

NORMATİF GELENEĞE KARŞI SEMBOLİK ANLATIM: İBNÜ'L-'ARABÎ'DE HARF SEMBOLİZMİ

Yard. Doç. Dr. Ekrem DEMİRLİ*

ÖZET

Sufiler *fıkıh-kelam* alimlerinin temsil ettiği normatif geleneğin otoriteleriyle doğrudan bir çatışmaya girmemek için sembolik anlatım yöntemleri geliştirmişlerdi. Böylelikle bir yandan kendilerine yöneltilen tepkileri hafifletmiş, öte yandan dilin imkanlarını zorlayan yüksek düşüncelerini mecaz ve sembollerle anlatma yolunu seçmişlerdi. Tasavvufun gelişimiyle birlikte mesele yeni bir boyut kazanmış, artık sembolik anlatımlar bütün varlıkların birbirleriyle ilişkisinin zeminini açıklayan genel bir varlık tasavvurunun parçası haline gelmiştir. Yeni dönemde sembolik anlatım özellikle *varlığın birliği* öğretisinin sağladığı imkan ve ufuklarla en soyut tasavvufi düşüncelerin basit bir anlatıma dönüştürmenin aracı haline gelmiştir. Bu dili en iyi açıklayan örneklerden birisi ise, İbnü'l-'Arabî'nin harfleri varlığı açıklayan bir sembolizme dönüştürdüğü *harfler sembolizmi*dir. İbnü'l-'Arabî, antik dönemlerden beri bilincelen *sayı sembolizmini* harflerle anlatma yolunu seçmiş, bununla birlikte harfler ve sayılar arasındaki ilikiyi dikkate aldığımızda *harf sembolizmini* aynı zamanda bir *sayı sembolizmi* olarak niteleyebiliriz.

Anahtar Kelimeler: *İbnü'l-'Arabî, varlığın birliği, vahdet-i vücûd, harfler sembolizmi, sayılar sembolizmi.*

A SYMBOLIC METHOD OF EXPRESSION AGAINST NORMATIVE TRADITION OF ISLAMIC LEGAL-THEOLOGICAL SCIENCES: IBN 'ARABÎ'S LETTER-SYMBOLISM

ABSTRACT

Muslim Sufis had developed a symbolic method of expression to avoid a direct conflict with the authorities of normative tradition represented by the scholars of Islamic Legal-Theological Sciences. In this way, they were aiming to reduce the intensity of reactions and charges against them while expressing their highly sophisticated thoughts metaphorically and figuratively by pushing the limits of language. After a series of progressive changes in Sufi thinking, the issue acquired a new dimension, and this metaphoric and figurative language became a part of a general conceptual basis of explanation of all beings' relationship to each other. This symbolic language, especially

* İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı öğretim üyesi

with the intellectual perspective and prospects provided by the doctrine of *wahdat al-wujūd*, facilitated a way to express the most abstract and transcendental mystic thoughts. Ibn al-'Arabī's theory of *letter-symbolism* was one of the best examples of this symbolic idiom where he used to explain all beings. In his theory Ibn al-'Arabī adapts *number-symbolism* which has been known since the classical times by converting it to a *letter-symbolism*. When we think the close relationship between numbers and letters we can consider his theory as a *number-symbolism*.

Key Words: *Ibn al-'Arabī, unity of being, wahdat al-wujūd, letter-symbolism, number-symbolism.*

GİRİŞ

Sufiler her dönemde başka ilimlerden farklı bir yöntemle dolayısıyla farklı bir bilgiye sahip olduklarının bilincindeydi. Bu bilgiyi ifade başlı başına bir sorundu ve ilk sufiler *kendilerinden olmayanlar*'dan bilgilerini gizlemede özen ve titizlik göstermiş, müritlerini bu konuda uyarıyordu. Bunun önemli nedenlerinden birisi, ilk sufilerin *normatif geleneği temsil eden fıkıh-kelam bilginlerinden* gördükleri tepki ve baskıydı. Söz konusu bilginler, dinin kaynağını oluşturan nasları yorumlama yetkisini kendilerinde görmüş ve sınırlarını belirledikleri alanın dışında bir bilgi türünü ve yorumunu kabul etmeye yanaşmamış, bu konudaki temayülleri bazen siyasal iktidarların maharetiyle güçle önleme yolunu tercih etmişlerdi. Dolayısıyla sufiler, başından beri bu geleneği temsil eden bilginlerle çatıştıkları gibi bir yönüyle de tasavvuf - E. A. Afifi'nin nitelmesiyle- söz konusu geleneğe karşı *bir devrim* şeklinde oluşmuştu. Tebliğimizde sufilerin sübjektif tecrübelerini ifade etmede sembolik dili nasıl kullandıklarını özellikle bu dilin büyük uzmanlarından İbnü'l-'Arabī'nin *harf sembolizmi*'nden hareketle tespit etmeye çalışacağız. Harf ve kısmen de *sayı sembolizmi*, sufilerin Kabbalist ya da Pisagorcu sayı gelenekleri gibi antik kültürlerden tevarüs edilmiş birikimi yeni bir gözle yorumladıkları bir alandır.

Abdülkerim Kuşeyri tasavvufun İslam bilimleri içindeki yeriyle ilgili görüşlerini dile getirirken ikili bir gelişim sürecini vurgular: Bir yandan geliştirdiği terimleri ve yöntem anlayışıyla tasavvuf, '*meşru İslam bilimleri*' içinde yerini almaya çalışırken, öte yandan sadece ehlinin anlayabileceği *özel bir anlatım dili* geliştirerek tasavvufun ehli olmayanlardan sakındığı bilgileri ve

sırları koruduğunu belirtir. Başka bir anlatımla tasavvufta *nesnel bir dil* ile *mecaz ve işaret* dili iç içe gelişmiştir. Bu yönüyle sembolik anlatım, başka herhangi bir bilim dalından daha çok tasavvuf için önemliydi ve tasavvuf en soyut ve yüksek düşünceleri sembolik anlatımlarla ifade edebilecek bir dil geliştirmeyi başarmıştı. Bu süreçte iki terim öne çıkar: Birincisi sufinin sözlerini bilinçsizlik ve kendinden geçme halinde söylediğini kabul ederek, yükümlülükten kurtuluşunu anlatan şatah veya şathiyyat; ikincisi ise İbnü'l-'Arabî'nin gerekçelerini ayrıntılı bir şekilde anlattığı bilhassa *fıkıh-kelam* ekseninin oluşturduğu *normatif İslam bilimlerinin* dini yorumlama otoritelerine doğrudan karşı çıkmaktan kaçınma tavrını yansıtan *işaret veya remiz* dili. İşaret, özellikle nasların yorumlanışında sufilerin bağlayıcılık taşımayan yorumlarının genel ismidir. Bu bağlamda sufilerin dini metin yorumları genellikle '*ışarî tefsir*' olarak bilinmiştir ki, bu ifade, teknik bir terim olarak 'tefsir' veya 'tevil' terimlerinin içerdiği iddiadan ve bağlayıcılıktan yoksun, öznel bir yoruma 'işaret' eder.

A. Sufilerin Gizli Dil Arayışı ve Tasavvufi Tecrübe

Sufiler söz konusu olduğunda *gizli dil ve özel anlatım yol ve araçların* ele alırken üzerinde durulması gereken ilk husus, bu dilin kimin arasında *iletişim aracı* olduğunun tespitidir. Bu noktada iki aşamadan söz edebiliriz: Birincisi sufilerin kendilerinden olmayanlara kapalı *cemaat içi* bir anlaşma vasıtası olarak dilin kullanımınıdır. Bu noktada sufiler ile herhangi bir gurup arasında fark yoktur. Ancak daha önemlisi ikinci aşamadır. Sufiler, bu dili Tanrı'nın bir konuşma aracı ve tarzı sayar. Tanrı kelamında ve vahyinde konuştuğu gibi yarattığı her şey Tanrı'nın bir tür konuşmasıdır. Bu yönüyle *yaratma kelamı* veya *söz*ii sufilerin üzerinde çokça durduğu bir husustur ve yaratma ile konuşma veya yaratıcı söz deyimini tasavvufî varlık tasavvurunda önemli yer tutar.² Tanrı görünür âlemin ve nesnelere ardında *gizli olan*'dır. Yarattığı her şey ise, O'nun kelimeleridir. Başka bir açıdan, her şey bir yandan Tanrı'yı gösteren bir ayet iken aynı

² Yaratına kelimesi *kin*'dür. İfade bir ayette geçer ve İbnü'l-'Arabî bu ayetten hareketle terimi geliştirmiştir. Allah "Bir şeyi var etmek istediğimizde ona sözümlü 'ol' olur ve o da meydana gelir" buyurmuştur. Terim hakkında bkz. Suad Hakim, *El-Mucemu's-sufi*. (Dandara, Beyrut, 1981).

zamanda onu örten ve gizleyen perdedir.³ Bu durum sufilerin düşünce ve tecrübelerini anlatmak için geliştirdikleri ifade biçimlerini anlamada temel bir husustur. Tasavvuf⁴ sıradan hayatın gerçekleri, kabulleri, alışkanlıkları, tevarüs edilmiş değerler ve yaşam biçimine karşı duyulan bir kuşkunun bireyi yeni bir gerçeklik ve anlam arayışına yöneltmesiyle başlayan serüvenin adıdır. Tasavvuftaki 'yolculuk ve vatandan ayrılma' fikrinin temel gerekçelerinden birisi bu olduğu gibi *muhasebe*'nin ilk amacı da budur. Öte yandan sufi, bu hale ancak çok özel bir çaba ve hayat tarzıyla ulaşabileceğini düşünür. İlk sufilerin katı züht hayatı⁵ bunun en uygun ifadesi ve tasavvufun bir döneminin genel adıydı.⁶ Salık yolculuğunu tamamlayınca başlangıçta gerçekliğinden kuşku duyduğu dünyaya yeni bir gerçeklikle döner.⁷

Bu aşamada *salık*, yeni bir güçlkle karşılaşır: Sübjektif bir zeminde gerçekleşen ve görünür gerçeklikle çelişen bilgi ve tecrübesini nasıl aktaracaktır? Sufinin farklı bir dil arayışı bu sorundan doğar. Bu çelişki ahlakta, duygularda, dindarlıkta, felsefi düzeyde farklı farklı tezahür eder ve her düzlemindeki çelişki kendisine özgü terimlerle ifade edilir. Bu sorunları aşmak için sufiler, özünü antik dönemlerden beri bilinen mikro kozmos-makro kozmos fikrinin oluşturduğu *benzerlik* ve *ilişkiler* sisteminden hareketle geniş bir *sembolik anlatım dili* geliştirme yolunu seçmiştir. Bu dil, ilk dönemlerden itibaren bilirse bile, onun teorik yapısını kuran ve sistematik bir kalıba dönüştüren kişi İbnü'l-'Arabî⁸ olmuştur.

³ "Âlem bir perdedir." Bkz. William C. Chittick, *Sufism*, s. 137 (Oneworld Publications, 2000).

⁴ Tasavvuf hakkındaki tanımlar için bkz. İbrahim Besyuni, *Neşetü'l-tasavvufi'l-islami*, s. 9 vd (Darü'l-mearif, Kahire, 1119); Ayrıca genel bir değerlendirme için bkz., Jean Chevalier, *Sıfılık*, 7 vd. (İletişim yay. 1993, çev. Ahmet Kotil).

⁵ Tasavvufta züht dönemi hakkında bkz. İbrahim Besyuni, *Neşetü'l-tasavvufi'l-islami*, s. 83 vd.

⁶ Sufiler genel olarak alışkanlık perdelerinin *fena*'sından söz eder. Bu bağlamda *fena* terimi tasavvufu süluku anlatan en iyi terimlerden birisidir. Fena'nın çeşitli mistik akımlarda ve tasavvuftaki serüveni için bkz. Abdülbari Muhammed el-Barî, *El-Fenu inde akaidi'l-müslimin ve'l-akaidi'l-uhra*, s. 147 vd., (ed-Darü'l-mısriyye, Kahire, 1997).

⁷ Sülukun aşamaları için bkz. Michel Chodkiewicz, *Seal of Saints*, 155 (Cambridge, 1993)

⁸ İbnü'l-Arabî, Muhyiddin b. Muhammed, Endülüs'te doğmuş (h. 560/1165), H. 640 yılında Şam'da vefat etmiş, tasavvuf tarihinin belki de İslam düşünce tarihinin en önemli ve etkin

Görünüşte ilişkisiz varlıkları birbirlerini açıklayan sembol ve işaretler olarak görmeye İbnü'l-‘Arabî'nin varlığın birliği⁹ (vahdet-i vücûd) öğretisinin kendisine geniş imkânlar sunduğu bellidir. Varlığın birliği öğretisi, herhangi bir şey olarak veya herhangi bir durumda veya şartta veya adla varlığı ya da var olanı düşünmezden önce, *kendinde varlığı*, bütün şart ve kayıtlardan bağımsız varlığı dikkate almamız esasına dayanır. Aristoteles maddeden ayrı şeyleri ve fiziksel ve matematiksel varlıkların uzak sebeplerini incelerken Metafizik'i 'varlık olmak bakımından varlığın bilimi' diye tanımlamış ve bu tanım Kindi, Farabî, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi düşünürlerce sürdürülmüştür.¹⁰ İbnü'l-‘Arabî'ye göre *varlık olmak bakımından varlık*'tan söz etmek, öncelikle Tanrı'dan söz etmektir.¹¹

İbnü'l-‘Arabî 'varlık olmak bakımından varlık' deyiminin karşılığına Tanrı'yı yerleştirdiğinde, artık Tanrı için *Mutlak Varlık* deyimini kullanır ve felsefe ve kelamda büyük bir sorun olan âlemin meydana geliş sorununu tecelli ve zuhûr görüşüyle aşmaya çalışır: Her şey Tek Varlık'ın tecelli ve zuhurundan

isimlerinin başında gelir. Özellikle varlığın birliği (vahdet-i vücûd) öğretisiyle bilinen teorisiyle İslam düşüncesinde varlık sorununu yepyeni bir ufka taşıyan İbnü'l-‘Arabî hakkında maalesef ülkemizdeki araştırmalar ve çalışmalar yeterli düzeyde değildir. Bununla birlikte özellikle çağımızın büyük İbnü'l-‘Arabî araştırmacısı Ebu'l-Ala Afifi'nin İbnü'l-‘Arabî üzerindeki araştırma ve eserleri tercüme edilmiş ve bunlar önemli bir boşluğu doldurmuştur. Öte yandan İbnü'l-‘Arabî'nin biyografisi hakkındaki önemli bir çalışma Claude Attas'm İbnü'l-‘Arabî: Kibrit-i Ahmer'in Peşinde adlı çalışması (çev. Atıla Ataman, Gelenek yay.) tercüme edilmiştir. Ayrıca *İbnü'l-‘Arabî'de Vücûd ve Mertebeleri* adıyla (yayınlanmamış) bir doktora çalışması Mahmut E. Kılıç tarafından M. S. B. Enstitüsü'nde yapılmıştır.

⁹ Vahdet-i vücûd hakkında bkz. S. Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge* (çev. Ali Ünal, İnsan yayınları, İstanbul, 1985), s. 117; Ferid Kam, *Vahdet-i vücûd ve Panteizm*, (haz. Mustafa Kara, İnsan yayınları, İstanbul, 1992), s. 77 vd.; İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i vücûd ve İbnü'l-‘Arabî*, (haz. Mustafa Kara, İnsan Yayınları, İstanbul, 1991) s. 9 vd.; Mustafa Tahralı, *Fusûsü'l-Hikem Şerhi ve Vahdet-i vücûd ile Atakalı Bâzı Meseteler*, A. Avni Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* (Haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, Dergah Yayınları, İstanbul, 1987), c. I, s. XLVIII.

¹⁰ Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, (çev. Ahmet Arslan, İzmir, 1993); 191 vd.; İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, s. 3 vd. (Lİtera yay. 2003, çev. Muhillin Macit).

¹¹ İslam düşünce tarihinde metafizik'in sertiveni ve konusu hakkındaki tartışmalarla ilgili olarak bkz. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Vücûd ve Marifet* (M. Ü. S. B. E. Yayınlanmamış doktora tezi, 2003), s. ; İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık* (İz Yayıncılık, İstanbul, 2002), s. 69 vd.

başka bir şey değildir. Bu durumda âlem içindeki her şey: duyulur nesnelere, makul anlamlar, ruhsal varlıklar, felekler, melekler, harfler, kelimeler vs. her şey, ilâhî tecellinin yansımalarına dönüşür ve hepsi birbirleriyle ilişkilidir. İlişki içinde olmayan veya birbirine benzemeyen hiçbir şey yoktur.¹² Bu tasavvur, İbnü'l-'Arabî'nin varlıkları birbirlerini açıklayan ve gösteren semboller olarak görmesini mümkün kılmıştır. Bu değerlendirmeler ışığında İbnü'l-'Arabî'nin *harfleri* varlığı anlatan ve açıklayan geniş bir sembolizmin yapı taşları olarak nasıl işlevselleştirdiğine bakabiliriz.

B. İbnü'l-'Arabî'nin Harf Sembolizmi

İbnü'l-'Arabî'nin *harf sembolizmi*, bir yandan onun ilâhî isimler görüşü,¹³ öte yandan kozmik düzen ve bu bağlamda akıllar, nefisler, felekler, yıldızlar, göksel cisimler, tabiat ve unsurlar görüşüyle yakından ilgilidir. Burada ayrıntıya girmeden bazı noktalara değinmekle yetineceğiz: İbnü'l-'Arabî '*harfler de bizim gibi bir âlemdir*' diyerek harfler ile insan veya daha genel anlamda varlıklar arasındaki benzerliğin zeminini kurar. Şöyle der: 'Harfler bizim gibi bir toplumdur, onlar da sorumlu ve muhataptır. İçlerinden peygamberler, kendilerine göre isimleri vardır. Bunu sadece keşif ehli bilebilir. Harfler âlemi bütün âlemler içinde en düzgün konuşan ve en açık ifade sahibi olan âlemdir. Onlar da çeşitli kısımlara ayrılır: Bir kısmı ceberût âlemi, bir kısmı en üst âlem, bir kısmı

¹² Her şeyin Tanrı'nın mazlâkı olması hakkında bkz. Henry Corbin, *Creative Imagination in the sufism of Ibn Arabi*, 207 (Princeton University Press (trans. Ralph Manheim) 1969).

¹³ İbnü'l-'Arabî'nin isimler görüşü isimler ve zat arasındaki işlem-kaplam ilişkisi bulunduğundan hareket eder ve bu düşünce önce Endülüslü sufi İbn Kasi tarafından dile getirilmiştir. İbn Kasi'nin düşüncesi ve İbnü'l-'Arabî'ye etkisi hakkında bkz. bkz. Afifi, *İbn Kasi ve İtâ-ı na'leyn isimli eseri.*, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 301 (haz. Ekrem Demirli, İz yayıncılık, 2000); İbnü'l-'Arabî bu eser üzerine bir şerh yazmıştır, ancak bu şerh, daha çok İbn Kasi'ye yöneltilen eleştirilerden oluşmaktadır. İbnü'l-'Arabî, her ne kadar söz konusu görüşünden etkilenmiş olsa bile, İbn Kasi'yi âriflerin sözlerini bilmeden aktaran birisi diye niteler. Bkz. *Age.*, s. 322 vd. Ayrıca İbnü'l-'Arabî'nin isimler görüşü ve İbn Kasi hakkındaki ifadesi için bkz. Toshihiko Izusu, *İbnü'l-'Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar* (Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1998), s. 149 vd.

orta âlem, bir kısmı ise süflî âlemdir. Onların arasında da seçkinler, seçkinlerin seçkinleri ve seçkinlerin seçkinlerinin seçkinleri bulunur.¹⁴

İbnü'l-'Arabî'nin harf sembolizmiyle ilgili iki nokta üzerinde durmak istiyoruz: Birincisi harfler ve harflerin insan ile ilişkisiyle Tanrı'nın âlemi yaratması arasında kurulan yapısal benzerlik ve ilişkidir. Başka bir ifadeyle İbnü'l-'Arabî, insanın nefesi vasıtasıyla harfleri meydana getirmesi ve dışta var etmesiyle Tanrı'nın âlemi ve âlemdeki varlıkları var etmesi arasında benzerlik ilişkisi kurar. İkincisi ise, özel olarak iki harfin bu sembolizmdeki yeri ve anlamı (Arap alfabesinin birinci ve ikinci harflerini teşkil eden Elif ve B). Özellikle iki harfi seçmemizin nedeni şudur: İki harften birincisi Tanrı'yı ifade eder, ikincisi ise âlemin ve yaratılışın simgesidir. Şu halde İbnü'l-'Arabî'nin temel konusunu oluşturan Tanrı-âlem ilişkisini en iyi ifade eden ve açıklayan harfler bu iki harftir.

Harflerin insanın nefesi vasıtasıyla ortaya çıkışıyla Nefes-i Rahmânî (Rahman'ın Nefesi, yani varlık ve yaratma tecellisi) vasıtasıyla varlıkların ortaya çıkışı arasındaki benzerliğe değinmek gerekir. Nefes harflerin maddesini teşkil ettiği gibi bütün varlıkların maddesi de Rahman'ın nefesi sayılır ve her şey o nefes sayesinde meydana gelir. İbnü'l-'Arabî'nin dikkat çektiği ilk husus, nefes alıp vermenin insana sağladığı rahatlık ve canlılıktır. İnsan nefes sayesinde varlığını sürdürdüğü gibi bir an nefesin içinde kaldığını farz ettiğimizde nefes onun ölümüne yol açar. Mutlak Varlık için de benzer şeyi düşünebiliriz: Mutlak Varlık'tan *nefes*'in çıkması, bir rahatlık meydana getirir. Bu noktada İbnü'l-'Arabî'nin ilâhî isimler ile âlem arasında kurduğu ilişki İslam düşüncesinde çok önemli bir yer tutar ve belki de başka hiçbir düşünür Tanrı için âlemin ve yaratmanın anlamını böyle bir üslupla betimiyememiştir. Âlem Tanrı için ne ifade eder? Yüceler yücesi Tanrı, değişen, başkalaşan, oluş ve bozuluşa tabi bir âlemi meydana getirmekle neyi amaçlamış olabilir?

¹⁴ Bkz. İbnü'l-'Arabî, *El-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, c. 1, 58. İbnü'l-'Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*'si sadece tasavvuf tarihinin değil belki de bütün İslam düşünce tarihinin en önemli eserlerinden birisi sayılır. Yazar eserine genel bir giriş yaptıktan sonra, harfler bölümüne geçer. Bizzat bu durum bile harflerin İbnü'l-'Arabî'nin düşünce dünyasındaki yerini göstermesi bakımından kayda değerdir.

İbnü'l-'Arabî bu soruları çok önemser ve hepsine somut cevaplar vermeye çalışır. İbnü'l-'Arabî'ye göre âlemin varlığı, Mutlak Varlık'ta içkin bulunan ve 'birbirinden ayrışmamış ilâhî isim ve sıfatların' ortaya çıkma isteğinden meydana gelmiştir. Başka bir ifadeyle âlem, kendisini yokluktan varlık alanına çıkartacak bir yardıma muhtaç olduğu gibi Tanrı'nın isimleri de, eserlerini ve ürünlerini görmek istemiş ve böylelikle Tanrı-âlem arasında görelilik ilişkisi kurulmuştur. Tanrı'nın âlemi yaratma sebebi, *bilinme isteği* diye ifade edilir ve bu istek gerçekte isim ve özelliklerinin bilinmesinden ibarettir. Bu durumda, yaratma süreci zorunlu olarak ilâhî isimlerin bilinmesinin yegâne işlevi haline gelir ve ancak bu sayede *Tanrı'nın amacı* gerçekleşir.¹⁵ İbnü'l-'Arabî, Tanrı-âlem arasında kurduğu bu ilişkinin sonuçlarını cesaretle dile getirir ve âlemin ve yaratılışın Tanrı için taşıdığı büyük önem ve yaratılıştaki zorunluluğa dikkat çeker. Âlem (özel olarak da insan) olmasaydı—ki İbnü'l-'Arabî Hâkim Tirmizi'den itibaren tasavvuf tarihinde bilinen velayet teorisini bu kapsamda geliştirmiştir—¹⁶ Tanrı'nın isimleri işlevsiz kalır ve Tanrı bilinmezdi. Nefes Tanrı'nın zatında içkin halde bulunan ve bir darlığa yol açan isimlerin ortaya çıkmasını sağlar. Böylelikle İbnü'l-'Arabî insanın teneffüsü ile Tanrı'nın teneffüsü arasında tam

¹⁵ Sadreddin Konevî şöyle der: 'Ulûhiyet me'lûh ile irtibatlı bir mertebedir, me'lûh da, ulûhiyetle irtibatlıdır; bunu, bağımlılık (tedayuf) sırrı gerektirir. Ayrıca ulûhiyet, birdir; şâyet bir olmasaydı, akıl sâhiplerine mâlûm olan birtakım zararlar ortaya çıkardı. Başka bir ifâdesinde ise, şöyle der: 'birbirine bağlı iki şeyin (mütezayif), birisi olmadan diğeri hem varlık açısından sâbit olmaz ve hem de takdir açısından bilinemez. Binâenaleyh hakikatler, nispetler, mertebeler, na'lar, sıfatlar vb. birbirine bağımlı (tedayuf) her şeyde durum böyledir. Bkz. Konevî, *Tasavvuf Metafizigi*, s. 50 (Çev. Ekrem Demirli, İz Yay. 2002). (Zuhurda başkasına) Bağımlılık (tevakkuf), daha önce de belirtildiği gibi, (ilâhî ve kevni) iki mertebeyi de şâmilidir. Bkz. Konevî, *Tasavvuf Metafizigi*, s. 44. *Fâtiha Tefsiri*'nde ise, şöyle der: 'Fakat tecellînin kabulü, tecellî eden (mütecellî) ile tecellî edilen (mütecellâ-leh) arasındaki münâsebeti temin eden istidad'a tâbidir; böylelikle, Hakkın eserinin kendisine bağlı olduğu (tevakkuf) irtibat gerçekleşmiş olur. Bkz. Konevî, *Fâtiha Tefsiri*, s. 65 (çev. Ekrem Demirli, İz yay. 2002).

İlâhî Nefhatar'da ise, şöyle der: 'Bu makamdan Âlemlerin rabbi ifâdesine dere edilmiş bağımlılık (tedayuf) sırrı ve bunun gerektirdiği çeşitli hükümler öğrenilir. Bkz. Konevî, *İlâhî Nefhatar*, s. 283 (*En-Nefhât*, s. 231).

¹⁶ Bkz. Vincent Cornell, *Power and Authority in Moroccan Sufism*, S. 206 (University of Texas Press, 1998).

bir benzerlik kurar, daha doğru bir ifadeyle, insanın nefes alıp vermesini Tanrı'nın yaratmasını anlayabileceğimiz en iyi örnek diye yorumlar.

Nefes, insanda bir rahatlama ve buna bağlı olarak insanın canlılığını sürdürmesini sağlar. İbnü'l-‘Arabî'nin sisteminde bunun karşılığı Nefes'in Rahman ismiyle ilişkisiyle kurulur. Rahman Tanrı'mn en büyük ismidir ve bir koşul ve şarta bağlı olmaksızın bütün yaratıklara merhamet etmesi demektir. Burada felsefe tarihinde çok iyi bilinen *varlık-rahmet* ya da *varlık-iyilik* ilişkisi ortaya çıkar.¹⁷ Tanrı'nın bir şeye rahmet etmesi esasta ona varlık vermesidir ya da bir şeye varlık vermek Tanrı'nın iyilik ve rahmetinden kaynaklanır. Tanrı'nın en büyük ismi er-Rahman'ın öncelikli işlevi de eşyaya varlık vermektir. Tanrı saf iyilik olduğuna göre, âlemi yaratmaya dönük eylemi de *saf iyilik* ve *rahmet* olacaktır. Şu halde yaratmanın sebebi olan Nefes'in Rahman ismine bağlanması kendi başına anlamlıdır ve Tanrı'nın âlemi yaratması en büyük rahmet ve iyiliktir. İbnü'l-‘Arabî, buradan hareketle, felsefenin kadim sorunlarından kötülük olgusunu ele alır ve neticede mutlak kötülüğün ancak yokluk olabileceğini, bir şey varlık alanına girmişse onun ancak görelî olarak kötü olabileceğine dikkat çeker. Böylelikle Nefes-i Rahmânî her şeyi var etmekle âleme engin bir rahmeti ve iyiliği de kazandırmıştır.

İbnü'l-‘Arabî'nin üzerinde durduğu başka bir mesele ise, Nefesin boğazdaki çeşitli noktalara, yani mahreçlere temas etmekle harfleri meydana getirmesidir. İbnü'l-‘Arabî'ye göre varlık mertebeleri fikrini daha iyi anlatan bir örnek yoktur. Gerçekten de Mutlak Varlık'ın bir takım mertebelerde sınırlanıp göreceli ve sınırlı varlıkları meydana getirmesiyle insan nefesinin belirli mahreçlerde sınırlanmasıyla harflerin meydana gelmesi adeta aynı şeydir. Bu noktada dikkat edilmesi gereken şey, esas olan nefes, mahreçlerin ise ancak görelî olarak var olduğudur.¹⁸ Başka bir nokta ise, bütün harflerin maddesi olması itibariyle nefes-

¹⁷ İbn Sînâ, şöyle der: “Vücûd sırf hayırdır.” Bkz. İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 355 (nşr. G. C. Anawati, S. Zayed, Süleyman Dünya, Kahire, 1960); değerlendirme için bkz. İlhan Kütüç, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık* (İz yay. İstanbul, 2002), s. 137; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri* (İstanbul, 1993), s. 72.

¹⁸ Konevî şöyle der: ‘Mazharlar, varlıkları açısından dikkate alınmadıklarında *ademî nispetler*’dir. İsimlerin ve mazharlarından ibâret olan *a'yân*'ın hükümü Vücûda tabidir.’ Bkz.

sin harfleri birbirlerine bağlamasıdır. Bu nokta vahdet-i vücûd öğretisinde bir üst gerçeklik olarak varlığın mevcutlar arasındaki *ortak nokta* olmasını izah eder ve bütün benzerliklerin ilk kaynağını oluşturur.

İbnü'l-'Arabî, meşhur bir şiirinde şöyle der:

*Biz söylenmemiş yüce harfler idik
Yüceler yücesine ilişmiş halde
Orada ben sen, biz sen, sen o idin
Her şey O'ndadır; artık erene sor*¹⁹

Bu ifade üzerinde İbnü'l-'Arabî yorumcuları çeşitli açıklamalar getirmiş ve bazı dönemlerde müstakil olarak bu şiir şerh edilmiştir. Acaba İbnü'l-'Arabî bu mısrayla ne demek ister?

İbnü'l-'Arabî'nin bu ifadesi bizi yaratılış öncesine götürür. İbnü'l-'Arabî, İslam filozoflarından aşına olduğu *sudur fikri* ile kelamcılarının *araz* teorilerini dikkate alarak, ana yapısını *tecelli* teriminin oluşturduğu bir yaratma fikri geliştirmiştir. Gerçi teknik anlamda bunu bir *yaratma teorisi* diye isimlendirmek mümkün değildir. Çünkü İbnü'l-'Arabî'ye göre 'yoktan yaratmak' tam bir anlamsızlık ve saçmalaktır. Yokluk, hiçbir zaman yaratmanın kaynağı veya mahalli olamaz. Çünkü 'Hiçten ancak hiç çıkabilir.' Öte yandan Tanrı'yı *Mutlak Varlık* saydığımızda, âlem ile Tanrı arasındaki ilişkinin de izah edilmesi gerekir. İbnü'l-'Arabî, özellikle Sadreddin Konevî tarafından sistematik bir üslupla dile getirilmiş bir teoriyle *Tanrı-âlem* ilişkisini açıklar. Teorinin ayrıntısına girmeden konumuzla ilgili yönüne temas edersek, genelde âlem ve özelde âlemdeki bütün bireyler Tanrı'nın bilgisinde ezeli olarak bulunuyordu. Bu anlamda bütün

Konevî, *Fâtiha Tefsiri*, s. 256.

¹⁹ Davud el-Kayserî *Risâle-i ilm-i hakaik*'te (haz. Prof. Dr. Mehmet Bayraktar, Kayseri Büyükşehir yay, 1997) (s. 4) ifadeyi *a'yân-ı sâbite* diye yorumlar. Yani biz, Tanrı'nın bilgisinde sâbit hakikatler idik. Ahmed Hayri İbnü'l-'Arabî'nin bu iki mısrasını açıklamak için 230 sayfalık bir kitap yazmıştır (*İzâletü's-şubuhât an-kavli'l-üstazi Küma huruften aliyat*) Bkz. s. 35.

Nablûsî ise, mısradaki yüce kelimesini oluşa ait özelliklerden münezzehe diye yorumlar. Nablûsî, *Verdu'l-vürud*, 14. Bu açıklamalar hakkında bkz. Suad el-Hakim, *el-Mucem*, ilgili maddeler.

bireyler Tanrı'nın bilgisindeki ezeli ve yaratılmamış hakikat ve mahiyetlere sahiptir. Bu hakikatler 'a'yân-ı sâbite, başka bir ifadeyle mümkün varlıkların ilahi ilimde *sabit hakikatleridir*. İbnü'l-'Arabî'nü 'söylenmemiş harfler idik' mısraının anlaşılması bu teriminin tahlilini gerektirir.²⁰

İbnü'l-'Arabî bu hakikatlerden söz ederken şöyle bir ikilem içindedir: *Yoktan yaratma* olamayacağına göre yaratılmış âlemin ezeli bir gerçekliğinin bulunması gerekir ve varlığın yegâne kaynağı Tanrı olduğu için bunlar mutlaka Tanrı'da bulunmalıdır; öte yandan Tanrı'nın zatında bir çokluk olmamalıdır. Bu hakikatlerin var olduğunu kabul edersek, o zaman onlara varlık vermenin ve yaratmanın anlamı kalmaz ve Tanrı'da mevcut bulduklarında Tanrı'da bir çokluk meydana gelir. Özü gereği bir ve basit olan Tanrı çokluğa mekân olurdu ki, bu da temel önermelerle çelişir. İbnü'l-'Arabî'nin dehası, *varlık ve yokluk* arasında ara bir durumu anlatan *sübut* veya 'sabit' terimini geliştirir ve söz konusu hakikatlerin 'dışta' var olmadan ilâhî ilimde 'sabit' olduklarını belirterek çelişkilere düşmeden meseleyi izah eder. Dolayısıyla '*Biz söylenmemiş harfler idik*' derken kastettiği şey, bu a'yân-ı sâbite'dir ve gönderme yaptığı şey de, Tanrı'nın ilminde 'sabit' hakikatlerimizdir. Başka bir ifadeyle İbnü'l-'Arabî, ilâhî bilgide 'sabit' hakikatlerimizi *harfler* diye adlandırmış ve bu harfler '*söylenmemiş*', yani yaratılmamış ezeli harflerdir diyerek yaratılış öncesi durumu muza işaret eder. Konevî ise 'Harf, kendi hüküm ve tâbileri de dâhil olmak üzere her şeyden soyut olması itibârıyla ayn-ı sâbite'dir' der.²¹

²⁰ Ayan-ı sabite'yi Platonik idelerle ilişkisi hakkında değerlendirme için bkz. Titus Burckhart, *İslam Tasavvuf Doktrinlerine Giriş*, (kitabevi, 1995, çev. Fahrettin Astan) s. 78. İbnü'l-'Arabî'nin a'yân-ı sâbite ve Platonik ideler için bkz. Afîfî, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 271; William Chittick, *İbn Arabî'nin Vahdet-i vücûd Öğretisi*, *Varolmanın Boyutları*, s. 201 (Çev. Turan Koç, İz Yayıncılık, 2002). Mutezile'nin mâdumât görüşü ve a'yân-ı sâbite hakkında değerlendirme için bkz. Afîfî, *İbnü'l-'Arabî'nin Sisteminde A'yân-ı sâbite ve Mutezile'nin Mâdumat'ı*, s. 259.

²¹ Sadreddin Konevî, İbnü'l-'Arabî'nin düşüncesini de açıklayan bir metninde, harf-kelime-sure tarzında basitten bileşiğe doğru giden süreci, Varlığın basitten mürekkebe doğru gidişi veya hakikatlerin basit hallerden bileşerek farklı varlıkları meydana getirişiyle ilişkilendirirken şöyle der: Varlık Nûrdan ibârettir; bu nur mümkünlerin hakikatleri üzerinde yayılır. Böylece her hakikat, Hakkın ilminde diğer hakikatlerden ayrışması ve sâbitliği açısından 'gaybî-harf' olur. Hakikatlerin bir kısmı tâbî, bir kısmı ise metbûdur. Tabî hakikatler, metbû hakikatlerin

İbnü'l-'Arabî'nin harften daha fazla bilinen başka bir terimi de *kelime*'dir. Kelime'yi *hakikat* anlamında kullanır ve ölümsüz eseri *Fusûsu'l-Hikem*'de her peygamberin ilâhî ilimde sabit hakikatini *kelime* diye isimlendirir. Bu isimlendirmenin gerekçesi üzerindeki araştırmasında çağımızın önde gelen İbnü'l-'Arabî uzmanı Ebu'l-Ala Afifi üç nokta üzerinde durur: Bunlardan birisi, bizzat Tanrı'nın bu isimlendirmeyi yapmasıdır. İkincisi ise, Hz. İsa'nın *kelime* diye isimlendirilmesidir. Üçüncüsü ise, Tanrı'nın yaratma eylemi ile insanın konuşması ve harfleri sonra da kelimeleri meydana getirmesi eylemi arasında kurulan benzerliktir.²²

İbnü'l-'Arabî özel olarak haflerin *mecazi* anlamları üzerinde durur. Bu bağlamda en fazla önem atfettiği harf Arap alfabesinin ilk harfi olan Elif'tir. Elif göre ilâhî zat'ın simgesidir. Bu durum onun sayısal değerinin bir olmasından da anlaşılır. Elif birdir ve Tanrı'nın mutlak tekligini anlatır. Elif yazıda hiçbir harfe bitişmez. Bu durum Tanrı'nın âlemlerden uzak oluşuna ve hiçbir şeyin doğrudan kendisine ilişmeyişiine işaret eder. Elif bu anlamda bir harf bile değildir. Çünkü Elif sadece bütün harflerin maddesi gibidir. Bütün harfler Elif'in farklı şekiller almasıyla meydana gelir. Bu yaklaşım varlığın birliği öğretisinin en teknik konularından birisidir ve İbnü'l-'Arabî bunu açıklarken şöyle der: 'Elif, Bir sayısı bütün sayılara yayıldığı gibi, bütün mahreçlere yayılır. O harflerin dayanağıdır, her şey ona ilişir, o hiçbir şeye ilişmez. Bu özelliğiyle de Bir'e benzer, çünkü sayıların varlıkları ona ilişir, o ise hiç birisine bağlı değildir. Bir bütün sayıları ortaya çıkartır, sayılar ise onu ortaya çıkartamazlar. Bir herhangi bir mertebeye sınırlanmadığı gibi, elif de bir mertebeye sınırlanmaz. Elif'in

hâlleri, sıfâtları ve levazımıdır. Bundan dolayı metbû hakikatler, hâllerinin onlara izâfesi ve tâbî olması itibârıyla, Vüeûddan mücerret iken taakkul edildiklerinde 'gaybî kelime' olurlar. Metbu mâhiyet, varlığından sonraki levazımından soyutlanmış halde Vücûd ile vasıflanması/ittisaf itibârıyla taakkul edildiğinde de 'vücûdî harf' olur. Metbu mâhiyet, Vücûd ile vasıtlanmış olduğunda tâbî levazımının kendisine eklenmesiyle taakkul edildiğinde, 'vücûdî kelime' olur (Geniş bilgi için bkz. Sadreddi Konevî, *Fatiha Tefsiri* (çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, 2002), 127 vd.).

²² Kelime ve İbnü'l-'Arabî'nin görüşlerindeki yeri hakkında bkz. Afifi, "Müslümanların Logos Nazariyeleri", *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, (İz yay. 2000), s. 61.

ismi bütün mertebelerde gizlenir, böylece bir yerde ismi B, bir yerde C, bir yerde H olur.'

Başka bir ifadesinde ise Elif'in yazımından harflerle ilişkisi ve sayısal değerine kadar pek çok özelliğinden hareketle onun Tanrı'yı nasıl ifade ettiğini dile getirir. Şöyle der: Elif hakikatlerin kokusunu duymuş kimseye göre harf değildir, fakat sıradan insanlar ona harf derler. Gerçeğe ulaşmış kişi Elif'in harf olduğunu söylemişse, yazıda öyle olduğunu gördüğü için öyle demiştir. Elif birleştirir, ilâhî isimlerden ona özgü isim Allah, sıfatlardan ise kayyûmluk [ayakta tutmak, varlığı sürdürmek] niteliğidir. Bütün mertebeler Elif'e ait olduğu gibi, harfler âleminin toplamı ve mertebeleri de ona özgüdür.²³

Elif'in Tanrı'ya işaret ettiği İbnü'l-'Arabî öncesinde de dile getirilen bir düşüncedir. Surelerin başındaki harfler hakkındaki görüşlerini açıklarken Kuşeyri'nin ifadeleri ilk dönem snfilerin görüşlerine ışık tutar, şöyle der: 'Surelerin başlarındaki harfler, bir gurubun görüşüne göre, yorumunu sadece Allah'ın bilebildiği ayetlerdendir. Her kitabın bir sırrı vardır, Allah'ın Kur'an-ı Kerîm'deki sırrı da bu kesik harflerdir. Başka bir guruba göre bu harfler Tanrı'nın isimlerinin anahtarlarıdır: Elif Allah isminin anahtarı, Lam el-Latif ismine ve Mim ise el-Mecid ve el-Melik ismine delalet eder. Bir görüşe göre, kıymetleri nedeniyle, Allah bu harflerle yemin etmektedir. Çünkü onlar isimlerinin ve hitabının basit unsurlarıdır. Bir görüşe göre bu harfler, surelerin isimleridir. Bir görüşe göre, Elif 'Allah' ismine, Lam Cebrail'in adına, Mim ise Muhammed ismine delalet eder. Binaenaleyh bu Kur'an-ı Kerîm Allah katından Cebrail'in diliyle Muhammed'e (as.) inmiştir.'²⁴

B harfi ise çokluğu ve âlemi ifade eder. İbnü'l-'Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*'de bir yahudi bilginle konuşmasını anlatır. Yahudi kendisine 'Siz birlikten söz ediyorsunuz ama kitabınız B harfiyle başlıyor, bu nasıl birliktir?' diye bir itiraz yöneltir. İbnü'l-'Arabî bunun üzerine 'Evet ama, bütün kitaplar B harfiyle başlar, başkası da düşünülemez' der ve B harfinin her şeyin ve her türlü

²³ Bkz. İbnü'l-'Arabî, *el-Fütühâtü'l-mekkiyye*, c. I, 65.

²⁴ Kuşeyri, *Letaifü'l-işarat* (Merkezü tabkiki't-türas, Mısır, 1981), c. I, 45 vd.

çokluğun aslı olduğunu belirtir. Bu anlamda B insanı ifade eder. Hz. Ali 'Ben B harfinin altındaki noktayım' der.

İbnü'l-'Arabî, şöyle der: "B harfi ile varlık zuhûr etmiş, nokta ile ibadet eden edilenden ayrılmıştır. İmam Şibli'ye 'Sen Şibli'sin' denilmiş, bunun üzerine o 'Ben B'nin altındaki noktayım' demiştir. Şeyh Ebu Medyen şöyle derdi: 'Gördüğüm her şey üzerinde B yazılmıştı.' B Ulûhiyet mertebesinde Hakkın katından mevcutlara eşlik eder. Bunun başka bir ifâdesi ise 'her şey benimle ayakta durdu ve zuhûr etti' şeklindedir. B harfi ile Elif arasında fark vardır. Çünkü Elif zât'ı, B sıfatı gösterir. Bu yaratmayla ilgili olan Elif değil, altındaki noktayla beraber B olmuştur. Nokta bütün varlıklardır.'²⁵

SONUÇ

Sufiler başta fıkıh ve kelim bilgileri olmak üzere, çeşitli kesimlerden kendilerine yönelik eleştirileri hafifletmek için bazen düşüncelerini iddiasız ve öznel bir yorum şeklinde ifade etmeyi tercih etmiş, bazen ise sembolik ve mecazi bir dil geliştirmenin yolunu aramışlardır. İbnü'l-'Arabî'nin harf sembolizmi de bu anlatım yollarından birisidir. İbnü'l-'Arabî, harf sembolizmiyle *varlığın birliği* öğretisi çerçevesinde Tanrı-âlem ilişkisini yorumlamıştır. Böylece İbnü'l-'Arabî'nin öncelikle harf sembolizminin dayandığı temel çerçeveyi, ardından başta Nefes-i Rahmânî ve insanın nefesi arasında kurulan ilişki olmak üzere, çeşitli noktalarda bu sembolizmi anlatan örneklerle meseleyi ortaya koymaya çalıştık. İbnü'l-'Arabî'nin *harfler görüşü*, ayrıntılı çalışmaya gerek duyan geniş ve başka pek çok meseleyle irtibatlı bir konudur.

²⁵ Bkz. İbnü'l-'Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, c. I, 608.