaşında Sevilla'ya gitti ve burada asil, varlıklı ailesinin ona sağladığı mutlu hayatı yaşayarak büyüdü; daha sonra saygılı bir sadakatle andığı ve tasavvufa yönelişinde payı olmuş görünen bir genç kızla ilk evliliğini yaptı.¹²

İbn Arabî'nin düşsel yeteneği işte bu sırada ortaya çıktı. Ağır hasta düştü; ateşi derin bir uyuşukluk hâline sebep oldu. Etrafındakiler onu öldü sanırken o iç dünyasında tehlikeli, şeytani gö-

¹² Tümü için bkz. Miguel Asin Palacios'un büyük eseri *El Islam cristianizado, estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia*. Büyük İspanyol Arap bilgine bu garip başlığı koymada ilham veren dindar duyarlılık hâlâ büyük değeri olan bu eser boyunca kendini hissettirir. Fakat bir Hristiyan keşişine uygun bir dil ve düşünce bütünü İbn Arabî gibi bir mutasavvıfa uyarlaması üzücüdür. İkisnin görevi farklıdır ve bu tür bir yöntem kullanmak ikisinin de özgülüğünü bulanıklaştırma riski taşır.

rünümlü şahısların kuşatması altındaydı. Fakat sonra sonsuz güzellikte bir varlık belirdi ve tatlı bir koku yayarak, yenilmez bir kuvvetle şeytani varlıkları kovdu. İbn Arabî ona “Sen kimsin?” diye sordu. “Ben Yasin suresiyim.” Gerçekten de bu sırada baş ucunda kederli babası kaygı içinde, özellikle ölmekte olanlara adanan bu sureyi (Kuran’ın otuzaltıncı suresini) okuyordu. Dile gelen Kelam tarafından yayılan enerji öylesine fazlaydı ki ona denk düşen şahsi suret berzahta cisimleniyordu –dinî tecrübede hiç de az rastlanmayan bir olgu. Bu İbn Arabî’nin *Âlemü’l-misâl*’e, gerçek ve mevcut Hayallerin, bu kitabın başında sözünü ettiğimiz dünyasına, *mundus imaginalis*’e ilk girişlerinden biriydi.

Bu tecrübe kısa süre sonra tekrarlandı. İbn Arabî’nin gençlik anılarına iki saygıdeğer mutasavvıf kadın, iki *şeyhâ* damgasını vurmuştur, Merşaneli (Marchena) Yasmin ve Kurtuba’lı Fâtıma. Bu ikincisi onun için bir ruhani anneydi; İbn Arabî onun Allah ile yakınlık içinde bir hayata yönelten öğretisinden sadakatle söz eder. İlişkilerinin sıradışı bir enerjisi vardı. Saygıdeğer şeyhâ ileri yaşına rağmen öyle bir güzellik ve zerafete sahipti ki ondört yaşında bir genç kız sanılabilirdi (*sic*); ve genç İbn Arabî onunla yüzyüze geldiğinde kızarmaktan kendini alamıyordu. Birçok müridi vardı ve İbn Arabî de iki yıl boyunca bunlardan biri oldu. Tanrının bu şeyhâya bağışladığı diğer nitelikler arasında “hizmetinde” bir de Fâtiha suresi, Kuran’ın açılış suresi vardı. Bir seferinde, sıkıntıdaki bir kadına yardım etmek gerektiğinde beraber Fâtiha’yı okumuşlar ve böylece bu sureye ince ve ruhani, fakat kalıcı, kişisel ve maddi olan şeklini vermişlerdi.¹³ Sure görevini yerine getirdiğinde aziz kadın Fâtıma son derece alçakgönüllü bir dua okudu. İbn Arabî’nin kendisi, aşağıda inceleyeceğimiz sayfalarda bu olayların bir açıklamasını vermekte, kalpteki yoğunlaşmadan (himmət) doğan yaratıcı enerjinin etkilerini tanımlamaktadır. Bu olaya İbn Arabî’nin yaratıcı duanın muhavereye dönüştüğü “mütecelli dua yöntemi” üzerinde dururken tekrar değineceğiz. Bu dua yaratıcıdır, çünkü hem Tanrının hem insanın duasıdır. Sık sık saygıdeğer şeyhâmız genç müridine “ben senin ilahi annenim ve dünyevi annenin de ışığıyım” diyordu. Ve gerçekten de İbn Arabî’nin söylediği gibi: “Bir sefe-

¹³ *Fütûhât*, II, 348.

rinde annem ziyaretine gittiğinde, Şeyhâ ona 'Ey nur! Bu benim oğlum ve *senin baban*. Ona evlada yakışır bir dindarlık göster, hiçbir zaman ona sırtını çevirme' demiş." Aynı cümleleri vecdinin Tanrısının hem annesi hem de kızı olan mistik nefsin hâllerini tanımlarken tekrar duyacağız (Birinci bölümün sonu). Bu terim Peygamberin kızı Fâtımatü'z-Zehrâ yani Işık Saçan Fâtıma'ya verdiği ismin, "babasının annesi" (Ümmü'l ebîha) isminin aynısidir. Eğer Kurtuba'nın saygıdeğer şeyhâsı, Peygamber'in kızının adaşı, İbn Arabî'nin annesini bu şekilde selamladıysa, genç müridinin sıradışı ruhani kaderini önceden sezmiş olmalıdır.

İbn Arabî ruhani yolculuğa yola kesin girdiğini mistik hayatın sırlarına vakıf olmaya başladığını farkettiğinde yirmi yaşına yaklaşıyordu. Böylece yukarıda geliştirilen bağlamda bize çok belirgin bir şekilde sembolik görünen olaya da gelmiş bulunuyoruz. Aslında bu olay birkaç yıl arayla iki sahneden oluşuyor. Genç bir adamken İbn Rüşd'le görüşmesi ile cenaze günü arasındaki süre zarfında İbn Arabî Kurtubalı Meşşai üstadı görmedi, yani en azından duyumsal, fiziksel dünyada. Kendisi bize o sırada hayatta olan babasının filozofun yakın arkadaşı olduğunu söyler. Bu yakınlık, İbn Rüşd'ün istediği görüşmeye, felsefe ve maneviyat tarihimizde önemli yer tutması gereken bu görüşmeye olanak sağladı. İbn Arabî'nin babası bir bahaneyle İbn Arabî'yi, hakkında çok şey duyan ve kendisiyle tanışmakta hevesli olan İbn Rüşd'ün evine yolladı. Biri su katılmamış Meşşai üstad, diğeri ise ileride "Platon'un oğlu" olarak anılacak genç bir adam. Gelin bu iki adamın buluşmasını İbn Arabî'nin ağzından dinleyelim.

"Böylece güzel bir günde Kurtuba'ya, Ebu'l Velîd İbn Rüşd'ün evine gittim. Benimle tanışmak istediğini belirtmişti, çünkü halvetimde Tanrı'nın bana bağışladığı ilhamları duymuş ve şaşkınlığını saklamamıştı. Bu sebeple onun yakın arkadaşlarından biri olan babam bir gün bir işi bahane ederek ama gerçekte İbn Rüşd'ün benimle görüşmesi için beni onun evine yolladı. Ben o zamanlar henüz bıyıkları terlememiş bir gençtim. İçeri girdiğimde filozof yerinden kalktı, beni sevgi ve saygı hareketleriyle kabul etti ve sonunda bana sarıldı. Ondan sonra da "Evet" dedi ve ben de "Evet" dedim. Onu anladığımı görmek ona büyük sevinç verdi. Fakat sonra ona sevinç verenin ne olduğunu farketdiğimde, ekledim: "Hayır." İbn Rüşd'ün yüzü anında buruştu, ya-

naklarının rengi attı ve kendi düşüncesinden şüphe duyar gibi göründü. Bana şu soruyu sordu: “İlahi ilhamla ve aydınlanmayla nasıl bir cevap buldun? Bizim teorik düşünceyle elde ettiğimizle aynı mı?” Cevapladım: “Evet ve hayır. Evet ve hayır arasında, nefsler maddelerinden yükselir ve kafalar bedenlerinden uçar.” İbn Rüşd bembeyaz oldu, titrediğini gördüm; “Allahtan başka ilah yoktur” lafzını fısıldadı, çünkü yaptığım göndermeyi anlamıştı.

“Sonraları, görüşmemizin akabinde, babama hakkımdaki düşüncelerini kendininkilerle karşılaştırmak ve birbirlerine uyuyorlar mı yoksa farklılar mı anlamak için benim hakkımda sorular sormuş. Çünkü İbn Rüşd büyük bir fikir ve teorik düşünce üstadıydı. Bana anlatılana göre, kendisini böyle bir zamanda yaşattığı ve halvete girip de benim gibi çıkan birini görme şansı verdiği için Allah’a şükretmiş. “Ben kendim böyle bir şeyin mümkün olabileceğini söylemiştim, ama tecrübe eden biriyle hiç karşılaşmamıştım. Bu tecrübenin mensuplarından, O’nun kapılarını açanlardan biriyle aynı zamanda yaşadığım için Allah’a hamdolsun. Bana bu kişilerden birini kendi gözlerimle görme imkânı verdiği için Allah’a hamdolsun.” demiş.

“İbn Rüşd’le bir kez daha görüşmek istedim. Allah’ın Rahmeti bana onu *vâkı’a* hâlindeyken gösterdi; onunla aramda bir perde vardı. Ben onu bu perdenin arkasından gördüm, ama o beni görmedi ve orada olduğumdan bihaberdi. Beni farkedemeyecek kadar düşünceye dalmıştı. O zaman kendi kendime dedim ki: Düşüncesi onu benim ben olduğum yere doğru getirmiyor.”

“Marakeş’te Hicri 595 yılında ölümüne kadar onunla bir daha görüşme fırsatım olmadı. Cenazesi mezarının olduğu Kurtuba’ya götürüldü. Naaşının bulunduğu tabut binek hayvanına yüklendiğinde, eserleri de dengelemek için öbür tarafa kondu. Ben orada hareketsiz duruyordum; yanımda hukukçu ve yazı adamı, Seyyid Ebû Saîd’in (bir Almuhad prensi) kâtibi Ebu’l-Hüseyn Muhammed İbn Cübeyr ve arkadaşım müstensih Ebu’l Hakem Emr İbnü’s-Sarrâc vardı. Ebu’l-Hakem bize döndü ve şöyle dedi: İmam İbn Rüşd’e binek hayvanı üstünde neyin karşı ağırlık olduğunu görmediniz mi? Bir tarafta imam, diğer tarafta eserleri, onun tarafından yazılmış kitaplar.” İbn Cübeyr cevap verdi: “Farketmediğimi-mi söylüyorsun çocuğum? Elbette ki farkettim. Ağzına sağlık!”

(Ebu'l Hakemin sözlerini) bir tefekkür ve tahattur konusu olarak içimde sakladım. Şimdi –Allah rahmet eylesin– bu küçük arkadaş grubundan geriye bir tek ben kaldım ve bu konuda şöyle diyorum: “Bir tarafta imam, diğer tarafta eserleri. Ah, keşke dileklerinin gerçekleşip gerçekleşmediğini bilebilseydim!”¹⁴

Bütün İbn Arabî bu sıradışı olayda, İbn Rüşd'le bu üç aşamalı görüşmede değil midir? İlk görüşmede “Hızır'ın müridi,” manevi tecrübeye dair bilgisini insan öğretisinden edinmeyen, tanıklık edendir. İkinci görüşmede konuşan, “Tecelliler Kitabı”nın yazarı, olayların, kişilerin ve varlıkların Faal Muhayyile tarafından, duyuların yardımı olmaksızın doğrudan algılandığı duyular ötesi berza-ha, ‘âlemü'l-misâl'e tümüyle erişimi olandır. Son olarak, çarpıcı basitliğiyle, simgelerin sessiz belagatiyle yüklü, cenazenin Kurtuba'ya dönüşü. Temel amacı saf Meşşailiği tüm saflığıyla yeniden canlandırmak olan üstada, Batı tarafından bilinmese de bir Gemistos Pletho veya Marsilio Ficino'nun hedeflerini öngören ve ötesine geçen bir gelişme başlatan, Fars'ın Platoncularının çağdaşı (Sühreverdî'nin İshrâkiyyûn'u), “Platon'un oğlu” tarafından son bir hürmet gösterilir. Ve naaşı dengeleyen kitapların önceden tasarlanmamış simgesinde, şu hüznü sorulur: “Ah, keşke dileklerinin gerçekleşip gerçekleşmediğini bilebilseydim!”

Aynı arzu –“keşke bilebilseydim”– “ateşli arzuların tercümanını”nın diline yıllar sonra bir gece düşünceli bir hüznle Kâbe'yi tavaf ederken bir kez daha dolandı. Gerçekten de ibadet hâlinde miydi yoksa bu bir düş müydü farketmiyor. Her halükârda o gece cevabı Ondan, İbn Arabî için hayatının sonuna kadar mütecellî şahıs *Sophia Aeterna* [ebedi hikmet] olarak kalacak kişiden duydu. Aşağıda (II. bölümde) bu cevap üzerinde duracağız. Bu cevap şevk adamının arzusunun gerçekleşmesi için gereken sırtı içerir, çünkü Tanrısına razı olduğu anda, kaderini paylaşan Tanrısı için bir kanıt olur. Ve bu sır aynı zamanda, mistik nefsin üzerine doğan yeniden diriliş şafağının, tersine dönerek şüphenin kasvetli alacakaranlığına, aşkınlığın nihayet aşıldığı düşüncesi-nin Cahil olanda yarattığı alaycı neşeye dönüşmesine de engel olandır. Eğer bu olursa, eyyamcıların ellerinde kitapların bir cesedi dengelediği alay edilir bir manzaradan başka bir şey kalmaz.

¹⁴ Bkz. Asin Palacios, *El Islam cristianizado*, sf. 39-40; *Fütûhât*, I, 153-54.

Fakat İbn Arabî bu zaferin rasyonel felsefeyle de, daha sonra “dogmalarla yaratılan Tanrı” olarak tanımlayacağı şeye dönmeyele de kazanılmayacağını biliyordu. Bu zafer, tümüyle bireysel, yerine konulamaz, en kardeş nefse bile anlatılamaz, herhangi bir dış bağıllık veya sosyal nitelik değişimiyle alâkası olmayan, keskin ve keskin bir karşılaşmaya bağlıdır. Uzun bir arayışın meyvesi, yaşam boyu bir uğraştır. İbn Arabî'nin tüm yaşamı bu uzun Arayıştı. İbn Arabî için bu karşılaşma, tüm çeşitlilikleriyle hep aynı Kişiyi ifade eden Şahıslar aracılığıyla oldu ve yine onlar aracılığıyla yineleni. Çok kitap okuduğunu biliyoruz. Bu sebeple “kaynaklarının” bir envanterini yapmak bize ümitsiz bir girişim gibi gözüküyor, özellikle de yalnızca “iç Cennetine” uyanları kabul eden ve her şeyden evvel kendi kendisinin “açıklaması” olan bu ruhani dehanın gerçek ölçütünün farkına varmak yerine bir senkretizmden bahsetmeye devam edersek. Ayrıca yazılı kaynaklardan çok daha fazlası var. Doğu İslamında görülen yapıya çok benzer bir yapının gizliliği var. Şiiliğin “Yüzüne vurmama” [takiyye] söylemini takip etmesinin, yani lafzî İslam'ın dış yüzünü korumasının sebebi, hem simgelerin vazgeçilmez dayanağı olması hem de cahillerin zulmüne karşı bir koruyucu olmasıdır.

Bunun yanı sıra, tek kanıtları gizemli dünyanın varlığına dair kişisel tanıklık olan tüm görünmez, duyulmaz etkenler var. Mesela batını, görünmez hiyerarşiye ait, bizim dünyamız, daha doğrusu her varoluş ile başka âlemler arasında bağ Kuran ruhani varlıkların kardeşliklerine bağlı kişilerin ziyaretleri var. Bu ziyaretlerin İsmailîlikteki kozmik hiyerarşiler arasındaki paralellikte büyük yerleri vardır ve günümüzde Şeyhîlikte yaşamaya devam etmektedirler. Şüphesiz İslam'dan çok önce mistik bilincin bir parçasıydılar, fakat Kuran Vahyini terketmiş olmaları mümkün mü?¹⁵ Bunlar İbn Arabî külliyyatının tümüne dağılmış Ruhani Günlüğün parçalarıdır (Swedenborg'un ki gibi). Bütün

¹⁵ Bu mistik hiyerarşi anlayışı batını İslam'da çeşitli şekillerde karşımıza çıkar. İbn Arabî'le batını tekâmül mertebeleri şunlardır: (1) Etrafında dünyanın manevi hayatının döndüğü Kutup (*Kutb*); (2) Kutbun vekilleri olan ve ölümünde yerini alan iki *İmam*; (3) Dört ana yönde görevlerini yerine getiren dört *Evtâd* (direk); (4) Yedi iklimin her birinde görevlerini yerine getiren yedi *Abdâl* (vekil); (5) Oniki burçtan her biri için bir *Nakîb* (reis); (5) sekiz gök katı için sekiz Necîb (Soylu) (Asîn, *El İslamî cristianizado*, sf. 41 n.2). Ayrıca ruhani yolculukta her merteye veya “durak” için her devirde o duraktakilerin tümünün hareketlerinin etrafında döndüğü kutup olan bir mistik vardır (a.g.e., s. 56).

bunlar filolojinin hatta psikolojinin alanı dışındadır, özellikle de insanın sınırları ve mistik tecrübenin olumsuzluğu hakkındaki hükmünü çoktan koymuş bir psikolojinin.

Son olarak, İbn Arabî'nin tanıştığı ve öğretilerini tanımak istediği sayısız ruhani lider ve sufi şeyhi vardır. Kendisi *Risâletü'l-Kuds*'ünde bu buluşmaların bir defterini tutmuştur. Ayrıca kitap okusa da, görünür ve gizli mürşitleri olsa da, Arayışının ciddiye-ti ikinci el bilgiye dayanmasını yasaklamıştır. Dahası, katıksız iç özgürlüğü "tehlikeli" sayılan çağrışımlardan korkmamasına sebep olmuştur. Öyleyse ona güvenebilir, söylediklerinin doğruluğuna inanabiliriz: "Hiçbir mistik hayat, din veya tarikat bilmiyorum ki benimseyen, inanan ve uygulayan birini tanıyor olmaya-yım. Hiçbir zaman müritlerinin doğrudan ifadelerine dayanma-dan bir fikir veya öğretilerden bahsetmedim." Bu keşf sahibi piri, bilimsel dürüstlüğün mükemmel bir timsali olarak addedebiliriz. Tüm din bilimleri ve din bilgileri, hedefleri İbn Arabî'nin Arayışının kendine özgü hedefi olmasa bile onun bu düsturunu benimsemelidirler.

Doğu Yolundaki Hacı

Şimdi, bütün bunları aklımızda tutarak şeyhimizi, dünyevi hayatında gönül eğiliminin formu olan ve otuz yaşında başlayan göçebe hayatında takip edeceğiz. 1193 ve 1200 arasında Endülüs'ün farklı bölgelerini gezdi ve Kuzey Afrika'ya çeşitli uzunluklarda geziler yaptı. Fakat bu huzursuz dolanmalar içeriden gelen çağrının sadece başlangıcı, daha doğrusu emredici rü'ye-tiydi. Bu çağrı ona Endülüs ve Magrip'i sonsuza dek terk ettirecek ve onu Doğunun sembolü olan bir hacı yapacaktı.

Kutsal kişilerle tanışmalar, mistik toplantılar, eğitim ve tartışma oturumları onun birbirlerini izleyen veya tekrarlayan güzergâhlarını belirlerler: Fas, Tlemcen, Bejaia, Tunus bu güzergâhlardan bazılarıdır. Ruhani Günlüğün görünmez boyutta gerçekleşen kişisel olayları içeren sayfalarını hayatının bu dönemindeki fiziksel olaylarla eşgüdümlü olarak incelemek fazlasıyla ilgi çekici olurdu. Rüyet kendisine geldiğinde İbn Arabî Kurtuba'daydı, fakat İslam'dan önce birbirini izleyen tüm halkların manevi kutupları olan kişileri temaşa ettiği yer "Kurtuba" değildi. Kaynakların kaynağından insanlık tarihi boyunca uzanan,

Maneviyatını tüm zamanlarda tek bir *corpus mysticum* [mistik külliyat] altında bir araya toplayan ebedi bir dinle gizli ve temel meşguliyetine uyumlu bu içsel hayalde bu kişilerin isimlerini dahi öğrendi. Yeri ve zamanı '*âlemü'l-misâl*, maddenin manevi haldeki berzahı, algı organı faal Muhayyile olan olay-rüyet, vecd hâlinde bir inisiyasyonda bu.

Tunus'ta bir gece, Büyük Cami'nin bir mihrabına çekilerek hiçkimseyle paylaşmadığı bir şiir tertip etti. Yazıya bile geçirmedi, ama ilhamının gün ve saatini hafızasına kaydetti. Birkaç ay sonra, Sevilla'da tanımadığı genç bir adam yanına yaklaştı ve aynı şiiri okudu. İbn Arabî şaşkına dönerek "yazarı kim?" diye sordu. Ve diğeri cevapladı: "Muhammed İbn Arabî." Genç adam İbn Arabî'yi hiç görmemişti ve karşısında duranın kim olduğunu bilmiyordu. Öyleyse şiiri nereden biliyordu? Birkaç ay önce (İbn Arabî'ye Tunus'ta ilham geldiği gün ve saatte) bir yabancı, tanınmayan bir hacı, burada Sevilla'da bir grup genç adamın arasına katılmış, onlara bir şiir okumuş, onlar da büyük zevk alarak şiiri ezberlemek istemişler, tekrarlaması için yalvarmışlardı. Daha sonra bu yabancı adam, kendini tanıtmadan ve hiçbir iz bırakmadan ortadan kaybolmuştu. Bu tür olaylar tasavvuf ehli için bilinen şeylerdi. Mesela buna benzer tecrübeler büyük İranlı şeyh Alâüddevle Simnânî (on dördüncü yüzyıl) için oldukça sık yaşanan şeylerdi. Günümüzde parapsikoloji bunları dikkatle kaydediyor, fakat duyumsal algının zaman-uzamsal şartlarının askıya alınması, daha doğrusu aşılmasından herhangi bir sonuç çıkarmaya ne becerisi ne de cesareti vardır. Tasavvuf kozmolojisi bu tür tecrübeleri ciddiye alan –bizim dünya görüşümüzde eksik olan– bir boyuta sahiptir. Kaynağı *kalp* ve organı faal Muhayyile olan bir manevi enerjinin etkilerinin zuhur bulduğu duyular ötesi bir dünyanın "nesnel" gerçekliğini temin eder.

Bununla birlikte İbn Arabî'nin kendinden emin bir Mutezili bilginle uzun bir konuşma yaptığı sahne "dünya üzerinde," Ronda civarlarındadır. Orada Şeyhimizin kurduğu mütecellî yapının temel direği olan İsimler öğretisi konusunda tartıştılar. Sonunda Mutezili teslim oldu. İbn Arabî'nin fevkalade önemli bir hikmet eseri olan *Hâlu'n-na'leyn*'i (Çarıkların çıkarılışı) okumaya başlayışı da "gerçekten" de Tunus'ta olur. Eserin başlığı Kuran'ın (Tâ-Hâ; 12) ayetine, Musa'nın yanan bir çalıya yaklaşıırken duyduğu "Çarığını çıkar" emrine bir göndermedir. Bu kitap Almora-

videlere karşı bir başkaldırı hareketi niteliği taşıyan Mürîdîn akımının on ikinci yüzyılın ilk yarısında güney Portekiz'de (Algarbes) kurucusu İbn Kasî'nin –kendisinden daha önce bahsetmiştik– günümüze ulaşan tek eseridir. Bu akım ya da en azından batını öğretisinin temelleri, İsmailî Şii'likten esinlenmiştir. İbn Arabî bu kitaba bir şerh yazmıştır. Bu şerhin incelenmesi İbn Arabî öğretisiyle Şii hikmet arasında daha önce vurgulanan yakınlık açısından aydınlatıcı olacaktır; bu yakınlık İbn Arabî'nin İran'da Şii mutasavvıflar tarafından hızla benimsenmesinin de nedenidir.

İbn Kasî'nin Mürîdîn (müritler) hareketinin ilk kaynağı Asin Palacios'un İbn Arabî'nin batını hayata girişiyle ilişkilendirdiği Almeria okuluydu. Buna karşılık Almeria okulunun öğretileri tasavvuf piri İbnü'l-Arif aracılığıyla İbn Meserre'ye ve bir kısmı İsmailî kozmogoniyle ve Sühreverdi'nin *İşrâk*'ıyla belirgin ortak özellikler gösteren Yeni-empedoklesçi öğretilerine (ö. 319/931) kadar götürülebilir. Elbette İbn Meserre'nin bu kavramına İbn Arabî'yi bütünüyle açıklayan bir haberci olarak bakmamalıyız. Buna rağmen yadsıyamayacağımız bir gerçek vardır ki o da Asin Palacios'un İbn Meserre'nin kayıp eserini ana hatlarıyla tekrar oluşturmasını sağlayanın İbn Arabî tarafından temin edilen bol miktardaki alıntı olduğudur. Ayrıca İbn Arabî'nin İbnü'l-Arif'in müridi olan ve öğretilerini devam ettiren Abdullah el-Gazzâl ile arkadaşlığı da sıkı bir bağa işaret eder.¹⁶

Bununla beraber, şeyhimizi yukarıda bahsi geçen yolculuklardan ve memleketi Mursiye'ye kısa bir dönüşten sonra 1198 yılında –İbn Rüşd'ün ölüm yılında– Meriye'de (Almería) buluruz. Yolculuğa uygun olmayan Ramazan ayı başlıyordu. İbn Arabî Meriye'de kısa süreli ikametini içeriği gelecekteki büyük eserlerini müjdeleyen küçük bir eser yazarak değerlendirdi. *Mevâki'ü'l-Nücûm* (batan yıldızların yörüngeleri) isimli bu küçük kitap, manevi hayata bir giriş kitabı yazmasını buyuran bir rüyanın da desteklediği bir ilhamla onbir günde yazıldı. İbn Arabî bir başka yerde, “bu kitap, başlangıç seviyesinde birinin bir mürşide bağlanmaktan vazgeçmesini sağlayacak bir kitaptır; da-

¹⁶ Bkz. Asin Palacios, “İbn Masarra y su escuela: origines de la filosofía hispanomusulmana,” *Obras escogidas*, I, 144-45 ve “El Místico Ebu'l-Abbâs ibnü'l-Arif de Almería,” a.g.e., I, 222-23. Yukarıda Asin tarafından Almería okulu ile Yeni-empedoklesçilik ve Priscillian irfan arasında kurulan bağlara değindik; bkz. Asin, “İbn Masarra,” I, 38 ff.

ha doğrusu, mürşit için vazgeçilmezdir. Çünkü yüce, çok çok yüce mürşitler vardır ve bu kitap bir mürşitin hedefleyebileceği en yüksek mertebeye ulaşmasına yardımcı olur” demiştir. Kitapta astronomik simgelerin oluşturduğu perdenin arkasında, şeyhimize Yolun üç aşamasında Tanrının Mutasavvıfa bahsettiği Nuru tanımlar. Tümüyle zahiri olan ilk aşama, şeriata dış riayetten oluşur. İbn Arabî bu aşamayı diğer iki aşamanın mehtapları yükseldiğinde parlaklıkları azalan yıldızlara benzetir. Bu iki aşamada mutasavvıf teville, lafzî ifadeleri simgeledikleri ve “şifresi” oldukları şeye “geri götüren” işari tefsirle tanışır –başka bir deyişle, dış usulleri mistik, batını anlamlarıyla yorumlamayı öğrenir. Şimdi, daha önce de söylediğimiz gibi, ana yazınsal ilkesi her zahiri anlamın bir batını eşi olduğu olan Şiiliği akla getirmeden tevilden bahsetmek mümkün değildir. Bu her nerede olursa olsun hukuk dininin ve lafzî gerçekliğin kışkanç yetkililerini korkutmaya yeter.

Öyleyse İbn Arabî’nin Endülüs’te hayatın kendisi için yakında imkânsız olacağını hissetmesine şaşırılmamalı. Çünkü trajik öncüleri vardı (İbn Kasî, İbn Barracân). Her kim zahiri bakış açısından ayrılıyorsa siyasi kargaşa çıkardığı varsayılıyordu. İbn Arabî bu konuda pek de kaygılı değildi. Fakat onunki öyle bir yoldu ki ya resmi çevrelerden uzak duracaktı ya da onların şüphesini uyandıracaktı. İbn Arabî gibi bir adam için farkedilmemek kolay değildi. Açıkça, Sultan Yakup el-Mansur’la arasında geçen şiddetli dinî tartışmalardan kendisi bahseder. Daha geniş bir kitle bulmak, daha fazla hoşgörü görmek için Endülüs’ü, Magrip’i ve Almuhad sultanlarının yarattığı havayı bırakıp yüzyıllar boyu müritlerinin dallanıp budaklanacağı Doğu İslam Dünyası’na göç etmesi gerekiyordu.

Bu kararı mütecellî bir rüyetin sonrasında aldı: Arşın sayısız ateşten sütun üzerinde durduğunu gördü. Arşın hazinesini, semavi Antropos’u sakladığı oyuk, Arşa Oturan’ın ışığına perde görevi gören bir gölge yayıyordu ve bu gölge, ışığı katlanılır ve seyredebilir kılıyordu; gölgenin yumuşaklığında tarifsiz bir huzur hüküm sürüyordu. (Böylece rüyet, tecellî kavramının ve aşkın diyalektiğinin temeli olan, aynı zamanda da Şii İmamcılığın başlıca sırrı olan semavi dünyada ilahi antropomorfizmin gizemine ince bir düzen getirmiş olur). Harikulâde güzelliği diğer tüm kuşlarınkini geçen bir kuş arşın etrafında dönüyordu. Ona Doğuya

doğru yola çıkmasını söyleyen bu kuştu: kendisi ona yoldaş ve semavi rehber olacaktı. Aynı zamanda kuş ona kendisini Fas'ta bekleyen dünyevi yol arkadaşının ismini de söyledi; bu kişi Doğu'ya göç etmek istemiş fakat ilahi bir önsezi ona kendisine ayrılan yol arkadaşını beklemesini söylemişti. Semavi güzelliğiyle bu kuşu, filozofların faal Akıllarının aslı addettikleri Kutsal Ruhun, yani Cebraîl'in, Bilgi ve Vahiy Meleğinin bir temsili olarak görmek zor değildir. Bu sonsuz önemde bir veridir; bu karar anında İbn Arabî'nin manevi tecrübesinin biçimini anlamamızı sağlar. İbn Arabî'nin bilincinde oluşan bu rüyete dayalı, bize kimliği Üveysîlerle bağlantılı olarak farklı şekillerde karşımıza çıkan Şahsın ta kendisi olduğunu gösterir. O, bireysel Kutsal Ruhtur, kendi deyimiyle "yoldaş ve semavi rehberdir." Kendisiyle farklı şekillerde tekrar karşılaşacağız, özellikle de "mistik Kâbe'nin etrafında." Bu düşsel sahnede İbn Arabî, Doğu yolundaki hacı olarak, Sühreverdi'nin *Kıssatü'l-Gurbeti'l-Garbiyye*'sindeki kahramanın bir canlandırmasına benzer.

Yola çıkışıyla şeyhimizin gezgin hayatının ikinci evresi başlamış olur. Bu hayat onu 597/1200 ve 620/1223 arasında Orta Doğu'nun birçok bölgesine götürür ve sonunda da hayatının son on yedi yılını huzur ve sıkı bir çalışmayla geçireceği Şam'a yerleştirir. 598/1201 yılında yolculuğunun ilk hedefi olan Mekke'ye ulaştığında İbn Arabî otuz altı yaşındaydı. Kutsal şehirde bu ilk ikamet öyle derin bir tecrübe oldu ki "Aşkın diyalektiği" hakkında daha sonra okuyacaklarımızın temelini oluşturdu. Ana hatlarını daha önce "Endülüs ve İran Arasında" bölümünde ortaya koyduğumuza canlı bir misal olarak kaydediyoruz ki İbn Arabî, İsfahanlı soylu bir İranlı aileye konuk oldu; evin reisi Mekke'de önemli bir görevi olan bir şeyhti. Bu şeyhin sıradışı bir fiziksel güzelliğin muazzam bir manevi bilgelikle birleştiği bir kızı vardı. İbn Arabî'ye, Dante için Beatrice ne idiyse o oldu, mütecelli şahıs *Sophia Aeterna*'nın tecellisi oldu ve öyle de kaldı. İbn Arabî *Fedeli d'amore*'den biri oluşunu ona borçluydu. Aşağıda bu olayın bol miktarda izini bulacağız (II. Bölüm). Buraya dikkat edelim: İbn Arabî'nin genç bir kız olan Hikmete [Sophia] seslenmekteki, ilahi bir aşkı ifade etmek olan bilinçli maksadını anlamamak veya ciddiye almıyor gözükmek, bu kitabın ısrarla üzerinde durduğu tecelli anlayışına, şeyhimizin öğretisinin temeli, alem, Tanrı ve insan ve aralarındaki ilişkileri algılayış biçiminin anahtarı olan bu

anlayışa gözlerini kapamak demektir. Öte yandan, bunu anlamak, Dante'nin yoldaşları *Fedeli d'amore*'nin dinine dair sembolistler ve filologlar arasındaki çatışmanın çözümü için de bir ipucu bulmaktır. Tecelli anlayışında bir ikilem yoktur, çünkü alegoriden de lafzın görünen manasına bağlılıktan da eşit uzaklıktadır. Somut kişinin varlığına inanır, fakat bu kişiye onu dönüştüren bir işlev yükler; çünkü onu başka bir dünyanın ışığında algılar.

Şeyhin ailesiyle ve küçük seçkin çevreleriyle vakit geçirmek İbn Arabî'ye Batı'daki yıllarında mahrum kaldığı sessiz samimiye-ti, güven verici huzuru sağladı. Mekke'deki ikameti sıradışı üretkenliğinin başlangıcı oldu. Mistik hayatı yoğunlaştı; "alemin merkezi" olarak içselleştirdiği Kâbe'yi –gerçek veya zihinsel– tavafları, içsel rüyelerin ve mütecelli algıların tecrübî doğruluk kattığı bir tefekkür uğraşını besledi. Yıllar önce Sevilla'da olduğu gibi tarika-ta kabul edildi. Fakat bu, ne olursa olsun, yalnızca dış bir işaretti.

Asıl belirleyici olay Doğu'ya doğru yola çıkışına sebep olan olaya benziyordu. Sadece "Kâbe'nin etrafında" bir tefekkür tarafından harekete geçirilebilirdi çünkü bu tür olaylar ancak "dünyanın merkezinde," yani içsel mikrokozmosun kutbunda gerçekleşebilir ve Kâbe "dünyanın merkezi"dir. İbn Arabî burada bir kez daha ona hac emrini vererek kendisini yoldaşı ve semavi rehberi ilan eden bireysel Kutsal Ruhuyla karşılaştı. Daha sonra bu karşılaşmayı, dev *Fütûhat* eserinin, Mekke'de kendisine bağışlanan ilahi ilhamları konu alan kitabının kaynağı olan bu ilahi Alter Ego tecellisini inceleyeceğiz. Bu ayrıcalıklı tecelli anları, dindışı, nicel ve geri döndürülemez zamanın devamlılığını kesintiye uğratırlar, fakat *tempus discretum* [ayrı zamanları] (melek bilimin zamanı) bu devamlılığa dahil olmaz. Bu durum, tecellileri, mesela genç kız Hikmet ile *Fütûhât*'ın önsözündeki mistik delikanlıyı birbirine bağlarken akılda tutulmalıdır. Mütecelli kişilerle karşılaşmalar her zaman "dünyanın merkezine" dönüşe işaret eder, çünkü *âlemü'l-misâl*'le iletişim ancak "dünyanın merkezinde" mümkündür. Şeyhimizin birçok tasviri bu olguyu doğrular.¹⁷

¹⁷ Örneğin (Asín, "İbn Masarra," I, 83): Halife Harun Reşid'in oğlu Ahmet Sebâtî, Hicri ikinci yüzyılda ölen büyük mutasavvıf, İbn Arabî'ye cismî suretinde göründü ve onunla konuştu: "Onunla 599 yılında bir Cuma günü, öğle namazından sonra Kâbe'yi tavaf ederken karşılaştım. Ona sorular sordum ve o da cevap verdi, ama Cebrail'in genç bir Arap görünümüne bürünmesi gibi, aslında konuşan ben, Kâbe'yi tavaf ederken bana görünmek için duyumsal bir şekle girmiş olan ruhuydu."

Son olarak, İbn Arabî'nin kişiliğinin baskın özelliğini, onu çoğu Sufi gibi sadece dünyevi bir mürşidin müridi değil, her şeyden evvel ve esasen "Hızır'ın müridi" yapan özelliğini, tecellilerin işaret ettiği düzenle ilişkilendirmemiz gerekmektedir.

Hızır'ın Müridi

İbn Arabî'nin bu özelliğinden, hayatının dönemeçlerine yön veren bir simge olarak daha önce bahsetmiştik ve bu bize onu Üveysî adı verilen mutasavvıflarla özdeşleştirme olanağı vermişti. Bu nitelemenin öngördüğü manevi ferdiyet, teknik bir sorun olan akıllar sorununa, ferdi nefis ile varlık ve nur bahşeden Kutsal Ruh-faal Akıl arasındaki ilişki sorununa bulunan çözümlerin, çoğunlukla üstü kapalı olarak temelini oluşturan varoluşsal seçimleri şimdiden tahmin etmemizi sağlar. Tasavvufun, Üveysîlere özgü durumu tanıyıp kabul etmesi (Ebu'l-Hasan Harrakânî ve Ferîdüddîn Attâr örneklerini görmüştük) başlı başına, Tasavvuf ve Hristiyan keşişlik arasında aceleci bir karşılaştırmayı engelleyecek bir olgudur; bunlardan ikincisi buna benzer herhangi bir şey sunamıyor gözükmemektedir.

Bize göre Hızır'ın müridi olmak kişiye, bir birey olarak, aşkın ve "tarihötesi" bir boyut katar. Bu Sevilla'da ya da Mekke'de bir tasavvuf tarikatına intisaptan daha büyük bir şeydir; Tanrı ile kişisel, doğrudan, dolaysız bir bağıdır. Burada belirlenmesi gereken Hızır'ın tecelliler arasındaki yeridir: semavi, ruhani bir rehber olarak Hızır'ın, çeşitli temsillerinin altında Kutsal Ruhu tanıdığımız o Şahsın mükerrer görünümleri ile ilgisi ne olabilir? Veya başka bir deyişle, aşağıda üzerinde duracağımız şu hadiste bildirilen en yüce tecelli ile ilişkisi nedir: "Rabbimi şekillerin en güzelinde temaşa ettim" (bkz. aşağıda, VI. Bölüm). Bu soruya cevap ararken müridin Hızır ile ilişkisinin herhangi bir görünür dünyevi şeyhle muhtemel ilişkisine benzeyip benzemediği sorusuna geliriz. Bu ilişki kişilerin sayısal bir dizilişlerine işaret eder; aradaki fark, bu sefer bu kişilerden birinin sadece *âlemü'l-misâl*'de görülebilmesidir. Diğer bir deyişle, bu ilişkide Hızır analitik psikolojinin tanımladığı gibi bir arketip midir, yoksa özgün ve kalıcı bir kişilik midir? Fakat bu meseledeki ikilem, iki soruya –*Hızır kimdir? Hızır'ın müridi olmak ne demektir?*– verilecek cevaplar birbirlerini varoluşsal olarak aydınlattıklarında ortadan kalkmaz mı?

Hızır kimdir? sorusuna tam bir cevap verebilmek için çok çeşitli kaynaklardan çok geniş miktarda bilgi derlememiz gerekirdi: peygamberbilim, halkbilim, simya, vs. Fakat burada onu esasen, ilahi dünya ile doğrudan ve dolaysız bir ilişkiyi –yani tarihsel bir şeyhler silsilesinde tarihsel bir gerekçe aramayan bir bağı– benimseyenlerin, yetkilerini hiçbir iktidardan almayanların görünmez ruhani mürşidi olarak inceleyeceğimizden, kendimizi birkaç temel noktayla sınırlandırabiliriz: Kuran'daki yeri, isminin anlamı, İlyas peygamberle yakınlığı¹⁸ ve buna bağlı olarak İlyas ile Şiilik'teki İmam arasındaki bağlantı.

Kehf suresinde (59-81. ayetler) Hızır, esaslı bir çözümlemesinin en eski tefsirleri tarafından kapsamlı biçimde incelenmeyi gerektirdiği gizemli bir vakada yer alır. Musa'nın kendisine “kader ilmini” tanıtan rehberi olarak karşımıza çıkar. Böylece ilham kaynaklı ilahi bir bilimi, şeriattan üstün bir bilimi elinde tutan biri olarak tanıtılır. Öyleyse Musa, görevi *şeriatî* vahiy etmek olan bir peygamber olduğuna göre, Hızır Musa'dan üstündür. Musa'ya açıkladığı şey tam da *şeriatî* aşan sır, gizemli gerçektir (*hakikat*) ve bu, Hızır tarafından vasıtasız olarak tanıtılan maneviyatın lafzî dinin kulluğundan bağımsız olmasını da açıklar. Eğer Hızır'ın görevinin, Hızır'ın İlyas'la özdeşleştirilmesiyle İmamın ruhani görevine benzediğini düşünürsek, burada Şiiliğin en derin iştiağının yazınsal temellerinden biriyle karşı karşıya olduğumuzu farkedebiliriz. Gerçekte de, Hızır'ın Musa karşısındaki üstünlüğü ancak bu bakış açısıyla bir çelişki içermeyebilir. Aksi takdirde, Musa bir *şeriat* indirmekle yükümlü altı büyük peygamberden biriyken Hızır, geleneklerimizde adı geçen yüz seksen bin nebiden biri olarak kalır.

Doğru olan şu ki bu dünyevi şecere tarihsel incelemeye karşı gelen bir sorun çıkarır. Bazı geleneklere göre Hızır, Nuh'un beşinci nesilden torunudur.¹⁹ Her halükârda, tarihsel zamanın kronolojik boyutundan çok uzaktayız. Bu olayların *âlemü'l-mîsâl*'de yer aldığını kabul etmediğimiz sürece Hızır-İlyas'ın Musa ile çağdaşymış gibi görüştüğü Kuran faslına mantıklı bir sebep bulamayız. Olay, kendine özgü nicel zamansallığına daha

¹⁸ Bu önemli konuda bkz. Louis Massignon'un çalışması “Élie et son rôle transhistorique, *Khadirîya*, en Islam,” *Élie le prophète*, II, 269-90.

¹⁹ Bkz. Abbas Kumî, *Sefînetü Bihâri'l-Envâr*, I, 389.

önce değindiğimiz başka bir eşzamanlılığa dahildir. Ayrıca Hızır'ın kariyerinin en belirleyici olayına nasıl “nesnel” tarihsel yöntemler uygulanabilir? Hızır yaşamın kaynağına ulaşmış, ölümsüzlük suyunu içmiş ve bunun sonucunda da yaşlanmaktan ve ölmekten azade bir kişidir. O “Ebedi gençlik”tir. Ve bu sebepten dolayı kesinlikle isminin yaygın söylenişlerini (Farsça *Khezr*, Arapça *Khidr*) bir kenara bırakıp *Khâdir*'i tercih etmeli ve Louis Massignon'un yaptığı gibi “Yeşil Kişi” olarak çevirmeliyiz. Gerçekten de Hızır Doğa'nın yeşilliğinin tüm yönleriyle bağdaştırılmaktadır. Fakat bu sebeple onu bir “bitkisel yaşam miti” olarak yorumlamayalım. Bu, *Khâdir*'in varlığının işaret ettiği özel algı biçimini varsaymadığımız sürece anlamsız olur.

Böyle bir algı biçimi gerçekten de vardır; bu durumun İslam'ın yeşil rengine verdiği hâlâ tam açıklanamayan sıradışı önemle de bir bağı vardır. Yeşil “İslam'ın manevi, törensel rengidir;” Alevi rengi, Şiilerin temel rengidir. Onikinci İmam, İmam-ı gaip, “Zaman'ının efendisi” Beyazlık Denizi'nin ortasındaki Yeşil Ada'da ikamet eder. Büyük İranlı mutasavvıf Simnânî (on dördüncü yüzyıl) *merkezleri* “benliğinin yedi peygamberi” ile ifade edilen gizli bir fizyoloji ortaya koydu. Bu merkezlerden her birinin ayrı bir rengi vardır. Sırtın gizli merkezi, “benliğinin Mesih'i” parlak siyah (*esvâd-ı nûrânî*, “kara nur”) renkte iken, yüce merkezin, “sırların sırtının,” “benliğinin Muhammed'inin” rengi yeşildir.²⁰

Bu girişin sınırları içinde, Hızır ve İlyas'ın kâh ortak bir ikili olarak görülmesinin, kâh birinin diğeri ile özdeşleştirilmesinin nedenlerini kavramak mümkün değildir.²¹ Şii hadisleri, özellikle de Beşinci İmam Muhammed Bâkir'in bazı konuşmaları bize İlyas ve Elyesa kişileri hakkında bilgi verir.²² Burada bizi ilgilendiren, kişiyi lafzi dinden kurtararak mistik Gerçeğe ulaştıran Hızır-İlyas kişileriyle ilişkili olarak, bu hadislerin İmam ile kurduğu bağlardır. Şiiliğin ne olduğunu anlamak için Birinci İmama atfedilen vaazların bir kısmını okumak gerekir: Kelamın büyü-şünde, ışıltılı lirizminde eşsiz bir güç vardır. Eğer bu vaazların “tarihsellikleri” şüphe uyandırıcıysa, bu şüphe gözlemlenebilir

20 Bkz. “L'Intériorisation du sens.”

21 Bkz. Massignon, “Élie et son rôle transhistorique.”

22 Bkz. Abbas Kummî, *Sefînet*, I, 27-29; II, 733.

ve tarihsel bir kişinin değil ebedi bir İmamın Kelamını dile getirdiği izlenimini veren bu vaazların yarattığı faalin dindışı yönünden başka bir şey değildir. Her halükârda bu vaazlar vardır ve içerikleri de bazı yazarların Şiiliği indirgemek istedikleri, iktidar hakkını arayan tarihsel ihtilafla tümüyle alâkasızdır. Bu yazarlar, Şiiliğin dinsel bir olgu, yani başka bir şeyden nedensel türemeyiyle “açıklanamayacak,” temel ve özgün bir veri (bir rengin veya sesin algılanışı gibi) olduğunu unutuyorlar.

Bu vaazlarda Şiilik, tüm Vahyin gizli anlamını kapsamaktaki gücünü gösterir. Bir tanesinde İmam, vahiy olunmuş bir Kitabı olanlar (ehlü'l-Kitâb) ve olmayanlar da dahil sırasıyla her millet tarafından bilindiği isimleri bildirir. Hristiyanlara hitap ederken, “Ben İncil’de adı İlyas olan kişiyim” der.²³ Burada Şiilik İmam kişisi aracılığıyla kendini Transfigürasyonun, başkalaşımın tanığı ilan eder. Kehf suresinde, Musa’nın öğreticisi [initiator] Hızır-İlyas’la görüşmesi, Tabor Dağı’nda Musa ile İlyas (yani İmam) arasında geçen konuşmanın önceden olacağına işaret eder. Bu tipoloji Şii zihnin niyetini açık etmekte çok başarılıdır. Eğer sonunda dikkatlerimizi Şii düşüncesine yöneltirsek, onun Hristiyanlık ve İslam arasındaki ilişki hakkındaki mevcut fikirlerimizi nasıl altüst edeceğini gösteren tanıklıklar toplamak kolay olacaktır. İsmailî batınilüğün bir başka vaazında İmam şöyle der: “Ben körleri ve cüzzamlıları tedavi eden İsa’yım (bir şerhte okuduğumuza göre bu ikinci İsa demektir). Ben oyum ve o da ben.”²⁴ Ve eğer İmam başka yerde Melçizedek olarak tanımlandıysa, bu İmamcılık ile, İsa’nın doğaüstü varlığında gerçek “Tanrı’nın Oğlu”nu, Kutsal Ruh’u bulan Melçizedekçi Hristiyanların İsacılığı arasındaki bağ kolayca görülebilir.

Burada Hızır-İlyas’ın kişiliğine dair birkaç işaret verdik. Belli bir bağlamda düşünüldüklerinde, bu mevzunun arkasında yatan insanlık tecrübesinin enginliğini ortaya koymakta yeterlidirler. Fakat böylesi bir karmaşıklıkta, bu kadar çok çağrışımı olan ve bu kadar çok başkalaşım geçiren bir Şahsın karşısında, belirgin bir sonuca ulaşmaktaki tek umudumuz fenomenolojik bir yöntemden geçer. Mistik bilincin gizli niyetini ortaya çıkarmamız, kendisine tüm biçim ve anlamlarıyla Hızır-İlyas’ı gös-

²³ A.g.e., I, 389 ve Meclisî, *Bihârî'l-Envâr*, IX, 10.

²⁴ Cafer b. Mansûri'l Yaman, *Kitâbü'l-Kesf*, s.8.

terdiğinde, kendisine kendisiyle ilgili ne *gösterdiğini* anlamamız gerekmektedir. Nitekim şu anda böyle bir fenomenoloji tasavvur etmekteki tek amacımız, hiçbir dünyevi mürşidin ve topluluğun öğretilerine boyun eğmeyen –genç İbn Arabî’de İbn Rüşd’ün hayran olduğu da tam olarak buydu– bir mutasavvıfın görünmez ruhani rehberi kabul edilen Hızır’ın *kim olduğu* sorusuna bir cevap bulmaktır. Fenomenolojik açıdan, bu soru bir başka soruya eşittir: Hızır’ın müridi *olmak* ne demektir? Kendini Hızır’ın müridi olarak tanımlamak hangi kişisel farkındalık durumuna denk düşer?

Soruyu bu şekilde sormanın “elimizdeki bir arketip midir yoksa gerçek bir insan mı” ikilemini kendiliğinden giderdiğine daha önce işaret etmiştik. Her iki cevabın da ne büyüklükte bir kayba sebep olacağını görmek zor değildir. Eğer analitik psikolojinin bakış açısını benimseyip Hızır’ı bir arketip kabul edersek, gerçekliğini yitirecek ve hayal gücünün veya aklın bir uydurması halini alacaktır. Ve eğer ondan gerçek bir insan gibi bahsedersek, Hızır’ın müridiyle ilişkisi ile bu dünyada herhangi bir şeyhin müridiyle ilişkisi arasındaki yapısal farkı tanımlayamayacağız. Bu durumda Hızır, sayıca bir tane olmakla beraber, eşsiz olanın eşsiz olan ile yakınlaştığı, ortak-paylaşım ilişkisine pek uymayan bir mürit çokluğuyla karşı karşıya kalır. Kısaca, bu cevaplar Hızır kişisi *fenomenini* açıklamaya yeterli değildir.

Fakat belki de bu *fenomeni* mutasavvıflarda görüldüğü biçimde anlamamızı sağlayacak başka bir yol vardır. Sühreverdi İbn Arabî’ninkine oldukça benzer bir niyetle bize böyle bir yol açmaktadır. Sühreverdi’nin manevi otobiyografisini oluşturan risalelerden birinde, “Mor Başmelek” risalesinde mutasavvıf, Kaf Dağına –yani kozmik dağa– tırmanmasını ve Âb-ı Hayatı elde etmesini sağlayacak sırrı öğrenir. Ancak mutasavvıf yolculuğun zorluklarını düşününce korkar. Fakat Melek ona “Hızır’ın çarıklarını giy” der. Ve Sühreverdi’nin kapanış sözleri şunlardır: “O nehirde yıkananlar sonsuza dek lekesiz kalacaklar. Eğer biri mistik Hakikatin anlamını keşfettiye, bu Nehre ulaştığı anlamına gelir. Çıktığında, avuçta damıtılmış tek bir damlasını güneşe tuttuğunda avcunun arkasına geçen o reçineye benzemesini sağlayan yatkınlığı edinmiştir. Eğer *sen Hızır’san*, sen de Kaf Dağına kolayca tırmanabilirsin.” Ve *Kıssatü’l-Gurbeti’l-Gaybiyye* Kaf Dağı’nın doruğuna, *zümrüt* kayasının dibine, Kutsal Ruh’un, filozofun aynı risalede “Faal Akıl”la özdeşleştirdiği ve

bil-meleke Akıllar hiyerarşisinin ayağına oturttuğu insanlık Meleğinin bulunduğu, mistik Sina'ya varan yolu tarif eder. Bu cevabın özü "eğer sen Hızır'san" sözündedir. Çünkü bu *özdeşleşme* İbn Arabî'nin Hızır'ın "hırkasını" giyişine verdiği anlama uyar. İbn Arabî bu olayı törenin genel anlamına bağlar; çünkü sonuç, gömleği alanın ruhani durumunun gömleği vereninkiyle özdeşleşmesidir.

Bu söylenenler Hızır'ın müridi olmanın anlamına dair ipucu verirler. Ve bu anlam öyle bir anlamdır ki, Hızır kişinin basit bir arketipe indirgenmemesine rağmen, varlığı onu bir arketipe dönüştüren bir ilişki içinde tecrübe edilir. Eğer bu ilişki kendini fenomenolojik olarak *göstermek* ise, iki ana ifadesine tekabül eden bir durum gereklidir. Bu tür bir ilişki Hızır'ın eşzamanlı olarak hem bir kişi hem bir arketip, bir kişi-arketip olarak tecrübe edilmesine işaret eder. Bir arketip olduğu için, Hızır kişinin tekiliği ve kimliği Hızır olanlarda temsil edililişinin çoğulluğuyla uyum içindedir. Hızır'ın müridi ve öğrencisi olmak *o olmak* zorunluluğudur. Hızır mürşidi olmayan herkesin mürşididir, çünkü o bütün müritlerine nasıl *o olunacağını gösterir*: Âb-ı Hayat'a, ebedi gençliğe ulaşmış olan, Sühreverdî'nin risalesinin de belirttiği gibi ("Eğer Hızır'san..."), *hakikate*, Kanun'un üstünde olan ve bizi lafzi dinden kurtaran gizemli batını gerçeğe ulaşmış olandır. Hızır *bütün* bu kişilerin mürşididir, çünkü *her birine* kendisinin ulaştığı ve emsal teşkil ettiği ruhani duruma ulaşmayı gösterir. Her biriyle ilişkisi misalin veya temsil edilenin, temsil eden ile ilişkisidir. Hem kendisi hem de arketip olmasını sağlayan budur ve her insanın mürşidi olması her ikisi de olmasıyla mümkündür, çünkü müritlerinin miktarı kadar kendisini temsil eder ve görevi her müride kendisini göstermektir.

Nitekim Hızır'ın "rehberliği," dogmasını yayan bir dinbilimci gibi tüm müritlerini aynı hedefe, herkes için aynı olan bir tecelliye yönlendirmeyi amaçlamaz. Her müridi kendi tecellisine, kendisinin şahsen tanıklık ettiği tecelliye, "iç cennetine," kendi varoluşunun biçimine, ebedi ferdiyetine (*a'yân-ı sâbite*), diğer bir deyişle Ebu Yezîd Bistâmî'nin her Maneviyata "ayrılmış" pay olarak tanımladığı, İbn Arabî'ye göre ilahi İsimlerden kendisine verilen, içinde Tanrısını tanıdığı ve Tanrısının onu tanıdığı İsmi tekabül ettiği tecelliye yönlendirir. İbn Arabî'nin bahsettiği ilişki, *Rab* ve *merbûb* arasındaki, Aşk Efendisi ile kulu arasındaki

ilişkidir (bkz. I. Bölüm). Simnânî'nin deyişiyle, Hızır'ın görevi "benliğinin Hızır'ına" ulaşmanı sağlamaktır, çünkü mistik Sina'nın eteklerinde, mikrokozmosun kutbunda, dünyanın merkezindeki Âb-ı Hayat burada, bu iç derinlikte, "benliğinin peygamberi"nde fışkırır. Bu Üveysilerin bakış açısına da uygundur: Mansûr-ı Hallâc'ın varlığının nuru, "Meleği" tarafından yol gösterilen Attâr, "benliğinin Mansûru"na ulaşır, *Heylâcname*'sinin o tutku dolu son elli sayfasında Mansûr olur. Böylesi bir yaklaşım Ali Vefâ'nın (on dördüncü yüzyıl) söyleyişiyle de uyumludur. Buna göre, her peygamberin kendi peygamberliğinin Ruhunu bir Cebraîl biçiminde algılaması gibi, bir Hızır'ın sesinde her Ruhani varlık kendi Kutsal Ruhunun ilhamını duyar. Ve bu Abdülkerîm Cîlî'nin Kutsal Ruhla, her varlığın ilahi Yüzü ile ilgili (aşağıda okuyacağımız) sözlerinin basit bir yankısıdır. Hızır olmak mütecellî rüyetlere, *visio smaragdina*'ya [yeşil nur] ilahi Alter Ego'yla karşılaşmaya, İbn Arabî'nin dehasının yine de anlatmakta başarılı olduğu tarifsiz iletişime yatkınlık kazanmış olmak demektir.

Sadece hikmette değil, akıl sorunsalları aracılığıyla Faal Akılın kendisini Bilgi ve Vahiy Meleği, yani Kutsal Ruh (vahiy meleği Cebraîl'i Kutsal Ruhla özdeşleştiren Kuran'a göre) olarak sunduğu felsefede de bir kez daha Şahısla karşılaşmış oluyoruz. Bu sorunun varoluşsal sonuçlarına (Ebu'l-Berekât'ta, İbn Sînâ'da, İbn Rüşd'de) değinmiştik; her bireyin bulduğu çözümün maneviyatının derecesini belirlediğini söylemiştik. Özgür ve yol gösterdiği kişiyi de Kanun veya iktidar asıllı bir kulluktan kurtararak özgürleştiren kişisel görünmez rehber olarak Hızır, Ebü'l Berekât ve Sühreverdi'nin "Kamil Tabiat"ına büyük benzerlik gösterir; İbn Sînâ için ise "benliğinin Hızır'ı" tartışmasız olarak Hay ibn Yakzân'dır. Batının geleneksel müminlerinde Latin İbn Sînâcılığın yarattığı paniğin sebebi Hızır'ın bireysel vekâletini tanımak zorunda olmanın korkusu olarak tanımlanabilir. İbn Sînâ noetik ve melek biliminin Melek kavramını gelenekçi Skolastik felsefeyi dehşete düşürecek derecede yücelttiği doğrudur, fakat gerçekte İbn Sînâcılık ve Skolastik felsefe birbirlerinden dünyalar kadar uzak şeylerdi: kelime hazinesi, kavramları ve varoluşsal çözümleri açısından. Melek, emir iletmekle yükümlü basit bir haberci veya bildiğimiz koruyucu melek değildir. Sünnilerin insan ve melekten hangisinin üstün olduğu tartışmasında

akla gelen melek de değil. Bu melek, Ruhaniyattan her birinin Tanrıyı bildiği Suretin aynı zamanda Tanrının da onu bildiği suret olduğu düşüncesiyle ilişkilidir, çünkü bu suret Tanrının o insanda Kendisini Kendisine bildirdiği surettir. İbn Arabî'ye göre Melek, bir tecellinin suretiyle o tecellide zuhur edenin sureti arasındaki temel bağın temsildir. Her Ruhaniye “ayrılan paydır,” onun mutlak öznelliğidir, kendisine bahşedilen ilahi İsim'dir. Temel *teofanizmdir*. Her tecellinin biçimi bir melek tecellisidir [angélophanie], çünkü bu bağ tarafından belirlenir. Ve *Melek*'in önemi, tam da bu –yokluğunda ilahi Varlık'ın bilinmez ve ulaşılmaz olacağı– temel belirlenimde yatar. Bu anlaşıldığında, İbn Arabî'nin Hızır'ın müridi olarak Hz. İbrahim'in yabancıya karşı misafirperverliğini [philoxénie] yorumlayış şekli (bkz. aşağıda I. Bölüm § 3) bizi hikmetinin ve mistik tecrübenin kalbine, Angelus Silesius'un *Cherubinischer Wandersmann*'ındaki sırla aynı olan sırra götürür. Bu sırrın mutasavvıf için anlamı şudur: Meleği kendi maddesiyle beslemek.

Geriye bir tek İbn Arabî'nin Hızır'la karşılaşmalarıyla ilgili hatırlanabilecek birkaç şeyi ortaya dökmek kalıyor. İbn Arabî'nin gençliğinden iki olay Hızır'ın İbn Arabî'nin bilincindeki gizli varlığına delalet eder. Hayatının ve kişiliğinin hiçbir değişim göstermeyecek derecede parçası olan bir dindarlıkta kendini gösteren bu varlık, Musul'da bir bahçede Hızır'ın “hırka”sını, yine kendisi gibi birinci elden giymiş bir kişiden giydiği gün zirvesine ulaştı. Bu hırka giyme töreni gizli kalmıştır.

Hatırı sayılır ilk karşılaşma, gençliğinde, hâlâ Sevilla'da okurken gerçekleşti, fakat İbn Arabî *kiminle* karşılaştığını ancak daha sonra anladı. Bir derste İbn Arabî müşidi (Ebu'l-Hasan el-Uryânî) ile Peygamberin kendisine görünme lutfunda bulunduğu kişinin kimliğiyle ilgili şiddetli bir tartışmaya girmiş; Mürit (İbn Arabî) tartışmada kararlılığını korumuş ve sonra da biraz şaşkın ve tatmin olmamış bir şekilde izin istemişti. Sokakta bir dönemeçte bir yabancı ona şefkatle şöyle dedi: “Ey Muhammed! Müşidine güven. Gerçekten de söz konusu olan o kişiydi.” Genç adam müşidine fikrini değiştirdiğini söylemek için geri döndü, ama şehyi onu gördüğünde ona fırsat vermeden “Müşidinin sözüne güvenmen için illâ da Hızır'ın sana görünmesi mi lazım?” dedi. O zaman İbn Arabî kiminle karşılaştığını anladı. Benzer bir olay daha sonra Tunus'ta cereyan etti. Mehtaplı sıcak bir gecede,

İbn Arabî limana demir atmış bir teknenin kabininde uyuyordu. Bir rahatsızlıkla uyandı. Mürettebat hâlâ uyurken teknenin ucuna yürüdü. O zaman birinin, ayakları ıslanmadan kendisine doğru geldiğini, kendisiyle bir an konuştuktan sonra da hemen dağlık tarafta birkaç mil ötede bir mağaraya geri döndüğünü gördü. Ertesi gün Tunus'ta tanımadığı bir aziz kendisine “Dün gemide Hızır ile gecen nasıldı?” diye sordu.²⁵

Şimdi ise sıra çok daha önemli olan mistik bir olaya, 601/1204 yılında gerçekleşen hırka giyişine gelmiş oluyor. İbn Arabî Bağdat'ta kısa bir süre kaldıktan sonra, Hızır tarafından “şahsen” hırka giydirildiği söylenen tasavvuf şeyhi Ali İbn Câmî'nin ününün etkisiyle Musul'a gitmişti. Hangi mütecelli olayın sonucunda, nasıl bir törenle? İbn Arabî bize anlatmıyor, fakat şeyhinin de kendisinden evvel samimi bir icazet ayininde mistik hırkayı tümüyle aynı biçimde giymiş olduğunu söylüyor. Burada bir kez daha İbn Arabî'nin kendi ifadesine başvuracağız.

“Hızırla bu bir araya geliş [consociation], şeyhlerimizden biri tarafından, Ali el-Mütevekkîl ve Ebû Abdullah Kadîbü'l-bân'ın müridi olan şeyh Ali b. Abdullah b. Câmî tarafından tecrübe edilmişti. Şeyh, Musul yakınlarında kendisine ait bir bostanda oturuyordu. Hızır'ın ona Kadîbü'l-bân'ın huzurunda hırka giydirdiği yer burasıydı. İşte şeyh de aynı bostanda, Hızır'ın ona hırka giydirdiği yerde aynı usul ve erkânda o hırkayı bana giydirdi. Daha önce bu hırkayı daha dolaylı bir yolla dostum Takiyyüddin Abdurrahman'ın elinden giymiştim. O da hırkayı, Mısır'da şeyhler şeyhi, Sadreddin İbn Hameveyh'in elinden giymişti. Onun dedesi de hırkayı Hızır'ın elinden giymişti. O vakitten itibaren hırka icazetinden bahsetmeye ve hırkayı başkalarına giydirmeye başladım çünkü Hızır'ın bu ayine verdiği önemi görmüştüm. Daha önce ise, günümüzde bu kadar iyi bilinen hırkadan bahsetmezdim. Bizim için bu hırka yoldaşlık simgesidir ve aynı manevi kültürü, aynı âdâbı [*ethos*] paylaştığımızın işareti- dir. [...] Mürşitler arasında yaygın bir gelenek, müritlerinden birinde bir eksiklik gördüğünde, şeyhin müride aktarmak istediği kemal haliyle kendi zihninde özdeşlik kurmasıdır. Bu özdeşliği kurduğu zaman, bu hale ulaştığı anda giydiği hırkayı çıkarır ve

²⁵ *Fütûhât*, I, 186. [II, 83]

halini kemale ulaştırmak istediği müride giydirir. Böylece mürşit müride kendinde hasıl ettiği hali aktarır ve müridin halinde kemal husula gelir. İşte bu bizce iyi bilinen ve en tecrübeli şeyhlerimiz tarafından bize aktarılan hırka giyme ayinidir.”²⁶

Bu yorum bize gösteriyor ki, Hızır'ın veya bir aracının elinden hırka giyme icazeti, sadece bir yakınlığa değil, Hızır'ın manevi hâliyle tam bir özdeşleşmeye sebep olur. O noktadan sonra kişi Kaf Dağına çıkmak ve Âb-ı Hayâta ulaşmak için –Meleğin Sühreverdî'ye bildirdiği– gerekli şartı yerine getirmiş olur: “Eğer sen Hızır'san..” Bundan sonra mistik Hızır'dır, “benliğinin Hızır'ı”na ulaşmıştır. Fenomenolojik açıdan baktığımızda, Hızır'ın gerçek varlığının aynı zamanda hem bir kişi hem de bir arketip olarak, yani bir kişi-arketip olarak deneyimlendiğini söyleyebiliriz. Bu durum yukarıda incelediğimiz, biçimsel bir mantığın sebep olduğu ikilemi nasıl çözdüğünü gösterdiğimiz durumdur.

İbn Arabî tarafından ifade edilen koşulların altını dikkatlice çizelim: Hırka doğrudan Hızır tarafından, Hızır'ın doğrudan giydirdiği bir aracı tarafından veya hırkayı ilk aracından alan bir aracı tarafından giydirilebilir. Bu durum törenin daha önce bahsettiğimiz *tarihötesi* önemini azaltmaz; aksine çarpıcı bir temsilini oluşturur. Hırka giyme töreni her zaman Hızır'ın yerine getirdiği bir tören olarak kalır. Ne yazık ki İbn Arabî bu törende yapılanları karanlıkta bırakır. Her hâlükarda ayin, beklenen özdeşleşmenin hırkayı veren şeyhin başka bir kaynaktan edindiği manevi hâl veya mükemmellik hâliyle değil, yalnızca Hızır'ın hâliyle olduğu anlamına gelir. Bir veya birden fazla aracı da olsa hiç aracı da olmasa, Hızır'ın hâliyle özdeşleşme üzerinden kurulan bağ, tarihi silsileler, nesiller ve bağların yatay düzlemini dik kesen, görünür olanı görünmez olana bağlayan dikey düzlemde gerçekleşir. Bu, ilahi dünyayla doğrudan bir bağdır, tüm sosyal ilişkilerin ve geleneklerin ötesine geçer. Dolayısıyla önemi de (“tarihin eğilimi”ne olan yaygın saplantıya bir tür panzehir gibi) tarihötesidir.

İbn Arabî'nin bu icazeti birkaç kere kabul etmesi de kayda değerdir. İlk seferinde Hızır ile arasında üç aracı varken şimdi,

²⁶ Fütûhât, I, 187 [II, 85-86].

Musul'daki bahçede, tek bir kişi vardır. Bu durum mesafeyi kısaltmanın, mükemmel eşzamanlılığa doğru giden bir kısalmanın mümkün olduğu anlamına gelir (Kehf suresinde Hızır-İlyas ve Musa'nın Tabur Dağında buluşması gibi). Bu eşzamanlılık zaman ilişkilerini değiştiren ve ancak saf nitel psişik zamanda düşünülebilen nicel bir yoğunlaşmanın sonucunda doğar; böyle bir mesafe aşımı nicel, devamlı ve geri dönüşsüz zaman içinde hayal edilemez. Mesela, eğer bir ruhani ustadan kronolojik olarak birkaç yüzyıl uzaktaysanız, çağdaşlarınızdan birinin sanki onun zaman içindeki tek aracısıymış gibi sizi ona yaklaştırması mümkün değildir. Tarihsel olayları ölçmeye yarayan nicel zaman birimlerini ortadan kaldıramayız; fakat nefsin olaylarının kendilerine özgü zamanlarının nitel ölçütleri yine bu olayların kendileridir. Tarihsel zamanda imkânsız olan bir eşzamanlılık nefsin dünyasının veya 'âlemü'l-misâl'in *tempus discretum*'unda mümkündür. Ve bu durum, yüzyıllar ötesinden, yalnızca kronolojik olarak "geçmişte" olan bir mürşidin eşzamanlı müridi olma imkânını da açıklar.

"Hızır'ın müridi" olmanın (tüm Üveysiler gibi) anlamını daha önce görmüştük. İbn Arabî de hırka giyme icazetine verdiği sonsuz önemden ve kendisinin de aynı aktarımı devam ettirmek istediğinden bahsettiğinde bu anlama işaret etmektedir. Bu ayini gerçekleştirmek ile niyetinin müritlerinin her birini "benliğinin Hızır'ına" yöneltmek olduğunu belirtmiş olur. "Eğer sen Hızır'san," doğal olarak Hızır'ın yaptığını da yapabilirsin. Belki de lafzî dinin, teville düşman tarihsel inancın, herkese aynı şekilde kabul ettirilen dogmanın takipçilerinin İbn Arabî öğretisinden bu denli korkmalarının gizli sebebi budur. Halbuki Hızır'ın müridi, içinde tüm mürşitlerin öğretilerini özgürce öğrenmesine yetecek bir kuvvet taşır. Zamanının tüm mürşitleriyle tanışıp öğretilerine kucak açan İbn Arabî'nin biyografisi, buna canlı bir delildir.

Kendisine özgü ölçütünü üç simgenin ahenginde kavramaya çalıştığımız bu biyografi, örnek bir tutarlılık içerir. İbn Rüşd'ün cenazesinin "Kutsal Ruh"unun çağrısıyla "Doğu'ya Hacı" olan tanığında, Sühreverdi'nin *Kıssatü'l-Gurbeti'l-Garbiyye*'sinin kanlı canlı bir örneğini gördük. Hikâyenin kahramanı Âb-ı Hayât'a, mistik Sina'ya varır ve burada, batını gerçeğe, hakikate ulaşarak Kanunun ve zahiri dinin karanlığının içinden ve ötesine geçer, tıpkı şeffaflık getiren güneşin ışığında bir damla reçi-

nenin elin arka tarafına geçmesi gibi. Aynı şekilde, “Doğuya Hacı,” Âb-ı Hayât’a doğru yönelirken, dünyevi vatanı Endülüs’ü terkederken İbn Arabî “Hızır’ın müridi” olur.

Olgunluk Dönemi ve Eserinin Tamamlanması

İbn Arabî artık olgunluk yaşına ulaşmıştı: Kırk yaşında, çoğu mürşidin (mesela “İhvân-ı Safâ”nın “felsefi ayinlerinde”) kişisel “rehber”le kesin bir karşılaşmaya yol açan manevi hâlin ve “Hızır’ın müridi” olmanın içerdiği tüm eğilimlerin meyve verdiği en erken yaş olarak gördüğü yaşıydı. Şimdi şeyhimizi müthiş dolu olgunluk yılları boyunca takip edecek konumdayız. Musul’daki bahçede hırka giyişinden iki yıl sonra (1204), İbn Arabî’yi Kahire’de, bir kısmı memleketlisi olan küçük bir mutasavvıf topluluğunun arasında buluruz. Küçük topluluk yoğun bir mistik hayat oluşturmuş, üyeleri arasında tecelli eden olguları (fotizm, telepati, zihin okuma) sadelik ve coşkuyla kabul etmiş görünmektedir. Bir gece İbn Arabî, büyük kitabı *Fütûhât*’ın giriş kısmında anlatılan rü’yetin bazı özelliklerini tekrar eden bir rü’yeti temaşa etti (bkz. aşağıda VI. Bölüm). Olağanüstü güzellikte bir varlık evine girdi ve şöyle dedi: “Ben İlahi Varlık’ın sana gönderdiği elçiyim.” Semavi elçinin ona ilettikleri, kendi öğretisi olacaktı.

Fakat bu tür rüyetleri ve öğretilerini gizli bir dille anlatmakla *fukahâ*’nın korkutucu fıkıh bilginlerinin kulağına gidebilecek, fazlasıyla açık ve net göndermelerde bulunmak farklı şeylerdir. Şüphesiz İbn Arabî fukahâyı nefretle bakıyordu; aptallıklarının, cehaletlerinin ve ahlaksızlıklarının kendisini tiksindirdiğini gizlemiyordu ve bu tür bir tavrın onaylarını almak gibi bir derdi de yoktu. Gerilim arttı, kınama ve tutuklamalara sebep oldu. Şeyhimiz ölüm tehlikesiyle karşı karşıya kaldı. Bu önemli anda Tasavvufun manevi İslam’ı ile hukuki İslam arasındaki hafiflemez düşmanlık gözler önüne serildi. Dost bir şeyhin müdahalesinin kurtardığı İbn Arabî’nin tek bir tasası vardı, Kahire’den ve nefret dolu, bağnaz fıkıhçılarından uzağa kaçmak. Nereye sığınacaktı? Mekke’ye geri döndü (1207). Bu kutsal şehre ilk gelişinden altı yıl sonra, huzuru yaşamında ilk defa tattığı ve edebi verimliliğinin hızla yükseldiği bu ilk seferde sığınağı olan küçük seçkin topluluğu tekrar ziyaret etti. Bir kez daha, temaşa hâlindeki

Muhayyile için ilahi Hüsnün tecellisi olmuş olan saf güzellik misalini, *Sophia aeterna*'yı buldu. Kâbe'yi, "dünyanın merkezini" tavafa kaldığı yerden devam etti.

Fakat bu, yolculuğunun sadece bir evresi olacaktı. Üç yıl sonra (1210), Anadolu'nun kalbinde, Selçuklu imparatoru I. Keykavus'un kendisini (aşağı yukarı otuz yıl önce bir başka Selçuklu'nun, Harput emirinin Sühreverdî'ye, antik Fars felsefesinin canlandırıcısına sunduğu gibi) muhteşem bir karşılamayla kabul ettiği Konya'daydı. Gerçekte İbn Arabî'nin Konya'da kalışı Doğu İslam'da Tasavvufun manevi yaşamının kaderi ve yönü açısından sıradışı bir önem taşıyacaktı. Burada baş müridi (aynı zamanda damadı olan) genç Sadreddîn Konevî idi. Sadreddîn İbn Arabî öğretileriyle Doğu Tasavvufunun birleşme noktası oldu. Onun eseri başlı başına kıymetliydi; diğer birçok Doğulu-nunki gibi onu Batıya tanıtacak "Doğuya Hacı"yı bekliyordu. Sadreddîn Konevî bu kitabın başlarında hatları çizilen manevi topografyada bir "düğüm" noktası oluşturur. İran İmamcılığının önemli isimlerinden Nasrüddîn Tûsî ile Konevî arasında geçen hâla yayımlanmamış yazışmalar önemli felsefe ve mistisizm konularını işler. Konevî, Sühreverdî'nin "Işık felsefesinin" en ünlü yorumcularından Kutbüddîn Şîrâzî'nin hocası, daha önce bahsi geçen, İran'ın en büyük mutasavvıf şairlerinden, *Fedeli d'amore*'den birinin, Hamedanlı Fahrüddîn Irâkî'nin hocası olan Sadreddîn-i Hammûî'nin de arkadaşıydı. Irâkî'nin Farsça meşhur hikmete dayalı şiiri (*Lami'ât*, "İlahi Yansımalar"), ilhamını Sadreddîn'in İbn Arabî'nin kitaplarından birini yorumladığı derslerinden almıştı. Üzerine birçok şerh yazılan bu şiir, İbn Arabî öğretilerinin İran ve Hindistan'da tanınmasına yardımcı oldu. İbn Arabî'nin müridi Sadreddîn, Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin yakın arkadaşıydı ve onunla aynı yılda öldü (1273).

Bu arkadaşlık sonsuz önem taşıyordu, çünkü Sadreddîn bu sayede Şeyhü'l-Ekber ile, İranlıların Kuran-ı Farsî adını verdikleri ve öyle de bağırırlarına bastıkları muazzam Mesnevi'nin yazarı arasında bağ oldu. On yıllık bir fark, belki de Tasavvuf maneviyatının en büyük temsilcileri olan bu iki kişinin fiziksel olarak tanışmasına engel oldu. Mevlana çocuk yaşta Maverâünnehir'in Moğol işgalcilerinden babası saygıdeğer şeyh Bahâüddîn Veled ile beraber kaçmıştı (Eğer oğlunun ruhani öğretisini anlamak istiyorsak Bahâüddîn Veled'in geniş mistik vaaz topluluğu

*Maârif*i ihmal edemeyiz). Yolculukları onları İran üzerinden (burada Nişapur'da ünlü mistik şair Ferîdüddîn Attâr'la tanışması bir kehanet niteliği taşır) Mekke'ye taşımıştı. Buradan Şam üzerinden yavaş yavaş Anadolu'ya gitmişlerdi.

İlk bakışta Celâleddîn Rûmî ile İbn Arabî'nin öğretileri birbirinden tümüyle farklı iki ayrı biçimde ruhaniyete sahipmiş gibi gözüktür. Mevlana ne filozoflara ne de onların felsefesine ilgi duydı. Hatta bazı yorumları Gazâlî'nin *Tehafütü'l-Felasife* (Filozofların Tutarsızlığı) de felsefeye saldırıları ile karşılaştırılabilecek niteliktedir. Bu açıdan bakıldığında, müritlerinin felsefî eğitimle mistik tecrübeyi birleştirmelerini isteyip her ikisinin de mükemmel Bilge için gerekli olduğunu savunan Sühreverdî'yle arasında kesin bir zıtlık vardır. İbn Arabî'nin eserlerinde de benzer bir sentez görülür; ileri bir hikmet içeren sayfalar ile bir *Diarium spirituale*'in [manevi günlük] sayfaları birbirini izler ve böylece tefekkürün amacı bir vecd metafiziği olur. Nitekim Mevlânâ ve İbn Arabî'nin geliştirdikleri iki maneviyat biçimi arasındaki karşıtlığa takılmak çok büyük bir yüzeysellik olurdu. İkisine de ilham veren aynı tecelli hissi, güzelliğe aynı özlem, aynı aşk ifadesidir. İkisi de Maşuğun âşığın gizli yüzünü yansıtan bir ayna olduğu ve âşığın, egosunun bulanıklığından temizlenerek Maşuğun vasıf ve eylemlerini yansıtan bir aynaya dönüştüğü bir *unio mystica*'ya gözle görünür ve görünmez arasındaki, fiziksel ve manevi olan arasındaki "işbirliğinin" peşindedirler. Bunu Sadreddîn de, Mevlânâ'nın müritleri de biliyorlardı. Hindistan ve İran'da bol miktardaki Mesnevî şerhlerinde İbn Arabî'nin eserlerine sık sık göndermeler yapılır. Mevlânâ'nın ruhaniyetinin takipçileri için ne anlama geldiğini öğrenmek istiyorsak bu şerhleri incelememiz şarttır.

İbn Arabî daha sonra Anadolu'nun doğusuna devam etti. Kendisiyle önce Ermenistan'da, Fırat Nehri kıyılarında, sonra Diyarbakır'da karşılaşırız. Bu yolculuk sırasında neredeyse İran'a vardı; gerçekte İran'a başka bir şekilde, gizlice ve çok daha kalıcı olarak girecekti (Sühreverdî'nin İran'ı bir daha görmemesine rağmen yaşama sebebi olan fikirlerin İran'da tekrar filizlenmelerine sebep olması gibi). 1211'de ise ünlü şeyh Şihâbüddîn Ömer Sühreverdî ile tanıştığı Bağdat'taydı (bu şeyh ünlü bir mutasavvıftı, bu sayfalarda çok sık adı geçen *Şeyhü'l İşrâk* Şihâbüddîn Yahya Sühreverdî'yle karıştırılmasın). 1214'te Mekke'ye geri döndü ve eski düşmanları fukahânın kafalarını karıştırmak

ve on üç yıl önce genç Hikmet'e duyduğu saf aşkı şiire döktüğü Divan'ını kınayışlarındaki ikiye bölünmüşlüğü açığa çıkarmak için "arzuların tercümanı" kendi yorumcusu oldu (bkz. II. Bölüm). Sonra Halep'e gitti ve emir Melik Zâhir ile arkadaş oldu. Melik Zâhir, Selâhaddîn Eyyübî'nin oğullarından biriydi; yirmi yıl kadar önce çağdaşı sayılabilecek olan Sühreverdi'nin de arkadaşı olmuş ve onu fukahânın ve babasının bağnazlığından boş yere kurtarmaya çalışmıştı. İbn Arabî ile misafiri ve arkadaşı olduğu prens arasındaki samimi konuşmalarda genç Şeyhü'l-İsrâk'ın adı birden fazla kere geçmiş olmalıdır.

Çok sayıda prens ünü bütün Doğu'da yayılmış olan İbn Arabî'yi yanına çekmeye çalışmış, onu hediyelere boğmuş, İbn Arabî ise özgürlüğünü özenle koruyup aldığı hediyeleri zekat olarak dağıtmıştı. Nihayet, Şam hükümdarının ricalarına razı oldu. 1223'de buraya yerleşti ve yaşamının geri kalan on yedi yılını burada geçirdi. Prens ve yerine geçen kardeşi (Melik Eşref) müridi oldular, derslerini takip ettiler ve ondan icazet aldılar. Böylece öğrendiğimize göre bu dönemde İbn Arabî'nin bibliyografyası ("yazılarının listesi") daha eserini tamamlamaktan çok uzak olmasına rağmen dört yüz başlıktan fazlasını içeriyordu.²⁷ Bütün yolculuk dönemi boyunca müthiş çalışmıştı. Yine de bitkinliğini ve uzun ve zorlu yolculukların –belki de sıklıkla yaşadığı mistik tecrübelerin fizyolojik yan etkilerinin– sebep olduğu hastalıkları yendi. Bu zamandan sonra şeyh maddî güvence ve huzur içinde, ailesi ve çok sayıdaki müritleriyle beraber yaşadı. Eserini tamamlayabildi, tabi eğer böyle bir eserin –hangi sınıra ulaşırsa ulaşsın– tamamlandığı gerçekten söylenebilirse.

Burada sık sık alıntılanacak olmaları ve İbn Arabî öğretisini en iyi temsil eden eserler olmalarının sonucu olarak İbn Arabî'nin en iyi bilinen iki eseri üzerinde duracağım. *Füsûsü'l-Hikem* ("Hikmetlerin Özü") 627/1230 yılında kendisine bir rüyada gelen bir rüyetin sonucunda yazılmıştır. Peygamber İbn Arabî'ye gözükmüş, elinde başlığını söylediği bir kitap tutarak müritlerinin iyiliği için bu kitabın öğretilerini yazmasını istemiş-

²⁷ İbn Arabî'nin (846 başlıktan oluşan) kişisel bibliyografyası hakkında daha fazla bilgi için bkz. Osman Yahya, *L'Histoire et la classification des œuvres d'Ibn Arabî*.

ti. Kitabına ilham veren rüyeti anlattıktan sonra yazar çalışmaya başlarkenki ruh hâlini tanımlar: “Ben ne bir nebi ne de bir resülüm. Ben sadece bir varisim, kendi gelecek hayatının toprağını süren ve eken biriyim.” Kitapta her birine bir bölüm ayırdığı yirmi yedi peygamber (Adem’den Muhammed’e kadar), tarihsel kişiler olarak ampirik gerçekliklerinde düşünülmemişlerdir. İsimlerinin işaret ve başlık işlevini gördüğü veya kendilerine özgü tonlarını belirlediği “bilgeliklerin” temsili olarak tasavvur edilmişlerdir. Öyleyse bu peygamberlerin çeşitli bilgelikleri metafizik ferdiyetlerine, “ebedi özlerine” bağlanmalıdır. Bu kitap İbn Arabî’nin batını öğretisinin şüphesiz en iyi özetidir ve müthiş bir etkisi olmuştur. Hakkında hem Sünni hem Şii İslam’ın tüm dillerinde çok sayıda şerh yazılmıştır; bu şerhler üzerine karşılaştırmalı bir çalışma bize kıymetli dersler verecektir.

Şeyhimizin *Fütûhât*’ı, “İslam’da batınilîğin İncil’i” olarak tanımlanan (tam da Celâleddin Rûmî’nin Mesnevi’sinin “Farsça Kuran” olarak adlandırılması gibi) kitabı ise hâlâ tamamlanmamıştı. Başlığın tümü “*Kitâbu Fütûhati’l- Mekkiyye fî Marîfetü Es-rârî’l-Mahkiyye ve’l Mülkiye*”dir (Hükümdar ve Hükümdarlığın Bilgisine dair Mekke’de Kabul edilen İlhamların Kitabı”). (Burada büyük mutasavvıf Câmî’nin verdiği ipucunu takiben bu çevirinin bir değişimini, ton farklarını kendi dillerimizde yakalayamadığımız Arapça Tasavvuf terimlerinden birçoğuna denk düşen “ilhamlar [révélations]” sözcüğünü çıkarmayı öneriyoruz.) İbn Arabî bu eseri ilk olarak Mekke’de ilk kalışında tasarladı. Bu fikir Kâbe’yi tavaf ederken ruhunda filizlenen ilham ve rüyelerle ilgiliydi, fakat bunu fiziksel bir tavafın içselleştirilmesine mi yoksa zihinsel tekrarına mı yormamız gerektiğini bilmiyoruz. Daha önce zihinde değişime uğramış, hayal gücü ile algılanarak “dünyanın merkezi”ne dönüştürülmüş bir Kâbe’yi tavaf ederken tecrübe edilen tecelli anları arasındaki ilişkiye değinmiştik: gecenin içinden görünen Hikmetin (Sophia) ortaya çıkışı, Kara Taş’tan yükselen gizemli Delikanlının rü’yeti; *Fütûhat*’ın kaynağı olan ve bu kitabın sonunda üzerinde ayrıntılı olarak durulacak olan rüyet.

Bu dev eser kəsintisiz bir akışla yazılmadı. 4. Cildin başı 1230’da, 2. cildin sonu 1236’da, 3. cilt bir sonraki sene yazıldı. Eseri yazmak yıllar sürdü ve bunun tek sebebi uzunluğu değil, İbn Arabî’nin yazma yöntemi idi. İbn Arabî bu konuda şöyle der: “Tüm eserlerim gibi bu eserimde de başkalarının eserlerinde uy-

guladıkları yöntemleri kullanmadım; her türlü başka eserde genellikle görülen yöntemlere de uymadım. Gerçekte her müellif, ister özgürlüğü ilahi hükme tâbi olsun, ister uzmanlık alanı olan ilmin ilhamı etkisinde olsun, esasında kendi özgür iradesinin hakimiyeti altında eserlerini yazar. Fakat ilahi ilham tarafından dikte edilen kişi çoğu kez yazmakta olduğu bölümün içeriğiyle (görünürde) ilişkisi olmayan şeyler kaydeder. Bunlar dindışı okuyucuya tutarsız eklentiler gibi gözükcektir, oysa bana göre bölümün ruhuyla birebir ilgilidirler; nitekim bu ilginin sebebi büyük ihtimalle başkaları tarafından görülmez.”²⁸ Veya: “*Fütûhât*’ın bölümlerinin yazılışının, benim tarafımdan özgür bir seçimin veya bilinçli bir tefekkürün sonucu olmadığını bilin. Gerçekte Allah, İlham Meleği aracılığıyla yazdığım her şeyi dikte etmiştir, iki açılımın arasına bazen ne önceki ne de sonrakiyle alâkası olan üçüncü birini eklememin sebebi budur.”²⁹

Kısaca yazma süreci, yan yana getirilen somut olayların endişesinin hakimiyetinde, bu olaylar arasındaki gizli yakınlıkları sezerek, bir çeşit bireysel yorumlayış olarak ortaya çıkar. Bu düşünce biçimi Stoik mantık ile benzerlik gösterir ve Meşşai mantığının kurallarına göre gerçekleşen bir ilerlemenin kavramsal diyalektiğine de karşı koyar. Bu durum bu kitapla *felâsife*’nin, meselâ İbn Sînâ’nın kitapları arasındaki farkı ortaya çıkarır. İşte bu sebeple böyle bir eseri özetlemek hatta bir taslağını vermek âdetâ imkânsızdır. Bu eser bütün hikmetin kuramsal ve tecrübî özettir ve çoğu zaman yazarın tümüyle felsefî bir temele dayandığına işaret eden oldukça anlaşılmasız kuramsal oluşumlar içerir. Bir *Diarium spirituale* öğeleri de içerir; ve son olarak Tasavvuf’a ve İbn Arabî tarafından bilinen mürşitlere dair bol miktarda bilgiyi de kapsar.³⁰ Hacimli bir eserdir; Kahire baskısındaki (1329/1911) beş yüz altmış bölüm dört yapraklı olarak aşağı yukarı üç bin sayfa etmektedir.³¹ Yine de İbn Arabî itiraf eder: “bu kitabın uzunluk ve kapsamına, alt bölüm ve bölümlerinin

²⁸ Asin Palacios, “İbn Masarra,” sf. 102.

²⁹ El-Şa’rânî, *Kitâbü’l-Yevâkit*, I, 31 (*Fütûhât*’ın 89. ve 348. Bölümlerine göre).

³⁰ Eserin başında bildirilen altı ana bölüm şu konuları işler: (1) öğretiler (*ma’ârif*); (2) ameller (*mu’âmelât*); (3) haller (*ahvâl*); (4) manevi kemal dereceleri (*menâzil*); (5) İlah ve nefsin itifakı (*münâzelât*); (6) batını duraklar (*makâmât*).

³¹ Ve çok iyi bilindiği gibi Arapça bir metin Avrupa dillerinden birine çevrildiğinde iki katına uzar.

çokluğuna rağmen Tasavvufi yönetime dair ortaya attığım fikir ve öğretilerden tek bir tanesini bile tüketmedim. Öyleyse evleviyetle bütün konuyu nasıl tüketmiş olabilirim? Bu yöntemin temelini oluşturan ana ilkelerin küçük bir kısmının kısa bir açıklamasıyla yetindim; özet bir biçimde, muğlak gönderme ile net, tam bir anlatım arasında orta yolu tutarak.”

İbn Arabî ile beraber evleviyetle söyleyebiliriz ki, bu çalışmada İbn Arabî'nin öğretilerinin herhangi bir konu veya yönünü tüketmemiz imkânsızdır. Burada yaptığımız şey düşüncesinin ve uygulamalı öğretisinin bazı temel konuları üzerinde İbn Arabî eşliğinde fikir yürütmektir. Bize göre bunları *anlamak*, kesin bir değerlendirme yapmaktan daha önemlidir. Doğal olarak her birimizin mürşidin düşüncesini kabul ediş biçimi kendi “iç göğümüz” uymaktadır; bu İbn Arabî'nin tecelli anlayışının temel ilkesidir. Bu sebeple İbn Arabî her insanı ayrı ayrı ancak kendisinin *görebileceği* şeye doğru yönlendirir ve ona herhangi bir önceden belirlenmiş ortak dogma getirmez: *Talem eum vidi qualem capere potui*. Bireyin gördüğü rüyetin gerçekliği kendisine olan sadakati ile, bireysel rüyetine tanıklık edebilecek ve onu bu rüyete götüren rehberle hürmet gösterebilecek tek kişiye olan sadakatıyla doğru orantılıdır. Bu bir nominalizm veya realizm değildir, herhangi bir felsefi seçimden çok önce gelen kesin ve belirleyici bir temaşa ve tefekkürdür. İbn Arabî maneviyatının maruz kaldığı, bazen tümüyle zıt nedenlerle de olsa her zaman insanın bu maneviyatın içerdiği kendini tanıma ve yargılama gerekliliğinden kaçmış olmasından kaynaklanan çarpıtılma ve redde bir açıklama getirmek istiyorsak biz de bu uzak noktaya dönmek zorundayız.

İbn Arabî Hicri 638 yılında, Rebiülahir'in yirmi sekizinci gününde (16 Kasım 1240) etrafında ailesi, dostları ve sufi-müritleriyle huzur içinde öldü. Şam'ın kuzeyinde Kâsiyûn Dağı'nın eteklerinde Salihyye mahallesine gömüldü. Yaşamının sona erişide yine kendi içkin kuralına uygun olarak gerçekleşti, çünkü iki oğluyla beraber hâlâ mezarının bulunduğu bu yer çoktan bir hac mekânıydı ve Müslümanlara göre bütün peygamberlerin, fakat özellikle Hızır'ın kutsadığı bir yerdirdi. On altıncı yüzyılda Osmanlı sultanı II. Selim İbn Arabî'nin mezarı üzerine bir türbe ve medrese inşa etti.

Bugünün hacıları hâlâ “Hızır’ın müridinin” mezarına akın ediyorlar. Bir gün biz de aralarında gizlice –kim bilir başka kaç kişiyle beraber?– bu çelişkili zaferin tadını çıkarıyorduk: müritlerinin geleneksel olarak Muhyîddîn, “dinin ihyacısı” lakabıyla selamladıkları, fakat çok sayıda Fıkıh erbabının bu yüceltici lakabı tersine çevirip Mâhîddîn (dini yok eden) veya Mümîtüddîn (dini öldüren) ismini vererek saldırdığı bu adama adanan hürmet ve popüler kült. Mezarının bu paradoksunun garantilediği şey, kelam ve fıkıh dininin kalbinde her ikisini de ilahi bir biçimde aşan yadsınamaz bir tanıklığın varlığıdır. Ayrıca bu düşünceli hacının aklına çelişkili bir imge daha gelir: Uppsala Katedrali’nde Swedenborg’un mezarı –kendisine ait olanların tümünü tek bir paradoksun muzaffer kuvvetinde birleştiren bir *Ecclesia spiritualis*’in [manevi kilise] varlığına işaret eden zihinsel bir diptik (iki kanatlı tablo).

BATINİLİĞİN DURUMU

Bu başlık sadece önceki sayfaları doğal olarak izleyen –ve böylece sınırları daha önce söylenilenler tarafından belirlenen– bir araştırmamanın konusunu dile getirir. Burada amacımız İslam ve Hristiyanlıkta batınilığın durumlarını inceleyerek bu iki durumun ne derece benzerlik gösterdiğini saptamak olmalıdır. Fakat sorgu alanımızı bu şekilde sınırlamak bile hâlâ eksik olan asgari miktarda bir ön araştırmayı zorunlu kılar. Ayrıca her araştırmacı ister istemez kendi tecrübe ve gözlemlerinin alanıyla sınırlıdır. Burada söyleyeceklerimiz bir taslaktan fazlası olamaz.

İbn Arabî tasavvufunun bize sunduğu ölçüde konu, esasen İslam'ın batını yorumu olarak Tasavvufun konum, işlev ve öneminin sorgulanmasıdır. Bu konuyu etraflıca ele almamız büyük bir cilt gerektirir ve zamanı daha gelmemiştir: İbn Arabî'nin yazıları yeterince incelenmemiştir; İbn Arabî okulundan çıkan veya bu okulun oluşumunu hazırlayan eserlerin büyük bir kısmı hâlâ yazma hâlinde bulunmaktadır ve yukarda değindiğimiz bağ ve ilişkilerin büyük bir kısmı ayrıntılı olarak incelenmeyi beklemektedir. Fakat en azından konunun anlamını belirtmek faydalı olacaktır, çünkü bu konu tarihin ve sosyolojinin kendilerine göre edindiklerinden çok farklı uğraşlar gerektirir. Ayrıca bu tasavvuf fenomeninin kendisini, onun özünü ilgilendirir. Bir Tasavvuf fenomenolojisi oluşturmak onu başka bir şeyin sonucu olarak kurgulamak veya başka bir şeye indirgemek değildir; bu fenomende kendisine kendisinden ne açık ettiğini aramak, kendisini açık etmesine sebep olan eylemdeki üstü kapalı maksadı ayırdetmektir. Öyleyse manevi bir algı, bir sesin veya rengin algısı gibi temel ve indirgenemez bir fenomendir. Bu fenomende

gözler önüne serilen, mistik bilincin kendisine nebevî bir vahyin içsel, gizli *anlamını* ifşa etme *eylemidir*, çünkü mutasavvıfın belirleyici durumu bir peygamber mesajıyla ve bir vahiyle yüz yüze gelmesidir. Tasavvufun durumu ise mistik din ile nebevi dinin içiçe geçmesidir. Böyle bir durum ancak bir Ehl-i Kitap için, yani dininin temeli bir peygamberin indirdiği kitap olan bir topluluk için mümkün olabilir, çünkü semavi bir Kitabın varlığı *gerçek anlamını* kavrama görevini beraberinde getirir. Tasavvuf ve mesela Budizm'in bazı yönleri arasında paralellikler kurulabilir, fakat bu paralellikler başka bir Ehl-i Kitap toplumunun Maneviyatı ile kurulacak paralellikler kadar derin olmayacaktır.

Şiilik ve Tasavvuf arasındaki ana akrabalığın temeli budur. Bazıları bu bağa yaptığım vurguyu İran'da geçirdiğim uzun yıllara, Şii Tasavvufu ile olan tanışıklığıma, Şiilerle değerli dostluklarıma yorabilirler. Şiiliğe karşı hissettiğim içten gönül borcunu gizlemiyorum; İran'ın manevi dünyasını tanımasaydım hiçbir zaman haberim olmayacak olan çok fazla şey var. İşte çok nadiren dikkate alınan bir olgu üzerinde ısrar etmeme sebep olan da tam olarak budur. Görünür, lafzî, dış, *zahiri* olan her şeyin bir gizlisi, ruhîsi, içseli, *batını* olduğu inancı dini bir olgu olarak Şiiliğin temelinde yatan yazınsal ilkedir. Bu yaklaşım batınilığın ve batını tefsirin (*tevil*) ana varsayımdır. Bu Muhammed'in "peygamberlerin ve peygamberliğin mührü" olduğundan şüphe etmek değildir. Vahiy devri kapanmıştır; yeni bir şeriat veya dini bir Hukuk beklenmemektedir. Fakat bu mutlak Vahyin lafzi ve görünür metni hâlâ etki kuvveti olan bir şey sunar. Bu kuvvet, onu eyleme dönüştürecek kişilerin hareketini bekler ve İmam ve yandaşlarının ruhani görevi de budur. Bu inisiyatif bir görevdir; işlevi, teville girişi sağlamaktır ve teville giriş ise manevi bir doğum demektir. Öyleyse Vahiy dönemi kapanmıştır, fakat tam da kapalı olduğu için tevilin veya *intelligentia spiritualis*'in [manevi akıl] devamlı açıklığını beraberinde getirir. İsmaili İrfan semavi ve dünyevi hiyerarşiler arasındaki türdeşlik temeli üzerine anlamı kuvve halinde olan bir Kutsal Kitap anlayışını oturttu. Batını potansiyel anlam ile İmam arasında, bilmeleke akıllardan semavi Anthropos olan (üçüncü) akılla –pleromanın insanî biçimiyle, diğer Akıl, başmelek Logos'tan doğruca yayılan ve onu eyleme çeviren Akıl arasında gördüğü ilişkinin aynısını görür. Burada İslam'da batınilığın biçim ve kollarını listelememiz bile

mümkün değil. Bunları birbirlerinden ayırmanın, İsmailî İrfanı, Oniki İmam Şiiliği'nin (özellikle Şeyhîliğin) hikmetini ve Sühreverdi, İbn Arabî veya Simnânî'nin Tasavvuflarını ayrı ayrı incelemenin imkânsızlığına değinmekle yetiniyoruz.

Intelligentia Spiritualis nebevi din ile mistik din arasında bir birleşmeye sebep olur (bkz. aşağıda II. Bölüm). Bu giriftlikten, bu hermeneutiğin yöntem, araç ve kaynağıyla üçlü bir meşguliyet doğar. Yukarıda yöntemi simge ve alegori arasında dikkatli bir ayırım çizerek tanımlamaya çalıştık.³² Simgelerin manevi algısının öngördüğü organ ise, Şii ve Tasavvuf hikmetinin “nebevi psikoloji” başlığı altında bir araya getirilebilecek konuları işleyen en özgün kısımlarını oluşturur. Bu organa İbn Sînâcılarının noetiklerinde verdikleri öneme daha önce değinmiştik. Bu noetiklerde burada kutsal akıl veya kutsal ruh olarak nitelendirilen müşahedeye dayalı aklın yüce biçimi, mükemmel Bilge ile peygamberde ortak olan organ, nesnesinin, mantıklı bir kavram veya tümel olmak yerine, kendisini bir temsil olarak ortaya koyduğu bir algının aracıdır. İsmailî Şiiliğin en engin düşünürlerinden Hamîdüddîn Kirmânî (on birinci yüzyıl), bu nebevi psikolojinin ve noetiğin harikulade bir açıklamasını verir. Bu psikolojiyi başmeleğin pleromasındaki ebedi yayılıma, Muhayyilenin faal bir kuvvet olarak fiillerini de nitelendiren *ab intra ad extra* [içten dışa doğru] bir harekete bağlar. Dış dünyanın duyumsal algılanımlarının nefsin içine nüfuzu sonucunda oluşan genel bilginin aksine nebevi ilham nefsin içinin dış dünyaya izdüşümüdür. Faal Muhayyile duyulur algıları yönlendirir, önceler, biçimlendirir ve bu yüzden duyumsal verileri sembollere çevirir. Yanan Çalı sadece duyularla algılandığında bir çalının yanmasından başka bir şey değildir. Musa'nın Yanan Çalıyı algılayabilmesi ve kendisini “vadinin sağ tarafından” çağıran Sesi duyabilmesi için –kısaca, bir tecelli olabilmesi için– duyu-ötesi bir algı organına ihtiyaç vardır. İbn Arabî bu ifadelerini Cebrail'in güzel Arap genci Dalıyâ Kalbî biçiminde görünmesiyle ilgili olarak da tekrar eder.

Bu mütecelli algı, organı mütecelli Muhayyile olan ‘âlemi’l-misâl’de gerçekleşir. İbn Sînâcılığın koruduğu *Animae coelestes*'in Batı dünyasından silinişinin sonuçlarına değinme-

³² Aşağıdakilerle ilgili daha fazla ayrıntı için bkz. “L'intériorisation du sens.”

mizin sebebi budur. Muhayyile mütecellî algının organı olduğuna göre nebevi tefsirin de organıdır, çünkü muhayyile, ne zaman olursa olsun duyumsal verileri simgeye, dış olayları da simgesel öykülere dönüştürebilendir. Öyleyse batını bir anlamın olumlanması nebevi bir tefsirin varlığını öngörür ve bu tefsir tecellileri algılayabilen, görünür şeylere “mütecellî bir işlev” verebilen bir organ varsayar. Bu organ faal Muhayyiledir ve İbn Arabî’de yaratıcı Muhayyilenin incelenmesi aynı tematik sırayı ortaya çıkaracaktır. Bütün bunlar, herşeyi “açıklamakta” kullandığımız felsefî karşıtlıkların (mesela nominalizm ve realizm) kolayca saçma gözükebilecekleri bir batınilikle el ele bir *nebevi felsefeyi* gerektirir. Bu tür bir nebevi felsefe saf bir mütecellî tarihsellik boyutunda, nefsin iç zamanında hareket eder. Dış olaylar, kozmolojiler, peygamberler tarihi, ruhani insanın tarihi olarak algılanır. Bu felsefe, bu yönden bakıldığında, bugünlerde saplantı hâline gelen “tarihsel eğilimi” ortadan kaldırır. Nebevi felsefe tarihin anlamını “ufuklarda,” yani doğrusal bir gelişimin yatay düzleminde kendine yön vererek değil, dikey olarak, semavi kutuptan Dünyaya uzanan dikey bir yönelmeyle, ruhani bireyselliğin semavi eşinin gerçekliğini, “rabbine dair” yönünü, “Sen”ini tecrübe ettiği yükseklik veya derinliklerin şeffaflığında arar.

Bu tefsirin kaynağına ulaşmak için önce, Kutsal Ruh, Bilgi ve Vahiy Meleği olarak faal Akıl hakkında daha önce söylediklerimize geri dönmemiz, sonra da İbn Sînâ veya Sühreverdî notetiğinden Şii ve Tasavvuf batınilğine bağlanan yolu izlememiz gerekir. Burada bu konuya yalnızca kısaca değinebileceğiz. İsmailî irfanda İmam Onuncu Aklın dünyevi kutbudur ve işlevi İbn Sînâ veya Sühreverdî yanlısı filozofların Melek- Kutsal Ruhunun kiyle aynıdır. Oniki İmam Şiiliği’nde yer ve gök arasında ‘âlemü’l-misâlde saklı “İmam-ı gaib” benzer bir işlev görür, etki alanı Molla Sadrâ’nın semavi kökenli hazine olarak nitelendirdiği şey, her insanda gizli olan imamlıktır. Bu kitap boyunca başka paralellikler ortaya çıkacaktır, özellikle de her varlığın ilahi Yüzü olan Kutsal Ruh ile ilgili olarak.

Vahyin lafzî görüntüsünün altında saklı olan anlama inisiyasyon olarak tanımlanan ve bir nebevi felsefenin ortaya attığı ileri sürülen İslam batınilığının böylece genel bir bakış atmış olduğumuz yönleri, Hristiyanlıkta bir “Hristiyan batınilğe” işaret eden benzer bir durum olup olmadığını sorgulamamıza izin ve-

recek karşılaştırma temelini de oluşturmuş olur. Bu terim bazı okuyuculara garip hatta rahatsız edici görüldüğü nispette, bir gerçeklik ölçümü gerekmektedir. Hristiyanlık gibi bir Ehl-i Kitap toplumunda İslam'da batıniliğe benzer bir olguyla karşılaşabilir miyiz? Az önce İslamî batınilikte varlığına tanıklık ettiğimiz gizli bir anlamın olumlanması ve nebevi bir tefsirin gerekliliği ile ilgili birincil bir gözlem gerekmektedir. Hristiyan İrfan bize İsa'nın dirilişinden sonra nurlanmış bedeniyle havarileriyle paylaştığı gizli öğretilerini içeren metinler bırakmıştır. Bu irfan anlayışına paralel bir anlayış Şiilikte Kuran vahyinin batını anlamında ve bu anlamın yol göstericisi [l'initiateur] olarak İmam anlayışında görülür. Fakat Hristiyanlığa hakim olan ve burada sorulan soruya bağlanan fenomen, ikinci yüzyılda Montanist hareketin mahkûmiyetiyle beraber, Melekler tarafından vahyedilen yeni bir vahiy veya nebevi tefsir imkânının, en azından Büyük Kilise uğruna, onun tarafından ortadan kaldırılmasıdır. Bu zamandan sonra Büyük Kilisenin otoritesi bireysel ilahi ilhamın yerini almıştır. Bu otorite dogmatik bir dinî liderin varlığını öngörür ve aynı zamanda meşrulaştırır; ayrıca dogma söylenebilir ve söyleneceklerin tümüne karar verir. Bundan sonra artık "Hızır'ın müritlerine" yer yoktur; batınilik anlamını, dahası varoluş nedenini yitirmiştir. Buna rağmen nebevî tefsir sebat eder ve kurulu ortodoksinin sınırları dışında nebevi tefsir zaman zaman önüne geçilemez patlamalar yaşar. İlk bakışta bu durum İslam'dan derin bir farklılık ortaya koyar; İslam'da ne dogmatik bir ruhani lider ne de bir Konsül vardır. Şii İmamlığın bile Papa'ninkine benzer bir dogmatik otoritesi yoktur. Dogmatik tanımların değil, tevil ilhamının kaynağıdır ve İmamlığın, inisiyatif dostluğu (Selmân-ı Fârisî ile peygamber arasındaki gibi) derece derece tekrar eden "nur Mabedini" oluşturan, batını hiyerarşinin derecelerindeki bütün müritlerdir.

Bu karşıtlık çarpıcıdır. Dahası bu karşıtlığın fenomenolojisi ni oluşturmakta, bu iki biçimden birini diğerine indirgeme eğilimi gösteren herhangi bir spekülâtif dogmatik yapılanma, bu olguyu her iki biçimin de temsil ve ifade ettiklerinin korkunç zararına olacak şekilde çarpıtacaktır. Tasavvuf hikmeti, kendisini faal Aklın –Kutsal Ruh olduğu için– müttefiği addeden her Maneviyat ehline *nebi* itibarını verir. Benzer bir rütbece yükselme Hristiyan Maneviyatının da bazı çevrelerinde görülür. Her iki

durumda da yapılacak inceleme müşahit bir nebevîlik olarak isimlendirilebilecek bir manevî hâl anlayışını ortaya koyar. Çarpıtma, bilinçli bir karıştırmayla bu anlayış olmadığı bağlamlara sokulmaya çalışıldığında gerçekleşir. Bunun üzerine bazı yazarlar bu anlayışı rastgele kurmak, bu fenomenin ancak kilise ile ilgili bir gerçeklikte mümkün olabileceğini, toplumun kanununa karşı gelmek yerine kendisini muhafaza eden ana kurum olan dogmatik dinî lidere tabi olması gerektiğini göstermek zorunluluğu hissederler. Fakat az önce bütün müşahit nebevîlik anlayışının böyle bir ruhani liderin yokluğunu öngördüğünü ortaya koyduk. Bir *nebinin* çağrısı çağrılardan en kişisel olanıdır; hiçbir zaman bir topluluk veya dinî lider tarafından verilen (ve daha da imkânsızı, uygulanan) bir işlev değildir. Tecelliler dogmatik bir önerme ortaya koymazlar, “peygamberler Konsülü” nevinden bir şeyin böyle bir önerme üzerinde çoğunluk oyuyla karar vermesi ise düşünülemez bir şeydir. “Ortodoksi” olgusu peygamberliğin sonu demektir. Dogmanın gelişi nebevîliğe son verir ve bu noktada insan “geçmiş”e, yatay yönlü bir tarihe “yayılım” fikrini geliştirmeye başlar.

Tarihsel bilincin ortaya çıkışı dogmatik bilincin oluşumuyla eş zamanlıdır. Konsüllerin tanımındaki resmî biçiminde, Hristiyanlığın temel dogması olan Enkarnasyon bunun en belirgin işaretidir, çünkü Enkarnasyon eşsiz ve geri dönüşü olmayan bir olaydır. Maddi olgular dizisinde yerini alır. Buna göre, Tanrı tarihin bir noktasında insan biçiminde “enkarne” oldu. Ve bu, belirli bir kronolojinin çerçevesinde gerçekleşti. Artık burada gizeme yer yoktur, dolayısıyla batınilik artık gerekli değildir. İşte bu yüzden dirilmiş İsa’nın havarilerine öğrettiği gizli öğretilerinin tümü diğer Gnostik kitaplarla beraber dindarca Apokrif addedilen metinlerin arasına sürüldü. Artık onların tarih ile bir işleri yoktu. Oysa “Tanrının kendisinin” ampirik tarihte Enkarnasyonu ve bununla beraber gelen tarihsel bilinç geleneksel Doğu için yabancı fenomenlerdir. Bazıları bunu geleneksel Doğu’nun temelde monofizit olduğunu söyleyerek ifade etmişlerdir; bazıları ise “dosetik” sözcüğünü kullanmışlardır. İki niteleme de bu fenomene aynı bakış açısına sahiptir.

İslam’da, her türlü batınilik, ister Şii’likte olsun ister Tasavvufta olsun, ilahi bir antropomorfoz anlayışını, yani insan biçiminde ilahi bir Zuhuru kabul eder. Bu antropomorfoz Tanrı için

şarttır, fakat bu “cennette,” yani melek alemlerinin düzleminde gerçekleşir. Semavi *Antropos* dünya üzerinde “enkarne” olmaz; dünyada takipçilerini, kendisini tanıyanları semavi kabullerine yönlendiren mütecelli şahıslarda zuhur eder. İmamoloji ile Ebi-onit veya Gnostik türden bir Kristoloji arasında bir yakınlık ortaya koyan tüm özellikler, Aziz Paul Kristolojisinin her türüne tümüyle uzak olduğunu vurgular. İbn Arabî’nin tecelli anlayışı bize niçin tecellilerle hiçbir tarih ve tarih felsefesi yapılamayacağını gösterir. Tanrı’nın dünyaya inmek için bir sebebi yoktur, çünkü kullarını İsa’yı onu öldürdüğünü sananların nefretinden “kaldırdığı” gibi (Nisa, 156) “kaldırır.” İslam’da gnostik batınlık bunu her zaman bilmiştir, bu yüzden de onlara göre “Tanrı öldü!” kehanet çılgılığı, tarih kitaplarımızda bunca alay edilen “dozetizm”in derin gerçekliğine kör insanların iddia ve yanılsamasından başka bir şey değildir.

Bunlar yukarıda sorulan soruyu cevaplamaya, İslam ve Hristiyanlıkta batınlığın durumları arasında ne tür paralellikler olabileceğini belirlemeye devam etmeden önce altı çizilmesi gereken farklardan bir kaçıydı. Şimdiye kadar kesinleşen şey şudur: eldeki soruya teorik bir cevap yeterli değildir; öyleyse hem İslam hem Hristiyanlıkta dinsel zihnin batınlığa bakış açısından başlamalıyız. Fenomenoloji batınlık olgusunu tümüyle düşman zihnin veya müridin bakış açısından incelemesinin doğal bir sonucu olarak çok farklı “yönelmişlikler” gözlemler. Bu ayrımı ikinci bir ayrım, gizemci batınlığı, saf mütecelli boyutta (Hızır-İlyas ve Musa’nın çağdaş oldukları bir boyutta) hareket eden saf bir nebevi dinle veya tarihsel bilincin tüm uzantılarını içeren bir Enkarnasyon diniyle ilişkilendirmemize göre kendini gösteren bir ayrımı eklemeliyiz. İlk durumda tevilin talepleri, yazıyı simgelerinin temeli olarak korumakla beraber, Kanun’u sarsar. İkinci durumda aynı talepler, kurduğu ve meşruluğunu kanıtlamakta kullandığı tarihselliğe bağlı olan dinî liderin otoritesini sarsar. Bu sebeple iki cephede de batınlığın temel varsayımına karşı bir düşmanlık görebiliriz, yine her iki cephede de bu aynı batınlığa coşkuyla bağlanan azınlıklar bulabileceğimiz gibi. Farkları hesaba kattığımızda, fenomenolojik yaklaşımımızı devam ettirerek her iki cephede bu konumlanmaların ortaya koydukları üstü kapalı maksatlar arasında ne gibi ortaklıklar olabileceğini belirlemeye çalışabiliriz. Bu doğrultuda, yukarıda ortaya atılan paralel-

likler sorunu, verileri pozitif tarih ve sosyolojiye göründükleri hâlden ayırırken onları konulara göre belirleyecek dinî bir tipoloji arayışına zorunlu olarak sebep olacaktır.

Batınilîğin muhaliflerinin, ustalarının aralarında yaptıkları gibi, birbirlerini kabul edip fikir birliği göstermeleri çarpıcıdır. İslam dünyasında bu amansız düşmanlığın birçok misali vardır. İbn Teymiyye, her tür batınilîğin teviline karşı yürüttüğü kin dolu fikir savaşıyla kendisine ün kazandırdı. Din bilgini Gazzâlî, temeli olmayan polemiğiyle, uzun süre hüküm süren İsmailî batınilik fikrinden sorumludur.³³ İbn Arabî ve okulunun karşısına yığılan saldırı ve tekfirlere gelince, bunları saymanın yeri burası değil. Fakat İslam'ın Fıkıh bilginleri tarafından batınilîğe getirilen bu suçlamaların Hristiyan cephede batınilîğin muhaliflerinin beğenilerini kazandığını görmek çarpıcıdır. Hristiyan bilginler Fukahânın, kendilerinin karşı karşıya gelmekten utanacakları muhatapları bertaraf etmekteki başarıları karşısında çok sevinçli görünürler. Ve bu utanç iki cephede de kenara itilen düzen bozucular arasındaki benzerlikleri de ortaya koyar; öyle ki bu durum İslam ve Hristiyanlık arasındaki iletişim veya ihtilaf planını sekteye uğratar gözükmektedir.

Bu planın ana hatları hakkında bir fikir edinmek için İsmailî Terazi ilkesini uygulamak yeterlidir. İbn Arabî'ninki gibi bir batınilik İslam'da bütün ifade ettikleriyle beraber ortadan kaldırıldığında, ortodoks Hristiyanlığın ilkeleri terazide daha ağır basmış gibi olur. O zaman Hristiyanlar, Fıkıh bilginleriyle Mutasavvıfları birbirbirlerine daha kolay düşürecek bir konumda olurlar. Bunlardan ilkin, mutlak vahyin lafzî kabulünün kati olduğunu, batını bir anlam varsaymanın veya bu anlamı gerçekleştirmeyi hedefleyen her türlü içselleştirme uğraşının şeriata karşı geldiğini ve hak edilmiş bir tekfir sayılacağını söyleyerek desteklerler. Öte yandan, Mutasavvıfların içsel bir din arayışının meşruluğu-

³³ Nitekim, on ikinci yüzyıl kadar erken bir zamanda beşinci Yemenli Dâ'î tarafından Gazzâlî'nin polemiğine cevap olarak muazzam bir eser yazıldığı bugüne kadar bilinmiyordu. Bu 1400 sayfalık daha basılmamış olan eser hakkında daha sonra söyleyeceklerimiz olacak. Bu eser bize İsmailî İrfan ve aynı zamanda Antik İrfan ile ilgili maruz kaldığımız yanlış anlamaları fark etme olanağı sağlayacaktır. Bu yanlış anlamaların sebebi, elimizde orijinal metinlerin olmaması ve edindiğimiz bilgilerin, İrfanın içeriğine olan ilgisizlikleri ancak yöntemlerinin psikolojik tutarsızlığına eşit olabilecek polemikçilere bağlı olmasıydı.

nu kabul ederler, fakat böyle bir içsel dine ancak kanuna karşı gelerek ulaşılabileceğini itiraf etmelerini beklerler. Bundan sonra ise *fukahâya* sırt dönmek kolay olacaktır, tam da daha önce kabul edilen nedenlerden dolayı: nebevi din kendi kendine yetemez; Tanrıyla, vahiy olunmuş da olsa yalnızca bir kitabın aracılığıyla muhatab olunamaz. Bu durumda soyut tektanrıcılık ve Kitap dini terazinin diğer gözünde olan Enkarnasyon düşüncesi ve Kilise fenomenini dengeleyecek bir ağırlık sağlayamaz.

Bu basit taslak bile batınilığın müdahalesinin teraziyi, yani iki inancın bilginleri arasındaki iletişimin koşullarını niye bozmakla tehdit ettiğini ve niye Hristiyan bilginlerin batınilığı İslam yetkililerinin suçlamalarından alıntılarla kötölemek için bu kadar uğraştıklarını göstermeye yeterlidir. Gerçekten de bir anda, bilginlerin terazinin kendilerine ait gözüne koydukları dinî değerler, *fukahâ* ortodoksisinin sahip olmadığı bir karşı ağırlıkla karşılaşır. Diğer bir deyişle, iletişimin taraflarından biri çok kolay bir şekilde zaferi elde eder; şöyle ki Batınilığı yok etmeyi seçerek İslam'da, Hristiyanların “nesnel” cevaplar önerme düşüncesiyle ortaya attıkları sorulara bir cevap olabilecek her şeyi bilinçli olarak bir kenara atmış oldular. Soyut tektanrıcılık ve lafzî din etkili bir ilahi karşılaşma sağlamaya yetmez – fakat Şiilik ve tüm benzeri maneviyat biçimlerinin bir çare bulmaya çalıştıklarını tam da bu yetersizlikti. Çeşitli biçimleriyle Şiiliği gözardı etmek veya İbn Arabî'nin batınilığını bir kenara bırakmak İslam'a sorulan sorulara İslam'ın kendi verdiği cevapları değerlendirmeyi reddetmektir. Batını İslam'dan çıkan bu cevaplara ortodoks İslam'ın düşmanlığı onların önemini ve anlamını herhangi bir şekilde azaltmaz.

Bu cevaplardan bir kısmını yeniden özetleyelim: kendisinin hulûlleri değil tecelli biçimleri olan dünyevi insanlarda örneklenen ebedi bir İmam anlayışı (ilk tecelli, “Cennette” ilahi antropomorfoz, birçok başka ismi de var); Aziz John İncili'ndeki Ruhü'l-Kudüs [Paraclete] (XV:26) ile açıkça özdeşleştirilen “beklenen İmam,” Bais (yeniden diriltlen) ile anlayışı; alegorik tefsir değil lafzî metnin şekil değiştirmesi olan, soyut kavramlardan değil Kişilerden bahseden tevil anlayışı; teville inisiyasyon, Kişilerle karşılaşmaya inisiyasyon, manevi doğum; tüm olaylar tarihinin ruhani insanın, tarihsel zamanda imkânsız olan eş zamanlılıkların gerçekleştiği bir zamansallıkta yer alan sembol ta-

rihine dönüşümü; kendi gerçekliğini algılayan ve var eden, ama bize göre yalnızca “uydurmalar” salgılayan o nebevi ilham organı, faal Muhayyilenin egemenliği; yokluğunda ne Birinci İmamın fevkalade vaazlarının anlamını, ne Allah'ın Melek aracılığıyla birinci şahıstan konuştuğu hadisi, ne kutsal İmamların çoğul konuşarak tecelli görevlerine tanıklık ettikleri hadisleri, ne bu kitabın son sayfalarında üzerinde duracağımız rüyetteki hadise örnek olan mütecelli rüyetleri, son olarak da ne de İslam'ın resmî ikon düşmanlığı hakkındaki tüm fikirlerimizi tersine çeviren çelişkili Şii dinî ikonografi olgusunu (özellikle de Onikinin çemberinin bir gencin resmiyle kapandığı “İmam-ı Gaib,” Beklenen İmam ikonografisini) anlayabileceğimiz organ. Bütün bunlar herkese aynı şekilde öğretilmeyecek konulardır, çünkü batıniliğin “tasarrufuna göre”, her insan anlayabildiklerinin ve ona sunulanların uygunluğunun ölçütüdür.

Şii İmamcılık Sünni İslam'ın soyut tektanrıcılığına da, Hristiyanlığın tarihsel Enkarnasyon'una da eşit uzaklıktadır. Bu bizi, dogmalar tarihimizi, kapalı gibi görünen ve dogmacıların tümüyle güvende hissettikleri kısımlar da dahil olmak üzere yenden gözden geçirmeye itmesi gereken bir özgünlüğe sahiptir. Dolayısıyla, eğer İslam ve Hristiyanlıkta batıniliğin bulunduğu durumları karşılaştırmak istiyorsak, işe iki cephedeki rakiplerin de yozlaşma olarak reddettiklerinin neler olduklarını belirlemekle başlamalıyız. Bu reddin sebepleri ve işaret ettiği maksatlar İslam ve Hristiyanlıkta batınilik karşıtlarının ortak noktalarını ortaya koyar. İşte bu nedenle bu karşılaştırmalı sorunun belli bir noktada dinî tipoloji üzerinden sorulması gerekecektir.

Böyle bir tipoloji iki cephedeki batını ustalara döndüğümüzde daha da zorunlu olur. Bir kat daha, çünkü düşmanları değerlendiren çoğunlukla bir menfi özellikler topluluğunu ele alıyoruz; burada ise elimizde pozitif yakınlıklar var. Bu tür karşılaştırmalı batınilik çalışmaları son derece karmaşık ve daha başlangıç seviyesinde. Böyle bir çalışma birçok dilde dev bir eserler bütününe aşinalık gerektiriyor. Planın ilk durağı her halükârda karşılaştırmalı tenvil çalışması olmalıdır. Dini tipolojiyi hedefleyen araştırmalar, tarihsel bilimlere konularının içeriği gereği konulan sınırlamaları aşmak zorundadırlar, çünkü felsefi antropolojinin arıyor olacağı tipler tarihsel sınırların iki tarafına dağılmışlardır. Bu tür bir tipolojiye uygun düşen yarımalar tarihsel

sınırlarla hiçbir şekilde kesişmez ve tarih tarafından resmi olarak tanımlanan ve isimlendirilen oluşumlara zıt düşerler. Burada her şeyden önce yargılarımızdan fazla emin olmamız gerekir. Kaçınılmaz olarak, resmiyet kazanan her manevi oluşum ortodoksi ve literalizm tuzağına düşer. Başlangıçta ve yüzyıllar boyu özgür ruhların barınağı olan, İslam'da eski İrfanların mirasını koruyan Şiilik bile, bir Devlet dini olduğu zaman acı bir biçimde sınandı. Safevi yönetimi altında bir Şii neo-ortodoksi oluştu ve bu neo-ortodoksi, hepsi de gerçekte kendileriyle uğraşan mollalardan daha Şii olan, Molla Sadrâ okulu filozoflarına, Mutasavvıf ve hekîmlere, Şeyhîlere zulmetti. Görünmez sınır bir kez daha zihinleri birbirinden ayırdı, fakat böyle bir yarılmadan bahsedebilmemiz bile nebevi mayanın korunduğunu ve eylemlerini sürdürdüğünü gösterir.

Hristiyanlık'ta yeni nebevî vahyin ilhamı, Montanist hareketin mahkûmiyetiyle beraber kesin olarak ortadan kalkmış olsa da, bir şey hiçbir zaman sönmedi: her ruhani ferdin içinde Kelâmın canlılığına tanıklık eden bir nebevi tefsir. Bu canlılık önceden belirlenmiş dogmatik tanımların sınırları içine hapsedilemeyecek güçtedir. Elimizdeki kitapta İbn Arabî'nin bazı sözleriyle Angelus Silesius'un *Cherubinischer Wandersmann*'ının bazı beyitleri arasındaki şaşırtıcı uyumdan bahsedeceğiz. Fakat İslam ve Hristiyanlıkta batınilığın içinde bulunduğu durumlar arasında bir karşılaştırmayı mümkün kılacak verileri toplamak istiyorsak üzerinde durmamız gereken konu nebevi tefsir toplumu, yani *tevil* toplumdur.

Bu görünmez ve her zaman farazi toplumun ne olduğunu anlamak için tevilin varoluşsal uzantılarını akılda tutmamız gerekir. Bunların bir kısmına yukarıda değindik. Dogmatik ruhani lidere nebevi bir işlev vermek nasıl çelişkiliyse, batını bir geleneği dinî liderin –kendisini doğası gereği dışlayan– dogmatik geleneğine dahil etmeye çalışmak da ümitsiz bir uğraştır. Böyle bir batınilık ihtiyatlı olduğu ölçüde hoş görülebilir; ama hiçbir zaman tanınmayacaktır. Dahası kendisini “tarihsel eğilime,” enine (yatay) bir genişlemeye, tarihsel zihnin o saplantısına, doğrusal ve geri dönüşsüz ilerleme fikrine uydurmak zorunda kalacaktır. Sembolizmin “sınırları aşan” dinçliği kaçınılmaz olarak zararsız alegoriyle çürüyecektir. “Hızır'ın müritleri” hakkında öğrendiklerimiz, onları görünmez semavi meclise dikey olarak ulaştıran

bağın tarihötesi anlamı, dikey, boyuna (Cennet'ten Dünya'ya) bir gelenek fikrine, anları kesintisiz fiziksel zamanın nedenselliğinden bağımsız, fakat İbn Arabî'nin *tecdîdü'l-halk*, yaratılışın yenilenişi ismini verdiği şeye, yani Tecelliye bağlanan geleneğe işaret eder. İkonlar üzerinden konuşursak, bu iki gelenek kavramı arasındaki fark, öğeleri klasik perspektif kurallarına göre yerleştirilmiş bir resimle dikey bir izdüşüme uygun olarak üstüste konuldukları bir resim (bir Çin resmi veya bu kitabın kapağında ki Kâbe resmi gibi) arasındaki zıtlığa benzetilebilir.³⁴

Böyle bir geleneğin *boyutunun* Hristiyan maneviyatının neresinde görülebileceğini merak ediyorsak, tanıklarını bulmamıza yetecek kadar işaret vardır. Hikmetin Protestan temsilcilerine, hem eserlerinin bolluğundan hem de burada onlara soracağımız sorularla çok nadiren karşılaşmalarından dolayı özellikle değineceğiz. Bu tevil toplumunu tek bir çalışma altında toplamak şimdiye kadar dinbilimin planlarında gözükmemiştir. Bunun ana sebebi belki de kaynaklara ulaşmanın zorluğudur. Burada söyleye-

³⁴ Bu minyatür bir on altıncı yüzyıl İran yazmasından alınmıştır (Bibliothèque Nationale, Paris, supplément persan 1389, fol. 19). Yazma, Muhyî Lâfî'nin (ö. 1527) Mekke ve Medine kutsal kentlerini ve hac sırasında uyulacak usulleri anlatan Farsça "Fütûhü'l-Harameyn" adlı şiirini içerir. Burada uygulanan ikonografik yöntemin İran'ın cennet temsillerine benzetilmesi sebepsiz yere değildir (*paradise* sözcüğü bize Yunanca *paradeisos*'tan geçmiştir, bu ise Fars'tan, Avesta'da geçen *pairi-daéza*, Farça firdevs sözcüğünden gelir.) Bu İran motifinin ikonografisinde ağaçlarla çevrilmiş bir alan, *hortus conclusus* [kapalı bahçe] ortasında ("dünyanın merkezi") bir sayvan vardır; bu sayvan Kâbe'ye tekabül eder (bkz. L. I. Ringbom, *Graltempel und Paradies*, ss. 54 ff.). Burada bir simgesi olarak aldığımız karışıklıkla ilişkili olarak bu minyatürdeki ikonografik yöntem kısa bir yorum gerektirir. Klasik perspektifteki gibi arkasında bütün ikincil planların kısaldığı bir ön plan yoktur (bizim doğrusal, evrimsel temsilimizde geçmiş ve geleceğin şimdiyle, tarihsel *nunc*'la ilişkisi gibi). Tüm öğeler gerçek boyutlarında ("şimdi"de), her seferinde bakanın göz eksenine dikey olarak temsil edilirler. Bakanın belli bir noktada durması, "şimdide olmanın" ayrıcalığını tatması ve gözlerini bu sabit noktadan kaldırması amaçlanmamıştır; temsil edilen öğelerin her birine *kendisini kaldırmak* zorundadır. Resmin seyri zihinsel bir yolculuk, içsel bir varış olur; resim bir *mandala* işlevini görür. Öğelerin her biri kendine özgü boyutunun *içinde* değil, bu boyutun *kendisi* olarak sunulduğundan, bu öğeleri seyretmek çok boyutlu bir dünyaya girmek, tevilin simgelerden geçişini gerçekleştirmektir. Ve ortaya çıkan bütün, geçmiş ve geleceğin aynı anda *şimdinin* içinde olduğu bir nicel zaman birliği oluşturur. Bu ikonografi tarihsel bilincin perspektiflerine uymaz; Hızır'ın müridinin kendisine yön vermekte kullandığı, simgesel tavaf ayini aracılığıyla "dünyanın merkezine" ulaşmasını sağlayan "perspektife" yanıt verir. Burada ne yazık ki tevil ve perspektifle ilgili risaleler arasındaki ilişki üzerinde durmamız mümkün olmayacaktır.

bileceğimiz kadarının böyle bir çalışmanın ne kadar değerli olacağını göstereceğini umuyoruz.

Jacob Boehme, J.G. Gichtel, Valentin Weigel, Swedenborg ve müritlerinin, mesela Genesis'te Adem'in öyküsünü veya peygamberler tarihini "semavi" ve ruhani insanın kendine ait zamanda geçen ve her zaman "şimdide" gerçekleşen görünmez öyküsü olarak okuyup anlama biçimleri –işte bunun bir İsmailî he-kîmin, mesela İbn Arabî, Simnânî veya Molla Sadrâ'nın aynı öyküyü Kuran'da okuyup anlamasıyla bir benzerliği vardır (bu durum böylece apokrif sayılan ama bazı kısımları Kuran'a eklenmiş olan kitapların da değerini artırmış olur). Şu net bir şekilde anlaşılmalıdır ki bizim burada yapmaya çalıştığımızın genelde senkretizm veya eklektisizm diye hor görülen şeyle bir alakası yoktur. Ayrı tutulması gereken öğeleri birbirine karıştırmaya veya en basit ortak paydalarına indirgemeye çalışmıyoruz; aksine amacımız en kişisel özgünlüklerin farkına varmak ve değerini bilmektir, çünkü bireysel spontaneliklerin, hepsinde ortak olan bir algı biçiminden doğduğu kabul edildiğinde, bütün ayrılık ve sapma düşünceleri konu dışı kalır. Tüm türevleriyle beraber tipolojik açıdan incelenmesi gereken bu algı toplumu, bu önceden planlanmayan algı biçimidir, çünkü çeşitli açıları aynı rüyetin kanunlarına göre oluşur. Kurulacak bir senkretizm yoktur, yalnızca, simetri ekseni aynı *intelligentia spiritualis*'in kontrolünde olduğunda, önceden belirlenmiş bir ahengin kendilerinin haberleri olmadan bütün "batınileri" aynı Işık tapınağına –ruhani kişinin Cehaletin [In-Science], *a-gnosia*'nın koyduğu sınırlar hariç hiçbir sınırı olmayan aynı krallığına kardeşçe topladığında vurgulanacak eşyapılılıklar [izomorfizm] vardır. Çünkü İslam'da olduğu gibi Hristiyanlık'ta da, Hristiyanlık'ta olduğu gibi İslam'da da her zaman "Hızır'ın müritleri" olmuştur.

Ortak noktaları belki de söz veya dogmanın "gerçekçilerinin" ihtiyaç duymadıkları veya reddettikleri perspektifler, derinlikler, şeffaflıklar, çağrılar gerektiren topyekün bir birliğin algısıdır. Ayrıca bu zıtlık zaman veya iklimin belirlediği herhangi bir karşıtlıktan daha derin ve temeldir, çünkü batınilerin gözünde bütün bu "gerçekçilikte" bir boyut, daha doğrusu tevilin açığa çıkardığı dünyanın çok sayıdaki boyutları eksiktir (batını anlamın yedi seviyesi veya Simnânî'ye göre "benliğinin yedi peygamberrî"). Bu çok boyutlu dünyayı inşa etmeye gerek yoktur; bu dün-

yayı bir denge ve ahenk ilkesi vasıtasıyla keşfederiz. İsmailî irfan bu sezgisel keşfi, görünenin zorunlu karşı ağırlığı olarak görünmeze işaret eden evrensel Terazi bilimi aracılığıyla gerçekleştirir. Işık hikmetleri geometrik optik kanunlarına batını yorum getirerek yalnızca kendi perspektiflerinin kanunlarını uygulamışlardır. Burada bir kez daha faal Muhayyilenin işlevini tanımlamak yararlı olur, çünkü bu hem mantıklı açıklamalardan hem de dogmatik kuramlardan sıyrılan bir bilimdir. Onun ile ilgili olarak sadece teorik bir bakış açısı diye de hüküm verilmemelidir. Teori değildir; rü'yete yönelik bir adımdır. Kişinin gördüğü yerde *olmadan* görmesi mümkün müdür? Uyanık veya rüya hâlinde mütecelli rü'yetler, zihinsel rüyetler, vecd rüyetleri, gördükleri dünyaya birer *nüfuzdurlar*. İbn Arabî güzel bir metninde bu başka boyutlu dünyaya nüfuzları bize tarif edecek.

Öznelerinin tekil boyutlarına indirgenen bireysellikleri, herkesle aynı şekilde ilişkilenen evrensel bir Tanrıya eşit uzaklığa koyan genel antropolojinin terimleriyle değerlendirildiği için fazlasıyla yanlış anlaşılan mistik antropolojinin temelini oluşturan, semavi bir eş, “ikinci tekil şahıstaki” benlik düşüncesine işaret eden bireyin iki boyutluluğu anlayışıdır. Bu sebeple de İbn Arabî'nin genel olarak Tanrı anlamına gelen *Allah*'la, aşk kuluy-la bireysel ve kesintisiz bir ilişkide kişiselleşen bireye özel *Rab* arasında ayırım yaptığı sayfalara çok büyük önem verilmelidir. Bu iki tarafta da bireyselleşmiş olan ilişki, tanrısallığı sadık kulunun tapınmasına bağlı ve –İlk ve Son olduğu için– bu karşılıklı bağlılıkta onunla tanrılık rolünü değiştiren bireysel Rabbin hizmetindeki *fedeled'amore*'nin mistik şövalye etiğinin temelidir. Batıda monizm veya panteizm adını verdiğimiz şeyin, İbn Arabî'nin mütecelli dua yöntemiyle, ilhamını, sırrı hüznün, nostalji, Varlığını ortaya koyacak varlıklar aracılığıyla Kendini bilme isteği olan bir Tanrıdan alan duayla karşılaştırılabilecek herhangi bir şeye yol açmış olabileceğini düşünmek imkânsızdır. Tanrı tutku doludur; çünkü sadık âşığın [*fedeled'amore*'nin] kendisine olan *tutkusunda*, kulunun teopatisinde kendisine görünür. Dahası bu her zaman “birle bir” olmaktır. Bu ise evrensel mantıktan veya toplu katılımdan çok farklı bir şeydir, çünkü kişisel Rabbin kula dair bilgisi ancak kulun Rabbine dair bilgisidir.

Her tecellinin bir melekî tecelli biçimini aldığı düşüncesiyle birleştirdiğimiz, Melek anlayışıyla ana hatlarını çizdiğimiz ilişki

işte budur. Bu “Nefs”ten ve “nefsin” bilgisinden bahsettiğimizde olabilecek yanlış anlaşılımları önleyecektir. “Nefs”, mistik maneviyatın, terimci dogmatik inançların tüm amaç ve uzantılarından bağımsızlığını vurgulamakta kullandığı bir terimdir. Fakat buna karşılık bu dogmatik inançların, saf varolma eylemi olarak tecrübe edilen Nefsin yalnızca doğal bir olgu olduğunu ve bu nedenle, vahyolunan Tanrıyla –ancak Kilisenin gerçekliği dahilinde mümkün olabilecek– doğaüstü bir karşılaşmayla hiçbir ilişkisi olmadığını savunmalarına olanak verir. Burada kullanacağımız şekliyle Nefs terimi, bu iki kabulden hiçbirine işaret etmiyor. Hatta ne yoga tekniklerine benzer uğraşlarla erişilebilen saf varolma eylemini, ne kişisel olmayan Nefsi, ne de psikologların Benliğini ifade ediyor. Burada bu sözcük, yalnızca İbn Arabî ve sayısız Tanrı aşığı sufinin [théosophe] şu meşhur cümleyi tekrar ederken kullandıkları anlamda kullanılacaktır: “Nefsini bilen Rabbin bilir”. Kendini bilmek, *kendi* Tanrısını bilmektir; Rabbin bilmek, kendini bilmektir. Bu Rab, kişisel olmayan nefste değildir, dogmatik tanımların, *benden* bağımsız olarak, *benim* tarafından tecrübe edilmeden *kendi* varlığını sürdüren Tanrısı da değildir. Benim aracılığımla, yani benim ona dair bilgim aracılığıyla kendini bilendir, çünkü bu bilgi onun bana dair bilgisidir. Bu zıtların izdivacından meydana gelen birlikte, ona *Sen* demek ancak onunla tek başınayken mümkün olur. İbn Arabî’nin bize aynı anda Tanrının duası ve insanın duası olarak tecrübe etmeyi öğrettiği yaratıcı Namaz da böyle bir karşılıklı ilişkide filizlenir.

Şu hâlde, bazılarımızın açık ve net göreceği gibi, felsefi sistemlerimizin çözmeye çalışırken kendilerini tükettikleri problemler çok geride kalmıştır. Diğerlerine bu aşımın mantıksal temelleri çok kırılgan gözükecektir. Fakat başka türlü olabilir mi? Çok fazla tedirgin edici unsur var: İmamcılığın ve Kuran’daki Hz. İsa anlayışının dosetik olduğu yani Hz. İsa’nın göğe yükselişini reddettiği gerçeği var; ve biz Ariflerin dosetizmini gülünç bulmaya alışmışız. Bize göre bu dosetizm İsa kişisinin gerçekliğini bir “fanteziye” indirgemıştır, fakat gerçekte bilginin, dinsel fenomenlerin dinî bilinçte *belirli* ve az önce bahsi geçen karşılıklı ilişkiyi düzenleyen kanunun tam anlamıyla teolojik bir eleştirisidir. Kişisel ilahi gerçekliği sadık âşığının ibadetine bağlı olan bir Tanrı anlayışı vardır. Bu anlayış görkemli Pantokrator fikrine o kadar zıttır ki, böyle bir Tanrının anlamlı olacağını, bir

de üzerine böyle bir Tanrıya dua etmenin anlamlı olacağını iddia etmek saçma görünebilir. Bu reddin nasıl reddedilebileceğini İbn Arabî eşliğinde görüyoruz. Son olarak da tarihin tarihselliğine dair tüm apaçık gerçeklerin yıkılışı var. Bu gerçekler modern zihinlerimizde öyle yer etmiş ki, dinî bir olgunun tarihsel anlam veya *tarihsel* gerçekliğine önem atfetmemek *tüm* gerçekliğini reddetmekle aynı gözükebilir. Burada başka bir “tarihselliğin” var olduğunu göstermeye çalıştık. Fakat maddi olgulara olan modern tutkunun sınırı yoktur; Aziz John İncili’nin, Sesin Kutsal Cuma gecesinde Mağaraya doğru çekilen havariye Işık saçan Haçın gizemini açtığını çok iyi bilen dindar Arif okuyucusunun kâfirlik olarak yorumlayacağı “görgü tanığı bildirileri” buna bir örnektir. “Çünkü asıl Haç buraya tekrar gelişinde göreceğin bu tahta haç değildir.” Ve bu İsmailî İrfan tarafından iyi bilinen bir gerçektir.³⁵

Eğer “Tanrı öldü” çılgılığı birçoklarını uçurumun eşiğine götürdüyse, bunun sebebi Işık saçan Haçın gizeminin çok önce ortadan kaldırılmış olmasıdır. Ne dindar bir öfke ne de alaycı bir neşe bu gerçeği değiştiremez. Tek bir cevap vardır ve o da Hikmetin [Sophia], gecenin içinde belirerek Kâbe’yi tavaf eden düşünceli hacının kulağına fısıldadığı sözlerdir: “Acaba sen kendin çoktan ölmüş olabilir misin?” İbn Arabî ve yoldaşlarının bizi anlatmaya davet ettikleri gizem, çılgılığın varlıklarının derinliklerine kadar sarstığı kişileri, *hangi* Tanrı’nın öldüğünü ve ölenlerin *kimler* olduğunu farketmeye sevk eder. Bunu farketmek boş mezarın gizemini anlamaktır. Fakat Meleğin taşı yerinden kaldırmış olmasının yanında, bizim de içinin gerçekten de boş olduğunu ve Onu başka yerde aramamız gerektiğini bilebilmek için dibe bakacak cesaretimizin olması gerekir. Bir türbenin başına gelebilecek en büyük felaket, önünde insanların nöbetçi dikildikleri ve bunu sadece içinde bir ceset olduğu için yaptıkları kapalı mezar olmaktır. Dolayısıyla mezarın boş olduğunu ilan etmek büyük cesaret ister; bu mantık ve otoritenin kanıtlarını bir yana bırakabilenlerin cesaretidir, çünkü sahip oldukları tek sır *görmüş* olan aşkın sırrıdır.

Meramımız, büyük İranlı Mutasavvıf Simnânî’ye borçlu olduğumuz şu hikâyede ifadesini bulur: İsa taşı yastık yapmış uyuyordu. Lanetli şeytan geldi ve baş ucunda durdu. İsa lanetlinin

³⁵ Bkz. makalemiz “L’Ismaélisme et le symbole de la Croix.” Daha fazla ayrıntı için bkz. Trilogie Ismaélienne adlı eserimiz, ss. 907-102.

yanında olduğunu hissettiğinde uyandı ve şöyle dedi: Bana niye geldin, ey lanetli? –Eşyalarımı almaya geldim. –Buradaki hangi eşyalar senin? –Kafanı üzerine koyduğun şu taş. Bundan sonra İsa (*Rûhullâh, Spiritus Dei*) taşı aldı ve şeytanın yüzüne fırlattı.

* * *

Bir girişin amacı, bir eserin içerdiği konuları belirtmek, bu konular hakkında bir fikir vermektir. Bu nedenle, ana motiflerimizden bazılarının önceki sayfalarda net sayılabilecek bir biçimde ortaya konmuş olduklarını umuyoruz. Girişimizi bitirirken, kitabı özetlemeye çalışmak yerine, iki bölümü arasındaki bağa işaret etmekle yetineceğiz.³⁶

1. Bölüm. Nebevi dinle mistik dinin –İslam Tasavvufunun kendine has özelliği olan– buluşmasından bahsederek başlayacağız. Mistik dine nebevi tınısını veren bu buluşmadır (Simnânî’de “Benliğin yedi peygamberi”); ve diğer taraftan, bu buluşma aracılığıyla nebevi din mistik tecrübeden ayrı tutulmamış olur: Peygamberin göğe yükselişi (Miraç), mutasavvıfın da zihinsel bir rû’yet veya yükselişle tekrar yaşayacağı, onu da bir nebî yapacak olan manevi tecrübenin prototipine dönüşür. Bu şekilde kurulan maneviyat tecellicilik [teofanizm] olarak nitelendirdiğimiz şeyi oluşturur. Nebevi dinle mistik dinin bu buluşmasından mistik birlik [*unio mystica*] ve sevgi birliği [*unio sympathetica*] olarak belirir. Bu buluşma, “sempatik [duygudaş] birleşme”ye ters düşmenin aksine sadık âşık [fedele d’amore] ve Tanrısının ortak tutkusudur. Tanrısının *praesentia realis*’i, [gerçek varlığı] bu fedele’nin Ona karşı tecrübe ettiği tutkuda, onu kendi tarafından ve kendisi için tecelli işlevi verilen varlık veya varlıklarla sempatiye iten *Tanrı aşkı*ndadır [teopati]. Proclus’ta heliotropiumun duası belki de bu duygudaşlığın en sessiz öngörü ve duyurusudur; bu aynı anda hem Tanrının Duası hem de insanın Duası olan diğer Duaya bir öncüdür. Varlıklara verilen tecelli işlevi ise aşkın diyalektiğinin sırrıdır. Bu diyalektik, mistik aşkın doğasında duyumsal, fiziksel aşk ile manevi aşkın buluşmasını [conspiration] keşfeder. Güzellik en yüce tecellidir, fakat kendini ancak

³⁶ 1. ve 2. Bölümler daha önce biraz farklı bir biçimde EJ XXIV (1955)’de ve XXV (1956)’da “Sympathie et théopathie chez les ‘Fidèles d’Amour’ en Islam” ve “Imagination créatrice et prière créatrice dans le soufisme d’Ibn Arabi” başlıklarıyla yayımlandı.

başkalaştırdığı ölçüde bir aşka sunar. Mistik aşk Hüsn dinidir, çünkü Hüsn tecellilerin sırtıdır ve çünkü bu özelliğiyle başkalaştırıcı güçtür. Mistik aşk çilecilikten de sahiplik güdüsünün estetikçiliğinden ve sefahatinden de eşit uzaklıktadır. Fakat tecelli algısının, yani Cennet ve Dünyanın buluşmasını orta mekânda, *âlemü'l-misâl*'de gerçekleştiren algının organı faal Muhayyiledir. Dünyevi Maşuğa "tecelli işlevini" veren faal Muhayyiledir; bu esasen mütecelli bir Muhayyiledir ve bununla beraber yaratıcıdır da, çünkü Yaratılışın kendisi tecellidir ve mütecelli Muhayyiledir. Yaratılışı tecelli olarak tanımlayan (*creatio ex nihilo* [yoktan yaratma] kavramını dışlayan) anlayıştan bir *hikmetçilik* [sophiologie] anlayışı, İbn Arabî'nin hikmetindeki şekliyle bir *Sophia Aeterna* figürü (Ebedi Dişi) doğar.

2. Bölüm. "Muhayyile ve tecelli" ana konusunun özeti. Eğer Yaratılış ilahi mütecelli Muhayyile olarak anlaşılıyorsa, mutasavvıf Muhayyile organı aracılığıyla dünyalar ve berzahlarla nasıl iletişim kurar? Faal Muhayyile tarafından algılanan olaylar nelerdir? Varlığı nasıl yaratır, daha doğrusu zuhur ettirir? Bu soru bizi merkezi kalp olan "latif fizyoloji" motifine getirir. Kalp, yaratıcı manevi enerjinin, yani mütecelli enerjinin yoğunlaştığı odaktır; Muhayyile ise bu enerjinin organıdır. Bundan sonra incelememiz iki yönlü bir uygulamanın tecrübî doğrulanmasıyla biter: bir tarafta, dua edenin duasının aynı zamanda hem insanın Duası hem de Tanrının Duası olduğunu farkettiği mütecelli dua yöntemi; diğer tarafta, boşluk ve aralığın, soyut tektanrıcılığın açık bıraktığı çelişkilerin ötesine geçen mütecelli rüyet: bir tarafta, rüyetin imkânsızlığı ve insanlığın Musa'yı reddi; öbür tarafta, Peygamberin ve manevi tecrübelerini onun miracına dayandıranların tümünün tanıklığı: "Rabbimi en güzel surette gördüm." Ve bu *Forma Dei*'nin [Tanrının sureti] özelliklerini düzenleyen Muhayyilenin gizemi yukarıda sözü edilen özdeyişin tecrübi olarak doğrulanmasında aranmalıdır: "Nefsini bilen Rabbini bilir."

Muhtemelen bu kitapta kullanılan alışılmamış kelime dağarcığı hakkında da bir şey söylemek gerek. Bu kelime dağarcığını biz yazarlarımızın kendilerinden öğrendik. Eğer kulağa garip geliyorsa bunun sebebi, Arapça veya Farsça yazan Sühreverdi, İbn Arabî, Simnânî ve diğerlerinin, bizim alışlagelmiş felsefi dilimizin ifade edecek donanımında olmadığı şeyler söylemeleridir. En karakteristik Arapça ve Farsça sözcükler parantez arasında veril-

miştir. Şimdiden bu giriş sırasında “tecelli” [théophanie] ve “te-opati” terimleri anlamlarını netleştirecek bağlamlarda kullanılmıştır.

Nitekim, muhtemelen özel bir gerekçelendirme gerektiren bir terim vardır: *Fedeli d'amore*. Daha önce *Fedeli d'amore*'den, yani Dante'nin yoldaşlarından bahsetme olanağımız olmuştü; onlardan daha sonra da bahsedeceğiz, çünkü İbn Arabî'nin *tecelliciliğın* [teofanizminin] –Beatrice'in soluk bir alegoriye dönüştüğünü görmekten dehşete kapılan literalist filologların eleştirileri gibi eleştirilere maruz kalmasa da- Dante'nin sembolist yorumcularıyla (Luigi Valli) çok sayıda ortak noktası vardır. Hem *Fedeli d'amore*'nin hem eleştirmenlerinin tek taraflılıkla suçlanabileceğini daha önce belirtmiştik. Her halükârda, Mekke'de İbn Arabî için, Beatrice Dante için neyse o olan genç kız, “şahsen” mütecelli bir şahıs, (Dante'nin yoldaşlarından bazılarının *Madonna Intelligenza* adıyla çağırdıkları) *Sophia aeterna* figürü olmasının yanı sıra, gerçek bir genç kızdı. Buradaki mesele, hem bir birey hem de kendisine organı Faal Muhayyile olan tecelli işlevi verilmiş olmasından dolayı bir arketip olan Hızır peygamber meselesine benzer. Bu ikili boyutu aynı anda kavrayamadığımızda, hem kişinin hem de simgenin gerçekliğini yitirmiş oluruz.

Asin Palacios tarafından başlatılan, Doğu'da ve Batı'da *Fedeli d'amore* ismini verebileceklerimiz arasındaki hakiki tarihsel ilişkilerle ilgili tartışmayı yeniden açma niyetinde değiliz. Aralarındaki inkâr edilemez tipolojik yakınlıkları belirtmek bize daha önemli görünüyor. Bu *Fedeli d'amore* teriminin (Arapça ve Farsça karşılıkları aşağıda verilecek) ayırım yapmaksızın tüm Tasavvuf toplumuna uygun düşmediğini göreceğiz; mesela bu terim İslam'ın ilk yüzyıllarında Sûfî ismiyle anılan Mezopotamya'nın dindar sofularına uygun düşmüyor. Bu ayrımı yaparken yalnızca büyük İranlı mutasavvıf Şirazlı Rûzbehân Baklî'nin *Le Jasmin des fidèles d'amour* ['Abherü'l-âşıkîn] isimli güzel Farsça eserinde belirttiği göstergelere uyuyoruz. Rûzbihân, insani aşk tecrübesiyle hiç karşılaşmamış dindar sofular veya Sûfîlerle, güzel bir varlığa adanmış bir aşk kültünün tecrübesini, ayrı tutulamayacağı ilahi aşka zorunlu bir giriş [initiation] olarak gören Fedeli d'amore arasındaki farkı vurgular. Bu tür bir *ilk adımın* ilahi aşk adına kendini keşişliğe vermekle herhangi bir benzerliği

yoktur; bu eşsiz bir giriştir ve *eros*'un kendisini, insani bir varlığa olan insani bir aşka dönüştürür. Rûzbehân'ın öğretisi İbn Arabî'nin aşk diyalektiğiyle uyum hâlinindedir. Bu doktrin, Sadreddin Konevî aracılığıyla İbn Arabî'nin müridi olan İranlı Fahreddîn-i Irâkî arasında bir akrabalık kurar ve bunun yanı sıra Rûzbehân'ı Şirazlı diğer ünlü adamın, büyük şair Hâfız'ın öncüsü yapar. Batı'da *Hâfızın Dîvân*'ının mistik bir anlamı olup olmadığı ciddiyeyle tartışılırken, bu *Dîvân* günümüzde hâlâ İranlı Mutasavvıflarca aşk dininin İncil'i olarak kabul görür. Bu aşk dini İran'ın tüm ozanlarının diniydi ve öyle de kaldı; ve onlara Mutasavvıfların manevi İran'ıyla Zerdüşt'ün İran'ı arasında bağ kuran muhteşem tevil ile ilham verdi. Çünkü bu teville göre İslam'ın Peygamberi, Zerdüşt'ü aşk Rabbinin peygamberi ilan eder; Ateş sunağı kalp tapınağındaki Canlı Alev'in simgesi olur.

BİRİNCİ BÖLÜM

SEMPATİ VE TEOPATİ

İLAHİ TUTKU VE RAHMET

1. Güneş Çiçeğinin Duası

“Yunanların hiyeratik* sanatı üzerine bir risalesinde Proclus, son dönem Neoplatonculuğunun, bilim adamlarının haksızca gözardı ettiği o yüce kişisi, şunları yazar:

Biz aşkın diyalektiğinde nasıl duyumsal güzelliklerden başlayarak tüm güzelliğin tekil ilkesine yükseliyorsak, hiyeratik bilimin ustaları da başlangıç noktası olarak görünürdeki şeyleri ve aralarında ve görünmez güçlerle kurdukları sempatileri alıyorlar. Her şeyin bir bütün oluşturduğunu gözlemleyip, ilk gerçeklere hayret ederek ve ilk gerçeklerde sonuncularına ve beraberinde varlıklardan ilkinde hayran olarak, hiyeratik bilimin temelini attılar; semada, hem nedensel hem semavi bir usule uyan dünyevi şeyler ve dünyada dünyevi hâlde semavi şeyler vardır.

Mesela: Güneş çiçeği [Heliotropium] ve duası.

Güneş çiçeğinin hareketinde güneşin hareketini ve selenotropium de ayın hareketini izlemesinin, güçleri yettiği ölçüde ay çiçeğinin alemin meşaleleri arkasında alay oluşturmalarının başka ne sebebi olabilir? Çünkü, gerçekte, her şey doğadaki rütbesine göre dua eder ve ait olduğu ilahi serinin liderine şükreder; ruhani veya mantıksal veya fiziksel veya duyumsal bir şükrandır bu. Çünkü güneş çiçeği hareket etme özgürlüğü olduğu ölçüde hareket eder ve dönüşünde, eğer hareketiyle dövülen havanın sesini duyabilseydik, bunun bir bitkinin gücü yettiği kada-

* Kutsal şeylere ve din adamlarına dair.

ıyla kralına söylediği bir ilahi olduğunu duyardık.¹

Hiyeratik bir Güzellik anlayışına sahip bir filozof ve şair tarafından yazılmış bu parça, burada üzerinde düşüneceğimiz konulara bir giriş olmaya fazlasıyla uygun bir metin olarak gözüme çarpar. Her ikisinin de temelinde aynı ilkenin yattığı “aşkın diyalektiği” ve hiyeratik sanat arasında bağ kurar: Bu ilke görünür ve görünmez varlıklar arasındaki temel ortaklıktır. Proclus devam eder: “Dünyada, güneşler ve aylar dünyevi bir hâlde ve semada tüm bitkiler, taşlar, hayvanlar semavi bir hâlde, ruhani bir yaşam sürerken görülebilir.”² Çeşitli varlıklar arasında yayılmış olan bu ortak öz sonuçtan sebebe doğru giden bir sav aracılığıyla algılanmaz; bir sempatinin, zuhur eden varlıkla semavi prens, yani Proclus’un başka yerde yaratıcı, üretici ve kurtarıcı melekler olarak tanımladıklarından biri arasındaki karşılıklı ve eş zamanlı bir çekimin, bir sempatinin algısıdır. Bu melekler, ay-

¹ [hon dynatai phyton hymnein], Bkz. *Catalogue des manuscrits alchimiques grecques*, VI, 148; on dunatai futon umein [proklou peri tes kath'ellenas ieas ieatikes teknes] (burada alıntılanan çevirinin alındığı yer: *Recherches de science religieuse*, 1933, s. 102-06) Proclus’un bu metnin Yunanca orijinali J. Bidez tarafından keşfedilmiş ve *Catalogue*’da yayımlanmıştır; rönesansta Marsilio Ficino tarafından Latinceye çevrilmiştir. (1641 tarihli Paris baskısında II, 868 ff.) “Antik Platoncuların sonuncusu başka hiçbir yerde, hayvanların, bitkilerin ve minerallerin yaşamlarından çok sayıda örnek vererek ruhun Tanrıya dönüşünden, mistik zincirlerden ve mucizeden [théurgie], bahsetmez” (*Catalogue*, VI, 142). Platon ve *Oracula Chaldaica*’nın ikili hamiliğindeki hiyeratik bilim, “hiyeratik” veya “melek” ruhlardan, bize ezelde seyrettikleri doğaüstü gösteriler hakkında fikir vermek için dünyaya gönderilmiş olan ilahi elçilerden (angeloi) doğar (bkz. Şii İrfanda İmamın melekî özü düşüncesi). Bu bilimin, aşkın diyalektiğine benzer yöntem ve ilkelerine gelince, “benzerin benzer üzerinde eylemde bulunması gibi, sempati kendine çeker. [...] Benzerlik varlıkları birbirlerine bağlama gücüne sahip bir bağ yaratır. [...] Hiyeratik sanat, burada aşağıda bulunan varlıkları yukarıdakilere bağlayan soy zincirini kullanır ve tanrıların bize doğru inmelerine ve bizi aydınlatmalarına, daha doğrusu bizim onlara yaklaşmamıza, onları, düşüncemizi onlarınkilerle sessiz tefekkür ilahilerinde birleştirmeye kabil müşahade [théoptie] ve tecellilerde keşfetmemize sebep olur.”

² A.g.e., VI, 148. Proclus başka örneklerden de bahseder. Mesela, “nilüfer [lotus] güneşle yakınlık ve şempatisini ortaya koyar. Güneş ışınları ortaya çıkmadan önce çiçeği kapalıdır; gündoğumunda yavaş yavaş açılır, güneş zirveye ulaşırken düzleşir ve güneş alçalırken tekrar kapanır. İnsanın ağzını ve dudaklarını oynatarak güneşi yüceltme biçimiyle yapraklarını açan nilüferinki arasında ne fark vardır? Bu yapraklar onun dudaklarıdır ve bu onun doğal ilahisidir” (a.g.e., VI, 149).

nı ait oldukları “ilahi serinin” lideri olan Meleğin arkasında sıra oluşturan çiçekler gibi, korolara ayrılarak kendilerine yol gösteren Baş Meleğe veya Tanrıya eşlik ederler.³ Burada öz ortaklığı görünür bir olgu olan bir çiçek üzerinden, ona *heliotropium* adını veren *tropizın* [yönelim] üzerinden algılanır. Fakat bir sempati olgusu olarak alındığında, bitkinin bu tropizmi aynı anda hem *eylem* hem de *tutkudur* [passion]: eylemi (yani *tropos*’u, “yönelimi”) adını tam da bu sebepten dolayı taşıdığı Melek veya semavi prensin eylemi (yani çekimi) olarak algılanır. *Heliotropizmi* (semavi prense doğru “yönelimi”) bu nedenle aslında bir *heliopatidir* (ona karşı duyduğu tutku). Ve bu tutku, bu [pathos], bir duayla ortaya çıkar; bu dua, görünmez meleğin çiçeği kendisine doğru çekmesine sebep olan *tutkunun eylemidir*. Dolayısıyla bu dua *sympatheia*’larının (burada bu sözcüğü etimolojik anlamıyla ele almalıyız, çünkü “sempati” sözcüğü günümüzdeki kullanımıyla kuvvetinin çoğunu yitirmiştir) *pathos*’udur; ve bu *sympatheia*’da öz ortaklığına dayanan karşılıklı özlem gerçekleşir.

Fakat burada sempati aynı zamanda bir durum ve algı biçimi olduğuna göre –çünkü herkesin bir bitki tarafından sunulan sessiz duayı algılamadığını söylemekte herhalde bir sakınca yoktur– Proclus gibi bir adamın yaklaşımında sempatinin şiirsel veya bilişsel işlevinden de bahsetmemiz gerekir. Bu sıfatıyla sempati, varlıklarda yeni boyutlar, yani görünmez benliklerinin boyutunu açar. Belki de gerçekte, bir kemer parçasının kemerin eksik kısmını zihinde canlandırması gibi, sempati de görünmez benliği bilmemizin veya hakkında fikir sahibi olmamızın tek yoludur. Öyleyse Proclus tarafından tecrübe edilen, çiçekle ortak bir *pathos*’tan, onu uyandıran ve algılandığında çiçeğe bir tecelli işlevi veren *sempati*’nin algısı için gerekli olan bir *pathos*’tan bahsedebiliriz.

³ Burada hiyeratik veya teurjik [doğa üstü güçleri yardıma çağırma sanatının] sanatın yönergelerini açıklayan ve doğrulayan mistik dizi ve serileri düşünmeliyiz. Bu serilerin her biri, çeşitli dualara neden olan benzerlikleri, yakınlıkları ve özel sempatileriyle tanınır. Hakiki dua, alt varlığın serisinin yöneticisi ve koruyucusu olan Tanrıya yaklaşması ve benzemesidir. Böylece, dinî yükselişlerinde birbirleriyle rekabet eden, birbirlerine paralel melek, şeytan, insan, hayvan, bitki ve mineral hiyerarşileri görürüz (a.g.e., VI, 144). Bu kısa risalede Proclus örneklerinin çoğunu güneş serisinden alır; bkz. kitabımız, *Terre céleste et Corps de résurrection: de l’Iran mazdéen à l’Iran Sh’ite*, s. 81, n.15.

Heliotropiumda (Meleğiyle sempati anlamında) bir *heliopati* olan bu *tropos* kavramı ve bu heliopatının algısının çiçeğin sempatisine yönelik bir sempatiyi, Proclus'u çiçeğin sempatisinin *tezahür boyutunun* farkında yapan sempatiyi öngördüğü düşüncesi (bu farkındalığın sonucunda Proclus çiçeğin hareketini, itici gücü dilin yardımı olmadan konuşan bir hareketle gösterdiği bir öteye geçişte son bulan bir dua olarak algılar), bize araştırmamıza yön vermemizi sağlayacak temel öğeleri sağlar. Eğer diğer araştırmaların bizimkiyle kesiştikleri noktada tek başımıza başlarsak yönelimimiz daha da doğru olur.

Proclus'tan aldığımız metin *tropos* ve sempati terimleri arasında bir bağ kurmamıza sebep oldu. Bu terimler, yeni terimlerle bir nebevi din fenomenolojisi oluşturma amacı taşıyan farklı bir dinsel bağlamda ele alınan oldukça özgün bir çalışmada anlaşılabilirler en iyi şekilde kullanılmışlardır.⁴

Uzun bir tartışmaya tabi tutamayacağım bu çok değerli çalışmanın bizi ilgilendiren yönü, bir sempati fenomenolojisini bir nebevi din incelemesine uyarlaması ve nebevi din ile mistik din kategorileri arasında yol açtığı karşıtlıklardır. Bu çalışma içe işleyen bir canlılıkla, boş bir kavrama dönüşmüş olan deist Tanrının veya ahlak kurallarının koruyucusu olan ahlakçı Tanrının karşıtı olarak, patetik Tanrı, yani acı çeken ve tutkulu bir Tanrı kavramını, tüm zamanlar boyunca Hristiyanlık, İslam ve Yahudilikten her birinin rasyonel dinbilim ve felsefeleri için ürkütücü bir engel teşkil eden bir kavramı öne sürer. İnsani olay ve duygulardan etkilenen ve onlara çok kişisel bir şekilde tepki veren bir Tanrı kavramı, kısaca, sözcüğün her anlamıyla ilahi bir [pathos]'un varlığı düşüncesi (sevgi, duygu, tutku), yazarı bu

⁴ Aklımızdaki çalışma, bir kısmını *Hermès*'te (3e série, No.3, s. 78-110) tercüme ettiğimiz mükemmel ve özgün bir fenomenolojik çalışma olan, Abraham Heschel'in *Die Prophetie*'sidir. Burada bu çalışmayla ilgili söylenenler bir eleştiri olarak alınmamalıdır; yazar mistik dinin paralel bir fenomenolojisiyle ilgilenmiyordu ve bu nedenle mistisizmi yalnızca bir yönüyle, İsrail'deki nebevi bilince dair incelemesinin gerektirdiği antitezi sağlayan yönüyle ele aldı. Fakat burada yapıldığı gibi mistisizmin, profetoloji içeren bir ilkeye sahip bir dinde tecrübe edilen diğer bölgeleri ele alındığında, profetolojiyle mistisizm arasındaki ilişkileri kökünden değiştirir. Burada antitez artık geçerli değildir, aynı kategoriler ikisinde de ortak hale gelir (örn. Özellikle *Miraç*, Peygamberin Kuran'da bahsedilen ve sonrasında yüzlerce yıl boyunca mistik tecrübenin prototipi olarak Tasavvuf tarafından tefekkür edilip tecrübe edilen semavi yükselişi).

pathos'u özel bir kategori olarak değerlendirmeye itmiştir.⁵ Öyle ki bu durumda yazar *pathos*'un bağımsız bir öz olarak değil, *geçişken bir tutku* olarak, yani bir ilişki, insan ve Tanrısının bir [*sympathein*]'de ilişkisi, bir (*sympathesis*, burada tekrar sözcüğün etimolojisine dönmüş oluyoruz) olarak görülmesini istedi.

Bu açıdan ele alındığında, *pathos* kategorisi kendiliğinden *tropos* kategorisini, bir başka deyişle Tanrının kendisini insana gösterişinin, insana doğru yönelen bir Tanrı'nın "yöneliminin" kategorisini doğurdu; insanın Tanrıya "yönelimine," yani insana ait bir girişimden doğan bir hareket olan bir *teotropizme* zıt bir ilahi girişim, ilahi egemenliği veya teonomiyi [Tanrının yasasını] koruyan ve onaylayan bir antropotropizm.

Böylece kurulan karşıtlık, ancak sonsuz çeşitleri olan mistik din kavramını tek bir türe –mesela, bir tür Yoga'ya– indirgersek anlaşılabilecek karşı savlarla geliştirildi. Bu oldukça şüpheli indirgeme, peygamberin temelde diyalojik bir ilişki ve durumu tecrübe ettiği ve peygamberlik hâlinin mistik vecde zıt bir tecelli gerektirdiği görüşüne yol açtı. Mistik din ise fertleri, insani kişiliğin ebedi ilahi Birlik içinde eridiği ve böylece desempatinin tüm temelini yok olduğu bir vecde ulaştırıyordu. Bu savı desteklemek adına peygamberin negatif teolojinin inceliklerine ve *aşkın öz* [*suressence*] kavramına sağır olduğu, mutasavvıfın ise ilahi Varlık ile dünya arasındaki tüm bağı reddeden bir negatif teolojiyi kabul ettiği savunulabilir. Sonuç olarak nebevi ve mistik dinlerin temel duygusal tonları arasında da bir karşıtlık ortaya konur: İsrail'in peygamberinde, dünyada ilahi davaya militan bir destek, mutasavvıfta, nostalji ve coşku, vecd gayesi, dünya olaylarına ilgisizlik, kişisel kurtuluşa duyulan tutku vardır. Özetle, bir tarafta niyet ve duygu birleşmesi, öbür tarafta öz birleşmesi söz konusudur. Son olarak da, *peygamberin unio sympathetica* anlayışının mistiğin *unio mystica*'sının tam zıttı olduğu savunulabilir.⁶

⁵ Bkz. Heschel, s. 142.

⁶ A.g.e., özellikle s. 27-36, 113-19, 130 ff., 139, 142, 144-147, 161, 168-176. Heschel, ortodoks İslami ilahiyatta Allah ve insan arasındaki ilişkinin, *diyalojik* bir nebevi durumun aksine Tanrının, yani Mutezililerin tüm sıfatları insan-biçimci diyerek reddetmelerine yol açacak kadar karşılaştırılmaz bir tek yönlü gü-

Bir sempati olgusu, yani insanın *patetik* bir Tanrının isteklerine cevabı olarak incelenen bir dinsel tecrübenin bu kategorileri üzerinde bile bile durdum. Çünkü konunun temel noktası, mistik tecrübenin bütün çeşitliliği arasında mistik dinin tam da *sempatik* bir din olduğu, bir başka deyişle, nebevi dinin kategorilerine bir karşı sav oluşturma aksine onları özümseyerek, soyutlanmış bir mistik tecrübe türüyle bağlantılı olarak az önce ifade edildiğini gördüğümüz karşıtlığı aştığı bir alan olup olmadığıdır. Belki, heliotropizmi “heliopatisi” olan çiçek bizi gereken yola koyar, eğer Kuran’ın Nur suresindeki şu ayetinin yankısına kulak verirsek: “Her biri kendi duasını ve tesbihini (öğrenmiş) bilmıştır” (41) Soru şudur: Mistik bir *aşkın* öz teolojisi patetik bir Tanrının tecrübesini engeller mi; vecd her türlü diyalojik durumu engeller mi; öz ortaklığı olmadan bir *sym-patheia* olabilir mi; özetle, *unio mystica*, karşı savı olmanın aksine *unio sympathetica*’nın ayrıcalıklı biçimi değil midir; ve vecd metafiziği tam da bir tecelli anlayışında temellenmez mi? Tecelli anlayışının, çağdaş dogmatik biçimiyle Enkarnasyon kavramına kökünden zıt olduğunu daha sonra göreceğiz. Fakat başka yerlerde karşı savlar olarak karşımıza çıkan iki tecrübe biçiminin aksine birbirlerine işaret ediyor ve birbirleri aracılığıyla anlaşılıyor olabilecekleri ihtimali, bir nebevîlik üzerine kurulmuş dinsel bir çevrede, nebevîliğin mistik tecrübenin prototipi olarak görüldüğü bir çevrede gelişen bir mistik tecrübeyi öngörür.

İslam Tasavvufu bu bahsedilen koşula uyar. Burada resmî, ortodoks İslam’dan bahsetmiyoruz; ikisi arasında uçurum var. Dahası Mutasavvıf [mystique] derken tam olarak da, yukarıda ortaya konan sebeplerden dolayı *Fedeli d’amore* olarak sınıflanırdıklarını kastediyoruz. Bu grupta iki büyük şahıs baskındır: Bunlardan biri hikmetin eşsiz piri İbn Arabî, diğeri ise ateşi duyumsal güzelliğe olan mütecelli duygudan beslenen o aşk dini-

cün monologu biçimini aldığını doğrulukla gözlemler (s. 141). Burada üzerinde duracağımız hikmetin, İbn Arabî’nin ikrar ettiği İsim ve Sifat kuramının yalnızca keskin bir dehşet uyandırabileceği İslam ortodoksisinden çok uzak olduğunu söylemek gereksizdir. Dahası, Allah’ın, “insanlığın babası” olmak için yüceltiliğini iddia etmek de konu dışı olur; çünkü bu, tüm *nikâha dair* [nuptiale] *mistisizme* uzak bir “ataerkil kavramdır”; burada bilinçte yer eden ve “aşkınlığı aşan” ilahi imge Babaya değil, Maşuğa aittir (*Ezgiler Ezgi*’sinde olduğu gibi).

nin ozanı Celâleddîn Rûmî'dir.⁷ *Fedeli d'amore*'nin mutasavvıflarımızın kendilerine verdikleri Arapça veya Farsça isimlerden (*âşıkûn, muhibbûn, erbâbü'l-hevâ*, vs.) bir Batı dilindeki en uygun çevirisi olduğunu düşündük. Bu isim Dante ve yoldaşlarının kendilerine verdikleri isim olduğu için de iki grupta da ortak olan ve değerli çalışmalarda incelenen özelliklere işaret etme gücüne sahiptir.⁸ Müslüman Yeni Eflatuncularla (İbn Sînâ'nın takipçileri ve Sühreverdî'nin *İşrâkiyyûn*'u) İbn Arabî'nin ve Celâleddin Rûmî'nin müritlerinin tecrübelerinin nasıl aynı arketipin simgesinde birleştiğini gözlemleyebiliriz. Hepsinde ortak olan öğretisi şunu öne sürer: eğer *ilahi bir pathos*'tan, ilahi varlığın insana "yönelişini" harekete geçiren insana yönelik ilahi bir tutkudan (ilahi bir "*antropopati*"den) bahsetmemizi meşru kılacak herhangi bir gerçek tecrübe varsa, bu tecrübe ancak insanda eş, tamamlayıcı ve tabiri caizse sem-patetik bir hâl, ilahi pathos'un zuhur ettiği bir hâl olabilir. Diğer bir deyişle, ilahi *pathos* ancak

⁷ İki öğreti biçimi, İbn Arabî'nin ve Rûmî'nin öğretileri, psikolojik açıdan farklı iki türe tekabül eder, fakat, daha önce söylediğimiz gibi, içerik ve içsel tecrübe açısından birbirlerine karşıt olduklarını düşünmek hata olur. Ve nitekim *Mesnevî*'nin en büyük şarihleri (özellikle on sekizinci yüzyılda Hindistan'da Velî Muhammed Ekberâbâdî ve Bahr el-Ulûm ve on dokuzuncu yüzyılda İran'da Molla Hâdî-i Sebzevârî; bunların üçünün de hacimli Farsça şerhleri vardır), manevi yaşamlarında Rûmî ile eşit rolü olan İbn Arabî'nin eserlerine sık sık atıfta bulunurlar. *Fedeli d'amore* terimine Tasavvufla ilişkili olarak verilmesi gereken hususi anlamla ilgili olarak bu kitabın giriş bölümünde yapılan açıklamaya bakınız. Helmut Ritter'e İslam'da bu aşk-mistisizmin daha sonraki temsillerine dair ilk taramayı borçluyuz (bkz. "Philologika, VII,") s. 84-89; burada tespit edilen kaynaklardan yararlanabilmek için büyük bir kitaba ihtiyaç vardır ve çok miktarda yayımlanmamış malzemenin çalışılması gerekir. Hatırlanması gereken temel isimler: Sühreverdî (ö. 587/1191); Şirazlı Rûzbihân Baklî (ö. 606/1209, bkz. Farsça eserlerinin yukarıda Giriş bölümünde 7 numarada alıntılanan basımı), Ahmed Gazâlî, Fahrüddîn-i Irâkî, Sadreddîn Konevî, Câmî, vs. İbn Arabî'nin yalnızca Şeyhü'l-Ekber (Doktor Maksimus) olmadığını gördük; İbn Eflâtûn, "Platonun oğlu" veya Platoncu olmanın şeref ünvanını da taşır.

⁸ Öncelikle bkz. Asin Palacios, *La Escatología musulmana en la Divina Comedia* (1919). Bu çalışma, zamanında Klasik Roma araştırmacıları arasında öfke ve kargaşa uyandırmıştır. İkinci baskının ilavesi, "Historia y crítica de una polémica" bölümüne bakınız. Otuz yıl sonra Enrico Cerulli'nin önemli çalışması *Il "Libro della Scala" et la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Comedia*, Asin'in iddia ve önerilerini kesin olarak doğruladı. Ayrıca bkz. Luigi Vali, *Il Linguaggio segreto di Dante e dei "Fedeli d'amore"*. Bu çalışmada sembolist tez pozitif filolojinin geleneksel kavramlarını karşısına alır; burada Valli'nin iddialarına atıfta bulunma fırsatımız olacak; fakat sebep olabilecekleri ikilemde hapsolmaya mahal vermeyeceğiz.

insan tarafından bir teopati (ilahi aşk) ve teotropizm olarak tecrübe edilen hâlde erişilebilir olur ve varoluşsal gerçekliğe sahip olur. İnsan kendisine dışarıdan sorulan bir soruyu doğrudan kavrayamaz (bu salt spekülasyon olurdu); tepkisi aracılığıyla kavrar ve bu tepki onun benliğidir, arzu ettiği ve yüklendiği şekliyle kendisine ait varolma biçimidir (heliotropiumun tropizminin, çiçeğin benliğinin ta kendisi olması gibi).

O halde bu tepki insanın kendisini “Tanrıya kabiliyetli” [capable de Dieu]* kılma derecesine bağlıdır, çünkü sempatiyi tüm dinsel tecrübenin zorunlu vasıtası olarak tanımlayan ve ölçen bu yetenektir. Burada bir kez daha heliotropiumun toplamda görünür olanı aşan hareketi bize yol gösterebilir. Proclus’un çiçeği dua ederken “dinleyişi” gibi, anlamını algılamak için bir sezgiye ihtiyacımız olacak ve bu sezgi ise tam olarak, gerçekleşmemiş oluşların önsezisidir. Max Scheler’le beraber sempatinin bilişsel işlevinden bahsetsek de,⁹ aslında aklımızda mevcut gerçekliği aşan bir sezgi vardır, çünkü bu sezgi olası varoluşların anlamıdır.¹⁰

* Tanrıya benzeme kabiliyeti. –ç.n.

⁹ Bkz. Max Scheler, *The Nature of Sympathy*, çev. Heath.

¹⁰ Tanınmış bir çağdaş filozof olan Étienne Souriau’nun eserinin bu bağlamdaki büyük önemini de vurgulamamız gerekir. Mevcut araştırmalarımız ve Souriau’nun eseri arasındaki “sempatinin” bir işaret olarak ve ona olan borçluluğumuza belirtmek adına özellikle üç kitabına değineceğim: *Les différents modes d’existence*; *Avoir une âme, essai sur les existences virtuelles*; *L’Ombre de Dieu*. Kısaca, her biri kendi tezimi doğrulama eğiliminde olan bir dizi motife işaret edeceğim. Başlangıç olarak, insanın Tanrının varlığını kanıtlama gücü olmasa da en azından “kendini Tanrı’ya kabiliyetli kılabileceğini” hatırlayabiliriz (bkz. *Ombre*, s. 119-25). Öyleyse insanın erişebileceği tek *kanıt* Onun huzurunu [présence] gerçekleştirmektir. Bu kendini dogmatik ilahiyatın ikrar ettikleri türden bir Tanrıya açık hale getirmek, Onun varlığını kabul etmekle başlayıp Ona sıfatlar vererek bu varlığı mantıksal olarak kanıtlamak demek değildir. Varsayılacak tek ilahi gerçek, insana kendi varoluş biçimiyle edimsel hale getirme veya getirmeme sorumluluğunu bırakan gerçektir. Aşağıda incelenen “rablığın sırrının” *sırru’r-rubûbiyye*, *senin nefsin* olan sırrın (Sehl Tüsterî), *Fedele d’amore*’yi tam da, İbn Arabî’nin Mekke’de Ruhun bir Gecesinde hatırlatıldığı (Bölüm II, § 1, aşağıda) bu sorumlulukla karşı karşıya bıraktığını, hem narsist bir tavra hem de “kişinin kişilikdışı bütünde panik hâlindeki dağılışına” karşı bir korunma olan “kendini yönlü olarak adama tavrını” (*Ombre*, s. 125) varsaydığını göreceğiz. *Bilkuvve varoluş* kavramından bir fiil olarak (tanıklık ettiği ve adına cevap verdiği problematik ve aşkın varlığa gerçek varoluş bahşeden tek şey olan “aşkınlık fenomeni” olarak) *üstvaroluş* [sureexistence] kavramına geçişe gelince (*Modes*, ss. 83 ff.), tevilin (etimojik olarak, bir imge, kavram, kişi veya olguyu başlangıçtaki sırrına, *batınına*, anlamına *geri taşıyan* ve yücelten tefsir) zihinsel işleyişinde bu eyleme tekabül eden bir şey olduğuna inanıyorum (tevilin ve Sa-

uriau'nun, eski litürjik terime tamamen yeni bir anlam vererek tanımladığı anaphora'nın paralel seyrinin kaynağı budur). Melek bilime verdiği eşit derecede yeni anlam da yine çok çarpıcıdır (*Ombre*, ss. 133-44, 152, 153, 260, 280-82, 318) ve bu konuda daha önceki araştırmalarımızda edindiğimiz işaretleri doğrular niteliktedir. Öncelikle, modern felsefenin Meleğin felsefeden yok oluşuyla başladığı görüşünün reddiyle karşılaşırız (o zaman Leibniz, Christian Wolf ve Fehner'ı modern felsefeden çıkarmamız gerekir). Daha sonra modern Melek anlayışının "bir eserin Meleğine," yani "manevi şekline", "aşkın içeriğine", eserin dumsal öğelerinde bulunamasa da, onları aşan istidatlara dair bir işaret veren doğaötesi [transnaturel] maddesine göndermede bulunan ifadelerde görüldüğü gözlemleriyle karşılaşırız. Her an bu istidatlara, o eserin –yalnızca sanatçının mesajı olmak yerine onun tarafından eserine aktarılmış olan ve onun da "Melekten" aldığı- tüm "ruhani güçlerine" (bir resmin görünmez yönü, bir senfoninin duyulmaz yönü) cevap vermeye, yani onları ya üstlenmeye ya da reddetmeye çağırırız. "*Bir eserin Meleğine*" cevap vermek, "kendini onun aşk *aura*'sının bütün içeriğine kabiliyetli kılmak" demektir (*Ombre*, s. 167). İbn Arabî'nin (aşağıda, II. Bölüm, §2'de incelenen) aşk diyalektiği bizi, (hala bilkuvve olan) görünmez Maşuğun, Onu izhar edebilen tek şey olan görünür Maşukta aynı rü'yetine taşır; bu görünmezin edimselliği, fiziksel aşk ve ruhani aşkı tek bir mistik aşkı "bir araya getiren" [conspirer] Faal Muhayyile'ye bağlıdır. Bütün İbn Arabî okulunda ve İsmailîliğin mütefekkir İmamcılığında mütecelli suret veya şahıs (*mazhar*) kavramını önceden belirleyen "bir varlığın melekî işlevidir" (*Ombre*, s. 161, 171). Meleğin tefekkürü bizi, sürekli tehditi altında olduğumuz ikili bir putperestlikten korur (buna karşılık tektanrıci dogmatistler aynı tehlikeyi Meleğin aracılığıyla görür) ve bu Melek kavramının mutlaka gerekli olmasının en önemli sebebi- dir (*Ombre*, s.170-72). İkili tehlike: ya bizi aşkınlığı olmayan nesnede (bir Tanrı, bir dogma olabilir) sabitleyen çıkmaz veya yenilgi ya da bu aşkınlığın, kendisiyle aşk nesnesi arasında bir uçurum yaratan ve bizi tüm öfke ve retleriyle estetikçiliğe mahkûm eden yanlış anlaşılması söz konusudur. Zerdüştlükteki Fravaşi *Daênâ* anlayışı, İbn Arabî'deki aşk diyalektiği, yaratıcı Dışilin sofioyolojisi ve ruhani Çocuğun doğumu, *Theos agnostos*'un (bilinmez Tanrı) ve Onun Meleği olan belirli özel İsm'in eşzamanlılığı –bütün bunlar, bu sonsuz nostaljik uçurumu yok etmeye değil, telafi etmeye yönelik eş [homologue] ifadelerdir; tecrübi içerikleri, Souriau'nun *koşulsuz tevcih* [investiture] (tüm metafizik putperestçiliklerin tuzağı) ve *işlevsel tevcih* arasında ayırım yaparak büyük bir idrakla incelediği (*Ombre*, 170-72) şeyle uyum içindedir: bizi keşfedilmemiş, öngörülemez, tahmin edilmeyen aşkınlıklar için özgür bırakan ve belirli, belirleyici oluştan hapsolmaktan koruyan melekî işlev, Meleğin arabuluculuğu; bu karşılıklı Enkamasyon (tarih içinde konumlanan tekil olay) kavramıyla tecelli (nefsin sonsuz, tükenmez olayları) kavramı arasındaki karşıtlığın aynısıdır. Son olarak, Souriau tüm felsefi çelişkilerin [aporie] ötesine geçen tek Yaratılış kavramının, "varlığın külli kuruluşu [*emancipation*], her varlığın kapasitesi ölçüsünde varoluş hakkını uygulamasına rıza" (*Ombre*, s. 284) olan bir yaratıcı eylem kavramı olduğuna dair inancını ifade ettiğinde, bu ifade ile, saf istidatlarında, onları izhar edecek somut varlığı arzu eden ilahi İsimleri hüznlerinden kurtaran İlahi Nostalji, Rahmet Nefesi (*Nefes-i Rahmânî*) kavramı (aşağıda §2) arasında bir uyum görmemek nasıl mümkün olabilir? Dahası İlahi olanın, Kendi tarafından onu bilen mahluklarda ve onu bilen mahluklar yoluyla bilinmeyi arzulayan, bilinmeyen bir Tanrı olarak tecrübesini varoluşsal temeline baktığımızda, bu temeli Gabriel Marcel'de bir karakterin dileğinde (haykırışında veya iç çekişinde) temsil edilmiş bulmaz mıyız: "Ah, olduğu gibi bilinmek!" (*Modes*, s. 169). Tanrının, izhar olduğu ve

Kısacası, şimdi izleyeceğimiz yol şu iki aşamadan geçer; ilki, *Theos agnostos* (bilinmez Tanrı) ve *Deus revelatus* [zuhur eden Tanrı] kavramlarını birarada bulunduran bir hikmette *pate-tik* Tanrının varlığını tanımak; ikincisi varlıkların kaynağının gizemi ilahi bir *rahmet* [compatissance], varlıkları yokluklarından kurtaran bir *sympathesis* olarak ifade edildiğine göre, bu *sympathesis*'ten, kutsal efendiyle *fedele d'amore*'sini varlıklarının ta kendisinde birleştiren bir insanî-ilahi sempatiizmin nasıl doğduğunu anlamak; diğer bir deyişle, ilahi antropopatiyle insani teopati arasında sürekli bir karşılıklı ilişki olduğuna göre, *unio mystica*'nın *unio sympathetica*'ya nasıl zıt değil özdeş olduğunu anlamaktır.

2. “Patetik Tanrı”

Negatif teolojinin önermeleri diyalojik bir durumu dışlamaz; aksine bu önermeler böyle bir durumun sahiciliği için şarttırlar. Önermeleri genel olarak irfanla birçok ortak özellik taşıyan ve bu ortak önermelerin mantıksal tanımlarla ilgilenen herhangi bir dogmacılığı en rahatsız edecek önermeler olduğu İslamî İrfanının durumu işte budur. Yapı sabittir: “Kaynak olan” vardır; varlığın ötesinde, “olan,” “Olmayan Tanrı” (Basilides’in [ouk on theos]’u) yani *Theos agnostos*, bilinemez ve sıfatlandırılmaz olan Tanrı vardır;¹¹ bir de zuhur eden Tanrı, düşünen ve eyleyen, ilahi sıfatlara sahip olan, ilişkiye kabil olan [Nous]’u vardır. Nitekim *patetik* bir Tanrıdan, bu iki kavramdan birini veya diğerini tercih eden bir uzlaşma arayarak değil, bu rü’yetin eşzamanlılığını sıkıca koruyarak, ilahi değişmezlik dogmasına dair pozitif

varoluşunun aracı olan varlıkların Kendisini kurtardığı bilinmeyişinin yalnızlığındaki iç çekişi, nefesi böyledir (bkz. aşağıda §3, İbrahim’in misafirperverliği-nin mistik anlamı). Bu bizi başlangıç noktasına geri getirir: Ondandır bir cevap almaya gücüm yok, fakat Ona cevap verebilirim, varlığımda “Onun sebep (*orantı*, bir oran duygusu) olduğu” bir değişikliği tecrübe edebilirim ve belki de bu Onun adına tanıklık etmemin, Onunla bir eylem ve tutku ilişkisi içinde olmamızın tek yoludur (a.g.e.). Daha sonra insani-ilahi sempatiizm olarak inceleyeceğimiz şey bu ilişkidir. –Bu not söylememiz gerekenler için hem fazla uzun hem de fazla kısadır. Étienne Souriau’nun yapıcı düşüncesi, doğu maneviyatının temalarını çağdaş dünyamızda ulaşılır kılma uğraşımızda bize minnet ve teşvik aşılar.

¹¹ Men lâ tecâseru nahvehü'l-havâtir, “O, düşüncenin cesaretinin ulaşamayacağı,” İsmailî hikmetinde Ona ithafen her zaman kullanılan kalıp.

¹² Bkz. R. Strothmann, *Gnosis-Texte der Ismailiten*, IX, 1, s. 80 (Arapça metinde).

teolojilere karşıt bir kavramsal gerek olarak değil, tecrübemizde, Öte-Varlığın sessiz boşluğundan Suretlere ve pozitif bir temele sahip ifadelerle geçişi sağlayacak bir içsel ilerleme olarak bahsedebiliriz.

Bu açıdan İsmailî İrfanının İbn Arabî öğretisiyle birden fazla ortak özelliği vardır. *Al-Lâh* ismi için önerdiği etimoloji izleyeceğimiz yola ışık tutar. Arapça dilbilgisinin bu noktadaki ketumluğuna karşın, *ilâh* sözcüğünü üzgün olmak, üzüntüye boğulmuş olmak, bir yöne doğru nefes vermek, bir yöne doğru korkuyla kaçmak anlamına gelen *wlh* kökünden türetir.¹² İşte ilahi isme (*ilâh* = *wilâh*) “hüzün” anlamını veren bu etimolojiyi desteklemek için İsmailîlerimiz ikinci bir etimoloji ileri sürerler. Bu etimoloji dilbilgisine aldırış etmediğinden daha da gariptir, fakat ifade ettiği zorunlu meşguliyet açısından baktığımızda rastgele olmaktan çıkar. Bu etimoloji, (ilâhet, ulûhet ve ulûhiyyet sözcükleri gibi ilahlık anlamına gelen *'lh* kökünden türetilen) *ulhâniyye* sözcüğünün, ufak bir imla işaretiyle (*n*'yi iki defa okutan bir şeddeyle) *el-hân(n)iyye* olarak okuyabileceğimiz bir *ideogram* olarak düşünülmesini içerir. Böylece elimizde, arzu etmek, ah etmek, merhamet duymak anlamına gelen, *hnn* (= *hnn*) kökünün mastarından türeyen, hâl, varoluş biçimi ifade eden soyut bir isim olmuş olur.¹³

Çünkü *Al-Lâh* ismi Üstün-varlığa [*Super-être*], bilinmez İlkeye değil, *Deus revelatus*'a yani İlk Başmeleğe (*el-Melekü'l-mukaddes*, İlk Akıl, *el-Mübdâ'ü'l-evvel*, Protokistos) işaret eder; çünkü *ilâh*=*vilâh*, ayrıca bkz. Celâleddîn Rûmî'nin Mesnevî'si, IV, 1169, ed. Nicholson, VIII, 156. Lane de (*An Arabic-English Lexicon*, I, 83) bazı Arap dilbilim uzmanlarının önerdiği aşağıdaki türetimden bahseder: *Ilâh* (İbranice: *Eloha*). Bu sözcüğün nereden türediği kesin değildir ve bazılarının göre orijinal formu *vilâh*'tır; “insanlığın bu isimle çağrılanı arzu ettiği, isteklerinde yardım ve korunma aradığı ve kendisini dertlerinde mütevazî kıldığı, onu her çocuğun annesini arzu ettiği gibi arzu ettiği anlamına gelir.” Fakat İsmailî hikmetin kastettiği Tanrıyı arzu eden dertli insanlık değil (veya sadece değil), zahiri Tanrının kendisidir (bahsedilebilecek tek Tanrı); dolayısıyla yalnızca insanların kendisi için ah ettikleri Tanrı değil, kendisi bir Ah [Nefes] olan Tanrıdır; *Mübdî*'nin Kendisine tezahürü olduğu için, ancak kendi bilgisi olarak bilebileceği Mübdî'sinin bilgisine nostalji duyan ezeli Başmelektir (ism el-ilâhiyye *İştika lehu mine' l veleh ellezî huve el-tahayyur fî idrâk mubdî'ihî*). Bu etimoloji bir başka etimoloji (bir sonraki nota bakınız) ve Mu'ayyed Şîrâzî'nin *Münâcâtı* tarafından doğrulanır.

¹³ Strothmann, IX, 1, s. 80: ve (*İştika lehu*) mine' l-lâniye (el-hâniye) elleti heye'l iştîyâk il'al-idrâk, ve'l-acz yemna'uhû en zalike li-celâlât mubdî'ihî: “Allah'ın adı (*ilâhiyyet*, *ulhâniyyet*), “*el-hânniyyet*” sözcüğünden türetilir; bu sözcük bilgiye duyulan nostalji demektir, çünkü zayıflığı, mübdîsinin yüceliği

O hâlde Tanrı'nın gerçek ismi, O'nun gizli derinliklerini ifade eden isim, mantıksal kötülük problemlerimizin Bâki ve Kadir'i değildir. Hiçbir şey "patetik Tanrı"ya bir peygamberci din fenomenolojisi tarafından (yukarıda gördüğümüz gibi) ortaya konandan daha az sahici olmayan bir duyguya daha iyi tanıklık edemez. Burada bir mistik irfanın kalbindeyiz ve kendimizi yukarıda bahsi geçen karşıtlıkla sınırlandırmayı reddetmemizin sebebi de budur. İsmailî İrfana göre, ulu Tanrı bilinemez ve hatta "Tanrı" olarak adlandırılmaz; *Al-Lâh*, gerçekte yaratılmış varlığa, En-Yakın ve kutsal Başmeleğe, Protokistos'a veya Başmelek-Logos'a verilen isimdir.¹⁴ O hâlde bu İsim hüznün anlamına, kendisinin ebediyen kaynağı ve itici gücü olan İlkeyi ebediyen bilmeyi arzulayan nostalji anlamına gelir: zuhur eden (*insan için* zuhur eden) Tanrının, bir kez daha zuhur eden varlığının *ötesinde* olmayı arzuladığı nostaljisidir. Bu anlaşılmaz bir kutsaliçi [intradivin] gizemdir: ancak ima edilebilir. Buna rağmen biz tefekkürümüzde (bu zuhur yalnızca bizim *için* ve bizim *vasıtamızla* olduğu için) Meleğin özleminin, zuhur eden Tanrının tezahürü olduğu Tanrıyı bilmeye özleminin, yaratılmışların ilk ve en yücesinde, aynı yaratılmış içinde ve tarafından *bilinmeyi* arzulayan *Theos agnostos*'un Hüzün'üyle aynı olduğunu algılayabiliriz. Kutsaliçi gizem yine de bozulmadan kalır; onu ancak içimizde zuhur ettiği ölçüde bilebiliriz. Nitekim, her zaman eksik kalan bir bilginin *eylemi* aracılığıyla, bilinmeye olan her zaman canlı tutkuya karşılık vererek, bizim için İbn Arabî'nin bireysel hikmetinin başlangıç noktasını da belirleyecek bir durumu kavrarız.

Bu çalışmanın boyutları, bu konuyu muğlak ve daha kötüsü yarının kalma tehlikesine rağmen az ve öz bir şekilde işlememizi zorunlu kılar. Yine de deneyelim.

karşısında onu bu bilgiden caydırır." Buradan, dilbilimin çekincelerine rağmen *ideografik* kanıt sunan Arapça metni tekrarlamak gerekir. Bununla birlikte, İsmailî hikmet "patetik Tanrı" kavramını formüle etmenin ve bizi, İbn Arabî'nin *Nefes-i Rahmânî* olarak tanımladığı ilahi gizeme doğru yönlendirmenin daha iyi bir yolunu bulamazdı.

¹⁴ A.g.e.: *ism el-ilâh'ıye lâ yake'llâ alel-mübde el-evvel*, "İlahın adı yalnızca Protokistos'a, yani Akl-ı Evvele uygun düşer (aynı sıfatların yalnızca *mübda'âta*, yani Başmelek-Logos'tan feyz alan Melekî Akıllara uygun düşmesi gibi).

¹⁵ *Fusûsu'l-Hikem* II, 61 ve 245-46. (Burada A.E. Afîfî'nin (Ebu'l-'Alâ 'Afîfî)

“Patetik bir Tanrı’nın” bu hüznünün temeli, anlamı nedir? Mutasavvıf bu hüznü görünmez ve görünür arasındaki sempatinin belirleyicisi ve insani-ilahi bir *sem-patetizm*’in sırrı olarak görme noktasına nasıl varır?

Başlangıç olarak, İslam’ın tüm mutasavvıflarının yorulmadan üzerinde düşündükleri hadisi, Tanrı’nın tutkusunun (*pat-hos*’unun) sırrını açıkladığı hadisi hatırlayalım: “Gizli bir hazineydim ve bilinmek istedim. O zaman onlar tarafından bilinmek için mahlukâtı yarattım.” İbn Arabî’nin düşüncesine daha da büyük bir sadakatle, ikinci cümleyi tekrar çevirelim: “onlarda bilgimin nesnesi olmak için mahlukâtı yarattım.” Bu ilahi tutku, bu Kendini, bildikleri varlıklar aracılığıyla varlıklarda açık etme ve bilme arzusu, bütün bir ilahi dramaturjinin, alemin ebedi yaratılmasının altında yatan niyettir. Bu yaratma ne Neoplatoncu anlamda bir Emanasyondur [sudur] ne de, --daha da uzak-- bir yoktan yaratmadır. Varlığın tezahürlerinin, başlangıçta ayrışmamış olan Tanrı içinde, artan bir ışığın meydana getirdiği silsilesidir.¹⁵ Yani bir *tecelliyât* silsilesidir. İbn Arabî düşüncesinin en kendine özgü konularından birinin, ilahi İsimler öğretisinin (bazen yanlış olarak ilahi İsimler “mitolojisi” denilmiştir) bağlamı budur.

Zat ile aynı olmasalar da, belirttikleri sıfatlar ondan farklı olmadığı için Zat’ın kendisi olan İsimler ezelden beri varolmuşlardır: Bu isimler Rabler (*Erbâb*) olarak adlandırılır ve tam anlamıyla uknum [hipostaz] olarak tanımlanamasalar da çoğunlukla

edisyonundan bahsediyoruz. *Fusûs* I = İbn Arabî’nin metni; *Fusûs* II = Afîfî’nin çok sayıda metni akıllıca gözlemlerle birleştirdiği mükemmel şerhi. Ayrıca bkz. Abdürrezzak Kâşânî’nin *İstîlâhât*’ında (Lugat) *tecellî*, s. 174-75. Üç tecellî mertebesi ayırt edilebilir. İlki ancak ima yoluyla bahsedilebilecek tecellidir; Zat’ın kendisine yalnızlığında mutlak monad olarak tecellisidir. Ayrışmamış birliğinin (*ehâdiyyet*) gizeminde ona hiçbir tasvir veya tavsif ulaşamaz, çünkü mutlak varlıktır ve varlıktan başka her şey yokluktur [non-être] (bu mertebeye aynı zamanda “Bulut” mertebesi adı verilir, bkz. Kâşânî, Lugat, s.v. ‘amâ’, s. 157-58). İkinci tecellî (*tecellî-i sâî*), daha kesin olarak Zat’ın, içlerinde ve aracılıklarıyla, ilahi İsimlerin (*esmâ-i ilâhiyye*) suretlerinde, varlıkların mutlak gizemin batınındaki (*fî bâtinii’l-gaybi’l-mutlak*) varoluşlarına ilişkin suretlerinde kendine zuhur ettiği tecellilerin bütünüdür. Üçüncüsü, ilahi İsimlere somut ve zahiri varoluş veren somut bireylerin suretlerinde tecellidir (*tecellî-i şulûdî*). –Burada elbette uzun bir açıklama gerektiren bir bağlamın sadece kısaca üstünden geçtik.

¹⁶ Bkz. 3 *Enoch; or, the Hebrew Book of Enoch*, ed. Odeberg, 2. Bölüm, XLVIII.

tam bir uknum görünümündedirler.¹⁶ Onları ancak kendimize dair bilgimiz aracılığıyla biliriz (bu temel kuraldır). Tanrı Kendi-ni bize bizim aracılığımızla betimler. Bu da ilahi İsimlerin esasen kendilerini isimlendiren varlıklara bağlı oldukları anlamına gelir, çünkü bu varlıklar onları kendi varoluş biçimlerinde keşfederler ve tecrübe ederler. Dolayısıyla bu İsimler aynı zamanda *Hazretler* [Présences] (*Hazerât*), yani Tanrı'nın Kendisini sadıklarına sonsuz İsimlerinden biri veya diğeri olarak gösterdiği hâller olarak tanımlanır.¹⁷ O hâlde ilahi İsimlerin ancak mazharları (*mazâhir*) olan varlıklar vasıtasıyla ve bu varlıklar için anlamları ve tam bir gerçeklikleri vardır. Aynı şekilde, ilahi İsimlerin taşıyıcı yüzeyleri olan bu biçimler ezelden beri Zat'ta varolmuşlardır (*A'yân-ı sâbite*).¹⁸ İşte gerçekte [*in actu*] somut varlığa ezel-

Kısım, ss. 160-64, ilahi İsimlerin ilahisi [processionnal] ve melekî uknum yönleri.

¹⁷ Bkz. A. E. Afîfî, *The Mystical Philosophy of Muhyîd-Dîn Ibn al-'Arabi*, ss. 35-40; Hezerât (İlahi Huzurlar) olarak yorumlanan ilahi İsimlerle ilgili olarak bkz. a.g.e., s. 41 ve Pakt Gecesi [Bezm-i Elest] ayetinde (*e-lestü birabbiküm?* Ben sizin Rabbiniz değil miyim?) işaret edilen es-Semî' (İşiten) sıfatıyla ilgili olarak bkz. ss. 43 ff.; ezelde gerçekleşen bu diyalogda, Tanrı hem Konuşan hem İşiten, hem Soran hem Cevaplayandır; soruyu Kendisine sorar, yani Kendini Çoğulun anlaşılır suretlerinde Kendine izhar eder (bu, aşağıda incelenen *a'yân-ı sâbite*, ebedi özler [heccéités] kavramının temeli olmuştur).

¹⁸ İlahi İsimlerin *ilişiği* [correlata] olan ebedi arketip bireyliklerle ilgili olarak bkz. Afîfî, *Mystical Philosophy*, s. 47-53. 'Abdürrezzak Kâşânî (*Fusûs* şerhi, s. 181) bahsi geçen süreci tasvir eder (*Fusûs* I, 143'teki şiirin iki mısrasının şerhi: "Onun Kendisini bizim içimizde izhar etmesini sağladık; O ise bize varlık verdi"). Ezelde, O bizi var etmeden önce, Onun Zatında (Onun Hüviyetinde) varlıklardık, yani kendi özlerimiz Allah'ın özsel hal ve koşullarının taayünleriydi. O halde İlahi Varlık tezahür şeklimiz (*mazhar*, *meclâ*), çoğul bireyliklerimizin formuydu ve bu Onda görüldüğümüz anlamına geliyordu. Biz Onun ezeli varlıklarıydık; Onunla beraber değildik, çünkü Onun varlığının, olduğu varlığın ta kendisiydik. Organları, duyuşu, görüşü, dili, kısaca İsimlerinin bilkuvve ferdiyetiydik. Hem de, tecelli durumumuzun (*mazhariyet*) öncelik ve sonralığı, yani *mazâhiri* (mazharlar) olmaya çağırılma sıramız nedeniyle Onda "zamanlardık". Bunun tersine, Onun varedici Rahmetinin Nefesinin (*Nefes-i Rahmânî*) dışarı soluduğu somut varoluş halimizde, Onun misalî formuyuz ve O bizim görüşümüz, duyuşumuz vs. Yaratılış ekstra-kutsal bir varlığın ayrıntı veya izdüşümü değildir, sınırlı Neoplatoncu anlamında sudur da değildir, fakat tecellidir, varlık içinde artan bir parlaklık ile ayrışmadır. Diyalojik durumu ortadan kaldırmanın aksine diyalogumuzun bir yanılsama olmamasını garantileyen şey tam olarak budur. Ezelde gizli varoluşlarımız nasıl Onun varlığının organlarıydıysa, varlığımızın hallerini hareket ettiren de aynı İlahi Varlıktır. Ayrıca bkz. aşağıda 67-69. notlar.

¹⁹ *Fusûs*, I, 112 ve II, 128.

den beri özlem duyanlar da bu gizli ferdiyetlerdir. Özlemleri, ortaya çıkmayı arzulayan ilahi İsimlerin nostaljisinden başka bir şey değildir. Ayrıca ilahi İsimlerin bu nostaljisi, gizli kalmış olan Tanrının hüznünden, bilinmeyişinin ve saklılığının Ona verdiği ızdıraptan başka bir şey değildir.¹⁹

Ve bu hüznün Tanrı'nın ulaşılmaz derinliklerinden bir "Rahmet Nefesi"ni²⁰ (*Nefes-i Rahmânî*) çağırır. Bu Nefes, bilinmeyen ilahi isimlerinin ızdırap ve hüznüyle sem-pati kuran ilahi Hüznün salıverilişinin ifadesidir ve bu salıverilme eyleminin ta kendisinde Nefes boşalır, bu ilahi isimlerin nihayet faal olarak zuhur edişlerinin aracı ve amacı olan somut tekil varlıkların tümünü bilfiil varoluşa uyandırır. O hâlde gizli varlığında her varoluş, var eden Rahmetin bir Nefesidir,²¹ ve *Allah* ilahi ismi yalnızca ve tümüyle er-Rahmân'a eştir. Öyleyse mistik irfan negatif teolojinin *Theos agnostos*'undan başlayıp "patetik Tanrıya" doğru yol alır ve burada bizi ilgilendiren de budur. Bir yandan, Rahmet Nefesi burada ilahi *pathos*'u ifade eder, ilahi İsimleri serbest bırakır, diğer bir deyişle varlıkları gizli var ediş enerjilerinin ızdırabıyla içine hapsoldükleri potansiyellikten kurtarır. Diğer yandan, onlar da İsimleri oldukları Tanrıyı bilinmeyişinin yalnızlığından kurtarırlar. Orada, ezelde, Tanrı ve *fedele*'sini, Tapılan ve Tapanı "merhametli" bir muharerede sonsuza dek birleştirecek *sempatizm*'in ahdi bağlanır.

Varlıkların kurtarıcısı olan ilahi Sempatî anlayışının zahiri dinbilimlerde kullara acıma veya merhamet günahkârlara ise hoşgörü veya bağışlayıcılık gösterme olarak bilinen Rahmet sıfatından ne kadar uzak olduğunu şimdiden farkedebilecek durumdayız. Bu ahlaki veya ahlakçı bir kavram değil, metafizik bir kavram veya daha net olarak, aşkın metafiziğinin ilk fiilidir.²²

²⁰ *Compassio quam Graeci sympathiam vocant* [Priscien].

²¹ Dolayısıyla *mevcut* ve *merhum* (Rahmetin nesnesi olan) yer değiştirebilir terimlerdir (elbette *merhum* kelimesinin ölümlerle ilişkili olarak –"feu" veya "le regret-té" terimleri gibi- kullanımına dair tüm kelime oyunlarından kaçınılmamız).

²² *Fusûs*, I, 177 ff.; II, 243-44. Bu Rahmetin iki yönü vardır; biri Tanrının, ebedi bireyliklerinde ne olduklarıyla uyumlu olarak varlıklara bahşettiği varlık ihsanıyla eş anlamlıdır; bu onların varoluş haklarına razı olan kurtarıcı Rahmettir ("ilahi *Nutus* [hüküm], tüm mümkünlerin şekil almasını sağlamaya yeten Evet," Étienne Souriau) ve sınırlı anlamıyla *Rahmetü'l-imtinândır*, ve Tanrının kendisine ibadet edenlere eylemleri dolayısıyla bağışladığı (Mutezililerin ilahi adalet öğretisi) Rahmet veya genel olarak müminlere manevi kemale bahşetmesi vardır;

Bunun yanı sıra, bir ezeli aşk olgusu olarak bu Rahmet Nefesi aynı zamanda hem aktif, yaratıcı ve özgürleştirici hem de pasif bir kuvvettir [*potentia passiva*]. Diğer bir deyişle, melekî Nefeslerden semavi doğalara ve ay altı âleme ait olan varlıklara kadar tüm varlıkları oluşturan cevherin kendisidir; yani bu varlıkları oluşturan “gayri-maddi maddedir”²³. Bu ikili boyut, özlem duy-

buna *Rahmetü'l-vücûb* denir (*Rahmân* ve *Rahîm* ilahi İsimlerinin ayrıını buradan gelir). Bkz. *Fusûs* I, 151 ff. (Süleymana ikisi de bahşolunmuştu) ve II, 205-07; Kâşânî, Lugat, s. v. *Rahmân*, *Rahmet*, *Rahîm*, s. 170-71.

- 23 Burada İbn Arabî'nin metafiziğinde merkezi bir yeri olan bir kavrama değiniyoruz (metnimizin mücmel oluşu yalnızca ima edilen ve diğer türlü yanlış anlamalara sebep olabilecek bazı noktaların açıklanmasını gerektiriyor). İnsanın verdiği nefes nasıl anlaşılır hece ve kelimelerin bilgi verici [*formative*] eylemine maruz kalıyorsa, Rahmanın Nefesi de (*Nefesü'r-Rahmân*), varlıklar olan Kelimeleri (*Kelimât*) dışarı verirken onların ayn-ı sabitlerinin talep ettiği şekle girer. Onları biçimlendiren (aktif) aynı zamanda onlarda biçimlenendir (pasif). “Hakk kendini merhametli Nefesle [Soupir: ah çekme] (*Nefes-i Rahmânî*) nitelmiştir. Bununla birlikte, bir şey bir nitelikle nitelendiğinde bu niteliğin beraberinde getirdiği tüm sonuçları da zorunlu olarak taşır [...] İlahi Nefesin âlemin tüm suretlerini kabul etmesinin (maruz kalmasının, ızdırabını çekmesinin) sebebi budur. Nefs söz konusu suretler için maddesel cevher gibidir (*cevher-i heyûlânî*); bu doğanın kendisinden başka bir şey değildir.” (*Fusûs* I, 143-44 [156]). “İlahi nefesi tanımak isteyen kimse, âlemi tanımalıdır; çünkü kendini bilen kendisinde tecelli eden Rabbini bilir; diğer bir deyişle, âlem Allah'ın ilahi isimlerin üzüntüsünü (onları nefesiyle dışarı vererek) giderdiği Rahmet Nefesinde tecelli etmiştir [...] Allah rahmetinde var ettikleri vasıtasıyla kendi üzüntüsüyle duygudaşlık kurdu, çünkü bu Nefesin ilk sonucu onda gerçekleşti.” (*Fusûs*, I, 145 [157]). *Nefs* ([anemos], anima) ve *nefes* (*animus*, *suspirium*) Latincedeki gibi Arapçada da aynı kökten gelirler. Ayrıca *nefs* ve *ruh*'un (*anima* ve *spiritus*) her ikisi de latif, yarı saydam bir maddedir, bundan dolayı da ruh bedene bir üfleme ile aktarılır (Adem'in durumunda Yaratıcının Kendisi tarafından, İsa'nın durumunda Melek tarafından). Nitekim Kuran külli bir ruhani cevherden (*cevher-i rûhânî-i 'âm*) bahsetmez. Afîfî *Corpus hermeticum*'daki [pnoe] kavramını *Nefes-i Rahmânî*'ye eş kabul eder (*Fusûs* II, 192-93). Fakat *Corpus hermeticum* İlahi Hüznü (*iştîyâk*, *hânniyyet*) bilir mi? Dâvûd Kayserî (a.g.e., II, 194) Doğanın külli Enerji olmasına dair şunları söyler: “Külli Tabiat (*tabî'at-i külliyye*) ve *Nefes-i Rahmânî* arasındaki ilişki, cüzi cisimle külli cisim (*cisim-i küllî*) arasındaki veya belirli (*mu'ayyen*) cisimle genel olarak cisim arasındaki ilişkiye benzer.” Buradaki Doğa kavramının bizim *fiziğimizin* içerimlerinden çok öteye uzandığını, bunun sebebinin elementlerin Doğasının kapsamadığı tüm diğer varlıkları da içermesi olduğunu belirtmek gerekir. “Doğa gerçekte Merhamet Nefesinden başka bir şey değildir. [...] Doğanın Nefes-i Rahmânîyle olan ilişkisi cüz-i cisimlerin içinde zuhur ettikleri şeyle olan ilişkilerine benzer. [...] Nefes-i Rahmânî, içinde maddi ve manevi varlığın suretlerinin filizlendiği cevherdir. [...] Adem'in durumu (Nefes âdeme yavaş yavaş akıtılır) tüm evrenin yaratılışının simgesidir [bkz. *Fusûs* II, 328, parlayan, *nûrânî*, *spiritus divinus*, *Nefes-i ilâhî*, *Rûh-ı ilâhî*]. Nefes cismani suretlerin alıcısı olan maddi cevhere nüfuz ettiği zaman fiziksel cisimler maddi âlemda zuhur eder. Benzer şekilde, ayrı Suretler olan Nurani Ruhlar,

dukları somut biçimi verdikleri sıfatı belirledikleri ölçüde aktif, ebedi durumunun gereğine göre onları ortaya koyan surette ve bu suret tarafından belirlendikleri ölçüde pasif olan ilahi İsimler gibi, varlığın her derecesinde görülür.²⁴ Teorik bir tetkik değil,

Nefesin tüm manevi cevherlere yayılımıyla zuhur eder. Ayrıca arazlar Nefesin, tecellinin (mazhar) yeri olan Arzî Tabiatla yayılımıyla zuhur eder. O halde iki çeşit yayılım vardır: biri cisimler dünyasında, diğeri ruhlar ve arazlar âleminde. Biri hilik ve maddi bir cevher (*cevher-i heyûlânî-ı maddî*) üzerinde işler, diğeri maddi olmayan cevher (*cevher-i gayr-ı maddî*) üzerinde işler" (*Fusûs* II, 334-35.) Ayrıca Rahmetin Tanrının Kendisine kadar uzandığı söylenebilir. Genel anlayışın aksine Tanrı yalnızca Rahmet sahibi (*Râhim*) değildir, aynı zamanda Kendi Rahmetinin nesnesidir (*merhûm*) çünkü, isim isimlendirilen şeye eş olduğuna göre çoğul ilahi İsimler Tanrının Kendisidir ve O Tektir: İlahi Rahmet, onların kendilerini somut bir şekilde izhar edecek özleri arzulayan hüznülerini yatıştırırsa da, Tanrı Kendisiyle merhamet içindedir [*"com-patir"*] (bkz. *Fusûs* I, 119 ve II, 142). *Creatio ex nihilo* kavramının sinilerek *kurtuluş* kavramına yer açmasının sebebi budur. Tanrının Ebedi Mümkünlere bahşettiği varoluşun kendisi bu *Nefes-i Rahmânîdir*, Rahmet (*Nefesü'r-Rahmân, Nefes-i Rahmânî*) sözcüğünün varoluş anlamında kullanılması buradan gelir (bkz. yukarıda 21. not). *Fe küllü mevcûdun marhûmun*, öyleyse her nesne bu Rahmetin nesnesidir, fakat her biri sırasıyla bir *Râhim*, merhametli bir özne olur (bkz. aşağıda §3) ve insani-ilahi *sympathesis* budur (*Fusûs* II, 20 ve aşağıda n. 26). Kâşânî Lugatinde bu merkezi anlayışa, Allahın dişil, anaç yönüne, yaratıcı enerjisine uzun bir makale ayırır (s. 182). Bu anlayışla *İşrâkiyyûn*'un, yani Nur hikmetinin taşıyıcılarının, Sühreverdi'nin müritlerinin egemen Işık (*Nûr-ı Kâhir, Lux victorialis*) anlayışı (onlar da bu anlayışı Zerdüş Xvarnah'dan almışlardı) arasındaki uyumu vurgular –ve bu vurgu son derece ilgi çekicidir- ve bilincin eşlik etmediği eylemleri farklı bir kategoride saymaya herhangi bir ihtiyaç olmadığını, çünkü bir mineralin bile gizli bir bilinci (*şu'ûr fî'l-bâtın*) olduğunu gösterir. Asin Palacios, İslâm'da Pseudo-Empedocles'in İbn Arabî'den başkalarına da uzanan (mesela İbn Gabirol) etkisine bağladığı bu kavramın incelenmesi için bir altyapı oluşturdu ("İbn Masarra y su escuela," *Obras Escogidas*, I, 148-49). Tüm "maddecî" karışıklığı önlemek için, "madde" teriminin işaret ettiği beş anlamın küçülen ölçeğini aklımızda tutmamız gerekir: (1) Yaratılmış ve yaratılmamış olanda ortak olan manevi madde (*hakîkatü'l-hakâ'ik*). (2) Tüm yaratılmış ruhani ve cismani varlıklarda (*Nefes-i Rahmânî*) ortak olan manevi madde (*el-'unsurü'l-a'zam*). (3) Semavi ve dünyevi tüm cisimlerde ortak olan madde. (4) Tüm ay altı cisimlerde ortak olan fiziksel madde –bizimki. (5) Tüm arzî suretlerde ortak olan yapay madde. Böylelikle ilkelerin hiyerarşisini rahatça anlayabiliriz: (1) Manevi madde. (2) Akıl. (3) Nefs. (4) Semavi madde. (5) Cismani madde (fiziğin maddesi).

²⁴ İlahi İsimlerin bu ikili, aktif ve pasif yönüyle ilgili olarak bkz. Afîfî, *Mystical Philosophy*, s. 46 ve 53. (Sühreverdi'nin *İşrâk* metafiziğindeki "kozmozgonik Eros'un" çift yönlülüğü ile bir karşılaştırma yerinde olur: *Kahır* ve *Muhabbet*, sevgi dolu hakimiyet ve sevgi dolu teslimiyet, *rubûbiyyet* ve *'ubûdiyyet* sözcükleriyle eştir [homologues]; bir önceki nota bakınız). Ayrıca İsmailîliğin batını hiyerarşisinin mertebeleriyle (*hudûd*) karşılaştırınız. Bu mertebelerden her biri aynı anda hem sınır (*hadd*), alt mertebenin yol göstereni ve uyandırıcı hem de bir üstteki mertebeye ilişkili olarak sınırlanandır (*mahdûd*) –O halde her varlığın yapısı bir *unus ambo* olarak temsil edilir; toplamı ise varlığı tarafından ilahi ya-

anlaşılan nesneyle beraber yaşanan ve paylaşılan bir *tutku*, bir *compassion*, bir *sempati* olan bir İdrakın gereklerini belirleyen ve yerine getiren bu yapıdır. Çünkü ilahi İsimler, Zata teorik akıl tarafından verilen sıfatlar değildirler; temelde, içimizdeki eylemlerinin, bizim varlığımız aracılığıyla varlıklarını gerçekleştirdikleri ve böylece içimizde, eski ortaçağ terminolojisine uygun bir şekilde *significatio passiva*'ları olarak tanımlanabilecek şeye dönüştükleri eylemin eseridirler.²⁵ Bir başka deyişle, onları içimizde meydana geldikleri ve oluştukları kadarıyla, bizim *tutkumuz* oldukları ölçüde bizi dönüştürdükleri şeye göre keşfederiz. Kısa bir süre önce söylediğimiz gibi: Tanrı kendini bize kendimiz aracılığıyla betimler.

Bu önemli noktayı İbn Arabî kısa ve öz bir şekilde ifade eder: “Hakk ile aralarında perde olanlar, inançlarına göre Rable-ri olan Hakk’tan merhamet dilerler. Oysa Keşf ehli ilahi Rahmetin kendileri aracılığıyla gerçekleşmesini (vuku bulmasını, var olmasını) talep ederler.”²⁶ Diğer bir deyişle, Arifin duası kendi

ratıcı boyutunda (*tahakkuk*) ve yaratılana dair boyutunda (*tahalluk*) teşkil edilir; ne *iki* olan *biri* ne de *bir* olan *ikisi* kaybolabilir, çünkü birbirine bağımlı temel bir bütün (*ta'alluk*) oluşturdukları ölçüde vardılar. Bu bir “diyalektik” değildir; *unio sympathetica* olan *unio mystica*'nın temelidir.

²⁵ Yıllar önce (1938-1939), (hala Tauler'in mistisizminin etkisinde olan) genç Luther için *significatio passiva*'nın keşfinin dönüştüğü dramatik deneyime bütün bir konferans ayırmıştık. Luther, Zebur'dan *In justitia tua libera me* mısrasının huzurunda bir başkaldırı ve ümitsizlik hareketi duydu. Adaletin bu sıfatıyla *benim* yargım arasında ne benzerlik olabilir? İşte genç dinbilimci Martin Luther, bir anda, bu sıfatın *significatio passiva*'sında anlaşılması gerektiğini, yani bizi adil insanlar yapan *senin* adaletin, bizi kutsal yapan *senin* kutsallığın vs. olarak anlaşılması gerektiğini fark edene kadar (ve tüm kişisel dinbilimi bu deneyimden doğacaktı) böyle hissetti (*Annuaire de l'École des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses*, 1939, ss. 99-102'deki özete bakınız). Benzer şekilde İbn Arabî'nin hikmetinde ilahi sıfatlar, bizim İlâhi Öze, geleneğin varsaymamızı emrettiği gibi değil, kendi içimizde deneyimlediğimiz gibi yüklediğimiz niteliklerdir. Burada yer kıtlığından detaylı olarak tartışamayacağımız bir paralellığe yalnızca işaret etmek istiyoruz.

²⁶ *Fusûs* I, 178 [196] ve II, 250, n. 8 (ayrıca Kâşânî'nin Şerhi, s. 225-26): “Hakk’tan sana bir şey vermesini talep etmek anlamsızdır. Bu inancında yarattığın Haktır, O sendir ve sen de O’sun. İlâhi mükemmelliğin sıfatları –Rahmet de bunların arasındadır– vasıtasıyla kendini olabildiğince gerçekleştirmen (*tahakkuk*) gerekmektedir. Bu bir gün Hak olacağın anlamına gelmez, çünkü hakikatte bu Hakk’sın, yani Hakk’ın suretleri arasından bir suret, tecellilerinden birisin. İçinde ve senin aracılığıyla Rahmet (*sympatheia*) doğduğunda bunu başkalarına göster. Hem *Râhim*’sin hem de Rahmetin nesnesinin (*merhûm, significatio passiva*) ve Tanrıyla özsel birliğin bu şekilde gerçekleşir” (II, 251). “Rahmet, haki-

dışında bir varlıkta bir değişim sağlamayı ve sonrasında bu varlığın kendisine merhamet etmesini amaçlamaz. Hayır, Arifin duası bu ilahi Varlığı, Onun, dua eden ve “tam da bu duada” Onun tutkusunun organı olan kişi için ve bu kişi aracılığıyla olmayı arzuladığı şekilde gerçekleştirmeyi amaçlar. Arifin duasının anlamı şudur: Bizi Merhametli yap, Merhametli olmamıza izin ver, yani “bizim aracılığımızla ebediyen olmak istediğin şey ol.” Çünkü mutasavvıf varlığının maddesinin o sonsuz Rahmetin bir nefesi (*spiritus*) olduğunu öğrenmiştir; o ilahi bir İsm’in mazharıdır. Bu nedenle duası bir talep değil (Mutasavvıflar bu tür duadan her zaman nefret etmişlerdir),²⁷ kendisinin hakiki varolma biçimi

katte Râhim’den başlayan bir ilişkidir. Râhim, rahmet ettiği sırada (*râhima*) nesnesini ortaya koyar [postuler]. Fakat Rahmete nesnesinde varoluş veren (*merhûm*), bunu Rahmet vasıtasıyla bu nesnenin merhametini elde etmek için yapmaz. Onda ve onun vasıtasıyla Rahmetin varlığa geldiği [*Hakk*], kendisinin Rahmet vasıtasıyla Râhim olması için Rahmeti var eder [...] Râhim’i Râhim yapan Rahmetin onun vasıtasıyla varlığa gelmesidir. Mistik zevkten ve manevi tecrübeden yoksun olan kimse Râhim’in Rahmete veya ilahi sığata eş olduğunu söylemeyi göze alamaz. ‘Ne aynıdır ne de farklıdır’ der.” (I, 179 [196-7]). “Allahın kullarından biriyle sempati kurduğunda bu, Rahmetin onda, yani onun aracılığıyla (*significatio passiva*!) varolmasına sebep olduğu anlamına gelir; böylece bu kul diğer mahluklarla sempati kurma yetisine sahip olur. Böylece rahmetin edilgen nesnesi (*merhûm*) faal öznesi (*râhim*) haline gelir. Allah onu bu Rahmetin bir nesnesi olarak almaz, ona başkalarına rahmet duymasına sebep olan bu ilahi sıfatı bahşeder. Bu arifler arasında Kâmil olanların belirgin durumudur” (II, 252). Bkz. Dâvûd Kayserî’nin başarılı şerhi (alıntının kaynağı. a.g.e., II, 252): “Kul böylece Rabbinin sıfatıyla nitelenir. Rahmetin faili olur (*râhim*).” Burada bir tersine dönme durumu ve eşzamanlılık, *fa’il-münfa’il* ilişkisiyle karşılaşırız; ayrıca şimdiden burada yaratıcı Dişilin (aşağıda II. Bölüm, § 3) tohumlarını görürüz. Aynı şey tüm ilahi fiil sıfatları (*sıfâtü’l-ef’âl*) için geçerli olacaktır. Şunu da eklemek gerekir ki, İsimlerin tümünü kapsamasına rağmen Rahmet, varolanların [existants], içlerinde zuhur eden *Ideae*’nin (*ma’ânî*) nitelendiği sıfatlar olan çoğul ilahi İsimlerin her birinden farklıdır. Rahmetin ilahi İsimlerin suretlerinde Zuhurunun aldığı anlam, bu İsimlerin varlıkların suretlerinde, bu suretlerin yatkınlık ve alıcılıkları oranında tezahürüdür; *her bir* ilahi İsim *toplam* varlığın, yani külli İlahi Rahmetin bir mazharıdır (bkz. II, 253-54, n. 11). Her İsim nasıl aynı bir öze işaret ediyorsa, aynı şekilde her ilahi İsim kendi içinde bir özdür, diğer İsimlerin özlerinden farklıdır ve başka bir hale işaret eder, tüm İsimlerin aynı zamanda tekil bir göndermeleri olmasına rağmen: isimlendirdikleri Zat. Ebu’l-Kâsım ibn Kasî el-Endelûsî’nin, tek başına ele alınan *her* ilahi İsm’in İsimlerin *bütünüyle* isimlendirildiğini söylerken demek istediği budur (II, 254, n. 13); ayrıca burada ve başka yerlerde *katenteizm* terimini bu anlamda kullanıyoruz.

²⁷ Bkz. *Fusûs* II, 249 ve I, 178. Hakiki dua, dua eden öznenin varlık istidatlarını, yani varlığının doğasının talep ettiği şeyi ifade eder; diğer bir deyişle amacı, formu (*mazhar*) olmak vazifesine sahip olduğu ilahi İsm’in ona bahşedilmesi ve onda gerçekleşmesidir. Bu istidadı idrak etmek, dua olmasına sebep olmaktadır (*du’a*

midir (semavi Rabbine doğru dönen heliotropiumun duası gibi). Edindiği manevi yatkınlığın derecesini, yani “kendini Tanrıya kabiliyetli kılma” derecesini ölçme değerine sahiptir. Fakat bu ölçünün kendisi onun ebedi durumuna, arketip bireyselliğine göre belirlenir. “Şu anki durumunda, ezelde, yani ebedi istidadında olduğun gibi zuhur ettin. Zuhur eden varlıkta bulunan her şey ebedi istidat hâlinde oluşunun biçimidir.”²⁸ Burada çağdaş türden bir nedensel determinizm aramak yanlış olur; bu anlayışı Leibniz’in “önceden belirlenmiş uyum”una benzetebiliriz.²⁹

Bu anlayıştan hem kapsamlı hem muhteşem birçok sonuç çıkacaktır. İbn Arabî’yle beraber az önce “İnançlarda yaratılan İlah”tan bahsettik.³⁰ Bu ifade onun yazılarında birden fazla kere tekrarlanır. Bir anlamıyla (yerici olan anlamıyla) İlah ile arasında perde olan ve kendisinin İlahı, İlahın da kendisine kapalı kaldığı ve daha da müstesna bir uzlaşmazlıkla inancının İlahını bir ve mutlak İlah olarak kuran insan tarafından yaratılan İlahı belirler. Fakat yine de sormamız gerekir: Bu “inançlarda yaratılan İlah,” O’nu bu şekilde yaratan ferdin ebedi bilkuvveliğinin bir sonucu değil midir? O, bir tecellinin en azından kaba bir taslağı değil midir? Ayrıca ilahi İsimlerin sonsuzluğunu kucaklarken Rahmet aynı zamanda onlara mazharları olarak verilen varlıkla-

bi'l-hâl ve bi'l-isti'dâd’ın anlamı budur, bkz. *Fusûs* II, 21-22 ve I, 60). Bu uç durum, mutasavvıfın, hallerinin sonsuz silsilesiyle beraber kendi “ebedi bireyliğinin” (*‘ayn-ı sâbite*) farkındalığına ulaşmasıdır; O zaman kendisini Tanrının onu bildiği gibi bilir (bkz. Afifi, *Mystical Philosophy*, s. 53) veya daha doğrusu kendisine dair bilgisi Tanrının ona dair bilgisi olur. Her varlığın bu ebedi istidadına ve ettiği duanın çoktan cevaplanmış olduğu düşüncesine (bu dua onun varlığının ta kendisi olduğu için, onun varlığı bu duadır, ilahi İsmnin duasıdır) gelince, soruyu determinizm açısından sormak yetersiz olur. Afifi çok doğru bir şekilde Leibniz’in önceden belirlenmiş uyum düşüncesine başvurmayı tercih eder (II, 22). O zaman hakiki duanın, başarılı bir talep ya da bir nedensellik zincirinin sonucu olarak değil, bir *sympatheia* olarak işlediğini anlarız (hiçbir şey “istemeyen” heliotropiumun duası gibi, olduğu şey olmakla bu sempatiolur). Önceden belirlenmiş uyumla ilgili olarak bkz. C. G. Jung, “*Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge*,” ss. 83 ff. Ayrıca bkz. aşağıda V. bölüm.

²⁸ *Fusûs* II, 64, n.6 ve I, 83.

²⁹ Bkz. yukarıda 27. not.

³⁰ *Al-lâhü'l-mahlûk fî'l-i'tikâdât*. Bu *Fusûs*’ta sık tekrarlanan bir konudur (*halkü'l-Hakk fî'l-i'tikâdât*, Hakk’ın inançlarda yaratılışı) (“Onu bilmekle Ona varlık veririm” veya “Allâh imayı anlayan için bir ünvandır” mısralarıyla ilgili olarak bkz. II, 65-67). Ayrıca bkz. aşağıda III. Bölüm §3

³¹ *Fusûs* I, 178 [195] ve II, 249-50; Kâşânî’nin Şerhi, s. 225.

rın bilkuvveliklerini de kucaklamaz mı? Çünkü tartışmasız olarak, sonuçları sonuna kadar takip etmemiz gerekir. İbn Arabî de bunu söyler: “İlahi Rahmet, inançlarda yaratılan İlahî da kuşatır.”³¹

Bir Merhametli Varlık olmak, gizli kalmış bilkuvveliklerin sonsuz üzüntüsünü duyan Merhametli İlahâ benzemektir; bu ise ilahi İsimlerin tüm inançlardaki tecellilerini, tam bir dinsel *sempatide* kucaklamaktır. Fakat bu sempati, kesinlikle, ilahi isimlerin sınırlarını kabul etmek anlamına gelmez; kendimizi onlara açmakla bu ilahi isimleri ezeli ilahi *sympathesis*’in onlardan beklediği genişlemeye açıyor olduğumuz anlamına gelir; yani ilahi isimlerin nurlarını azami dereceye ulaştırdığımız anlamına gelir; onları –Rahmetin ezelde yaptığı gibi– “serbest bıraktığımız”, yani bu isimleri dar uzlaşmazlıklarına hapseden bilkuvvelik ve cahillikten kurtardığımız anlamına gelir. Dinsel *sempati* onlarla bu şekilde ilgilenerek, açmazdan, yani metafizik putperestlikten kaçmalarını sağlar. Çünkü bir varlığı tecellilerin ışığı için erişilir kılan yalnızca bu sempatidir. İnsanlık ilahi İsimleri reddedişini, saf ateistlikten fanatikliğin her türüne kadar birçok biçimde ortaya koyar. Hepsi de ilahi İsimlerine *merhametli* [compassionné]³² bir kul bulmanın özlemini çeken sonsuz ilahi Hüzünden aynı ha-

³² Fusûs II, 128’den (n.12) 129’a kadar, aşağıdaki hadise gönderme: “Kıyamet gününde Allah mahluklara reddettikleri surette görünecek; sonra onlara “ben sizin Rabbinizim” diyecek. Fakat onlar, ‘sana karşı Allah’a sığınıyoruz’ diyecekler. O zaman Kendini onlara kendi itikatlarına tekabül eden surette gösterecek ve Ona ibadet edecekler.” Diriliş olgusu bir *temsildir*; fakat eğer bu böyleyse, Kendini bu dünyada niye sınırlı bir surette izhar etmesin? (Eğer Hakk’ın Kendini tecellilerinde sınırlaması düşünülemez olsaydı, Peygamberler O’nun dönüşümlerini ilan etmezlerdi.) Her kulun Hakk’a kendi imanının suretinde ibadet etmesi gerektiği, Hakk’ın tecellisinin kanunudur (böyle olmasa, Faal Muhayyile Maşuğun belirli ve somut bir iç rüyetini nasıl sağlayabilirdi?) Fakat Hakk’ı diğer inançların suretlerinde reddetmesi (bu imanlara *tekfir* etmesi), bu Perdedir. Mistik sezgi Tanrının diğer inançların suretlerinde zuhur ettiğini ve bu sınırlamaların zorunlu olduğunu, toplam bilginin hiçbir zaman bilfiil varolmadığını algılar. Fakat mutasavvıfın tüm isimlerle *devotio sympathetica*’da olması (İnsân-ı Kâmilin anlamıyla ilgili olarak bkz. aşağıda §3), kendi ilahi İsmine kulu olarak olur (bkz. yukarıda n. 26, notun sonu). İbn Arabî öncesindeki eserlerde ilahi İsimlerin mistisizminin araştırılması İbn Arabî’den bazı kafa karıştırıcı noktalarda yardım bile alabilir; mesela bkz. müride, İsmi Tanrısı olduğu sürece bu İsme sahip olma-ya devam edeceğinin açıklandığı kısa bir İsmailî giriş ayini romansında betimlenen ritüel: “İsmine Rabbindir ve sen onun kölesisin.” Bkz. “*Epiphanie divine et*

bersizliğin sonucudur. İrfanın çıraklığı kendi Rabbine, yani kendisine, öz varlığına verilen ilahi İsme sadakat göstermeyi öğrenmesi demektir, fakat aynı zamanda da İbn Arabî'nin şu emrini duyması demektir: "Nefsinin tüm inançların tüm biçimlerinin maddesi olmasına izin ver." Bu yeteneğe yükselen kimse *ârif*dir, belli bir makama ulaşmıştır, [l'initié]. "Hakk vasıtasıyla Hakk'ta Hakk'ın gözüyle görendir."³³ Kabul edenler ve reddedenler aynı otoriteye tabidir: Bir işlevi olarak yaşadığın Tanrı, Onun adına tanıklık ettiğin Tanrıdır ve tanıklığın aynı zamanda kendine verdiğin hükümdür.

Burada izafiyet teorisinden, monizmden veya senkretizmden bahsetmek için acele etmemek gerek, çünkü felsefî bir görüşle değil dinler tarihiyle uğraşıyoruz. Mesele, İbn Arabî'nin hikmetinin önermelerine uygun olarak düzenlenen bir dua fenomenolojisinin ortaya koyduğu –burada bu fenomenolojinin yalnızca ana hatlarını verebileceğiz–, başlıca gerçekleşme olan *dinî* fiilin asıl failinin *kim* olduğunu belirlemektir. Temel fikir şudur: görünür, belirgin, dış haller, kısaca olgular, hiçbir zaman başka olguların sebepleri olamazlar. Fail, görünmez olan, gayri-maddi olandır. Rahmet, eyler ve belirler, şeylerin olmalarına ve kendisine benzemelerine sebep olur, çünkü ruhani bir haldir³⁴ ve hareket biçiminin fiziksel nedensellik dediğimiz şeyle hiçbir alakası yoktur; isminin de belirttiği gibi, hareket biçimi *sympatheia*'dır. Bu *sympatheia* her an, tutkusuna (*patheia*) maruz kalınan

naissance spirituelle dans la Gnose Ismaélienne" adlı çalışmamız, s. 143, n.190.

³³ *Fusûs* I, 113.

³⁴ *Fusûs* II, 247-49 ve I, 177 [195] ff. *Zavâhir* (zahirler, görünür şeyler, olgular) hiçbir zaman başka *zavâhir*in sebebi olamaz; maddi olmayan (*gayr-i maddiyye*) bir nedene ihtiyaç vardır (bkz. Sühreverdî'de, kendi içinde saf gölge, perde, *berzah* olan bir şeyin başka bir şeyin sebebi olamayacağı düşüncesi). Bu sebep ilahi İsimler olabilir veya dış dünyada hiçbir varlığı olmayan fakat buna rağmen değişimlerin sebebi olan bir şey olabilir, çünkü her varlığın yapısı ikilidir: sebep olunan insani boyutu (*nâsûr*) olan zahiri yönü ve sebep olan ilahi boyutu (*lâhûr*) olan *batını* yönü (bkz. yukarıda n. 24; böylece '*ayn-ı sâbite* kavramına dönmüş oluyoruz). Faal olan *lâhûr*'tur (melekî işlev, bazen Kutsal Ruh olarak Cebrail her varlığın bu *lâhûr*'u olarak tanımlanır). "Hiçbir dışsal varoluşa sahip olmayan şeylerin etkisinde oldukları için, *etkileri* anlamaya en kabil olan onlardır]. İbn Arabî ekler: "Faal Muhayyilenin tesir etmediği kimseler, bu meseleyi anlamaktan uzaktır." (bkz. aşağıda II. Bölüm, §2).

³⁵ Bkz. bir önceki not; bu *lâhûr* Kutsal Ruh olan Cebrail'e de benzetilebilir (*Fusûs*

varlığın ismiyle daha da ayrıntılanır: mesela, semavi efendisine dua eden heliotropiumun durumunda heliopati, mutasavvıfın durumunda en basit deyişle teopatidir.

Bu dua, dua edenin toplam benliğinin iki unsurundan birinde, yani zuhur eden benliğinin boyutunda bir tepkiyi, bir *faal tutkuyu* tetikler. Duayı ise batını benliği, yani aşkın boyutu, varlığının semavi eşi, ebedi bireyselliği, yani işin özü onun aracılığıyla ilahi İsimlerden birini aktif varoluşa çağıran Rahmetin nefesi tetikler. Bir benliğin toplam varlığını oluşturan iki varoluş işte bunlardır; İbn Arabî bunlara *lâhût* ve *nâsût*, ilahi tabiat veya durum ve insani veya yaratılmış durum ismini verir.³⁵ Bu durum, *lâhût* ve *nâsût* mutasavvıfın seçtiği ve canı isteyince değiştirdiği kıyafetlermiş gibi, İbn Arabî ile ilişkili olarak varoluşsal bir mo-

II, 179-80, 187), çünkü Cebail, bu Surette tezahür eden İlahi Varlığın Kendisidir, Plotinus'ta evrenin Ruhuna benzer bir Kutsal Ruhtur (bkz. aşağıda n.37). Fakat İbn Arabî (I, 66 [52]), müşahede sahibi bir mistik daha önce sahip olmadığı bir bilgiyi ona izdüşüren bir Sureti temaşa ettiğinde (bkz. Sühreverdi'de Hermes ve "Kamil Tabiatı"), bilgisinin meyvesini kendi nefsinin ağacından devşirmiştir" der; bunu *lâhût* ve *nâsût* boyutlarını yok eden bir aynılık olarak yorumlamak hatasına düşmemeliyiz. Aynılık bu ikili bütünlüğe bağlıdır. Burada, hem İbn Arabî kendi tecrübesini, Cebail'in huzurunda samimiyetle yaşayan Peygamberinkiyle karşılaştırdığında (*Fütûhât* II, 325) hem de Meleğin huzurunu Maşuğun Aşık tarafından zihinsel hatırlanışına ve gerçek diyaloglarına benzettiğinde (*Fusus* II, 95) konu, bütün "Melek" tecrübesidir. Nesnellik kriteri dışsal şeylerin gerektirdiği kriter değil, yalnızca Faal Muhayyile tarafından bir sempitetizm ilişkisinde görünür olan dünyaya özel bir kriterdir (bkz. aşağıda II. Bölüm, §1). Burada analitik psikolojinin araştırmaları bizi bütün bunların bir yanılısma ve tuzak olduğu sonucuna götüren yanlış taleplere karşı koruyabilir. Arketip yalnızca simgelerinden biri aracılığıyla görünürdür; simge rastgele değildir; her birimiz onu kendi varlığımızla besleriz; her birimizle kişiseldir, varlığımızın *a priori* kanun ve gerçeğidir ('ayn-ı sâbitesi). Her insan beraberinde Rabbinin Hayalini getirir ve kendini Onda tanımasının sebebi budur; Allahı ancak bu Rabbi aracılığıyla, hizmet ettiği bu ilahi İsim aracılığıyla bilir. Bütün bunlar yalnızca bir arketipin bir varlık üzerinde bıraktığı izi belirtmektir; bunun sebebini sorgulamak yaşayan simgeden dogmatik kristalleşmeye geçmek istemektir. Meleğin Sureti, "nefsinin, bilgi meyvesini kopardığı ağacı," bu *Nefstir*, aşkın bilincidir [transcendence], bilinçli egosunun yalnızca görünür dünyada meydana çıkan bir parçası olduğu ilahi veya semavi eşidir. *Lâhût*, ilahi İsim benim varlığımı yaratır ve buna karşılık benim varlığım onu, onun beni belirlediği aynı fiilde belirler; bu bizim ortak ve karşılıklı *passio*'muz, *com-passio*'muzdur ve benim ebedi belirlenimim olarak yalnızca bunu kavrayabilirim. Bununla ilgili daha fazla bir şey bilmek istemek, bu bireyleşmiş izden sebebine geri dönmeyi istemek imkânsız talep etmektir; İlahi Özle ebedi arketip ferdlerin özgül ilişkilerini soruşturmakla aynı şeydir.

³⁶ Bkz. çalışmamız "İlahi Tecelli," s. 79-86, 113-127.

nizmden bahsedenler tarafından çok çabuk unutulur. Konunun kökenine inmek için (ve bu mesele bütün ruhaniyat okulunun anlaşılmasında sonsuz önem taşır), en azından, Peygamberin mistik tecrübenin prototipi olarak düşünülüp hayal edilmesinin sebebinin, kişiliğinde *lâhût* ve *nâsût*'un örnek bir şekilde birleşmesi olduğunu anlamaya başlamamız gerekir. Fakat bu birleşme iki doğanın hipostatik birliği (Kilise Konsüllerinin Kristolojisinin usulünde bir birlik) olarak değil,³⁶ mütecelli bir birlik, yani ilahi İsim ile duyumsal biçimin veya görünümün, bu İsmi *görünür hâle getiren* birliği olarak anlaşılır. Bu ikisinden biri hariç diğeri veya yanlışlıkla biri yerine geçen diğeri değil, ikisi birden bir ilahi İsmi'nin bütünlüğünü oluştururlar, biri bu İsmi'nin efendisi (*Rab*), diğeri ise kuludur (*'abd*). Biri diğere, ikisini birden oluşturan bir rablık ve kulluk veya aşk hizmeti ahdiyle bağlıdır –ve bu ahd ilk aşk eylemiyle, onları arzu edecek varlıklar için haykıran ilahi İsimlerin nostaljisine *rahmet eden* [*compassionnée*] Hüzün Nefesiyle [Ahıyla] doğmuştur. O halde dinbilimimizin yüzyıllardır aşına olduğu enkarnasyoncu (hululcu) terimlerle düşünmeyi kesmeliyiz; o zaman tecellilerin durum ve yapılarını gerçekten zihnimizde canlandırabiliriz; ve o zaman *unio mystica* bize *unio sympathetica*'nın asıl gerçekleşmesi olarak görünecektir.³⁷

3. “*Unio Sympathetica*” olan “*Unio Mystica*”

Bu iki terim yukarıda bize karşı savlar olarak tanıtılmışlardı (yukarıda §1). Araştırmalarımız bizi, birbirlerini dışlamak yerine birbirleri aracılığıyla yorumlandıkları bir manevi tecrübe mode-

³⁷ Bu *unio mystica* anlayışı, bu kitabın İkinci Bölümünde ana hatları çizilen Yaratıcı Muhayyile ile Yaratıcı Dua arasındaki bağları takip eder; Faal Muhayyilenin Duanın faallığını algılamadaki rolü için bkz. yukarıda, nn. 27 ve 34. İbn Arabî'nin kendi tecrübesini Peygamberin Meleğe dair tecrübesiyle karşılaştırması bizi Başmelek Cebrail'i (*Rûh-ı A'zâm*), Sınırın Nilüferinde (*sidretü'l-müntehâ*, En Üst Cennet) hüküm süren Yaşam İlkesi (*Mebdâ'ü'l-Hayât*), *Rûh-ı Muhammedî*, Saf Muhammedî Öz (*Hakikat-i Muhammediyye*), Allah'ın en yüce Tecellisi ve her varlığın *lâhût*'u olarak betimleyen ifadeleri bir arada gruplamaya ve incelemeye yönlendirir. Bu ise Doğu İbn Sînâcılarının –aynı Dante'nin yoldaşları olan *Fedeli d'amore*'nin Kutsal Ruh'ta *Madonna Intelligenza* olan ilahi Hikmeti [Sophia] görmeleri gibi (bkz. aşağıda II. Bölüm, n. 36 ve 49)– Faal Muhayyileden Kutsal Ruh olan Vahiy Meleğinin o suretine nasıl yöneldiklerini anlamamızı sağlayacaktır. Şüphesiz o zaman ilkel Hristiyanlığın bir evresinde Cebrail-İsa [Gabriel-Christos] şahsı bize tümüyle yeni bir çerçevede görünür.

line ulaştırmış gözükmetedir. Bu gelişmedeki evreleri tekrar özetleyelim: her varlık, Kendi İsimlerinden biri veya birden fazlasının içinde bulunarak bu varlıkta zuhur eden İlahi Varlığın bir tezahür biçimidir (*mazhar, meclâ*). Kainat, Onu Kendi İsimleriyle isimlendirdiğimizde Onu isimlendiren İsimlerin toplamıdır. Zuhur eden her ilahi İsim onu izhar ettiren (yani mazharı olan) varlığın efendisidir (*Rab*). Her varlık kendi Rabbinin (*er-rabbü'l-hâss*) mazharıdır, diğer bir deyişle, Zatın her bir durumda yalnızca o İsimde özelleşen ve bireyleşen yönünü ortaya koyar. Hiçbir belirli ve bireyleşmiş varlık İlahinin bütününe, yani bütün İsimlerin veya “Rablerin” mazharı olamaz. İbn Arabî bunu şöyle ifade eder: “Her varlığın Tanrısı, kendi ‘özel rabbi’dir. Bütünün ona ait olması imkânsızdır.”³⁸

Burada bir mistik tecrübe bağlamında doğrulanan bir *kate-noteizm*’le karşı karşıyayız. İlahi Varlık parçalanmış değildir, aksine her an bütünüyle mevcuttur, İsimlerinin her tecellisinde bireyleşir ve her an, Rab olarak görüldüğü İsimlerden birini giyinir. Burada İbn Arabî okulunun maneviyatının temel öğelerinden biriyle daha, bu Rabbi Rab yapan gizlilikle, *sırru’r-rubûbiyye*’yle karşılaşırız. İlahi efendiyle İsmine kulu arasındaki şövalyelik bağına benzer bağa değinmek adına ve *seigneur* [efendi]³⁹ sözcüğünden soyut bir terim yaratmak imkânsız olduğundan, bu sözcükleri “ilahî efendiliğin sırrı” olarak çeviriyoruz. Bu ne demektir? Sehl Tüsterî’nin İbn Arabî’nin alıntılıdığı bir söyleyişi bu sözcüklerin derinliğini ortaya koyar: “Rabliğin bir sırrı vardır.” Ardından her bir varlığa hitap ederek “İlahî efendiliğin bir sırrı var ve o *sensin* –kendisiyle konuşulan varlık olan *sensin*–eğer (bu *sen*) yok olsaydı, bu efendilik de ortadan kaldırılmış olurdu.”⁴⁰ Bu tür bir ifadede “gizli bir Hazineydim, bilinmek is-

³⁸ *Fusûs* I, 90 [92] ff.; II, 85, 86.

³⁹ *Seigneurité* sözcüğü açıkça imkânsızdır; *seigneurie*’ye gelince, zorluk anında işe yarayabilir fakat burada işaret edilen ilişkiyi *eo ipso* [tek başına] ifade etmez; basit bir ünvan olabilir veya bir mülkü tanımlayabilir.

⁴⁰ *Fusûs* II, 86-87, n.3 ve I, 90 [92]. *İnna li’l rubûbiyye sirran, ve hüve ente, le zahara la-batalat el-rububiyye*. İbn Arabî’nin, *Fütûhâr*’ında (ref. I, 90, n.8) ve Dâvûd Kayserî ve Bâlî Efendi’nin, şerhlerinde açıkça ifade ettikleri gibi, burada *zahara* fiili “kaybolmak,” “yok olmak” (*zâle ‘en* fiiline eş) anlamıyla *zahara* ‘an olarak anlaşılmalıdır. Burada bu sözcüğü “ortaya çıkmak” ve “zuhur etmek” olarak çevirmek, Sehl Tüsterî’nin İbn Arabî tarafından tanıtılan ifadesini tümüyle yanlış yorumlamak olur. *Hüve* (“o,” üçüncü şahıs), gaip olanın (*gayb*,

tedim” kutsî hadisinde bahsi geçen ezeli Aşk olgusuna bir ima vardır –çünkü Onun bilinmesi sana bağlıdır (yani O senin tarafından bilindiğinde, bu sende Kendini bildiği için olur)– ve burada hiçbir monizm suçlamasının zayıflatamayacağı bir karşılıklı muhavere ile kurulan bir durumla karşılaşırız.

Sırru'r-rubûbiyye ilkin, kendisine ibadet ettiğimiz *Allah*'ın bir sıfatı olan ilahlıkla (*ulûhiyyet*), yardımına başvurduğumuz Rabbin bir sıfatı olan “rablik” (*rübûbiyyet*) arasında, genel zahirî dinde de görülen bir farka işaret eder.⁴¹ Fakat İbn Arabî'nin kendi terminolojisinde Allah, sıfatlarının tümüyle nitelenen Zatı ifade eden İsimdir; Rab ise sıfatlarının *birinde* kişileşen ve özelleşen İlâhî'dir (bu yüzden de ilahi İsimler çok sayıda “rabler”, *erbâb* olarak tanımlanır.⁴²

Daha ayrıntılı bir incelemenin⁴³ gösterdiği gibi, Allaha dair olan ilahlık isimleri ve Rabbe dair olan rablik (*rübûbiyyet*) isimleri vardır; “Rab,” Zat ile manevi ve maddi olan somut bireysel varlıklar arasındaki ilişkilerle bağlantılı olarak düşünülen ilahi

Gizem dünyası) zamiridir; *ente* (“sen”) ise ya mahluklar dünyasına (*'âlemü'l-halk*) ya da ebedi ferdiyetlere (*'ayân-ı sâbite*) işaret eder. İki durumda da rablik (*rübûbiyyet*), etkisi (*merbûb*) yok olduğunda Tanrıdan kaybolacak bir sıfattır. Fakat ilahi İsimler varlıklarda tecelli eden Rablerdir (*el-erbâbü'l-mütecelliyeye*); dolayısıyla, rablik ilahi eylemlere dair bir haysiyettir. Öte yandan, tezahür ettikleri *mecâllî* bu ilahi İsimlerin etkileridir ve bu etkiler, tezahürleri ya da en azından *a'yân-ı sâbiteleri* varolduğu sürece varolmaya devam ederler. Fakat tanımlan gereği *a'yân-ı sâbite* yok olamaz (dış, koşullu suretlerinin yok olabilmelerine rağmen). Bu nedenle, rablik kulun varlığına bağlı olsa da, ilahi Varlıktan yok olamaz. Bu ise bize *unio sympathetica*'nın temeli olan şu durumu verir: varlığın sebebi olan *Hakk* olmadan ve aynı ölçüde, yaratılan (*halk*) olmadan, yani Tanrının zuhurunun sebebi olan bizler olmadan, varlığın yapısı böyle olmazdı ve *Hakk* ne *Hakk* ne de *Rabb* olurdu (Allah ne ilahi ne de *yüce* bir efendi olurdu).

⁴¹ *Fusûs* I, 73 ve II, 41-42: Nuh'un [“Allah'ım”] (ilâhî) değil “Efendim!” [Rabbim] (*rabbî*) demesinin sebebi budur, Kuran Nuh suresi, 20 ve 27. ayetler.

⁴² *Fusûs* II, 42 (yukarıda –n.16'da- 3 Enoch'ta ilahi İsimlerin melekî hipostazlar olan dizisine değinmiştik). *Ulûhiyyet* ve *Rübûbiyyet* arasındaki ayrımın kaynağı budur. İlki *Al-lâh*'ın Suretlerinin her birinde tecelli etmesinden dolayı ebedi bir dönüşüm halindedir; ilahi İsimlerin her birine ait olan *rübûbiyyet* ise sabittir ve değişmez. Bu nedenle dua sırasında “*Allah*”a ihtiyacımıza ve varlığımıza tekaül eden belirli İsmi ile münacat etmeliyiz.

⁴³ Aşağıdaki tanımlar için bkz. Kâşânî'nin Lugatindeki önemli makale s.v. *erbâb*, sf. 169. Bu nedenle Rablerin Rabbi (*rabbü'l-erbâb*), en *yüce* İsmi, tüm İsimlerin kaynağı, tüm arzuların kendisine doğru birleştiği tüm amaçların amacı olan İlk Belirlenim'nin (*ta'ayyün*) İsmi itibarıyla Allah'tır. Ayrıca *ilâhiyyet* sözcüğünün insana ilişkin İlâhî İsim, il-yyet sözcüğünün (*-il* eki ile oluşturulur: Mika-il, Azra-il, İsrâf-il vs.) de Meleğe ilişkin ilahi İsim olduğunu unutmamamız gerekir.

İsim'dir.⁴⁴ Bir yandan, Zatın ebedi özlük halindeki bu bireyleşmelerle ilişkileri "ilahlık İsimlerinin" kaynağıdır (el-Azîz, el-Muktedir vs.); öte yandan, bu İsimlerin nesnelleşmiş, gerçekleşmiş somut varlıklarla ilişkileri "efendilik İsimlerinin" kaynağıdır (er-Rezzâk, "Rızk verici"; el-Hâfız, "Koruyucu" vs. gibi).⁴⁵

Sonuç olarak diyebiliriz ki "rab," Rabbi olduğu varlığın, diğer bir deyişle, aynı fiil kökünün pasif sıfatı, *nomen patientis*'i olan *merbûb* sözcüğüyle betimlenen *fedele*'sinin veya kulunun ('abd, Upekoos) gerçekleşmişliğini varsayan özel bir ilahi İsimdir (*ism-i hâss*). Her tezahür bir *ism-i rabbânî*'nin, kendisini yöneten, yakardığı ve onun aracılığıyla eylediği özel Tanrının isminin suretidir. Rabbin kendi içinde öz bir gerçekliği yoktur; kendisine tekabül eden pasif suret ile tanımlanan bir varlıkla ilişkili olarak bir gerçeklik haline gelir ve bu durum yukarıda *significatio passiva*'yla ilişkili olarak incelenen fenomenin en belirgin örneğidir. Bu fenomen ilahi İsim *Allah* ele alındığında da aynı açıklıkta karşımıza çıkar, çünkü bu İsim, Tanrısı olduğu kişinin –Kendi Zatında gizli de olsa– pozitif gerçekliğini varsayar. Tanrı oluşunun aracı olan kişi, ilk başta garip gelen bir şekilde, 'lh kökünün basit fiilinin pasif sıfatı olan *me'lûh* sözcüğüyle ifade edilir. Nitekim bu terim, gramerinin sebep olacağı tahminlerin aksine kendisine İbadet Edilen'i (*ma'bûd*) kastetmez. Burada "pasif" hale getirilmiş olan ilahi İsim tam olarak, içinde ve aracılığıyla Tanrının pozitif gerçekliğinin gerçekleştiği varlığı betimler. *Me'lûh* ibadet edendir; İlahi Varlığın in actu bilfiil ibadet edilen oluşunun aracısı olandır.⁴⁶ Burada dilin kendisi, ilahi *pat-hos*'un, bilinmeyi "arzulayan" "patetik Tanrı"nın, eşi olarak Tan-

⁴⁴ *Fusûs* II, 143.

⁴⁵ Bu aşkın onomatolojinin bir başka yönüyle ilgili olarak, Cennet ve Dünyanın anahtarlarını tutan Tapınak Şövalyelerine (*sadana*) benzetilebilen alt mertebedeki ilahi isimlerin buna rağmen güçlerini kullanma olanağından mahrum oldukları büyüleyici kozmogonik mitte karşılaştırılabilir. Bunlar Yüce İsme kıyasla Tapınağın yalnızca koruyucuları olan fakat Cennet ve Dünyaya varlık verebilen, ilahi İsimlerin Yedi İmamına münacat ederler. O halde ilahi İsimler rolleri paylaşır ve evreni uyumlu ilişkileriyle beraber varlıkta kurarlar; bkz. Nyberg, "In-şâ'ü'd-Devâir," *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabi*, Arapça metinde s. 36 ff. ve Giriş bölümünde s. 75.

⁴⁶ Öyleyse "*el-me'lûh lehu*" veya "*fîhi*" türünden bir şey düşünmeliyiz (Onun kendisinde ve kendisi için Tapılan olduğu, yani *significatio passiva*'sını gerçekleştirdiği kişi; bunun dışında, sözlüklerde genellikle verilen anlama göre *me'lûh* = *ilâh*, bkz. *Fusûs* I, 81 ve II, 60-61; Kâşânî, Şerh, s. 73.

rısı *olduğu* insani varlıkta bir *teopati* öngördüğü hissini yansıtır. Böylece pasif sıfattan türetilen soyut *me'lûhiyyet* sözcüğü, teopati sözcüğünde sadık bir eş bulmuş olur; ve gerçekten de İbn Arabî'nin bir yorumcusu, sözcüğün alışılmamış kullanımına şaşırarak (şeyhimiz “Onu Allah olarak oluşturmamız meluhiyetimiz aracılığıyla” derken), *şath*'la bağdaştırır, yani bu ifadeyi bir “teopatik deyiş” anı olarak yorumlar.⁴⁷

Aşağıdaki gibi bir metinde ifade edilen bu *sym-pathe-tizm*'dir. “İlahlık (*ulûhiyyet*) ilahı (*me'lûh*) olacağı bir varlık arar (arzular, diler); efendilik (*rubûbiyyet*), efendisi (*merbûb*) olacağı bir varlık arar (arzular, diler); aksi takdirde ikisi de hem zihnî hem de hakikî gerçeklikten yoksun düşmüş olurlar.”⁴⁸ Bu fazlasıyla “patetik” bir metindir ve bize bir yandan onları “isimlendirilecek,” yani benlikleri onları *in concreto* [somut olarak] ortaya koyacak varlıkların beklentisinde ızdırıp çeken ilahi İsimlerin ezeli Hüznünü hatırlatır –ve diğer yandan da Onun özünü isimlendiren fakat daha hiçbir varlığın isimlendirmedığı İsimlerin Hüznüyle “sempati kuran” ve Onun yalnızlığını bundan böyle Onun Rabliğinin sırrı olacak “sen”in gerçekliğini gerçekleştiren *Nefes*'inde yenen İlahi Varlığın Rahmetini hatırlatır. Sonuç olarak Rabbinin kutsallığı “sana” emanet edilmiştir ve Onun *için* cevap vererek “kendini Tanrına kabiliyetli kılmak” senin elindedir. Ve bize göre, her birinin diğeri aracılığıyla onun İsminin *significatio passiva*'sını gerçekleştirdiği, ilahi efendi ile kulu ara-

⁴⁷ **Fe nahnu bi-mel'ûhiyyetina kad cealnâhu ilahen** (Onu ilaha dönüştüren bizim tecellimizdir): bkz. Dâvûd Kayserî'nin önemli gözlemleri, ed. 1299, s. 173: Burada *me'lûhiyyet* 'ubûdiyyet demektir; *me'lûh*, Kendisine İbadet edilen (ma'bûd) değil İbadet edendir ('abd), “ibadet edenler olma durumumuzla ('ubûdiyyetuna) onun Kendisine İbadet Edilen olma durumunu (ma'bûdiyyetuhu) izhar ederiz. Onu varsayışımız [poser], İlah olarak *belirleyişimiz* bu anlamdadır; bütün bunlarda bir çeşit mütecelli ifade vardır (**ve fihi nû'meha'l-şath**).”

⁴⁸ *Fusûs* I, 119 [128] ve II, 142-43. İki *müteallikten* her biri diğeri olmadan düşünülemez; ilahi bütünlük yaratılmamış *Hakk*'tan ve yaratılmış *Hakk* (*hakk-ı mahlûk*), mutlak gerçekliğin (*hakikat-i mutlaka*), aralarında ikilik ve diyalogun ebediyen doğduğu iki yüzünden oluşur. Birbirine taalluku olmadan, *îlâh* veya *me'lûh* için, *rab* veya *merbûb* için herhangi bir varoluş olamaz. Ayrıca İlah hiçbir zaman ibadet edilmeyi, yüceltilmeyi, kutsanmayı kesmez, fakat bu mutlaka sözcüğün dogmatik anlamında olmayabilir. Çünkü “el-Hakk kainattan bağımsızdır, Kendisine yeterlidir (*ganî*)” dediğimizde, bu kendi içindeki öze (*zât*) işaret eder. Bu özün varlıkla da, fiilen Tanrı ve *me'lûh* ve *merbûb*'unda (yani teopatimizde, Onun Kendisine, bizim Ona olan tutkumuz olan tutkusunda) Rab olan *Hakk*'la da ilişkisi yoktur.

sındaki bu tekabülü, bu birinin diğeri için duyduğu *tutkuyu* en iyi ifade edecek terim *unio sympathetica*'dır.

Burada kuşkusuz, çelişkili ifadelerinin bizim için, tecrübesi olan diyalojik ilişkileri betimlediği ve aynı zamanda, sadık âşîğin ilahi efendisine “varlık verdiği” kutsal hizmetin bazı prefigürasyonlarının veya arketipi olan Şahısların oluşturdukları misaller üzerinde düşünüp bu emsalleri tekrar etmeye çağırdığı bir ruhaniyetin gizemine dokunuyoruz.

Buna benzer birçok ifadeden bir tanesine örnek olarak İbn Arabî'nin şiiirlerinden birindeki şu mısrayı verebiliriz: “Onu bilerek Ona varlık veriyorum.”⁴⁹ Bu insanın tüm isimleri ve tüm bilgiyi aşan Zâtı var ettiği anlamına gelmez; “inançlarda yaratılan İlah”ı (el-İlâhü'l mahlûk fi'l-mu'takadât), bir başka deyişle her nefste o nefsin inanç, bilgi ve yatkınlığı tarafından belirlenen bir biçim alan, o nefsin varlığının temel kanununu yansıtan bir simge olan İlahı kasteder. Bu mısranın anlamı takriben şudur: Allahı benim içimde ve benim aracılığım ile varlıkların biçimleri olarak tezahür eden İsim ve sıfatlar oranında biliyorum, çünkü Allah her birimizin içinde sevdiğimiz şeyin suretinde kendini gösterir; sevginin sureti ikrar ettiğin inancın suretidir.⁵⁰ Bütün bunlardan, inandığım ve ibadet ettiğim ilahı “yaratırım.” İbn

⁴⁹ *Fusûs* I, 83 ve II, 67: “Böylece amacı bende gerçekleşir. Tazim ve İbadet Hakk (Hakk) ve mahluk (*halk*) arasında gider gelir. Tanrı mahlûğuna varlık bahşederek onu yüceltir ve ona ibadet eder; mahluk Tanrısının kemallerini izhar ederek Onu yüceltir ve Ona ibadet eder.” Şüphesiz burada ibadet sözcüğünün kullanımı ortodoks inançlı birine garip ve hatta küfür gibi gelebilir. Fakat elbette burada genel dinsel bilincin düzleminde değiliz. *Hakk* ve *halkın* her biri diğere hizmet ve itaattedir; *hizmet* ve *ta'at* sadakatin (*'ibadet*) en karakteristik sıfatlarıdır ve *Hakk* ve *halk* karşılıklı olarak birbirlerine hizmet ve itaat ederler, çünkü *Hakk-halka* varlık bahşeder ve *halk Hakk*'ın kemallerini izhar eder. *Halk Hakka* Onun emrini yerine getirerek itaat eder ve *Hakk halka* ebedi istidadının arzu ettiği varoluş mertebesini vererek itaat eder (II, 65-66); bkz. aşağıda, nn. 67-70 ve V. Bölüm, “İnsanın Duası ve Tanrının Duası.”

⁵⁰ *Fusûs* II 316, n.23 ve I, 212-213. O halde bu *sympathesis*'in tekabülü öyledir ki, Rab, aşk kulu Kendisini tanıyıp kabul edebilsin diye, kulu için Arayışının nesnesinde (*matlûb*'unda) zuhur eder, çünkü arayışının nesnesine uyan meşgaleye yabancı olan başka bir surette kulu Onu tanımaz. Bu yüzden Musa Ateşi aradığında, Tanrı ona Ateş suretinde, Yanan Çalıda göründü, çünkü Ateş, Maşuğun *kahrının* ve aşîğin aşkının (*muhabbet*) duyumsal simgesidir. Ve Tanrının, arayışının suretinde Kendini gösterdiği tek kişi Musa değildi; İbn Arabî'ye de *Fütûhât* kitabında anlattığı rûyetler lütfedilmişti; ayrıca bkz. *Fusûs* II, 288, n. 5.

Arabî şöyle demiştir: “O halde Allah, işareti anlayan kimse için bir ibaredir.”⁵¹

Nitekim bu, *unio sympathetica*'nın yalnızca bir yönü, tam da, tek başına değerlendirildiğinde mantıkçı bir eleştirmene kötücül bir keyif kaynağı ve ortodoks dinbilimciye kafa karıştırıcı bir engel olabilecek yönüdür, fakat her halükârda konumuz olan mistik tecrübeyi tam olarak ifade etmez. Çünkü “yaratılmış olan İlah”tan bahsettiğimizde şunu sormamız gerekir: yaratan fail özne gerçekte *kimdir*? Varlığımızın sebebi olan ilahi olmadan (*hakk*) ve onun tezahürleri olan bizler olmadan, dünyanın düzeni şimdiki gibi olmazdı ve Tanrı ne Tanrı ne de Rab olurdu. Fakat öte yandan, senin aracılığıyla gerçekleştiği için “onun rabliğinin sırrı”nı elinde tutan sen olsan, bu Rabbin kulu olsa da, senin Onu belirlemekteki *fiilin* Onun sendeki *tutkusu* olduğundan, senin Ona olan tutkunda fail özne aslında sen değilsin, senin bağımsızlığın bir kurmacadır. Gerçekte sen pasif bir fiilin öznesi-

⁵¹ A.g.e. I, 183 [201] ve II, 261: “yani, her insanın yatkınlığına, kendisine ve etrafındaki dünyaya dair bilgisine göre anladığı bir sözcük veya kişisel inancının şeklinin bir simgesidir. Bu anlamda İlah, inançlarda yaratılan İlah (*el-İlâhü'l-mahlûk fî'l-i'tikâd*) için bir ifadedir (*ibâre*) ve Kendi içindeki haliyle Tanrı değildir.” II, 93 ve I, 92'yi karşılaştırınız: Her kul, kendisine dair bilgisine göre yardım istediği Rabbine farklı bir inanç ikrar eder. Öyleyse Rabblerin birbirlerinden ayrılmalarının yanı sıra Rablere olan inançlar da birbirlerinden ayrılır; tüm Rablerin Rabbinin aynasında suretler olmaları gibi, tüm inançların bir tek inancın suretleri olmalarına rağmen. Bu nedenle (II, 121 ve I, 106) her mahlukta, o mahlûğu kendi boyutu oranında ilahi bir boyut olarak yöneten *lâhûr* olmasına rağmen, Hakk'ın tüm belirli varlıklara eşit yumuşaklıkla tenezzül ettiği anlamına gelmez; Hakk senin için zuhur etme ve Kendini senin boyutuna uygun hale getirme biçimiyle sınırlı değildir. Ve başka mahlukların senin ibadetini talep eden İlah'a itaat etmek için hiçbir zorunlulukları olmamasının sebebi budur, çünkü onların tecellilerinin suretleri başkadır. Sana tecelli ettiği suret başkalarına tecelli ettiği suretten farklıdır. Allahın Kendisi tüm algılanabilir, hayal edilebilir veya duyumsanabilir suretlerin ötesindedir (*münezzeh*), fakat İsim ve Sıfatlarında, yani tecellilerinde düşünüldüğünde, aksine bu suretlerden ayrılamaz, yani bir şekilden ve zaman ve mekânda bir *situs*'tan [konum] ayrılamaz. İbn Arabî'nin anladığı şekliyle meşru teşbih budur. Bu yorum teşbih ve tenzih terimlerine İslam kelimcilerinin ve filozoflarının genel kabullerinden az çok farklı anlamlar veren bir yorumdur. İbn Arabî için tenzih saf belirlenmemişliktir (ittlâk); teşbih, her insanın, “kendini kabiliyetli kıldığı” ölçüde Hakkı temsil ederken uyum içinde olduğu suretlerin gerçekleştirdiği zorunlu sınırlamadır (*tahdîd*). Bu temsil bir *tenzîh* de olabilir bir teşbih de veya ikisinin bir karışımı da olabilir: “Allah imayı anlayanlar için bir ifadedir!” Dâvûd Kayserî (sf. 417) bu sözcüğü Elçilerin suretinde zuhur eden *hakikat*'e bir gönderme olarak yorumlar ve belki de bu bizi bir kez daha dosetizmin önemine getirir.

sin (bir *cogitor*'un *ego*'susun). İşte mutasavvıflarımızın bu "ilahî rabliğin sırrı"nın bir sırrı daha olduğunu söylerken kastettikleri şey budur (*sırru sirri'l-rubûbiyye*, rabliğin sırrının sırrı).⁵²

Bunu netleştirerek, bir ruhbilimcilik veya toplumbilimciliğin etkisi altındaki bir eleştirmen tarafından çıkarılabilecek sonuçların önüne geçerler: Tanrı'nın bilincin bir izdüşümü olduğu sonucu. "Sırrın sırrı," bu tündengelimli açıklamaların aksine burada *a posteriori* bir üretimden değil varlığımızın kendisiyle birarada tuttuğumuz *a priori* bir gerçek deneyimden bahsediyoruz. İlahî bir İsim'in *toplama*, efendi olan bu İsim ile *birarada* İsmi'nin kulu veya hizmetkârıdır (ismi dahi kendisine verilen sadakat görevini ifade eder: 'Abdü'r-Rahmân, 'Abdü'l-Kerîm, vs.; kelimenin tam anlamıyla, yalnızca Yüce Ruh veya BaşMelek, peygamberin tecellisi (*mazhar*) olduğu 'Akl-ı evvel' Abdu'llah ismini alabilir, çünkü bütün İsimlerin toplamıdır).⁵³

"Sırrın sırrının" iki yönü vardır; ilki şudur: eğer İsmi'nin kulu onu izhar eden ve görünür alemde varlığını sürdürmesine aracı olan kişiye bunun sebebi, o kişinin İsmi'nin fiili, onun niyet ve amacını icra eden olmasıdır.⁵⁴ Bizim içimizde bu eylem *significatio passiva*'sını gerçekleştirir: *İsim*'in kulunun merbûbiyet'idir, melûhiyet'idir, teopatisidir [ilahi aşkıdır]; insan kendi varlığının bu pathos'un gerçekleşmesi olduğunu keşfeder; bu *pathos*'ta kendi efendisinin izini bulur ve onun en büyük güvencesi bu "*sempatetizm*" aracılığıyla gelen bilgidir. *Rab* ve *merbûb*un birbirlerini doğruladıklarını söylerken kastettiğimiz işte budur.⁵⁵

⁵² Bkz. Kâşânî, Lûgat, s.v., s. 133 ve aşağıda, III. Bölüm.

⁵³ *Fusûs* II, 232 ve I, 214; Afîfî, *Mystical Philosophy*, s. 70 ve 71, n. 2. *Hakikat-i Muhammediyye* (bu isimle tanımlasak da, çeşitli yönleriyle ayrılan onsekiz İsimden birini tercih etsek de, bkz. yukarıda n. 37 ve aşağıda n. 77) Rabbine işaret eden ezeli göstergedir [indice], çünkü insan ırkında veya daha doğrusu evrende zuhur eden ilahî İsimlerin özlerini bir araya toplayan algılanabilir *Mazhar*'dır. Ve her mevcut olan *kendi* Rabbine işaret eden bir gösterge olduğuna göre (özel ismi 'Abd Rabbihi, Rabbinin kulu olduğuna göre), Rabbinin *kemallerinin* tezahür ettiği dışsal Mazhar olduğu ölçüde, Muhammed de Rabbine işaret eden ilk göstergedir, çünkü Onun kemallerinden her birinin tezahürlerinin sentezini oluşturan Suret O'dur.

⁵⁴ *Fusûs* I, 83 ve II, 66: Beni bu amaçla, Onu bilerek Ona varlık vermem için var eder" (bkz. yukarıda, nn. 40, 47-50), yani bana verdiği İsim veya İsimlerin, Sıfat veya Sıfatların zuhur edebilmeleri için var eder.

⁵⁵ Bkz. Kâşânî, Şerh, s. 54-95 (ad. I, 91). Rabbin kulundan (*merbûb*) beklediği şey, Onun fiilinin ve cereyanının [influx] zuhur ettiği form (*mazhar*) olmasıdır.

İkinci yön ise ilahi efendiyle fedele'sinin arasındaki bu bağlantının zaman içinde oluşmadığıdır. Eğer *fedele*'nin *melûhiyeti* veya teopatisi, ibadet ettiği Tanrının varlığını ortaya koyuyorsa,⁵⁶ bunun sebebi İbadet Edilenin kendisini İbadet Edene dönüştürmesidir ve bu fiil *fedele*'nin zaman içinde varoluşlarıyla başlamış ve ezelde bu iki varlığın bilkuvve özlerinde gerçekleşmiştir. İlahi Varlığın bu arketip varoluşların ezeli güruhuna sorduğu soru –Ben sizin Rabbiniz değil miyim? (e-lestü bi-rabbiküm?)– bu bağlamda İlahi Varlığın “Kendisiyle” bir diyalogudur, onlarda Kendisine sorduğu ve onlar aracılığıyla cevapladığı bir sorudur.⁵⁷ Ezeli bir *sym-pathesis* ahdidir. Bu yüzden İlahi Varlığın kendisini alemin suretlerinden ayırması imkânsızdır (ve bizim Onu alemin suretlerinden ayırmamız saçmadır);⁵⁸ alemin suretleri, diğer bir deyişle O'na ibadet ederek onu Tanrı yapan varlıklar, çünkü onların ibadetleri, yani teopatileri Rahmetin (*sym-pathesis*) onlarla sempati kurma biçimidir: O Tecellisi olan tüm varlıklarda Kendine şükreder, hepsi bu tecellileri bu şekilde anlamasa da, bu böyledir. Çünkü birçok varlık Sessiz Olanın (*es-Sâmit*) duasını, mesela Proclus'un çok iyi bildiği güneş çiçeğinin duasını⁵⁹ anlamaz.

Kul Onun iradesini, sadece Onun rabliğini izhar eden bir suret olarak alıcılığı ile gerçekleştirir (ve böylece Rabbinin ikrar eder) ve Onun tarafından sadece bu rabliği izhar etmesi sayesinde ikrar edilir. Rabbinin niyetini gerçekleştiren *alıcılığı* (*kâbiliyyet*) haricinde hiçbir fiili yoktur. Dolayısıyla ikrar eden aynı zamanda ikrar edilendir, çünkü aynı zamanda Rabbinin (*sen olan, rububiyyetinin sırrı olan*) amacının gerçekleşmesinde belirleyen fiilidir. Fiil Rabbe aittir (çünkü fiili *merbûb*dur). *Rabb merbûb*da yalnızca *merbûbun* varlığının Onun tasarısını yerine getirdiği bu yardımı görür. Böylece *rabb* ve *merbûb* birbirlerini ikrar ederler ve birbirleri için ikrar eden ve ikrar edilen olurlar (aynıca bkz. *Fusûs* II, 86, n. 47). Aynı şeyi, Rab ve kulunun birbirlerinin kefil veya teminatı (*vîkâyet*) olduklarını söyleyerek de ifade edebiliriz. Benim bu Rabbin, Ona göre yaşadığım ve Onun *adına* [pour] cevap verdiğim Tanrıdır ve tam da benim Onun *adına* cevap verdiğim yerde O da benim *adıma* cevap verir. (bkz. Kâşânî, Şerh, s. 134). Kul Tanrısının kalkanıdır ve Onun menfiliklerini (ilahi sınırları, yaratılmış Tanrının sınırlarını) üstlenir (*nâsût* ve *zâhir* olarak) ve Tanrı da onun içindeki lâhût olmakla onun kalkanıdır. *Unio sympathetica*'nın çarpıcı bir yönü: Rahmet *senin* mükemmelliğin adına *kendi* ilahiliğiyle, yani sende yaratılan, *senin bâtınında* ve *lâhûtunda*, gizli ve kutsal durumunda olan ilahiliğiyle cevap verir; bkz. yukarıda, n. 10, üstvaroluş [sûreexistence] kavramı.

⁵⁶ Dâvûd Kayserî'nin gözlemlediği gibi (yukarıda n.47), teopatik ifadeye şath benzer bir anlamda.

⁵⁷ Bkz. yukarıda n.17.

⁵⁸ Bkz. *Fusûs* I, 69 ve II, 34-35.

⁵⁹ *Fusûs* II, 35.

Ve bu teopati sadık âşıkların, tutkusu oldukları “patetik Tanrı”ya –bu tutkuyu tüm varlıklarıyla besleyerek– varlık verdikleri kutsal hizmete suretini verdi. Bundan sonra bu unio *sympathetica*’yı gerçekleştirmeye uğraşan mutasavvıfın hayatı, içeriğini sabitlemek ve korumak adına başka bir Latince terimle ifade etmek zorunda kalacağımız, bir *devotio sympathetica* halini aldı. Daha sonra bunun ezeli imgesinin, arketip Şahsının ne olduğunu göreceğiz. Fakat şimdiden İbn Arabî, bizi bunun kusursuz İbrahim’in şahsında (bunun tarihsel İbrahim’le benzerliğinin oldukça uzak olduğunu belirtmek gerekir) en belirgin canlandırması üzerinde düşünmeye davet eder. Şeyhimizin İbrahim’i, “aşk vecdi” (*hikmet-i muhayyemiyye*)⁶⁰ diye tanımladığı bir bilgelik çeşidi olarak kabulüne sebep olan şey İbrahim’in *Halîlullah* –Allah’ın yakın dostu, maşuğu– olarak nitelendirilmesidir; ve fütüvvet kitaplarında, Mutasavvıflar arasında kullanılan “ruhani şövalyelik” rehberlerinde aynı kusursuzluktaki bir İbrahim’in varlığına sebep olan da benzer bir simgeleştirmedir.⁶¹

Batıda felsefeye dair yüce duygularının felsefenin de kutsal bir hizmet olduğunu söylemeye yönelttiği filozoflar olduğunu biliyoruz. İbn Arabî ve grubu, “felsefe” sözcüğü, kısıtlı tanımıyla filozofların bu sözcükten çıkardıkları anlamdan çok farklı bir şekilde yorumlandığı koşulda hemfikir olurlardı ve İbn Arabî’nin hem filozof İbn Sînâ’yı (en azından zahiri filozofu, “Müşahede Risaleleri”nin veya “Doğu Hikmeti”nin İbn Sînâ’sını değil) hem kelamcı Gazzâlî’yi reddetmesine sebep olan da bu koşuldur. Çünkü ikisi de saf aklın, zaman, mekân ve biçimin dışında bir Zorunlu Varlığın mevcudiyetini, yani İlahı olduğu insanla (*me’lûh*) hiçbir bağı olmayan veya şimdilik olmayan bir ilahın varlığını kanıtlayabileceğini düşünüyorlardı.⁶² Fakat bu, Tanrıla-

⁶⁰ Yani Kerubilerin vecdiyle aynı nitelikte (bkz. Kâşânî, Lugat, s. 123-24): Aşk meczûpları (*el-muhayyamûn*) İlahi Hüsnün müşahedesine dalmış Meleklerdir; bu müşahedeye dalışları öyle yoğun ve öyle mutlaktır ki Tanrının Ademi yarattığını unuturlar. Bunlar, ilahi olmayan her şeyde yokluklarından (*gaybet*) ve İlahi Hüsnün ihtişamıyla donakaldıkları nostaljik sarhoşluklarından (*veleh*) dolayı Adem’e secde etme emri verilmeyen en yüce Meleklerdir. Bunlar Kerubilerdir (*Kerûbiyyûn*); bkz. aşağıda n.72.

⁶¹ Özellikle (İbn Arabî’nin burada sık sık alıntılanan şarihi) Abdürrezzak Kâşânî’nin ve on altıncı yüzyılın ünlü oniki İmamcı düşünürü Hüseyin Kâşîfi’nin (hala yayımlanmamış olan) Farsça iki *Fütüvvet-name*’si.

⁶² *Fusûs* I, 81 ve II, 60, yani, “Onu ilahî aşkıımız aracılığıyla İlah olarak belirleriz” teopati [ilahî aşk] ilkesine yabancı olan tektanrıcılığın Soyut Tanrısı. Doğru,

rını Onun soyut varlığına kanıtlar üreterek değil, tecrübe ettikleri veya maruz kaldıkları (“çektikleri”) şeyde, bir başka deyişle teopatilerinde (me'lûhiyyet) bulan mistik teosofistlerimizi (el-ilâhiyyûn) tatmin edemez. Tanrıyı ve sıfatlarını bilmek bu ilahî aşkı tanımlamak, “kendini bilen Rabbini bilir” özdeyişini tecrübe yoluyla doğrulamaktır, çünkü bu teopatide ilahî Rabb kendisine ve kendisi aracılığıyla fedele'si için Kendi kanıtıdır.

Bu halin bir tanımını İbrahim'in lakabının (*Halîlu'llah*) etimolojisi –en azından İbn Arabî'nin dilbilgisinin bağıntılarına bilerek kayıtsız kalan kişisel filolojisinde incelendiği şekliyle– akla getirir. Şeyhimiz Halîl sözcüğünü karıştırmak, birbirine katmak anlamına gelen (*tahallala*) fiil kökünün beşinci biçimine bağlar. Bir şey diğerine karıştığında, karışan, karışıma maruz kalan tarafından gölgelenir; edilgen bir konumda olan bu şey Görünür olana (*zahir*), etmen, aktif özne (karışan) ise Gizli olana (*batın*) tekabül eder; bu ikincisi görünür olanı besleyen yemek gibidir, yüne karışan suyun yünü ele geçirmesi ve içine işlemesi gibidir. Bu saf simgeciliktir, fakat zorunlu olarak şu soruları doğurur: Tanrının Zahir olduğunu mu söyleyeceğiz? Bu durumda Tanrıda gölgelenen yaratılmış olandır. Yoksa yaratılanın mı Zahir olduğunu söyleyeceğiz? O zaman onda gölgelenen ve gizlenen Tanrı olur.⁶³ Bu, sonuçtan sebebe doğru mantıksal olarak tartışmak yerine, verilende Vereni kavrayan, diğer bir deyişle *teopati*'sinde *aktif* olan özneyi kavrayan bir tefekkürü doğurur.

Bu tefekkür üç aşamadan geçer:⁶⁴ bu teopatiyi (veya *me'lûhiyyeti*) tecrübe ve tefekkür etmek ve böylece, ezeli bilkuvve

ebedi bir Özü (*zât*) bilebiliriz, fakat bu Özün Tanrı olduğunu, bu Öz onu Tanrısı olarak tecrübe eden biri (*me'lûh'u* olan, onun için ve onda Tanrı olduğu yani *Tanrıya dönüştüğü* [théomorphose] biri) tarafından tanınana kadar bilemeyiz. Felsefenin tanrısal kavramını doğuran sıfatlarla soyutladığı Zorunlu Varlık Tanrı değildir. Ne filozofların *Primum Movens*'leri [ilk sebep] ne de *Ens Necessarium* (*Vâcibü'l-Vücûd*) dinsel anlamda Tanrı değildir. Biri *sırru'r-rubûbiyye*'si (*rabblığının sırrı*) olduğu bir Tanrıyla karşılaşmalıdır, çünkü ancak burada aynı zamanda sırrü'l-halk (*yaratılanın sırrı*) bulunur.

⁶³ *Fusûs* I, 81 ve II, 60. Kâşânî, Şerh, s. 73.

⁶⁴ *Fusûs* II, 62, *Hakk*'ve *halk* çiftkutupluluğunun sırrını tümüyle yok edecek bir “aynılık”tan bahsedemememize rağmen; fakat o zaman (I, 82 [81]): “Sana, suretlerimiz Onda görünür; bu suretler birbirlerine Hakk'ta görünürler. Böylece birbirlerini tanır ve birbirlerinden ayrışır. Aramızda, kendi aracılığımızla ve kendimize dair olan bu bilgimizin (*ma'rifet lenâ binâ*) Hakk'ta gerçekleştiğini bilenler mevcuttur; kendimize dair bu Marifetimizin gerçekleştiği Huzurdan (ya-

varlığından beri varoluşumuzun biçimini belirleyen ibadetimizin aracılığıyla Tanrının Kendisini Tanrı haline, tam da Onu İbadet Edilen olarak belirleyen bu ibadetin Tanrısı haline nasıl getirdiğini keşfetmek; Onun bu ibadette, varlığının *a priori* gerçeği olarak Kendi kanıdı olduğunu, çünkü eğer bir Tanrı varsa bizim için bir Tanrı olduğunu keşfetmek; ve son olarak, kendi aracılığıyla kendimizi bu teopatinin “yeri” olarak bilmemizin *Onun içinde* gerçekleştiğini keşfetmek. Bu yerde O Kendisinin Mevcudiyetidir, çünkü bilen varlık, içinde Onun Kendini bildiği varlığın ta kendisidir. İbn Arabî’nin müritlerinin ilahi aşka dayalı öz-deyişleri *Ene’l-Hakk* “Ben Hakkım”(Hallâc) değil, *Ene sırrü’l-Hakk*’tı, yani “Ben Hakkın sırrıyım,”⁶⁵ bir başka deyişle, O’nun ilahlığını bana bağlı yapan aşkın sırrıyım, çünkü gizli Hazine “bilinmek istedi” ve bilinmesi ve Kendini bilmesi için varlıklar şarttı. Öyleyse bu sır, varlıkları var ederek Onun Hüznünü hafifleten ve ezeli Surete [Image], her birinin gizli nostaljisi olarak taşıdığı İsme, onların suretlerini vererek her birine Onu bu surette tanıma ve Kendisini bu Surette tanımasını sağlama görevini yükleyen Nefesten başka bir şey değildir. Bu ise iki terim arasında gidip gelen bir diyalektik sarkacın hareketi değildir. Daha ziyade, Onun Rahmetinin alanını, bir odağı benim için ve benim aracılığımla Hakk’ın varlığı, diğer odağı benim Onun için ve Onun aracılığıyla varlığım olan bir elipsle betimleyen, diğer bir deyişle, ikimizi kapsayan, Onun benim için benim Ona olan kabiliyetim oranında olduğu ve *benim Ona dair* bilgimin *Onun bana dair* bilgisi olduğu alanı betimleyen bir harekettir.

ni aynı anda bizim Onun bakışı ve onun da bizim bakışımız olduğundan) habersiz olanlar da mevcuttur. Ve bu çift yönlü ve eş zamanlı bilgide bizden başka hiçkimse bize dair hüküm vermez. Daha doğru bir ifadeyle, kendi hakkımızdaki hükmü biz dile getiririz fakat bunu Onda yaparız.”

⁶⁵ *Ene sırr el-Hakk, mâl Hakk ene*; bkz. Afîfî, *Mystical Philosophy*, s.15. Temel bir fark: Hallac hulûlî (enkarnasyonist, bkz. II, 190: Kendini insanda cisimlendirerek kemallerini izhar eden *İlah*) gibi görünür; İbn Arabî ise *ittihâdî*’dir, fakat bu tecellî (veya *mazhar*) kavramının işaret ettiği bir birleşme anlamındadır, bir enkarnasyon veya hipostatik birleşme anlamında değil –bu ise alışkanlığın etkisiyle genellikle unutilan bir olgudur. Bkz. II, 69: eğer ben İlahi Varlığın mazharıysam, ancak Onun bende zuhur ettiğini söylemek mümkündür, Onun ben olduğunu (*la ennehu ene*) değil. İsa’nın “Tanrı oluşu,” yani bir tecelli oluşu bu anlamdadır, fakat Tanrının “Ben İsa’yım (*Mesih*), Meryem’in oğluyum” demesi gibi değil. Ve İbn Arabî’nin Hristiyanları *küfürle* suçlamasının sebebi budur. Burada bir kez daha tezahür ve dosetizmin anlamları ve aralarındaki ilişki üzerinde düşünmek yerinde olur.

Sınırları bu *unus ambo*'nun *unio sympathetica*'sı tarafından çizilen mistik alanda İbrahim'in isminin ve misafirperverliğinin temsil ettiği kutsal hizmet gerçekleşir. Çünkü bu sözlerdeki emrin muhatabı, İbrahim'in işaret ettiği Kamil İnsandır: "Öyleyse Onu Tanrının Yarattığıyla besle, çünkü senin varlığın yükselen bir esinti, Onun saçtığı bir kokudur; Ona kendisini bizim aracılığıyla ortaya çıkarma kuvveti verdik ve o bize (O'nun vasıtasıyla varolma kuvvetini) verdi. Bu yüzden görev O'nunla bizim aramızda eşit bölünmüştür."⁶⁶ Saçtığı bu koku Onun Rahmetinin, filizlenmemiş istidatlarında hapsolmuş varlıkları özgür kılan Nefesidir; her şeyin içine çektiği ve varlıklarının besini olan şey bu kokudur. Fakat gizli benliklerinde bu Rahmetin kendisi oldukları için, Rahmet yalnızca Yaratandan, var eden Nefesiyle beslediği yaratılana doğru hareket etmez; aynı zamanda yaratılandan Yaratana doğru hareket eder (*ma'lûh*'tan *Allah*'a doğru), böylece yaratılmış alem Onun, yaratılan varolmasaydı varolmayacak olan İsim ve sıfatlarının tecellisi olur.⁶⁷ Aynı düşünce farklı şekillerde ifade edilir: "Eğer bize Varlığında hayat ve varlık verdiyse, ben de Onu kalbimde bilerek Ona hayat veriyorum."⁶⁸ Bunun anlamı şudur: "Kalbimde Allah'a hayat vermek, inanç biçimlerinden birinin kalbimde varolmasına sebep olmaktır."⁶⁹ Ve bu formüller Angelus Silesius'un en çarpıcı çelişkileriyle uyum içindedir: "Tanrı bensiz yaşamıyor; Tanrının bensiz bir an bile yaşamayacağını biliyorum; Ben yok olursam, mecburen ruhtan vazgeçmek zorunda kalacak."⁷⁰

⁶⁶ *Fusûs* I, 143 ve II, 191'de *unio sympathetica*'nın bu özgün şiirine bakınız.

⁶⁷ *Fusûs* II, 190-91; Kâşânî'nin Şerhiyle (s. 180) karşılaştırınız: Allah Yaratılışın gidasıdır çünkü Yaratılış Onun aracılığıyla devam eder, yaşar ve varlığını sürdürür, beslenen insanın varlığını sürdürmesine aracı olan gıda gibi. Bu nedenle tüm mahlukları İlahi Varlıkla (*vücûd-ı hakk*) besle ki bu işte Onun temsilcisi (*nâ'ib*) olasın ve böylece aynı zamanda Allahı tüm belirli suretlerle, varlığın tüm nitelikleriyle (*ahkâmü'l-kem*) beslemiş olursun.

⁶⁸ A.g.e., I, 143 ve II, 191: Kâşânî'nin Şerhi, s. 181: Allahın bize kendimizi izhar etmemiz için verdiği varlık aracılığıyla, Ona Kendini bizde ve bizim aracılığıyla izhar etme imkânı verdik. İçimizde *Onun bizden* gelen bir parçası ve *bizim Ondan* gelen bir parçamız vardır.

⁶⁹ A.g.e. II, 191; bkz. Kâşânî'nin Şerhinin yukarıda n. 18'de alıntılanan metni, ayrıca bkz. nn. 47 ve 49.

⁷⁰ Angelus Silesius, *Pèlerin chérubinique* (*Cherubinischer Wandersmann*), I, 8, s. 63. Ayrıca bkz. I, 100, s. 139: "Ben Tanrı için Onun benim için olduğu kadar önemliyim; ben onun varlığını sürdürmesine yardım ederim, O da benim varlığımı sürdürmeme yardım eder." II, 178, s. 139: "Sen ve Ben, başka hiçbir şey;

Fakat “patetik Tanrı” ve teopatisiyle Onu besleyen *fede* arasındaki birbirine bağlılığı, *unio sympathetica*’yı bir kez kavradığımızda, bu bir çelişki olmaktan çıkmaz mı? Çünkü bütün yaratılmışları İlahi Varlıkla beslemek aynı zamanda bu Tanrıyı varlığın tüm tanımlarıyla, Kendi tecellileriyle beslemek demektir.⁷¹ Bu mistik görev ancak “merhametli [com-passionnée]” bir aşkın, İbrahim’in –İbn Arabî’nin etimolojik olarak birbirine nüfuz etme anlamına gelen köke bağladığı– “Allah’ın yakını” lakabının ifade ettiği aşkın sempatisiyle gerçekleştirilebilir.⁷² Yaratılan ve yaratılanlar (*hakk* ve *halk*), ilahi İsimler ve varlık, görünüm ve görüntülerin mütecelli biçimleri, bir Enkarnasyona (*hulûl*) ihtiyaç duymadan karışır ve birbirlerini beslerler, çünkü “sempatik birleşme” “hipostatik birleşmeden” temelde farklıdır. Her zaman, Cüneyd, Câmî ve diğer birçoklarının sık sık hatırlattıkları şu simgeyle ifade etmeyi tercih ettikleri müşahade düzleminde kalmalıyız:⁷³ bu durum, içine konduğu kabın rengini alan suyun durumuna benzer.

ve bu ikisi olmasa, / Sema çöker, Tanrı Tanrı olmaktan çıkar.” I, 200, s. 93: “Tanrı hiçbir şeydir; ve eğer bir şey olacaksa, /Yalnızca benim içimde olur, çünkü beni seçmiştir.” Bkz. Czepko’nun (bkz. a.g.e., s. 362, n. 35) sesteti: “Tanrı Kendisi için Tanrı değildir; her neyse Odur; yalnızca mahluk Onu Tanrı seçmiştir.”

⁷¹ Bkz. Kâşânî’nin Şerhinin metni, yukarıda n. 67.

⁷² Burada İbrahim’e bağlanan (bkz. yukarıda n. 60) “tutkulu aşkın hikmeti” (*hikmet-i muhayyemiyye*) kavramına dönmeli ve şunu gözlemlemeliyiz (II, 57-58 ad I, 80): *muhayyemiyye* sözcüğü, aşkın aşırılığı olan *hıyâm*, *hıyamân* (çılgınca sevmek) sözcüğünden gelir. Bu meczup aşk hikmeti İbrahim’e bağlanır çünkü Allah İbrahim’i *Halîl* olmaya seçmiştir. *Halîl*, aşkının aşırılığında kendini kaybetmiş olan âşiktir (*el-muhibbû’l-müfrit fî muhabbetihi*); kendini tümüyle Maşuğuna vermiştir. Fakat bütün bunlar, onları aşan bir şeyi temsil eden simgelerdir. Nitekim İbrahim ismi İbn Arabî tarafından, kutsal tarihte bilindiği haliyle Peygamberi adlandırmak için değil, Peygamber ve Azizlerin taayyünleri oldukları İnsan-ı Kâmilin bir simgesi olarak kullanılır. *İnsân-ı Kâmil* “türü” ise ilahi İsim ve Sıfatların bütününe külli tecellisidir. Eğer burada İbrahim, *halîlullâh* olmasına göndermeyle bir simge olarak seçilmişse, bunun sebebi yalnızca geleneksel inançtaki *hullat* (dostluk, sadâkat) düşüncesi değil, fiilin karışmak, iç içe geçmek anlamına gelen beşinci biçiminin (*tahallalat*) ifade ettiği düşüncedir. Bu etimoloji tercihiyle İbrahim, Tanrının nüfuz ettiği, yeti ve organlarıyla karıştığı İnsan-ı Kâmilin bir temsili olarak belirlenir. Bu nüfuz insanlarda izhar ettikleri İsim ve İlahi Sıfata göre değişir. *Hakk* ve *halk* birbirlerine karışır ve birbirlerini beslerler, fakat *hulûl* yoktur (bkz. yukarıda n. 65), çünkü bunlar simgesel ifadelerdir (*‘ibârât-ı mecâziyye*). Nitekim *mutahallil* ve *mutahallal*in (bir şeye karışan ve bir şeyin karıştırıldığı, nüfuz eden ve nüfuz edilen) temsili maddi bir şey yoktur; bu durum ikiliği zorunlu olan fakat *başkalık* içermeyen, aynı mutlak *hakikat*in birbirleri aracılığıyla varolan iki veçhesi olan *Hakk* ve *halk* arasındaki

Tüm varlıkların ezeli sempatiyle beslendikleri bu mistik Yemeğe nezaret etmek Ruhanın görevidir. “Allah’ın yakını” lakabının kaderini bu görev için çizdiği İbrahim’in fiilinin örnek alınacak önemini edindiği yer orasıdır. Gizemli yabancılara misafirperverce sunduğu yemekten, kutsal tarihimizin İbrahim’in yabancılara olan misafirperverliği [*philoxénie*] olarak adlandırdığı olaydan bahsediyorum. Kuran da bu olayı, uygun dosetizminin, mütecelli yönünü layıkıyla koruduğu bir biçimde anlatır (Hud, 72).⁷⁴ Bu olay Doğu Hristiyanlığının ikonografik sanatında ayrıca tercih edilmiştir; özellikle bu çok sayıdaki resim arasında, Andrei Rublev’in (on beşinci yüzyıl) başyapıtı ayrıca saygın bir yer tutar. Şimdi tam da burada ansızın, İbn Arabî’nin simgesel Muhayyilesi bizi, bu başyapıt üzerinde başbaşa bir şekilde düşünmeye, onu bambaşka bir şekilde algılamaya çağırır. Rublev’in zihinsel ikonografisi, mistik sofrada oturan üç Meleğe⁷⁵ Tanrıyı veya Meleğini Onun yarattıklarıyla beslemek için hizmet eden –ve bu hizmet

ilişkinin saf simgesidir; aralarındaki ilişki suyun rengiyle suyu taşıyan kabın rengi arasındaki ilişkidir.

⁷³ Bkz. “İlahi Tecelli” adlı çalışmamız, s. 69-86 (müşahedelerin dönüşümleri).

⁷⁴ Hud Suresi, (69-70): “Andolsun ki elçilerimiz (melekler) İbrahim’e müjde getirdiler ve: ‘Selâm (sana)’ dediler. O da: ‘(Size de) selâm’ dedi ve hemen kızartılmış bir buzağı getirdi. Ellerini yemeğe uzatmadıklarını görünce, onları yadırgadı ve onlardan dolayı içine bir korku düştü. Dediler ki: Korkma! (biz melekleriz). Lût kavmine gönderildik.” Bazı müfessirler (bkz. Tahran, İslamiyye Kitapçısı 1363/1944, s. 164) elçilerin muhteşem güzellikteki gençler olarak görünen Cebrail, Mikail ve İsrail olduklarından habersiz değillerdi (sıradaki nota bakınız).

⁷⁵ İbn Arabî’nin, Andrei Rublev’in ikonunun en muhteşem mistik şerhini verdiğini söyleyebiliriz. “Meleği beslemek,” bensiz yok olacak olan, fakat yokluğunda benim de yok olacağım (Hikmetin şaire Mekke’de unutulmaz bir gecede gösterdiği durum böyledir, bkz. aşağıda II. Bölüm, §1) bu Tanrı adına cevaplamaktır. Eğer bu Tanrı “kendinin kanıdıysa,” bunun sebebi *benim* varlığım tarafından beslenmesidir, fakat *benim* varlığım bana bahsettiği *Kendi* varlığıdır. İbn Arabî’nin bizi üzerinde tefekküre yönelttiği, üç Meleğin Mamre’deki meşenin altında oturduğu ikonun, *devotio sympathetica*’nın (filoxenia [*philoksegia*]= arapça *ziyâfet*) mükemmel imgesi olmasının sebebi budur. Doğu Hristiyanlığı ise üç Meleği Kutsal Teslisin üç kişisinin en mükemmel tasviri olarak gördü. Sergei Bulgakov’un teolojik ve ikonografik incelemesine göre (*Yakup’un Merdiveni*, (Rusça), s. 114-15), üç Melekten her biri damgasını taşıdığı kutsal Üçlünün [Triad] bir hipostazını temsil eder (Dionysos’taki Melekî mertebelerin üç kerelik üçlü hiyerarşisinin Üçlünün üç kişisine tekabül etmesi gibi). Bu algı, onuncu yüzyılda Rus Kilisesinde, Aziz Sergei’nin müridi olan Aziz Nikon’un yönetiminde boyanan meşhur Aziz Andrei Rublev ikonuyla –bu ikonun müridin manevi vasiyeti, Aziz Sergei’nin sırrı, onun Teslise ait sırrı olması muhtemeldir– ortaya çı-

aynı zamanda yarattıklarını Tanrıyla beslemek içindir– İbrahim’in şahsında sadık âşığın görevi olan ibadeti temsil eder.

Çünkü kendi varlığımızla beslenmek *Onun* varlığıyla, tam olarak içimize koyduğu varlığıyla beslenmektir. “Patetik Tanrı”nın tutkusunu kendi tutkumuzla gerçekleştirmektir. “Kendini Tanrı’ya kabiliyetli kılmak” O’nun *fedele*’sinin görevidir. Tanrı, Maşuk olmasına rağmen ilk Âşıktır; kendisine ibadet edildiği halde yarattıklarının ibadetlerinde Kendini ibadete çağırmıştır ve onlarda, aşkın rabliğinin sırrı ve aynı zamanda bu sırrın teminatı olan ezeli güzellik Suretine hayat vermiştir. Fakat Tanrının yarattıklarını Tanrıyla beslemek onları tekrar Onunla giydirmek demek, bu yüzden de içlerinde mütecelli nurlarını canlandırmak demektir; kendine varlıkların “melekî vazifelerini” anlama yetisi vermek, onlara varlıklarının melekî boyutunu bağışlamak veya belki de onları varlıklarının melekî boyutuna uyandırmak anlamına gelir. İbrahim’in Başmelek Mikail’le, Arşı taşıyan dört Başmelekten, varlık aleminin gerçekleşmesiyle görevli olanı ile yakınlığından da anlaşılacağı gibi, bu tek başına melekî bir hizmettir.⁷⁶ İbrahim’in yabancılara olan misafirperverliği, Meleklerle-

kan ikonografik geleneğin temelidir. Üç Başmeleğin Kuran müfessirleri tarafından da bilinen ismen teşhisi için Bkz. Bulgakov, s. 115 (bir önceki nota ve İbn Arabî’de Üçlünün genel anlamı için Asîfî, *Mystical Philosophy* s. 87-88’e bakınız). Bu ikonografik gelenek Batıda hiç bilinmiyor olmasa da, yalnızca Bizans geleneğine bağlı yerlerde ortaya çıkması önemlidir (Ravenna’da San Vitale, Venedik’te Aziz Mark’s, Roma’da Santa Maria Maggiore); bkz. Carl Otto Nordström, *Ravennastudien*, s. 94-95, 103, 115.

⁷⁶ Bkz. *Fusûs* I, 84 ve II, 67: “İbrahim’in misafirperverlik yemeğini sunmasının sebebi, ‘yakın’ (*halîl*) mertebesinin yakın dosta ait olmasıdır. ‘Yakın’ derecesi ırfanın derecesidir, Hakk’ın suretlerinden en mükemmeline göre kendisinde zuhur ettiği Kâmil İnsanın mertebesidir. Zâtı kemalin tüm ontik sıfatlarıyla besleyen Odur. *Misafirperverlik yemeğini sunmanın anlamı budur.*” Zâtı, belirli biçimlerinin tezahürüyle besleyen tek insan İbrahim değildir. “Allah beslenmek istediğinde tüm varlık Onun gıdasıdır.” Fakat İbrahim ve ona benzeyen diğer mükemmel insanlar bu gıdayı en mükemmel şekilde temsil ederler. İbn Arabî’nin kendisi bize İbn Meserre’nin bu sebeple İbrahim’i Başmelek Mikail’le ilişkilendirdiğini söyler. Bu arş motifine bir göndermedir (bkz. Asin Palacios, “İbn Masarra y su escuela,” *Obras escogidas* I, s. 95 ff.) Arşın sekiz taşıyıcısından Adem ve İsrail bedenleri (suretleri), Cebrail ve Muhammed ruhları besler; Mikail ve İbrahim “besinlerini” temin eder; Melik ve Rıdvan ödül ve cezaları temin eder. Kâşânî şu yorumu getirir (s. 79): “İbn Meserre İbrahim’i Başmelek Mikail’le ilişkilendirir çünkü Mikail varlık âleminin besinini sağlayan Melektir. Allah, Başmelek Mikail ve İnsan-ı Kâmilin temsili olan İbrahim arasında bir bağ kurmuştur.” Melekler ve peygamberler arasındaki bu ittifakla [consociation] ilgili olarak bkz. *Temple et Contemplation*.

re sunulan mistik yemek, burada mükemmel bir devotio sympathetica tasviri haline gelir.

Bu haliyle mistik için, bir *Halîl* olabilmesi, Tanrının yakını olabilmesi için gereken manevi gerçekleşme derecesini ifade eden esnek bir simgedir. Öyleyse burada sonuç olarak karmaşık fakat özgün bir kavram olan Kâmil İnsan, *Anthropos teleios*, *İnsan-ı Kâmil*⁷⁷ kavramını tanımlamamız gerekecek. Öncelikle, akli tatmin edebilecek fakat insanlık halimizin sınırlarıyla ölçüldüğünde bize kendinden fazla emin ve saçma bir manevi gurur izlenimini veren bir tümel anlayışından doğan yanıltıcı iddialara karşı kendimizi korumalıyız.⁷⁸ İlk soru şudur: Mistiğin İnsan-

⁷⁷ Burada yalnızca bu motifin kaba bir özetini verebileceğiz. *İnsan-ı Kâmil* (*Anthropos teleios*) ilahi İsimlerin toplamının mükemmel tecellisidir (*mazhar-ı kâmil*). İlk mertebede, bazen Yüce Ruh (*Ruh-ı A'zam*), bazen Saf Muhammedî Öz (*Hakikat-ı Muhammediyye*), bazen de Cebrail, yani "Sınırın Nilüferinde" hüküm süren Rahmet Nefesinden (*Nefes-i Rahmânî*) fışkıran İlk Akıl olarak tanımlanan varlıktır (bkz. *Fusûs* II, 187 ad I, 142). Neoplatoncuların *Noûs*'unun, Gazzâlî'de İtaat Edilenin (*Mutâ*), İsmaililikteki Kutsal Başmelek veya İlk Aklın (*Melek-i mukaddes*, 'Akl-ı Evvel, *Protokistos*, *Deus revelatus*), Hristiyan dinbiliminin Logos'unun aynısıdır; kozmik güç olarak (bkz. yukarıda n. 37) Kutsal Ruhtur (*Rûhü'l-Kuds*). İnsan-ı Kâmilin, Peygamberin (altını çizmek gerekir ki, İnsan-ı Kâmil'in prototipi olarak kendisine 'Abdullâh ismi verilen tek varlıktır) somut şahsıyla mütecelli bağının bir Gnostik Kristolojiyi örnek aldığını daha önce belirtmiştik. Metnimizde ileri sürülen ikili soru, Maneviyat ehli arasında bir sınıf insan, İnsan-ı Kâmil kategorisine ait veya talip olduğunda ortaya çıkan duruma işaret eder; bkz. Afîfî, *Mystical Philosophy*, s. 77-85.

⁷⁸ Afîfî'nin doğru yorumlarına bakınız (*Fusûs* II, 88-89, n. 5). "Allah'ın dostları" (*ehlullâh*), ilahi birlikte (*ehadiyyet*) tecelliyi reddederler. Her varolan, mutlak Bütünün özgül bir formudur; *Hakk* değildir, fakat *Hakk* onda ferdî suretinde tezahür eder. Birliğe gelince, bizim için hiçbir zaman bir tecelli içermez. "Allahı birliğinde müşahade ettim" demek çelişkili olur, çünkü müşahade, müşahade olunanla olan arasında bir ilişkidir. Benim için varlık sürdüğü sürece, ikilik vardır, birlik değil. İbn Arabî bu dünyada *vahdet-i vücûdiyye* dair tüm algıyı reddeder (ve dolayısıyla tüm "varoluşsal" tekçiliği de reddetmiş olur). Ona göre kulun fena halinde (*Hakk*) olduğunu söylemesi saçmadır, çünkü "olmak" (*seyrûre*) bir ikilik varsayar ve ikilik birliği dışlar. Öyleyse *vahdetü'l-vücûd* öğretisinin temeli, mistik bir tecrübe veya kazanım (zevk-i sûfî) değil, felsefî bir varsayım, aklın *a priori* bir verisidir (*fitratu'l-'akl*). Eğer İbn Arabî varlığın bir olduğunu ikrar ediyorsa, bunun sebebi mistik bir haldeyken bunun kendisine izhar olunması değildir. Bu birlik kanıt gerektirmeyen felsefî bir önermedir. Bir insan Tanrıyla birleştiğini veya Onda kendine öldüğünü vs. iddia ettiğinde bile, anlattığı olay kaçınılmaz olarak ikilik içinde bir olaydır. İnsanlar Tanrıyı betimleyip kendilerinden bahsettikleri sürece bu böyle olacaktır. Fakat bilen ve bilinenin ikiliğinin farkında olmak bir şey, dualizmlerini olumlamak ve gerekçelemek ise başka bir şeydir. Diğer bir deyişle, burada monizmden bahsetmenin herhangi bir gerekçesi varsa bu, varlığın aşkın durumunu formülle eden felsefî bir monizm

Kâmil'i *ontolojik olarak*, varlığının ta kendisinde gerçekleştirdiği mi varsayılmalıdır; diğer bir deyişle, kendi benliğinde tüm ilahi İsim ve sıfatların mükemmel tecellisi olabilir mi? Yoksa *no-etik olarak*, mistik bilincinde İsimlerin anlamını gerçekleştirecek, yani İlâhi Varlıkla esas birliğinin anlamını mistik olarak tecrübe ederek mi gerçekleştirdiği varsayılmalıdır?⁷⁹ Eğer tecrübe de ilk kavramın gerçekliği ikincisine bağlıysa, tecrübenin bize, herhangi birinden vazgeçilmesi yanlış ve imkânsız olan bu iki terim arasındaki görünür çelişkiyi çözme yolunu da göstermesi gerekir. Bu iki terim, bir yandan İnsan-ı Kâmilin mistik olarak temsil ettiği bütünlüğü, öte yandan her tekil ilahi İsmi, onu giyen ve Rabbi olduğu *fede*le'ye bağlayan tekilliği ifade eder.

Bu bağın tekilliği, gereksiz olmanın aksine öyle değerlidir ki bireysel eskatologyanın en belirgin ifadesi olan Kuran ayeti ondan bahseder: "Ey Huzur içinde olan nefis! Sen Ondan razı, O da senden razı olarak Rabbine dön!" (Fecr; 27, 28). Bu karşılıklı hoşnutluğun önemini daha önce araştırdık: Nefsin geri dönmesi emredilen Rab *onun* Rabbidir, İsmi taşıdığı ve yakardığı Rab-

anlamındadır ve böyle olmasının tek sebebi bu felsefi monizmin *unio mystica* ve *unio sympathetica*'nın, yani esasen diyalogik olan durumun düşünülmesi için gerekli olan şema olmasıdır. Çünkü birlik her zaman bu ikisinin birliğidir, "bilinmeyi isteyen Gizli Hazinenin" arzusunu yerine getiren diyalogun *conditio sine qua non*'u olan ikiliği yutan üçüncü bir evrede değildir. Burada felsefi monizm, Hakk ve halkın birbirlerine bu zorunlu bağlılıklarını (bkz. yukarıda n. 70, Angelus Silesius'un paradokslarının İbn Arabî'ninkilerle karşılaştırılması) betimlemek için gerekli olan kavramsal araçtır. Çünkü *ikisinin* birliği tam da, mistik bir monizm veya "varoluşsal" bir monizmin tecrübesi olmayan ve olması imkânsız olan bir mistik tecrübeye tadılır. Bu ilişki çoğu zaman unutulur ve *Ene'l-Hakk* (Ben Hakkım) ifadesinin *Enâ sırru'l-Hakk*'ın (ben Hakkın sırrıyım) yerine geçmesinin önemi budur; *katenoteizm* sözcüğünün anlamı için bkz. yukarıda n. 65 ve n. 24 ve n. 26.

⁷⁹ Bkz. Afîfî, *Mystical Philosophy*, s. 81 ve 85; burada problem uygun bir şekilde formüle edilmiştir. İki yönü de aklında tutan İbn Arabî aralarındaki farkı her zaman tamamen netleştirmese de, bu iki yön birbirlerine karıştırılmamalıdır. İnsanın (insanlığın) bütün İlâhi Sıfatların en mükemmel tezahürü olduğuna dair metafizik bir kuram vardır ve İnsan-ı Kâmil kategorisine dâhil olan bazı insanların ilâhi gerçeklikle birliklerinin anlamını tecrübe ettikleri bir bilinç seviyesine ulaştıklarına dair mistik bir kuram vardır. Kâmil insanın *bilfil bir mikrokozmos* olarak hakikati bu gerçekleşmeye bağlıdır. Fakat (bir [kath'ena] formuna sahip olan) bu mikrokozmos hakikat, kozmik bir ilke olarak İnsan-ı Kâmilden bahsettiğimizde bize *Hakikâtü'l-Hakâ'ik*'i (Muhammedî Öz, Noûs, Kutsal Ruh) somut tezahürleriyle, yani bu İnsan-ı Kâmil kategorisine giren insan sınıfıyla (peygamber ve azizleri) karıştırmamaya sevk etmelidir.

dir;⁸⁰ tüm diğerleri arasından Onu ayırt etmiştir, çünkü Ondan taşıdığı surette kendini tanımıştır ve O da onda Kendini tanımıştır. Metinlerimizin gözlemlediği gibi, nefse genel olarak Tanrıya, Her şey olan *Allah*'a dönmesi emredilmez, içinde zuhur eden kendi Rabbine, şu cevabı verdiği Rabbe dönmesi emredilir: *Leb-beyk*, Buradayım!⁸¹ “(İyi) kullarımın arasına gir” (Fecr; 29), sende başka bir şey olmayan o Cennet’e, yani benliğindeki gizli ilahi biçime, içinde Onun Kendisini sende ve senin yolunla bildiği gizli ezeli Surete, “kendini bilenin Rabbini bildiğini” farketmek için müşahede etmen gereken Surete gir. İşte “kendisi”nde Yaratan ile yaratılanın birliğine ulaşan Arif için bu en yüce sevinç, basit mümine de dinbilimciyle filozofa da yabancı olan bir sevinçtir.⁸² Çünkü onlar Zorunlu Varlığın karşısı olarak belirledikleri şartlara bağlı bir yaratılan öne sürerler ve böylece Tanrıya dair daha eksik bir bilgi, kalbi rahatlatması mümkün olmayan tamamen menfi bir bilgi ortaya koymuş olurlar (çünkü bu bilgi de nefis kendini yalnızca *basit bir yaratılan* olarak bilir). Esas mistik bilgelik (*marifet*) *kendini* bir tecelli olarak, kendi içinde keşfedip kavramadan bilemeyeceği ilahi Sıfatların zuhur ettiği bireysel bir biçim olarak bilen nefsinkidir.⁸³ “Cennetime girdi-

⁸⁰ *Fusûs* II, 87-88. n. 4 ad I, 91: “Her varlık Rabbi tarafından onaylanır” yani, her varlık, İsimlerden veya Rablerden birinin *mazharı* olduğu ölçüde Rabbi tarafından ikrar edilir, çünkü “o Rabbin rububiyetinin sırrıdır.” Elbette kulun Rabbi tarafından ikrar edilmesiyle kanun veya ahlak sistemine göre ikrar edilmesi arasında bir ayrım yapılmalıdır. İlk durumda kulun Rabbinin fiilinin mahzarı olması yeterlidir; ikincide o zamanın dini, pozitif ve ahlaki normlarına uymak zorunludur. Fakat asi, kurallara uymayan kişi Rabbi tarafından ikrar edilip dinsel norm tarafından edilmeyebilir veya kendi Rabbi tarafından ikrar edilip bir başkası tarafından edilmeyebilir, çünkü birey İsimlerin bütünü arasından kendi doğa ve kapasitesine uyanı alır veya kabul eder. İlâhi İsimler insanlarda ancak ebedi istidatlarının gereği oranında kendilerini gösterirler.

⁸¹ Kuran metni devam eder: “(Seçkin) Kullarım arasına katıl” (Fecr; 29), yani, “Rabbini tanıyan ve yalnızca ondan üzerine döküleni arayanlara katıl.”

⁸² Bkz. I, 92 (İsmail) ve II, 90: bu *müminin* (basit inançlı) değil, *arifin* (gnostik) cennetidir, çünkü ruhani keyiftir. Orada *Hakk* ve *halkın* ikili birliği, çift-birliği [bi-unité], *unio sympathetica*’sı zuhur eder.

⁸³ A.g.e. ve II, 91, n. 7. “Kulsun ve rabsin. Rabsin, sendedir çünkü kulu olduğun isim. Rabsin ve kulsun. Kulusun hitapta sözü olan kimsenin. [94, Corbin’de devamı: Her kim seni bilirse beni bilir. Fakat eğer ben bilinmezsem, sen de bilinmezsin.]” İkili bir marifet vardır: (1) *Hakkı* (İlahi Varlığı *halkla* (mahlukla) bilmek: bu filozofların ve skolastik ilahiyatçıların (*Mütekellimûn*) *marifetidir*. (2) *Hakkı halk fi’l-hakk* (İlahi Varlıktaki mahluk) ile bilmek. İlki olumsal bir mahluk olarak insan üzerinde tefekkür eder. İnsanın sıfatlarını (olumsal, yok olabi-

ğinde kendine (“*nefsine*”) girmiş olursun ve kendini başka bir bilgiyle bilirsin; kendine dair olan bilginle *kendi* Rabbini bildiğin zamandan farklı bir bilgiyle,” çünkü şimdi Onu biliyorsun ve kendini Onun yoluyla biliyorsun.⁸⁴

Öyleyse kendi Rabbine olan sadakatinle İnsan-ı Kâmil arketipini hedefleyen mistik uğraş arasında çelişki olamaz. Daha doğrusu, çelişki ancak mantıksal kanıtlar ve çelişkiler düzleminde kendini gösterir. İlahi emir “Rabb’ine dönmek”tir (genel olarak Allah’a değil); Kendini her Rabde izhar eden Rablerin Rabbine ancak *kendi* Rabbin yoluyla ve *kendi* Rabbinde ulaşabilirsin. Diğer bir deyişle, İsimlerin bütünü, sana hizmet ettiğin ilahi İsimde görünür, çünkü manevi tecrübe bu bütünü bir koleksiyonun parçalarını veya bir felsefi sistemin kavramlarını toplar gibi elde etmez. Mutasavvıfın kendi Rabbine sadakati onu vahdetin veya kesretin ikilemlerinden kurtarır. O halde cevap verdiği ilahi İsim, metafizik putperestçilikten korunmak adına yukarıda değindiğimiz “Meleğin işlevi”ni görür (bkz. n. 10).

Nitekim, mutasavvıf Rablerin Rabbine kendi Rabbinde ve kendi Rabbi *yoluyla* ulaştığı için, bu “katenoteizm” mistiğin tüm metafizik putperestçiliğe, ya aşkın olmayan bir nesneyi sevmek ya da o aşkınlığı, zuhur etmesinin tek yolu olan sevilen nesneden ayırarak yanlış anlamak anlamına gelen o manevi zayıflığa kar-

lır, değişken, kötü, bağımlı), karşıt olarak zorunlu Varlıkta varsaydıklarıyla (ebedi, değişmez, tümüyle iyi) karşılaştırır. Hem insanın dışında hem de Tanrının altında olan bu bilim akli tatmin edebilir, fakat kalbe hiçbir rahatlama sağlamaz, çünkü yalnızca bir menfi sıfatlar zinciri dizer. İkincisi daha mükemmeldir. Nefsin sıfatlarının temelini keşfeden içgözlemsel bir tefekkürde doğar. Nefs bir tecelli sureti gerçekleştirdiğini anlar ve Tanrı onda zuhur ettiği ölçüde kendisini bilir. İlk bilgide, insan kendisini yalnızca bir mahluk olarak bilir. İkincisinde, nefis varlığının hem *Hakk* hem *halk*, hem yaratılmamış hem yaratılan olduğunu bilir.

⁸⁴ *Fusûs* II, 91, n. 8. Öyleyse her varlığın iki yönü vardır: ‘*ubûdiyyet* ve *rubûbiyyet*, kulluk ve rablik. Rablerden veya ilahi İsimlerden birinin kipinin zuhur ettiği alt katman (*mahal*) olması açısından kuldur; her insan kendi Rabbini bilir ve tanır, kendi özünü, kendi nefsini temaşa eder ve kendi nefsinin sıfatlarını tefekkür eder. Bu ilk bilgidir (yukarıda n. 83’te betimlenen ilke benzer, fakat tek bir farkla; burada kişisel bir Rab, *benim* Rabbinin ilahi İsmi düşüncesi vardır). Bir diğer açıdan, her varlık Rabbinin Rabbidir (*rabb li rabbihi*). Yukarıda alıntılanan ikinci mısranın, “Rabsin, sendedir çünkü kulu olduğun isim” mısrasının anlamı budur ve bunun sebebi kulun kipinin Rabde, yani Onda tecelli eden ilahi İsimde zuhur etmesidir.

şı korumasıdır. İki durum da aynı sebepten doğar: Her iki durumda da insan varlık ve biçimlere aşkın boyutlarını veren sempatiye aciz hale gelir. Bunun sebebi, varlık ve biçimleri insanın kendisini sabitlediği noktada sabitlemek isteyen dogmatik veya başka türlü bir iktidar arzusu olabilir –belki de, zuhur eden Rabbin *Theos agnostos*'un Meleğinden başka bir şey olamayacağını ve Meleğe sadık kalmanın tam da, bizi ilan ettiği aşkınlıklara doğru götürmesine izin vermek olduğunu itiraf edersek kabul etmek zorunda kalacağımız sonsuz silsileler ve daimi aşkınlıkların korkusundan. Yahut bu sebep duyumsal ve muhayyel olanı manevi olandan ayırarak varlıkları auralarından yoksun bırakan bir çilecilik veya püritenlik olabilir. İşte İbn Arabî, Rûzbihân veya Celâleddîn Rûmî'deki aşkın diyalektiği, çileci muhaliflerinin –tam da bu aşkın boyuta kör oldukları için– onda bulmaya hazır oldukları putperestçilikten, tam da sevilen varlığa bu *aurayı* vererek korunur. Bu ise her Maşukta bir tek Maşuğu ve her ilahi İsimde İsimlerin tümünü tanıyan –çünkü ilahi İsimler arasında bir *unio sympathetica* vardır– *Fedeli d'amore* dininin şüphesiz en verimli çelişkisidir.

Varlıklarla *sempati* içinde, varoluşlarına, güzelliklerine, imanlarının biçimlerine aşkın bir boyut vermeye kabiliyetli bir hayat, manevi olanı Merhametli bir varlık (bir *Rahmân*) yapan ve onun yoluyla, hem tutku hem eylem olan yaratıcı aşkın rahmeti olan ilahi *Sem-pati*'yi (*Nefes-i Rahmânî*'yi) gerçekleştiren teopatiyle [ilahi aşk ile] her zaman bir aradadır. Hangi Surette bu *devotio sympathetica*'nın hem türünü hem de nesnesini müşahade edebiliriz? Bu müşahade bizi nasıl bir varoluş biçimine çağırır? Bu, araştırmamızın ikinci kısmının konusu olacak. İşte şimdi bu konuyu tanıtacak konumdayız. İbn Arabî'nin, tümüne, Mekke'deki unutulmaz ikametinde kendisine Hikmetin veya İlahi Sofinin Sureti olarak görünen Şahsın gizlice egemen olduğu büyük hikmet şiiri *Dîvân*'dan, her biçimin ötesine açılan tüm aşkınlıkları üzerine almaya kabiliyetli (çünkü aşkı onları “alevi, semender gibi ateşin yok etmesi mümkün olmayan nostaljisi ve arayışıyla beslenen ve bu yüzden de ne kendini ne de onu tüketen bir Ateşin” parlaklığına dönüştürür) bir sadık âşığın imanının aşağıdaki ifadesi fışkırır:

Ah, hayret! Alevler arasında bir bahçe...

Kalbim tüm suretlere kabil oldu

O artık ceylanların otladığı bir çayır ve Hristiyan keşişlerin
gezdiği bir manastır,

Bir puthane ve hacılara Kâbe,

Tevrat sayfeleri ve Kuran metni.

Aşk dinini ikrar ediyorum ve bineği hangi yöne

Giderse gitsin, dinim ve imanım Aşktır.⁸⁵

⁸⁵ Bkz. İbn Arabî'nin II. Bölüm, n.1'de alıntılanan şiiri, çev. Nicholson, ss. 66-67; Beyrut b., ss. 38-40.

SOFİYOLOJİ VE DEVOTIO SYMPATHETICA

1. Sâdık Bir Âşığın Hâkimâne Şiiri

“Arzuların tercümanı”⁸⁶ olarak isimlendirdiği *Dîvân*’ın ön-sözünde, İbn Arabî bu eserin yazılış koşullarını şöyle anlatır: Mekke’de H. 598 (M. 1201) yılı süresince ikamet ederken, bir grup sıradışı erkek ve kadınla, kültürlü ve erdemli bir seçkinler grubuyla sık sık görüşüyordum. Hepsi de özel insanlar olmalarına rağmen hiçbirini, Mekke’ye yerleşmiş bir İsfahanlı olan bilge hekim ve mürşit Zâhir ibn Rüstem ile kız kardeşi, muhterem ihtiyar ve Hicâz’ın âlim kadını Fahrü’n-Nisâ’ [Kadınların Şanı] Bint Rüstem kadar seçkin bulmuyordum.” Burada İbn Arabî güzel anılarından uzun uzun bahseder, başka şeylerin yanısıra şeyhin rehberliğiyle ve kız kardeşi eşliğinde okuduğu kitaplara da değinir. Bütün bunlarla yalnızca, *Dîvân*’ı oluşturan şiirlerin altında yatan niyetin anlatısına zemin hazırlamaktadır.

⁸⁶ Bkz. *The Terjumân al-ashwâq, A Collection of Mystical Odes by Muhyîddîn ibn al-‘Arabî*, ed. ve çev. Nicholson, ss. 10 ff. Bkz. *Kitâb-ı Zahâirü’l-a’lâk, Şerh-i Tercümânü’l-eşvâk*, s. 3, 7. satır. Bu şerh İbn Arabî tarafından daha önce bu kitabın Giriş bölümünde belirtilen ve aşağıda tekrar tartışılacak olan (n. 5) nedenlerle yazılmıştır. Ne yazık ki, bu paha biçilmez basımın sonunda Nicholson bu şerhten yalnızca bir kısım seçmeler tercüme etmiştir. İbn Arabî’nin simgesel düşüncesinin işleyişini takip etmek isteyenler için büyük önemi ve zor bir metnin yazarı tarafından şerh edilmesinin sıradışı durumu göz önüne alındığında, tam bir çeviri çok yararlı olacaktır. *La Escatología musulmana en la Divina Comedia*, ss. 408-10’da Asin Palacios önsözden uzun bir parçanın İspanyolca çevirisini ve *El Islam cristianizado*, ss. 95-96’da *Fütûhâr*’ta şerhin yazılışından bahsedilen bir sayfanın çevirisini verir.

Mekke'de ikamet eden bu soylu İranlı ailenin evine gelen tüm hoş insanların arasında, bir tanesi saf bir ışık siması gibi diğerlerinden ayrılıyordu. Bu kısım özetlenemeyecek bir yapıdadır.

Bu şeyhin bir kızı vardı, kendisini gören herkesin bakışlarını celbeden, yalnızca varlığıyla toplantılarımızın süsü olan ve bu varlığı seyreden herkesi şaşkınlıktan aptala döndüren dal gibi bir genç kız. İsmi Nizâm (*Harmonia*) ve lakabı "Güneşin ve Güzelliğin Gözü" ('*aynu'-ş-şems ve'l-bahâ*') idi. Bilgili ve dindar, manevi ve mistik hayat tecrübesi olan bu kız, tüm Kutsal Toprakların saygıdeğer geçmişinin ve Peygamber'e sadık yüce şehrin samimi gençliğinin ifadesiydi.⁸⁷ Bakışının sihri, konuşmasının zerafeti öyle bir büyüydü ki, ara sıra uzun uzun bir şey anlattığında, sözcükleri doğrudan kaynaktan akardı ve az ve öz konuştuğunda, bir belagat mucizesi olurdu; bir savını açıkladığında ise net ve şeffaf olurdu.[...] Eğer her zaman skandala hazır ve fesatlığa yatkın değersiz nefisler var olmasa, burada Allahın ona bahşettiği nefsiyle beraber bir cömertlik bahçesi olan vücudunun da güzelliklerine değinirdim.[...]

Onunla görüştüğüm dönemde, şahsına bağışlanan soylu yeteneklerle teyzesi ve babasının topluluğu tarafından kendisine verilmiş olan ek cazibeleri dikkatle gözlemledim. Böylece onu bu kitabın içerdiği şiirlerdeki ilham için örnek aldım. Bu şiirler kibar, zarif ifadelerle yazılmış aşk şiirleri; nitekim nefsimin tecrübe ettiği ve bu kızın refakatinin kalbimde uyandırdığı duygunun veya hissettiğim cömert aşkın veya onun sarsılmaz dostluğunun hafızamda bıraktığı hatıranın veya zihninin zaraftının veya tavrındaki alçakgönüllülüğün bir kısmını bile ifade edemedim, çünkü o benim Arayışımın ve umudumun nesnesi, En Saf Bakiredir [*El-Azrâ'u'l-betûl*].Yine de arzumla ilişkili bazı düşünceleri, burada sunduğum değerli hediye ve nesneler olarak şiire dökmeyi başardım.⁸⁸ Tutkun ruhumun net olarak konuşmasına izin verdim; hissettiğim derin bağlılığı, şimdi geçmişte kalan o günlerde bana ızdırap çektiren derin kaygıyı, o soylu topluluğu ve o genç kızı hatırladığımda beni hâlâ etkileyen özlemi ifade etmeye çalıştım.

⁸⁷ Bu iki mısradaki Aşkın'ın zarıf yorumunu takip ettik. Kuran'daki *el-Beledü'l-Emîn* (Tîn; 3), "kutsal ülke" sözcüğü de dikkate değerdir; bkz. İsmaililikte terimin simgesel kullanımı (İmamın ülkesi, Ulu Taşımızın bulunduğu yer, maddi Kâbe'nin kübik yapısında değil, Meleklerin semavi Mekkesinde), W. Ivanow, *Nâsir-e Khusraw and Ismailism*, ss. 23-24 ve bize ait *Étude préliminaire pour le "Livre réunissant les deux sagesse"* de Nâsir-e Khosraw, ss. 32-33.

⁸⁸ Şerhin başlığına gönderme: *Zahâ'irü'l-a'lâk* (değerli nesnelerin hazineleri).

Şimdi ise sıra, şiirin içeriğini, okuyucunun akılda tutması istenen niyeti ortaya koyan belirleyici sözlere gelir:

Bu eserde hangi ismi anarsam anayım,⁸⁹ ima ettiğim odur. Hangi evin ağıtını okursam okuyayım, düşündüğüm onun evidir. Fakat bu tümü değil. Bu kitap için yazdığım mısralarda, ilahi ilhamlardan [*vâridât-ı ilâhiyye*], ruhani ziyaretlerden [*tenezzülât-ı rûhâniyye*], [dünyamızın] melekî Akıllar dünyasıyla alışverişlerinden bahsetmeyi hiç kesmedim; bunu yaparken her zamanki simgesel düşünce biçimime uydum; çünkü görünmez âlemdeki şeyler mevcut âlemedkilere göre daha fazla ilgimi çekiyor ve çünkü bu genç kız neyi ima ettiğimi [yani mısralarımın batını anlamını] gayet iyi biliyordu.

Bundan dolayı da şeyhimiz şu ciddi uyarıyı yapar: “Allah bu *Dîvân*’ın okuyucusunu, o tür alçaklıklardan nefret eden nefslere yakışmayan, yalnızca semavi şeylerle ilgilenen fikirlerine yakışmayan şeyler düşünmeye herhangi bir teşvikten korusun. Amin-bir olan Rabbin kuvvetiyle.”

Şüphesiz İbn Arabî fazla iyimserdi, çünkü kötücül sözler, özellikle de Halep’li bir ahlak bilgininin sözleri, müritlerinden ikisi tarafından kendisine taşındı. Duyumsal bir aşkı sadelik ve dindarlıktaki ününü korumak için farklı şekilde göstermekle açıkça suçlandı. İbn Arabî’yi *Dîvân*’ına, şiirlerindeki âşıkâne tasvirlerin ve baskın dışı figürün, kendi deyişiyle “hikmetin manevi gizemlerine, kutsal aydınlanmalarına ve aşkın sezgilerine, dinsel öğütlerin insanların kalbinde sebep olduğu uyanışlara”⁹⁰ atıftan ne az ne de fazla olduğunu göstermeye çalıştığı uzun bir şerh yazmaya iten budur.

Onu anlamak ve imanını aşırı eleştirel bir sorgulamaya tabi tutmaktan kaçınmak için, mütecelli idrak biçimi olarak adlandırılabilir şeyi aklımızda tutmamız gerekir; bu *mütecelli* idrak biçimi *Fedeli d’amore* için öyle tanımlayıcıdır ki bu anahtar ol-

⁸⁹ Yani özellikle Arap epik şiirinde meşhur kadın isimleri. Sıradışı temsiller: eğer Belkıs, Saba Kraliçesi ve Selma (Süleyman’ın mistik tecrübesini temsil eder) bir Hikmet sureti olarak genç kız Nizâm’a verilen diğer isimlerse, böylece bu Hikmet ilmi ile “Süleyman’ın Hikmeti,” yani Hristiyan hikmetinin kaynağı olan hikmet kitapları arasında ideal fakat önemli bir bağ kurulmuş olur.

⁹⁰ *Zahâ’ir*, s. 4. İbn Arabî iki müridi, iki “manevi oğlu” Habeşistanlı Bedr ve İsmail İbn Sevedkîn tarafından uyarılmıştı. İbn Arabî Kâdî İbnü’l-‘Adîm’in hakemliğinde bir görüşme ayarladı ve onun yönetiminde ahlakçı fıkıh bilginlerinin huzurunda *Dîvân*’ının bir kısmını okudu. Bunlardan İbn Arabî’nin ifadesine inan-

madan hayallerinin gizemine erişmek imkânsızdır. Birçoklarının Dante'de Beatrice kişisine bağlı olarak sordukları “somut, gerçek bir kişi mi yoksa bir alegori mi” sorusunu sorarsak yalnızca yoldan sapmış oluruz. Çünkü bir İlahi İsim nasıl ancak tecellisi olan somut biçimde bilinebilirse, aynı şekilde İlahi bir arketip Şahıs ancak kendisini dışarıda veya zihinde görünür hale getiren-duyumsal veya *hayâlî* [imaginale] bir somut Şahısta seyredilebilir. İbn Arabî genç kız Nizâm'a yaptığı bir atfı “kendini bu şiirlerin yazarına onda neşe ve mutluluk, duygu ve hoşnutluk yaratacak bir tatlılıkta *gösteren* yüce ve kutsal, asli ve ulvi

mayı reddetmiş olanı fikrini değiştirdi ve Allah'a tövbe etti. Kibirli ortodoks müminin günümüze kadar –tövbesinde olmasa da kuşkusunda- taklitçiler bulmuş olması hiç şaşırtıcı değildir. Farsçada *hem-demî* (bkz. aşağıda [sympnoia], *conflatio*, manevi ve duyumsalın eşzamanlılığı) olarak bilinen şeye yabancı (yüzlerce yıllık düşünce geleneklerinin etkisinde) olduğunda, “mistisizm” ve “duyumsallık” arasında bir karşıtlık oluşturmakta ısrarcı olduğunda (bu iki terim arasında varsaydığımız karşıtlık yalnızca aralarındaki bağı koparmış olmamızdan dolayı vardır), herhangi bir kuramsal tartışma mümkün olamaz. İbn Arabî ve Celâleddîn Rûmî ruhani ve duyumsalın “*ortaklığını*” [conspiration] *kendi* İslamlarının, yani anladıkları ve yaşadıkları şekliyle İslamın temel taşı yaptılar. Bu yolun en büyük mürşitlerinden biri, burada daha önce bahsi geçen Şirazlı Rûzbihân Baklîdir (ö. 1209). Güzellik yalnızca, ilahi aşk (*‘ışk-ı rabbânî*) dönüşüme uğrattığı bir insani aşkta (*‘ışk-ı insânî*) tecrübe edildiğinde kutsal bir tezahür [hiérophanie] olarak algılanır. İbn Arabî en sevdiği simgelerini ayrıntılı olarak açıklar: harabeler, karargahlar, Mecusiler, bahçeler, çayırılar, malikâneler, çiçekler, bulutlar, şimşekler, zefirler, tepeler, çalılıklar, yollar, dostlar, putlar, güneş gibi yükselen kadınlar (*Zehâ'ir*, s. 5). “Az önce sözünü ettiğim tüm şeyler veya onlara benzeyen her şey eğer onları anlarsan, semaların Rabbinin –sahip olduğum manevi hazırlığa eş bir saflık ve yücelik niteliğine sahip olan herkesin kalbine gönderdiği gibi– kalbime gönderdiği gizemler, ulvi aydınlanmalardır. Eğer bunu aklında tutarsan, benim içtenliğime inanmayı tercih edeceksin. Sözcüklerin zahirini düşüncenden uzaklaştır, anlayana kadar içseli (batını) ara.” İbn Arabî'nin kendisini şerh edişinin meşruluğunu ve uygunluğunu inkâr etmeden, İbn Sînâ'nın ve Sühreverdi'nin ruhani otobiyografi anlatılarındaki engellerin ayınlarına sahip olduğunu kabul etmemiz gerekir (bkz. kitabımız *Avicenne et le Récit Visionnaire*, s. 35 ff.). Yazar, sezgisinin gücü yoluyla şahsının ve aşkın bilincinin [transconscience] en içsel sırrına nüfuz ettikten ve kişisel simgelerini doğrulamakta başarılı olduktan sonra, kendisini mantıksal ifadelerle anlaşılır kılmak için hayalleri düzenleyen bu sezgisel kanıtın altında bir mertebeye inmek zorundadır. Eğer başkalarının kendisini izlemelerini istiyorsa genellikle bunu yapmaya mecburdur, fakat bunu yatkınlığı olmayanlar tarafından yanlış anlaşılma riskiyle yapar. Biz ise yazarın içsel tecrübesi hakkında kaydetmeyi başardıklarını (bir müzik partiyonu gibi) deşifre etmeye mecburuz. Bunun için aynı yolu ters yöne gitmek ve anlatının işaretleri altında yazarın onları yazmadan önce tecrübe ettiği şeyi keşfetmek –ve böylece sırrına nüfuz etmek– zorundayız. Fakat tam da bunun için yazarın şerhi birincil ve vazgeçilmez bir rehberdir.

Hikmet'te" bir atıf olarak açıkladığında,⁹¹ doğrudan Muhayyile tarafından kavranan bir varlığın, mütecelli bir ışığın, yani aşkın boyutunu ortaya çıkaran bir ışığın yardımıyla bir simgeye nasıl dönüştüğünü algılarız. İlk andan itibaren genç kızın sureti, Muhayyile tarafından *Sophia Aeterna*'nın misâlî bir Sureti [une Figure d'apparition] (*sûret-i misâliyye*) olarak zuhur ettiği bir rüyet düzleminde algılanmıştı. Ve eserin girişinden itibaren de böyle algılanmaya devam eder.⁹²

Bu girişin ana olayı üzerinde düşündüğümüzde, ilk dikkatimizi çeken "sahnenin bileşenleri"dir: gecedir ve yazar Kâbe'yi tavaf etmektedir. Kendisi de daha sonra bu işaretin önemini belirtecektir: unutulmaz bir Gecede konumlanışı olayın düşsel yönünü ortaya koyar.⁹³ Yürüyüşünün ritminden esinlenerek şairin ağzından birkaç mısra dökülür. Aniden, o zamana kadar görünmemiş bir Varlık belirir ve anlatı o Varlıkta semavi bir auranın başkalaştırdığı gerçek bir kadın görmemizi sağlar. Bu kadın ilahi bir yol göstericinin [initiatrice] katı otoritesiyle konuşarak hikmetli aşk dininin tüm gizemini açığa vurur. Fakat onun verdiği derse neden olan mısralar o kadar esrarengizdir ki bu dersi anlamak için belki de şairin kendisinden, halk şairlerimizin *langa-*

⁹¹ Nicholson çev. ad XX, 3, s. 87: Beyrut bs., s. 78.

⁹² İşte İbn Arabî'nin aşka ait tasvirlerinde hikmete dair gizemlerin simgeleri olarak doğrulamasının sebebi budur. Gerçekte bu tasvirleri bir sistem kurar gibi "kullanmamıştır." Bu suretler dolaysız içsel algılardı. İbn Arabî'nin tüm aşk fenomenolojisini (bkz. aşağıda §2) ve beraberinde tüm kişisel mistik hayatının içinden geçen rüyeye dayalı tecrübe silsilesini aklımızda tutmalıyız (bu tecrübeler *arife* özgül olan nesnel yaratıcı muhayyileyi, aşağıda daha detaylı bahsedeceğimiz (IV. Bölüm, §2) *himmet* teriminin, Manevi enerji veya kalbi yoğunlaştırma gücünün ifade ettiği yetiyi devreye sokar). Uzun süre, semavi güzelliğe sahip bir varlık huzuruyla şeyhe lütufta bulundu (bkz. *Fütûhât* II, 325; aşağıda VI. Bölüm n.13'te bu metnin çevirisine bakınız). İbn Arabî bu rüyeti Başmelek Cebail'in Peygambere gözle görülür ve yinelenen tezahürüne benzetir ve ayrıca bir kraliyet genci suretindeki tecelliyle ilgili hadise gönderme yapar (*Zahâ'ir*, ad, XV, 3, Beyrut bs., s. 55-56; bkz. aşağıda VI. Bölüm, §1). Asın, Dante'nin bembeyaz bir tunik giyen ve yanına düşünceli bir tavırla oturarak ona "*Ego tamquam centrum circuli, cui simili modo se habent circumferentiae partes; tu autem non sic*" (Escatología, s. 403) diyen bir gence ait düşsel rüyetiyle doğru bir benzerlik kurar. Bkz. tavaf sırasında bir an için görülen ve varlığı *Fütûhât* adlı büyük eserde açıklanan tüm sırları kapsayan elle tutulmaz genç (*el-fetâû'l-fâ'it*), aşağıda VI. Bölüm §2).

⁹³ Bkz. Beyrut bs., s. 6; Nicholson çev., ad IV, 3, s. 58. Merkez etrafında tavaf ile misalin zamanı arasındaki bağ önemlidir; bkz. Hayy ibn Yakzân'ın İbn Sînâci anlatısı: "Biz gidip gelirken, bir daire etrafında dönerken uzakta bir Bilge göründü." Bu rüyetlerin zamanı olan geceyle ilgili olarak bkz. Sühreverdî, *Âvâz-ı Perr-i Cebârî'l ve Kısasatü'l-Gurbetü'l-Garbiyye*.

geclus'una [gizli dil] çok benzeyen bir dilin gizemini öğrenmemiz gerekecektir. Böylece bunun yanı sıra, mistik Hikmet ile buluşmasının bir kutlaması veya neşe ve korkularının ritmiyle hareket eden bir içsel otobiyografi olarak görülebilecek bu şiirin bütününe çözümlemenin yolunu da bulmuş olacağız.

[Şair der ki] Bir gece Kâbe'yi tavaf ediyordum. Ruhum derin bir huzurun tadını çıkarıyordu; tümüyle farkında olduğum yumuşak bir duygu beni ele geçirmişti. Sıkışık kalabalık yüzünden taşla döşeli kısmı bırakıp yürümeye kum üzerinde devam ettim. Aniden aklıma birkaç mısra geldi ve onları yalnızca benim tarafımdan duyulacak şekilde değil, arkamda biri olsaydı onun da duyabileceği yükseklikte söyledim.

Ah! *Onların* hangi kalbe sahip olduklarını bilip bilmediklerini bilmek!

Kalbim *onların* hangi patikalardan geçtiklerini bilmeyi nasıl da istiyor!

Onları sağlam ve güvende mi saymalısın, yoksa yok olduklarını mı varsaymalısın?

Âşık-ı sâdık aşkta şaşkın ve tüm tehlikelere açık.

Bu mısraları okuduğum gibi omzumda ipekten yumuşak bir elin dokunuşunu hissettim. Arkamı döndüm ve kendimi genç bir kızın, Yunan çocukları arasından bir prensesin huzurunda buldum.⁹⁴ Bu kadar güzel yüzlü, yumuşak ifadeli, hassas kalpli, fikirleri bu kadar ruhani ve simgesel göndermeleri bu kadar ince bir kadın daha önce görmemiştim... Aklının inceliği ve görgüsü, güzelliği ve bilgisi zamanının tüm insanların ötesindeydi.

Elbette yarı karanlıkta bu silueti tanırız, fakat o unutulmaz Gecede gözlerinin önünde aniden beliren sevilen Huzurda mistik şair aynı zamanda, yalnızca kendisine görünen ve duyumsal güzelliğinin onun yalnızca bir habercisi olduğu aşkın Sureti tanıdı. Bunu ima etmek için şairin tek bir ince dokunuşa ihtiyacı vardır: genç *İranlı* kız bir *Yunan* prensesi olarak selamlanır. O halde şiir-

⁹⁴ Rüyete dayalı algının neden olduğu transpozisyon hemen meydana gelir. Artık burdaki genç kız bir Arap ülkesinde İranlı bir genç kız değildir. Bir Yunan prensesidir; dolayısıyla Hristiyandır. Bu nitelemenin sırrı *Dîvân*'da daha sonra açık edilecektir (bkz. aşağıda n. 16: bu Hikmet veya Sofi İsa'nın ırkındandır, çünkü o da hem insani hem de melekî bir doğaya sahiptir; dolayısıyla "mermer heykellere," Hristiyan kiliselerinde görülen "ikonlara" yapılan göndermelerin hepsi onun şahsına işaret eder).

lerin ve şerhlerinin sofiyolojisi şu fevkalade özelliği ortaya koyar: şair için *Sophia aeterna*'nın görünür ifadesi ve dolayısıyla bir tecelli olan, şiirin melekî bir işlev yüklediği kadın. Bir tecelli olarak, İbn Arabî ve İslam'ın tüm Maneviyat ehlinin anladığı şekilde, yani dosetik bir Kristolojiye veya daha net bir deyişle, bazı erken dönem Hristiyanlarıninki gibi bir "melek Kristolojisi"ne uyan bir İsa örneğine benzetilir. Genç kız, insan biçimindeki bir Meleğin temsilidir ve bu da İbn Arabî'nin onu "İsa'nın ırkıyla" özdeşleştirmesi, *Hikmet-i 'İseviyye* olarak tanımlaması ve Rûm dünyasına, yani Bizans'ın Yunan Hristiyanlarının dünyasına ait olduğu sonucuna varması için yeterli sebeptir. Bu zihinsel bağlantıların yazarın sofiyolojisi için geniş çaplı sonuçları vardı. Fakat bizi şu anda ilgilendiren nokta İbn Arabî'ye görünen Suretin Hikmet veya kutsal Sofi olarak tanımlanmasıdır; ve genç kız *fedele*'sini kutsal Sofi'nin otoritesiyle eğitecektir.

Onun öğretisinin değerini anlayabilmek için şairin kendi yardımıyla, gece yolculuğunun ritmiyle esinlendiği ve "arzuların tercümanının" tüm şiirleri gibi kendi özel gizli dilinde yazılmış olan bu dört mısrayı bir miktar çözümlememiz gerekecektir. Dişi çoğul zamir "onlar" kime işaret etmektedir? İbn Arabî'nin kendi şerhinden "ulu Müşahede Edilenler"den (*el-manâzıru'l- 'ulâ*) bahsettiğini öğreniriz. Bunu yalnızca "ilahi fikirler" olarak çevirseydik kendimizi kavramsal felsefenin sınırları içine hapsedme riskini almış olurduk. Görüldükleri bağlam, ilahi Hikmet'in, her biri *Füsûs*'ta temsil edilen yirmi yedi peygamberden biriyle eşleşen kişiselleşmiş halleri –zaman içinde mutasavvıfların kalplerini aşklarıyla doldurdukları gibi, ezelde melekî Nefsi-leri aşklarıyla vecde getiren⁹⁵ Hikmetler (*hikem*)⁹⁶ olarak tanımlanan Suretlere işaret eder.

⁹⁵ Bkz. Beyrut bs. s. 7 ve 170-71; Nicholson çev., s. 148 (ve şerh ad XLVI, 1, s. 132; "Dudakları koyu kırmızı renkte olan [kadın], bu müşahede edilenler arasında yüce bir Hikmet," mütecellî sureti Nizâm isimli genç kız olan [kadın]. Karışım dünyasıyla ulu Müşahede Edilenler arasında bir aşk mücadelesi vardır, çünkü dünya onlara ihtiyaç duyar ve onları arzular, çünkü bu dünyanın varlıkları için onların müşahedesi aracılığıyla olanın haricinde hayat yoktur. Doğa dünyası mutasavvıfların kalplerinde bu Müşahede Edilenlerin algısını perdeler; bu nedenle mücadele sürekli. Koyu kırmızı, içlerindeki gizemlere (*umûr-ı gaybiyye*) işaret eder.

⁹⁶ *Tahîmu fîhâ el-arwâh*, Nicholson şerhi ad XLVI, 1, s. 132; *muhayyamûn* Melekler ve İbrahim'in *hikmet-i muhayyamîyye*'si için bkz. yukarıda, I. Bölüm, nn. 60 ve 72.

“Rabliğin sırrı” (*Sırru’r-rubûbiyye*) hakkında, sen olan, yani *fedele* veya “kulunun” ilahi aşkı [teopatisi] olan o sır hakkında öğrendiklerimizi hatırladığımızda şairin sorusunun anlamı netleşir. Çünkü bu teopati, inancının Tanrısını, gizemli yabancılara misafirperverliğini sunan İbrahim örneğini izleyerek⁹⁷ benliğinin maddesiyle beslediği Tanrıyı belirler –ve çünkü benliğinde ve benliği yoluyla ezelden beri taşıdığı ve kendi Rabbi olan ilahi İsm’in maddesini oluşturur. Manevi hayatının ayrıcalıklı saatlerinde mutasavvıf bunu, ona bu Huzuru veren, daha doğrusu bu Huzur olan *rahmet dolu* [sempatetik] *tutkudan* başka bir işarete ihtiyaç duymadan –çünkü aşk soru sormaz– bilir ve hisseder. Fakat daha sonra yorgunluk ve ilgisizlik saatleri başlar ve bu saatlerde, mantıkla işleyen akıl yaptığı ayrımlarla, istediği kanıtlarla aşk Rabbiyle *fedele*’si arasına, aralarındaki bağı koparır gözükten bir şüphe sokar. *Fedele*’nin artık Rabbini Maddesiyle besleyecek kuvveti yoktur; *unio sympathetica*’ları olan sırlarının farkındalığını yitirir. O zaman, nesnesi hakkında bilgi edinen eleştirel mantık gibi, “ulu Müşahede Edilenlerin” kendi özünden olup olmadıklarını, hangi kalpte bulunduklarını bilip bilmediklerini sorar. Diğer bir deyişle: benliğimle beslediğim ilahi Rab beni biliyor mu? Aralarındaki bağ, ancak onlarda duranlar (*mukîm*) aracılığıyla varolan mistik duraklara (*Makâmât*) benzetilemez mi? Artık manevi ziyaretler kesildiklerine göre, *en iyi ihtimalle* belki başka bir mutasavvıfın kalbine giden patikaya sapmışlardır; veya *en kötü ihtimalle* yok olmuş, sonsuza dek yokluğa geri dönmüş olamazlar mı?

İbn Arabî’nin yumuşak melankolisi, görüntüsü, kısır dalgınlığına ilham veren Gecenin ta kendisinden doğan Hikmetin azarlamasıyla aniden kesilir. Genç kız sorar: Ey Seyyid,⁹⁸ ‘Ah! Onların hangi kalbe sahip olduklarını bilip bilmediklerini bilmek’ diye nasıl söylersin? –Sen, zamanının büyük mutasavvıfı, böyle bir şey söyleyebilmene çok şaşırdım... Sahibi olunan (*memlûk*) her nesne, tam da bu sebeple o kişi tarafından bilinen (*ma’rûf*) nesne değil midir?⁹⁹ Marifet olmadan sahiplikten (*mülk*) bahse-

⁹⁷ Bkz. yukarıda, I. Bölüm, §3.

⁹⁸ Beyrut bs., s. 6, Nicholson, metin, s. 14.

⁹⁹ Buradaki Latif argüman çok güzeldir, çünkü kişi bu argümanın eylemini kendi içinde tecrübe ettiğinde, manevi ve görünmezin varlığını tüm şüpheden, tüm ya-

dilebilir mi?... Sonra şöyle dedin: ‘Kalbim *onların* hangi patikalardan geçtiklerini bilmeyi nasıl da istiyor!’ –Ey Seyyid! Kalp ve kalbi çevreleyen ince zar arasında saklı yollar, bunlar kalbin bilmesi yasak olan şeyler. Öyleyse senin gibi biri nasıl olur da ulaşamayacağı birşeyi ister?... Nasıl böyle bir şey söyleyebilir? Ve ondan sonra ne sordun: ‘*Onları* sağlam ve güvende mi saymalısın, yoksa yok olduklarını mı varsaymalısın?’ –Onlara gelince, evet sağlam ve güvendeler. Fakat seni merak etmemek mümkün değil: Sen sağlam ve güvende misin, yoksa yok mu oldun, Ey Seyyid!”

Burada soruyu amansızca tersine çevirerek “Hikmet”, *fede-le*’sine mistik halinin hakikatini hatırlatır. Bir anlığına filozofun şüphesine düşmüş, ancak dış nesnelere uygulanan kanıtlara benzer mantıksal kanıtlarla cevaplanabilecek sorular sormuştur. Bir mutasavvıf için tecellilerin gerçekliğinin, “ulu Müşahede Edilenler” varoluşsal konumunun, Mantık kurallarına sadakate değil, aşk hizmetine sadakate bağlı olduğunu bir anlığına unutmuştur. *Onlara* yok olup olmadıklarını sorma; soru senin yok olup olmadığıdır, hâlâ onlar için “cevap verebilip veremediğin,” senin benliğine yerleşmelerine hâlâ izin verip vermediğindir. Konunun temel noktası budur: filozofa şüphe olarak, kanıtın imkânsızlığı olarak gözüken, sadık âşığa yokluk ve sınavdır. Çünkü zaman zaman âşığı birliği arzularken Maşuk yokluk ve ayrılığı tercih edebilir; fakat *fede-le* Maşuğun sevdiğini sevmeli değil midir? Dolayısıyla iki karşıt arasında kalarak şaşkınlığa düşer.

Hikmetin âşığını mağrur ama tutkulu bir sertlikle bilgilendirmeye [initier] devam ettiği belirleyici nokta budur. “ ‘Ve en son söylediğin şey neydi? Âşık-ı sadık aşkta şaşkın ve tüm tehlikelere açık.’ Sonra bağırды ve şöyle dedi: ‘İmanın ana koşulu tüm varlığını kaplamasıyken, bir âşık nasıl olur da herhangi bir şaşkınlık ve tereddüt kalıntısı taşıyabilir? O duyuları uyutur, akılları kendinden geçirir, düşünceleri yok eder ve âşığını yok

nılsama kuşkusundan kurtarır: kalbinin bu Görünmezlerin elinde (pasif halinde, *memlûk=merbûb*) olduğunu kabul etmek onları aktif ve hakim öznelere kabul etmektir; ego, *cogitor*’un (*cogito*’nun değil) öznesi, onu düşünen ve bilen varlığa içkindir; dolayısıyla kendini bilmek Rabbini bilmektir, çünkü sende kendini bilen bu Rabdir.

olanların nehrinde sürükler. Burada şaşkınlığın işi nedir? ... Böyle şeyler söylemek sana yakışmıyor.'"¹⁰⁰

Sert sitem sözcükleriyle biten bu azarlama, *Fedele d'amore* dininin temelini ifade eder. Ve daha az temel olmayan bir şey de, Ruhun o Gecesinde bu dinin gereklerini ifade edene verilen işlev sonucunda mistik aşk dininin bir sofilyoloji ile, yani bir hikmet anlayışı ile ilişkilienmesidir.

“Arzuların tercümanının” *Dîvân*'ının başına koyduğu etkileyici girişte, bize bu çalışmada yol gösterecek iki ipucu buluruz.

Öncelikle, İbn Arabî gibi, sevilen varlığın somut biçimine “melekî bir işlev” veren ve tefekkürleri arasında bu biçimi mütecellî rüyet düzleminde gören bir âşğın rüyete yatkınlığını farke-deriz. Tekilliği ve dolaysızlığı hakkında birazdan daha fazlasını söyleyeceğimiz bu algı nasıl mümkün olur? Bu soruyu cevaplamak için İbn Arabî'nin büyük eserinin (*Fütûhât*) bütün bir bölümünde ortaya koyduğu aşkın diyalektiğinin gelişimini izlememiz gerekmektedir; esasen görünmez ve görülen, manevi ve duyumsal arasındaki sempatiyi, Celâleddin Rûmî'nin Farsça *hem-demî* (sözcük anlamı [sympnoia], *conflatio*, birarada patlamak) terimiyle ifade ettiği bu sempatiyi sağlamlaştırma ve sınavdan geçirme eğilimindedir, çünkü duyumsalın manevi rüyetini ve manevinin duyumsal rüyetini, görünmez olanın duyulardan biriyle değil, mütecellî rüyetin organı olan faal Muhayyile ile kavranan somut bir biçime sahip rüyetini mümkün kılan yalnızca bu “ahval uygunluğu”dur [conspiration].

İkinci olarak ise bu girişin şeyhimizin iç dünyası için temel olan bir psiko-manevi tecrübesini ortaya koyduğunu görürüz. Hikmet ile bu buluşma aşkın diyalektiğinin bizi ulaştıracağı hedefe işaret eder: dişi varlığı (Hikmet bu dişi varlığın arketipidir) –yalnızca semavi ve dünyevi arasındaki sempati güreş çiçeğinin

¹⁰⁰ Kendi içinde tüm şüpheleri çözen ve her Mutasavvıfın üzerinde düşünmesi gereken külli talebin dile getirildiği Ruhun Gecesinde, şairin soracağı tek bir soru kaldı: “Ey genç kız, öyleyse adın nedir? Cevap verdi: Gözbebeği [Consolatrice] (*kurretü'l-'ayn*, “göze tazelik ve parlaklık veren,” maşuk için yaygın bir benzetme.) Ben kendimle konuşurken, bana selam verdi ve gitti.” İbn Arabî ekler: “Onu daha sonra gördüm ve tanımaya başladım; onunla beraber vakit geçirmeye gayret ettim ve onda hiç kimsenin tarif edemeyeceği latiflikte bir marifet gördüm.” Bu “Hikmetin” Hayalinin onda hayatı boyunca gizlice mevcut olmaya devam etmesi için şairin sonsuza dek Mekke'de kalmasına gerek yoktu.

duasının Proclus'a çoktan duyurduğu o sempati) aracılığıyla algılanabilen-temel tecelli olarak belirleyen anlayış. Güzellik ve Rahmetin bu birleşmesi Yaratılışın sırrıdır –çünkü eğer ilahi “sempati” yaratıcıysa, bunun sebebi İlâhi Varlığın Güzelliğini açığa çıkarmak istemesidir ve eğer Güzellik kurtarıcıysa, bunun sebebi bu yaratıcı Rahmeti ortaya koymasıdır. Öyleyse, doğası gereği Güzelliğin bu tecelli işlevine sahip varlık, İlahiliğin en mükemmel sureti olacaktır. Bu sezgiden *Yaratıcı Dışı* anlayışı doğacaktır, yalnızca bir nesne olarak değil, sadık âşığın *devotio sympathetica*'sının örnek bir Sureti olarak. Bu Surette manevi ve duyumsalın birleşmesi övgüye değer paradokslara yol açacaktır ve bunun sonucunda Meryem kişisi mutasavvıfın prototipi olarak ortaya çıkacak, “Kristik Sofi”nin [İsa özelliklerine sahip Hikmetin] (şimdilik hâlâ “arzuların tercümanının” simgeleri arkasında gizli olan) özelliklerini belirleyecektir, çünkü *sırru'r-rubûbiyye*'yi, Rabbin yukarıda incelediğimiz sırrını elinde tutan odur.¹⁰¹

¹⁰¹ İbn Arabî'de Hikmet Hayali: Bu hayali, parçaları (bir düzenlemeye göre) tüm şii-re yayılmış bir mozaik gibi baştan oluşturmak faydalı olur. Burada bu hayalin yalnızca en özet taslağını vermeyi hedefleyebiliriz; başlıca amacımız Faal Muhayyilenin ürettiği zihinsel bağlantılar zincirini belirtmektir. Şeyhimiz için Kral Süleyman İncil'deki hikmet edebiyatının geleneksel yazarı değilse de, en azından “Merhametli Hikmet” (*hikmet-i rahmâniyye*, bkz. *Fusûs*, XVI. Bölüm) hünerinin, yani *Fedeli d'amore*'nin dinin temsil edildiği peygamberdir. Kuran'ı andıran şiirde en başından beri Saba kraliçesi Belkıs'ın görülmesinin sebebi budur (ed. Nicholson, ad II, 1, s. 50-51). Fakat doğumu nedeniyle (bir cinden ve bir kadından) Belkıs hem melek hem de dünyevi bir kadındır. Dolayısıyla İsa'yla, konsey ortodoksisinin İsa'sıyla değil, dosetik Gnostisizmin Melek Kristolojisine ait veya bu Kristolojiyle alakalı olan ve derin bir noetik anlama sahip olan İsa ile aynı ırktandır (*'İseviyyetü'l-mahtid*): Bu İsa Cebrail-Kutsal Ruhun, annesi Bakireye üflediği nefes tarafından doğuruldu; o kendi şahsında insan suretinde bir Meleğin *temsiliydi*. Bakışının güzelliğiyle bu İsevi Hikmet (*hikmet-i 'İseviyye*), kendisi İsa'yımsı gibi ölüm verir ve aynı zamanda yaşamı yeniler. Bizzat, meşhur Nur ayetinde (Nûr; 35) betimlenen, dörtlü kaynağa sahip olan Nurdur (Tevrat, Zebur, İncil, Kuran). “İsa'nın ırkından” olmakla beraber bu Sofi-Angelos (veya Sofi-Kristos) Rûm dünyasına aittir; yalnızca tecelli [théophanie] olarak değil aynı zamanda tecelli eden [théophante] (Platon'daki Diotima gibi) olarak dişil varlıktır. Nitekim şairimiz onu bir rahibelik figürü olarak, “süssüz, onda parlak bir ışık kaynağını temaşa ettiği bir rahibe, Yunanların kız bir çocuğu” (aşağıda II, 6) olarak selamlar. *Fedeli d'amore*'nin ekümenik dinsel sempatisinin (bkz. yukarıda I. Bölüm, §3) ilkesi Sofinin rahibelliğindedir, çünkü “eğer o bir hareketle İncil'i istediye, insan bizim rahipler, patrikler ve diyakozlar olduğumuzu düşünür” (aşağıda II, 9), yani İncil'i insanların ona yanlış yere yüklediklerine karşı doğrulamakta o rütbe sahipleri kadar gayretli olmamız gerekir.

İbn Arabî'nin anladığı şekliyle Hristiyanlığın "Yunan rahibesi" olan bu *virgo sacerdos* [bakire rahibe] Hikmetin "süssüz" olduğu söylenir, yani kişi onu, İlahi Yüzün Alevlenen İhtişamlarının (*subuhât-ı muhrika*) onun aracılığıyla zuhur etmelerine rağmen, ilahi İsim ve Sıfatların süsüyle süslenmiş olarak değil, Saf Öz, "Saf İyi" (aşağıda II, 6) olarak tefekkür ettiği zaman "süssüzdür." Başlıca tecelli olarak Güzelliğin *esrarlı* [numineux] bir niteliği olmasının sebebi budur. Saf esrarlılığında Hikmet yasaklayıcıdır; hiçbir aşinalığa izin vermez; onun "münzevi hücrelerinde" ondan ayrı ölenlerin türbesi yükselir ve ilahi İsimlerin hüznüne acıyarak onları var eder (aşağıda II, 7). Bu mutasavvıfın Arayışına eşlik eden sınavlara, kısa meczup karşılaşmalarla kesilen bekleyişine bir göndermedir. Onu her zaman öteye doğru yönlendiren, onu metafizik putperestçilikten koruyan bir rehber olduğu için, Hikmet ona bazen merhametli ve teselli edici, bazen de haşin ve ketum görünür, çünkü yalnızca Sessizlik "konuşabilir," aşkınlıkları gösterebilir. Mutasavvıf Dante'nin sınavına Beatrice'in selamına cevap vereceğini umarak girer, fakat insan "güzel mermer heykellere" kanunlar dayatamaz (*ad IV*, 1-2). Süleymana ve Peygambere ait tecellilerin güzelliği de budur, çünkü "anlaşılmaz bir dille cevap vermezler, çünkü o zaman konuşmaları özlerinden, şahıslarından farklı bir şey olurdu; hayır, rüyeleri, gelişleri (*vürûd*) konuşmalarına eşittir; bu konuşmanın kendisidir ve konuşma onların görünür huzurlarıdır," onları duymak bu demektir ve bu mistik durağın özelliğidir. Yazık! Maneviyat ehli gece yol almak, yani etten bir varlığın mecbur olduğu tüm eylemler arasından yol almak zorundadır; ve bilincinin tapınağına (*sır*) döndüğünde, bu ilahi *Sofî* gitmiştir: "Bu karanlık Gecede ona çevik oklarla saldıran güçlü arzularıyla sarılmıştır ve ne yöne döneceğini bilmez!" (*ad IV*, 3 ve 4). Fakat sonra "bir şimşek çaktığı sırada bana gülümsedi ve hangimizin karanlık Geceyi deldiğini bilemedim." İdrakın birliği: O gerçek dışıl varlık mı? Yoksa dışıl varlığın bir Sureti olduğu ilahi hakikat mı? Yanlış bir ikilem, çünkü ikisi de diğeri olmadan görünür olamaz ve bu nedenle dünyevi Hikmet esasen mütecellidir (*hikmet-i mütecelliyeye*); Peygamberin eşliğinde sadık âşığın kalbinde Vahiy Meleği olarak bulunmayı hiçbir zaman kesmez. Dışıl varlıkta insani güzelliği bir tecelli olarak tecrübe etmek (bkz. aşağıda §3), onu korku veren Haşmet ve vecde getiren zarafet (*celâl ve cemâl*) olarak ikili niteliğinde tecrübe etmektir; bu bilinmez İlahla zuhur eden İlahın eşzamanlılığıdır. Bu nedenle genç Nizâm'ın sıradışı güzelliğine ve hayret verici hikmetine yapılan göndermeler, esrarlı ve büyüleyici olanın bu yönünü saf Özün kusursuz hiyeratik güzelliğiyle, sadık âşığın onun güzelliğiyle beslenen sadakatiyle beslediği "dışıl rabbin" yumuşak, merhametli güzelliğiyle birleştirir. "Neye işaret ettiğimizi anla, bu ulu bir şey. Daha önce hikmet kitaplarının hiçbirinde bundan haberi olan birine rastlamadık" (aşağıda XX, 17). Bu dışıl hikmet mürşidi bir arşa (ilahi İsimler, çıkılacak varlık mertebeleri) ve bir belagata (onun nebevi mesajı) sahiptir. "Tüm mistik bilgiyi Şeyhimizin kızı, En Saf Bakirenin perdesi altında temsil ettik" (a.g.e., *al'adhrâ al-batûl*, Meryem ve Fatıma'nın lakabı). Arap ülkesine gelmiş İsfahanlı bir İranlı olarak, doğum yerinde kapalı kalmaz. "Ruhani sofuluğu nedeniyle bir melikedir, çünkü Maneviyat ehli dünyanın hükümdarlarıdır." Son olarak şu nida: "Tanrım! Ölmekten korkmuyorum, tek korkum onu yarın görmeden ölmektir." (aşağıda XX, 11) Dünyevi bir vedanın korkusu değil; nida akıl almaz bir görkem rüyetiyle sunulur. Ölüm, kendini ona kabiliyetli kılmamış olmaktan dolayı bu rüyete yenik düşmektir; bu ilahi yetiyi edinmiş bir Ruhani için bu noktadan sonra izinden gidemeyeceği hiçbir aşkınlık yoktur.

2. Aşkın Diyalektiği

Tüm Tasavvuf mürşitleri arasında aşk olgusunu en derinlemesine inceleleyen İbn Arabî'dir (belki Rûzbihân Şîrâzî hariç); bunu yaparken, sadık âşıkların ikrar ettiği topyekün sadakatin kaynağını ortaya çıkarmaya tümüyle uygun çok kişisel bir diyalektik kullanmıştır. Tanrıyı sevmek ne demektir? Ve Tanrı'yı sevmek nasıl mümkün olur? Genellikle dinsel dil bu tür formüllerin kendiliğinden anlaşıldıklarını varsayar. Fakat durum o kadar basit değildir. İbn Arabî bizi iki gözlemle ileri taşır: "Allah şahidimdir ki, eğer kendimizi, Zatı bilmemizi sağlamalarına rağmen bunu negatif bir biçimde yapan felsefenin mantıksal delilleriyle sınırlandırsaydık, hiçbir mahluk Allah aşkını tecrübe etmemiş olurdu... Şariat bize onun şu ve bu olduğunu öğretir; bu sıfatların zahiri görünüşleri felsefi mantığa göre saçmadır, nitekim biz Onu bu pozitif sıfatlardan dolayı severiz." Fakat bundan sonra din hiçbir şeyin Ona benzemediğini söylemek zorunda kalır.¹⁰² Bir taraftan, İlahi olanı ancak Ona dair tecrübe ettiklerimizle bilebiliriz; böylece "yalnızca kalbimizin en derinlerinde değil, aynı zamanda gözümüzün önünde ve hayalimizde, Onu görmüşüz gibi, daha da doğrusu Onu gerçekten *görebilmemiz için*, Onu temsil edebilir ve temaşamızın nesnesi kabul edebiliriz... Her maşukta her aşığın bakışlarına görünen Odur... ve Ondan başka hiçbir varlığa tapılamaz, çünkü bir varlığa o varlığın içindeki İlahi olanı algılamadan tapmak imkânsızdır... Aşk için de böyledir: bir varlık Yaratıcısından başka hiçkimseyi gerçekten sevmeyiz."¹⁰³

¹⁰² Bkz. *Fütûhât* II, 326; bkz. Asín, *El Islam cristianizado*, s. 462-63.

¹⁰³ A.g.e., bkz. *Fütûhât* II, 324, "En latif aşk olgularından biri kendi içimde tecrübe ettiğimdir. Şiddetli bir aşk, bir sempati, güçlü bir arzu, duygusal bir çalkantı yaşarsın ve bu o kadar büyüktür ki fiziksel zayıflığa, mutlak uykusuzluğa, tüm yemeklere karşı bir iğrentiye sebep olur ve nitekim bu aşkın kimin için ve kimin *aracılığıyla* olduğunu bilemezsin. Aşkın nesnesini (*mahbûb*) belirleyemezsin. Kişisel tecrübeyle aşkta gözlemlediğim en latif şey budur. Daha sonra şans eseri içsel bir rüyette sana bir tecelli görünür veya biriyle tanışırsın; bu kişiyi görünce daha önceden tecrübe edilmiş olan duygu (nesnesi olarak) bu kişiye bağlanır; sen farkında olmasan da aşkın nesnesinin bu kişi olduğunu fark edersin. Veya bir kişiden bahsedildiğini duyarsın ve bu kişiye içinde daha önceden varolan güçlü arzu tarafından belirlenen bir eğilim duyumsarsın; bu kişinin arkadaşın olduğunu fark edersin. Bu, nefslerin, şeylerin varlık biçimleri hakkında hiçbir şey bilmeden, kime âşık olduklarını, aşklarının kimde duracağını veya hissettikleri aşkın gerçekte ne olduğunu bile bilmeden, şeylere dair sahip oldukları, onlar hakkında Gaybın perdesi arkasından çıkardıkları en gizli ve latif öngörüler-

İbn Arabî'nin bütün hayatı bu söylediklerinin kişisel tecrübeyle teminatıdır.¹⁰⁴

Fakat eğer tek Maşuk, mazharı olan bir Suretten başka hiçbir yerde görünmüyorsa, eğer *her* an her eşsiz birey için eşsiz ise, bunun sebebi bu Suretin, Onu açık ederken aynı zamanda gizlemesidir, çünkü O her zaman bu Suretten aşkındır. O halde, eğer bu Suretin onu gizlediği doğruysa ve buna rağmen eğer bu Suret olmadan Kendini açık edemeyecekse, Kendini bu Surette nasıl gösterebilir? Gerçek Maşuk ile Onu görünür kılan somut suret arasında nasıl bir ilişki vardır? İkisi arasında mutlaka bir ahval uygunluğu [*con-spiration*] (Farsça *hem-demî*), bir sem-pati olmalıdır. Ve ayrıca Onu görünür kılan bu surete duyulan aşk gerçekte nasıl bir aşktır? Bu ne zaman gerçek aşktır ve ne zaman Suretle meşgul olarak yanılgıya düşer? Ve son olarak, gerçek Maşuk *kimdir*, fakat aynı zamanda gerçek Âşık *kimdir*?

İbn Arabî'nin bütün eseri bu sorulara tecrübî bir cevaptır. Bu soruların içeriklerini belirlerken, şimdiye kadar üzerinde durduğlarımız bize yön gösterebilir. Bunları aşağıdaki şekilde özetleyebiliriz. “İlahi aşk” (*hibb-i ilâhî*) olarak tanımladığımız şeyin iki yönü vardır: bir yönüyle Tanrının mahlukuna olan Arzusu (*şevk*), Tanrının Kendi özündeki (“gizli Hazine”), kendini varlıklarda, onlar tarafından ve onlar yoluyla tezahür etmek için izhar eden tutku dolu Nefesidir (*henîn*). Diğer yönüyle, ilahi aşk mahlûğun Tanrıya olan arzusudur veya bilfiil olarak, varlıklarda tezahür eden ve kendisine dönmeyi arzulayan Tanrının Nefesidir. *Gerçekte nostaljiyle nefes veren varlık (el-müşâtâk) aynı zamanda nostaljisinin kendisine doğru nefes verdiği varlıktır (el müşâtâk ileyhi)*, somut belirleniminde (ta’ayyün) Ondan ayrılmasına rağmen bu böyledir. İki heterojen varlık değil, kendisiyle karşılaşan tek bir varlıktır (hem bir hem iki, bir ikili-birlik [*bi-unité*], insanların genelde unuttukları bir şeydir bu). Aynı güçlü Arzu hem *Zuhurun* hem de Geri dönüşün (*Avdet*’in) sebebidir. Eğer Tanrının Arzusu daha derinse bunun sebebi, mahluk bu arzuyu yalnızca ikinci yönüyle tecrübe ederken Tanrının iki yönüyle bir-

den biridir. Bu durum bazen acının ızdırabında ve neşenin coşkunluğunda da, sebebi bilinmediği zaman tecrübe edilir... Bu ise nefslerin, şeyler dışsal duyuların aleminde cisimlenmeden önce onlara dair sahip oldukları ön-görüden kaynaklanır; yani bu onların gerçekleştirmelerinin önermesidir.”

¹⁰⁴ Bkz. Yukarıda I. Bölüm, n. 6 ve aşağıda n. 24.

den tecrübe etmesidir. Çünkü bu belirli Sureti, kendi antropomorfizmini arzulamış olan Kaynak ve Başlangıç Odur ve dolayısıyla *fedele'nin biçiminde* belirlenerek Kendisine doğru nefes veren Tanrının Kendisidir. Öyleyse aşk ebediyen Tanrı ve mahluk arasında bir alışveriş, bir mübadele olarak var olur: Arzu, *merhametli* nostalji ve karşılaşma ebediyyen vardırırlar ve varoluş alanının sınırını çizerler. Her birimiz bunu kendi varlık derecemize ve maneviyata olan yatkınlığımıza göre anlarız. İbn Arabî gibi birkaç insan bu karşılaşmayı görsel olarak uzun süreler boyunca tecrübe etmişlerdir. Bu karşılaşma kendisini tecrübe etmiş ve anlamış olanların hepsi için, her an başka bir biçimde görünen (“arzuların tercümanının” bahsettiği “ilahi günler”) ilahi Hüsnün rüyetine olan bir özlemdir ve Ebu Yezîd Bestâmî'nin işaret ettiği sonsuz arzudur: “Aşk iksirini kadeh kadeh içtim. Ne iksir tükenme noktasına geldi ne de benim susuzluğum dindi.”¹⁰⁵

İlahi aşka içkin olan bu ilişkiye, yukarıda incelenen, her insanın *kendi* Rabbiyle olan ilişkisi örnek oluşturur. Bu başlangıç noktasıyla, İbn Arabî'nin kendi çözümlemelerini ve kendisine sorduğu soruları takip ederek, *unio mystica*'nın aynı zamanda bir *unio sympathetica* (yani temel bir *tutkunun*, çift kutupluluklarıyla Yaratıcı ve yaratılandan her birinin diğerini arzuladığı iki terime böldüğü bir tekillikte Rabbin benliğiyle aşk kulunun benliğini birleştiren *rahmetin* [*com-passion*] paylaşımı) olduğu göze alındığında, bu “rabliği” kendisine esas olan iki terimi birbirine bağlayarak besleyen ve garantileyen aşkta sadakatin, bizim açımızdan nasıl *devotio sympathetica* görünümüne büründüğünü göstermek olan hedefimizde ilerleyebileceğiz. Ana hatlarını verdiğimiz şu durumun altında yatan aşkın diyalektiğinden ne öğreniriz? Dahası bu “sadakati” hangi varlık biçimi gerçekleştirir ve temsil eder?

Tetikleyicisi Güzellik olan bu aşkın, bilinçli veya bilinçsiz, her iki yönüyle de nesnesi Tanrı olduğuna göre –“Allah güzelliği seven Güzeli bir varlık”¹⁰⁶ olduğuna göre ve Kendisini Kendi-

¹⁰⁵ Bkz. *Fusûs* I, 215 ve II, 326-27. Şarkiyatçıların hâlâ Bistâmî şeklinde telaffuz ettiklerini, İran telaffuzunun ise Bestâmî olduğunu belirtmek gerekir. Bistâm (Ebû Yezîd Bistâmî'nin mezarının bulunduğu ve hâlâ bir hac mekânı olduğu yer), Tahrân'dan Horasan'a ana yol üzerinde bulunan bir şehir olan Şahrûd'un birkaç mil ötesinde küçük bir kasabadır.

¹⁰⁶ Mutasavvıflarımız için temel bir özdeyiş; bkz. Sühreverdi'nin “Âşıkların kılavuz defteri” (*Mu'nisü'l-Uşşâk*) adlı eserinin önsözünde ezeli üçlü: Güzellik, Aşk, Hüzün.

sine izhar ederek dünyayı Kendi suretini, Kendi güzelliğini seyredebileceği bir ayna olarak yarattığına göre –ve “Allah seni sevecek” (Âl-i İmrân; 31) yazılıysa, bunun sebebi sende Kendisini sevmesi olduğuna göre¹⁰⁷– tüm aşk *eo ipso* [kendi başına] “ilahi” sıfatını hak eder. Şüphesiz potansiyel olarak; yoksa bunu varsaymak tümüyle *Fedeli d'amore*'den, yani Mutasavvıflardan oluşan ideal bir insanlığın varlığını kabul etmek olurdu.

O halde İbn Arabî ile beraber üç varoluş biçimi olan üç çeşit aşk ayırt edebiliriz: (a) bir yandan Yaratıcının, içinde Kendini yarattığı mahlûğa olan aşkı, yani Kendisini ortaya koyduğu biçimi doğuran aşk, diğer yandan, gizli İlah iken mahlûğunda bilinmeyi arzuladıktan sonra Kendisine dönmeyi arzulayan zuhur etmiş Tanrının arzusundan başka bir şey olmayan, yaratılanın Yaratana olan aşkı olan kutsal aşk (*hibb-i rûhânî*); bu ilahi-insani *izdivacın* ebedi diyalogudur; (b) kendi içinde Suretini keşfettiği varlığın sürekli arayışında olan mahluktaki ruhani aşk (*hibb-i rûhânî*); bu aşk, mahlukta, Maşuğa yeterli olmak, âşığı ile ve *fedele*'si yoluyla yapmak istediklerine uymaktan başka derdi ve amacı olmayan bir aşktır; (c) sahip olmayı arzulayan ve Maşuğun tatminiyle ilgilenmeden kendi arzularının tatminini isteyen doğal aşk (*hibb-i tabî'î*). İşte İbn Arabî'ye göre, “ne yazık ki, bugün çoğu insanın aşktan anladığı budur.”¹⁰⁸

Bu sınıflandırmanın kendi sebepleri vardır. Mahlukla ilişkili olarak düşünülen aşk Tanrıyla, hem özne hem nesne, hem Aşık hem Maşuk olan varlıkla ilişkili olarak düşünülen aşktan farklıdır. Bizimle ilişkili olarak, hem maddi hem manevi olan özümü-zün gereklerine göre düşünüldüğünde aşk, manevi aşk ve doğal veya fiziksel aşk olarak ikiye ayrılır ve bunlar zıt amaçlar güdecek kadar birbirlerinden farklıdırlar. İlk sorun manevi aşkı fiziksel aşkla uzlaştırmanın bir yolunu bulmaktır; ancak mahlûğa ait aşkın iki yönü birbirleriyle uzlaştıklarında, bu aşkla, aşkın ger-

¹⁰⁷ “Ve bir varlığı güzelliği için seversen, sevdiğin şey Allah'tan başkası değildir, çünkü güzel varlık Odur. O halde her yönüyle aşk nesnesi yalnızca Allah'tır. Ayrıca Allah Kendini, bildiği ve [Kendini bilerek] dünyayı bildiği için, dünyayı Kendi suretinden dışa doğru [*ad extra*] doğurdu. Dolayısıyla Onun için dünya Kendi suretini gördüğü bir aynadır ve Allah'ın yalnızca Kendini sevmesinin sebebi budur; bu nedenle “Allah sizi sevecek (3:29)*” dediğinde gerçekte sevdiği Kendisidir.” (*Fütûhât* II, 326, sayfa sonu).

* Corbin'in verdiği sure ve ayet bilgisi Türkçe meallere uymamaktadır. –ç.n.

¹⁰⁸ *Fütûhât* IX, 327.

çek özü olan ilahi aşk arasında bir birleşmenin mümkün olup olmadığını sorabiliriz; ancak o zaman Tanrıyı bu ikili, manevi ve fiziksel aşkla sevmemizin mümkün olup olmadığını sorabiliriz, çünkü Tanrı Onu izhar eden somut bir suretin (hayalî veya duymasal) haricinde hiçbir zaman görünmez. Mahlukta, ilahi bilinme arzusuna tekabül eden bir *teopati* olarak aşkın filizlenmesi için, diğer bir deyişle, aşk efendisi (*rab*) ve onun aşk kulu (*merbûb*) arasında ikili-birliğin, *unio sympathetica*'nın gerçekleşmesi için manevi ve fiziksel arasında bir sempatinin yeniden kurulması gerekmektedir.¹⁰⁹

Şu soruyu cevaplayabildiğimizde ilk adım atılmış olacaktır: Onu Kendisi için mi kendimiz için mi sevdiğimizi varsaymalıyız? Ya da aynı anda hem Kendisi hem kendimiz için veya ne Kendisi ne de kendimiz için sevdiğimizi mi varsaymalıyız? Çünkü bu soru ancak ikinci bir soru sordüğümüzde anlamlı ve cevaplanabilir olacaktır: Onu *kimin aracılığıyla* severiz? Bir başka deyişle, Aşkın asıl öznesi kimdir? Fakat bu ikinci soru aşkın başlangıç ve sonunu sormakla aynıdır; İbn Arabî'nin dediğine göre ise ona bu soruyu büyük bir mutasavvıf olan, fakat adını sükutla geçiştirdiği latif akıllı bir kadından başka kimse sormamıştır.¹¹⁰

İlk sorunun cevabı kendiliğinden, aşkın iki yönü, ruhani ve tabii yönleri arasında bir uzlaşma öne sürer. İbn Arabî mistik aşıkların en mükemmellerinin Tanrıyı aynı zamanda onun *için* ve kendileri *için* sevenler olduklarını gözlemler, çünkü bu yete-

¹⁰⁹ Sâdık âşıkların sırrı tam olarak budur; o sırru'r-rubûbiyyetten ileri gelir. İbn Arabî şöyle der: "Bu düşünülmesi zor bir konudur, çünkü her nefse şeyleri oldukları halde bilme yetisi verilmemiştir ve çünkü herkese Allah'tan gelen ve bize imanının ne olduğunu söyleyen haberlerde imanın ayrıcalığı bahşedilmemiştir. Allah'ın Peygamberine böyle bir lütufta bulunmasının sebebi budur (Şûrâ; 52) ve –Allaha şükür– vahyini iletmeye tenezzül ettiği kulları arasındayız!" (*Fütûhât* II, 329). Bu şeyhimizin Muhammedî kutsallık mührü olduğuna olan sağlam inancından kaynaklanan bir ifadedir. Kısaca mutasavvıfın görevi, tecrübe ettiği aşkın Tanrının onda Kendisini sevdiği aşk olduğunu fark etmektir; bu aşkın gerçekten bir *teopati* olduğunu ve ızdırabını ve ihtişamını yüklenmesi gerektiğini fark etmektir, çünkü bu aşk onun içinde Tanrının Kendisiyle ve Kendisine karşı, bu teopati aracılığıyla Kendi varlığının varlıklarını varolmaya çağıran *rahmetidir* [com-passion]. Dolayısıyla insanı, mahluğun kendi içinde yaşayanı, tutkusunun rahmet [passion] *rahmet* [com-possion] olduğunu unuttuğu ve kendini aşkının hedefi olarak belirlediğinde ilahi bir felaketten sorumlu hale getirdiği gülünç egoistliğinden koparmak gerekir.

¹¹⁰ *Fütûhât* II, 329.

nek onlarda ikili tabiatlarının birleşmesini açığa çıkarır (yırtık “bahtsız bilincin” bir çözümü).¹¹¹ Kendini böyle bir aşka kabiliyetli kılan bunu mistik bilgiyle (*ma'rifet*) müşahedeyi (*şuhûd*) birleştirmesi sayesinde yapar. Fakat mistik tecrübede tüm müşahade, tecrübe eden nesnenin bir Sureti olduğunu varsayan bir bilgi şeklidir; kendisi “bileşik” olan bu Suret âşğın benliğine tekabül eder. Çünkü nefis ikili bir yapıya sahip olduğuna göre, Tanrıya veya başka herhangi bir varlığa olan aşkı, kendini bulma umudundan (veya kendini kaybetme korkusundan) esinlendiği ölçüde fiziksel doğasından doğar; tek amacı Maşuğu memnun etmek olan bir aşk, nefsin manevi tabiatından doğar.

Nefsin iki tarafından yükselen iki aşk biçimini birleştirerek bu ikili tabiatı “eşzamanlı kılmak” için, Kendisini hiçbir bölünmeye izin vermemesiyle, nefsin Ondan başkasını sevmemesini ve Onu Kendisi için sevmesini arzulamasıyla tanımlayan ilahi Maşuk, Kendisini nefse gösterir, yani Kendisini nefis için bir *tecellinin fiziksel suretinde* oluşturur.¹¹² Öyle ki ona, Kendini nefse bu Surette gösterenin O olduğunu öylesine bariz kılan bir işaret (*'alâmet*) verir ki nefis bunu hiçbir şekilde inkâr edemez. Elbette bu duyularla değil başka bir organla tanınan bir işarettir; dolaysız, *a priori* bir kanıttır (*'ilm-i zarûrî*). Nefs, tecelliye algılar; Maşuğun (duyumsal veya zihinsel, faal Muhayyile tarafından algılanan) bu fiziksel Suret *olduğunu* farkedir; hem manevi hem de fiziksel doğasında o Surete doğru çekilir.¹¹³ Rabbini “görür;” içsel yetilerine bağışlanan bu meczup rüyette Onu gör-

¹¹¹ Ayrıca bkz. *Fütûhât* II, 332. “Tabii veya maddi aşk nasıl maşuğunu kendi için seven aşk ise manevi aşk da, âşğın, maşuğunun maşuğuna olan aşkını ve kendisine olan aşkını birbirleriyle barıştırdığı ve tekrar bir araya getirdiği (*câmi*)” aşktır.”

¹¹² Fe tecellâ lehu fî sûret tabîye.

¹¹³ *Fütûhât* II, 331. Bkz. II, 333 (bu işaretle ilgili olarak): “Ruh hayali cisimlerde (*ecsâd-ı mütehayyele*) –kendini gündelik bilgiye gösteren duyumsal cisimlerde değil– fiziksel bir suret edindiğine, bu hayali cisimlerin yine de normal bir algının nesnesi olabileceklerini bil. Nitekim onları gören herkes bu hayali cisimlerde, kendilerine göre tam anlamıyla gerçek cisimler olan cisimler arasındaki farkı algılamaz. Sahâbenin bir Arap delikanlısı suretinde nüzul ettiğinde Cebrail'i tanımamalarının sebebi budur. Onun hayali bir cisim olduğunu bilmiyorlardı, bu yüzden Peygamber onlara “Bu Cebrail'dir” dedi, fakat onlar bunun bir Arap delikanlısı olduğuna emindiler.”

(Bir Faal Muhayyile bilimi, *'ilmü'l-hayâl* olarak dosetizmin nasıl bir bilgi eleştirisine dönüştüğünü görüyoruz). İbn Arabî devam eder: “Melek kendini Meryem'e güzel bir gencin suretinde temsil ettiğinde Meryem'e de aynısı oldu. Çünkü ci-

düğünün farkındadır ve Onu ancak Kendisi için sevebilir: bu aşk “fizikseldir” çünkü somut bir Sureti algılar ve müşahade eder, fakat aynı zamanda manevi bir aşktır, çünkü Surete sahip olma derdi yoktur, aksine kendini tamamen bu Surete vermiştir. Manevi aşkla dönüşüme uğrattığı doğal aşkın bu buluşması mistik aşkın tanımıdır.

Nitekim mutasavvıf aynı zamanda, içinde bu aşkı harekete geçiren gerçek Öznenin *kim* olduğunu, yani *gerçek âşığın* kim olduğunu –gerçek Maşuk kimdir sorusunu öngören ve çözen bir bilgiyi– bilmezse, bu olağanüstü dürtü mutasavvıfın kapasitesini aşabilir ve hiçbir sonuç vermeyebilir. Cevap oldukça nettir: nefis Tanrıyı kendisi *vasıtasıyla* değil, Onun *vasıtasıyla* “gördüğünü” farkederek; *kendiliğinden* değil, yalnızca Onun *vasıtasıyla* sever; tüm diğer varlıklarda Tanrıyı kendi bakışı *vasıtasıyla* değil, bu bakış Tanrının onlara bakışı *olduğu* için temaşa eder; nefsin “aşk Rabbi,” içinde hareket eden suret, onun algısının organıdır; nefis ise *Onun* algı organıdır. Nefsin ilahi Rabbine ait rüyeti Onun nefse ait rüyetidir. Varoluşa *olan sempatisi* içinde tecrübe ettiği *teopatidir*, bu Huzurun nefste uyandırdığı ve nefis için kendi kanıdı olan *tutkudur*. Dolayısıyla nefis kendi başına veya Onunla birlikte değil, ancak Onun aracılığıyla müşahade eder ve sever. Öyleyse, nefis Onun, Onunla *sem-patide* tam bir sadakat isteyenin organı olduğuna göre, nefis Ondan başkasını nasıl sevebilir? Arayan ve aranan Odur, O Âşıktır ve O Maşuktur.¹¹⁴

simlendikleri zaman Ruhları ayırt eden işarete daha sahip değildi.”(bkz. aşağıda § 3, Celâleddin Rûmî’de Müjdenin [Annonciation] mistik anlatımı: Meryem Meleği kendi Nefsi olarak tanıdığı anda kendi başına Kutsal Çocuğa gebe kalır). Benzer şekilde Kıyamet gününde Tanrı Kendine ibadet edenlere görünecektir; bazıları Onu tanımayacak ve ondan kaçacaktır (Meryemin önce Melekten kaçması gibi, bkz. I. Bölüm, n. 32). Eğer hâlâ onlardan haberdar değilse, zuhur ettikleri kişi nezdinde İlâhi Görkemle Melekî Görkem aynı durumdadır. Dolayısıyla Tanrı ona, İlâhi Tecelliyi, melekî tezahürü, bir *cinin* tezahürünü, bir insan nefsinin tezahürünü ayırt etmesini sağlayacak bir *işaretle* yardım etmelidir. “O halde kimi gördüğünü ve ne aracılığıyla o şeyi olduğu gibi gördüğünü tanı.”

¹¹⁴ *Fütûhât* II, 331. Bu işaretle “Allah bir nefse o nefsin hem fiziksel hem ruhani olan özüne göre tezahür eder. O zaman nefis Allah’ı gördüğünü, fakat kendi aracılığıyla değil Onun aracılığıyla gördüğünü fark eder; kendi aracılığıyla olmayan, aksine Kendini sevenin O olduğu bir sevgiyle yalnızca Onu sever; her varlıkta Allah’ı temaşa eder, fakat bunu ilâhi bakış olan bir bakışla yapar. Kendisinden başka bir şeyi sevmediğini fark eder; O âşıktır ve Maşuktur, arayan ve Arandır.”

Bu kimliği ortaya koymak, bilinmeyi arzulayan “Gizli Hazine”nin nostaljisini, Yaratılışın sırrı olan nostaljiyi hatırlamaktır.¹⁵ İlahi Varlık, İsimlerinin hüznüyle, o İsimleri izhar etmeyi arzulayan potansiyel varoluşlarımızın hüznüyle sempati kurarken –ve bu “Onun kendi varlıkları” olan bize olan aşkının ilk kaynağıdır– aslında O Kendisiyle sempati kurmaktadır. Öte yandan, bu varlıkların Ona haberleri bile olmadan duydukları aşk, onları varlıklarını emrederek (Ol! *Kûn*, *Esto*! diyerek) bekleyişlerinden kurtardığında Onun aşkının harekete geçirdiği, Onun varlığının onların varlığında bir titreşiminden başka bir şey değildir. İbn Arabî müzik dinlerken tecrübe ettiğimiz duygunun sebebini tam da burada bulur, çünkü ebedi gizillüğimizin onu var eden Emre olan tepkisiyle, müziğin sihrinin anımsattığı ve serbest bıraktığı gizilliklere olan önsezimiz arasında bir *sempati* vardır.³¹ Yine de, eğer O hem Âşık hem de Maşuksa, bunun Onun özünde *her ikisi de* olmanın bulunmasından kaynaklandığını –İbadet edilen, İbadet eden ve *ikisi* arasındaki ebedi diyalog olması gibi– hiçbir zaman unutmamamız gerekir. Fakat, daha önce de belirttiğimiz gibi, İbn Arabî öğretisini başka yerlerde felsefi monizm olarak bilinen şeye indirgeyerek veya mistik tecrübenin varoluşçu monizmiyle karıştırarak bu temel ikili-birliği

¹⁵ Mistik nefis ancak faal öznesi nefse, nefste, fakat nefsten başka bir şey olarak, nefste gerçekleşen ve nefsin organı, yeri ve amacı olduğu bir olay olarak görünen o aşkın kaynak ve başlangıcını anladığı takdirde bu yüce tecrübeyi benimser. Burada aşkın diyalektiği ilahi ezeli hayatın gizemine bağlanır. Fakat mistik aşık tecrübi olarak ilahi İsim ve Sıfatları yalnızca içerik ve gerçekliklerini kendi içinde keşfettiği için bildiğine göre, ilahi ezelin gizemini, yaratıcı nefesini (*Nefes-i Rahmânî*) veren ilahi nostaljiyi, kendi içinde keşfedip tecrübe etmeden nasıl hissedebilir? “Nefes vermek” mahluk olma durumuna içkindir, çünkü bu nefes (*teneffüs*) onun rahatlamasıdır. Patetik Tanrının (bilinmek, yani *significatio passiva*’sını *ma’lûh*’unda, Tanrısı olacağı Varlıkta gerçekleştirmeyi arzulayan) Hüznü tarafından verilen Nefes, bu Bulut (*‘amâ*’), daha önce gördüğümüz gibi, ruhani ve *bedensel* tüm varlıkların yaratıcı enerjisi ve “ruhani maddesi,” varlıkların kendisinden ve kendisi aracılığıyla yapıldığı Tanrıdır (el-Hakku'l-mahlûk bihi). “Küllî madde” olduğu için bu Bulut, varlığın –böylece bilinmeye ve zuhur etmeye olan ilahi tutkunun aldığı suretler olan– tüm suretlerini kabul eder. Yaratının bize olan aşkının başlangıcı böyledir. Bizim Ona aşkımızın başlangıcına gelince, bu rüyet değil semâdır, *Kûn*’ün, *Esto*’nun, “Bulutun maddesinde bulunduğumuzda” kendi varlığımızın emridir. “O halde biz Onun, fiilen varlık verdiğimiziz asla tükenmeyen *Kelimânıyız* (Kelimât); saf ideal varoluş olduktan sonra somut varoluş edindiler. Allah’a olan aşkımızın kökenindeki amaç budur” (*Fütûhât* II, 331).

³¹ A.g.e, II, 331-32.

gözümüzden kaçırmış oluruz.¹¹⁶

Gerçekten de İbn Arabî ve müritlerinininki gibi bir hikmet karşısında alışılmış felsefi sınıflandırmalarımız ve resmi dini sınıflandırmalarımız başarısız olur. Fiziksel ve manevinin tecelli düzleminde *ittifakını* [*consociation*] anlamak yerine bu hikmeti Batıda genel olarak “monizm” adı verilen şeye indirgersek veya *a fortiori* [daha da ileri giderek], Meryem’in nasıl bir mutasavvıf yerine geçtiğini anlamak yerine Enkarnasyon (Hristiyan dogmasının bu sözcüğe verdiği anlamıyla) üzerinden düşünersek, bu hikmetin ortaya koyduğu özel diyalogu algılamamız mümkün olmaz. İslami batınilığın dinsel dosetizmiyle (Profetolojiye ve İmamolojiye aktarılmış Kristolojisinde) bizim mistiklerimizin ikrar ettikleri tecelli anlayışı arasında temel bir yapısal bağ vardır. *Subjectum Incarnationis* [Hulul eden varlıktır] –eğer bundan bahsetmek gerekiyorsa, hiçbir zaman maddi olarak gerçekleşmiş varoluşların, olmuş ve bilinmiş olayların düzleminde değildir; aksine her zaman tecellilerin işaret ettiği aşkın boyuttadır –çünkü “asıl gerçek” her nefste o nefse mührünü vuran Misalin sebep olduğu içsel olaydır. Bu alanda, mantıksal olarak tanımlanmış dogmalara veya maddesel tarihin geri dönüşsüz olaylarına dair

¹¹⁶ Bkz. I. Bölüm, n. 78. Yukarıdakiler aşkın başlangıç ve sonuyla ilgili soruya (büyük bir mutasavvıf olan bir kadın tarafından İbn Arabî’ye sorulan soruya, yukarıda s. 150) halihazırda bir cevaptır. Tüm nominalist kavramsallaştırmalar reddedilir; aşk âşığın özüne eklenen bir kavram değildir, fakat yalnızca âşık ve Maşuk arasında bir ilişki de değildir. Âşığın özüne içkin bir özelliktir; aşkın gerçekliği âşığın kendisinden başka bir şey değildir (*Fütûhât* II, 332). İşte bu, diğer önermeyle beraber anlaşılmalıdır: Âşık ve Maşuğun aynı İlahi Varlık olması. Fakat bu birlik kesinlikle ayrılmamış aynılığın birliği değildir; varlığına esas olan Rahmetin, her iki teriminin de diğerini arzu ettiği bir ikili birliğe [*bi-unité*] (*hakk ve halk*) dönüştürdüğü bir varlığın birliğidir. Bir yanda Onun zuhur etme ve nesnelleştirilme isteği (“patetik İlahın” *pathos*’u); diğer yandan, Onu izhar eden varlıkta, Onun Kendine dönme isteği; o varlıkta *teopatisi* (*ma’lûhiyyet*), yani, İlahi olduğu varlıkta ve bu varlık tarafından bilinen İlah olmaya kendi tutkusunu olan ve böylece Onun ilahiliğini (*ilâhiyyet*) ortaya koyan tutku (*significatio passiva*) olan bir istek. O halde aşkın hedef ve sonunun unio *sympathetica* olan bir *unio mystica*’da Âşık ve Maşuğun birliğini tecrübe etmek olduğunu söyleyebiliriz, çünkü birliklerinin kendisi bu iki terimi varsayar: *ilâh* ve *ma’lûh*, ilahi merhamet ve insani Allah aşkı [teopati], maşuk ve âşık arasında meczup bir diyalog. Unus ambo rasyonel mantığın şemalarına zorluklar çıkarabilir: *Enâ sır-ru’l-Hakk* Hulûl üzerinden yorumlanamaz: “Aşkın hedef veya amacı maşuğun zâtının âşığın nefesine dönüştüğü bir birleşmedir (*ittihâd*); *hulûliyenin* atıfta bulunduğu şey budur, fakat bu birleşmenin nerede olduğunu bilmezler.” (*Fütûhât* II, 334).

olan duyumsal ve sınırlı verileri ölçen belirtici veya tarihsel uslamlamadan çok farklı bir algı ve aracılık yetisine ihtiyaç duyarız. Bu aracı yetinin, ilahi ve insani olanın mütecelli birleşmesini ve manevi ve fizikselin, daha önce gördüğümüz gibi kamil aşkın, yani mistik aşkın koşulu olan uzlaşmasını sağladığı yer, önceden verilmiş ve belirlenmiş bir gerçekliğin düzlemi değildir. Bu aracı yeti İbn Arabî'nin "Hazret" veya "yaratıcı Haysiyet" (*Hazret-i Hayâliyye*) olarak tanımladığı faal veya yaratıcı Muhayyiledir. Belki de bu "haysiyet" in anlamını korumak ve "yaratıcı" sözcüğünün günümüzdeki kullanılışının sebep olacağı karışıklığı önlemek için bir neolojizme ihtiyacımız olacak. Bir *Imaginatrice*'ten bahsedebiliriz.¹¹⁷

Bu *Imaginatrice* aracılığıyla aşkın diyalektiği son evresine ulaşır ve gerçek Âşığın kim olduğunu öğrendikten sonra, *gerçek Maşuğun kim olduğunu* keşfetmek için aşkın boyutun kapısını açar.

Burada ruhani boyut, yani Ruh, kendini fiziksel biçimde ortaya koymak zorundadır; bu Suret Muhayyilenin mütecelli bir şahsa dönüştürdüğü duyumsal bir şahıs olabilir veya temaşa anında duyumsal bir suretin aracılığından yardım almayan muhayyilenin algıladığı bir "misâlî şahıs" olabilir. Bu mütecelli şahısta kendini izhar eden gerçek Maşuktur; bunu ancak onu hem ortaya koyan hem de saklayan, fakat yokluğunda tüm somut varoluşundan, tüm bağlılığından mahrum kalacağı bir şahısta yapabilir. Bu yüzden, gerçek ve görünmez Maşuk Faal Muhayyile tarafından somut bir surette temsil edilmek (*mümessel* olmak) zorundadır; bu suret aracılığıyla o ayrıcalıklı yetinin rüyeti tarafından algılanabilir bir varoluş şekline sahip olur.¹¹⁸ İradi aşk ey-

¹¹⁷ Dolayısıyla, daha önce belirttiğimiz gibi (yukarıda n.7), tecellilerin anlam ve algılanışları, nesnel Yaratıcı Muhayyile olan Manevi Enerjinin (*himmet*) işlevinin incelenmesini gerektirir. Böyle bir incelemenin kaba bir taslağı bu kitabın ikinci bölümünde bulunabilir.

¹¹⁸ *Fütûhât* II, 334. "Şunu bil ki, Ruhun duyumsal veya misâlî bir cisimde kendini izhar ettiği fiziksel suret her ne olursa olsun ve onu hangi yönüyle ele alırsak alalım, şu her zaman doğru olacaktır: her an, daha var olmayan bir şey olan maşuk varlık, Muhayyilede temsil edilir, fakat nesnel gerçekliği yoktur; dolayısıyla her durumda, muhayyil rüyetin, "muhayyel" kuvvet veya huzur (*hazret-i hayâliyye*) yoluyla, bu yetiye özgü olan özel göz sayesinde algılayabileceği bir varoluş biçimine sahiptir."

leminin yöneldiği somut suretin Maşuk olarak tanımlanması bu sebeptendir, fakat surette gerçekten sevilenin Maşuğun Hayali olarak ortaya koyduğu şey, yalnızca kendisini seven, bir nesne olduğuna inandığı şeye sahip olmaktan başka amacı olmayan basit doğal aşkın yanılsamasının aksine bilfiil varolan bir veri olmayan bir şey olduğu sebeple de Maşuk olarak tanımlanır.

Fakat elbette bu varolmayan (*ma'dûm*) basit bir hiçlik değildir; bir hiçin bir etkisi olması ve daha da ötesi, mütecelli bir işlevi olması düşünülemez. Maşuğun biçiminde, *daha varolmayan*, daha gerçekleşmemiş fakat âşığın tüm gücüyle var etmeyi veya sebep olmayı arzuladığı bir şeydir. İşte insani aşkın en büyük işlevi, tarihsel olarak şövalye aşkı ve mistik aşk olarak tanımlanmış olan iki aşk türünün birleşmesine yol açan işlev tam da burada ortaya çıkar. Çünkü aşk, sevilen dünyevi sureti, tüm insanötesi potansiyelliklerini ortaya çıkaran bir ışıktaki, ona Meleğin tecelli işlevini verecek ölçüde başkalaştırır (Dante'nin yoldaşlarının, *Fedeli d'amore*'nin kutladıkları dişil Suretler için, İbn Arabî'ye Mekke'de ilahi Hikmetin sureti olarak görünen kadın için durum buydu). İbn Arabî'nin incelemesi daha da derinlere iner: Âşık, maşuk varlığı müşahade etmek, o varlıkla birleşmek veya varlığını devam ettirmek istediğinde, aşkı her zaman Maşukta daha varolmayan bir şeyi var etmeyi amaçlar.¹¹⁹ Asıl nesne elde ettiği şey değil, kalıcılık ve devamdır (*devâm* ve *istimrâr*); nitekim kalıcılık ve devam varolmayan şeylerdirler, bir "*daha yok*"turlar; daha varolmamışlardır, gerçeğin sınıfına daha girmemişlerdir. Âşığın birliğe ulaştığı andaki (*hâlu'l-vuslat*) aşk dolu bağlılığın nesnesi yine varolmayan bir şey, yani o birliğin devamı ve kalıcılığıdır. "O onları sevecek ve onlar da onu sevecekler"* (Mâide, 59) ayetinin şeyhimize gösterdiği gibi, aşk sözcüğü hiçbir zaman, hâlâ varolmayan, varlıktan mahrum bir şeyi ümit etmeyi

¹¹⁹ Bkz. *Fütûhât* II, 325. "Aşk ibadeti," ne zafer ne de sahiplik bilen ibadet budur; sevilen varlığın insanüstü istidatlarıyla uyum içinde ve bu mütecelli istidadı gerçekleştirmeye çalışan bir tutku olan bir "sempatik bağlılık." Âşığı sevilen varlığa bağlayan bu varlığın "pozitif gerçekliği," etkili ve maddi doğası değildir. Burada ince ve karışık bir akıl yürütmeyoktur (Asín'in ileri sürdüğünü görmeye şaşırdığımız türden, *El Islam cristianizado*, s. 465, n.1); sevilen varlıkta aşkın nesnesi olan şeyin esasen bilkuvve halinin bir incelemesi vardır.

* Diyanet işleri ve Gölpınarlı meallerinde bulunan bu cümle Diyanet Vakfı mealinde bulunmamaktadır. -ç.n.

kesmez.¹²⁰ *Futurum resurrectionis*'ten [müstakbel] bahsettiğimiz gibi *Futurum amoris*'ten [müstakbel] de bahsetmemiz gerekir.

Öyleyse mistik aşk tecrübesinde manevi ve fizikselin birleşmesi ([sympnoia], "ittifak"), *kuramının* İbn Arabî'nin rüyete dayalı tecrübesinde büyük payı olduğu yaratıcı Enerjiye veya yaratıcı Muhayyileye işaret eder. Duyumsalın dönüşümünün organı olarak, "varlıkların melekî işlevlerini" ortaya koyma gücü vardır. Böyle yaparak *ikili* bir harekete yol açar; *bir yandan* görünmez manevi gerçekliklerin, Hayalin gerçekliğine inmelerine sebep olur (fakat daha aşağıya değil, çünkü yazarlarımız için *Imaginalia* manevi gerçekliklere uyum gösterebilecek azami "maddesel" yoğunlaşmadır); bunun yanı sıra Yaratıcı ve yaratılan arasında mümkün olan tek benzeşme (*teşbîh*) biçimini de sağlar ve böylece başta sorduğumuz soruyu çözüme ulaştırır: Tanrıyı sevmek ne demektir? İnsan nasıl görmediği bir Tanrıyı sevebilir? Çünkü mutasavvıfın Peygamberin "Allahı Onu görmüşsünüz gibi sevin" emrine uymasını sağlayan bu Hayaldir. *Öte yandan*, hayalin kendisi, duyu aleminden ayrı olsa da ona yabancı değildir, çünkü Muhayyile duyumsal alemi kendi ince ve bozulmaz

¹²⁰ *Fütühât* II, 327; bkz. II, 332: "Sevilen varlığın daha varolmayan bir şey olduğu ve çoktan varolan bir nesneyi sevmenin imkânsız olduğu kesindir. Tek olanak aşığın, daha varolmayan maşuk nesnenin gerçekleşmesinin zuhur etmeye başladığı gerçek bir varlığa bağlanmasıdır." II, 334: "Aşkla ilgili olarak çok sayıda yanlışlama olur. Bunlardan ilki daha önce bahsettiğimizdir: aşıklar sevilen nesnenin gerçek bir şey olduğunu sanarlar, oysa hâlâ gerçek olmayan bir şeydir. Aşkın arzusu bu şeyin gerçek bir kişide gerçekleştiğini görmektir ve aşık bunun gerçekleştiğini gördüğünde, o zaman daha önce gerçek insanda gerçekleşmesini beklediği bu halin sürekliliğini arzu eder. O halde gerçek maşuk hiçbir zaman gerçekdışı (yani her zaman aşkın) olmayı kesmez, fakat aşk ve nesnelerinin hakiki ilmine irşad edilenler hariç birçok âşık bundan habersizdir." Âşığın maşuğun sevdiğini sevmesi nasıl mümkündür (bu tümel sympathie'dan, iradelerin bu sinerjisinden nasıl bahsedebiliriz)? Eğer bu mümkün değilse âşık, bir nesneyi yalnızca kendisi için seven veya sevilen bir kişiyi bir nesne yerine koyan doğal aşk halinde kalmaz mı? İbn Arabî, sadık âşıkların izlediği kuralın, ona yalnızca somut, görünür bir şahısta zuhur eden ve edebilen (duyumsal kanıtlar için gerçekdışı olan) görünmez Maşuğun kuralı olduğunu göstererek sofizmi daha da itham eder. Öbür türlü âşık, aşkının gerçek nesnesini onu kendisine (bazen o bilmeden) izhar eden gerçek varlıkta somut ve maddi olarak var edemezdi; bu ancak doğüstü yardımla, İsa (melekî doğasından dolayı) ve Tanrının diğer hizmetkârlarının ellerinde bulunan diriltici nefes aracılığıyla mümkün olurdu. Fakat aşk enerjisi onu maşuğuna varlık vermeye zorladığı için, mutlak kudreli Hazret-i Haya-liye [Imaginatrice] yardımına gelir. "Bu mesele, başka hiçbir kitapta bizim derinleştirdiğimiz gibi derinleştirilmemiştir, çünkü bu meseleyi bizim gibi inceleyen kimse görmedim." (II, 333 [I, 89]).

biçimine [modalité] yükselterek dönüştürür. Aynı anda kutsalın inişi ve duyumsalın yükselişi olan bu ikili hareket, İbn Arabî'nin başka yerde etimolojik olarak bir "tenezzül" (*münâzelet*) şeklinde tanımladığı şeye denk düşer. Muhayyile, duyu ötesi-ilahi ve duyumsalın aynı "ev"e nüzul ettikleri buluşmanın sahnesidir.¹²¹

O halde görünmez ve görünürü, manevi olanı ve fizikseli sem-patiye getiren Faal Muhayyiledir. Şeyhimizin söylediği gibi, "duyu aleminde, kendisinde ilahi Maşuğun tezahürünü sevdiğimiz bir varlığı sevmeyi" mümkün kılan Faal Muhayyiledir. "Çünkü onu (duyumsal biçimden) bozulmaz Hayale (yani mütecellî bir Hayalin seviyesine) yükselterek, ona kendisine ait olandan daha yüksek bir güzellik vererek ve ne kaybedeceği ne de üzerinden atabileceği bir huzur giydirerek bu varlığı manevileştiririz ve böylece mutasavvıf Maşuktan hiçbir zaman ayrılmaz."¹²² Bu sebeple manevi tecrübenin derecesi Hayal verilen gerçeklik derecesine, Hayale verilen gerçeklik derecesi ise manevi tecrübenin derecesine bağlıdır. Mutasavvıf Maşuğun tam mükemmelliğini in actu Surette müşahade eder ve Onun kendisindeki varlığını Hayalde tecrübe eder. Bu "yaratıcı birleşme" (ittisâl fi'l-hayâl) olmadan, onun getirdiği "dönüşüm" olmadan, fiziksel birleşme basit bir yanılgıdır, zihinsel bozukluğun sebep veya bulgusudur.¹²³ Öte yandan, saf "hayalî müşahade" (*müşâhede-i hayâ-*

¹²¹ Bkz. Afîfî, *Mystical Philosophy*, s. 133-136; *münâzelât*'la ilgili olarak bkz. *Fütûhât* III, 523 (384. bölüm); bkz. İsmailî Şiiilik için büyük önemi olan başka benzer ifadeler arasından Birinci İmama atfedilen "Görmediğim bir İlahı asla ibadet etmem" ifadesi; bkz. "İlahi Tecellî adlı çalışmamız," s. 138 ve ayrıca bkz. *Fütûhât* II, 337, alttan 5. satır.

¹²² *Fütûhât* II, 337. Burada da "Hikmetin" âşığına sorduğu "Sen mi yok oldun?..." sorusunun cevabı (ezeli Bulutta İlahi Merhametin "en güzel isimlerinin," *el-Esmâ'ü'l-Hüsnâ*'nın gizli özlerini [heccéités] varolmaya çağırması gibi, gerçekten-fazla olanı ortaya çıkarma, sevilen varlığa "melekî işlevini" yükleme kapasitesine üstü kapalı bir çağrı olan bir cevap).

¹²³ A.g.e. ve II, 338, 11. satır ve sonrası. Aşık "o zaman, maşuğuyla duyumsal karşılaşmasında tecrübe edeceği zevkin onu hayal ederken tecrübe ettiğinden daha büyük olacağı yanılsamasına riayet eder. Bu, maşuğun maddi doğanın yoğunluğuna yenik düşmüş ve rüya halindeki muhayyel temsille beraber gelen zevkten habersiz olmasından dolayı olur. (Eğer bunu aklında tutmuş olsaydı), muhayyilenin sunduğu zevkin duyumsal dış nesnenin sunduğundan daha büyük olduğunu bilirdi. Böyle bir âşığın nesnel birleşme (*min hâric*) elde etmek için kullanması gereken araçlar konusunda şüpheye düşmesinin ve bu konuda tecrübesi olduğunu bildiği kişileri sorgulamasının sebebi budur. "

liyye) öyle bir yoğunluğa ulaşabilir ki herhangi bir maddesel veya duyumsal huzur onu aşağı çeker. İbn Arabî'ye göre, Mecnun'un meşhur durumu budur ve bu en ince aşk olgusudur.¹²⁴

Nitekim bu olgu *fedele d'amore*'nin Hayalin kendisinin dışında olmadığını, aksine benliğinin içinde olduğunu anlamasını öngörür; hatta bu onun benliğinin ta kendisidir, var olarak var ettiği ilahi İsm'in biçimidir. Ve aşkın diyalektiğinin çemberi bu temel tecrübe ile kapanır: "Aşk âşığa şah damarından yakındır."¹²⁵ Bu yakınlık öyle fazladır ki önce bir perde gibi görünür. Acemi-nin, tüm iç benliğini kaplayan bir Hayalin hükmü altında olmasına rağmen onu kendisinin dışında, şahâdet âleminde bir suretten diğerine çaresizce aramasının, sonra da nefsinin tapınağına dönüp gerçek Maşuğun kendi benliğinin içinde olduğunu farketmesinin sebebi budur. Bu *Dönüşte* olduğu gibi bu *Arayıştta* da, içindeki faal özne gerçek dışı Hüsnün içsel hayali, benliğinin

¹²⁴ A.g.e. "Bu konuda biz [mutasavvıflar] ikiye ayrılırız. Bazıları Faal Muhayyilelerinde, Maşuklarının zuhur ettiği gerçek varlığın Hayalini müşahede ederler; böylece Onun gerçek varlığını kendi gözleriyle müşahede ederler ve bu Faal Muhayyilede Maşukla birleşmedir. O zaman, Onu müşahede ederek, Onunla inceliği ve tatlılığı tüm maddi, somut ve nesnel birleşmeleri aşan bir birleşmede birleşirler. Sevgili Leyla'sı kendini ona gösterdiğinde, "Benden uzağa git" diyerek ona sırt çeviren Kaysu'l-Mecnûn'un ruhunu yutan bu [muhayyel birlik]tir. Mecnun, Leyla'nın maddi huzurunun onu diğer huzurdan, ince ve latif muhayyel müşahedesinden yoksun bırakacağından korkar, çünkü Faal Muhayyilesinde hazır olan Leyla gerçek, fiziksel Leyla'dan daha tatlı ve güzeldir." Bkz. Ahmed Gazâlî, Aşıkların Halleri (*Sevânihü'l-'Uşşâk*), ed. Ritter, s. 45-46, 76. İbn Arabî devam eder: "Bu olgu aşkın içerebileceği en latif olgudur. Onu tecrübe eden kişi ondan tümüyle tatmin olmayı asla kesmez, hiçbir zaman ayrılık yası tutmaz. Bu kabiliyet âşıklar arasında bana fazlaca verildi, fakat böyle bir kabiliyet âşıklar arasında azdır, çünkü onlarda duyumsal yoğunluk egemendir. Fikrimizce, bir insan kendini yalnızca maddeden ayrı manevi şeylerin aşkına adanmış olduğunda, bir yoğunluk oluşturduğunda ulaşabileceği azami nokta onların Muhayyileye nüzul etmelerini sağlamaktır, daha aşağıya değil (yani duyumsal düzleme kadar değil). O halde, eğer Muhayyile bir ruhun azami eylem biçimini temsil ederse, cisimsiz şeylere nazaran o ruhun latifliği ne olacaktır? Hali böyle olan insan Allah'ı en iyi sevebilen insandır. Nitekim, Onu mahluklara benzerliğinden yoksun bırakmadığında Ona olan aşkında ulaşacağı en uç sınır, Onu Muhayyileye kadar indirmek olacaktır ve Peygambere atfedilen bu cümlede emredilen tam olarak budur: 'Allah'ı Onu görmüş gibi sev' (*Fütûhât* II, 337)."

¹²⁵ *Fütûhât* II, 339: Mutasavvıflar sonunda tecrübeleri aracılığıyla Allah'ın önceden kendi nefsleri olarak tahayyül ettikleri varlık olduğunu keşfettiklerinde olan şey bir seraba benzer. Varlıkta hiçbir şey ortadan kaldırılmamıştır. Serap bir rüyet nesnesi olmaya devam eder, fakat insan onun ne olduğunu bilir; insan onun su olmadığını bilir.

aşkın veya semavi eşinin bir kalıntısıdır: Ona benzeyen her somut sureti farketmesini sağlayan bu hayaldir, çünkü daha o farkına varmadan, Hayal ona tecelli işlevini vermiştir. İbn Arabî'nin tecrübesiyle, Maşuğun onun içinde olduğunu da olmadığını da, kalbinin sevilen varlıkta olduğunu da sevilen varlığın onun kalbinde olduğunu da söylemenin eşit derecede doğru olmasının sebebi budur.¹²⁶ Bu tersine dönen durum yalnızca “rabliğin sırrı”nı (*sırru'r-rusûbiyye*), “sen”¹²⁷ olan sırrı ifade eder; böylece *fedeled'amore*'nin ibadeti *devotio sympathetica*'sı, yani görünür bir surete verdiği tecelli işlevini tüm benliğiyle “cisimlendirmesi” olur. Mistik âşığın değer ve sadakatının “muhayyile yeteneğine” bağlı olmasının sebebi budur, çünkü, İbn Arabî'nin dediği gibi: “ilahi Âşık bedensiz ruhtur; salt fiziksel âşık ruhsuz bedendir; ruhani âşık (yani mistik âşık) hem ruha hem bedene sahiptir.”¹²⁸

3. Yaratıcı Dışıl

Şimdi, yukarıda “arzuların tercümanının” hikmete dair tecrübesinde ayırdettiğimiz ikinci işareti takip edecek konumdayız. Yaratıcı Muhayyileyi harekete geçirerek aşkın diyalektiği, yaratıcı Muhayyilenin dünyasında, yani mütecelli düzlemde, manevi ve fiziksel arasında bir uzlaşmaya, manevi aşkla fiziksel aşkın, mistik aşkın tekil tecrübesinde birleşmesine sebep olmuştur. “Hakk’ı görme” imkânı –insanın Hakk’ı ölmeden göremeyeceği fikrinin işaret ettiği rüyetle değil, insanın yokluğunda yaşayamayacağı rüyetle görmekten bahsediyoruz– bu uzlaşmaya bağlıdır

¹²⁶ A.g.e. II, 361, bkz. II, 346-47: “Âşk (İlahi Hüsn tarafından âşığa verilen) tecelliyle doğru orantılıdır ve bu tecelli sahip olduğu irfanla orantılıdır. Kendilerini tüketenler, aşkın etkilerinin dışsal olarak zuhur ettiği kimseler böylelikle aşklarının fiziksel bir aşk olduğunu gösterirler. *Ariflerin* aşkları görünür dışsal bir etkiye sahip değildir, çünkü irfan ilmi, bahşettiği, yalnızca arifler tarafından bilinen bir sırdan dolayı tüm o etkileri siler. Arif olan *fedeled'amore* (*el-muhibbü'l-ârif*) asla ölmeyen bir Yaşayan İnsandır; aynı bir Ruhtur ve fiziksel doğaya sahip bir insan arifin öznesi olduğu aşkı tecrübe etme yetisine sahip değildir. Onun aşkı ilahi bir şeydir; güçlü arzusu aşk rabbine ait (*rabbânî*) bir şeydir; ona İsmi, duyumsal konuşmanın sözcüklerinin hiçbir etki etmediği *aziz* yardım eder.”

¹²⁷ Bkz. yukarıda I. Bölüm, §3.

¹²⁸ *Fütûhat* II, 347. Burada, Miraç hikâyesine göre, Cebrail'in niye Arşın önünde bayıldığı anlatılır (çünkü kimin huzurunda olduğunu bilir, fakat “bedeninin” elementüstü, fizikselötesi maddesi yok olmaz (bkz. *Tercümânü'l-Eşvâk*'taki gönderme, II, 2, çev. Nicholson, s. 50).

(çünkü insanın “görmediği” bir İlahı ne ibadet edebileceği ne de böyle bir İlahı sevebileceği bize bilhassa hatırlatılmıştır).¹²⁹ Bu rüyet ölüm değil yaşamdır, çünkü Zatın tüm çıplaklığında imkânsız rüyetini değil, Rabbin, nefsin somut tezahürü olan tekil ferdiyetine tekabül eden İsmi taşıyan her mistik nefse özgü rüyetidir. Bu rüyet, bu Rabbin aynı zamanda Kendi benliği olan, onun için ve onun aracılığıyla Rab olduğu varlıkla karşılıklı ebedi bağlılığını (*ta'alluk*) öngörür ve gerçekleştirir, çünkü ilahi İsm-in bütünü İsmi ve İsimlendireni, varlık vereni ve varlığı açığa çıkararı içerir; birbirlerini karşılıklı olarak “pasif” hale getirirler çünkü her ikisi de diğerinin fiilidir ve bu fiil rahmettir, *sympathesis*'tir. Gerçek anlamında bir *unio sympathetica* olan bir *unio mystica* olarak tanımladığımız şey, bu bağ, her birinin rolünü diğerinden aldığı diyalogun, ikili-birliklerinin bu birliğidir. Bu birlik senin İlahın olan Rabbin “rablığının sırrı”nı (*sırru'r-rubûbiyye*), “sen” olan (Sehl Tüsterî) ve benliğinle beslemek ve idame ettirmekle yükümlü olduğun sırdır; bu *sympathesis*'te, Rab ve onu kendi Rabbi yapana (ve onda Kendisini yaptığına) ortak olan bu tutkuda birlik –bu birlik (İbrahim'in Meleklerle misafirperverliğinde ipucu verilen) aşkının sadakatine, *devotio sympathetica*'na bağlıdır.¹³⁰

Öngörü –veya daha da iyi bir deyişle, temsili bir Hayal mu-tasavvıfın nasıl yeniden üreteceğinin, kendi benliğinde nasıl temsil edeceğinin kendisine daha açıklanmamış olduğu bir Hayaldir. Bu tür bir varoluşa giriş, ilk defa “arzuların tercümanı-na” orkestra olan *Dîvân*'ın giriş kısmında karşımıza çıkan ve *Fusûs*'un son bölümünde pekişen sofilyolojide aranmalıdır. Birinden diğerine olan yolculuk temel aşamalarından az önce geçtiğimiz aşkın diyalektiği ile temsil edilir. Eğer İlahın, zihinsel rüyetin somut suretinde müşahade edilmesi gerekiyorsa, bu suret Onun benliğinin Suretini ortaya koymak zorundadır. Dahası bu müşahade etkili olmak zorundadır; yani etkisi müşahidin benliğini İlahi Varlığın aynı Suretine uydurmak olmalıdır. Çünkü mu-tasavvıf, ancak benliği bu Suretin kalıbına girdiğinde, ancak ikinci defa doğduktan sonra, Rabbinin ilahiliğini taşıyan sırrı sadakatle ve başarıyla kuşanabilir.

¹²⁹ Bkz. yukanda §2 ve n. 37 ve 40.

¹³⁰ Bkz. yukanda I. Bölüm, §3.

Fakat, hatırladığımız gibi, gizli varoluşlarının gaibinde hapsolmuş ilahi İsimleri özgür bırakan İlahi Merhamet Nefesi (*Nefes-i Rahmânî*), kendini varlıklarını emrettiği suretlerin –ilahi İsimlerin kendilerini verdikleri ve bu İsimlerin tezahürü olan suretlerin- maddesi haline getiren bu Rahmet, kendini izhar eden Hakkın benliğinde ikili bir boyuta, aktif ve pasif bir boyuta işaret eder. Öyleyse Onun mükemmel suretini ortaya koyacak ve bu suret olacak varlığın da zorunlu olarak aynı yapıya sahip olması gerekir: aynı anda hem *tutku* hem *eylem*, yani, sözcüklerin yunan etimolojisine göre *patetik* [pathétique] ve *poietik* [poïétique] (*münfa'il-fâ'il*), alıcı ve yaratıcı olması gerekir. *Fusûs*'un son bölümündeki baskın sezgi budur ve bu sezgiden, bir mutasavvıfın en yüce mütecellî rüyete, dışıl varlığın Suretini müşahade ederek ulaştığı sonucu çıkar, çünkü müşahade, Yaratıcı Dışılın Suretinde Tanrının en ulu tezahürünü, yani yaratıcı kutsallığını algılar.¹³¹

Böylece, ikili, aktif-pasif yapının kabulünün bizi erdişil mitinin bir tür tekrarına yönelteceğini tahmin etsek de, İslam mistiklerinin maneviyatı batını olarak, Ebedi Kadınlığın Yaratanın bir Sureti olarak görünümüne yönelmiştir, çünkü onda bu maneviyat, yaratıcı fiili varlıklara özgürlük vermek olan merhametli İlahın sırtını müşahade eder. *Sophia aeterna*'ın *anamnesis*'i veya hatırlanışı, yazarlarımızda tam bir netlikle ortaya konan bir sezgiden başlar. Bu sezgi, Dışılın Erile *patiens*'in *agens*'e olduğu gibi zıt olmadığı, fakat bu iki yönü, alıcı ve aktif yönleri kapsadığı ve birleştirdiği, Erilin ise bu ikisinden sadece birine sahip olduğu sezgisidir. Bu sezgi Celâleddin Rûmî'nin bir beytinde açıkça ifade edilir:

Kadın ilahi Nur'dan bir parçadır. Duyumsal arzunun nesnesi olan varlık değildir. Yaratıcıdır, öyle denmelidir. Yaratılan değildir.¹³²

¹³¹ Bkz. *Fusûs* I, 217.

¹³² Celâleddin Rûmî, *Mesnevî*, I. Kitap, 2437 [2540]. mısra (çev. Nicholson, metin, I, 150). Nicholson *Mesnevî*'nin (İranlı mutasavvıflar tarafından Farsça Kuran, *Kurân-ı Fârsî* olarak görülüp kullanıldığı unutulmamalıdır) bu kısmı üzerine, aralarından en harikaları Velî Muhammed Ekberâbâdî'nin (1727 ve 1738 arasında yazılan) şerhi başta olmak üzere İran ve Hindistanda yazılan dev ciltler olan geleneksel şerhlere değindiği ince ve yüksek anlayışlı bir şerhte bulunmuştur. Bu metin şarihler Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin öğretisiyle İbn Arabî'ninki

Ve bu hikmete dayalı sezgi gulât-ı Şîa'nın, Kutsal İmamların silsilesini doğuran “Bakire-Ana” olarak kabul edilen Fâtıma'nın şahsında *Sophia aeterna*'nın, hikmet kitaplarında kutsanan Yaratılışın aracısının bir tecellisini gören ve onun ismine eril biçiminde ilahi yaratıcılık sıfatını, Fâtıma-Yaratıcı (*Fâtıma fâtır*) sıfatını veren İsmaililerin ve Nusayrîlerin sezgileriyle mükemmel bir uyum içindedir.¹³³

arasında bağ kurma imkânı sağlayan çok sayıda metinden biridir ve bu metinler *Fusûs*'un (yukarıda bahsi geçen) metnini yeniden üreterek *Mesnevî*'deki metni genişletirler. “Kadın en yüce dünyevi güzellik türüdür, fakat dünyevi güzellik İlahi Sıfatların bir tezahür ve yansıması olmadığı sürece hiçbir şeydir.” (Bkz. Necmeddîn Dâye Râzî, *Mirsâd*: “Adem Havva'nın güzelliğini temaşa ettiğinde, ilahi güzelliğin bir zerresini gördü.”) “Şair, Suretin perdesini bir kenara bırakarak, Kadında tüm aşkın ilham kaynağı ve nesnesi olan ebedi güzelliği müşahade eder ve onu, özsel doğasında, bu yaratılmamış Güzelliğin kendini izhar ettiği ve yaratıcı fiilini ortaya koyduğu yerin [medium] kendisi olarak görür. Bu bakış açısına göre kadın, tecellilerin odağı ve yaşam vericidir ve ışınlımlarının gücüyle özdeşleştirilebilir. Kadının üstünlüğünü (çünkü kadının varlığı *actio* ve *passio*'nun ikili modunu birleştirir) öne sürmekte İbn Arabî'ye eşlik eden Velî Muhammed'den bir alıntı yapmak gerekirse: ‘Allah'ın somut bir varlıktan bağımsız olarak müşahade edilemeyeceğini ve insanda diğer tüm varlıklardan daha mükemmel şekilde görüldüğünü ve kadında erkekte daha mükemmel şekilde görüldüğünü bil.’” Elbette kadına atfedilen (burada yazarlarımızın Kuran'ın (Mü'minûn; 14) ve (Ankebût; 16) ayetleriyle doğruladıkları yaratıcı çoğulluğa işaret eden) bu yaratıcılık kadının fiziksel işlevleriyle değil, erkekte aşkı “yaratıcı” ve ilahi Maşukla birliği hedeflemesine sebep olan ruhani ve esasen ilahi nitelikleriyle ilgilidir. Burada dişil insanı (bkz. Rilke'de *der weibliche Mensch*), Yaratıcı Dişili düşünmeliyiz. Kendi içinde ruhunun Çocuğunu (*veled-i ma'nevî*), *lâhût*'unun (ilahî boyutunun, Müjdesinin [Annonciation] Cebrail'inin; bkz. aşağıda, Celâleddin Rûmî'nin mutasavvıfın durumunu Meryem'in Meleğin karşısındaki durumunda temsil ettiği bölüm) çocuğunu doğurabildiği mertebeye ulaşan ruhani adamda örneklenen bu yaratıcı dişildir. Ayrıca başka şarihler “Yaratıcı” (*hâlik*) sözcüğünü Kadının Yaratılıştaki aracılığına atıf olarak yorumlarlar: Kadın, en güzel ilahi isimlerin, “Hâlik, Mübdî, Bâî” (Haşr; 24 ve başka yerler) isimlerinin tezahür ettikleri tecellidir (*mazhar*). Bu isimlerde İsmailî hakimler başmeleğe ait ulu Üçlüyü [Triad] temsil ederler (bkz. “İlahi Tecelli,” s. 101, n. 78). Bu Üçlü, yaratıcı Hikmetin özelliklerini de taşır, erken İsmailîliğin (*Ümme'l-kitâb*) yaratıcı Fâtıma'sında (*Fâtıma-Fâtır*) tanınabildiği gibi ve Sühreverdi'de Cebrail veya Faal Aklın İranlı isminde (*Revânbağ*) Maniheizm'in “Işık Bakiresinin” görülebileceği gibi. Burada sofiyolojinin kaynakları son derece zengin ve karmaşıktır; ayrıca bkz. makalemiz “Soufisme et sophiologie.”

* Köşeli parantez içinde verilen sayfa numaraları için bkz. Mevlânâ, *Mesnevî-i Şerif*, çev. Süleyman Nahîfî, Sadr Âmil Çelebioğlu, İstanbul, Timaş, 2007. —ç.n.
133 Bir önceki nota bakınız. Şunu da belirtmek çok önemlidir: Dişil varlığın (yani yaratıcı Hikmetin) *patetik* [pathétique] ve *poietik* [poïétique] olarak çiftyönlülüğü, simgenin başka yerlerde tekerrürlerini tanımamızı sağlar. Yunanca'dan Arap-

Dişil Yaratıcının ve dolayısıyla dişil varlığın yaratıcı ilahın Sureti olduğu sezgisi kesinlikle salt düşünsel bir kurgu değildir; Tasavvufun şu çok ünlü sözü üzerinde düşünüldüğünde ortaya çıkan bir “tecrübi” kaynağı vardır: “Kendini bilen Rabbini bilir.” Âşığın kendisini (aynı anda hem *benlik* hem de *anima* anlamına gelen nefsinin) bilerek ulaştığı bu Rabbi, bir kez daha tekrarlıyoruz, elbette Allahın Kendi özündeki hali değildir, özünün özündeki hali hiç değildir; kulun “nefsinde” (veya benliğinde) zuhur eden ilahtır, çünkü her somut varlığın kaynağı, içinde izini bırakan ve onun kendine has Rabbi olan tekil ilahi İsimdir. Kendini bilerek ulaştığı ve bildiği –veya cehalet ve kendini bilmezlikle ulaşamadığı– bu kaynak ve bu Rabdir.¹³⁴ Ezelde İlahi Varlık zuhur etmek ve bilinmek istediğinde, henüz bilinmeyişlerinde kapalı olan İsimlerinin tezahürünü arzuladı. Benzer bir şekilde, kulun kendisinin bilgisine ulaşması, kendisine özgü Rabbi olan ilahi İsmine bilgisine ulaştığı anlamına gelir –böylece ilahi isimlerin dünyası iki tarafta da, bilinmeyi arzulayan ilahi Varlığın nostaljisinin amaçladığı, kulun ise, izhar ettiği ilahi İsmi arayan

ça'ya geçmiş olan *Noûs poietikos* ve *Noûs pathetikos* terimleri, İslam'ın *Yeni-Platoncuların* Meşşailikten edindikleri bütün noetiği tanımlar (ve iki Noûs veya akıl arasındaki ilişki nedensel bir ilişki değil bir sempatidir). Nitekim, Yunan Peripatetikler arasında yalnızca bir bilgi kuramı olan şey (daha ayrılmamış, bir “Melek” olmamış bir Faal Akıl), İran'da Sühreverdi'nin İbn Sînâcı müritlerinde (Meleğe ait) aydınlatıcı Faal Akıl ve insan aklı arasında bir manevi giriş diyaloguna dönüşür, aynı, *Fedeli d'amore* arasında ve Yahudilikte *Ezgiler Ezgisi*'ni bu diyalogun en yüce versiyonu olarak yorumlayan mistikler arasında bir aşk diyaloguna dönüştüğü gibi (bkz. Georges Vajda, *Juda ben Nissim ibn Malka, philosophe juif marocain*, s. 21 ve 94). Ayrıca *Noûs* veya Akıl Plotinus'ta da bu ikili, aktif ve pasif tabiata sahiptir. İbn Sînâ'nın kozmolojisinde birbirinden doğan Akıllar, başmeleğe ait hipostazlar veya Kerubiler de bu ikili tabiatı ortaya koyar (*fâ'il-münfa'il*, poietik-patetik). Bu nedenle İbn Sînâcıların bazı aleyhtarları, melekbilimlerini Kuran'da eski Araplara atfedilen bir düşünceyi (“Meleklerin Hakkın kız çocukları olduğunu,” bkz. “Rituel sabéen” adlı çalışmamız, s. 189) yeniden ortaya attıkları için eleştirirler. İbn Sînâcı melekbilimin ve onun bir yönü olan noetiğin kökeninde nasıl hikmete dair bir sezgi olduğunu anladığımızda –İbn Sînâcılar Faal Akıldan Kutsal Ruh veya Cebrail figürüne geldiklerine göre, *Fedeli d'amore*'nin de nasıl kendi paylarına *Madonna Intelligenza* adını verdikleri Hikmeti aynı şahısta tanımaya başladıklarını anlayabiliriz. İbn Arabî'nin tecelliliğiyle [théophanisme] Yeni-Eflâtunculuğunun sudûrculuğunu [émanatisme] birbirine karıştırmadan diyebiliriz ki, Yeni-Eflâtunculuğunun *Noûs*'una tekabül eden şahıs (İlk Akıl, yüce Ruh, Ruh-ı Muhammedî, Başmelek Cebrail), Dişilin mütecelli önceliğini belirleyen yapının ta kendisini ortaya koyar; ayrıca bkz. aşağıda n. 59 ve 62'ye tekabül eden metin.

¹³⁴ *Fusûs* I, 214-15 ve II, 324-25.

mahluğun, Tanrının Kendisine dönmeye olan arzusuna benzeyen nostaljisiyle hâlâ özlem duyduğu ve sonsuza dek özlem duyacağı Nefsin dünyasını temsil eder.

Sadık âşık için kendine dair bilgisinin, Rabbinin tecrübi bilgisi olduğu ölçüde ona Yaratıcı Dışilin gerçeğini sunmasının sebebi, işte tam bu noktada şeyhimizle beraber keşfederiz. Gerçekten de eğer mutasavvıf varlıkların hem yaratıcısı, hem kurtarıcısı hem de maddesi olan İlahi Rahmet Nefesini anlıyorsa bunun sebebi kendisinin, Rabbine dönmeyi, yani kendisini keşfetmeyi arzulayarak Adem'in şahsında kendi üzerine tefekkürde bulunmasıdır. Adem'in nostalji ve hüznü de, ondan ayrılarak, ondan Suretin görüldüğü ayna gibi bağımsız olarak, sonunda onu kendisine gösteren kendi Suretinin izdüşümü tarafından hafifletilmişti. Şeyhimize göre, Hakkın Adem'i Adem'in Havva'yı sevdiği gibi sevdiğini söyleyebilmemizin sebebi budur: aynı aşkla; Havva'yı severek, Adem ilahi modeli taklit etti. Adem ilahi bir temsildir (*tahalluk-ı ilâhî*); bu aynı zamanda erkeğin, kadına olan manevi aşkında (yukarıda "manevi aşkın" doğasını inceledik) gerçekte Rabbini seviyor olmasının sebebidir.¹³⁵ Adem nasıl Hakkın Kendi Suretini temaşa ettiği ayna, tüm İsimlerini, gizli ilahi Zâtta (*zâtu'l-Hakk*) "saklı olan hazinenin" İsimlerini ortaya koymaya kabil Suretse, Kadın da erkeğin kendi Suretini seyrettiği, onun gizli benliği, Rabbini bilmek için tanımak zorunda kaldığı Nefsin seyrettiği ayna, *mazhardır*.

Öyleyse varlıklarda, var edici ve kurtarıcı Rahmet ile temsil edilen ilahi hüznün hafiflemesi ile, Adem'in, kendisine, Havva'nın izhar ettiği Rabbine geri dönen nostaljisi olan Havva arasında mükemmel bir türdeşlik vardır. Fenomenolojinin aynı niyeti keşfettiği benzer vasıtalar. İlahi Varlık kendisinin mükemmel tezahür ve müşahedesine ulaştığında, bunlara *demiurgik* bir Enerjiyle, aynı zamanda varlıkların ruhani maddesi olan ve bunun sonucunda Onu ikili, aktif ve pasif *potentia*'ya, poietik ve patetik iki boyuta sahip olarak ortaya koyan kendi yaratıcı ilahlığı (*el-hakku'l-mahlûk bihi*) ile ulaşır. Veya bir başka paralelliğe değinmek gerekirse: Erkeğin, yani Adem'in kendini bilerek Rabbini bilmeyi amaçladığı müşahede üç boyutlu olsa da, bunlardan ancak bir

¹³⁵ *Fusûs* I, 216-17 ve II, 329-30, n. 7 ve 8.

tanesi ona mükemmel Sureti sunabilir. Fusûs'un daha önce değindiğimiz ve Celâleddin Rûmî'nin *Mesnevî*'sinin şarihlerinin özellikle ilgisini çeken sayfasında İbn Arabî'nin söylediği budur.¹³⁶

Erkek, “Adem,” kendisini Havva'nın yaratıldığı madde olarak görüp Rabbini kendi içinde müşahade edebilir; o zaman Onu anlar ve kendini esasen fail yönüyle anlar. Havva'nın ondan yaratıldığı fikrine başvurmadan da kendi üzerinde düşünebilir; o zaman kendini yalnızca mahluk yönüyle, tümüyle pasif olarak anlar. Her iki durumda da kendinin ve Rabbinin yalnızca tek taraflı bir bilgisine sahip olur: Fiil ve tutku olan [*action et passion*] bütünlüğünün müşahadesine ulaşabilmek için bu bütünlüğü, gerçekliğinin, o varlığı yaratılan olarak belirleyerek aynı zamanda yaratıcı olarak belirlediği bir varlıkta müşahade etmelidir. İşte Havva böyledir, Rahmetin suretinde, kendisinden yaratıldığı varlığın yaratıcısı olan dişil varlıktır –ve kadının, (manevi ve duyumsal karşılıklı dönüşümle birleştiren) mistik aşkın tecelliye bağlandığı başlıca varlık olmasının sebebi budur.

Yaratıcı Dişilin –tüm sofiyolojinin “tecrübi” temellerini bulabileceğimiz– ve dişil varlığın başlıca tecelli olduğu sonucunu doğuran bu çıkarımı, elbette ki Adem'in mit-tarihinin geleneksel yorumuyla uzlaştırılamaz. Nitekim mutasavvıflarımız kendi içlerinde tecrübe ettikleri olayı, simgesel olguları yeni bir biçimde biraraya getirerek ifade etme yoluna gitmişlerdir ve kanımca bir dörtleme [quaternité] yapılanmasına ulaşmış olmaları dinsel psikoloji için büyük önem taşıyan bir olaydır. Adem-Havva ikilisine zorunlu bir tamamlayıcı olarak Meryem-İsa ikilisini (farkları kabul etmek adına Hristiyan Gnosisteki “Sophia-Christos” demeliyiz) karşıt gördüler. Bir Dişil bir Erilden bir annenin, yani Adem'den yaratılan ve Adem'le edilgen bir ilişki içinde olan Havva'nın aracılığı olmadan nasıl doğduysa, aynı şekilde bir Erilin de bir Dişilden bir babanın aracılığı olmadan doğması gerekiyordu; ve böylece Meryem İsa'yı doğurdu. Meryemin şah-

¹³⁶ Bkz. yukarıda n. 48. Burada *Mesnevî*'nin şerhi için başvuru kısımları (I, 2433-37) *Fusûs* I, 217 ve II, 331-32'ye tekabül eder (bkz. Kâşânî'nin Şerhi, s. 272 ve Fütûhât IV, 84). Yukarıda n. 49 ile ilgili olarak, İbn Arabî'nin bahsettiği üçlü kendini müşahade ile, İbn Sînâ kozmolojisinde, her melekî Aklın kendine ait üçlü müşahadesi, ikili tabiatı (agens-patients) ile beraber yeni bir Akli, bir Semayı ve bu Semayı hareket ettiren bir Nefsi doğuran müşahade arasında paralel bir inceleme yapmanın yararlı olacağını düşünüyoruz.

sında Dişil, ilahi Hikmetin hayalinde faal yaratıcı işleve sahip olur. O halde Meryem'in İsa'ya olan ilişkisi Havva'nın Adem'e olan bağının karşıtıdır. İbn Arabî, bu yüzden İsa ve Havva'nın "kardeş," Meryem ve Adem'in ise ebeveynler olduklarını söyler. Meryem Adem'in, İsa ise Havva'nın mertebesine ulaşır (bu tipolojinin çağdaş Hristiyan yoruma ne kadar ters olduğunu belirtmek gereksizdir). Bu dörtlemenin ifade ettiğı şey (eril ve dişilin vasıflarının yer değıştirmesiyle) burada inceleyeceğimiz sofiyolojinin simgesi ve "şifresidir."¹³⁷

Sofiyolojinin "şifresini" belirleyen bu dörtlemenin ortaya çıkışı aynı zamanda aşkın diyalektiğinin nihai gerçekleşmesini haber verir; gerçekten de Meryem kişisinin Havva ile yer değıştirmesi Yaratıcı Dişilin sezgisi tarafından zorunlu kılınır –ve bu sezgi, başlıca tecelli olarak Güzellik motifinin, kendisine Güzellik verilmiş olan varlık biçiminin coşkuyla yüceltilmesine dönüştüğü ana damgasını vurur, çünkü ovarlık biçimi, kendisini yaratan varlığın yaratıcısı olan Rahmetin suretidir.

Sünnet Hüsnün başlıca tecelli olduğunu sık sık hatırlatır: Allah güzelliğı seven güzel bir varlıktır. Elbette bu ancak görünmez ve duyumsal arasında farkına vardıkları sempatinin birinin kendini diğeriyle "simgelediğı" anlamına geldiğı kanaatinde olan Maneviyatımız tarafından tanımlanan ve tecrübe edilen mistik aşk temel alındığında doğrulanabilir. Kanımca her şeyden evvel bu olgu, bu sempati ve simgeciliğe tamamen kapalı, onları *estetikçilikle* suçlamaktan daha iyisini düşünememiş bir sofuluk tarafından aşk mistiklerine karşı ortaya atılan savı geçersiz kılar. Düşmanlık veya korkaklığın nazik tecellilerimize ettiğı hakaretler tek bir şeyi kanıtlar: Eleştiricilerin İbn Arabî veya Celâleddîn Rûmî'nin okullarının ikrar ettikleri, duyumsal Güzelliğe karşı kutsal bir histen –bu his onların, diğ er irfana dayalı sistemlerdeki biçimiyle Hikmetin düşüşü gibi bir olgu oluşturmalarına da engel oldu– ne derece uzak olduklarını ortaya koyar.

¹³⁷ Bkz. *Fütûhât* I, 136 (X. Bölüm), II, 31 ve IV, 24; Kaysârî'nin *Fusûs* üzerine şerhi, s. 127. (İsa'nın Meryem'e olan bu bağımlılığı üzerine Orta Çağ'da bazı gnostik çevrelerde de tefekkürde bulunulmuştur; bkz. Alphandéry, "Le Gnosticisme dans les sectes médiévales latines," s. 55-56). O halde İbn Arabî'nin hikmeti, sofiyolojinin kalbinde, incelenmesi ve *Aion: Researches into the Phenomenology of the Self* te (indeks s.v.) C. G. Jung tarafından incelenen dörtlemelere eklenmesi gereken bir tür dörtleme kurar.

Güzelliği, duyumsal biçimde başlıca ilahi sıfat olan Hüsnü izhar eden insani Suret hakiki bir manevi kudret içerir ve gücü manevi bir güç olduğu için, bu kudret yaratıcıdır. İnsanda, onu kendi duyumsal görünüşünün ötesine taşıyan nostaljiyi harekete geçiren aşkı yaratan bu kudrettir; ve insanın Faal Muhayyilesinin ozanlarımızın “semavi aşk” adını verdikleri (İbn Arabî’nin manevi aşkı) şeyi oluşturmaya sebep olarak, onu kendi bilgisine, yani ilahi Rabbinin bilgisine ulaştıran bu kudrettir. Varolabilecek en mükemmel şeyin Yaratıcısının dışıl varlık olmasının sebebi budur, çünkü yanıt verene, sadık âşığa, vasıtası olan bir insanla bir ilahi İsim bahşetmek olan Yaratılış düzeni onunla tamamlanır.¹³⁸ Batını tefsirlerde temsil edildiği şekliyle Havva’nın Adem’le olan ilişkisinin dışıl varlığın tecelli işlevini karşılamamasının sebebi budur: dışıl varlığın, dörtlemenin belirlediği mertebeye yükselmesi şarttı; bu dörtleme, Meryem’i yaratıcı Hikmet mertebesine oturttu. Elbette burada tarihin temsil ettiği resmi Hristiyanlık’tan çok farklı bir Hristiyanlık’ın sofiyolojisi- ni görüyoruz. Nitekim, İslam’ın mistik irfanının anlayıp özüm- seddiği bu diğer Hristiyanlık’tı; bu olgu İbn Arabî’nin Hikmeti, *Hikmet-i İseviyye* olarak tanımlamasıyla da doğrulanır.¹³⁹

Bu sebeple burada bahsi geçen sofiyolojinin derin hususiye- tini belirtmek önemlidir. Güzellik başlıca tecelli olarak algılan- dığı için –dışıl varlık Hikmetin veya Yaratıcı Sofinin Hayali ola- rak temaşa edildiğinden– az önce söylediğimiz gibi, burada di- ğer irfana dayalı sistemlerde aldığı biçimiyle Hikmetin düşüşü gibi bir motif aramamalıyız. Çünkü, temelde, *lâhût* ve *nâsût*’un, ilahi ve insanının biraraya gelişi, daha doğrusu *lâhût* ve *nâsût*’un zuhuru, bir düşüş anlayışıyla oluşmaz; bu İlahi Rahmete içkin bir gerekliliğin sonucudur. İnsanda, insanî maceranın trajedisini, tecelli arzusunun karşılaştığı değişim ve engelleri, diğer bir de- yişle niye insan yığınlarının yokluklarının anonimliğini tercih et- tiklerini, neden onlarda bir vasıta, merhametli bir organ bulmayı arzulayan İsmi reddettiklerini “açıklama” yetisi yoktur.

¹³⁸ Bkz. yukarıda n. 48. Güç arzusunun Erili mutlak bir etmen olarak belirlediği ışıksız Ateş söner ve yerini gizli varlığı olan berrak, yumuşak nura bırakır; bkz. *Fusûs* I, 216 ve II, 328. (Bkz. Jacob Boehme’de semavi Sofiden ayrı kalmış in- sanın hali.)

¹³⁹ Bkz. yukarıda n. 16.

Her halükârda, *lâhût*'un *nâsût*'un sıfatlarında Zuhuru, mad-di tarih ve onun kronolojik olaylarının duyumsal düzleminde bir hulûl ile değil, duyumsal düzlemin tecelliler ve nefse ait olaylar düzlemine yükselişiyle gerçekleşir; ve “dosetik” olarak tanımlasak da tanımlamasak da bu temel sezgiye tekrar tekrar dönmeliyiz. Peygamberin gelişinin amacı, tasavvufi aşkıta fiziksel aşkla manevi aşkın birleşmesi (birbirine dönüşmesi) olarak tanımlandığını gördüğümüz bu birleşmeyi gerçekleştirmektir. Bu olay her zaman faal Muhayyilenin belirlediği gerçeklik düzleminde gerçekleşir. O halde kişisel tecrübeyi mistik tecrübenin prototipi olan Peygamberin gelişi, bu saf aşkın gelişine işaret etmelidir; Celâleddin Rûmî'nin özellikle hatırlanmaya değer bir metninde, daha önce andığımız Farsça terimle ifade ettiği *hem-demî*'nin, sempatinin (sumpnoia, [sympnoia] *conflatio*), manevi ve duyumsalın “ortaklığının” başlangıcı olmalıdır. Ezelde Peygamberin Ebedi Dişile (şarihe göre Kutsal Ruh veya Müminlerin Anası) ettiği gizemli bir münacatta şu sözleri duyarız: “Saf aşkın parlaklığının, (benliğimin) dağını geçerek saf yakuta dönüştürmesi için senin güzelliğinle büyüleneyim ve sana doğru çekileyim.” O halde bu bağlamda Güzellik kesinlikle bir “baştan çıkarma” aracı değildir; düşmüş bir Hikmet olmayan Yaratıcı Dişilin tezahürüdür. Ona olan yakarış gerçekte tüm şeylerin dönüşümüne olan yakarıştır, çünkü Güzellik kurtarıcıdır. Güzellikle büyülenen Peygamber ezeli varoluşunda, “irfan yakutlarını ve Hakika-tin gizemlerini duyumsal renklerde izhar etmek için” görünmez dünyadan ortaya çıkmayı arzuladı. İşte Mutasavvıfların *kendi* İslamlarını anlama biçimleri budur: bu bir ahenk, insandaki manevi öğelerle duyumsal öğeler arasında bir sempati (*hem-demî*), *devotio sympathetica* olan bir tasavvufi aşkın ulaştığı bir ahenktir.¹⁴⁰

¹⁴⁰ *Mustafa âmed ki sâzed hem-demî*, bkz. *Mesnevî*, I. Kitap, 1972-74 [2050-2051]: “Sempati kuran Seçilmiş geldi. Konuş benimle ey Hümeyrâ, konuş benimle! Ey Hümeyrâ, nalı ateşe koy da sana ait olan bu nal (aşktan akkor olmuş) bu dağ saf yakutlara dönüşsün.” Hümeyrâ isminin Peygamberin eşi Aişe'ye verdiği lakap olduğu söylenmiştir. Öncelikle bir *sempatik sihir* pratiğine bir gönderme fark ederiz: aynı antik mineralojide yakut ve diğer değerli taşların, eskiden Güneşten yayılan, yeraltından gelen bir ısıyla dönüştürülmesi gibi, demiri ateşe koymak, maşuğun kalbinde bir *tekabüle* neden olmak. Peygamber veya azizin bedeninin ilahi ışıkla dönüşümüne gelince (VI, 3058), helenistik mistisizmde bunun paralelleriyle karşılaşıyoruz. Bu gizemli hitap şarihlerin mistik ferasetle-

Yaratıcı Dışilin ilahi Güzelliğin tezahürü olarak üstünlüğü hayranlık uyandıran çelişkilerle ifade edilmiştir: Yaratıcı Dışil ebedi doğumun metafizik düzleminde ve ikinci doğumun, mutasavvıfın benliğini bu üstün Suretin kalıbından şekillendirerek içinde manevi hayatın en yüce sırrını filizlendiren doğumun düzleminde algılandı. İbn Arabî bazen, onun için önemsiz dil konuları olmak yerine daha yüksek bir metafizik gerçekliği ifade eden basit lugatî ifadeler veya dilbilgisel olgular üzerinde durur ve bu olguları, bir dilbilimciyi şaşkınlığa düşürebilecek fakat simgele- rin tesbitine son derece uygun, fazlasıyla kişisel bir dilbilimin yöntemleriyle inceler. İbn Arabî Peygamberin bir hadisinde dilbilgisi kurallarının büyük bir ihlalini görür: cümle içinde, temel bir uyum kuralı hiçe sayılarak dışıl erilden daha ağır basmıştır.¹⁴¹ İşte Şerhlerin genişlettiği yorumların çıkış noktası budur. İbn Arabî Arapçada kaynak ve sebep ifade eden tüm sözcüklerin dışıl olduklarını belirtir. O halde, eğer Peygambere ait olduğu söylenilen cümle dilbilgisi açısından yanlışsa, bunun sebebinin Peygamberin, Dışilin her şeyin kaynağı olduğunu ima etmek isteme-

rini zorlamıştır. Bazıları dışıl bir ismin, Arapçada müennes olan (Aramicede düzenli olarak dışıl olan) *Ruh*'a gayet uygun olduğunu dile getirir. O halde burada Peygamberin çağrısına cevap veren mistik şairin Kutsal Ruhla aşkın Maşukla konuştuğu gibi konuştuğuna dair bir işaretle karşılaşırız, çünkü İlahın en mükemmel rüyeti Dışilin temaşası aracılığıyla elde edilir (Kâşânî, Şerh, s. 272). Yukarıda metnimizde tercüme ettiğimiz şerh buradan kaynaklanmaktadır. Ayrıca şarihler göre Mevlânâ Rûmî'nin, Peygamberin, yoklukları halinde görevini yerine getiremeyeceği duyumsal insan doğası sıfatlarıyla bir araya gelebilmek için lâhût'un düzleminde nâsût'un düzlemine indiğini söylemek istediği sonucuna varabiliriz. O halde, aşkın dünyadan inmek ve duyumsal suretlerde ırfan yakutlarını izhar etmek için Hümeýra'nın güzelliğiyle büyülenmeyi arzu eder. Bu durumda Hümeýrâ mutlak Güzelliğin (*cemâl*) karşıtı olan duyumsal, olgusal güzelliği (*hüsn*) temsil eder ve hem-demî, Muhammed'in insanın duyumsal ve manevi sıfatları arasında kurduğu ahengi, sempatiyi ifade eder. Şarihlerimiz için bu ahenk yalnızca Peygamberi değil, kurduğu dini de tanımlar. İşte bu nedenle, bu yorumla Hümeýrâ'nın açıkça Semavi Ruhunu ifade ettiği beyit arasında bir çelişki görüyoruz. Eğer Aîşe-Hümeýra, Müminlerin Annesi (bkz. Maniheizm'de "Yaşayanların Annesi"), Kutsal Ruhun tecellisi ise (*mazhar*), bu demek olur ki dünyevi düzlemde, yani Peygamberin tarihi şahsının seviyesinde, ebedi bir nebevi Logosun münacatının yöneltildiği bu Kutsal Ruh, Yaratıcı Dışili izhar eder. Hem-demî'nin zahiri dünyadaki hakimiyet olanağı bu ezeli katmanda doğar.

¹⁴¹ *Fusûs* I, 219 ve II, 335-336, Bâlî Efendi'nin şerhi, s. 430. Hadisin metni burada detaylı olarak incelenemeyecektir.

si olduğunu varsayabiliriz.¹⁴² Ayrıca gerçekten de Arapçada herhangi bir şeyin kaynak veya başlangıç noktası *umın*, “anne” sözcüğüyle ifade edilir. Bu durum, lugatî bir olgunun daha yüksek bir metafizik gerçeği ortaya koymasının en çarpıcı örneğidir.

Bu sahiden de, gerçek olan gerçekliği, gerçek olan gerçeği, temel Gerçekliği, kısaca varoluşun özünü, başlangıçların başlangıcını ifade eden, ötesinde hiçbir şeyin düşünülemeyeceği dışıl *hakikat* terimi üzerinde durup düşündüğümüzde inkâr edemeyeceğimiz bir duygudur. İbn Arabî okulunun büyük şahıslarından Abdürrezzâk Kâşânî, bu terimin anlamları üzerine bir sayfalık yoğun bir tefekkürde bulunur. Bu *hakikatın*, *mutlak fail* olarak “her şeyin babası” (*ebu'l-küll*) olduğunu söyleyebiliriz; fakat Annesi olduğunu söylemek de daha az uygun değildir, hatta daha uygundur. Çünkü *hakikat*, isminin dışıl olan anlamına uyarak fiil ve tutkuyu birleştirir (*câmi'ü beyne'l-fi'l ve'l-infi'âl*) ve bu aynı zamanda Tezahür ve Gaybet arasında bir denge ve ahenk ima ettiği anlamına gelir. Her suretteki *Batın* ve kaynağı olduğu her belirli şeyde kendini belirleyen *belirleyici* olduğu ölçüde *agens*'tir; *Zahir* ve dolayısıyla kendisini hem izhar eden hem gizleyen *mazharda* belirlenen olduğu ölçüde *patiens*'dir; ve her mazhar bilen gözünde aynı yapıya sahiptir.¹⁴³ İbn Arabî bu tefekkürlerin niyetini şu şekilde yoğunlaştırır: “Kabul edilen felsefi doktrin her ne olursa olsun, başlangıç ve sebep üzerine düşünülmeğe başlandığında Dışilin önce geldiği anlaşılır. Eril olan

¹⁴² A.g.e. Söz konusu olan başlıca terimler: *zât* (Öz, Nefs), *zât-ı ilâhiyye* (İlahi Öz), varlığın köken ve kaynağı; *'illet*, sebep; kudret, varlığı izhar eden güç; *sıfat*, ilahi vasıf, izhar olunan. Kâşânî'nin gözlemlediğine göre, Kuran “eşsiz bir nefsten” bahseder; bu nefse bir yoldaş verilmiştir ve bu ikiliden çok sayıda insan neset etmiştir; fakat “nefs” de dışıl bir sözcüktür.

¹⁴³ Bkz. Kâşânî'nin Şerhi, s. 274-75. Mistik alğının *agens* ve *patiens*'i tek bir somut bütün (*'ayn*; *Fusûs* II, 332) oluşturduğunu kavramasının sebebi budur, çünkü evlilikte birlik (*nikâh*) halinde, *agens* ve *patiens* bir *essentia unialis* (*hakikat-i ahâdiyye*), tutkuda fiil, fiilde tutku oluşturur. Tefekkürdeki mutasavvıf için bu nikâh gizeminde, İlahi Varlığın *agens* olduğu yerde *patiens* olduğu rüyeti yoğunlaşır (*esse agentem* ve *esse patientem*'in eşzamanlılığı, Kâşânî, s. 272. Burada, her varlık mertebesine özgü, Tek Özden nüzullerin (*tenezzülât*) ve şehâdet âleminin taayyünlerinin her birinde tekrarlanan bu nikâhın gizemi üzerine bütün bir makale eklemek uygun olurdu (Kâşânî, Lugat, s.v., *nikâh*, s. 129-30 ve Şerh, s. 272); cinsel birleşme, saf ışıktan Ruhların dünyasında, *himmet* adı verilen o hayali, izdüşümsel ve yaratıcı Enerjinin suretini alan bu nikâhta birleşmenin yalnızca bir yansımasıdır (bkz. yukarıda 7. ve 33. notlar ve aşağıda, IV. Bölüm). Bkz. Sühreverdî'de farklı varlık düzlemlerinde *kahr* ve *muhabbet* kavramları.

iki dişil'in arasına konmuştur: Adem kendisinden varolduğu İlahi Özle (*Zâtu'l-Hakk*) kendisinden var olan Havva arasına konmuştur."¹⁴⁴

Bu son sözler, semanın en yüksek katından başlayarak varlığın tüm yapı ve düzenini ifade eder. Manevi tecrübenin dilinde bunlar paradokslara çevrildiler ve bu paradokslar yalnızca Adem'in mit-tarihini tersine çeviren ve bu tersine çevirmeyle tamamlayan bir durumu belirttiler. Fakat az önce bahsi geçen Adem her şeyden evvel ruhani Ademdir; asıl anlamıyla *Anthropos* (*Ademü'l-hakîkî*),¹⁴⁵ mahdut varoluşun ilk derecesi, Noûs, İlk Akıldır. İkinci derece semavi Havva olan evrensel Ruhtur (*Nefs-i külliyye*). O halde köken olan eril Noûs iki dişilin arasına konur: İlahi Öz (*zâtu'l-Hakk*) ve evrensel Ruh. Fakat öte yandan bu ilk Akıl aynı zamanda *Rûh-ı Muhammedî* (saf Muhammedî Öz veya Kutsal Ruh, Başmelek Cebrail) adıyla anılır. İlk-Yaratılan (*Protokistos*) olarak bu Ruh saf pasiflik halinde yaratılmıştır (*infi'âl-i mahd*) ve sonra kendisine yaratıcı faaliyet verilmiştir (*fâ'iliyyet*). Arşa yerleşmesinin ve kendisine başlıca ilahi İsim olan er-Rahmân¹⁴⁶ isminin verilmesinin sebebi budur (ismi

¹⁴⁴ *Fusûs* I, 219-20 [240] ve II, 335.

¹⁴⁵ Bkz. Kâşânî, Şerh, s. 268.

¹⁴⁶ Burada ikili bir gönderme vardır: İlki Kuran Gafir:15 (Peygamberin arşa yerleşmesinin, daha doğrusu *Rûh-ı Muhammedî*'nin ayeti, bkz. *Fusûs* I, 220 ve II, 336-337 ve Bâlî Efendi'nin şerhi, s. 432); ikincisi bu ayeti açıklayan hadis: "Allah Aklı yarattığında, ona "Geliş" dedi ve o da gelişti. Sonra 'yönet' dedi ve o da yönetti. Ondan sonra ona şöyle dedi: "Kuvvet ve izzetim adına! Senin aracılığınla aldım ve senin aracılığınla verdim; senin aracılığınla ödüllendirir, senin aracılığınla cezalandırırım." Bkz. Dâvûd Kayserî'nin şerhi (s. 482-83). Kayserî ekler: "Bu Akıl Peygamberin 'Allah'ın ilk yarattığı varlık benim ışığımdı" derken atıfta bulunduğu Ruhtur." Burada iki kısa gözlemde bulunmamız gerekir: (1) Bu *Ruh*, yukarıda '*ubûdiyyet* ve *rubûbiyyetin* çift yönlülüğüne tekabül eden ikili, aktif ve pasif doğasına değinilen (n.49), Plotinus'un Sudûrlarından ilkine eştir [homologue]; elbette tecellilerin sırası Yeni-Platoncular ardışık olarak nüzul eden sudûrlarının sırası değildir; tecelliler her defa, varlığın tek *hakikatinin* farklı şekillerde temaşa edilen tezahürleridirler. O halde İlk Akıl cüzi bir surette tezahür eden Tanrının kendisidir ve aynı şey külli Nefs ve tüm diğer tecelliler için de geçerlidir (*Fusûs* II, 337). (2) Kesinliğe verdiğimiz önem *Rûh-ı Muhammedî*'ye yapılan göndermelerle Peygamberin tarihi kişiliğine yapılan göndermeler arasında ayrım yapmamızı zorunlu kılar. Öbür türlü tüm teolojik bakış açısını sapıtma tehlikesiyle karşı karşıya kalırız. Burada kaçınılması gereken karışıklıklar, Konsüllerin resmi Kristolojisiyle burada peygamber biliminde bir uzantısıyla karşılaştığımız erken dönem Kristolojinin (Ebonitlerin Kristolojisi) birbirlerinden çok farklı önermeleri arasındaki bir karışıklığın bizi karşı karşıya bırakacakla-

ayrıca *Rahmâniyel* melekî ekiyle genişletmiştir). Öyleyse, sema-daki en yüce şahsın, İsmi ilahi Merhametin bütün sırrını kapsayan şahsın bu özelliklerinde Yaratıcı Hikmetin özelliklerini görebiliriz. Nitekim bir başka meşhur Mürşit, Abdülkerîm Cîlî, Rûh-ı Muhammedî'nin veya "Ruh denilen Meleğin," İlahi Varlığın kendisine, Arapça epik edebiyatındaki şahısların, "arzuların tercümanının" kutladığı Hikmete de adlarını veren o şahısların simgelediği gerçeğin kendisi olduğunu bildirdiği sözleri tekrarladığı meczup konuşmayı kaydeder.¹⁴⁷ İmam Câfer-i Sâdık'a atfedilen bir hadis-i kudî de yine onunla, ilahi emrin dışil olarak yöneltildiği şahısla (ilk ilahi, emanasyon, mükemmel Huri) karşılaştırır: "Muhammed ol –ve o oldu (Muhammed)."¹⁴⁸ Bunlar Peygamberin tecrübesinin mistik tecrübenin prototipi olarak "hikmete dayalı" yönüyle düşünülme biçimine dair ipuçlarıdır.

İşte Hallac'a atfedilen meşhur mısra da ifade edilen temel sezgi de bunlardan biridir: "Benim anam kendi babasını doğurdu; bu hakikaten de bir mucize." Varlıkların kaynağınının sırrını başka şekilde anlatamayacağı için bir paradoks ile anlatan bu mısranın şarihleri arasında iki meşhur İranlı Mutasavvıf, tasav-

ıyla aynıdır. Bu peygamberbilim için olduğu gibi bu erken dönem Kristoloji için de Antropos motifine veya Henoch kitaplarında Metatron'un taçlandırılışına değinmemiz gerekir. Rudolf Otto, zamanında çok doğru bir şekilde, burada antik İran ilahiyatının Fravaşi-Daîna ve dünyada onu temsil eden ruh arasında kurduğu ilişkiye denk bir ilişki ayırt etmişti.

¹⁴⁷ Bkz. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, s. 113. "Sen Hind ve Şelmâ, 'Azze ve Esmâ ile temsil edilen hakikatsin." Bkz. Cîlî, *Kitâbu'l-İnsânî'l-Kâmil*, II, 11-12. Bu sözler Onun isimleri ve nitelikleri üzerine, "Ruh isimli Melek," yani –Aramicede dışil oluşuna yukarıda değinilen (n.56)- Ruh tarafından bir rüyette kendisine iletilen ilhamların bir parçasıdır. Fakat burada söylenen şey kesinlikle bir dilbilgisi raslantısı değildir. Bkz. Kutsal Ruhun, Aphrahat gibi bir Süryani yazarda veya İbranilerin *Incil*'inde ("annem Kutsal Ruh") dışil hipostaz veya Gnostisizmde dışil Aeon oluşu.

¹⁴⁸ Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, s. 237-38'de alıntılanmıştır. Bu kûnî sözcüğü Kuran'daki *kûn* (ol=*fiat*) sözcüğünün dışilidir ve insani mahlukların ilkine, bir başka hadisin beyaz incisine (*dürr-i beyza*) göndirmede bulunur: *das ewig Weibliche*. Erken dönem Karmat öğretisine göre kûnî'nin ilk ilahi sudûr olması ve Mansûr İbn 'Ammâr gibi bir Mutasavvıfın bu sözcüğü, insan ırkının yaratıcısının "*kûnî, fe-kânet* (Ol ve oldu)" dediği, Cennetin mükemmel Hurisini temsil etmekte kullanması son derece ilgi çekicidir. Arapça *Kun* sözcüğünün aynı şiddetteki eşinin Latince *fiat* değil *Esse* olduğunu unutmayalım.

vufi aşk dininin iki büyük ismi vardı: On üçüncü yüzyılda Fahrüddîn-i Irâkî ve on beşinci yüzyılda Câmî. Onlara göre “anam,” İlahi Varlıkta gizli olan ebedi varoluşumu, eski Zerdüşt İranın söz dağarcığında *Fravaşi*’m, arketip ve bireysel meleşim olarak adlandıracağımız şeyi ifade eder. Ebedi bireyliğimin bu bireyleşmesi, İlahi Varlığın kendi benliği içinde gerçekleşen ve yalnızca Onun tanıklık ettiği bir *tecelli* sonucunda oluşur. Bu açıdan O onun “babası”dır (*vâlid*). Fakat Onu, bu tecelli Onun benliğinde benim bu bireyleşmemi meydana getirdiğindeki, yani benliği belirlenenlerini edindiğinde ve onlarla “renklendiğindeki” haliyle düşündüğümüzde, bu açıdan o benim ebedi bireyliğimin çocuğu (*veled*), yani “*benim anam*”ın çocuğudur; bu açıdan bakıldığında benim anam “*onun anası*”dır. Bu paradoksun akla getirmeyi amaçladığı şey Dişilin özünün, kendisini yaratan varlığın yaratıcısı olmak olduğudur; aynı şekilde, ancak yaratıcısı olduğu varlık tarafından yaratılabilir. Eğer burada alemin doğumunun ilk fiilini hatırlarsak, bu paradoksun ilahi-içi hayatın gizemi ve bununla beraber Ebedi Dişilin gizemini ifade ettiğini anlarız.¹⁴⁹

Dolayısıyla bu sır kendini mutasavvıfa yalnızca ebedi ferdiyetinin düzleminde göstermez, aynı zamanda, ilahi usulde varolabilmek için, somut varoluşunu kaynağına Dönüşünün yoluna sokmak için kendi içinde temsil etmesi gereken bir varlık biçimidir. Bu açıdan bakıldığında, Hallac’a atfedilen mısra ikinci

¹⁴⁹ Yukarıda Hallâc’a atfedildiği söylenerek alıntılanan mısra, *Dîvân*’ın 10. Kasidesinde yer alır, çev. Massignon; s. 27 (12. mısra); bu mısra Bedreddînü’ş-Şehîd’e de atfedilir (Nicholson, *Studies*, s. 113, n.1); bkz. Câmî, *Eşî’atü’l-Lema’ât* (Fahrüddin Irakî’nin şerhi), s. 69-70. Şii teosofinin Fatîma’nın *ümme ebî-hâ* (“baba-sının annesi”) lakabı (Peygamberin kendisine atfedilir) üzerine tüm tefekkürlerini de değerlendirmemiz gerekir (bkz. aşağıda, n. 70). Fravaşi’nin dünyevi varoluşa “inmiş” olan ruhuyla ilişkisine gelince, bu ilişkiyi ezeli semavi Nefs ile dünyevi nefsin oluşturduğu yapısal ikili-birliğin (bkz. yukarıda n. 62) prototipi olarak görme eğilimindeyiz (bu ise daha önce Nyberg, *Kleinere Schriften*, s.125’te öngörülmüş bir kavramdır). Bu açıdan bakıldığında, Mazda hikmetinde Daênâ ile Şii hikmette Fatîma şahıslarının (ve üstü kapalı özelliklerinin) paralel bir hikmete dayalı incelemesinde bulunmak değerli bir çalışma olur (bu konuda başka yerde daha fazla şey söylemeyi planlıyoruz). Böyle bir çalışmada, yukarıda değindiğimiz (n. 59) evliliğe dair mistisizm (*nikâh*) motifine de yer verilir. Hallâc ve Bedreddîn’e atfedilen beyit üzerine daha fazla açıklama için bkz. Nicholson, *Studies*, s. 112-113.

doğuma – Aziz John İncili'nde (III:3), İslamın tüm Maneviyat Ehlinin bildiği ve üzerinde düşündükleri bir mısra da bahsi geçen doğuma işaret eder: “Bir insan Tanrının krallığını yeniden doğmadan göremez.”¹⁵⁰ Fakat bizim bağlamımızda bu yeni doğum, mistik nefsin Yaratıcısını “yarattığı,” veya diğer bir deyişle, mutasavvıfın Yaratıcı Dişili temsil etmesinin, “hakimâneliğinin” [sophianité], onun Rabbinin ilahlığını (“sen” olan sırrı) üstlenmeye uygunluk derecesini, *teopati*'sinin, tutkusu mutasavvıf tarafından bilinmek olan Tanrıyı ortaya koyma (“doğurma”) derecesini belirlediği anlamına gelir. Hallâc'ın mısrasında metafizik düzlemde algılanan paradoksun meyvesi Sühreverdî'nin “Kâmil Tabiatına” (*el-tibâ'ii't-tâm*) ettiği niyazda görülür: “Sen benim ruhani babamsın (*eb-i rûhânî*) ve manevi çocuğumsun (*veled-i ma'nevî*),”¹⁵¹ yani sen beni ruh olarak vücuda getirdin ve ben seni düşüncemle, tefekkürümle vücuda getirdim. Bu durum Hallâc'ın paradoksunun başlangıca döndüğü durumdur (“benim anam benim babamı doğurdu”), fakat ebedi düzlemde mutasavvıfın somut varoluşunun edimsel düzlemine aktarılmıştır. Eğer mutasavvıf böylece Yaratıcı Dişilin Suretinin misali olabildiyse, Meryem'in nasıl onun prototipi olabildiğini ve Mesnevi'sinin en güzel sayfalarından birinde Celâleddin Rûmînin onu nasıl mutasavvıf yerine koyabildiğini anlayabiliriz.¹⁵² Müjdenin bu bölümü böylece, kendini bilen Rabbin bilir söylemini doğrulayan simgelerden birine dönüşür: Esasen mutasavvıfta Meleğin rüyetinin şartlarını belirleyen, yani mütecellî rüyete, görünmez ve

¹⁵⁰ Bkz. Câmî, *Eşî'atü'l-Lema'ât*, s. 70. Elbette Fahrüddîn Irakî ve Hallac'ın niyetleri karşıt değil tamamlayıcı niteliktedir. Aziz John İncili'nin yukarıda bahsi geçen mısrasına gelince (III:3), İslam'ın hikmet kaynaklı düşünürlerinin favorilerinden biridir; örnek olarak bkz. İsmailîlik için *Kelâmi Pîr*, ed. İvanow, Farsça metinde s. 114. Mısra burada, cismanî doğum (*vilâdet-i cismânî*) tenzîl dünyasında gerçekleşirken ruhani doğumun (*vilâdet-i ruhânî*) te'vil dünyasında gerçekleştiği düşüncesiyle ilişkili olarak alıntılanmıştır.

¹⁵¹ Bkz. Sühreverdî tarafından kaleme alınan en güzel ilahilerden biri, Kâmil Tabiata çağrı, *En Islam Iranien*, cilt II, s. 138 ve devamı *Mevlânâ Rûmî*'nin şarihlerinde tekrar karşımıza çıkan *Veled-i ma'nevî* ifadesine dikkat ediniz (aşağıda n. 70).

¹⁵² İbn Sînâcılar bu kavrama geri döndüler. Faal Akılda Cebraîl-Kutsal Ruhu tanıdıkları ölçüde (bkz. yukarıda n. 48 ve 49), onlar için noetik temel bir mistik tecrübenin başlangıcıydı. İsfahan'da on yedinci yüzyılın en meşhur kelamcılarının dan Mîr Dâmâd'ın yaşam ve eseri buna örnektir; bkz. “Confessions extatiques de Mîr Dâmâd” adlı çalışmamız.

duyumsalın birleştiği veya birbirlerini simgeledikleri bir suretin rüyetine olan yetisini tanımlayan, mutasavvıfın benliğinin (Meryem tarafından temsil edilen) “hakimaneliği”dir.

Şimdi, Celâleddin Rûmî’nin Farsçanın lirizminin tüm kaynaklarıyla Başmeleğin ortaya çıkışını betimlediği mısralarında titreyen sesleri ayırtetmeye çalışalım.

İnsan üstü bir güzelliğin ortaya çıkışı karşısında
Kalbin sırtından kafasını kaldıran bir Hayal gibi
Önünde topraktan bir gül gibi biten bu Suretin karşısında
Meryem, korkudan kendisini kaybetmiş olarak ilahi muhafazaya sığınır. Fakat Melek ona şöyle der:

“Benim görünür Suretim karşısında görünmeze kaçıyorsun...

Hakikatte benim ocağım ve evim bu Görünmezin içinde...

Ey Meryem! İyi bak, çünkü ben zor anlaşılır bir Suretim

Ben hilalim ve kalp içinde Hayalim.

Kalbine bir Hayal geldiğinde ve orada yerleştiğinde,

Kaçman boşuna olur; bu Hayal sende kalacaktır,

Yalancı sabah gibi koybolan

Boş ve asılsız bir Hayal değilse eğer.

Fakat ben gerçek sabahım, senin Rabbinin nuruyum.

Çünkü benim gündüzümün etrafında hiçbir gece gezinmez.

Bana karşı Allah’a sığınırsın,

Ben varolan tek Sığınağın ebedi Hayalियim

Ben çok defa kurtuluşa ulaştırmış olan sığınağım,

Sen bana karşı sığınırsın; oysa Sığınak benim.¹⁵³

“Ben Rabbinin ışığıyım” –Meleğin *ne* olduğunu söylemenin, Meleğin, kendisinin *kim* olduğunu ifade ederken aynı zamanda kendini bilen Rabbin bildiğini bildirdiği bu sözlerden daha iyi bir yolu var mıdır? Çünkü Meleğin, Celâleddin Rûmî’nin Muhayyilesi aracılığıyla söylediğini, yani Onun Misalinden kaçmanın Meryem için ve mutasavvıf için ken-

¹⁵³ *Mesnevî*, III. cilt, 3706 [3723] ff. ve 3771-80 [3796-3813]; Nicholson’ın III 3773 üzerine şerhi, VIII, 95: “Dışarıdaki göz için Cebrail bir hilal görünümüne (güzelliğine) sahiptir, fakat bu onun yalnızca misâlî bedenidir (*sûret-i misâlî*); gerçek sureti onda zuhur eden ve mutasavvıfın kalbi olan aynaya bir hayal olarak yansıyan İlâhi Sıfatlardan oluşur.”

dinden uzaklaşmak, kendinden kaçmak demek olduğunu söylemenin daha iyi bir yolu var mıdır? Sığınacak yer aramak belki de çaylak ruhaninin ilk hareketidir; kendi iç benliğinin biçimi olduğunu hâlâ farkedememiş olduğu Hayali kendi dışında arar. Fakat bu kaşıçta ısrar etmek, hileye başvurmayı kabul etmek ve kanıt aramaktır; bunun sonunda hiçbir amirane varlık seni şüphe ve ızdıraptan kurtarmaya gelmeyecektir, çünkü Hikmetin gece Misalinin “arzuların tercümanına” Tapınağın gölgesinde sorduğu sorunun tek bir cevabı vardır ve bu, *Mesnevî*’nin Meryemin şahsında temsil ettiği cevaptır. Tanrıyı kanıtlamak imkânsız olduğuna göre, “kendini Tanrıya kabiliyetli kılmaktan” başka cevap yoktur. Nitekim, Celâled-dîn Rûmî’nin de söylediği gibi, ebedi bireyliklerimizden her biri bir İsimdir, İlahi Rahmet Nefesinin yaydığı bir ilahi İsimdir. Bu isim mutasavvıfın kalbine nüfuz ettiğinde (Meleğin Nefesiyle Meryem’e nüfuz ettiği gibi), yani “Rabbînin sırrı” bilincine açıldığında, ilahi ilham kalbini ve nefsi doldurduğunda, “tabiatı öyle olur ki içinde İsa’nın ölüleri diriltten nefesine sahip manevi bir Çocuk (*veled-i ma’nevî*) doğar.”¹⁵⁴

¹⁵⁴ İsmail Ankaravî’nin Şerhi ad I, 1934; Nicholson’da alıntılanmış yer, II, 130-131. Buradaki beyitler, I, 1934 [2006] ff.: “Hakkın Çağrısı, örtülü olsun veya olmasın, Meryem’e ihsan edeceğini eder. Ey derilerinin altında ölümün çürüttüğü kişiler, Sevgilinin sesiyle yokluktan geri gelin. Bu mutlak ses, kulunun göğsünden sıkısa da aşk şahından gelmektedir. Ona ‘ben senin dilin ve gözünüm; duyuların, mutluluğun, öfkenim’ demiştir. Git, çünkü sen hakkında ‘benimle duyar, benimle görür’ denilensin. Sen ilahi bilincin *kendisisin*; niye o bilince *sahip* olduğunu söylüyorsun?” Şerh (s. 130-31): İlk beyit Şûrâ; 50-51 [51]. Kuran ayetlerine işaret eder: “Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur, yahut bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyeder. O yücedir, hakîmdir” veya Onun tarafından gönderilen ve yetki verilen bir Melek aracılığı olmadan konuşması ihsan edilmemiştir. Sözcük içermeyen “Hakk’ın çağrısı” (Farsça *Bâng-i Hakk* = Arapça *Kelâmullâh*), Musa’nın yanan çalıdan duyduğu çağrıya işaret eder (Taha; 29 ff., Neml; 7-8). “Meryem’e bahşettiğini” ifadesi, nefesini Bakire Meryem’e üfleyen Kutsal Ruh veya Cebrail aracılığıyla İsa’nın ana rahmine düşmesine işaret eder (Enbiya; 91; Tahrim:12): İsa’ya, Meryem’e izdüşürülen Allah’ın Sözü (*Kelîmetullâh*) denilir (Nisa:169). İsmail Ankaravî’nin yukarıda alıntılanan ifadesinin kaynağı budur; bu ifadeyi Sühreverdî’nin Kâmil Tabiatına münacatına benzetebiliriz (yukarıda n. 67): “Sen beni doğuran Ruhsun ve benim düşüncemin doğurduğusun. Meryem gibi, Fâtıma gibi, mistik nefis ‘babasının annesi’ olur” (bkz. yukarıda n. 65). Ayrıca bkz. ed. Nicholson, ek not ad I, 1515-21, VII, 371-72, *‘Evlânâ Rûmî*’nin büyük nesir eseri *Fîhî mâ fîh*’ten alıntı (ed. Furûzânfer, s. 19-21): “Suret çok önemlidir; suret ve öz (*mahz*) arasındaki ittifak olmadan hiçbir şey yapılamaz. Bir tohumu kabuğundan ayırırsanız, her ne sık-

Celâleddîn Rûmî'nin öğrettiği şey, bir yüzyıldan biraz sonra Meister Eckhart'ın Batıda öğrettikleriyle kelimesi kelimesine aynıdır.¹⁵⁵ Ve bu Manevi Çocuk motifi, mistik nefsin kendisini doğurduğu veya Celâleddin Rûmî'nin deyişiyle “kendini Meleğine hasıl ettiği” yüce simgeyi tefekkür ettiği motif –bu motif manevi anlamda öyle baskındır ki –on yedinci yüzyılda kalamcı Mîr Dâmâd'ın tanıklığından öğrendiğimiz gibi- İranın İbn Sînâ-cı veya Sühreverdîci geleneğinin kalamcıları ve filozoflarında da karşımıza çıkar. Bu motif aynı zamanda burada açığa çıkarmaya çalıştığımız sofiyolojinin anlam ve niyetini de net bir biçimde tanımlar ve bize, yakın zamanda Batıda –Vladimir Soloviev'in, niyeti son kertede kendisinin “sosyal Enkarnasyon” adını verdiği şey olan hikmete dayalı düşüncesi gibi- hikmete dayalı düşüncenin doğuşuna katkıda bulunan hikmetlerden ne kadar farklı olduğunu da gösterir. Eminim ki bu düşünce İbn Arabî veya Celâleddîn Rûmî'nin müritlerine anlaşılmaz gelirdi –oysa bizim için ne yazık ki düşüncemizi tecelli düzleminde oluşturmak sonsuz derecede zor –şüphesiz, önce akılcı felsefe ve dinbilimin yüzyıllar boyu içimize işlediği düşünce biçimini yenmemiz ve varlığımızın bütününe şu anda kendimiz olarak tanımladığımız şeyden ibaret olmadığını, bu bütünün bir kişiyi daha içerdiğini, bize görünmez olan aşkın yarımızı, İbn Arabî'nin “ebedi bireyliğimiz” adını verdiği –ilahi İsmimizi– antik İranda *Fravaşi* terimiyle adlandırılan şeyi içerdiğini keşfetmemiz gerekir. Onun varlığını tecrübe etmenin, güneş çiçeğinin duasının biçimiyle çok mü-

lıkla ekerseniz ekin büyümeyecektir. Kabuğuyla birlikte ekin ve ulu bir ağaç olacaktır. Bu açıdan bakıldığında ilahi arzunun gerçekleşmesi için beden esastır ve şarttır. (Burada yokluktan varlığa, mineral halden bitki haline vs., melekî hale ve *ad infinitum* halden hale geçişe bir atıf vardır.) Allah tüm bunları, bu nevi birbirinin üzerine dizili çok sayıda ikametinin –hatta daha göstermediği birçoklarının– bulunduğunu anlamak için ekti. Her seferinde başarıya ulaştıran şey çiledir. Meryem çocuk doğumunun sancısını çekmediği sürece hurma ağacının dibine gitmedi (Meryem; 23-26). Bu cisim Meryem gibidir ve her birimizin içinde bir İsa mevcuttur (*tâ hemcûn Meryem est ve der yekî İsa dârîm*); içimizde aşk acısı yükselirse İsa'mız doğacaktır. ”

¹⁵⁵ Bkz. daha önce Nicholson'dan alıntılanan parça, VIII, 131: “Baba nefsin içine Kelamı söyler ve *Oğul* doğduğunda, her nefs Meryem olur.” Ayrıca bkz. Meister Eckhart, *Telle était Soeur Katrei* (1954), s. 104: “Tanrı böyle yapar: nefsin en yüce bölgesinde tek oğlunu doğurur. Oğlunu bende doğurduğu fiilde ben Babada Oğlu doğururum. Çünkü Tanrı için meleği doğurmakla Bakireden doğmak arasında fark yoktur”; s. 176: “...ve Tanrının anne ve kardeşleri olmamızın bir mucize olduğunu söylerim...”

kemmel bir şekilde ifade ettiği bir *sympatheia*'da onun çekimine maruz kalmaktan başka yolu yoktur. Bu görünmez huzurla diyaloga girmek için bize nesnel olarak kanıtlanmasını beklemeyelim. Bizim diyalogumuz onun kendi kanıdıdır, çünkü varlığımızın *a priori*'sidir. Burada bu diyalogu *unio sympathetica* olarak ele alarak, "ilahlığın sırtından", sen olan sırdan almaya çalıştığımız ders budur.

Çünkü İbn Arabî'nin görünürdeki monizmi bir diyalog, diyalojik bir durum doğurur. Kendimizi buna ikna etmek için *Kitâbu't-Tecelliyât*'ın son kantosunu dinleyelim. Bazı Yahudi mistikler *Ezgiler Ezgisi*'ni insan ruhuyla faal melekî Akıl (aynı zamanda Kutsal Ruh, Cebail veya Madonna *Intelligenza* olarak adlandırılır) arasında tutkulu bir diyalog olarak yorumladılar. Ve bu şiirde de daha az olmayan bir tutkunun yakarışını duyarız. İlahi Hikmetin, Meleğin, Fravaşı'nın veya daha dolaysız olarak, mutasavvıfın "melekî işlev" verdiği "misâlî suretin" sesini ayırdederiz, çünkü acılı bir sorgunun üçlü *niçininde* Kâbe'nin gölgesinde "arzuların tercümanına" sorulan sorunun bir tür yankısını duyarız: Görünmez Maşuğun yok olup olmadığını veya İsmi, sırtını yalnızca senin bildiğinin hiçbir zaman varolup olmadığını sorduğuna göre sen kendin mi yok oldun?

Dinle, ey sevgili! Ben âlemin hakikatiyim, hem merkezim hem çemberim,

Hem parçayım hem bütünüm.

Gökyüzü ve Yeryüzü arasındaki idareyim,

Kendi idrakımın nesnesi olmak için sende idrakı yarattım.

Bu yüzden beni idrak ettiğinde kendini idrak edersin.

Fakat beni kendi aracılığıyla idrak edemezsin.

Beni ve kendini benim gözümle görürsün.

Kendi gözlerinde beni göremezsın.

Ey sevgili!

Seni çok defa çağırdım ve beni duymadın.

Sana kendimi çok defa gösterdim ve beni görmedin.

Kendimi çok defa yumuşak bir koku haline getirdim ve beni koklamadın,

Lezzetli yemekler haline getirdim ve sen beni tatmadın.
 Dokunduğın nesnelerde niye bana ulaşamıyorsun?
 Veya hoş kokularda niye beni içine çekemiyorsun?
 Niçin beni görmüyorsun? Niçin beni duymuyorsun?
 Niçin? Niçin? Niçin? Niçin?

Sana verdiğim keyif tüm diğer keyiflerden üstün
 Ve sana sunduğum zevk tüm diğer zevklerin ötesinde
 Senin için ben tüm iyi şeylere yeğim,
 Ben Cemalim, Keremim.

Sev beni, yalnız beni sev.
 Kendini bende sev, yalnızca bende sev.
 Bağlan bana,
 Sana benden yakını yok.
 Diğerleri seni kendileri için severler,
 Ben seni senin için severim.
 Oysa sen, sen ise benden kaçıyorsun.

Ey sevgili!
 Bana adil davranamazsın,
 Çünkü sen bana yaklaştığında,
 Bunun sebebi benim sana yaklaşmış olmamdır.

Sana kendinden daha yakınım,
 Ruhundan, nefesinden daha yakınım.
 Mahluklar arasında
 Sana böyle davranacak kim var?
 Seni senden kıskanıyorum
 Senin başka kimseye ait olmanı istemiyorum,
 Kendine bile.
 Benim ol, benim için ol,
 Farkına bile varmadan bende olduğun gibi ol.

Ey sevgili!
 Vuslata doğru gidelim.

Ve eğer firkate çıkan
Yolu bulursak
Firkati yok ederiz.
El ele gidelim,
Hakikatin huzuruna çıkalım.
Hakikat bizim hâkimimiz olsun,
Ve vuslatımıza sonsuza dek
Mührünü bassın.¹⁵⁶

¹⁵⁶ Fransızca çeviri, öğrencim ve artık École des Hautes Études'de iş arkadaşım olan Osman Yahya tarafından yapılmıştır. Kendisi yukarıda sözü edilen geniş çaplı çalışmanın (Giriş, n. 1) yanı sıra, “Tecelliler Kitabı’nın”şu anda basımda olan bir edisyon kritiğini hazırlamıştır. Ben çalışmada yalnızca birkaç sözcük değiştirdim ve tipografiyi basitleştirmek için satır düzeninde değişiklik yaptım.

İKİNCİ BÖLÜM

YARATICI MUHAYYİLE VE YARATICI DUA

“Muhayyile kavramı, düşünce ve varlık arasındaki sihirli aracı, düşüncenin hayalde vücut bulması [incarnation], hayalin varlıkta mevcudiyeti, Rönesans felsefesinde büyük yeri olan ve Romantizm felsefesinde tekrar karşılaştığımız sonsuz öneme sahip bir kavramdır.”¹ Boehme ve Paracelsus’un öğretilerinin en önde gelen yorumcularından birinden alınan bu gözlem, bu kitabın ikinci bölümü için olabilecek en iyi giriştir. Bir yandan, bir *hayalin sihirli* üretimi, sihirli eylemin veya tüm eylemin, fakat özellikle yaratıcı eylemin başlıca tür ve modeli olarak *Muhayyile* kavramını vurgulamayı hedefliyoruz; ve diğer yandan, ruhun fikir ve arzusunun tecessüm ettiği bir cisim olarak (*sihirli* bir cisim, *zihinsel* bir cisim) hayal kavramını ele alıyoruz.² Duyumsal dünyaya hayat vererek biçim ve renklerde Ruhu üreten yaratıcı sihirli kudret olarak Muhayyile; Tanrının “hayal ettiği” *Magia divina* [ilahi sihir] olarak dünya, yani *Imago* ve *Magia* sözcüklerinin biraraya gelmesiyle temsil edilen, Novalis’in Fichte aracılığıyla yeniden keşfettiği antik öğretisi.³ Fakat en başta bir uyarı gerekiyor: bu *Imaginatio* fanteziyle karıştırılmamalıdır. Paracelsus’un evvelce gözlemlediği gibi fantezi, Muhayyilenin aksine doğada temeli olmayan bir fikir egzersizidir, “deli adamın mihenk taşı”dır.⁴

Bu uyarı çok önemlidir. Bizi, Muhayyilenin “yaratıcı” işlevinden “nadiren ve de genellikle mecazen bahsedildiği” bir duruma getiren dünya görüşlerinden doğan güncel karmaşayla savaşmak için gereklidir. Bilgi kuramlarına çok büyük emekler verildi, çok sayıda “açıklamanın” (o ya da bu şekilde ruhbilimcilik, tarihselcilik veya toplumbilimciliğe dâhil olan) toplam etkisi

¹ Alexandre Koyré, *Mystiques, Spirituels, Alchimistes du XVIème siècle allemand*, s. 60, n. 2; bkz. aynı yazara ait *La Philosophie de Jacob Boehme*, s. 218, n.4.

² Bkz. Koyré, *Mystiques*, s. 59-60.

³ Bkz. Koyré, *La Philosophie de Jacob Boehme*, s. 349, 376, 505 ff.

⁴ “Die Fantasey ist nicht *Imaginatio*, sondern ein eckstein der Narren ...” Paracelsus, *Ein ander Erklärung der Gesamten Astronomie* (ed. K. Sudhoff, X, s. 475, alıntılı olduğu yer: Koyré, *Mystiques*, s. 59, n. 1).

nesnenin nesnel öneminin sıfırlanması oldu ve bunun sonucunda düşüncemiz, gerçek varlık ortaya koyan bir Muhayyilenin *irfana dayalı* [gnostik] algısıyla karşılaştırıldığında tam bir *agnostisizm* dönüştü. Bu seviyede tüm terminolojik titizlik bir kenara bırakılır ve Muhayyile fanteziyle karıştırılır. Bu Muhayyilenin noetik bir değeri olduğu, *varlık* “yaratdığı” için bir bilgi organı olduğu düşüncesi bizim adetlerimizle kolayca uyum sağlayamaz.

Şüphesiz bir ön soru gereklidir: İnsana atfettiğimiz yaratıcılık esasen nedir? Fakat yarattıklarının anlam ve geçerliliğini öngörmediğimiz sürece bir cevap mümkün müdür? İnsanın yalnızca verili bir gerçeği aşmaya değil, bu zorlama dünyada kendi kaynaklarıyla başbaşa kalmış bir bireyin yalnızlığını aşmaya (deliliğin sınırında bir saplantı olabilen yalnızca-ben-liğini, *Nur-Ich-Seimni* aşmaya) ihtiyaç duyduğu düşüncesini, önce bu öteye geçme ihtiyacını kendi derinliklerimizde hissetmeden ve bu yönde bir karara varmadan nasıl kabul edebilir ve izah etmeye başlayabiliriz? Doğru, “yaratıcı” ve “yaratıcı aktivite” günlük konuşmamızın birer parçasıdır. Fakat bu eylemin amacı bir sanat eseri veya bir kurum olsun olmasın, onun yalnızca ifadeleri ve belirtileri olan bu nesneler elimizdeki soruya bir cevap oluşturmaz: İnsanın yaratma ihtiyacının anlamı nedir? Bu nesnelerin kendileri dış dünyada yer alırlar, fakat ortaya çıkışları ve anlamları esasen yaratıldıkları iç dünyadan dışarıya doğrudur. İnsanın yaratıcı eyleminin boyutunu paylaşabilen ve böylece yaratıcılığının ve yaratıcı organ olan Muhayyilenin anlamına ışık tutabilen yalnızca bu *dünya*, daha doğrusu bu dünyanın yaradılışıdır.

Dolayısıyla her şey, bu hayal edilmiş dünyaya atfettiğimiz gerçeklik derecesine ve aynı şekilde, bu dünyayı hayal eden Muhayyile atfettiğimiz gerçek güce bağlı olacaktır; fakat bu iki soru da *yaratma* ve yaratıcı eylemle ilgili oluşturduğumuz fikre bağlıdır.

Hayal edilen âleme gelince, cevap belki de bir arzu veya zorluk biçimini alacaktır, çünkü, duyumsal verilerin ve bu verilerin deneyle doğrulanabilir kanunlarını ifade eden kavramların alemiyle, yalnızca imanın hâlâ ulaşabildiği bir manevi âlem, bir Ruhlar krallığı arasında ara bir âlemin varlığını kabul eden bir gerçeklik düzeni kalmamıştır. Muhayyilenin fanteziye çöküşü tamdır. Sanatsal yaratımların narinliği ve nedensizliğiyle, sanat-

sal dünyadaki gelişmelerin gerekçe ve açıklaması olarak kabul edilen “sosyal” başarıların sağlamlığı arasında bir karşıtlık görülür. Kısaca, deneyle doğrulanabilen gerçeklikle gerçekdışılık arasında ara bir seviye kalmamıştır. Her açıklanmaz, görünmez, duyulmaz şey Muhayyilenin, yani işlevi hayalî olanı, gerçek olmayanı salgılamak olan yetinin yarattıkları olarak sınıflandırılır. Agnostisizmin bu bağlamında Tanrı ve tüm kutsallık biçimleri muhayyilenin yarattığı, yani gerçekdışı şeylerdir. Böyle bir Tanrıya dua, ümitsiz bir sanrıdan başka ne olabilir? İnaniyorum ki bu tümüyle negatif Muhayyile anlayışıyla, burada, sonradan gelecek metinlerin incelemesini önceden sezinleyerek, bu meydan okumanın karşısında dururcasına şu cevabı verirsek kendisinden bahsediyor olacağımız kavram arasındaki uçurumun derinliğini tek bakışta ölçebiliriz: Eh tam da bu yüzden, bu Tanrı İlahi olduğu için gerçektir ve vardır ve ona edilen Dua da bu yüzden anlamlıdır.

Rönesans teosofistlerimize kısa bir göndermeyle giriş yaptığımız Muhayyile kavramının derinlemesine anlaşılması, bu yazarların eserlerinin geniş çaplı olarak incelenmesini gerektirir. Rüyete dayalı mistik tecrübenin tüm tanıklıklarını bu niyetle tekrar tekrar okumak gerekecektir. Bu kitabın planı araştırma alanımızı sınırlandırmamızı zorunlu kılar. Bu alan Tasavvufun ve İslam’da batınlığın ve bilhassa da İbn Arabî okulunun alanıdır. Fakat İbn Arabî hikmetiyle bir Rönesans teosofistinin veya Jacob Boehme’nin okulunun hikmeti arasında, yaptığımız girişin akla getirdiği, İslam ve Hristiyanlık’ta batınlığın durumunun ana hatlarını veren bir karşılaştırmalı çalışmayı gerektirecek çarpıcılıkta benzerlikler vardır. İki tarafta da Tanrının Muhayyile kuvvetine sahip olduğu ve kainatı *hayal ederek* yarattığı fikriyle karşılaşırız. Bu kainatı Kendi içinden, Kendi benliğinin ebedi istidatlarından ve kudretlerinden çekip çıkardığı fikriyle, saf ruhun alemiyle şahâdet âlemi arasında, Mutasavvıfların deyimiyle “Düşünce Hayaller” fikri, *mundus imaginalis*, tasavvufta denildiği üzere “duyuötesi duyumsallığın,” latif *sihirli* cismin âlemi, “ruhların cisimlendiği ve cisimlerin ruhanileştiği âlem” olan ara bir âlemin [berzahın] varlığı fikriyle, Muhayyilenin egemen olduğu âlemin bu âlem olduğu fikriyle, bu âlemden Muhayyilenin, hayal eden özneye “şekil verecek” gerçeklikte etkiler doğurduğu ve insanı tahayyül ettiği biçimde (zihinsel cisim) “kalıba döktü-

ğü" fikriyle karşılaşırız. Genel olarak, bu şekilde *Hayale* atfedilen gerçeklik derecesinin ve Muhayyile'ye atfedilen yaratıcılığın resmi ilahiyat öğretisiyle, yoktan yaratma öğretisiyle –bu öğreti adetlerimizin o kadar parçası olmuş ki onu tek sahici yaratma biçimi olarak görüyoruz–alakası olmayan bir *yaratma* anlayışına tekabül ettiğini görürüz. Bu *creatio ex nihilo* anlayışıyla, ontolojik olarak yaratıcı Muhayyilenin çöküşü arasında zorunlu bir bağlantı olup olmadığını ve bu nedenle, Muhayyilenin yalnızca hayalî ve gerçektışı olanın üreticisi olan bir fanteziye çöküşünün, temelleri, tam da bu kendine has Yaratılış anlayışının egemen olduğu bir önceki dinsel dünya tarafından atılmış olan laik dünyamızın damgası olup olmadığını dahi sorabiliriz.

Bununla birlikte, İbn Arabî'nin hikmetinin ve tüm alakalı hikmetlerin birinci kabulü Yaratılışın esasen bir *tecelli* oluşudur. Bu halde yaratma, ilahi yaratıcı gücün bir fiilidir: bu ilahi yaratıcı Muhayyile esasen mütecelli bir Muhayyiledir. Arifteki faal Muhayyile de aynı şekilde mütecelli bir Muhayyiledir; "yarattığı" varlıklar bu varoluş biçimine ait olan berzahta *sui generis* [eşi olmayan] bir bağımsız varoluşla varlıklarını sürdürürler. Yarattığı Tanrı da fantezimizin gerçektışı bir ürünü olmak yerine bir tecellidir, çünkü insanın faal Muhayyilesi (*tahayyül-i mutlak*) yalnızca mutlak mütecelli Muhayyilenin organıdır. Dua başlıca tecellilerden biridir; bu nedenle "yaratıcıdır"; fakat "yarattığı" için hitap ettiği Tanrı tam da bu Yaratmada Kendini Duaya izhar eden Tanrıdır ve bu Yaratma, bu anda, asıl Öznesi Kendini Kendine izhar eden Tanrı olan tecellilerden bir tanesidir.

Birçok kavram ve paradoks kesin bir silsileyle birbirini izler. İnsanda bu mütecelli Muhayyilenin organı olan, kalp ve kalbin yaratıcılığı üzerinde durmadan önce bunlardan bazı önemli olanlarını hatırlamamız gerekir.

TECELLİ OLARAK YARADILIŞ

1. Tecelli Olarak Yaratıcı Muhayyile veya

“Tüm Varlığın Kendisinden Yaratıldığı Hakk”

Öncelikle İbn Arabî'nin dehası tarafından tasavvur edilen ebedi kozmogoninin fiillerini hatırlamak gerekecektir.⁵ Başlangıç olarak: koşulsuz ve sınırsız özünde yalnız olan, hakkında tek bir şey bildiğimiz bir İlahi Varlık: Kendini onlara izhar ettiği ölçüde Onu Kendisine izhar eden varlıklarda tezahür etmeyi arzulamasına sebep olan ezeli yalnızlığın hüznü. Bizim algıladığımız Tezahür budur. *Kim olduğumuzu bilmek için bunu tefekkür etmek zorundayız. Ana tema, kendine yeten bir mutlak Kudretin varlığa patlayışı değil, temel bir hüzündür: “Gizli bir hazineydim, bilinmek istedim. Bu nedenle onlarda bilinmek için mahlu-katı yarattım.”* Bu evre, bilinmemekten ızdırap çeken ilahi İsimlerin hüznü olarak tanımlanır ve *Rahmet* ve var etme (*îcâd*) olan ilahi Nefesle (*teneffüs*) inen ve Gizemin dünyasında İlahi Varlığın Kendisine, yani Kendi İsimlerine olan Rahmeti olan işte bu hüzündür. Yahut diğer bir deyişle, başlangıç noktasını aşk belirler; aşk, aşık olan tarafından güçlü bir arzu hareketine (*hareket-i şevkiyye*) işaret eder. Bu arzuyu ilahi Nefes yatıştırır.⁶

⁵ Bkz. yukarıda bahsi geçen yönleri, I. Bölüm, §§ 2 ve 3. İlerideki paragraflarda kullanılan terminolojiye denk düşen terimleri belirlemek için bunları belirtelim: *el-Hakku'l-mahlûk bihi* = Tüm varlığın tarafından ve kendisinde yaratıldığı Hakk) (Yaratan-Yaratılan). *El-Hakku'l-mutahayyel* = mütecelli Hayal tarafından izhar edilen Hakk. *El-Hakku'l-mahlûk fî'l-i'tikâdât* = İnançlarda yaratılan Hakk. *Tecdîdü'l-halk* = yaratılışın tekrürü.

⁶ Bkz. İbn Arabî, *Fütûhât*, II, 310.

Varlığın gizemini kendi varlığının tecrübesinde keşfettiği bir incelemeyle hekîm, baştan itibaren *Ens increatum* [yaratılmış varlık] ile hiçlikten gelen bir *ens creatum* [yaratılmış varlık] arasındaki teolojik zıtlıktan, *Summum Ens* [varlığın zirvesi] ile Onun mahlukatı doğurduğu *hiçlik* arasındaki ilişkinin herhangi bir zaman gerçekten tanımlanıp tanımlanmadığını şüpheli kılan bir zıtlıktan kaçınır. Hüzün yaratılanın “ayrıcalığı” değildir; Yaratıcının içindedir, tüm çıkarımlarımızı öngörerek ezeli Varlığı yaratıcı bir Varlık haline getiren motifin kendisidir; Onun yaratıcılığının sırrıdır. Ve Onun yarattığı şey, hiçlikten, Kendisinden başka bir şeyden, O –olmayan bir şeyden doğmaz; Onun asli Varlığından, Onun kendi zuhur etmemiş benliğindeki gizli kudret ve istidatlardan doğar. Dolayısıyla *teneffüs* sözcüğü aynı zamanda şafak vaktini hatırlatacak şekilde “ışımak” ve “ortaya çıkmak” anlamlarına gelir. Yaratılış esasen İlahi Varlığın, önce kendisine zuhuru, Kendi içinde gerçekleşen bir ışımadır, *ilahi bir tecessül*dir. Burada, mantığın aşamayacağı bir uçurum yaratan bir *creatio ex nihilo* yoktur, çünkü karşıtlık ve uzaklık yaratan bu son derece bölücü düşüncenin kendisidir; burada hiçbir iddia veya kanının geçemeyeceği bir belirsizlik alanına dönüşme imkânı olan tek bir çatlak yoktur. İlahi *Soluk*, şeyhimizin *Nefesü'l-Rahmân* veya *Nefes-i Rahmânî* olarak tanımladığı, varlık veren Rahmet Nefesini dışarı verir; bu Nefes Bulut (*'amâ*) adı verilen bütün bir “latif” ezeli varediş kütesini doğurur. Bu da şu hadisi açıklar: “Biri Peygambere sormuş: (görünür) mahlukunu yaratmadan önce Rabb'in neredeydi? Cevap şöyledir. –Bulutlaydı; yukarısında da aşağısında da hiçbir yer olmayan bulutta.”⁷

İlahi Varlığın soluğuyla dışarı verdiği ve başlangıçta olduğu şey olan bu Bulut, tüm suretleri kabul eder ve aynı zamanda varlıklara suretlerini verir; fail ve münfail; alıcı ve var edicidir (*muhakkık*); onun aracılığıyla İlahi Varlık (*Hakk fî zâtîhi*) olan varlığın ezeli gerçekliğindeki (*hakikatü'l-vücûd*) ayrışma gerçekleşir. Sınırsız ve koşulsuz, mutlak Hayaldir (*hayâl-i mutlak*). İlahi Varlığın, Kendini gizli benliğinde ayrıştırarak, yani Kendisine İsimlerinin istidatlarıyla-onlara bağlı olan, varlıkların ayn-ı sâibeleri-

⁷ A.g.e., mutlak Hayalin (*hayâl-i mutlâk*), öz haline getiren (*hayâl-i muhakkık*), İlahi Varlığın tüm zahiri, mütecelli yönlerini oluşturan suret veya alıcıları (*Zâhiru'llâh*) şekillendiren (*nusavvir*) Muhayyilenin özü (*hakikat*) olarak Bulut.

ni [*hecceitês*], Onun özünde gizli olan prototiplerini (*a'yân-ı sâbite*)⁸ Kendine izhar ederek Kendini izhar ettiği, “Kendini Kendine gösterdiği” ilk mütecelli faaliyet –bu faaliyet yaratıcı Faal Muhayyile, mütecelli Muhayyile olarak tasavvur edilir. Ezeli Bulut, mutlak veya mütecelli Muhayyile, var edici Rahmet eş kavramlardır ve aynı birincil gerçekliği ifade ederler: Her şeyin kendisinden yaratıldığı İlâhi Varlık (el-Hakku’l-mahlûk bihi kulli şey’) –ve bu “Yaratan-Yaratılan” anlamına gelir. Çünkü Bulut, Onun dışarı verdiği Nefes olduğu için ve Onda *saklı* olduğu için *Yaratandır*; o halde Bulut görünmez olandır, *batındır*. Ve tezahür eden mahluktur (*zâhir*). Yaratan-Yaratılan (*hâlik-mahlûk*): bu, İlâhi Varlığın Batın ve Zahir olduğu ve ayrıca Evvel ve Ahir olduğu anlamına gelir.⁹

Bu nedenle bu Bulutta, en yüce Başmeleklerden, “Aşkla meczup Ruhlardan” (*el-muhayyamûn*) inorganik minerallere kadar tüm varlık biçimleri zuhur eder; İlâhi Varlığın saf özünden (*zâtu’l-Hakk*) ayrıışan her şey, cinsler, türler ve bireyler, bütün bunlar Bulutta yaratılır. “Yaratılır,” fakat *ex nihilo* husule getirilmez, çünkü mümkün olan tek yokluk varlıkların gizli halleridir ve çünkü, tezahür etmemiş olan özde gizli oldukları saf potansiyel hallerinde bile, ezelden beri varlıkların pozitif bir mevkileri vardı (*sübût*). Nitekim, “yaratmanın” menfi bir yönü vardır, çünkü şeyleri gaybetlerinde tutan varlık mahrumiyetine son verir; bu çift menfilik, yokluğun yokluğu, pozitif fiili oluşturur. Bu anlamda kainatın hem varlıkta hem de yoklukta doğduğunu söylemek mümkündür.¹⁰

⁸ Son olarak, daha önce gözlemlediğimiz gibi ve burada açıklanması gerekmeyen sebeplerden dolayı, *ebedi* ferdiyet [*hecceité éternelle*] teriminin, İbn Arabî’nin eserinde çok karmaşık çağrışımları olan *a'yân-ı sâbite* terimi için en doğrudan çeviri olduğu kanısındayız. *Hecceité* Duns Scotus’un teknik söz dağarcığında karakteristik bir terimdir. Burada bu sözcüğü kullanarak bir yakınlık veya türdeşlik ima etmeye çalışmıyoruz. Böyle bir soru ancak –İbn Arabî’nin hikmetinin etkisinde olan– İran’ın son dönem İbn Sînâcılarının üzerine geniş çaplı bir çalışmaya bağlı olarak sorulabilir.

⁹ *Fütûhât* II, 313. Bulut, İlâhi Nefes olarak, İlâhi Varlığın içinde (Hakk’ın *hakikatinde*) alınıp verilen bir soluktur; Yaratanı yaratılana dair olanın şekillenişidir (ve şekillenebilirliği). Yaratan-Yaratılandır, yani, Onda evrenin tüm suretlerinin zuhur ettiği, Onda tecellilerin sonsuz çeşitliliğinin birbirini izlediğidir (fe kâne el-Hakk el mahluk bihi ma zahara min suver el alem fihi mâ zahara min ihtilaf el-tecelli el-ilâhi fihi).

¹⁰ *Fütûhât* II, 31 l.

O halde Yaratılış bir Tecellidir, yani gaybet ve kudret halinden nurani, zahiri hale bir geçiştir. İşte bu özelliğiyle ilahi, ezeli Muhayyilenin bir fiilidir. Benzer şekilde, eğer bizim içimizde, dindışı “fantezi” anlamındaki hayal değil faal Hayal (*kuvvetü'l-hayâl*) veya *Imaginatrice* olan bu aynı Hayal gücü olmasaydı, kendimize gösterdiklerimizden hiçbiri ortada olmazdı. Burada, an be an yenilenen, sürekli yinelenen bir yaratmayla daimi bir mütecelli Hayal arasındaki bağla, diğer bir deyişle varlıkların devamlı ardışıklığına sebep olan devamlı bir tecelli silsilesi (*teccelli-yât*) düşüncesiyle karşılaşırız. Bu Hayal, Batını ancak örtmeye devam ederek açığa çıkarabileceğinden dolayı iki olasılıkla karşı karşıyadır. Bu bir perde olabilir; bu perde o kadar opaklaşabilir ki bizi putperestlik tuzağına düşürüp orada hapsedebilir. Fakat giderek daha saydam da olabilir, çünkü tek amacı mutasavvıfın, varlığın kendisi hakkında bilgi edinmesini, selametin irfanı olduğu için kurtarıcı olan bilgiyi edinmesini sağlamaktır. Bu durum arif, birbirini izleyen çok sayıdaki suretin, bu suretlerin hareket ve fiillerinin yalnızca saydam olmayan bir perdeyle örtüldüklerinde Birden ayrı görüldüklerini anladığında gerçekleşir. Saydamlığa bir defa ulaşıldı mı, ne olduklarını ve niye olduklarını bilir; niye Batın ve Zahir arasında birlik ve ayrım olduğunu bilir; niye Rab ve kulu, 'Âbid ve Ma'bûd, Maşuk ve Âşık olduğunu bilir; bu ikisini birbirine karıştıran tek yönlü bir olumlanmanın veya bu iki varoluşu aynı öze ait değıllermiş gibi birbirine zıt koşan bir ayrımın, niye ilahi niyete ve böylece her varlıkta Onun sırrının tezahürüyle yatıştırılmayı arzulayan Hüzne ihanet olacağını bilir.

Yaratan-Yaratılan, yarattığını Kendi dışında oluşturmak yerine, tabiri caizse, altında Kendini izhar ettiği ve her şeyden evvel Kendine gösterdiği Görünüm (ve saydamlık) olarak bir kıyafet gibi giyen Yaratandan başka birçok isimle bahsedilir, “muhayyel Hakk,” yani mütecelli Muhayyilenin “izhar ettiği” Hakk (*el-Hakku'l-muhayyel*), “inançlarda yaratılan Hakk” (*el-Hakku'l-mahlûk fî'l-i'tikâdât*) gibi. Yaratıcının dünyayı hayal ettiği ilk harekete, yaratılmanın dünyasını, dünyaları, ilahını, simgelerini hayal edişi tekabül eder. Ya da daha doğrusu, bunlar aynı ebedi oluşun evreleri, tekerrürleridir: bir Tahayyülde kendini gerçekleştiren Tahayyül (*tahayyül fî tahayyül*), Yaratılışın sürekli yenilenişi gibi –ve sebebiyle- sürekli kendini yineleyen bir Tahayyül.

Âlemleri izhar etmiş olan Yaratıcının aynı mütecelli Muhayyile-si, Yaratılışı, Kendi mükemmel sureti olarak izhar ettiği ve bu Suret olan aynada kendisine sureti olduğu Onu gösteren insanda an be an yeniler. İnsanın faal Muhayyilesinin boş bir kurmaca ol-ması bu nedenle mümkün değildir, çünkü, insanda ve insan ara-cılığıyla, kendisine ilk önce hayal ederek gösterdiği şeyi açığa vurmaya devam eden bu aynı mütecelli Hayaldir.

Bu Hayal ancak opaklaştığında ve saydamlığını yitirdiğinde “yanıltıcı” olarak tanımlanabilir. Fakat açığa çıkardığı ilahi ger-çeğe *hakiki* olduğunda, eğer İbn Arabî’nin ona verdiği ve yalnız-ca onun gerçekleştirebileceği işlevi tanırsak, kurtarıcı olur. Bu işlev bir *coincidentia oppositorum* (*cem’ beyne’n-nakîzeyn*) [karşıtların beraberliği] gerçekleştirir. Bu terim meşhur bir Mür-şidin, Ebu Saîd el-Harrâz’ın sözlerine atıfta bulunur. Kendisine “Hakkı nereden biliyorsunuz?” sorusu sorulmuştur. O da şöyle cevap verir: “*coincidentia oppositorum* O olduğu için biliyo-rum.”¹¹ Çünkü tüm kainat, tüm âlemler aynı anda hem Odur hem O değildir (*hüve lâ hüve*). Suretlerde zuhur eden Hak hem Ken-disi hem Kendisi olmayandır, çünkü tezahür ettiği için, sınırı ol-mayan sınırlı, görünmeyen görünürdür. Bu tezahür duyular tara-fından ne algılanabilir ne de doğrulanabilir; söylemsel mantık onu reddeder. Ancak Faal Muhayyile tarafından (*Hazretü’l-Ha-yâl*, Yaratıcı “Hazret” veya “Haysiyet,” *Imaginatrice*), insanın duyularına egemen olduğunda, rüyalarda veya daha da iyisi uya-nıkken (arifin, duyumsal nesnelerin bilincinden uzaklaştığındaki kendine özgü halindeyken) algılanabilir. Kısaca, mistik bir algı (zevk) gereklidir. Tüm suretleri mazharlar (*mazâhir*) olarak algı-lamak, yani izhar ettikleri ve ebedi özler olan suretler yoluyla, bu suretlerin Yaratandan başka bir şey olduklarını fakat yine de O olduklarını algılamak, Hakkın mahluka inşiyle mahlukun Hakka yükselişi arasındaki karşılaşmayı gerçekleştirmektir. Bu karşılaşmanın “yeri” Yaratıcı-Yaratılan bütünlüğünün dışında de-ğil, bu bütünlüğün içinde, bir nehrin iki kıyısını birleştiren bir köprü gibi, özellikle faal Muhayyileye tekabül eden bir alandır.¹² Geçişin kendisi temelde bir simgeler hermeneutiğidir (*te’vil*, *ta’bîr*), duyumsal veriler ve mantıksal kavranları bu geçişi yap-tırarak simgelere (*mazâhir*) dönüştüren bir idrak yöntemidir.

¹¹ *Fütûhât* II, 379’da alıntılanmıştır.

¹² A.g.e., II, 379.

Bir aracı, bir ara bulucu: Faal Muhayyilenin temel görevi budur. *Akıl* onun yerini alamaz. İlk Akıl (*Akl-ı Evvel*), mutlak mütecellî Hayal olan Bulut içinde açılan ilk belirlenimdir (*ta'ayyün-i evvel*). Gayb âlemi (*'âlemü'l-gayb*) ile görünür âlem (*'âlemü'ş-şahâdet*) arasındaki aracı yalnızca Muhayyile olabilir, çünkü varlık düzlemi ve onun işaret ettiği bilinç düzlemi, Gayb âleminin Gayri-maddi Varlıklarının “vücut edindiği” (bu maddi, fiziksel bir vücut anlamına daha gelmez)¹³ ve buna karşılık doğal, duyumsal şeylerin manevileştiği veya “gayri-maddi hale geldiği” düzlemdir. Muhayyile ruhani varlıkların, Melek ve Ruhların “görünme yeridir” ve burada “misâlî cisimlerinin” suret ve biçimlerini yüklenirler; ve içinde, saf kavramlar (*ma'ânî*) ve duyumsal veriler (*mahsûsât*) buluşarak ruhani tiyatroların olaylarına hazır kişisel suretlere dönüştükleri için bu yer aynı zamanda tüm “ilahi tarihin,” mesela tecelli oldukları için anlamlı olan Peygamberler tarihinin gerçekleştiği yerdir. Esasen “simgesel hikâyeler” olan bu hikâyelerin anlamları, yani esas tabiatları, *Tarih* dediğimiz şeyin oynandığı duyumsal kanıtlar düzleminde anlaşılamaz.

2. Mütecellî Hayalin İzhâr Ettiği İlah

Mistik “kozmografya,” özellikle Muhayyilenin aracı işlevine tekabül eden berzahı veya varlık düzlemini, İdea-Suretlerin [Idées-Images] misali suretlerinin ışıklı dünyası (*'âlem-i misâlî nûrânî*) olarak tanımlar. İbn Arabî'nin ilk meşguliyeti, rüyetlerin bir taraftan Muhayyile yetisi ile diğer taraftan da ilahi ilham ile olan bağlarıdır. Çünkü gerçekten de bütün Muhayyile metafizik kavramı berzahla bağlantılıdır. Burada varlığın tüm temel gerçeklikleri (*hakâ'ikü'l-vücûd*) gerçek Suretlerde zuhur eder; duyulara veya akla tezahür eden bir şey, basit verileri aşan ve o şeyi bir simge haline getiren bir anlam taşıdığı için bir yoruma [herméneutique] (*tevil*) ihtiyaç duyduğunda, bu simgesel gerçek faal Muhayyile düzleminde bir algıya işaret eder. Bu tür anlamlarla ilgili olan, şeyleri simgelere dönüştüren ve alanı kalıcı Suretlerin berzahı olan hikmet, bir nur hikmetidir (*hikmet-i nûriy-*

¹³ Bkz. İbn Arabî hikmetinde ve benzer hikmetlerde “madde” terimiyle ifade edilen, “nüzul eden” beş anlam; I. Bölüm, n. 23.

ye) ve rüyelerin örnek yorumcusu Yusuf'un şahsında temsil edilir. İbn Arabî'nin Muhayyile metafiziği Sühreverdî'nin "Doğu hikmetinden" çok sayıda vasıf ödünç alır.¹⁴ Faal Muhayyile esasen tecellilerin organıdır, çünkü Yaratılışın organıdır ve Yaratılış esasen tecellidir. İlahi Varlık Yaratıcıdır çünkü Onu bilen varlıklarda Kendisini bilmek istemiştir; o halde Muhayyile "yanıltıcı" olarak vasıflandırılmaz, çünkü kendine tezahürün [auto-révélation] organ ve maddesidir. Bizim zahiri varlığımız ilahi Muhayyiledir; kendi Muhayyilemiz Onun Muhayyilesinde Hayaldir.

Işık hikmeti ayna ve gölge benzetmesini hatırlatır. Fakat "gölge," Şeytani bir karanlık boyut, Ahrimancı bir hasım olarak alınmamalıdır; bu gölge esasen bir yansıma, bir siluet veya yüzün bir aynaya izdüşümüdür. Yazarlarımız "parlak bir gölgeden" dahi bahsederler (mutlak Nur bağlamında rengin gölge olması gibi: *Zillu'n-nûr* ve karşıtı olan *Zillu'z-zulmet*, karanlık gölge). Aşağıdaki ifadeyi de bu şekilde anlamalıyız: "‘Hakk’tan başkası’

¹⁴ Bkz. a.g.e, Sühreverdî'nin, nur kavramlarını Zerdüştlükteki Hvamnah'tan, "Şeref Işığında" alan İşrakîyyûn'unda *Nefesü'r-Rahmân* ve *Nûr-ı kâhîr* (*lux victorialis*) üzerine Abdürrezzâk Kâşânî'nin yorumları. Genel olarak, İdea-Hayal dünyasının ('*âlemü'l-misâl*) tüm ontolojisi İbn Arabî ve Sühreverdî hikmetlerinde ortakdır (bkz. *Hikmetü'l-İşrâk* edisyonumuz, II, indeks s.v.); Kaf dağı ve zümrüt şehirlerini "Ademin fazla hamurundan yaratılan Âlem" ile (bkz. *Terre céleste et Corps de résurrection* adlı çalışmamız, s. 136) veya Yûh (dördüncü gök, Güneşin veya Nûh'un göğü) ülkesiyle karşılaştırınız, İbn Arabî, *Fusûs* I, 74: Cîlî, *Kitâbu'l-İnsânî'l-Kâmil*, II, 27. Arketip Suretlerin bu berzahının ontolojisi aşağı yukarı tüm din ve hikmet ehlini büyülemiştir. On yedinci yüzyılın büyük İranlı Oniki İmamcı düşünürü Muhsin-i Feyz, bu dünyanın "makrokozmosta, Hayalin mikrokozmosta sahip olduğu mertebenin aynasına sahip olan dünya olduğunu" söyler. "Ruhların cisimlendiği ve cisimlerin ruhanileştiği" bu dünyaya Faal Muhayyile organı aracılığıyla nüfuz ederiz. İbn Arabî de bu nüfuzu belirleyen psikik olayın çarpıcı bir betimlemesini vermiştir: "O âlemde olağanüstü bir ırkın Suretleri vardır; caddelere girişlerde dururlar ve onun dünyası ve seması, cenneti ve cehennemi olduğumuz bu âleme hükmederler. Bizden biri bu Âleme girmek istediğinde [...] gerçekleştirilmesi gereken koşul irfan ameli ve kendi tensel tapınağının dışında halvetir. İlahi emirle caddelerin girişinde nöbet tutan suretlerle karşılaşır. Biri yeni gelenin yanına koşar; ona mertebesine uygun bir elbise giydirir, elini tutar ve onunla beraber bu Âlemde yürür ve ne isterlerse onu yaparlar. İstediğinde yanından geçtiği her şeyle, her taşla, her ağaçla, her köyle bir insanın arkadaşıyla konuştuğu gibi konuşur. Bunların farklı dilleri vardır, fakat bu âlemin bir özelliği, içine giren herkese orada konuşulan dillerin tümünü anlama yetisi vermesidir." (*Fütûhât* I, 127). Bu gizemli, başkalaşmış dünyaya dair bu tür sufi hikmet betimlemeleri Mahayâna Budizmi'ndeki *dharmadhātu* betimlemeleriyle çarpıcı bir benzerlik gösterir (bkz. D. T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, Üçüncü Seri, indeks, s.v. "dharmadhātu").

denilen veya 'âlem' diye isimlendirilen şeyin Hakk karşısındaki durumu, şahsa göre gölge gibidir. Âlem, Allah'ın gölgesidir.”¹⁵

Işığın kozmogonik etmen olarak işlevi Gayb âleminde başlar. Özündeki gizli belirlenim ve bireyleşmeleri, yani İlahi İsimlerin içerikleri olan ebedi özlere İlahi Varlığa gösteren Işıktır. Bilkuvve Yaratılışın bu arketiplerine verilen şey, İlahi Özün (*zât-ı ilâhiyye*), İsimlerin ışığının üzerlerine yansıttığı gölgesi, yansımasıdır. Bu, İlahi Varlığın Kendisini müşahade ettiği ilk aynadır; çok sayıdaki İsimlerinin istidatlarında Kendini Kendine izhar eder. Fakat İsimler tümüyle açığa vurulmak isterler: bu tezahür, *mazharın*, duyumsal Işığın, Güneşin, görünürlük (*şahâdet*) dünyasında bu İsimlere tekabül eden suretleri meydana çıkardığı “Işık” (*Nûr*) İlahi İsmnin işlevidir. Işık kozmogoninin etmenidir, çünkü Tezahürün, yani bilginin etmenidir. Bundan dolayı “âlemi gölgeleri (veya yansımaları) bildiğimiz ölçüde biliriz ve İlahi Varlığı, gölgenin çıktığı şahsı bilmediğimiz ölçüde bilemeyiz. Gölge aynı zamanda hem Hakk'tır hem de Hakk'tan başka bir şeydir. Algıladığımız her şey, mümkünlerin zatlarında Hakk'tır.” Ve İbn Arabî şu sonuca varır: “Yani âlem saf temsildir (*mütevehhem*), elle tutulur bir varlığı yoktur; Hayalin anlamı budur. Artık kim olduğunu anla; hüriyetinin, Hakk'la ilişkinin ne olduğunu anla. Hangi yönüyle O olduğunun ve hangi yönüyle Ondan başka, âlem –veya hangi kelimeyi tercih edersen– olduğunun bilincine var. Çünkü Bilgiler arasındaki derecelendirmeyi belirleyen şey bu bilinçtir.”¹⁶

Bu karşılıklı bir ilişkiye işaret eder: gölgenin İlahi Varlıkla ilişkisi, Gayb âleminin mutlak mütecelli Hayal (*hayâl-i mutlak*) olarak tezahürünü başlatan ilişkidir; İlahi Varlığın gölgeyle ilişkisi, İlahi Varlığın, Kendini sayısız İsimlerinde mütecelli Hayale ve mütecelli Hayal aracılığıyla ortaya çıkaran İlah olarak bireyleşme ve kişileşmelerini içerir. Bu süreç ışık alan camın renklenmesine benzetilir: ışık, camın kendisi olan bir gölgeyle dolar. Ayrıca ilahi İsimlerin ikili anlamı da hesaba katılmalıdır. Bütün

¹⁵ *Fusûs* I, 101 ve 102 [106]; bkz. Alâüddevle Simnânî'nin “Tefsîr”inde *Zıllu'n-nûr* ve *Zıllu'z-zulmîet*, parlak gölge ve karanlık gölge.

¹⁶ *Fusûs* I, 103 [107-8]. Özellikle bkz. Kâşânî'nin Şerhi. Burada Muhayyilenin bir ayırtırmaya neden olmasının, *mutahayyel* sözcüğünün *avamın* bir kısmının düşündüğü gibi “yanıltıcı” veya “tutarsız” sözcüklerine eş olduğu anlamına gelmediği üzerinde ısrarla durur. Esas olan bu “tutarlılığın” gerçek doğasıyla ilgili hiçbir hata yapmamaktır.

bu İsimler tek bir İsimlenene atıfta bulunurlar. Fakat her biri tüm diğerlerinden farklı bir temel belirlenime atıfta bulunur; her İsm-in kendini mütecelli Hayale ve mütecelli Hayal ile izhar eden Tanrıya atıfta bulunması bu bireyleşme yoluyla¹⁷ Kendini isimlerin çoğulluğuyla sınırlandırmak, ilahi İsimlerle ve dünyevi İsimlerle olmaktır. Kendini İsimlenenin tekilliğiyle sınırlandırmak, İlahi Varlıkla, *Zatı* cephesinden, dünyadan ve Onun İsimleriyle dünyanın isimleri arasındaki ilişkilerden bağımsız olarak beraber olmaktır. Fakat iki durak da eşit derecede gereklidir; biri diğerinin koşuludur. İlkini reddetmek, İlahi Varlığın Kendini bize ancak mütecelli Hayalin yapılanmalarında gösterdiğini unutmaktır. Mütecelli Hayalin, hüznüleri, faaliyetlerini verecekleri, kendileri neyse o yaptıkları ve bu varlıklar sayesinde bu İsimlerin hipostazlar, “Rabler” oldukları somut varlıklar arzu eden ilahi İsimlere etkili bir gerçeklik verdiğini unutmaktır.. Fakat iki duraktan ikincisini atlamak kesretteki birliği algılamakta başarısız olmak demektir. İkisinde de bulunmak, çoktanrıçılıktan da, yekpare, soyut ve tek yönlü tektanrıçılıktan da eşit uzaklıkta olmaktır. Muhayyileye bağlı olan çoğulluğu tanımak ne onu değersizleştirmek ne de hiçe saymaktır, aksine onu meşrulaştırmaktır. Benzer şekilde, ilahi bir İsm-in kulu olan kişi o İsm-in *gölgesidir*, *nefsi* onun *mazharıdır*. Fakat bunun böyle olduğunu farketmekle kul kendi varoluşunu yadsımaz. Rabbine yaklaşmayı hiç kesmeyen bir kula dair bir hadis vardır; Rabbi onunla ilgili olarak şöyle der: “Ben *onun* duymasını sağlayan duyusu, görmesini sağlayan görüşüyüm...” Bu kul kendisinden başka bir şeye dönüşmez; olan şey, “parlak gölgenin” giderek saydamlaşmasıdır. Ayrıca “onun” iyelik sıfatı kulun gerçekliğine açıkça vurguda bulunur veya böyle bir gerçekliği varsayar.¹⁸

Mütecelli Hayalin, yaradılışı hayal eden yaratıcı Muhayyile-nin ve Yaratanı tahayyül eden yaratılana ait Muhayyile olarak iki yönlü işlevine dair yaptığımız bu kısa açıklama, sıradaki incelemelerde bize yol gösterecek birkaç düşünce oluşturmamızı sağlayacaktır.

(a) Çoğulluğun ve ötekinin, yani kısaca tecellilerin gerçekleşmesi Faal Muhayyile sayesinde. Faal Muhayyile ilahi niye-

¹⁷ Ve her İsim bu anlamda *Hakk-ı mutahayyel*'i ifade eder, *Fusûs* I, 104.

¹⁸ A.g.e.

ti, bilinmeyi, İsimlerinin ızdırabını dindirmeyi arzulayan “Gizli Hazinesinin” niyetini yerine getirir. Muhayyilenin herhangi bir saf olumsuz eleştirisi savunulamaz, çünkü Tanrının Kendisine bu tezahürünü yoksayma ve Onu bilinmemenin yalnızlığına geri itme, İsimlerinin ezelden beri bekledikleri yardımı reddetme eğilimindedir. Bu ise insanın gücünün ötesindedir. İnsanın yapabileceğinin en fazlası bu tezahürü reddetmek, yani kendini ona yetersiz ve liyakatsiz hale getirmektir.

(b) Yine de, İlahi Varlıktan başka olan, tümüyle başka (*evet-siz* bir hayır) olmadığı, aksine tecellinin sureti (*mazhar*), içinde tezahür eden varlığın yansıma veya gölgesi olduğu için ve bu suret hayal olduğu için, kendisinden fazlası olan bir başka şeyi ortaya koyar; görüntüden fazlasıdır, misaldir. İşte bir *tevilin* mümkün olmasının sebebi de budur, çünkü simge ve saydamlık vardır. Bu suretin kendisi, onu kaynağına geri götüren veya daha doğrusu, tezahür ettiği çok sayıdaki düzlemlerin hepsini aynı anda algılayan bir tefsiri öngörür. Faal Muhayyile olmadan, bir varlığın kendisine sunduğu tecelliler silsilesinin o varlıkta tetiklediği sayısız coşku imkânsız olur.

(c) Faal Muhayyileyi yanılsamaya indirgemeye mahal yoktur. Hata, ne olduğunu görmemekte, izhar ettiği varlığın eklenen bir şey, İlahi Varlığın dışında kendi içinde varlığını sürdüren bir şey olduğunu varsaymaktır. Fakat tezahür eden varlık Faal Muhayyile aracılığıyla saydamlaşır. Öte yandan, eğer duyumsal veriler veya aklın kavramları dış görünüşlerinden ibaret olarak, “söylemeleri” gerekenin mükemmel ifadesinden ibaret olarak kabul edilirlerse, eğer simgesel işlevleri ellerinden alınırsa ve böylece bir teville de ihtiyaçları olmadığı sonucuna varılırsa, o zaman dünya mütecelli saydamlığını yok eden bağımsız bir mevkiye yükselir.

(d) İşte dogmatik dinbilimcilerin akıllarının formüle ettikleri Tanrı tam da böyledir. Ona en layık olduğu düşünülen İsim ve Sıfatların verildiği, ötesinde hiçbir şeyin hayal edilemeyeceği *Summum Ens*’tir. Bu durumda Faal Muhayyile, aşkın işlevinden yoksun bırakılarak yalnızca gerçekdışı, “hayalî” olanı üretir gözüktür, çünkü, aynı *ex nihilo* yaratılan bir mahlûğun Yaratanından tecrit edilişi gibi o da tecrit edilmiştir. İnsan, Yaratanın, Yarattığı şey mutlak Muhayyile olduğu için yaratılana dönüştüğünü kal-

binde bilebilmek için insanî Muhayyileyi aynı yaratıcı ihtiyaca, aynı yaratıcılığa cevap veren bir enerji olarak tecrübe etmelidir. O halde insan, mütecelli Hayalin izhar ettiği Tanrının ne olduğunu anlamak için kendini anlamalıdır. Dogmatik mantıkçılığa bu Tanrı “hayalî” gelebilir; oysa bu dogmatik inançta ikrar edilen Tanrı Kendi gerçeğine ancak Onu saydamlıkla gördüğü için doktrini simgeye (*mazhar*) dönüştüren mütecelli Hayal ile yükselebilir. Bu koşulla, “inançlarda yaratılan Hakk” kalp için bir tecelliye dönüşebilir.

3. “İnançlarda Yaratılan Hakk”

İlahi Varlığın, bilinmeyişinin yalnızlığından çıkmayı arzula-
yan “Gizli Hazinesinin” hüznünü hafifleten ilk Tecelli iki yönlü-
dür: bir tecelli Gayb âleminde [le monde du mystère] (*‘âlemü’l-
gayb*), diğeri şahâdet âleminde [le monde du phénomène] (*‘âle-
mü’ş-şahâdet*) gerçekleşir. İlki İlahi Varlığın Kendisine ve Ken-
disi için arketip özlerde, somut Tecellilerinin özlemine duyan
İsimlerinin ebedi özlerinde Tecellisidir. Bu, “İsimlerin Hazreti”
ndeki (*Hazretü’l-Esmâ*) kutsal Feyzdir (*feyz-i akdes*). İkincisi
zahiri dünyadaki, yani ilahi İsimlerin *mazhar*ları veya yuvaları
olan varlıklardaki Tecellidir. Bu, aynalar gibi, saf ilahi Özün
yansımaları kendi kabiliyetleri oranında kabul eden bu suretleri
Nurda ortaya çıkaran kutsal, “hiyeratik” ve “hiyerofanik” Feyz-
dir (*feyz-i mukaddes*). Bu ikili Tecelli, İbn Arabî’nin hikmete da-
yalı Dua (namaz) pratiğinde tecrübe ederek doğruladığı, “Batın
ve Zahir, Evvel ve Ahir” ilahi İsimlerinde temsil edilir.¹⁹

¹⁹ Bkz. aşağıda V. Bölüm, § 3, “İlahi Cevapların Sırrı.” Burada tecelli düşüncesiyle hulul düşüncesi arasındaki karşılığı kaynağında kavrama olanağına sahibiz. *Hüve* (“O”) zamiri Gizli, Gayb olanı (*‘âlemü’l-gayb*) ifade eder; bu dünyada varolan bir şeyin *el-Hakk* (Tanrı) olduğu nasıl söylenemiyorsa, bu zamir de görünür mevcut dünya (*‘âlemü’ş-şahâdet*) için kullanılmaz. İbn Arabî ve arkasından tüm hekîm-kelamcılarının –on yedinci yüzyıl gibi geç bir zamanda, Mîr Dâmâd’ın en yakın müridi Seyyid Ahmed Alevî’nin, İncil’den alıntılarla dolu dolaysız ve nazik bir polemik olan *Maskal-ı Safâ* adlı kitabında olduğu gibi- Hristiyanları dinsizlik ve küfürle suçlamalarının kati sebebi budur. Sufi hikmet ezeli bir tecelli (daha azı değil, fakat aynı zamanda daha fazlası da değil), diğer bir deyişle, meta-tarihte Melekî düzlemde bir insana dönüşüm [anthropomorphose] (semavi Adem’in ilahi formu) varsayar; duyumsal, mantıkla doğrulanabilir verileriyle tarih düzlemindeki Hulul [Enkarnasyon] ise, geri dönüşümsüz olayların bağlamında tekil bir olay olur (*Incarnatio continuata*’dan [daimi hulul] ancak tropolojik veya mecazi bir anlamda, Kutsal Ruhun işi olarak bahsedilebilir; hipostatik bir-

Fakat ilahi İsimlerin onları kabul eden ve ayna gibi yansıtan suretlerin kabiliyetiyle orantılı bir Tecellisinden bahsetmek, bu suretlerin kendilerini bu şekilde gösterdikleri (yani kendilerini bilen) ve rüyet kabiliyetlerinin dünyada kendilerine ve kendileri tarafından verilen tecelli oranını belirlediği varlıklara işaret eder. Burada mütecelli rüyetin “latif organı” olarak önemini birazdan anlayacağımız *kalp* kavramıyla karşılaşmış oluruz. Arifin *kalbi* Rahmet tarafından sarılmıştır; diğer bir deyişle, İlahi Varlığın varoluş atfettiği şeylerden biridir, çünkü *Rahmet* var etmeye (*îcâd*) eşittir.²⁰ Nitekim, tüm şeyleri saran bu Rahmet ne kadar büyük olursa olsun, arifin kalbi ondan da büyüktür, çünkü “Ben yere ve göğe sığmam ama *mü'min* kulumun kalbine sığarım” denmiştir.²¹ Bunun sebebi kalbin, “Hakk’ın tecelli eden Suretinin” her an mikrokozmosun ölçeğinde yansıdığı bir ayna olmasıdır.

Burada iki ters ve tamamlayıcı açıklamayla karşı karşıyayız. Birçok Sufi İlahi Varlığın, kalbinin yatkınlığı oranında her müminin kalbinde zuhur ettiği kanaatindedir,²¹ veya bir başka deyişle İlahi Varlık her zaman, bu yatkınlığı oluşturan gereklilik ve alıcılığa tekabül eden bir Suret alır. Ariften bahsederken İbn Arabî bu “mistik katenoteizm” için ters bir açıklamayı tercih eder. Aldığı “Surete” “rengini” veren kalp değildir, aksine arifin kalbi İlahi Varlığın ona tezahür ettiği Suretin rengi, yani modalitesi tarafından her an “renklendirilir.” O zaman inançların bilgilendirdiği saf “manevi madde”ye veya kendisine yansıyan biçim ve renkleri alan fakat onlara göre genişleyip daralan bir aynaya benzer. Kalbini ise İlahi Varlığa, İlahi Varlığın ona Kendisini göstermeyi seçtiği suretin aynısında ifşa eder. Bunun sebebi şüphesiz Tanrıya dair bilgisinin Tanrının ona dair bilgisiyle aynı olması ve arifin kalbinin tüm tecelli biçimlerinin kabulüne yatkın olması, arif olmayanın ise yalnızca bir tanesinin kabulüne yatkın olma-

lığın bir tekrarı olamaz). Burada, indirgenemezlikleri ve sonuçları üzerinde şimdiye kadar yeterince durulmamış olan iki vizyon biçimine değiniyoruz (bkz. aşağıda VI. Bölüm). Konsüllerin Hristiyan dogmayı tanımlayışından sonra mütecellî motifin ortaya çıkması veya yeniden canlandırılması, ilk defa Mircea Eliade tarafından söylendiği gibi, “dinler tarihinin teolojisi” gibi bir kavram gerektirir; Hristiyanlık ve İslam’da (özellikle Şiilik’te) böyle bir işe soyunmak için gerekli olan temele ne zaman sahip olunacağı ise merak konusudur.

²⁰ *Merhûm* = *mevcûd* için bkz. I. Bölüm, n. 21.

²¹ *Fusûs* II, 141.

²² A.g.e. II, 146.

sıdır. Arifin kalbinin bir yatkınlık veya kabiliyetinden bahsetmek doğru olur, çünkü “İnançlarda yaratılan Hakk” bu kalpte ve yalnızca bu kalpte Kendi gerçeğini gösterir.

Çünkü gerçekten de müminin ne kalbi ne de gözleri hiçbir zaman, İlahi Varlık hususunda ikrar ettiği inancın Suretinden başka bir şey görmez. Bu rüyet ona kişisel olarak, kabiliyeti oranında verilen tecellinin derecesidir. Bu itibarla, tecelli olan Yaratılışın, yani Yaratıcının kendisine, dünyayı ve Kendisini Kendisine izhar eden sureti tahayyül ettiği mütecelli Hayalin bir parçasıdır. Yaratan-Yaratılanın, “her şeyin kendisinden yaratıldığı İlahın” burada aldığı suret –“inançlarda yaratılan Hakk” işte budur. Kendisini bireyliğinde, İsimlerine ve Sıfatlarına ait Kendi bilgisinde (yani ilk “Tecelli”de) Kendisine ifşa eden, onların zuhur eden varlıklarıyla herhangi bir bağdan henüz uzak olan Tanrı –bu Tanrı hiçkimse tarafından görülemez; burada İbn Arabî vecd ve fenâ²³ halinde böyle bir Tanrıyı *gördüğünü* iddia eden sufileri reddeder. Bu Tanrı yalnızca tezahürlerinin (*mazâhir, mecellî*) kainat dediğimiz şeyi oluşturan suretlerinde görünür.

“İnançtaki Hakk, kalbin suretini taşıdığı, bu kalbe kalbin kendisini tanıyacağı şekilde gösteren Hakk’tır. Böylece göz inancının Hakk’ından başkasını görmez.”²⁴ Kendini bir inançta ortaya koyduğu suret o inancın sureti olduğuna göre, *tecelli* onu kabul edenin (*mazhar*) boyutlarını alır. İnanç kalbin kabiliyet derecesini ortaya koyar. Çok sayıda inanç olmasının sebebi budur. Her mümin için, İlahi Varlık inancının suretinde ona ifşa olunan İlahi Varlıktır. Eğer Tanrı Kendisini farklı bir surette izhar ederse mümin Onu reddeder; dogmatik inançların birbirleriyle savaşmalarının sebebi budur. “Fakat Onun (âşığına gönderme yapan) Kelamı, ‘Ben onun yürüdüğü ayağı, tuttuğu eli, konuştuğu diliyim’ üzerinde düşündüğünde şunu diyeceksin: Gerçekte ne varsa *Hakk-Halk*’tır, bir yönüyle Hakk, bir yönüyle Halktır; fakat somut olan bütün tek bir bütündür. Kendisini gösteren suret kabul edenin suretidir. Hem kendini gösteren (*mütecellî*) hem de kendisine kendisinin gösterildiğidir (*mütecellâ lahu*).”²⁵

²³ A.g.e. II, 147. Buna karşılık mütecellî rüyetin anlamı için bkz. aşağıda VI. Bölüm, § 2.

²⁴ A.g.e. I, 121 [129] ve II, 146-47. Bkz. yukarıda I. Bölüm, n. 30, 35, 51.

²⁵ A.g.e. I, 121 [130] ve Kâşânî, Şerh, s. 146-147.

Fakat dogmatik inançlılar bundan habersizdirler. Onlar Tecellilerin değişimlerinden (*tahavvül*) habersizdirler.²⁶ Rüyetlerinin suretinin tek gerçek suret olduğuna inanırlar, çünkü her an Muhayyile tarafından yapılan bir tecelli olan bu “inançlarda yaratılan Hakkı” kendisine gösterenin aynı ilahi yaratıcı Muhayyile olduğunu bilmezler. Bu bilgi *himmet* gerektirir, kalbin yaratıcılığını gerektirir ve bu himmetin kendisi, Yaratanın, arifin kalbinde işlemekte olan mütecelli Hayalidir. Arife göre tüm inançlar İlahi Varlığı temaşa ettiği mütecelli rüyetlerdir; İbn Arabî'ye göre, bir arif “dinler ilmi”nin gerçek anlamına sahiptir. Böyle bir “ekümenliğin” fedele ve Rabbi arasındaki kişisel bağı yok ettiği sonucunu mu çıkarmalıyız? Bu soruya tatmin edici bir teorik cevap verilemez; tecrübî bir cevap gerektirir ve böyle bir cevap tecelli olan bir Dua yoluyla edinilir (bkz. aşağıda 5. Bölüm). Birbirine tekabül eden paradokslara yol açması İbn Arabî'nin hikmetinin kendine has özelliğidir; cevaplar ise fazlasıyla benzerdir. İbn Arabî'nin İlahi Varlığı tüm temsil ve nitelendirmelerin ötesindedir, fakat “Hakkın Sureti”nden bahseder (*sûretü'l-Hakk*). Arif tekil inançların düğümlerini çözer, fakat o da Rabbine dair mütecelli bir rüyete sahiptir. Çünkü bu rüyet ona dinsel veya sosyal bir topluluğun öngördüğü ve zorunlu kıldığı şu veya bu inancın biçiminde verilmez. Arife ifşa edilen, kendisinin, varlığını harekete geçiren Onun tarafından bilindiği suret, yani, onun kendisine dair bilgisinin kendisinin ona dair bilgisiyle aynı surette olduğu a'yân-ı sâbitesidir. Bu İbn Arabî'nin rüyete dayalı tecrübesi tarafından doğrulanır ve müritlerine bu tecrübeyi paylaşma çağrısında bulunur.

Sık sık tekrarlanan bir hadis bu durumu temsil eder. Kıyamet gününde Allah kullarına Kendisini bilmedikleri bir surette gösterecektir.²⁷ Bu Kendi inançlarının ilahının sureti değil, diğer inançlıların ilahlarını bildikleri belirlenimler arasından bir suret olacaktır. Kullar Onu reddederler; bu “yanlış” İlahı karşı Allaha sığınırırlar; sonunda Allah onlara Kendini kendi inançlarının suretinde gösterir. O zaman Onu tanırlar. Mesela bir Mutezili kelim

²⁶ Bkz. “İlahi Tecelli” adlı çalışmamızda bu konunun geliştirilme biçimi, ss. 69-86.

²⁷ *Fusûs* I, 124, II, 76 ve 150, n. 11; Kâşânî, s. 150, “Allah'tan hayal etmedikleri şeylerin geldiğini görecekler” (Zümer; 47-48) ayetini yorumlayışı. Bkz. I. Bölüm, n. 32.

bilgini Kıyamet gününde dinini değiştirmemiş bir isyankârın bile Rahmet tarafından kabul edildiğini gördüğünde ne düşünür? Bu kadar şok edici bir surette inancının ilahını nasıl tanıyabilir?

Bu hadisin mistik yorumu, İslam dogmasının lafzî bilimin-den fazlasıyla uzak ikinci bir derin anlama sahiptir. “Kıyamet günü”²⁸ tartışmasız olarak zamanın sonuna işaret etmektedir, fakat bunun yanı sıra inisiyatik bir anlamı da vardır: Bu ferdi nefsin, ilahi tamlıkla özünün birliğini (bu varoluşsal birliği demek değildir) anladığı andır, tekil inançların suretlerinin perde ve sınır olmayı kestikleri ve insanların kalplerinin kabiliyetlerini ifade ettikleri için Hakkın temaşa edildiği tezahürlere (*mazâhir*) dönüşükleri gündür. Rab ve *fedele*’si (*merbûb*) arasındaki bağın, dogmatik dinin bir skandal olarak gördüğü bir kavram olan, her ikisinin de diğeri olmadan varolamayacağı güçteki bu bağın²⁹ paradoksal derinliğinin doğrulandığı gündür. Schelling’in “tek yönlü tektanrıcılık” olarak tanımladığı şeyin aşıldığı gün, İbn Arabî’nin arifinin, “imanlarda yaratılan Hakk’ın” aynı zamanda her an ilahi var edici Rahmet tarafından sarıldığını, kendisinin ise, Kendisini Kendisine izhar eden ve İsimlerine arzu ettikleri Tecelliye veren İlahi Muhayyilenin suretlerinden biri olduğunu farkettiği gündür. Dogmayı bir mazhar, bir simge olarak anlamak, dogmacılığını “çözmektir,”³⁰ ve Dirilişin, öteki dünyanın anlamı budur; daha doğrusu bu anlayışın kendisi Diriliştir. İşte bu yüzden İbn Arabî şöyle der: “Hakk’ın bilgisinde Arifin duracağı bir sınır yoktur. Sürekli bir dönüşüm halinde olan mütecelli varlık suretleriyle beslendiğine ve bu tecelli dönüşümlerini ifade eden Yaratılış tekerrürü (*tahavvülü’l-Hakk fi’s-süvar*) varlığın temel kanunu(kânûnü’l-vücûd) olduğuna göre nasıl sınırı olabilir?”

4. Yaratılışın Tekerrürü

Bu terim İbn Arabî’nin felsefî sisteminin anahtar terimlerinden biridir; yaratmanın tekerrürü, yeniden yaratma (*halk-ı cedîd*)

²⁸ *Fusûs* II, 150-51; Kâşânî, s. 151.

²⁹ Rab ve *merbûb*, *Ilâh* ve *me’lûh* arasındaki zorunlu dayanışma için bkz. I. Bölüm, n. 47 ve 48.

³⁰ Düşüm (‘*ukde*) kavramıyla, Arapça ‘kd –düşümlemek, sonuca bağlamak– kökünden gelen, dogma veya dogmatik inanç kavramı (‘*akîde*) arasındaki bağa dikkat ediniz. “Çözülme” diriliştir.

yaratılışın doğasının sorgulanmasına sebep olur.³¹ Daha önce İbn Arabî'nin düşüncesinde *creatio ex nihilo*'ya, *hiç*i takip eden mutlak bir başlangıca yer olmadığını görmüştük. Daha önce varlığı olmayan bir şeyin var edilmesi, bir kereliğine gerçekleşmiş ve tamamlanmış bir yaratma işlemi İbn Arabî'ye göre teorik ve pratik bir saçmalaktır. "Varlığın kanunu" olarak *Yaratılış*, varlığın *her an* yeni bir kabukla tezahür ettiği ezeli ve devamlı harekettir. *Yaratıcı Varlık*, her an varlıkların sayısız suretlerinde tezahür eden ezeli ve ebedi öz veya maddedir; birinde saklandığında, diğerinde Kendisini izhar eder. Yaratıcı Varlık tezahür eden, çeşitlenmiş, ardışık ve fani suretlerdir; bu suretlerin maddeleri kurmaca bağımsızlıklarında değil onlarda ve onlar aracılığıyla zuhur eden Varlıktadır. Öyleyse yaratılış, *batın* olan İlahi Varlığın varlıkların suretlerinde *Zuhurundan* başka bir şey değildir: önce a'yân-ı sâbitelerinde sonra –ezelden beri an be an devam eden bir yenilenme, bir tekerrürle– duyumsal suretlerinde.³² He-kîme göre aşağıdaki Kuran ayetinin bahsettiği "yeni yaratma" budur: "İlk yaratmada âcizlik mi gösterdik? Hayır, onlar yeni bir yaratma hususunda şüphe içindedirler" (Kaf; 15).³³

Bununla birlikte, gördüğümüzü görmeyi hiç kesmiyoruz;³⁴ her an tekvin ve fena olduğunu farketmiyoruz, çünkü bir şey yok olduğunda, onun gibi başka bir şey aynı anda kevn olunuyor. Varoluşa, mesela kendi varoluşumuza, kesintisiz bir geçmiş –şimdiki zaman– gelecek olarak bakıyoruz, oysa dünya her an "yeni bir yaratılış" giyiniyor ve bu durum bilincimizi perdeliyor çünkü kesintisiz yenilenmeyi algılamıyoruz. "Rahmet Nefesinin" (*Nefesii'r-Rahmân*) her soluğunda varlık yok olur ve tekrar var olur; yok oluruz ve tekrar var oluruz. Gerçekte "tekrar" yoktur, çünkü ara yoktur. Yok oluş anı benzerin var ediliş anıdır (bunun daha sonra bir örneğini, Saba Kraliçesinin tahtı konusunda göreceğiz). Çünkü "varlığın Feyzi," yani "Rahmet Nefesi" dünyadaki şeylerin içinden bir nehrin suları gibi geçer ve sürekli yenile-

³¹ *Fusûs* II, 150-51; Kâşânî, s. 151.

³² A.g.e. II, 150-52; Kâşânî, Şerh, ss. 152-53.

³³ A.g.e. I, 155; Kaf; 15: "Kuşku" olarak tercüme edilen Arapça terim, hem kafa karışıklığı, belirsizlik (*lebs*) hem de giysi giymek (*lubs*) anlamına gelir. Bu nedenle ayetin zahiri çevirisinin altından İbn Arabî'nin hikmete dayalı anlamı ortaya çıkar: "Onlara yeni bir yaratılış *giydiremeyecek* güçsüzlükte mi oluruz?"

³⁴ A.g.e.; Kâşânî, s. 196; Bâlî Efendi, Şerh, s. 288.

nir.³⁵ Bir a'yân-ı sâbite sırayla varoluşsal belirlenimler alır veya yer değiştirir, fakat Gayb âleminde neyse o olarak kalır. Ve bütün bunlar ânın (*el-ân*), *in concreto* [somut] olarak bölünmez (düşüncede bölünebilir) bir zaman biriminde, “şimdiki zaman” olarak (*zamân-ı hâzır* olarak, *nunc* [şimdi], yani geçmiş ve gelecek arasındaki ideal limit olarak değil; *nunc* saf menfiliktir) nitelendirdiğimiz zamansallık atomunun içinde gerçekleşir; fakat duyular bir kesinti algılamaz.

Bu değişimlerin pozitif temeli, kendileri İsimlerin ne olduklarını izhar etmelerine rağmen, kendi içlerinde somut varlık talep etmeyen saf mümkünler olarak kalan özlerin somut tekvinini talep eden ilahi İsimlerin devamlı etkinleştirilmeleridir.³⁶ Burada tartışmasız olarak, varlığın doğasını tüm ampirik duyumsal algıların öncesinde yorumlayan ezeli bir Suret ile karşı karşıyayız, çünkü anın içinde ardışıklık duyulara algılanabilir bir öncelik ve sonralık sağlamaz. Bu saf, algılanabilir, ideal “ardışıklık”tır –bir taraftan ebedi bir menfiliktir, çünkü mümkün olan herhangi bir varlık ihtiyacı ortaya koymaz; bir taraftan da Ebedi Tezahürden dolayı ebedi tekvindir. Dolayısıyla mümkünler saf devamsızlık alanıdır; burada aynının değil benzerin tekerrürü vardır. Devamlılık ilahi İsimlerin ve ebedi hüviyetlerinin (*a'yân-ı sâbite*) alanıyla sınırlıdır. Fenomenle (*mazâhir*) dünyasında yalnızca *sebepsiz bağlar* vardır; hiçbir fenomen bir diğerinin sebebi değildir. Tüm nedensellik ilahi İsimlerde, tecellilerinin an be an kesintisiz yenilenişindedir. Yaratılışın tekerrürü bu tecellilerin tekerrürüne bağlıdır. Öyleyse bir varlığın kimliği onun herhangi bir ampirik devamlılığından kaynaklanmaz; kökeni tümüyle a'yân-ı sâbitesinin tecelli fiilidir. Zahirin dünyasında, yalnızca bir andan diğerine benzerlerin ardışıklığı vardır.³⁷

Şimdi Tasavvufta çok sık kullanılan *fena* sözcüğünün İbn Arabî hikmetinde alacağı teknik anlamı öngöreceğ konumdayız.³⁸ Bu kavram Mutasavvıfın kişiliğini niteleyen sıfatların yok edilişini veya öznelliğini “evrensel” denilen şeyle veya saf ula-

³⁵ Kâşânî, s. 195.

³⁶ Bu nokta İbn Sînâ'nın mümkün ve zorunluya dair ontolojisiyle bir karşılaştırma gerektirir.

³⁷ *Fusûs* I, 156; Kâşânî, s. 196-97.

³⁸ *Fusûs* II, 214.

şılmaz Zatla birleştirerek yok eden mistik bir hale geçişini ifade etmeyecektir. *Fena* sözcüğü, bir andan diğerine ortaya çıkan suretlerin bu yok oluşunu ve tecellilerinde çoğullaşan tek maddede ebedileşmelerini (*bekâ*) simgeleyen “şifre” (*remz*) olacaktır. Bu anlamda fena mahluğun bir fiiliyle uyumsuz değildir veya daha net konuşmak gerekirse, bu fiilin bir yönüdür; diğer yönü de İlahi Varlıkta ebedileşmesidir (*bekâ*). Yaratılış, bir suretle diğeri arasında nedensel bir bağ olmayan bir tecelliler sıralaması olduğuna göre, her yaratılış bir suretin tezahürünün bir başkasının ise gaybetinin başlangıcıdır. Bu gaybet (*ihlifâ*), varlıkların suretlerinin Bir İlahi Varlıkta fenalarıdır; ve aynı an içerisinde *bekâları*, başka mütecelli suretlerde veya dünya-dışı dünyalarda ve varoluş düzlemlerinde tezahürleridir. Burada tekrar söyleyebiliriz: bu öteki dünyadır, daha doğrusu, bu şimdiden öteki dünyadır. Şüphesiz bu ifade “öteki dünyanın” dogmatik dinsel tanımından çok uzaktır, çünkü bu dünyanın başı veya sonu yoktur; öteki dünya sürekli olarak bu dünyada ve bu dünyadan vücuda gelir.

Bu sözlerin alışlagelmiş dinsel dildeki anlamından çok uzakta olsak da, yaratılışın an be an tekerrürünün bu öğretisinin akla getirdiği paralellikleri görmezden gelemeyiz. İslami Ortodoksinin temsilcilerinden olan Eş'arî okulu benzer bir kozmoloji öğretiyordu; fakat burada Eş'arî kavramlarının çok farklı bir yapı içinde kullanıldığını belirtmek gerekir.

Eş'arîler kainatın maddelerden ve arazlardan oluştuğunu ikrar eder; arazlar bir değişim ve yenilenme sürecine tabidirler ve hiçbirisi art arda iki an boyunca varlığını sürdürmez. İki düşünce biçimi arasındaki temel farka rağmen, Eş'arîlerin atomcu kuramlarının, sürekli yenilenen bir yaratma eylemini varsaydığı için varlığın aşkın birliği kuramına (*vahdetü'l-vücûd*) işaret ettiğini söylemek yanlış olmaz.³⁹ Veya belki de tektanrıcılıktaki monisme dönüşmeye olan vahim eğilimden –kavramların laikleşmesi bunun için yeterlidir– bahsetmeliyiz. İbn Arabî'nin düşüncesi bu iki kategoriye de girmez. Ne ortodoks İslam bilginlerinin soyut tektanrıcılığını ne de Batı felsefe tarihinde monizm olarak adlandırılan şeyi ikrar eder. Soyut tektanrıcılık ve onun sosyal felsefe

³⁸ Bkz. Alîfî'nin *Fusûs* II, 151-53 ve 213-14'teki mükemmel incelemesi; ayrıca *Mystical Philosophy of Muhyid-Din Ibn al-'Arabî*'si ss. 29, 33-36.

olarak laikleşmesi olan monizm, ortak bir totaliter eğilimi ortaya koyarlar; öte yandan İbn Arabî'nin hikmeti, varlık alemine dair mütecelli bir algıdan yola çıkar ve bu tür olasılıklara mahal vermez. Çünkü tecellilerin uyumunun özsel bir varlık birliği varsaymasına rağmen, bu Tek Varlığın Kendisine ve Kendi mahluklarına tezahürü inkâr edilmeden tecellilerin çeşitliliği ve çoğulluğu reddedilemez. Peki “Onun hüznünün hafiflemesi” olan bu ikili tezahürü reddetmeye kimin gücü yeter? Daha önce gördüğümüz gibi, bu zorunlu çeşitlilik, zorunluluk ve farklılığı anlamak, “inançlarda yaratılan Hakk'ın” gerçeğini bozan, simgelerin saydamlığını yok eden ve kınadığı putperestliğe yenik düşen “tek yönlü tektanrıcılık”tan kurtulmaktır.

Eş'arîlerin dünyanın varoluşsal çoğulluğunu, bizim tarafımızdan ancak şu veya bu suretle kurdukları anlık bağlar yoluyla edindikleri arazlar aracılığıyla bilinebilen sonsuz sayıda atomlardan oluşan tek bir cevhere bağladıkları hatırlanacaktır.⁴⁰ Bu arazların ne kalıcılıkları ne de devamlılıkları vardır; her an değişirler. Eş'arîler için bu kesintisiz değişim dünyanın yenilenmiş (*muhdes*) ve olumsal olduğunun ve bir Yaratana ihtiyacı olduğunun kesin kanıtıdır ve Yaradılış sözcüğünün genel kabulündeki anlayış da budur. İbn Arabî için bu sürekli vücuda gelme ve yenilenme tekil suretlerde gerçekleşir; genel bir cevher Yaratıcısı kavramını varsaymaz. Eş'arîler dünyanın hakikatini görememektedirler: kendi başına varolabilen tek şey olan tek bir öz, İlahi Öz tarafından “özleştirilen” bir arazlar veya “misaller” bütünüdür. Bu Zat ile birarada bulunan bir başka cevher veya birden fazla cevher öngörürler ve bu sözde cevherlerin kaçınılmaz olarak tüm cevherlikten mahrum olacaklarını farkedemezler. Suretlerin, “misal”lerin ve belirlenimlerin *çoğulluğunun* varoluş kazandığı “İlahi Yüz” (*vechü'l-Hakk*) onlara örtülü kalır. Onlar Dünya fenomeninin bu “misal” ve suret yekünü olduğundan habersizdirler. Tek Tanrının birliğinden ve tezahürlerinde zorunlu kesretten habersizdirler. Bu ortodoks inançlıların ikrar ettikleri tek yaratılmış cevher kesreti karşılayamaz, hatta hoş göremez. Hikmet ehlinin mütecelli fikri bu kesreti varsayar ve temellendirir.

⁴⁰ *Fusûs* II, 152; Kâşânî, ss. 154-55.

Eşyayı tanımlamaya başladıkları anda içine düştükleri çelişkilerin de tanıklık ettiği gibi Eş'arîlerin konumu bir açmazdır. Eşyayı arazlarıyla tanımlarlar. Fakat bu arazlar (uzamsallık, alıcılık vs.) şeylerin gerçekliklerinin ta kendisidir; arazlar bir şeye eklenen şeyler değil, düşünce tarafından oluşturulan basit ilişkilerdir (bkz. Stoacılarıdaki "gayri-maddi" kavramı). Fakat bu durumda şeyin kendisi saf araz olur ve bu nedenle iki ardışık an boyunca varlığını sürdüremez. O halde cevherlerden, yani İlâhi Varlıktan ayrı cevherlerden nasıl bahsedebilirler?⁴¹ Ondan başka her "cevher," Onun "Yaratmasının tekerrüründen" başka istikrar ve kalıcılığı olmayan basit bir arazlar toplamıdır. Fakat, Eş'arîlerin anladığı biçimiyle Yaratıcı kavramının, "cevher" kavramının yerine İlâhi Varlık konduğu anda yok olduğu savunulabilir. İbn Arabî'nin cevabı, böyle bir itirazın ancak ortodoks veya değil, kesintisiz olarak tekerrür eden Yaratılışı, tecellilerin kesretini algılayamayan insanlardan gelebileceğidir –bu insanlar, tecellilerinin yenilenişiyle her nefste tezahür eden Hakkı "gören" sezgili mutasavvıflardan (*ehlü'l-keşf*) farklıdır. İşte tekerrür eden Yaratılış veya Yaratılışın tekerrürüyle ifade etmek istediğimiz şey tam olarak budur. Elbette bu müşahede duyumsal bir tecrübe değildir; çok daha fazlasıdır: Çünkü Yaratılışın bu tekerrürünün gerçekliğini anlayan aynı zamanda Kıyametin sırtını anlamıştır (*sırru'l-ba's ve'l-haşr*).

Bu kavram bütün bir düşünce sisteminin anahtarıdır; bu sistemin en yüksek görünümünü, yani varlıkların *devamlı yükselişleri* kavramını meydana çıkarır. Bu devamlı yükseliş, dogmatik inançların (*i'tikâd*) düğümünün ('*akd*) çözülmesiyle başlar ve dogmatik ilim ('*ilmü'l-i'tikâd*) yerini müşahede ilmine bırakır ('*ilm-i şuhûdî*): "İlâhi Varlık mümine inancının suretinde tecelli ettiğinde, bu suret gerçektir. Mümin bu dünyada bu inancı ikrar eder. Fakat öteki dünyada perdenin kalkmasıyla onu bu belirlemeye bağlayan düğüm (*akd*), yani dogması (*akîde*) çözüldüğünde, dogma biter ve doğrudan görme ile edinilen bilgiye (*müşâhede*) dönüşür. Bu ise samimi bir inanca sahip ve zihinsel rüyeye yatkın kişi için ölümü takip eden yukarı doğru hareketin eşiğidir"⁴² Bu tartışmasız olarak eskatolojik bir ifadedir; fakat

⁴¹ *Fusûs* I, 125-26; Kâşânî.

⁴² Kâşânî, s. 151; *Fusûs* I, 123-24[132].

daha önce gördüğümüz gibi İbn Arabî’de Kıyamet bu dünyada yeni bir ruhani doğumun inisiyatik anlamında da anlaşılmalıdır. Bu “dirilmiş kişiler” Tanrıdan, daha önce, cehaletin perdesini kaldırmadan önce İlahi Bireylikte görmedikleri bir şey, sürekli yenilenen suretlerin kabulüne artan bir yatkınlık edinirler. Ayrıca İbn Arabî yaşayanlar ve ölümler arasında, yani bu dünyanın yaşayanlarıyla diğer dünyaların yaşayanları arasında gizemli bir karşılıklı manevi yardımdan bahseder. Nitekim, bu dünyada bile, berzahtaki mistik karşılaşmalar sayesinde, gizli kalmış çözülmez bağlarla bazı irfan kardeşlerinin yardımına gelebilen maneviyat ehli vardır; ve onlardan gizli kalmış konularda onları eğiterek mertebeden mertebeye yükselmelerine yardımcı olurlar. İbn Arabî kitaplarından birinde buna şahsen tanıklık etmiştir.⁴³

Bu yükseliş hareketi yalnız insana ait değildir,⁴⁴ her varlık ebedi bir yükseliş halindedir, çünkü yaratılış her an ebedi bir tekerrür halindedir. Bu yenilenmiş, mütekerri yaratılış her durumda, Kendi varlığını özleştirdiği mümkün ayn-ı sâbitleri *ad infinitum* [sonsuz dek] izhar eden İlahi Varlığın *İzharıdır*. Yaratılanı Yaratanla ilişkili olarak düşünürsek, İlahi Varlığın somut bireyleşmelere doğru *indiğini* ve onlarda tezahür ettiğini söyleriz; bu bireyleşmeleri tezahür işlevleri aracılığıyla düşünürsek, Ona doğru *yükseldiklerini* söyleriz. Bu yükselme hareketleri hiçbir zaman kesilmez çünkü çeşitli suretlere ilahi iniş hiçbir zaman kesilmez. O halde yükseliş bu suretlerde İlahi Tezahür, sürekli tekrar eden bir Feyz, ikili bir ilahi-içi harekettir. *Diğer dünyanın şimdiden bu dünyada varolmasının sebebi budur; her an içinde, her varlıkla ilişki halindedir.*⁴⁵

⁴³ Kâşânî, ss. 151-52; *Fusûs* I, 124 [133]: “Ölümden sonra İlahi öğretilerdeki yükselmenin biçimini, *Kitâbü’l-Tecelliyât*’ımızda belirtmiştik. Bunu keşf halinde kendileriyle biraraya geldiğimiz bazı kardeşlerimizden ve bu konuda onlara bilmediklerini öğretişimizden bahsederken dile getirmiştik. Perdenin latifliği ve hassaslığı ile suretlerin *benzemesi* nedeniyle insanın farkına varmadan daimi bir yükseliş halinde olması (*fi’l-terakî dâ’îmen*), en olağanüstü şeylerden biridir.” Bu türdeşlik *tecelliyâhın* suretlerine, mesela yiyecek suretlerine dairdir: “O cennetlerdeki bir meyveden kendilerine rızık olarak yedirildikçe: Bundan önce dünyada bize verilenlerdendir bu, derler. Bu rızıklar onlara (bazı yönlerden dünyadakine) benzer olarak verilmiştir.” (Bakara; 25); *benzer* [görüntü], çünkü, bilenler için benzer tam da *farklı* demektir.

⁴⁴ *Fusûs* I, 24; II, 150-51, n. 12; Kâşânî, s. 152.

⁴⁵ *Fusûs* II, 151. Burada Zen Budizminin ustası D. T. Suzuki ile aramızda geçen, hatırlanmaya değer olduğunu düşündüğüm bir konuşmadan bahsetmek istiyorum.

Kendisine tecelli verildiği sürece her varlık “an” ile yükselir ve her tecelli yeni bir tecelliyi kabul etmeye olan kabiliyetini, yatkınlığını artırır. Aynının tekrarı değil benzerlerin tekerrürü vardır: benzer, aynı demek değildir. Bunu “görmek,” birin içinde varlığını sürdüren kesreti görmektir; ilahi İsimler ve özlerinin çoğul fakat çeşitledikleri Özün bir olması gibi ve maddenin tüm suretleri kabul etmesi gibi. İşte bu yüzden kendini bu bilgiyle bilen, yani “nefsinin”, kendini bu surette izhar eden Gerçek Varlığın gerçekliği olduğunu bilen insan –bu insan Rabbini bilir. Çünkü kendisinin bu suretine göre, yani tezahür işlevine göre, yaratıcısı Kendi yaratılanıdır, çünkü bu yaratılanın ebedi özünün gerekliliğine göre tezahür eder ve yine de Yaratan-Yaratılanı olmadan bu yaratılan hiçbir şeydir. “Bu nedenle peygamber ve sûfilerden ilahi olanların dışında hiçbir bilgin nefsin ve hakikatının bilgisine ulaşamamıştır. Nefs ve mahiyetinden söz edişte akılcı ve teorik düşünceden hareket eden filozof ve kelimcılara gelince, onların arasından hiç kimse nefsin hakikatının bilgisine ulaşamadığı gibi teorik düşünce de onlara bu bilgiyi kesinlikle vermez.”⁴⁶

6. Varlığın İkili Boyutu

Eğer bir suretin Hakk olduğunu söylersen, o sureti aynılaştırmış olursun, çünkü bu suret onun Mazharlarından yalnızca biridir; fakat başka bir şey olduğunu, Hakk’tan ayrı bir şey olduğunu söylersen, onu yorumlarsın, rüyada gördüğün suretleri yorumlamak

rum (Casa Gabriella, Ascona, 18 Ağustos 1954, Mrs. Fröbe-Kapteyn ve Mircea Eliade’ın huzurunda). Ona Batı maneviyatıyla ilk karşılaşmasının ne olduğunu sorduk ve aşağı yukarı elli yıl önce Swedenborg’un dört eserini Japoncaya çevirdiğini öğrendik; bu onun Batıyla ilk temasıydı. Daha sonra kendisine Mahayâna Budizmiyle Swedenborg’un kozmolojisi arasında dünyaların sembolizm ve tekabülleri açısından ne tür yapı aynılıkları bulduğunu sorduk (bkz. Suzuki tarafından yazılan *Essays in Zen Buddhism*, Birinci Seri, s 54, n. 1). Elbette beklediğimiz teorik bir cevap değil, somut bir kişide Budizm ve Swedenborg maneviyatında ortak olan bir tecrübe ile karşılaşıldığına dair bir işaret. Ve Suzuki’yi hâlâ aniden bir kaşığı sallarken ve gülerek şöyle derken görebiliyorum: “Bu kaşık *şimdi* Cennette var...” Ve açıkladı: “Biz *şimdi* Cenneteyiz.” Buysa soruya cevap vermenin hakiki Zen biçimiydi; İbn Arabî’nin hoşuna giderdi. Yukarıda değindiğimiz (n. 10) dönüşüme uğramış dünyanın kuruluşuyla ilgili olarak, devamındaki konuşmada Suzuki’nin Swedenborg Maneviyatına, “sizin Kuzey Budanıza” verdiği önemi belirtmek de konu dışı olmayabilir.

⁴⁶ *Fusûs* I, 125 [133]; Kâşânî, s. 153; yani, kendileri için bilginin basit düşünceden veya kuramsal incelemeden değil ilahi bir içsel keşiften (*keşf-i ilâhî*) doğduğu kişiler.

zorunda kaldığı gibi.”⁴⁷ Fakat eşleşme [homologation] ve yorum ancak birarada ele alındıklarında geçerlidirler, çünkü o zaman mütecelli suretin Tanrıdan ayrı olduğunu söylemek onu “gerçek-dışı” diyerek değersizleştirmek değildir ve hatta aksine ona değer atfetmektir; onu simgelenene (*mermûz ileyhi*), İlâhi Varlığa bağlanan bir simge olarak belirlemektir. Nitekim zahiri varlık mütecellî Hayaldir; onun gerçek gizli (batını) anlamı da İlâhi Varlıktır. Zahiri varlık Muhayyile olduğu için içinde zuhur eden suretlerin bir hermeneutiğine, yani onları asıl gerçekliklerine taşıyacak bir teville (tevil sözcüğünün etimolojisinin gösterdiği gibi) ihtiyaç duyarız. Rüyaların dünyasının da uyanıklık dünyası dediğimiz şeyin de eşit derecede hermeneutiğe ihtiyacı vardır. Yine de unutmamak gerekir ki, eğer dünya kendini yineleyen bir yaratılış (*halk-ı cedîd*) ve tekerrür eden bir tezahürse ve bu sebeple mütecellî Hayal ise ve bir hermeneutiği veya bir teville zorunlu kılıyorsa, dünyanın Hayal olmasının ve rüyalar gibi yoruma ihtiyaç duymasının temel sebebinin duyuların algılayamayacağı mütekerrire yaratılıştaki aranması gerektiği sonucuna varmalıyız. Peygambere atfedilen “İnsanlar uykudadır, ölünce uyanırlar”⁴⁸ sözü, insanların dünyevi hayatlarında gördükleri her şeyin bir rüyada temaşa edilen rüyelerle türdeş olduğuna işaret eder. Rüyaların, uyanık hayatın pozitif verilere göre avantajı, *ifşa edilenden* farklı bir anlama gelen veriler için, eldeki tüm verileri aşan bir yoruma izin vermeleri ve hatta böyle bir yorumu zorunlu kılmalarıdır. Onlar *izhar ederler* (ve burada mütecellî işlevlerin tüm önemi yatmaktadır). Bize öğretecek hiçbir şeyi olmayan ve olduğundan fazlasını ifade etmeyen bir şeyi yorumlamayız. Dünya mütecellî Hayal olduğu için yorumlanması ve aşılması gereken “misallerden” oluşur. İşte tam da bu sebeple, dünyanın “misal” olan gerçek doğasına uyanmış olan bilinç, yalnızca Faal Muhayyile aracılığıyla verilerinin ötesine geçip kendini yeni tecellilere, yani devamlı bir yükselişe kabiliyetli hale getirebilir. İlk tahayyül hareketi soyut ve manevi gerçeklikleri dış veya duyumsal suretlerde *temsîl* etmektir; böylece bu suretler izhar ettikleri şeyin “şifresi” olurlar. Bundan sonra Muhayyile *nefsin devamlı yükselişi* olan tevilin motive edici gücü olarak kalır.

⁴⁷ *Fusûs* I, 88 ve II, 77.

⁴⁸ A.g.e. I, 159; Kâşânî, s. 200; Bâlî Efendi, s. 296.

Kısaca, Muhayyile olduğu için tevil vardır; tevil olduğu için simgecilik vardır; ve simgecilik olduğu için varlıkların iki boyutları vardır. Bu idrak İbn Arabî'nin hikmetini tanımlayan tüm ikili terimlerde karşımıza çıkar: Yaratan ve Yaratılan (*Hakk* ve *Halk*), ilahlık ve insanlık (*lâhût* ve *nâsût*), Efendi ve kul (*Rab* ve *'Abd*). Her terim ikilisi *unio sympathetica* terimiyle ifade ettiğimiz bir birliği temsil eder.⁴⁹ Her ikilinin iki teriminin birleşmesi bir *coincidentia oppositorum*, çelişenlerin değil birbirini tamamlayan karşıtların bir eşzamanlılığını oluşturur ve yukarıda gördüğümüz gibi, büyük Mutasavvıf Ebu Sa'îd el-Harrâz'a göre ilaha dair bilgimizi tanımlayan bu birliğe sebep olmak Faal Muhayyilenin kendine has işlevidir. Fakat burada esas olan, iki terimi birleştiren *mysterium conjunctionis*'in [gizemli birleşme] (Yaratının bakış açısından) mütecellî bir birlik, (yaratılanın bakış açısından) teopatik bir birlik olmasıdır; hiçbir şekilde “hipostatik bir birlik” olamaz. Belki de çok sayıda Batılı yazarın İbn Arabî'yi “monist” olarak tanımlamasının sebebi Kristolojik asırlık adetlerimizin hipostatik olmayan bir birliği algılamamıza engel olmasıdır. Özünde bu derece dosetik olan bir düşüncenin Batı felsefesinin “monism” olarak tanımladığı şeyle bağdaşmayacağı gerçeğini görmezden gelirler. “Rab” olarak, bir ilahi İsim kendisini izhar eden a'yân-ı sâbiteyi (*'abd*'ini) donatır ve bu *özde significatio passiva*'sını edinir;⁵⁰ bütün olan varlık bu Rab ve kuluğun birliğidir. O halde bir bütün olarak her varlığın iki boyutu vardır. İki boyutun birbirine eş olduğunu ima etmeden *Hakk-Halk* veya *lâhût-nâsût* denemez. İki boyut aynı varlığa işaret eder, fakat o varlığın bütünlüğüne işaret eder; biri diğerine eklenir (veya diğerıyla çarpılır), biri diğerini yadsıyamaz, biri diğerle karıştırılmaz ve diğerinin yerini alamaz.

Bir varlığın bu çift boyutlu yapısı, duyumsal dünyadaki her bireysel varlığın arketipi, Gayb âlemindeki gizli ferdiyeti olan, İbn Arabî'nin o varlığın Ruhu, yani “Meleği” adını da verdiği bir a'yân-ı sâbite kavramına bağlıdır. Kendini Kendine izhar eden Zat tarafından “özleştirilen” ferdiyetler Gayb âleminde başlayarak ebedi olarak büyürler. Kendi aynı sabitesini, arketip özünü bilmek kendi “Meleğini” bilmektir; diğer bir deyişle, Kendini

⁴⁹ Bkz. yukarıda I. Bölüm, § 3.

⁵⁰ Bu konu ile ilgili olarak bkz. yukarıda I. Bölüm, ss. 116 ff. Ve nn. 24, 25.

Kendine izhar eden İlahi Varlığın tezahürünün sonucu olan ebedi bireyliğini bilmektir. İnsan “Rabbine dönerek” kul ve Efendisinin ebedi ikilisini oluşturur; bu efendi genel halindeki Zat değil, İsimlerinin bir veya diğerinde bireyleşen Zattır.⁵¹ Sonuç olarak Gayb âleminde gerçekleşen bu taayyünü reddetmek her dünyevi varlığın kendine özgü arketip veya mütecelli boyutunu, “Meleğini” reddetmektir. *Kendi* Rabbine münacatta bulunamayan insan, herkesin eşit mesafede olduğu, dinsel veya sosyal topluluk içinde kaybolduğu tekil farklılaşmamış Kudretin merhametine kalmıştır. Bu gerçekleştiğinde her insan, Kendi olduğu haliyle bilmediği kendi Rabbinin İlahi Varlıkla karıştırma ve Onu herkese dayatma eğiliminde olur. Daha önce gördüğümüz gibi, “inançlarda yaratılan Hakkın” özelliği olan “tek yönlü tektanrıcılıkta” olan budur. Tekil Rab-arketiple olan bağıni kaybetmiş olan (yani kendisine dair bilgisini kaybetmiş olan) her ego, kolayca manevi emperyalizme dönüşebilen bir şişkinleştirmeye maruz kalır. Bu tür bir din her insanı kendi Rabbiyle birleştirmeyi hedeflemez, ancak herkese “aynı Rabbi” dayatmayı hedefler. Bu tür bir “emperyalizm,” İbn Arabî’nin, her biri, yokluğunda her varlığın ikili boyutunun, yani mütecelli işlevinin imkânsız olacağı birlik ve çoğulluğu aynı anda korumakta diğerleriyle uyum içinde olan sayısız suret ile ifade ettiği *coincidentia oppositorum*’u engeller. Bu ifadelerden her birini dikkatle incelediğimizde, İbn Arabî’nin tümüyle, olduğu varsayılan monoteist olarak veya olmakla suçlandığı panteist olarak konuşmadığını görürüz.

“Senin için şimdiki zamanda (*huzûr*) bulunan bu *Hazreti* ve (ona tekabül eden görünür) Sureti Kuran’a, Hakk’ın ‘*Kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık*’ [En’âm; 38] buyurduğu Kitaba benzetebiliriz. Çünkü o gerçekleşeni ve gerçekleşmeyi bir araya getirendir. Fakat bu söylediğimizi kendisi (*fî nefsihi*) bir Kuran olan kişiden başka kimse anlayamaz çünkü *Allah’a sığınan kimseye ayırt etme yetisi (furkân) verilecektir* (Enfâl: 29).”⁵²

⁵¹ Bkz. yukarıda I. Bölüm, ss. 132 ff. ve nn. 80 ff. (*Fusûs*’un İsmail ile ilgili bölümünün tümü burada son derece önemlidir).

⁵² *Fusûs* I, 89 [89] ve II, 82. *Furkan*, Kuran veya hakikatle yanlış arasında ayrım yapmayı mümkün kılan herhangi bir kutsal kitaba verilen bir üvandır. Bu nedenle kendi şahsında bir “Kuran” olmak bu ayrıma sahip olmaktır (veya bu ayrım *olmaktır*).

Burada “Kuran” sesteşlikle birleşme, eşzamanlılık, *coincidentia* olarak alınmıştır; furkan ise ayrım, ayrışma olarak alınmıştır. Bu bizi ana konumuza geri getirir. Bir “Kuran” olmak, ilahi İsimlerin ve Sıfatların bütünüünün kendisine tezahür ettiği ve ilahlık-insanlık veya Yaratan-Yaratılan’ın temel birliğinin bilincinde olan İnsan-ı Kâmil mertebesine ulaşmış olmaktır. Fakat İnsan-ı Kâmil aynı zamanda özsel birliğin kapsadığı iki var ediş biçimi arasında fark gözetir; bu birlikten dolayı Rabbinin kendisi olmadan varolamayacağı kuldur, fakat yine bu birlikten dolayı kendisi Rabbi olmadan hiçbir şeydir. İşte İbn Arabî’nin bu Kuran ayetine koyduğu çok kişisel tefsir budur; *muttakî* sözcüğünü alışılmış anlamıyla almaz (“Allah’tan korkan”), *vikâye*’den (koruma, muhafaza) türetir. İlahi Rab ve kulu, birbirlerinin koruyucusu, kefilidirler.⁵³ “Kuran”ın tekabül ettiği varlık mertebesi *fenadır*. Fenanın İbn Arabî’de birden fazla anlamı vardır; bunlardan bir tanesini daha önce ele aldık (Bu bölümde § 4). Bu bağlamda bu sözcük yeni bir anlama sahip olur. Burada, tüm farkların yok edildiği mertebe olan fena ilk sınavdır, çünkü gerçek *ayrım* ancak uzun süreli bir manevi çalışmanın sonunda gerçekleşebilir. Nitekim, (Tanrıyı başka türlü algılayamadıkları için bir nesne kabul eden tüm dogmatik inançlardaki gibi) kul ilahlık ve insanlık arasında bu fenayı tecrübe etmeden bir ayrım yaptığında, bu ayrım İlahi Varlık ile temel birliğinden, yani *lâhût* ve *nâsûtun* mükemmel birleşmesinden habersiz bir şekilde olur. Fakat fena tecrübesinden sonra ayrım yaptığında bu ayrım, *Hakk* ve *Halkın*, Rab ve kulunun, *lâhût* ve *nâsûtun* ne olduğunun tümüyle bilincinde olarak gerçekleşir: ikisi arasında özsel birlik olsa da, yaratılan Yaratanın suretin sureti olduğu maddeden ayrılması gibi ayrılır. Eğer “bir ‘Kuran’ olmak” fena mertebesine tekabül ediyorsa, furkan da beka mertebesine tekabül eder; burada birleşmeden sonra ayrılma vardır. Bu belki de İbn Arabî’nin *fena* ve *beka* terimlerini en kendine has kullanışıdır:

⁵³ Bkz. yukarıda I. Bölüm, § 3 ve aşağıda V. Bölüm, § 3; bkz. *Fusûs* I, 56’da Nisai I sayılı ayet’in Ademoloji üzerine bir yorum olarak alıntılanan tefsiri: Adem’in görünür veya dışsal sureti (*sûret-i zâhire*) ve görünmez ve içsel Sureti (*Sûret-i bâtına*), yani *Ruhu*, Yaratan-Yaratılan (*el-Hakk el-halk, el-Hâlik el-mahlûk*) olarak külli Ademî hakikati oluşturur. Bunun sonucunda “Ey müminler, Rabbinizden *korkun*” ayetinin zahiri çevirisi şu olur: “Görünür (zahiri) suretinizi Rabbinizin *muhafızı* yapın ve sizde gizli olan ve Rabbiniz olanı (görünmez, batını suretinizi) kendiniz için *muhafız* yapın.”

ölüp gittikten sonra kendine dönmek, yok olduktan sonra kalıcı olmak.⁵⁴

Bu *coincidentia oppositorum*'u, varlıkların ikili boyutlarını belirleyen ikililerin bu eşzamanlılığını yerine koyan ve algılayan organ, insanın, Yaratılış gibi mütecelli olduğu ölçüde yaratıcı diyebileceğimiz Faal Muhayyilesidir. Eğer, böyle olduğu için, yaratımları ne kurmaca ne de “fantezi” ise, bunun sebebi Muhayyilenin, her an, doğasını kendi içinde taşıdığı ve ifade ettiği yaratmanın bir tekerrürü olmasıdır. İşte Muhayyile ve Yaratılışın bu birlikteliği İbn Arabî'nin üzerine tefekkürde bulunduğu bir başka konunun yardımıyla doğrulanabilir. İkili *Rahmet*'in konusu, ilahi İsimlere arzu ettikleri somut tezahürleri veren var edici Merhametin ikili anlamı budur.

Varoluş ihsanıyla (*îcâd*) eş bir koşulsuz⁵⁵ Rahmet vardır. İnsanın daha önce ürettiği herhangi bir işten bağımsız olarak, Kendini Kendine izhar etmeyi arzulayan İlahi Varlıkla özdeşleştirilir. Bu anlamda ilahi Rahmet tüm şeyleri içerir ve kapsar. Bunun yanı sıra bir de *koşullu* Rahmet, İlahi Varlığın kendine “dayattığı”, Kendisi için zorunlu kıldığı (*Rahmetü'l-vücûb*) ve kulun varlığına ibadeti ölçüsünde verilen Merhamet vardır; bu Merhamet aracılığıyla kul *Tanrı üzerinde*, Tanrının kendisine dayattığı zorunluluğun sonucu olan bir *hakka* sahip olur. Fakat bu tanımın hukuki yönü bizi şaşırtmasın. Hikmet açısından bakıldığında, bu yukarıda incelenen, Rab ve kulu arasındaki karşılıklı teminatın (*vikâyet*) bir yönüdür. Buradaki koşullu Merhamet, Kulu *adına* cevap veren Rabbin teminatıyla alakalıdır. Fakat eğer kul İbn Arabî'yi doğru anlayan bir müritse, Rabbin kendi işlerinin asıl

⁵⁴ Fenadan önce yapılan ayrımın beyhudeliği ve bilinç uyandıktan sonra yapılan ayrımın hakikiliğiyle ilgili olarak bu aforizmayla karşılaştırma yapabiliriz: “Bir insan Zen çalışmadan önce onun için dağlar dağlardır sular da sular; iyi bir ustanın eğitimiyle Zen'in hakikatine dair bir içgörü edildiğinde, onun için dağlar dağlar değildir ve sular da sular değildir; fakat bundan sonra dinlenme evine gerçekten vardığında, dağlar bir kez daha dağlardır ve sular da sulardır.” Suzuki, *Essays*, Birinci Seri, ss. 22 f. (Seigen Ishin veya Ch'ing-yuan Wei-hsin'den alıntı); ayrıca bkz. aşağıda IV. Bölüm, n. 24.

⁵⁵ Rahmetin iki yönü (*Rahmetü'l-imtinân* ve *Rahmetü'l-vücûb*) ile ilgili olarak bkz. *Fusûs I*, 151, Bâlî Efendi, ss. 278-79. Bu Süleyman'la ilgili, Saba Kraliçesi Belkıs'a yazdığı bir mektupla giriş yapılan bölümün başıdır. “Bu Süleyman'ın bir mektubudur ve Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyladır.” O halde Süleyman önce kendini mi adlandırmıştır? Allah Evvel midir Ahir midir? Bu paradoksun “mütecelli dua yöntemi” ile çözülüşü için bkz. aşağıda V. Bölüm §3.

faili olduğunu bilir.⁵⁶ Daha önce “Ben onun duyusu, görüşü, diliyim ...” hadisini okuduk. Bu hadis, görünür suretin kula ait olduğu, İlahi Hüviyetin ise kula, daha doğrusu kulun “taşıdığı” İsme “dahil edildiği” (*münderîce*) anlamına gelir. Böylece nihayetinde koşullu Rahmetin mutlak Rahmete, yani İlahi Varlığın kendisine ve kendisi için Rahmetine geri döner.

Fakat kulun nefsinde “taşıdığı” İsme bir “dahil edilmeden” bahsederken, öncelikle bu “dahil edilmeyi”, kendimizin “aynada” görünen şekle “dahil olduğumuzu”⁵⁷ söylediğimiz manada anlamalıyız, yani diğer bir deyişle, her zaman tecelli üzerinden düşünmeliyiz, Enkarnasyon veya enoikesis [*enoikēsis*] (*hulûl*) üzerinden değil. Bu eklenti bir tezahür, bir “misal” olduğuna göre yaratılan, İlahi Varlıktan tezahür eden şeydir. Bunun sonucunda, örneğin *Zâhir* ve *Âhir* ilahi İsimleri, varlığı ve fiilinin meydana gelmesi Yaratanda temellendiği için kula verilir. Fakat buna karşılık, Yaratanın tezahürü ve Onun fiilinin meydana gelmesi yaratılanda temellenir ve bu anlamda *Bâtın* ve *Evvel* ilahi İsimleri kula aittir. O halde o da İlk ve Son, Zahir ve Batındır;

⁵⁶ Bu hâlâ Eş'arî kelamcılarının savına uyar görünmektedir; fakat bu anlayışla Eş'arîlerin *halku'l-ef'âl* anlayışları arasında radikal bir fark vardır. Net konuşmak gerekirse, İbn Arabî öğretisinde Hakkın “kulu vasıtasıyla” yarattığı da söylenemez, kulunu bu fiilin tezahürünün aracı olarak seçtiği de söylenemez. Hakkın, mümininin “suretinden” yayılan fiili gerçekleştirdiğinde, bunu o anda mümininin suretinde (zahir) Kendi olmakla yaptığını, çünkü bu suretin Onu izhar ettiğini söylememiz gerekir. Ayrıca Eş'arîlerin (esas mütecelli düşünce olan) bu bakış açısını kabul etmeleri elbette imkânsızdır; bkz. *Fusûs* II, 207, n. 4 ve aşağıda IV. Bölüm, n. 27.

⁵⁷ Bu spekülâtif teosofinin tecelli düşüncesini açıklamak için kullandığı temel fikir *speculum*'dur (ayna). Bâlî Efendi'nin şerhi (s. 280 adFusûs I, 151-52), İbn Arabî'nin müritlerinin, tecelli kavramıyla düşünmeyi unuttuğumuz için bazen yakalandıklarını sandığımız “varoluşsal monizm” tuzağından korunma biçimlerini ilgi çekici bir şekilde aydınlatır. Hakk'ın mahlukla, yani Onda zuhur edenle “aynı” olduğunu söylemek, Yaratılanın şu veya bu İlahi Sıfata (Yaşam, Bilgi, Güç) uygun olarak zuhur ettiği ve başka türlü zuhur edemeyeceği anlamına gelir. Mahluktan “farklı” olduğunu söylemek, mahlüğün ancak Sıfatın bir eksikliğiyle (*imkân, hadîs*) zuhur edebileceği anlamına gelir. Senden farklı aynalara yansıyanla aynısın dediğimiz anlamda, aynı şekilde Yaratılmamış-Yaratanın (*Hakk*), mahlukta esas tamlıklarından mahrum olan Sıfatlarından birini izhar eden mahlukla (*'abd*) aynı olduğunu söyleyebiliriz. Burada aynılığın anlamı, Zeyd, Ömer ve Hâlid'in birlikte aynı insan olma *hakikarine* katılmaları gibi, iki şeyin tek bir öze (*hakikat*) iştirakıdır. Varlıklarla İlahi Varlığın varlığa (varlığın tekliğine) ortak bir iştirakları vardır. Ötekilikleri kendilerine özgü nitelenmeyle ayrışmalarına bağlıdır. Tanrı zuhur eden şeyle, iki terimde ortak olan şeylere binaen aynıdır, *omni modo* olarak [her şekilde] değil (Bâlî, s. 280).

ilahi İsimler Rab ve kulu tarafından paylaşılır.⁵⁸ Rab, kulun benliğinin sırrıdır, onun *nefsidir*; onun içinde ve onun aracılığıyla eyleyen Rabdir: “Yaratılanı gördüğünde, Evveli ve Ahiri, Zahiri ve Batını görürsün.”

Bu paylaşım, bu “İsimlerin iletişimi” ikili Rahmetten, yukarıda karşımıza ikili bir yükseliş ve iniş hareketi olarak çıkan şeyden kaynaklanır: Tezahür olan, ebedi var edici Muhayyile olan *iniş* ve “iniş” zamanında yaratılan alıcının kapasitesiyle orantılı olarak verilen müşahede olan *yükseliş* veya geri dönüş. Her an Yaratılışın tekerrürüne sebep olduğu için mütecelli Hayal ile aynı şekilde “yaratıcı” olan mütecelli duanın işi, bu paylaşım, bu karşılıklı teminattır. Çünkü Duanın sırrının ve Muhayyilenin sırrının altında aynı etmen yatar, dışarıda her ikisinin de kuldan çıkmasına rağmen; anlamsız olmamalarının sebebi budur. Bu bir Kuran ayetinde ifade edilir: “attığın zaman da sen atmadın, fakat Allah attı (onu)” (Enfâl; 17). Ve yine de, evet, oku atan sensin; ve yine de, hayır, oku atan sen değilsin.

Mistik açıdan düşünüldüğünde, bu ayet *coincidentia oppositorum* hakkında söylemeye çalıştıklarımızın yoğunlaşmış halidir. Bu tahayyül etme işini yapan bizim Faal Muhayyilemizdir (ve elbette “fantezi” değildir) ve buna rağmen bir yandan da o değildir; bizim Faal Muhayyilemiz, külli tecelli olan kainatın yani İlahi Muhayyilenin tek bir anıdır. Her birimizin Muhayyilesi mütecelli anlardan bir tanesidir; ve “yaratıcı” oluşu da bu anlamdadır. İbn Arabî’nin en meşhur müritlerinden Abdülkerim Cîlî (Farsça: Cîlânî), hayranlık verici yoğunluktaki bir ifadesinde bu bağlamı açıkça belirtmiştir: “Bil ki Faal Muhayyile düşüncede bir suret yapılandığında, bu yapı ve bu hayal yaratılmıştır. Fakat her yaratılarda Yaratıcı vardır. Bu hayal ve bu suret senin içindedir ve sen onların içindeki varoluşlarına göre yaratansın (*el-Hakk*). O halde Hakk’a dair tahayyül fiili senindir, fakat aynı zamanda Hakk da onun içindedir. Bu noktada seni, başka birçok ilahi sır, mesela kader sırrına ve ilahi bilgi sırrına ve bu ikisinin Yaratıcı ve Yaratılanın bilinmesini sağlayan aynı ilim olduğunu öğreten yüce bir sır uyanıdır.”⁵⁹

⁵⁸ Kâşânî, s. 192: “Müminin *hüviyyeti*, Hakkın, İsmi içinde akıtılmış olan *hakikatidir*. Mümin Hakkın İsmidir ve bu ismin verildiği bireyliği ise Haktır.”

⁵⁹ Cîlî, *el-İnsanu'l-Kâmil*, I, 31.

Bu düşünceler birbirlerine sıkı sıkıya bağlıdır: Yarattığında yaratan sen değilsindir ve bu yüzden de yaratımın gerçektir. Yaratımın gerçektir çünkü her yaratılanın iki boyutu vardır: Yaratıcı-yaratılan *coincidentia oppositorum*'u temsil eder. En baştan beri bu *coincidentia* Yaratılıştaki mevcuttur, çünkü Yaratılış *ex nihilo* değil, bir tecellidir. Bu nedenle de Hayaldir. Yaratıcı Muhayyile mütecellî Hayaldir ve Yaratan tahayyül eden Yaratılanla bir-
dir, çünkü her Yaratıcı Muhayyile bir tecellidir, Yaratımın bir tekrürüdür. Psikoloji kozmolojiden ayırdedilemez; mütecellî Hayal onları bir psiko-kozmolojide birleştirir. Bunu aklımızda tutarak, şimdi insanın rüyet, aktarım ve tüm şeyleri simgeye dönüştürme organını inceleyebiliriz.

MÜTECELLİ HAYAL VE KALBİN YARATICIĞI

1. Muhayyilenin Alanı

Psiko-kozmik işlevinde muhayyile öğretisinin iki yönü vardır: biri kozmogonik veya teogoniktir (ilahi İsimlerin teogonisi). Bu yönle bağlantılı olarak aklımızda tutmamız gereken şey, burada ifade edilen “yaratılış” kavramının yoktan yaratmayla hiçbir ilgisi olmadığı ve Yeni-Eflâtuncuların emanasyon anlayışından da eşit derecede uzak olduğudur; daha ziyade, aydınlanmanın artarak yavaş yavaş, öz ilahi Varlıkta ebediyen gizli olan olasılıkları bir ışıma haline yükselttiği bir süreç düşünmeliyiz. İkinci yön veya işlev özellikle psikolojiktir. Nitekim iki yönün ayrılmaz, birbirini tamamlayıcı ve eşleşmeye [homologation] tabi olduğu unutulmamalıdır. Tam bir inceleme İbn Arabî’nin bütün yapıtını kapsamak zorundadır ve çok geniş çaplı bir çalışma gerektirir. Fakat büyük eseri “Mekke’nin Manevi Fetihleri (veya İlhamları)”⁶⁰ dahilinde İbn Arabî bir “Hayal ilmi”nin (‘ilmü’l-hayâl) ana hatlarını çizer ve bu tür bir ilmin içereceği konuların bir

⁶⁰ Câmî (İran’ın en büyük mutasavvıflarından biri, ö. A.D. 1495) tarafından yapılan bir açıklamayı izleyerek bu devasa ve meşhur eseri (*el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*) “Mekke’nin Manevi Fetihleri” olarak çevirmeyi tercih ediyorum. Câmî Feth sözcüğünün Allah’a doğru ilerleyişi (*seyrû ilâ’l-Lâh*) tanımladığını ve bu ilerleyişin Allah’ta fenada bittiğini ve bu fenanın Mekke’nin Peygamber tarafından fethine, sonrasında ayrılık veya kaçışın, “hicretin” olmadığı bu fetha benzetildiğini belirtir. Câmî, *Şerh-i Eşî’âtü’l-Lema’ât*, s. 74 (daha yaygın olan çeviri “Mekke’den İlhamlar” [Révélation de La Mekke]. Fakat Arapçada “révélation” sözcüğüne karşılık gelen o kadar çok sözcük var ki kavramları daha yakından tanımlamaya çalışmak iyi olacak).

şemasını verir. Bu bölüm ayrıca yukarıda ayırdedilen iki yönü anlaşılır bir dille anlatmanın zorluğunu da gösterir. Fakat Haya-
li hangi yön, derece veya aşamasında düşünürsek düşünelim,
kozmik işlevinde, “Hazret”inin veya “Yaratıcı Haysiyet”inin
(*Hazret-i hayâliyye*) derecesine göre düşünsek de, onu insanda-
ki yaratıcı bir kudret olarak yorumlasak da, bir özellik değişmez.
Bu özellikten daha önce bahsettik: bir aracı, bir ara bulucu ola-
rak işlevi.

Daha önce gördüğümüz gibi, *Ezeli Bulut* [Amâ], ilahi, varlık
bahşeden Rahmet Nefesi, İlahi *Essentia abscondita* ile çoğul su-
retlerin zahiri dünyası arasındaki aracıdır; benzer şekilde, hayal
yetimizin özel olarak ilişki kurduğu İdea-Suretler dünyası, misa-
lî suretler ve latif halde cisimler dünyası (*âlemi'l-misâl*), saf ma-
nevi gerçekler dünyasıyla, Gizem dünyasıyla [Gayb âlemiyle]
görünür, yani duyumsal dünya [şehadet âlemi] arasındaki aracı-
dır. Rüya, gerçek (yani mistik anlamıyla gerçek) “uyanık” halle,
kelimenin dindışı anlamında, genel uyanıklık bilinci arasında
aracıdır. Peygamber’in Cebrail’i, güzelliğiyle ünlü bir Arap deli-
kanlısı olan Yahyâ el-Kelbî biçiminde gördüğü rüyet, ne nesne
ne de soyut düşünce olan, aynalarda görülen suretler –bunlar ara
gerçekliklerdir. Bunlar aracı oldukları için, simge kavramında
toplanırlar, çünkü aracı, aracılığını yaptığı dünyalarla “birlikte
simgeler.” İbn Arabî’nin Hayal öğretisinde söylenildiği gibi bir
tutarsızlık yoktur; fakat üzerinde uğraşılması gereken ileri dere-
ce bir karmaşıklık vardır. “Hayal ilmi”nin kapsadığı “alan” o ka-
dar geniştir ki tüm bölümlerini saymak bile zordur.⁶¹

Hayal ilmi Amâ üzerinde, “tüm varlıkların kendisinden ya-
ratıldığı Tanrı” tecellileri üzerinde düşündüğünde teogonidir;
“inançlarda yaratılan Hakkın” tecellileri üzerinde düşündüğünde
yine teogonidir, çünkü bunlar hâlâ ilahi İsimlerin tezahür ve gay-
betleridir. Fakat burada bir yandan da kozmolojidir, çünkü varlı-
ğın ve alemin tecelli olarak bilgisidir. Hayal yetimizin algıladığı
berzahı, rüyetlerin, misallerin ve genel olarak algı ve duyumsal
temsile yalnızca maddi yönlerini açık eden simgesel hikâyelerin
gerçekleştiği dünyayı konusu olarak aldığına yine kozmoloji-
dir. Özellikle mutasavvıflara bağışlanan tecellilerin ve tüm ilgili

⁶¹ *Fütûhât* II, 309-13.

kerametlerin ilmidir. İmkansız, mantığın reddettiğine ve her şeyin ötesinde, saf Özü tüm surete aykırı olan Zorunlu Varlığın buna rağmen “muhyayil Hazret”e ait bir surette zuhur etmesine varoluş veren odur. Özellikle, imkânsızın varolmasını sağlama gücü vardır ve bu güç Dua ile yürürlüğe konur.⁶²

Hayal ilmi aynı zamanda aynaların, tüm yansıtan “yüzeylerin” ve içlerinde görünen suretlerin ilmidir. *Speculum*’un [ayna] ilmi olarak yeri *spekülatif* teosofi, manevinin rüyet ve tezahürlerinin kuramıdır ve nihai sonuçlarını, suretlerin aynalarda *görünmelerine* rağmen aynalarda var *olmamalarından* çıkarır. Bu ilme mistik coğrafya da, Adem’in artık çamurundan yaratılan ve üzerinde görülen şeylerin şekilleri, hatları ve renkleriyle bir “gayri maddi maddenin” latif halinde varoldukları bu Dünyanın bilgisi de dahildir.⁶³ O halde bu ilim cennetvari temaşaların ilmidir; “Cennet”in sakinlerinin nasıl hayal edip arzuladıkları tüm güzel suretlere girebildiklerini ve bu suretin nasıl onların kıyafetleri, kendilerine ve başkalarına göründükleri suret olduğunu açıklar.⁶⁴

Bütün bunlar hem müminlerin şevkleri hem de mutasavvıfların tecrübeleri tarafından doğrulanır; fakat mantıksal kuramcılar (*ashâbu’l-nazar*) bunu ancak kerhen, bir “alegori” olarak veya Peygamberin bunu söylediği İlahi Kitaba hürmetlerinden kabul ederler. Fakat eğer şansına böyle bir tanıklık sizden gelirse, tanıklığınızı reddeder ve hayalinizin bozukluğuna yorarlar (*fesâdü’l-hayâl*). Pekâlâ, ama Hayalin bozukluğu en azından varlığını öngörür ve bu kuramsal bilgili adamların farkında olmadıkla-

⁶² A.g.e. II, 312. Hayal ilminin kendine has gücü, imkânsız varlık vernektir, çünkü Allah’ın, Zorunlu Varlığın ne formu ne sureti olabilir ve tahayyül eden *Hazret*, *Imaginatrice*, onu tam olarak bir Surette izhar eder. Tecellilere içkin olan paradoksun, “Beni göremezsın” reddiyle “Allah’ı suretlerinin en güzelinde gördüm” olumlamaı arasındaki çelişkinin çözüldüğü “yerdir.” Bkz. aşağıda, V. ve VI. Bölümler.

⁶³ Bkz. yukarıda III. Bölüm, n. 10.

⁶⁴ *Fütûhât* II, 312. İbn Arabî’nin vurguladığı gibi, eğer, fiziksel ve nesnel varoluşlarından dolayı nicel ve sayısal olarak sınırlı olan duyumsal nesne ve suretlerin dünyasındaki durumun aksine Cennetin sakinleri arasında (bkz. Swedenborg’un betimlemeleri) arzu ve nesnesi arasında eşzamanlılık ve aynılık varsa, bunun sebebi her ikisinin de tükenmez bir psiko-ruhani gerçekliğe dahil olmalarıdır. Bu durum saf özlerde olduğu gibidir, mesela, kendisi bölünmeden her beyaz nesne de bulunan beyazlık gibi. Beyazlık, tüm beyaz şeylerde varoluşundan dolayı hiçbir şekilde azalmaz. Aynı şey her hayvandaki hayvanlık, her insandaki insanlık vb. için de geçerlidir.

nı şey Hayalin, onu hem duyumsal hem de düşünselde, hem duyularda hem de akılda, mümkünde, zorunluda ve imkânsızda bulunduran aracı niteliğidir; bu nedenle gerçek ilmin, *marifet* olan ilmin, –yokluğunda ancak tutarsız bir ilmin mümkün olabileceği– “direğidir” (*rükn*).⁶⁵ Çünkü hem batını hem de fiziksel olarak ölümün anlamını anlamamızı sağlayan Muhayyiledir: Öncesinde yalnızca uyandığının rüyasını gören biri olduğumuz bir uyanış.⁶⁶ Hayal ilmine daha yüksek bir merteye vermek zordur.

Şimdi de Hayalin özellikle psikolojik olan yönüne dönüyoruz. Burada elbette günümüzde ruhbilimcilik [psychologisme] olarak tanımlanan şeye işaret eden her şeyi, özellikle de “hayalleri” içsel “gerçekliği” olmayan ürünler olarak görme eğilimini reddetmemiz gerekir. Nitekim tahayyül yetisi için çizdiğimiz şema yalnızca Hayalin metafizik konumundan doğmaktadır. İbn Arabî tahayyül eden özneye birleşik ve ondan ayrılmaz bir hayal (*hayâl-i muttasıl*) ile nesneden ayrılabilen, kendi içinde mevcut bir hayali (*hayâl-i münfasil*) birbirinden ayırır. İlk durumda önceden düşünülen veya zihnin bilinçli bir sürecinin yol açtığı hayallerle, zihne rüyalar (veya gündüz düşleri) gibi kendiliğinden gelen hayaller arasında bir ayrım yapmamız gerekir. Bu birleşik Hayalin kendine has özelliği beraberinde doğup öldüğü hayal eden öznenen ayrılmazlığıdır. Öte yandan, öznenen ayrılabilen Hayalin, *berzahının*, İdea-Suretler dünyasının düzleminde *sui generis* [kendine özgü] bağımsız ve kalıcı bir gerçekliği vardır. Hayal eden öznenin “dışında,” dış dünyadaki diğer kişiler tarafından görülebilir, fakat bu diğer kişiler mutasavvıflar olmalıdır (çünkü ba-

⁶⁵ A.g.e. II, 312-13.

⁶⁶ A.g.e. II, 313. İşte “Andolsun sen bundan gaflette idin; derhal biz senin perdeni kaldırdık. Bugün artık gözün keskindir (denir).” ayetine (Kaf; 21 [22]) verilen anlam budur. Ölümden önceki varlık biçimi uyuyan kişinin rüya haline benzer. Fakat Muhayyile kendisinin ne olduğunun (peşpeşe değişim, her surette Tecelli ve tüm Tecellinin koşulu) üzerindeki perdeyi kaldırdığında, o halden çıkmamıza izin veren Hayalin kendisidir. Kurtuluş zahiri dünyayı inkâr ve def etmeye değil, onu olduğu şey olarak tanımaya ve ona öyle itibar etmeye bağlıdır: özel ilahi gerçekliğin yanında ve ona eklenen bir gerçeklik değil, tam anlamıyla bir *tecelli* ve dünya Hayal olmasaydı tecelli olmazdı. Bunu anlamak şeylere ve varlıklara, dogmatik inanç tarafından nesnenin maddi gerçekliğinde kavranamayan gerçek değerlerini, saf “mütecebbi işlevlerini” vermektir. Hayali tanımak bağımsız bir verinin kurmacasından kurtulmaktır; ancak o zaman, nefsin ebedi yoldaşı, ona karşı tanıklık eden autiminon pneuma (sahteci ruh) olmayı kesecektir (Kaf; 20 ve 22. ayetlerin mistik anlamı).

zen Peygamber Ashabının yanında Cebrail'i görmüştür, fakat onlar yalnızca yakışıklı Arap delikanlısını görmüşlerdir).⁶⁷

Bu “ayrılabilir” Hayallerin kendilerine özgü bir dünyada varlıklarını sürdürmeleri ve böylece içinde gerçekleştikleri Hayalin, *idealar* (*ma'âni*) ve Ruhlar (*ervâh*) almaya ve onlara tezahürlerini mümkün kılan “misali cismi” vermeye ebediyen kabil bir “öz” (*hazret-i zâtîyye*) konumuna sahip bir “Hazret” olması –bütün bunlar tüm “ruhbilimcilikten” fazlasıyla uzak olduğumuzu ortaya koyar. Özneye birleşik ve ondan ayrılmaz olan Hayal bile kesinlikle boşlukta rastgele çalışan, “fanteziler” döken bir yeti değildir. Mesela Meleğin sureti kendini insani bir surete “izdüşürdüğünde” (bir suretin bir aynaya “izdüşürdüğü” anlamda), bu fiil bağımsız Hayalin (*münfasıl*) düzleminde gerçekleşir ve bu Hayal daha sonra Sureti birleşik Hayalin düzlemine taşır. O halde tek bir bağımsız Hayal vardır, çünkü o *mutlak* Hayaldir (*Hayâl-i mutlak*), diğer bir deyişle, kalıcılığını kendisine tabi kılacak herhangi bir durumdan temizlenmiştir ve âlemi tecelli olarak oluşturan Ezeli Buluttur. Özneye *birleşik* Hayali ilk olarak başlatan, devam ettiren ve yöneten bu Ezeli Buluttur. Daha sonra İlâhi Varlığın *kiblede* (“yön belirleme”), dua eden müminin “yüz yüze halinde” modlar edinmesini [modalisation] belirleyen ve sabitleyen zahiri ilâhi Kanunlar gelir. Bu aynı zamanda “inançlarda yaratılan Hakk”ın özneye birleşik bu Hayale dahil olduğu anlamındadır; fakat Rahmet, yani İlâhi Tekvin “inançlarda yaratılan Hakk”ı da kapsadığı için, birleşik Hayal de öznenen ayrılamamasına rağmen mutlak Hayalin, yani mutlak kapsayıcı Hazretin (*el-Hazretü'l-câmi'a, el-merteбетü's-şâmîle*) modlarından biridir.⁶⁸

⁶⁷ *Hayâl-i muttasıl ve Hayâl-i munfasıl* ile ilgili olarak bkz. *Fütûhât* II, 311. Bir başka örnek: Musa'nın asasının ve iplerin sürünen yılanlar suretini almaları (Kuran Tâhâ:69 ff.). Musa bunların, *Hazret-i hayâlîyye* düzleminde fiilde bulunan büyücülerin büyülerinin sonucu olduğunu düşündü ve bu doğrudu; fakat bu nesneleri, öyle olduklarını ve bunun ne anlama geldiğini bilmeden muhayyilenin nesneleri (*mütehayyel*) olarak algıladı ve bu yüzden korktu. Bu olguyu günümüzde optik illüzyon adı verilen şeyle özdeşleştirmek gerektiğini sanmıyorum (Afifi, *Mystical Philosophy*, s. 130, n.2); İbn Arabî şahsen bunun aksini iddia eder. Daha ziyade, bkz. Gerda Walther'in başarılı kitabı *Die Phänomenologie de Mystik*, ss. 162-68'de “iç sesler” ve “duyumsal illüzyonlar” arasında kurulan fark.

⁶⁸ *Fütûhât* II, 310-11.

Ayrılabilir, bağımsız Hayal, bizim konumuzla, yani “yaratıcı” Muhayyilenin mistik tecrübedeki işleviyle en ilgili kavramıdır. Bu kavram üzerinde düşünürken iki teknik terim üzerinde durmamız gerekir: biri “kalp,” diğeri ise, büyük ihtimalle başka hiçbir sözcükle ifade edilemeyecek çok karmaşık bir kavram olan *himmet*. Birçok eş sözcük önerildi: aracılık,⁶⁹ proje, niyet, arzu, azim; burada tüm diğerlerini kapsayan yönü üzerinde, “kalbin yaratıcı gücü” üzerinde duracağız.

2. Bir Latif Organ Olarak Kalp

Tasavvufun genelinde olduğu gibi İbn Arabî’de de kalp, gerçek bilgiyi, kapsamlı sezgiyi, Hakkın ve ilahi gizemlerin marifetini üreten organ, kısaca, “batını ilim” (*ilmü’l-Bâtın*) terimiyle ifade edilen her şeyin organıdır. Hem tecrübe hem de samimi bir tat (*zevk*) olan bir algının organıdır ve aşk kalple bağlantılı olsa da Tasavvufta genelde aşkın asıl merkezi *ruh*, diğer bir deyişle *pneuma*’dır.⁷⁰ Elbette, her zaman hatırlatıldığımız gibi bu “kalp” göğsün sol tarafında bulunan koni şeklindeki et organ değildir; nitekim arada şekli esasen bilinmeyen bir bağ vardır. Tüm zaman ve ülkelerin mistiklerinin –Doğu Hristiyanlığından (Kalbin Duası, kardiognosisin karizması) Hindistan’a kadar–⁷¹ son derece önem verdikleri bir kavramdır. Burada “çile, vecd ve müşahade tecrübesinin temel alındığı” ve kendisini simgesel dilde ifade eden bir “latif fizyolojiyle” karşı karşıyayız. Mircea Eliade’ın yerinde ifadesinin belirttiği gibi bu, “böyle tecrübelerin gerçek olmadıkları anlamına gelmez; tümüyle gerçeklerdi, fakat fiziksel olguların gerçek olduğu anlamda değil.”⁷²

⁷⁰ Bkz. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, ss. 117-18, 123, 136; Afîfî, *Mystical Philosophy*, ss. 133-36; Cîlî, *el-İnsânü’l-Kâmil*, II, 22-24.

⁷¹ Bkz. Fusûs II, 139. Kalbin aşk değil bilgi merkezi olduğu öğretisini desteklemek adına bazı Kuran ayetlerine başvurulabilir. Muhammed; 24: “Onlar Kuran’ı düşünmüyorlar mı? Yoksa kalpleri kilitli mi?” Mücadele; 22: “İşte onların kalbine Allah, iman yazmış ve katından bir ruh ile onları desteklemiştir.” Âl-i İmrân: 7 Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onu tevil etmek için ondaki müteşâbih âyetlerin peşine düşerler. Halbuki Onun tevilini ancak Allah bilir.”

⁷² Fenomenolojik bakış açısı için bkz. Gerda Walther, *Phänomenologie*, ss. 111-14.

Mircea Eliade, *Le Yoga, Immortalité et liberté*, Paris 1959, ss. 237 ve devamı, 243 ve devamı, s. 394. Eliade burada dört yoğunlaşma ve dua “merkezi” ayırt eden Hesychastes geleneğinden bahseder. İran Tasavvufunda dört latif merkez ve mikrokozmos melek bilimi için bkz. aşağıda V. Bölüm, n. 20.

Kısaca bu “mistik fizyoloji” bedensel organlardan ayrı tutulması gereken psiko-ruhani organlardan (merkezler veya Çakralar, nilüfer çiçekleri) oluşan bir “latif beden” ile işler. Tasavvuf için kalp mistik fizyolojinin merkezlerinden biridir. Burada aynı zamanda “ilahi ve insani tabiatı birleştiren” [théandrique] işlevinden de bahsedebiliriz, çünkü en yüce müşahedesi Hakkın suretinin (*sûretü’l-Hakk*) müşahedesidir –bunun sebebi arifin kalbinin “göz” olması, Hakkın Kendisini bilmesine, Kendini Kendine tezahürlerinin suretlerinde izhar etmesine aracı olan organıdır (Kendini Kendi içinde bildiği şekilde değil, çünkü Zatın arayışında en yüce ilim bile *Nefesü’r-Rahmân*’dan ileri gidemez). Arifin, İnsan-ı Kâmil olarak Tanrının ilahi bilincinin *makamı* ve Tanrının da arifin bilincinin makam ve özü olduğu söylenebilir⁷³ (eğer bir şekil çizmek gerekirse, bu durum bir dairenin merkezinden bir elipsin iki odağıyla çok daha iyi ifade edilir). Özet olarak kalbin gücü, ilahi gerçeklikleri herhangi bir karışım olmadan, kutsal olanın açığa çıktığı [hiérophanique] saf bir hiyerofanik bilgiyle (*idrâk-ı vâzih-i celî*) algılayan gizli kuvvet veya enerjidir (*kuvvet-i hafıyye*), çünkü kalp Rahmeti bile içerir. Perdesiz halinde arifin kalbi İlahi Varlığın mikrokozmik suretinin yansıdığı bir ayna gibidir.

Kalbin bu gücü, *himmet* sözcüğünün özel olarak ifade ettiği şeydir. Bu sözcüğün içeriğini en iyi yansıtan sözcük belki de Yunanca *entimesis* sözcüğüdür. *Entimesis*, tefekkür, algı, izdüşüm, arzulama eylemlerini –diğer bir deyişle, thumos enthumesis [thymos]’ta yaşam gücü, nefis, kalp, niyet, düşünce arzu olan bir şeyin varlığını ifade eder. Valentinyen irfanda thumos enthūmesis [enthymesis]’in, Yaratılmamış Varlığın yüceliğini anlama arzusuyla üçüncü Eon, Hikmet tarafından ortaya konan *niyet* olduğunu hatırlayabiliriz. Bu niyet kendini Hikmetten ayırır ve farklı bir varoluşa sahip olur; pleromanın dışında bulunan, fakat maddesi hava olan Hikmettir. Niyeti ortaya koyan kişinin dışında bir varlığı izdüştürecek ve gerçekleştirecek (“özleştirecek”) güçte bir *niyetin* kuvveti, İbn Arabî’nin *himmet* olarak tanımladığı gizemli güce tam uyar.⁷⁴

⁷³ Afîfî, *Mystical Philosophy*, s. 119.

⁷⁴ Bkz. *Fütuhât* II, 526 ff.; Afîfî, *Mystical Philosophy*, s. 133, n. 2; *Fusûs* II, 79; İbn Arabî, Ariflerin himmet adını verdikleri yaratıcı organ veya enerjinin, *Müte-*

Dolayısıyla *himmet* yaratıcıdır, fakat bu yaratıcılık İbn Arabî hikmetindeki her yaratılış fikrinin bağlı olduğu “tezahür” anlamındadır. Uygulamada işlevinin iki yönü vardır. İlki, çoğunun günümüzde parapsikolojinin ilgi alanı olduğu geniş bir olgular topluluğunu idare eder. İkincisi “samimi tat” (*zevk*) olarak bilinen mistik algıyla ilgilidir. Fakat bu da, kalbin önündeki perdenin kalkışı olduğuna, bir tezahür olduğuna göre arifin yaratıcılığının bir yönüdür. O halde İbn Arabî’nin *himmet*le ilgili açıklamalarında bir tutarsızlık yoktur; tek gereken, insani Hayalin, İlahi Tecelli olarak âlem olan koşulsuz Hayal tarafından kapsandığını hatırlamaktır, çünkü bu kapsanış, sui generis bağımsız bir varlık olarak kalbin yaratıcı gücünden doğan niyetlerin boş kurmacalar olmadığı konusundaki teminatımızdır.

“Her insan faal Muhayyilesinde temsil yetisiyle (*vehm*) bu yetinin dışında gerçekliği olmayan şeyler yaratır. Bu genel durumdur. Buna karşın arif *himmetiyle* bu yetinin alanının dışında var olan bir şeyi *yaratır*.”⁷⁵ Her iki durumda da yaratıcı yeti çalıştırılır, fakat tümüyle farklı sonuçlar verir ve her iki durumda da şeyh “yaratmak” sözcüğünü kullanır. Yaratma fiilinin, önceden Gayb âleminde gizli bir varoluşa sahip bir şeye verilen zahirî varoluşun tezahürüne işaret ettiğini biliyoruz. Nitekim iki durumda yaratıcılık organı, Faal Muhayyile çok farklı işlemlerde bulunur. İlk durumda, çoğu insan tarafından kullanıldığı şekliyle işlevi temsilîdir;⁷⁶ yalnızca, öznenen ayrılamayan birleşik Hayalin (*muttasıl*) parçası olan hayaller üretir. Fakat burada bile saf temsil, *eo ipso* “yanılsama” demek değildir; bu hayaller gerçekten “vardırlar”; yanılsama, varoluş biçimlerini yanlış anladığımızda gerçekleşir. *Arifin* durumunda Faal Muhayyile, yoğunlu-

kellimûn’un *ihlâs* ve Mutasavvıfların *Huzûr* olarak adlandırdıkları şeye tekabül ettiğini belirtir; kendisi bu enerjiye *‘inâyet-i ilâhiyye* (ilahi tasarı) adını vermeyi tercih eder. Hangi ismi tercih edersek edelim, bu yeti yalnızca kendilerine bu hünerin bahşedildiği ve onu tecrübe etmiş olan kişiler tarafından anlaşılabilir; fakat bu kişilerin sayısı azdır.

⁷⁵ *Fusûs* I, 88 [88] ve II, 78 ff.

⁷⁶ Burada *vehm* ve *himmet*, Hayali etkileme biçimlerine göre farklı yönleriyle görünür. Bkz. Cîlî: *vehm*, insan yetilerinin en güçlüsüdür (semavi İnsanın makrokozmosmik düzleminde Azrail, Ölüm Meleği, bu nurdan doğar); *himmet* bu yetilerin en soylusudur, çünkü Tanrıdan başka nesnesi yoktur (ışığından Başmelek Mikail doğar); Nicholson, *Studies*, ss. 116-18.

ğuyla nesneler yaratabilen ve dış dünyada değişime sebep olabilen himmete hizmet eder. Bir başka deyişle: Faal Muhayyile sayesinde arifin kalbi, içinde yansıtılanı (aynası olduğu şeyi) izdüşürür; ve bu şekilde yaratıcı gücünü, tahayyül eden aracılığını üzerinde topladığı nesne, dışsal, ekstra-psişik bir gerçekliğin *misali* olur. Daha önce gördüğümüz gibi, İbn Arabî'nin, tahayyül eden öznenen ayrılabilir (*munfasıl*) bağımsız Hayal olarak tanımladığı şey tam da budur, fakat yine daha önce gördüğümüz gibi, yalnızca mutasavvıflar bunu algılayabilirler. (Cebrail, sıradışı güzelliğiyle meşhur Arap delikanlısı Dahyâ'nın biçimine girdiğinde Peygamberin ashabı yalnızca delikanlıyı gördüler; Meleği görmediler).

Bütün bunlar namazda, yani “Hakkın suretinin paradoksal müşahedesinde” edinilen tecrübe için sonsuz önem taşır. Eğer kalp, İlahi Varlığın bu kalbin kabiliyetine göre Kendi suretini izhar ettiği aynaysa, kalbin izdüşürdüğü Suret de bu Hayalin dış sureti, “nesnelleşmesidir.” İşte burada arifin *kalbinin* Hakkın Kendini Kendine izhar ettiği “göz” olduğu fikrini doğrulamış oluruz. Bu fikrin maddi ikonografiye, sanat tarafından yaratılan imgelere uyarlanabileceğini kolayca düşünebiliriz. Eğer diğer insanlar bir imgeye veya ikona bakarken imgeyi yaratan sanatçının gördüğü rüyeti ilahi bir suret olarak tanır ve algıarlarsa, bunun sebebi sanatçının eserine koyduğu manevi yaratıcılık, *himmettir*. Burada rüyalarımızın ve sanatlarımızın çöküşünü ölçmemizi sağlayacak ilgi çekici bir karşılaştırma noktası bulunmaktadır.

Bu yaratıcılık, kalbin *niyetlerine* (*himmet*, *enthumesis* [enthymēsis]) nesnel bir cisim vererek işlevinin ilk yönünü tamamlar. Bu yön günümüzde duyuötesi algı, telepati, eşzamanlılık görüntüleri vb. olarak tanımlanan çok sayıda olguyu içerir. Burada İbn Arabî kişisel tanıklığını ekler. Otobiyografisinde (*Risâletü'l-Kuds*), şeyhi Yûsuf el-Kûmî'yi nasıl her ihtiyacı olduğunda çağırdığını ve Yusuf'un nasıl kendisine düzenli olarak yardım etmek ve sorularını cevaplamak için göründüğünü anlatır. İbn Arabî'nin Konya'da irşad ettiği müridi Sadreddin Konevî de onun yeteneğinden bahseder: “Şeyhimiz İbn Arabî'nin bu dünyadan ayrılmış her Peygamber veya Evliyanın ruhuyla buluşma gücü vardı. Ya bu ruhu bu dünyanın seviyesine indirerek kişinin duyumsal suretine benzer bir misalî surette (*sûret-i misâliyye*) onu temaşa eder, ya onun rüyalarında görünmesini sağlar ya

da kendini maddi vücudundan kurtarıp ruhla buluşmak için yük-selirdi.”⁷⁷

İbn Arabî bu olaylar için ne açıklama verir? İlk açıklamalar-dan biri varlığın hiyerarşik *düzlemlerini*, Hazerâtı veya “Hazret-ler”i içerir. Bu Hazretler veya Nüzuller (*tenezzülât*) beş tanedir; bunlar ilahi Hüviyetin İsimlerinin suretlerinde belirlenim veya koşullarıdır; onların akışlarına maruz kalan alıcılar üzerinde ey-lemde bulunurlar. İlk *Hazret* Zâtın nesneler, İlahi İsimlerin ba-ğıntıları [*correlata*] olan a’yân-ı sâbitede tecellisidir. Bu Mutlak Gayb âlemidir (‘*âlemü’l-gaybi’l-mutlak, Hazretü’z-Zât*). İkinci ve üçüncü *Hazerât* sırayla Ruhları oluşturan belirlenim ve teay-yünlerin melekî dünyası (*ta’ayyünât-ı rûhiyye*) ve Nefsleri oluş-turan teayyünlerin dünyasıdır (*ta’ayyünât-ı nefsiyye*). Dördüncü *Hazret* İdea-Hayaller dünyası *mundus imaginalis* (‘*âlemü’l-mi-sal*), temsilî Suretlerin, suret ve vücuda sahip fakat “latif mad-de”nin gayri-maddi halinde olan taayyünlerin dünyasıdır. Beşin-ci Hazret, yoğun maddi vücutların duyumsal ve görünür dünya-sıdır (‘*âlemü’ş-şahâdet*). Bu şema küçük farklarla beraber yazar-larımızda genel olarak sabittir.⁷⁸

⁷⁷ Bkz. *Fusûs* II, 107 (alıntı İbnü’l-İmâd’ın Şezeretü’z-zehâb adlı eserinden alın-mıştır, V, 196) ve Affifi, *Mystical Philosophy*, s. 133.

⁷⁸ Kâşânî, s. 272. O halde elimizdekiler şunlardır: (1) İdealar âlemi (*ma’ânî*). (2) tüm maddeden ayrı Ruhlar âlemi (*ervâh-ı mücerrede*). (3) Düşünen Nefsler âlemi (*niûfûs-ı nâtika*). (4) şekil ve surete sahip fakat gayri-maddi bir vücudu olan arketip-hayallerin âlemi (‘*âlemü’l-misâl*). (5) Görünür ve duyumsal âlem [şehâdet âlemi]. Veya (Kâşânî, s. 110) İlahi Varlığın tecellilerindeki Hazretleri-nin hiyerarşisi olarak: (1) *Hazretü’z-zât* (Özün, Zâtın Hazreti). (2) *Hazretü’s-Sı-fât ve’l-Esmâ* (Sıfat ve İsimlerin Hazreti veya *Hazretü’l-Ulûhiyye*, İlahlığın Hazreti). (3) *Hazretü’l-Ef’âl* (İlahi Fiillerin veya “Enerjilerin” Hazreti veya *Haz-retü’r-Rubûbiyye*, Rabliğin Hazreti). (4) *Hazretü’l-Misâl ve’l-Hayâl* (Hayal ve Faal Muhayyilenin Hazreti). (5) *Hazretü’l-Hiss ve’l-Müşâhede* (duyumsal ve görünürün Hazreti). İlk dört mertebe Gayb âlemini oluşturur. Bu konuda, İbn Arabî’nin *Fusûs*’unun bir başka klasik yorumcusu Dâvûd Kayserî çok ilgi çeki-ci bir açılımda bulunur (ss. 27-28): her birey gibi, evrenin bireyleri arasında her “monad” (*ferd*, tüm bölüm Leibniz monadolojisinin bir önsezisini andırır) ilahi bir İsm’in simgesidir [l’emblème]. Her ilahi İsim –İsimlerin tümünü kavrayan-Zatı kavradığı için diğer İsimleri de kavrar ve bu nedenle her birey (her monad) bu bireyin İsimlerin toplamını bildiği ve bilmesine aracı olan bir dünyadır. Bu anlamda evrenlerin sonsuz olduklarını söylemek doğrudur. Nitekim, külli (yani kapsayıcı) ilahi hazretler beş tane olduklarına göre, tüm diğerlerini kapsayan külli dünyalar da beş tanedir. İki kutup: (a) mutlak Gaybın Hazreti (*Hazretü’l-gaybi’l-Mutlak*); (b) mutlak Tezahürün Hazreti (*Hazretü’ş-Şahâdeti’l-mutlaka*). Bu bize şu hiyerarşiyi verir: (1) mutlak Gaybın Hazreti: Marifet Hazretinin

Bu *Hazerât*, bu Hazretler veya varlık düzlemleri arasındaki bağlar yapıları tarafından belirlenir. Her düzlemde aynı Yaratıcı-Yaratılan (*Hakk* ve *Halk*) ilişkisi tekrarlanır ve bir tekil-bütünlüğü [unitotalité], iki terimin birbirleriyle fiil ve tutku (bâtın ve zâhire, gizli ve görünüre tekabül eden fii'l-infi'al) ilişkisinde bulundukları bir ikili-birliği ikili hale getirir, kutuplaştırır. Sonuç olarak bu Hazerâttan veya Nüzullerden her biri aynı zamanda, meyvesi iniş hiyerarşisinde kendisini izleyen Varlık veya Hazret olan bir nikah olarak tanımlanır.²⁰ Bu sebeple her alt Hazret bir üsttekinin suret ve tekabülü (*misâl*), yansıma ve aynasıdır. Dolayısıyla şahâdet âleminde var olan her şey, Nefsler dünyasında varolan şeylerin bir yansıması, bir temsilidir (*misâl*) ve bu Zatın ilk yansımaları olan şeylere kadar böyle gider.⁷⁹ Bu nedenle duyulara

a'yan-ı sâbitesini kapsar. Bundan sonra görelî Gaybın Hazreti (*Hazretü'l-gaybi'l-muzâf*) gelir ve iki modu vardır: (2) Akıl âlemi (*Rubûbiet* dünyasına yani Rablerin dünyasına tekabül eden *Ceberrut* veya *Ervâh-ı ceberrutiyye* âlemi; Sühreverdî'de, Melek-Arketiplerin, Türlerin Rablerinin âlemi), mutlak Gayba en yakın olan âlem ve (3) gayri-maddî Nefslerin âlemi (*Melekût*'un veya *Ervâh-ı melekûtiyye*'nin âlemi), mutlak Şehadete en yakın olan âlem.(4) '*Âlemü'l-Misâl*, şehadet âlemine en yakın âlem. (5) '*Âlemü'l-Mülk*, insan âlemi; bu âlem tüm âlemleri birleştiren âlemdir, çünkü '*Âlemü'l-Misâl*'in mazhandır ve '*Âlemü'l-Misâl* Melekût'un mazhandır ve o da Ceberrut'un tecellisidir ve o da, a'yan-ı sâbit âleminin mazhandır, o ise *Hazret-i ilâhiyye* ve *Hazret-i vâhidiyye*'nin (çoğul Birliğin Huzuru) İlâhî İsimlerinin Tecellisidir ve o da, son olarak, mutlak Birliğin Hazretinin (*Hazret-i ahadiyye*) tezahürüdür. Asin Palacios, İbn Arabî'nin Hezerât'ıyla Ramon Lull'un *Dignitates*'i arasında paralellikler kurmaya çalışmıştır; bkz. *Obras escogidas*, I, 204 ff.

⁷⁹ Kâşânî, s. 272: Tek Öz, beş alçalan aşamadan geçerek (*tenezzülât*) Şehâdet âlemine, duyumsal dünyaya, evrenlerin sınırına iner. Bu "Nüzullerden" her biri fiil ve tutku içerir: bunlara aynı zamanda "beş *nikâh*" denir. Tek bir Öz (*hakikat*) fiil ve tutkuya kutuplaşır; Görünür, *Zahir* yönü dünya, Gizli, *Batın* yönü ise İlâhî Varlıktır (*Hakk*) ve *Zahiri* yöneten bu Batındır. *Fusûs* I, 218 [238-9]: "Aynı İlâhî emir (*emr-i ilâhî, res divina*), unsurlardan oluşmuş âlemde cinsel birliktelik, nurani Ruhlar âleminde himmet, kavramlar âleminde mantıklı sonuca varmak için Öncüllerin tertibi demektir." *Fusûs* II, 332-333: Dünya ve insan aynı anda hem Hakk hem Halktır. İlâhî Varlık (*Hakk*) her surette o sureti yöneten *Ruh*'tur: Yekpare gerçek (*hakikat*), Yaratıcı-Yaratılındır (*el-Hakk el-halk, el Hâlik el-mahlûk*, I, 79), *Batın-Zahir*'dir. Bu nedenle Nüzulların her aşamasındadır: her biri bir *nikâhtır*, iki şeyin üçüncü bir şeyin oluşturmayı hedefleyen *izdivâc*ıdır. Eril ve dişilin birliği, her varlık düzleminde tekrarlanan bir yapının şehâdet âlemindeki biçimidir. (sadık âşığın ve Rabbinin birliği bunu örnek alır. "Teskin edilen" Nefs genel olarak Tanrıya dönmez; *kendi* aşk Rabbine döner. Bu bağlama İbn Arabî'nin sıradışı rüyasını da eklemek gerekir; bu rüyada bir *nikâh* kozmik güçlerin her biriyle, Semanın yıldızlarıyla, onları temsil eden "harflerle" sonlanır; Nyberg, *Kleinere Schriften*, ss. 87-88.)

²¹ Kâşânî, ss.110-11.

zuhur eden her şey Gayb âleminin (*ma'nâ-i gaybî*) ideal gerçeklerinden birinin sureti, Allah'ın yüzlerinden (*vech*), ilahi İsimlerden biridir. Bunu bilmek mistik anlamların sezgisel rüyetine sahip olmaktır (*keşf-i ma'nevî*); *Füsûs*'un şarihi Abdürrezzâk Kâşânî, bu bilginin verildiği kişinin sonsuz inayete nail olduğunu söyler. Dolayısıyla tüm doğa bilimleri Gayb âleminin temsillerinin anlamı üzerine kurulur. Ve “İnsanlar uykudadır, ölünce uyanırlar” Nebevi vecizesinin yorumlarından biri de budur.

Tekabüllerinden dolayı, bu yükselen veya inen varlık düzlemleri birbirlerinden soyutlanmış veya kökünden farklı değildir. Aynı insanın bu âlemde duyumsal bir surette, Ruhlar âleminde ise manevi bir surette zuhur ettiğini söylemek, fiziksel suretle ruhani suret arasında radikal bir farka işaret etmez. Aynı varlık tümüyle farklı düzlemlerde, Ruhlar âlemiyle şahâdet âlemi arasındaki birbirine eşlik [homologie] nedeniyle tekabül halinde olan suretlerde eş zamanlı olarak varolabilir. Bir şey daha yüksek *Hazerâta* varolup daha aşağıdakinde varolmayabilir veya tüm *Hazerâta* varolabilir. İbn Arabî bir arifin himmeti aracılığıyla bir şey yarattığını söylediğinde, demek istediği arifin, daha yüksek bir Hazrette önceden bilfiil varolan bir şeyi şahâdet âleminde Hazretinde görünür kıldığıdır. Bir başka deyişle, kalp “görünür kılarak,” Hazretlerden birinde önceden varolan bir şeyi “muhafaza ederek” yaratır. Mutasavvıf, himmetin manevi enerjisini “Hazretlerden” birinde varolan bir şeyin suretine yoğunlaştırdığında, o şey üzerinde tam bir kontrol sahibi olur ve bu kontrol, himmetin yoğunluğu devam ettiği sürece o şeyi “Hazretlerden” bir veya diğerinde muhafaza eder.⁸⁰

⁸⁰ Fusûs I, 88-89 ve II, 81-82; Afîfî, *Mystical Philosophy*, ss. 134-35. Himmetini bir şeyin *Hazerâtan* birindeki suretine yoğunlaştırarak arif bu şeyi hemen bilinç-harici [extra-mentale] varoluş alanında, yani duyumsal surette üretebilir. O şeyin suretini üst Hazretlerden birinde muhafaza ederek o şeyi alt *Hazerâta* muhafaza etmiş olur. Diğer taraftan, himmetinin enerjisiyle bu şeyi alt Hazretlerden birinde muhafaza ettiğinde, o şeyin sureti üst Hazretlerden birinde muhafaza olur, çünkü *sonra gelenin* sürekliliği *önce gelenin* sürekliliğini varsayar. Bu ise zımnî güvence, içerimle (*bî't-tazammun*) varlıkta muhafaza olarak bilinir; arifin müşahedelerinin meyvesinin üstün durumu budur. Bir arif temaşa ettiği Hazrette bir şeyin suretini muhafaza ederken dikkati bir veya daha fazla Hazretten uzaklaşmış olabilir; fakat bu bir sureti dikkatinin dağılmadığı Hazrette muhafaza etmesiyle tüm suretler muhafaza olur. İbn Arabî ilahi yaratıcılığı da aynı şekilde açıklar, fakat aradaki farkı vurgular: bir insanın dikkati kaçınılmaz olarak

Burada mutasavvıfın kalbi tarafından Faal Muhayyile yardımıyla gerçekleştirilen izdüşümün ilk açıklamalarından biriyle karşı karşıyayız. Üzerine yoğunlaştığı nesne, yalnızca diğer mutasavvıflar için *görünür* olsa da, kendisine dış bir gerçeklik bahsedilmiş olarak görünür. İbn Arabî'nin arife hâzır hale gelen bu Hazreti Kuran'a benzetmesinin sebebi, hem *huzurunun*, tüm manevi enerjilerin bu Hazrete ait bir surete yoğunlaşmasını öngörmesi hem de bu Hazretin sonrasında ona bir ayna gibi diğer Hazretâta, diğer "Hazretlerde" varolan her şeyi göstermesidir. İbn Arabî ekler: "Söylediğimiz şeyi, gerçekte *kurân* [toplayıcı] olan kimse anlayabilir."⁸¹ Birkaç sayfa önce, İbn Arabî'nin sözlüğünde bu "kendisi bir 'Kuran' gibi olmak" ifadesinin anlattığı manevi hali –İnsan-ı Kâmil'in halini– tanımlamıştık. Radikallerinin müphemliğiyle bu terim, Yaratanın sıfatlarıyla Yaratılanın sıfatları arasındaki ayrımı askıya alan bir yoğunlaşma haline işaret eder. Bu anlamda, "bir 'Kuran' olmak" *fenâ* halinde olmak demektir. Bu Mutasavvıfın bireyliğinin yok edilişi anlamına gelmez; onu sonsuza dek yanlıştır ayrımlardan korumayı (örn., onu "inançlarda yaratılan Hakkın" dogmatik cisimlenmelerinden korumayı) hedefleyen ilk sınavdır. Bu tecrübe, mutasavvıfın daha sonra Yaratan ve Yaratılan arasında yeniden oluşturacağı esas *ayrımın* (*bekâ*, kalıcılık mertebesinin) önkoşuludur.⁸² Şimdi himmetin kalbin mistik yaratıcılığı olarak ikinci işlevini ve İbn Arabî'nin bu konuda ikinci açıklamasını inceleyecek konumdayız.

Şeyhimiz, Mutasavvıfın kalbine atfedilen yaratıcılığın (*kuvvetü'l-halk*) bu ikinci açıklamasından ilk risalelerinden birinde bahseder; burada himmet Tanrının bazı şeyleri yaratmasına "se-

bir veya birden fazla Hazretten uzaklaşır; oysa Allah "yarattığı" şeylerin suretlerini beş Hazretin her birinde müşahade etmeyi hiçbir zaman kesmez. İşte burada İbn Arabî mutasavvıfların her zaman kışkırdıkları bir sırrı açıkladığının farkındadır, çünkü "monist" [moniste] olarak adlandırılmış olan bu hekim bu dedikinin, mutasavvıfların ilahi aşk söyleyişleri olan *Ene'l-Hakk*'a getirdiği sınırlamanın (düzeltmenin) tümüyle farkındadır. "Burada ortaya koyduğum mesele, ne benim tarafımdan ne de bir başkası tarafından, bu kitabın haricinde herhangi bir yerde tartışılmamış bir konudur. Bu nedenle ilk ve eşsizdir. Sen de bundan habersiz kalmamaya dikkat et!" (*Fusûs* I, 89 [89]).

⁸¹ A.g.e. "Biz o kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık." (En'am; 38) ayetinin anlamı budur, çünkü Kitap aynı zamanda hem olmakta olanı, hem olmuş olanı hem de olacak olanı içerir.

⁸² Bkz. Bir başka boyutta yukarıda bahsi geçen üç ayrım hali, III. Bölüm, n. 50.

bep” olan şey olarak tanımlanır, fakat himmetin kendisi gerçekte hiçbirşey yaratmaz. Himmetin bu yorumu işlevini genellemesini ve “dünyadaki tüm hareketin ve tüm değişimin nedeni olan gizli kudret”⁸³ olarak kabul etmesini sağlar. “Bir ‘Kuran’ olmak” ifadesiyle bu ifadeyi biraraya getirdiğimizde himmetin burada da fena haline tekabül ettiğini görürüz. Fakat yine unutmamalıyız ki, İbn Arabî için fena hiçbir zaman mutlak yok oluş değildir (buna dikkat edilmemesi hem Tasavvuf hem de Budizm açısından sayısız yanlış anlaşılmalara sebep olmuştur). Fena ve beka her zaman göreceli terimlerdir. İbn Arabî’ye göre insan her zaman *neye doğru* yok oluş olduğunu ve nerede kalıcılık olduğunu söylemelidir.⁸⁴ Yaratan ve Yaratılanın özsel birliğinin tecrübe edildiği fena, yoğunlaşma veya ‘Kuran’ halinde İlahi İsimler mutasavvıfın doğrulanabilir özellikleri olurlar (ayrım askıya alınır). O zaman yalnızca mutasavvıfın Tanrının yarattığı anlamda “yaratıldığını” (yani Gayb âleminde önceden varolan bir şeyin duyumsal dünyada zuhur etmesine sebep olduğunu) değil, aynı zamanda da Tanrının bu sonucu onun aracılığıyla yarattığını söyleyebiliriz. Bu tümüyle aynı ilahi fiildir, fakat insani sıfatlarından “geri çekildiğinde” (*fenâ*) ve ilahi sıfatlarında kalıcı olduğunda (*bekâ*) arifin aracılığıyla gerçekleşir. O zaman mutasavvıf, ilahi yaratıcı gücün ifade ve izhar edilişinin vasıtası olur.⁸⁵

Burada bir kez daha, insanın fiillerinin insan tarafından mı *yaratıldığını* yoksa Allahın tek fail mi olduğunu belirlemeye çalışan Eş’arîleri hatırlarız. Modern felsefede *ara-nedencilik* olarak tanımlanan şeyle de karşılaştırma yapılmıştır.⁸⁶ Buna göre yalnızca bir Yaratılış vardır ve ebediyen, an be an *tekerrür* eder. Bu tarz Yaratılış özünde *tecelli* demek olduğu için, kalbin yaratıcılığıyla ebediyen tekerrür eden Yaratılış arasındaki bağ yine arifin kalbinin İlahi Varlığın Kendini görmesini, Kendini Kendine izhar etmesini sağlayan “göz” olduğu fikriyle tanımlanır. Bir teza-

⁸³ *Mevâki'ü'n-nüccîm* adlı risalesinde. Afîfî, *Mystical Philosophy*, s. 133, n.2’de alıntılanmıştır.

⁸⁴ A.g.e., s. 137, n.2.

⁸⁵ Bkz. Aracı kavramına burada verilmesi gereken ve onu herhangi bir Eş’ârî kavramından ayıran anlamı ele aldığımız III. Bölüm, n. 52. Tecellinin organı olan bir aracıdan bahsetmek doğrudur, fakat bu aracılık organın, bir organ olarak bu tecellinin *kendisi* olduğu anlamına gelir.

⁸⁶ Afîfî, s. 136; *Fusûs* II, 79-80.

hür anlayışında ve bu anlayışın işaret ettiği dosetik bilgi eleştirisinde temellenmeyen her düşünce sisteminde doğacak olan dış ve iç dünya sorusu burada doğmaz. Dolayısıyla, İbn Arabî kalbin yaratıcılığının olgularını *Hazerât* ile açıkladığında, onu öznel ve nesneli birbirine karıştırmakla suçlamanın bir dayanağı yoktur. Arifin “yaratıcı Hayallerinden” her biri, onun tarafından Tahayyülün gerçekleştiği varlık düzleminden yüksek bir Hazret temeline doğrudan da üretilse, himmeti ile de gerçekleşse, yeni, yinelenen bir Yaratılıştır (*halk-ı cedîd*), yani organı İlâhi Varlığın aynası olan kalp olan yeni bir tecellidir.⁸⁷

İşte sorunun ana noktası budur. Şeylerin kontrolü (*tasarruf*), mucizeler yaratma gücü ikincil bir özelliktir; en büyük mutasavvıflar çoğu zaman istihfafla bu gücü kullanmaktan kaçınmışlardır,⁸⁸ bunun bir sebebi bu dünyada kulun Rab olamayacağını ve bir şeye hükmeden öznenin (*mutasarrıf*) hükmettiği şeyle (*mutasarraf fîhi*) özünde aynı varlık olduğunu bilmeleriye, diğer sebebi de tezahür eden şeyin (*mütecellî*) suretinin aynı zamanda tezahürün kendisini gösterdiği kişinin (*mütecellâ-lahu*) sureti olduğunu farkedebilmeleridir. Bu nedenle şeyhimiz der ki, himmet sahibinden başka hiçkimse, varlığın esas gerçeğinin (*hakikatü'l-*

⁸⁷ O halde burada konumuz, aranedenci terimlerle tüm varlıkları kapsadığı ifade edilen veya edilmeyen genel bir kuralın basit bir doğrulaması değildir, çünkü burada bahsettiğimiz insan yaratıcılığı, kalbin bir yoğunlaşmasını (bir *enthymesis*’i), bir insanın tüm ruhani enerjilerinin (*kuvvât-ı rûhâniyye*) en yüce nesnelere toplanmasını (cem’iyyet) ve yansıtılan yaratımı amaçlayarak azami saflıklarına yükselmesini öngörür ve talep eder; fakat bu ancak İnsan-ı Kâmil olan arif için mümkündür. Dolayısıyla İbn Arabî, çocuk İsa tarafından şekil verilen ve nefesiyle canlanan toprak kuşlarla ilgili hadiseyi Çocukluk İnciller’inde ve Kuran’da anlatıldığı gibi yorumlar (“Thomas İncili,” IV, 2; “Arapça Çocukluk İncili,” 36; M. R. James, *Apocryphal New Testament*, ss. 59 ve 82; Kuran III:43; Fusûs I, 140; Afîfî, *Mystical Philosophy*, s. 136). İbn Arabî devam eder: “Bu mesele ancak şahsi bir zevk yoluyla anlaşılabilir. Bu ise Ebû Yezîd Bistâmî’nin öldürdüğü bir karnıca’yı nefesiyle canlandırması gibidir, çünkü o esnada bu nefesi kimin aracılığıyla üflediğini biliyordu.” (*Fusûs* I, 142 [155]). Son olarak: “Bütün bunları şunun için söyledik: Nefsler mistik yoğunlaşma halinde bulunduklarında, âlemin cisimlerinin nefslerin himmetlerinin etkisi altında kaldıklarını biliyoruz.” (*Fusûs* I, 158 [171]). Burada İbn Sînâ’nın, insan nefsinde farklı olarak saf haldeki Muhayyileye sahip olan semavi Nefslere dair teorisini göz önünde bulundurmanız gerekir, çünkü bu Ruhlar duyulardan ve duyumsal algıdan bağımsızdırlar ve tam da bu Muhayyile sayesinde Küreleri hareket ettirirler.

⁸⁸ Bu kontrolle ilgili olarak özellikle bkz. *Fusûs* I, 126-37, XIII. Bölümün tümü (Lût faslı); burada bu soru geniş çaplı olarak ele alınmıştır.

vücûd), birbirlerine bağıllık ve birlikleri, hepsi Yaratılışın teker-rürleri olan sayısız tecellide tekrarlanan Yaratan ve Yaratılan arasında kutuplaşmış bir birlik olduğunu farketme yetisine sahip değildir.⁸⁹ Burada mutasavvıfın şeyler üzerindeki sihirli ege-menliği (*taskîr*) üzerinde durmuyoruz; yalnızca himmetin, şeyle-rin gerçek bilgisine, akılla erişilemeyen bir bilgiye sahip olmayı mümkün kılan organ olan kalbin yoğunlaşmasının işlevi üzerin-de duruyoruz. Bu yönüyle himmet, Mutasavvıfların “içsel tat” (*zevk*) adını verdikleri kalp algısına işaret eder. Şeyhimizin bir Kuran ayetinde bulduğu ciddi uyarının anlamı budur, çünkü ki-şisel tevili İbn Arabî’yi kendi himmeti sayesinde anladığı batını bir anlama götürür: “Şüphesiz burada kalbi olan, kulak veren ve görerek tanıklık eden için (şahit) bir ders vardır (Kâf; 37).”

Bu ayete dayanarak İbn Arabî insanları üç sınıfa ayırır: (a) *kalp ilminin* müritleri, mistik fizyolojinin “kalp” olarak isimlen-dirdiği psiko-ruhani organa sahip olanlar (*ashâbu’l-Kulûb*); bun-lar mistikler, özellikle de Mutasavvıflardan kâmil olanlardır; (b) rasyonel aklın müritleri (*ashâbu’l-‘Ukûl*); bunlar *Mütekellimûn*, skolastik kelimcilerdir; (c) basit müminler (*mü’minûn*). Normal şartlarda basit bir mümin manevi eğitimle bir mutasavvıfa dönü-şebilir; fakat mutasavvıflarla rasyonel kelimciler arasında aşıl-maz bir uçurum vardır.

Kalp ilmine sahip olmak ilahi başkalaşimleri, yani İlahi Hü-viyetin dış dünyadaki bir surette veya dini bir inançta tezahür et-tiği suretlerin çoğulluk ve değişimlerini algılamaktır. O halde İlahi Varlığı sezgisel rüyet aracılığıyla bilmek, Onu her *tecellisi-nin* zuhur ettiği (mazhar) surette algılamaktır –bu ise mutasavvı-fın bir ‘Kuran’a’ dönüştüğü yoğunlaşma hali sayesinde, yani onu Tanrının mikrokozmosu olan İnsan-ı Kamile dönüştüren *himmeti* sayesinde.⁹⁰ Aksine skolastik dinbilimci bir dogma

⁸⁹ *Fusûs* I, 122 ve II, 148, n.9; Kâşânî, s. 148.

* [Diyanet Vakfı: Şüphesiz ki bunda akıllı olan veya hazır bulunup kulak veren kim-seler için bir öğüt vardır.]

⁹⁰ *Fusûs* I, 89 ve II, 148; Kâşânî, s. 149; Bâlî Efendi, s. 217. Bir kalbe sahip olmak, *kalp* ilmine sahip olmak, Kendini suretlere ve mütecelli şahıslara dönüştüren İla-hi Varlığın *taklîb*’ini (dönüşüm, permutasyon, transmutasyon) bilmektir. O hal-de arif, kendisi aracılığıyla, Zatı bilir (Bâlî Efendi burada “kendini bilen (yani nefsinin bilen) Rabbini bilir” düsturunun bir uygulamasını görür). Nefsinde ger-çekleşen dönüşümler aracılığıyla arif, İlahi Ben’in (*Zâtu’l-Hakk*) dönüşümlerini

formüle eder; kanıtlar, reddeder, fakat bir *şahit* değildir; muhakeme ve diyalektiğin rüyete ihtiyacı yoktur ve dolayısıyla rüyete sebep olamaz, özellikle de tüm tartışmanın en başından ümitsiz olduğu düşünüldüğünde. Şahit olmayanların İlahî bir “noksandır;” birbirlerini “görmemişlerdir.” İşte bu sebeple hiçbir dogmacının İlahî onu bir başkasının İlahî karşısında savunamaz; hasımlar birbirlerini ne yenebilir ne de ikna edebilirler, ancak her biri rakibinden hoşnutsuz halde birbirlerinden ayrılabilirler.⁹¹ Çünkü her tekil dogma rasyonel akıl tarafından ortaya atılan diğer kavramlardan daha iyi veya kötü değildir; esasen bir sınırlama (*takyîd*) olarak, diğer tüm, eşit derecede sınırlı dogmalara çelişki gözüyle bakar; incelemeye, bütünü parçalarına ayırmaya (*tahlîl*) indirgenmiş bir şey olan dogmatik akıl, *rubûbiyyet* (ilahi Rablik durumu) ve *‘ubudiyyet* (insani kulluk durumu) ikilisini ancak iki zıt ve heterojen nicelikler olarak algılayabilir, aynı *hakikat*in birbirini tamamlayan iki kutbu olarak değil.⁹² Kısaca, kalp ilmi (*taklîb* ilmi) dogmayı sınırlarını ifşa ederek dönüştürür; söylemesi gereken her şeyi söyleyip daha fazlasında durduğu için ufku kapayan otoriter beyan, başka tecellileri, “inançlarda yaratılan Hakkı” gerçek yapan başka rüyetleri biraraya toplayarak başka bir şey gösteren (*mazhar*) bir simgeye dönüşür, çünkü bu rüyetler hiçbir zaman bir tanım değildirler, yalnızca Onun bir “şifresi”dirler.⁹³

mütecelli suretlerinde bilir. İlahî ilmin temelinin yalnızca kalp olmasının sebebi budur, çünkü diğer tüm latif organ veya merkezlerin (*rûh* veya başkası) belirli bir *makâmı* vardır (ör. Akıl bir Suretin bütüne, beş Hazerâta tekabül ettiğini bilemez; ayırım yapar. Suretin meşruluğu himmete dayanmak zorundadır, çünkü kalp çoğulun birliğini algılar). Arifin *nefsi Hakk ile* heterojen değildir, çünkü bu ayn-ı sâbiteye verilen ilahî İsm’in *kendisidir*. Arif [gnostik] olmak bu suretleri dönüşümlerinde tanımaktır. Agnostik olmak onları inkâr ve reddetmektir. Kalp ilminin, dogmacıların tartışmacı diyalektiklerinden radikal olarak ayrıldığı nokta burasıdır. *Hakkı*, yoğunlaşma (“Kuran”) halinde, *tecelli* ve *şuhûd* (sezgisel rüyet) ile bilenlerin ayrıcalığı budur; *Hakkı Hakla* bilmektir; bu kalp ilmi tecellilerine göre belirlenir; biçimi ve tarzı alıcıya göre değişir.

⁹¹ *Fusûs* I, 122; Kâşânî, s. 148.

⁹² *Fusûs* II, 148-49; Kâşânî, s. 150.

⁹³ O halde, bu dogmacılıkların temsil ettiği, beraberinde sonsuz ve anlamsız anlaşmazlık ve münakaşaların radikal kötülüğünü getiren “kararma” niçin gereklidir? Elbette bu sorudan kaçınılamaz. Fakat aynı ölçüde radikal olan cevabı, burada, İbn Arabî’nin müridini bu sınırlardan kurtaran yaşanmış öğretilerden oluşacaktır, çünkü o zaman bu soru ve kınadığı kötülük temelsiz kalır. *Kalp* (veya *taklîb*) ilmi o zaman cevap ve pratik çözüm olur. Böyle bir cevap bir olgu halinin sebebiyle ilgili kaçamak açıklamalarda bulunmaz; onu aşar.

Burada bir kez daha basit müminlerle büyük mutasavvıflar arasındaki benzerliği görüyoruz. Daha önce gördüğümüz gibi, basit bir mümin bir mutasavvıf olabilir. Hem basit müminler hem mutasavvıflar “kulak veren ve şahitlik eden,” yani bahsettikleri şeyi doğrudan görmüş olan insanlardır. Doğru, basit müminler Peygamberlerine uyarlar (*taklîd*), sabit inançları vardır; fakat bir anlamda, Tanrılarını Dualarında ve yakarışlarında doğrudan müşahade ederler; Onu *temsil* ederek, Peygamberlerinin emrine uyarlar. Fakat kalbin Huzurlarında (*huzûr bi'l-kalb*) çok sayıda mertebe vardır; bunlar basit müminlerin imanından, hayal eden bir Hazrete (*hazret-i hayâliyye*), Muhammed'in Cebrail'i gördüğü rüyete veya Meryem'in Müjde sırasındaki rüyetine⁹⁴ ve daha da yükseğe, Peygamberin vecd halinde veya uyanık bir düste Tanrısını gördüğünü anlattığı ve aldığı biçimi tasvir ettiği sıradışı hadiste anlatılan tecelliye kadar gider (*hadîsü'l-rûyet*, bkz. aşağıda VI. Bölüm). “Kulak vermek,” muhayyile yetisinin kendisine özgü varlık düzlemindeki, kendisine özgü Hazretteki işlevini temsil eder. “Şahit olmak,” “Allaha, Onu görmüşsün gibi ibadet et” nebevi emrini gerçekleştiren rüyete işaret eder. Hayal gücünün verdiği huzur biçimi (*huzûr-ı hayâlî*) hiçbir şekilde aşağı bir biçim veya yanılsama değildir; duyular tarafından görülemeyen şeyi doğrudan görmeyi, gerçek bir tanık olmayı ifade eder. Basit mümin halinden mistik hale manevi geçiş, kendini Hayal aracılığıyla rüyete hâzır (*istihzâr-ı hayâlî*) kılmaya artan bir yatkınlık ile gerçekleşir: *temsil* yoluyla zihinsel rüyetten, *rüya* rüyetine ve ondan da *velâyet* durağında doğrulamaya kadar, tahayyül eden, tanıklık eden müşahade (*şuhûd-ı hayâlî*) kalbin müşahadesi olur (*şuhûd bi'l-kalb*); diğer bir deyişle, *basiret* ile edilen müşahade olur; kalp Tanrının kendisini gördüğü organ, “göz” olduğu için, Tanrının Kendisi aracılığıyla müşahadesi olur: temaşa eden temaşa edilendir (benim Onu müşahade etmem Onun beni müşahade etmesidir).⁹⁵

Sonuç olarak ortodoks dogmacılar yalnızca sınır koyup takipçilerini kendi sınırlarına ulaşmaya çağırırken mutasavvıflar, kalp ilminin müritleri olarak Peygamberin müşahadeye olan çağrılarını takip ederler.⁹⁶ Basit müminlerin, yalnızca kaba bir

⁹⁴ Kâşânî, s. 149.

⁹⁵ Kâşânî, s. 150.

⁹⁶ A.g.e., Rasyonel dogmacıların böyle bir çağrıya ihtiyaçları yoktur çünkü rüyete ihtiyaçları yoktur; basit mümin ise muhayyel rüyetle ve temsille başlar (*tahay-*

başlangıç olan tepkilerini artan bir mükemmeliyete taşırlar. Basit müminin kabil olduğu rüyet yine aynı din ve inanca ait olan diğerleriyle beraber gördüğü “Hakkın Suretine” tekabül eder: müşterek bir bağın ölçülerine göre “inançlarda yaratılan bir Hakk.” Nitekim mutasavvıfın rüyet kapasitesi onu bu ölçülerden kurtarır: Allah’ı Onu izhar eden (mazhar olan) her surette tanımak, her varlığa, her inanca mütecelli bir işlev vermek –bu temelde kişisel bir tecrübedir ve topluluğa müşterek olan ölçülerle düzenlenemez. Doğrusu, her mazharda onu görme kapasitesi mutasavvıfın kendi bilincinin sureti tarafından düzenlenir, çünkü her tecellinin sureti kendisini ifşa ettiği bilincin suretine tekabül eder. Mutasavvıf, “Allah’a, Onu görmüşsün gibi ibadet et” nebevi emrini, bu bağı (*ta’alluk*) her an algılayarak gerçekleştirir. “Hakkın Sureti”nin mutasavvıfın “Yaratıcı Muhayyile”si için ve bu Yaratıcı Muhayyile tarafından düzenlendiği şekliyle müşahade-i, artık toplumsal bir inanç tarafından dayatılamaz, çünkü bu mutasavvıfın özsel ve en içsel varlığına tekabül eden müşahadedir. İbn Arabî’nin “mütecelli Dua”sının bütün sırrı budur.

yül ve temessül) ve şahsi rüyet ve tahkik yoluyla *tevhidde velayete* yükselir. Peygamberlerin çağrısı bizi zihinsel rüyete tekabül eden Hakka davet eder. Öte yandan, rasyonel dogmacı “nebevi bir kelim” üretmekten tümüyle acizdir, çünkü tek derdi dogmatik bir tanıma (*takyîd*) ulaşmaktır. Bu konunun ilahi ilimler ve gizemleri açısından son derece önemli olduğunu doğru bir şekilde algılamasına rağmen Bâlî Efendi (ss. 221 ve 222), neyin tehlikede olduğu konusunda ciddi olarak yanılmaktadır. Bu bağlamda, Sünnilik adına bir tür özürde bulunur ve İlahi Varlığın daha ileri bir belirlenimsizliğine “ulaşmanın” (yani tüm hususi belirlenimlerden arınmış bir küllileştirmenin) çok kıymetli bir iş olacağına inanmış gibidir. Bu yola girmekle, *lâ bi-şart* (hem külli olan hem de hususi olan açısından mutlak koşulsuz olan) ve *bi-şartı-lâ* (menfi koşula maruz olan, yani tüm hususi belirlenimin yokluğu tarafından koşullanan külli) arasında çözümsüz bir karşıklık yaratmış oluruz. Bu İbn Sînâ metafiziğinde önceden temellenmiş olan çok ciddi bir ayrımdır. Fakat elbette, mütecelli suret, işlev ve rüyet, tüm belirlenimleri yok eden ve kavramsal bir boşluğa veya tilmüyle içi boşaltılmış bir kavrama yönelen artış halinde bir menfilik ile bir arada bulunamaz. Aksine tüm tecelli ve rüyete dayalı tecrübe akılda iyice belirlenmiş bir surete işaret eder, çünkü özünde, kesinlikle menfi koşullu bir küllide değil, *rab* (Efendi) ve *merbûb* (kul) arasındaki, zuhur eden suret (*mütecelli*) ile kendisine izhar edilen suret (*mütecellâ lahu*) arasındaki bağının öngördüğü gibi, yalnızca koşullu olanda (*bi-şartı*) zuhur eden koşulsuzun (*lâ bi-şartı*) algısıdır. Bu açıdan bakıldığında Şiilikte, (Kutsal İmamların zihinsel rüyetine izin verdiği ölçüde) İmamcılık ile İbn Arabî hikmetinin karşılıklı olarak birbirlerini nasıl beslediklerini incelemek özellikle ilgi çekici olur. İleriki bir çalışmamızda bu konuyu daha detaylı olarak tartışmayı ümit ediyoruz. Ayrıca bkz. aşağıda V. Bölüm n. 17 ve VI. Bölüm (*Co-incidentia Oppositorum*).

Bütün bunlar Hayalin İbn Arabî maneviyatındaki sıradışı yerini ortaya koyar. Bu maneviyatın, mistik tecrübe türlerini, ya klasik panteizm biçimlerine ya da önceden dogmatik açıdan tekil ve sonsuz olan ruhani bir kişi olarak tanımlanmış yüce bir ilahla karşılaşmaya indirgeyen tasavvuf fenomenolojisi tarafından çoğu zaman gözardı edilmesi de bir o kadar sıradışıdır.⁹⁷ Nitekim Hayalin tam değerinin anlaşılması için bir paradoksun aşılması gereklidir. Hayalin yalnızca “görüntü” olduğunu söylemek, onu gerçektışıdan, fanteziden “başka bir şey” olarak görmeyen gerçekçi sağduyuyla uyumlu görünmektedir. Fakat bu “başka bir şey” tam da, “teofanizmin” (burada üzerinde durduğumuz düşünce biçimini en iyi betimleyen terim) talepkarlığı karşısında “gerçekçi” acizliğin beyanıdır. “Gerçekliğin,” mazharının kendisine görüldüğü ve bu suretin makamı, *vasıtası* olan kişinin suretini yansıtan bir “mütecelli misal” olduğunu söylemek, onun değerini, kendini bilmenin temel ögesi haline geldiği mertebeye kadar yükseltmek demektir. Dosetizmi “fenomenleri” görüntülere indirgemekle suçlayıp burada “görüntünün” “misal” veya *manevi fenomenlerin gerçekte canlandırıldıkları* bir sahne mertebesine yükseltildiğini fark etmeyen tarihsel gerçekçiliğin dosetizm eleştirisinde göz ardı ettiği şey budur. Tecelliler anlam ve işlevleriyle hem kulun kişisel Rabbiyle ilişkisini hem de mutasavvıfın İnsan-ı Kamil mertebesine kadar genişleyen kabiliyetini belirlerler. Sonuç olarak çoğu zaman “çoktanrıcı monizm” olarak sınıflandırılan şey, “Hakkın Suretinin” kişisel bir şekil ve surette müşahadesinden ayrı tutulamaz. Belki bu, konu üzerinde düşünülmesine neden olur ve hususi bir sınıf arayışını teşvik eder. Biz bu konuda yukarıda “mistik katenoteizm” terimini önerdik.⁹⁸

Bununla ifade etmek istediğimiz şey tam da Hayalin tecellilerin suret ve koşulu olarak bu değer kazanışıdır. Son mertebesinde Hayal, kendini İlahi Varlığın mikrokozmosu olarak tecrübe eden mutasavvıfın en iç benliğine tekabül eden “Hakkın Suretinin” bir müşahadesi olacaktır; her suret gibi sınırlı bir Suret (bu sınır olmadan tecelli de olamaz), fakat, neticesi oldukları

⁹⁷ Bir önceki dipnotun sonuyla bağlantılı olarak, burada ve başka yerde “mistik katenoteizm” olarak adlandırmayı önerdiğimiz ve Gerda Walther’in *Die Phänomenologie der Mystik* adlı kitabındaki başarılı incelemesine, orada ele alınmamış olduğu için eklemek istediğimiz bu kategoriyi hatırlatınız.

⁹⁸ Bkz. I. Bölüm, n. 26 sonu.

toplu fikir birliğinin sınırladığı suretlerin aksine her zaman “y-nelenen yaratılışlara” açık olan bir “alan”, bir *aura* yayan bir Suret (bkz. aşağıda, VI. Bölüm). Elbette bu, temel bir rüyete dayalı Hayal, gayri-maddî varlıkların “misali suretlerini” giyindikleri ve maddi şeylerin gayri-maddileşerek “latif cisimler” oldukları berzahta, manevi ve fizikselin biraraya gelişi (“ittifakı” [conspiration], *sumpnoia* [*sympnoia*]) olan ve dolayısıyla maddi konumlarında sabitlenmiş olan “gerçek” nesnelerin dış dünyasına egemen olan bir berzahta “kalbin huzurunu” öngörür.

Hayalin değerinin bilinçli olarak yükseltilmesinde ifadesini bulan bu rüyete dayalı kabiliyet İbn Arabî'nin eseri boyunca görülebilir. Misal olarak, Tantra'da Sanskrit alfabesinin harflerinin, *çakraları*, latif bedeninin merkezlerini ifade eden “nilüfer şekillerinin” içine çizili halde görselleştirilmesi [visualisation] gibi Arap alfabesinin bazı harflerini “görselleştirme” [visualiser] yeteneğini kapsar.⁹⁹ İlahi *Hüviyyet*'i Arapça *ha* harfinin suretinde, ışıkla parlayan ve kırmızı bir halının üzerinde görselleştirir; *ha* ışınlarını dört küreye yansıtırken *ha*'nın iki kolunun arasında *hv* harfleri (*Hüve*, *He*) parlar.¹⁰⁰

Bir başka görselleştirme çok daha önemlidir, çünkü mistik tefekkürün, tüm sıfatların ve tüm bağların reddini (*tenzîh*) gerektiren mutlak ilahi Birliğe (*ahâdiyyet*) yöneldiği manevi mertebede (*menzile*) bulunur. Bu mertebede (ve Hayalin manevi işlevini daha yukarı taşımak imkânsızdır), şekil ve sureti olan bir şey mutasavvıfın nefsinin aydınlanması sırasında zuhur eder. Mesele bu beş sütun üzerinde duran bir tapınak (*beyt*) olabilir;¹⁰¹ sütunların üzerinde tapınağın duvarlarını kaplayan bir çatı vardır; duvarlarda hiçbir boşluk yoktur; tapınağa hiç kimsenin girmesi mümkün değildir. Nitekim tapınağın dışında binadan bir çıkıntı oluşturan fakat dış duvara yapışık bir sütun vardır. Keşf ehli bu sütuna Allah'ın Kâbe'ye yerleştirdiği Hacer'ül Esved taşını öpüp dokundukları gibi dokunurlar.¹⁰² Bu noktada İbn Arabî'nin işa-

⁹⁹ Bkz. Mircea Eliade, *Yoga*, ss. 241 ff.

¹⁰⁰ *Fütûhât* II, 449. Afîî (*Mystical Philosophy*, s.114) dört Kürenin dört Unsur olduğunu düşünür; ayrıca mutlak Gayb Hazretini takip eden dört Hazerât olabileceklerine inanmak için de sebep vardır (yukarıda n. 19).

¹⁰¹ *Fütûhât* II, 581.

¹⁰² Mistik Delikanlının, tam da ruhani hacının yanından geçerken Hacer'ül Esved taşının ortaya çıkmasından anlaşılacağı gibi (aşağıda VI. Bölüm, §2) Hacer'ül

retleri yoğunluk kazanır. Tanrının bu Taşı sağ tarafa koyarak Kendisine bağlayıp Tapınağa bağlamaması gibi sütun da bu mistik mertebenin bir parçası olmasına rağmen ona bağlı değildir; bu mertebenin müstesna özelliği değildir, *her* manevi mertebede vardır. Bir anlamda, mistik mertebelerin içimizi doldurduğu yüce içgörüyle aramızdaki *tercümandır*).¹⁰³ Gerçekten de tümüyle nüfuz ettiğimiz mertebeler vardı; bazı mertebelere ise geçişimiz yoktur, mutlak menfi aşkınlık (*tenzîh*) mertebesi gibi. Daha sonra bu sütun bize yönelttiği hatasız konuşma ile, Peygamberin duyumsal dünyada yaptığı gibi sezgisel muhayyilenin dünyasında ('âlemü'l-keşf) bize yol gösterir. Bu İlahi Varlığın dilidir (*lisâ-nü'l-Hakk*). Burada ima netleşir: bu sütun tapınağı saran duvarlardan biridir; yalnızca bir cephesini görürüz, gerisi duvarın arkasında saklıdır. Yalnızca bizim bulunduğumuz tarafa yansıyan "sütun" bize Görünmezi "tercüme edebilir."

Bu yazının sonunda, İbn Arabî'nin *Forma Dei*'ye (*sûretü'l-Hakk*) dair en kişisel müşahedesine, kendi tecellisine sahip olduğu gizemli olayın, eşi Hayalin mistik Tapınağında olan Hacer'ül Esved taşına bağlandığını göreceğiz. O zaman belki bu belîğ sütunun, gayb âleminin bu tercümanının kim olduğunu anlayacağız. Fakat şimdi bile Faal Muhayyilenin rüyetlerinin noetik doğruluğunu ve hiçbir mistik mertebeden eksik olmamasından da anlaşılan vazgeçilmez işlevini kavrayacak konumdayız. Eğer Hazerâtın, Hazretlerin veya varlık düzlemlerinin hiyerarşisinde, daha önce gördüğümüz gibi, düzlemler arası bir tekabül varsa ve

Esved taşının sembolizmi, son özdeşleşmeye [identification] varan bir dizi göndermeyi mümkün kılar. Tapınaktan dışarıya doğru çıkıntı yapan sütun Muhammed'in *Ruhudur*, yani Muhammed'e karşı Meryem'e karşı sahip olduğu rolün aynısına sahip olan (Afîfi, *Mystical Philosophy*, s. 75, n.3) Kutsal Ruh, Cebrail'i, Vahiy Meleğidir. Delikanlının ortaya çıkma yeri onu, mutasavvıf itibarıyla Meleğin eşi [homologue] olarak konumlar; mutasavvıfın, içine izdüşüren Nefsi, ilahi Alter Egosudur (bkz. a.g.e., s. 118, n.3 ve yukarıda I. Bölüm n. 35). *Kutb*'un herhangi bir tezahürünün Siyah Taş olarak adlandırılması ise İbn Arabî'den eski bir kullanıma sahiptir. Bundan dolayı Ebû Medyen'e, Hacer'ül Esved taşının kendisine dokunan ve kendisini öpen insanların yarattığı herhangi bir etkiyi hissedip hissetmediği sorulduğunda, "Ben Hacer'ül Esved taşıyım" (a.g.e., s. 76, n.1) cevabını vermiştir.

¹⁰³ İbn Arabî, "İbn Meserre'nin *Kitâbu'l-Hurûf*unda işaret ettiği budur" der (*Kitâbu'l-Hurûf*, yani Harfler kitabı, felsefî alfabenin harflerinin Kitabı); bkz. Asin Palacios, "İbn Masarra y su escuela," *Obras escogidas*, I, 91). Asín'in kurduğu bağı hafifletmeden, burada İbn Meserre'nin ortaya attığı simgesel temayla İbn Arabî'de bu temanın zenginleşmesi arasında bir fark gözetmenin yararlı olacağı konusunda Afîfi'ye (*Mystical Philosophy*, s. 76, n.1) katılıyoruz.

her alt düzlem, bir ayna gibi ve kendi hususi yapısına uygun olarak üst düzlemdeki şeyleri tekrarlıyor veya taklit ediyorsa, bunun sebebi, Nüzullerin (*tenezzülât*) ardışıklığında üst dünyaların tüm varlık ve içeriklerinin tecellilerde, yani yeni ve yinelenen yaratmalarda somutlaşmasıdır. Aynı şey yükseliş yönü için de geçerlidir. Düşüncelerimiz, duygularımız veya arzularımızdan birinin, latif maddenin İdea-Hayallerinin ara düzlemine özel bir surette somutlaştığını söylemek, bir çiçek, dağ veya takım yıldızın karşısında, ne meçhul ve bilinçsiz bir gücün ifadesi olduklarını değil, onlarda, Ruhlar âleminde gelişen hangi İlahi Düşüncenin zühur ettiğini, “iş başında” olduğunu keşfetmek için tefekkürde bulunmakla aynı şeydir. O zaman “hayalînin” içimizde uyandırdığı şüpheye yenik düşüp, en güzel halimizin tezahür ettiği bu suretlerin güzelliğine tüm hayretimize rağmen “Varlar mı” diye sorar mıyız? Eğer adetlerimize teslim olup bir teminat, bu suretlerin bizden önce varolduklarına ve biz olmadan da var olmaya devam edeceklerine dair mantıksal bir kanıt ararsak, bu kendi varlığımızın tezahür işlevini, Yaratıcı Muhayyilemizin meşruluğunu sağlayan şeyin ta kendisini görmezden gelmek olacaktır. Elbette bu suretler önceden vardılar, çünkü daha önce olmayan hiçbir şey sonradan varolamaz. Fakat bu suretlerin –sözcüğün İbn Arabî’nin kullandığı anlamıyla– *yaratılmamış* oldukları da daha az doğru değildir, çünkü ortaya çıkmamışlardır. İşte himmetimizin, yaratıcılığımızın işlevi tam da budur, ortaya çıkmalarını sağlamaktır, yani onlara varlık vermektir. Burada yaratıcılığımız varlığımızın özüyle, kalbiyle birleşir: ortaya çıkmasına sebep olduğumuz, önümüze ve ötemize izdüşürdüğümüz şey –aynı zamanda bizi yargılayan şey– *himmetimiz*, *enthymesis*’imizdir. Dahası bütün bunlar evre alemlerin herhangi birinde herhangi bir misal kadar gerçekliği olan bir kalıcılığa sahiptir, çünkü yeni yaratımdır, an be an yinelenir (*halk-ı cedîd*) ve son tahlilde “oku attığın zaman da sen atmadın, fakat Allah attı” (Enfâl; 17).

3. Kalp İlmi

Son olarak, İbn Arabî’nin birkaç Yaratıcı Muhayyile misalini düşünme ve açıklama şeklini anlamak için bu *yinelenen yaratılış* kavramına geri dönmemiz gerekmektedir. Önce himmete dair birkaç örnek seçeceğiz; bunlardan ilki kendisinden ayrılan

(*hayâl-i munfasıl*) ve Hazerâtta bir veya birden fazlasında himmet onu orada tuttuğu sürece varlığını sürdüren bir şey üretme işlevine dairdir. İkincisi, İdea-Suretlerin ve misalî Suretlerin berzahını algılama organımız olarak işlevine, sonuncusu ise onu, duyularımızın tüm nesnelerini dönüştürme yeteneğine sahip olan *zevke*, mistik algıya benzeten işleve dairdir.

İlk yönle ilgili olarak, İbn Arabî'nin Kuran'da anlatılan, Saba melikesi Belkıs'ın tahtının Süleyman'a görüldüğü olay üzerinde düşünme biçimini değerlendireceğiz. Süleyman adamlarına, melike kafilesıyla gelmeden önce aralarından birinin melikenin tahtını ona getirip getiremeyeceğini sorar (Neml; 38 ff.) Süleyman'ın adamlarından biri, "Kutsal Kitaplar hakkında derin bilgi sahibi"¹⁰⁴ olanı, yani Âsîf ibn Berhiyye, göz açıp kapayıncaya kadar (bakışınız size geri dönmeden bile önce!) getireceğini söyler. Ve *anında*, Süleyman önünde tahtı görür.

Elbette bilfiil bir hareket yoktur. Ne Asaf ne de taht dünya üzerinde bir yerden diğerine gitmişlerdir; ne de mekânın içe doğru bükülmesinden bahsedebiliriz. Gerçekleşen şey bir kayboluş, Saba'da taht *fenomeninin* yok edilişi ve Süleyman'ın önünde var edilişi, yani tezahürüdür ve tahtın Saba'da zuhur etmeyi kestiği an, Süleyman'ın ve maiyetinin gözleri önünde peyda olduğu andır. Bir "ardışıklık" bile yoktur. Yalnızca *yeni bir yaratım*, Yaratılışın tekerrürü veya yenilenişi vardır; bu ise daha önce gördüğümüz gibi tecellilerin dönüşümü anlayışıyla birarada bulunan bir kavramdır. Gayb âleminin bir özü bir yerde zuhur edip, sonra da orada gaip olarak başka bir yerde zuhur edebilir; aynılık özün a'yân-ı sâbitesinde, tekerrür eden tezahürlerinde değil. Benzer şekilde, nedensellik bu a'yân-ı sâbitede bulunan ilahi İsimden gelir; gördüklerimiz gibi olaylar arasında yalnızca *nedensiz bağlar* vardır, çünkü bu olaylar, ne kalıcılık ne de devamlılıkları olduğundan birbirlerinin sebebi olamazlar. O halde Süleyman ve adamlarının gördüğü şey tahtın yeniden yaratılışıdır, çünkü (Saba'da) kayboluşu ve (Süleyman'ın önünde) peyda oluşu bölünmez bir anda, zamanın bir atomunda gerçekleşmişti.¹⁰⁵

¹⁰⁴ Bkz. Bu –himmetin tatbiki için olan– terimle beraber bkz. yukarıda İbn Arabî'nin "kendi şahsen bir 'Kuran' olmak" emrini yorumlayışıyla ilgili söylenenler.

¹⁰⁵ *Fusûs* I, 155-56; Bâlî Efendi, ss. 287-88; Kâşânî, s. 195.

Yine daha önce gördüğümüz gibi, bu Yaratılışın tekerrürü veya yenilenişi fikri aynı olanın tekrarına işaret etmez (aynılık zuhur eden görünmezdedir, tezahürde değil). Tezahürler arasında yalnızca *benzerlik* vardır ve uzun mesafeyi hesaba katarak maddi bir taşınmanın imkânsızlığının farkına varan melikenin ünleminin anlamı budur: “Tıpık o!” (Ke’ennehü hüve, Neml; 42). Ayrıca onun söylediği şey doğrudur: a’yân-ı sâbitesi, ilahi bilgide belirlenen bireyliği itibariyle tahttır, fakat Süleyman’ın önünde somutlaşan varoluşu itibariyle değildir. O halde Belkıs’ın ifadesi kesretin ve vahdetin bir sentezini formüle eder.¹⁰⁶ İbn Arabî bu taht probleminin en zor problemlerden biri olduğunu ve var edici Rahmet Nefesinin (*Nefesü’r-Rahmân*) her “soluğunda” tekerrür eden bir Yaratılış fikri olmadan çözülemeyeceğini itiraf eder. Bu olay aynı zamanda Süleyman’ın, “Kutsal Kitaplar hakkında derin bilgi sahibi” olan adamının yalnızca onun emri üzerine yürürlüğe geçirdiği sihirli gücüne tanıklık eder. Şüphesiz bu fiil, himmetin sebep olduğu bir fiilin özelliklerine sahiptir. Nitekim Süleyman benzersiz bir istisnadır. Yalnızca kendisine ait olan bir güçle himmetin öngördüğü zihinsel yoğunlaşma olmadan aynı etkileri yaratabilmiştir; tek yapması gereken bir emir vermek olmuştur; fakat eğer ona bu güç verildiyse, bunun sebebi ilahi Rabbinin emriyle bu gücü talep etmiş olmasıdır. “Yaratıcı Duanın” her sonucunun bu koşula bağlı olduğunu göreceğiz.¹⁰⁷

Bu özel sonucun, yani tahtın “taşınmasının” Muhayyel Hazret” düzleminde gerçekleşmesinin niteliği, bir an sonra Süley-

¹⁰⁶ A.g.e. I, 157; Bâli Efendi, s. 292.

¹⁰⁷ A.g.e. I, 158 ve II, 218-19; Bâli Efendi, s. 294; Kâşânî, s. 199. Bu “sihirli güç” *tashîr*’e (bir şeyin kendi dışında ve üzerinde eylemde bulunan bir güce teslimi) ve *tasarruf*’a (o gücü, şeyde bir değişikliğe ulaşmak için yok etme veya kullanma yetisi) işaret eder. İki tür *tashîr* vardır: biri himmet tarafından ortaya konur ve bu himmetin dünyamızdaki şeyleri veya semavi kainatlardaki şeyleri elde etmesini sağlayan zihinsel yoğunlaşmanın manevi mertebesine işaret eder (bazı Mutasavvıflar bu yetiyi kullanır, bazıları ise yüce manevi nedenlerden dolayı imtina ederler). Diğer emrin, daha önce uygulanmadan veya himmete ihtiyaç duyulmadan yalnızca telaffuz edilmesidir ve bunun tek örneği olan vaka Süleyman’ın Doğa güçleri olarak Cinlere hükmetmesidir. Bu sıradışı hüner, verildiği kişilerde ilahi boyutu (*lâhûtiyyet*) azami sınırına yükseltir ve bu noktada ilahi boyut insani boyuta (*nâsûtiyyet*) tamamen egemen olur. Yazarlarımız Süleyman’a Rabbi tarafından, kendisinden sonra başka hiç kimsenin sahip olmayacağı bir güç talep etme emri verildiğini ve bu nedenle duasının kişisel bir “güç isteğinden” esinlenmediğini vurgularlar.

man melikeyi zemini kristal kaplı saraya davet ettiğinde anlaşılır (Neml; 44). Cam zemini su birikintisi sanan melike elbisesinin ıslanmasından korkar ve elbisesini kaldırır. Süleyman böylece melikeye, az önce tanıdığı tahtının da aynı niteliğe sahip olduğunu, yani diğer bir deyişle, her an algılanan her nesnenin “yeni bir yaratım” olduğunu ve görünürdeki devamlılığın, misal ve benzerliklerin tezahüründe (*izhâru'l-musul*) olduğunu göstermektedir. Kristal zemin su olarak hayal edilir; tahta benzeyen bir suret Saba'daki tahtın aynısı olarak hayal edilir. Fakat tam da “hayal edildiği” için Hayal, Hayal olarak kabul edilişinden itibaren boş ve yanıltıcı bir şeye değil, gerçek ve anlamlı bir şeye işaret eder: Çünkü gerçekte, onu olduğu şey olarak kabul etmek, “uyanmaktır” ve ona kendi müthiş gücünü vermektir. Çünkü uyanmamış bilincin kendine yeterli ve kendiyle sınırlı saydığı veriler gibi değildir; yalnızca yarı saydam Hayal tevili mümkün kılar, yani duyular dünyasından daha yüksek Hazerâta geçmemizi sağlar.

O halde Muhayyile yetisini kullanan himmetin işlevi, berzahı algılamak ve bu sayede duyumsal verileri daha yüksek bir mertebeye çıkararak, dış kabuğu gerçeğine dönüştürmek ve böylece şeylerin ve varlıkların mütecelli işlevlerini gerçekleştirmelerine imkan sağlamaktır. İşte değeri olan tek şey budur. Bu ders bize Yusuf'un rüyasına bağlı olarak çarpıcı bir biçimde verilir. Bir gün çocuk Yusuf babasına şöyle der: “Ben (rüyamda) on bir yıldızla güneşi ve ayı gördüm; onları bana secde ederlerken gördüm.” (Yûsuf; 4).¹⁰⁸ Çok sonra, hikâyenin sonunda Yusuf Mısır'da kardeşlerini kabul ettiğinde beyanda bulunur: “Ey Rab-bim! Mülkten bana (nasibimi) verdin ve bana (rüyada görülen) olayların yorumunu da öğrettin.” (Yûsuf; 101). İbn Arabî'yi bu teville ilgili rahatsız eden şey, asla bir tevil olmamasıdır. Çünkü Yusuf tevili –hayali rüyetlerin aleminde gerçekleşen rüyaların gizli anlamlarını– duyumsal şey ve olayların düzeninde bulunduğunu düşündü. Fakat tevil alt bir mertebeye indirmek değildir; üst bir mertebeye iade etmek veya yükseltmektir. Tevilde kişi du-

¹⁰⁸ *Fûsûs* I, 100-01. Bu, bu şekilde yıldız suretinde zuhur edenlerin öngörmediği bir “tezahürdü”; dolayısıyla, yalnızca Yusuf'a ait, muhayyilesinin hazinesinde gerçekleşen bir algıydı. Aksi takdirde kardeşleri onu gördüklerini bilirlerdi, Cebraîl'in Peygamberin kendisini gördüğünü bilmesi gibi (Bâlî Efendi, s. 153).

yumsal suretleri hayalî suretlere geri getirmek ve sonrasında daha da üst anlamlara yükselmek durumundadır; ters yönde hareket etmek (hayalî suretleri doğdukları duyumsal surete geri taşımak), muhayyilenin istidatlarını yok etmek demektir (mesela tek bir sütunu görünür olan Mistik Tapınağı maddi bir tapınakla bir tutmak böyledir; bunun aksine görünür bir tapınağı Mistik Tapınakla tasdik etmek bir aşım, bir “maddi niteliklerden soyutlanma”dır). Dolayısıyla Yusuf’un keşfettiğini sandığı tevil hâlâ uykuda olan, rüyasında bir rüyadan uyandığını gören ve o rüyayı yorumlamaya başlayan, ama aslında hâlâ rüya görüyor olan bir adamın işidir. İbn Arabî Yusuf’un bu hatasıyla “Muhammedî bir Yusuf’un,” yani İbn Arabî’nin kalp ilmini, Peygamberin “İnsanlar uykudadır; ölünce uyanırlar” ifadesinin mistik anlamını öğrettiği bir Yusuf’un sözlerini karşılaştırır. Bu Muhammedî Yusuf’un bütün bir Işık ve gölge fenomenolojisi kurduğunu gördük. Ve Peygamber Muhammed’in şahsında, altında gizli olan gerçeğe geri taşınan ve kendini geri taşıyan bir Muhayyile tevilini bize gösteren odur.

Nitekim Peygamber’in sözleri bize, genç karısı Aişe’nin onun ilhamlarına dair yanlış anlamalarının kaynağının, Yusuf’un rüyalarının tevilini “gerçek” bir olayda (fiziksel bir olaya “gerçek” dediğimiz anlamda “gerçek”) bulduğunu varsaymaktaki hatasıyla aynı olduğunu belirtir. Aişe anlatır: “Peygambere kendini gösteren ilk *vahiy* işareti gerçek *rüyalarıydı*, çünkü rüyalarında, kendisi için şafağın hiçbir karanlığın sebat edemediği berraklığına sahip olmayan hiçbir rüyeti olmadı. Bu altı ay boyunca böyleydi. Sonra Melek geldi.” Fakat tüm samimiyetiyle Aişe ancak kendi bilgisinin sınırları dahilindeki şeyler hakkında konuşabilirdi ve Yusuf gibi o da Peygamberin insanların yaşadığı rüya haliyle ilgili sözlerinden habersizdi. Aişe yalnızca altı aydan bahsetti; onun için Meleğin misali duyular dünyasında bir olaydı ve rüyalar silsilesine son veriyordu. Gerçekte Peygamberin tüm hayatının o altı ay gibi geçtiğinden habersizdi. Çünkü gerçekte Gayb âleminden –duyumsal bir nesnede, bir hayalde veya “misali bir surette”– görünür bir suret edinmek için ortaya çıkan her şey ilahi ilham, ilah bildiri ve uyardır.¹⁰⁹

¹⁰⁹ Yusuf’un yaptığı hatayla Aişe’nin hatasının karşılaştırması için bkz. *Fusûs* I, 99-101, II, 107, n. 3; Bâlî Efendi, s. 152; Kâşânî, s. 110.

İnsana bu şekilde verilen her şey Peygamberin gerçek rüyalarının altı ayında gördükleriyle aynı niteliktedir; yalnızca bu rüyeleri temaşa etmesinin değil, Meleği görmesinin de sebebi Hayal Hazretidir (*Hazretü'l-Hayâl*). Günlük bilincin uyanık hal adını verdiği halde kendisine verilen her şey de bir rüya halinde alındı ve bu, günlük bilince uyumlu olarak fizyolojinin kullandığı anlamda “uyku” demek değildi –rüya rüyeti içinde rüya rüye-tiydi, diğer bir deyişle, muhayyile yetisi içinde Hayal Hazreti-ydi. İşte nitekim Peygamber, kendisine ilahi ilham verildiğinde duyumsal şeylerden uzaklaştırıldı; bir perdeyle örtüldü; günlük bilincin (“uyanık” hale ait kabul edilen kanıtların) dünyasından çıktı ve lakin “uykuda” (sözcüğün dindışı anlamında) değildi. Algıladığı her şey Hayal Hazretinde algılanıyordu ve bir yorum (*ta'bîr, te'vîl*) gerektirmesinin sebebi tam da buydu. Eğer gerçek anlamıyla bir rüya olmasaydı, yorumlayacak, yani ötesini gö-recek hiçbir şey olmayacaktı, çünkü bu “öte” tam da *coincidentia oppositorum* olarak Hayalî Rüyetin ayrıcalığıdır. Benzer şekilde, Melek onun karşısında insan biçimine girdiğinde Peygamber, rü-yete dayalı bilinci sayesinde hem ashabına ondan bir insandan bahseder gibi bahsedebildi hem de “bu Cebrail” diyebildi. Her iki durumda da O gerçeği söylüyordu.

Ayrıca insanın dünyevi hayatında gördüğü her şeyin bir rü-yadaki rüyelerle aynı mertebede (*menzile*) olduğu kabul edildi-ğinde, o zaman bu dünyada görülen her şey, Faal Muhayyileler mertebesine yükselerek bir hermeneutiğe, bir *tabire* ihtiyaç du-yar. Mütecellî işlevlerine sahip olarak, Gizli suretin görüntüsü-nün onu *gerçekten* izhar edebilmesi için, görünür suretlerinden (zahir) gerçek ve gizli suretlerine (batın) taşınmayı talep ederler. Tevil budur ve Faal Muhayyile tarafından uygulanışı sınırsızdır. Peygamber de “ ‘Rabbim, benim ilmimi arttır’ de.” (Tâ-hâ; 114)¹¹⁰ ilahi emrini bu şekilde uyguladı ve karşısına çıkan her şeyi tevi-le veya simgesel mistik tabire sundu. Bir rüyada göğe yükseldi-ğinde (Miraç gecesinde) bir Melek ona içi süt dolu bir kap getir-diğinde¹¹¹ yaptığı gibi, kendisine her süt getirildiğinde sütü rüya-

¹¹⁰ Bkz. yukarıda n. 49; Süleyman'ın yalnızca kendisine ait olacak bir gücü talep et-mesi aynı zamanda ilahi bir emre verdiği cevaptı.

¹¹¹ Kâşânî, s. 200; Bâlî Efendi, s. 296. Bu arketip bir hayaldir. Benzer bir işaret *Zer-düşî Kitabı*'nda (on üçüncü yüzyılda bir Zerdüşî tarafından yazılmış 1581 beyit-ten oluşan Farsça şiir) görülür. Kral Guştasp'ın (Zerdüşî'nin koruyucusu) ölüm-

sında yaptığı gibi “yorumladı” (*yete’evveluhu*), çünkü duyumsal olan her şey rüya rüyetleri değer ve anlamına sahip olduklarında yoruma tabii olurlar. Ashabı sordular: “Onu nasıl yorumluyorsun? (yani hangi fikre geri götürüyorsun? Tevilin nedir? Senin için neyle simgeleniyor?)” Peygamber cevap verdi: “O ilimdir.”¹¹² Bu tür bir örnek faal Muhayyilenin evrensel ve özgürleştirici işlevini ortaya koyar: temsil etmek, gizli ve görünür arasındaki tekabülü algılayarak her şeyi bir Hayal-simgeye (misal) dönüştürmek. İşte gayri maddi gerçeklerin onları izhar eden görünür gerçeklerde, Faal Muhayyilenin temel işlevi olarak tevil tarafından gerçekleştirilen temsili, benzerliklerin yenilenişini, tipolojik yinelenişini (*tecdîdü’l-musul*) oluşturur ve an be an yenilenen ve yinelenen yaratılış (*tecdîdü’l-halk*) tam olarak budur. Bu evrensel süreçte Muhayyilenin işlevi ve beraberinde psiko-kozmolojinin çift boyutluluğu böylece tüm netliğiyle ortaya konur.

O halde temsilleri belirleyen işari tefsir şeyleri simgelere, temsili Hayallere dönüştürmesi ve başka bir varlık düzleminde varolmalarına sebep olması nedeniyle yaratıcıdır. Bu tipolojiyi gözardı etmek rüyetin anlamını yok etmek ve verileri yalnızca ve tümüyle ham halleriyle kabul etmektir.¹¹³ İşte Takî bin Muhalled tarafından yapılan şey budur. Takî bin Muhalled’in tutumu, somut olay aynı olduğu için Peygamberin tutumuna iyice zıt görünür. Takî bir rüyada Muhammed’in kendisine bir kap süt verdiğini gördü, fakat rüyanın *gizli* anlamını yorumlamak yerine maddi doğrulama istedi. Bu nedenle kendisini kismaya zorladı ve

süz oğlu ve Saoşyant’ın –şu anda Kurtarıncının gelişini bekleyerek uyumakta olan– gelecekteki yoldaşlarından biri olan Peşôtan ilgili olarak, Zerdüşt’ün ona ayini gerçekleştirdikten sonra süt verdiğini okuruz: “Sütten içti ve ölümü unuttu.” Bazı Zerdüşt bilginlerin yorumu şudur: “ebedi hayatın” anlamı “kendinin bilgisidir,” yani ölümsüz özün bilgisidir; süt nasıl bebeklerin gıdasıysa, bu bilgi de ruhun gıdasıdır. Bkz. *Le Livre de Zoroastre (Zarâtusht-Nâma) de Zartusht-i Bahrâm ibn Pajdû*, çev. Rosenberg, s. 59.

¹¹² *Fusûs* I, 100 ve 158; Bâlî Efendi, s. 153 ve 296; Kâşânî, s. 200.

¹¹³ İbrahim başlangıçta bu şekilde hata yapmıştır, çünkü tevili gerçekleştirmemiş olduğundan rüyasındaki çocuğun kendi nefisini simgelediğini anlamamıştır, *Fusûs* I, 78 ve 85 ff.; Takî İbn Muhalled, a.g.e., ss. 86-87. Metinde simyaya yaptığımız gönderme bu aynı anlayışa değinmektedir; bu anlayışa göre Platon’un Tetralojileri’nde simya işlemi, *extrahere cogitationem*’den oluşmasıyla tanımlanır. “Simya altınını” iğne testine tabi tutmak isteyenler Takî İbn Muhalled’inkine benzer bir talepte bulunmuş olurlar ve uğraşları aynı ölçüde başarıyla sonuçlanır.

böylece arzu ettiği kanıdı elde etti, çünkü bütün bir kap süt kustu. Arzu ettiği kesinliğe, fiziksel olan dışında hiçbir “gerçekliğin” varlığına inanmayan herkesin arzu ettiği kesinliğe ulaştı; oysa tevili gerçekleştiren Peygamber için dünyevi madde manevi bir gıdaya dönüştü. O halde Peygamberin tevilinin, yani Yaratıcı Muhayyilenin gerçekleştirdiği şey bir tür *cevherî dönüşüm* [transsubstantiation] idi, fakat bu *cevherî dönüşüm* Hayal Hazretinin âleminde gerçekleşti, maddi, duyumsal verilerin dünyasında değil. Maddi olarak gerçekten de süttü, Cebraîl’in suretinin bir delikanlınıninki olması gibi, oku atanın sen olman gibi. Fakat Melek maddi kanıtların düzleminde aranmaz; *cevherî dönüşüm* maddesel laboratuvar kimyasına ait bir olgu değildir. Tam da bu sebeple Takî bin Muhalled *maddi* doğrulama isteyerek, rüyasında içine çektiği şeyin maddi olarak gerçekliğini kanıtlamak için kendini kismaya zorlayarak, kendini manevi gıdadan tümüyle mahrum bıraktı. Sırası gelmişken söyleyelim; bu bakış açısı simyanın hem anlamını hem de gerçekliğini tasavvur etme biçimimizi etkiler ve Jacob Boehme’nin, Meleklerin gıdasının gerçek fakat gayri maddi bir gıda olduğunu söylediği Melek biliminin derin hakikatini takdir etmemizi sağlar.¹¹⁴ Fakat bir kez daha iddia ediyoruz ki bütün bunlar “dosetizm”dir. Evet. Fakat daha önce de altını çizdiğimiz gibi, “gerçekliği” “görüntüye” dönüştürerek alçaltmaktan çok uzak bir dosetizmdir; aksine görüntüye dönüştürerek bu “gerçekliği,” içinde zuhur eden aşkın anlam için saydam hale getirir. Bu dosetizm maddi olguya görüntü, yani misal olmadığı sürece değer vermez. Muhayyilenin her an “yeni bir yaratım” gerçekleştirmesinin ve Hayalin Yaratılışın tekerrürü olmasının anlamı budur.

İşte böylece arayışımızın dairesi kapanır. Hayal Hazreti veya “Haysiyet” olmadan zahiri bir varoluş, yani tecelli, yani Yaratılış olamaz. Fakat İlahi Varlık Kendini, varlığı mütecelli Hayal olan bu varoluşta izhar ettiğinde, Kendi içinde, Kendi benliğinde olduğu haliyle değil, mütecelli Hayal ile uyumlu bir biçimde zuhur eder. Mütecelli dönüşümlerin büyük ilkesini ifade eden ayetteki gibi:¹¹⁵ “Onun *zâtından** başka her şey yok olacaktır”

¹¹⁴ Bkz. Koyré, *La Philosophie de Jacob Boehme*, ss. 119 ff.

¹¹⁵ Tam olarak: tahavvülü’l-Hakk fî’l-suvar fî tecelliyâtihi (Hakkın tecellilerinin suretlerine dönüşümü), bkz. “İlahi Tecelli” adlı çalışmamız, ss. 69 ff.

* *Corbin: Onun yüzünden.*

(Kasas; 88). Bu sözler tümüyle anlaşıldıklarında bütün tecelli düşüncesini özetler. Elbette ortodoks kalamcılar bu sözlerin İlahi Yüze işaret ettiğini düşünür. Hikmet ehli ise anlar: “Her şey... *o şeyin* Yüzü hariç.”¹¹⁶ Şüphesiz burada çarpıcı bir zıtlık görünüyor. Fakat daha da çarpıcısı, mütecelli düşünce biçimine özgü güçtür, çünkü hikmet ehli için bu iki anlam arasında bir çelişki yoktur; İlahi Yüzle bir varlığın değişmez Yüzü aynı Yüze (*vech*) işaret eder. Bir varlığın yüzü a’yân-ı sâbitesi Kutsal Ruhtur (*Rûhu’l-Kuds*). İlahi Yüz ile bu Varlığın yüzü arasında yaratılmamış Kutsal Ruh ile *Ruh* adı verilen Melek arasındaki ilişkinin aynısı mevcuttur.¹¹⁷ Burada, her zamanki düşünce yoğunluğuyla durumu betimlemesi için Abdülkerîm Cîlî’ye başvuralım: “Her duyumsal şeyin Suretini teşkil eden bir yaratılmış Ruhu vardır. O suretin Ruhu olarak, anlamın bir sözcüğe bağlı oluşu gibi o surete bağlıdır. Bu yaratılmış Ruhun (*rûh-ı mahlûk*) kendisini teşkil eden bir ilahi Ruhu (*Rûh-ı ilâhî*) vardır ve bu ilahi Ruh Kutsal Ruhtur.” Veya bir başka deyişle: mükemmelliği duyuların veya aklın her nesnesinde bireyleşen Kutsal Ruhtur; bu Kutsal Ruh her yaratılanın Yüzünü teşkil eden ilahi Yüzü ifade eder. Fakat her şeydeki bu ilahi Yüz ilahi Rabbin varlığı için esastır; “Hakk’ın Sureti” Kendisini teşkil eden bir gerçeklik olarak Hakk’a aittir. Bu iki hadis bu duruma işaret eder: “Adem Rahmanın suretinden (‘alâ sûret) yaratıldı” ve “Allah Ademi Kendi Suretine göre yarattı.”¹¹⁸

¹¹⁶ Dilbilgisi açısından her ikisi de Arapça ekin muğlaklığını hatırlatabilir (illâ vec-hu-hu); bu ayetin hikmete dayalı anlamı için bkz. Kâşânî, s. 111; *Fütûhât* II, 313; ve aşağıda n. 60.

¹¹⁷ Allah’ın, rüyet hünerinden sorumlu olan ve Ruh (*Er-Rûh*) adı verilen bir Meleği olduğu söylenildiğinde kastedilen bu Melektir; bu Melek en aşağı Cennetin altındadır; rüya gören bir insanın kendini ve diğer varlıkları algıladığı şekil ve suretlere hükmeder (bkz. II Baruch, 55, 3, burada hakiki rüyetleri yöneten meleğin adı Ramiel’dir). Dolayısıyla bir insan duyularını bir kenara bıraktığında, normalde uyanık bilincini kuşatan nesneler, bu Meleğin hükmünde (“elinde”) olan suretleri algılayışını perdelemeyi keser. İnsandaki latif öge, enerjileriyle beraber *Hazret-i mahsûsa*’dan (duyumsal katman) *Hazretü’l-hayâlî’l-muttasıl*’a (dayanağı beynin ön kısmı olan hayal yetisi) aktarılır. O zaman bu Melek-Ruh, bağımsız Hayalin dünyasında (bkz. yukarıda n. 19, *‘âlemü’l-misâl*) kendine ait varoluşları olan şekil ve suretlerin bekçisi, rüyet sahibine bu berzahta “tecessüm eden” manevi şeylerin rüyetini verir; bkz. *Fusûs* II, 377. İbn Arabî’nin bahsettiği diğer rüyete dayalı tecrübeleri değerlendirdiğimizde bu süreç aklımızda bulunmalıdır; ayrıca bkz. aşağıda VI. Bölüm, n. 13.

¹¹⁸ Bkz. *el-İnsânü’l-Kâmil*, II, 4 ve 8-10 (*Jilî Kitâbü’l-kehf ve’l-rakîm*)’ine atıfta bulunur; ayrıca bkz. Nicholson, *Studies*, ss. 110-11. Bu temel bir “gizem”dir [arca-

Mütecelli Hayal ve insanda, sahnesi ve organı olan varlıkta ne anlamda “yaratıcı” olarak adlandırılması gerektiği üzerine çalışmamız böylece sona eriyor. Şimdi “kalp ilminin” en mükemmel örneğine, mütecelli, yani yaratıcı Dua olarak Duaya dair kısa bir incelemeye hazırız. Tanrının gizli olduğu, tarifsiz Özü bilmenin veya sınırlarını çizmenin imkânsız olduğu anlayışıyla tümüyle dolu olduğu halde bizi “Hakk’ın Suretinin” somut müşahedesine çağıran bir hikmetin paradoksunu fiilen yalnızca bu Dua aşabilir. Az önce öğrendiğimiz şey, yani her yaratılmış Ruh için bir Kutsal Ruhun, onu teşkil eden bir ilahi Ruhun varlığı, İbn Arabî’nin mistik Tapınak rüyetinin doğru yorumunun belki de en iyi anahtardır. Çünkü, bizden gizli kalan bir rüyette, ona Kutsal Ruhun *kendi* yaratılmış Ruhuna öğretebileceği her şeyi tanıtan genç suretin yükselişini gördüğü yer bu tapınaktı.

ne]; ezeli taayyünün gizemi olarak, *yaratılmamış* Kutsal Ruhla *yaratılmış* Melek-Ruh (bu sözcüğün İbn Arabî okulunda kullanıldığı anlamıyla) arasındaki bölünmemiş ilişki veya ilişkinin taayyünü. Ayrıca bkz. daha sonra bahsi geçen rüyet (VI. Bölüm): mistik Delikanlının (mistik rüyet sahibinin ebedi yoldaşı, ölümsüz “Yüzü”) arşa yerleşmesine ve ezelde kendisine yüce Kalem ilminin (*Kalem-i a'lâ* = ‘Akl-ı evvel) verilişine yaptığı gönderme. “İşlevsel olarak,” *Rûhü'l-Kuds*’un Melek *Rûh* ile olan ilişkisiyle *Spiritus principalis*’in [Baş Ruh] *Spiritus sanctus* (Cathari arasında her inananın Meleği) ile olan ilişkisi arasında bir benzerlik kurmak imkânsız değildir (bkz. Söderberg, *La Religion des Cathares*, ss. 174 ff., 215).

İNSANIN DUASI VE TANRININ DUASI

1. Mütecellî Dua Yöntemi

Bazıları namazın İbn Arabî'ninki gibi bir öğretilde bir işlevi olmasını, dahası temêl bir işlevi olmasını paradoksal bulur; bazıları ise topyekûn reddeder. Çünkü onun "varlığın aşkın birliği" öğretisini, *bizim* modern felsefe tarihimizdeki anlamlarıyla "monizm" veya "panteizm" olarak sınıflandırmakta acele edenler, duanın hâlâ ne işlevi olabileceğini anlamayı zorlaştırdılar. Az önce bize ifşa olunanın, yani Yaratılışın tecelliye, mütecellî Hayale eş olduğu bilgisinin ışığında "Yaratıcı Namaz"dan bahsederken göstermeye çalışacağımız şey budur. (Belki de sözü geçen çözümlemeler aceleci yargılara karşı bazı çekinceler önerme avantajına sahip olmuştur; fakat bu dileğin, tarafımızdan İbn Arabî'nin hikmetini zorla batını İslam'ın ortodoksisine dahil etme arzusuna işaret ettiği düşünülmemelidir! Doğru, varlığın mütecellî yapısı, Yaratan ve yaratılan arasında belirlediği ilişki varlıklarının birliğine işaret eder (çünkü mutlak varlığa dışsal [ext-rinséque] olan herhangi bir varlık tahayyül etmek mümkün değildir). Fakat *özünde* bir olan bu varlık, zahiri varlığına ve batını varlığına tekabül eden iki varoluş biçiminde "kişiselleşir." Doğru, *zahir batının zuhurudur*; ikisi bozulmaz bir birlik oluşturur; fakat bu varoluşsal olarak aynı oldukları anlamına gelmez. Çünkü, varoluşsal olarak, görünür olan gizli değildir, zahir batın değildir, kul Rab değildir, insani durum (*nâsût*) ilahi durum (*lâhût*) değildir, farklılaşmalarını ve karşılıklı tekabüllerini, ikili-birliklerini belirleyen aynı temel gerçeklik olsa da bu böyledir.

İşte İbn Arabî'nin yalnızca görünürde paradoksal olan bazı özdeyişlerinin ifade ettiği durum budur. "Ona Kendini bizim aracılığıyla izhar etmeyi verdik; O ise bize (Onun aracılığıyla varolmayı) verdi. Bu yüzden görev Onunla bizim aramızda paylaşılmıştır." Ayrıca yine: "Eğer bize Kendi varlığıyla hayat ve varoluş verdiyse, ben de Onu kalbimde bilerek Ona hayat veriyorum." Daha önce bu tür sözlerin Angelus Silesius'unkilerle uymuna değinmiştik: "Bensiz Tanrının hayatının yok olacağını biliyorum."¹¹⁹ Mutasavvıfa (*fedeale d'amore*'ye) aşk rabbini kendi varlığıyla ve tüm yaratılışla beslemekten oluşan bir ilahi hizmet yükleyen fikrin temeli tam olarak budur. İbn Arabî'nin, Mamre meşesinin altında Meleklerle mistik yemek sunan İbrahim'in misafirperverliğinde bu ilahi hizmetin prototipini görmesi de bu anlamdadır.¹²⁰

Varlığın zuhurunda, ebedi tecellide bu rol *paylaşımı* anlayışı İbn Arabî'nin dua kavramı için esastır; İbn Arabî'nin dua yöntemi olarak anlandırıdığımız şeye ilham verir ve onu bir "mütecellî dua yöntemine" çevirir. Paylaşım kavramı iki varlık arasında bir diyalog öngörür ve *diyalojik bir durumun* bu canlı tecrübesini, diyalogun tekilliğini varoluşsal bir tekçiliğe indirgeyen herhangi bir teorik girişimi çürütür. İlahi Varlığın Rahmetinin, Onun tecellisi olan bir yaratılışın kaynağının, yalnızca Yaratandan yaratılana, İbadet Edilenden edene doğru değil, aşkıtan Maşuğa doğru da hareket ettiğini daha önce görmüştük. Çünkü, tecelliler Arzuya, Tanrının bilinmeye olan nostaljisine tekabül etseler de, bu Arzunun gerçekleşmesi Onun nurunun mütecellî işlev verdiği suretlere (*mazâhir*) bağlıdır.

Doğru, *ens creatum*'u *Ens increatum*'un dışında yalnız bıraksak bu tekabül anlaşılmaz hale gelir. O zaman Namaz, yalnızca İbn Arabî için değil genel olarak Tasavvuf için tiksindirici olacak bir anlama bürünür. Çünkü dua bir şeyin talebi değildir: bir varlık biçiminin, bir varolma ve var etme, yani Kendini izhar eden Tanrının ortaya çıkmasını sağlama, Onu elbette özünde değil fakat Kendini o surete ve o suret aracılığıyla izhar ederek

¹¹⁹ Bkz. I. Bölüm, n. 70.

¹²⁰ Bkz. I. Bölüm, n. 75, Doğu Hristiyanlığı ikonografisinde İbrahim'in misafirperverliği motifi; bkz. mistik "Hikmet" in müridine verdiği ders, ss. 143 ff. Ve yukarıda II. bölüm, n. 38.

İzhar ettiği surette “görme” aracının ifadesidir. Bu Namaz anlayışı, Yaratılış olarak mütecelli hayalden tümüyle habersiz olarak, Muhayyilemizin “yaratımı” olan bir Tanrının ancak “gerçekdişi” olabileceğini ve böyle bir Tanrıya dua etmenin anlamsız olduğunu savunanların ayaklarının altındaki zemini kaydırır. Çünkü tam da hayal gücünün bir yaratımı *olduğu için* ona dua ederiz ve tam da bu nedenle O vardır. Dua, Yaratıcı Muhayyilenin en üstün sureti, en yüce fiilidir. Rollerin paylaşımından dolayı, tecelli ve varlıklar aleminin tekvini olan ilahi Rahmet, bilinmeyişinden çıkıp bilinmek isteyen *Tanrının Duası*’dır; *İnsanın Duası* ise bu tecelliye gerçekleştirir çünkü onda ve onun aracılığıyla “Hakkın Sureti” (*sûretü’l-Hakk*) kalbe, ona *Kiblesinde*, alıcısı (tezahür biçimi, *mazhar*), ibadet edenin kapasitesi ölçüsündeki varlığı olan sureti yansıtan Faal Muhayyileye görünür hale gelir. Tanrı bizim için dua eder (*yusallî ‘alaynâ*); bu demek olur ki *onu ve onun için* dua ettiğimiz Tanrı olduğu ölçüde (yani Kendini bizim için ve bizim aracılığımızla izhar eden Tanrı olduğu ölçüde) Kendini izhar eder. Gizli haldeki İlahi Öze dua etmeyiz, her mümin (*‘abd*) *kendi Rabbine*, onun imanının suretinde olan Rabbe dua eder.

Bildiğimiz gibi bu karşılaşma, bu coincidentia oppositorum “Hayal Hazreti”nin (*Hazretü’l-Hayâl*) ara düzleminde gerçekleşir. Dua organı enerji yoğunluğuyla, himmetiyle kalptir, psiko-ruhani organdır. Dua görevi Tanrı ve insan arasında paylaşılır, çünkü tecelli olarak Yaratılış Kendini gösterenle (*mütecellî*) kendisine gösterilen (*mütecellâ lahu*) arasında paylaşılır; duanın kendisi Yaratılışın bir anı, örnek bir tekerrürüdür (*tecdîdü’l-halk*). Bu anlaşıldığında, İbn Arabî’nin Kuran’ın ilk suresini (*Fâtiha*) kendine metin seçerek geliştirdiği o içsel ayinsel eylemin sırrını kavramış oluruz. Bütün bir meditasyon ayininin, biri insani biri ilahi karşılıklı iki sesin ilahisinin [psalmodie] tanık ve parçası oluruz; ve bu ilahi, Yaratıcı ve mahlûğu arasındaki dayanışma ve bağlılığı ebediyen baştan kurar, baştan yaratır (*halk-ı cedîd!*); ezeli tecelli fiili Yaratan ve yaratılanın bu ilahisinde her an yenilenir. Bu durum ayinsel Namaz hareketlerinin elde edebileceği eşleşmeleri [homologations], Duanın rüyet “yaratıcısı” olduğunu ve nasıl, rüyet yaratıcısı olduğu için eşzamanlı olarak Tanrının Duası ve insanın Duası olduğunu anlamamızı sağlayacaktır. O zaman, “Hakk’ın Sureti” kendini, bu içsel ilahiye kutla-

yan mutasavvıfa gösterdiğinde, *kim* ve *ne nitelikte* olduğu hakkında fikrimiz olur.

Fâtiha, kutsal Kitabı “açan” sure, bildiğimiz gibi İslam dininde temel bir öneme sahiptir. Burada bu sureyi İbn Arabî’nin, mutasavvıfın bir *münâcât*, yani “samimi bir diyalog,” “mahrem bir ilahi” olarak özel kullanımı için kişisel bir ayin olarak kullandığında verdiği anlamda tasavvur etmemiz yeterlidir. İbn Arabî’nin deyişiyle bu sure “Allah ve kulu arasında yarı yarıya paylaşılan bir *ibadettir*.” “Yarısı Allah’a, yarısı kula [l’adorateur] aittir. Buyrulduğu gibi: Namazı kendim ve kulum arasında ikiye böldüm. Yarısı benim, yarısı kulumundur. İsteddiği şey kuluma aittir.”

“Paylaşılan bir ibadet:” Duayı, burada anlaşıldığı şekliyle Namazı (*Salât*) Rab ve şahsi *fedele*’si arasında “samimi bir muhavere” yapan öncelikle bu paylaşımdır; ikinci bir sebep ise bu “samimi muhavere”deki en önemli ögenin *zikir* olmasıdır. Bu terim başka yerlerde farklı anlamlarda kullanılmıştır fakat burada yalnızca lafzî anlamı olan *anımsama* [mémoration] olarak alınmalıdır; sözcük kalpte kalmasını sağlamak, akılda tutmak, *tefek-kür* etmek [*méditer*] demektir. O halde ne mukabele ile okunan dualarla [litaniés] bir ilahi İsm’in yalnızca sınırsız tekrarıyla (Tasavvufta başka yerlerde görülen bir adet) ne de Yoga tekniğini anımsatan bazı usulleri içeren toplu *zikir* ayinleriyle ilgisi olan bir şeyden bahsediyoruz.¹²¹ Camide cemaatle kılınan Namazdan da bahsetmiyoruz. Ayinin içselleşmesiyle kişiselleşmesi birbirine bağlıdır. Burada teknik olarak “kalp zikri” ve “içsel zikir” olarak bilinen şeyi hatırlatmak konu dışı olmasa da, bunun İbn Arabî’nin “samimi muhavere” olarak tanımladığı “ibadet”i teşkil etmeye yetmeyeceğini gözden kaçırmamalıyız.

Nitekim, böyle bir muhavere tanımı gereği iki mutasavvıf “ayin yöneticiye” işaret ettiğinden, bu diyalogu oluşturmak için, “şimdide konumlanan” anımsama olarak *zikir*, mutasavvıfın

¹²¹ Bkz. Mircea Eliade, *Yoga*, ss. 226 ff. O halde burada önerilen manevi egzersiz ne Yoga postürleri (bkz. a.g.e., s. 217, İbn İyâz) ne de toplu ya da tek başına yapılan *zikir* seanslarında (a.g.e., ss. 390-91 ve 408) gerçekleşen olguları içerir. Burada kişisel duadan, Namazın (*Salât*) tek başına meditasyon ve pratiğinden, Namazı tam anlamıyla *Münâcât* yapan bir yöntem ve pratikten bahsediyoruz.

kendini Rabbine mevcut kıldığı tek taraflı ve münhasır bir fiil olmamalıdır. Muhaverenin, *münacatın* gerçekliği, cevap olarak fedele'sine bildirdiği sırda *fedele'sini* Kendisine hâzır bulunduran İlahi Efendi tarafından da bir anımsamanın, bir *zikrin* varlığına işaret eder. İbn Arabî'nin "Beni kalbinde hâzır kıl. Seni kendime hâzır kılarım."* (Bakara: 147) ayetine verdiği anlam budur. Bu şekilde anlaşılıp tecrübe edildiğinde Namaz, bir *münâcât*, samimi bir muhavere olduğu için, doruğunda, farklı derecelere sahip zihinsel bir tecelliye işaret eder; fakat eğer başarısız değilse, müşahedeye açılmalıdır.¹²²

O halde burada İbn Arabî'nin, bir muhavere, Fâtîha'nın tek-rarını "ilahisi" [psalm] ve temeli olarak kabul eden samimi bir muhavere olan bir ibadetin evrelerinden bahsetme biçimini inceleyeceğiz. İbn Arabî "Dua yöntemi" olarak isimlendirdiğimiz şeyin evrelerine tekabül eden ve bize maneviyatını nasıl uygulamaya koyduğu hakkında fikir veren üç ardışık an ayırt eder. Önce mümin kendini Rabbinin huzuruna çıkarmalı ve Onunla "söyleşmelidir." Ara bir anda musalli, namaza duran mümin, Tanrısını Kıblesinde, yani karşısında tahayyül etmelidir. Son olarak, üçüncü bir anda mümin, kalp olan latif merkezde Tanrısını temaşa ederek sezgisel rüyete (*şuhûd*) veya görselleştirmeye (*rû'yâ*) ulaşmalı ve aynı zamanda tüm zahiri şeylerde titreşen ilahi sesi duymalı, öyle ki başka hiçbir şey duyamayacak seviyeye gelmelidir. Bu bir Mutasavvıfın aşağıdaki beytinde ifade edilir: "Bana Kendini gösterdiğinde, tüm varlığım görüştür: benimle gizlice konuştuğunda, tüm varlığım duyuştur."¹²³ Burada bütün Kuran, Âşık ve Maşuk arasında simgesel, üstü kapalı bir hikâyedir (*remz*) ve ikisinden başka kimse niyetinin gerçekliğini anlamaz."¹²⁴ Belli ki *teveli*, Kuran'ı *Ezgiler Ezgisi*'nin bir türevi olarak okuyup uygulamayı mümkün kılan mistik yorumu harekete geçirmek için tüm "kalp ilmi" ve kalbin tüm yaratıcılığı gereklidir.

* Corbin'in alıntıladığı ifade referans verdiği Kuran ayetine uymamaktadır. -ç.n.

¹²² *Fusûs* I, 222-23.

¹²³ Alıntılanan a.g.e. II, 342.

¹²⁴ Bkz. Seyyid Kâzım Reştî (geçen yüzyılda İran'ın Şeyhî okulunun başı olan Şeyh Ahmed Ahsâî'nin halefi), *Şerh-i Âyetü'l-Kürsî*, s. 2.

Kuran'ı "açan" surede yedi ayet vardır. Şeyhimizin tefekkür ettiği gibi, litürjik fiili üç evreye bölünür; ilki (yani ilk üç ayet) müminin Rabbine *doğru* ve Rabbi *üzerine* fiilidir; ikincisi (dördüncü ayet) Rab ve mümini arasında karşılıklı bir fiildir; üçüncüsü (son üç ayet) Rabbin müminine *doğru* ve mümini *üzerine* fiilidir. Bu ayetlerden her birinde, müminin kendini hâzır kıldığı ve kendine hâzır kıldığı İlahi Huzur, alttan gelen alçak bir ses gibi titreşen ilahi bir *cevapla* doğrulanır. Bu *cevap* Tanrının keyfi olarak "konuşturulduğu" şiirsel veya belagatli bir kurmaca değildir. İlahi cevap yalnızca Dua olayını hitap edildiği varlığın bakış açısından kaydeder; nesnesine ulaşan *niyeti* ifade eder ve bunu sadece bu niyetin formüle edilmesi ve üstlenilmesi sayesinde yapar. O halde fenomenolojinin bakış açısından bu ilahi cevap kesinlikle doğrudur.¹²⁵

İlk üç ayet müminin ibadet ettiği kişisel Rabbine *doğru* ve Rabbi *üzerine* fiilini belirtir. "Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla"terkibini takiben bu ayetler şunlardır: (1) "*Hamd (övme ve övülme), âlemlerin Rabbi Allah'a mahsustur.*" (2) *O, rahmândır ve rahîmdir.* (3) *Ceza gününün mâlikidir.*" Besmeleyi takip eden ilk ayete ilahi cevap, olayı, nesnesine ulaşan niyeti ortaya koyar: Şimdi kulum beni kendisine hâzır hale getirir. Şimdi kulum beni Mecîd [övülen] haline getirir." İkinci ve üçüncü ayetlerin ilahi cevapları şöyledir: "Şimdi kulum beni övmektedir. Şimdi görkemimi yüceltir ve kendini bana emanet eder." (4) "*(Rabbimiz!) Ancak sana kulluk ederiz ve yalnız senden medet umarız.*" Burada ilahi cevap şöyle der: "Şimdi kulumla aramda bir paylaşım vardır; talep ettiği şey kuluma aittir." İbn Arabî'nin tefekkürüne göre duanın bu anı bir ortaklık (iştirâk), karşılıklı bir fiil oluşturur. Bunun ne demek olduğunu anlamak için şeyhimizin burada uygulamaya geçen hikmetinin ilkelerini hatırlamak yeterlidir: bireysel Rab ve kulu birbirleri için *cevap verirler*, çünkü her biri diğerinden sorumludur. Son üç ayet son evreyi teşkil eder: (5) *Bize doğru yolu göster*"; (6) *Kendilerine lütuf ve ikramda bulunduğun kimselerin yolunu*"; (7) *Gazaba uğra-*

¹²⁵ Namazın, *eo ipso* nesnesine "nesnel olarak" ulaşan bu yönü fenomenolojik açıdan bir şekilde daha düşünülebilir (kaynağından habersiz olan başka bir kişi üzerinde olumlu bir etki olarak veya telepati olarak, bkz. Gerda Walther, *Phänomenologie*, s. 125).

muşların ve sapmuşların yolunu değil!” Ve ilahi cevap: Tüm bunlar kuluma aittir, çünkü talep ettiği şey kuluma aittir.” Burada, üçüncü evrede: fiil Tanrıdan kuluna *doğru* ve kul *üzerinedir*.¹²⁶ Kul talep ettiği şeye sahiptir – bu, göreceğimiz gibi “yaratıcı” sözcüğünün, yani mütecelli, muhayyel veya zihinsel Duanın derin anlamıdır.

Şeyhimizin meditasyonunun gerçekleştirdiği içsel ayinsel fiilin tüm sonuçlarını anlamak için kendimizi *merkeze*, Rab ve kulu arasındaki ortak, karşılıklı fiilin anına koymamız gerekir; ilk an bu fiili hazırlar, üçüncü an bu fiilin sonucudur. İkinci an o kadar merkezdir ki niyeti İbn Arabî’nin bütün hikmetinin *temel taşıdır*. Bu Duanın, kendi içindeki, saf, mutlak özündeki, isimlerinin bilkuvve, zuhur etmemiş bütünlüğündeki Allah’a değil, isimlerinin, mütecelli suretlerinin (*mazâhir*) birinde veya diğerinde zuhur eden ve bu nedenle de nefsine, bu İsm’in somut tezahürünü içinde taşıyan nefse bu İsm’in bahşolunduğu kulla her an benzersiz, tek parça, kişisel bir ilişkide olan Rabbe hitap ettiğini hiçbir zaman unutmamalıyız. Onun bir Rab olarak varoluşunu belirleyen bizim “teopatimiz” (*me’lûhiyyet*), yani *Ondan* ve *Onunla* tecrübe ettiğimiz ve maruz kaldığımız şey olduğunu daha önce görmüştük. Nitekim Kuran şöyle der: “Ey huzur içinde olan nefis! Sen Ondan razı, O da senden razı olarak Rabbine dön!” [Fecr; 27-28] İbn Arabî burada *Allah*’a değil Rabbine dediğine dikkat eder; bu seni en başta çağıran ve ilahi İsimlerin veya Rablerin (*erbâb*) toplamı arasından tanıdığın Rab anlamına gelir. O zaman bizi ilgilendiren zuhur eden Tanrıdır ve bu Tanrı kendini ancak kendisine tezahür ettiği varlıkla direk ve kişiselleşmiş bir ilişkide, o varlığın kabiliyetine tekabül eden bir surette izhar edebilir. Rab ve kulunun birbirlerini tasdik etmelerinin, birbirlerinin yemin ve siperi olmalarının anlamı budur (kul *sırru’r-rubûbiyye*, Rabbinin rabliğinin sırrıdır). Ayrıca şeyh şunu ortaya koyar: “Kendi Rabbine dönmek kul için “kendi Cennetine dönmektir,” yani nefsine, ilahi İsme, Rabbin tarafından bilindiğin gibi *kendine* dönmektir.¹²⁷ Veya: “Nasıl ki sen ancak benim sayemde [var] oluyorsun, ben de ancak senin vasıtanla bilinirim. O halde seni bilen, beni bilmiştir. Ben bilinmezsem, sen

¹²⁶ *Fusûs* I, 222-23 ve II, 341-42.

¹²⁷ Bkz. I. Bölüm, nn. 55 ve 80-81.

de bilinmezsin.”¹²⁸ İlahi yalnızlık ve insani yalnızlık: her biri kendini diğeriyle birleştirerek diğeri kurtarır.

Bu nedenle kulun ayinsel eyleminin başı yalnızca bir “dönüş,” kulun kendini kendine hâzır ederek Rabbine hâzır etmesine sebep olur. Bu giriş, söylediği ilahi İsimlerdeki ortaklıklarını belirler, çünkü bir İlahi İsm’in bütünlüğü bu İsimden veya Gayb âlemine ait bir ilahi Rabden ve nefsi bu İsm’in alıcısı, kendisine ve kendisi vasıtasıyla tezahür ettiği suret olan kuldandır; bu ikisi karşılıklı bir fiil ve tutku ilişkisi içindedir.¹²⁹ O halde merkezi ayette ifade edilen, iki yönlerinin toplamından doğan ortaklık, ilahi Rahmet ve insani tutku arasındaki bu “teopatik birliktir”: Ancak sana kulluk ederiz (yani sana olan tutkumuzun, teopatimiz [ilahi aşkımızın] merhametli Rab olarak belirlediği sen, tutkumuzun bu Rab yaptığı sen), yalnız senden medet umarız (diğer bir deyişle, senden ki medet umarız, sen bize cevap verirsın, çünkü biz de senin için cevap verimiz). Burada şüphesiz İslam ortodoksisinin fikirlerinden çok uzaktayız, fakat İbn Arabî’nin bütün hikmeti tüm muhteşemliğiyle bu anlayışta yatar.

Fâtiha’nın tilavetiyle bir “samimi muhavere” olarak kutlanan ibadet üzerine en iyi yorum İbn Arabî’nin bir başka eserine eklediği kısa bir şiirdir.¹³⁰

Benim Onu övdüğüm esnada beni öven Odur

Ona taptığım esnada bana tapan O’dur

(Bu insanın Duasının Hakkın Duası olduğu, İsimlerinin verildiği suretleri izhar eden ilahi tezahür olan Hakkın Duası olduğu anlamına gelir; bu Duada Kendini izhar eder ve Kendine gösterir, Kendini Kendine ibadete çağırır ve bu nedenle gerçekte bu suretlerden çıkan tüm fiillerin faal öznesidir.)

¹²⁸ *Fusûs* I, 92 İsmail’le ilgili olan bütün bu bölüm, Her birindeki Hepsine, Rab ve kulu arasındaki bölünmemiş ilişkinin bireylik ve tekilliğine, “mistik katenoteizm” olarak adlandırmayı önerdiğimiz manevi tecrübenin sabit ögesine ayrıca ışık tutar.

¹²⁹ Bilin (aktif) Rab ancak Kendisi tarafından *bilinen* bir nesnesi olduğu takdirde *Bilen* olarak varolur. Buna karşılık, onu bilerek onda Kendisini izhar ettiği tarafından *Bilindiği* için, bu anlamda o da pasif olmuş olur (Bilinir); ilk anlamda Onun bilgisinin *nesnesi* olan ise bu durumda faal *özne*, Bilen olur. Bunlar burada, tek bir hakikati kutuplaştıran, her biri diğeri çevrilen iki varoluşsal modalitenin aldıkları iki görünümüdür.

¹³⁰ *Fusûs* I, 83 [83]. Parantez içinde verilen yorumlar bize aittir.

Bu, Onu tanıyanın ben olduğum bir varoluş biçimidir.

(Yani, benim bireysel Rabbim olan Rabde bireyleşerek Kendini izhar ettiği hal.)

Oysa ayân-ı sâbitede Onu inkar ederim.

(Çünkü İsimlerinin zuhur etmemiş olan özlerini [hexeity], ayn-ı sâbitelerini, yani gizli ferdiyetlerimizi içeren saf öz âleminde O bilinmezdir, bizim için varoluşu yoktur.)

Fakat benim Onu inkar ettiğim yerde beni tanıyan Odur.

(Yani benim Onun tarafından bilindiğim fakat zuhur etmediği için Onun benim tarafımdan bilinmediği Gayb âleminde.)

Onu tanıyan ben olduğumda, o zaman Onu müşahede ederim.

(Yani benim a'yân-ı sâbitem tarafından önceden belirlenen yakınlığımı ölçüsünde bana verilen tecellide zahir olarak.)

Nasıl olur da Ganî olur

Ben Ona yardım ederken?

(Bu soru dile gelmez olan Zata dair değildir; kul olmadan Rabbin rablığı yok olacağı için, her an, sırrı kul olan bireysel bir Rabbin, bir rablığın, *rubûbiyyet*'in suretinde belirlenen zahiri Varlığına dairdir.)¹³¹

İşte bu yüzden Hakk'tır beni var eden

(Varlığımı izhar ederek, Onda gizli olan a'yân-ı sâbitemden görünür suretine taşıyarak.)

Fakat onu tanımakla ben de onu var ederim

(Yani onun zahiri İlâh, bireysel Rab olarak varolduğu yer ve varolma sebebi benim, çünkü bilinmeyen Allah, "Gizli Hazine" hiçkimse için varoluşa sahip değildir, saf varlıkdışılıktır [non-être].)

İşte bunun haberi ta bize kadar geldi

*Ve bunun maksadı bende gerçekleşti*¹³²

¹³¹ Bkz. yukarıda I. Bölüm, §3, Sehl Tüsteri'nin sözleri ("rablığın bir sırrı vardır ve o sensin...; eğer bu *sen* yok olursa, rablik de yok olur") ve yukarıda I. Bölüm, n. 40: çevirmenlerin, şarihlerin konuyla ilgili isabetli derslerine dikkat etmeyecek düşmüş oldukları tuzağa dair bir uyarı. *Zahere 'enzâle 'en* (yok olmak) olarak alınmalıdır. Bu sözcüklerin anlamlarıyla ilgili olarak I. Bölüm n. 40'da bahsi geçen metinlere bakınız.

¹³² Yukarıda I. Bölüm n. 49.

Daha önce söylediğimiz gibi bu kısa şiir, İbn Arabî'nin te-fekkür ettiği şekliyle *ibadet* üzerine en iyi yorumdur. Büyük hü-nerle, mutasavvıflara her zaman ızdırap olan ve çoğu zaman ifa-de olanaklarına meydan okuyan şeyi dile getirir. Böylece, kul ta-rafından tek taraflı olarak ortaya konan bir fiil olmadığı için Du-anın *yaratıcı* olarak görülmesini gerektiren anlamı tanımlar. Bu İbadet Eden ve Edilenin, Âşık ve Maşuğun birlikteliğidir; ilahi İsimlerin kul ve Rabbi arasında değiş tokuşu (*communicatio Nominum*) [isimler arası iletişim] olan bir birlikteliktir ve Yarat-ma fiili tam da budur. Fâtîha'nın gizli tilaveti dua eden insanla onun için "bireyselleşen" Rab arasındaki öz birliğini gerçekleşt-irir ve böylece kul Rabbinin zorunlu tamamlayıcısı olur. Bu de-ğiş tokuşta ibadet eden kendisine ibadet edilendir; Âşık Maşuk-tur. Burada şüphesiz resmi kült tarafından yorumlandığı şekliyle Kuran'ın metninden çok uzaktayız, fakat Mutasavvıfın şahsi ayi-ninde *Ezgiler Ezgisi*'nin bir versiyonu olarak tecrübe edildiğin-de Kuran'ın ruhunun nasıl anlaşıldığını görürüz.

İsimlerin değiş tokuşu özellikle kul ve Rabbi tarafından eş-zamanlı olarak paylaşılan "Evvel" ve "Ahir" isimlerinin değiş tokuşuna işaret eder, çünkü kulun Duası aynı zamanda *onun* Rabbinin duasıdır; Yaratan-Yaratılanın duasıdır. İşte birazdan, ilahi cevapların sırrının ve Dua tarafından "yaratılan" Hakkın –*Kendisi tarafından yaratıldığı için*– ne bir yanılısama ne de bir kurmaca olmasının sebebinin tam da bu olduğunu göreceğiz; ve Yaratanın Suretinin Namazda elde edilen ve İbn Arabî'nin rüye-te dayalı tecrübesi tarafından doğrulanan muhayyel rüyetinin ve-ya görselleştirilmesinin boş ve anlamsız olmamasının sebebi de budur. Gerçekten de ona kendi suretini, temel varlığının suretini, Kendini onun içinde tüm zamanların ötesinde, ezeli mütecelli Hayal olan Yaratılıştan bile önce bilen ve her rüyet ve tahayyü-lünün yalnızca bir yenilenme, bir tekerrür olduğu Rabbi tarafın-dan gizlice ve ebediyen bilinen sureti gösterir.

"Bize *doğru yolu (sırât-ı müstakîm)* göster," özel diyalogun üçüncü anında dile getirilir. Burada bu sözlerin ahlaki bir anlam-ları yoktur;¹³³ her varlığın, kendi bireysel Rabbi tarafından ken-disine verilen tecelli işlevini yerine getirmeye olan yatkınlığını

¹³³ Bkz. *Fusûs* I, 106 ff. Ve II, 342: *sırât*, her varlığın izlediği varlık *yolu*, olduğu şey nedeniyle girdiği yol.

gerçekleştirme yolunu ifade eder. Bu işlev Rabbin Kendini onda, ona ve onun aracılığıyla izhar etmesinden ve böylece kendisinin a'yân-ı sâbitesini olması gereken şeyi gerçekleştirmesinden oluşur. Varoluşunun izlediği yol budur. Ayrıca varlıkları bir varlık kapasitesi (*imkân*) ve böylece ilahi bir imkan, bir tezahür imkanı olduğu sürece bu tüm varlıklar için durum böyledir. İlahi Varlığın Kendini izhar etmek için kuluna ihtiyacı vardır; buna karşılık, kulun varoluşa sahip olmak için İlahi Varlığa ihtiyacı vardır. Bu anlamda, Duası (*du'â bi'l-isti'dâd*) varlığının ta kendisidir, varlık kapasitesidir; tam gerçekleşmeyi talep eden a'yân-ı sâbitesinin varlığıdır. İşte bu dua bu gerçekleşmeye işaret eder, çünkü bilinmeyişinin yalnızlığında hâlâ gizli olan Hakkın "Gizli bir hazineydim, bilinmek istedim" cümlesinde ifade edilen arzusun-
dan başka bir şey değildir.

2. Eşleşmeler [*Homologations*]

Duanın bu yaratıcı anlamını daha derinden incelediğimizde, İlahi Varlığın arzusundaki, varlıklar âlemini yaratma ve Kendisi tarafından bilinmek için Kendini izhar etme isteğindeki, yani Tecelliyi amaçlayan *Deus absconditus* veya *Theos agnostos*'un arzusundaki payını nasıl her an gerçekleştirdiğini görürüz. O zaman her dua, her duanın her anı Yaratılışın bir tekerrürü (*tecdî-dü'l-halk*), yukarıdaki anlamıyla yeni bir Yaratılış (*halk-ı cedîd*) olur. Duanın yaratıcılığı Proclus'un heliotropiumun duasında açıkça algıladığı kozmik anlamıyla ilişkilidir. Bu kozmik anlam, İbn Arabî ve yorumcularının ortaya attığı, bize İslam'da Tasavvufun başka yerlerde, özellikle Hindistan'da karşılaştığımız mistik bilincin fiil ve yapılarını tekrarladığını göstermek gibi büyük bir öneme sahip iki çeşit eşleşmede belli olur. Bu eşleşmelerden birinde, duadaki insan kendisini, kendi mikrokozmosunun İmamı olarak temsil eder. Bir başkasında, Duanın (*özelde* gerçekleştirilen) ayinsel eylemleri kâinatın veya makrokozmosun Yaratılışının fiillerine benzetilir. Bu eşleşmeler Duanın yaratıcı anlamı olduğunu varsayar; rüyete dayalı sonucunu hazırlar, temellendirir ve doğrular, çünkü Dua tam da *yeni yaratım* olarak *yeni tecelliyi* ifade eder. O halde sonucumuza doğru yol alırız: *himmet*, yani kalbin tüm güçlerinin yoğunlaşması aracılığıyla Yaratıcı Duanın hizmetinde Yaratıcı Muhayyile.

Bu eşleşmelerden ilki, bir “yol gösteren” olan İmam fikrini ortaya koyar. Çağdaş kullanımda bu kişi, kulların “önünde duran” ve Namazda hareketlerini ona bakarak düzenledikleri kişi anlamına gelir. Sünnilikte yalnızca camideki görevlidir; bireyin ahlaki ve manevi özellikleriyle oldukça alakasız bir işlevi vardır. Şiiilikte ise çok farklı bir şeydir. İmam sözcüğü, dünyevi görünüm ve misallerinde Allah’ın tezahürleri olan kişileri,¹³⁴ insanlığın Vahyin batını ve kurtarıcı anlamına doğru manevi rehberlerini ifade eder; aşkın varoluşlarında ise İmamlar kozmogonik varlıklardır. Kutsal İmamların şahıslarında yoğunlaşan ideoloji ve sadakat o kadar önemlidir ki *Şiilik*, *İmamcılık* (*İmâmiyye*) olarak adlandırılır. Oniki İmamcılar için, dönemimizin İmamı, onikinci İmam gaybettedir; İdris ve İlyas gibi bu dünyadan zorla götürülmüştür. Yalnızca onun Namazı yönetme hakkı vardır. Onun yokluğunda bu görevi yüklenenler basit görevliler değil, sınavdan geçirilmiş ve yüksek ruhani nitelikleri bilinen kişilerdir. Görevli gibi atanmazlar; toplum tarafından yavaş yavaş farkedilir ve terfi olurlar. Fakat, böyle nitelikli kişiler çok nadir olduğundan ve ne de olsa gizli olan hakiki İmamın yalnızca vekilleri olduklarından, dindar bir Şii için kültünü tek başına yerine getirmek bir fark yaratmaz. İmamiyede, Dua (*Ed’iyye*) veya hususi ayinler edebiyatının sıradışı gelişiminin sebebi budur.¹³⁵

Bu sadakat biçimi, az önce İbn Arabî’nin Münâcât, samimi muhavere olarak betimlediğini gördüğümüz hususi ayinle kesinlikle, derin sebeplere dayanan bir sempati içerisindedir. Bu diyalogda mutasavvıfın kendisi, İmamın kendi alemine, mikrokozmosuna dair haysiyetine sahiptir. Camideki müminler gibi sıralanan fakat görünmez olan, “arkasında namaz kılan meleklerin”

¹³⁴ Bkz. “İlahi Tecelli” adlı çalışmamız, özellikle ss. 113-40.

¹³⁵ Manevi hac pratiğinin yanı sıra, şahsi bağlılıklar için kullanılan ve Ondört Masmum-ı Pâkın (Muhammed, Fatıma ve Oniki İmam) yıldönümlerine dayanan ayrintılı bir litürjik takvimi izleyen zihinsel ziyaretler. Haftanın her gününün, günün her saatinin ve gecenin her saatinin bir İmamı vardır. Burada bilhassa günümüzde İran’da kullanımda olan bir dua kitabına, Şeyh Abbas Kummî’nin *Mefâtihi’l-Cennân*’ına (Cennetin Anahtarları) atıfta bulunacağız; bu kitap dinsel psikoloji için bir hazinedir. Yukarıda (IV. Bölüm, n. 38) Şii İmamcılık ve İbn Arabî hikmetinin birleşmesinden bahsetmiştik (İmamların şahıslarının tecellilerde yer edinmeleri, İran’ın Zehebî dervişleri arasında hâlâ yaygın bir tefekkür konusudur). Bu ise İbn Arabî ve okulunun söz dağarlarının ve hikmete dayalı şemalarının kaynaklarını sorgulamaya sebep olur.

İmamıdır. Fakat bu kişisel ibadetin koşulu kesinlikle yalnızlıktır. “Namaz kılan (*musallî*) her kişi bir İmamdır. Çünkü kul tek başına namaz kıldığında arkasında Melekler namaz kılar. O halde bu kişi, Peygamber mertebesine, yani İlahi vekalet (*riyâbet'en Allâh*) olan mertebeye (İmamlığın mertebesine) yükselir.”¹³⁶ O halde dua eden kişi mikrokozmosunun imamı olduğu için Yaratanın vekilidir. Bu eşleşme yaratıcı Duanın anlamını kavramamıza yardımcı olur.

“Mikrokozmosun Melekleri” nelerdir? Burada bir kez daha, bedeni bir mikrokozmosa dönüştüren psikokozmoloji ve kozmofizyolojiden doğan “latif fizyoloji”nin bir ifadesiyle karşılaşırız. Bildiğimiz gibi, kozmolojinin her kısmının insanda bir aynısı [homologue] olduğu için, tüm *âlem* insanın içindedir. Ayrıca makrokozmosun Melekleri nasıl Ezeli İnsanın duyularından, *Ruh* adı verilen Melekten doğduysa, mikrokozmosun Melekleri de aynı şekilde özgül insanın fiziksel, psişik ve ruhani duyularıdır.¹³⁶ Melekler olarak temsil edilen bu duyular latif merkezlere ve organlara dönüşür; latif fizyolojide tasavvur edilen bir bedenin inşası, minör, mikrokozmosik bir melek *ilmi* görünümüne bürünür; yazarlarımız bu melek *ilmine* sık sık atıfta bulunur.¹³⁸

¹³⁶ *Fusûs* I, 223 [243]. Burada Swedenborg'un tezini hatırlanz: “Her Melek bütün Kilisedir,” *De Coelo et Inferno*, §§ 52 ve 57; Bkz. “İlahi Tecelli,” s. 124. Kâşânî, s. 278; bu eşlik [homology] için ayrıca bkz. Cîlî, *el-İnsânu'l-Kâmil*, II, 10 (51. Bölüm).

¹³⁷ Kâşânî, s. 278; bu eşlik [homologie] için ayrıca bkz. Cîlî, *el-İnsânu'l-Kâmil*, II, 10 (51. Bölüm).

¹³⁸ Sayısız kaynaktan bahsedilebilir; burada bu kaynakları Mîrzâ İbrâhîm Hû'î'nin *Nehcü'l-Belâga* şerhi (*el-Dürretü'l-Necefiyye*), ss. 29-31 ve on beşinci yüzyılda İran Tasavvufunun en meşhur mürsitlerinden olan Şâh Nimetullâh Velî Kirmânî'nin (ö. 834/1431) çok sayıdaki (yayımlanmamış) mektuplarından biriyle sınırlı tutacağız; aşağıdaki metin bu mektuptandır: “ALLH (Allâh harflerinin atıfta bulunduğu dört mertebe (veya derece) vardır; bunlar *kalp*, *akıl*, *ruh* ve *nefs* tir. Ve bu dört mertebenin vasıtası olan dört melek vardır. Kalp Cebrail'in yanındır çünkü kalp Bilginin meskenidir ve Cebrail onun aracısıdır... *Cebrail* ve *kalp* isimlerinin anlamları aynıdır. *Akıl* Mikail'in yanındır, çünkü, akıl nasıl özsel gıdanın, yani bilgi ve hikmetin aracısıysa, Mikail de aynı şekilde mahlukların gıdasının aracısıdır. *Ruh* İsrail'in yanındır, çünkü ‘Ruhumu ona üfledim’ denen ruhta saklı ilahi sıfatlar olan ilahi suretler ondadır. İsrail'in sıfatı ruhun bu solugudur... *Nefs* ilahi ululuğun sureti olan Azrail'in yanındır... Azrail ölüm anında ruhu alandır ve her varlığın özü onun ruhudur. Aynı eşliğe göre, doğal Nitelikler (veya Unsurlar) dünyasında Su Cebrail'in suretidir, Toprak Mikail'in suretidir, Hava İsrail'in suretidir ve Ateş Azrail'in suretidir” (Hârizmî'nin *rivayet*'i üzerine mektup: “Ben [Peygamber] ve Ali [Birinci İmam] tek bir ağacız, insanlar ise

Mutasavvıf İmam işlevini, bir "Melekler maiyetine" dönüşmüş olan bu mikrokozmosa bağlı olarak gerçekleştirir. Mutasavvıfın durumu, *mystes*'in Hermes İlahisindeki (*Corpus hermeticum* XI-II) durumuna çok benzer. İlahi Güçler kendisinde bulunduğu için Tanrının oğlu seçilmiş, yenilenmiş olan kişi, bu aynı güçleri kendisiyle beraber dua etmeye çağırır: "İçimdeki güçler, ilahiyi söyleyin ... irademle bir ağızdan söyleyin." Dahası Tanrı, Nous, insanın ruhani gözü haline geldiğinden, yenilenmiş insan Tanrıyı yücelttiğinde, Kendisini yüceltenin Tanrı olduğunu söyleyebiliriz.¹³⁹ İbn Arabî'de de tamamen aynı şeyi okuruz. Son doksolojide İmam "Allah Onu yücelteni duyar" sözünü telaffuz ettiğinde ve oradakiler, yani mikrokozmosun Melekleri "Rabbimiz, hamdolsun Sana " diye cevap verdiklerinde İbn Arabî şöyle bildirir: "kulunun dilinden 'Allah Ona hamd edeni duyar' sözünü söyleyen Allah'ın kendisidir."^{149*}

Duanın kozmoloji ve an be an yenilenen ilk kozmolojik fiille ikinci eşleşmesi yalnızca ilkini kuvvetlendirir. Namaz sırasında farz olunan vücut şekillerine dayanır: ayakta durma (*kıyâm*), eğilme (*rükû*), secde etme (*sücûd*). Böylece istenilen tüm netlikle İnsanın Duasıyla Hakkın Duasının ne olduklarını öğreneceğiz; *sinerjilerini*, ortaklıklarını, *beraber varlıklarını* [co-présence], birinin diğerine ve birinin diğeri aracılığıyla varlığını keşfederiz. Bir saf düşünce hareketi ('*hareket-i ma'kûla*) varlıklar âlemini gaybet veya istidat halinden, görünür dünyada ('*âlemü'ş-şahâdet*) tecelli-

çok sayıda ağaçlardır"). Mikrokozmos melek bilimin içselleştirmesi olduğu bu makrokozmosik düzlem üzerine yeni bir Zehebî kitap, '*Asâr-ı Ahmediyye*, aşağıdaki şemayı çizer: *İsrafil*, ulu ilahi Ruh (*Hazret-i vâhidiyye*), Arşın sağında en üst sütun, *Ceberût*'un en yüksek zirvesi, sarı nurdur. *Cebrail*, külli ilahi Akıl, Arşın solunda en üst sütun, *Ceberût*'un alt zirvesi, beyaz nurdur. *Mikâil*, külli ilahi Nefs, Arşın sağındaki alt sütun, *Melekût*'un zirvesi, kırmızı nurdur. *Azrail*, külli ilahi Tabiat, Arşın solundaki alt sütun, *Melekût*'un alt zirvesi, yeşil nurdur. Burada verdiğimiz basit örnekler bu şemaların ve varyantlarının son derece girift olduğunu gösterir.

¹³⁹ "Arşın Destekleri" üzerine bkz. yukarıda I. Bölüm, n. 76. Bkz. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, IV, 248 ff.

¹⁴⁰ Bkz. Sâlimiye'nin (Basralı İbn Sâlim'in müritleri), L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, s. 299'da alıntılanan ondördüncü tezi: "Allah konuşur ve her okurunun Kuran dilinden konuştuğu duyulan Onun Kendisidir" (fakat buradaki incelemenin izlediği yön bu önermeyi "tefekür usulünün tekçi yozlaşmasına" benzetmemizi imkânsız kılar; nitekim bunu İslam ortodoksisine de yaklaştırmaya çalışmamalıyız).

* Sayfa numarası belirtilmemiştir. -ç.n.

yi oluşturan somut varoluşun zahiri haline taşır. Bu görünür ve duyumsal dünyada doğal varlıkların hareketleri üç sınıfa (yani üç boyuta) indirgenebilir ve Namaz bu üç hareketi de kapsar: (a) *yükselmek*; müminin ayakta duruşuna tekabül eden dikey hareket. Bu hareket başı göğe doğru yükselen insanın büyümesinin hareketidir. (b) *yatay hareket*; namaz kılanın eğilme esnasındaki haline tekabül eder. Bu hayvanların büyüdüğü yönüdür. (c) *ters, alçalan hareket*; secdeye tekabül eder. Bu köklerini derinlere batıran bitkinin hareketidir. Böylece Namaz, mahluğun aleminin hareketlerini tekrarlar; kendisi de Yaratılışın tekerrürü ve yeni Yaratılıştır.

Deus absconditus'un tecelliye özlemi olan, alemin doğumuna sebep olan saf düşünce hareketine gelince, burada da aynı eşleşmeler ortaya çıkar: (a) İlahi Varlığın iradî hareketi (*hareket-i irâdiyye*), alt dünyayı var etmek, yani izhar etmek, gün ışığına çıkarmak için oraya doğru “çevrilmesi” (*teveccüh*, epistrophe [epistrophē]) vardır; bu derinlere doğru *alçalan* bir harekettir (secdeye, bitkilerin köklerinin hareketlerine eştir [homologoue]). (b) Üst dünyaya, ilahi İsimlerin, ayân-ı sâbitenin ve aralarındaki bağların dünyasına doğru ilahi “çevrilme” vardır. Bu, Ruhları ve Nefsleri izhar eden, yükselen bir hareketin pleromatik yaratımıdır (*ibdâ'*, ayakta duruşa, insanın büyüme hareketine tekabül eder). (c) Son olarak da iki dünya arasındaki semavi cisimlere doğru, bir ufuktan diğerine doğru ilahi çevrilme vardır (rükûya, hayvanların büyümesinin yatay hareketine tekabül eder). İşte bütün bunlar Hakk'ın Namazını (*Salâtu'l-Hakk*) var eden tecellisini (*tecellî-i îcâdî*) olarak oluşturur.

İlk lütuf, pleromanın yaratılışı, ezeli tecelli olan İbdâ' ile başlayan bütün bu gelişime, müminin *ibadeti*, bedenine dayattığı Yaratılışın hareketlerini tekrarlayan hareketler sayesinde evre evre tekabül eder. Namazdaki bedenin hareket ve duruşları, dünyayı yaratan, yani dünyayı ve dünya içinde Kendini izhar eden Hakkın “hareketlerini” tıpatıp tekrar eder. O halde Namaz yaratıcı Yaratılışın bir tekerrürüdür. *Ibdâ'* ve *'ibâdet* birbirleriyle eşleşebilmektedir [homologables]; ikisi de aynı mütecelli özlem ve niyetten yola çıkar. Hakk'ın Duası Kendini izhar etmeye olan özlemidir; Kendini aynada görmeye, fakat Onu gören bir aynada (yani Rabbi olduğu, İsimlerinden bir veya diğerine dâhil ettiği mümin) görmeye olan özlemidir. İnsanın Duası bu özlemi amacına ulaştırır; dua eden kişi bu Suretin aynası olarak “Hakkın Su-

retini” kendi en gizli tapınağında görür. Fakat eğer müşahedesı, *Deus absconditus*’un mütecelli özlemi olan Hakk’ın Namazı (*Salâtü’l-Hakk*) olmasaydı hiçbir zaman Hakk’ın Suretini (sûretü’l-Hakk) görmeyecekti.¹⁴¹

Münâcâtı, “hususî ilahiyi,” anmayı, tefekkürü, mütekerrir huzuru, enthymesis [enthymēsis]’i taçlandırarak sonuca artık çok yakınız. Tanrısı üzerine “şimdide” tefekkürde bulunan kişi Kendini Onun beraberliğinde tutar. Ayrıca güvenilir bir kaynaktan bir haber (*haber-i ilâhî*) bize şöyle der: “benim üzerime tefekkürde bulunan (beni kendisinde hâzır bulunduran) kişiye eşlik ederim.” Fakat eğer müminin ilahî Rabbi, mümin Onu kendi içinde andığında ona eşlik ediyorsa, o zaman mümin, eğer içsel bir rüyete sahipse, bu yolla hâzır olan Onu görmelidir. Buna temaşa (*müşâhede*) ve görselleştirme (*rû’yâ*) denir. Elbette, bu rüyet duyusuna sahip olmayan kişi Onu göremez. Fakat, İbn Arabî’nin üstüne basa basa söylediği gibi bu, her namaz kılanın (*mu-sallî*) kendi manevî gelişim derecesini tanıyabileceği kriterdir. Kişi ya kendisini ona gösteren Rabbini kalbi olan latif organda görür (*tecellî*) ya da Onu bu şekilde daha görmez; o zaman Ona imanı yoluyla, *Onu görüyormuş gibi* ibadet etmelidir. Şii İmamcılığının (İmam temel mütecelli suret olduğu için)¹⁴² derin bir çeşnisini taşıyan bu emir, Faal Muhayyilenin gücünü işleme koymak için bir çağrıdan başka bir şey değildir. “Bu durumda karşılıklı konuşma esnasında Hakkı kıblesinde tahayyül ederek Hakk’ın ona gönderdiği şeylere kulak verir.”¹⁴³ Bu kişi İlahî cevaplara “kulak veren” biri olsun; kısaca, mütecelli dua yöntemini uygulamaya koysun.

3. İlahî Cevapların Sırrı

O halde İbn Arabî’nin müridi için çok fazla tehlike vardır. Her insan kendini sınavdan geçirmeli ve manevî halinin farkına varmalıdır, çünkü bir Kuran ayetinin dediği gibi: “Artık insan, kendi kendinin şahididir. İsterse özürlerini sayıp döksün (*Kıya-*

¹⁴¹ Bu paralellik için bkz. *Fusûs* I, 224; *Kâşânî*, s. 279.

¹⁴² “İlahî Tecellî,” s. 138’de alıntılanan iki özdeyişi karşılaştırm: “Görmediğim bir Rabbe asla ibadet etmem.” Ve “İmamını bilmeyen Rabbini bilmez.

¹⁴³ Bkz. yukarıda II. Bölüm, nn. 37 ve 40 [*Fusûs*, 243].

me; 14-15).”¹⁴⁴ Dua sırasındaki ilahi “cevapları” algılamazsa bu Rabbiyle *hâzır* olmadığı anlamına gelir;¹⁴⁵ duyma ve görme yetisi olmadığına göre gerçek bir *musallî* veya “kalbi olan, kulak veren ve gözüye tanıklık eden” –(Kâf: 37)” değildir. O halde İbn Arabî’nin “dua yöntemi” dediğimiz şeyin üç derecesi vardır: huzur, duyma, görme. Bu üç dereceden birinin eksik olduğu kişi Namaz ve fena haliyle ilişkili olan etkilerinin¹⁴⁶ dışında kalır. Daha önce gördüğümüz gibi, bu sözcük İbn Arabî’nin terminolojisinde bireyin “yok oluşu” anlamına gelmez; kendine gaip oluşu anlamına gelir ve zikrin, burada Müminini Kendi Huzuruna çıkaran Rabbin fiili olan ilahi *cevabın* anlaşılması için gerekli koşul budur.

Burada temel bir gerekçe ayırt ediyoruz. Yokluğunda Namazın samimi bir muhavere olamayacağı ilahi bir cevabın varlığı fikri, bir yapı fikrine işaret eder. Bu yapı bir diyalogun yapısıdır ve teşebbüsün kime ait olduğu sorusunu ortaya koyar. Diğer bir deyişle, ilk rol ve ikinci rol kimindir? İbn Arabî’nin, hikmetinin en derin ve özgün sezgisinin işaret ettiği bu yapıyı incelemek için büyük uğraş verdiğini göreceğiz.

Öncelikle bu yapı, şimdiye kadar gözlemleyebildiğimiz gibi Faal Muhayyilenin faaliyetinden doğar. Dua eden kişinin kalbine verilen tecelli, musallîyle değil İlahi Varlıkla oluşur, çünkü “Hakk’ın Duası”dır. Dolayısıyla Peygamber “tesellim (harfî har-

¹⁴⁴ *Fusûs* I, 225.

¹⁴⁵ *Praesens* (*prae-sum*’dan); karşılıklı gereklilik, *rab* ve *merbûbun taalluku* fikrini ifade etmek için Schelling’le beraber *consens* (*con-sum*’dan, *Introduction à la philosophie de la mythologie*, çev. Jankelevitch, II, 48) diyebiliriz. Rabbiyle *hâzır* [présent avec] olmayan ve onu zihninde “görmeyi” başaramayan musallî, Rabbin kendi varlığının maddesiyle “beslemeyen” bir musallîdir (bkz. no.2, yukarıda İbrahim’in misafirperverliğine verilen mistik anlamın tekrar vurgulandığı yer).

* Burada Corbin’in verdiği meal, Abdülbaki Gölpınarlı ve Diyanet İşleri meallerine uymaktadır. –ç.n.

¹⁴⁶ Bkz. Bâlî Efendi, s. 436. Diğer etkiler arasında Ankebût:44 numaralı ayetin meyveleri vardır. İbn Arabî şöyle der: “Namaz kötülükten korur çünkü namaz kılan insan, kendisine ‘namaz kılan’ (*musallî*) denildiği sürece, namazdan başka hiçbir şeyle ilgilenmemek kaidesine uymak zorundadır.” (*Fusûs* I, 224 [244]). *Fusûs* II, 343’te yukarıda alıntılanan ayetin teviline dikkat çekilir. Bu teville göre ayet, mutasavvıftan hiçbir ahlaksız hareketin çıkmayacağı makamı temsil eder, çünkü Şeriata uymakla başkaldırmak arasındaki ayrımın işaret ettiği yükümlülüklerin ortadan kalktığı bir mistik duraktadır (*makâm*).

fine, gözlerimin tazeliği, *kurretü'l-'ayn*) benim için namazda önüme konmuştur”veya İbn Arabî’yle beraber aynı fiil kökünü farklı anlamda kullanırsak “Namazda gözlerim yerine kondu”¹⁴⁷ dediğinde pasif konuştu, çünkü Namaz münacattır, Aşık ve Maşuğun gizli ilahisidir. Namaz saatinin kutsallaştırılmasının, Namazı bölmeme ve başka bir şeye dikkat vermeme emrinin (“Şeytanın hırsızlığının mümini Maşuğunu temaşa etmekten alıkoyması”) anlamı budur.¹⁴⁸ Kendini edilgen olarak ifade ederek Peygamber, Namaza zihinsel bir tecelli ile bağlıysa, bunun sebebinin Namazın öncelikle “Tanrının Duası” olması (dua eden ve kendini Kendine gösteren Tanrıdır) olduğunu ifade etmek istedi.¹⁴⁹ İlahi Varlığı özünde müşahade etmek imkânsızdır; musallinin bir dayanağa ve bireyleşmeye ihtiyacı vardır ve *tecelli* anlayışının işaret ettiği şey tam da budur. Kalpte yoğunlaşan manevi enerji, *himmet*, bu dayanak olan hayali izdüşürür.¹⁵⁰ Fakat bu hayal mutasavvıfın varlığının *sonucu* olduğu, yani kapasitesini izlediği ve ifade ettiği kadar, mutasavvıfın varlığından *önce geldiği*, yani a’yân-ı sâbitesinin *yapısında* önceden belirlendiği ve temellendiği de doğrudur. Nitekim mütecelli Hayali, genellikle “hayal” adı verilen ve “hülya” olarak küçümsenen şeyle karıştırmamıza engel olarak, gerçekte yalnızca “vehmî” [imaginaire] bir Tanrıya uygun düşen zorluğu göze almamızı sağlayan bu “yapısal kanun”dur. Fakat “vehmî” olana “gerçekdışı” dememiz için önce muhayyileyi yapısal kanundan koparmamız gerekir. Çünkü bu kanun her hayalin onu tahayyül eden insan için ve bu insana karşı tanık olmasını talep eder; hayal zararsız bir meşgale olmaktan çok uzaktır. Ayrıca göreceğimiz gibi, mütecelli dua yönteminin işaret ettiği zihinsel ikonografinin bir tür nizamını özetleyen bir hadis vardır.

¹⁴⁷ *Fusûs* I, 224 [242], *krr* Arapça kökünün çok anlamlılığı [ambivalence], “tazelenmek, avunmak” ve “kalmak, bir yere yerleşmek (*istikrâr*).”Gözler Maşuğun temaşasında “kalır” (tazelenir, *kurretü'l-'ayn*); böylece âşık başka hiçbir şeye dikkat edemez ve –somut bir şeyde veya duyumsal bir olguda (ilahî sıfatların dış dünyada bir tecellisinde) veya zihinsel bir rüyette- Maşuktan başka hiçbir şey algılayamaz. Dolayısıyla *kurre* sözcüğünün yaygın anlamı İbn Arabî tarafından *istikrâr* anlamına eş olarak yorumlanmıştır.

¹⁴⁸ *Fusûs* I, 225.

¹⁴⁹ Bâli Efendi, s. 436.

¹⁵⁰ Bâli Efendi, ss. 437-38.

İkinci olarak, şimdi Faal Muhayyilenin işleyişinin ve tecellilerin yapısının, Namazda Tanrı ve mümini arasında bir roller paylaşımından ziyade her birinin sırayla diğerinin rolünü üstlendiği bir duruma işaret ettiğinden bahsedebiliriz. Az önce Tanrının Duasının ve İnsanın Duasının olduğunu gördük. İbn Arabî'ye göre bu, "O sizi: Karanlıktan Aydınlığa çıkarmak için size dua edendir. Melekleri de size dua ederler." (Ahzâb; 43)* ayetinde doğrulanır. Tanrının Duası ve Meleklerin Duası o zaman insanın ışığa, yani mütecelli sürece doğru yönlendirilişi anlamına gelir. Bu durum diyalogun yapısını derinlemesine aydınlatır ve *kimin* ilk ve *kimin* ikinci veya sonuncu olduğu sorusunu cevaplar. Son olarak, ilahi cevapların sırtı ve beraberinde gerçekliklerinin teminatı, kul ve Rabbinden her birine sırayla *Evvel* rolünü ve *Âhir* rolünü veren bu Dua yapısında açığa çıkacaktır.

Kişisel dilbiliminin ilhamıyla İbn Arabî, yalnızca bir kelime oyunu olmanın çok ötesinde, bazı Arapça köklerin çokyönlülüğünden dolayı derin anlamı olan sesteşliklerden biri olan bir sesteşlik üzerinde durur; bu sesteşliklerin dikkat çektikleri analogiler, mantıksal diyalektiğin tek başına asla keşfedemeyeceği geçişleri mümkün kılar. O halde musalli sözcüğü artık "namaz kılan" değil "arkasından gelen," "daha sonra olan" (bu sözcük yarıştta ikinci olan, ilkinin "arkasında" olan at için kullanılır) anlamına gelir. Bu sesteşlik *Tanrının Duası* ve *İnsanın Duası* arasındaki ilişkiye, Tanrı ve kulunun ne anlamda sırayla musalli olduğunu, yani sırayla Batın ve Zahir tekabül eden Evvel ve Ahir ilahi İsimlerini edindiğini belirlemeye yardımcı olan ani bir ışık tutar.

Öyleyse Tanrı musalli veya "dua eden" ve "sonra gelen"¹⁵¹ olduğunda, Kendini bize Ahir, yani Zahir İsminde izhar eder, çünkü tezahürü kendisine ve kendisi için Zuhur ettiği kulun varlığına bağlıdır. "Bize doğru dua eden Tanrı" tam olarak zahiri Tanrıdır (tezahürü "Gizli Hazinenin" bilinme isteğini yerine getirir); kulun, ya tefekkürüyle ya da bağlı olduğu ve uyduğu tekil inançla *kalbinde yarattığı* Tanrıdır. Bu yönü, teknik olarak

* Diyanet Vakfı çevirisi: Sizi karanlıktan aydınlığa çıkarmak için üzerinize rahmetini gönderen O'dur.

¹⁵¹ *Fusûs* I, 225 ve II, 344; Bâlî Efendi, s. 439.

“inançlarda yaratılan Hakk” olarak tanımlanan Tanrıya, yani Kendini, Onu kabul eden ve nefsi Onun İsimlerinden birinin mazharı, yani tezahürü olan alıcısının kabiliyetine göre belirleyen ve bireyleştiren Tanrıya daırdır. Büyük mutasavvıf Cüneyd’in (irfan ve arifle ilgili) sözlerinde tasavvur edilen durum budur: “Suyun rengi onu taşıyan kabın rengidir.” Bu anlamda, “bize doğru Dua eden Hakk” bizim varlığımızdan “sonradır”; bizim varlığımızın gerisindedir; bizim varlığımıza bağlıdır; teopatomizmin (*me’lûhiyyet*) theos olarak belirlediği Tanrıdır, çünkü Mabut Kendini gösterdiği (“Onu bilerek Ona varlık veririm”) bir abidin varlığını öngörür. Bu nedenle bu anlamda “Ahirdir”, “Zahirdir.” Burada “Evvel” ve “Batın” ilahi İsimleri mümine aittir.

Fakat musalli, “namaz kılan” biz olduğumuzda, “Ahir” İsmi bize uygundur; Onun gerisinde, ondan *sonra* olan bizizdir. Bu durumda Onun için Onun izhar ettikleri oluruz (çünkü “Gizli Hazine” bilinmek, kendini varlıklarda bilmek istemiştir). O zaman bizden önce gelen, Evvel olan odur. Fakat bütün bunların takdire değer yanı, Onu çeşitli inanç suretlerinde, ilahi İsimlerinin sınırsız çoğulluğunda izhar edenlerin, tam da “Gizli Hazine”nin Gayb âleminden somut varoluşa izhar ettiği varlıklar olmasıdır. Zahir *olan* Batındır, Ahir *olan* Evveldir. İşte Yaratıcı Muhayyilemizin “kurmaca bir Tanrı” yaratmamasının sebebi budur. Müminin yarattığı Tanrı hayali, “Gizli Hazine” tarafından izhar edilen kendi varlığının izhar ettiği Tanrının Hayalidir. O halde Kendi varlığını kendi sureti veya Hayali veya daha açıkça, kendi yansıması olarak tahayyül etmiş (yaratmış, yani varlığa izhar etmiş) olanın Hayalidir. Musallinin izdüştürdüğü (inançlarında, Namaz sırasındaki zihinsel görselleştirmelerinde) ileriye yönelik, ezeli, varoluş-öncesi hayal budur. Öyleyse “inançlarda yaratılan Hakk”ın Nefsin simgesi olduğunu söylemek *psikolojik* açıdan doğrudur.¹⁵² Kendisine dua ettiğimiz Tanrı ancak Kendini bize, bizim aracılığıyla ve bizim için izhar eden Tanrı olabilir, fakat “inançlarda yaratılan Hakk”ın Rahmetin parçası olmasına, yani var edilmesine, onun tarafından izhar edilmesine

¹⁵² Hakkın Duasının tezahür olduğu, Onun aynası olarak insanın tecellisi olduğu anlamında. Buna karşılık, insanın duası “yaratılış”tır, yani Tanrının yansıma ve tezahürüdür; insan bu tezahürü kendi beninin aynasında temaşa eder, çünkü o biz-zat bu aynadır.

Ona dua ederek sebep oluruz. Kalplere veya imanlara izhar olunan “Tanrıların” tecellilerinin hepsi hakiki varlığın (*Hakk-ı Hakiki*) tecellileridirler. Biz *musalli* olduğumuzda bu akılda tutulmalıdır; bunu bilen kişi kapalı, sınırlı dogmaların düğümünü çözmüş olan ariftir, çünkü onun için bunlar mütecelli simgelere dönüşmüşlerdir.

İşte bu İbn Arabî’yle beraber şu ayetlerin tekrar anlaşılması demektir: “Her biri kendi duasını ve tesbihini (öğrenmiş) bilmiştir” (Nûr; 41); “Onu övgü ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur” (İsra; 46 [44]), çünkü, şeyhimizin söylediği gibi, bir anlamda “kendi” zamiri bu varlığa işaret eder; o zaman bu ayet her varlığın *kendine* şükrüne dairdir.¹⁵³ Burada İbn Arabî, “inançlarda yaratılan Hakk”ı Nefsin bir simgesi olarak gören psikologların bakış açısını öngörürcesine, bizi yolların kesişme noktasına götürür. Bir yolu seçtiğimizde, *nefsi* başka boyutu, varlığı duyumsal dünyanın veya mantıksal kanıtların yüzeyine yatay biçimde yayılmış bir “semavi kutbu” olduğundan habersiz ampirik bireyle karıştırırız. Bu durumda kendini yüceltmek, toplu konformizm tarafından putperestçiliklerin en kötüsü olarak reddedilir; oysa kendisi aynı putperestçilikten eşit derecede suçludur, çünkü ilahi olana ulaşmak için bireyi yok etmek yeterli değildir. Diğer yolu seçtiğimizde, Nefsi, daha doğrusu, tecrübe ile, onu zihinsel rüyette, arifin, “yoldaş-arketipi” olarak, diğer bir deyişle, *Gaybet* âleminde ilahi bir İsm’in verildiği a’yân-ı sâbitesini temsil eden Sureti tanımak için, ampirik nefsin ve toplu inançların aynı oranda ötesine geçeriz. Bu yolu seçen için, İbn Arabî’nin önerdiği Namazın, resmi Namaz ritüellerini kullanmasına rağmen, kamusal, toplu bir Namaz değil, hususi olarak yerine getirilen bir “ibadet,” bir *münâcât*, samimi bir muhavere olmasının çok büyük önemi vardır. Nitekim bu durum “inançlarda yaratılan Hakk”ın Muhayyilesi ile, Aşık ve Maşuk arasındaki “hususi ilahi” sırasında kalbe bağışlanan “mütecelli rüyet” arasındaki derin farkı da ortaya koyar.

¹⁵³ Bkz. yukarıda ss. 101-102, bu ayetin heliotropiumun heliopatisine uyarlanması. Burada incelenen tefsiri yukarıda “Onun yüzü hariç, her şey yok olacaktır [Kasas; 88]” ayeti hakkında söylenenlerle karşılaştırın. Bkz. yukarıda IV. Bölüm, nn. 58 ff.

O halde ruhta, İbn Arabî'nin işaretlerine göre tatbik edilen "dua yaşamı," manevi insanı toplu normlardan ve hazır kanıtlardan kurtararak tekil bir birey olarak Tekil Tanrısı ile ve Tekil Tanrısı için yaşamasını sağlayan bir "bireyleşme sürecinin" sahi-ci biçimini temsil eder. "Kalp ilminin," diğer bir deyişle, son tahlilde, İbn Arabî hikmetinin etkili olarak gerçekleşmesini ifade eder. O zaman bundan bir "kalp fenomenolojisi" niteliğinde bir şey çıkarabiliriz, yani İbn Arabî'nin arifinin, "inançlarda yaratılan Hakk"ın yeni bir yaratım, "yaratılışın bir tekerrürü" olduğunun farkındalığına ulaşmakla, Onu kurmacaya indirgmeden çok uzakta, kulu sınırlarından –artık onları anladığı için– kurtararak ilahi gerçeğe aydınlattığını gözlemleyebiliriz.

Arif olmayan, dogmatik inançlı kişi, İnandığına sunduğu şükranın kendisine yöneltilmiş bir şükran olduğunu bilmez ve kendisine böyle bir şey ima edildiğinde ancak dehşete düşebilir. Bunun sebebi tam olarak, arif olmadığı için inancında işleyen bu "yaratılışın" süreç ve anlamını bilmemesi ve bu nedenle onun gerçeğini neyin oluşturduğundan habersiz olmasıdır. Dahası, ister istemez sınırlı ve koşullu olmasına rağmen inancını mutlak dogma olarak belirler. Birbirleriyle rekabet eden, birbirini reddeden ve yalanlayan inançlar arasındaki merhametsiz çatışmaların kaynağı budur. İbn Arabî'ye göre, esasen böyle inançlıların inançları yalnızca bir kanıdır ve Ben kulumun bana dair fikrine uyarın¹⁵⁴ ilahi sözülle kastedilenden habersizdirler.

Ona layık olmadığı düşünülen her sıfatı ve hatta tüm sıfatları Tanrıdan ayıran (*tenzîh*) negatif teolojinin dindar yanılısamasına da düşmemeliyiz, çünkü böyle bir *remotio* veya tenzihin nesnesi olan Tanrı yine de inançta yaratılan Tanrı olarak kalır; tenzih işlemi kanıya bağlıdır ve dinbilimcilerin mantıksal akılları tarafından girilen her "arındırma," ancak ilahiliği mantık kategorileriyle *kariştirmaya* yarar. Nitekim kendini *tenzihe* veren ve *teşbihi* (simgecilik) reddeden herkes, yalnızca "tek yönlü tektanrıcılığın" teşviklerinden birine boyun eğmiş olur; ve burada İbn Arabî ile İsmailî hikmetinin önermeleri arasında derin bir uyum vardır.¹⁵⁵ Çünkü ne tenzih ne de teşbih Tanrının kendisine ulaş-

¹⁵⁴ *Fusûs* I, 226 [246].

¹⁵⁵ A.g.e. ve II, 345-46; bkz. I, 68 ff.; yukarıda ss. 112 ff.; ve "De la Gnose antique à la Gnose ismaélienne" adlı çalışmamız.

maz; ancak nefislerimizin her birinde, o nefsin kapasitesine ve zihinsel ve manevi gelişimine orantılı olarak “özleştirilen” bir öze (*hakikat*) ulaşabilir. Hem İbn Arabî’nin hem de İsmailîlilerin hikmetlerinden çıkan paradoksal sonuç, hekîm “inançlarda yaratılan Hakk’tan bahsettiğinde” dogmatik dinbilimcinin yalnızca dehşete düşebilmesi, fakat o dehşete düştükçe, hekîmin gözünde tektanrıcılığının (*tevhîd*) arındırılmasıyla (*tenzîh*) metafizik put-perestçiliğe düşmüş biri olarak kendini daha da ifşa etmesidir.

Zahiri bir bakış açısıyla, İbn Arabî hikmetinin dogmaya veya itirafçı inanca getirdiği dönüşüm ve anlam farkı, bu inançları kurmacalara indirir, çünkü Tanrılarını söz konusu inancın bir yaratımı haline getirir. Fakat batını bakış açısıyla, düşünce sisteminin tüm evrelerini dikkatle tekrarlırsak, İbn Arabî’nin dogmayı simgeye (*mazhar*) dönüştürerek bu *insani yaratımın ilahi gerçeğini* belirlediğini ve bunun sebebinin de *insani gerçeğini ilahi bir yaratmaya bağlaması* olduğunu görmeden edemeyiz. Simgeler reddedilmez, *çözülür*. Bu karşılıklı doğrulama, İbn Arabî tarafından iki tarafın sürekli rol değiştirdiği bir diyalog olarak uygulanan Namazda edinilen tecrübenin meyvesi olacaktır. İlahi cevapların gerçekliği yalnızca Rab ve kulunun –yukarıda değindiğimiz– bu karşılıklı muhafazası fikrini ortaya koyar.¹⁵⁶ O zaman kulun Rabbini yücelterek kendini yüceltmesi korkunç bir küfür veya ümitsiz bir şüphecilik gibi görülmek yerine, Abid ve Mabudun sırayla, “Evvel” ve “Ahir,” Hamd Edilen-Hamd Eden oldukları “hususî ilahinin” mistik sırrı kabul edilecektir.¹⁵⁷ Kulun varlığının mütecelli işlevinin farkındalığını edindiği yer burasıdır. “İnançta yaratılan Hakk” Kendini kula dayatmak için izhar etmez; Kendi sınırlarını ifade etmek için izhar eder, çünkü bu sınırlar çok sayıda tezahürden *birini* mümkün kılan koşuldur. Arif Rabbinin hazır bir Hayaline sahip değildir; Onu, münacatı, samimi diyalogu sırasında latif organı olan kalbinin aynasında görünen Suretin ışığında anlar.

Burada kişisel “ibadet” olarak uygulanan “Yaratıcı Namaz”nın anlamını bir noktaya kadar ortaya koyduk. Eğer bu Namaz bir “talepse,” “yeni bir yaratıma” olan özlem biçimindedir,

¹⁵⁶ Bkz. yukarıda III. Bölüm, n. 49 ve V. Bölüm, n. 9.

¹⁵⁷ Dâvûd Kayserî, Şerh, s. 492.

çünkü böyle bir talep onu belirten musallinin hayali halidir ve bu hal ebedi *özü* [heccéité], öz-arketipi (*a'yân-ı sâbite*) tarafından belirlenir. Onu Tanrıyı yüceltmeye iten şey tam olarak manevi hali, diğer bir deyişle, onda Tanrıyı şu veya bu surette, şu veya bu ilahi İsimde belirleyen şeydir. O halde Tanrı ona ancak a'yân-ı sâbitenin işaret ettiği şeyi verir ve verebilir. O halde en yüce mistik ihsan bu a'yân-ı sâbitenin sezgisel bir rüyetine sahip olmaktır, çünkü böyle bir rüyet mutasavvıfın yatkınlığını, *ad infinitum* bir haller silsilesinin kavsini belirleyen kendi ebedi istidadını bilmesini sağlar. Kendisini ifşa ettiği (*mütecellâ lahu*) öznenin istidadına tekabül eden suret haricinde hiçbir *tecelli* mümkün değildir. Tecellinin bahşolunduğu özne yalnızca kendi suretini görür, fakat ancak –ilahi bir ayna gibi olan– bu surette tecellinin Suretini görebileceğini ve ancak bu tecellide kendi suretini tanıyabileceğini bilir. Tanrıyı Kendi özünde görmez; Musa'ya verilen ilahi cevap hâlâ doğrudur: “*Len terânî*, beni görmeyeceksin.” Maddi bir aynada da durum aynıdır: içinde bir sureti temaşa ettiğinde, aynayı görmezsin, fakat suretleri ve kendi suretini yalnızca bu ayna içinde gördüğünü bilirsin; aynı anda hem aynadaki sureti hem de aynanın cisminde bakamazsın. İbn Arabî bu benzetmeyi uygun bulur: *Hakk senin* aynandır, yani *içinde* kendini (*nefs, anima*) temaşa ettiğin aynadır ve sen, sen *Onun* aynasıdır, yani *Onun Kendi ilahi İsimlerini* temaşa ettiği aynasıdır.¹⁵⁸ Öyleyse koşulsuz Tanrının kendini koşulsuz olarak izhar etmesi mümkün değildir, zira böyle bir tecelli Kendini gösterdiği varlığı (*mütecellâ lehu*) eritir, çünkü o zaman o varlık için ne belirli bir varoluş, ne yatkınlık ne de belirli bir a'yân-ı sâbite tarafından koşullanan bir istidat varlığını sürdürebilir. Bu iki terim aykırı ve çelişkilidir.

O halde, Tanrının Kendi varlığının istidatlarını Kendine izhar ederek Kendi hakkında edindiği bilgide doğru mertebesine yükselen bireysel a'yân-ı sâbite ve rüyeti bu ayn-ı sâbite tarafından koşullanan İlahi Suret elipsin iki odağıdır; bunlar insanın Duası ve Hakkın Duası adı verilen iki öğedir. Her biri sırayla belirleyici ve belirlenendir. İnsanın sureti tarafından belirlenen Hakkın Duası ve Hakkın Sureti tarafından belirlenen insanın Duası aynı “hususî ilahinin” kıta ve eşkıtasıdır [strophe et antistrophe].

¹⁵⁸ *Fusûs* I, 60-62, 65.

Mutasavvıfın nefsinin “babasının annesi” olarak tanımlanmasının sebebi olan durum budur; Sühreverdî’nin Kâmil Tabiatına İlahisinde betimlenen durum da budur: “Sen beni doğuran Ruh-sun (senin oluşturduğun ruha göre babamsın) ve düşüncemin çocuğusun (sana dair düşüncem tarafından doğurulan, yaratılan-sın).”¹⁵⁹

Burada birbirlerine bakan ve aynı sureti ileri geri yansıtan iki aynadaki gibi karşılıklı bir ilişkiyle karşı karşıyayız. Tecellilerin zihinsel ikonografisini düzenleyen bu ilişkidir. Bunun iki temsilini birçok Sufî tarafından uzun tefekkürlerin yöneltildiği bir hadiste ve İbn Arabî’nin kendi rüyetine dayalı tecrübesinde göreceğiz.

¹⁵⁹ Bkz. *Motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardî*’mizde s. 49’da Sühreverdî’nin “Kâmil Tabiata Mûnacet”ı (yani “filozofun meleği”).

“HAKK’IN SURETİ”

1. Rüyet Hadisi

Şimdi bu iki leitmotifi dikkatle aklımızda tutalım: Kuran’da yazıldığı şekliyle Allah’ın Musa’ya cevabı: “Beni göremezsın” –ve Peygamberin tanıklık ettiği meşhur “rüyet hadisi” (*er-rû’yâ*), rüya rüyeti veya meczup rüyet: “Rabbimi en yüce güzelliğin bir suretinde, bol saçlı, zarafet Tahtında oturan bir delikanlı olarak temaşa ettim; altın rengi bir kıyafet [veya bir varyanta göre yeşil bir elbise] giyiyordu; saçında altın bir taç, ayaklarında altın sandaletler vardı.¹⁶⁰ Rüyetin reddi ve rüyetin tanıklığı: iki motif beraber bir *coincidentia oppositorum* oluşturur. Ayrıca hem nebevi rüyet hadislerinde hem de İbn Arabî’nin kişisel tecrübesinde teker-rür eden Hayal, aynı *coincidentia oppositorum*’un bir simgesi olarak psikologlar tarafından iyi bilinen *puer aeternus*’un [ebedi

¹⁶⁰ Öncelikle bkz. bu hadisin kaynaklarını, varyantlarını ve çeşitli isnâdı (aktarım silsilesini) dikkatle toplayan Hellmut Ritter (*Das Meer der Seele*, ss. 445 ff.). Bu hadisi aktaran muhaddis Hammâd ibn Seleme (ö. 157/774), bu hadisi ancak İran’da, Basra Körfezi kıyısında Abadan’ın bir Tasavvuf müessesesinde ikameti sonrasında öğretmiştir. İbnü’l-Deyba’ya (ö. 944/ 1537) göre bu hadis, zamanının popüler sufi çevrelerinde sıkça söylenirdi. Nitekim bu hadise bağlılığı bu çevrelerle sınırlandırmak hata olur. Burada söylenenler haricinde, Şirazlı Rûzbihân Baklî (ö. 605/1209) gibi derin bir mutasavvıfın eserine, mesela ‘*Abherü’l-Âşıkîn*’ine (*Fedeli d’amore*’nin Yasemini) bakmak, bu hadisin Baklî’nin mütecellî düşünce sistemindeki spekülâtif önemini ve aynı mutasavvıfın *Diarium spirituale*’inde anlatılan rüya ve rüyetlerin teyit ettiği tecrübi değerini görmek için yeterlidir. İbn Arabî de “Hikmet şii’ri”nin kenarına yazdığı şerhinde bu hadise son derece ince bir göndermede bulunmuştur (*Kitâbu Zahâ’irü’l-a’lâk, Tercii-mânî’l-Eşvâk* üzerine bir şerh, ss. 55-56). Bu gönderme, seherin beyazlığıyla gurubun morluğunun ilahi bir tevazunun işaretleri olduğundan bahsedilen kısmın –yalnızca tecelliyi bu çocuksu surette tecrübe eden bir mutasavvıfın aklına gelebilecek bir düşünce- yanındadır.

çocuk] bir Hayalidir.¹⁶¹ Bu durumda karşımıza üçlü bir soru çıkar: Bu Hayal *kimdir?* *Nereden* gelir ve bağlamı nedir? Bu misal *hangi* manevi tecrübe derecesine işaret eder; diğer bir deyişle, bu Hayalde ve bu Hayal aracılığıyla varlığın *hangi* gerçekleşmesi olur?

Böyle bir Hayal ve dahası bu Hayalin rüyete dayalı bir tecrübesi Gazzâlî gibi bir kalamcıyı silahsız bırakır ve şaşırtır, çünkü sahip olduğu “nominalist,” lâ-edri [agnostique] Hayal anlayışıyla, bunu aşağı yukarı zararsız bir alegori olarak yanlış yorum-

¹⁶¹ Bkz. C. G. Jungund K. Kerényi, *Ein führung in das Wesen der Mythologie*, ss. 119-144.

¹⁶² Özellikle bkz. kalamcı Gazzâlî'nin Ritter, *Das Meer der Seele*, ss. 448-49'da alıntılanan metni. Önemli olan soru, Suretlerin, “onlar üzerinden” Zata dair spekülasyonda bulunabildiğimiz ve bize Hakkın “suretine” dair hiçbir şey anlatmadıkları -Cebrail'in Peygambere görüldüğü suret Meleğin gerçek suretiyle ilgili nasıl hiçbir şey anlatmıyorsa, Hakkın da sureti yoktur- sonucuna varabildiğimiz bir değerleri olup olmadığı değildir. Çünkü bu dindarca agnostik tezi öne sürmek kesinlikle *Hazerât* (yukarıda IV. Bölüm, nn. 19-22) hikmeti hakkında hiçbir şey bilmemektir. Nitekim, bu anlaşıldığında, gnostik yöntemin rasyonel çıkarımla görünür bir suretten suretin yokluğuna, saf metafizik öz olduğu varsayılan saf suretsizliğe ulaşmak anlamına gelmediği aşikar olur. “Hakkın sureti” kendini mütecelli Hayalde gösteren surettir ve başka bir şey değildir ve Tanrı bizim tarafımızdan ancak bu surette bilinebilir (Bkz. yukarıda IV. Bölüm, n. 38). Menfi koşullu olanı ulu metafizik öz yapmak için, koşulsuz, *lâ bi-şart* ile külli olan menfi koşullu, *bi-şartı-lâ* arasında elem bir karışıklıktan sorumlu olmak gerekir: “külli” olanla ilişkilendirildiğinde Hayal bir *alegoriden* başka bir şey olmaz; mutlak koşulsuzla ilişkilendirildiğinde, yani hem külliden hem de hususiden *arındığında*, Hayal mütecelli bir simge olur. Nitekim bu, burada incelemeye çalıştığımız ‘âlemü'l-misâl (*mundus imaginalis*) ve mütecelli Hayal düşüncelerini öngörür: *antropomorfoz* duyuşsal (fiziksel, tarihsel) dünyanın son mertebesinde değil, Meleğin ve melekî dünyanın mertebesinde gerçekleşir (örnek olarak bkz. Mandeizm'de Danyal'in Kitabında *Anthropos* olarak Cebrail; W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, ss. 176-77). Dolayısıyla burada, Hayalin konumu ve eşleşmelerinin geçerliliği tehlike altındadır. Hayalin anlam ve önemi ne literalizmde (Tanrıya insan fiilleri yükleyen *antropomorfizmde*) ne de (Hayali “açıklayarak” yok eden) alegorizmde bulunabilir, *teşbîh* veya *ta'til*'de, putperestçilik veya ikonoklazmda bulunamayacağı gibi. Tüm mutasavvıflarımız bunu tekrar tekrar yinelemiştir ve tevhidin çift menfiliği diyalektikleriyle İsmailîler bu iki uçuruma egemen olan sırtta durabilmişlerdir. Kısacası, tecellilerin bu anlam ve önemi, nominalist ve keyfî bir sanat kavramından da, Hayal ile onun yardımıyla tahayyül edilen görünmez arasında bir “cevher ortaklığı” [consubstantialité] işaret eden bir Hululden de eşit uzaklıktadır. Bu anlam daha ziyade bir *coincidentia oppositorum*'da, tek hakikatin ikili yapısında bulunur. Bu hakikat hem tekil hem çoğul, hem ebedi hem geçici, sonluluğunda sonsuzdur, çünkü sonsuzluğa tecellilerinin sayısında nicel bir sınırsızlığı değil, bu Zatın sonsuzluğunu ifade eder. Bu Zat, kendi içinde karşıtların eşzamanlılığı olduğu için, her biri, kendini gösterdiği her varlığa mahsus olan İlâhî Yüze göre *hakiki* olan Misallerinin, yani Onun temsillerinin çoğulluğuna işaret eder.

lamaktan başka çaresi yoktur,¹⁶² ve bunun sebebi İbn Arabî'nin ikrar ettiği tecelli kavramı hakkında hiçbir fikri olmamasıdır. Öte yandan, İbn Arabî'nin bir müridi, mesela Abdülkerim Cîlî, bu konuda rahatça yorum yapabilmektedir. Olayın iki boyutluluğu üzerinde durur: belirli Suretin ve yalnızca o surette bulunan *gizli içeriğin* bütün haldeki gerçekliği. Bunu, bize sonsuzun sonlu suretteki eşleşmesini dayatan bir *coincidentia oppositorum* olarak inceler, çünkü varlığın kuralı budur.¹⁶³ İşte “İlahi Yüz,” bu şekilde zuhur eden “Hakkın Sureti” –daha önce gördüğümüz gibi– aynı zamanda zuhur ettiği varlığın “yok olmaz Yüzü,” Kutsal Ruhudur. Nitekim her adımda bu gerçeğe dönmemiz gerekir: Bir insanın mistik tecrübesinin zirvesinde ulaştığı şey, ayrışmamış Birliğinde Zat değildir ve olamaz. İbn Arabî'nin “Hakk ile bir olduklarını” iddia eden bazı mutasavvıfların iddialarını reddetme sebebi budur.

Bir insanın mistik tecrübesinde edindiği şey varlığının “se-mavi kutbu,” yani İlahi Varlığın, başlangıçların başlangıcında, Gayb Âleminde Kendini Kendine izhar edişinin ve Kendisini, Kendini o insanda bildiği Suret olan Surette bildirilişinin yeri ve vasıtası olan şahıs olarak şahısdır. Ulaştığı şey şahsının İdeası veya daha doğrusu “Meleğidir” ve mevcut şahsı bu Meleğin yalnızca dünyevi kutbudur; elbette bu orfoğoks dinbilimin “koruyucu Meleği” değil, Māzıdacılığın *Daênâ-fravaşi*'sine çok benzer

¹⁶³ Bkz. Cîlî, *el-İnsânü'l-Kâmil*, II, 3-4. Bu sayfaları (altın ve yeşilin egemen olduğu) *visio smaragdina* [yeşil nur] üzerine düşünerek takip etmeyi tavsiye ederiz, çünkü ona dair bir anlayışa olanak sağlarlar. Cîlî bir tefsirde bulunmaz ve hatta tevilden anladığımız alegorik bir tefsirse bir tevilde de bulunmaz; bir tefhîm'de, yani sözcüğün sınırlı anlamıyla hermeneutikte, Anlayışta bulunur ve bu tümüyle varoluşsal bir hermeneutiktir, çünkü İlahi Yüzün rüyeti İlahın her varlıkta sahip olduğu ve o varlığın Kutsal Ruhu olan Yüzü tecelli eder. Bu rüyet bu varlığın Ruhuna uyar, çünkü bu varlığın Ruhu duyumsal, bedensel bir suretle (*Hazerârât*) tekabül içindedir. Bu nedenle, rüyetin bu Yüzü bir ilişki veya bakış açısı olarak tanımlanamaz (rasyonel ilahiyatçıların rahatlatıcı çözümü); İlahi Varlık için esastır; diğer bir deyişle, sınırsız ilah için kendini şu veya bu sınırlı surette izhar etmek esastır. İlah bu *Surettir* ve bu Suret bütün bunlardır ve bunlardan başka hiçbir şeydir: *misaldir*. Mütecelli olgu iki yönlüdür: belirli suret vardır (bu saç, bu elbise, bu çarıklar) ve gizli anlam (*ma'nâ*) vardır; bu anlam genel soyut gerçeklerin veya yüceltilip Tanrıya uyarlanmış insani gerçeklerin bağlamında değil, görülen Suretle Tanrının kendini bu surette gösterdiği varlık arasındaki kaçınılmaz bağda aranmalıdır. Bu gizli anlamda tam da İlahi Varlığın ikili konumunu yöneten *coincidentia oppositorum* bulunur: burada tam da –alegori olmayan– iki altın çarkla temsil edilen ikili bir konum vardır.

bir anlayıştır. *Daena-fravaşi*'nin mutasavvıflarımızda farklı isimlerde tekerrürü çarpıcıdır (mesela Cîlî'nin Azrail Meleği en çarpıcısıdır). O zaman İlahi Varlığın bir öz-belirlenimi bu insanın ebedi bireyliğini oluşturan tecelliydi; bu tecellide İlahi Varlık tümüyle Tanrıdır, fakat bu mikrokozmostaki, *singulatim*'deki Tanrıdır. Ayrıca eğer Gayb Âleminde gerçekleşen bu belirlenimi "Melek" olarak tanımlarsak o zaman Nefsin, ilahi *Alter Egonun* mütecelli rüyet olarak rüyeti, tam anlamıyla bir melekî tecelli olur. İbn Arabî de gizli bir muhavere sırasında "Beni göremezsin"¹⁶⁴ sözlerini duydu fakat o da mistik Tapınağın gölgesinde Onu gördü ve Onu tanıdı. İnsan-ı Kâmil mertebesini, İlahi Varlığın mikrokozmetik gerçekleşmesini İlahi Özle aynılaştırma olarak tanımlayan bir mutasavvıfın iddiasını reddetmek asla bir mantıkçılık veya "akılcılık" işareti değildir. Böyle bir tavır hiçbir şekilde mistik tecrübenin reddi değildir; yalnızca, batını tektanrıcılığın kabul edebileceği bir tasavvuf modelinin üstü kapalı bir reddidir. Fakat, her durumda Âşık ve Maşuk arasındaki samimi muhavere olarak tecrübe edilen mistik tecrübe *her durumda Zata* içkin ve bütünlüğüne eş bir bireyleşme öngördüğünde, tek yönlü tektanrıcılık modeli kesin bir değişime uğramaz mı? Son tahlilde, Peygamberin rüyeti ve İbn Arabî'ninki Sühreverdi'nin (karşılıklı tam bireyleşmelerinde, onu doğuran ve aynı zamanda onun doğurduğu) Kâmil Tabiatına seslendiği bir duasında ifade ettiği arzusun ikmalidir: "Kendini bana tecellilerin en güzelinde

¹⁶⁴ Özünde rüyet tarafından tümüyle erişilmez olan, mutlaklığında İlahi Varlıktır, Tümüyle Öteki olandır: yalnızca, belirli Rabbi kuluna (ilahi alter ego'yu dünyevi benine) bağlayan ve ilişkilerini bireyleştiren karşılıklı belirlenimde görülebilir. Fakat Tümüyle Öteki, Onu bireysel olarak izhar eden "rabbe ait" [seigneuriale] suretin (*rabb*) ötesinde kalır. İbn Arabî'nin arayışının başında zihninde kavradığı şu sözler belirleyicidir: "Kendimi senin gizli varlığından (ma'nâ-kum) başka hiçbir kemal suretinde izhar etmedim. Sana verdiğim yüceliği tanı. Ben Uluyum, hiçbir sınırın sınırlamadığı En Ulviyim. Beni ne Rab ne kulu bilir. İlahlık (*ulûhiyyet*) kutsaldır ve mertebesinin hiçbir şeyle ilişkisi yoktur (*rubûbiyyet* ise tam olarak, senin, kulun, sırrı olduğun bireyleşmiş ilahi ilişkidir. Sen belirli bir nefssin (*el-enâ*); ben kendimim (koşulsuz, her nefsin suretini koşullayan). Beni kendinde arama, boşuna uğraşırsın. Fakat beni kendi dışında da arama, başaramazsın. Beni aramaktan vazgeçme, mutsuz olursun. Aksine beni bulana kadar ara, yükselmeyi kesmezsin. Fakat arayışında kurallara iyi uy. Yola gözün açık gir. Ben ve sen arasında fark gözet. Çünkü beni görmeyeceksin, yalnızca kendi ayn-ı sâbitesini ('ayneke, özsel bireyliğın, 'kaynağın' veya 'Meleğin' veya kendi 'gözün') göreceksin. Bu nedenle her zaman yoldaşlık (ilahi Eşinle, Hacer'ül Esved taşının önünde ortaya çıkan gizemli Delikanlıyla bağ) halinde kal" (*Fütûhât* I, 50).

(veya en yücesinde) göster.”

İşte şimdi, hem Peygamber hem İbn Arabî tarafından görsel-leştirilen Hayale ikonografik bir bağlam kazandırmak için birçok gözlemi biraraya getirmek yararlı olacaktır.

Rüyetin ihtişamı, plastik güzelliğe yapılan vurgu bizi Tasavvufun geniş bir kısmında yaygın olan duyguya, *Cemâlin* ana tecelli olduğu duygusuna götürür. Burada altı çizilmesi gereken nokta, neşeli bir tonalitenin¹⁶⁵ eşlik ettiği saf bir estetik zevkten değil, insan güzelliğinin, içinde zuhur ettiği nesneden hem önce gelen hem de bu nesneyi aşan, mutasavvıfın ancak mistik aşkı oluşturan manevi ve duyumsalın birlikteliğine, ortaklığına [conspiration] (sympnoia) ulaşarak farkına varabileceği bir şeye doğru bir hareket doğurarak korku ve dehşet veren *esrarlı* [numineux], kutsal bir olgu olarak temaşasından bahsettiğimizdir.¹⁶⁶ “Rüyet hadisi”nin, Mutezili ve diğer kelamcılar için dehşet uyandırmakla beraber yüzyıllar boyu çok sayıda Mutasavvıfın ağzında dolaşmış olmasının sebebi budur. Bununla beraber bu dinbilimcilerden biri, meşhur Câhiz (ö. 250/864), Hristiyanların iştihaklarını, İsa suretinde Tanrılarına kendi suretlerine benzer bir surette ibadet edebilmelerine bağlar ve onları bu ko-

¹⁶⁵ Bkz. Ritter, *Das Meer der Seele*, s. 438, burada çok sayıda güzel metni bir araya toplamıştır.

¹⁶⁶ Bkz. yukarıda, II. Bölüm, §2, “Aşkın Diyalektiği”nde verilen, İbn Arabî’ye ait birkaç metnin incelemesi; ayrıca bkz. Şirazlı Rûzbehân Baklî, ‘*Abherü’l-Âşıkîn*’ (yukarıda n.1). Burada elbette Platon’un ismi de anılabilir, fakat Mutasavvıflarımızın en iyi ihtimalle Platon’un eserlerinden yalnızca parçalar veya alıntılardan haberdar olduklarını unutmamamız gerekir. Platonculuk daha ziyade, üzerinde durulan olgunun –en belirgin örneği de olsa– yalnızca bir örneği olarak görül-melidir. Her şeyden evvel, İlahı Arap epik şiirinin kadın kahramanlarının (*Sa’dâ, Lübnâ, Leyla*) dişil isimleriyle adlandırarak ve Tanrıya dişil bir varlık gibi hitap eden bir aşkı yücelterek dindar dinleyicilerini kaçırtan halk vaizlerini düşünmeliyiz. Özellikle çarpıcı bir örnek, hafıza (En’âm; 52., Kehf; 28) –“Yüzümü görmeyi arzu ederler” (Corbin’in yaptığı alıntı Türkçe Kuran mealine uymamaktadır. –ç.n.) - seslendirmesini söylemek için vaazını keserek dinleyicisini vecde sokan Fars vaizin hikâyesidir (bkz. Ritter, *Das Meer*, ss. 441-42). Bütün bunlar resmi İslamın ve onun ortodoks ilahiyatın gözünde oldukça rezil bir şeydir. Fakat bu mütecelli tecrübe uğraşlarının bize, Kuran’ın, rasyonel kelamcıların şaşkınlık içinde alegorik tefsire başvuru nalarına sebep olan “antropomorfozlarından” çok farklı bir problem sunduğunu vurgulamak gerekir, bkz. yukarıda n.3.

¹⁶⁷ Câhiz şöyle der: “Aynı nedenden dolayı, aramızda [Müslümanlar arasında] Allah’ı insan suretinde temsil edenler ibadetlerinde bu benzerliği reddedenlerden daha şevklidirler. Nitekim çok defa, ilahi ziyaretten bahsedildiğinde bu du-

nuda takdir eder.¹⁶⁷

Câhiz'in bu tefekkürü bize ikonografiye dair geniş bir bakış açısı kazandırır. Gerçekten de "rüyet hadisi"ndeki Suret ile, Hristiyanlığın ilk yüzyıllarında İsa'yı temsil eden genç İsa, *Christus Juvenis* İmgesi arasında çarpıcı bir benzerlik vardır.¹⁶⁸ Bahsi geçen hadisin kendini gösterdiği manevi çevrelerde bu Hristiyan ikonografinin biliniyor olması çok mümkündür. Bu Hristiyan ikonografi, Maneviyatımızın tecelli anlayışıyla mükemmel bir uyum içinde olan fakat onlarınki gibi, galip gelecek olan resmi Enkarnasyon dogmasından tümüyle farklı bir tecelli anlayışı ortaya koyar. Tanrının bu *Christus Juvenis* Suretinin hâlâ çok sayıda mükemmel örneği bulunmaktadır. Ravenna mozaikleri bunlardan bir tanesidir; hatırlanacağı gibi bu mozaikler, ikonografik olarak mütecelli bir İsaçılıktan Enkarnasyoncu bir İsaçılığa geçişi temsil etmelerinden dolayı karmaşık bir meseleyi ortaya koyarlar.¹⁶⁹

Çok kısa olarak şunu söyleyebiliriz: Mütecelli düşünce (bu

rumda bir insanın Allah arzusuyla ağlayıp bağırıldığını gördüm; onu Allahtan ayıran duvarların yok olmasından bahsedildiğinde bayıldığını gördüm. Rabbiyle baş başa oturup Yaratıcısıyla konuşmak isteyen birinin arzusu kim bilir ne kadar fazladır" (*Hüccetü'n-nübüvvet*, alıntılındığı yer: Ritter, *Das Meer*, s. 441).

¹⁶⁸ Bkz. Herzog, *Realencyclopädie*, IV, art. "Christusbilder," özellikle ss. 73-81. Ayrıca bkz. "İlahi Tecelli" adlı çalışmamız, s. 156. Daha önce burada Kristolojiyle antropoloji arasındaki yakın bağı belirtmiştik: insanın kendine görüldüğü içsel imge ve ideal suret olarak İsa imgesi.

¹⁶⁹ Özellikle, Arysçu inanca sahip olan Kral Teodorik tarafından 500 yılında yaptırılan San Appolinaro Nuovo bazilikasının kuzey duvarında üst sıradaki mozaikleri düşünmekteyiz. Burada, hayatını ve mucizelerini kutlayan ön üç mozaikte İsa sıradışı güzellikte sakalsız bir genç olarak temsil edilmiştir ve yanında da tam işlevi hiçbir zaman açıklanmamış olan bir kişi vardır. Aksine Tutkunun sahnelerini temsil eden güney duvar mozaiklerinde İsa, klasikleşmiş olan sakallı erkek tipi olarak görünür. Muhtemelen Ariusçu ve ortodoks Kristolojilerin karşıt içerimlerini yansıtır. Eğer bazilikadaki diğer Ariusçu kompozisyonların ortodoks temsillerle değiştirildiğini ve aynı karşıtlığın Ariusçu vaftizhaneye ortodoks vaftizhanenin ikonografileri arasında da görüldüğünü aklımızda tutarsak, iki ikonografik sistemin anahtarlarını elimizde tutmaya yaklaşmış oluruz. Her halü kârda, karşımızdaki şey basit bir sanat tarihi sorusu (imalathane ve tekniklere dair bir soru) değil, ikonografik simgelerin değişiminde ortaya çıkan bir bilinç değişimidir: *Christus Juvenis* (genç çoban, genç soylu) tipinden, hem imparatorluk Kilisesinin ideolojisi hem de insan elinde ilahi ızdırabın gerçekliği, fizyoloji ve tarihin gerçekliği üzerine kurulu bir teoloji tarafından öne sürülen erkek tipi geçiş. Bu gerçekleşmeden önce, insanların "semavi bir yerde" gerçekleşen mütecelli olaylara dair anlayışlarını yitirmeleri gerekiyordu; dolayısıyla, başlangıcında tarihsel bilginin ilk teolojik eleştirisi olan "dosetizm," kendisinin basit bir karikatürüne dönüştü.

kesinlikle birkaç spekülâtif bilginle sınırlı olmayıp Apokrifanın ulaştığı her çevrenin paylaştığı bir anlayıştır), Tanrının insanlığın aynasından, ancak bir vitraydan suretini aldığında ve ışıdığında görünür hale gelen ışık gibi ışıması olan bir Misal düşüncesidir. Bu birlik duyumsal verilerin düzleminde değil, onları dönüştüren Nurun düzleminde, yani “Hayalî Hazret”te algılanır. İnsanlıkta Tanrı, aynadaki Suret gibidir. Bu Huzurun yeri tekil müminin bilinci veya daha doğrusu kendisine verilen mütecelli Hayaldir. Onun *zamanı yaşanan psişik* zamandır. Öte yandan Enkarnasyon, hipostatik bir birliktir. “Etten kemiktendir,” ve ikonografi etin bu gerçekliğini vurgulamak için *puer aeternus* (genç Orfik çoban, genç Romalı soylu) tipini, farklı bir cinsel gücü simgeleyen olgun adam için terkeder. Enkarnasyon tarihsel koordinatlarla konumlanabilen tarihsel bir gerçektir; merkezi olduğu tarihin anlamıdır. Zamanı sürekli bir soyut psişik *zamandır*; takvimlerin hesaplandığı zamandır. Fakat İdris’e “Sen İnsanın Oğlusun” sözlerinin söylendiği bir “olayın” tarihini hesaplama ya kalkmakta ne anlam ne de doğruluk vardır.

Her tecelli *yeni bir yaratımdır*; tecelliler devamsızdır; tarihleri psikolojik bireyliğin tarihidir ve kendi içlerinde, yani onları tecrübe eden öznelardan soyutlandıklarında gerçeklikleri olmayan dış olguların silsile veya nedenselliğiyle hiçbir ilgileri yoktur. Tecellilerin idrakı, olgu ve olayları yalnızca öznenin nitelikleri olarak gören Stoik düşünceyle bağlantılı bir düşünce biçimi öngörür. Varolan şey öznedir ve öznenin dışındaki “olgular” “gerçekdışı”dır. Fakat diyalektiğin ve tarihsel nedenselliğin tuzakına düşmüş olan bizler için olgular “nesnel gerçeklik”tir. Dahası tarihsel Enkarnasyon olgusunun, tecellilerin içsel kanıtlarının yerini aldığı bilinç, (eğer denemekten sonsuza dek vazgeçmemişse) öznel *nitel* zaman ve “nesnel” olgusal tarihin *nicel* zamanı arasındaki eşzamanlılık sorununu çözmüş olmalıdır.¹⁷⁰ Enkarnasyon kavramı “sosyal Enkarnasyonu” mümkün kılmak için bu derece laikleştirildiğinde geriye kalan şey, tarih felsefeleri ve bugün mitolojisiyle bizi tümüyle saran “tarihin gidişatına” olan

¹⁷⁰ Yaşanan psişik zamanla devamlı, homojen anlardan oluşan nesnel fiziksel zaman arasındaki ayrım net bir şekilde ilk olarak büyük mutasavvıf Alâüddevlle Simânî (14. yüzyıl) tarafından yapılmıştır; bkz. “L’Intériorisation du sens en herménétique soufie iranienne” adlı çalışmamız.

saplantı olmuştur. Tecellilerle veya mütecelli Hayal ile bir tarih felsefesi ve hatta bir tarih yapmak mümkün değildir. Tecellilerin Christos'u ensarkosis [ensarkosis] veya Tutku [Passion] bilmez; bir Pantokrator olmaz; *puer aeternus* olarak, *Christos Angelos* olarak, Peygamber ve İbn Arabî'nin rüyetlerindeki delikanlı olarak kalır.

Bütün bu ayrımların büyük önemi vardır. Hristiyan olmayan bir maneviyatı Hristiyanlık'la karşılaştırmaya yapılan her teşebbüste, netleştirilmesi gereken ilk nokta hangi Hristiyanlık'tan bahsedildiğidir. Hatta Tasavvufun bu ikonografisinin kökenlerinin, "Hakkın Sureti"nin tecellisinin İmam kavramına tekabül ettiği Şiiliğin zihinsel ikonografisinde olduğu düşünüldüğünde bu daha da böyledir. Ayrıca Şiiliğin bütün sırrı, *varoluş sebebi* –ve bununla Şiiliğe nedensel sonuçlar veya açıklamalar bulma girişimlerinde beyan edilen "tarihsel nedenlerden" çok daha fazlasını kastediyorum– bu sır her şeyden önce, İmamcılığı oluşturan tecelli suretini öneren akıllar olmasıdır,¹⁷¹ resmi Kristolojiyi reddeden ve birden fazla özelliği İmamcılıkta yinelenen bir Kristolojiyi öneren akıllar olduğu gibi.

2. Mistik Kâbe'nin Etrafında

Bu önerme ve bağlamların ışığında, hadisimizdeki gibi bir

¹⁷¹ Bkz. yukarıda V. Bölüm, n. 24'te alıntılanan iki öğreti. İslam'ın geri kalanının aksine Şiilik çok gelişmiş bir dinsel ikonografiye sahiptir. Altıncı İmam Câfer-i Sâdık'ın (ö. 148/765) çevresinde ilginç ve cazip bir şahıs olan Hişâm ibn Sâlim Cevâlikî'yi zikretmek yararlı olacaktır (Şehrestânî, *Milel*, ss. 87-88). Cevâlikî, tüm çıkarımlarını İmamiyeye mensubiyetlerinden alarak, ortodoks İslam'ın ilk kelimcilerin kendilerini sınırladıkları fazilet taslayan diyalektikle kafa kafaya çatışanlardan biri gibi görünmektedir. Tanrının bir insan sureti ve cismi olduğunu, fakat bunun ne etten ne de kemikten oluşan latif bir cisim olduğunu öğretmiştir. Tanrı parlak, ıslıl ıslıl bir nurdur; Bir insan gibi beş duyusu vardır ve aynı organlara sahiptir. Ebû 'İsâ el-Varrâk (ö. 247/861), İmamî dostumuzun öğretisinde, çarpıcı bir *coincidentia oppositorum* anlayışını gösteren bir özelliğin altını çizer: Tanrı siyah nur (*nûr-ı esved*) olan gür siyah saçlara sahiptir. Tanrının bir "cisim" (latif halde olduğuna göre elbette gayri maddi bir cisim) olduğu ifadesinin altında bir Stoik terminolojinin yatıp yatmadığı merak konusudur. On yedinci yüzyılda İranlı bir Şiinin, Molla Sadrâ'nın bir müridi olan ve Mutasavvıf ilhamı sahip Muhsin-i Feyz'in, Hişâm'ın bir "cisimden" bahsederken kastettiğinin bir madde veya "kendi içinde var olan bir öz" olduğunu belirterek ortaya koyduğu bu tür bir önsezidir (*Bihârü'l-Envâr*, II, 89).

¹⁷² İbn Arabî'nin yaşamındaki rüyete dayalı tecrübelerin sırasını belirlemek, kendisine ait "Faal Muhayyilenin iş başında olmadığı kişi konunun kalbine hiçbir za-

Suretin misal ve tahayyüllerinde hangi dinsel tecrübenin derecesi ve sureti ifade edilir?¹⁷² Burada bir kez daha “Hayalî Hazret” (yukarıda, sf. 235) aleminde Tapınak rüyetini, bu rüyetin önemini, işlevini ve tüm manevi mertebelerde devamlılığını hatırlayalım: Tapınak tümüyle kapalıdır; yalnızca, duvardan bir sütun çıkar ve bu sütun girilmez olanla mistik rüyet sahipleri arasında tercümandır, müfessirdir. Maddi Kâbe’deki Hacer’ül Esved taşıyla eşleştirilir. Fakat Hacer’ül Esved, “mistik Kutup” ve tüm tezahürleri için bir addır. Bu nedenle girilmezin tercümanı veya Tapınağın müfessiri Kutuptur (*Kutb*), Kutsal Ruhtur (*Rûhu’l-Kuds*), Ruh-ı Muhammedî’dir. *Ruh-ı Muhammedî* bazen Cebrail ile özdeşleştirilir; bu ise Vahyin sırtını ifşa eden bir olgudur çünkü İbn Arabî’nin söylediği gibi, mutasavvıf, daha önce ulaşamamış olduğu yüksek bilgiyi kendisine yansıtan bir kişiyi tahayyül ettiğinde bu rüyet aslında kendi a’yân-ı sâbitesinin, semavi Kutbunun, “Meleğinin” rüyetidir.¹⁷³

man ulaşamaz” özdeyişine dair kendi kişisel ve tecrübi doğrulamasını görmek faydalı bir iş olurdu (bkz. yukarıda IV. Bölüm, n. 59). İbn Arabî itiraf eder: “Fakal Muhayyilenin bu gücü bende öyle bir boyuta ulaşır ki, Cebrail’in Peygambere görüldüğü gibi bana Maşuğumu cismani, nesnel ve zihin dışı bir surette görsel olarak temsil etmiştir. İlk önce bu Surete doğru bakmayı kabil hissetmedim. Benimle konuştu. Dinledim ve anladım. Bu misaller beni öyle bir halde bıraktı ki günler boyu ağzıma yemek süremedim. Ne zaman masaya yönelsem, misal öbür tarafta dikiliyor, bana bakıyor ve kulaklarımla duyduğum bir dilde bana ‘Beni müşahade etmekle meşgulken yemek mi yiyeceksin?’ diyordu. Böyle bir durumda yemek yemem imkânsızdı, ama açlık duymuyordum; ve rüyetimle o kadar doluydum ki onu müşahade etmekle doyuyor ve sarhoş oluyordum; o kadar ki bu müşahade benim için tüm yemeğin yerini aldı. Perhizimi bildikleri için arkadaşlarım ve akrabalarım ne kadar iyi görüldüğüme şaşıyorlardı, çünkü günlerce hiçbir şey yemedim ve açlık veya susuzluk hissetmedim. Fakat o Suret, ayakta veya oturur halde, hareket halinde veya durmakta da olsam, bakışımın nesnesi olmayı hiçbir zaman kesmedi” (*Fütûhât* II, 325). Semavi Maşukla samimiyet içindeki bu yaşam Şirazlı Rûzbihân Baklî’nin *Diarium Spirituale*’i ile ortaya konan yaşama benzetilebilir. Bu ise yaşamı boyunca hem uyur hem de uyanık halde devam eden kesintisiz bir rüyalar ve rüyetler silsilesidir (bkz. Yukarıda II. bölüm, n. 71)

¹⁷³ Bkz. Yukarıda I. Bölüm n. 40. İbn Arabî kendi rüyete dayalı tecrübelerini Peygamberin Cebrail’in samimi huzurunu tecrübe edişine benzettiğinde bu benzetme, bu ezeli Suret ile ilgili büyük önemi olan bazı paralellikler ortaya koyar. Bu ezeli Suret, taayyünlerinin her birinde Kutsal Ruhtur (bkz. Yukarıda IV. Bölüm, nn. 59 ve 60); burada ona kaynağını veren ve onu içeren, onun nesnesi ve bağdaştığı olduğu İlâhi İsm’in seviyesinde kendini onda bireyleştiren Ruhunun Ruhu, Suretinin Sureti, Ebedi Yüzü, Nefsidir; Cebrail’in onun kendi Nefsinin misali olması bu anlama gelir. Bkz. Yukarıda IV. Bölüm, n. 44, eşleşmeler silsilesi: *Rûh-ı Muhammedî*, Kutsal Ruh, Cebrail, Genç [adam], Hacer’ül Esved taşı, Kutup. Bu eşleşmeler İbn Arabî’ye verilen, *Fütûhât*’ının kaynağı olan büyük tecellinin anlamını çözmemizi sağlar.

Şimdi İbn Arabî'yi, Muhayyilede temaşa edilen Tapınağın duyumsal temsili olan Kâbe Tapınağında görüyoruz. Sühreverdi'nin Kamil Tabiatına ettiği duanın İbn Arabî için cevaplanacağı yer burasıdır. Şeyhimiz daha önce Kâbe'nin gölgesinde, Ruhun bir Gecesinde hatrı sayılır bir karşılaşma yaşamıştı (bu kitabın ilk bölümünde, II. bölümde bu karşılaşma üzerinde durduk). Tapınağı tavaf ederken şüphelerinin melankolisinin tınladığı birkaç mısrayı yüksek sesle doğaçladı. Aniden gölgenin içinden onun için *Sophia aeterna*'nın dünyevi tezahürü olan dişil Suret belirdi (burada bu rüyetlerin kronolojisini belirlemek gibi bir konu olamaz, fakat psikolojik inceleme misalî özellik ve figürlerin üst üste dizilişini ortaya koyabilir).¹⁷⁴ Bu kitabın sonunda değinmek istediğim rüyete dayalı olay, İbn Arabî'nin büyük kitabı *Fütûhat-ı Mekkiyye*'nin hem giriş kısmını hem de mistik kaynağını oluşturur. Bu olaya yapacağımız kısa gönderme, bu "Hakkın Sureti" onun başı ve sonu, ebedi yoldaşı olduğu için İbn Arabî'nin tüm kişisel varlığının kemale ulaştığı yer olan Suretin bir tahayyülü olarak Misalin kimliğiyle ilgilidir. Burada Tapınak Hayalinin tekerrürünün nitelediği durum ve tecrübe akıbetine (dénouement) ulaşır. Tapınak canlı ve saydam hale gelerek gizlediği sırrı, "Hakkın Sureti"ni, yani Nefsi (veya daha doğrusu onu ileri derecede kişileştiren Sureti) ortaya çıkarır ve Mutasavvıf'ın ilahi *Alter Ego*'suna bildirir. Burada *akıbet* şudur: Tapınak etrafında tavaf dönemi bitmiştir ve iki "yoldaş" beraber Tapınağa girerler. (Aşağıdakilerle ilişkili olarak okuyucu Notlarımızda çevrilen veya özetlenen metinlere başvurabilir; bu metinler paha biçilmez değer ve öneme sahiptirler.)

Bu giriş tümü bir manevi tecrübenin vardığı nokta olması hasebiyle bir girizgah niteliğindedir. Öyle ki, insanı özne ve İlahi *Alter Ego*'su arasındaki bilinç ve bilinçötesilik sınırında gerçekleşen fevkalade berrak bir muhavere biçimini alır. İbn Arabî Kâbe'yi tavaf etmektedir. Hacer'ül Esved taşının önünde "Zail Delikanlı, Sessiz Konuşmacı, ne canlı ne ölü olan, bileşik-basit, kapsanmış-kapsayan" olarak tanımladığı gizemli varlıkla karşılaşır ve onu tanır; (simyayı anımsatan) bütün bu terimler *coincidentia*

¹⁷⁴ Bkz. II. bölüm, n. 7. Burada *Fütûhât*'ın "anahtar" olan mistik olay "The Mystery of the Ka'ba" adlı çalışmasında Fritz Meier'in mükemmel yorumuna konu olmuştur.

oppositorum'u ifade eder. O anda rüyete dayalı bir şüphenin saldırtısına uğrar: "Bu tavaf canlı bir adamın bir cesedin (Kâbe) etrafındaki geleneksel Duasından başka bir şey olmayabilir mi?" Mistik genç cevap verir: "Tapınağın sırtını o kaçmadan yakala."¹⁷⁵ Tam da bir rüyet anında taş Tapınağın canlı bir varlığa dönüştüğünü görür. Dostunun manevi mertebesini farkederek; sağ elini indirir; onun müridi olmak, tüm sırlarını öğrenmek ister; öyleki ona başka hiçbir şey öğretmeyecektir. Fakat Dost yalnızca simgelerle konuşur; belagati bilmecelerle doludur. O gizemli bir teşhis işaretinde rüyet sahibi öyle bir aşk gücüyle dolar ki bilincini yitirir. Kendine geldiğinde Dostu ona kendini ifşa eder: "Ben bilgiyim, bilen ve bilinenim."¹⁷⁶

¹⁷⁵ Bu uyarıyı ("kaçmadan önce," *kable'l-fev*) Delikanlıyı adlandırmakta kullanılan imalı sözcükle (elle tutulmaz, sabitlenmez, zail, zaman gibi elden kaçan, *el-fe-râ'l-fâ'it*) karşılaştırınız. O Tapınağın sırtıdır: bir defa yakalandığında asla kaçmayacak olan sırrı yakalamak, onunla beraber Tapınağa girmektir.

¹⁷⁶ *Fütûhât* I, 47 ff. Bu önsözde yaklaşık dört an belirleyebiliriz. *Birinci* an tavaftan ve Hâcer'ül Esved taşının önündeki karşılaşmadan oluşur; Delikanlının *kim* olduğunu söylediği beyanda son bulur. Kâbe'nin taş duvarlarından yükselen mistik anlamı, mutasavvıfın Delikanlının suretinde kendi semavi tamlığıyla [*pleroma*] karşılaşmasıyla bir arada bulunur. Delikanlı ona emreder: "Tapınağın sırtını o kaçmadan yakala; taşlarını tavaf edenlere perdeleri ve örtüleri arkasından bakarak ne gurur duyduğunu göreceksin." Gerçekten de mutasavvıf taşın canlandığını görür. Delikanlının mertebesinin, *nerede ve ne zaman* sorularına egemen olan konumunun, "inişinin" anlamının farkına vararak, Misaller dünyasında (latif cisimler âlemi, *'âlemü'l-misâl*, *mundus imaginalis*) ona seslenir: "Onun sağ elini öptüm ve alnından Vahiy terini sildim. Ona şöyle dedim. 'Senin arkadaşlığınla yaşamak isteyen ve dostluğuna nail olmayı arzu edene bak.' Tüm cevabı bana işaretlerle, doğasının kimseyle simgeler haricinde konuşmamayı içerdiğini anlatmak oldu. 'Benim simgelerle olan konuşmamı öğrendiğinde, tecrübe ettiğinde ve anladığında, insanın onu vaizlerin belagatini anladığı ve öğrendiği gibi anlayıp öğrenmediğini bileceksin.' Konuştum: 'Ey iyi haberler getiren elçi! Bu çok büyük bir faydadır. Bana kelime hazineni öğret, beni senin sırlarını açan anahtara verilmesi gereken hareketlere irşad et, çünkü geceleri seninle konuşmak istiyorum, seninle bir anlaşma yapmak istiyorum.'" Ebedi Yoltaş olarak tanıtılan bu kişi, semavi *paredros* yine işaretlerle cevap verir: "Onun güzelliğinin hakikati bana göründü ve aşkla kendimden geçtim. Bayıldım ve o beni tuttu. Hâlâ korkudan titrer halde ayıldığımda, kim olduğunu anladığımı bildi. Yol eşyalarını attı ve durdu (yani zail olmayı, kaçmayı kesti) [...] 'Bana sırlarından bir kısmını açıkla, senin bilginlerinden biri olayım' dedim. O bana şöyle dedi: 'Doğamın ifadelerine, yapımın düzenine dikkat et. Bana sorduğunu bende çizilmiş halde bulacaksın, çünkü ben kelimelerle konuşan ve kendisiyle kelimelerle konuşulan biri değilim. Bilgim yalnızca bana kadar uzanır ve özüm (şahsım) İsimlerimden başka bir şey değildir. Ben Bilgiyim, Bilinen ve Bilenim. Ben Hikmetim, hikmetin eseri ve Hekimim (veya: *Sophia*, *felsefe* ve *filozofum*).'" Fritz Meier'in doğru şekilde belirttiği gibi ("The Mystery of the Ka'ba," s. 156), *Aristo İlahi-*

Böylece mutasavvıfın aşkın nefsi, ilahi *Alter Egosu* olan varlık kendini açığa çıkarır ve mutasavvıf onu tanımakta tereddüt etmez, çünkü arayışı sırasında, İlahi Varlığın gizemiyle karşı karşıyayken şu emri duymuştur: “Yanında olan ve seninle beraber tavaf eden Meleğe bak.” Mistik Kâbe’nin varlığın kalbi olduğunu öğrenmiştir. Ona “Beni içeren tapınak kalbindir” denmiştir. Zâtın gizemi Kalbin Tapınağından başka bir şey değildir ve ruhani hacının tavaf ettiği yer kalptir.¹⁷⁷

Genç ona “tavaf et ve benim ayak izimden git” buyurur. Daha sonra, anlamı tüm insani ifadelerle meydan okuyan inanılmaz bir karşılıklı konuşma duyarız. Çünkü *birbirleri* olan iki varlığın birbirlerine söyleyebilecekleri şeyi tercüme etmek nasıl mümkün olabilir: ilahi *ben* olan “Melek,” ve onun diğer *beni*, dünyada “görevli” olan “Hayalî Hazret”in dünyasında buluştuklarında? Rüyet sahibinin sırdaşına onun emriyle anlattığı öykü Fethi-nin öyküsü, yani İbn Arabî hikmetinin temel sezgisinin kökünde yatan içsel tecrübenin kısa bir anlatısıdır.¹⁷⁸ “Kalp” Tapınağının

yatı’ndan gelen bu son cümleler bize Delikanlının kimliği konusunda şüphe bırakmaz. Aristoteles’te kendini bedeninden ayıran ve manevi varlığına nüfuz eden mutasavvıf tarafından söylenirler; burada da kendini dünyevi *benine* bir rüyet ve konuşmanın yüzleşmesinde izhar eden manevi varlık tarafından söylenirler. Gizemli Delikanlı, ilahi *Alter Ego*’dur, aşkınlıktaki Bendir, yani toplam varlığının semavi kutbunun dünyevi ben olduğu bir ikili-birliğin semavi kutbu olan şahıstır: semavi öze sahip görünmez bir *sen* ve dünyevi düzlemde zuhur eden bir ben (bkz. Tefsirinde Kuran’da bulunduğu yedi anlam katını insanın yedi latif organına, *letâif*’e bağlayan Simnânî: tecelli, mutlak gizli latif içsellikte (*latife-i hafıyye*), Benin, enâ’iyyet’in yeri olan latif organda ortaya çıkar). Burada ayrıca Zerdüş antropolojinin temel temsiline, Daênâ-Fravaşi’ye, dünyevi bireyin melek-arketipine de değinmek gerekir (Meier, ss. 125-126 ve *Terre céleste et Corps de résurrection* adlı kitabımız, ss. 67 ff.). Delikanlı kendi şahsında, mistik Tapınaktan çıkıntı yapan sütun simgesiyle ima edilen şeyin varlığını, İlahi Sırların müfessirini ortaya koyar. O, mutasavvıfın *Ruhu*, Kutsal Ruh, Cebrail ve Kâbe’den çıkan Hacer’ül Esved taşıdır (farkına varıldığı anda “Beyaz Taş”); mutasavvıfın ilahi İsmi, ayn-ı sâbitesidir (yukarıda n. 14). Cîlî’nin gözlemlediği gibi (*el-İnsânü’l-Kâmil*, II, 89, 2), Kâbe Zâtı temsil eder; Hacer’ül Esved taşın, insanın latif veya manevi varlığıdır (*latife*, *Geistwesen*, “Melek”). Bireysel insanın, şahsının İdeası, “Meleği” olmadan varolamayacağı gibi, Kâbe’nin temsil ettiği ilahi Ben olmadan, bir olgular bütünü olarak dünya da varolamaz.

¹⁷⁷ Fütûhât I, 50.

¹⁷⁸ Şimdi ise mistik edebiyatın benzeri çok az örnek sunduğu bu “Melekle konuşma”nın *ikinci* ve *üçüncü* anlarıyla karşı karşıyayız. Birbiri olan iki varlık arasındaki bu muhaverenin izini yitirmemek için Melekle bu karşılaşmaya ve ona bağlı olarak sırları öğreten pedagojiye büyük dikkat sarfetmeliyiz. *Alter Ego* insani beninden *itinerarium spirituale*’sini [manevi yolculuk] anlatmasını istediğinde

yani Zâtın gizeminin tavafinın temsil ettiği şey bu Arayıştır. Fakat rüyet sahibi artık, ulaşılmaz İlahın karşısında yalnızca dünyevi boyutuna düşmüş yalnız ben değildir, çünkü İlahın, içinde yoldaşı *olduğu* varlıkla karşılaştığında, kendisinin İlahlığın sırrı (*sırru'r-rubûbiyye*) olduğunu bilir ve dairesel ayinlerini gerçekleştiren bu ikisinin “izdivacı”, ikiliğidir: yedi defa, mutasavvıfın sırayla kendini verdiği *yanı* ilahi mükemmellik Sıfatı.¹⁷⁹

iki terim bir noktada birleşir, fakat birbirlerine karşımazlar. Çünkü bu Arayış insanı beni, ilahi *Alter Ego*'su tarafından ezelden beri bilinen bir hedefe ulaştırabilir; *Alter Ego* verdiği cevapla bunu, ezeli taçlandırılışının hikâyesi aracılığıyla insanı bene bildirir. Semadaki olayla Dünyadaki olay tek bir dramada birleşir. İkinci anı bu emir temsil eder: “Tavafinı benim ayak izlerimi takip ederek sürdür. Beni Ayımın ışığında müşahade et ve böylece kitabına yazacağın ve müstensihlerine yazdıracağın şeyleri benim doğamda bul” (yani *Fütûhât* kitabı, bkz. Yukarıda n. 14). Gerçek birlikte gerçek ikilik bu emirle ifade edilir: “Bana İlahi Varlığın tavafin sırasında sana latif dünyanın hangi hakikatlerini gösterdiğini, her hacının müşahadesine izin verilmeyen o şeyleri söyle, böylelikle himmetini ve gizli derinliklerini (*ma'nakâ*) bileyim. O zaman seni, hakkında öğrendiklerime göre kendime yukarıda hâzır ederim (çünkü seni bilmiş olurum). (*Fütûhât* I, 48). Rüyeti görenin cevabı *üçüncü* andır: “Sen, müşahade eden ve edilen, evet, sana bana gösterilen o gizli hakikatleri, ışık süzmelerinde gururla yürüyen, perdelerin altında tek öze sahip olan o hakikatleri anlatacağım.” Bu cevap İbn Arabî'nin geçmiş olduğu ve onun aracılığıyla tecellisinin gerçekleşmesinin müridinin de geçmesine sebep olduğu manevi evrelerin anlatısıdır. Burada kendine bir nesne olarak karşıt olan ayrılmamış İlahi Varlıkla zihinsel bir yüzleşmeyle karşı karşıyayız; “inançlarda yaratılan Hakk”ın dogmatik dininden, *kalbi* kendini –anlamlarına nüfuz ettiği için– tüm tecellileri kabul etmeye kabil kılmış olan arifin, ilahi sırlara vakıf olanın dinine geçişle karşı karşıyayız. “Hakkın Sureti” onun için artık diğer tüm inançları dışlayan şu veya bu inancın sureti değil, tavafinın (kendi varlığı olan “Hakkın Duası”nın) sonunda karşılaştığı, bu Suretin yalnızca kendisine görünür olan görünür sureti olduğu görünmez Zat olan Tapınağa beraberinde girdiği kendi ebedi Suretidir. Bu hedefe ulaşmak için önce büyük feragati kabul etmek, nesnel ve nesnelleştirici dogmacılığın (yukarıda n. 5) iddialarını silmek zorundadır. İlahi yoldaşına ulaşmak, himmetinin kabiliyetine tekabül eden bir huzurla ilahi Alter Ego'suna hâzır olabilmek için mutasavvıfın üç evreden, üç içsel keşiften geçmesi gerekmektedir: öncelikle, *fenâ*'yı (yukarıda III. Bölüm n. 50) tecrübe etmeden evvel ayırım yapan kulun durumunun, Rab ve aşk kulu, Rab ve kendini *onun için* ve *onda* izhar ettiği insan arasındaki ahdin kurulmasına nasıl engel olduğunu keşfetmelidir. İkinci olarak, Melek-Antropos'un, oğlu olduğu Adem'in, yani –onunla beraber *Kâbe* etrafında dönen ve arşına yerleştiğini, yani varlıklar arasındaki Arşa eş olan ilahi Halife olarak taçlandırıldığını gördüğü– Gayb âlemindeki arketipinin rüyeti. Üçüncü olarak, Arşın keşfi: Arş varlığın kalbidir (*kalbü'l-vücûd*), “beni içeren Tapınak kalbindir.” Tapınağın sırrı kalbin gizemidir. İşte bu Tapınaktan çıkıntı yapan sütunun kim olduğunu gösterdik: kendisine şimdi hareket bahşedilmiş olan bir kişiye dönüşmüş Hacer'ül Esved taşı, ona ayak izlerini takip etmesini emreden, ilahi sırları bildiren Delikanlı.

¹⁷⁹ Ayrıca bkz. Meier, “The Mystery of the Ka'aba,” s. 164. Kâbe'nin yedi kez tavafı –ki bu tavaf en içkin özümüzün sınırlarını belirler; bkz. Simnânî'de (yuka-

O zaman ayin, tecellinin kendisi, yani İlâhi Varlığın Kendini o insanda Kendine izhar ettiği ve *eo ipso* [sırf bu nedenle] o insanı kendine izhar ettiği Surette insana tezahürü olan “Tanrının Duası”nın doruğu haline gelir. İşte *akıbet* bundan sonra gerçekleşir: Mistik Delikanlı “Benimle Kâbe’ye gir” buyurur. Gaybın yorumcusu, Gaybı, girilmez Tapınağı tercüme etmekle artık yetinmez. *Kim* olduğu anlaşıldığında, Tapınağa giriş yolunu gösterir:

“Hemen onunla beraber içeri girdim ve aniden elini göğsüme koydu ve bana şöyle dedi: Ben oluşun, a’yân-ı sâbitenin ve mekânın gizemlerini kapsama kabiliyetimde yedinci mertebedeyim; İlâhi Varlık beni saf halde Havva’nın Nurunun parçasından var etti.”¹⁸⁰ Buna karşılık, ilâhi *Alter Ego*, “Melek” dünyevi be-

rida n. 11) yedi *letâ’if*, toplam insanın latif organ veya merkezleri- Nefsin farklı katmanlarına sırayla ulaşan bir yükseliş sırasında yedi İlâhi Sıfatın benimsenişini temsil eder. Cîlî için ise mutasavvıf, tavaf aracılığıyla hüviyetine, kaynağına, ezeli kökenine ulaşır; aşkın bilincin sınırlarına bastran, varlığının ikileşmesinin ona kendi gizemini gösterdiği ve ilâhi *Alter Ego*’sunda toplam bireyliğinin ona tümüyle görünür hale geldiği bu hayrete düşürücü muhaverenin ortağı olur.

¹⁸⁰ Bu ise *Fütûhât*’ın büyük inisiyatik önsözünün *dördüncü* anıdır (I, 51). Mutasavvıfın uzun Arayışını anlattığı ilâhi *Alter Ego*, ezelde bu arayışın meyvesini çoktan almıştır: “Benim sadık sırdaşım (yani mistik Delikanlı) bana dedi ki: ‘Ey en yüce dostum, bana önceden bilmediğim ve varlığımda kazılı ve sürekli olmayan hiçbir şey söylemedin.’ Ben dedim ki: ‘İçimde seninle beraber, senin aracılığınla ve sende öğrenme ve böylece senin öğretime göre öğretme arzusunu doğurdun.’ O dedi ki: ‘Kesinlikle, Ey evine dönen gurbetçi! Ey azimli arayış ehli! Benimle beraber Hicr’in Kâbe’sine gir, çünkü bu tüm perde ve örtülerin üstünde yükselen Tapınaktır. Ariflerin girdiği yerdir; tavafla meşgul hacıların dinlendiği yerdir.’ Böylece hemen onunla beraber Hicr’in Kâbe’sine girdim.” (Hicr’in Kâbe’si olarak adlandırılan yerin İsmail’in mezarını içerdiğinin söylendiğini belirtmek gerekir; İsmailî arkadaşlarımdan biri bu olguda İbn Arabî’ye ait ince bir ima görmektedir.) Daha sonra, Delikanlı ona *kim* olduğunu ifşa ettiğinde (“Ben yedinci...”), ezeli var ediliş ve arşa yükselişinin –veya daha doğrusu “yükselişlerinin”– gizemini ifşa eder; yüce ikametgahlarından onun üzerine inen ve soluğuyla ona kendi ve ötekinin bilgisini veren Kalem-i Âla olan Melek (*el-Kalemü’l-a’lâ*). “Cennetim ve dünyam ikiye ayrıldı; o bana isimlerimin toplamını öğretti.” Sonra, Melek, Kalem-i Âla, ona Meleğin haysiyetini (yani krallık haysiyetini, *hazretü’l-melek*, *melek-melik* için bkz. Aşağıda n. 22) verdikten ve onu bıraktıktan sonra, mikrokozmosunun melekleri ona yaklaşıp sağ elini öperken, *nüzul etmeye*, ilâhi bir Elçi olarak gönderilmeye hazırlandı. Fakat bu *nüzul* nedir? Gerçeklik midir? Onu bir işaret veya bilmecedan başka bir şeyle belirtmek mümkün olsaydı, insani Ego ile ilâhi Ego arasındaki kutuplaşmanın tüm gizemi yok olurdu. “ ‘Ben olgun meyve Bahçesiyim, ben bütünlüğün meyvesiyim. Şimdi üzerimdeki perdeyi kaldır ve varlığıma kazılı satırlarda ifşa olan her şeyi oku. Benden ve bende öğrendiklerini kitabına koy, tüm dostlarına söyle.’ Sonra üzerindeki perdeyi kaldırdım ve ondaki her şeyi tefekkür ettim. Onun içindeki nur, gizleyen ve kapsayan gizli ilmi (‘ilm-i meknûn) görmemi sağladı. Okuduğum ilk

nine ebedi cülusunun gizemini ifşa eder. *Her ikisini de* kapsayan Tapınakta, Yaratan-Yaratılanı ikili-birlik olarak biçimlendiren Ademî tecellinin sırrı ortaya çıkar: Ben Bilen ve Bilinenim, kendini gösteren suret ve gösterildiği suretim –İlahi Varlığın senin içinde ve senin tarafından, a'yân-ı sâbite tarafından belirlendiği şekliyle, yani Kendini sende ve senin aracılığıyla, İdea, şahsının kişisel tecellisi, onun ebedi Yoldaşı olan “Meleğin” suretinde gösterdiği şekliyle İlahi Varlığın kendine tezahürüdür.

Her tecellinin bir “melekî tecelli”¹⁸¹ olduğu söylendiğinde kastedilen bu tezahürdür. Zat ile karşılaşmaz; Zat görülmez; çünkü Zat Tapınağın kendisidir, kalbin Gizemidir; mutasavvıf, İnsan-ı Kamil’in mikrokozmos tamlığına ulaşarak “Onun Melekleri”nin, yani varlığını teşkil eden tecellinin sureti olan “Hakkın Sureti”yle *karşılaştığında* bu Tapınağa girer. Işığı görmeyiz; Işık, parladığı Surette görmemize sebep olan ve kendisini gösterendir. “Tapınak” tecellinin sahnesidir, Âşık ve Maşuk arasındaki muhaverenin sahnelendiği kalptir ve bu muhaverenin Tanrının

satır ve bu yazıdan öğrendiğim ilk sır şimdi bu kitabın II. faslında (Fütûhât) anlatacağımıdır.” Mistik Delikanlının *Kitâbü'l-İsrâ'*da tekrar ortaya çıkışı ve rolü burada incelemeye çalıştığımız şeyi doğrular (yukarıda IV. Bölüm n. 44 ve bu bölümde, nn. 14, 17, 19). Bu kitapta İbn Arabî, Peygamberin gece miracını (*isrâ'*) tekrar eden kişisel bir tecrübesini anlatır.

- ¹⁸¹ Bu terimle [angélophanie], dünyevi, tarihsel ve fiziksel insanlığın düzleminde ilahi Hulûl fikrinin aksine manevi âlemin düzleminde ilahi antropomorfozu, melekî dünyanın insani Suretini veya ilahi insanlığını (İsmailîliğin *Âdem-i rûhânî'si*) kastettiğimizi kısaca hatırlatmak gerekir. Varlıkların, melek ve melek tecellisi olarak adlandırmayı en uygun gördüğümüz “mütecellî işlevleri” bu ikincisine bağlıdır. Elbette bu “-angelos” fikri varlığı basit bir “elçi” yapan bir delegeliktен çok daha fazlasıdır. İslam’dan beri çoğunlukla *fırîşte* terimiyle çakışan, Yunanca “-angelos”un Farsça eşi olan İran terimi *Ized'e* (ilahlık) tekabül eder. Arapça *melek* sözcüğüne aynı kuvveti vermek için İsrâkiyûn arasındaki *rabbü'n-nû'* (melek-rabb veya bir türün arketipi) kavramını hatırlamak yeterlidir. Gerçekte (Süryaniceden gelen) Arapça sözcük, göndermek, bir görev vermek anlamına gelen *el'eke* fiilinin l'k kökünden elde edilir; *mel'ek*, elçi, buradan doğar. Fakat güncel kullanımda zayıf işaret hemze yazılmaz ve sözcük sahip olmak, egemen olmak anlamına gelen *mlk* kökünden türetilmiş görünür ve harekesiz yazımda *melek* ve *melik* aynıdır. Nitekim, bu tümevarım olgusu bir yanlış anlama tehlikesi içermez. Konunun ideografik yönü üzerinde tefekkürde bulunan yazarlarımız bir anlamdan diğerine geçerler: her melek bir meliktir (fakat bu önerme tersine çevrilemez!) –Gulât-ı Şia'ya mensup olan Şelmegânî'nin bu güzel tanımında ifade edildiği gibi: “Melek, kendisine sahip olan varlıktır (*elledhî meleke nefsehu*, kendi nefsine hakim olandır).” Aynı göndermeyle Şirazlı Rûzbihân Baklî'nin *Şathiyyâr*'ında da karşılaşırsınız (Şehîd Alî 1342, fol. 14a); bkz. Rûzbihân Baklî, *Commentaire sur les paradoxes des Soufis*.

Duası olmasının sebebi budur. Tapınağın kalbindeki tecelli Sühreverdi'nin "Kâmil Tabiatına" ettiği Duanın cevabıdır. Bu daha önceki çalışmalarımın bazılarındaki, geleneksel "Melekle mücadele" kavramıyla karşıtlığını vurgulamak adına "Melek *için* mücadele" olarak nitelendirdiğim şeyin sonucudur: sonsuzun sonlu-
da, ilahi bütünün İnsan-ı Kâmilin mikrokozmosunda eşleşmesi ve bu iki eşzamanlı fakat paradoksal gerçek –ilahi red: "Beni göremezsin" ve nebevi tanıklık: "Rabbimi şurehlerin en güzelinde müşahede ettim."

SONSÖZ

Burada mütecelli Hayal üzerine bu çalışmayı, bu zamanda taşıyabileceğimiz en ileri noktaya taşıdık. Az önce incelediklerimiz bize, bu kitabın ikinci bölümünün önsözünde, fanteziden dikkatle ayırdığımız, bir Hayalde varlığın kemali ve Hayalin varlığa aktarımı olarak tanımladığımız o Yaratıcı Muhayyilenin gücüne dair azami bir örnek sunar. Bu tefekkürün yolundan giderken kendimizi bir anlığına rüyet sahibi mutasavvıflarımızın hareketine güvenle bırakmış, sonrasında ise bize dayatılan dünyaya bir kez daha tutsak düşmüş olabiliriz. Fakat eğer dünyamızı *yaratmaya* yetecek kadar enerjimiz varsa, belki de yaratımımız, ümitsiz bir meydan okuma olmasa da, en azından mahvolmuş bir manevi dünyaya dair bilincimizin izin verdiği tek yüceliğin bir önkabulü olur. Çağdaş filozoflarımızdan biri bahsettiğim yüceliği en başarılı kitaplarından birinin son cümlelerinde dile getirir: “Bir ruhun kendini ölümsüz yapmaya gücü yoktur; yalnızca kendini ölümsüzlüğe layık yapmaya gücü vardır ... Bir ruha sahip olmak, o yok olduğunda son sesi layıkıyla Desdemona’nın mezarının ötesinden “Yanlış yere, yanlış yere ölüm!” diye iç çekişi olabilsin diye yaşamaktır.”¹⁸²

Burada, kesinliklerini bu sayfalar sırasında dile getirdiğimiz Maneviyatla karşılaştırıldığında hayali ve manevi anlamda ne kadar zayıf olduğumuzu görebiliriz. Hiçliğe olan bir saplantı veya üzerinde hiçbir gücümüz olmayan bir yokluğun kabulü olarak tecrübe ettiğimiz şey onlar için ilahi öfkenin, mistik Maşuğun öfkesinin bir tezahürüydü. Fakat o bile gerçek bir Huzurdu, Sufilerimizi hiçbir zaman terketmeyen o Hayalin huzuruydu. Fars’ın en büyük şairlerinden biri, aynı zamanda en büyüklerinden olmasa da büyük bir mutasavvıf olan Sadi, bu durumu birkaç etkileyici mısrada en iyi şekilde anlatır:

¹⁸² Étienne Souriau, *Avoir une âme*, s. 141.

Eğer öfkenin ateşi canıma kıyarsa
Nefsim ölümden huzur bulur.
Eğer bana kadehte zehir sunarsan
Ruhum zehir kadehini içer.
Kıyamet günü gelip de
Mezarımın toprağında dirildiğimde
Aşkının misk kokusu
Ruhumun elbisesine yine sinmiş olur
Çünkü beni aşkımdan mahrum bıraksan da
Bana müşahedeni sundun
Ve *müşaheden* gizli sırdaşım oldu.

KAYNAKÇA

- ABBAS KUMMI. *Sefinetü Bihâri'l-Envâr*, 2 cilt, Tahran, 1352-1354/1934-1937.
- AFFIFI, A. E. (ABU'L-'ALA 'AFFiFi). ed. *Fusûs el-hikem*, 2 cilt, Kahire, 1365/1946.
- *The Mystical Philosophy of Muhyîd-Din Ibn al-Arabi*, Cambridge, 1959.
- AHMED ALEVÎ, SEYYÎD. *Maskal-e Şafa*, Institut Franco-Iranien, MS 5.
- ALPHANDERY, PAUL. “Le Gnosticisme dans les sectes médiévales latines.” *Congrès d'Histoire du Christianisme* içinde, III. Cilt, Paris, 1928.
- AMAD ŞİRAZİ (ŞEYH). *Athar-e Ahmediya*, Şiraz, 1374/1955.
- ANGELUS SILESIUS (Johannes Scheffler). *The Cherubinic Wanderer*, Paris, 1946
- ASİN PALACIOS, MIGUEL. *El Islam cristianizado, estudio del sufismo a travis de las obras de Abenarabi de Murcia*, Madrid, 1931.
- “El Místico Abu'l-'Abbas ibn al-'Arif de Almeria,” *Obras escogidas* içinde, 3 cilt, Madrid, 1946, I, 217-242.
- “Ibn Masarra y su escuela: origines de la filosofía hispano_musulmana,” *Obras escogidas* içinde, I, 1-216.
- *La Escatologia musulmana en la Divina Comedia, seguidia de la Historia y Critica de una polemica*, 2. baskı, Madrid, 1943.
- BALİ EFFENDİ. *Fusûs Şerhi*, İstanbul, 1309/1892.
- BOUSSET, WILHELM. *Hauptprobleme der Gnosis*, Gottingen, 1907.
- BULGAKOV, SERGEI. *Jacob's Ladder* (Rusça), Paris, 1929.
- CAFER İBN MANSÛRİ EL-YEMEN. *Kitâbu'l Keşf*, ed. R. Strothmann, Oxford, 1952.

- CERULLI, ENRICO. *Il "Libro della Scala" e la questione delle fonti arabo- spagnole della Divina Commedia*, Vatikan, 1949.
- CÂMÎ, ABD EL-RAHMAN. *Nefahâtü'l-Üns*. Lucknow, 1916.
- *Eşî"atü'l-Lema'ât* (Fahrüddin Irakî'nin şerhi) Tahran, 1909/1886.
- CÎLÎ, ABDÜLKERİM *Kitab El-Insan el-Kâmil*, Kahire, 1304/1886-1887.
- CORBIN HENRY. "Recherches sur l'herméneutique luthérienne," *Annuaire de l' Ecole des Hautes Etudes, Section des sciences Religieuses* içinde, Paris, 1939, ss. 99-109.
- *Avicenne et le récit visionnaire*, 2 cilt, Tahran ve Paris, 1959, 1954. Bibliothèque iranienne, 4-5.
- "Confessions extatiques de Mir Damad," *Mélanges Louis Massignon* içinde, I, 331-378. Institut français de Damas, 1956.
- "Imagination créatrice et prière créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabi," *Eranos Jahrbuch*, XXV (1956), 122-240.
- "De la Gnose antique à la Gnose ismaélienne," *Atti del XII. Congresso Volta*, Accad. Naz. dei Lincei. Roma, 1956.
- "Divine Epiphany and Spiritual Rebirth in Ismailian Gnosis," *Man and Transformation* içinde, s. 69-160, New York (Bollingen Series XXX) ve Londra, 1964.
- Etude préliminaire pour le " Livre réunissant les deux sagesse" de Nâsir-Hüsrev, Tahran ve Paris, 1953 (Bibliothèque iranienne).
- *Histoire de la philosophie islamique. I. Des origines jusqu'à la mort d'Averroes* (1198). Paris, 1964.
- "L'Intériorisation du sens en herméneutique soufie iranienne," *Eranos Jahrbuch*, XXVI (1957), 57-187.
- "L'Ismaélisme et le symbole de la Croix," *La table Ronde* (Paris), Aralık 1957, ss. 122-134.
- *Les Motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardi*, Tahran, 1946.

- *Oeuvres philosophiques et mystiques de Sohrawardi*
(= *Opera metaphysica et mystica*, II), Tahran ve Paris,
1959.
- “Le Récit d’initiation et l’hermétisme en Iran,” *Eranos*
Jahrbuch, XVII (1949), 121-187.
- “Rituel sabéen et exégèse ismaélienne du rituel,” *Eranos*
Jahrbuch, XIX (1950), 181-246.
- “Soufisme et sophiologie,” *La Table Ronde* (Paris) Ocak
1956, ss. 34-44.
- “Sympathie et théopathie chez les ‘Fidèles d’Amour’ en
Islam,” *Eranos Jahrbuch*, XXIV (1955), 199-301.
- *Terre céleste et Corps de résurrection: de l’Iran mazdéen à
l’Iran Shi’ite*. Paris, 1961.
- Ayrıca bkz. HESCHEL, ABRAHAM; RUZBEHÂN BAKLÎ
ŞİRÂZÎ; SÜHREVERDÎ, ŞEHÂBEDDÎN YAHYA
DAVUD KAYSERÎ. *Fusûs Şerhi*, Tahran, 1299/1882.
- ECKHART MEISTER. *Telle était Soeur Katrei*. A. Mayrisch
Saint-Hubert çev., Paris, 1954, (Documents spirituelles.)
- ELIADE MIRCEA. *Le Yoga, immortalité et liberté*, Paris,
Payot, 1954.
- FESTUGIERE, A. *La révélation d’Hermès Trismégiste*. 4 cilt.
Paris, 1949-1954.
- GAZALÎ, AHMED İBN MUHAMMED. *Sevânihü'l-‘Uşşâk*,
Farsça metin ve ed. Hellmut Ritter, İstanbul, 1949,
(Bibliotheca Islamica 15).
- HERZOG JOHANN JAKOB. *Realencyklopadie für protes-
tante Theologie und Kirche*, 24 cilt, Leipzig, 1896-
1913.
- HESCHEL ABRAHAM. *Die Prophetie*, Krakow, 1936.
- IVANOW, W. *A treatise on Ismaili Doctrine also Called*
(wrongly) *Haft- Babi Shah Sayyid Nasir*. Bombay, ed. ve
çev. Kalami Pir, 1935, (Islamic Research Association 4).
- *Nasir-e Khusraw and Ismailism*, Bombay, 1948, (The
Ismaili Society, Series B, No. 5).
- İBNÜ’L-ARABÎ, MUHYİDDİN. *Fusûsu’l-Hikem*, çev.
Ekrem Demirli, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2008.

- *Kitab el İsra*, Haydarabat, 1948.
- *Kitâb-ı Zahâirü'l-a'lâk, Şerh-i Tercümânü'l-eşvâk*, Beyrut, 1312/1895.
- *Fütûhat-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- *The Tarjuman al-ashwaq, . A collection of Mystical Odes by Muhyi'ddin ibn al-Arabi*, ed. ve çev. R. A. Nicholson. Londra, 1911. (Oriental Translation Fund, New Series, XX).
- JAMES, MONTAGUE RHODES. *The Apocryphal New Testament*, Oxford, 1960.
- JUNG, C. G. *Aion: Researches into the Phenomenology of the Self*, F. C. Hull çev. The Collected Works of C. G. Jung, 9, ii. New York (Bollingen Series XX) ve Londra, 1959; 2. baskı, 1969.
- “The Psychology of the Child Archetype,” *The Archetypes and the Collective Unconscious* içinde, R. F. C. Hull. Collected Works, 9, i. New York (Bollingen Series XX) ve Londra, 1959; 2. Baskı, 1969.
- ‘Synchronicity: An Acausal Connecting Principle.’ *The Structure and Dynamics of the Psyche* içinde, R. F. C. Hull çev. Collected Works, 8, New York (Bollingen Series XX) ve Londra, 1960; 2. baskı, 1969.
- ve K. Kerényi; *Einführung in das Wesen der Mythologie*, Zürich, Rhein-Verlag, 1951.
- KAŞANÎ, ABDÜRREZZAK. *Fusûs Şerhi*, Kahire, 1321/1903.
- *Istilahat es-Sûfiye*, Menâzil es-Sâirîn eserinde sayfa altlarına basılmıştır, Tahran, 1315/1898.
- KAŞANÎ, İZZEDDİN. *Misbah el-Hidaye*, ed. Celaleddin Humâyi, Tahran, 1947.
- KAZIM SEYYİD RÜŞTÎ. *Şerh-i ayet el-Kürsi*, Tebriz, 1271/1855.
- KOYRE, ALEXANDRE. *Mystiques, Spirituels, Alchimistes du XVI^e siècle allemand*, Paris, 1966.
- *La Philosophie de Jacob Bohme*. Paris, 1929.

- Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meali*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- KUHÎ, MİRZA İBRAHİM. *El-Dürret el-Necefiye* (*Nech el-Belaga* şerhi), Tebriz, 1271/1855.
- MASSIGNON, LOUIS. “Elie et son rôle transhistorique, *Khadiriya*, en Islam,” *Etudes carmélitaines: Elie le Prophète*, II, 269-290, Paris, 1956.
- *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, 2. baskı, Paris, 1964.
- Hallac, *Divan*, Paris, 1955 (Documents Spirituels 10).
- MECLİSÎ MUHAMMED BÂKİR. *Bihar el-Envâr*, 14 cilt, Tahran, 1305/1887-1888.
- MEIER, FRITZ. “The Mystery of the Ka’ba: Symbol and Reality in Islamic Mysticism,” *The Mysteries* içinde, ss. 149-168. New York (Bollingen Series XXX) ve Londra. 1965.
- MEVLANA CELALEDDİN RUMÎ. *Fihi ma fih*, ed. Bediüzzaman Furûzanfer, Tahran, 1330/1912.
- *Mesnevî-i Şerif*, çev. Süleyman Nahîfî, Sadr Âmil Çelebioğlu, İstanbul, Timaş, 2007.
- MUHYÎ LARÎ. “Futûh el-hameyn” (şiir). Bibliothèque nationale, MS supplement persan 1389.
- NICHOLSON, REYNOLD A. *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, İngiltere, 1931.
- Ayrıca bkz. CELALEDDİN RUMÎ; MUHYİDDİN İBNÜ’L-ARABÎ.
- NORDSTROM, CARL OTTO. *Ravenastudien*. Stockholm, 1953.
- NYBERG, HENRIK SAMUEL. *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabi*, Leiden, 1919.
- ODEBERG, HUGO. ed. ve çev., *3 Enoch or, The Hebrew Book of Enoch*. Cambridge, İngiltere, 1928.
- PROCLUS. Fr. çev. *Recherches de sciences religieuses* içinde, 1939, ss. 102-106.
- RENAN, ERNST. *Averroes et l'Averroisme*, 8. baskı, Paris, 1936.

- RINGBOM, L. I. *Graltempel und Paradises*, Stockholm, 1951.
- RITTER, HELLMUT. *Das Meer der Seele*, Leiden, 1966.
- ‘Philologika VII,’ *Der Islam* (Strasbourg), XXI (1933), 84-89.
- Ayrıca bkz. GAZALÎ, AHMED İBN MUHAMMED
- ROSENBERG, FREDERIC, ed. ve çev. *Le Livre de Zoroastre (Zaratusht-Nama) de Zartusht-i Bahram ibn Pajdu*. St. Petersburg, 1914.
- RUZBEHÂN BAKLÎ ŞİRÂZÎ. *Commentaire sur les paradoxes des Soufis (Sharh-e Shathiyat)*, ed. ve çev. Henry Corbin, Tahran ve Paris, 1966 (Bibliothèque Iranienne 12).
- *Le Jasmin des Fidèles d’Amous* (K. ‘Abhar el-’Ashiqin). *Traité de soufisme en persan*, ed. ve çev. Henry Corbin ve M. Mo’in. Tahran ve Paris, 1958 (Bibliothèque Iranienne 8).
- SCHOLER, MAX. *The Nature of Sympathy*, çev. Peter Heath, New Haven, 1954.
- SCHELLING, FRIEDRICH VON. *Introduction à la philosophie de la mythologie*, çev. S. Jankelevitch.
- SEMNANÎ, ‘ALA’ÜDDEVLE. “Tefsir.”
- SODERBERG, HANS. *La Religion des Cathares*, Uppsala, 1949.
- SOURIAU, ETIENNE. *Avoir une âme, essai sur les existences virtuelles*, Paris, 1938.
- *Les différents modes d’existences*, Paris, 1945.
- *L’ombre de Dieu*, Paris, 1955.
- STROTHMANN, RUDOLF. *Gnosis-Texte der Ismailiten; arabische Handschrift Ambrosiana H 75*, Göttingen, 1943, (Abhandlungen der Gottinger Akademie der Wissenschaften Phil.-Hist. Kl., No. 28.).
- Ayrıca bkz. CAFER İBN MANSÛRÎ EL-YEMEN
- SÜHREVERDÎ, ŞEHÂBEDDİN YAHYA. *Hikmet el-Işrak*, ed. Henry Corbin içinde, *Oeuvres philosophiques et mystiques de Sohrawardi* (= *Opera metaphysica et mystica*, II) Tahran ve Paris, 1959.

SUZUKI, DAUISETZ TEITARO. *Essai in Zen Buddhism*.

Birinci ve Üçüncü Seriler. 2. Baskı, Londra, 1919 ve 1963.

ŞARANİ, ABDULVAHHAB. *Kitâb el-Yevâkit*, 2 cilt, Kahire, 1305/1888.

ŞEHRİSTÂNİ, EBU'L FETH MUHAMMED. *Kitâb el-Milel ve'l-Nihal*, Tahran, tarihsiz.

VAJDA, GEORGES. *L'Amour de Dieu dans la théologie juive du Moyen Age*, Paris, 1957.

— *Juda ben Nissim ibn Malka, philosophe juif marocain*. Paris, 1954.

VALLI, LUIGI. "Il Linguaggio segreto di Dante e dei " Fedeli d'amore," Roma, 1928.(Biblioteca di filosofia e scienza 10).

WALTHER, GERDA. *Die Phanomenologie der Mystik*, Olten, 1955.

YAHYA, OSMAN. *L'Histoire et la classification des oeuvres d'Ibn 'Arabi' Şam*, 1964.

DİZİN

A

- 'âlemü'l-gayb, 206, 211, 240
'âlemü's-şahâdet, 206, 211, 240, 276
a'yân-ı sâbite, 58, 114, 126, 203, 214, 216,
A'yan-ı sâbite, 15, 17
Abdülkerîm Cîlî, 65, 186, 261
Abdürrezzâk Kâşânî, 184, 242
agnostisizm, 198, 199
Ahmed Ahsâ'î (Şeyh), 8, 11, 12, 34
Alamut (Büyük Kıyametin ilanı), 36, 47
alegori, 28, 81, 87, 150, 233, 290
Ali b. Abdullah b. Câmî, 67
Ali el-Mütevekkîl (Şeyh), 67
Ali Rızâ (Sekizinci İmam), 24
Ali Türke İsfahânî, 35
Ali Vefâ, 65
el-Meriye okulu, 36
Alter Ego, 16, 12, 58, 65, 292, 298, 299, 302
Anadolu, 71, 72
Andreae, Johann Valentin, 29
Angelus Silesius, 66, 89, 136, 264
antropoloji, 12, 13, 14, 88, 92
antropomorfoz, 38, 84, 87
antropotropizm, 105
Arap felsefesi, 23, 31, 32
Âsîf ibn Berhiyye, 254
Asin Palacios, Miguel, 36, 55, 97
aşkın diyalektiği, 41, 56, 57, 102, 166, 293
aşkın metafiziği, 115
atomlar, 219
Attâr, Ferîdüddîn, 42, 69, 72
Azîzüddin Nesefî, 31, 40
Azrail (melek), 292

B

- Bacon, Roger, 32
Bacon, Sir Francis, 12
Bağdat, 39, 67, 72
Bahâüddîn Veled, 71
basiret, 248
Batın ve Zahir, 203, 204, 211, 241, 281
Beatrice, 57, 97, 150
bekâ, 218, 243, 244
Belkıs (Saba melikesi), 254, 255
berzah, 11, 13, 25, 27, 33, 35, 48, 51, 54, 96, 199, 200, 216, 221, 232, 234, 251, 254, 256
Bistâmî, Ebu Yezîd El, 15, 42, 45, 64
Bizans, 33, 139, 153
Boehme, Jacob, 14, 34, 91, 197, 199, 260
Budizm, 80, 244

C-Ç

- Câfer-i Sâdık (Altıncı İmam), 24, 186
Câhiz, 293, 294
Câmî (mutasavvıf), 42, 67, 74, 137, 187
Cebraîl, 25, 43, 57, 65, 81, 185, 192, 232, 235, 239, 257, 258, 260, 297
Cebraîl (başmelek), 34, 63, 80, 112, 131, 139, 185, 203
celâl ve cemâl, 293
Christos Angelos, 296
Christus juvenis, 292
Corpus hermeticum, 266
Cüneyd (mutasavvıf), 137, 282
Çakralar, 237, 251

D

- Daena, 43, 291
Daênâ, 43, 291

Dahyâ Kalbî, 81, 239
 Dante, 57, 58, 97, 107, 150, 169
 Desdemona, 305
Deus absconditus (Theos agnostos), 273, 277 278
devotio sympathetica, 133, 140, 144, 147, 157, 161, 173, 174, 182
 diyalojik, 105, 106, 110, 129, 192, 264
 Diyarbakır, 72
 dogma rasyonel, 247
 dogmacılar, 88, 248
 Dogmatik, 18, 14, 16, 20, 38, 83, 84, 89, 92, 93, 106, 144, 210, 211, 213, 214, 215, 217, 220, 226, 243, 247, 250, 284, 285
 dosetizm, 7, 93, 138, 167, 25, 260
dörtleme (quaternité), 179, 180, 181
 dünyanın merkezi (Kâbe), 46, 58, 65, 71, 74

E

Ebû Abdullah Kadîbü'l-bân, 67
 Ebu Sa'îd el-Harrâz (mutasavvıf), 205, 224
 Ebu Saîd (Seyyid), 205, 224
 Ebû Yâkûb Sicistânî, 21
 Ebû Yezîd, 42, 45
 Ebu'l Hakem Emr İbnü'l-Sarrâc, 50
 Ebu'l Hasan el-Uryânî, 66
 Ebu'l-Hasan el-Harakânî, 42, 59
 Ebu'l Hasan El Âmirî, 46
 Ebu'l-Berekât Bağdâdî, 31, 43, 65
 Eckhart, Meister, 191
 Eflatûn, 47
 Efzâlüddin Kâşânî, 32
ahâdiyyet (ilahi birlik), 251
ehlü'l-keşf, 220
ehlü'l-Kitâb, 62
 e-lestü bi-rabbiküm, 132
 Eliade, Mircea, 236
 elips, 135, 237, 286

Elyesa, 61
 emanasyon, 113, 186, 231
 Empedokles, 36, 55
 Endülüs, 9, 19, 36, 53, 57
Ene sırriü'l-Hakk (Arabi), 135
Ene'l Hakk (Hallâc), 135
ens increatum, ens creatum, 202, 264
enthymesis, 237, 239, 253, 278
 Eranos, 20
eros, 98
 Eros, kozmogonik, 198, 231, 274
 er-Rahmân, 115, 185
 eskatoloji, 220
 eşyapılılıklar [izomorfizm], 91
 aktif ve pasif Tanrı, 175, 178
 et-Tecelliyât, 113, 204
 evrensel Ruh, 185
 Ezgiler Ezgisi, 44, 202, 267, 272
 ezoterist, 13

F

fâ'iliyyet, 185
 Fahreddîn-i Irâkî, 98
 Fahrü'n-Nisâ (Kadınların Şanı), 147
 fantezi, 11, 93, 197, 198, 200, 204, 227, 229, 235, 250, 305
Fâtiha, 48, 265, 266, 267, 270, 272
Fâtıma, 37, 48, 49, 176
Fâtıma-Yaratıcı (Fâtima fâtir), 176
 Fâtıma, Kurduba'lı, 48
 Fâtumatü'z-Zehrâ, 49
 Fatimi hükümdarlığı, 29
felâsife, 75
fenâ, 213-243, 244
 fenomenoloji, 12, 16, 19, 44, 62, 63, 64, 68, 79, 83, 85, 104, 112, 122, 178, 250, 257, 268, 284
 Fichte, 197
 filozoflar, 13, 23, 25, 39, 45, 57, 72, 82, 89, 133, 191, 305
 fravaşi, 34, 43, 187, 191, 192, 291

fukahâ, 70, 72, 73, 86, 87

Fukahâ, 70, 87

furkân, 225

Futurum amoris, 170

Fütûhât, 36, 58, 70, 74, 75, 156

fütüvvet, 133

G

Gazzâlî 86, 133, 290

Gemistos Pletho, 33, 51

George, Aziz, 41

Gichtel, J. G., 91

Gilson, Etienne, 26

Guillaume d'Auvergne, 33

H

Halep, 32, 73, 149

Halîlu'llah, 144

Halîlullah, 133

Hallâc, Hüseyin ibn Mansur, 42, 65

Hamedan, 71

Hamîdüddîn Kirmânî, 81

Harezmi (Hiva), 40

Havva, 178, 179, 180, 185, 302

hayal, 22, 27, 29, 33, 34, 63, 69, 74, 124, 171, 173, 174, 189, 197, 198, 199, 204, 205, 206, 208, 209, 210, 223, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 239, 240, 248, 257, 258, 260, 262, 265, 272, 280, 282, 290, 295, 305

hayal gücü, 63, 74, 204, 248, 265

Haydâr Âmulî, 37

(güneş çiçeği) heliotropium, 101, 132, 191

Heliotropium, 95, 101, 103, 104, 108, 120, 123, 273

Güneş çiçeğinin duası, 101, 132, 191

Heliotropizm, 15, 106

hem-demî, 156, 160, 182

hermeneutik, 81, 205, 223, 258

Hermes, 3, 33, 43, 45, 266

Hermetizm, 34

Hızır, 14, 15, 16, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 69, 85, 88

Hızır'ın müridi, 21, 41, 44, 46, 51, 59, 63, 64, 66, 69, 70, 77, 81, 89, 91

Hızır'ın müritleri, 83, 89, 91

hikmet-i muhayyamiyye, 133

Hindistan, 45, 71, 72, 236, 273

I-İ

Imago ve Magia, 197

İbn Barracân, 54

İbn Cübeyr, Ebu'l Hüseyin Muhammed, 50

İbn Ebû Cumhûr, 35

İbn Kasî, el-Endelûsî (Ebu'l-Kâsım), 36, 55, 56

İbn Meserre, 36, 55

İbn Teymiyye, 86

İbn Sînâ, 12, 23, 24, 25, 26, 27, 31, 32, 33, 34, 36, 65, 75, 81, 82, 107, 133, 191

İbnü'l-Arif, 55

İbrahim, Hz., 66

İdris (Peygamber), 45, 274, 295

ikonografi, 88, 133, 180, 287, 293, 294

ilahi aşk, 107, 131, 144, 154, 160, 161, 163

İlm-i exîr, 143

İlyas (Peygamber), 41, 60, 61, 62, 69, 85, 274

imaginatio vera, 13

inançlarda yaratılan Tanrı (*el-İllâhu'l mahlûk fî'l-mu'takadât*), 120, 121, 129, 204, 211, 213, 214, 219, 225, 232, 235, 245, 247, 249, 282, 283, 284, 285

intellectus materialis, 26

intellectus sanctus, 26

intelligentia spiritalis, 80, 91

İsa (Peygamber), 19, 16, 28, 31, 37,
62, 83, 84, 85, 93, 94, 95, 153,
157, 179, 182, 190, 203, 204

İsfahan, 24, 34, 37, 57, 147

İsmail (Peygamber), 284

İsmaililik, 35

İsmaililer, 176

İşrâkiyûn, 33, 35, 45, 51, 107

J

Joseph Ben Judah, 43

K

Kâbe, 46, 51, 57, 58, 71, 74, 90, 94,
145, 151, 152, 192, 251, 196,
197, 298, 299, 302

Kadı Saîd Kummî, 34

Kaf Dağı, 21, 63, 68

Kaire, 70, 75

kamerî takvim, 36

Kara Taş, 74

Keyhüsrev, 33

Keykavus I., 71

kible, 15, 235, 265, 267, 278

kozmojoloji, 25, 27, 54, 82, 218, 232,
232, 259, 275, 276

Kudüs, 46, 87

Kuran, 13, 16, 37, 38, 43, 48, 52, 64,
60, 65, 71, 74, 83, 91, 93, 106,
138, 141, 145, 216, 235, 236,
243, 244, 246, 254, 265, 267,
268, 269, 272, 278, 289

kurretü'l-'ayn, 280

kutb, 37, 58, 65, 71, 82, 247, 287,
291, 297

Kutbüddîn-i Şîrâzî, 71

kutsal, 24, 25, 26, 28, 30, 31, 34, 37,
38, 42, 43, 53, 57, 58, 59, 62, 63,
65, 69, 70, 80, 81, 82, 83, 88, 94,
110, 112, 128, 129, 133, 146,
138, 148, 149, 152, 153, 162,
171, 175, 176, 180, 182, 185,
192, 199, 211, 237, 254, 255,

261, 262, 266, 274, 280, 291,
293, 299

L

lâhût, 123, 124, 181, 182, 224, 226,
263

lâhût ve nâsût, 123, 124, 181, 224,
226

Len terânî, 286

latif fizyoloji, 96, 236, 275

Leibniz, 120

Logos, 80, 112

lotus (nilüfer), 237, 251

M

ma'rûf, 154

Madonna Intelligenza, 30, 31, 99,
192

Makâmât, 154

makrokozmos, 273, 275

Marakeş, 50

Marsilio Ficino, 33, 51

Marsilius, Padualı, 30

Massignon, Louis, 61

Maşuk, 139, 144, 155, 159, 160, 162,
164, 165, 166, 168, 169, 171,
204, 267, 272, 283, 292, 303

mazhar, 15, 114, 119, 122, 125, 131,
160, 178, 184, 205, 208, 209,
210, 211, 213, 215, 222, 246,
247, 249, 250, 265, 282, 285

Mecnun, 172

Mekke, 57, 58, 59, 70, 72, 74, 99,
144, 147, 148, 169, 231

Meryem, 157, 167, 179, 180, 181,
188, 189, 190, 248

Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, 39, 71

Mazâhir, 38, 114, 205, 213, 215, 217,
264, 269

Mikail (başmelek), 139

mikrokozmos, 58, 65, 212, 246, 250,
273, 274, 275, 276, 292, 394

Mîr Dâmâd, 34, 191

Miraç, 95, 258
 Moğollar, 39, 40
 monizm, 22, 92, 122, 123, 126, 166, 167, 192, 263
 Muhammed Bakîr (Beşinci İmam), 61
 Muhammed, Hz., 33, 39, 47, 50, 54, 61, 66, 74, 80, 185, 186, 248, 257, 259, 207
 muhayyamûn, 203
mundus imaginalis, 9, 13, 20, 48, 199, 240
 Murcia, 47
 Musul, 66, 67, 69, 70, 256, 259
 Mutezili, 54, 214, 293
mutlak fail, 184
münacat, 182, 225, 267, 280, 285
münâzelet, 171
müşâtâk, 160
müşâtâk ileyhi, 160
Mütekellimûn, 246
mysterium coniunctionis, 224

N

Nâsır-ı Hüsrev, 31
 Nasîrüddin Tûsî, 31
nebî, 95
 Necm Kübra, 39, 40
 Necmeddîn-i Dâye er-Râzî, 39
 nedensellik, 122, 217, 254
 Nefes-i Rahmânî, 115, 144, 175, 202
Nefesü'r-Rahmân, 216, 237, 255
 nefis, 14, 25, 26, 27, 31, 33, 43, 44, 49, 50, 51, 52, 59, 69, 81, 82, 93, 96, 116, 122, 129, 141, 142, 143, 148, 149, 153, 164, 165, 167, 172, 174, 177, 178, 182, 185, 188, 190, 191, 209, 215, 220, 222, 223, 225, 228, 229, 237, 240, 241, 251, 269, 270, 277, 282, 283, 285, 286, 287, 292, 298, 299, 306
Nefs-i külliyye, 185

Neoempedoklizm, 36
 Nişapur, 42, 72
 Nizâm (Harmonia), 148, 150
Nous, 110, 185, 286
 Novalis, 16, 199
 Nusayrîler, 176

Q

Ondört Masum-ı Pâk, 37

P

Pantokrator, 93, 296
 Paracelsus, 197
 Paraclet, 87
 parapsikoloji, 54, 238
paterik, 104, 106, 107, 110, 114, 113, 115, 127, 128, 133, 137, 139, 154, 175, 178
 pathos, 103, 104, 105, 107, 113, 115, 127, 131
 perspektif, 39, 90, 91, 92
 Platon, 13, 23, 26, 33, 34, 47, 49, 51, 101, 113
 Priscillian, 36
 Proclus, 95, 101, 102, 103, 104, 110, 132, 157, 273
puer aeternus, 289, 295, 296

R

Rab, 15, 64, 92, 125, 126, 130, 131, 141, 154, 174, 204, 215, 224, 226, 227, 229, 245, 263, 266, 268, 269, 270, 271, 272, 285
Rahmân, 115, 131, 144, 185, 202, 216, 237, 255, 268
Rahmâniyel, 186
 Rahmet, 15, 35, 42, 50, 51, 101, 110, 115, 116, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 128, 132, 135, 136, 144, 154, 167, 161, 174, 175, 178, 179, 180, 181, 190, 201, 202, 203, 212, 215, 216, 227, 228, 229, 232, 235, 237, 255, 264, 265, 270, 282

Ravenna mozaikleri, 294

Renan, E., 27

Ronda, 54

Rönesans, 24, 37, 197, 199

Rublev, Andrei, 138

Ruh, 25, 26, 34, 65, 74, 81, 82, 83,
131, 182, 185, 186, 188, 261,
262, 275

ruhani enerji, 42, 340

Rûzbéhân Baklî Şirâzî, 41

rubûbiyyet, 126, 147, 271

S-S

Sadeddin-i Hammûî, 71

Sadi, 305

Sadreddîn Konevî, 71

Sadrâ Şirazi (Molla), 21, 34, 35, 82,
89, 91

Sadreddin Konevî, 98

Selâhaddîn Eyyübî, 77

Salman-ı Farisî, Salman-ı Pâk, 37

Scheler, Max, 108

Schelling, 215

Sehl Tüsterî, 125, 174

Selim, II, 76

sempati, 19, 95, 191, 102, 103, 104,
106, 108, 113, 115, 118, 121,
128, 132, 137, 138, 144, 156,
157, 163, 165, 166, 180, 182,
274

Sevilla, 47, 54, 58, 59, 66

sırât-ı müstakîm, 272

Sırru'r-rubûbiyye, 125, 126, 154,
157, 173, 184, 269, 301

sırru'l-rubûbiyyet, 128, 247, 271

significatio passiva, 118, 127, 128,
131, 224

Simnânî, Alâüddevle, 21, 43, 54, 61,
65, 81, 91, 95, 96

simya, 60, 260, 298

Süleyman, 17, 254, 255, 256

süt (simgesel anlamda), 258, 259, 260

şahit, 246, 247

Şam, 57, 72, 73, 76

Şiraz, 21, 41, 97, 98

şuhûd, 164, 220, 248, 267

T

Tanrının Arzusu, 160, 162

tarihsel nedensellik, 295

Y

varlığın ikili boyutu, 225

verilende Vereni kavramak, 134

W

Weigel, Valentin, 91

Y

yakut (simgesel olarak), 182

yaratıcı tanrısallık (el-hakku'l
mahlûk bihi), 178, 203, 204

Z

Zerdüşt, 33, 34, 45, 98, 187

zevk (içsel tat, mistik bir algı), 246

zikir, 266

zümrüt kayası, 63