

Vahdet-i Vücut: Tecrübe, Tabir, Temsil

Prof. Kasım Nur Muhammedi

Özet

Vahdet-i vücut teorisi, daima içinde çelişkiler barındıran ve paradoksal bir problem olarak anlaşılmıştır. Fakat arifler, işte bu çelişkiler yumağı addedilen teoriyi, keşif ve şühud yoluyla idrak ettiklerini iddia etmektedirler. Peki, acaba onlar bu hususu, başkaları için açıklama ve “tabir” etme imkânına da sahip midirler?

Biz, bu makale, vahdet-i vücut teorisinin rasyonel bir yöntem ve felsefi bir dille “tabir” edilemeyeceği, dolayısıyla ariflerin, bu kusuru telafi etmek adına kaçınılmaz olarak “temsile” başvurmak zorunda olduklarını göstermek sadedindedir.

Biz, bu makalede ilkin vahdet-i vücudu “tecrübe” etmekle “tabir” etmek arasındaki ilişkiyi incelemeye çalışacak sonra da irfani tecrübelerin niçin açıklanamaz/tabir edilemez olduğunu delilleriyle ele alacağız. Daha sonra, irfani tecrübenin “hayal alemi” ile ilişkisini çözümlemeye çalışacak, bilahare ariflerin “vahdet-i vücut” ile ilgili gündeme getirdikleri en meşhur birkaç “temsil/metafor” üzerine mütalaamızı paylaşacağız.

Anahtar Kavramlar: 1- İrfan 2-Şühud 3-Vahdet-i vücut 4-Akl 5-Hayal 6- Temsil

1.Tecrübe ve Tabir

Bir arifin diğer bütün insanlardan farkı, vahdet-i vücudu doğrudan ve bizzat tecrübe etmesidir. Bu, diğer herkesin mahrum olduğu bir deneyimdir. Lakin arifin yüz yüze bulunduğu en önemli problemlerden biri, vahdet-i vücudu tecrübe etmek ve bu bireysel deneyimi tabir edip ifade etmek arasındaki ilişki çerçevesinde gündeme gelmektedir. Bu problem, söz konusu deneyimle erişilen marifeti sadece başkalarına aktarma hususuyla değil, aynı zamanda “sahv/uyanıklık” halinde ve “tavr-ı akl” yani akıl dünyasında yaşadığı

demlerde tecrübeyi yaşayan kişinin, bizzat kendisi için dahi tabir edip anlatabilme hususuyla da ilgilidir.

Vahdet-i vücut tecrübesi, hem “afaki vahdet” yani dış gerçeklikteki tüm varlıkların birliği hem de “enfusi vahdet” yani arifin varlıkla özdeşleşmesi şeklinde yaşanan bir tecrübedir. Bu her iki tür tecrübeye de arif, vahdet-i vücut yahut vahdet-i şühuda erişmekle “fena” makamını deneyimlemektedir. Bu demektir ki “fena” ve “yokluğun” olduğu yerde artık “tabir” edilecek bir konudan söz edilemez. Zira bu makamda arifin



Bir
arifin diğer bütün
insanlardan farkı, vahdet-i
vücudu doğrudan ve bizzat
tecrübe etmesidir. Bu, diğer herkesin
mahrum olduğu bir deneyimdir.
Lakin arifin yüz yüze bulunduğu en
önemli problemlerden biri, vahdet-i
vücudu tecrübe etmek ve bu bireysel
deneyimi tabir edip ifade etmek
arasındaki ilişki çerçevesinde
gündeme gelmektedir.

kendi şahsı dahi öznelliğini yitirmekte ve fani olmaktadır, artık bırakın hakkında konuşulacak konu ya da “tabirin” kendisini. Eğer bu makamda arif konuşacak olsa dahi konuşan zat onun kendisi değil, bizzat Hakk’ın dilidir. Ariflere nispet edilen şathiyat, işte bu yorum üzerinden anlamlandırılmaktadır.

Şimdi burada önemli olan husus, arifin bizzat kendisinin yaşadığı bu tecrübeyi, kimin diliyle ve nasıl “tabir” edip dile getirmesidir. Tabi ki bu “tabir” ve dillendirmenin “fena” esnasında değil, “sahv” ve beka diyarında nasıl gerçekleşeceği problemimizin

konusudur. Şimdilik söz konusu tecrübe ve tabirin hakikati ve ne’liği ve onu doğuran etkenler konusuna girmeyeceğiz. Bu etkenler, bireysel, psikolojik yahut sosyal-kültürel bir karaktere sahip olabilirler. Dolayısıyla bu konuya girmek için başlı başına bir çalışma yapmak gerekir. Biz burada sadece irfani tecrübe ile bu deneyimin “tabir” edilip dile getirilmesi arasındaki doğrudan ilişkiye dönük bir inceleme sadedindeyiz.

Hiç kuşkusuz ariflerin, tecrübelerini “tabir” etmek ve açıklamak gibi bir çaba içerisine girdikleri durumlar çoğunlukla “fena”

halinden ayrılıp, yani vahdeti vücudu doğrudan tecrübe ettikleri lahzayı geride bıraktıkları durumlardır. Zaten onların, fena esnasında yaşadıkları tecrübeyi tabir ettikleri dille, sahv esnasında aynı deneyimi ifade ettikleri tabir ve kalıplar arasında fark vardır. Zira “fena” esnasında süje-obje, özne-nesne ya da gören-görülen, şahit-meşhut arasında hiçbir açıdan ikilik söz konusu edilemez. Dolayısıyla pür-vahdet/salt birlik tecrübesini kavramsallaştırıp bir cümle-önerme kalıbına dökmek istediğimizde en azından bir özne-yüklem ikiliği, bir konuyüklem ikiliği öngörmek zorunda kalıyor oluşumuz bizi, söz konusu tecrübeyi ifade etmek hususunda bir çıkmaza sürükleyecektir. Ve bu demektir ki pür-vahdet hiçbir bakımdan beyan edilemez ve dile getirilemez. (26: s.215) Bu açıdan bakıldığında, arifin “beka” makamında dile getireceği hiçbir söz ve tabir, pür-vahdeti yansıtmayacaktır. Bu itibarladır ki ehl-i tahkik şöyle der: Arifin dilini yine sadece bir arif anlar. Bu zümrenin sözlerini anlamak için arif olmak gerekir. (age. s. 9) Zira arif, fena makamına erişmişse eğer, sözleri “nass” hükmündedir ve İbn Arabi’nin tabiriyle “Vahdet-i vücudun açık nassı, zıtları ve çelişenleri birleştirmek; bir bilmektir” ki akıl diyarının sakini hiçbir akıl sahibi bunu kabullenemez. Lakin aynı arif, fena haletinden çıktığı lahzalarda, yaşadığı tecrübeyi hatırlamak ve ifade etmek istediğinde çaresiz zahiri tabir ve ifade kalıplarıyla konuşmak zorundadır ki bu konuşma, artık “nass” hükmünde değildir. Sonuç itibarıyla, arifin, irfan ehli olmayan muhatapları, o ne derse desin her sözünü zahiri anlamlarıyla anlayıp yorumlayacak ve bu sözlerin künhüne asla vakıf olamayacaklardır. Demek ki ister nass, ister zahiri ifade olsun, bir arifin sözlerini yine ancak bir arif anlayabilir.

İbn Arabi’nin tabiriyle:

“Haller, sofi taifenin dilidir. Haller, zevki algıların ta kendisidir... Ariflerin çoğunun cevapları hep bu minvaldedir. Arif, hal esnasında bir cevap veriyorsa bu nasır ve eğer makam esnasındaysa, zahire göre konuşmuştur. Onlar, kendi vakitlerine tabidirler her daima...” (1, c.4, s.249)

İşte bu nedenledir ki arifler kendi aralarında bazı özel terimler ve ıstılahlar türetmişlerdir ve birbirleriyle konuşurken bu ıstılahlarla konuşurlar. Fakat bu terimleri bilmek eğitim ve öğretim gerektirmez. Zira bunlar hissi-zevki-şühudi âlemin kendi özel diline aittirler. Yani bu terimlerle, ancak bu âlemi tecrübe etmiş, yaşayıp tatmış olanlar konuşabilirler. Dolayısıyla bu zümre, bu dilin ıstılahlarına dair hiçbir eğitim ve öğretimden geçmeseler dahi anlamlarını idrak ederler.

İbn Arabi, bu noktaya dair şu ilginç bilgiyi aktarır:

“İrfan yoluna özgü en ilginç özelliklerden olup diğer hiçbir ilim dalında bulunmayan şey şudur: Mantıkçılar, dilbilimciler, kelimacılar, felsefeciler ve sair ilim ehlinin kendilerine mahsus ıstılahları vardır ve bu ilimlere girmek isteyenler, bir üstat ya da ilim ehlinin öğretiminden geçmeden bu ıstılahları öğrenemezler. Oysa İrfan yoluna giren bir insan... Eğer Allah, anlayışını açacak olursa... İrfan teriminden dahi bihaber olacak olsa ve hatta Allah ehli bir topluluğun kendilerine özgü bazı sözleri olduğunu dahi bilmese, bu sadık mürit onlarla oturup kalktığında ve onlar –başkalarının bilmediği- kendi ıstılahlarıyla konuştuklarında o, onların hepsini anlar; hatta öyle ki gören der ki: O, kendisi bu ıstılahları vazetmiştir.” (age: c.1, s.281)

2.İrfani Tecrübe Dile Getirilemez

Tüm bu anlattıklarımızla açıklığa kavuşmuş olmalıdır ki ariflerin inancına göre, irfani algılar dile getirilemez, her tür kavram-sallaştırma bu algının gerçekliğini daha bir karanlıklaştırır ve muhatabı bilgisizliğe duçar kılar. (20, s. 14) Bütün kültürlerle mensup arifler, şu hususta hem fikirdirler: İrfanın özü ve derinliğini sükût/sessizlik içerisinde aramak gerekir. Bu söz bu zümre nezdinde, temel bir prensip kalıbına büründürülmüştür:

“Konuşanlar bilmiyorlardır; bilenler konuşmazlar.”¹ (29, s. ix)

Ariflerin, kendi irfani algılarını dile getirmek hususunda asıl problemleri nedir? Kendileri, cevap olarak iki nedenden söz etmişlerdir: Birincisi, dilin mahiyeti ve irfani deneyimleri taşıyacak bir yapıda olmamasıyla ilgilidir. İkincisi, bu tarz deneyim ve algıların mahiyet ve yapısıyla alakalıdır. Aslında her iki neden de bir madalyonun iki yüzü gibi görülebilir. Yani onlar, bazen “tabir” sıkıntısına odaklanıp, irfani tecrübeyi ifade etmek için kullanılan her tabiri yetersiz addediyor, bazen de tecrübenin kendisini göz önünde bulunduruyor ve dilin alışıldık kalıpları içerisine sığmadığı, zira özü itibarıyla paradoksal olduğu gerçeğiyle yüzleşiyorlar.

Birinci açıdan baktıklarında, ariflerin kendileri dilin olanaklarını kullanmakla birlikte, yaşadıkları tecrübenin dile getirilemez

karakterinden dolayı bu olanakların, zaten/yapısal olarak bu tecrübeyi ifade etmeye yetmeyeceği düşüncesini taşımaktadırlar. (3, s:289) Binaenaleyh bir arifin bu husustaki sıkıntısının bir nedeni şudur: O, “Kurb/ Yakınlık), “Uruc/ Yükseliş” ve “İttihat/birleşme” gibi irfani deneyimleri, ister istemez bu anlamları ifade etmek için vaz edilmiş sözcüklere sığdırmak zorundadırlar. (12, s:206) Eckhart’ın inancına göre dil, bizim “nasuti/dünyevi” hayatımızın bir ürünüdür. Dolayısıyla manevi ve “lahuti/ilahi” hakikatleri ifade etmek için elverişli değildir. (24, s:189)

İkinci açıdan baktıklarında ise ariflere göre yaşadıkları tecrübe, öyle bir mahiyete sahiptir ki asla dile gelmez. Zira tabir, beyan ve açıklamak için kullanılan bütün araçlar, bir anlamı bir başkasına aktarmak ve karşı tarafın anlamasını sağlamak gayesiyle icat edilmişlerdir. Lakin irfani tecrübeler bir bakımdan “mahsus/hissedilir” gerçeklikle alakalı olup mefhum/kavram dünyasına ait değildirler; diğer bakımdan, herkes bu hakikati deneyimlemeye güç yetirebilecek his ve idrak yetisine sahip değildir. İbn Arabi’nin tabiriyle bu algı iki kısma ayrılır: Bir kısmı, “ilm-i ahval” ile ilgilidir; diğer kısmı “ilm-i esrar” ile. İlm-i ahval, sırf tatmak ve yaşamakla elde edilen algılara şamil gelir. Örneğin balın tatlılığı, sabrın acılığı, cinsel lezzet, aşk, vecde gelmek, şevk ve arzu gibi algıların, bu tatları yaşamayan ve deneyimlemeyen

¹ En şaşılası gerçeklerden biri de şu ki her ne kadar ariflerin bizzat kendileri “iddia ehli bihaberdir, haberdar olanlar sükût eylerler” demiş olmalarına rağmen kendileri, kendi irfani algılarını ifade etmek için ciltler dolusu kitap kaleme almışlardır. Hatta öyle ki sayı ve hacim bakımından çok az ilim dalında İbn Arabi düzeyinde eser kaleme almış yazara rastlanır. Bunun bir sebebi, söz konusu paradoksun; yani zıtların ve çelişenlerin birliği görüşünün arifin idraki, varlığı, konuşması ve yazması gibi bütün her şeyine hâkim olmasıdır denilebilir. Ayrıca denilebilir ki onlar kendi omuzlarında bir tür risâlet/elçilik yükü taşıdıklarına inandıkları ve kitaplarını bir nevi vahyin bir alt perdesi/mertebesi olarak gördükleri için bu eserleri kaleme almışlardır. Tabi ki ariflerin kendi ifadelerine bakarak, örneğin en küçüğü aşk coşkusu ve taşkınlığı olan diğer birçok gerekçe bulabiliriz.

bir insan tarafından anlaşılıp anlatılması mümkün değildir. (1, c:1, s:31)

“Zevk” ve tatma, tam anlamıyla bireysel bir tecrübedir. Dolayısıyla farklı insanların; hatta tek bir insanın farklı deneyimlerinin kendine özgü bir boyutu vardır. Örneğin bir insan bir elmayı yerken, her dişlediğinde bir öncekinde bulamadığı ve tadamadığı farklı bir tat ve lezzet algılaması gayet mümkündür. (age. c:2 s: 671). İrfani ilimlerin bir bölümü, bu cümledendir ve İbn Arabî’nin tabiriyle: “Zevk yoluyla elde edilmeyen ilimler, Ehlullah’ın ilimlerinden değildir.” (Age. s:574).

Evet, bu halet ve zevkleri idrak edip algılayabiliriz ama bunlar, “tavsif” edilip belirtilenemezler: *Yudrek vela yusef...* Dolayısıyla bu tür algıları “*latif anlam*” türünden saymak gerekir. İbn Arabî’nin tabiriyle:

“Latif anlamın, anlamlarından biri şudur: Anlamı, apaçık anlaşılacak bir şekilde dakik olmakla birlikte onu açıklayabilecek hiçbir tabire sığmayan bir anlamdır. Zevk ve hal ilimleri, bilinen fakat açıklanamayan ilimler zümresindedirler.” (Age. s:503)

Bazı yazarlar, irfani tecrübelerin dile getirilemez karakterinin sırrını, işte bu nükte; yani arif olmayanların kusurlu yapısıyla ilişkilendirmektedirler. Zira bu tür hakikatleri algılayıp idrak etme gücünden yoksundurlar onlar. Nitekim anadan doğma bir köre, nasıl renkleri anlatmak mümkün değilse, batını bakımdan kör olduğundan dolayı arif olmayan birine, irfani hal ve zevkleri anlatmanın imkânı yoktur. William James’in tabiriyle: Arifler, dil aracılığıyla, yaşadıkları tecrübeyi başkalarına aktaramazlar; tıpkı gökyüzünün maviliğinin anadan doğma kör birine, bir senfoninin nağmelerinin sağır

birine ve bir armudun tadının ömründe hiç meyve yememiş birine aktarılamayacağı gibi... (22, s:127)

3. Vahdet-i Vücut Tecrübesinin Açıklanamaz Oluşunun Nedeni

İbn Arabî’ye göre irfani algıların iki tür olduğuna değinmiştik: Hal ilmi ve sır ilmi. Hal ilmi, sevgi, heyecan ve coşku gibi duyguların yoğun olarak yaşandığı durumlara şamil gelir. Fakat vahdet-i vücut tecrübesi bu kabilden bir algı ile yaşanmaz. Zira bu tecrübenin en temel müellifesi bir tür idrak², yani bütün ikiliklerin ortadan kalktığı bir birlik bilgisine erişmektir. (3,s:294). Bazı araştırmacılar, irfani tecrübelerin büyük çoğunluğunu *açıklanamaz olma* niteliğine sahip algılar kapsamında değerlendirmekte ve şu gerekçeyle istinat etmektedirler:

“Eğer irfani tecrübenin açıklanamaz oluşu, sırf bu his, coşku ve heyecan duygularının yaşandığı “hal” kapsamına hasredilecek olursa; renk, koku, ses gibi bütün bireysel tecrübe türlerinin de açıklanamaz olması gerekirdi. Oysa irfani hallerin açıklanamaz oluşu, bu halleri bizzat tecrübe edenlerin anladıkları veçhiyle tam anlamıyla kendine özgü bir karaktere sahip olup diğer hiçbir tecrübe türünde bir örneğine rastlanmaz. Aksi takdirde *irfani tecrübe dile getirilemez* iddiasında bulunmalarını gerektirecek bir neden söz konusu edilemez.” (Age, s:295)

Bu eleştiriye cevap olarak şöyle denilebilir: “Hal ve zevk” söz konusu olduğunda bazen en genel anlamıyla tat almak ve duyumsamak üzerine konuşuruz bazen de en özel anlamıyla. Gökyüzünün maviliği, görme yetisine sahip herkes, yani insanların

² Perception



İbn Arabî'ye göre irfani algıların iki tür olduğuna değinmiştik: Hal ilmi ve sır ilmi. Hal ilmi, sevgi, heyecan ve coşku gibi duyguların yoğun olarak yaşandığı durumlara şamil gelir. Fakat vahdet-i vücud tecrübesi bu kabilden bir algı ile yaşanmaz. Zira bu tecrübenin en temel müellifesi bir tür idrak, yani bütün ikiliklerin ortadan kalktığı bir birlik bilgisine erişmektir.



çoğu için tavsif edilebilir. Fakat irfani sarhoşluk ve “sekr”, sadece irfani tat alma yetisine sahip kişiler için betimlenebilir. Bu demektir ki bu tat ve duyguyu yaşayabilen ve anlamlandırabilen insanlar çok nadir olmakla birlikte bunun arif olmayanlar için izahı da mümkün değildir, tıpkı anadan doğma kör bir insana renk olgusunu anlatmanın imkânsızlığı gibi.

Fakat bazen de hakkında konuşulan konu, sır ilmine dair olup tavr-ı akl üstü yani akıl ötesi ve aşkın bir sahayla ilgilidir. (1, c:1, s:31). Bunun en bariz örneği “vahdet-i vücud” tecrübesidir. Burada tavr-ı akl zemininde yaşayan bir arif, bu düzeyin ötesinde şühud ettiği tecrübeyi hatta kendisi için dahi dillendirmek istese sıkıntı yaşayacaktır. Yani bu tecrübeyi, bırakalım başkalarını, arifin kendi kendisi için dahi açıklayıp izah etmesi problemlidir. Arifin kendisi, bizzat müşahade ederek tecrübe ettiği şey karşısında şaşkın bir vaziyetteyken, aklı “hayret” içerisinde bırakan bu şeyi, akıl sahipleri için nasıl izah edebilir ki? İşte bu itibardır ki Plotinius şöyle der:

“Açıklanamaz oluşunun delili mantıksal bir delildir. Şöyle ki bir şeyi betimlemek için, onun hissedilebilir bir nesne olarak insanın erişim alanında olması gerekir ki üzerinde inceleme yapılabilsin ve özelliklerini keşfedilebilsin. Lakin bu tarz bir betimleme için öngörülen şartlar Bir’in algılanması hususunda mevcut değildir. Zira burada müdrık, müdreğ ile (=süje, obje ile) iç içe olup onunla birlik içerisinde; ondan ayrı değildir... Ariflerin ahvalinin açıklanamaz oluşu, gizli bir mantıksal açmazdan kaynaklanmaktadır, sırf coşku ve ihsasın taşkınlığından değil.” (3,s:104)

Binaenaleyh, mantıksal açıdan içerdiği paradoksal yapısı nedeniyle vahdet-i vücud,

arifleri “tabir etmek” hususunda sıkıntıya sokmakta ve akılı “hayrete” duçar kılmaktadır. Bu yüzden bu problem “hal ilmi” değil “sır ilmine” aittir. Hal ilmi ile sır ilmi arasındaki farklardan biri şudur: Birincisi için bir terim türetilir; örneğin irfani hal ve psikolojiyi “sekr” ve “sarhoşluk” diye isimlendirebiliriz, fakat sır ilmini ifade edecek bir kavram bulmak çok zor, hatta imkânsızdır. Dolayısıyla bu ilim ve idrak hakkında sadece işaret ve sembollerin diliyle konuşulabilir. Zira sır ilmi ve vahdet-i vücud konusu söz konusu olduğunda, “batın” yani “rububi sır” gündeme gelmektedir ki bu, aklın tanıma-tanımlama sahasının dışındadır. Nitekim İbn Arabî şöyle der:

“Keyfiyetlere (=niteliklere) dair bir ilim olan zevk, bunu bizzat tecrübe etmiş insanlara aktarılabilir ve onlarla bu konu hakkında oturulup konuşulabilir. Yegâne şartı, konuşan ve dinleyen kişinin bu konuya özgü ıstılahlar üzerinde tevafuk etmiş olmalarıdır. Fakat eğer ortak bir ıstılah vaz etmemişlerse, bu zevk aktarılamaz. Bu husus, sadece duyumsanabilir şeyler, hissi lezzet, akli ve fikirsiz lezzetler gibi Masivallah’a (=Allah’tan başka her şeye) dair zevki ilimler için söz konusudur. Bu tür ilim için, bir ölçüde onu ifade edebilecek ıstılahlar vaz edilebilir. Lakin Hakk’ı müşahede zımında gizli zevki ifade edecek bir ıstılah bulunamaz. Zira bu, nazari (=fikirsiz) ve hissi zevkin dışında olup zevk-i esrardır/sırrı tatmadır.” (1, c:3, s:384)

Evet, arif kendi hayal âleminde vahdet-i vücudu müşahade edip zevkine varmış olabilir fakat çelişkili ve paradoksal olması sebebiyle bu tecrübe, dil ve dillendirme bir yana, akıl ve mantık kalıpları içerisinde dahi tasvir edilemez. Bu itibarla Eckhart,

ariflerin öncü ve idealleri olan peygamberlerle ilgili şöyle der:

“Peygamberler, hidayet aydınlığında yaşarlar... Bazen normal dünyaya dönmek ve bildiklerini bizlerle paylaşmak arzusuyla bitap olurlar... Belki olur ya bizlere Allah’ı tanıma yollarını öğretirler diye. Fakat bu sırrı ifşa etmekten dolayı dudaklarına suskunluk mührü vurulur ve dilleri damaklarında dönmez olur. Ki bunun üç nedeni vardır: Birincisi, kendi basiret nurlarıyla Allah nezdinde nail oldukları lütuf ve inayet, insanın aklının tasavvur edebileceğinden çok çok azim ve esrarengizdir... İkincisi, onların Allah hakkında elde ettikleri şey, azamet ve yücelik bakımından sadece O’nun zatına denktir ve O’na dair hiçbir suret (=form) ve tasavvur zihinde yer edemez ki dile getirilebilsin. Üçüncüsü, onların bu suskunluklarının nedeni, rububi sırı vakıf olmuş olmalarıdır ki bu sır, ağız mühürlü ve dile gelmez bir sırdır.” (3, s:300)

Dolayısıyla arifler, vahdet-i vücudu anlatabilmek için akıl ve burhan dışında bir yol aramak zorundadırlar.

4. Vahdet-i Vücut Tecrübesini İfade Etmek İçin Temsil ve Teşbih Dilini Kullanmak

Yukarıda da değindiğimiz üzere vahdet-i vücud, zıtların birleşmesi ve çelişenlerin birliği sonucuna varmaktadır. Ayrıca yine gördüğümüz üzere bu tecrübe, tavr-ı aklın ötesine ait olup sadece hayal yetisiyle algılanabilir bir idraktır. Zira ariflerin gözünde hayal, öylesine engin bir sahaya sahiptir ki zıtların birleşmesi ve hatta çelişenlerin birliğini dahi olanaklı kılabilir. Bu demektir ki vahdet-i vücud tecrübesi, hayal âlemi

ve hayal yetisiyle alakalı olduğuna göre, bu tecrübenin tabiri, bu tecrübeyle uyumlu ve ona yaraşır araç ve gereçlere gereksinim duymaktadır. İşte bu nedenledir ki arifler, bu tecrübeyi dile getirebilmek için munfasıl hayal âleminin verileri ve muttasıl hayal yetisini kullanarak, istiare ve teşbih diliyle vahdet-i vücudun gizemli boyutlarını dile getirmeye çalışmışlardır. (20, s:14) Eckhart, dilin vahdet-i vücudu tabir etmedeki kusurlu yapısını kabullendikten sonra, bu hususta yapılabilecek en azami işin temsil³ ve istiare⁴ yöntemini kullanmak olduğuna inanır. (24, s:189) İbn Arabî'ye göre de “teşbih, bir tür hayal etmektir.” (1, c: 2, s: 313) Dolayısıyla bu yöntem, hayal âlemine geçiş ve ırfani tecrübeyi tabir etmek için kullanılabilir.

Bu durumda asıl problem şudur: Peki, vahdet-i vücudu açıklayıp izah edebilecek kıvamda temsil ve teşbihlere ulaşmak mümkün müdür? Bazı yazarlar, Teizmin⁵, tenzih inancına sahip olmakla birlikte, inandığı Tanrı tasavvuru için bir teşbih bulması gayet mümkünken, vahdet-i vücudçuların şu nasuti dünyamızda, kendi paradoksal tasavvurları için bir örnek ve benzetme konusu bulmalarının imkânsız olduğuna inanırlar. (23, s: 147) Fakat göreceğimiz üzere, İbn Arabî ve Eckhart gibi vahdet-i vücudçular, vahdet-i vücud teorisini izah etmek ve zihnin kavrayabileceği bir kıvamda dile getirebilmek için birçok teşbih ve temsilden faydalanmışlardır. Özellikle İbn Arabî bu, açıklanması mümkün olmayan tecrübeyi mecaz, teşbih ve istiare diliyle olabilecek en güzel şekilde ve farklı kalıplar içerisinde beyan etmiş ve kendisinin vahdet-i vücuda dair çok farklı şekillerde yaşadığı zengin ve derinlikli tecrübelerini hayal gücünden

faydalanarak hem şiir hem de nesir kalıplarında dile getirmiştir.

Dolayısıyla Afifi gibilerin İbn Arabî'ye yönelttikleri şu eleştiri tamamen yersizdir:

“Felsefi görüşlerini açıklarken niçin farklı farklı temsillerden faydalıyor? Oysaki bir felsefi görüşü açıklarken temsil dilini kullanmak tam anlamıyla gereksiz ve uygunsuzdur.” (26, s: 262).

Bu düşüncede olanlar, şu gerçeklikten gafil kalmışlardır ki: Özü itibarıyla vahdet-i vücud, felsefi bir teori yahut en azından menşei akıl olan bir görüş değildir. Bilakis “hayret” eksenli bir dünya görüşü ve zıtların birleşebildiği ve çelişenlerin birlik üzere olduğu bir öte âlemin ürünüdür. Dolayısıyla felsefi tabirlerle bağdaşmaz ve felsefe haricinde bir dile gereksinim duyar. Bu itibardır ki onların, İbn Arabî'nin vahdet-i vücud anlayışı, Hak ile halk arasındaki bağı izah tarzı veya vahdet-kesret ilişkisine dair görüşlerinde Plotinius'un “Feyiz” yahut Abdülkerim Ceyli'nin “Tenezzülât” nazariyesiyle karşılaştırılabilecek muntazam ve ahenkli bir bütünlük görmemeleri gayet doğaldır. (6, c:1, s:27). İbn Arabî'nin erdemliliği, tam olarak söz konusu yazarın şu ifadelerinde yatmaktadır: “O, bu karmaşık metafizik problemini teşbih, temsil ve girift mecazi ifadeler kullanarak açıklamaya çalışmaktadır.” (Age.). Behemehâl, Afifi'nin görüşünün aksine, Vahdet-i vücud, metafizik bir problem ve aklın bir ürünü değildir. Bilakis vahdet-kesret paradoksunun idrakine varmaktır ki aklın bu sahnede oynayabileceği yegâne rol “hayret” etmektir. Evet, İbn Arabî, işte bu “hayreti” hangi

³ Analogy

⁴ Metaphor

⁵ Theizm ya da Tanrıçılık, en geniş tanımıyla en az bir Tanrı'nın var olduğu inancıdır.

dille olursa olsun, akıl sahiplerine aktarabilmişse eğer, kaleme aldığı onca kitap ve risalesiyle amaçladığı maksadına erişmiştir demek gerekir. Dolayısıyla onu: “O, vahdet-i vücudu açıklamak için teşbih ve temsil metodunu öyle bir tarzda kullanmıştır ki bu, sadece problemin daha bir anlaşılabilir kılınması ve daha bir karmaşık gözükmesine yol açmıştır” (Age, c:2, s:266) diye suçlamak gayet yanlıştır.

Eckhart da vahdet-i vücudu açıklama sadedinde birçok teşbih ve temsile başvurmuştur. Konunun devamında, bu iki arifin bazı teşbih ve temsillerini ele alacağız. Fakat ilkin şu hatırlatmada bulunmak gerekir ki “vahdete nail olmak” bazen “aşık-maşuk” vahdeti bazen de “şahit-meşhut” yahut “alim-malum” vahdeti yoluyla gerçekleşir. Buna göre bazı teşbihler, birinci tür vahdet izah etmek içindir ve daha çok enfüsi/psikolojik bir menşee sahiptirler. Dolayısıyla bu tür teşbihlerde bir tür coşku, duygu yoğunluğu ve sevgi atmosferi ağır basar ki bu aşk ve muhabbetle bağdaşan bir durumdur. Bu durum, aynı zamanda bir tür değişim ve dönüşümün habercisidir ki aşığın maşukta fani olmasını ifade eder. (Örneğin: Şarap kahindeindeki damla ya da demir ve ateş benzetmesi bu kabildendir). İkinci tür vahdet ve birliği ifade eden teşbihler ise daha ziyade vahdet-i vücudun varoluşsal boyutuna matuftur ve bu teşbihlerde “keynunet/tekevvün” yani “oluş” boyutu, “sayruret” yani “dönüşüm” boyutuna göre daha belirgindir. Dolayısıyla “enfüsi vahdetten” ziyade “afaki vahdeti” gösterirler. (Örneğin: Ayna, nefis-beden ve sayılar silsilesi temsilleri bu zümredendir). İbn Arabi ve Eckhart’ın temsilleri daha çok ikinci türdendir. Aynı şekilde bu temsillerin, vahdet-i vücud teorisinin maddi

olmayan ve soyut boyutlarını gösterme yönü daha bir belirgin olup Hakk’ın zatını, maddi şeylere benzetme şaibesi ve “hulul” ve “ittihat” tevehhümünden daha bir uzaktır. Biz burada İslam ve Hristiyanlık dünyasının iki büyük şahsiyetinin bazı temsillerini incelemeye çalışacağız.

4.1. Ayna ve Aynaya Bakan Şahıs Temsili

Ariflerin, içerdikleri bütün paradokslarla birlikte vahdet-i vücudu izah etmek için kullandıkları en önemli temsil, ayna temsildir denilebilir. Öyle ki Aynu’l Kudat Hemedani gibi bazı arifler: “Allah eğer aynayı yaratmamış olsaydı, vahdet-i vücudun anlamı açıklanıp örneklendirilemezdi” iddiasında bulunmuşlardır. Bu temsil, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi bütün İbrahimi dinlerde çokça kullanılmıştır. Yeni Eflatuncular gibi bu dinlerden hiçbirine inanmayan arifler de bu temsilden faydalanmışlardır. Bazı araştırmacılara göre farklı inançlara sahip ariflerin ayna temsiline bakış açıları, başlı başına ve detaylı bir araştırma konusu olarak incelenmeye değer bir konudur. (21, s.241).

Ayna temsili, vahdet-i vücud temsillerinin en asli örneği olarak Eckhart’ın eserlerinde birçok kez kullanılmıştır. Eckhart, mukaddes metinlerde de yer alan “şeffaf ayna”⁶ tabirini “saf, pür-tecelli”⁷ ile ilgili yorumlarında kullanmıştır. (26, s.164). İbn Arabi ise şöyle der:

“Allah, aynayı dünya âleminde senin için bir örnek kılmıştır. (1, c:4, s:316) ... Rü’yet ve tecelliyi anlatmak için bu örnekten (ayna örneği) daha yakın ve daha benzer bir temsil yoktur.” (Age. c: 1, s: 61)

⁶ Unblemished Mirror

⁷ Pure Emanation

Yaratılan varlık, özü itibarıyla hiçbir bakımdan bağımsız değildir ve varlığı kendisini yaratan ile kıvam bulmaktadır.

Eğer yaratılış fiilini, tecelli şeklinde yorumlar ve tecelliye de aynada yansıma örneğiyle açıklayacak olursak, Eçkhart’a göre bütün kâinatın kıvamı Allah iledir, O’nun nazar ve tecellisi ile bakidir; tıpkı aynadaki görüntünün varlığının, aynanın karşısında durup ona bakan kişinin varlığına bağlı olması gibi.



Ayna temsiline konuyla uyumluluğu, aynanın taşıdığı çok önemli özellikleri dolayısıyla. Bu özelliklerin her biri, bir ya da birkaç açıdan vahdet-i vücud ve içerdği paradoksları en güzel şekilde açıklama kabiliyetine sahiptir. Bu özelliklerin en önemlileri:

4.1.1. Aynaya Bakan Kişi Aynada Yansımakla Birlikte, Hiçbir Değişim Yaşamaz:

Bu özellik, şu iddianın temsili anlatımı için kullanılabilir: Allah, kâinata tecelli etmiş

olmakla birlikte, zatı bakımından hiçbir değişikliğe konu olmaz; ne O’na bir şey eklenir ne de azalır. Bu bakımdan “beslenme”, “damla” ve “şarap kadehi” ya da “demir ve ateş” temsilleri için söz konusu olan eleştiriler ayna temsili için söz konusu edilemez. Zira söz konusu temsillerde maddi olma, parça-bütün ilişkisi, değişim ve dönüşüm yahut hulul şaibesi bulunmaktadır. (21, s: 81) Oysaki ayna temsili, tüm bu şaibelerden beridir. Eğer kâinatı, Allah’ın, içerisinde zuhur ettiği bir aynaya benzetecek olursak, bu zuhur Allah’ın zatı için hiçbir

değişimi gerektirmez. Nitekim aynanın karşısında duran bir insan, hiçbir değişim yaşamadan aynaya yansır. Eckhart’a göre, bir şahsın yüzü aynanın karşısında yer aldığı anda, bu yüz, sahibi hiçbir çaba harcamaksızın ve hiçbir değişikliğe maruz kalmaksızın doğrudan aynada yansır. Dahası bu zuhur, söz konusu şahsın idrak veya iradesinde de bir değişime yol açmaz. Yaratılış alemi de Allah’ın zatında hiçbir değişikliği gerektirmeksizin O’nun hakikatini yansıtmaktadır. (19, s: 201)

İbn Arabî’ye göre de: “Aynanın zatı, ona bakan şahsın zati yönüne hiçbir etkide bulunamaz.” (1, c:1, s:61). Aynaya bakan şahıs, tek bir kez bakmakla, kendi zatında hiçbir değişim ya da etkilenme yaşamaksızın doğrudan aynada yansır. Eckhart, bu temsilin Allah’ın mecbur olduğu ve iradesinin geçersiz kılındığı tevehhümüne yol açmaması için, burada söz konusu olan feyiz ve tecellinin, Allah’ın iradesini yok saymak anlamı taşımadığını özellikle vurgular. Ona göre, Allah özgür bir iradeyle yaratılış âleminde tecelli eder. (8, s: 234)

4.1.2. Aynadaki Görüntünün Devam ve Bekası Aynaya Bakan Kişiyeye Bağlıdır:

Ayna temsili, şu hakikati ifade edebilmek için gayet elverişlidir: Yaratılan varlık, özü itibarıyla hiçbir bakımdan bağımsız değildir ve varlığı kendisini yaratan ile kıvam bulmaktadır. Eğer yaratılış fiilini, tecelli şeklinde yorumlar ve tecelliyi de aynada yansıma örneğiyle açıklayacak olursak, Eckhart’a göre bütün kâinatın kıvamı Allah ile, O’nun nazar ve tecellisi ile bakidir; tıpkı aynadaki görüntünün varlığının, aynanın karşısında durup ona bakan kişinin varlığına bağlı olması gibi. (11, s: 221) O,

ayrıca şöyle der: “Görüntü, görüntü olması bakımından aynadan hiçbir şey almaz, bilakis bütün varlığını görüntünün sahibinden alır.” (14, s: 129). Bu demektir ki “bu görüntü aynaya ait değildir, kendi başına ve bağımsız bir varlığı yoktur bilakis her bakımdan görüntünün sahibinden kaynaklanmaktadır.” (26, s. 164) Aynı şekilde nasıl aynanın kendisi, içinde yansıyan görüntünün sahibinden aldığı tasvir dışında hiçbir şeye sahip değilse aynı şekilde yaratılış alemi de kendisine ait bir varlığa sahip değildir. (8, s:232)

4.1.3. Ayna Başkasını Yansıtırken, Kendisi Fani Olur:

Aynanın özelliklerinden biri de şudur: Ayna kendisi gözükmemek ve netice itibarıyla “yok” olmak şartıyla ancak başkasını yansıtabilir. Yani, aynaya sadece bir araç olarak bakılabilir. Zira eğer aynanın kendisini bağımsız olarak seyretmeye kalkıştırmızda o, artık ayna değildir. Başka bir tabirle, ayna “kendisi aracılığıyla bakılan” bir şeydir “kendisine bakılan” bir şey değil. İbn Arabî’nin ifadesiyle:

“Cilalı bir cisimde yansıyan görüntüye bir bak ve kendi görüntünü incele. Eğer dikkatli bakacak olursan şunu görürsün: Bu görüntü, sen ve o cilalı cisim arasında bir engeldir; bu görüntüye baktığın müddetçe o cismi asla göremezsin (1, c: 3, s: 116) ... Eğer görüntünü aynada göreceksin olursan, aynanın kendisini görmezsin; oysaki kendi görüntün ve diğer bütün görüntüleri ayna dışında hiçbir şeyde görmediğini de çok iyi biliyorsundur... Bir görüntüyü aynada izlerken, aynanın kendisini de görmeye çalış; asla göremezsin!” (age. c: 1, s: 61-62)

Bu doğrultuda Eckhart da şöyle der: “Aynanın kendisini görmezden gelecek

olursam, karşımdaki artık benim aynada izlediğim görüntü olmayacaktır; ben kendim o görüntünün ta kendisi olacağımdır.” (26, s: 165) Bir araştırmacıya göre, Eckhart bu cümle ile şunu anlatmak istemektedir: Aynanın kendisi, görülmeye konu olmadığına artık aynada tecelli anlamsız olacaktır ve karşıya yansıyan görüntü benim kendim dışında başka bir şey olmayacaktır. Sadece bu durumda ayna, ayna olabilir; yani başkasını yansıtabilir. (age). Eckhart’ın kendisi de açığa derki:

“Ayna, kendisi aradan kalktığı zaman en büyük kemaline erişir.” (age. s: 173)

Binaenaleyh, İbn Arabi ve Eckhart açısından, kararmış ve lekeli bir aynaya baktığımızda sadece bir cam görürüz, fakat cilalı ve berrak bir aynaya baktığımızda durum değişir. Yani artık aynanın kendisini görmez, aynada yansıyan görüntüyü müşahade ederiz. (26, s:63). Bu temsil, vahdet-i vücut tasavvuru ve Allah’ın pür-varlık, kainatın ise pür-yokluk olduğunu anlatmak için gayet elverişli bir temsildir. O “varlığın” karşısında bu “yokluk” konulduğunda, bu yoklukta zahir olan, o varlık, yani Hakk’ın bizzat kendisi olacaktır. Buna göre, arif masivallah’ın yokluğunun idrakine vardığı anda, Allah’ı görecektir.

4.1.4. Ayna, Birlikte Çokluk- Çoklukta Birlik Paradoksunu Yansıtır:

Vahdet-i vücudun en temel paradokslarından biri, birlikte çokluk-çoklukta birlik ikilemidir. Buna göre Allah birlikte çokluk ve kainat çoklukta birliktir. Ayna temsili, bu paradoksun her iki yüzünü de göstermektedir. Yani tek bir aynada bir çok görüntü yansıyacak olsa dahi, bu görüntülerin

çokluğu aynanın birliğine hiçbir hanel getirmez. Bu durumda bu ayna, “çoklukta birliktir/çok olan birdir”. Aynı şekilde, mevcudatın A’yan-ı Sabite diye anılan varlıkları bütün çokluğuyla, Allah’ın aynasında tecelli ettiğinde, aslında Allah’ın varlığıyla varlık bulmuş olur. Buna göre biz artık Allah’ı “vahid-i kesir/bir olan çok” anabiliriz. BU hususla ilgili İbn Arabi şöyle der: “Bütün suretler Hak’ta zahir olurlar. Bu şuna benzer tek bir hakikati ayna mesabesinde görececek olursak... Ayna burada, çoklu suretlerin içinde zahir olduğu tek bir hakikattir”. (1, c:1, s:184). Eckhart, eşyayı kendi kalıpları içerisinde görmeyi “gece ilmi”, eşyayı Hakk’ın zatında müşahade etmeyi “sabah ilmi” diye isimlendirir. Tabi ki bu müşahade kâmil insanlara özgüdür ve içinde “her şey Allah’tadır” bilinci yatar ve buna göre onlar eşyayı Allah’ta şühud ederler. Bu bilinç, çokluk kalıbındaki eşyanın Allah’ın zatında birliğe ulaştığının habercisidir. (17, s: 527).

Temsilin bu boyutuna göre, nasıl ayna artık görülmez oluyor ve sadece içinde yansıyan görüntüler müşahade edilebiliyorsa, aynı şekilde bu misale göre ayna hükmünde olan Allah’ın zatı da görülemez ve müşahade edilemez. Bizim görebildiğimiz tek şey kâinattır. İbn Arabi’nin tabiriyle burada artık: “Hak, mümkünler âleminin tecelligahıdır. Buna göre âlem, âlemi ancak ve ancak Hak’ta müşahade edebilir.” (1, c:3, s: 116) Demek ki arifin ulaşabileceği en nihai nokta, kendisini Hakk’ın aynasında müşahade ederek kendi “ayn-ı sabitini” görebilmektir. Fakat o, asla Hakk’ın kendisini görmez. İbn Arabi’nin tabiriyle:

“Zatın tecellisi ancak mütecella lehin (=tecelliye mazhar olanın) istidadı oranındadır. Bunun ötesi de mümkün değildir. Mütecella leh, Haak’ın aynasında kendi suretinden

gayrini göremez. Yani o, Hakk'ı görme-
miştir ve görmesi de mümkün değildir;
oysaki o, kendi suretini ancak ve ancak
O'nda gördüğünü bilmektedir... Öyleyse
daha yücesini görmeye tamah etme. Zira
orada hiçbir şey yoktur. O'ndan ötede pür-
yokluk dışında bir şey bulunmaz. O, sen
kendini onunla rüyet edebildiğin bir ay-
nadır.” (1, c:1, s. 61-62)

Bu paradoksun ikinci yüzü, çoklukta bir-
liktir. Temsili anlatımı: Tek bir şahsın, bü-
yük, küçük, her şekilde, her renkte, iç ve dış
bükeyleri farklı oranlarda birçok aynanın ol-
duğu bir ortamda bulunduğunu farz edelim.
Bu ortamda bütün aynalar onu yansıtacak-
tır, ama her biri kendi kapasitesi ve konumu
açısından ötekilerden farklı bir görüntü ser-
gileyecektir. Burada daha önce değindiği-
miz şu varsayımı da ekleyelim: Görüntü-
nün varlığı, aynaya değil sahibine bağlıdır
ve ayna, aslında yok hükmündedir. Bu du-
rumda görüntü, aynaya bakan şahsın ta ken-
disidir. Buna göre söz konusu ortamda or-
taya çıkan görüntüler, bütün farklılıklarıyla
beraber aslında şahsın kendisi dışında bir şey
değildir. Nitekim Eckhart şöyle der:

“Örnek olarak tek bir şahsın birçok ay-
nada yansıyan çok sayıdaki görüntüsünü
bir göz önüne alın; bütün bu görüntüler,
görüntü olmak bakımından, aynaya bakan
tek bir şahsın görüntüsü olmaktan başka
bir şey değildir. Hiçbirinin bağımsız bir
varlık ve bekası yoktur, varsa eğer o da o
şahsa aittir.” (13, s: 304)

Bu temsilde, bir öncekinin aksine halk/
mahlûkat Hakk'ın aynasıdır. Dolayısıyla yok-
luk mesabesinde sayılır ve asla görülmezler.

Bu demektir ki arifin gözü sadece Hakk'ı
görür, halkı değil. Eckhart'ın tabiriyle:

“Burada artık senin gözünde her şey
Allah'ın kendisidir. Zira her şeyde sen, sa-
dece Allah'ı görürsün.” (16, s: 249)

İbn Arabi'ye göre de ayna temsili, bir-
liğe herhangi bir halel gelmeksizin çoklu-
ğun birlikten nasıl kaynaklandığını göster-
mek için uygun bir yoldur. (9, s: 120)

Kendi tabiriyle: “Mümkünler arasında,
Hakk'ın varlığından gayrı bir varlık yok-
tur, tıpkı aynadaki görüntü misali”. (1, c:3,
s: 396) İbn Arabi, bu temsilin her iki yü-
zünü, iki farklı ayna örneklemesiyle
Füsus'un iki Fass'ında ele almıştır. Fass-ı
Ademi'de, mahlukat Hakk'ın aynasıdır.
Yani Allah, kendi zatını mahlukatın; daha
doğrusu yaratılış aleminin en zirvesi, yani
İnsan-ı Kamil'in aynasında müşahede eder.
Fass-ı Şisi'de ise Hakk'ın, Halkın/mahluka-
tın aynası olduğunu ve insanın kendi haki-
katını Allah'ın aynasında gördüğünü dile
getirir. (10, s: 20). Bu demektir ki vahdette
kesret/birlikte çokluk dünya görüşü Allah'a
ait iken kesrette vahdet/çoklukta birlik ari-
fin dünya görüşünü oluşturur. Her biri, öte-
kini karşısındakinin aynasında görmektedir.
Kavs-i Nüzul/İniş Yayında, Allah insanın ay-
nasını cıllar ve onun aynasında tecelli eder.
Kavs-i Suud/Yükseliş Yayında ise arif kendi
kalbini cıllar ve benliği fani/yok kılarak
Allah'ı gösteren bir ayna olur. (26, s: 112).

İmdi, arifin vahdete eriştiği nokta, iniş
ve yükseliş yaylarının birleştiği noktadır ve
ayna temsili her iki yüzüyle bunu izah et-
mek için elverişlidir.⁸ (27, s:119).

⁸ Bazı araştırmacılar, Tezkire'tü'l Evliya'dan Bayezid'e ait bir söz rivayet ediyorlar, ancak bu kalemin sa-
hibi bu sözü Tezkire'de bulamadım. Behemehal Bayezid iki ayna ve iniş-yükseliş yaylarının birleşmesine
atten der ki: Otuz yıl boyunca Hakk Teala benim aynamdı. Şimdiye ben O'nun aynasıyım. Ben artık, o
ben değilim. Zira eğer ben ve Allah iki olursak, bu şirktir ve O'nun birliğini inkar. Şimdi artık ben olma-
dığuma göre, Allah Teala kendi kendisinin aynasıdır... Zira ki ben ortada yokum.” (26, s:70)

4.1.5. Ayna, Hayal Âlemi ve Çelişenlerin Birleşmesini Anlatan Bir Temsil Olabilir:

Aynanın karşısında yer aldığımızda, kendimizi aynada görürüz. Yani burada gören ve görülen birdir. Tasavvufçular, bu temsili süje-obje ve ben-öteki ikiliğinin nasıl ortadan kalktığını anlatmak için kullanırlar. (26, s:63). Eğer aynayı yok hükmünde sayacak olursak bu durumda sadece aynaya bakan kişinin gerçek bir varlığı olacaktır ki bunun anlamı şudur: Zuhur bulan zat, zahir olanın kendisidir; başkası değil. Eckhart'ın tabiriyle:

“Görüntü ve görüntünün sahibi birdir.” (14, s: 129)

Allah, mahlûkat aynasında tecelli ettiğinde, tecellinin mazharı yok hükmünde olduğundan, zahir olan Allah'ın kendisidir. (26, s.98) Bu demektir ki burada zahir ve mazhar birdir. Eckhart'ın deyişimiyle: Görüntünün ne li nefsihi bir varlığı vardır ve hatta ne de fi nefsihi bir vücudu. O, bütün varlığını, görüntünün sahibinden alır. Görüntünün sahibi dışında hiçbir şeye bir aidiyeti de yoktur ve varlığını bir başkası vasıtasıyla, görüntü sahibinden almış da değildir. Dolayısıyla şöyle demek gerekir: O, varlığını doğrudan görüntünün sahibinden almıştır. Daha da ötesi, hem görüntü hem de görüntü sahibine aynı anlamda nispet edilen tek bir vücut/varlık dışında başka bir şey yoktur. (25, s. 295)

Böylece ayna, “Hu La Hu (O’dur-O değildir) paradoksunu çok güzel izah etmektedir. İbn-ş Arabî’nin deyişimiyle:

“Mümkün, madum/yok olmakla nitelen-dirilir, tıpkı aynaya bakan ve ayna arasında zahir olan görüntü gibi ki ne bakan kişinin ve ne de gayrı. Varlığı bir nispet

mesabesinde veya bir izafet ve itibar seviyesindedir. Bu yüzden bir kesim, mümkünün varlığını tartışmaya açmış ve onu yok saymış, vacip ve muhal dışında başka hiçbir şey ortada yoktur demişlerdir.” (1, c. 1, s. 48)

Bu tasvirin ne olduğu, nerede olduğu ve ne ile kaim olduğu gibi sorulara odaklandığımızda, söz konusu paradoks daha bir netleşmekte ve sebep olduğu “hayret” daha bir artmaktadır. Ortaya çıkan görüntü nerededir? Bakan-gören kişinin bedenindedir de bu şahsın bedeninden tecelli mi etmektedir yoksa bakmakta olduğu aynada mıdır? Yahut kendisiyle ayna arasında üçüncü bir şey mi vardır? Eckhart'ın bu soruya cevabı şudur: “ Ben aynanın karşısında durduğum zaman, görüntü *benimdir, bendedir ve bana yöneliktir.*” (25, s.296) Evet, aynada zahir olan/görünen benim ve ben, kendi kendimi görüyorum. Fakat acaba şu gördüğüm, ben kendim miyim? Hem evet hem de hayır diye cevap verebiliriz. Eckhart’a göre, aynadaki görüntü mecazi olması hasebiyle hem görüntünün sahibine sonsuz derece benzemektedir hem de son derece farklıdır. (Age.). Bu, Hak-Halk ilişkisini anlatan bir temsildir. Yani Hak, kendisini mahlûkatın aynasında görür. Buna göre mahlûkatın gösterdiği sıfatlar, Hakk'ın sıfatlarının aynasıdır, fakat aynı olmakla birlikte O’nun sıfatlarından tamamen farklıdır. İbn Arabî’ye göre de:

“Bizim a’yanımızın zuhuru/dış gerçeklik kazanması, görüntülerin aynada yansımalarına benzer. Bu görüntüler ne bakan-gören kişinin aynadır... Ne de mecla/mazharın aynadır... İdrake konu olacak üçüncü bir seçenek te söz konusu değildir. Aynı zamanda idrakin vaki olduğunu da kimse inkâr edemez... (1, c.2, s.299-300)... [Demek ki] aynadaki görüntü ne bkan-gören

kişinin aynıdır ne de gayrı... [Görüntü der ki:] Ben, her ne kadar senin tecellin ve senin suretin olsam da, ama sen ben değil-din ve ben sen değilim. (Age. c.3, s.80)... Gözüken ne senin aynıdır ne de gayrın.” (age, c.4, s.316)

İmam Rıza (a.s) bir rivayete göre Hakk halk ilişkisini açıklamak üzere ayna tem-silinden şu tabirlerle istifade eder: “Ne biz aynadayızdır ne de ayna bizde, ama biz ve aynadaki görüntü aynıyızdır. (4, s.434-435) Bu temsil, İbn Arabî’nin deyimiyle haya-lin kendisidir:

“Hayal ne vardır ne de yok/ne mevcuttur ne de madum ne malumdur ne de meç-hul, ne menfidir ne de müspet, tıpkı insa-nın aynada gördüğü görüntüsü gibi. Kendi görüntüsünü gördüğünü katiyetle bilir ama başka bir açıdan yine bilir ki gördüğü kendi sureti değildir... Kendi suretini gördüğünü inkâr edemez ve kesinlikle bilir ki o aynada gördüğü kendi sureti ne aynadadır ne de kendisiyle ayna arasında bir yerde... De-mek ki ben kendi suretimi gördüm sözleriyle kendi suretimi görmedim sözü ne doğru-dur ne de yalan.” (1, c.1, s.304)

İşte bu, irfanın temel esasını oluşturan hakikattir. Yani burada çelişen iki önerme-nin hiçbirini ne doğrulanabilmekte ne de ya-lanlanabilmektedir. BU durumun, hayali bir gerçekliği vardır, yoksa bazılarının tabiriyle sırf şairane bir söz değildir; Arif gerçekten onu görür çünkü.

4.1.6. Ayna “Hayretin” Temsilidir:

Buraya kadar anlaşılmış olmalıdır ki ayna “Huve la Huve” paradoksunun bir temsildir ve bu itibarla arifin yaşadığı “Hayret” ha-lini de temsil eder. İbn Arabî’nin tabiriyle:

“Hayret ilmi, ayna misalidir. Gözüken şey hangisidir? Görünen hangisidir? Acaba gö-rünen, görenin zatında içselleşmiş midir?” (1, c.4, s.125)

Ben, aynada kendi görüntüme bakar-ken şu soruyu sorarım: Kim kimi görmek-tedir? Acaba ben kendi gözlerimle mi ay-nadaki kendi görüntüme bakıyorum yoksa aynadaki görüntünün gözleriyle aynanın karşısında duran kendime bakıyorum? İşte bu yüzden Eckhart şöyle der:

“Benim Allah’ı gördüğüm göz, O’nun beni gördüğü gözün aynasıdır. Benim gö-züm ve Allah’ın gözü birdir”. (16, s: 322)

İşte bu “ben” tabirinin anlamına dikkat etmek gerekiyor. Bu “Ben” fena makamına ait olan Ben’dir. Yani Eckhart, Hakk’ın ay-nası olduğunda, Allah kendini Eckhart’ın ay-nasında görür. Allah’ı gören bu Eckhart, fani olup yitmiştir ve onu gören artık Eckhart’ın gözüyle bakan Allah’tır. Kurb-u Faraiz ve Kurb-u Nevafil burada iç içe geçmiştir. Zira gören ve görülen artık birdir. Dolayısıyla diyebiliriz ki: Hakk, halkın gözü olmuş-tur ve halk bu gözle kendisini görmektedir (Kurb-u Nevafil); ya da halk, Hakk’ın gözü olmuştur ve Hakk bu gözle kendini seyret-mektedir (Kurb-u Faraiz). Bu anlamda Eck-hart şöyle der:

“Bilmeliyiz ki: Allah’ı tanımak ve Allah vesilesiyle tanınmak, Allah’ı görmek ve Allah vesilesiyle görülmek zatı itibarıyla aynı şeydir.” (age. s. 325).

İbn Arabi de aynayı vahdet-i vücudun temsili olarak ele aldıktan sonra şöyle der:

“Şu idrak edilen kimdir ve şu idrak eden hangisi? Âlem hangisi ve Hakk hangisi-dir? Zahir kim ve mazhar kimdir? ... Bizim

“Şu idrak edilen kimdir ve şu idrak eden hangisi? Âlem hangisi ve Hakk hangisidir? Zahir kim ve mazhar kimdir? ... Bizim gördüğümüzün kendisi de bizi görüyor... Böylece biz hem kendimizde hem de O’nda hayrete kapılmaktayız. Biz kimiz ve O kimdir?”

gördüğümüzün kendisi de bizi görüyor... Böylece biz hem kendimizde hem de O’nda hayrete kapılmaktayız. Biz kimiz ve O kimdir?” (1, c. 4. S.299-300).

Bu demektir ki ayna temsili, vahdet-i vücud kaynaklı irfani hayreti ifade eden en elverişli araçtır. Bu anlamda yine İbn Arabî’nin kendisi şöyle der:

“Tüm bu söylediklerimi anladıysan eğer, öğrenmiş olmalısın ki kul nerede varlık vasfı kazanır ve asıl mevcut olan kimdir, hangi açıdan yokluk vasfıyla anılır ve yok olan kimdir... Sen artık kim olduğunu biliyorsundur, rabbinin kim olduğunu ve makamının nerede olduğunu da... Varlık’ta Allah’tan gayrısı yoktur. Nitekim eğer aynada tecelli eden şahıstan başkası yoktur diyecek olursan doğru konuşmuş olursun fakat sen kendin de biliyorsun ki aslında aynada hiçbir şey yoktur.” (Age, c. 3, s. 80)

4.1.7. Ayna İçre Ayna, Hayret İçre Hayret:

İbn Arabî, hayal alemini “hayal içre hayal” diye görür. Bunun örneklendirmesi, karşı karşıya duran iki aynada yansıyan görüntüler

üzerinden yapılır. Şöyle ki: Bir insan, karşı karşıya duran aynalara baktığında her biri, diğerini, içindeki görüntülerle birlikte yansıtır ve böylece sonsuz sayıda görüntü oluşur. Her iki taraftaki görüntü hakkında da şu iki yargıda bulunulabilir: Bu odur, bu o değildir. Zira bu insanın, karşısındaki görüntülerden herhangi birine baktığında onun hangisi ve kaçınıcı görüntü olduğunu teşhis etmesi çok zordur. Kim kimi kimin gözüyle görmektedir? Buna göre eğer insan ve Allah’ın birbirileri için birer ayna olduklarını varsayacak olursak, bu demektir ki Allah kendisini insanda ve insan kendisini Allah’ta görür. Dolayısıyla Allah kendisini Allah’ta ve insan kendisini insanda görmektedir ve hakeza bu iç içe görüntüler sonsuza kadar devam edegider. (27, s:120) İbn Arabî bu hususta şöyle der:

“Âlem Hakk’ın aynasıdır ve Hakk İnsan-ı Kamil’in aynası. Bakış aynada yansır ve her aynada, diğer aynada olan her şey zahir olur. Bu hususu ancak onu görmek isteyenler bilebilir. O, Hakk’ı, halkın aynasında görür... Aynı zamanda Hakk, halkın aynası olur [ve halkı, Hakk’ın aynasında görür] ... Allah, kendini mahlûkatında gördü ve mahlûkatı Hakk’ta... Bu konu,

Hayal Hazretine (=makamına) yakındır.” (1, c: 4, s: 430)

4.1.8. Aynanın Başkasını Gösterebilmesi İçin Cilalanmış Olması Yeter.

Şu nükteyi hatırlatmamız gerekir ki, İbn Arabi ve Eckhart zamanında ayna temsili, o dönemlerde yapılan aynalar üzerinden yapılmaktaydı, son dönemlerde cam ve cıva yardımıyla yapılan aynalar üzerinden değil. O dönemlerde, ayna demir yahut diğer metallere çok zahmetli bir cilalama ve parlatma işlemiyle yapılırdı. İşte bu tür bir çaba ve gayretin ürünü olması hasebiyle ayna, Allah’ı yansıtabilecek bir insan için örneklik teşkil etmektedir. Ayna, başkalarını gösterebilmesi için pürüzsüz, cilalı, düz ve şeffaf olmalıdır ki içinde yansıyacak görüntüyü eksiksiz ve kusursuz bir şekilde gösterebilsin. (9, s. 48) Aynı şekilde, arif kalp ve ruhunu öylesine cilalamalıdır ki Hakk’ın mecla ve mazharı olabilsin. Nitekim Bayezid şöyle der:

“On iki yıl kendi nefsimin demircisiydim; onu riyazet küresinde tutuyordum, mücadele ateşiyle yakıyordum, mezemet (kınama) örsüne yatırıp melamet çekiciyle dövüyordum ta ki nefsimi bir ayna kılana kadar.” (5, s: 143)

Bu nükte İbn Arabi’nin de gözünden kaçmamış ve şöyle demiştir:

“Cilalanmış bir cisim karşısında yer alan bir şeyin bu cisimde yansıyan görüntüsü, onun kendisidir. Lakin görüntünün, içinde yansıdığı yerin (nesnenin) o şeyi değiştirmesi mümkündür. Nitekim büyük bir cisim, küçük bir aynada küçük görünür. Aynı şekilde uzun bir aynada uzun, hareketli bir aynada hareketli görünür.” (2, c.1, s: 66)

Bütün yaratılmışlar içerisinde, her şeyden daha çok cilalanmış ve her şeyden daha çok Hakk’ı gösterebilen varlık insandır. (26, s. 74) İnsan-ı Kamil ayna kıvamına geldiğinde Kurb-u Nevafil hâsıl olur. Yani artık onun gözleriyle gören ve kulaklarıyla işiten Allah’tır. Zira artık insan artık yok olup yitmiş bir aynaya dönüşmüştür (age. s: 80). İnsanlar, ruhlarının istidadı oranında ve onu ne kadar cilaladıklarına bağlı olarak Allah’ı farklı farklı gösterirler. Bizler çevremizdeki insanlara bakarak Allah’ı onların aynalarında görebiliriz. Fakat en mükemmeli, O’nu insanların en kâmilinde; yani Hazreti Peygamber’de görmektir. Bu anlamda İbn Arabi şöyle der:

“Allah, senin için şu dünyada bir örnek yaratmıştır. O da, görüntülerin aynalarında yansımaları örneğidir. Bu görüntü ister aynaya bakan kişinininki olsun, ister bu ayna dışındaki diğer aynalardan yansımış olsun; ister az olsun ister çok fark etmez. Öyleyse bir aynada bir görüntü görüyorsan, bu görüntü, başka bir aynadan yansıyan bir görüntü mü yoksa başka bir aynadan değil mi diye iyice anla. Sonra aynaların kendilerine, dengede ve kıvamında bulunup bulunmadıklarına dikkat et ve kendi varlığının aynasına dön bir bak... Enbiya (a.s) sana göre çok daha dengede olan aynalardır. Enbiya içerisinde dahi bazıları bazılarına göre daha faziletlidir. Bu demektir ki onların aynaları arasında fazilet farkı vardır. Onlar arasında ayna olmak bakımından en itidalli ve en güzel kıvam da olan Muhammet’tir (s.a.a). Hakk, onda her şeye göre daha fazla tecelli etmiştir.” (1, s: 433)

Hazreti Hatmi metrebet efendimizin (s.a.a) şeriatı da onun bir aynasıdır. Demek ki hayret ve şaşkınlıktan kurtulmanın en mükemmel yolu, o hazretin şeriatına başvurmaktır. O hazretin şeriatı, halis bir ubudiyet

(=mahz-ı ubudiyet) ve kulluktur. Zira ki o zatın kendisi halis bir kuldur (mahz-ı abd). Buna göre, İbn Arabî'nin dünya görüşü, yani "Hayret" onun ideolojisini, yani "Ubudiyeti" doğurmaktadır.

4.2. Gölge ve Gölge Sahibi Temsili

Ayna temsiline benzeyen ve bazı açılardan bu temsili tamamlayan temsillerden biri gölgesi yere düşmüş bir insan temsili- dir. Bu sahne, Hakk'ın kainattaki zuhuru- nun bir temsili olup tecelli, vahdet-i vücud ve bu sahadaki paradoksları ayna temsiline- den daha iyi göstermektedir. Bahusus "zu- hur-butun" paradoksunu anlatmak için uy- gun bir araçtır. İbn Arabî, bu temsili çok sık kullanmışken, bu satırların yazarının araş- tırdığı kadarıyla Eckhart hiçbir yerde kul- lanmamıştır.

İbn Arabî'ye göre, kâinatın Allah ile irtibatı, gölgenin gölge sahibiyle olan irtibatı gibidir. (2, c. 1, s: 101) Gölge, ne nur ne zul- met yahut hem nur hem zulmet (1, c. 2, s: 33-34) hem var hem yok (2, c.1, s: 101) ol- duğundan varlık-yokluk paradoksunu anlat- maya elverişli bir örnektir. Yani gölge, hiç- bir varlığı olmadığı halde aynı zamanda var olan şu kâinata benzemektedir. Nur ve zul- met berzahında yer aldığı için gölge, aynı zamanda kâinatın bir hayal ve vehimden ibaret olduğunu göstermek için uygun bir örnek olarak görülebilir. (age. s. 103).

Az önce değindiğimiz üzere bu temsil, zuhur-butun paradoksunu örneklendirmek için gayet elverişlidir. Şöyle ki: Bir insan hangi renkte olursa olsun, gölgesi siyahtır. Bu demektir ki bu gölge o insanı hem gös- termek te hem de göstermemektedir. Bu in- san da bu gölgede hem zahir olmuştur hem de batını halen gizli kalmıştır. Gölgenin si- yaahlığı, şunu göstermektedir: Gölge sahibi,

her ne kadar gölgesinde zuhur bulmuş olsa da henüz gayb-i meçhul olarak kalakalmıştır. Kâinat da ancak bir gölgenin, gölge sahibini gösterebildiği kadar Allah'ı göstermektedir. BU da demektir ki Hakk hem malum hem de meçhuldür. (age. s: 102). Gölgelelerde za- hir olan çokluk görüntüsü, gölge sahibinin şahsi birliğine bir hâle getirmez. Bu açı- dan, bu temsil "kesrette vahdetin" tecelli- sini sergilemektedir. (age. s: 103)

4.3. Ruh, Ruhun Yetileri ve Beden Temsili:

Ariflerin vahdet-i vücudu açıklamak için sıkça kullandıkları ve çok özel bir önemi haiz bir başka temsil, ruh, ruhun yetileri ve ruh-beden ilişkisi örneğidir. Bu temsil, vah- det-kesret, zuhur-butun, hulul-teali (=aşkın- lık) paradokslarını aydınlatmanın yanı sıra her malulün nedensellik zincirinden bağımsız bir şekilde doğrudan Allah'ın malulü ol- duğu, dahası bizzat tecellinin kendisi olduğu inancını açıklayabilecek incelikler barındır- maktadır. Sonuçta bu temsiline barındırdığı farklı boyutları incelemeye çalışacak olursak:

4.3.1. Ruhun Yetileri Bütün Çeşitliliğine Rağmen Ruhun Kendisi Dışında Bir Şey Değildirler.

Ruh, taşıdığı bütün yetiler ve bedenini bütün uzuvları üzerinde daima hazır ve na- zır olması hasebiyle, kesrette vahdetin nasıl gerçekleştiğini ifade eden bir örnek olarak ele alınabilir. Bütün çokluklarına rağmen ruhsal yetiler ve bedensel uzuvların hep- sinin aynı anda ruhun ihataşı altında oluş- ları örneğinden yola çıkarak, kâinatın na- sıl kesret içerisinde vahdet, yani çokluğun birliğinin bir sahnesi olduğu izah edilebi- lir. İbn Arabî'ye göre: "Farklılıklar ve çok- luk [ki vahdet-i vücudun konusudur] tıpkı

uzuvların nesnel formları ve manevi yetilerin ruhani formları gibidirler.” (age. s. 72)

Eckhart ise “Allah Âdem’i kendi suretinde yarattı” ayetinin tefsirinde Allah’ın bütün yaratılış alemindeki huzuru ile ruhun bedenın bütün uzuvlarındaki benzerliğe dikkat çekerek şöyle der:

“Allah bütün mekânlarda hazırdır. Her mekânda en kâmil anlamıyla hazırdır. Ruh da böyledir... Bedenin bütün uzuvları ruhun mahallidir.” (18, s:244)

O, aynı zamanda İbn Meymun’un bir temsilinden de faydalanır. Buna göre: İnsanın zihinsel yetisi, vahdet ve basitlik (=birlik ve yalınlık) vasfına sahip olmakla birlikte farklı farklı formlarda çokluk vasfı taşıyan zihinsel ve akli bütün etkinliklerde zahirdir. (14, s. 56) İbn Arabi de Hakk’ın en yüce tecellisi ve vahdet-i vücudun en güzel örneğini, insan ruhunda aramaktadır. O “ve nefislerinizde/ruhlarınızda da O’nun ayetleri vardır, görmüyor musunuz?” (Zariyat/21) ayetinin tefsirinde bu temsilden faydalanır ve bu tefsir zımınında en büyük iddiası, yani vahdet-i vücudu gündeme getirir. Öyle bir iddia ki bu, Alauddevle Simnani gibi bir arif dahi bunu içine sindirememiş ve bu yüzden İbn Arabi’yi eleştirmiştir. İbn Arabi şöyle der:

“Karşımızdaki nefs-i natıka (insan ruhu) tek bir zat olmakla birlikte o, akletme, düşünme, hayal, hafıza, tasavvur, beslenme, gelişme, cezbetme, defetme, hazmetme, sindirme, işitme, görme, tatma, koklama, dokunma ve bütün bu yetileri idrak eden kuvve, bütün farklılıklarına rağmen tüm bunlara zait bir şey olmamakla birlikte bilakis her bir suretin aynısıdır. Aynı şekilde sen Allah’ı madenler, bitkiler, canlılar, felekler ve melekler suretinde görürsün.



İbn Arabi’ye göre, kâinatın Allah ile irtibatı, gölgenin gölge sahibiyle olan irtibatı gibidir. Gölge, hiçbir varlığı olmadığı halde aynı zamanda var olan şu kâinata benzemektedir. Nur ve zulmet berzahında yer aldığı için gölge, aynı zamanda kâinatın bir hayal ve vehimden ibaret olduğunu göstermek için uygun bir örnek olarak görülebilir.



Tüm eşyayı zuhura kavuşturup ta onların aynısı olan Zat her şeyden münezzehtir.”⁹ (1, c.2, s. 459)

İbn Arabî, “*O’nun veçhi dışında her şey helak olucudur. Hüküm O’nundur ve O’na döndürüleceksiniz*” (Kasas/88) ayetinin tefsirinde ruh, ruhun yetileri, beden ve beden uzuvları temsilen faydalanarak kesrette vahdet konusunu izah ederek vahdet-i vücut tasvirini gözler önüne sermektedir. O, bu temsilde de her zaman olduğu gibi “Huve La Huve” (=O-O değil) paradoksunu göz önünde bulundurmaktadır:

“Allah, *O’nun veçhi dışında her şey helak olucudur* buyruğuyla kendisini her şeyin aynısı kılmıştır. Sonra *Hüküm O’nundur* diye buyurmuştur. Ki hüküm, eşyanın zatında zahir olan her şeyden ibarettir. Daha sonra buyuruyor ki: *ve O’na döndürüleceksiniz* yani siz, O’nun gayri olmaktan kurtulup O’na döneceksiniz ve gayriyet hükmü ortadan kalkacaktır. [Burada Allah buyurmaktadır ki:] Varlık’ta benim gayrim/ benden başkası yoktur. Bu konuyu bir örnekle aydınlatalım: İnsanı göz önünde bulundurun, birbirinden farklı bütün ayrıntılar, vasıflar ve hükümlerle; hayat, his, yetiler, muhtelif uzuvlar, envai çeşit hareketler ve beden namına insan denen varlığa ait ne varsa her şeyiyle. Bütün bu hükümlerin kendilerinde zahir olduğu tüm bu her şey insandan başkası değildir... Tüm bunların anlamı şudur: İnsan tüm bunların aynısıdır ve her birine hâkim olmak hususunda yegâne hâkim odur... Oysa onların her birinin bir ismi vardır... Allah’ın eşyanın hakikatinde zahir olan ilahi hükümlerin her birinin de bir ismi vardır ve bu vesileyle birbirlerinden temyiz edilirler. İnsanın cismi ruhundan farklıdır ama insan ruh ve cisim bütünlüğü

itibarıyla insandır. Aynı şekilde Allah’ı biz, kendi zatı ve mahlûkatı dolayısıyla Halık (=yaratıcı) diye anarız. İnsan ruhu hakkında, o insanın aynısıdır diyemediğimiz gibi gayridir de diyemeyiz. Bu durum insanın hakikati, lazımleri ve arazları hususunda da aynen böyledir. Örneğin insanın eli yahut uzuvlarından herhangi biri için ne bu insanın aynısıdır deriz ne de insanın gayridir deriz. Aynı şekilde kâinattaki eşya için de ne Hakk’ın aynısıdır/kendisidir diyebiliriz ne de gayridir diyebiliriz. Bilakis varlığın bütünü Hakk’ tır. Bu Hakk’ın bir yüzü mahlûk olmak, bir diğer yüzü mahlûk olmamak sıfatlarıyla vasıflandırılır.” (Age. c. 3, s.419)

4. 3. 2. Ruh Batın, Yetiler Ve Uzuvlar Zahirdir, Fakat Aynı Zamanda Tek Bir Şeydirler:

Ruh ve yetileri temsili aynı zamanda, zuhur-butun paradoksunu açıklayan bir örnek olarak ele alınabilir. Buna göre, ruh her ne kadar yeti ve uzuvlarda zahir olsa da batını bir boyuta da sahiptir. Ruh ve beden birlik içerisinde olmalarına rağmen aynı zamanda ayrıdır. Eckhart, bu temsili daha ziyade Allah’ın birliği ve insan ruhuyla ilişkisi bağlamında kullanır. Fakat İbn Arabî, buna ilave olarak Allah’ın birliği ve bütün kainatla ilişkisini açıklamak için bu temsile başvurur. Eckhart şöyle der:

“Allah’ın ve ruhun birliği için başvurulabilecek en elverişli temsil, ruh ve beden ilişkisidir. Bu ikisi öylesine bir birlik içerisinde ki beden, ruh olmaksızın hiçbir şey yapamadığı gibi ruh da beden olmaksızın hiçbir iş göremez. Allah’ın insan ruhuna nispeti de tıpkı ruhun bedene olan nispeti gibidir. Eğer ruh bedenden ayrılacak olursa bu, beden ölümü demektir.

⁹ Fe Sübhanellezi ezhere’l eşya-e ve hüve aynuha

Aynı şekilde, Allah eğer ruhtan ayrılacak olursa, ruh ölür.” (16, s. 266-267)

İbn Arabi de Allah ve kainat arasındaki ilişkiyi açıklamak için ruh ve beden ilişkisini örnek verir. “Kim nefsinı tanırsa rabbini tanı” hadisinden yola çıkarak ruh ve ruhun bedenle ilişkisini tanımayı, Allah ve kainat ilişkisinin hakikatini anlamak için bir çözüm yolu olarak görür:

“Varoluş neş’etinin kaim olduğu bütün varlık alemi, bir cisim bir de ruha sahiptir. Kainatın Hakk’a nispeti, cismin ruha nispeti gibidir. Nasıl ki ruh sadece cisim aracılığıyla tanınabiliyorsa [Allah’ta kainatla tanınır.] Cisme baktığımızda, cisimde görülen bütün hükümleri zail olmakla beraber suret ve formunun baki kaldığını görürüz; her ne kadar hissedilir eşya ve manaları idrak etmekten ibaret olan cismin kendisi ve farklı görünüşleri değişse dahi bu böyledir. Bu nedenle zahir olan cismin ötesinde, tüm bu hüküm ve idrakleri cisme bahşeden başka bir anlamın varlığını keşfederiz. İşte o anlamı, ruh diye isimlendiririz. Aynı şekilde, sadece kendi ruhumuza nazar kıldığımız takdirde, bizi hareket ettiren durduran ve istediği şekilde üzerimizde hüküm süren başka bir şeyin varlığını idrak ederiz. Bizler, ruhlarımızı tanıdığımız zaman rabbimizi de tanımış oluruz. Bu itibarla vahiy bildirir ki: Kim nefsinı tanırsa rabbini tanımıştır.” (1, c. 3, s: 315)

İbn Arabi aynı şekilde, “Allah zahir olduğu gibi aynıyla batındır ve batın olduğu gibi aynıyla zahirdir” –ki “Hu La Hu” paradoksunun bir örneğidir- paradoksunu açıklamak içinde ruh-beden temsilini uygun bulmaktadır:

“Allah zahirdir... Şühud edilir ve görünür... Allah batındır... Şühud edilemez

ve görülmez. Bu şuna benzer: Zeyd’in insan suretinin gerisinde, bu sureti yöneten ve üzerinde tasarrufta bulunan bir şey olduğunu düşünelim. Bu durumda onun bir özü olduğunu iddia edebiliriz. Yani bu suretin gerisinde başka bir şey var ve bu zahir suret, bu perdenin gerisinde gizli ve batın olan o şeye aittir. Böylesi bir iddianın delili ölümdür. Şöyle ki burada hüküm izale olmakla birlikte suret baki kalmaktadır. Bu durumda Zeyd’in, hem onu yöneten şeyin aynıysa olduğu hem de bu suretin aynıysa olmadığını iddia eden kişi, der ki ben Zeyd’i görmedim. Aynı şekilde Zeyd’in her ikisinin bir bütünü ve netice itibarıyla onun hem zahir hem batın olduğunu iddia eden biri de aslında hem onu gördüğünü hem de görmediğini ifade etmektedir. İşte bu anlamda buyurur ki *Sen onu (oku) atarken atmadin*. Her iki durumun ispatı için en uygun görüş iki yönlüdür.” (Age, c. 4. S. 105)

4. 3. 3. Ruh Bütün Yeti ve Uzuvlarda Bulunmakla Birlikte Onların Hepsinden Yücedir:

Ruhun bu niteliği, “hulul-yücelik” ve “yücelik-alçaklık” paradokslarının açıklamak için elverişli bulunmuştur. İbn Arabi, Allah’ı zatı ve O’nun kainattaki huzurunun sınırını sırf akıl yoluyla anlamlandırmaya çalışanları eleştirirken, ruh-beden temsilini ele almakta ve bu güruhun Hakk’ın halkta huzuru hakikati bir yana, ruh-beden ilişkisinin sınırını dahi anlayamadıklarını ifade etmektedir. Ona göre, bu güruh şu sorulara cevap bulmaktan acizdirler:

“Ruhun, bedenini nasıl idare ediyor? Acaba onun içinde midir yoksa dışında mı? Yahut ne içinde ne de dışında mıdır? Aklına bir danış! Acaba şu hayvani cismin hareket

sebebi olan şeyi görebiliyor mu, duyabiliyor mu, hayal ve düşüncesine konu edinebiliyor mu? Sonuçta aralarında vahdet mi vardır yoksa kesret mi?” (Age. c: 3, s: 81-82)

Eckhart da “hulul-yücelik” paradoksunu izah ederken, ruh-beden temsiliyi açıklayıcı bulmaktadır:

“Yaratılmışların bulunduğu her yerde, Allah tüm hepsinin içindedir. Bütün yaratılmışların içinde bulunan bu zat, tam olarak onların hepsinin fevkinde bulunan zattır. Çoklar içerisinde bir olan bir şeyin, zorunlu olarak hepsinin fevkinde bulunması gerekir... Ruh, tam anlamıyla, parçalara ayrılmaksızın ve aynı anda hem ayak hem göz hem de bedenın diğer bütün uzuvlarında hazır ve mevcuttur.” (14, s: 256) ... “Nasıl ki ruh, bütün yetileri kontrol edip yönetmekle birlikte kendisini beden karşısında mümtaz ve müteali/daha yüce buluyorsa, Allah da yaratılış âleminde tecelli etmekle birlikte, kendisini yarattığı şeylerden yüce ve ulu bilmektedir.” (28, s: 254)

O, hatta “teslis” nazariyesini açıklayıp, bir şeyin üçlü bir çokluk vasfına sahip olmakla birlikte nasıl birlik vasfına da sahip olduğunu izah etmek isterken, Allah’ın zatının¹⁰ bu “üç ikonun” gerisinde gizli bulunduğu dair inancını ruhun, bütün yetilerin ötesinde bir varlığının oluşu örneğine sığır:

“Nasıl ki ruh, bütün yetilerle birlik içerisinde olmakla birlikte, hepsinin fevkinde ve onlardan öncelikli bir varlığa sahipse, Allah’ın zatı da üç ikonun fevkinde ve onlardan önceliklidir.” (7, s: 66)

4. 3. 4. Ruhun Bütün Yeti ve Uzuvlardaki Varlığı Aracısızdır:

Ruhun bu niteliği, ariflerin “vech-i has” yani “özgün yüz” diye tabir ettikleri şeyi anlatmak için uygun bir temsil olabilir. Onların inancına göre, varlık hiyerarşisinin mertebelerini görmezden gelecek olursak, her varlık doğrudan, Allah’a bakan bir yüze sahiptir ve bu açıdan aracısız olarak O’nun feyzine mazhar olur. Açıklamak gerekirse: Vahdet vücut bakış açısına göre, Meşşai felsefenin şekillendirmiş olduğu illet-malul/neden-sonuç zinciri bir kenara atılmalıdır. Zira nedenleri yakın, uzak, daha uzak diye sınıflandırıp, Allah’ı kâinattaki bütün varlıkların ötesine yerleştirdikten sonra O’nu sadır-ı evvel/ilk malul/birinci akıl dışındaki her şeyin uzak ya da en uzak nedeni olarak görmek mümkün değildir. Çünkü bu bakış açısına göre, Allah bütün varlıkların en yakın nedeni; dahası tek ve yegane nedenidir. Bütün varlıklar doğrudan ve aracısız olarak Allah’ın bir tecellisidirler. Ruhun kendi yetileri ve bedenın uzuvlarıyla ilişkisi, bu gerçeği açıklayan bir temsil olarak ele alınabilir. Eckhart şöyle der:

“Allah, eşit ve aynı düzeyde bütün eşyayı tedbir eder. Bunun temsili ve açıklamasını ruhta bulabiliriz. Ruhun, bedenın zati sureti/özel formu olarak, bedenın bütün cüzlerinde doğrudan ve eşit oranda bir varlığı vardır ve her uzva varlık ve hayatı verir.”¹¹ (14, s: 157)

Eckhart, bu temsili Allah ve bütün kainat arasındaki ilişki hususunun yanı sıra, çok özel ilgi duyduğu bir konu olması hasebiyle

¹⁰ Godhead

¹¹ Eckhart başka bir yerde aynı konuyla ilgili şöyle der: “Bütün eşya varlığı, aracısız ve eşit bir şekilde yalnızca Allah’tan alır. Bunun bir örneğini ruhun yetileri ve bedenın uzuvlarıyla ilişkisinde görebiliriz. Zira tüm uzuvlar, varlık ve yaşamlarını aracısız ve eşit bir şekilde ruhtan alırlar. Bu açıdan varlık ve hayatın muhtelif düzeyleri arasında hiçbir fark yoktur.” (14, s: 95)

aynı zamanda Allah ve insan ruhu arasındaki ilişkiyi açıklamak için de kullanır:

“Ruh, aracısız ve doğrudan, bedenın tüm uzuvlarına hayat bahşeder ve bütün uzuvlar ruhun hayatında birliğe erişirler. Aynı şekilde, Allah da aracısız olarak ruha hayat bahşeder ve ruhun bütün yetileri Allah’ın lütuf ve inayetinde birliğe erişirler.” (16, s: 360)

O, Allah ve ruh birliğini, ruh ve beden birliğinden daha güçlü ve daha yakın bilmektedir:

“Ben hep şöyle düşünürüm: Nasıl oluyor da Allah, benimle öylesine bir vahdet sağlıyor ki hatta güya bütün diğer yaratılmışları unutmuşçasına ve benim yanı başımda başka hiçbir yaratılmış yokmuşçasına... Bedenin ruhla birliğine kıyasla Allah ruhla çok daha güçlü bir birlik içersindedir”. (age. s: 363)

4.4. Kendi Kendine Konuşma Temsili

Bir şekilde, bir önceki temsille benzeren bir diğer temsil, kendi kendisiyle konuşan; eş deyimle “hadis-i nefis” ile iştigal eden bir şahıs örneğidir. Burada konuşan (fail) ve dinleyen (pasif) birdir. Konuşma eylemi, tek bir eylemden fazlası değildir ama bu tek bir eylem içerisinde çokluk barındırır. İşitilen sözler, konuşan kişinin iç dünyasından (=batınından) ortaya çıkıp zuhur etmekte ve yine kendisine aşikâr olmaktadır. Bu eylem, konuşan kişiye nispetle konuşmak (=tekellüm) ve dinleyen kişiye göre işitmektir (istima’dır). Konuşan ve dinleyen kişi ise tek bir kişiden ötesi değildir. Bu temsil, Hakk-halk ve vahdet-kesret paradoksları için bir temsil olarak ele alınabilir. İbn Arabî, Allah’ın zahir olduğunun

aynıyla batın olduğu düşüncesini bu temsille izah etmektedir:

“Tek bir zat söz konusudur: Hem kendisiyle konuşmakta hem de yine kendisi işitmektedir. Kendi kendisine anlattığı şeyleri, kendisi bilmektedir. Tek bir zat var ama birçok hüküm. Allah’ın suretinde yaratılmış insan için bu durum, [garip ve] ve meçhul bir şey değildir. Zira herkes, kendi iç dünyasında, kendi kendisiyle konuşma gerçeğini idrak eder. Bu her şey içi içe girdi demektir. [Zahir ve batın birlik oluşturdular anlamındadır.] (2, c. 1, s: 77)

Eckhart’ın seleflerinden sayılan Jean Scott da bu temsilden yola çıkarak şöyle der: “Kendi kendisiyle konuşmak temsili, Allah’ın kendi zatına tecellisinin keyfiyetini açıklayabilir.” (19, s: 214) Eckhart da şu inançtadır: “Hristiyanlıkta gündeme gelen ezeli söz (Kelime-i ezeli), Allah’ın kendi zatına tecellisinden ibarettir. Aslında denilebilir ki bu tecelli kendi kendisiyle konuşmaktadır.” (16, s: 340).

Kaynakça

- Affî, Ebu’l Ala, (1366), Ta’likatun Ala Füsusi’l Hikem, Tahran, İntişarat-ı Ez Zehra
- Ancelet, Hustache, Janne, (1957), Meister Eckhart And The Rhineland Mystics, Tran. Hilda Graef, London, Longmans, Green and Co. LTD
- Ashley, Bendit, M. (1978), Three Stands In The Thought Of Eckhart, The Scholastic Theologian, in The Thomist, Vol. 42, No. 2:226-239
- Attar Nişaburi, Feriduddin, (1374), Tezkiretu’l Evliya, Editör: Nicolson, Tahran, İntişarat-e Safi Ali Şah, İkinci Baskı.
- Austin, R. W. J, 1988, Trans. And Intr. İbnu’l Arabî, The Bezels of Wisdom, Lahore, Suhail Academy

- Burchkardt, Titus, 1975, Trans. From Arabic With Notes, The Wisdom of the Prophets (Füsusu'l Hikam), Trans. From French by Angelia Culm- Symour, Salisbury Wiltshire, Besharah Publications.
- Caputo, John D, 1978, Fundemantal Themes in Meister Eckhart's Mysticism, in The Thomist, vol. 421, 2: 197-225
- Copleston, Fredrick, 1963, A History of Philosophy, vol. 3, Part:1, Image Books Edition
- Eckhart, Meister, 1941, Meister Eckhart, a Modern Translation, Trans. By Reymond Bernard Blakney, New York: Harper Publications
- Eckhart, Meister, 1981, Meister Eckhart, The Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defense, Trans. By Bernard McGinn, Nev York: Paulist Press
- Eckhart, Meister, 1986, Meister Eckhart, Teacher and Preacher, Edited by Bernard McGinn, New York, Paulist Press
- Eckhart, Meister, 1991, Breakthrough, Messter Echard's Creation Spirituality in New Translation, İntroduction and Commentaries by Matthew Fox, Nev york, Image Books
- Fox, Matthew, 1991, İbid
- Happold, F. C, 1963, Mysticism: A Study and Anthology, Penguin Books
- İbn Arabi, Ebu Abdillallah, Muhammed b. Ali, 1366, Füsusu'l Hikem, Tashih: Ebu'l Ala Afifi, Tahran, İntişarat-ı Ez Zehra
- İbn Arabi, Ebu Abdillallah, Muhammed b. Ali, tarihsiz, El Futuhatu'l Mekkiye, Beyrut, Dar-u Sadr
- McGinn, Bernard, 1990, Do Chiristian Platonists Really Believe in Creation? In God and Creation, An Ecumenical Symposium, Edited by David B. Burrell and Bernard McGinn, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 197-200
- McGinn, Bernard, 1994, Love, Knowledge and Unio Mystica in the Western Christian Tradition, In Mystical Union in Judaism, Christianity and İslam, Moshe İdel and Bernard McGinn Editors, New York: Continuum: 59-86
- McGinn, Bernard, Meister Eckhart and Beguine Mystics, New York: Continuum
- Merkur Daniel, 1996, Comments, İn İbid: 175-183
- Owen, H. P, 1971, Concepts of Deity, London, McMillan
- Politi, Joseph, 1964, Al- Ghazali and Meister Eckhart, Two Giants of the Spirit, In Muslim World, No. 54:232-244
- Saduk, Ebu Cafer Muhammed b. Muhammed b. Hasan b. Babuveyh, 1391, Et Tevhid, Tashih ve talik: Ekber Ğaffari, Tahran, Mektebetu's Saduk
- Schurmann, Reiner, 1978, The Loss of the Origin in Soto Zen and Meister Eckhart, In The Thomist, Vol. 42, 281-312
- Sells, Michael, 1994, Mystical Languages of Unsayng, Chicago: The University of Chicago Press
- Sells, Michael, 1996, Bewildered Tongue: The Semantics of Mystical Union in İslam, In Mystical Union in Judaism, Christianity and İslam, Moshe İdel and Bernard McGinn Editors, New York: continuum
- Smith Cyprian, 1993, Meister Eckhart on the Union of Man with God, In Mystics of the Books, Edited by R. Ai Herrea, New York: Peter Lang Publishing
- Stace, Walter, Terence, (1375), İrfan ve Felsefe, Farsça tercüme: Bahauddin Hurremşahi, Tahran, İntişarat-e Sürüş
- Steindall-Rast, David, 1996, Forward on Meister Eckhart from Whome God Hid Nothing, Edited by David O'Neal, Boston and London: Shambhala.