



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

6 (12), Güz / Autumn 2019, 248-266

AYNA SEMBOLÜ ÇERÇEVESİNDE METAFİZİKSEL ANLATIMLAR: İBNÜ'L-ARABÎ ÖRNEĞİ

Metaphysical Explanations Within The Framework Of The Mirror Symbol: The Case

Of Ibn al-Arabi

Fevzi YİĞİT

Dr. Öğretim Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, Nevşehir, Türkiye, fevziyigit58m@hotmail.com, Orcid No: 0000-0001-9420-5186

Hakemler / Referees:

Doç. Dr. Kemal GÖZ / Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
Dr. Öğrt. Üyesi Fatih DEMİRCİ / Bolu AİBÜ İlahiyat Fakültesi.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 15 Kasım/November 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 30 Aralık/December 2019

Yayın Tarihi / Published: 30 Aralık/December 2019

Cilt / Volume: 6 **Sayı / Issue:** 12 **Sayfa / Pages:** 248-266.

Atıf / Cite as: Yiğit, Fevzi Ayna Sembolü Çerçevesinde Metafiziksel Anlatımlar: İbnü'l-Arabî Örneği [Metaphysical Explanations Within The Framework Of The Mirror Symbol: The Case Of Ibn al-Arabi]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty*. 6/ 12, (2019): 248-266.

Doi No: <http://doi.org/10.17859/pauifd.647375>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 6 (12), 2019: 248-266

AYNA SEMBOLÜ ÇERÇEVESİNDE METAFİZİKSEL ANLATIMLAR: İBNÜ'L-ARABÎ ÖRNEĞİ

Fevzi YİĞİT*

Öz

İbnü'l-Arabî metafiziğinde kullanılan sembollerin içerisinde en sık ve belirgin olanı aynadır. Ayna derin anlamlar içerdiğinden dolayı manevî tefekkürün en dolaysız; özne ve nesnenin birliğini temsil etmesi nedeniyle de bilginin en iyi sembollerden birisidir. Bilgi zorunlu olarak bilen ile bilinen arasındaki ilgiyle bağlantılıdır. Çünkü aynadaki görüntümüz ne tam kendimizdir ne de tam kendimiz değildir. İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'ın kendi zatını bilmeye karşı duyduğu sevgi, kendini -tabiri caizse- bir aynada görmeyi gerektirmiştir. Buradan hareketle onun âlemi bir ayna hüviyetinde yarattığı söylenebilir. Ayna sembolizminin iki veçheli yapısından birinci veçheye göre ayânlar Hakk'ın vücut, esma ve fiillerinin aynasıdır. Kendilerine özgü farklılıkları içerisinde taayyün etmiş ayân aynalarında gözüken sadece Hakk'ın vücududur. Şu halde ayânların hariçte ayrık ve paralel varlıkları yoktur. İkinci veçheye göre ise Hakk'ın vücudu ayânlar için bir aynadır. Bu durumda ayânların gözükebilmesi, Hakk'ın varlığını sembolize eden ayna sayesinde olmaktadır. Bu veçheye göre varlık aynasında gözüken suretler ayân-ı sabite konumuna oturmaktadır.

Anahtar Kavramlar: Metafizik, İbnü'l-Arabî, Sembol, Ayna, Kalp.

Metaphysical Explanations Within The Framework Of The Mirror

Symbol: The Case Of Ibn al-Arabi

Abstract

The most distinct symbol used in Ibn al-Arabi's metaphysics is mirror. Since it represents the unity of subject and object, it is one of the best symbols for knowledge. Thus, mirror exactly expresses this relative distinction, because our view on the mirror is not "we" absolutely and is not "other" absolutely. According to Ibn al-Arabi, Allah's love to know his self necessitated -so to speak- to see himself on a mirror. Starting from

* Dr. Öğretim Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, Nevşehir, Türkiye, fevziyigit58m@hotmail.com Orcid/0000-0001-9420-5186

this point, it can be said that He created the universe as a mirror. A'yān are mirrors of Haq's being, names and attributes, according to the first aspect of the two-fold mirror symbolism. The seen on the mirrors of a'yān which appeared in a distinctive discrepancy is Haq's being. Thus, a'yān have no external or parallel being. According to the second aspect, the being of Haq is a mirror for a'yān.

Keyword: Metaphysics, Ibn al-Arabi, Symbol, Mirror, Heart.

STRUCTURED ABSTRACT

The most distinct symbol used in Ibn al-Arabi's metaphysics is mirror. It implicates deep meanings. It is most unequivocal symbol of spiritual thought. Since it represents the unity of subject and object, it is one of the best symbols for knowledge. Knowledge is necessarily related with the link between knowing and known. According to Ibn al-Arabi, the knowing-known distinction cannot disappear and at the same time, it cannot be an absolute distinction. Such a distinction can exist only relatively at the most. Thus, mirror exactly expresses this relative distinction, because our view on the mirror is not "we" absolutely and is not "other" absolutely.

According to Ibn al-Arabi, Allah's love to know his self necessitated -so to speak- to see himself on a mirror. Starting from this point, it can be said that He created the universe as a mirror. This can be paralleled to human-beings' desire to see themselves on mirror. This desire depends upon an ontological essence together with some psychological reflections. Thanks to mirror, the real subject reaches his own self's knowledge via seeing his representation.

Being is divided into three, in Ibn al-Arabi's sense: *wajib al-wujud*, *mumkin* and *mumteni*. *Wajib al-wujud* and *mumteni* are in the disposition of necessity. *Mumkin* is at the same distance from existence and non-existence. *Mumkin* gains existence only thanks to *Wajib al-wujud*. But it cannot have a discrete identity and unraveled-parallel reality. Then, as *mumkin* gains existence thanks to *Wajib al-wujud*, on the other hand *Wajib al-wujud* gains visibility through *mumkin*. But at the same time, *mumkin* is like a curtain hiding Him due to its view. In this respect, mirror symbolism merges with curtain symbolism. Because, universe (ālam) means *Wajib al-wujud*'s self-revelation and selfdisclosure.

The mirror reflects the image which is opposite to it. The face of the image that is reflected in the mirror is reflected according to mirror, but the mirror is not a place for truth of the reflected image on the contrary the mirror is a place for illustration of reflected image and some of the views. Effect of the mirror on truth of reflected image can be valid for just somebody who met it via the mirror. Even if the mirror contains iron, glass and water in itself, its surface must be shiny. Also there must not be any obstacles between the mirror and the man who looks at it. They must be on the same dimension. Some conditions like should met as different kinds of mirror types display different qualifications in reflecting, every creature makes existence apparent according to their own knowledge in knowledge before existence (*a'yān al-thābita*).

So then deficiencies and malignancies in universe are a result of creatures own mirror quality. Otherwise absolute and only creature is infinite light and goodness.

A'yân are mirrors of Haq's being, names and attributes, according to the first aspect of the two-fold mirror symbolism. The seen on the mirrors of a'yân which appeared in a distinctive discrepancy is Haq's being. Thus, a'yân have no external or parallel being.

According to the second aspect, the being of Haq is a mirror for a'yân. Thus, appearance of a'yân becomes possible only via the mirror that symbolizes the being of Haq. Being is one, since the mirror is one. Representations seen on the mirror of being are *a'yân al-thābita*.

Considering these two aspects together it would be clear that the universe is not identical with al-Haq and is not apart from Him. Ibn al-Arabi explains this ontologically being in-between feature, drawing a comparison with the relationship between the representation on the mirror and the owner of this representation. At this stage, Ibn al-Arabi makes absolute non-existence (adam) a mirror against the absolute being. The being sees himself on this mirror. Hence, that view represents the *mumkin*. In other words, *mumkin* is in a state of existence in the being with a state of non-existence (adam).

In sum, images on the mirror of being are *mumkin* beings, i.e. *a'yân al-thābita* which did not smell the existence ever. Human-being is the being who gathers the all aspects of the possible (imkān), among the *mumkin*. The most superior among the human-being, i.e. *al-insān al-kāmil*, the polish the mirror of the universe. As long as the universe exists, *al-insān al-kāmil* needs to exist as well. Heart in the human-being, is as a mirror on which Allah looks at. Hence, it should not be polluted. From this point of view, heart means objectivity and receptivity. Last but not least, humans are mirrors for themselves Society is a reflection of the individuals, as an outcome of the diverse unity of humans. In other words, individuals are reflections of the society.

GİRİŞ

Ayna gibi semboller üzerinden metafiziksel anlatımlarda bulunmak, mantıkî izah biçimlerinin dar kalıplarından kurtularak daha derin anlamları açıklama fırsatı vermektedir. Bu makalenin temel hedefi İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) örneğinden hareketle ayna sembolizmi üzerine geliştirilebilecek metafiziksel izah biçimlerini mümkün olduğunca belirginleştirmeye çalışmaktır. Konu ile ilgili olarak Tahir Uluç ve Ahmet Ögke'nin çalışmalarından farklı olarak bu çalışmada bazı dipnotlarla önemli birkaç düşünürün görüşlerine işaret edilerek konu daha da belirginleştirilmek istenmiştir. Bunun yanında makalede mümkün olduğu kadar felsefi mülahazalar esas alınmaya çalışılmıştır. Ve yine bazı örnekler ve yeni izah biçimleri geliştirilmek istenmiştir. Aynı zamanda bu makalede "âlemin niçin yaratıldığı" sorusuna -dolaylı da olsa- cevap aranmıştır. Filozof ve ariflerin beraberce kullandığı ayna sembolünün iyice belirginleştirilmesi; Tanrı-âlem, varlık-mahiyet, tümel-tekil, suret-madde gibi felsefe ve irfanın en önemli ikili meselelerin anlaşılmasında faydalı olabilir. Kısacası

bu makalenin cevaplamaya çalıştığı asıl sorular şunlardır: “İbnü’l-Arabî, ayna sembolizminden hangi temel manayı çıkarılmaktadır?” “Tanrı âlemi niçin yaratmıştır?”

Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki felsefe tarihinde ayna sembolünün kullanımı ilkçağlara kadar uzanır. Pythagoras (ö.m.ö. 596) ruhu, aynaya benzetilmektedir.¹ Kindî (ö. 252/866), Pythagoras’dan yaptığı bir nakilde ruh kavramı yerine “aklî nefis” kavramını kullanır. Nasıl ki aynanın kiri ve pası suretlerin görünmesine engel ise cehalet de nefsin parlak bir ayna görevi görmesi yönündeki en büyük engeldir.² Eflâtun’a (ö.m.ö. 347) göre, görünen dünya sahte ve gerçek diye ikiye ayrılır. Hakikat ile hakikat olmayan ilişkisinde imgenin orijinalle ilişkisi neyse bir nesnenin kopyasıyla/gölgesiyle ilişkisi de aynıdır. Bu ilişki sanıyla bilgi arasındaki farkı oluşturur.³ Anlaşılan idealar bilginin nesnel karşılıklarıyken gölgeler ise aynada gözüken suretlere benzemektedir.

İnsanın bilgi arayışı nesnel bir arayış olmakla birlikte “bilen özne” olması yönünden bu arayış öznelidir. Öznellik bilginin göreceli olmasını ifade ettiği kadar nesnel ve kesin olmasını da ifade eder. Çünkü en kesin bilgiler apriori/bedihi, huzurî ve keşfi bilgiler olup öznenin kendisinde temsil olunurlar. Bu bilgilerden keşf, maddeden tecerrüt sayesinde elde edilirken huzurî bilgi ise bilen öznenin “kendinin bilgisi”dir. Şu halde bilginin önemli bir kısmı rasyonel olmakla birlikte sadece bununla sınırlandırılmaz.⁴

Bilginin nesnesi olmaları yönünden semboller diğer nesnelere ayrışırlar. Şu halde sembol nedir? Sembol, bir olgu ve gerçeklik hakkında kapalı bir mana ve düşünceyi zihne çağrıştıran somut bir göstergedir.⁵ Semboller, derin anlamlar içerirler ve bu anlamları dolaysız olarak izhar ederler. Nitekim ayna görüntü sahibi ile suretini birleştirdiği için özne ve nesnenin birliğini temsil eder. Bu yönüyle o, ontolojik olarak da zorunlu varlık ile mümkün varlık ilişkisini ortaya koyar. Semboller kendileri dışındaki başka şeylere işaret eder. Semboller kapalı kalan anlam, hakikat ve varoluş katmanlarına kapı açar ve onları anlaşılır kılarlar.⁶ Çünkü sembollerin görünürler âleminin ötesine uzanan kökleri vardır. Rasyonel akıl, ancak analiz ve sentez yaparak kavramlar arası ilgiler oluşturur. Hâlbuki kavramların ifade etmekte

¹ H. Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, (İstanbul: Cem Yayınları, 1993), 63.

² Kindî, *Risâleler*, (çev. Mahmut Kaya), (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2015), 384.

³ Eflâtun, *Devlet*, (çev. Sabahattin Eyüpoğlu-M. Ali Cimboz), 32. Baskı, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 510a. Görüleceği üzere ayna sembolü idealar âlemi fikrinin iyi bir temsili gibidir. Buna göre idealar bilginin nesnel karşılıklarıyken gölgeler ise aynada gözüken suretlere benzemektedir.

⁴ Titus Burckhardt, *Aklın Aynası*, (çev. Volkan Ersoy) (İstanbul: İnsan Yayınları, 1994), 127-128.

⁵ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî’de Ma’rifetin İfadesi*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 489.

⁶ Tahir Uluç, *İbn Arabî’de Sembolizm*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 50-51.

yetersiz kaldığı olgu, düşünce, hal ve anlamlar vardır. İşte semboller, bu soyut anlamların zihne yaklaştırılması görevini icra ettiği gibi metafiziksel hakikatlerin misal ve şahadet âleminde tecessüm etmesinde de işlev sahibidir. Öyleyse semboller içerdikleri derin manaları zihne doğrudan ulaştırma gücüne sahiptir, denebilir.⁷

Filozof ve ariflerin sembolleri kullanmalarının başlıca nedenlerinden birisi, yazılı gelenekte dile getirilemeyen birçok mananın semboller vasıtasıyla ifade edilebilmiş olmasıdır. Ayrıca bu sayede manalar hem ehil olmayanlardan gizlenmiş hem de ehline aşikâr kılınmıştır.⁸ Bunun gibi Kur'an'ın ve diğer ilahi metinlerin de dili sembolik öğeler içerir. Sembolik anlatımların kalıcı olmasının nedeni ise kolayca tüketilemeyip her neslin kendince yorum yapabilmesine imkân tanınmasıdır. Bununla beraber Kur'an'da ayna sembolizminden bahsedilmemiştir. Hz. Peygamberin sözlerinde ise bu sembolizme rastlanmaktadır. Ayna sembolizmi kadar önemli olan gölge, perde ve ağaç sembolleri Kur'an'da geçmektedir.

Ayna sembolizminin Kur'an'da geçmemesi onun değerini azaltmaz. Öyleyse aynayı değerli kılp diğer nesnelere ayırt edip simge kategorisine sokmamızı sağlayan özelliği nedir? Ayna günlük hayatta insanın oldukça işine yarar. Ancak sıradan günlük tecrübe ile sınırlı kalındıkça aynanın simgesel yönünü idrak etmek mümkün değildir. Bunun sebebi aynanın çok boyutlu mahiyetidir. Şu halde aynayı değerli kılan özelliği, insanın kendini görmesine yani insanın bilgi edinmesine ve güzelliğini idrak etmesine aracı olmasıdır. Bu minvalde Tanrı'nın kendi mükemmelliği içindeyken 'âlemi niçin yarattığı' sorusuna cevap vermekte aynanın önemli işlev gördüğü söylenebilir. İbnü'l-Arabî'ye göre Tanrı kendi güzelliğini aynada yani âlemde görmek istemiştir. O, âlemin yaratılışıyla ilgili şöyle demektedir:

“Allah; âlemi yaratılış ve ibda yönünden son derece güzel ve yetkin bir şekilde yaratmıştır. (evcede) Çünkü Allah güzelliği sever ve O'ndan başka güzel yoktur. Böylece Allah kendini sevmiş; sonra kendini başkasında görmeyi sevmiştir. Bunun için de âlemi kendi güzelliğinin suretinde yaratmış; ona bakmış; bakışın kendisini sınırladığı kimsenin sevmesi gibi onu sevmiştir.”⁹

Bu pasajdan anlaşılacağı üzere sevginin iki menşei vardır: Birincisi varlığa bağlı olan güzellik ve yetkinlik. İkincisi ise bilmek ve tanımadır. Güzel olan güzelliğini göstermek ve akabinde takdir edilmek ister. Bütün güzelliğin sahibi olan Tanrı da kendini âlem aynasında görmek istemiştir. Bu istek onun zatının bir gereğidir. Bu

⁷ Derin manalar içermesi açısından belki de en önemli sembol insan bedenidir. Zira o; zihinsel, ruhsal ve nefse ait niteliklerin kendisinde yansıdığı bir aynadır. Yani bütün beden zihinsel ve duysal manalar için bir ayna görevi yapar. Anlaşılan “beden dili” denilen olgu aslında nefsin beden aynasındaki yansımasıdır. İşte bunun gibi beden diline benzer biçimde, dış dünyadaki her şey, zihin tarafından bir manaya yönelik olarak yorumlanır.

⁸ Ahmet Ögke, “İbnü'l-Arabî'nin Fusûsu'l-hikem'inde Ayna Metaforu”, *Tasavvuf Dergisi* 23, “İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2” (2009), 89.

⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, tsh. Ahmed Şemseddin, (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1999), 7: 395.

gereğın bir sonucu olarak insan da bilinmekten ve kendini aynada seyretmekten zevk alır. Kendini düz bir aynada net ve olduğu gibi görmek isteği insanın hakikati bulma dürtüsüyle, güzel birisinin aynaya bakma isteği insanın güzellik algısıyla, kendini seyretmenin verdiği haz ise kendini idrak etmenin insana verdiği hazla ilişkilendirilebilir. Bu hazzı almak, yalın ve sahte bir algıdan öte, var olmaya bağlı zati bir haldir. Kısacası ayna, öznenin çoğalmasına sebep olmaksızın görünümüleri sayesinde kendini tanımasına imkân sağlar.

İbnü'l-Arabî, aynayı hem ontolojik boyutu hem de yetkinlik/işlevsellik boyutuyla ele alır. Ontolojik yönden her varlık bir çeşit ayna görevi icra etmektedir. Ancak yetkinliği yönünden çok az şey parlak bir ayna olabilir. Görünürler âleminde metal, taş, cam ve su ayna işlevi gören nesnelere dendir. Bunlardan hangisi ayna olarak kullanılmak istenirse istensin yüzeyinin berrak/parlak olması gerekir.¹⁰ Bu açıdan insanın İlahi bir ayna konumunda olmasının nedeni onun zıtlıkları kendisinde birleştirmesidir. Yani insan beden, nefis ve ruhtan oluşarak yetkin bir ayna olmuştur. Ancak aynanın mahiyetini idrak etmek gerçekten zordur.

Ayna sembolizminin mahiyetini kavrayamamanın en iyi örneği İblis'tir. İblis'in insana dair cehaleti, aynanın künhüne erememesinden kaynaklanır. Çünkü İblis insanın maddi yönüne bakmış ve onda manevi/ulvi hakikatlerin nasıl temsil edilebileceğini kavrayamamıştır. Aslında İblis'in anlayamadığı durum madde ve suret ilişkisidir. Bazı kötülüklerin sebebi olmakla birlikte madde bilkuvve ve kabul edici olması yönünden birçok hayrın ortaya çıkmasında aracı sebeptir. Kendisinde kuvve olmaklığı ve var oluşun en aşığı seviyesinde yer alması yönünden aşığı bir varlık seviyesine sahip olsa da bu böyledir.¹¹ İblis bu sebeple ateşin, topraktan üstün olduğunu iddia etmiştir. Böylece maddenin tekâmül ile ulvi makamlara doğru evrilişindeki konumunu anlayamamıştır. Bu cehaletin bir çeşidi "soyut olanda somut olanı" (bâtın-zâhir ilişkisini) tecrübe edememektir. Diğer bir çeşidi ise "somut olanda soyut olanı" görememektir. Bu noktada İbnü'l-Arabî şöyle der:

"Cilalı cisimde göz için zahir olan surete bir bak! Bu sureti görmeni iyi düşün! Bu sureti, seninle cilalı cismin aynını idrak etmen arasında bir engel olarak bulursun. Cismin özü (a'yn) onun tecelli ettiği yerdir ki onu hiçbir şekilde göremezsin. Hak ise, mümkünlerin suretlerinin tecelli ettiği yerdir. Şu halde âlem ancak âlemi Hak'ta görmüştür. Yoksa âlem Hak'ı veya kendisini Hak ile görmüş değildir."¹²

Bu pasajdan anlaşılacağı üzere İbnü'l-Arabî'ye göre Hak, neredeyse yokluk hükmünde olan madde aynasında, görünür olmuştur. Şöyle ki Hak, bütün varlığın kendisidir ve O'nun hiçbir şeye ihtiyacı yoktur. Ayna ise imkânı simgeleyen bir tür yokluktur. Bu yüzden aynanın kendi cirmi hiçbir zaman görünmez. Bu durumda ayna

¹⁰ Eflâtun, *Devlet*, 510a.

¹¹ İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, tlk. Ebu'l-A'la Afifi, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 124-125.

¹² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, 5: 172.

heyûlâya¹³ benzer. Yine Hak aynanın parlak yüzünü temsil eder ki bu açıdan o, idraki mümkün olmayan bir varlıktır. Hak ancak tecellileri bazında görülebilir. Mutlak olanın mutlak olması yönünden tecrübe edilmesi imkânsızdır. Özetle İbnü'l-Arabî'ye göre, bütün mümkünler birer birer ve topluca bir aynadır. Parlak yüzeyi cihetinden ayna, sûri/soyut varlıkları sembolize ederken kesif yüzeyi cihetinden maddi/somut varlıkları ifade eder. O, bu noktada şöyle demektedir:

“Mümkün, aynaya bakan insan ile ayna arasında gözüken surete benzer. Bu suret ne görenin gözüdür ne de görenden başkasıdır! Mümkün sübutu bakımından Hakk'ın aynı olmadığı gibi ondan başka da değildir. Yokluğu yönünden salt yokluğun aynı olmadığı gibi başkası da değildir. Sanki o izafi bir durumdur.”¹⁴

Bilindiği üzere İbnü'l-Arabî, varoluşu tecelli ve zuhur kavramları ile izah eder. Suret cevherdir ve Hak, bütün suretlerde tecelli edendir. Peki, bu farklılaşmanın sebebi nedir? Nasıl oluyor da Hak'tan farklı suretler zahir oluyor? İşte bunu anlamının en kestirme yollarından birisi de ayna sembolizmini anlamaktır. Buna göre, aynaya bakan bir kişi, pek çok aynanın karşısında durmakta ve aynaların durumlarına göre farklı görüntüler oluştuğunu görmektedir. Bu durumun benzeri inananların inançları hususunda ortaya çıkmaktadır. Aynaya bakan örneğinde olduğu gibi, kendi inancına yönelen birisi de inancında şekillendirdiği îtikâdî suretler dışındaki inançları dışlayıp inkâr eder. Bu kişi aynalardaki görüntüler arasında oluşan farklılığın aynalara bakan kişilerden kaynaklandığını bilemez. Sanır ki ayna ancak kendinin görüntüsünü yansıtmak zorundadır. Hâlbuki bu, açık bir yanılgıdır. Öyleyse çokluk aynî gerçekliği olan bir olgu olmayıp tek olan varlığın anlık görünümünden ibarettir. Bu düşünce suretlerin hiçbir gerçekliği olmayan salt yanılsama ve boş şeyler olduğu anlamına gelmez. Suretler eşyanın mahiyetlerini ifade eden ezeli ve ebedi özler/sâbitelerdir.¹⁵ Şu halde mümkün varlık, bir aynada oluşan farklı görüntülere benzetilebilir. Mümkün, görece bir şey olup Hakk'ın tecellisi olması yönünden mevcut ve bir iken yokluğa bakması yönünden ise madumdur.¹⁶

Hâsılı ayna ile suret arasındaki ilişkiye dair üç hüküm verilebilir: (1) Görüntü, ayna olmadan ortaya çıkamaz. (2) Görüntü, sahibine ait olsa da aynadaki suret ile

¹³ Heyûlâ, âlemin ilk maddesi anlamında felsefe ve kelâm terimini ifade eder. Kelime Grekçede önceleri “orman, ağaç, bunlardan çıkarılan ham madde” yahut “ağaç yapı malzemeleri” manasına gelirken daha sonra “canlı cisimlerin maddi yapısı, bileşimi” anlamında kullanılmıştır. Ancak felsefede kazandığı yaygın terim anlamını Aristo'nun ünlü “madde-sûret” teorisine borçludur. Bkz: Osman Karadeniz, <https://islamansiklopedisi.org.tr/heyula#1>. (erişim: 25 Şubat 2019),

¹⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, 5: 69. Burada mümkün, bir ufuk boyunca ışığın karanlıkla karşılaşması sonucu ortaya çıkan sanal bir çizgiye, benzetilmiştir.

¹⁵ Ayn-ı sâbite (çoğulu a'yân-ı sâbite) “mahiyet” manasına gelir ve varlık kavramından farklı bir mana ifade eder. Bir şeyin varlığı başka, mahiyeti başkadır. A'yân-ı sâbite, dış âlemde var olan eşyanın Allah'ın ilmindeki hakikatleri olup hariçte mevcut değildir; daha doğrusu bunlar Allah'ın ilminde sâbit olan mümkünlerdir. Bk. Süleyman Uludağ, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, “a'yân-ı sâbite”, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ayan-i-sabite>. (erişim: 25 Şubat 2019),

¹⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, 5: 69.

ayna arasında farklılık vardır. (3) Ayna nesnel gerçekliği açısından görüntüden bağımsızdır. Ancak varlığının kemali, aynalık görevini yerine getirmesine bağlıdır.¹⁷ Bu yorumdan da anlaşılacağı üzere ayna görece varoluş seviyesini temsil etmektedir. Bu durumda suret, Aristoteles'in (ö.m.ö. 322) madde-suret ikilisinde bilfiil olan kutbu temsil eden suret anlayışından açıkça farklılaşmaktadır. Yine de onun madde-suret öğretisi ayna sembolizmiyle izah edilebilir. Bu durum aynanın en derin anlamları içerdiğinin bir kanıtı sayılabilir.

İbnü'l-Arabî, ayna sembolizminin ifade ettiği derin anlamın ötesinde bir ilim makamı olmadığını söyler. Şöyle ki, aynaya dikkatlice bakılırsa "parlak yüzeyinin görülemez" olduğu bilinir. Çünkü aynaya her bakıldığında onun görünen nesnelere dolu olduğu fark edilir. Bunun gibi Tanrı'nın zatı da görülemez. Çünkü her kim ki Tanrı'ya yönelirse kendisinde O'na dair bir inanç görür. İnanan kişinin zihinsel kabul, kalbî durum, manevi hal ve psikolojik tutumları dışında mutlak olarak Tanrı'yı bilmesi imkânsızdır. Şu halde özne ve nesne birliğini sembolize eden unsur olması açısından aynadan daha anlamlı bir sembol bulmak zordur.¹⁸ Başka bir ifadeyle tasavvuf metafiziğinin yaratılışı izah etmek için kullandığı tecelli ve müşahede kavramlarını temsil eden bundan daha kullanışlı başka bir sembol bulmak mümkün görünmemektedir.¹⁹

Aynaya en iyi sembollerden biri olma vasfını kazandıran özelliklerinden birisi de farklı türlerinin olmasıdır. Bir ayna düz, iç bükey ve tümsek olabilir. Bu türlerden her biri aynadaki görüntüyü etkiler. Yapısı itibarıyla ayna kendisinde yansıyan varlıkları küçük, büyük, uzun, kısa, geniş vb. gibi değişik biçim ve suretlerde gösterir. Bu durumda aynanın bir açıdan suretlere etkisi varken, başka bir açıdan yoktur. Şu halde ayna, kendisinde yansıyan varlığın gerçekliğine etki edemez; yalnızca karşısına geçen varlığın suretine etki yapar. Ayna, bir mahal olarak hakikat makamında değil; mislin ve benzerin ortaya çıkış mahallindedir.²⁰

¹⁷ Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, 127.

¹⁸ İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, 61, 42.

¹⁹ İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, 62. İbnü'l-Arabî, *Arzuların Tercümanı*, (çev. Mahmut Kanık), (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 81; Azizüddin Neseî, *İnsan-ı Kâmil (Tasavvufta İnsan Meselesi)*, (çev. Mehmet Kanar), (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990), 107; Sadreddin Konevî, *Yazışmalar*, (çev. Ekrem Demirli), (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 157-158; Burckhardt, *Akılın Aynası*, 130.

²⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, 5: 116-117. Mislin ve benzerin ortaya çıkışı Tanrı'dan nurun çıkışı gibidir. Bu çıkışlar daha çok anlık olarak gerçekleşir. Sadreddin Konevî'ye (ö. 673/1274) göre, anlık görünümün yakıcı etkisi yıldırımlara benzer. Eğer bu görünüm sürekli olsaydı insanlar karşısında dayanamazdı. Bkz. Sadreddin Konevî, *Vahdet-i Vücut ve Esasları*, (çev. Ekrem Demirli), (İstanbul: İz Yayınları, 2002), 29. İbnü'l-Arabî yorumcularından Molla Sadrâ'ya (ö. 1050/1641) göre ise, Hakk'ın şeyler üzerine tek bir zuhuru vardır. Onun kendi zatı üzerine zuhuru gayrına zuhurunun aynıdır. Fakat mazharların ve aynaların çokluğu itibarı ile onlardan her birinde kendilerince bir zuhur oluşur. Bkz. Molla Sadrâ, *Kalbin Uyanışı (Tasavvuf Metafiziğinde Varlık Görüşü)*, (çev. Fevzi Yiğit) (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2018), 77. İbnü'l-Arabî'nin modern takipçilerinden René Guénon (ö. 1951); Tanrı'nın, kalp ve âlem aynasında

Son olarak şu söylenebilir ki semboller birbirleriyle bağlantı içerisindedir. Ayna sembolizminin ağaç sembolizmiyle arasında bir bağlantı söz konusudur. Âlem bir ağaca benzetilirse kökleri semadadır. Yeryüzü ağaçlarının kökleri ise topraktır. Çünkü yeryüzü gökyüzünü tepetaklak gösteren bir ayna gibidir. Kalp ise anlık varoluşun kendisinde yansıdığı bir aynadır.

1. Ayna Sembolizmi Çerçevesinde Kalp

Eflâtun'a göre Tanrı ile insan ruhu arasındaki ilişki ayna ile insan gözü arasındaki ilişki gibidir. Bu ilişkiyi dile getiren sembolik bir anlatıma göre bütün mevcudat arasında sadece insana Tanrısal ruh üflenmiştir. Şu halde Tanrı'yı - mümkün olduğu kadar- ancak insan ruhu bilebilir.²¹ Ayrıca ayna sembolizmi, görece bir ayırım içermekle beraber bir şeyin kendi içerisindeki birliğine, bilhassa özne- nesne birliğine farklı bir imada bulunmaktadır. Nasıl ki insan kendisini başka bir gözde görebiliyorsa Tanrı'yı da kalbinde/ruhunda görebilir.²²

Birçok düşüncesinde Eflâtun'dan etkilenen İbnü'l-Arabî, her ikisi de varlık anlamında kullanılmakla birlikte ruh kelimesini bir açıdan kalp kelimesinden daha geniş anlamda kullanır. Kalp; insanda bilinç merkezi, bütün tecellinin iniş yeri ve varoluşun merkezidir. Kozmik anlamda İnsan-ı Kâmil de evrensel bir ayna konumunda olup bütün evrenin kalbidir.²³

İbnü'l-Arabî'ye göre, insanı ayna olma niteliğine ulaştıran niteliklerden birisi olan akıl kalpte bir nurdur/parlaklıktır. Hak ve bâtil, akıl sayesinde ayırt edilir. Diğer bütün sufiler gibi İbnü'l-Arabî de insan kalbine -meczâî olarak- bir açıdan bâtınî bilgiyi nakleden alet ve başka bir açıdan ise bu bilginin tecelli ettiği merkez adını vermektedir. İbnü'l-Arabî'nin ifadesine göre; kalbi bir gece yaptığı miraçta yıkanmıştır ve orada kendinden yine kendisine yükselmiştir. Varlığın yükselme hareketi insanın kalbinde gerçekleştiği gibi, iniş hareketinin merkezi de kalptir. İniş hareketinde ruha gelen her feyz, ilâhî âlemden gelir ki, orası gayb âlemidir. Ruh, kendisine gelen o feyzi kalbe iletir. Kalp ise o feyzi duylulara dağıtır. Bundan sonradır

yansıyınca asli varlığı tersine çevrilmiş olarak görüldüğünü dile getirir. Yine nasıl ki ayna karşısındaki nesneyi tersine çevirerek imgeliyorsa ilahi öznenin ters çevrilmiş görünümü de benliği oluşturur. Salt Varlık'ın idrakinin oluşturduğu huzur yok edici bir güç olarak belirir. Sonsuzluk onda keşfedilir. Evrensel anlamda en büyük olan, mazharları yönünden en küçük olanda yansır. Yani bütün bir evren küçük atomlarda gizlenir. Nicelik itibariyle hiçbir yer kaplamayan nokta bütün uzayın ilkesi olur. Bunun gibi kendinin tekrar etmesiyle tüm sayısal dizeyi içiren ve böylece bütün sayıların bilfiil sebebi olan, "bir" evrenin sayısal ilkesidir. Bkz. René Guénon, *Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi*, (çev. Fevzi Topaçoğlu), (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001), 20.

²¹ Bir ayette "sonra onu şekillendirip ona ruhundan üfledi" (Secde, 32/9) buyurulmuştur.

²² Eflâtun, *Birinci Alkibiades*, (çev. İrfan Şahinbaş), (İstanbul: MEB Yayınları, 1997), 85-86.

²³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, 6: 4.

ki, duyularda o feyze uygun işler görülmeye başlanır. Ters durumda kalp kararır; ilâhî feyz kapıları insanın yüzüne kapanır.²⁴

İlahi feyz kapılarının açık olmasının başka bir ifadesi şudur: Varlık bünyesinde taşıdığı potansiyel varlık koşullarını her an bilfiil hale getirince varoluşun merkezi olan kalp –kararmamışsa- ondan etkilenir. Edilgen olduğu görülen kalbin aslında kendi temizliğinden sorumlu olması dolayısıyla etken olduğu da görülmektedir. Feyzi almak için kalbin sürekli değişimine bağlı olarak insan farklı hallere bürünür. Metafiziksel ve soyut bir varlık olarak değerlendirildiği zaman kalp, insanî varlık koşullarını ifade eder. En üstün insanî varlık koşulu insanın saf, düz ve temiz bir ayna konumuna yerleşmesidir. Yani temiz bir kalp sahibi olmak demek, mümkün varlık olduğunun bilincinde olmak demektir. Yukarıdaki dipnotta belirtildiği gibi, böyle olmazsa insani varoluş aynasında, bazı aynaların nesnelere tepetaklak göstermesi gibi, bazı şeylerin yansması tersine olur: İnsan, egosunu ya Tanrılaştırır ya da parçalar. İnsanın egosunu parçalaması varoluştan neşet eden çokluğu mutlaklaştırması demektir.

H. Muhammed, insan kalbinin bir ayna gibi olduğunu ve bu aynanın kir ve pas tutabileceğini, şu hadîs-i şerifinde dile getirir: “*Kalpler paslanabilir; tıpkı bir demirin paslandığı gibi.*” Soruldu: Onun pasının giderilmesi ne ile olur? Buyurdu: “*Allah’ı zikretmek, bir de Kur’an okumak.*”²⁵ Yani insan nefisini ilahlaştırmamak için sürekli ilim ve hatırlatmayla meşgul olmalıdır. Ayrıca insan, tam bir ayna olarak ilahi ilminden payını alması için kalbini parlatmalıdır. Çünkü kalp ile Hakk’ın arasına, cehalet ve günah kiri dışında, herhangi bir engel giremez. Kirlenmiş bir ayna işlevini tam olarak yapamaz. Ayna olması itibarıyla kalbin önünde daha büyük bir tehlike vardır: kırılmak. Kalbin kırılma halini kristalize olmuş halinin bir ifadesidir. Maddenin üç hale bürünmesi gibi kalbin değişik halleri vardır: Kalbin letafeti ve ruhun meskeni olması açısından hayat organı olması, maddenin gaz haline tekabül eder. Kalbin sürekli değişmesi, maddenin sıvı haline benzer. İşte bu itibarla ona kalp adı verilmiştir. Göğüs kafesine yerleştirilmiş olan yürek, kalbin katı halinin yansımasıdır.

²⁴ İbnü'l-Arabî, *Tuhfetü's-sefere, (Bir Hediye)*, (çev. Abdülkadir Akçiçek), (İstanbul: Rahmet Yayınları, 1971), 64, 76. İbnü'l-Arabî takipçilerinden Abdülkerim Cîlî'ye göre, kalp bir tür ayna olup varlıkla kalp arasında bir müteakabiliyet vardır. Bkz. Abdülkerim el-Cîlî, *İnsan-ı Kâmil*, (çev. H. Fevzi Paşa), (İstanbul: Kitsan Yayınları, ts.) 2: 101. Keklik'e göre, felsefede simge kullanmak hem şekil hem de amaç bakımından diğer ilim dallarındaki kullanımından oldukça farklıdır. Çünkü felsefi bir konu, şayet entelektüel çoğunluk tarafından açık ve kolay bir şekilde anlaşılıyorsa onu kolay anlaşılır kılmak için semboller ve benzetmeler kullanılır. Çinli kralın düzenlediği resim yarışmasında, araları perde ile ayrılmış karşılıklı iki duvara resim yapan ekipten, resim yapan değil de duvarı cilalayan ressamlar yarışmayı kazanmıştır. Bu kişilerin yaptığı gibi kalp cilalanır ve parlak bir ayna konumuna getirilirse varoluş maksadına kavuşur. Nihat Keklik, *Felsefede Metafor*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1990), 2, 105-106.

²⁵ Kenzu'l-Ummal, Hadis No: 2074, İbnü'l-Arabî, *Tuhfet'üs-sefere*, 54.

Ayna olması yönünden kalp en soyut varlık koşulunu temsil eder. Bu açıdan kalp bilen özneyi sembolize eder. Doğru bilginin elde edilebilmesinin şartı, kalbin sağlıklı olması yani kalp aynasının parlak olmasıdır. Ayrıca parlaklık niteliği kalbe Hakk'ı tanıtmaya fırsatı verir. Bu açıdan kalp, inanılan Tanrı'yı içine alan öznedir ve bu özelliğiyle varoluşun neredeyse bütün imkânlarını içinde barındırır. İnanıcın öznesi olması açısından kalp avama ait bir nitelik iken ikincisi İnsan-ı Kâmil için geçerlidir. Bu makam, aynanın kemalini ifade eden ve böylece aynanın kendisine bakılma gayesinin gerçekleştiği makamdır. İşte bu makamda kemâli suretiyle Hak tecelli eder.²⁶ Halkın varlığı bu tecelli vasıtasıyla gerçekleştiği gibi İnsan-ı Kâmil de halkta görünür, olur.

Kalp müşahedeye dayalı bilginin de öznesidir. Görme, bir tür bilme eylemidir. Bu sebeple bilgisiz insanların kalp gözlerinin kör olduğundan bahsedilmiştir. Kur'an'da şöyle buyrulur: "Yeryüzünde dolaşmıyorlar mı ki, orada olup biteni kalpleri kavrasın ve kulakları işitsin? Ne var ki, gözler kör olmaz, göğüslerdeki kalpler kör olur!" (el-Hacc, 22/46) Yine kör olarak haşredilen kâfirlerin yaptıkları itiraz ve yaşadıkları şaşkınlık Kur'an'da şöyle bildirilir: "O zaman: Rabbim! Beni niçin kör olarak haşrettin, oysa ben gören bir kimseydim' der." (et-Taha, 20/125) Görmek, bilginin aşamaları içerisinde ayn'el-yakin mertebesiyle ifade edilir. Avamın taklidi olarak inandığı şeylerin bilgisine arifler görerek ulaşırlar. Kısacası rasyonel eylemde, nesnelere suretleri üzerinden işlem yapılırken sembolik anlatımlarda ise nesnelere gerçekliklerine nüfuz edilmeye çalışılır. Bunun için kalbin temizlenerek parlak bir ayna kılınması gerekir ki kalp anlık tecellinin mazharı olabilsin. Bu durumda kalp tecelliye göre şekil aldığından hakkü'l-yakîn derecesine erişir.

2. Kâinat Aynasının Cilasası: İnsan

İbnü'l-Arabî *Fusûsu'l-Hikem'e* Âdem fassı ile başlamış ve orada insanı âlem aynasının cilası olarak değerlendirmiştir. Başka bir benzetmesinde âlemi ruhsuz bir ceset, insanı ise o cesedi canlandıran ruh olarak değerlendirmiştir. Ona göre, eğer insan var olmasaydı bu puslu ve cilasız âlem aynası işlevini tam olarak yapamayacaktı.²⁷ Şu halde Âdem, âlemin gaye nedeni yani âlem aynasının yetkinlik sebebidir.

Bilinmek ve tanınmak insanın en büyük arzularındandır. Çünkü insanın kendini bilmesinin bir yolu da hemcinsleri tarafından tanınmasıdır. Bu gerçek, bazı felsefi romanlara da konu olmuştur. İbn Tufeyl'in (ö. 581/1185) *Hayy İbn Yakzan* adlı felsefi romanında Hayy'ın Absal'ı ilk defa görmesi böyle bir durumu ifade eder. Buna göre Hayy ilk defa kendisini başka bir insan bireyinde görmüş ve böylece kendisini gerçek anlamda tanıyıp bilme fırsatını yakalamıştır. İnsan hemcinsi vasıtasıyla kendisini tanıdığına göre onun için cilalı ayna konumunda olan şey yine hemcinsidir. Bununla

²⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, 5: 224.

²⁷ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 49.

beraber gerçek, düz ve parlak bir ayna olmaklık ancak türün seçkin bireyleri vasıtasıyla gerçekleşebilir.²⁸

Meşhur hadis-i şerifte ifade edildiği gibi “mümin, müminin aynasıdır”.²⁹ Bu hadis ayna sembolizmi açısından iki biçimde yorumlanabilir: Birincisi mümin, kardeşinin kendisini görmesine vesiledir.³⁰ İkincisi mümin, kendisini kardeşinin varlık aynasında görür. İbnü'l-Arabî, “mümkünlerin hakikatleri, Hakk'ın varlık aynasında birbirlerini idrak eder”, demektedir.³¹ Öyleyse iki mümin, ayrıntıya dair inanç meselelerinde farklılaşsalar da “mümin olmaklık aynasında” birleşirler. Şöyle ki inananlar ancak istidatları ölçüsünce Hakk'ı bilebilirler. İnananların birbirlerine ayna olmadaki durumu nasıl bir yakınlık ifadesi ise, Hakk'ın karşısında inanan kimsenin ayna olmaklığı da benzer bir durumu temsil eder. Mümin için kardeşi bir tür ayna olduğundan bir mümini kınayan, aslında kendini kınamış olur. Bunun için İbnü'l-Arabî, “müslümanları nasıl değerlendirdiğine dikkat et; çünkü kendi değerini ortaya koymaktasın” demektedir. İşte bu yüzden insan, ayna karşısına kendi ayıp ve eksikliklerini görmek için de geçmelidir.³²

İbnü'l-Arabî'nin aynalar arasındaki şekil ve nitelik farklarına vurgu yaptığını aktarmıştık. Bu durumun insanlardaki karşılığı mizaç farklılıklarıdır. Mizacı en düzgün ve tam olan kişi Hz. Muhammed olduğundan Allah Teâlâ'nın en kâmil tecellisi onda gerçekleşir. Yani Hak; en kâmil, mutedil ve güzel tarzda Hz. Muhammed aynasında zuhur eder. Şu halde bir müslüman Hakk'ı Hz. Muhammed aynasında idrak ederse, kendi mizaç aynasındaki idrakinden daha iyi idrak etmiş olur. Bu yüzden İbnü'l-Arabî, Hakk'ı sadece peygamberlerin aynasında müşahede etme peşinde olunmasını salık verir.³³ Burada kast edilen, Peygamberin diğer insanlara göre konumunun sanki aynalar düzeneği içerisinde ilk aynanın konumu gibi olmasıdır. Diğer bütün aynalara görüntü bu ilk ayna vasıtasıyla dağıldığı gibi ilk tecelli veya ışık Hz. Peygamber vasıtasıyla âleme yayılmaktadır.

İbnü'l-Arabî nezdinde Hz. Muhammed'e inanmanın ve ona bağlanmanın sebebi de gerçekleri onun vasıtasıyla daha doğru ve düzgün bir şekilde idrak edebilmektir. Şöyle ki o, Rab ile kulları arasında aracı bir sebeptir. Ara gaye ve amaçlar nihai gayenin birer parçasıdır. Eğer âlem nedensellik ilkesi gereğince sebeplerin gerçekliği ekseninde varlık buluyorsa bu, âlemin varlık yönünden Vacip Varlık sayesinde gerçeklik kazanmasından dolayıdır. İnsan-ı kâmil, Hakk ile âlemin arasında birleştirici bir varlık mertebesini temsil etmesi yönünden bir ayna gibidir. Bu aynada

²⁸ İbn Tufeyl, *Hayy İbn Yakzan (Ruhun Uyanışı)*, haz. Ahmet Özalp, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1985), 170-171. Yine Hz. Yakup'un Hz. Yusuf'u kaybetmesi üzerine duyduğu üzüntü bu yönden yorumlanabilir.

²⁹ Ebu Davud, Edeb, 49

³⁰ Ahmet Kâmil Cihan, “Fusûsu'l-hikem'de Din Kavramı”, *Tasavvuf Dergisi* 21, “İbnü'l-Arabî Özel Sayısı”, (2008): 154-155.

³¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, 7: 310.

³² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, 5: 198.

³³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, 5: 371-372.

bir yönden Hak kendini görürken insanlar da Hakk'ın suretini insan-ı kâmilde görürler. Şu halde bu mertebe, üzerinde başka bir mertebenin olmadığı en üstün mertebedir.³⁴

İbnü'l-Arabî'ye göre, âlem sebeplik ilişkisi üzerine varlığa geldiğinden bu yasanın çiğnenmesini düşünmek mümkün değildir. Çünkü kulun hakikati sebepli olmanın kendisidir. Sebepler Allah'ın bilinmesinin yollarından birisidir. Bu yolu ihmal eden kişinin O'nu bilmesi mümkün değildir.³⁵ Ayrıca Hz. Muhammed; bilgi, davranış ve ahlak yönünden üstün örnekliklere sahiptir. O'nun, herhangi yüce bir ahlakî davranışı terk ettiği rivayet edilmemiştir. O'nun güzel ahlakı birçok arkadaşının gönül aynasında görüntü vermiş; iyilik ve erdemler onun çağında hızlıca yayılmıştır. İşte bu yüzden Kur'an-ı Kerim; doğrular, iyiler, sabredenler ve salihlerle beraber olmayı şiddetle tavsiye eder. (et-Tevbe, 9/19; el-Âl-i İmrân, 3/193)

Bir hadisi şerifte “gerçek mümin, görülünce Allah'ı hatırlatan kimse” olarak tarif edilmiştir. *Fütûhât*'ın birçok yerinde bu hadisi nakleden İbnü'l-Arabî'ye göre, ancak bir kısım insanlar Allah'ın isim ve sıfatlarının aynası olma vazifesini gereği gibi yapabilme kıvamına ulaşabilmektedir. İşte bu açıdan tam ve küllî bir ayna hükmünde olan İnsan-ı Kâmil, varoluşun bütün niteliklerini bir araya getirme (câmia') vasfına sahip tek varlıktır. O, Allah'ın bütün isim, vasıf ve eylemlerini görünür kıldığından cilalı bir ayna konumundadır. Varlık piramidinin ve âlem denilen küllî tecellinin imkânı mevcudatın derece ve kademeli bir tertip üzere nedensellik bağı içerisinde tezahür etmesi sonucunu doğurmuştur. Bunun için varlık skalasının en üstünde yer alan tezahürün tam/kâmil özetinden başlayarak küçücük bir zerreye kadar her mevcudun olması gerektiği yerde bulunduğu söylenebilir. Bu, ontolojik ve kozmolojik gerçeğin din dilindeki ifadesi Allah'ın yeryüzünde halife seçmesi, peygamberler göndermesi ve velayetinin devam etmesi şeklinde ifade edilir.³⁶ Ancak bu durum diğer bir yönden âlemin Tanrı'dan perdelenmesini ifade eder. Şöyle ki vekil, asıl gizlenince ortaya çıkar.³⁷ Kâmil İnsan, kendinde fâni, Rabbinin bizzat sahip olduğu “vücup hükümleri” ile perdelidir. Bu açıdan insan-ı kâmil Zat-ı İlahî'nin bilinmesine mâni olan perdedir. Bütün âlem gibi o da hem Zat-ı İlahî'yi perdeler hem de görünür kılar.³⁸

İnsan, insanın aynası olmakla birlikte insanın kendisini bilmesini sağlayan şeylerin en başında Tanrı gelir. Çünkü insanın kendini bilişi Tanrı'yı bilişine bir sebeptir. Eğer insan Tanrı'yı unutursa kendisini de unutturur. Ayette şöyle buyrulmaktadır: “Allah'ı unutan ve bu yüzden Allah'ın da kendilerine kendilerini unutturduğu kimseler gibi olmayın. İşte onlar fâsık kimselerin ta kendileridir.” (el-Haşr, 59/19)

³⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, 6: 152.

³⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, 5: 106.

³⁶ On iki Havari vâsilere örnek olarak verilebilir.

³⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, 5: 200.

³⁸ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 49, 62.

Özetlersek insan, Hakk'ın tecelligâhı iken Hak ise âlemin hakikatlerinin ruhuyla yani insan vasıtasıyla yansıdığı bir aynadır.³⁹ İnsanların başkasına değil sadece Tek olan Allah'a muhtaçtır. Allah âlemde sebep suretinde tecelli ederken kendisi izhar etmişken aynı zamanda suretlerden ibaret olan sebepler kendisine perdedir. Şu halde Allah ile âlem arasında varlıksal değil rütbe ve mertebe farkı vardır. İnsanın dışındaki bütün sebepler ise bir açıdan birer örtüdür.⁴⁰

3. Aynanın İki Yönlü İşlevi

Buraya kadar söylenenlerden anlaşılacağı üzere aynanın iki yönlü işlevi vardır. *Fusûsu'l-hikem*'de aynanın bu iki yönlü işlevi tabiat üzerinden dile getirilir. Buna göre tabiattaki zıtlık ve farklılıklar ya tek aynadaki farklı suretlere ya da bir şeyin farklı aynalardaki farklı suretlerine atfen yorumlanır.⁴¹

Birinci yön gereğince Bir olan Varlık, görüntüleri ise çoktur. Buna göre aslında bütün görülürlerdeki tek gerçek Varlık'ın kendisidir. Görülürlerin işlevi Varlık'ı idrak edilir kılmaktır. Bunu söylerken bile zihin görülürlere Tek Olan Varlık'tan ayrı, ona paralel ve ondan farklı bir varlığı varmış gibi itibar etmektedir. Ancak bu doğru değildir. Bununla birlikte Tek Olan Varlık'ın kendi mutlaklığı içerisinde kalarak var olması durumunda âlemin varlığından bahsedemeyiz. Bu ise Onun mutlaklığına aykırı bir durumdur. Kısacası Varlık'ın gözükmeye bağlı olarak gerçekleşir. Çünkü O'nun kendisini bilmede dayanağı olan mümkünler zatının bilgisinin ürünleridir. Bu ilginç bir durumdur. Çünkü zatın kendine dair bilgisi izafi olarak farklılaşmanın kaynağı olmuştur.⁴² İbnü'l-Arabî bu durumu şöyle ifade eder:

“Aynada kendini gören kişi, bir açıdan aynadaki suretin dışındayken bir açıdan ise o suret üzeredir... Aynadaki suret bakan kişiye şunu öğretir: Senin tecellin olsam ve suretin üzere görünsem de sen ben olmadığın gibi ben de sen değilim.”⁴³

İkinci yön gereğince Hakk, âlemin aynası olup âlem o aynada kendini gördüğünden âlem kendisini Hakk'tan bağımsız bir gerçekmiş sanır. Bu durumda mevcutların kendileri kendilerine en büyük meşguliyet sebebi ve perdedir. Bu yüzden kendi suretini veya herhangi başka bir şeyi görmeyenler ancak O'nu görebilir.⁴⁴ Bu

³⁹ Frithjof Schuon, *Beşer Tecellisi*, (çev. Nebi Mehdiyev), (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 115.

⁴⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, 4: 145-149.

⁴¹ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 78. Aynanın iki yönlü işlevini belirgin bir şekilde formüle eden kişi zannımızca Molla Sadrâ'dır. Ona göre birinci yön Allah'ın kendisini bilmesine dairdir. Bu da ikiye ayrılır: Birinci biliş, zatın kendini kendisinde bilmesi iken ikinci ise zatın, isim ve sıfatlar diye adlandırılan âlem aynasında kendini bilmesidir. Buna göre Tanrı, aynaya bakan; ayna imkân makamı ve görüntü ise mümkün varlıklardır. Bu bağlamda Tanrı, tek olmasına rağmen farklı aynalarda farklı suretlerde görünür. İkinci yönden âlem aynaya bakan, Tanrı'nın varlığı ise aynadır. Bu durumda ayna mümkün özlere görünür kılan tek gerçekliktir. Molla Sadrâ, *Kalbin Uyanışı*, 63-64.

⁴² Bilginin ifadesi için kelimeleri oluşturan harflerin tek bir nefeste farklılaşmaları gibi.

⁴³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, 5: 116-117.

⁴⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, 7: 3.

ilgi gereğince tek gerçeklik aynanın kendisidir. Bu durumda görünür âlemdeki varlıklar Eflâtun'un mağara meteforundaki gölgeler konumuna iner. Bu ikinci yönü karşılayan en iyi örnek bugünkü bilgisayar, akıllı telefon ve televizyon gibi aletlerdir. Bunların ekranlarındaki görüntüler dışarıdan gelmeksizin kendilerine yüklenmiştir. Ancak bu aletlerde bulunmaları açısından bağımsız bir gerçeklikleri de yoktur.

İbnü'l-Arabî'ye göre, âlem aynasında gözüken varlık Tanrı olmakla birlikte o görüntü Tanrı'nın kendisi değildir. Burada dile getirilmeye çalışılan, iki ihtimalli mantık anlayışının dışında çok ihtimalli mantıkta dile getirilmeye çalışılan bir şey değildir. Çünkü ona göre Tanrı ve âlem ayrık/farklı iki mevcut değildir ki bir mantık hatası yapılmış olsun. Aynı şekilde Tanrı ve âlem ikilisinin her biri tek bir şeyin iki cüzü olsaydı önerme "a", "a"dır olacaktı. Yani panteist bir ifade biçimiyle "Tanrı, âlemin kendisidir" denilecekti. Hâlbuki iki seçenek de yanlıştır. İbnü'l-Arabî'nin ifade etmeye çalıştığı şey metafiziksel olarak âlemin mümkün varlık seviyesinde yer almakta olup kendiliğinden bir varlığa sahip olmadığıdır. Şöyle ki aynayı ayna yapan özellik onun parlak yüzeyidir. Hâlbuki parlaklık varlığın bir hal, durum ve derecesinden başka bir şey değildir. Şu halde Vacip varlık karşısında mümkün varlığın ayrık bir gerçekliğinin olmadığı gibi aynaya bakan karşısında da aynanın bir gerçekliği yoktur. Bu açıdan ayna sembolü perde sembolüne benzemektedir. Çünkü perde veya berzah iki şey arasındaki bir engel olarak değil de bir şeyin iki yönü olarak da yorumlanabilir. Yukarıda bahsedildiği üzere İblis, aynanın sırlı ve karanlık yönüne bakmış ve onu takdir edememişti. Yani felsefi olarak maddeyi aşağılamış ancak cisimdeki surete nazar edememiş yani camın ayna olabilmesi için sırlı ve kesif yönünün olması gerektiğini anlayamamıştı.

Âlemi ayna kabul eden ilgi gereğince; âlem, ancak kendini bildiği cihetten Hakk'ı bilebilir. Bu sebeple kendini bilmek, bilginin en üstün seviyesidir. Öyleyse Allah'ın zâhir olması demek, âleme varlık vermesi anlamına gelmektedir. Felsefede bu, mümkün varlığın ancak Zorunlu Varlık'ın varlık bahşetmesiyle var olması şeklinde ifade edilir. Bu açıdan ayân-ı sâbite diye tabir edilen mümkünler tek ve bir olan Vacip Varlık'ın görüldüğü mecralardır. Şu halde âlem kendisini görünür kılan Zatı kendinden ayrı olarak göremez. Tıpkı aynaya bakan bir kişinin hem kendini gördüğünü hem de görmediğini ikrar etmek durumunda olması gibi.⁴⁵

⁴⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, 8: 47-48. Molla Sadrâ, ayna sembolizminin iki veçheli yapısından birinci veçhenin şühudun kendilerine hâkim olduğu muvahhitlerin açıklama biçimi olduğu söylemiştir. Buna göre ayân-ı sâbite Hakk'ın vücut, esma ve fiillerinin aynasıdır. Kendilerine özgü farklılıkları içerisinde taayyün etmiş ayân aynalarında gözüken sadece vücuttur. Şu halde ayânın hariçte vücutları yoktur. İkinci veçheye göre ise Hakk'ın vücudu onlar için aynadır. Vücutta ancak ayân vardır. Hakk'ın vücudu görünmeyen ayna konumundadır. Bu da Hakk'ın galebe çaldığı kişilerin açıklamasıdır. Sadrâ'ya göre bu iki bakış açısı beraberce kabul edilmelidir. Yani yapılan ayırım mutlak değil, nisbîdir. Ayânın ve Hakk'ın aynasındaki suretler ayrılmaksızın ve imtiyazsız bir biçimde beraberdir. Molla Sadrâ, *Mefatihü'l-Gayb*, thk. Necefkulu Habibi, ed. Muhammed Hamenei (Tahran: Bünyadı Hikmet-i İslamî Sadrâ, 1384) 1: 540.

Baştaki sorularımızdan birisi Tanrı'nın âlemi niçin yarattığına dairdi. Bunun bilinen cevaplarından birisi "Tanrı'nın bilinmeyi sevmesidir." Görüleceği üzere bu ifade zihin tarafından yine iki ayrı mevcut arasında gerçekleşen "bilinme davası" şeklinde anlaşılmaktadır. Bunun yanında zihin "her şeyin bir olması gerektiğini" de zorunlu olarak bilir. Zihnin bu durumda ikinci bilgiyi esas alarak diğerini yorumlaması gerekir. Bunun örneği kendi benliğimizdeki birliğe rağmen kendimizde gerçekleşen görece bölünmelerdir. Örneğin içimizde konuşan ben ile aynı anda onu dinleyen ben birdir. Şu halde Tanrı kendi tekliği içerisinde kendisini hem zatında bilir hem de görece, izafi ve mevhumu bir ikilik olarak kendisinde bulunan mümkünler aynasında bilir.

Buraya yapılan izahlardan anlaşılacağı üzere âlem ile Hak arasında ne ayrıklık ne de başkalık ilişkisi vardır.⁴⁶ İbnü'l-Arabî bu noktada şöyle der: "Mutlak yokluk, mutlak varlığın karşısına bir ayna gibi dikilir. Varlık aynada kendi suretini görür. Bu durumda bu suret, mümkünün kendisidir."⁴⁷ Başka bir tabirle mümkünler yokluğun yok etmesi ve Varlığı Zorunlu Olan'ın var etmesi arasında bulunurlar.⁴⁸

SONUÇ

Buraya kadar yapılan incelemelerden şu sonuçlar çıkartılabilir: Tanrı, yaratılmışlardan müstağni olmakla beraber varlığının güzelliklerini görebileceği âlem aynasını yaratmayı ister, böylece bilinmeye yönelik sevgisini gerçekleştirmiş olur. Bu anlatım Tanrı-âlem arasında ikilik ve ayrılık olduğu izlenimi içermektedir. Ancak vahdet-i vücudu savunan İbnü'l-Arabî açısından söz konusu ikilik ve ayrılık varlıksal bir temele dayanmaz. Çünkü varlık biriciktir ve kendi homojenliği içerisinde kalmakla beraber ancak zihinsel idrak yönünden mümkün dediğimiz göreceli yokluğa ihtiyaç duyar. Mümkün salt ve sırf bir yokluk olmayıp varlığı başkasına bağlı olanın yokluğudur. Buna göre, Vacip ve mümkün varlık ayrımını simgeleyen en önemli simge, ayna olsa gerektir. Tanrı ile âlem arasında varlıksal birliğe rağmen rütbesel ve makamsal bir birlikten bahsedilemez.

Ayna, bilen ile bilinenin birliğinin simgelerinden birisidir. Şöyle ki aynaya bakan kişi bilen özne iken aynadaki görüntüsü ise bilinen nesnedir. İnsan bilen ve bilinen kutupluğunu kendisinde yaşar. Ayrıca beden ile ruh arasında yer alan nefis de bir tür ayna gibidir. Ayna, âlemin "arada olma" diye tabir edebileceğimiz ontolojik varlık seviyesini temsil eder. Bu açıdan ayna sembolizmi perde sembolizmi ile birleşir. Ayrıca âlemin bir görüntü seviyesine indirilmesi onun kendisinde gerçekliği olmayan mümkün varlık seviyesinde kabul edilmesini ima eder. Yoksa dış dünyanın vehim ve hayal mahsulü bir şey olduğunu ima etmez.

Ayna, varlığın birliği ve asaletini ortaya koyarak çokluğu izah etmekte iyi bir vasıta sayılabilir. Buna göre aynadaki görüntüler "ayân-ı sâbite" denilen varlık kokusu

⁴⁶ Ögke, "İbnü'l-Arabî'nin Fusûsu'l-hikem'inde Ayna Metaforu", 88.

⁴⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, 5: 69.

⁴⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, 6: 239.

almamış mümkün varlıklardır. Mümkün varlıklar içerisinde imkânın bütün yönlerini kendisinde toplayan varlık insandır. İnsan türünün en üstün ferdi olan İnsan-ı Kâmil evren aynasının cilasıdır. Evren var olduğu müddetçe İnsan-ı Kâmil'in var olması gerekir. Bireysel insanda kalp, ayna konumunda olup Allah'ın kendisine nazar ettiği şeydir. Bu yüzden kalp aynasının kirletilmemesi gerekir. Bu yönden kalp objektifliği, kabul ediciliği ve nesnel olanı karşılar. Son olarak insanlar birbirinin aynasıdır. Toplum da insanların çoklu birliğinin bir ürünü olarak bireylerin bir yansımasıdır; diğer bir açıdan ise bireyler toplumun bir yansımasıdır.

“İbnü'l-Arabî, ayna sembolizminden hangi temel manayı çıkarsamaktadır?” sorusunu cevabı şu olsa gerek. Ayna, onun metafiziğinde sabit özler (ayan-ı sâbite) olarak isimlendirilen mahiyetleri karşılamaktadır. Çünkü varlığın birliği ve asaleti bunu gerektirmektedir. Madde ve suret öğretisi açısından söylemek gerekirse bu ikisi yani madde ve suret birbirinin aynası konumunda olmaktadır.

İbnü'l-Arabî'ye göre Tanrı'nın âlemi yaratması bir ustanın masayı yapması gibi bir yaratma eylemi değildir. Âlem ancak Tanrı'nın kendisine dair bilgisinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu çıkış varlığın çokluğunu gerektirecek bir kopuş ve farklılaşmayı içermemekle birlikte Panteizmin ifade ettiği aynîliği de içermez. Şu hâlde âlem olsa olsa bir aynadaki görüntü mesabesinde. Bu görüntü Tanrı'ya ait olması açısından gerçek, ama görüntü ve serap olması açısından gerçek değildir.

KAYNAKÇA

- Abdülkerim el-Cîlî. *İnsan-ı Kâmil*. Çev. H. Fevzî Paşa. İstanbul: Kitsan Yayınları, ts.
- Azizüddin Nesefî. *İnsan-ı Kâmil (Tasavvufta İnsan Meselesi)*. Çev. Mehmet Kanar. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990.
- Burckhardt, Titus. *Aklın Aynası*. Çev. Volkan Ersoy. İstanbul: İnsan Yayınları, 1994.
- Cihan, Ahmet Kâmil, “Fusûsu'l-Hikem'de Din Kavramı”. *Tasavvuf Dergisi* 21, “İbnü'l-Arabî Özel Sayısı”, (2008), 145-159.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.
- Eflâtun, *Birinci Alkibiades*. Çev. İrfan Şahinbaş. İstanbul: MEB Yayınları, 1997.
- Eflâtun, *Devlet*, (çev. Sabahattin Eyüpoğlu-M. Ali Cimboz), 32. Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- Guénon, René. *Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi*. Çev. Fevzi Topaçoğlu. İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.
- İbnü'l-Arabî. *Fusûsü'l-hikem*, Thk. Ebu'l A'la Afifi. Beyrut: Dâru'l Kitâbi'l Arabî, ts.
- İbnü'l-Arabî. *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*. Tsh. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1999, I-IX.
- İbnü'l-Arabî. *Arzuların Tercümanı*, Çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.

- İbnü'l-Arabî. *Tuhfet'üs-Sefere (Bir Hediye)*. Çev. Abdülkadir Akçiçek. İstanbul: Rahmet Yayınları, 1971.
- İbn Tufeyl. *Hayy İbn Yakzan (Ruhun Uyanışı)*. Haz. Ahmet Özalp. İstanbul: İnsan Yayınları, 1985.
- Molla Sadrâ. *Kalbin Uyanışı (Tasavvuf Metafiziğinde Varlık Görüşü)*. Çev. Fevzi Yiğit. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2018.
- Molla Sadra. *Mefatihü'l-Gayb*. Thk. Necefkulu Habibi. Ed. Muhammed Hamenei. Tahran: Bünyad-ı Hikmet-i İslamî Sadrâ, 1384, I-II.
- Karadeniz, Osman. <https://islamansiklopedisi.org.tr/heyula>. Erişim: 25 Şubat 2019.
- Konevî, Sadreddin. *Yazışmalar*, (çev. Ekrem Demirli), İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Konevî, Sadreddin. *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Ögke, Ahmet. "İbnü'l-Arabî'nin Fusûsu'l-Hikem'inde Ayna Metaforu", *Tasavvuf Dergisi* 23. "İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2" (2009): 75-89.
- Schuon, Frithjof. *Beşer Tecellisi*. Çev. Nebi Mehdiyev. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Uludağ, Süleyman. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ayan-i-sabite>. Erişim: 25 Şubat 2019.
- Uluç, Tahir. *İbn Arabî'de Sembolizm*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.
- Ülken, H. Ziya. *İslam Felsefesi*. İstanbul: Cem Yayınları, 1993.