

Makale Türü: Araştırma makalesi
Geliş Tarihi: 01.04.2025
Kabul Tarihi: 21.07.2025

Article Type: Research article
Submitted: 01.04.2025
Accepted: 21.07.2025

Atıf Bilgisi / Reference Information

Yıldız, İ. (2025). İbnü'l-Arabî'nin Metafizik İnşasında Sembolün Rolü,
Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi, 15(1), ss.19-53.
DOI: 10.20493/birtop.1668945

İBNÜ'L-ARABÎ'NİN METAFİZİK İNŞASINDA SEMBOLÜN ROLÜ THE ROLE OF THE SYMBOL IN IBN AL-ARABI'S METAPHYSICAL CONSTRUCTION

İlhan YILDIZ

Çankırı Karatekin Üniversitesi
ilhanyildiz@karatekin.edu.tr
ORCID: 0000-0003-3848-6723

Öz

Bu çalışma, İbnü'l-Arabî'nin metafizik sisteminde sembollerin taşıdığı kurucu anlamı derinlemesine incelemeyi hedeflemektedir. Onun sembol anlayışı, yalnızca tasavvuf yolundaki geleneksel temsillerle sınırlı kalmayıp, metafizik gerçeğin çok katmanlı yapısını kavramsallaştıran özgün bir düşünsel çerçeve sunar. Bu üçlü yapı—ayna, harf ve ışık metaforları—onun ontolojik düşüncesinde yalnızca temsili ifadeler değil, varlığın mahiyetine dair asli kavramsal araçlar olarak işlev görmektedir. Araştırma, el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye ve Fusûsü'l-Hikem gibi ana metinlere dayanmaktadır. Bunun yanı sıra, İbnü'l-Arabî'nin düşünsel mirasını konu alan klasik ve çağdaş yorumlar da dâhil edilerek genişletilmiş bir niteliksel metin analizi yöntemi benimsenmiştir. Ayna metaforu, Allah ile mümkün varlıklar arasındaki tecellî ilişkisini açıklamakta; harfler, yaratılışın dilsel ve kozmik düzenini kuran semiyotik yapılar olarak değerlendirilmekte; ışık ise mutlak varlığın tecellisini ve varoluşun farklı mertebelerdeki zuhûr düzeylerini temsil etmektedir. Elde edilen bulgular, İbnü'l-Arabî'nin semboller aracılığıyla yalnızca tasavvufî bir anlatı dili değil, aynı zamanda varlık, bilgi ve hakikat arasındaki ilişkiyi kavramsallaştıran çok katmanlı bir felsefî sistem geliştirdiğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda semboller, epistemolojik bir geçiş aracı olmanın ötesine geçerek, hakikatin bizzat tezahür ettiği ve varlığın farklı mertebelerdeki görünümünü yapılandıran ontolojik formlar olarak değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Sembolizm, ayna, harf, ışık, tecellî.

Abstract

This study aims to examine in depth the foundational meaning carried by symbols within Ibn al-‘Arabī’s metaphysical system. His understanding of symbols is not limited to traditional representations within the Sufi tradition but rather presents a unique conceptual framework that articulates the multilayered structure of metaphysical reality. The triadic structure of mirror, letter, and light metaphors functions not merely as representational expressions in his ontological thought, but as essential conceptual tools for grasping the nature of being. The research is grounded in core texts such as *al-Futūḥāt al-Makkiyya* and *Fuṣūṣ al-Ḥikam*. In addition, it adopts an expanded qualitative textual analysis methodology by incorporating both classical and contemporary interpretations of Ibn al-‘Arabī’s intellectual legacy. The mirror metaphor explains the theophanic relationship between God and contingent beings; letters are considered semiotic structures that constitute the linguistic and cosmic order of creation; while light symbolizes the theophany of absolute being and the manifestation of existence across various ontological levels. The findings reveal that Ibn al-‘Arabī, through his symbolic language, not only constructs a mystical mode of expression but also develops a multilayered philosophical system that conceptualizes the relationship between being, knowledge, and truth. In this context, symbols are regarded not merely as epistemological bridges but as ontological forms through which truth is manifested and the diverse levels of existence are structured.

Keywords: Symbolism, mirror, letter, light, divine manifestation.

GİRİŞ

İbnü’l-Arabî'nin sembol anlayışı, sadece klasik anlamda bir temsil değil; varlığın yapı taşlarını oluşturan, çok katmanlı bir hakikat dili inşasıdır. "Sembol" onun nazarında, zâhir ile bâtın arasındaki geçirgen sınırdaki yer alır; görünenin ardında işaret edilenin sonsuzluğuna açılan bir tecelli penceresidir. Ayna, harf ve ışık, bu üç sembol onun metafizik sistematüğinde yalnızca soyut imgesel ifadeler değil, varlığın asli kategorileri ve epistemolojik dayanaklarıdır. Her bir sembol, hem mikrokozmos olan insanın iç hakikatiyle hem de makrokozmos olan kâinatın ilahî kökeniyle irtibat kurar. Bu yönüyle semboller, İbnü’l-Arabî'nin nazarında, hakikate ulaşmanın yalnızca zihinsel bir süreç olmadığını gösterirler. Aynı zamanda sezgisel ve ruhsal yollarla da bu hakikate ulaşmada aracılık ederler.

Ayna sembolü, yalnızca Allah’ın âlemdeki görünümünü değil, aynı zamanda varlığın yansıtıcı doğasını ve bilginin karşılıklı yansımalarla kazanıldığını ifade eder. İnsan, bu aynada hem kendi suretini hem de Hakikatin izdüşümünü görür. Burada ayna, epistemolojik bir metafor olduğu kadar ontolojik bir mekândır; bilginin mahalli ve zuhûrun sahnesidir. Aynı zamanda, bu metaforun mistik tecrübeyle olan bağı da göz ardı edilemez; çünkü İbnü’l-Arabî’ye göre her tecellî, bir aynada açığa çıkar.

Harf sembolü ise İbnü’l-Arabî'nin ontolojik dil kuramının merkezinde yer alır. Her harf, Allah’ın bir isminin veya sıfatının belirli bir vechiyle zuhurunu temsil eder. Harflerin birleşmesiyle oluşan kelimeler, tıpkı yaratılmış varlıklar gibi, İlâhî Kelâm'ın çokluk içinde birlik ilkesine dayalı bir tezahürüdür. Bu bağlamda harfler, yalnızca sözcüklerin yapı taşı değil,

varoluşun sembolik dizgesini oluşturan temel yapı taşlarıdır. Her bir harf, Allah'ın ilmini, iradesini ve kudretini izhar eden bir iz olarak anlaşılır.

Işık sembolü ise en üst düzeydeki kozmik simgedir. İbnü'l-Arabî için ışık hem ontolojik hem de gnoseolojik bir ilkedir. Allah, "Nûr" olarak kendini hem Kur'an'da hem de sûfi tecrübenin merkezinde tanımlar. Işık, mutlak varlığın tezahürü olduğu kadar, aynı zamanda idrakin ve keşfin de aracıdır. İdrak edilen her şey, ışığın derecelerine göre bilinir. Işık arttıkça keşif derinleşir, karanlık ise cehâletin ve perdenin sembolüdür. Bu sembol, İbnü'l-Arabî'nin varlık mertebeleri doktrininde ve tecellî anlayışında temel bir yer tutar.

Bu üç temel sembol aracılığıyla İbnü'l-Arabî, yalnızca mistik bir sistem kurmaz; aynı zamanda dil, varlık ve bilgi arasındaki ilişkinin derin yapısını da inşa eder. Bu bağlamda onun sembolizmi hem hermenötik hem de ontolojik bir yaklaşımla ele alınmalıdır. Ayna, harf ve ışık hem bir dil sisteminin hem bir ontolojik yapının hem de bir metafizik epistemolojinin temel unsurları olarak birbirini tamamlar. Bu bütünlük, onun vahdet-i vücûd öğretisinin en derin katmanlarını açığa çıkarır ve insanın Allah ile olan ilişkisini yalnızca iman ya da marifet düzeyinde değil, varoluşsal bir idrak hâli olarak yeniden tanımlar.

Bu çalışma, sembolizmin insan bilinci, dinî tecrübe ve felsefî düşünce üzerindeki derin etkilerini incelemeyi ve özellikle İbnü'l-Arabî'nin mistik düşüncesinde merkezî bir rol oynayan sembollerin (ayna, harf ve ışık) anlam katmanlarını çözümlemeyi amaçlamaktadır. Semboller, duysal tecrübenin ötesindeki gerçekliklerin kavranmasında işlevsel bir epistemolojik araç olarak değerlidir. Bu bağlamda sembolizm hem metafiziksel hem de teolojik düzeyde düşünsel bir açıklama ve ifade formu sunar. İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd (varlığın birliği) öğretisi ise semboller aracılığıyla Allah, âlem ve insan arasındaki ilişkiyi çok katmanlı bir biçimde açıklama girişimidir. Bu metin, İbnü'l-Arabî'nin sembolik dilini inceleyerek onun metafizik sistemini ve bu sistemin çağdaş dinî-felsefî tartışmalarla ilişkisini analiz etmektedir.

Sembolizmin farklı kültür ve inanç sistemlerinde benzer işlevler üstlendiği bilinmektedir. Ancak İbnü'l-Arabî'nin sembolik yaklaşımı, özellikle vahdet-i vücûd öğretisinin derinlikleri bağlamında, özgün bir metafizik kurgu ve dilsel formasyon ortaya koymaktadır. Bu çalışma, İbnü'l-Arabî'nin semboller aracılığıyla kurduğu metafizik düzeni çözümleyerek, onun Allah-insan ilişkisine dair geliştirdiği nazariyeyi hem tarihsel bağlamda hem de çağdaş yorum çerçevesinde tartışmaya açmaktadır. Aynı zamanda sembollerin yalnızca teolojik anlatımı değil, varoluşsal sorgulama süreçlerindeki işlevi de araştırmanın merkezindedir.

Yöntemsel olarak bu çalışma, nitel araştırma ilkelerine dayalı metin merkezli bir yaklaşımla yapılandırılmıştır. İbnü'l-Arabî'nin başlıca eserlerinden olan, ilkinde mistik tecrübenin kapsamlı bir analizini, ikincisinde ise nebevî hikmetlerin yorumunu sunduğu *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve *Fusûsu'l-Hikem*, onun sembolik anlatımının analizinde temel metinler olarak kullanılmıştır. Bu metinlerin yanı sıra, İbnü'l-Arabî'nin düşünsel mirasını yorumlayan çağdaş ve klasik döneme ait takipçilerinin eserleri de çözümlemeye dâhil edilmiştir. Bu kapsamda, İbnü'l-Arabî'nin semboller yoluyla kurduğu kavramsal dizge hem doğrudan hem de dolaylı kaynaklar üzerinden ele alınmıştır.

İnceleme, ayna, harf ve ışık sembollerinin anlam dünyalarını hem metin içi çözümlemeler hem de karşılaştırmalı bir sembolizm perspektifi ile ele alır. Ayna sembolü, Allah'ın âlemdeki tecellisini ve yaratılmışların Allah'a dair yansıtıcı mahiyetini açıklayan temel metaforlardan biridir. Harf sembolü, Allah'ın isim ve sıfatlarının tezahür alanı olarak kâinatın çoklu yapısını anlamlandırmada işlevsel bir semantik yapı sunar. Işık sembolü ise Allah'ın mutlak varlığı, varoluşun kaynağı ve mahiyetine dair ontolojik bir açılım getirir. Her bir sembol, İbnü'l-Arabî'nin varlık anlayışı çerçevesinde çok yönlü olarak değerlendirilmiş ve bu bağlamda Allah-insan ilişkisinin ontolojik, epistemolojik ve varoluşsal boyutları yorumlanmıştır.

Ayrıca çalışmada, İbnü'l-Arabî'nin sembolik anlatım biçiminin çağdaş dinî ve felsefî tartışmalara nasıl entegre edilebileceği de tartışılmıştır. Sembollerin insan bilinci üzerindeki etkileri, dinî tecrübeyi şekillendirme gücü ve modern bireyin anlam arayışındaki rolü özel bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bu çerçevede, sembollerin yalnızca tarihsel anlatılarla sınırlı olmadığı, güncel düşünsel bağlamlarda da üretken ve işlevsel olduğu vurgulanmaktadır.

BULGULAR

Araştırmanın bulguları, İbnü'l-Arabî'nin sembolik dilinin, onun metafizik sistematiğinde yalnızca süsleyici değil; kurucu ve açıklayıcı bir unsur olduğunu göstermektedir. Ayna, harf ve ışık sembolleri, Allah'ın âlemdeki tecellileri, varlığın birliği ve insanın ilahî hakikate dair farkındalığını inşa eden temel metaforlar olarak işlev görmektedir.

• Ayna: Tecellinin ve Ontolojik Yansımanın Metaforu

İbnü'l-Arabî'nin varlık anlayışında ayna, Allah'ın tecellilerinin ve mahlûkatta zuhur eden ilahî yansımaların temel metaforudur. Aynadaki görüntü ne doğrudan Allah'ın zâtıdır ne de O'ndan bütünüyle bağımsızdır. Bu çift yönlü yapı, İbnü'l-Arabî'nin ontolojisinde merkezi bir yer tutan “ne tam özdeşlik ne de mutlak ayrılık” ilkesini temsil eder. Ayna, Allah ile kâinat arasındaki ilişkinin hem birlik hem de çokluk boyutunu kavramsallaştıran bir semboldür.

Yaratılmışlar, tıpkı bir aynada yansıyan sûret gibi, Allah'ın isim ve sıfatlarının iz düşümüdür; fakat bu yansıma, zâtın kendisiyle mutlak anlamda örtüşmez. Böylece ayna, mutlak varlık ile izafî varlık arasındaki ontolojik gerilimi görünür kılan simgesel bir yapı olarak işlev görür.

• Harf: Ontolojik Birlik ve İlahi Tecellinin Sembolü

Harfler, İslam düşünce geleneğinde yalnızca dilin birimi değil; aynı zamanda ilahi hakikatin sembolik temsilleri olarak görülür. Her bir harf, Allah'ın isim ve sıfatlarının bir yönünü yansıtan, ontolojik bir tecelli alanıdır. Bu bağlamda harfler, çokluk içinde birliği; farklılıklar içinde ise tevhidi temsil eder. Harf sembolizmi, varlığın tüm çeşitliliğine rağmen Allah 'nın mutlak birliğini koruyan bir metafizik yapıyı işaret eder. Dolayısıyla harfler hem anlam üretiminde hem de varlık düzeninde Allah'ın isim ve sıfatlarının tezahür ettiği bir tür kozmik alfabe olarak işlev görür.

• Işık: Mutlak Varlığın ve Ontolojik Kaynağın Sembolü

İslam metafiziğinde ışık, Allah'ın mutlak varlığını ve bütün varoluşun ilksel kaynağını temsil eden en temel sembollerden biridir. İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde ışık, yalnızca fiziksel bir aydınlık değil; aynı zamanda Allah'ın yaratıcı kudretinin ve ontolojik tecellisinin bir simgesidir. Işık, varlığın hem zuhurunu mümkün kılan hem de onun mahiyetini açığa çıkaran ilahi bir aracı olarak değerlendirilir. Ontolojik düzlemde ışık, tüm mevcudatın varoluşsal temeline işaret eder; zira her şey, Allah'ın nûrani kudretiyle varlık sahnesine çıkmakta ve bu ışıkla anlam kazanmaktadır. Bu bağlamda "Nûr", hem Allah'ın bir ismi olarak aşkınlığı hem de mahlûkatta tezahür eden ilahî varlığı temsilen merkezi bir metafor hâline gelir.

Çalışmanın bir diğer önemli bulgusu, sembollerin yalnızca dinî tecrübenin anlatım aracı olmadığını, aynı zamanda insanın anlam inşasında, ontolojik konumlanışında ve varoluşsal sorgulamalarında temel bir dil oluşturduğunu ortaya koymaktadır. İbnü'l-Arabî'nin sembolik dili, yalnızca Allah-insan ilişkisini kurmakla kalmaz; aynı zamanda bu ilişkinin içsel boyutlarını derinlemesine sorgulama imkânı sunar.

Bu çalışma, İbnü'l-Arabî'nin sembolik anlatım biçiminin onun vahdet-i vücûd öğretisiyle ayrılmaz bir bütün oluşturduğunu göstermiştir. Ayna, harf ve ışık gibi semboller aracılığıyla Allah, âlem ve insan arasında kurulan çok katmanlı ilişki biçimleri, onun metafizik sisteminin temel yapı taşları olarak öne çıkmaktadır. Elde edilen bulgular, sembollerin yalnızca tarihsel-teolojik bağlamlarda değil, çağdaş dinî-felsefî sorgulamalar çerçevesinde de katkı sağladığını göstermektedir. Bu semboller, yeni düşünsel imkânların ortaya çıkmasına olanak tanımaktadır.

Böylece sembolizm hem metafiziksel hem de varoluşsal düzeyde insanın anlam arayışında vazgeçilmez bir ifade zemini olarak konumlandırılmaktadır.

SEMBOLÜN ONTOLOJİK DERİNLİĞİ VE DİNİ ANLAMI

Sembol, duyuşsal ya da tasavvuri bir form aracılığıyla aşkın ya da maddî gerçekliğe yönelen, varlıkbilimsel bir anlam taşıyıcısıdır. Bu doğrultuda sembol, doğrudan bilişsel veya duyuşsal yollarla kavranamayan metafiziksel hakikatlerin, zihinsel temsil aracılığıyla tecrübe edilebilir hale gelmesini sağlar. Böylece sembol, metafizik olanla fiziksel olan arasında epistemolojik bir bağ kurar. Sembol, yalnızca bir duyuşsal nesne değil; aynı zamanda sezgisel ve düşünsel düzeyde inşa edilen hakikat biçimlerinin somutlaşmış temsilleridir. Temsil ettiği anlamın yerine geçebilme kapasitesi, sembolü göstergeler dizgesindeki diğer öğelerden esaslı biçimde ayırır. Özellikle aşkın gerçekliğe ilişkin anlamların dile getirilmesi ve paylaşılması, sembollerin sunduğu imgesel aktarım sayesinde mümkün hâle gelir. Bu noktada sembol, görünen ile görünmeyen arasındaki yapısal sürekliliği kurarak, bu ikiliği felsefi bir düzlemde bütünleştirir. Semboller yalnızca sanat ve estetik bağlamlarda değil; aynı zamanda dinsel ritüellerde, metafiziksel öğretimlerde ve felsefi düşünce sistemlerinde de vazgeçilmez ifade araçlarıdır. Sembolün bu çok katmanlı işlevi, onu insan düşüncesinin hem epistemolojik hem de ontolojik düzlemde kurucu bir unsuru hâline getirir (Durand, 1998, s. 9).

Her sembol, yalnızca tarihsel veya kültürel bir bağlamın ürünü olmanın ötesinde, taşıdığı anlam vasıtasıyla ontolojik bir düzleme açılır. Sembol, temsil ettiği varlık ya da hakikat ile kurduğu ilişki bakımından temsille sınırlı kalmaz; onunla ontolojik bir süreklilik içerisine girer. Bu süreklilik, sembolün yalnızca dışsal bir göndergeye işaret etmediğini, bilakis o göndergeyle varoluşsal bir bağ kurduğunu ve bu bağı taşıyıcı bir form aracılığıyla açığa çıkardığını gösterir. Sembollerin bazıları, yalnızca bir anlam alanına değil, çoklu anlam dizgelerine tekabül eder. Bu durum, sembolün anlam üretiminde üstlendiği rolü çok katmanlı bir yapıya kavuşturur. Özellikle ikinci dereceden semboller —yani başka sembolleri temsil eden semboller— hermenötik süreci daha da derinleştirir ve yorumun açılım alanını genişletir. Böylece sembol, salt bir göstergeden ziyade, düşünsel sezgiyi harekete geçiren ve anlamın kendisini çoğaltan dinamik bir arayüz olarak belirir. Bu bağlamda sembol, fenomenolojik deneyim ile metafizik ideal arasındaki geçirgenlik alanında, epistemolojik ve ontolojik temsiliyetin merkezi bir ögesi hâline gelir (Tillich, 2000, s. 45; Koç, 1998, s. 98). Sözelimi yazılı bir harfin bir kelimeyi, kelimenin de daha soyut bir fikri temsil etmesi; bu hiyerarşik anlam aktarımının temelinde sembolik ilişki yapısının olduğunu gösterir (Guénon, 2001, s. 27–28).

Sembol, yalnızca anlamı ile dış dünyaya gönderme yapan bir işaret değil; aynı zamanda kendi varlık yapısı içerisinde anlam üretme kapasitesine sahip ontolojik bir düzeneğin parçasıdır. Bu bağlamda içkinlik, sembolün kendisinde taşıdığı anlamla kurduğu ontolojik bağın keyfi ya da dışsal değil, özsel ve sürekli olduğunu ifade eder. Bir sembol, temsil ettiği kavramdan ya da içerikten bağımsızlaştığında dahi tümüyle anlamsızlaşmaz; aksine, taşıdığı biçimsel yapı ve tarihsel referansla hâlâ anlam üretmeye devam eder.

Bu durum, sembolü göstergeler sistemindeki diğer bileşenlerden belirgin biçimde ayırır. Gösterge niteliğindeki işaretler, çoğunlukla bağlamsal olarak belirlenmiş anlamlarla ilişkilidir ve yerlerine başka göstergeler ikame edilebilir. Örneğin, dilsel göstergelerde bir kelime, eşanlamlısıyla rahatlıkla değiştirilebilir. Oysa sembol, özgül bir *anlam-zemin* ilişkisine dayanır. Bu ilişki yalnızca temsiliyet üretmez; aynı zamanda sembolün içine gömülü metafizik, kültürel ya da tarihsel bağlamların yeniden üretimini mümkün kılar. Dolayısıyla bir sembolün başka bir sembolle ikame edilmesi, yalnızca biçimsel bir değişimi değil; o sembolün taşıdığı çok katmanlı anlam ağının koparılmasını ve temsil kudretinin zayıflamasını beraberinde getirir. Semboller, belirli bir dilin, kültürün ya da inanç sisteminin içinde kendi varlık koşullarını üretirler ve bu koşullar, onları yerine geçilemez kılar. Bu nedenle semboller, epistemolojik düzeyde değil, ontolojik düzlemde ele alınmalıdır (Tillich, 2000, s. 45; Koç, 1998, s. 98).

Sembol, temsil ettiği şeyin ne tam kendisidir ne de ondan tamamen farklıdır. Örneğin, aynadaki bir yansıma ne yansıttığı objenin kendisidir ne de ondan bağımsızdır; aynı şekilde sembol de hakikatle bu türden bir ara düzlemde ilişki kurar. Bu ara konum, ontolojik bir hiyerarşiyi de beraberinde getirir. Sembol, işaret ettiği gerçeklik karşısında tali bir düzlemde konumlanır; fakat o gerçeklikle olan özsel bağı, ona aşkın bir değer yükler. Lings'in ifadesiyle, sembol yalnızca semboldür, arketip değil; yani ideanın yerine geçemez ama ona yönelmiş bir temsil formudur (Lings, 2005, s. 34). Mevlânâ'nın "Örnek/temsil (misâl), aslının aynısı değildir" sözü de bu bağlamda anlam kazanır (Mevlâna, 2018, c. 3, beyit 1155, s. 337). Semboller, mutlak gerçekliğe doğrudan erişim sunmazlar; ancak o gerçekliğe yönelen zihinsel bir açıklık meydana getirirler. Böylece sembol, epistemolojik bir köprü işlevi görerek, insanın kavrayış yetisini aşkın olana doğru açar.

Toplumsal bağlamda sembollerin geçerliliği, onların yalnızca bireysel tecrübelerin ifadesi olmadığını, kolektif bilinçte de karşılık bulduklarını gösterir. Bir sembolün toplumsal alanda tanınırlık kazanması, onun kültürel kodlarla uyumlu ve ortak anlam üretimine açık olduğunu gösterir. Ancak sembol olma ve toplumsal kabul görme süreçleri birbirinden

ayrılmaz. Sembol, toplumun ona yüklediği anlamla var olurken, toplum da bu sembol aracılığıyla kendi kolektif kimliğini kurar (Tillich, 1955, s. 16; Eliade, 2002, s. 116).

Semboller toplumsal olarak benimsendiğinde, bireylerin bu sembollerin dışında bağımsız bir algı ve tecrübe alanı oluşturması oldukça güçleşir. Bu durum, sembollerin bireysel inanç ve tavırları biçimlendirme kapasitesini ortaya koyar. Semboller yalnızca anlamın aracı değil, aynı zamanda kültürel sürekliliğin ve metafizik yönelimin taşıyıcısıdır. Hem bireysel bilinç hem de kolektif hafıza, semboller aracılığıyla inşa edilir. Bu yönüyle semboller, yalnızca temsil değil, aynı zamanda dönüştürme gücüne sahip epistemolojik varlıklardır; yani bilgi üretimi, aktarımı ve yeniden yapılandırılması süreçlerinde etkin bir role sahip anlam taşıyıcılarıdır.

DİNÎ SEMBOLİZM: KAVRAMSAL DERİNLİK VE ONTOLOJİK YÖNELİM

Sembolik dil, mistik tecrübenin dilsel olarak ifade edilmesinde ontolojik bir ifade biçimi olarak işlev görmektedir. Mistik bilinç, doğası gereği zamansal ve mekânsal sınırlardan bağımsız aşkın bir gerçekliğe yönelir; bu yönelimin doğrudan dilsel bir temsili mümkün olmadığından, mistikler hakikate yönelik anlatılarını çoğunlukla semboller aracılığıyla kurarlar. Günlük dilin literal sınırları, bu tecrübelerin metafizik içeriğini kuşatmakta yetersiz kaldığından, semboller çok katmanlı anlam dizgeleri inşa ederek sezgisel, duygusal ve ruhsal boyutlara hitap eder. Burada söz konusu olan yalnızca bir anlatım tercihi değil, aynı zamanda epistemolojik bir zorunluluktur. Çünkü mistik deneyim, fenomenolojik düzeyde kavranamayacak türden bir "hakikat tecrübesi"dir ve bu nedenle temsil için analogi, metafor ve özellikle sembolizme başvurmak kaçınılmaz hâle gelir.

Scholem'in değerlendirmelerine göre, mistiklerin sıkça başvurduğu paradoksal söylem, yüzeysel olarak çelişkili görünse de esasında mistik bilginin ifade imkânsızlığına karşı geliştirilen ontolojik ve epistemolojik bir tepkidir. Scholem'e göre paradoks, mistik söylemin zorunlu bir bileşenidir; çünkü aşkın olanın dile getirilmesi, ancak mantıksal çerçeve dışına taşan, çoğu zaman retorik bakımdan "imkânsız" olan ifadelerle mümkün kılınabilir (Scholem, 1995, s. 4–5).

İslam düşüncesi içerisinde semboller, yalnızca estetik ya da dilsel bir süsleme unsuru değil; aynı zamanda Allah-insan ilişkisinin zorunlu bir epistemolojik aracı olarak değerlendirilmiştir. Bu anlayışın temelinde, Allah'ın zatının beşerî idrakin ötesinde oluşu yatmaktadır. Mutlak aşkınlığı nedeniyle Allah hakkında doğrudan bilgi üretimi mümkün değildir. İmam Mâturîdî bu noktada belirleyici bir ilke ortaya koyar: Allah hakkında bilgi sahibi

olmak yalnızca O'nun bildirmesiyle, yani vahiy aracılığıyla mümkündür (Mâturîdî, 2005, s. 35). Bu durum, hem bilginin kaynağı olarak vahyin zorunluluğunu hem de bu vahyin dilsel ve simgesel bir yapı içinde ortaya çıkmasının kaçınılmazlığını gösterir. Allah'ın aşkınlığı ile insanın sınırlı idrak yetisi arasındaki mesafe, sembolleri yalnızca bir anlatım biçimi değil, aynı zamanda teolojik bir zorunluluk haline getirir. Allah'ın isimleri, sıfatları, fiilleri ve tecellileri doğrudan değil; bu sembolik temsiller aracılığıyla anlaşılır ve tefekkür konusu yapılır. Dolayısıyla semboller, Allah'ın mahiyetini kavrama çabasında aşkınlığı zedelemekten, O'na yönelimi mümkün kılan anlam köprüleri kurar. Bu bağlamda Atasagun'un da vurguladığı gibi, semboller ilahî hakikatin temsilde yalnızca betimleyici değil, aynı zamanda yönlendirici bir epistemik işlev üstlenir (Atasagun, 2002, s. 21 vd.).

Dinî semboller, diğer sembollerle mukayese edildiğinde belirleyici farklılıklar sergiler. Her sembol bir gösteren ile gösterilen arasında ilişki kurar; fakat dinî sembol, aşkın olanı, mutlak olanı ya da kutsalı temsil eder. Bu, onun hem metafizik hem de varoluşsal bir yük taşıdığı anlamına gelir. Dinî semboller, ibadet pratikleri içerisinde tezahür ederken aynı zamanda Allah ile insan arasındaki karşılaşma alanını da kurar. İbadet sırasında kıbleye yönelmek, elleri göğze kaldırmak, kutsal metinleri okumak; bunların her biri, fiziksel eylemlerin ötesine geçen bir sembolik düzlemde gerçekleşir. Eliade'ye göre dinî semboller, görünmeyeni görünür kılmak üzere inşa edilmiş temsil sistemleridir (Eliade, 2002, s. 115).

Sembol, aynı zamanda kronolojik zamana indirgenemeyen, deneyimsel olarak içsel bir yoğunluk taşıyan ve mistik sezgiyle algılanan “an”ları da taşıyabilir. Sûfilerin icra ettiği semâ ayini, yalnızca estetik bir ritüel değil; metafiziksel bir hatıranın, yani “elest bezmi”nin yeniden yaşanmasıdır. Bu bağlamda semâ, Allah'ın insanla konuştuğu ve onun rububiyetini tasdik ettirdiği ilk ontolojik karşılaşmaya yapılan bir göndermedir. Ritüelin fiziksel yönü, zaman-üstü bir hakikatin sembolik düzlemde tezahür etmesini sağlar. Sûfi ayinleri bu nedenle hem ritüel hem de tefekkür düzleminde çok katmanlı bir semantik yapı arz eder (Yılmaz, 2003, s. 189).

Dinî sembolizmin işlevlerini iki temel alanda inceleyebiliriz. İlk olarak, semboller ibadet ve ritüel ortamlarında, Allah ile birey arasında bir karşılaşma ânını mümkün kılar. Bu ânın ifade edilmesinde sıradan dil yetersiz kaldığı için, semboller, metaforlar ve alegorik anlatımlar devreye girer. Koç'un belirttiği gibi, semboller yalnızca anlam taşımaz; aynı zamanda dinî tecrübenin paylaşılabirliğini mümkün kılarlar (Koç, 1998, s. 95). Bu bağlamda semboller yalnızca bir iletişim aracı değil; aynı zamanda dinî hakikatin aktarım ve tevarüsünün asli aracıdır.

İkinci işlev alanı ise Allah'ın dile getirilmesi meselesidir. Paul Tillich'e göre teoloji, "Allah hakkında konuşmak" değil, "Allah'ın insan deneyimindeki tezahürünü yorumlamak"tır. Allah mutlak aşkınlık içerisinde kavranamaz; fakat semboller aracılığıyla O'na dair bir tasavvur inşa edilebilir. Bu tasavvur, teolojinin temel konusudur. Tillich'in ifadesiyle, teoloji; Allah ile insan arasındaki özgün karşılaşmanın semboller yoluyla dile getirildiği alanın kavramsal analizi, yorumu ve eleştirisidir (Tillich, 1955, s. 108). Dolayısıyla sembol, yalnızca temsili değil, aynı zamanda teolojik düşüncenin yapı taşıdır.

Sembol ile işaret arasındaki ayrım, özellikle ontolojik bağlamda önem kazanır. Örneğin, trafik ışıkları gibi işaretler yerlerine başka semboller konulabilecek yapay göstergelerdir; kırmızı ışık yerine başka bir renk de aynı işlevi görebilir. Buna karşılık, haç sembolü gibi dinî semboller, temsil ettikleri kutsal gerçeklikle özsel bir bağ içerir ve yerlerine rastgele bir başka işaret konulamaz. İşaret, yerine başka bir göstergenin geçebileceği yapay bir ilişki içerirken, sembol, temsil ettiği şeyle özsel bir bağa sahiptir. Bu bağ, sembolün anlamının türevsel değil, içkin olduğunu gösterir. Böylece sembol, yalnızca aktarılan bir anlamın aracı değil; aynı zamanda o anlamın taşıyıcısı ve yeniden üreticisidir.

Mistik dilin sembolik yapısı, bu çerçevede değerlendirilmelidir. Mistik tecrübe, semantik olarak doğrudan ifade edilemez; bu nedenle semboller hem temsil hem gizleme işlevi görür. Anlam, doğrudan sunulmaz; çağrışımlar ve sembolik katmanlar aracılığıyla yapılandırılır. Bu durum, sembolün hem açığa çıkarıcı hem de örtücü yönünü birlikte barındırmasına neden olur. Mistik sembolizm, bu açıdan hem epistemolojik hem de ontolojik düzlemde bir ifade aracıdır.

İslam tasavvuf geleneğinde sûfiler tarafından geliştirilen sembolik dil, bu işlevselliğin açık bir örneğidir. Sûfiler, günlük dilin sınırlarını aşmak adına hem kavramsal terminolojiyi dönüştürmüş hem de semboller aracılığıyla sezgisel bir anlatı üretmiştir. Bu dil, yalnızca iletişim değil, aynı zamanda sırların aktarımı amacıyla da geliştirilmiştir. "İşaret ilmi" olarak adlandırılan bu sembolik anlatım sistemi, tasavvufî hakikatleri hem açıklamak hem de gizlemek üzere yapılandırılmıştır. Bu çifte işlevlilik, tasavvuf geleneğinde sembolizmin hem pedagojik hem de ezoterik yönünü açıkça ortaya koyar. Pedagojik yön, sûfiler arası eğitim ve bilginin aktarımı bağlamında sembollerin öğretici ve kavrayışı kolaylaştırıcı işlevine işaret eder. Ezoterik yön ise, sembollerin içerdiği anlam katmanlarının yalnızca belirli ruhsal seviyeye ulaşmış kişiler tarafından çözülebilmesine dayanır; bu anlamda semboller, hakikatin hem örtüsü hem de anahtarıdır.

İBNÜ'L-ARABÎ VE DİNÎ SEMBOLİZM: ONTOLOJİK TEMSİLDEN KOZMİK İNŞAYA

İbnü'l-Arabî'nin metafizik evren tasavvurunun merkezinde, paradoksal gerçekliklerin birlikte var olabilme imkânı yer alır. Aynadaki görüntünün Hak ile özdeş olmamakla birlikte Hak'tan başkası da olmaması, onun düşüncesinde sıkça vurgulanan “huve / lâ huve” yani “O’dur ama O değildir” formülüyle açıklanır (İbnü'l-Arabî, 2016, III/46). Bu formül yalnızca retorik bir ifade değil, aynı zamanda metafizik bir zorunluluğun ifadesidir: Varlık ile Allah arasında ne mutlak bir özdeşlik ne de radikal bir ayrılık mümkündür. İbnü'l-Arabî'ye göre Allah, mutlak anlamda aşkın (transandantal)dır; ancak O'nun varlıktaki tecellileri, içkin (immanent) bir gerçeklik olarak tecrübe edilebilir. Bu ontolojik gerilim, onun sembolik anlatım biçimlerine yönelmesini zorunlu kılar. Nitekim, Allah-âlem ilişkisini aynadaki yansıma ile yansıyan arasındaki ilişki üzerinden açıklaması, bu anlatım tarzına açık bir örnektir.

İbnü'l-Arabî'nin düşünce sisteminde semboller yalnızca estetik ya da poetik aygıtlar değildir; onlar varoluşu anlamak, açıklamak ve ifade etmek için zorunlu ontolojik araçlardır. Onun en sık kullandığı üç temel sembol şunlardır:

1. Ayna Sembolü: Görüntü ile öz, yansıyan ve yansıtan arasındaki ilişkiyi kuramsallaştırır.
2. Harf Sembolü: Yaratıcı Logos'un kozmik dile dönüşümünü ifade eder.
3. Işık Sembolü: Varlık ile yokluk, aydınlık ve karanlık arasındaki tevhid edici ara alanı temsil eder.

Bu semboller hem teorik hem de sezgisel düzlemde iş görürler. İbnü'l-Arabî'nin metinlerinde sembolizm, yalnızca anlatımı kolaylaştırmak için değil, hakikatin çok katmanlı doğasını ifade etmek ve idrak etmek için zorunlu bir yöntem olarak işlev görür. Sembollerin işlevi burada temsilden ibaret değildir; örneğin, ayna yalnızca yansıtan bir yüzey değil, Allah'a ait hakikatin mümkün varlıklar düzeyinde tezahürünün bir ifadesidir. Bu anlamda semboller, hakikatin kendisine dönüşebilen ifadeler hâlini alır.

İbnü'l-Arabî'ye göre semboller, temsil ettikleri varlıklarla yüzeysel ya da keyfi bir ilişki içinde değildir. Aksine, aralarında zorunlu, içkin ve doğal bir bağ vardır. Bu nedenle semboller yalnızca araçsallaştırılmış göstergeler değil, varlığın taşıyıcı unsurlarıdır. Semboller, Allah'ın hem aşkın hem de içkin yönünün idrakine aracı olurken, aynı zamanda bireyin mistik sezgisine dayalı bir bilgi düzeyine ulaşmasını da mümkün kılar. Örneğin, sufînin kalbindeki sezgi, sembollerin çok katmanlı doğası aracılığıyla Allah'a ait hakikate yönelir.

Tarihsel ve kültürel bağlamda sembolizmin evrensel oluşu, İbnü'l-Arabî'nin sembolizmi merkeze alan düşüncesini hem İslam düşünce geleneği içinde hem de daha geniş metafizik söylem içerisinde anlamlı kılar. Neredeyse bütün geleneksel kozmolojilerde sembol, aşkın olanla bağ kurmanın ve onu temsil etmenin asli aracıdır. Bu sebeple, İbnü'l-Arabî'nin sembolleri, sadece bireysel bir sezginin ürünü değil, kolektif bir metafizik mirasın sürekliliğini temsil eder. Nitekim İslam, Hinduizm ve Hristiyan mistisizmlerinde benzer sembolik yapılar gözlemlenebilir. Onun kullandığı sembolleri anlamak, bu mirasa nüfuz etmek anlamına gelir.

Bu çalışma, İbnü'l-Arabî'nin sembollerle kurduğu ilişkinin derinliğini, özellikle üç temel sembol üzerinden açığa çıkarmayı hedeflemektedir: Ayna, harf ve ışık. Bu semboller, onun metafizik sisteminin yalnızca anlatım öğeleri değil, aynı zamanda kurucu unsurlarıdır. Allah-âlem-insan ilişkileri, bu semboller aracılığıyla kavramsallaştırılır ve metafizik düzeyde yorumlanabilir hâle gelir.

İbnü'l-Arabî'nin sembolleri aynı zamanda sûfî tecrübenin iç dinamiklerini de yansıtır. Ayna, Allah'ın mümkünler âleminde tecellisini; harf, yaratılışın temel formel düzenini; ışık ise varlığın tezahürünü temsil eder. Bu üçlü sembolik yapı hem ontolojik gerçekliği hem de epistemolojik süreci kapsar. Böylece İbnü'l-Arabî'nin sembollerle kurduğu ilişki, salt bir anlatım biçimi olmaktan çıkar ve varoluşun hakikatine ulaşmanın temel yolu hâline gelir.

İbnü'l-Arabî'nin sembolik dili, sadece anlatımın ötesinde bir işlev görür. Bu dil, metafizik hakikatlerin ifade edilebilmesini, kavranabilmesini ve tecrübe edilebilmesini mümkün kılar. Semboller onun düşüncesinde, temsilin ötesine geçerek bizzat hakikatin kendisini inşa eden araçlar hâline gelir. Bu yönüyle sembol, İbnü'l-Arabî'nin sisteminde yalnızca epistemolojik değil, varoluşsal bir değere sahiptir. Bu yaklaşım, özellikle onun varlık mertebeleri doktrininde sembollerin kurucu rolünü açıkça göstermektedir.

Bu çerçevede İbnü'l-Arabî'nin varlık mertebeleri öğretisi çerçevesinde, ayna, harf ve ışık sembollerinin işlevleri ile bu semboller aracılığıyla metafizik gerçekliğin nasıl yapısal bir bütünlük kazandığı maddeler halinde analiz edilecektir:

AYNA SEMBOLİZMİ: TASAVVUFÎ TEVHİD TECRÜBESİNDE ONTOLOJİK BİR ARAÇ

Tasavvuf düşüncesinde semboller, yalnızca soyut hakikatlerin temsil araçları değil, bireysel mistik tecrübenin sözle ifade edilemeyen boyutlarını sezgisel ve metaforik yollarla anlamlandırmaya yönelik araçlardır, aynı zamanda metafiziksel ve varoluşsal hakikatin aktarımında kullanılan ontolojik formlardır. Bu bağlamda, ayna sembolü sûfinin tevhid

tecrübesini kavramsallaştırmasında kilit bir işlev üstlenir. Ayna hem epistemolojik bir metafor hem de varlığın kendini yansıtma biçimi olarak düşünüldüğünde, özellikle Gazâlî'nin düşünce sisteminde son derece sofistike bir yapıya bürünür. Gazâlî, *Mişkâtü 'l-Envâr* adlı eserinde, ayna sembolünü çok katmanlı bir epistemik ve ontolojik bağlamda işler; bu yönüyle sembol, yalnızca sezgisel değil aynı zamanda aklî bir tefekkür alanı olarak şekillenir (Gazâlî, 2018, s.45).

Gazâlî'ye göre hakikatin semasına yükselen âriflerin ortak noktası—burada ontolojik dönüşüm, sûfinin varlık düzlemindeki ontolojik statüsünde bir değişim yaşaması, yani kendi varlığını mutlak varlık karşısında yok olarak tecrübe etmesi anlamında kullanılmaktadır—, varlık düzleminde yalnızca mutlak Varlık olan Hakikat'i (el-Hak) müşahade etmeleridir. Bu müşahade, bazı sûfilerde marifet düzeyinde bilişsel bir idrake, bazılarında ise doğrudan hâl ve zevk üzerinden gerçekleşen ontolojik bir dönüşüme karşılık gelir. Her iki durumda da sûfi, çoğulluğun görünüşteki cazibesinden sıyrılır ve ferdâniyetin saf hakikati içinde yokluğa (fenâ) ulaşır. Bu yokluk hâli, bir silinme ya da kaybolma değildir; bilakis, gerçek varlık olan Mutlak Varlık karşısında kendi ontolojik hiçliğini idrak etme biçimidir (Gazâlî, 2018, s. 33–34).

Mistik söylemin karakteristik özelliği, çoğu zaman paradoksal ifadelerle tezahür etmesidir. Bu dilsel yapı, klasik felsefî metinlerde karşılaşılan antinomi ya da apori türü anlatımlarla benzerlik gösterir. Sûfi gelenekte paradoks, sadece retorik bir araç değil, aynı zamanda hakikatin çelişkili görünümüler aracılığıyla kavranabileceği düşüncesinin bir tezahürüdür. Hallâc-ı Mansûr'un "Ene'l-Hak" (Ben Hakk'ım) ifadesi bu bağlamda paradigmatic bir örnek teşkil eder. Aynı şekilde, Beyazıt Bestamî'nin "Sübhanî mâ a'zame şânî" (Kendimi tesbih ederim, ne yüce şanıma sahipmişim!) ya da "Cennette Allah'tan başkası yoktur" gibi sözleri, sûfi öznenin bireysel varlığını aşarak Allah'a ait varlıkta fânî oluşunun ontolojik bir ifadesi olarak değerlendirilmelidir (Corbin, 2013, s. 135).

Bu tür ifadeler, zahirî bakış açısından şathiyyat kategorisine girse de derinliğinde sekr hâlinin yani tasavvufta mistik vecdin semantik izdüşümüdür. Sekr hâli, aklî kategorilerle bütünüyle kavranamayan, sezgisel bir bilincin ve mistik tecrübenin ürünü olarak görülür. Bu nedenle, şathiyyat genellikle kamusal düzeyde değil, ancak tasavvufî terbiyede belirli bir merhaleyi geçmiş kişilerin meclislerinde anlaşılabilir bulunur (Nasr, 2007, s. 48). Bu noktada, şatahat türü ifadelerin her zaman mistik derinlik taşıdığı varsayımı eleştirel bir bakışla sorgulanmalıdır. Zira bu sözler, bağlamından koparıldığında kolaylıkla yanlış anlaşılmaya ya da dogmatik sapmalara yol açabilecek bir dilsel muğlaklık barındırır. Sekr hâli geçtikten sonra, yani aklın nisbî hâkimiyeti yeniden kurulduğunda, sûfi tecrübe ettiği hâli bir "hakikî ittihâd" değil, ona benzeyen bir tevhid tecrübesi olarak tanımlar. Bu fark, sûfi epistemolojisinin

merkezinde yer alan idrak biçimlerinin çok katmanlı doğasına işaret eder. Mistik birleşme tecrübesi, bir başka açıdan aşkın doğasını anlamaya da olanak tanır. Aşk hâlinde âşık ile maşuk arasındaki sınırlar ortadan kalkar. "Arzuladığım benim, arzulayan da ben; / Biz iki canız, bir bedene giren" dizeleri, bu birlik hâlini temsil eder (İbnü'l-Arabî, 2016, III/46; II/374).

İbnü'l-Arabî'nin sembolik dil anlayışı ile tasavvufî epistemoloji arasındaki ilişki, onun yalnızca bir mistik değil, aynı zamanda özgün bir dil ve varlık düşünürü olarak ele alınmasını gerekli kılar (Chittick, 1989, s. 31). Tasavvufî tecrübe, klasik düşünce geleneklerinde sadece bireysel bir manevî hâl değil, aynı zamanda ontolojik bir hakikate ulaşma yöntemi olarak değerlendirilir. Sûfinin vecd halinde yaşadığı bir hâl, yalnızca psikolojik bir yoğunluk değil; İlahi hakikatin bilinç düzeyinde bir tecellîsine işaret eden sembolik bir temsildir (Izutsu, 2002, s. 76). Bu tür deneyimler, sezgisel bilgi üretiminin ve metafizik farkındalığın temelini oluşturur. Bu bağlamda semboller, yalnızca ifadenin zorunlu araçları değil; aynı zamanda çok katmanlı bir hakikatin taşıyıcıları olarak tasavvufî söylemin merkezinde yer alır (Corbin, 2013, s. 38).

İbnü'l-Arabî, vahdet-i vücûd öğretisini sistematik bir biçimde formüle etmemiş olsa da eserlerindeki kavramsal düzen ve sembolik anlatım biçimleri bu öğretiyi güçlü biçimde ima eder (Chodkiewicz, 1993a, s. 53). Onun yaklaşımı, doğrudan kavramsal tanımlamalardan ziyade, sezgiye dayalı ve metaforik anlatımları önceleyen bir yapı sergiler. Bu nedenle sembolik söylem, onun epistemolojik yaklaşımında merkezi bir konuma sahiptir. Zira hakikat, kavranabilir olsa da dile bütünüyle dökülemez bir mahiyet taşır (Morris, 2012, s. 91). Anlam, yalnızca zihinsel değil, aynı zamanda varoluşsal bir tecrübe üzerinden inşa edilir. Bu çerçevede semboller hem gerçeği örter hem de onu sezdirir. Bu durum, Platon'un idealar dünyası ile görüşler dünyası arasındaki ilişkiyi çağırıştırır: Nasıl ki idealar doğrudan kavranamaz ancak görüşlerdeki yansımaları aracılığıyla sezilebilir; İbnü'l-Arabî'ye göre de semboller, İlahi hakikatin birer izdüşümüdür (Nasr, 2007, s. 64).

İbnü'l-Arabî'nin dil anlayışı, tasavvufî ıstılahları ele alış tarzında belirginleşir. Ona göre her bilimsel disiplin, kendi kavram dünyasını iç dinamiklerinden türetir (Albayrak, 2017, s. 203). Ancak sûfî terminolojisi, diğerlerinden farklı olarak yalnızca öğretim yoluyla değil; kalbî tecrübe ve ilham yoluyla da kavranabilir. İbnü'l-Arabî, sûfî kavramların anlamlandırılmasında yalnızca didaktik yöntemin yeterli olmadığını; metafizik uyum ve sezgisel idrakin de zorunlu olduğunu vurgular. Bu anlayış, dil ile varlık arasında asli bir özdeşlik bağı kurar. Semboller, salt kelimeler değil; bizzat varlığın kendisinden doğan yankılardır. Kelime burada yalnızca bir işaret değil, aynı zamanda hakikatin içkin bir biçimidir.

Bu bağlamda Platon'un *Kratylos* diyalogunda ele alınan "kata phusin" yani doğaya uygun adlandırma meselesi dikkat çekici bir paralellik sunar. Sokrates'in ağzından yürütülen bu tartışmada, kelimelerin nesneleriyle doğrudan bir bağının olup olmadığı sorgulanır. Bir görüşe göre kelimeler, nesnelerin doğasını doğrudan yansıtan ontolojik izdüşümlerdir. Diğer görüş ise, kelimelerin konvansiyonel, yani toplumsal uzlaşıyla belirlendiğini ve nesnelerle zorunlu bir ilişkilerinin bulunmadığını savunur.

İbnü'l-Arabî'nin pozisyonu, açık biçimde ilk görüşe yakındır: Dil ve semboller, ona göre varlığa içkindir. Sûfî dili, metafizik hakikatin yeryüzündeki yansısidir. Kelime, burada yalnızca bir sembol değil; İlâhi varlığın somut tezahürlerinden biridir. *Kratylos*'ta sorulan "Bir ismin iyi olması, nesnesini doğru bir biçimde temsil etmesine mi bağlıdır?" sorusu, bu yaklaşımı özetler (Platon, *Kratylos*, s. 75). İbnü'l-Arabî'ye göre yanıt nettir: Evet; fakat bu doğruluk, salt zihinsel bir temsil değil, aynı zamanda sezgisel idrak ve ontolojik uyumun sonucudur.

Ayna sembolü, İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde yalnızca edebî veya mecazi bir araç değildir; aynı zamanda varlığın tecellisini mümkün kılan bir ontolojik geçiş metaforudur. Bu işlev, özellikle *Risâletü'l-Envâr* adlı eserinde geliştirdiği nur merkezli varlık anlayışıyla belirginleşir. Ayna burada, hakikatin nurlar aracılığıyla görünür kılındığı aktif bir yüzey olarak anlaşılır (İbnü'l-Arabî, 2018, s. 112). İbnü'l-Arabî'nin *Risâletü'l-Envâr* adlı eserinde geliştirdiği nur merkezli varlık anlayışı, aynayı sadece pasif bir yansıtıcı değil, hakikatin nurlar aracılığıyla görünür kılındığı bir ontolojik düzlem olarak konumlandırır (İbnü'l-Arabî, 2018, s. 112).

İnsan aynayla karşılaştığında, yalnızca yüzeysel bir yansımayı değil, aynı zamanda yansımanın kaynağı ile olan ilişkisini sorgular. Platon'un mağara alegorisini hatırlatan bu durum, sûretin hakikat olup olmadığını tartışmalı hale getirir. Bu bağlamda, Gazâlî berrak bir kadehteki şarap metaforuyla bu epistemik bulanıklığı betimler. Şeffaf bir kadehteki şarap, kadehin rengine büründüğünde gözlemci hakikati tam olarak ayırt edemez. Ona göre mesele, mazhar ile sûret arasındaki ilişkiyi bir ontolojik bütünlük içinde anlamaktır (Gazâlî, 2018, s. 40-41):

“İnce olunca kadeh, şarap da saf mı saf; benzeştiler ve iş karıştı. Sanki şarap var ama kadeh yok. Sanki kadeh var ama şarap yok.”

Bu sembolik ifade, sûfî sezginin dilsel temsiline dair özgünlüğünü ortaya koyar; zira burada sembol, görünüş ile hakikat arasındaki geçirgenliği, kavramsal sınırları aşan bir sezgi

düzeyinde ifade eder. Ayna, görünüşü sadece aktaran değil, anlamın içkinleştiği ve hakikatin zuhura geldiği bir metafizik yüzeydir.

Bu bağlamda Lacan'ın "ayna evresi" kuramı, benliğin oluşum sürecine dair sunduğu yapıyla dikkate değerdir. İbnü'l-Arabî'nin metafizik ayna anlayışıyla doğrudan ilişkili olmamakla birlikte, her iki düşünce de yansımanın özne üzerindeki yapısal etkisine odaklanır. Lacan'a göre çocuk, ilk kez aynada kendi imgesini gördüğünde, henüz parçalı olan benlik algısını bütünsel bir "ideal ben" olarak deneyimler; ancak bu imge, çocuğun gerçek durumu ile uyumsuz bir bütünlük yansıması üretir (Lacan, 2006, s. 75). Çocuğun kendini ilk kez bütünsel bir imge olarak görmesi, henüz oluşmamış benlik algısında bir idealizasyon ve aynı zamanda yabancılaşma üretir (Lacan, 2006, s. 75). Bu durumda, özne kendi idealleştirilmiş imgesi üzerinden kendiyi kurduğu ilişkiyi dışsallaştırır.

Gazâlî'nin epistemolojik metaforuyla Lacan'ın psikanalitik çözümlemesi arasında oluşan benzerlik, sûret ve hakikat arasındaki ayrımın problematik doğasına işaret eder. Her iki yaklaşımda da görünüş, asla yalnızca bir dışsal yansıma değildir; içerideki özle olan ilişkisi daima gerilimlidir.

Tasavvufi terminolojide bu gerilim, fenâ ve fenânın fenâsı kavramlarıyla açıklanır. Sûfî, sadece benliğinden fânî olmakla kalmaz; bu fânîlik halinin dahi ötesine geçerek kendilik farkındalığını da terk eder. Bu durum, hakikatin mutlak idrakine giden sezgisel bir bilinçsizlik düzeyidir. Gazâlî, bu noktada irfânî suskunluğa yönelir (Gazâlî, 2018, s. 44-45).

İbnü'l-Arabî'nin sisteminde ayna sembolü, sadece bireysel tecrübeyi değil, Allah-âlem ilişkisinin sistematik bir açıklamasını üstlenir. Bu sembol, bilgiyi varlığa bağlayan bir epistemik arayüz olarak işler (Chittick, 1998, s. 20). Ayna, tecellinin mekânı, zuhurun aynasıdır; temsil değil, hakikatin kendine mahsus görünümüdür.

İbnü'l-Arabî'de ayna, Allah'ın tecellîlerinin zuhur ettiği bir ontolojik yüzeydir (Chittick, 1989, s. 202). Gazâlî'nin *Mişkâtü'l-Envâr*'ında da benzer bir sembolik yapı vardır. Burada aynadaki yansıma, kendiliğinden bir varlık değil, mutlak varlığın bir yansımasıdır. Yansıyan sûret, Allah'ın isim ve sıfatlarının izdüşümüdür. Bu nedenle âlem, Hak'la özdeş olmamakla birlikte Hak'tan da bağımsız değildir (Gazâlî, 2018, s. 72; Kara, 2010, s. 189).

İbnü'l-Arabî'nin düşüncesi, bu sembolü sadece temsili değil, varlık ile yokluk arasındaki ilişkiyi kuran metafiziksel bir yapı olarak kullanır (Chodkiewicz, 1993a, s. 59). Ayna, yaratılmış olanla mutlak varlık arasında aracılık eder; bu aracılık ise mutlaklığı

zedelemekten zuhurun imkânını doğurur. Bu noktada ayna hem Allah'ın hem de mahlûkatın eşzamanlı zuhur ettiği bir metafizik arayüzdür (Morris, 2012, s. 95).

İbnü'l-Arabî, klasik mantığın "üçüncü hâl yoktur" ilkesiyle sınırlandırılmayacak kadar nüanslı bir metafizik ilişkisellik modeli kurar (Izutsu, 2002, s. 81). Allah ile âlem arasındaki ilişki, "hem o hem de değil" formülasyonu ile ifade edilir. Bu paradoksal yapı, mantığın sınırlarını zorlayan fakat tasavvufi idrakin doğasına uygun çok katmanlı bir ontolojiye işaret eder (Nasr, 2007, s. 38).

Bu sembolik yapı sayesinde, çelişki ve birlik bir arada düşünülebilir hale gelir. Görünüş ile hakikat, sûret ile öz arasındaki ilişki, dışlayıcı değil tamamlayıcıdır. Böylece semboller, yalnızca estetik değil, aynı zamanda metafizik yük taşıyan yapılara dönüşür.

İbnü'l-Arabî'nin "huve/lâ huve" (O'dur ama O değildir) formülasyonu, Batı felsefesi bağlamında özellikle Hegel'in tez-antitez-sentez yapısıyla yapısal olarak karşılaştırılabilir. Hegel'in düşüncesinde görünen çelişkiler, daha üst düzeyde bir senteze ulaşarak aşılar; benzer şekilde İbnü'l-Arabî, görünen karşıtlıkların hakikatin çok katmanlı doğasında bir araya geldiğini savunur. Her iki düşünür de görünüşteki çelişkilerin, daha üst düzeyde bir sentezle aşılabileceğini kabul eder. Bu bakış açısı, çok katmanlı bir hakikat anlayışının temelini oluşturur.

Sonuç olarak, İbnü'l-Arabî'nin sembol dili yalnızca mistik tecrübeyi ifade etmekle kalmaz; aynı zamanda çok düzeyli bir ontolojik hakikat anlayışını kuramsal düzlemde temellendiren felsefî bir araç işlevi görür. Bu yönüyle İbnü'l-Arabî, yalnızca bir sûfî değil, aynı zamanda metafiziğin sınırlarını yeniden çizen özgün bir düşünür olarak değerlendirilmelidir. Ayna sembolü bu yapı içinde sadece bir temsil aracı değil, düşünsel sistemin kurucu öğelerinden biridir. Her sembol, belirli bir varlık düzeyini temsil ederken, bu semboller arasındaki ilişkiler de İbnü'l-Arabî'nin bütüncül metafizik mimarisini inşa eder. Onun sembolleri, sadece şiirsel değil, aynı zamanda felsefî tutarlılığı olan metafizik göstergelerdir. Ayna, bu bağlamda Allah-âlem-insan ilişkilerini çok katmanlı şekilde çözümleyen merkezî bir metafor olarak değerlendirilmelidir.

Tecellî ve Ayna Sembolizmi: İbnü'l-Arabî'nin Ontolojik Temsilleri

İbnü'l-Arabî'nin metafizik düşüncesinde merkezi bir kavram olan "tecellî", Allah'ın aşkın ve mutlak varlığının, yaratılmışlar âleminde çeşitli derecelerde ve formlarda görünür hâle gelmesini ifade eder (Chittick, 1989, s. 53). Bu kavramın Kur'ânî kökleri (örneğin A'râf 7/143

ayeti) ve önceki sûfilerce kullanılan anlam alanları dikkate alındığında, İbnü'l-Arabî'nin onu sistemli bir sembolik yapı ile zenginleştirdiği görülür (Nasr, 2007, s. 41).

Vahdet-i vücûd ontolojisi, Allah'ın mutlak vücûd olduğu, diğer tüm varlıkların ise bu mutlaklıktan zayıflatılmış yansımalar yahut dereceli varlık suretleri olarak pay aldıkları anlayışına dayanır (Chittick, 1989, s. 120). Bu ontolojiye göre yaratılmış olanlar, Allah'tan bağımsız ve müstakil varlıklar değil, O'nun isim ve sıfatlarının farklı mertebelerdeki tezahürleridir. Bu yaklaşım, İslam kelâmındaki yaratma anlayışını aşarak, yaratılışı bir 'tecellî' ve 'zuhur' süreci olarak kavrar. Burada yaratılan ile Yaratana arasındaki ilişki, özsel bir ayrım değil, dereceli bir varlık yapısı çerçevesinde açıklanır.

Ayna, mutlak varlık olan Allah'ın (el-Hakk) yaratılmışlar dünyasında tezahür eden yansıması olarak işlev görürken; aynada beliren sûretler ise mümkün varlıkları temsil eder (İbnü'l-Arabî, 2017a, s. 156). Bu sembolizasyon sürecinde, Allah ile varlıklar arasında doğrudan bir özdeşlik kurulmaz; aksine, bir ilişkisellik ve tezahür biçimi söz konusudur (Chodkiewicz, 1993a, s. 67). İbnü'l-Arabî, bu düşüncüyü daha ileriye taşıyarak "a'yân-ı sâbite" kavramıyla temellendirir (İbnü'l-Arabî, 2017a, s. 178).

Bu düşünsel çerçevede ayna sembolü, İbnü'l-Arabî'nin varlık anlayışının iki temel ilkesiyle doğrudan ilişkilidir: vahdet-i vücûd (varlık birliği) ve yokluktan varlığın üretilmeyeceği ilkesi (Izutsu, 1983, s. 145). Ayna sembolü sayesinde, yaratılmışların müstakil varlıklar olmadığı; aksine, Allah'ın isim ve sıfatlarının belirli bağlamlarda görünürlük kazanan tezahürleri olduğu ifade edilir (Schimmel, 1999, s. 201).

İbnü'l-Arabî bu soruları çözümlemek için, klasik ayna-sûret ilişkisinden, şahıs-sûret ilişkisinin daha sofistike bir modeline geçer (İbnü'l-Arabî, 2017a, s. 203). Bu geçiş, sembolün semantik alanını derinleştirir. Ona göre aynadaki sûret, ne tamamen şahsın kendisidir ne de ondan bağımsızdır (Chittick, 1989, s. 202). Burada "aradalık" (berzahîlik) prensibi devreye girer. Berzah, İslam metafiziğinde iki hakikat mertebesi arasında aracılık yapan bir ontolojik düzlem ifade eder (İbnü'l-Arabî, 2002, s. 189).

İbnü'l-Arabî, sûretin şahsiyetle tam anlamıyla özdeş olduğunu savunan yaklaşımları da eleştirel bir biçimde değerlendirir (Chodkiewicz, 1993b, s. 112). Ona göre, böyle bir özdeşlik kabul edildiği takdirde, Allah'ın "bedî" (benzersiz yaratan) sıfatı âtil hâle gelir (İbnü'l-Arabî, 2017a, s. 217). Zira 'bedî'lik, örneksiz, özgün ve tekrarsız bir yaratımı gerektirir (Izutsu, 1983, s. 178). İbnü'l-Arabî'nin sembolik dil kullanımı ve bunun tasavvufî epistemoloji ile kurduğu derin ilişki, onun yalnızca bir sûfî değil, aynı zamanda bir dil ve varlık filozofu olarak da ele

alınmasını gerektirir (Chittick, 1989, s. 147). Varlıklarını sürdüren her şey, Allah'ın tecellisinin bir izdüşümüdür. Bu bağlamda, mümkün varlıklar özsel anlamda türemiş (müstağni olmayan) ve izafi (bağıl) bir ontolojiye sahiptir (Chittick, 1989, s. 53).

İbnü'l-Arabî'de Ayna ve Sûret İlişkisi: Onto-Teolojik Bir İnşa

İbnü'l-Arabî'nin metafizik düşüncesinde sûret (şekil-görüntü) ile ayna arasında kurulan ilişki, yalnızca bir mecaz değil; Allah-varlık ilişkisinin derinlikli bir onto-epistemolojik yorumudur. Bu ilişki, üç temel ilke etrafında sistematize edilir ve onun varlık tasavvurunun hem kurucu ilkesi hem de hermenötik anahtarı olarak iş görür.

• Tecellî, aracı bir zemine muhtaçtır: Aynasız sûret olmaz

İbnü'l-Arabî'ye göre mümkün (olanaklı) varlıklar, zorunlu varlık olan Allah'ın tecellisine mazhar olmadıkça, varlık sahnesine çıkamaz. Bu bağlamda ayna, yalnızca pasif bir yansıma yüzeyi değil; Allah'ın zâtından taşan esmâ ve sıfatların temessül edebileceği asli bir imkân düzlemidir. Görüntü aynada görünürlük kazanırken, Allah da kendi isim ve sıfatlarının etkinliğini yaratılmışlar üzerinden fiilen gerçekleştirir. Görüntüsüz bir ayna tahayyül edilebilirse de aynasız bir sûretin mevcudiyeti mümkün değildir (Chodkiewicz, 1993a, s. 61).

• Sûret, hem Allah'tır hem de değildir: Ontolojik Aradalık

İbnü'l-Arabî, klasik mantığın ikili (ya-ya da) yapısının sınırlarını aşarak, varlık ile Allah arasındaki ilişkiyi “huve lâ huve” (O'dur ama aynı zamanda değildir) ve “lâ huve lâ gayruh” (Ne O'dur ne de başkası) gibi paradoksal formüllerle ifade eder. Bu söylem, özdeşlik ve ayrılık dikotomisini reddederek çok-değerli bir ontolojinin örneği hâline gelir. Sûret, Allah'ın bir tecellisi olarak ilâhî bir iz taşır; fakat kendisi Allah'ın zâtı değildir. Rüyada görülen sûret, hem zihinsel bir imaj hem de sembolik bir hakikatin temsili olabilir; dolayısıyla sûretler çoklu gerçeklik katmanlarında varlık bulur (Izutsu, 2002, s. 84).

• Aynalık, görüntü ile kemâle erer: Faaliyetle tahakkuk eden varlık

Ayna, görüntüye ihtiyaç duymadan varlığını sürdürebilir; fakat yansıttığı sûretlerle birlikte kendi hakikatini görünür kılar. Bu durum, Allah'ın zâtî anlamda hiçbir şeye muhtaç olmamasına rağmen, esmâ ve sıfatlarının tecellî edebilmesi için bir zuhur alanına yönelmesini andırır. Her bir sıfat, kendisine mazhar olacak bir varlıkta fiilleşir; böylece Allah'a ait nitelikler yaratılmışlarda zahir olur. İbnü'l-Arabî'ye göre bu ilişki, Allah'ın aşkınlığı (tenzîh) ile içkinliği (teşbîh) arasında kurulan dinamik dengenin asli bir ifadesidir. Tecellî süreci, yalnızca

yaratılmışın değil; aynayı varlıkta tahakkuk ettiren ilâhî faaliyetin de tezahürüdür (Morris, 2012, s. 97).

İbnü'l-Arabî'nin ayna sembolizmi yalnızca bir betimleme aracı değil, aynı zamanda onun varlık anlayışını yapılandıran felsefî bir şemadır. Bu sembolü bu denli sıklıkla tercih etmesi, onun düşüncesinde temsille hakikat arasındaki bağın ne kadar köklü olduğunu gösterir. Ayna, metafizik ilişkileri temsil etmekle kalmaz, aynı zamanda İbnü'l-Arabî'nin kavramsal sistemini oluşturan dinamik bir yapı olarak işler. Aynı zamanda onun varlık anlayışının sistematik temelidir. Bu sembol, metafizik ilişkileri temsil etmekle kalmaz, aynı zamanda İbnü'l-Arabî'nin kavramsal sistemini oluşturan dinamik bir yapı olarak işler. Ayna, bir epistemolojik metafor olduğu kadar, ontolojik bir zuhur düzlemidir. Bu nedenle onun düşüncesinde sembol, yalnızca şiirsel ya da alegorik bir unsur değil; hakikatin derin katmanlarını ifade eden asli bir kavramsal araçtır (Corbin, 2013, s. 33).

Ayna, Sûret ve Ontolojik Gerilim: İbnü'l-Arabî'nin Sembolik Metafiziği

İbnü'l-Arabî'nin metafizik düşüncesinde ayna metaforu, Allah ile mümkün varlıklar arasındaki ilişkiyi temellendiren özgün ve çok katmanlı bir sembol olarak ön plana çıkar. Bu modelde, mümkün varlıkların hakiki varoluşu, Allah'ın varlık zemininde mümkün hâle gelir. Ayna, bir yandan yansıtıcıdır, diğer yandan yansıttığı görüntüyle doğrudan temas hâlinindedir. Bu çift yönlü yapı, Allah'ın hem aşkın (müteâl) hem de içkin (immanent) oluşuna aynı anda işaret eden uygun bir metaforik uzam sunar. Başka bir deyişle, mümkün varlıklar Allah'ın mutlak ve aşkın varlığına dayanmaksızın ne var olabilir ne de gerçeklik kazanabilir. Bu nedenle, bütün varlıklar Allah'a ait tecellinin izdüşümleri olup özsel olarak türemiş ve izafi bir ontolojiye sahiptir (Chittick, 1989, s. 19).

• Klasik Yaklaşımlar ve İbnü'l-Arabî Arasındaki Ontolojik Ayrım

Her ne kadar İslam filozofları ve kelâmcılar da âlemin varlığını Allah'ın varlığına ircâ etseler de onların yaklaşımı ile İbnü'l-Arabî'nin yaklaşımı arasında derin bir metodolojik ve metafizik fark söz konusudur. Kelâmcılar için âlem, “vâcib bi-ğayrihî”dir; yani varlığı kendinden değil, başkasından zorunludur. Filozoflar ise âlemi “mümkinü'l-vücûd” olarak sınıflandırır; yani var olması da yok olması da mümkün olan, zorunlu olmayan bir varlıktır. Bu iki yaklaşım, Allah ile âlem arasındaki ilişkiyi dışsal ve neden-sonuç temelli bir düzlemde ele alır. Oysa İbnü'l-Arabî, sunduğu ayna sembolizmiyle bu ilişkiyi yalnızca ontolojik bağımlılık düzeyinde değil, aynı zamanda içkinlik (immanence) ve aşkınlık (transcendence) arasındaki

dinamik gerilim ekseninde yorumlayarak çok daha kapsamlı bir varlık teorisi inşa eder (İbnü'l-Arabî, 2016, IV/317).

Örnek:

Kelâmcılar: Allah --- Âlem (Ayrı)

İbnü'l-Arabî: Ayna --- Görüntü (İçkin-Aşkın Bağlantı)

• Vahdet-i Vücûd Perspektifinden Allah -Âlem İlişkisi

İbnü'l-Arabî'nin düşünce sistemi, “vahdet-i vücûd” doktrini çerçevesinde Allah -âlem ilişkisini yeniden kavramsallaştırır. Bu anlayışta Allah, mutlak varlık olarak tek gerçekliğe sahiptir. Diğer tüm varlıklar ise bu mutlak varlığın farklı mertebelerdeki tecellîlerinden ibarettir. Kelâmcıların iki ayrı ontolojik gerçeklik olarak gördüğü Allah ve âlem dikotomisi, İbnü'l-Arabî tarafından sembolik bir bütünlüğe dönüştürülür. Ayna-görüntü ilişkisi, birlik ve ayrılık kategorilerini aynı anda içinde barındıran bir aradalık düzlemi sunar. Buradaki “neredeyse” ifadesi, Allah ile âlem arasındaki diyalektik yakınlığı ve aynı zamanda ayrılığı ima eden çok önemli bir nüanstır.

Örnek:

Kelâmcılar: Allah ----- Âlem (Ontolojik Ayrım)

İbnü'l-Arabî: Allah ----- Âlem (Neredeyse Aynı)

• Tecellî ve İlişkisellik: Sıfatların İşlevsel Yansımaları

Ayna sembolizminin dikkat çekici bir başka yönü, Allah'ın isim ve sıfatları ile mümkün varlıklar arasındaki işlevsel ilişkiyi görünür kılmasıdır. Allah, zâtı itibarıyla hiçbir sıfatla kayıtlı değildir; mutlak ve aşkındır (müteâl). Hiçbir sınırlayıcı ontolojik kategoriye indirgenemez. Ancak ilk tecellî anıyla birlikte, Allah isim ve sıfatlar suretinde belirir. Bu sıfatların fiilî hâle gelebilmesi için ontolojik olarak bir muhataba ihtiyaç vardır. Bu muhataplar, me'lûh (ilah olunan) ve merbûb (Rab'liğe muhatap) gibi ilişki nesneleriyle temsil edilir. İbnü'l-Arabî, bu durumu aynanın işleviyle açıklar: Aynalık, yalnızca bir görüntüyü yansıtmakla anlam kazanır (İbnü'l-Arabî, 2016, III/79).

Örnek:

Allah: Ayna → Görüntü: Mümkünler

Allah: Sûret → Mümkünler: Ayna

• Çift Yönlü Sembolizm: Zâhir ve Bâtın Tezahürleri

İbnü'l-Arabî, ayna sembolizmini tek boyutlu değil, çift yönlü bir şekilde ele alır. İlk anlatımda Allah aynadır; mümkün varlıklar, bu aynadaki görüntülerdir. İkinci anlatımda ise mümkünler aynanın kendisi, Allah ise bu aynada tecellî eden sûretlerdir. Bu iki tasvir arasında kesin bir tercih ortaya koymaz; her iki sembolik yapı da hakikatin farklı tezahür biçimleri olarak değerlendirilir. Bu bağlamda Allah'ın "Zâhir" (görünen) ve "Bâtın" (gizli) isimleri, bu çift yönlü görünümün metafizik izdüşümleridir. Bâtın olan Allah, ayna işleviyle varlığı gizlerken; Zâhir olan Allah, sûret olarak görünür kılınır.

Bu yapı, İbnü'l-Arabî'nin ontolojisinin yalnızca sembolik değil, aynı zamanda zorunlu bir metafizik model olduğunu gösterir. Eğer Allah ile mümkünler yalnızca yansıtan ve yansıtılan olarak ikili biçimde konumlandırılırsaydı, aralarında mutlak bir ayrım olurdu. Bu ise vahdet-i vücûd ilkesiyle çelişirdi. Bu nedenle İbnü'l-Arabî, bu ikiliği aşmak için "sûret" kavramını devreye sokar. Daha açık bir geçişle ifade edilirse: Sûret, bu ontolojik bölünmeyi aşan bir bağ dokusu işlevi görür.

Sûret, hem aynaya bakanın hem de aynanın bazı niteliklerini taşır. Böylece ne tam anlamıyla aynadır ne de bakandır; fakat her ikisi arasında geçişken ve bağlayıcı bir ontolojik ara-mertebedir. Sûret, hem Allah'ın hem de mümkünlerin mahiyetini içeren bir ara yapı olarak, metafizik sembolizmin merkezine yerleşir. Bu çok yönlü konumu nedeniyle sûret, sadece tasavvufî bir mecaz değil, aynı zamanda varlık düzenindeki çok katmanlı tezahürlerin felsefî bir temsildir. İbnü'l-Arabî'nin bu sembolik dili, Batı mistik geleneklerindeki duygusal Allah-insan temsillerinden ayrılarak, örneğin Meister Eckhart ya da Plotinus gibi isimlerde görülebileceği üzere, ontolojik zorunluluklar temelinde kurgulanır (İbnü'l-Arabî, 2016, III/79).

İnsanlar Arasındaki Farklılıklar ve Ayna Sembolizmi

İslam düşünürü İbnü'l-Arabî (12.-13. yüzyıl), varlığın ortaya çıkışını ve Allah ile ilişkisini açıklamak için temel bir araç olarak ayna benzetmesini kullanır. Bu benzetme, William Chittick'in vurguladığı gibi, Allah'ın mutlak birliği ile çokluk dünyası arasındaki hiyerarşik ilişkiyi kurar (Chittick, 1989, s. 229). Tıpkı bir aynanın karşısındaki asıl nesneyi yansıtması gibi, tüm yaratılmışlar da Allah'ın isimlerinin (örneğin *er-Rahîm* [Merhametli], *el-Alîm* [Bilge]) ve sıfatlarının birer yansımasıdır. Mutlak kaynak olan Allah (zât) görünmezken, O'nun sıfatları evrende somutlaşır. Her varlık (insan, hayvan, bitki vb.), İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'ın farklı bir ismini daha belirgin yansıtan bir "ayna" işlevi görür (İbnü'l-Arabî, 2017b, s. 29). Bu nedenle varlıklar hem görünüş hem de özellik bakımından birbirinden ayrılır (*ontolojik farklılaşma*). Bu benzetme, hem varlıkların özünü anlamamıza (*ontolojik düzlem*), hem de evrendeki çeşitlilik aracılığıyla

Allah'ın sıfatlarını *tanımamıza (epistemolojik düzlem)* olanak tanır. Nihayetinde, İbnü'l-Arabî'nin bu yaklaşımı, tasavvufta sembollerin (ayna gibi) derin hakikatleri aktarmadaki merkezî rolünü ortaya koyar (Chittick, 1989, s. 229). Kısacası, evrendeki her şey, Allah'ın sonsuz özelliklerinin farklı yansıma dereceleriyle ortaya çıkan görünür tezahürleridir.

İbnü'l-Arabî'nin düşünce sistematğinde ayna sembolizmi yalnızca Allah-âlem ilişkisini açıklamakla kalmaz; aynı zamanda bireyler arasındaki varoluşsal, epistemolojik ve ontolojik farkları da anlamlandırmak için merkezi bir ontolojik temsil biçimi olarak işlev görür (Izutsu, 2002, s. 93). İbnü'l-Arabî, insanların idrak, kabul ve temsil kapasitelerindeki farklılıkları açıklarken, her bireyin bir ayna gibi Allah'a ait hakikati yansıttığını, ancak bu yansımaların bireysel mizaçlar ve varoluşsal istidatlar doğrultusunda çeşitlilik arz ettiğini belirtir (Chodkiewicz, 1993a, s. 72). Bu bağlamda, ayna sembolü, bireysel varlık tecrübelerini izah etmede hem metafizik hem de antropolojik katmanlara sahip derinlikli bir imkân sunar.

Her ayna, karşısındaki nesnenin sûretini yansıtır; ancak bu yansıtmanın niteliği aynanın yapısına, maddesine, işlenmişliğine ve cilâ derecesine göre değişiklik gösterir. Dolayısıyla her ayna teorik olarak yansıtıcıdır; fakat yansıttığı sûretin berraklığı, hakikate uygunluğu ve derinlik seviyesi, aynanın içsel yapısıyla doğrudan ilişkilidir. İbnü'l-Arabî'ye göre aynaların karşısındaki nesneyi aslına uygun biçimde yansıtabilme yetkinliği iki temel faktöre dayanır:

1. Aynanın imal edildiği maddenin tabîî yansıtma istidadı ya da kapasitesi (ontolojik altyapısı).
2. Bu kapasitenin fiilen ne ölçüde işlenip cilâlandığı, yani potansiyelin aktüel hale getirilme düzeyi (egzistansiyel gelişim) (Morris, 2012, s. 108).

İbnü'l-Arabî'nin döneminde aynalar günümüzdeki gibi camdan değil, çoğunlukla gümüş gibi parlak metallerden yapıldı. Bu nedenle, örneğin gümüşten yapılmış bir aynanın yansıtma kapasitesi demirden yapılmış olana kıyasla çok daha üstündür. Ancak aynı madenin farklı cilâ seviyeleri, aynaların yansıtma kalitesinde ciddi farklar oluşturur. Gümüşten yapılan iki aynadan biri daha iyi cilalanmışsa, yansıttığı sûret de daha net, daha derin ve hakikate daha uygun olur. Bu farklar, İbnü'l-Arabî tarafından metafizik bir kavram olan "mizaç" üzerinden açıklanır. Nasıl her aynanın farklı bir fiziksel mizacı varsa, her insanın da Allah'a ait hakikati algılama ve yansıtma şekli kendi mizacı tarafından belirlenir.

Bu noktada sembollerin bireysel mistik tecrübeyle olan ilişkisi daha da belirgin hâle gelir. Her birey, Allah'a ait hakikatin kendisinde tezahür eden yönünü kendi varoluşsal

filtresinden geçirerek tecrübe eder ve bu tecrübe sembol aracılığıyla anlam bulur (Corbin, 2013, s. 47).

İbnü'l-Arabî'nin bu sembolizm üzerinden ulaştığı temel sonuçlardan biri, insanların Allah'a ait hakikati kavrama ve temsil etme kapasitelerinin özsel olarak farklı olduğudur. Ancak bu farklılıklar eksiklik değil, Allah'a ait zuhurun sonsuz ve çok biçimli doğasının zorunlu bir tezahürüdür (Nasr, 2007, s. 40). Her birey, kendi mizacına göre Allah'a ait hakikatin bir yönünü algılar ve yansıtır. Bu perspektif, dinî ve mezhebî çoğulluğun metafizik zeminde nasıl mümkün olduğunu açıklamada güçlü bir zemin sunar. İnsanların sahip olduğu farklı metafizik anlayışlar, inanç sistemleri ve teolojik kabuller, onların varlık düzeylerindeki mizaca bağlı yansıtma biçimleridir. Bu bakımdan, İbnü'l-Arabî'nin çoğulculuğu dışlamayan, aksine onun varoluşsal zorunluluklardan kaynaklandığını savunan yaklaşımı, dinlerarası diyalog ve teolojik hoşgörü için önemli bir teorik zemin oluşturur.

Bu bağlamda en yüksek yansıtma kapasitesine sahip varlık insân-ı kâmil. İnsân-ı kâmil, Allah'a ait isim ve sıfatların tümünü potansiyel olarak barındıran, bu isimlerin en kapsamlı ve dengeli biçimde tecelli ettiği ontolojik örnektir. O, yalnızca kendi inancını derinlemesine kavramakla kalmaz, aynı zamanda diğer inanç sistemlerinin de Allah'a ait bir temele sahip olduğunu idrak eder. Her ne kadar bu farklı akideleri kabul etmese de onların varoluşsal temelini bilincindedir. Bu farkındalık düzeyi, onu sadece etik ve mistik olgunlukta değil, aynı zamanda kozmolojik ve teolojik sezgide de zirveye taşır (Chittick, 1989, s. 54).

İbnü'l-Arabî'nin bu konuda sarf ettiği ifadeler, dinlerin birliği öğretisine katkı sunmanın ötesinde, farklılıkların hakikatin çok yüzlü yansımaları olduğunu savunan metafizik bir çoğulculuğa da kapı aralar. Ona göre, dinler ve inanç sistemleri yalnızca tarihî ve kültürel inşalar değil, Allah'a ait hakikatin farklı mizaçlardaki aynalarda aldığı sûretlerdir. Bu sûretler, birbirinin zıddı ya da rakibi değil, hakikatin farklı düzeylerdeki ontolojik tezahürleridir (İbnü'l-Arabî, 2017a, ss. 17-21).

Bu derinlikli yaklaşım yalnızca teolojik hoşgörüyü değil, aynı zamanda bireyler arası farklılıkların da hakikatin zorunlu parçaları olduğunu vurgulayan bütüncül bir ontoloji inşa eder. Ayna sembolizmi böylece yalnızca Allah-âlem ilişkisini değil, insan-insan ilişkilerini, bireyin kendilik bilincini ve varoluşsal potansiyelini de anlamlandıran ontolojik bir paradigma haline gelir.

Allah-Âlem İlişkisi: Ayna Sembolizmi

İbnü'l-Arabî'nin Allah ve âlem arasındaki ilişkiyi tasvir ederken başvurduğu en karakteristik ve işlevsel metaforlardan biri, ayna-yansıma metaforudur. Bu metafor, Allah ile yaratılmışlar arasında ne mutlak özdeşlik ne de kesin bir ayırım bulunduğunu ifade eden bir düşünsel yapıyı temsil eder. Ayna, kendisine yansıyan sûreti kendi içinde barındırır; fakat bu sûret, aynanın kendisi değildir. Öte yandan, yansıyan sûret de aynada içkin olarak ortaya çıkar; onun dışında müstakil bir gerçekliğe sahip değildir (Afifi, 1974, s. 90).

Bu yaklaşım, âlemin Allah'ın bir tecellisine sahne olduğu fikrini temellendirir. Âlem, Allah'ı yansıtırken onu hem görünür kılar hem de mahiyetini örter. Başka bir deyişle, Allah'ın varlıktaki zuhuru ile aşkınlığı, aynı anda ve çelişmeden tecrübe edilebilecek iki yönlü bir hakikattir. Bu sembolik yapı, özellikle Allah'ın "Zâhir" (açık) ve "Bâtın" (gizli) isimleriyle olan ontolojik gerilimini açıklar (Afifi, 1974, s. 92). Sonuç olarak, âlemdeki her varlık, Allah'ın bir sıfatının görünür tezahürü olurken, aynı zamanda O'nun zatî hakikatini gizleyen bir örtüye dönüşür. İbnü'l-Arabî'nin bu sembolik anlatımı, Allah-âlem ilişkisini sıradan bir temsilden öteye taşıyarak, varlığın bizzat kendisini anlamlandıran metafiziksel bir çerçeve sunar (Chittick, 1989, s. 202).

İBNÜ'L-ARABÎ'DE HARF SEMBOLİZMİ VE VAROLUŞ FELSEFESİ

İbnü'l-Arabî'nin ontolojik doktrini, evreni yalnızca maddî suretlerin barındığı bir alan olarak değil; Allah'a ait hakikatin tezahür ettiği çok katmanlı, anlam yüklü bir semiyotik kozmos olarak kurgular (Chittick, 1989, s. 75). Buradaki "semiyotik kozmos", her varlığın Allah'a ait bir anlam taşıdığı, evrenin ise bu anlamların işaret ettiği bir yazı gibi okunabileceği düşüncesini ifade eder. Bu modelde varlıklar, mutlak yaratım filinin sıradan ürünleri değil; bilakis, ilahî isimlerin ve sıfatların mertebeli bir biçimde zuhur ettiği varoluş kiplikleri (*taayyün*) olarak düşünülür. Bu nedenle evren hem ontolojik bir doku hem de dilsel bir metin gibi okunabilir; her varlık, Allah'a ait bir mananın tecelligâhıdır (Izutsu, 2002, s. 118).

Allah'ın zâtı, salt mutlaklığı ve tenzih boyutuyla idrak ötesidir. Bu mutlak mahremiyet, ancak isimlerin ve sıfatların tecellîleri aracılığıyla aşılabılır. Harf sembolizmi, İbnü'l-Arabî'nin metafizik semantiğinde bu tecellî sürecinin hem temsilcisi hem de aracısıdır. Harf, bu bağlamda yalnızca fonetik ya da grafik bir birim değil; Allah'a ait hakikatin belli bir tecelligâhı olan varlık kipliğinin sembolik taşıyıcısıdır. Her harf, İlâhî Kelâm'da, kâinatın dilsel suretini oluşturan asli unsur olarak, varlığın mahiyetini şifreleyen bir simge işlevi görür (Chodkiewicz, 1993b, s. 91). Bu bağlamda harfler hem anlamı taşıyan hem de anlamın zuhur ettiği yapısal birimlerdir.

İbnü'l-Arabî bu sembolik yapıya dikkat çekerken şu ifadeyi kullanır: “Anlam harfe nasıl bağlıysa, Allah da âleme öyle bağlıdır/ المعنى كما ينعقد في الحرف كذلك الحق في العالم” (İbnü'l-Arabî, 2016, III, ss. 146–441). İbnü'l-Arabî'nin ayna benzetmesiyle açıkladığı Allah-evren ilişkisi, ne panteizmin "Allah ile evren aynıdır" iddiasına, ne de deizmin "Allah evreni yarattı ve sonra ilişkisini kesti" anlayışına indirgenemez. Bu ilişki hem varlık hem de anlam düzeyinde paylaşılan derin bir ortak zemine dayanır. Varlık düzeyinde (ontolojik), evren Allah'ın isim ve sıfatlarının bir yansımasıdır; O'ndan bağımsız değildir ama O'nun kendisi de değildir. Anlam düzeyinde (semantik) ise, tıpkı bir kitaptaki harflerin kelimeleri oluşturması gibi, evrendeki her varlık ve olay:

- Allah'ın sıfatlarını taşır (bir gül *Cemal* [Güzellik] sıfatını, bir dağ *Celâl* [Yücelik] sıfatını yansıtır),
- Aynı zamanda bu sıfatların görünür hâli, somut ifadesi ve gerçekliğin parçasıdır. Nasıl "K-A-L-E-M" harfleri bir araya geldiğinde "kalem" anlamına hem aracılık eder hem de *o anlamın görünür formunu oluşturursa*; evren de Allah'ın isimlerinin hem taşıyıcısı hem de somut gerçekleşme alanıdır. Bu dinamik ortak zemin, Allah ile evren arasında sürekli, anlamlı ve dengeli bir bağ kurar (İbnü'l-Arabî, 2016, III, ss. 146–441).

Dil, Sembol ve Ontolojik Yapı

İbnü'l-Arabî'nin sembol anlayışı, yalnızca epistemolojik bir arayışa değil, doğrudan ontolojik bir temellendirmeye dayanır. Semboller, onun metafizik sisteminde anlam taşıyan araçlar değil, bizzat varlık mertebelerinde asli karşılıkları olan tezahürlerdir. Bu bağlamda sembol, temsil ettiği varlığa dışsal bir gönderge değil; onunla özdeş ve onunla birlikte var olan bir ontolojik görünümdür. Bu düşünce, Platon'un idea ve görünüş ayrımı üzerinden kurduğu ikili yapıyı aşarak, temsil ile temsili nesne arasında özsel ve kesintisiz bir mahiyet birliği bulunduğunu savunur.

Dil de İbnü'l-Arabî'ye göre yalnızca düşünceyi aktarmanın bir enstrümanı değildir; bilakis, varlığın kendi kendisini açığa vurduğu bir hakikat düzlemidir. Bu yaklaşımda, dilin yapısı ile varlık mertebeleri arasında doğrudan bir paralellik kurulur: Her dilsel yapı, belirli bir ontolojik derecenin izdüşümüdür. Örneğin, harfler ve kelimeler, kozmik düzenin tezahür mertebeleriyle birebir ilişkilendirilir; her bir sembol, bu kozmik katmanlardan birini yansıtan bir varlık tezahürü olarak kabul edilir.

Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin sembolizminde dil ile varlık arasındaki ilişki semantik veya pedagojik bir düzlemde değil; varlığın mahiyetine içkin ontolojik bir zaruret temelinde

tesis edilir. Semboller, eğitici ya da alegorik göstergeler değil; hakikatin çok katmanlı kozmik düzen içinde ortaya çıkan somut ve zorunlu iz düşümleridir (Chittick, 1989, s. 108; Afifi, 1974, s. 92).

Metin, dil ve varlık arasındaki bu derin iç içeliği, İbnü'l-Arabî'nin metafizik anlayışının temel unsurlarından biri olarak ortaya koyar. Böylece sembol, yalnızca yorumlanacak bir işaret değil; varoluşun bizzat kendisini kuşatan, hakikate doğrudan açılan bir ontolojik kapı hâline gelir. Bu "ontolojik kapı" metaforu, sembolün yalnızca görünene değil, görünmeyen hakikatine de işaret ettiğini vurgular.

Harf Sembolizminin Kozmolojik Rolü

İbnü'l-Arabî'nin varlık metafiziğinde harfler, yalnızca dilsel göstergeler değil, yaratılışın kozmik düzenini kuran ve kevnî gerçekliğin temel yapı taşları olarak işlev gören ontolojik ilkelerdir. Ona göre harfler, Allah'ın ezeli ilminde mündemiç olan anlam potansiyellerinin kevnî (varlıksal) düzleme intikal ettiği ilk ilkesel formlardır. İlahî isim ve sıfatların taşıdığı varlık enerjisi, harfler üzerinden sembolik ve ontolojik bir yoğunlaşma ("kristalizasyon") sürecine girerek görünür hâle gelir. Bu bakımdan harf, semantik bir işaret değil, Allah'a ait hakikatin kesret içinde tezahür etmesine aracılık eden varoluşsal bir ortamdır. Bu zuhur süreci, İbnü'l-Arabî'nin "nefes-i Rahmânî" metaforuyla izah edilir: Mutlak varlık (el-Hakk), yaratılış nefesiyle harfler biçiminde kendini açılar. "Nefes-i Rahmânî", Allah'ın içkin varlık âlemiyle ilk temasa geçtiği yaratıcı soluğu temsil eder. Harflerin Allah'ın kelâm sıfatıyla irtibatlandırılması, onları kevnî oluşun ilk halkaları konumuna yerleştirir. Kur'ân'da geçen "kûn" (ol) emri, yalnızca bir yaratma komutu değil; ilksel logosun ontolojik düzlemdeki ilk temessülüdür (İbnü'l-Arabî, 2017a, s. 323).

Harfler, tevhîdî (birlikçi) ilkenin kesret (çokluk) düzlemine açıldığı ilk kavramsal imkânlardır. Bu anlamda harf, anlamın öncülü değil; bizzat varoluşun asli şartıdır. Ontolojik açıdan her bir harf, bir tecellî mertebesine, bir zuhûr kipliğine (varoluş kipliği anlamında) tekabül eder. Harf, Allah'a ait iradenin hem zamansal sınırlardan hem de mekânsal aidiyetlerden azade olma özelliğiyle aşkın bir zuhur biçimidir. Bu nedenle İbnü'l-Arabî, harfleri yaratılışın ardışık kronolojisine bağlı olmaksızın, ezeli nizamın sabit ve değişmeyen unsurları olarak görür (İbnü'l-Arabî, 2016, II, s. 312). Sonuç olarak, harfler İbnü'l-Arabî'nin düşünce sisteminde hem Allah'a ait iradenin ilksel ifadeleri hem de kevnî çokluğun yapı taşlarıdır. Onlar, yalnızca metafizik semboller değil; aynı zamanda yaratılışın kozmolojik dizgesini kuran, Allah-âlem ilişkisini temellendiren ontolojik kodlardır.

A'yân-ı Sâbite ve Ontolojik Gerilim

İbnü'l-Arabî'nin ontolojik yapısı, varlık ile yokluk arasındaki daimî gerilim zemininde yükselir. Bu yapı içinde varlık, iki temel düzeyde düşünülür: Mutlak Varlık (el-Hakk) ve nisbî ya da izafî varlık (el-halk). Mutlak yokluk, yani "âdem-i mahz", herhangi bir varoluşsal potansiyel barındırmaz ve varlıkla hiçbir ontolojik bağ kurmaz. Buna mukabil, izafî yokluk; Allah'ın ezeli ilminde sabit olan, fakat henüz haricî varlık düzlemine geçmemiş olan özleri, yani a'yân-ı sâbite'yi tanımlar. A'yân-ı sâbite, İbnü'l-Arabî'nin terimiyle, varlığın Allah ilmindeki sabit arketipleridir.

A'yân-ı sâbite, ne mutlak varlık statüsüne sahiptir ne de mutlak yoklukla özdeşleştirilebilir. Bu ontolojik ara-form, onları potansiyel hakikat çekirdekleri hâline getirir. Zahirî âlemde henüz varlık kazanmamış olsalar da Allah'a ait bilgide sabit bir surette mevcuttur ve fiilî varoluşun metafizik zeminini teşkil ederler. Buradaki "hakikat çekirdekleri" ifadesi, onların yaratılışın ilksel ve özsel formları olduğunu vurgular.

Bu kavramlaştırma, Farabî'nin "mümkünü'l-vücûd" anlayışıyla karşılaştırıldığında daha da netlik kazanır. Farabî, mümkün varlığı, zorunlu varlık ile mutlak yokluk arasında konumlanan bir ontolojik kategori olarak tanımlar. İbnü'l-Arabî ise bu ara düzeyi, Allah'ın ilminde ezelden beri mevcut olan sabit özler şeklinde yorumlayarak daha derin ve metafizik bir boyut kazandırır. Bu bağlamda yaratma fiili, a'yân-ı sâbite'nin fiilî varlık kazanmasını sağlayan bir tecellî süreci, bir tür "ontolojik güncelleme" olarak düşünülür.

Dolayısıyla İbnü'l-Arabî, Farabî'nin felsefî ontolojisini aşkınlık (transandans; Allah'ın yaratılmış âlemden bağımsızlığı) ve içkinlik (imanens; Allah'ın varlıkta görünürlüğü) arasında kurulan bir metafizik gerilimle yeniden yapılandırır. Bu yapı içinde varlık, sadece mantıksal ya da kategorik çözümlerlerin konusu değildir; Allah'ın ezeli ilmindeki sabitlik ile haricî vücut arasındaki dinamik ilişki hem mistik sezginin hem de metafizik düşüncenin kesişiminde anlam kazanır (İbnü'l-Arabî, 2017a, ss. 29–428).

İBNÜ'L-ARABÎ'DE IŞIK SEMBOLİZMİ: VAROLUŞ, KOZMOLOJİ VE ONTOLOJİK DERİNLİK

İbnü'l-Arabî'nin metafizik sisteminde nûr (ışık), yalnızca bir sembol değil, varlığın mahiyetini açıklayan asli bir kavramdır. Işık sembolizmi, özellikle vücûd (mutlak varlık), tecellî (zuhur) ve halk (yaratılış) gibi temel kavramların açıklanmasında anahtar işlev görür (Chittick, 1989, s. 34). Nûr, İbnü'l-Arabî'nin kozmolojik düzeninde Allah'a ait hakikatin hem aşkın hem de içkin yönlerini ifade eden metafiziksel bir gösteren olarak ortaya çıkar (Aktaş, 2015, s. 67).

Ona göre varlıkların âlemde belirişî, insanın görme süreciyle analogik bir biçimde kavranmalıdır. Görme, ışığın nesneleri görünür kılmasıyla mümkün olduğu gibi, Allah’a ait tecellî de a’yân-ı sâbite (sabit varlıklar) denilen ontolojik nüvelerin, kuvveden fiile geçerek varlık sahnesine çıkmasını sağlar (Izutsu, 1983, s. 89). Bu süreçte tecellî, yalnızca yaratmanın bir biçimi değil, Allah’ın ilâhî isim ve sıfatlarının zahir hâle gelmesidir.

Ancak bu tecellî, keyfî ya da sınırsız değildir. İbnü'l-Arabî'ye göre Allah’ın irâdesi (irâde-i ilâhiyye), yalnızca ontolojik gerçeklik potansiyeli taşıyan varlıklara yönelir. El-madûmü'l-mutlak (mutlak yokluk) kategorisindeki varlıklar ise, hiçbir surette bu tecellîye mazhar olamaz; çünkü varlık kazanma kapasiteleri yoktur (İbnü'l-Arabî, 2017a, ss. 17–21). Bu ayrım, onun sabit varlıklar nazariyesinde merkezî bir yer tutar. A’yân-ı sâbite, Allah’ın ilminde ezelden beri sabit olan varlık imkanlarıdır ve yaratılış süreci, bu sabitlerin tecellî yoluyla zaman ve mekânda zuhur etmesidir (Chodkiewicz, 1993a, s. 76). İbnü'l-Arabî'nin ışık metaforu, sadece sembolik bir anlatım değil; onun varlık anlayışının, yaratılış teorisinin ve Allah-âlem ilişkisine dair ontolojik çerçevesinin kurucu bir unsurudur.

Optik Metafor ve Varoluşun İzahı

İbnü'l-Arabî, yaratılış sürecini daha somut ve kavramsal düzeyde anlaşılır kılmak amacıyla optik metaforundan (ışık-nazar teorisi) yararlanır (Nasr, 2007, s. 134). Bu metafor, maddî âlemin idraki ile metafizik hakikatlerin izahı arasında köprü vazifesi görerek, varoluşun teolojik ve felsefî boyutlarının kavranmasını kolaylaştırır.

Onun optik teorisine göre, göz (basîret), mutlak karanlıkta (zulmet) bulunan ve hiçbir ışık (nûr) barındırmayan nesneleri algılayamaz. Ancak zâtında belirli bir ışık taşıyan objeleri görebilir (İbnü'l-Arabî, 2016, III, ss. 20-21). Görme fiili (rü'yet), gözde mevcut olan ışığın nesnenin içindeki ışıkla birleşmesiyle (ittisâl) gerçekleşir (Chittick, 1989, s. 156). Aynı şekilde, varoluş da mümkün varlıkların kendilerindeki potansiyel vücûd yetisinin (istidâd) Allah’ın yaratıcı iradesiyle birleşmesi neticesinde tahakkuk eder (Aktaş, 2015, s. 89). Bu itibarla, mümkün varlıkların kuvve hâinden fiilî varlığa geçişi, ışık temelli bir açığa çıkma (zuhûr) süreci olarak yorumlanır (Izutsu, 1983, s. 102).

Allah-Âlem İlişkisinde Işık Sembolizmi

İbnü'l-Arabî'nin ontolojik sisteminde Allah (Hak) ile mahlûkat (halk) arasındaki ilişki, ışık sembolizmi üzerinden derinlemesine tahlil edilir (Chodkiewicz, 1993a, s. 112). Ona göre ışık (nûr), vücûdun sembolüdür ve mutlak varlık (vücûd-ı mutlak) yalnızca Hak Teâlâ'ya

mahsustur (Nasr, 2007, s. 51). Allah'ın yaratılmışlarla olan münasebetini açıklamak için Güneş (şems) ve Ay (kamer) arasındaki ilişkiyi örnek verir (İbnü'l-Arabî, 2017a, s. 201).

Bu temsilde, Ay'ın ışığı aslen Güneş'e ait olmakla birlikte, Ay'da tezahür ettiğinde saf Güneş ışığı olmaktan çıkar ve müstakil bir hüküm (hüküm-i müstakil) kazanır. Tıpkı beyaz bir zemine düşen ışığın o zeminin rengini alarak farklı bir görünüm arz etmesi gibi (Chittick, 1989, s. 178). Keza, mahlûkat da varlıklarını Allah'ın mutlak vücûdundan almakla birlikte, her biri kendi kabiliyet ve istidatları (isti'dâd) nispetinde bu varlığı farklı suretlerde (şekillerde) yansıtır (Aktaş, 2015, s. 112). Dolayısıyla, Allah'ın mutlak varlığı ile yaratılmışların varlığı arasında hüküm bakımından bir fark (tefâvüt) ortaya çıkar (Izutsu, 1983, s. 115).

Ayna Metaforu Ekseninde Ontolojik ve Etik Gerilim

İbnü'l-Arabî'nin ışık sembolizmi ekseninde kurduğu ontolojik ve kozmolojik sistem, insan fiillerinin mahiyeti ve ahlâkî sorumluluğu konusunu yeniden düşünmeyi gerektirir (Nasr, 2007, s. 198). Vahdet-i vücûd çerçevesinde geliştirilen bu sistemde insan kudreti ve eylemleri, Allah'a ait hakikatin sınırlı bir şekilde insanda yansması olarak kavramsallaştırılır. Bu yansıtma süreci, özellikle "ayna" (mir'ât) metaforuyla açıklanır. Bu metafor, insân-ı kâmil örnekliğinde, Allah'ın mutlak kudret ve varlığının sınırlı bir tezahürü olarak değerlendirilir (İbnü'l-Arabî, 2017a, s. 139; Chodkiewicz, 1993b, s. 145).

İbnü'l-Arabî'ye göre insan kudreti, Allah'ın mutlak kudretinin varlıksal bir yansımasıdır. Ancak bu tecellî, mutlak kaynakla özdeş olmakla birlikte, fenomenal düzlemde bağımsız bir görünüme sahiptir (Chittick, 1989, s. 201; Aktaş, 2015, s. 134). Bu farklılaşma, insana özgün bir fail olma imkânı tanır. Böylece insan fiilleri hem Allah'a ait bir kökene dayanır hem de ahlâkî sorumluluk taşır (Izutsu, 1983, s. 128).

Vahdet-i vücûd sistematigi, tüm varlıkları Allah'ın birer gölgesi ya da yansıması olarak değerlendirir. Bu durumda, insanın fiillerinin Allah'a mı yoksa insana mı nispet edileceği sorusu doğar (Chittick, 1989, s. 112; İbnü'l-Arabî, 2017a, s. 33). Mu'tezile gibi fiilleri bütünüyle insana isnat etmek, Allah dışında müstakil bir kudret kabulünü gerektirir; bu ise vahdet-i vücûdla çelişir (Chodkiewicz, 1993a, s. 145). Diğer yandan Kur'an'da (Saffât 37:96; Enfâl 8:17) fiillerin Allah'a nispet edildiği pek çok ayet mevcuttur.

Ancak fiillerin doğrudan Allah'a nispeti, ilâhî adalet ve ahlâkî mesuliyet problemini doğurur. Bu durumda emir ve yasakların anlamı silikleşir; iyilikle kötülük arasındaki fark muğlaklaşır (İbnü'l-Arabî, 2017a, s. 37; Chittick, 1989, s. 118). İbnü'l-Arabî bu gerilimi aşmak

için yeniden "ayna" metaforuna döner (İbnü'l-Arabî, 2017a, s. 89–91). Böylece Allah'tan bağımsız bir kudreti doğrudan kabul etmeksizin, insana özgü bir sorumluluk alanı açar.

Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'nin Güneş ve yıldızlar ilişkisine dayalı yansıtma sembolizmi dikkat çekicidir. Güneş mutlak ışık kaynağı olarak Allah'a; yıldızlar ise bu ışıktan pay alan varlıkları simgeler (İbnü'l-Arabî, 2017a, s. 51, 221). Yıldızların ışığı, aslında Güneş'ten gelen sürekli yansımadan ibarettir. Güneş bir anlığına ışığını keserse, yıldızlar fenomenal düzlemde görünmez olur (İbnü'l-Arabî, 2016, II/528).

Bu yapıda yıldızlar, "a'yân-ı sâbite"yi; onların görünen ışıkları ise haricî varlıkları temsil eder. A'yân-ı sâbite, Allah'ın ilminde sabit olan fakat henüz haricî varlık kazanmamış özlerdir. Allah'ın tecellisi kesildiğinde, bu varlıklar da yokluğa döner. Metaforun ikinci aşamasında Güneş doğarken yıldızların görünmemesi, mekânsal ve zamansal izafiyetin örneği olarak sunulur (İbnü'l-Arabî, 2017a, s. 90–91, 222–223). Dünya'dan bakan biri için Güneş doğduğunda yıldızlar kaybolur; ancak başka bir gezegenden bakan biri için aynı anda hâlâ görünür olabilir. Bu durum, varlık ve yokluk gibi metafizik kategorilerin bağlama ve gözlemciye göre izafî olduğunu gösterir (Chittick, 1989, s. 27).

İbnü'l-Arabî bu izafiyeti "zan" kavramıyla açıklar: Yıldızların görünmemesi aslında ışıklarının bastırılmasıdır; ontolojik anlamda yokluk değildir (İbnü'l-Arabî, 2017a, s. 224). Bir şeyin başka bir şeye karışabilmesi için, her ikisinin de gerçek varlığa sahip olması gerekir. Ancak yıldızların müstakil bir ışığı olmadığından, karışım iddiası da temelsizdir (İbnü'l-Arabî, 2017a, s. 225).

Bu metaforik yapı, insanın fiillerinin ona nispet edilmesi meselesine geri döner. Görünüşte bir kudret insanda vardır; fakat bu kudret, Allah'ın mutlak kudretinin bir yansımasından başka bir şey değildir (İbnü'l-Arabî, 2017a, s. 93).

Bu teolojik gerilimi şiirsel biçimde özetleyen bir örnek şu beyitte ifadesini bulur:

"Ben Hakk'ı gerçekten ayn'larda gördüm,
Ve isimlerde- böylece O'nu kendimden başkası [olarak] görmedim.
Bu hükmü veren tek ben değilim,
Bu O'nun her görendeki hükmüdür" (İbnü'l-Arabî, 2017a, s. 145)

Işık-Gölge Diyalektiği ve Ontolojik Arabuluculuk

İbnü'l-Arabî'nin metafizik yapısında, varlık (*al-wujûd*) ile yokluk (*al-'adam*) arasındaki süreklilik, klasik ikilik anlayışını aşan diyalektik bir çerçeve sunar. Bu bağlamda, ışık ve gölge

metaforları yalnızca sembolik anlatımlar değil, aynı zamanda Allah'a ait hakikatin zuhur mertebeleriyle bağlantılı olan varlık tezahürleridir. Mutlak ışık, Allah'ın kendisidir (*al-wujûd al-mutlaq*); karanlık ise yokluğun (*al-'adam al-mahd*) metafizik eşleniğidir. Fakat bu iki zıt kutup arasında, klasik anlamda ne tam varlık ne de tam yokluk addedilemeyecek bir üçüncü alan bulunur: *a 'yân-ı sâbite* (Chittick, 1989, s. 49).

A 'yân-ı sâbite, Allah'ın ezeli ilminde sabit olan, fakat henüz fiilî varoluşa (*al-wujûd al-'ayni*) intikal etmemiş olan imkân varlıklardır. Bu mahiyet, klasik yaratma doktrininden farklı olarak bir "zuhur" paradigmasıyla kavranır; yani yaratma bir *ex nihilo* fiili değil, Allah'a ait isim ve sıfatların tedricî zuhurudur (Izutsu, 1983, s. 102). Gölge metaforu bu ara-mertebeli yapıyı temsil etmek üzere kullanılır. Gölge, ışığın mevcudiyetine işaret eder; ancak onunla ontolojik olarak özdeş değildir. Aynı zamanda tam karanlıktan da ayrışır. Bu ara-doğası, *a 'yân-ı sâbite*'nin hem nuranî hem de ademî boyutlarla çift anlamlı bir ilişki içerisinde olduğunu ortaya koyar (Nasr, 2007, s. 189).

Bu ontolojik pozisyon yalnızca metafizik değil, aynı zamanda estetik ve fenomenolojik boyutları da kapsar. Gölge, estetik bir kategori olarak ışığın anlamlılığını mümkün kılan şeydir; varlık sahnesinde zuhur eden her tecelli, ancak bir zıt aracılığıyla anlam kazanır. Görünürlüğün içine gizliliği de dâhil eden bu sembolik diyalektik, İbnü'l-Arabî'nin tefekkür dilinde temel bir kavramsallaştırma aracıdır (Chittick, 1989, s. 54; Chodkiewicz, 1993a, s. 61).

Işık-karanlık-gölge üçlemesi bu nedenle, İbnü'l-Arabî metafiziğinde sınırlı bir alegoriden ibaret değildir. Bu üçleme, varlığın mertebeli yapısını, kevnî imkânın dereceli zuhurunu ve mutlak *vucûd*un tedricen açığa çıkışını betimleyen felsefî bir dildir (Izutsu, 1983, s. 106). *A 'yân-ı sâbite*, bu dilin merkezinde, metafizik ve ontolojik olarak hem ışığın bir izi hem de yokluğun bir yankısıdır. Her gölge, ışık kaynağının zorunlu varlık niteliğine ontolojik göndermede bulunur; fakat bu gönderim asla tam bir temsile dönüşmez. Gölge, hakikate temas eder; fakat onu bütünüyle kuşatamaz.

Son tahlilde, İbnü'l-Arabî'nin ontolojik sistemi, gölge metaforunu basit bir estetik kategori olmaktan çıkarır; onu hem varoluşun eşiksel boyutunun hem de kevnî potansiyelin epistemik-ontolojik göstergesi hâline getirir. Gölge yalnızca bir varoluş metaforu değil, aynı zamanda hakikatin sınırına işaret eden bir idrakin sınır göstergesidir. Bu yapı, metafiziğin estetikle, sezginin tefekkürle, ilmî suretin fiilî *vucûd*la irtibatlandığı bir bütünlüğü ifade eder.

Işık Sembolizminin Kapsamlı Rolü

İbnü'l-Arabî'nin ışık sembolizmi, metafizik, kozmoloji ve ahlâkî alanlarda ortaya çıkan temel sorunların çözümünde işlevsel olan çok katmanlı bir teorik yapı sunar (Nasr, 2007, s. 189). Bu sembolizm; Allah-evren ilişkisini (‘âlâka-i ilâhiyye), yaratılışın mahiyetini (mahîyyetü'l-halk) ve insanın varlıktaki ontolojik konumunu (ğāye-i vücûd) kavramada merkezî bir epistemolojik araç işlevi görür.

İbnü'l-Arabî'nin inşa ettiği sembolik dil ve metaforlar sistemi, İslâm düşünce tarihinde yalnızca hermenötik bir model değil, aynı zamanda yeni bir varlık ve bilgi anlayışının ifadesi olarak kabul edilmelidir. Bu yaklaşım, Sadreddin Konevî ve Abdülkerim el-Cîlî gibi takipçileri nezdinde yalnızca teorik değil, mistik-pratik bir dönüşüm etkisi de yaratmıştır (Chodkiewicz, 1993a, s. 178).

SONUÇ

İbnü'l-Arabî'nin metafizik kuramı, varlık, bilgi ve anlam inşasını çok katmanlı semboller aracılığıyla açıklayan özgün bir sistemdir. Bu sistemin temelinde, “Kuntu kenzan mahfiyyen...” hadisi yer alır: “Gizli bir hazine idim; bilinmeyi istedim; mahlûkatı yarattım; kendimi onlara tanıttım ve onlar da beni tanıdı” (كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا، فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ، فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ فَعَرَّفْتُهُمْ (بِي فَعَرَّفُونِي)). Bu söz, İbnü'l-Arabî'nin düşünce dünyasında hem ontolojik hem teleolojik bir çerçeve sunar. Yaratılış, Tanrı'nın bilinme arzusunun bir sonucu olarak, fizikî değil sembolik düzeyde tezahür eder.

Bu sembolik yapı üç temel metafor üzerinden örülür: ayna, harf ve ışık. Bu semboller, birbirinden bağımsız değil; varlığın zuhur sürecinde iç içe geçmiş, karşılıklı etkileşim hâlinindedir.

Ayna metaforu, Tanrı ile yaratılmışlar, özellikle insan arasındaki ilişkiyi açıklamakta kullanılır. Allah, kendi esmâ ve sıfatlarını bir aynada görmek ister; bu ayna ise insandır. Ancak bu yansıma, mutlak bir özdeşlik anlamına gelmez. “Huve lâ huve” (O’dur ama O değildir) ilkesiyle ifade edilen bu ilişki, benzerlik ve ayrılık zemininde kurulur. Ayna, tecellînin sahnesidir; fakat tecellînin kendisi değildir. İnsanın kalbi, bu yansımayı en berrak şekilde taşıyabilen mekândır; bu berraklık, ancak nefsin arınmasıyla mümkündür.

Harf sembolizmi, yaratılışın dilsel ve yapısal yönünü temsil eder. Kur’an’da geçen “Kün” (Ol!) emri, sadece yaratıcı bir buyruk değil; aynı zamanda tüm mevcudatın ilahî hakikatle kodlandığı bir varlık dili olarak anlaşılır. Harfler, Allah’ın isimlerinin ve a’yân-ı sâbite’nin sembolik izdüşümleridir. İnsan-ı kâmil, bu harflerin tümünü bünyesinde toplayarak “tam kelime”ye dönüşen bir varlık olur.

Işık sembolü ise varlığın asli tezahür biçimidir. Allah'ın nuru, mevcudatı varlık sahnesine çıkarır; fakat bu nur, tüm varlıklarda eşit derecede görünmez. Varlık mertebeleri—ahadiyet, vahidiyet, ervâh, misâl ve şehâdet—bu nurun farklı yoğunluklarını temsil eder. Karanlık, nurun mutlak yokluğu değil, onun örtülmesi veya zayıflamasıdır. Bu bağlamda, insanın idraki, aldığı nûr oranında derinleşir ya da yüzeyselleşir.

Bu üç sembol birlikte düşünüldüğünde; ışık, varlık zemininin kendisidir; harf, bu zeminde kurulan anlamın yapısal kodudur; ayna ise bu anlamın bilinç düzeyinde tezahürüdür. İnsan, bu üç katmanı birleştiren merkezî bir varlıktır: Nûr-i Muhammedî'nin taşıyıcısı, ilahî kelimenin harflerini içkinleştiren bir kelime, Allah'ın isimlerinin en parlak yansımasıdır.

İbnü'l-Arabî'nin sembolik sistemi, yalnızca klasik tasavvufî bağlamda değil, çağdaş felsefî ve epistemolojik tartışmalar için de üretken bir zemindir. Onun sembolleri, yalnızca temsili araçlar değil; hakikatin mertebeler içinde açılma biçimleridir. Bu yaklaşım, literalizme sıkışmış din dilini aşarak, çok katmanlı bir hermenötiğe imkân tanır. Sembol, burada soyut değil; sezgisel, yapısal ve varoluşsal bir geçit hâline gelir.

Bu yönüyle İbnü'l-Arabî'nin semboller anlayışı, modern çağın karşılaştığı ontolojik ve epistemolojik sorunlarla doğrudan ilişkilendirilebilir. Ayna, bireysel bilinçte tecellî eden hakikatin sezgisel farkındalığıdır; harf, bu hakikatin kavranabilir dilsel formudur; ışık ise bu sürecin ilahî kaynağıdır.

Sonuç olarak, İbnü'l-Arabî'nin düşüncesi, sembolleri keyfî temsiller olarak değil, hakikatin zorunlu ifadeleri olarak görür. Bu anlayış, solipsizmin öznelliğe dayalı kapanmış epistemolojisinden radikal biçimde ayrılır. Solipsist yaklaşımlar sembolleri zihinsel illüzyonlar olarak değerlendirirken, İbnü'l-Arabî için semboller, Tanrı-insan-âlem üçlüsünü birbirine bağlayan zorunlu ontolojik bağlardır. Bu nedenle onun metafizik dili, bireyi içe kapatan değil; hakikate açan, marifet yolculuğunda yön gösteren bir işlev görür. Gerçek, sembollerin arkasında değil; onların derinliğinde saklıdır.

KAYNAKÇA

- Afifi, A. (1974). *Tasavvuf Felsefesi* (M. Dağ, Çev.). Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Aktaş, M. (2015). *İbnü'l-Arabî'de Varlık ve İnsan*. İnsan Yayınları.
- Albayrak, İ. (2017). *İbnü'l-Arabî'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı*. İnsan Yayınları.
- Atasagun, G. (2002). *İlâhî Dinlerde (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm'da) Dinî Semboller*. Sebat Ofset Matbaacılık.

- Chittick, W. C. (1998). *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabī's Cosmology*. State University of New York Press.
- Chittick, W. C. (1989). *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination*. State University of New York Press.
- Chodkiewicz, M. (1993). *An Ocean Without Shore: İbnü'l-Arabî, the Book, and the Law*. State University of New York Press.
- Chodkiewicz, M. (1993). *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabî*. Cambridge: Islamic Texts Society.
- Corbin, H. (2013). *Bir'le Bir Olmak: İbnü'l-Arabî Tasavvufunda Yaratıcı Muhayyile* (Z. Oktay, Çev.). Pinhan Yayıncılık.
- Durand, G. (1998). *Sembolik İmgelem* (A. Meral, Çev.). İnsan Yayınları.
- Eliade, M. (2002). *Dinlerdeki Sembollerin Araştırılması. Dinler Tarihine Giriş* (S. Buluç, Çev.), ss. 111-117). İnsan Yayınları.
- Gazali. (2018). *Mişkâtü'l-Envar* (M. Kaya, Çev.). Klasik Yayıncılık.
- Guénon, R. (2001). *Sembolizmin Egemenliği* (M. S. Dural, Çev.). İz Yayıncılık.
- İbnü'l-Arabî, M. (2017a). *Fusûsu'l-Hikem* (E. Demirli, Çev.). Alfa Yayıncılık.
- İbnü'l-Arabî. (2016). *Fütuhat-ı Mekkiyye*, (E. Demirli, Çev.). Litera Yayıncılık.
- İbnü'l-Arabî. (2018). *Risâletü'l-Envâr*, (M. Kanık, Çev.). İnsan Yayınları.
- İbnü'l-Arabî. (2017b). *Tercümânü'l-Eşvâk*, (M. Kanık, Çev.). İnsan Yayınları.
- Izutsu, T. (2002). *İslam'da Varlık ve Anlam* (S. Kuzu, Çev.). Litera Yayıncılık.
- Izutsu, T. (1983). *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*. University of California Press.
- Kara, İ. (2010). *Tasavvuf ve Sembolizm: Varlık, Bilgi ve Dil İlişkisi Üzerine Denemeler*. Klasik Yayınları.
- Koç, T. (1998). *Din Dili*. İz Yayıncılık.
- Lacan, J. (2006). *Écrits: A Selection* (B. Fink, Trans.). W. W. Norton & Company.
- Lings, M. (2005). *Kadim İnançlar ve Modern Hurâfeler* (Çev. A. Yılmaz). İnsan Yayınları.
- Mevlânâ. (2018). *Mesnevî-i Şerîf* (A. Karaismailoğlu, Haz.). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Morris, J. W. (2012). *The Reflective Heart: Discovering Spiritual Intelligence in Ibn 'Arabi's Meccan Revelations*. Fons Vitae.
- Nasr, S. H. (2007). *The Garden of Truth: The Vision And Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition*. HarperOne.
- Nasr, S. H. (2007). *Knowledge and the Sacred*. Albany: SUNY Press.
- Platon. (2019). *Kratylos* (F. Akderin, Çev.). Say Yayınları.
- Schimmel, A. (1999). *İslam'ın Mistik Boyutları* (E. Kocabıyık, Çev.). Kabalcı Yayınevi.
- Scholem, G. (1995). *Major Trends in Jewish Mysticism*. Schocken Books.
- Tillich, P. (2000). *İmanın Dinamikleri* (F. Terkan & S. Özer, Çev.). Ankara Okulu.
- Tillich, P. (1955). Theology and Symbolism. In F. E. Johnson (Ed.), *Religious Symbolism* (pp. 107-116). The Institute for Religious and Social Studies.

Yılmaz, A. (2003). *Tasavvuf ve Tarîkatlar*. Ensar Yayınları.